إشكالية التنوير
ورهانات الانعتاق والاستحواذ

د- عامر عبد زيد الوائلي

صادر عن مركز الفكر النقدي
2019

من المؤلم والمحزن أن يدرك المرء ، بعد فوات الأوان أنه :
(ليس بإمكانه أن ينهل من النبع مرتين) بحسب مقولة
هارقليطس الشهيرة

مقدمة

مشكلة البحث : إن المشكل الذي نحاول التوقف عنده في هذا الكتاب انه يحاول تناول مفهوم المثقف وتواجده الانطولوجي على الأرض من خلال استعراض تحولات المفهوم ونوع مواقفه من النهضة إلى الموقف النقد للمثقف النقدي .

فان المثقف الذي ينشد معرفيا ووجوديا والتقويم والتثقيف أي تقويم الاعوجاج فهو لماح الفطن كما تصوره العرب من خلال لغتهم فاللغة بيت الوجود الذي يسكنه الكائن التي تعبر عن البنية الثقافية والاجتماعية ، فان المثقف يخضع لمجموعة عوامل موجهة . منها عوامل ثقافية ومنها عوامل اجتماعية ومعرفية من خلال تركيب البنية الاجتماعية فضلا عن العوامل الذاتية الخاصة بالتكوين النفسي للمثقف .

فالمثقف بهذه الصورة مفهوم حديث ظهر مع التنوير والمفهوم الليبرالي للفرد الحر وقد تنوعت مواقف المثقف نجد منها :

- المثقف الذي بين انشغاله بحراسة الأفكار والهويات من خلال مقاومته السلطات الخارجية سواء كانت ثقافية أم سياسية أم دينية بوصفه مدافع عن الهوية من خلال نقد الأخر ؛وتعرية الصور النمطية التي يقيمها الأخر عن الذات فالمثقف هنا يمارس نقد الأخر وتعرية متسبقات و اوهامة الهاجعة التي ظهرت بفعل الصراع .

- و هناك المثقف التنويري النقدي فهو له وظيفة أخرى يقوم على نقد الذات من خلال التوجه إلى أفكاره بالنقد والفحص من اجل تعرية مسلمات التفكير وآلياته ، وتفكيك قوالبه وأنظمته .

غاية البحث : من اجل إقامة عالم أكثر عدالة وأغنى إنسانية وأوسع انفتاحا يفترض أن يكون هناك خطاب ثقافي يسعى إلى تحقيق معرفة عميقة تقوم على أسس متينة من خلال إقامة مراكز بحوث معرفية نقدية تقدمية ابتكاريه تنشد تحقيق الاختلاف والتعدد والتنوع .

وكل هذا لابد وإن يقوم على رؤية نقدية تنشد العدالة والمساواة التي تنافى وتتقاطع مع الأخلاق التي تعتمد على تبديد ثروات الأمة عبر آليات تتنافى مع النزاهة حيث تتخذ من النهب والسرقة والاغتصاب الغاية والوسيلة هذه أخلاقيات الطغيان والقسوة والإقصاء ألاثني والطائفي .

كل هذا يتحقق من خلال الفهم والتحديث الثقافي والاجتماعي والقيمي من خلال تتفكك البنى القديمة التقليدية وأحلا ل ما هو حديث يتناسب مع حياة المجتمع الحي المعاصر لان بدون تفعيل الحداثة اجتماعيا وثقافيا تبقى الحداثة مجرد زي .

نحن مجتمع حي حر رغم اشكالياتنا الاجتماعية والسياسية والدينية ؛ لأننا لو استسلمنا لهذه المصاعب فإننا نغدو مجتمع ميت ساعتها تذهب كل صراخنا عبثا بلا جدوى ونكون عرضنا إلى النسيان أهم ما نمتلكه هو حريتنا ومسئوليتنا اتجاه نفسنا وأجيالنا القادمة وتحولنا إلى عبيد ما نخافه وبالتالي العبيد لا يصنعون تاريخ بل الأحرار وحدهم هم من يصنع التاريخ ويعرض كل مخلفاته وعوائقه إلى النسيان ويحرر نفسه ويعلم

إن عالمنا الخارجي هو انعكاس لعالمنا الداخلي فهو يقوم على إيمان بذات وقدرتنا على تغير العالم حتى يتناسب مع حاجاتنا لإيماننا بأننا نملك من الحلم بالتقدم بما لايحده حد .

هذا يفترض بنا إن نقف ضد كل ما من شانه إن يجعل عقلنا مستقلا فاقدللفعالية النقدية مكتفيا فقط بالتبصر بالنصوص التراثية التي نريد منها إن تهيمن بقراءتها على وعينا الحاضر رغم أنها تاريخية مرتهنة بلحظتها المؤسسة ، من اجل تجاوز هذا التبصر بالنصوص صوب فن الاستبصار النقدي الذي يأخذ بمحركات الراهن ورهاناته .

من اجل تأصيل منظومة الفعل الذي يصارع الخرافة والظلم الاجتماعي والثقافي صوب تحقيق التحرر من إشراك الماضي وتخندقاته وصراعاته التي تقهر حريتنا وتهيمن على حياتنا .

حدود البحث : من اجل تحقيق كل هذا فإننا حاولنا إن نقف عند مفهوم المثقف وما ارتهن به هذا المثقف وما ننقده أيضا من تحليل لحظات مهمة في تحولاته .

لهذا حاولنا اختيار الأقسام الآتية من اجل دراسة دور المثقف والارتهان الثقافي والاجتماعي له :

القسم الأول : " ارتهانات" والتي حملت عنوان (رهانات الحداثة المثقف وجدلية السياسة والدين) توزعت علي ثلاث مقاربات في مشروع النهضة والثانية في المثقف ودور في التحديث ، فيما جاءت الثالثة في تناول مفهوم المثقف النقدي .

إما القسم الثاني : فقد حمل عنوان (الاستشراق في القراءات العربية) وتضمن ثلاث مقاربات الأولى منها تناولت مفهوم الانسنة عند محمد أركون فيما جاءت المقاربة الثانية ادوارد سعيد، الرؤية النقدية للخطاب الاستشراقي فيما جاءت المقاربة الثالثة الاستشراق المتخصص بالإسلاميات عند هشام جعيط".وهنا كانت محاولة في تبيان موقف المثقف النقدي الذي ينتقد الأخر وتمثلاته المنمطة عن الذات وهي صور نمطية .

القسم الثالث : "إشكالية الخطاب الإعلامي والتحول الديمقراطي العربي"وفيها تناولنا نقد الخطاب الإعلامي الذي

تهيمن في الخطابات الشمولية وتطرح رؤيتها الشمولية الغارقة في صراعات الماضي واكراهاته .

القسم الرابع : وقد تناولنا فيه مثقفان يمارسان نقد اجتماعي ثقافي على مستوى الذات أو الأخر عند كل من "" عند علي الوردي و مدني صالح" من خلا مفهوم مشترك هو نقد البنية الذهنية العراقية

يحاول هذا الكتاب إن يقدم تصور عن فعالية المثقف والثقافة العربية النقدية التي تمنح القدسية للبحث المعرفي فيكفينا المحرض على السؤال والمعرفة التي تحقق تحولا معرفيا واجتماعيا وتعطي مساحه رحبة من التبحر في البحث المعرفي من خلال استنطاق النصوص والوقائع وتجاوز ما يمكن تجاوزه فيه أو إهمال ما كان قد أظلم ولم يعد محرضا على النور وبالتالي الحياة ولم يعد قادرا على الاستجابات للمشكلات المطروحة و للأسئلة القائمة .

القسم الأول – رهانات

رهانات الحداثة
المثقف وجدلية السياسة والدين

مقاربة الأولى:في مشروع النهضة
المقاربة الثاني:المثقف ودور في التحديث

المقاربة الثالثة : المثقف النقدي

مدخل

يعيش العالم المعاصر ثورة هائلة في طرق نقل المعلومات، وبفضل التقنيات الحديثة فإن نقل المعلومات والحصول عليها يتم بسرعة فائقة، كما أنه لم يعد بالإمكان وضع القيود والحواجز أمام حركة الفكر والثقافة، إذ أصبح العالم يتفاعل بعضه مع البعض الآخر،(نحن إزاء نمط جديد من الخلق ينبني معه واقع جديد بأدواته الفائقة وإيقاعاته المتسارعة ومعطياته المتحولة وحدوده المائعة ومنتجاته الأثيرية ومعلوماته السيالة والعابرة لحدود الدول والمجتمعات . كل ذلك يجعل الواقع من التعقيد والتشابك والالتباس والانفلات والتحول)([1]).لقد جاءت التحولات الحداثوية لتشكلاً تحولاً مهم من بنية ثقافية الى أخرى لقد جاءت الحداثة بوصفها خطابا فلسفيا محطما " الاصنام " هو الذي تسرب الى التاريخ بغاية أن ينحت تدريجيا هذه الظاهرة الخارقة التي أجمع المفكرون على تسميتها "ازالة الصبغة السحرية عن العالم ([2])عبر منعطف ثقافي يقف بين عصرين ما قبل الحداثة والعصر الذي يؤدي الى الحداثة كما وصفه "ماكس فيبر :بالشرخ الكبير بين عالمين عالم الأسطورة وعالم إزاحة الأسطورة وقد قاد هذا التحول مجموعة من المثقفين وكما يقول "سروش" : فان المثقفين يولدون في مرحلة التحول والتغيير ، ويربطون بالعصور التي

[1] علي حرب ، الإنسان الأدنى أمراض الدين وأعطال الحداثة ، المؤسسة العربية للدراسات والنشر ، ط1، بيروت ،2005، ص253-254.

[2] داريوش شايغان : ما الثورة الدينية ، ترجمة : محمد الرحموني ، دار الفكر الجديد النجف الاشرف ، ص17 .

يوجد فيها قطيعة تاريخية في المجتمع البشري وفي مرحلة العبور من العقل التراثي الى العقل الحداثوي ظهر المثقفون في الغرب من قبيل : فولتير ، وبيدرو ، ولما تم التحول تحول المثقفون الى كتاب ومفكرين وعلماء وفلاسفة ... بسبب انتهاء مرحلة العبور .([3]) ويمكن رصد العبور هذا في المجالات الآتية :

1. **في مجال المعرفة**: لقد طورت طرق وأساليب المعرفة من خلال الانتقال التدريجي من المعرفة التأملية الى المعرفة التقنية الاداتية .المعرفة التأملية بوصفها معرفة كيفية ، ذاتية وانطباعية ، وقيمية ،فهي اقرب اشكال المعرفة الى النمط الشعري ، و الاسطوري القائم على جماليات الاشياء وتقابلاتها ومظاهرها و التناسق الازلي القائم فيها .اما المعرفة التقنية الاداتية فهي معرفة مختلفة قائمة على اعمال العقل بمعناه الحسابي وهي معرفة عمادها الملاحظة والصياغة الرياضية والتكميم والنمذجة .فالمعرفة التقنية غايتها السيطرة الداخلية والخارجية على الإنسان والبيئة ، فهي سيطرة على الطبيعة عبر السيطرة على الإنسان .
2. **في مجال الطبيعة** : لقد كان نشوء العصر العلمي – التقني هو الحدث الأبرز في القرن السابع عشر ، وقد كان له اثر في التحول الأساسي في نظرتنا إلى الطبيعة ففي الوقت الذي كانت الطبيعة في العصر الوسيط "نظاما متكاملا من التناسق الازلي الذي يعكس الحكمة العلوية " اصبحت الطبعة

[3] سروش ، عبد الكريم ، السياسة والدين ، ترجمة : احمد القبانجي ، دار الفكر الجديد ،ط1، النجف الاشرف ،ص199، ص10.

تعني امتداداً Rex extensa متجانس العناصر لا فرق ولا تميز بين مكوناتها ، ولا تخضع لتراتب انطولوجي كما كان الامر في الفكر القديم والوسيط . فالمكان عبارة عن وحدات او نقط متجانسة والزمان بدوره آنات متجانسة ، هذا التصور مهد الى التصور الميكانيكي للطبيعة وهي كم هندسي ممتد قابل للحساب وخاضع لقوانين الرياضية .اذ تعبر الطبيعة كما قال غاليلو :"كتاب مفتوحا بلغة المثلثات والمربعات والاشكال الهندسية " .([4])

3. **في مجال الزمان والتاريخ** : أن تحول الكينونة إلى فعل وصيرورة ابتدأ في الطبيعة ثم سرى إلى التاريخ .فقد أصبح التاريخ سيرورة Processus وصيرورة Devenir أي مسارا حتميا تحكمه وتحدده وتفسره عوامل ملموسة كالمناخ والحاجات الاقتصادية للناس ،أو حروبهم وصراعاتهم من أجل الكسب ، وكالصراع العرقي ، أو القبلي او المذهبي او غيره .من هنا فان زمن الحداثة زمن متجه نحو المستقبل الذي يكتسب بالتدريج دلالات يوتوبية عبر تجربة تتنامى فيها المسافة بين الحاضر والمنتظر ، وتطغي على قاموسها مصطلحات التطور ، والتقدم والتحرر و الأزمة .

4. **في مجال الانسان** :المفارقة الكبرى في تصور الحداثة للانسان - التي يشير اليها محمد سبيلا - هي : انه عندما يجعل الانسان مركزاً مرجعياً للنظر والعمل ، وينسب اليه العقل الشفاف ، والارادة الحرة والفاعلية في المعرفة وفي التاريخ ، فهو بنفس الوقت يكشف بجلاء عن مكوناته التحتية ، ومحدداته

[4] رشيد الإدريسي : الحداثة: الأخلاق والسياسة،م فكر ونقد ، الدار البيضاء ،ص

العضوية الغريزية ، والسيكولوجية ودوافعه الاولية : **الجنس ، العدوان ، البحث عن الربح ، التغذية** .

النتيجة :هي أن نظرة الحداثية للإنسان تلتقي من حيث إضفاء صيغة طبيعية على الإنسان ، بإضفاء صيغة تاريخية على الطبيعة ، وإضفاء صبغة طبيعية على التاريخ ، والفلسفة ومعظم العلوم الطبيعية تنخرط في هذه الحركة ابتداء من الفيزياء الفلكية الى الانتروبولوجيا الإحيائية .([5]) وهذا المنعطف المهم عبر عن الفكر الجديد وليد مرحلة الانسنة التي تقوم على أصالة الإنسان وحريته واختياره ، فالإنسان ودع العالم القديم وأصبح متحررا في أفكاره وفي إرادته ويعتمد على نفسه .

ونصادف اختلافا كبيرا, إن لم نقل تعارضا, بين مستوى الفكر والقيم, ومستوى الواقع في نفس الظرفية وذات الحقبة التاريخية.لكن أيضا نلمس امراً أخر

ـ حداثة التسامح والاختلاف, وهما مفهومان أنواريان أساسيان يقابلهما التوسع والاستعمار وإقبار الثقافات المغايرة.

ـ حداثة المشاركة السياسية, يقابلها الإقصاء والتمييز بين المواطن النشيط والمواطن السلبي (E.SIEYES) وبين المواطن المالك والمواطن غير المالك (J.Locke).

ـ حداثة التعاقد السياسي يقابلها التباعد والتفارق بين مركزية الدولة وطرفية المجتمع. فالفعل التعاقدي هو فعل مؤسس للدولة الحديثة وفعل مؤسس كذلك للمجتمع المدني, مما قد يحدث

[5] المصدر السابق ،ص.وانظر: داريوش شايغان : ما الثورة الدينية ، ،ص28.

تناقضا أساسيا بين مساعي الدولة ومطامح المجتمع, وهما يحظيان بنفس الشرعية السياسية.
ـ حداثة التقدم الاقتصادي, يقابلها الاغتراب والاستغلال والتفقير.
ـ حداثة المجتمع المدني, يقابلها المفهوم التجريدي للدولة. يرى ماركس أن الدولة "المجردة" المتعالية على الطبقات الاجتماعية, تعد من السمات المميزة للحداثة السياسية[6].
وبالتالي فالحداثة... في معانيها الإيجابية والمثالية تحيل على الفكر والقيم, وفي معانيها السلبية تحيل على الواقع المعيش. انفصام المجتمع بين فكر مستنير, عقلاني, ديمقراطي وواقع إستلابي, إقصائي, مأساوي. ولعل مفهوم الحداثة يحمل في ذاته بنية تناقضية وحركية ذات اتجاهات متعارضة يمكن إن نرصدها بالاتي :

1: كان فعل التغيير والحداثة منجزا خلقته المدينة : بكل ما تملك هذه المدينة من نزوع نحو محو الثابت والانسجام مع الآخر وتبادل المواقع لإنتاج خطاب يقف في الضد من الأحادية الغارقة والمنغلقة على نفسها.
2: أن الحداثة حقبة تاريخية: لها محدداتها الزمنية المفهومة والقيمية التي يستدعي إدراكها جهدا نظريا وبحثيا مستفيضا.
إن الحداثة تتحدد من حيث كونها مسارا ثلاثيا متشابكا:

[6] رشيد الإدريسي : الحداثة: الأخلاق والسياسة،م فكر ونقد ، الدار البيضاء ،ص

- أساسه الرؤية التقنية للعالم التي تشكلت منذ القرن السادس عشر، وسمحت بتبلور المفهوم الجديد للعلومية، أي النظرة التجريبية للطبيعة التي هي خلفية العلوم الدقيقة التي ارتبطت بها الثورة الصناعية - التقنية التي غيرت شكل العالم خلال القرون الثلاثة الأخيرة.

- الثورات السياسية والدستورية التي أنهت الاستبداد السياسي ـ الديني القائم في العصور الوسيطة أي تحالف المؤسسة الكنسية والدولة، باستبداله بمرجعية الإرادة الذاتية الحرة والتعاقد المدني المحدد لشرعية السلطة ونظام الحكم.

- والفلسفة العقلانية الذاتية، التي أرست قطيعة مع التقاليد الفلسفية الوسيطة، وأناطت مسار التأمل والمعرفة بالذات المفكرة.

3: **أن مسار الحداثة اصطدم بالمؤسسة الدينية معرفيا وأيديولوجيا:** إلا أنه من الخطأ الواضح النظر إلى الحداثة بوصفها مشروعا معاديا للدين، إذ ليس في المحددات المذكورة ما يخرج علي ثوابت الدين ومقدساته، بل يتعين التنبيه إلى أن الحداثة ارتبطت بالإصلاح الديني في الغرب[7] هذا احد مفكري الحداثة(ماكس فيبر) أكد أن الأخلاق والعقيدة البروتستانتية المسيحية هي التي خلقت المجتمع الرأسمالي المتطور الذي يرتكز علي العقلانية ويتقاطع مع السلطة الكاريزمية والسلطة التقليدية التي تعتمد على الانفعالات والعادات والتقاليد والولاءات الشخصية والعشائرية

7 عوض القرني،الحداثة في ميزان الإسلام،جريدة الشرق الأوسط، الخميس 62 مايو 2005-ع 9676.

والأســـرية والقبليــة، فالســلطة العقــلانية هــي رمــز للتقــدم والتحضر والكفاءة والعلم والعدالة والمساواة.
لعل هذا التحول يشكل تحولَ فكرٍ لا يمكن الارتداد عنه والذي يمكن تكثيفه بما قال احد الباحثين وهي:
ا.اتصاف الحداثة بكونها منهجا برهانيا استدلاليا. يقوم علي الاحتكام إلى الذات لا إلى الغير، لان هذا يقود إلى اغتراب الفرد عندما ينقاد إلى رأي تعبدي لمجرد أن مصدره فلان.
ب.عدم الوثوق بالتاريخ وقلة الاعتماد عليه: فان إنسان الحداثة يقول بعدم إمكانية معرفة حقيقة الحكومة أو الدين أو الخط أو الرياضيات بمجرد الاطلاع على وضعها الحالي،ولابد من دراسة الأوضاع التي مرت بها هذه الظواهر والمقولات عبر التاريخ وطبيعة التحولات التي شهدتها.
ج. الحداثة آنية ـ مكانية.إي أن كل ما تقوله وتدعيه ،يجب أن يخضع للاختبار حتى يتسنى لنا التأكد من صحة ما تقوله وبالتالي يجب أن استشعر اثأر ما أومن به آلان في الدنيا عبر الإحساس بالبهجة والراحة والسكينة والأمل والرضا الباطني المعنوي .
د. انهيار الأحكام الميتافيزيقية والقوانين الشمولية القديمة لما وراء الطبيعة .التي تجعل كل شيء صالح للتفسير في ضوئها لو سألت أمثال: ابن سينا وهيجل واسبينوزا عن أي شيء ، ينبرون لتفسيره وإعطائه مكانه الخاص في منظومتهم الفكرية التي يعتبرونا شاملة لكل شيء في عالم الوجود ، لديهم إجابات جاهزة عن كل سؤال ، سواء تعلق بما قبل الموت أو بما بعده .

ه. سلب القداسة عن الأشخاص.إن احد سمات الحداثة الدعوة للمساواة (Egalitarianism) .الحداثة تنظر إلى جميع أبناء البشر بعين واحدة من الناحية المعرفية .المساواة تعني النظر إلى الجميع بعين واحدة ومن يدعي شيئا فلابد أن يأتي بالدليل عليه .

و. إن للأديان التاريخية أحكاماً ومتعلقات.فان الكثير مما في هذه الأديان من تعاليم نظرية أو إحكام عملية ترجع في الحقيقة إلى كون هذه الأديان ظهرت في مقطع تاريخي خاص ، وموضع جغرافي خاص ، وفي ظل ظروف وأوضاع ثقافية وحضارية خاصة [8]

من اجل مقاربة علاقتنا بالحداثة لابد من التطرق الى تاريخ هذه العلاقة ودور المثقف ، والدولة في صياغة الحداثة ونتائجها من الجانب أخر .

[8] مصطفى ملكيان ، التدين العقلاني، مركز دراسات فلسفة الدين - بغداد

مقاربة الأولى
في مشروع النهضة

نفتحت مع حدث "النهضة" الحوارات التي يمكن أن نجريها مع الآخرين .وما هي ألا أبواب ومجالات يمكن قراءتها و بفرصة تسنح وهامش يتشكل، على نحو يتيح لنا الانخراط في المناقشات العربية الدائرة حول الحداثة السياسية والفكرية والاجتماعية ؛ لنشارك في تشكيل عالم الفكر بصورة ايجابية وفعالة ، سواء بتحليل الظواهر وفهم الأزمات أو بإعادة صياغة القضايا والمشكلات عبر التشاكل مع العالم المحيط بالنص من دون أن نكون أسرى للقيود التي تفرضها مساحة المسموح به .

لان الحوار والتثاقف مع الأخر لا يعد منقصة لكنه شرط من اجل ان يتحقق التحول المعرفي الذي من سماته الانتقال من المشابهة السكونية إلى الاختلاف والتجاوز والتحول أو الجدل مما يجعل الفعل المعرفي فعلاً حديثاً و هو المسار الذي عليه ذلك الفكر مما يعمق الولاء إلى القيم الحداثوية العصرية،ويجعل منها وسيلة ومنهجا حضاريا لإدارة المجتمع السياسي من اجل حياة أفضل .

إن الإطلالة على النهضة تفيدنا في معرفة الظروف والأوضاع والشروط التي جعلت من أهلنا و متعلمينا ومثقفينا يتلقون ويختلطون ويدخلون في دورة التفاعل مع الأخر وثقافته من ناحية أخرى تفيدنا في فهم شروط دخولنا الى الحداثة ، وهي حداثة تداخلت فيها الأصول والمرجعيات المختلفة وصاحبتها

إطلاق شعارات ومفاهيم تركت أثرها عميقا في الجسد الثقافي والاجتماعي والمعرفي العربي إذ تخبرنا هذه الإطلالة أن الدخول الى النهضة من قبل العرب كان متباين ومختلف في مستويات مختلفة منها :تنوع مسار الاتصال بالأخر منها من اتخذ الاتصال مع مبشرين غربيين كما هو الحال في لبنان وبعضها الأخر مع دول بعينها كما هو حال الجزائر وغيرها وفق مثالات تطور أوربية وعثمانية كما هو حال مصر وتونس والعراق ، إما الجهات التي اتخذت زمام المبادرة في الاتصال منها جهات فاعلة في المجتمع الأهلي ، ومنها من قادته الدولة مباشرة ، ومنها ما فرضته السلطنة العثمانية ، ولاسيما بعد عهد "التنظيمات" إما الإشكال التي اتخذها الاتصال فهي الأخرى متنوعة منها من كان يعبر عن اتصال تقني او تعليمي او جزئي ، ومنهم جعل من التفاعل مع الثقافة الوافدة مثالا حضاريا ، يتعدى العلوم والمعارف والتقنيات والسياسة ويشمل على القيم المثل العليا ([9]) وبالتالي قد تظافرت عدة عوامل ساعدت على ظهور اليقظة العربية في منتصف القرن الثامن عشر، واتساع ينابيعها وتنوعها خلال القرنين التاسع عشر والعشرين،وتنوعت إشكال الاتصال كما بينا أعلاه لكن هناك من مؤرخي تاريخ الأفكار من يرصد عوامل منها ما هو داخلي ومنها ما هو خارجي :

[9] داغر، شربل وآخرون ، عصر النهضة مقدمات ليبرالية للحداثة ، المركز الثقافي العربي ، ط1، بيروت ،2000،ص19.

1- العوامل الداخلية: وهي ، حركات الإصلاح مثل (ضرورة العودة إلى القرآن والسنة كأساس لوحدة المسلمين،تنقية الدين الإسلامي من الشوائب التي علقت به عبر العصور،فتح باب الجهاد،الجهاد ضد الاستعمار)، تطور الحياة السياسية والثقافية بسبب : انتشار التعليم، إرسال البعثات العلمية إلى أوروبا، نشاط حركة الترجمة والتأليف. لقد كانت تلك العوامل قد سبقت النهضة وادت اليها اذ بدأت في أعقاب خروج محمد علي باشا من بلاد الشام عام 1840 وتسارعت وتيرتها أواخر القرن التاسع عشر، وكانت بيروت والقاهرة ودمشق وحلب مراكزها الأساسية، وتمخضَت عنها تأسيس المدارس والجامعات العربية والمسرح والصحافة العربيين وتجديد أدبي ولغوي وشعري مميز ونشوء حركة سياسية نشطة عرفت باسم "الجمعيات" رافقها ميلاد فكرة القومية العربية والمطالبة بإصلاح الدولة العثمانية ثم بروز فكرة الاستقلال عنها مع تعذر الإصلاح والمطالبة بتأسيس دول حديثة على الطراز الأوروبي؛ كذلك وخلال النهضة تم تأسيس أول مجمع للغة العربية وإدخال المطابع بالحرف العربي، وفي الموسيقى والنحت والتأريخ والعلوم الإنسانية عامة فضلاً عن الاقتصاد وحقوق الإنسان، وملخص الحال أنّ النهضة الثقافية التي قام بها العرب أواخر الحكم العثماني كانت نقلة نوعية لهم نحو حقبة ما بعد الثورة الصناعية.مما أدى إلى ظهور الجمعيات والأحزاب السياسية، وأيضا انتشار الأفكار القومية- كرد فعل الى عوامل سابقة ومنها - وصول جماعة الاتحاد والترقي وتبعها سياسة التتريك، التي اتبعتها الدول العثمانية .

2- العوامـــل الخارجيـــة:انفتـــاح الـــوطن العربـــي علـــى الفكـــر الأوروبـــي - بالإشـــكال الســـابقة -الحملـــة الفرنسية على مصر وبلاد الشام،إصلاحات محمد علي،البعثات التبشيرية التي ساهمت في تنشيط الحركة التعليمية والثقافية.

والمتامل في ظروف النهضة التي كانت تعاني من ضاغطين على صعيد الواقع العربي حيث تخلف أنظمته السياسية والثقافية والاجتماعية اما الضاغط الثاني فقد تمثل في هيمنة الأخر الغربي المستعمر عليه , في ظل هذه الإشكالية ظهرت حداثة الثقافة العربية التي تقلب التقليدي وتستبدله بنظام مغاير يقوم أساسا على التعاقد الاجتماعي والشراكة وتدشين مؤسسات المجتمع المدني وحرية الرأي والاعتقاد .

إلا أن الحداثة قد ولدت غربياً في المصنع إلا أنها ولدت عربياً، وعالماً ثالثا في السوق , أي في ظل توحيد الرأسمالية للعالم كونياليا , ومن ثم دمجه احتكارياً ، لهذا فان الثقافة الوطنية هي ثمرة التقاطع التاريخي بين الثقافة المحلية والتقليدية من جهة وثقافة الغرب المستعمرة من جهة أخرى ,فهي بقدر ما تشير إلى هوية " ألانا " المحلية الخاصة بنا بوصفنا عرباً بقدر ما تنطوي على المفهوم الذي أيقظ الوعي بالهوية الوطنية في الوقت الذي كان يطمح إلى انتهاكها وتدميرها .

فلقد كان من الطبيعي أن تؤدي المجابهة مع الاستعمار والتفاعل معه إلى إن يكون الهدف القريب والمباشر للاستغلال هو استرجاع الدولة وإعادة بنائها على قاعدة قطريه؛ أي الاحتكاك بالأخر وهذا أمر مرغوب به نظراً لتقدم الأخر

العلمي والحضاري ومكروه لما تركه الأخر من أثار نلمسها في تخلفنا بسب الاستعمار إلا أننا في دراستنا لظاهرة الدولة والمشروع السياسي إمام أمرين :
الأول: أنها ليست وليدة فعالية داخلية أنتجتها الظروف الداخلية بل هي وليدة فعالية خارجية هيمنت على المنطقة عسكريا وفكريا بإنتاجها المفهوم الحديث للدولة .
الثاني : أنها تنتمي إلى بعد اجتماعي وتاريخي واقتصادي و هي وليدة هذا الأمر وهذا جعلنا إمام نظامين اجتماعين وحضاريين .
الأول المتمثل بالحداثة الوافدة من الغرب فهي تقدم حداثة سياسية تقوم على التعاقد الاجتماعي القائم على أساس إن الأفراد المكونين للمجتمع متساوين في الحقوق والواجبات ،وتظهر الديمقراطية بوصفها نظاماً يشكل مركز الإطار الدستوري والقانوني للحرية التي هي انفتاح مسؤول على الإنسان بالسلوك في إطار الايثارية , وهو الشق الأول منها , أي من الديمقراطية للحرية وللتناوب الإيديولوجي الحر على السلطة والحكم من اجل تغير الواقع والإنسان سلمياً و استجابة لتحقيق حاجاته المادية والمعنوية وهو الشق الثاني منها ،ولقد كانت البداية مع تلك العوامل الفاعلة في تحريك النهضة منها يأتي دور المثقف ودوره المحوري في الربط بين مرحلتين التراث والحداثة كما تطرقنا سابقا من هنا نستطيع أن نقف عند دور المثقف العربي الذي كان ينتمي إلى المرحلة السابقة ؛ إلا انه كان يدرك التحول الحرج الذي تشهده الأمة و من هنا تأتي مقاربتنا التالية .

المقاربة الثانية
المثقف ودوره في التحديث

لقد كان المثقف وليد نسق معرفي لان التفكير الذي يمارسه المثقف يكون تفكيرا بوساطة ثقافة ما . ومعناه التفكير من خلال منظومة مرجعية تتشكل إحداثياتها الأساسية من محددات هذه الثقافة ومكوناتها وفي مقدمتها الموروث الثقافي والمحيط الاجتماعي والنظر إلى المستقبل بل والنظر إلى العالم ، والى الكون والإنسان [10]. كما تحددها مكونات تلك الثقافة وهكذا ، فإذا كان الإنسان يحمل معه تاريخه شاء أم أبى ، كما يقال فكذلك الفكر يحمل معه شاء أم أبى أثار مكوناته وبصمات

[10] محمد عابد الجابري ، تكوين العقل العربي ، مركز دراسات الوحدة العربية ، بيروت ، ط4 ، 1989 ، ص 13.

الواقع الحضاري الذي تشّكل فيه ومن خلاله([11]) وكانت التحولات المصيرية قد جاءت بهذا المفهوم الجديد الذي هو جديد على الثقافة بإشكالها التقليدية إلا انه وليد لحظة التواصل مع الأخر الغربي و هنا تبدو مهمة الإشارة التي تعبر عنها (المرجعية)التي ينتمي اليها المثقف (الشيخ- أو التقني أوالسياسي) فالمثقف بوصفه مقولة كما تستعمل في خطابنا العربي المعاصر ، وذلك بالرجوع إلى مرجعيتها الأصلية إلى (مسقط) رأسها (حادثة دريفوس) . استعملت وتستعمل ألان في مرجعيتها الأصلية (اللغة الفرنسية) استعمالا ارتداديا نقلها إلى القرن الثاني عشر الميلادي الذي شهد ميلاد فئة (المثقفين) في أوربا من خلال الاحتكاك بالثقافة العربية الإسلامية والاقتباس منها [(12)] .وان عبارة (دور المثقف) ليست من العبارات التي تستطيع إن تقول لها وجدت دائما ، بل هي عبارة تحيل إلى مفهوم حديث للكاتب صانع الأفكار ومروجها والى وعي هذا الأخير ودوره عن المفهوم الحديث للكاتب ، باعتباره حاملا للحداثة ، ابتداء من صناعة الكتابة التي عليها إن تتطلع مع التقليد في المعارف والطريقة التي تشير إلى التحديث الاجتماعي والسياسي ...فهو ذو فكر فلسفي نقدي لم يعد منفصلا عن العالم بل يحلل بنية المجتمع ونظام السياسة تحليلا نقديا ويعيد بناءهما . وهو قد أصبح يعي قوة الرأي العام ، ويتحدث عنه ، ويعول عليه ليدعم به سلطته الفكرية . وحين قامت الثورة الفرنسية رسخ في الأذهان إن

---

[11] الجابري، محمد عابد : المثقفون في الحضارة العربية ، مركز دراسات الوحدة العربية ، ط1 ، بيروت ، 1995، ص8، وما بعدها.

[12] محمد عابد الجابري ، المثقفون في الحضارة العربية، ص 33 .

للكتاب الانوارنيين الفضل في التمهيد لها وإنهم هم الذين وجهوا الأفكار لنسف النظام الاستبدادي ووضعوا مبادئ للتعاقد الاجتماعي وشرعية النظام السياسي ، مثل سيادة الأمة بوصفها مصدر السلطات ، والحرية بوصفها حقا شخصيا ينظمه القانون ولا يتجاوزه ، وسيادة القانون والمساواة إمامه ... وأصبحت الانوارية مثالا يحتذى في البلدان الأوربية بل وفي غيرها[13] . ومن ابرز نماذج المثقف التنويري (جان جاك روسو) أبو الديمقراطية الحديثة وصاحب نظرية العقد الاجتماعي وفولتير الذي أكد على اهمية الحرية وحتى للمختلفين معك في الرأي والذين كانت من جراء أفكارهم الحرة مهدت لحدوث الثورة الفرنسية والمفكر الانكليزي جون لوك صاحب نظرية الأوهام الأربعة التي تقتل ملكة التفكير الحر عند الإنسان ، ومن تأثير هذه الأفكار التنويرية انجاز الحداثة السياسية والفكرية و نقدوا بجرأة الجانب الذاتي المتخلف . هؤلاء المفكرون كما وصفهم عبد الكريم سروش(*) بأنهم كانوا يعون التحول من التراث إلى الحداثة بعضهم كان لم يتحول بقدر ما كان محرض علية [14])

من هذا النموذج استقى كثير من المثقفين مهامهم التغيرية والتي جعلت منهم محرضين على التحول من عصر ينتمي الى

---

[13] علي اوميل ، السلطة الثقافية والسلطة السياسية ، مركز دراسات الوحدة العربية ، ط1 ، بيروت ، 1996، ص 5 .

* مفكر إيراني معروف، وأشهر منظري الإصلاح الديني في إيران. طرح ـ وما يزال ـ سلسلة من النظريات التي أثارت جدلاً واسعاً، كان آخرها حول الإمامة والوحي.

[14] ومن الأمثلة يقول : على حد تعبير "توماس كوهين" : " كان كوبلر يقف في المنعطف بين عصر ما قبل الحداثة والعصر الذي يؤدي الى الحداثة . انظر: عبد الكريم سروش ، السياسة والدين ، ص18.

ما قبل الحداثة و الى عصر كانوا يأملون أن تأتي معه الحداثة التي جاءت إخفاقاتها بفعل عوامل خارجية وأخرى داخلية- سوف نتوقف عندها في وقتها - إلا إننا هنا نقارب مفهوم المثقف المحرض على التحول الحضاري فان العبارة تحيل إلى مفهوم حديث للكاتب صانع الأفكار ومروجها والى وعي هذا الأخير وأثره في المفهوم الحديث للكاتب ، من هنا تظهر بشكل جلي المرجعية التي تشكل نسق واعي او غير واعي يساهم في توجيه مسار المثقف العربي لأنه محكوم بهذه المرجعية هي أيضاً محكومة بسلطة الأنموذج والتي تهيمن على التفكير تاركةً ازدواجية بالتفكير كما يرى العروي :" نستطيع ان نقول أن محمد عبده يتمثل مارتن لوثر ، لطفي السيد مونتسكيو ، سلامة موسى هربت سبنسر "([15]) وقد اضاف إلى هذا النسق المرجعي امرأ أخر جعلته غايتها وتحول هو إلى رهانها أي الزمن فهذه السلطة الثقافية للمثقف العربي كانت مرتهنة إلى الزمن وكان كل من الشيخ والسياسي والتقني والمثقف الماركسي أصبح فعل الاختزال التاريخي للزمن للحاق بدرب التطور ضرورة ملحة مما خلف حللاً كبيراً غياب البرنامج او الخطة يقول العروي شارحا الخلل: " لكي نعمل لابد لنا من خطة ، من برنامج من أنموذج ، وبما أن الوقت محسوب لدينا ، غير كاف لا عتبار كل جوانب واقع ملتبس ومشتبه في الغالب ، نلجأ مرغمين الى القياس والمماثلة وهكذا نعود لنجد الازدواجية المنطقية : منطق الفعل ومنطق الفهم

[15] عبد الله العروي : الايدولوجيا العربية المعاصرة ، المركز الثقافي العربي ، ط2 ، بيروت ، 1999 ص69.

"([16]) إلا أن هناك عامل ثالث كان يفترض تحول المثقف الى عالم مفكر أستاذ جامعي في حالة اكتمال التحول وحلول الاستقرار الثقافي ؛ إلا أن هذا لم يحدث فقد تحول المثقف الى سلطة معنوية لكن هذه السلطة لا تعمل عملها إلا إذا اعترف بها بوصفها قوة اعتباطية ،الخطاب النهضوي العربي، بكافة أطيافه وأنواعه، كان ولا يزال خطابا نخبويا، يؤمن بأن التحولات النوعية الضرورية في المسيرة النهضوية لا تتأتى إلا من خلال الطبقة المثقفة، التي ستنساق الجماهير خلف مقولاتها وآراؤها التقدمية، وستنفعل بشعاراتها الواعدة، بمجرد أن تطل عليها تلك الطبقة من أبراجها العالية، وسيتزامن ذلك التجاوب الجماهيري المفترض مع ثقة السياسي بخبرتها؛ فيضعها في المفاصل الحيوية للمؤسسة المدنية؛ لتصبح من خلال هذا وذاك، فاعلة في الإنسان والكيان. لكن دور المثقف كما يصفه سروش هو وليد لحظة التحول أي يظهر في لحظة التحريض على القطائع المعرفية لكن مع الاستقراء الثقافي يترك دوره الى العالم والأستاذ الجامعي المتخصص ، وبالإمكان يستعيد دوره مع التحولات كما هو اليوم في الغرب مع ظهور القطيعة مع أطياف الحداثة وظهور ما بعد الحداثة ، إلا أن المثقف العربي مازال يعيش هذا الدور الذي لم ينجز بعد و **أن** العصر الذي مورست فيه الإرادة النقد للذات العربية وأريد - أن توجد في هذا العصر - فيه نظاما من القيم والتوجهات التي تشد الإنسان الى عصر ومتغيراته وبالتالي الانتباه الى حجم الهوة بين العالم العربي والعالم الأوروبي

[16] المرجع نفسه ، ص 160 .

الناهض والذي استطاع بناء تجربته الإحداثية والنهضوية بشكل تدريجي موضوعي ليس كما هو حال عالمنا فان الحراك الثقافي والسياسي الذي مارسه المفكرون العرب في ذلك العصر كان أسير لحظة التنوير وأطيافها .

أولا: المثقف "التنويري- الإصلاحي" (الشيخ ، التقني ، السياسي):

لقد أفرزت النهضة- كما قلنا أعلاه - نوعاً جديداً من الثقافة متمثلة بالمثقف التنويري الذي ينتمي إلى لحظة التحول رغم انه يعيش هذه اللحظة وهو ينتمي في فكره إلى ما قبلها أحيانا ؛ إلا انه يسعى الى التمهيد لها ومن النماذج :

1- عبد الرحمن الكواكبي "1848-1905" الذي ابرز دور الاستبداد أيا كانت صورته وما يفعله من خراب في ذات الأمة الأمر الذي ألب عليه السلطات في زمنه ومارست عليه انتهاكا جليا جدا بسبب نظرته ورؤيته الثورية لم تغب عنه ظاهرة الاستبداد الجانب السلبي للدولة المركزية فقد اعد من أسباب التخلف و رأى فيه " عبد الرحمن الكواكبي " فيه أصلا لكل فساد، اذ هو"يضغط "على العقل فيفسده ويقيم مقامه المجيد([17]) وتكمن الخطورة في الاستبداد في انه يتحول في ظل الحكومة التي تمارسه إلى قضية عامه حيث تكون الحكومة المستبدة (مستبدة في كل فروعها ، من المستبد

[17] الكواكبي،عبد الرحمن ،طبائع الاستبداد ومصارع الاستعباد، مطبعة الامه (د.ت)،ص31.

الأعظم إلى الشرطي إلى الفراش ،إلى كناس الشوارع)([18]) والعلاقة بين الاستبداد والجهل للأمة معتبرا الكواكبي ان الاستعباد والاعتساف ما لم تكن الرعية حمقاء تتخبط في ظلامه جهل وتيه)وان العوام (هم قوت المستبد وقوته بهم ، عليهم يصول وبهم على غيرهم يطول)([19])

في كتابه " طبائع الاستبداد "حيث ركز الكواكبي على مطلبين اساسيين الأول محاربة أفكار الفقهاء الجامدين ومكافحة الجهل المنتشر بين المسلمين والثاني أن يستعيد العرب مكانتهم اللائقة ودورهم المتميز في تقرير مستقبل الاسلام ومصيره. تصور الكواكبي حواراً بين عدد من المفكرين ينحدرون من مدن مختلفة في العالم الإسلامي جمعهم في مكة المكرمة مؤتمراً عقد خلال موسم الحج لتبادل الرأي حول أسباب انحطاط الأمة الإسلامية. ومن الأفكار التي حرص الكواكبي على طرحها ما جاء على لسان البليغ القدسي: "يخيل إلى أن سبب الفتور هو تحول نوع السياسة الإسلامية، حيث كانت نيابية اشتراكية، أي ديمقراطية تماماً، فصارت بعد الراشدين بسبب تمادي المحاربات الداخلية ملكية مقيدة بقواعد الشرع الأساسية، ثم صارت أشبه بالمطلقة"، وما جاء على لسان الرومي: "إن البلية أن فقدنا الحرية". ويخلص الكواكبي في النهاية إلى أن التقدم مرتبط بالمحاسبة بينما التخلف مرتبط بالاستبداد .

---

[18] المرجع السابق،ص41.

[19] المرجع السابق،ص27، ماهر الشريف، رهانات النهضه في الفكر العربي، المرجع السابق،ص66.

2- ومحمد عبده "1849-1905" لقد كان يعيش لحظة التحول بين التراث والحداثة وهذا ما يظهر في منهجه التوفيقي بين الشورى والديمقراطية حيث بين إنهما لا يختلفان في الهدف والوظيفة عندما ذكر أن الله قد شرع مبدأ الشورى لكنه لم يبين تفاصيل هذا المبدأ وترك ذلك للبشر ويمكن أن نعد أن الديمقراطية - التي توصل إليها لإنسان في مسيرته الطويلة- هي تفاصيل ذلك المبدأ أي الشورى ثم انه اخذ يستفيد من خبرته في تفسيره العقلاني العصري للقرآن، ليقدم التفاسير التشريعية التي تستجيب لتحديات العصر، وتتيح لمصر أن تلج العالم الحديث ليس على مستوى المكان فحسب بل وعلى مستوى الاندراج بالزمان، لتجاوز التفاوت الحضاري الهائل بين المجتمع العربي و الإسلامي من جهة والمجتمع الغربي الأوربي من جهة ثانية، هذا التفاوت المتمثل بذلك التناقض بين وجود الأمة في المكان المعاصر مع وجودها –في الآن ذاته- في الزمان الغابر، فكانت فتاوى محمد عبده مصريا وعربيا وإسلاميا بمثابة انتقال بالزمان القروسطي الذي يعيشه العقل العربي والإسلامي وعياً راهنيا لكي يتطابق مع مكانة العالم الإسلامي الذي يحتله بضرورة الجغرافيا في العالم الحديث.

ففي الفترة التي كان يطلق فيها فتاويه الاجتهادية حياتيا واجتماعيا ومعاشيا كان يلقي دروسه في تفسير القرآن الكريم في الجامع الأزهر من يونيو 1899 حتى رحيله سنة 1905، ليصدم العقل الراكد في بحر الأساطير بمنهجية تستند للعلوم الطبيعية في التفسير والتأويل، إذ يؤول الجن في القرآن مثلا بالميكروبات، ويحاول تأويل ما ورد في القرآن عن أصل

الإنسان تأويلا يتوافق مع نظرية داروين، ويرى أن في القرآن محلا لنظريتي "تنازع البقاء، والبقاء للأصلح...وغير ذلك ([20])

3- والنائيني الذي أكد على أهمية الدستور يمكننا تكثيف تلك الرؤية من خلال" الدولة الصالحة "التي نلمسها من خلال بحثه في مفهوم السلطة في الإسلام إذ يتحدد في التالي: تحمل الأمانة والمسؤولية والغاية هي صيانة لنظام الأمة من خلال المحافظة على مصالح الأمة بعيدا عن القهر والتحكم بالعباد فالسلطة في الإسلام كانت ولاية وأمانة وتحولت إلى مستبدة مع معاوية .إلا انه يحدد إن وعي العباد بمثابة النافذة التي ينفذ منها المستبد وضرب لهذا مثلا حال السلطة في مصر الفرعونية وانكلترا الحديثة التي تكيل بمكيالين فهي مع شعبها تسلك سلوك الشورى ومع باقي الشعوب تسلك سلوك عدواني تعاملهم معاملة الأسرى ويرد هذا إلى غفلة الشعوب .والعلاج الذي يراه في ظل الغيبة تتمثل في ثلاث مقدمات نخلص منها إلى انه يصل إلى الكيفية التي يمكن تفعيل تلك المقدمات الفقهية في ضوء الممكن مقاوما المنكر ،وإزالة الاغتصاب ، والوقوف المغصوبة ، وتحديد صلاحيات الغاصب في التصرف بها على ضوء ما يصلها ويرف ملكيته المدعاة واستبداده حيث يعد اغتصابا مضاعفا وإلزامه العمل بمقتضى الوقف)([21]) انه هنا يقارب بين مفهوم الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، وبين التنوير بمعناه الحديث الذي يقوم على مقاومة الجهل ، وإحداث التحول في طريقة النظر إلى العالم والأشياء، و يعتمد الأطر

---

[20] عبد الرزاق عيد , محمد عبده إمام الحداثة والشرعية الدستورية.وانظر: تشارلز آدمس، الإسلام في مصر، ترجمة : عباس محمود، القاهرة، لجنة ترجمة دائة المعارف الإسلامية، ص 4

[21] المحقق النائيني ، تنبيه الأمة وتنزيه الملة،ص135.

السلمية في مقاومة المستبد أو المحتل من اجل إن يخضع إلى رأي الأمة وإرادتها بالعدل، والمساواة عبر المقاومة واليات التحول السلمي الدستوري .إذ نجد يتوخى(تحويل السلطة الجائرة الغاصبة من مسيرتها الظالمة ، إلى سيرة عادلة سوف يحفظ للإسلام بيضته ، ويصون حوزة المسلمين من الكفار فان هذا العمل من أهم الفرائض التي يجب القيام بها)([22]) والطريق إلي يحقق هذا الأمر يكمن في (تدوين دستور محدد، وقيام هيئة عليا بالإشراف والتسديد ، وعرفت على الأصلين المباركين – الحرية والمساواة – من مسؤولية ، وكون قيام الهيئة المسددة مقام العصمة عندنا ومقام عنصر العلم والقوة العلمية عند أهل السنة لا يأتي إلا بتجزئة القوة الحاكمة والأخذ بنظر الاعتبار كافة المباني المذكورة ورد كل فرع إلى أصله في الشريعة)([23]) (

ثانيا : المثقف الإيديولوجي (الماركسي،القومي ، الإسلامي):

التحولات الكثيرة التي أصابت المنطقة والتدخل للأخر "الغربي " في الشؤون العربية أثر بشكل مباشر في إحباط النهضة عبر : إيقاف تجربة محمد علي ، والتدخل العسكري ، والاحتلال المباشر ، ودعم الاستيطان الصهيوني ، ثم ظهور حركات التحرر ، والاستقلال الذي صاحب التغيرات في

[22] المرجع نفسه،ص138.
[23] المرجع نفسه،ص 147.

المسرح العالمي ، حتى جاءت التحولات الإيديولوجية الشمولية بخطاباتها :
القومية ، واليسارية ، والإسلامية .فلأبد من تحديد الصفة المهيمنة إلا وهي الايدولوجيا التي طبعت التحول الذي حدث في الثقافة العربية الإسلامية حيث ظهرت الأنظمة الشمولية الماركسية والقومية والإسلامية كل منها حاول ان يقدم نظاما شموليا مما جعل من " الايدولوجيا تضطلع في وقتنا الحاضر بالوظيفة التي كانت تؤديها الميثيولوجيا في العالم القديم فان أي محاولة إلى حصر الإنسان في نظام مغلق وقبلي محكوم عليها بالفشل من أول وهلة لان حساسية الإنسان اليوم لا تطيق (البنيان الانفعالي)الذي تنطوي علية الإشكال العنيفة للدين .فان هذا التصور الجديد الايديولوجي هو ناتج عن : اخذ من الدين طاقته الوجدانية ، ومن الفلسفة مظهرها العقلاني والاستدلالي ، وسوف يكون هذا الشكل الهجين هو الايدولوجيا "([24]) هذا الشكل الهجين الوافد الى الثقافة العربية هو نتيجة التواصل مع الحداثة إلا أن تواصل اخذ ما من شانه أن يولد الاغتراب ويحيلنا إلى الدوغمائية ([25])الذي يصفه محمد اركون

---

[24] داريوش شايغان ، ما الثورة الدينية ،المصدر السابق ،ص34-35.

[25] **دوغماتية**) أو دوغمائية) هي التعصب لفكرة معينة من قبل مجموعة دون قبول النقاش فيها أو الإتيان بأي دليل ينقضها لمناقشته أو كما هي لدى الإغريق الجمود الفكري. وهي التشدد في الاعتقاد الديني أو المبدأ الأيديولوجي، أو موضوع غير مفتوح للنقاش أو للشك.يعود أصل الكلمة إلى الأصل في اليونانية "δόγμα" .

التي تعني "الرأي" أو "المعتقدالأوحد."تمثل الاستبدادية والمعصومية والدمغية أو اللا دحضية) الزعم بأن قول معين غير قابل للدحض بتاتا) والقبول الخانع (من قبل الملتزمين (واللا شكية لب فكرة الدوغماتية.هذه الأفكار عادة تستدعي الانتقاد من قبل المعتدلين والمنفتحين .ولذلك تستخدم كلمة الدوغماتية غالبا للإشارة إلى عقيدة أو مبدأ لديه مشكلة الزعم ب الحقيقة المطلقة كما أن من سمات الدوغماتية هي القطع برأي أو معتقد بغض النظر عن الحقائق أو ما يحصل على أرض

ان العقل الدوغمائي أغلق ما كان مفتوحا ومنفتحا . وحول ما كان يمكن التفكير فيه بل ويجب التفكير فيه الى ما لا يمكن التفكير فيه "([26])وهذا بالتأكيد هدر للحرية التي هي دائما وحصريا حرية من يفكر بشكل مختلف بعيدا عن التنميط .ومن هنا جاء تعريف الايدولوجيا على أنها " لغوياً، في أصلها الفرنسي، علم الأفكار، ولكنها لم تحتفظ بالمعنى القديم .. والأدلوجة ما يطابق ذات الإنسان في الكون. نقول أن فلاناً ينظر إلى الأشياء نظرة أيدلوجية نعني أنه يتخير الأشياء، ويؤول الوقائع بكيفية تظهرها دائماً مطابقة لما يعتقد أنه الحق.ومن أهم استعمالات الأيديولوجيا في التأليف المعاصر:

أولاً: في مجال المناظرة السياسية: يرى في أديولوجته الخاصة عقيدة تعبر عن الوفاء والتضحية وفي أديولوجات الخصوم أقنعة تتستر وراءها نوايا خفية حقيرة لئيمة. وفي الحقل السياسي لا يحكم عليها من زاوية الحق والباطل، وإنما يصفها فقط بالنظر إلى فعاليتها.

ثانياً: في مجال المجتمع فيدور من أدواره التاريخية: تحدد الأدلوجة أفكار وأعمال الأفراد والجماعات بكيفية خفية لا واعية.

ثالثاً: في مجال الكائن: كائن الإنسان المتعامل مع محيطه الطبيعي.

الواقع، وهو ما يسمى في اللغة العربية ب "التعسف". تستخدم كلمة دوغماتية، أيضا، لوصف الرأي الغير مدعوم ببراهين.الموسوعة الحرة .http://ar.wikipedia.org

[26] محمد أركون ، الفكر الاسلامي نقد واجتهاد ، ترجمة : هشام صالح ، دار الساقي ط1، بيروت ، 1998، ص7.

رابعاً: مشترك بين المجالات السابقة. " وقد تنوع استعمال مفهوم الادلوجة في الغرب المعاصر ([27])

اما صفات الايدولوجيا التي تولد المثقف الشمولي فهي :

1-الايدولوجيا بوصفها سلاح :غالبا ما يعمل المثقف الشمولي (الماركسي، القومي ، الإسلامي)على ادلجة المجتمع من خلال التعامل مع الفكر بوصفه سلاحاً أو إلية قتل تفترض هناك عدواً يحاول اجتثاثه ولا تقتضي البناء ، كما يقول لينين :"**أن العمل الثوري يحتاج لنظرية ثورية** "، العمل الثوري يفارق الى أي عمل أخر يقوم على التحول التدريجي فكونه مفارق يأتي من كونه عملاً يقوم على المغايرة الثورية ؛ لأنه يقوم على التحول العنيف الشامل المغاير لما هو قائم وبالتالي هو عمل انقلابي منظم يرفض ما هو قائم ويحرض على تغيره ووسيلته العنف من خلال خلق قناعات ومعتقدات لهذا فالإنسان عندما يمتلك نظرية ثورية وهي " الأيدلوجية " يصبح ممتلك خطة أو رؤية وهي تجعله يدرك جيدا ماذا يصنع وماذا ينبغي أن يزيل ويهدم

---

[27] أوضحنا خمسة استعمالات رئيسة:أولاً: استعمال القرن الثامن عشر حيث تعني الأدلوجة الأفكار المسبقة الموروثة عن عصور الجهل والاستعباد والاستغفال. فينظر إلى الأدلوجة انطلاقاً من العقل الفردي. ثانياً: استعمال الفلاسفة الألمان، وهي تعني الأدلوجة منظومة فكرية تعبر عن الروح التي تحفز حقبة تاريخية إلى هدف مرسوم في خطة التاريخ العام. فينظر إلى الأدلوجة انطلاقاً من التاريخ كخطة واعية بذاتها. ثالثاً: الاستعمال الماركسي حيث الأدلوجة منظومة فكرية تعكس بنية النظام الاجتماعي. فينظر إلى الأدلوجة انطلاقاً من البنية الباطنية للمجتمع الإنساني.رابعاً: استعمال نيتشه حيث الأدلوجة مجموع الأوهام والتعليلات والحيل التي يعاكس بها الإنسان قانون الحياة. فينظر إلى الأدلوجة إنطلاقاً من الحياة كظاهرة عامة تفصل عالم الجماد عن عالم الأحياء. خامساً: استعمال فرويد حيث الأدلوجة مجموع الفكرات الناتجة عن التعاقل الذي يبرر السلوك المعاكس لقانون اللذة والضروري لبناء الحضارة. فينظر إلى الأدلوجة انطلاقاً من اللذة وهي ميزة الحيوان وبالتالي ميزة الإنسان الأولى. انظر : مبارك عامر بقنه، مفهوم الأيدلوجيات عبد الله العروي موقع .

أي أنها ترسم الأهداف الواجب إزالتها ومسوغات ذلك وبالتالي هي بمثابة حربة بيد معتنقها .

2-الوضوح والدقة والصلابة : متى يتم تحويل الفكر الى سلاح فلا مفر من أن يكون " عبارة عن أفكار دقيقة وواضحة وحاسمة " ([28])، لكن هذه الخطة-حسب النقطة السابقة - التي ترسم الأهداف لا تقدم له شروحاً تحليلية مفصلة من اجل مناقشة تحليلية ، بل أنها تتبع الطريق السهل العام الذي لا يحتاج الى رؤية تحليلية وهي لا تتوفر ؛ إلا لقلة من الإتباع في حين اغلب الإتباع لا يمتلكون هذه القدرة و من هنا نرى أن الأيدلوجية تحاول تكثيف أفكارها في صياغة عامة واضحة في التلقي ودقيقة في رسم الهدف وصلبة تنفي أي اختلاف ، وهي أفكار لا تحتاج العقل بل القلب وهي تقوم على التلقين للإتباع وهو من البسطاء الذي يميلون الى التلقي بدون مناقشة . فعندما يقال الحزب الفلاني يحمل أيديولوجية ونعني بها مجموع القيم والأخلاق والأهداف التي ينوي تحقيقها .

3-الانتقائية :فالشخص الإيديولوجي الذي يحول الدين إلى إيديولوجية ، لا يستطيع التعامل مع مفاهيم دينية متشابهة ومحيرة أن يستعملها بوصفها سلاحاً قاطعاً في عمله ، ومن هذه الجهة فان كل ايدولوجيا تستخرج من قلب الدين ستكون انتقائية.... كما يستخرج النحات من قلب الصخرة تمثالا حجريا ، سواء قلنا أن هذا التمثال كان موجودا في الصخرة وجاء هذا الفنان وحرره من الصخرة ، أو لم يكن فيها وأن الفنان هو

[28] عبد الكريم سروش ، أرحب من الايدليوجيا ، ص149.نحن هنا نستفيد من رؤية سروش .

الذي نحته وصنعه "([29]) فالتلفيق لا ينتج فكر برهاني بل أفكار عامة قابله أن تحوز إجماع لدي العامة وقادرة على تحريكهم .

4-تناسب السلاح مع العدو :من أهم خواص الإيديولوجية الخصومة مع عدو بمثابة الضد على الطريقة المانوية – مجازا – لأنه بدون عدو لا حياة لها ""(اذا قلنا بوجود الصلابة والوضوح والحدة في الايديولوجيا ، فترتب على ذلك أن هذا السلاح ينبغي أن يكون متناسباً مع نوع العدو ونوع المعركة والقتال ."([30]) هذا العدو بمثابة الضد ألقيمي والوجودي ويمثل التضاد الواجب إزالته فتنظر الى ذاتها بوصفها تعبر عن(الوفاء والتضحية) وتنظر الى العدو الخصم بوصف أديولوجات الخصوم تعبر بل وتجسد (أقنعة تتستر) وراءها نوايا خفية حقيرة لئيمة .

5-إيجاد الحركة لا طلب الحقيقة : إذ كانت النظرة الأيديولوجية تعني أنه يتخير الأشياء، ويؤول الوقائع بكيفية تظهرها دائماً مطابقة لما يعتقد أنه الحق فهي عبر ما تنتجه من تأويلات تعمل على اختلاق مخيال عقائدي يتأول الإحداث انطلاقا من رؤيته المحكومة بمصلحته الفئوية أو الحزبية فهذه الرؤية تعمل وتحرض على الانقلاب الاجتماعي أو السياسي أو الديني حتى يتواءم الواقع مع الفكرة الإيديولوجية التي تحملها الجماعة الانقلابية من اجل تحقيق هذا فهي تعمل على ا يجاد الحركة ولا تطلب حقيقة ؛ لأنها لا تعلل أو تحلل الأخطاء من اجل تجنبه ؛ إلا انه بدل هذا نجدها تستثمر القلق لأنها

---

[29] المرجع السابق ، ص149.

[30] المرجع نفسه ،ص150.

(فالحركة تتزامن مع القلق وعدم الصبر والخروج عن الاحتياط بينما الطالب للحقيقة)([31])

6-الايدولوجيا تتعلق بمرحلة التأسيس لا الاستقرار : فان هذه المنظومة سواء أكانت أصولية بطابعها التبشيري أو ثقافة الستينات المشبعة بهواجس التعبئة والتجييش والمجردة عن الرغبة في الموضوعية والهدوء المعرفي وتوازن الفكر ناهيك عما ابتليت به من منطق الحسم والنهائيات والأخلاقيات التي تعوم ألازمة الحقيقية وتنشغل بالتصفيق لشعارات أنصاف الآلهة بينما لا تكاد تجد أي أزمة سوى إن الآخرين لا يشاركونها التصفيق للمزاعم المقدسة . فإنها تمر بمرحلة التأسيس التي تمثل مرحلة الدعوة أو النضال السري بكل طابعها التجيشي اليوتوبي الذي يسعى إلى تغير الواقع القائم حتى ينطبق على الرؤية التي يجملها الحزب أو الجماعة

7-الايدولوجيا وإعادة تغير المجتمع :تحاول تلك المنظومات ان تعيد بناء الواقع حتى يستجيب لمنطلقاتها وهي في الحقيقة تريد ان يتطابق الواقع مع فكرها المتعالي على الزمان والمكان وهذا ما يتجلى بالتصور الشمولي الذي يطرح التيار الإسلامي رؤية بديلة عبر مقولة "الاسلمة"(**). وهي ما عبرت عنه السلفية التي كانت تتخذ من الماضي ألأنموذج المراد تحقيقه في الحاضر . فكانت بعيدة عن حاضره تروم استبداله بماضيها

---

[31] المرجع السابق ، ص151.

** تعد مقولة "أسلامية المعرفة " من المصطلحات الرائجة لدى الحركات الفكرية الداعية الى اسلمة الحياة والمجتمع والثقافة .أولها هي تقوم على قدر من الحجب والتبسيط من غير وجه فان مقولة الاسلمة تصنف العلوم والمعارف على أساس ديني عقائدي ، في حين أن العلوم تصنف بحسب موضوعاتها وحقولها أو طرقها ومناهجها .وثانيها انها تغفل عملية التفاعل بين الحضارات والهويات الثقافية .انظر : علي حرب ،الإنسان الأدنى أمراض الدين وأعطال الحداثة ، ص169-168.

البعيد فكان هؤلاء المثقفون هم مجرد مقلدون سلفيون .وهو ما يصطلح علية بإشكالية " الهوية والاختلاف " . استحالة هذه القطيعة إلى تصور دوغماوي إلى حد بعيد بين الذين يتمركزون حول النص ،وبين الذين يتمركزون حول العقل من التيارات التحديثية و هنا يظهر "أن الهيمنة لا تأتي فقط من الخارج (أي الغرب)وانما هي تنبع أيضا من الداخل ، من داخل كل مجتمع أو تجمع تاريخي واسع كالأمة الاسلامية وينبغي ان نحارب هذه الهيمنة الداخلية مثلما نحارب الهيمنة الخارجية "([32])

الثالث : المثقف النقدي

قبالة هذا النمط اخذ اتجاه أخر يغالب عزلته ويراغم وحشته تغريده المنفرد خارج الأسراب فرفض آلية الجاهزية وثار على منطق الحتميات السحرية وطالب بالإفاقة من أحلام اليوتوبيا والتعامل بجدية اكبر مع الحقائق كي يتاح للتصور إن يتحرر من مثل وأوهام وهذا يتحقق بفعل القراءة النقدية التي تقوم على الكشف من اجل إعادة تشكيل الفكر والواقع."إننا إزاء صناعة للذات تتيح للمثقف ، المشتغل في ميدان الفكر، الخروج من عجزه بإزاحة المشكلات العالقة وتعدي الثنائيات الخادعة ، للمشاركة الفعالة في صناعة المشهد الفكري " عراقيا وعربيا وحتى عالميا ..بحسب هذا الحال لم يعد المثقف اليوم على وفق منطق ما بعد الحداثة مرتبطا بنموذج جاهز مهما حاول تخطيه ولا يجد سوى التقهقر عنه لأنه يعمل على التماشي مع الأصول لإحيائها والتماشي معها أكثر مما يعمل

[32] اركون ، محمد : الاسلام ، أوروبا ، الغرب ، ص116.

على التجاوز لهذا يرتد ويسقط في الاستلاب لان الإبداع بنظره لا يتأسس ألا على منطق المطابقة والمشاكلة .فيما المنطق الجديد لتشكيل نص يكتسب مشروعيته ، لا من كونه يخبرنا عن الحقيقة ، بل من حقيقته بالذات"فقد أصبح "المثقف اليوم يهتم بالنصوص بقدر ما يهتم بالوقائع،كما يسهم في صنع الحدث بحداثوية أفكاره. في مجال تقيم نتائج الجهد الثقافي في النقاط الاتية :

1-على مستوى الحوار مع الأخر :قد تم تقديم معالجات تزيل العلاقة غير المتساوية بين الغرب والعالم العربي و الإسلامي: فالأمر مرتبط بعامل خارجي وأخر داخلي فيما يتعلق بالأول هو تحقق الازدهار الاقتصادي في أوربا ، وكذلك تحقق الاستقرار المالي والمصرفي . ثم القيام بمراجعة جذرية لقوانين التبادلات الدولية والياتها. بمعنى أن تقوم أوربا والغرب عموما بتعديل السياسة المالية والاقتصادية المتبعة تجاه دول الجنوب الفقيرة المستنزفة . إما العامل الثاني هو يتعلق بالداخل العربي يجب تحقق الثورة السياسية في البلدان العربية والإسلامية . وهذا يتطلب الاكتساب السريع للثقافة الحديثة المتعلقة بحقوق الإنسان والممارسة الديمقراطية للحكم في المجتمعات المهمشة والمستغلة من قبل "نخبتها" الطفيلية كما من قبل العنف البنيوي لأنظمة التبادل التجاري والإنتاجي ، وهذه الأنظمة المفروضة من قبل الدول الغنية في الغرب الأوربي والأميركي([33]) هنا مع هذه الإلية في نقد الخارج ونقد الداخل لابد أن يعيد النظر بالأطر المفهومية ،و(إعادة

[33] المصدر السابق ،ص160.

تعريف الهوية بالتخلي عن التصنيفات الدينية والثنائيات الثقافية مثل الغرب والإسلام ، فهي بمثابة أفخاخ تستخدمها للتعبئة والشحن لكي تؤول الى التمييز والصدام الحضاري)([34]) ومن ثم أعادة استثمارها بقدرة عالية ؛ فالديمقراطية والليبرالية والعقلانية والحداثة والعولمة والإسلام والمسيحية... وسواها من عناوين الوجود واطر النظر ومحركات العمل، تحتاج إلى النقد والمراجعة، لإعادة البناء والتشكيل، على الصعيد القيمي والمفهومي، كي نعقل ونتدبر ما تسفر عنه إنسانيتنا وهوياتنا من العجز والإخفاق. فالملاحظ أن الحوار مع الأخر الغربي دائما ينطلق من الأفق الراهن الذي يعيشه القارئ وما تقدمه الثقافة من أفاق جديدة من المناهج أو الرؤى الجديدة فهي بالتأكيد وليدة إشكالات جديدة لم يتناولها النص من قبل إلا انه يمثل إمكانيات الحوار حولها إذ ما تغيرت المناهج والإشكالات الاجتماعية والفكرية ،هذا معناه إن القارئ عندما يكون هو القائد لعملية الحوار فانه سيكون مجدداً ومحولاً من اجل قراءة نقدية مثمرة تخضع النص للسبر وللتشريح لاستكشاف أبعاده وتعرية مسبقاته أو زحزحة مشكلاته من التحويل حتى يتحول إلى منطق خصب من المعرفة ،والفهم في الأدوات وتغير في المناهج .

2-على مستوى تأويل النص المقدس : الآثار التي جاءت بعد الاتصال بالأخر على مستوى المنهج في قراءة النصوص المقدسة واليات القراءة والتحليل فإننا نجد هنا "السؤال هو: كيف نقرأ النصوص الإسلامية (القرآن والسنة)؟ توجد في ذلك

[34] علي حرب ،الإنسان والأدنى أمراض الدين وأعطال الحداثة ، مصدر سابق ، ص64.

عدة توجهات ومنهجيات.فهناك توجّه يتماشى مطلقاً مع النصّ ويعوّل على نزعته النصوصية المستكفية بعالم النص، وهو ما يُلاحظ في أبحاث طائفة من السلفيين وجملة غفيرة من فقهاء الإخبارية والأصوليين على حدّ سواء.وهو يسير على منهج المدارس التراثية وتمظهراتها ألفرقيه والمذهبية الحديثة بل هناك توجهات متشددة في سلفيتها في قراءة التراث بل هي تنتمي الى رؤية ابن تيمية في نظرته الى" الأمة "بالمعنى المتعارف علية بل كان معنى الأمة عنده هي : (الجماعة الجزئية)وهي (أهل الحديث)أو (أهل الحديث والقران)أو (أهل السنة والجماعة كما يسميهم ([35]) ولقد ترك أثره العميق في القراءة السلفية الحديثة والمعاصرة التي أخذت ذات الاتجاه في التعامل مع النص ومفاهيم الأمة والتكفير المخالف (بينما اعتبرها الوهابية إقامةً لدولة التوحيد والعقيدة الصحيحة وتطهيرًا لأمة الإسلام من الشرك، الأمر الذي جعل العديد من العلماء السنة يرى في اتهام محمد عبد الوهاب ومريديه للآخرين بالشرك مواصلةً لطريقة الخوارج في الاستناد لنصوص الكتاب والسنة التي نزلت في حق الكفار والمشركين وتطبيقها على المسلمين بينما يرى الوهابية أنهم هم أهل السنة الحقيقيون وهم الفرقة الناجية الوحيدة من النار، أما من خالفهم فإمّا كافر أو مبتدع ضال أو لديه أخطاء في العقيدة،)([36]) لكن هناك توجها يسمح بحركة الاجتهاد داخل النصوص الإسلامية من غير ممانعة تذكر، وهو ما يتجلى في

---

[35] الكاتب ، احمد ، الفكر الوهابي ، دار الشورى للدراسات والإعلام ،ط2، بيروت ، 2004،ص71، وانظر بواسطته :ابن تيمية : مناج السنة النبوية ،ج4،ص235

[36] الموسوعة الحرة ، http://ar.wikipedia.org.

المدرسة الاجتهادية في الإسلام، التي تقوم على قراءة اجتهادية منضبطة للنص الإسلامي بغرض استخراج حكم الشريعة، وهذا العمل الاجتهادي يتطلب إحاطة شاملة بالاعتبارات كافة والعناصر ذات الصلة بعملية استخراج الحكم الشرعي، سواء أرتبط مباشرة بالنص أم تعلق به من ظروف خارجية، لقد كشفت الدراسات الجديدة أن تفسير النص مرتبط بدرجة كبيرة بالمسبوقات والمعتقدات الضمنية ، وهنا يتبين (انه لا يكفي للمفسر أن يعمل على إيجاد تفسير منسجم لجميع أبعاد النص ، بل يجب أن يعرض تفسيره بصورة منسجمة مع الفكر الحاكم على أجواء ذلك العصر ويرفع التعارض بينهما)([37]) إنها قراءة بعيدة الإختزال للنص ضمن واقع محدد ضيق بعيدا عن أحادية المعنى وأصولية النظرة الاتباعية بريئة من الاسقاطية والعدوانية [38] ويوجد توجّه آخر يُخضع النص إلى الواقع مطلقاً كلية، وقد تمظهر بشكل خاص في الكتابات ذات الطابع العلماني، مثل دراسات نصر حامد أبو زيد وحسن حنفي، على اختلافهما في النتيجة والوظيفة.أو محاولين الانطلاق من البعد الإنسني كما هو حال محمد أركون إذ يشير إلى مفاهيم متعددة للأنسنة في الفكر الإسلامي، فهناك الأنسنة المتمركزة حول الله، أو ما يعرف بالتمركز اللاهوتي الذي ينطبق على الأديان التوحيدية الثلاثة؛ وهناك الأنسنة الفلسفية المتمركزة حول

---

[37] سروش ، عبد الكريم ،الصراطات المستقيمة ، ترجمة احمد القبانجي ، دار الفكر الجديد ، النجف الأشرف (د.ت) ، ص188.

[38] من اجل المزيد انظر علي حرب هكذا إقراء ما بعد التفكيك المؤسسة العربية للدراسات والنشر،بيروت ،ط 2005،1،ص59.

الإنسان العاقل، سواء أتى الأمر من "داخل المنظور الأفلاطوني للمعقولات، أم داخل الإطار ألمفهومي للتمركز المنطقي للأرسطية"، ليصل من ذلك إلى القول إن تحرير الفكر الإسلامي من سياجا ته العقائدية الخاصة به، لن ينجح ما دامت الأطر والأسس التاريخية القصصية للإيمان غير مهدمة، وذلك على غرار تهديم أسس الإيمان المسيحي منذ عصر الأنوار....انطلاقًا من ذلك، يحاول أركون أن يعيد الاعتبار إلى هذا الجانب الإنساني في الفكر العربي الذي ازدهر في القرن الرابع الهجري، العاشر الميلادي، حيث مهدت الظروف السياسية والاقتصادية والاجتماعية والثقافية في زمن العصر البويهي لنجاحه وانتشاره. ([39])

النتائج

نتيجة الحاجة إلى إعادة التساؤل عن الأسلوب الكفيل بإعادة صياغة الثقافة العربية الإسلامية في المرحلة الراهنة، إننا من دون التعبير والتفكير نكون بصدد الموت الكياني ، ولا يتبقى لنا سوى الحياة البيولوجية ، أو ليس حظر القول وقمع الفكر هما الآفة الكبرى التي نفرضها أنظمة الاستبداد وتفشي الأصوليات والعصبيات ، مما يدخل الإنسان والمجتمع في حالة فقدان المناعة والهدر الكياني ومن اجل تجنب كل هذا لأبد كما تقدم من إعادة صياغة ، صياغة تأخذ بعين الاعتبار إعادة تأسيس منطلقات الأمة على أرضية نقدية تأخذ بالمستجدات الفكرية والتحديات الواقعية من جهة، والعمل على الحضور الفعال على أرض الواقع المعاصر من جهة ثانية، وهذه تعد

[39] محمد أركون الانسنة والإسلام ، ترجمة محمود عزمي، دار الطليعة .

من أهم التساؤلات الموجهة ألينا ، بل وأكثرها إلحاحاً على الذهنية العربية الإسلامية المعاصرة، التي تعاني، من جراء تاريخ ثقيل ومثقل بالمحن والانحطاط والمعاناة، من شرخ عميق.

1.العمل على القيود التي صنعتها السلطات : إذا ما أراد الفكر أن ينهض من جديد وأن يكون له اثراً مستقبلياً فانه مطالب بأن يحطم كل العقبات المنتصبة أمامه وأن يفكك حصون السلطة التي تحاصره وذلك بالتحالف مع الناس.

2. عقلنه الخطاب الديني : فإن الفكر العربي الإسلامي ملزم بعقلنة المجال الإيماني والعمل على تأويل رموزه ومجازة ومتشابهه بترجمتها في لغة مفهومة وينبغي كذلك أن يبذل جهده من أجل إعادة المصالحة بين الإنسان والمقدس لأن الحياة من دون غائية ومن دون مقاصد هي حياة غير جديرة بأن تعاش.

3. الابتعاد عن إيديولوجيا السلطة والاحتراس من النزعات الشمولية والأفكار المحافظة والاصطفاف في خندق المعارضة والمجتمع المدني والتعبير عن طموح الطبقة الناشئة في التغيير والعمل على ترجمة أحلامها بحياة أفضل في نظريات علمية تكون سلاحها الفكري من أجل الثورة.

وذلك نتيجة عودة اللامعقول وانفلات المكبوت من الرقابة وتنامي العنف وتصاعد وتيرة النزاعات والصدامات وعولمة الحرب والقمع والاحتكار والاستغلال، هذه الوقائع ليست متخيلة إلا أن المنطق القديم بدل أن يعالجها فانه يكتفي بنفيها عبر عدها من ملامح الاغتراب وهذه نتيجة المونادة التي

يسجن نفسه داخلها، في وقت إن الواقع يجب إن يثير الخلق والابتكار الفكري الذي يستجيب إلى معاناة الأفراد الذين أصبحوا مجرد هياكل عظمية منفصلة عن ذواتها تنعم بالسعادة الوهمية والمتعة المادية ولا تعي التعاسة الحقيقية والخواء الروحي.وفي هذا يقول (لاكان): "العنف الذي يتكاثر راهناً على مدى الساحة العالمية ، وما يجره من تنكر لإنسانية الآخر وصولاً إلى هدره وقهره واستغلاله ، وحتى إبادته "([40])

إذ هذا العنف الذي يغيب التواصل والتعارف يصل بنا كما يقول أيضا (لاكان):"انه لا يوجد بين شخصين إلا الكلام أو الموت " ([41]) إذا الحالة النفسية تستلزم من أن نتحاور على مستوى الذات وماضيها وعلاقتها بالمعاصرة وعلاقتها بالأخر ، لان عدم التنفيس يؤدي إلى الكبت والموت من اجل العمل على تعميق الكلام النقدي هناك شروط لن يستوفيها الفكر العربي إلا بالانخراط في تجربة تفكير فلسفي جذرية تقلب الأحوال رأسا علي عقب ولن يوفيها حق قدرها إلا إذا أنشأ النظرية وتوصل إلى الفكرة وخط المنهج الملائم، إن على هذا العقل أن يلتفت إلى صوت القوى المغلوبة أو المهشمة وان يقوم بتفكيك خطابات المؤرخين القدماء لكي يكشف عن استراتيجيات الحذف والتصفية تجاهها، لأنها قد تكون مضادة للخط السائد، أو للأيديولوجيات المسيطرة [42] فكل عنصر وبنية هو خاضع لقوانين التحول بوتائر متباينة، فالمجتمع بنية

---

[40] صفوان ، مصطفى : الكلام أو الموت ،المقدمة ،ص8.

[41] المصدر نفسه ،ص27.

[42] محمد اركون ، قضايا في نقد العقل الديني ، ترجمة وتعليق هاشم صالح دار الطليعة ، بيروت ،1998.

متحركة متحولة، والتاريخ يصنعه البشر، ولكن ضمن ظروف موضوعية موروثة تفرز تشكيلاتها الإجتماعية على قاعدة الإنتاج وقواه[43].

و هنا يأتي السؤال المهم : كيف نستطيع إعادة المصالحة بين عالم الحقيقة وعالم الحياة ؟

هذا الأمر رغم انه فيه شئ من البعد الأخلاقي الذي يهيمن على خطابات دعاة الهوية ألا أنه يمكن أن يكون جزءاً من العلاج لان الداء يفترض الدواء عبر الأفكار الخلاقة التي تعتمد على الخبرة والمنهج الاستكشافي الذي هو استطلاع لمستقبل علاقات قامت في الماضي وعن طريق إنموذج صوت للعلاقات والتشابكات. إن المنهج الاستكشافي وهو يمثل التدخل الواعي المباشر لتغيير المسارات المستقبلية في ضوء أهداف وأحكام محددة. المنهج الشمولي هو كذلك يمثل التعبير الدقيق عن كل الظواهر والحركات، بحيث لا تهمل الأسباب والمضاعفات الموضوعية التي تفرض نفسها لتغيير المسارات المستقبلية، ويؤكد خبراء هذا الميدان أن كل المناهج والأساليب تستخدم مع بعضها وبنسب متفاوتة اعتباراً لطبيعة الدراسة وأهدافها.

1. غياب الخطاب النقدي للتراث والواقع لدى المثقف السلفي المدافع عن الهوية الجامدة وهو هنا يعكس الصيغ الموروثة التي تشكل بقواعدها ومفاهيمها وإجراءاتها المنطلق النظري، الذي يتعين في داخله مفهوم الهوية على نحو نمطي

---

[43] هشام غصيب ، مقومات التصور الجدلي للتاريخ ، الرأي الثقافي ع 11716 -11/ 10/ 2002 ،ص25

(جوهراتي) يفك ارتباطه بالتاريخ هذا التصور الذي لا يعكس سوى حالة استقالة تامة يجهلون ما يدور خارج قصورهم المعرفية ومفاهيمهم المجردة من استعباد للإنسان واستغلال للطبيعة وتهديد للبيئة ولقيمة الحياة على الأرض ولا يكترثون بصعوبة الحياة اليومية واستفحال الأمراض والبطالة والأمية وسطوة الدعاية والإشهار على العقل والذوق وتنامي مشاعر القلق، والضياع،

2.نسيان الإرث النقدي الذي كان سائداً في عصر النهضة "وكما يرى الكثير من المفكرين العرب، فإن العقل العربي الذي اشتغل في عصر النهضة على النهوض كان مضطراً إلى أن يمارس نوعاً من النقد لتفسير أسباب انحطاطه، وكان عليه في الوقت نفسه أن يدافع عن نفسه أمام الغازي المستعمر الذي يهدده بالاستئصال، لذلك كان العقل العربي عقلاً نقدياً ودفاعياً في آن واحد[44]

3. هيمنة الخطابات الشمولية باطيافها على الحياة السياسية والثقافية والاجتماعية اذ في ظل الدولة الوطنية التي قدمت خطابها الشعبوي تغيرت مسيرة السلطة التي هي الوظيفة الاجتماعيّة التي تقوم على سنّ القوانين، وحفظها، وتطبيقها، ومعاقبة من يخالفها، وهي التي تعمل على تغييرها وتطويرها كلّما دعت الحاجة: إنّها الوظيفة التي لا غنى عنها لوجود الجماعة ذاتها، لاستمرارها، ولمتابعة نشاطها. من هنا بالذات، إنّها تلك الوظيفة القائمة على اتّخاذ المقررات التي يتوقّف

[44] 6جورج طرابيشي ، ندوة الرأي الفكري ع 27،2،1117 أيلول 2002.

عليها تحقيق الأهداف التي تتابعها الجماعة. فالتنظيم، والتقرير، والحكم، والعقاب، هي المهامّ التي تنتظر السلطة، في أيّة جماعة كانت". على أنّ هذه الوظيفة الاجتماعيّة عندما تنحرف عن مسارها الأخلاقيّ وتكرّس نفسها لخدمة فئة من أصحاب النفوذ، فإنّها تصبح المنتهكة الأولى للقوانين، والمتجاوزة والمحرّفة لها، بحيث تصبح هذه القوانين أداة طيّعة تخدم مصالح أصحاب النفوذ، وتضرّ بمصالح الآخرين من الطبقات الأخرى، وتستعبدهم في آن واحد وهنا تنفصل السلطة عن الشعب، "وتدافع عن مصالح المستغلّين ــ بكسر الغين ــ وهم الأقليّة في المجتمع. ويمارسها الأشخاص الذين يصبح الحكم بالنسبة إليهم مهنة (الموظفين والجيش والبوليس.. الخ). أمّا المؤسسات الرئيسّة الهامّة الملحقة بالسلطة العامّة (ف) فهي المحاكم والسجون وغيرها من المؤسسات العقابيّة"[45].

4.هيمنة الخطاب الاستبدادي ساهم في انيار المشروع الحداثي : اذساهمت السلطة وبكلّ جهودها المدروسة والمنظّمة ــ على إبقاء شعوبها جاهلة، لأنّها ترى في الجهل واحداً من الشروط الأساسيّة التي تمثّل قوتها، وتعزز في هذه الشعوب فكرة قبول التقاليد المتوارثة، بحذافيرها من دون نقاش. وليس غريباً أن تتقيّد هذه الشعوب بالتقاليد، لأنّها شعوب مسحوقة بعملها اليوميّ ومحرومة من الترفيه ومن النشاط الفكري. إذ يجد المواطن نفسه ومنذ الصغر، وفي مختلف ظروف حياته، محاطاً بهذه التقاليد التي يزرعها في أعماقه جمع من المسمّين

---

[45] 7 اشراف روزنتال؛ ب.يودين ، الموسوعة الفلسفية ، ترجمة :سمير كرم ، دار الطليعة ، بيروت ،ط6 ،1987ص22

الرسميّين من كلّ الأصناف الكهنوتيّة، بحيث تصبح هذه التقاليد ضرباً من العادات الذهنيّة والأخلاقيّة الأقوى في معظم الأحيان من عقله السليم الطبيعي.[46]

5.الواقع إن الحاكم الذي يبرر حكمه بأبوية للمواطنين يعاملهم كما يعامل الأب أطفاله على إنهم قصرٌ غير بالغين أو قادرين على أن يحكموا أنفسهم ومن هنا كان من حقه توجيههم بل عقابهم إذا انحرفوا لأنهم لا يعرفون مصلحتهم الحقيقية.. فنحن ننتقل من الأخلاق إلى السياسة ونعود مرة أخرى من السياسة إلى الأخلاق، وذلك كله محاولة لتبرير الحُكم الاستبدادي الذي حاول مفكرو الاستبداد تبريره (فعلى جميع الأفراد أن يجعلوا إرادتهم خاضعة لإرادته وملتزمين بحكمه وكان كل إنسان يقول لغيره: إني أخول السلطة وأتنازل عن حقي في أن احكم نفسي لهذا الإنسان أو لهذه المجموعة من البشر على شرط أن تتخلى له عن حقك وتتنازل عنه، وتخول له السلطة من جميع ما يقوم به من أفعال)[47]

6.غياب الاستقرار ساهمت في العزوف عن الابتكار وعدم الاكتراث بقدرات الطاقات الشابة في ميدان التصنيع التكنولوجي والإفادة من علوم الحيل الميكانيكية والالكترونية يعبر عن إضاعة ربان السفينة لمقود القيادة وانفلات الحبل الرابط بين جميع الفئات والمكونات وفقدان البوصلة عندما أصبحت محتارة في أمرها هل تعمل على تحضير الأرواح

---

46 ميخائيل أكونين ، الإله والدولة ، ترجمة : جلال المخ ،دار الطليعة ، تونس،1982، ص22

47 عبد الفتاح أمام ،توماس هوبز فيلسوف العقلانية ،ص372.

للحساب في الآخرة أم تعمل على استخدام الأجساد لصنع الحياة على الأرض؟[48].

7.لكن هذا العالم يتغير علي إيقاع سريع، ولا يمكن التعاطي مع أفكار قديمة تحت ذريعة الاختراق والهوية الجوهرانية، بل ينبغي خلقه وإعادة تشكيله، بتجديد الأفكار وإعادة خلقها على مستوى الواقع وعلى مستوى الفكر الذي يتصل بالمنطق الذي هو اليوم مرتبط بالواقع لان العالم اليوم بما يواجهه من تحديات لم يعد متساوقا ولا يحكمه منطق ولا يمكن اختزاله في قانون.

[48] زهير الخويلدي ،بؤس الفكر العربي،ص ؟

القسم الثاني

الاستشراق في القراءات العربية

المقاربة الأولى :"مقاربة في أنسنة التراث عند- محمد أركون

المقاربة الثانية: ادوارد سعيد، الرؤية النقدية للخطاب الاستشراقي

المقاربة الثالثة: الاستشراق المتخصص بالإسلاميات عند هشام جعيط"

تصدير :تأصيل المفهوم "الاستشراق"

نحاول في هذا المدخل التأسيس لمفهوم الاستشراق والفضاء الثقافي وعرض مقارنه له بالنقد الثقافي لما بعد الكونيالي .

أولا : الخطاب الاستشراقي الكونيالي وفضائه الثقافي

التعريف :الاستشراق تعبير يدل على الاتجاه نحو الشرق، لهذا جاء معنى الاستشراق -في اللغات الغربية - بالدلالة ذاتها اذ "في اللاتينية تعني كلمة :Orient يتعلم أو يبحث عن شيء ما، وبالفرنسية تعنى كلمة Orienter وجّه أو هدى أو أرشد،

وبالإنجليزية , Orientationو orientate تعني "توجيه الحواس نحو اتجاه أو علاقة ما في مجال الأخلاق أو الاجتماع أو الفكر أو الأدب نحو اهتمامات شخصية في المجال الفكري أو الروحي"، ومن ذلك أن السنة الأولى في بعض الجامعات تسمّى السنة الإعدادية . Orientation وفي الألمانية تعني كلمة " Sich Orientiern يجمع معلومات (معرفة) عن شيء ما "([49])

إذ الاستشراق تعبير يطلق على كل ما يبحث في أمور الشرقيين وثقافتهم وتاريخهم . ويقصد به ذلك التيار الفكري الذي يتمثل في إجراء الدراسات المختلفة عن الشرق الإسلامي ، والتي تشمل حضارته وأديانه وآدابه ولغاته وثقافته، وايضا كان يشمل الاستشراق ومازال يهتم بالشعوب الشرقية عموماً التي تضم الهند وجنوب شرق آسيا والصين واليابان وكوريا . وعند مراجعة النشاطات الاستشراقية نجد أن هذه المناطق بدأت تتخصص بدراسات خاصة بها مثل الدراسات الصينية أو الدراسات الهندية أو الدراسات اليابانية، أما الأصل فكانت كلها تضم تحت مصطلح واحد هو "الاستشراق". ولقد أسهم هذا التيار في صياغة التصورات الغربية عن الشرق عامة وعن العالم الإسلامي بصورة خاصة ، معبرا عن الخلفية الفكرية للصراع الحضاري بينهما .

---

[49] السيد محمد الشاهد. "الاستشراق ومنهجية النقد عند المسلمين المعاصرين" في الاجتهاد .عدد 22، السنة السادسة ، شتاء عام 1414هـ/1994 ، ص 197.

ويرى رودي بارت أن الاستشراق([50]) هو " علم يختص بفقه اللغة خاصة، وأقرب شي إليه إذن أن نفكر في الاسم الذي أطلق عليه كلمة استشراق مشتقة من كلمة 'شرق' وكلمة شرق تعني مشرق الشمس ، وعلى هذا يكون الاستشراق هو علم الشرق أو علم العالم الشرقي"([51])ويعتمد المستشرق الإنجليزي آربري Arberry تعريف قاموس أكسفورد الذي يعرف المستشرق بأنه "من تبحّر في لغات الشرق وآدابه"([52])ثم أن " آربري" في بحث له في هذا الموضوع

---

[50] وقد تعرض المفهوم إلى النقد الثقافي لما بعد الكونيالية لما ظهر انه سجين الخطاب الكونيالي . لهذا وجد بعض المستشرقين ضرورة : أن نتوقف عند القرار الغربي بالتوقف عن استخدام مصطلح استشراق أو كما قال لويس إن هذا المصطلح قد ألقي به في مزابل التاريخ، فقد رأى الغرب أن هذا المصطلح ينطوي على حمولات تاريخية ودلالات سلبية وأن هذا المصطلح لم يعد يفي بوصف الباحثين المتخصصين في العالم الإسلامي، فكان من قرارات منظمة المؤتمرات العالمية في مؤتمرها الذي عقد في باريس عام 1973 بأن يتم الاستغناء عن هذا المصطلح، وأن يطلق على هذه المنظمة (المؤتمرات العالمية للدراسات الإنسانية حول آسيا وشمال أفريقيا .(ICHSANAوعقدت المنظمة مؤتمرين تحت هذا العنوان إلى أن تم تغييره مرة ثانية إلى المؤتمرات العالمية للدراسات الآسيوية والشمال أفريقية .(ICANAS وقد عارض هذا القرار دول الكتلة الشرقية (روسيا والدول التي كانت تدور في فلكها، ومع ذلك ففي المؤتمر الدولي الخامس والثلاثين للدراسات الآسيوية والشمال أفريقية الذي عقد في بودابست بالمجر كان مصطلح استشراق ومستشرقين يستخدم دون أي تحفظات، مما يعني أن الأوروبيين الغربيين والأمريكيين هم الأكثر اعتراضاً على هذا المصطلح ولعل هذا ليفيد المغايرة بحيث يتحدثون عن المستشرقين ليثبتوا أنهم غير ذلك بل هم مستعربون Arabistsأو إسلاميون Islamists أو باحثون في العلوم الإنسانيةHumanists أو متخصصون في الدراسات الإقليمية أو الاجتماعية أو الاقتصادية التي تختص ببلد معين أو منطقة جغرافية معينة، أما موقفنا نحن من هذا التخصص أو التخصصات فإنه يسعنا ما وسع الغربيين فإن هم اختاروا أن يتركوا التسمية فلا بأس من ذلك شريطة أن لا نغفل عن استمرار اهتمامهم بدراستنا والكتابة حول قضايانا وعقد المؤتمرات والندوات ونشر الكتب والدوريات حول العالم الإسلامي واستمرار أهداف الاستشراق، وأن لا يصرفنا تغيير الاسم عن الوعي والانتباه لما يكتبونه وينشرونه.انظر : Bernard Lewis." The Question of Orientalism. In New York Times Review of Books. June 24,1982. Pp. 49-56.

[51] رودي بارت.الدراسات العربية والإسلامية في الجامعات الألمانية(المستشرقون الألمان منذ تيودور نولدكه). ترجمة مصطفى ماهر(القاهرة: دار الكتاب العربي) (بدون تاريخ) ص.11

[52] ا. ج. آربري. المستشرقون البريطانيون . تعريب محمد الدسوقي النويهي. (لندن: وليم كولينز ، 1946) ص8.

يقول" والمدلول الأصلي لاصطلاح (مستشرق) كان في سنة 1638 أحد أعضاء الكنيسة الشرقية أو اليونانية" وفي سنة 1691 وصف آنتوني وود Anthony Wood صمويل كلارك Samuel Clarke بأنه (استشراقي نابه (يعنى ذلك أنه عرف بعض اللغات الشرقية. وبيرون في تعليقاته على Childe Harold's Pilgrimage يتحدث عن المستر ثورنتون وإلماعاته الكثيرة الدالة على استشراق عميق"([53]) فيما يوصل ظهور هذا المفهوم في اللغة الفرنسية مكسيم رودنسون Maxime Rodinson الذي أشار إلى أن مصطلح الاستشراق ظهر في اللغة الفرنسية عام 1799بينما ظهر في اللغة الإنجليزية عام 1838، وأن الاستشراق إنما ظهر للحاجة إلى "إيجاد فرع متخصص من فروع المعرفة لدراسة الشرق" ويضيف بأن الحاجة كانت ماسة لوجود متخصصين للقيام على إنشاء المجلات والجمعيات والأقسام العلمية([54])

رغم هذه المسحة الموضوعية في تحديد التعريف إلا أن الاستشراق يبقى يمثل تصورات الذات الغربية عن الشرق كما يقول حسن حنفي " الاستشراق هو رؤية الأنا (الشرق) من

---

[53] المرجع نفسه ،ص8.

[54] مكسيم رودنسون ." الصورة الغربية والدراسات الغربية الإسلامية." في تراث الإسلام) القسم الأول) تصنيف شاخت وبوزورث. ترجمة محمد زهير السمهوري ، (الكويت: سلسلة عالم المعرفة ، شعبان /رمضان1398هـ- أغسطس1978 م.)ص27-101.

خلال الآخر (الغرب)([55])مما يجعل التعريف يخضع لموجهات الرغبة والياتها فالشرق هو "الشرق بالنسبة لنا ذلك المكان الذي يعيش فيه أغلب العرب والمسلمين، فيه أجزاء كبيرة من آسيا وأجزاء أخرى من أفريقيا، متمثل بدول مثل الهند وباكستان وإيران وأندنوسيا وماليزيا والمشرق العربي ودول المغرب العربي وبعض دول أفريقيا السوداء.

الشرق :ذلك المكان الذي يمثل بالنسبة للغرب، بلاد السحر والفن، ومسكن الروح، منبع الخيرات، بلدان الشرق، بلدان الثراء والكنوز، متمثلة بآثاره، لا سيما آثار بلاد الرافدين وبلاد النيل. إذن الشرق يمثل في ذهن الغربي تلك الأرض التي تحتاج إلى مستثمر، ولا يوجد مستثمر غيره، فهو من يمتلك العقل والتقنية متمثلة بالعلم، بينما الشرق جاهل يعيش عوالم السحر والشعوذة، ولا بد من معين يعينه على أن يعي أهمية المكان الذي يعيش فيه، ولتنشيط هذا الوعي مقابل، هذا المقابل هو استثمار الأرض واستغلال البشر .وهذا لا يتم الا عن

[55] د. يوسف زيدان، الموقف من الغرب (الآخر(الاستغراب جذوره ومشكلاته)قراءة في أفكار حسن حنفي)، م/ الحضارية، الاربعاء: 2008/03/12.

طريق الاستعمار، تلك الكلمة التي تحمل دلالة الاستغلال وفي الوقت نفسه دلالة الأعمار."([56])

لذا كانت لهذه الظاهرة أسباب كثيرة شكلت بطانة نفسية خلقت حول الأخر صورImage نمطيه Stereotype وتمثيل Mirepresent له قوالبه الجاهزة مما يجعله موضوع يتسم بالثبات "نجد أن عملية التنميط بوصفه تعميما مبالغا فيه حول سلوك أو سمات لأعضاء جماعات خاصة .فالتنميط العرقي racial والاثني Ethnic يمكن أن يكون ايجابيا أو سلبيا وعلى الرغم من انه كثيرا ما يكون سلبيا .ونجد أن العمليات التنميطية تتكون من عمليات تصنيف للجماعة المختلفة عن الذات ، وتبسيط لصفاتها بشكل مبالغ فيه وتعميم ثابت نسبيا وملئ بإحكام القيمة ويرتبط بالفئة كعلاقة ملاصقة لها ودالة عليها "([57]) والتنميط يؤدي كما تشير الباحثة إلى اختراع Othering بوصف العملية بجملتها لا تعدو كونها؛ إما موقف دفاعي عن النفس أو محاولة تحجيم الآخر لكن تبقى العملية ذات ثنائية بنيوية الذاتSubject / الآخرOther ومن هنا جاء مصطلحOtherness الآخرية إذ تشير إلى :التميز الذي يقوم به الإنسان ليفرق بين نفسه والآخر من حيث الاختلافات العقلية ،والاثنية Ethnicوالجنسية Sexual.([58]) وقد يتحول الآخر المختلف بسبب العرق من ذكره ليوصف بانه " منطقة

---

[56] علي عبد الهادي المرهج ،العلاقة بين الشرق والغرب.. حوار أم صراع،موقع الحضارية ،السبت: 2008/02/16.

[57] فاطمة حمد المزروعي ، تمثلات الأخر في أدب قبل الإسلام، هيئة أبو ظبي للثقافة والتراث ، أبو ظبي ،2007، ص49.

[58] المرجع نفسه ،ص 37.

جغرافية – وخير مثال لهذا الشرق وهنا ادوارد سعيد كان قد نظر لمجموعة من المواقف والممارسات بوصفها استشراقا بوصفه : ممارسة عقلية غريبة ، تكشف مظهرا من مظاهر العقل الغربي في إعادة صياغة الآخر على وفق رؤية محددة ، وعبر منظور خاص .([59])،ضمن هذه الإستراتيجية يمكن ان نفهم المشروع الاستشراقي والتمثيل الذي يقدمه عن الأخر الشرقي ، إذاً فصورة الشرقي في ذهن الغربي تحمل هذه الرؤى والتي ملخصها:

.1أن الشرقي يغلب الإيمان على العقل. وبالتالي، يغلب الدين على العلم، يعيش حالة متأصلة من حالات التخلف والجهل.

.2يعد السحر والشعوذة مكونين أساسيين من مكونات العقل الشرقي.

.3ليس لديه القدرة على استثمار الأرض والخيرات نتيجة لهذه العقلية الخرافية.

.4تداخل الأسطورة مع الدين، مما يجعل هذا العقل بعيدا عن الإيمان بالسببية والضرورة، بمعنى ان العقل الشرقي عقل

[59] المرجع نفسه ، ص38. وانظر : عبد الله إبراهيم ، الثقافة العربية والمرجعيات المستعارة: تداخل الأنساق والمفاهيم ورهانات العولمة ، بيروت ، المركز الثقافي العربي ، 1999 ،ص171.

عرفاني في مقابل العقل الغربي الذي هو بطبيعته عقل برهاني استدلالي، وذلك ما ذهب إليه أغلب المستشرقين، لا سيما«رينان «المستشرق الفرنسي الذي بنى نظريته في ضوء الاعتقاد القائم على القول بوجود عقلين :عقل «سامي» بطبيعته عقل سحري غنوصي باطني يمثله اليوم العرب والمسلمون، وعقل «آري «بطبيعته استدلالي برهاني يمثله اليوم الغرب متمثلا بأوربا.

.5في المقابل، هناك صورة أخرى تحمل في طياتها انطباعا إيجابيا عن الشرق، وإن كانت لا تخلو من بعض الرؤى الآنفة الذكر. هذه الصورة هي: أن الشرق يمثل الملاذ الآمن الذي يجسد الفردوس الأرضي، لذلك نجد الكثير من المستشرقين يكتبون عن سحر الشرق لصفاء سمائه، ونقاء هوائه، وهو مهبط الأنبياء والرسل.

.6تصوير الشعب المسلم على أنه يمثل تهديدا حقيقيا للعالم المسيحي، وقد تصورت أوربا في مطلع العصور الوسطى أن هناك شعبا هائجا اسمه العرب أو "السراسنة"نسبة إلى سارة زوج النبي إبراهيم. صورتهم هذه "الأسطورة"على أنهم برابرة يغزون إسبانيا وإيطاليا. ([60]) .موجهات القراءة الاستشراقية :ليس من قبيل المبالغة بل أن شكلت عبر أدبياتها أفكار ومفاهيم وتصورات خاطئة حيال الشرق العربي الإسلامي هي حصيلة تراكمت منذ القرون الوسطى وعبر

[60] علي عبد الهادي المرهج ،العلاقة بين الشرق والغرب.. حوار أم صراع.

عصور التنافس والصراعات العسكرية (الفتوحات الإسلامية والحروب الصليبية والأندلسية بخاصة) فالذاكرة وتوجساتها اتجاه الأخر وأثرها في بحوث المستشرقين حول الإسلام فإنها في الأغلب تأثرت(بالأخطاء والانطباعات المشوبة بالضغائن والتوجساً التي توارثها الفكر الأوروبي منذ العصر الوسيط و الترسبات النفسية والعاطفية التي جرفها إليه الفكر والثقافية الشائعة في أوروبا عن العرب والإسلام.أعتقد بأن هذه الصورة المشوهة لم تكن من ابتداع وسائل الدعاية المضادة للعرب فقط، بقدر ما كانت تعكس كذلك توصلاً للملامح الأساسية لهذه الصورة، وهي الملامح التي ساهم في رسمها وتشكيلها كتّاب ومفكرون أمريكيون أبان القرن التاسع عشر، مؤسسين أفكارهم على ما وردهم من إرث خاطئ وملتوٍ من أوروبا الغربية. وعلى الرغم من أن كتّاب قرن التاسع لم يكونوا يريدون الإساءة إلى العرب والإسلام على نحو معتمد أو مباشر، إلاّ أن ما قدموه من آراء وتصويرات كان قد شكّل فضاءً مفتوحاً للتحوير وقابلاً للتشويه والحرف، الأمر الذي جعل الطريق معبدة لأصحاب الأغراض السياسية في القرن العشرين لتشويه صورة العرب، ماضياً وحاضراً. ([61])

التأسيس وأبرز الشخصيات :لاشك أن **الاستشراق وليد إشكالية محددة إلا وهي الدولة الحديثة** كانت تمثل مهيمنة لها موجهاتها الحديثة التي ارتبطت بالخطاب الحداثوي والنزعة

[61] محمد الدعمي،بواكير الوعي الأمريكي بالعرب وبالإسلام، م/ الحضارية» دراسات شرقية غربية«

العلمية و الحقبة الكونيالية ؛ منذ اواخر القرن الثامن عشر تحويل الدولة الى ديمقراطية وقد انبثقت الديمقراطية والدولة القومية كتوأمين من الثورة الفرنسية اما من ناحية حضارية فكلاهما يوجدان في ظل القومية وينعكس تاريخ نشوء الدولة القومية في تاريخ مفهوم الأمة Natio فهذه الكلمة كانت تعني عند الرومان إلهة الولادة والاصل فالامم جماعات اصل متدرجة جغرافياً بوساطة المسكن والجوار وحضارياً بوساطة الاشتراك في اللغة والعادات والتقاليد لم تندمج سياسياً بعد في تنظيم رسمي ويستمر استعمال مفهوم ((الامة)) وكما يقول الارنست رينان Ernest: ((إن وجود الأمة هو تصويت يومي))([62]) ومع هذا فان فكر الدولة تبقى قائمة فكراً على الإكراه والطاعة المقترنة بالخضوع (يميز الدولة عن غيرها من المجتمعات ، حقها في طلب الطاعة).([63]) أما المناخ الذي تجري فيه عملية التشكل فهو مناخ الحداثة، البيئة التي تجري فيها عملية تشكل الأمة الحديثة هي بيئة الحداثة والتمدن، التي تنضج الشروط الموضوعية والذاتية وتجعل منها شروطاً كافية لتشكل الأمة. لم يكن تشكل الأمة / الأمم الحديثة سوى نتيجة موضوعية لجملة من العمليات أو السيرورات الاجتماعية الاقتصادية والثقافية والعلمية والتقنية والسياسية والفكرية والأخلاقية كانت كلها تذهب في اتجاه واحد، نحو مجتمع مدني حديث ودولة سياسية حديثة، أي نحو عقد اجتماعي وسياسي وأخلاقي بين أفراد تحرروا من الروابط الأولية والعلاقات

---

[62] يورغن هابر ماس / الحداثة وخطابها السياسي ، ت جوورج ثامر ، دار النهار ، ط1، 2002ص187.

[63] المصدر نفسه ، ص .

الطبيعية، والذي حررهم بداية هو العمل / الإنتاج الاجتماعي الحديث.

في ظل هذه الدولة تم التحول في خطاب الحداثة من خطاب التنوير الذي جاءت به الثورة الفرنسية إلى الخطاب الكونيالي القائم على الاستعمال والهيمنة من اجل البحث عن الأسواق والمواد الأولية والعبيد من هنا تم وضع أو بوادر الاستشراق من اجل معرفة الأخر حتى يتم السيطرة علية بعد الاستكشافات الجغرافية حيث خلفت تلك الأوضاع انقساما إذ لا ينقسم العالم فقط إلى غرب وشرق فهذا تقسيم تاريخي أساسه عقائدي وسببه النزاعات والحروب التي اندلعت على مر العصور والتي كونت الأحلاف والاستقطاب؛ ولكنه أيضا ينقسم إلى شمال وجنوب وهذا تقسيم جغرافي أساسه اقتصادي يكون فيه الشمال هو الغني المزدهر والمتطور والجنوب هو الفقير النامي والمستضعف ولذلك تكونت العقد والصور المزيفة وتكاثرت الانتقادات باحتقار ومخادعة دول المركز الموجودة في الشمال وخاصة في أوروبا وأمريكا الشمالية وشمال آسيا ممثلة في الاتحاد الروسي واليابان لدول الأطراف ومناطق الظل الموجودة في الجنوب وخاصة في إفريقيا وأمريكا الوسطى واللاتينية وجنوب آسيا وشرق أوروبا وجنوبها.

جذور السابقة للخطاب الاستشراقي :

يعودون بعض المؤرخين به إلى أيام الدولة الإسلامية في الأندلس ، في حين يعود به آخرون إلى أيام الصليبيين ، بينما يرجعه كثيرون إلى أيام الدولة الأموية في القرن الثاني

الهجري . وأنه نشط في الشام بواسطة الراهب يوحنا الدمشقي في كتابين الأول : حياة محمد . والثاني : حوار بين مسيحي ومسلم . وكان هدفه إرشاد النصارى في جدل المسلمين ." فقد أسهم يوحنا الدمشقي ، بشكل تأسيسي ، في رسم بعض ملامح المسلم ، ذلك انه حاول التشكيك بكون الإسلام دين إبراهيم الحنيف من خلال وصفه المسلمين ، على نحو لا يخلو من الخبث بالسرازانيين (Saracens) . ويبدو إن يوحنا الدمشقي هو أول كاتب بيزنطي استخدم هذا التشويه الايتمولوجي لأغراض الجدل العنيف وتحفيز الذاكرة . كذلك يصف المسلمين ب (المفسدين) . وصّور ، من جهة ثانية ، الرسول الكريم (ص) على انه واحد من إتباع بدعة اريان وبانه استقى من الاريانية القائلة بان : (الكلمة) و (الروح) لا يعدوان كونهما مخلوقين لله ، واقتبس من النسطورية ما يتعلق بعدم تأليه الابن المتجسد كما يعتبر القرآن نتاج لأحلام اليقظة ويصور الرسول الكريم (ص) كشخص مضلل وينتقد ، بقوة ما يعتبره معاملة لا تليق بالنساء من قبل المسلمين ."([64]) وأيا كان الأمر فإن حركة الاستشراق قد انطلقت بباعث ديني يستهدف خدمة الاستعمار وتسهيل عمله ونشر المسيحية .وقد وصف تلك العلاقة" (مونتغوموي واط) إن أوربا الوسيطة أفرزت ظاهرتين لايمكن لأي باحث جاد إن يتعامل معها بلا مبالاة . تتمثل الأولى في (الصورة الشائهة تماما التي ولدتها أوربا عن الإسلام ، وتبرز الثانية في التجذر الهائل الذي

[64] عامر عبد زيد، مهيمنات السلطة واثرها في تكوين العقل الغربي ، دار اهله للطباعة ، بابل ، ص75.

تمكنت الايدولوجيا الصليبية من ترسخيه في قلوب وعقول الأوربيين عن ألذات وعن الأخر) ، وجاءت الصور المشوهة للإسلام ليتعين النظر إليها بأنها إسقاط للجانب المظلم في الشخصية الأوربية "([65]) وهناك رؤية فكرية تهيأت في القرن الثاني عشر ، ثم توسعت في القرن الثالث عشر والرابع عشر ، لتمتد حتى العصر الاستعماري دونما تغيير في أسسها المكونة ، وهذه الرؤية من عداء للنبي وللإسلام موقف صدامي رافض الإسلام بالنبذ والإقصاء ، الذي جسد بعدا سياسيا اتخذ ثلاثة إبعاد . نقد الرسالة القرآنية وحياة النبي الكريم (ص) والمؤسسات الاجتماعية الإسلامية . ولقد شكل هذا الموقف تحولا في التعامل مع الإسلام إذ يقول (بطرس الجليل) رئيس دير كلوني الذي قام بجولة على الحدود الفرنسية مع الأندلس فتعرض إلى الإسلام والمسلمين فقال (: يجب إن نقاوم الإسلام لا في ساحة الحرب بل في الساحة الثقافية) فتشكل لهذا الغرض فريق من المترجمين كانت مهمته ترجمة القرآن ، لقد أدرك انه لأبطال العقيدة الإسلامية يجب التعرف عليها .إن ذلك التصور الذي أقامه الفكر المسيحي في ظل مهيمنة الكنيسة (يرجع لعنف الأحكام المتخيلة على الإسلام إلى طبيعة الشغف الإسلامي وما تولد عنه من إرادة قوة تمكنت من انتزاع مناطق شاسعة من سيطرة المسيحية (...) أفضى إلى تكوين الصور النمطية التكوينية للوعي واللاوعي المسيحي من الإسلام طيلة

[65] المرجع نفسه ، ص73.

الزمن الوسيط [66] وعلى هذا الأساس يمكن متابعة ظاهر الاستشراق في العصر الوسيط عبر الاتي:

- وقد بدأ الاستشراق اللاهوتي بشكل رسمي حين صدور قرار مجمع فيينا الكنسي عام 1312م وذلك بإنشاء عدد من كراسي اللغة العربية في عدد من الجامعات الأوروبية .

- لم يظهر مفهوم الاستشراق في أوروبا إلا مع نهاية القرن الثامن عشر ، فقد ظهر أولا في إنجلترا عام 1779م ، وفي فرنسا عام 1799م كما ادرج في قاموس الأكاديمية الفرنسية عام 1838م .

- هربر دي أورلياك (1003-938م) من الرهبانية البندكتية ، قصد الأندلس ، وقرأ على أساتذتها ثم انتخب – بعد عودته – حبرا أعظم باسم سلفستر الثاني 999-1003م فكان بذلك أول بابا فرنسي .

- في عام 1130م قام رئيس أساقفة طليطلة بترجمة بعض الكتب العلمية العربية .

- جيرار دي كريمونا 1114-1187م إيطالي ، قصد طليطلة وترجم ما لا يقل عن 87 مصنفا في الفلسفة والطب والفلك وضرب الرمل .

---

[66] المرجع السابق ، ص75-76.

- بطـرس المكـرم 1094-1156م فرنسـي مـن الرهبانيـة البندكتيـة ، رئـيس ديـر كلـوني ، قـام بتشـكيل جماعـة مـن المترجمين للحصول على معرفة موضوعية عن الإسلام . وقد كان هو ذاته وراء أول ترجمة لمعاني القرآن الكريم إلى اللغة اللاتينية 1143م التي قام بها الإنجليزي روبرت أوف كيتون .

- يوحنا الإشبيلي : يهودي متنصر ظهر في منتصف القرن الثاني عشر وعني بعلم التنجيم ، نقل إلى العربية أربعة كتب لأبي معشر البخلي 1133م وقد كان ذلك بمعاونة إدلر أوف باث .

- روجر بيكون 1214-1294م إنجليزي ، تلقى علومه في أكسفورد وباريس حيث نال الدكتوراه في اللاهوت ، ترجم عن العربية كتاب مرآة الكيمياء نورمبرج 1521م .([67])

- رايموند لول 1235-1314م قضى تسع سنوات 1266-1275م في تعلم العربية ودراسة القرآن وقصد بابا روما وطالبه بإنشاء جامعات تدرس العربية لتخريج مستشرقين قادرين على محاربة الإسلام . ووافقه البابا . وفي مؤتمر فينا سنة 1312م تم إنشاء كراس للغة العربية في خمس جامعات أوربية هي : باريس ، اكسفورد ، ويولونيا بإيطاليا ، وسلمنكا بأسبانيا ، بالإضافة إلى جامعة البابوية في روما .

---

67 لقد كان واحد من ابرز الفلاسفة الانجليز المسيحيين من أصحاب المنهج التجريبي وقد تأثر بالفكر الإسلامي الوسيط

- قام المستشرقون بدراسات متعددة عن الإسلام واللغة العربية والمجتمعات المسلمة . ووظفوا خلفياتهم الثقافية وتدريبهم البحثي لدراسة الحضارة الإسلامية والتعرف على خباياها.

- وقد اهتم عدد من المستشرقين اهتماما حقيقيا بالحضارة الإسلامية وحاول أن يتعامل معها بموضوعية . وقد نجح عدد قليل منهم في هذا المجال . ولكن حتى هؤلاء الذين حاولوا أن ينصفوا الإسلام وكتابه ورسوله صلى الله عليه وسلم لم يستطيعوا أن ينفكوا من تأثير ثقافاتهم. وهذا يعني أن أي تصنيف للمستشرقين إلى منصفين ومتعصبين هو أمر تختلف حوله الآراء .([68]).

إما الخطاب الاستشراقي الحديث:

فقد كانت له مسوغاته التي جعلته يرتبط بالإشكالية الحديثة وفضاءها الثقافي لاشك ان الهدف هو الهيمنة على الأخر المسلم " وفرض التبعية للغرب عليهم، ومحاولة تبرير هذه التبعية بدراسات ونظريات تدعي العلمية والموضوعية، وتزعم التفوق العنصري والثقافي للغرب على الشرق الإسلامي"([69]) عندما تكون المعرفة واقعة تحت تأثير أوهام الثقافة وإحكامها القبلية عن الأخر ،وحاجات السلطة لتبرير

---

[68] **انظر : موسوعة الأديان والمذاهب المعاصرة.**

[69] أحمد عبد الحميد غراب . رؤية إسلامية للاستشراق.ط2 (بيرمنجهام: المنتدى الإسلامي ،(1411 ص 7.

الهيمنة فقد هيمنت هذه الرؤية الاداتية على الفكر الأوروبي هو العقلانية والعلم والتقنية والمنظور الشمولي للعالم كان على الإسلام أن يكون نقيضًا كليًا له. لكن الركون إلى النموذج السوي الكامل وهو النموذج الأوروبي، والنموذج المشوه الناقص وهو النموذج الإسلامي؛ يدلل على أن المنظور الأوروبي يعيّن ذاته مرجعًا وحيدًا للعالم لا أكثر، يخترع الإسلام من تصوراته الذاتية قبل أن يتأمله بمقارنة موضوعية. لهذا يستطيع" ماك دونال" أن ينسب إلى الإسلام عدم القدرة على «تصور الحياة ككل، وميل للتأثر بفكرة واحدة وجهل بباقي الأشياء"([70])

أولا الهدف السياسي:

وقد كان الخطاب الاستشراقي ذو صلة بالخطاب السياسي من اجل التعرف على الأخر والسيطرة علية أي تعاضدت في الخطاب الاستشراقي السلطة والمعرفة مما جعلت منه خطابا واسع الانتشار اذ في القارة الأمريكية وحدها حوالي تسعة آلاف مركز للبحوث والدراسات ، منها حوالي خمسين مركزاً مختصاً بالعالم الإسلامي، ووظيفة هذه المراكز تتبع ورصد كل ما يجري في العالم، ثم دراسته وتحليله مقارناً مع أصوله التاريخية ومنابعه العقائدية، ثم مناقشة ذلك مع صانعي القرار السياسي، ومن ثم تُبنى على أساس ذلك الخطط والاستراتيجيات، وتحدد وسائل التنفيذ لقد أصبح كل شيء

[70] هشام جعيط: أوروبا والإسلام، صدام الثقافة والحداثة، دار الطليعة، بيروت، 1995، ص41

خاضعاً للدراسة والتحليل، ولعل المختبرات التي تخضع لها القضايا الفكرية والدراسات الإنسانية أصبحت توازي تلك المختبرات التي تخضع لها العلوم التجريبية.؟

إذ ثمة تلازم بين المعرفة والسلطة إذ كل ما يصدر عن الغربيين ولأمريكيين من إنتاج فكري وإعلامي وتقارير سياسية واستخباراتية حول قضايا الإسلام والمسلمين في العقيدة، وفي الشريعة، وفي الاجتماع، وفي السياسة أو الفكر أو الفن،رغم الطابع ليس علمي بشكل كامل ؛لأنه يحوي شئ من الايدولوجيا التي ارتبطت بالنهج المعتمد في إشباع أهدافه القائمة على السيطرة التي جعلت من الثقافة والمتأثرين بها : منهجا ورؤية قائمة على جعل متلقيها إتباع لها سواء كانوا غربيين أو من العرب المسيحيين الذين تم تلقينهم هذه الثقافة أو من المتأثرين بها من المسلمين فهم يعتمدون نفس الأدوات ويتقمصون نفس القناعات ، لهذا ظهرت المهام التي يرمي لها الهدف السياسي هي :

1) إضعاف روح الإخاء بين المسلمين والعمل على فرقتهم لإحكام السيطرة عليهم .

2) العناية باللهجات العامية ودراسة العادات السائدة لتمزيق وحدة المجتمعات المسلمة.

3) كانوا يوجهون موظفيهم في هذه المستعمرات إلى تعلم لغات تلك البلاد ودراسة آدابها ودينها ليعرفوا كيف يسوسونها ويحكمونها .

4) في كثير من الأحيان كان المستشرقون ملحقين بأجهزة الاستخبارات لسبر غور حالة المسلمين وتقديم النصائح لما ينبغي أن يفعلوه لمقاومة حركات البعث الإسلامي .

نظر الغربيون أن الديمقراطية الغربية هي أفضل نظام توصل إليه البشر حتى الآن، ولذلك فهم يسعون إلى أن يسود هذا النظام العالم أجمع، ومن بين الدول التي يريدون لنظامهم أن يسودها في البلاد الإسلامية، وقد سعوا إلى هذا من خلال عدة سبل وأبرزها هو انتقاد النظام السياسي الإسلامي رغم أن الدول الإسلامية لم تطبق الشورى أو حاكميه الأمة بل أنها دول استبدادية ساهمة في ضعف الأمة المرتهنة إلى إرادة الحاكم المستبد الذي ساهم بسياسة الاختراق الغربية أن تنجح في فرض الهيمنة الغربية على العالم الإسلامي والعربي.

ثانيا ـ الهدف الديني :

لقد كان الاستشراق وليد الاحتكاك بين الشرق الإسلامي والغرب النصراني أيام الصليبيين ، وعن طريق السفرات والرحلات ويلاحظ دائما أن هناك تقاربا وتعاونا بين الثالوث المدمر : التنصير والاستشراق والاستعمار ، والمستعمرون

يساندون المستشرقين والمنصرين لأنهم يستفيدون منهم كثيرا في خططهم الاستعمارية ، كان الدافع الأساسي هو الجانب اللاهوتي النصراني بغية تحطيم الإسلام من داخله بالدس والكيد والتشويه ، ولكن الاستشراق بعد ذلك وفي الآونة الأخيرة بدأ يتحلل من هذا القيد نوعا ما ليتوجه توجها أقرب إلى الروح العلمية .كان هذا الهدف وراء نشأة الاستشراق ، وقد صاحبه خلال مراحله الطويلة ، وهو يتمثل في :

1) التشكيك في صحة رسالة النبي صلى الله عليه وسلم.

2) التشكيك في صحة القرآن والطعن فيه.

3) التقليل من قيمة الفقه الإسلامي واعتباره مستمدا من الفقه الروماني .

4) النيل من اللغة العربية واستبعاد قدرتها على مسايرة ركب التطور وتكريس دراسة اللهجات لتحل محل العربية الفصحى .

5) إرجاع الإسلام إلى مصادر يهودية ونصرانية بدلا من إرجاع التشابه بين الإسلام وهاتين الديانتين إلى وحدة المصدر .([71])

71 منذ أن قدم الحاخام الألماني أبراهام عمله الشهير "ماذا اخذ محمد عن اليهودية " في نهاية القرن التاسع عشر ، والحديث لا يهدأ عن الأثر المفرط لليهودية الحاخامية في الإسلام ، بل تطرف

6) العمل على تنصير المسلمين .

7) الاعتماد على الأحاديث الضعيفة والأخبار الموضوعة في سبيل تدعيم آرائهم وبناء نظرياتهم .

8) لقد كان الهدف الاستراتيجي الديني من حملة التشويه ضد الإسلام.

9) وقد ترك الهدف اثر بارز في الأخر المسلم من اعتماد المنهج المعتمد في المعالجة بالإضافة التحليلي التجريبي إلى الرؤية العدمية والمتمركزة حول المركزية الأوربية في النظر الى العالم الإسلامي بوصفه المختلف أو العدو مما يبرر الهيمنة علية .([72])

وقد ترك هذا العامل اثر في ظهور تيار من المفكرين والعلماء والسياسيين وحتى الناس العاديين أو العامة الذين نادوا:

ا- ومن تأثير الاستشراق في المجال العقدي الاهتمام المبالغ فيه بالصوفية وبخاصة فتجدهم يجعلون لابن عربي مكانة خاصة في النشاطات الاستشراقية، ويجذبون أبناء المسلمين

بعضهم فاعتبر أن الإسلام لم يتمايز عن اليهودية إلا بعد الحروب الصليبية ، مثل الباحث السوفيتي موروزوف .
ومن أشهر إتباع هذا التيار: الباحث الألماني " ه. شباير " صاحب الكتاب الشهير " الحكايات الكتابية في القران "والباحث الألماني أيضا" ي.هورفيتش" ، وفي السبعينات ظهرت الباحثة الألمانية" باتريشيا كرونه" معتبر هذا الدين الذي كان " قوة بربرية حملت قيما يهودية"ولهذا التيار إمدادات في الثقافة العلمانية العربية مثل : نبيل فياض .....

[72] **انظر : موسوعة الأديان والمذاهب المعاصرة.**

لمثل هذه الاهتمامات.وهذا لها موجها تعود إلى محاولة الاستشراق النظر إلى الأخر من خلال الذات المسيحية التي وجدت في التصوف الأقرب إليها إلا أن هذا الأمر ليس الوحيد بل أن الاهتمام بالتصوف كان له مقاصد أخرى كالحوار والتثاقف كما لدى المستشرقة الألمانية : انه ماري شيمل "في كثير من كتبها تطلعت المستشرقة الألمانية الراحلة إلى التصوف كجسر بين الأديان والحضارات، ورأت أن التصوف ليس مجرد زهداً رومانسياً يقتصر على نفي الدنيا، بل إنه إحياء للقلوب وخلع للمعنى على ما لا معنى له، لننعم عن طريق التصوف بحرارة الوجد، ونتفهم اختلاف الآخر، وهو ما نحن بأمس الحاجة إليه اليوم ليحيا البشر على كافة أجناسهم وأديانهم وثقافاتهم بسلام سوياً."([73])

ب- كما أن من اهتمامات الاستشراق بالفرق المقصية من الخطاب المركزي سابقا مثل : والإسماعيلية وغيرها من الفرق المهمشة .

ج- وقد حرص الاستشراق والتنصير على إنشاء المدارس والجامعات الغربية في العالم الإسلامي، فمن ذلك الكلية الإنجيلية التي تحولت إلى الجامعة الأمريكية التي لها فروع

[73] آنه ماري شيمل وحوار الحضارات، هاينتس هالمز/عن كتابه (العرب) (Die Araber)،ترجمة: ماهر حوني حبيب، موقع الحضارية ،الأحد: 2007/08/19

في كل من القاهرة وبيروت واسطنبول ودبي.ساهمة بالتأثير الحداثوي الغربي في المنطقة .([74])

ثالثا- الهدف التجاري :

لقد كانت المؤسسات والشركات الكبرى ، والملوك كذلك ، يدفعون المال الوفير للباحثين ، من أجل معرفة البلاد الإسلامية وكتابة تقارير عنها ، وقد كان ذلك جليا في عصر ما قبل الاستعمار الغربي للعالم الإسلامي في القرنين التاسع والعشرين . وكان لهذا تأثير : إذ الغرب سعى إلى نشر الفكر الاقتصادي الغربي الاشتراكي والرأسمالي وذلك بمحاربة النظام الاقتصادي الإسلامي تشجيع الصناعة في البلاد الإسلامية دون الاستعداد الكافي لها، وإهمال قطاع الزراعة فقد اقتنع العالم العربي بأن النهضة الحقيقية إنما تكون في الصناعة، ولذلك أهملت الزراعة إهمالاً شبه كلي، مع أن نهضة الغرب الصناعية بدأت بالاهتمام بالزراعة وما زال الغرب يسيطر على إنتاج الحبوب والمواد الغذائية الأساسية في العالم. ممكن أن نرصد التجربه الامريكية في اول مسعى لها خارج اراضيها " ونظراً إلى هذا الإخفاق في كسب ود حكام الجزائر وليبيا بخاصة، عمدت الحكومة الأمريكية إلى تأسيس وإطلاق قوة بحرية خاصة من ست سفن (لم يزل الأسطول الأمريكي في البحر المتوسط يسمى بـ «الأسطول السادس» نسبة للسفن الست لحماية الأنشطة البحرية الأمريكية

74 انظر : موسوعة الأديان والمذاهب المعاصرة..

في هذه المناطق. وقد حدثت مناوشات عسكرية قرب السواحل الليبية بين هذه السفن والملاحين المحليين: وتعد هذه الاحتكاكات أول حرب تخوضها الولايات المتحدة الأمريكية في تاريخها خارج حدودها الإقليمية عام 1801م. وعلى الرغم من فشل هذا الأسطول الصغير في تأمين السيطرة على الشريط الساحلي الليبي، بقيت هذه المغامرة العسكرية الأولى راسخة في الذاكرة الأمريكية، إذ يستذكرها جنود البحرية الأمريكية صباح كل يوم وهم يرددون النشيد القومي الخاص بقواتهم. ولكن علينا هنا أن نتريث خشية سوء الفهم، ذلك أن هذه الاحتكاكات المحدودة لم تكن قط من ذات النوع الذي جسدته المداخلات العسكرية الأوروبية (الفرنسية والبريطانية والبرتغالية مثلاً) في تلك الحقبة وما سبقها. بينما كانت الأساطيل الأوروبية تسعى إلى بناء إمبراطوريات من خلال عملية الضم أو إلى ضمان طرق التجارة الرئيسية مع الشرق الأقصى من خلال تأسيس قواعد حماية ثابتة في المضايق العربية، لم تكن أمريكا آنذاك تفكر بتأسيس إمبراطورية على الطريقة الأوروبية، بقدر ما كانت ترنو إلى استكشاف الشرق العربي واستشراف آفاق تأسيس أواصر اقتصادية وتجارية مع أقاليم البحر المتوسط والمناطق المتاخمة له. "[75]

[75] انظر التقديم في: السيد عوض عثمان، العلاقات الليبية – الأمريكية، 1940م – 1942م (القاهرة: مركز الحضارة العربية، 1994م): 4.

رابعا- الهدف العلمي الخالص :بعضهم اتجه إلى البحث والتمحيص لمعرفة الحقيقة خالصة ، وقد وصل بعض هؤلاء إلى الإسلام ودخل فيه ، نذكر منهم :

1- توماس أرنولد الذي أنصف المسلمين في كتابه الدعوة إلى الإسلام .

2 -المستشرق الفرنسي رينيه فقد أسلم وعاش في الجزائر وله كتاب أشعة خاصة بنور الإسلام مات في فرنسا لكنه دفن في الجزائر .

الاستشراق الأكاديمي: أما الاستشراق الأكاديمي فهو المنهج الأرصن والأهم, وكل الأنماط السابقة والمناهج إنما ترجع في نشأتها إليه, فغالباً ما يتلقى المستشرق السياسي أو الديني وإلى حد ما الأدبي عملية إعداد تمهيدية أساسية على أيدي نظيرهم الأكاديمي إن أهم سمات النشاط الأكاديمي الاستشراقي الاهتمام باللغة العربية أو أحد أهم السمات اللغات السامية , وتعمق مع حركة النقد للنصوص في العهد القديم خلال القرن التاسع عشر, وأن الكتاب المقدس وكأنه وثيقة تاريخية يجب أن تخضع للنقد والتحليل. ولم يصبح للدراسات الإنسانية حقل خاص به إلا في مطلع القرن العشرين على أيدي المستشرق الألماني كارل هاينريش وبيكر والهولندي ستوك هور خروينة والنمساوي اكناس كولد زيهر.([76])

[76] **انظر : موسوعة الأديان والمذاهب المعاصرة.**

"المقاربة الأولى :في أنسنة التراث عند محمد أركون "

الانسنة الإطار ألمفهومي

1 ـ الــمعنى اللفظــي أو الظــاهر للموضــوع: يتعلــق الأمــر بمضمون الموضوع ‘‘الانسنة ، والواضح كما ينتج من تفسير مصـطلحاته ،ويمكـن أن يحيـل الــمعنى اللفظــي إلــى عـدد مـن المستويات الدلالية في حالـة امتلاك الموضـوع لـمعاني مختلفـة أو فــي حالــة فهـم الموضــوع بطـرق متعـددة ذلـك أن مـن شــأن

التحديد الدقيق لهذه المستويات الدلالية أن يسمح لنا الإمساك بالموضوع و عرض ثرائه وسعته في نفس الوقت حيث نلاحظ المعنى اللفظي لمفهوم "الانسنة" فالينبوع الدافق الثري للوجود الحي هو دائما الإنسان، والإنسان فحسب، وان نسي هو أو تناسى هذا الأصل، فانشق على نفسه وفرض عنصرا من عناصره الوجودية على الآخر، حتى يجعل الصلة بينهما صلة التابع والمتبوع.

وبالتالي يشكل مفهوم العود المحوري إلى الوجود الذاتي الأصيل هو ما يسمى في التاريخ العام باسم "النزعة الإنسانية Humanism"وهناك اختلاف بين مفهوم "الأنسنية" للدلالة على النزعة الإنسانية ، والقائلة بأن الإنسان هو أعلى قيمة في الوجود، تمييزا لها عن "الإنسانيات" باعتبارها مادة الدراسة الجامعية التي تعنى باللغات والفنون والآداب والتاريخ، أو بمعنى أكثر حصرا بوصفها دراسة المؤلفات الكلاسيكية الإغريقية والرومانية. وكذلك تمييزا لتلك النزعة عن "الإنسانوية" التي تستخدم للدلالة على الميل أو النزوع إلى الإنسانية أو ادعائها..ويعود الفضل في نحت مصطلح الأنسنية (كمرادف للمصطلح الغربي Humanism) للأستاذ فواز طرابلسي، في إطار ترجمته لآخر مؤلفات الراحل إدوارد سعيد، وهو كتاب "الأنسنية والنقد الديمقراطي Humanism and Democratic Criticism"، فقد اقتضت الترجمة الوافية نحت مصطلح عربي يستوعب المضامين الفكرية التي

أودعها سعيد كتابه الأخير، والتي تبرز تطوره الفكري والأدبي وقد توج في التزامه النهج الأنسني.)([77])

2ـ التحليل الدلالي للموضوع: نتوجه هنا إلى تحليل عميق لمعاني مصطلحات الموضوع و تعريف التيمات التي يقترحها و نوع المفردات اللغوية المستخدمة و ما يمكن تسميته بـ"سجلات المعاني" بالإضافة إلى بنية الموضوع في حد ذاته(إثبات أطروحة سجالية :وهذه الأطروحة يمكن أن نستشفها :

أولا: التعريفات التي قدمها أهم الفلاسفة في هذا المجال هي الآتية: التعاريف الفلسفية للأنسنية:

تعريف شيلر F.C.S.Schiller :"الأنسنية "هي أبسط وجهات النظر الفلسفية، وقوامها هو إدراك الإنسان أن المشكلة الفلسفية تخص كائنات بشرية، تبذل غاية جهدها لتفهم عالم التجربة الإنسانية، وزادها في ذلك أدوات الفكر البشري وملكاته. وطبقا لما أورده الفيلسوف شيلر في كتابه "دراسات في المذهب الإنساني Studies in Humanism"، لا خلاف بين الأنسنية وبين آراء الناس فيما تواضعوا عليه من أمور الواقع، فهي لا تنكر ما اصطلح الجمهور على وصفه بصفة "العالم الخارجي"

[77] انظر : حازم خيري، الصادر في القاهرة مؤخرا (يوليو 2007)، عن دار سطور للنشر. بواسطة: معهد الأبحاث والتنمية.

تعريف أورده دي روجمون Rougemont Denis de :في كتابه "سياسة الشخصية Politique de la Personne"، المنشور عام 1934، ما نصه: "إن المذهب الإنساني - يقصد الأنسنية - يدل على نظرة عامة عن الحياة (السياسية، والاقتصادية، والخلقية)، تدور على الاعتقاد بأن خلاص الإنسان يتحقق بالجهد الإنساني وحده. وهو اعتقاد مخالف كل المخالفة للعقيدة المسيحية التي تذهب إلى أن خلاص الإنسان يتحقق بفضل من الله وحده ومن الإيمان" .

تعريف جاك ماريتان Jacques Maritain:في. كتابه "الأنسنية المتكاملةIntegral Humanism"، المنشور عام 1936. فقد عرف ماريتان هذا الموقف بأنه ذلك الذي يحاول أن يجعل الإنسان إنسانيا حقا، وأن يظهرنا نحن البشر على عظمته الأصيلة حين يجعله مساهما في كل ما يمكن أن يوفر ثراءه في الطبيعة وفي التاريخ. انه الموقف الذي يطلب إلى الإنسان أن ينمي الإمكانيات المنطوية فيه، وأن يذكي قواه المبتدعة وحياة العقل، ويسعى إلى أن يجعل من قوى العالم الفيزيقي أدوات وذرائع لحريته.

ثانيا:يمكن أن نتوصل إليها في" المنهج الأنسني "المنشود: التعريف بالإنسان كأعلى قيمة في الوجود، وهدفها هو التمحيص النقدي للأشياء بما هي نتاج للعمل البشري وللطاقات البشرية، تحسبا لسوء القراءة وسوء التأويل البشريين للماضي الجمعي كما للحاضر الجمعي. ففي رحاب الأنسنية لا يوجد سوء تأويل لا يمكن مراجعته وتحسينه وقلبه رأسا على عقب،

و لا يوجد كذلك تاريخ لا يمكن استعادته، إلى حد ما، وفهمه بشغف بكل ما فيه من عذابات وإنجازات... تنسف الأنسنية جذريا الأطروحة القائلة بان تبجيل ما هو تراثي أو إتباعي يتعارض حتما مع التجديد المستمر للمعطيات المعاصرة. وإذا اتخذنا التاريخ مثالاً، نجد أن الأنسنيين يرونه مسارا غير محسوم، قيد التكوين، لا يزال مفتوحا على حضور الناشئ والمتمرد وغير المستكشف وغير المقدر حق قدره وما يطرحه من تحديات. كما أنهم يرون أن الإنسان هو صانع التاريخ، ومن ثم فهو قادر على اكتناهه عقليا، وفق المبدأ القائل بأننا بشراً ندرك فقط ما نحن صانعوه، أو بالأحرى، نراه من وجهة نظر الإنسان الصانع، فأن تعرف شيئا ما يعني أن تعرف الكيفية التي بها صنع ذلك الشيء..... وطبقا لإدوارد سعيد، ليست الأنسنية طريقة لتدعيم وتأكيد ما قد عرفناه وأحسسناه دوما، وإنما هي وسيلة تساؤل وإقلاق وإعادة صياغة للكثير مما يقدم لنا اليوم على أنه يقينات مسلمة، معلبة، مغلقة على النقاش، ومشفرة على نحو غير نقدي، بما فيها تلك الموجودة فيما اصطلح على كونه آراء وأعمالاً خالدة يجري تغليفها برقائق المحرمات الثقافية. فثمة صعوبة في القول بان عالمنا الفكري والثقافي كناية عن مجموعة بسيطة وبديهية من خطابات الخبراء، فالأرجح انه تنافر مضطرب من المدونات غير المحسومة. فخصائصه العامة تكاد تكون واحدة بين جميع الحضارات:

الخاصية الأولى: معيار التقويم هو الإنسان ،أول ما تمتاز به الأنسنية هي أنها تبدأ فتؤكد أن معيار التقويم هو الإنسان، عبر ما يمليه حسه الإنساني من قوانين.

الخاصية الثانية: الإشادة بالعقل ورد التطور إلى ثورته الدائمة ذكرنا آنفا أن أول ما تمتاز به الأنسنية هي أنها تبدأ فتؤكد أن معيار التقويم هو الإنسان، والسؤال الذي يطرح نفسه.. كيف للإنسان أن يضطلع بتلك المهمة الشاقة والعسيرة؟! لعمري انه العقل.

الخاصية الثالثة: تثمين الطبيعة والتعاطي المتحضر معها مادمنا قد استخلصنا مكانة الإنسان في الأنسنية، بجعلها إياه معيار التقويم وإشادتها بعقله ورد التطور إلى ثورته الدائمة، فقد بقي علينا أن نقوم بحركة مد وعود إلى الخارج، لا لكي يفنى فيه الإنسان من جديد، بل ليؤكد نفسه فيه ويفرضها عليه. والإنسان في هذا الاتجاه الطبيعي يخضع لعامل غزو الذات للموضوع بفرضها قيمها عليه واستخدامه كأداة لتحقيق إمكانياتها، بوصفه عالم أدوات

الخاصية الرابعة: القول بأن التقدم إنما يتم بالإنسان نفسه رغم وجاهة القول بأنه لا يمكن التقدم بالإنسان حتى يصل إلى درجة الكمال وحتى تختفي الآثام والآلام من وجه الأرض، إلا أنه يناط بالأنسني الاعتقاد بأنه يمكن للإنسان أن يتقدم كثيرا، وأن ذلك إنما يتم بالإنسان نفسه وقواه الخاصة، لا بقوة خارجية

أو عالية على الكون، ففي هذا أكبر تأكيد لجانب العقل والنشاط والتحقيق الخارجي في الذات الإنسانية.

الخاصية الخامسة: تأكيد النزعة الحسية الجمالية

إن العقل الذي تشيد الأنسنية به وترد التطور إلى ثورته الدائمة ليس ذلك العقل الجاف المجرد التفكير الذي يشبه آلة تنتج تصورات شاحبة غادرتها الحياة، مثل العقل الاسكلائي التائه في بيداء الديالكتيك الأجوف والأقيسة العقيمة، بل هو الوعي الكامل للذات الإنسانية في مواجهتها للموضوعات الخارجية، وهو لهذا يواكب العاطفة ولا يعاديها، ويتكئ على الحس العيني الحي.([78])

3-ضمنيات الموضوع :يتعلق الأمر بالنتائج التي يتضمنها الموضوع و يقود إليها في جانبه الخفي ، فضمنيات الموضوع هي غالبا المحددة لمعناه العميق و لـ"كثافته الفلسفية" و من الضمنيات الممكنة نحدد الافتراضات العرضية للموضوع كما هو معطى مسبقا وضمنيا في السؤال نفسه . تشكل فرضيات موضوع معين بالفعل ضمنيات تقيده و تجعله يشتغل كسؤال مما يفرض توضيحها أكثر وهذا ما يتأتى لنا عبر فحص دقيق للمصطلحات المعتمدة و المنتقاة.لنأخذ مثلا تعريف الموضوع: "الانسنة""humanism": القائمة على أصالة الإنسان ،وكونه مركز الوجود،وخالق الفضائل ومبدعها.وعلى

[78] المرجع نفسه.

هـذا الأسـاس قامـت النظريـة العلمانيـة التـي أهـم ركائزهـا(العقلانية ،والانسنة ، النسبية،والقطيعة مع التراث)([79])

الواضـح كمـا ينـتج مـن تفسـير مصـطلحاته ،ويمكـن أن يحيـل الـمعنى اللفظـي إلـى عـدد مـن المسـتويات الدلاليـة فـي حالـة امتلاك الموضـوع لـمعاني مختلفـة أو فـي حالـة فهم الموضـوع بطـرق متعـددة، ذلـك أن مـن شـأن الـتحديد الـدقيق لهـذه الـمستويات الدلاليـة أن يسـمح لنـا الإمسـاك بالـموضوع و عرض ثرائه وسعته في نفس الوقت إذ نحن إزاء منهج يعتمد لاهوتاً خاصا في تعامله المباشر مع العالم والإنسان يمنح هذا اللاهوت الأصالة للإنسان ،ويؤكد مركزيته عبر رؤية خاصة لله والإنسان والعالم .تقسم هذه المرحلة أصالة الإنسان إلى بعدين : فردي وجماعي،وقد افرز نظامين متغايرين ،بنى النظام الليبرالي بناءه على البعد الأول، فيما بنى النظام الشمولي على الثاني.وقد افرز الموضوعات الآتية:اللاهوت المفضي إلى نفي الإله بوصفه مشرعاً.أصالة الإنسان والتأكيد على فرديته.سلطة الميول بوصفها منشأ حركة الإنسان ونشأته.([80]) ولعل وصف "ألان تورين" بالغ الدلالة في هذا المجال إذ يقول : أن فكرة الحداثة اليوم، مقترنة بتحرير الرغبات وتلبية الطلبات أكثر من اتحادها بسيادة العقل.هذا النبذ للقيود الاجتماعية والممنوعات الدينية والسياسية ، وحرية

---

[79] همايون همتي ،العلمانية والفكر الديني في العالم المعاصر م المنهاج ،ع26 بيروت،1423-2002،ص.

[80] سيد مجيد ألظهيري ملاحظات منهجية ،حول التعريفين الإسلام والليبرالية والحرية،م/ المنهاج ع/26بيروت،1423-2002،ص62.

الحركة والرأي والتعبير طلبات أساسية تنبذ جميع أشكال التنظيم الاجتماعي والثقافي التي تعوق حرية الاختيار والتصرف باعتبارها أشكالا تم" تجاوزها"أو حتى اعتبارها رجعية .)([81])

أنسنة التراث عند أركون

وقد جاء فهم أركون لهذا المفهوم عبر بنائه (إسلاميات تطبيقية) وذلك بمحاولة تطبيق المنهجيات العلمية وقد أخضع النص لمحك النقد التاريخي المقارن والتحليل الألسني التفكيكي وللتأمل الفلسفي المتعلق بإنتاج المعنى وتوسعاته وتحولاته.فجاء توظيفه لهذا المفهوم محاولة من اجل التحديث والانسنة التي ربطها بالجذر الحضاري الإسلامي الذي شهد فيما بعد حذف وبتر لهذا التجربة الإسلامية ، فهو القائل :هناك سببان اثنان يدعواني للحديث عن التجربة الانسية من أجل موضعة الإسلام في التاريخ بشكل أفضل ، الأول هو أن هذه التجربة كانت قد نسيت وأهملت من قبل الفكر العربي – الإسلامي نفسه منذ أن كان قد حصل رد الفعل السني في القرن الخامس الهجري/ الحادي عشر الميلادي (المقصود رد الفعل ضد المعتزلة والفلاسفة وبقية الاتجاهات الإسلامية أيام المتوكل والقادر) أنها ليست منسية فقط وإنما هي منكرة

81 الآن تورين ،نقد الحداثة ،ولادة الذات القسم الثاني،ت: صباح الجهيم ،منشورات وزارة الثقافة،دمشق،1998،ص74-75.

ومرفوضة بشكل مزدوج من قبل الاستشراق الذي يرفض أن يخلع عن الإسلام اسم التجربة الشهيرة التي شهدها الغرب في القرنين السادس عشر والسابع عشر التي عدت خاصة به من دون غيره (ليس هناك نزعة إنسانية ألا إنسانية الغرب = هيومانيزم). كما أنها مرفوضة من قبل التيار الأصولي الإسلامي المعاصر الذي يريد تشييدها على الأصل الإلهي الصرف للرسالة الإسلامية .وأما السبب الثاني فهو فلسفي ذلك أن الانجازات التكنولوجية للغرب قد جعلت الخطاب الإنسي والنزعة الانسية تبدو هامشية وباطلة .ولم يبق ألا إرادة القوة الجماعية وإستراتيجية السيطرة عن طريق التقدم والإنتاج الاقتصادية.([82]) وفي هذا الصدد ركز علي ضرورة فهم المأساة التاريخية التي تتخبط فيها الشعوب الإسلامية منذ أن اصطدمت بشكل مفاجئ وعنيف بالحضارة المادية والحداثة العقلية. فلا الثورة الاشتراكية ولا الثورة الإسلامية أتيح لهما أن تحضيا بمرحلة تحضير واستعداد كاف كما حصل للثورة الفرنسية في القرن الثامن عشر. إذ لم يمهد لهما عن طريق حركة ضخمة من النقد الفلسفي والعلمي للتراث، ثم لنقد الممارسة السياسية لأنظمة الثقافة الموروثة. وبذلك تراكم اللامفكر فيه في الفكر الإسلامي والعربي. في حين أن الغرب كان قد انخرط منذ زمن طويل في عملية البحث عن أشكال جديدة للحداثة وقد فعل العالم الإسلامي العكس، إذ أدار ظهره للحداثة، وانه استفاق من نومه التاريخي علي الأمجاد الغابرة

[82] محمد أركون الفكر الإسلامي قراءة علمية ، ت: هاشم صالح ، مركز الإنماء القومي ،بيروت 1987،ص76.

وراح يعاين تخلفه عن الركب بعد اكتشافه أو إعادة اكتشافه لحجم الهوة التي تفصله عن الغرب على صعيد التقدم المادي والصناعي والتكنولوجي وعلي صعيد الفكر والعلم وقيم المجتمع والحريات وحقوق الإنسان. واستعار الأنموذج القومي من أوروبا وأمكن إقامة دول مستقلة أصبح عليها تحمل مسؤولية مواجهة المشاكل الموروثة والتصدي للتحديات التاريخية سياسيا واقتصاديا وثقافيا.)([83]) أننا هنا نحاول أن نقف عند موقف متميز من مفكر مسلم يفكر داخل الخطاب الإسلامي عبر اللغة الفرنسية وفضاء الحداثة الغربي الذي يريد أن يكون في داخله عامل على الاشتغال على الإسلام ، أي أنه ليس مستهلكاً لثقافة الآخر بوصفها مركزا يحاول نقل الآليات إلى ثقافة أخرى تمثل هامشاً , بل أنه يعمل داخل الفضاء الفكري الغربي وعبر اللغة الفرنسية، هذا معناه أنه يشكل ندا داخل ثقافة الآخر التي تغدو عبر هذه المشاركة ثقافة حوارية عالمية فيغدو مرتبطا بها وهذا أنتج أمرين:

الأول : أنه يريد أن يتواءم معها أي مع الفكر الحداثوي فيقول أركون : ((الفكر الإسلامي الذي يهيمن اليوم هو وليد تلك الفترة ـ أي عصر الانحطاط ـ)) ولا علاقة له بفترة الإنتاج والإبداع , أي بالعصر الكلاسيكي . والدليل على ذلك أن الخطابات الإسلامية (أو السلفية) التي أخذت أهمية اجتماعية وسياسية كبيرة منذ عام 1970 تعكس كل أنواع النسيان

[83] محمد أركون - مفهوم (الأنسنة) ومشروع (الإسلاميات التطبيقية): وقفة نقدية - د. سيّار الجميل، جريدة (الزمان) — العدد 1669 — التاريخ 22- 11 – 2003.

والحذف والبعثرة والتبعثر والقطيعات التي طرأت على الفكر الإسلامي في الزمان والمكان منذ القرن الخامس عشر , بمعنى أن الإسلام هو استمرار مباشر لإسلام عصر الانحطاط ([84]) وهذا الكلام متلازم مع ما سبق أي موضوع الانسنة وجذورها في الثقافة العربية الإسلامية عبر التأصيل الذي يجعل من العلاقة مع الغرب علاقة اتصال حضاري فهو بهذا ينتقد مقولة الصراع ويؤكد بدلها على التواصل الحضاري مع الغرب (.. كل تاريخ الفكر الذي ساد في الفضاء المتوسطي . وهذا الفضاء الفكري يتطلب معالجة جديدة : اقصد يتطلب إعادة لملمة ما تفرق منه وإعادة كتابة تاريخه من جديد وبشكل مختلف عما سبق وهذه هي الطريقة الوحيدة للقضاء على الحزازات العتيقة أو على الأقل التخفيف منها . ففي الماضي كان يكتب من وجهة نظر هذه الجهة من دون تلك , واليوم ينبغي أن يكتب بكل عدل وإنصاف من كل الجهات ومن دون استبعاد أو نبذ أي جهة ([85]).وفي الوقت نفسه فأنه أيضا يفترض أن على الغرب واجبا اتجاه العرب والمسلمين (أعتقد أنه يمكن لأوروبا أن تساعد الدول العربية والإسلامية على الاندماج في مناخ المعنى والقيم التي أدت إلى انبثاق الهوية الفكرية الأوربية) ([86]).

---

[84] محمد أركون - مفهوم (الأنسنة) ومشروع (الإسلاميات التطبيقية): وقفة نقدية - د. سيّار الجميل، جريدة (الزمان) — العدد 1669 — التاريخ 22- 11 – 2003.

[85] محمد أركون ،الإسلام ،أوروبا ، الغرب،ت: هاشم الح،الساقية،بيروت،ط1، 1995.

[86] منيرة الفاصل ، ادوار سعيد والتخيل الثقافي وسياسيات الهوية ، م/ البحرين ع 28- ص64.

أما الأمر الثاني : فهو يفترض أنه على العرب والمسلمين أن يمروا بذات المراحل الأبيستمولوجية التي مر بها الغرب . وهذا أمر غير مبرر في ظل ثورة المعلومات التي اختزلت كل شيء وجعلت الكثير من الأمم من لا يعرف لها ماض كماضينا تغدو ذات شأن في عالم اليوم.ليس بالإمكان عزل الثقافة الإسلامية والتاريخ والدين عن الحداثة بوساطة جدار رقابة علمية. وجدار الرقابة هذا لا يمكن أن يكون في مصلحة المسلمين، بل بالعكس فإن ذلك يعني ضمناً أنهم غير قادرين على المضي مع حقائق العصر (Moderne) وأن لا قدرة لديهم في مماشاة حقيقة الواقع الحاضر. فقد تصوره البعض انه يعكس موقفا استشراقيا سلبيا في الأساس كما حلله إدوارد سعيد في كتابه الإستشراق . و كما اسماه المفكر صادق جلال العظم بـــ " ظـــاهرة الإستشـــراق المعكوســـة"-Spiegelbild Orientalism أي أنهـا صـورة للموقـف الاستشـراقي. إنّ النظرية الاستشراقية كانت تنظر إلى المسلمين على أنهم مختلفون عن الأوروبيين اختلافاً تاماً، لذلك لا يمكن إدراك طبيعتهم بالشكل المنطقي. وهكذا يمكن أن تُعكس الصورة. وليس القليل من المفكرين العرب يعتقد أن الأوروبيين لا يمكنهم إدراك ما يدور في فكرهم، وهذه هي تماماً الصورة المعكوسة للاستشراق.)([87])

ثانيا : مصطلح Ungedachten "اللامفكر فيه" الذي له أثر واضح في مؤلفات أركون. و الذي ينطلق فيه من أنه و بحكم

[87] أشواق عباس ،قراءة في فكر عالم محمد أركون، موقع دروب الالكتروني،7يوليو ،2005.

اللغة فإن أي نظام فكري توجد فيه انقطاعات ونواقص. أركون هنا استعار المصطلح من جاك ديريدا ليبحث من خلاله في محدودية مركزية العقل في البحث العلمي لأسباب لغوية، وذلك يعني أن كل معرفة علمية لا يمكن أن تتوافر إلا بوساطة وسيط أي لغة، لذلك فإنها إلى حدٍ ما معتمدة على تلك اللغة. و من هنا تأتي إمكانية التلاعب السياسي طالما أن هناك أمرا لا مفكر فيه وغير مذكور.و هو ما يؤسس للفكرة الأكثر خطورة هنا و هي أن كل فكرة أو عقيدة يمكن أن تتحول إلى ايدولوجيا.و هو ما شرحه أركون بوضوح في كتابه "اللامفكر فيه"([88]). (لقد دعا أركون إلى التفكير في اللامفكر فيه لدراسة ما امكن أو يمكن إغفاله أو تغييبه لأسباب سياسية بالأساس، ويلح هنا على استخدام الأنثروبولوجيا كعلم يعطي المفاتيح اللازمة والمناسبة لاكتشاف الثقافات الأخرى والمذاهب المختلفة. إلا أن هذا العلم لا يطبق عند المسلمين. وما دام الأمر كذلك سيبقي التفكير يصاحبه دوما ما لا يمكن التفكير فيه ويتم تجاهله وعزله والانقطاع عن الاهتمام به.)([89]) ويرى أن هناك مناطق كثيرة في الفكر الإسلامي لا تمس ولا يفكر فيها مثل مسألة عثمان - رضي الله عنه - وقضايا جمع القرآن، والتسليم بصحة أحاديث البخاري والموافقة على الأصول التي بناها

---

[88] المرجع نفسه.

[89] محمد أركون - مفهوم (الأنسنة) ومشروع (الإسلاميات التطبيقية): وقفة نقدية - سيّار الجميل ،ص 11 – 2

الشافعي، ويرى أنه يضع أساساً للاجتهاد وعقلانية جديدة ([90])

إبعاد القراءة عند أركون:

لهذا يحدد حدود قراءته ضمن تحديده للمقاربات الآتية بقوله (إننا نجد أنفسنا أمام أربع مقاربات أو طرائق ممكنة تتجلى في أربعة خطابات متنافسة هي:

1- الخطاب الإسلامي الحالي الذي يميل للسيطرة على الخطابات الأخرى بوساطة التجيش السياسي التي يتمتع بها وبسبب انتشاره بواسطة سوسيولوجيا وبسيكولوجيا ،ينغرس هذا الخطاب ضمن البعد الأسطوري للتراث في الوقت الذي يعلمن فيه على غير وعي منه المضامين الدينية لهذا التراث بالذات .([91])

2- الخطاب الإسلامي الكلاسيكي الذي يفصح عن التراث (أو يوضح التراث ويبينه" في مرحلة تشكيله وترسيخه داخل مجموعات نصية موثوقة أو صحيحة .

3- الخطاب الاستشراقي الذي يطبق على مرحلة التشكيل أو التأسيس أو التثبيت منهجية النقد الفللوجي والتاريخي الذي

---

[90] عيسى بلاطة ، توجهات وقضايا في الفكر العربي المعاصر ، ص89-9.

[91] بيدو هنا إن يميز بين الإسلام التقليدي والإسلام الإحيائي الثوري الذي يهدف إلى تغير الواقع بطريقة ثورية .

تغلب عليه النزعة التاريخوية والوضعية الخاصة بالقرن التاسع عشر.([92])

4- الخطاب الذي تستخدمه علوم الإنسان والمجتمع والذي يهدف إلى إعادة النظر في الخطابات الثلاثة السابقة من اجل الكشف عن الأسئلة المطموسة فيها والمرمية في دائرة المستحيل التفكير فيه)([93])

فعلق هاشم صالح مترجم أركون إلى العربية في آخر كتاب "الفكر الإسلامي نقد واجتهاد" يقول هاشم (أن محمد أركون يخوض المعركة على جبهتين جبهة الداخل، وجبهة الخارج، جبهة أصوليي المسلمين، وجبهة أصوليي المستشرقين: وسوى الروم خلف ظهرك روم ... فعلى أي جانبيْك تميل ؟) ([94]) لهذا يؤكد في منهجه على آليات النقد الابستمولوجي التي تقوم على الرصد والتحقيق التاريخي والعلاقات التي ظهرت لدى المتلقي للنص مع مراعاة التباينات والمهيمنات السياسية التي تركت أثراً غير محمود على النص "ينبغي القيام بنقد تاريخي لتحديد

---

[92] إننا هنا إمام تشخيص يقوم على تباين المنهج والرؤية من الإسلام وهنا تأتي الرؤية الخطاب الاستشراقي الذي يعرفه: رودي بارت أن الاستشراق هو " علم يختص بفقه اللغة خاصة، وأقرب شي إليه إذن أن نفكر في الاسم الذي أطلق عليه كلمة استشراق مشتقة من كلمة 'شرق' وكلمة شرق تعني مشرق الشمس ، وعلى هذا يكون الاستشراق هو علم الشرق أو علم العالم الشرقي"ويعتمد المستشرق الإنجليزي آربري Arberry تعريف قاموس أكسفورد الذي يعرف المستشرق بأنه "من تبحّر في لغات الشرق وآدابه"انظر : رودي بارت.الدراسات العربية والإسلامية في الجامعات الألمانية(المستشرقون الألمان منذ تيودور نولدكه). ترجمة مصطفى ماهر(القاهرة: دار الكتاب العربي) (بدون تاريخ) ص.11.

[93] محمد أركون الفكر الإسلامي قراءة علمية ، ت: هاشم صالح ، مركز الإنماء القومي ،بيروت 1987، ص27-28 . وهذا الكلام يمثل بوابة علوم التحرير والنقد الذي تنشده الانسنه.

[94] الفكر الإسلامي فكر واجتهاد ص335.

أنواع الخلط والحذف والإضافة والمغالطات التاريخية التي أحدثتها الروايات القرآنية بالقياس إلى معطيات التاريخ الواقعي المحسوس" ([95]) ضمن هذا التوصيف نحاول هنا التوقف من اجل تحديد إبعاد القراءة لديه من خلال تحديد موقفه النقدي من القراءات الآتية:

أ- نقد القراءة الاستشراقية:

ويصف نفسه بشجاعة التطرق إلى اللامفكر فيه في دراساته ومواقفه من الاستشراق منذ شبابه عندما كان طالبا في الجامعة الجزائرية يدرس اللغة العربية وآدابها في وضع قاس مطبوع بسيادة الثقافة الغربية الآتية إلى الجزائر لتحضيرها وإدخالها الحضارة حسب ادعاء المستعمر الغازي. وآنذاك سيطرت علي ذهنه الرغبة في الفهم والمزيد من معرفة الواقع وتمحيص الوضع، ولكنه آثر عدم الانخراط في النضال السياسي، إذ يعتبر نفسه أنه اختار الطريق الفكري للتحرير والتمرد الفكري عوض السياسي لأنه رغب في التحرير الفكري والعقلي للجزائر ولعموم العرب والمسلمين. ومنذ الستينيات أيضا عندما أصبح مدرسا بجامعة السوربون اتبع منهجا يختلف جذريا عن منهج المستشرقين وشرع في محاولاته التحليلية المعتمدة على المقارنة الواسعة سعيا للخروج من الإطارات الضيقة وهذا ما فعله مع الفكر الإسلامي)([96])

---

[95] محمد أركون ، الفكر الإسلامي قراءة علمية ، ص23.

[96] المرجع نفسه،ص 11 – 22 .

أننـا عنـدما نعـرض لهـذه القـراءة نعـي أن هـذا الخطـاب الأستشراقي مثلما شكل معنى هو وليد علاقة قوى حمل اسم الخطـاب الاستشـراقي كـذلك هنـاك قـراءة عربيـة صـوبه هـي الأخرى تعاضد فيها المعرفة مع القوة والانتماء أذ تتعدد بتعدد المقاصد وكل منها ينطلق من ثاوي أيديولوجي يحرك القراءة وهذا يتجسد بالصراع بين سلطات الخطاب الموجود وسلطة الخطاب المنشود وكما يقول ميشيل فوكو: (نعلم جيدا أنه ليس لنا الحق في قول كل شيء , ولا الحديث عن أي شيء)

وقد يكون هذا أيضا مرتبطا بالثقافة بوصفها طريقة شاملة للحياة إذ(كل مجتمع يشكل سلطة رمزية لها محرماتها وآلياتها في ممارسة المنع والنفي , والحجب مع تفاوت مجتمع وآخر في الدرجة والأتساع) والمعنى الذي نسعى إليه أن المؤسسة تؤثر على ما ينتمي اليها انطلاقا من ثوابت ثقافية تشكل سرد ما يمنح تلك الثوابت شرعية ما . ومن هنا أيضا يختلف المثقفون في نظرتهم إلى الاستشراق ومآل الأمة بحسب ما سبق ومحمد آركون يقدم تصورا يقوم على النظر إلى الأسباب ومحاولة معالجتها عبر الطرق المعرفية فهو يقول عن رهانات المعنى وإيرادات الهيمنة (أن مفهوم المعنى يعرض مشكلة بالفعل . فالتنافس عليه عام وشامل .. واقصد ((رهانات)) هنا انخراط كل متكلم عن طريق خطابه في لعبة الصيرورة الكبرى للعالم... أما في حال المعنى فإن اللعبة ترتد أو تقفز من جديد وبشكل مستمر ثم تتعقد داخل الزمان والمكان .

ويدعي المساهمون في اللعبة أنهم يؤدون أدوارهم كما يؤدي الممثل دوره([97])

فأننا أيضا نلحظ في موقفه هذا وصفا لموقفه من الأستشراق بوصفه خطابا معرفيا وأيديولوجيا عبر ثنائية المعرفة/ القوة وتنقل موقفه من الأستشراق عبر حوار معه في مجلة الفكر العربي المعاصر البيروتية أنه أنطلق من توصيف للواقع على أنه يعاني من عائقين يريد نقدهما معا:

الأول / اتجاه في المجتمع العربي الإسلامي ذو سيطرة وتوسع , وهو الاتجاه الذي يريد إعطاء الأولوية للحل الأيديولوجي لمشاكلنا بدل حل قائم على البحث العلمي .

الثاني / نوع من الأستشراق على الرغم من المراكمة المعرفية ؛ والمعلومات والتقنية عن هذه المرحلة من التاريخ , حول تلك المسألة الخ ... دون الاهتمام بربط النشاط الباحث بالمتطلبات القائمة والملحة لمجتمعاتنا.

ولهذا فهو يرفض هذا النوع من الأستشراق لأنه يقول : ((أنني أتحدث عن هذه الأسلامولوجيا التطبيقية مثل الأنتروبولوجيين الفرنسيين , ومنهم ـ روجيه باسفيد ـ إذ يلاحظ أن هؤلاء الباحثين الفرنسيين اتخذوا موقفا من الأنتولوجيا والأتتروبولوجيا التي تقتصر على أن تكون وصفية , وتكتفي

[97] محمد أركون ،الإسلام ،أوروبا ، الغرب،ص.

بالنظر عن بعد إلى المجتمعات الغربية , من دون النظر إلى آثار هذه الأوصاف على المجتمعات المدروسة وقد حاول أن يبين أركون أن باستيد يبين أن البحث الأنتروبولوجي حول المجتمعات , مثلا التي من دون كتابة مثل المجتمع الأفريقي له أن يبين العلاقات التي يمكن أن تقوم بين الأبحاث المنجزة على الصعيد وتطلعات وتوق المجتمعات .

أي أن أركون حاول أن يتجاوز القراءة الأستشراقية معرفيا عبر مقارنتها صوب الدراسات الحديثة إلا أنه يرفض بالمقابل تلك المطالبات ذات الدوافع السياسية والداعية إلى التشكل في كل ما يأتي من الغرب, يصف هذا الموقف (أنه موقف أصفه بالظلامية) وبالمقابل يعلل ظهور الأستشراق وتلك المواقف الرافضة له بالتحذير لحدث الأستشراقي بالقول : أن الفكر الغربي , أبتداءا من القرن (التاسع) أصبح أكثر إشعاعا وتوسعا وبنجاح ثقافي معلوم على النقيض من هذا كان الفكر العربي قد بدأ يتراجع ليصبح فكرا تابعا . ثم أنه ينتقد من يحمل هذا التراجع إلى الاعتقاد : بأن المستشرقين هم أفراد غير مهيئين لفهم الإسلام وأنهم يحيكون حوله , أن هذا غير صحيح البتة.ولكنه يعلل رفضه للأستشراق بأمرين :

الأول : تغير ميزان القوى لصالح الغرب ولغير صالح الشرق

الثاني : بدءا من القرن التاسع عشر , الظاهرة الاستعمارية التي ضاعفت إحساس التفوق لدى الغرب إزاء مجتمعاتنا , وضاعفت بالنتيجة نظرة مباعدة , ومحتقرة لدى البعض منهم .

ثم أنه يشير إلى هيمنة الثقافة على من ينتمي إليها وهي التي يصفها بقوله : أن المستشرقين الذين يكتبون لا يستطيعون الإفلات من التضامن مع الثقافة التي يكتبون فيها, التي كبروا في ظلها وهي الثقافة الغربية.

بيد أنه يرفض النقد الذي قدمه (**ادوارد سعيد**) : فأن ادوارد سعيد أستاذ للأدب الإنجليزي , وهو ليس على إحاطة كما أنه ليس مختصا بالإسلاميات وقد قرأ نوعا من الأدب الأستشراقي , لأنه بلاشك كان يريد الإطلاع على مشاكل تقنية , مشاكل الأمة العربية والعالم الإسلامي ,. ثم أن **أركون** يضيف أنه فلسطيني ([98])أي أن أركون يتفق مع منهج ما بعد الحداثة والقائل أن الحقائق لا يمكن فصلها عن المراقب الذي يزعم إدراكها وتمييزها عن حقائق الثقافة التي تزوده بالتصنيفات المعيارية التي توصف بتعاليها وربما أن الحال كذلك من الأفضل له أن يخبرنا عن نفسه ([99]).

وأركون يريد هنا توجيه النقد إلى الأستشراق (النقد الذي يوجه الغربيين أنفسهم اليوم لثقافتهم , والقائم على فضح ما يسمونه بالإنسانية الشكلية , المنهج الفقه لغوي , التاريخية الوضعية الخ... وقد أخطأ المستشرقون أبيستمولوجيا , في

---

[98] محور عن الاستشراق حوار مع محمد أركون،م/ الفكر العربي المعاصر ، مركز الإنماء القومي بيروت،

[99] علي محمد علي عبدا لمعطي ، السياسة بين النظرية والتطبيق ، دار الجامعات المصرية ، القاهرة 1986 ص139

الحدود التي كانوا منها سجناء للمؤاخذات المنهجية السابقة الإنسانية الوضعية).

أن أركون هنا يركز على الجانب المعرفي ويعزو هذا على القوة السياسية والثقافية التي ظهر الأستشراق في كنفها بحجة أنها تمثل ثقافة وانتماء المستشرق إلى ثقافته؛ لأنها الثقافة التي تزوده بالمعايير التي يشكل من خلالها رؤيته للعالم المحيط به لكنه نسى أن المنهج مرتبط بالرؤية والوظيفة الأيديولوجية التي تحدد أبعاد تجربته ،فالأستشراق وليد تجربة ثقافية تتعاضد بها المعرفة والقوة وبتحول المستشرق إلى مثقف يقدم خدماته إلى الدول التي تمول مراكز الأبحاث والرجوع إلى تلك الفترة يظهر للباحث الصراع بين تلك الدول على مراكز الأبحاث المهمة بالشرق . أذا لا يمكن أن نتعامل مع الأستشراق على أنه بعد معرفي أمكن تجاوزه مع تغير الأبعاد المعرفية سواء كان ذلك في مجال النظرية العلمية أم في مجال البحوث الإنسانية والسيمائية المعاصرة .

إلا أنه يعزل المنهج عن الايدولوجيا عبر توظيفه منتجات الحداثة في قراءة التراث الإسلامي وهذا أمر مبرر في المساعدة في إيجاد إمكانيات جديدة في تجاوز الرؤية الأستشراقية القديمة ومحاولة بناء رؤية جديدة ينبغي ما وجود : المقدرة الثقافية للدفاع عن نفسي حين قراءة عمل لمستشرق , ولمناقشته بأسلحة خاصة به , وليس بإثارة جدال سياسي أو

أيديولوجي لا يقود إلى مسائل من الطراز العلمي , ([100]) أن الغرب نفسه وبخاصة أبحاث ما بعد الحداثة وعلى وجه الخصوص ميشيل فوكو ربطت بين القوة والمعرفة وعملية العزل بينها ليست مبررة.

إلا أن أركون يمضي في هذا بقوله: كانت النظرة التي توجه فيه إلى المجتمعات الأخرى أتنوغرافية, واليوم نحن بحاجة إلى نظرة تكون علمية أولا .

فهو يرى أن العلم له قواعد لا جنسية لها ولا دين ولهذا يفترض في كتاب ما يناقش مسألة تاريخية أن يحترم التحليل والنقد التاريخي للوثائق والى أي حد يرتفع إلى مستوى تقديم بعض المسائل الأنتروبولوجية , ولا يكتفي بإعطاء وصف أتنوغرافي عن الإسلام الراهن ([101])وهذا الموقف نلمس فيه بعدين :

أنه ضحى بأحدهما من أجل المحافظة على الأخر على وفق الدراسات الإسلامية والقومية التي تضحي بالثاني وترفع من شأن الأول من أجل الانتصار للأيديولوجية على حساب الابستيمولوجيا, ومعنى هذا أن الأمر الأول هو أنه يعزل بين المنهج والأيديولوجية أي بين المعرفة والقوة أي السلطة المؤثرة , وبالتالي يغدو المنهج ممكنا استعارته وإعارة تطبيقه

---

[100] إحسان محمد الحسن ، علم الاجتماع السياسي ، جامعة الموصل ، مديرية الجامعة ص339 (د.ن).

[101] عبدالمنعم ، المصدر السابق ، ص352-353.

في أزمنة جديدة , وهذا الأمر فيه التباس أي أن المنهج وليد الحاجة التي فرضتها التحديات الطبيعية والاجتماعية وضوابط السلطة السياسية والدينية ، أي أنه وليد ظرف قاهر خارجي سوف يجعل منه سجين الظرفية التاريخية ـ السياسية وعليه فهو مرتبط بالفضاء الاجتماعي والسياسي , وعملية نقله هكذا من دون فحصه أمر فيه خطر، أي لابد من أدراك البيئة التي أرتبط بها وبالتالي فهو ليس بريئا من براثن الأيدولوجيا , فالمنهج الوضعي هو وليد بعدين :

الأول- أيديولوجي تمثل بالصراع بين الكنيسة والدولة أو بين الدين والعلم وهو صراع أيديولوجي ترك تأثيراته بالانتصار للمادة على الروح وهو انتصار رغم نسبيته إلا أنه عُد وقتها انتصار حاسم وهذا هو سبب أخفاقة الذي اكتشفته الحداثة فيما بعد.

والثاني- معرفي أي إن المنهج الوصفي هو ليس أيديولوجية فحسب بل هو وليد فضاء من التأمل في الأبحاث الطويلة وتم خلالهما صياغة نظرية علمية وتصورات فلسفية اعتمدت تلك النظرية التي جاءت استجابة للتطورات الاجتماعية والثقافية الغربية ، فالتصور العلماني والمادي يطبق على الثقافة الغربية ذاتها وأزاح كل أثر ـ أو حاول ذلك ـ للما ورائيات , لكن الباحثين العرب العقائديين يرون إن أي بحث يطبق تلك الآلية هو مغرض ومعادي , أي أن أصحاب (الرؤية السلفية) لم يفهموا البيئة الثقافية التي ولد بها الأستشراق.

أن هدف أركون هو محاولة تجاوز التابو في التراث الإسلامي وهو أمر مهد له المستشرقون إلا أنهم لم يواصلوا السعي من أجل بناء ثقافة انسنة أسلامية لهذا حاول ذلك أركون المعني بهذا العمل ، وهذا ما يظهر في قوله : (بأن المنهجية الفيلوجية والتاريخانية للمستشرقين هي أكثر تفوقا وعلمية بكثير من ((المنهجية)) العقائدية أو الإيمانية الاستسلامية السائدة في الحجة الإسلامية).إلا أن يعيب إن الماسية على حساب الاستشراق يدرس الإسلام بوصفه موضوعا متخارجا عنه ، موضوعا قابلا للفحص والقياس والوصف بحيادية تامة هذا بالطبع إذا استبعدنا بعض الدراسات الاستشراقية المماثلة والمنافقة لتحقيق مصالح ومنافع مادية أو سياسية على حساب العلم والمعرفة .فالمستشرق "الموضوعي " ، بالمعنى الوضعي السالف ، لاينخرط انخراطا علميا نقديا في تحرير المشكلات ، بل يكتفي بالوصف الخارجي المحايد ، تاركا الانخراط للمسلمين أنفسهم ، وذلك على أساس أن تلك المشكلات هي مشكلاتهم هم ، منهج اركون يتنكر لهذه الموضوعية "الباردة" بل ويدينها من منظور أن توهم الفصل بين الباحث وموضوعه هو وهم "كاذب " يسمى إلى إخفاء الجانب الإيديولوجي في الخطاب الاستشراقي ([102])

وهذا عائد إلى أنه أدرك ذلك الأفق التاريخي الذي ظهر في الثقافة الغربية الذي تجذر منذ ديكارت وأسبنينوزا في دراسة

---

[102] محمد اركون ،تاريخية الفكر العربي الإسلامي ،ص52-53.وانظر :نصر حامد أبو زيد ، الخطاب والتأويل ، المركز العربي ط1 ،بيروت 2000، ص108

الكتـاب المقـدس ، لهـذا فهـو يـرى المسلميـن (أي البـاحثين) رفضـوا تاريخيـة العقائـد (أي رفض ارتباطهـا بجميـع العوامـل المحركـة للمجتمـع ككـل مـن اجتماعيـة وثقافيـة واقتصـادية وسياسية)([103])

أي أن أركـون يهمـل النقـد الأيـديولوجي للأستشـراق ويتعامـل معه على أنه حدث قديم تجاوز الأطر الغيبيـة أو التقديسية رغم أن الأستشراق تم تجاوزه معرفيا لكنـه أيضـا أحدث إضـافة فـي بداية المبحث التاريخي الذي يسعى أركون إلـى المضـي فيـه.أي أن عمل أركون يكمن في نقد ألذات وليس فـي نقد الآخـر بقدر مايتم التحاور معه والإفادة من تجربته وأغناء الذات فـي تجـاوز التابوت الذي يمثله اللأتاريخي الذي يصفه في التيارات الحديثـة أيضـا(لم يكتـف الفكـر الإسـلامي ـ وبالتـالي العربـي ـ بإهمـال معرفة سبب خروجـه من التـاريخ الخـاص بـالروح والاكتشـاف المعرفي والتأمل الطويل في هذه الأسباب ونتائجها , وإنمـا راح أيضـا منذ القرن التاسـع عشـر يشـتغل كليـا بالـدفاع التبريـري و الأفتخـاري عـن تراثـه وبالجـدال والمماحكـة ضـد الغـرب الاستعماري والإمبريالي .

ب- نقده للفكر الإسلامي المعاصر : لقد قدم اركون نقدا فكريـا للواقـع السياسـي العربـي المعاصـر ممـثلا هنـا بـالفكر السياسـي الإسلامي ويتمثل نقده للخطاب الإسلامي المعاصر عبر تناوله

[103] برتران بادي ، الدولتان ، المركز الثقافي العربي ط1 1996 بيروت ص125.

أولا - محاور الخطاب الإسلامي المعاصر .وهي التي أجملها بالاتي:

1- الله "سبحانه وتعالى" واحد ومتعال وحي وعادل ..... وقد توجه بمبادرات عديدة نحو البشر واختار منهم أوصياءه (أو رسله) على الأرض .

2- تمارس كل مبادرة (= كل وحي) نفس أسلوب التوصيل نفسه في كل مرة .فلله نبيناً "أو مرسلاً" من أجل التصريح بإرادته أو رغبته وأوامره إلى البشر. عندئذ ينقسم البشر إلى فئتين متمايزتين تماما هما:

- فئة المؤمنين الذين مسهم الإيمان أو دخل في قلوبهم.

- وفئة الكافرين المغرقين في الرفض والضلال .

3- ينتج عن ذلك انقسام الزمن الأرضي إلى: "قبل" الوحي، و"بعده" ؛ من هنا ينتج أيضاً التقويم : اليهودي أو المسيحي أو الإسلامي.

وحتى الفضاء أو المكان فهو ينقسم إلى منطقة يجري فيها تطبيق قانون الله وشريعته ، ومنطقة أخرى خاضعة له (أرض العصيان) أو دار الإسلام، دار الحرب.

4- أن القرآن يحتوي على الوحي الكامل و الأخير. ولن يكون بعده وحي حتى قيام الساعة(النشور) والحساب في الآخرة ،كل

آية في القران تمثل محوراً موجها من اجل التفكير في العمل (الممارسة).

5- إن حياة النبي محمد(ص)والمدينة – الدولة التي أوجدها في "المدينة"(يثرب)بين عامي 622-632 تعد أنموذجا اعلي ينبغي تقليده في الحياة الفردية والجماعية معا.

6- يشكل كل من: الدين ،والدولة، والدنيا عرى مترابطة لا تنفصم للوجود البشري. ولكن الدين هو الذي يشكل (=يصوغ)بالمعنى القوي للكلمة السياسية والحياة الدنيوية طبقا للمعادلة التيولوجية التالية: الوحي = الحقيقة المطلقة التي توجه التاريخ الأرضي المؤدي بدوره إلى تاريخ النجاة والفوز في الآخرة.

7- بما أن الحقيقة كلها متضمنة في الوحي وتجربة المدينة فان النظام الاجتماعي والتاريخي المقبول والشرعي في الوقت الحاضر ينبغي أن يكون متلائما بالضرورة مع النظام الذي عرفته الأمة في بداياتها في زمن مقدس يعلو على الأزمان كلها.

أن كل المحاور (أو البديهيات)تشكل الاعتقاد الإسلامي . وهذا الاعتقاد يفترض بدوره في كل تجلياته الفرضيات التالية:

ثانياً- فرضيات الخطاب الإسلامي المعاصر : وهي المبادئ التي تستمر في إنتاج كل المعرفة الإسلامية الواقعة خارج كل ضبط أو نقد ابستيمولوجي (= معرفي)وهي :

- وحده الإسلام يستطيع أن يقدم قاعدة للمقاومة الفعالة ونظاماً للقيم قادر على مواجهة الهيمنة السياسية والاقتصادية والثقافية للغرب.
- لا يمكن تفسير السيطرة التي يمارسها الغرب على المجتمعات الإسلامية عن طريق الضعف العقائدي للإسلام أو عن طريق معارضة الإسلام للتقدم والعقل الحديث والعلم كما ادعى ارنست رينان .على العكس ، فان الإسلام دين منفتح على كل كشوفات الحضارة الحديثة.
- أن العدالة ،والآخرة ،والديمقراطية ،وحقوق الإنسان ،وتحرير المرأة ،والتسامح ،والاستخدام العادل للملكية ،ونشر الثقافة ... وكل ابتكارات الثورة الحديثة موجودة في الإسلام .
- أن الايدولوجيا المادية التي يبثها الغرب تهدم القيم الروحية للإسلام ، ينبغي إذن محاربتها ومحاربة كل متبعيها من مستشرقين وباحثين مسلمين معتنقين للأفكار الغربية في الآن معاً.العلوم الموجودة في الغرب غير قادرة على الفهم الموضوعي لتاريخ الإسلام وتعاليم الإسلام . ينبغي إذن الالتزام بمنهج الأصول (الفقه).
- فصل السياسة عن الدين يمثل فكرة هدامة اخترعها الغرب .

- إما الإسلام فهو يحافظ على المراتبية الهرمية بين السيادة العليا (كلام الله وتفسيراته المأذونة) وبين كل إشكال السلطة السياسية.
- كل الاختراعات الكبرى للعلم الحديث موجودة سابقا في القران الكريم أو معاينة ومشروحة.لا يمكن لعملية البناء الوطني الجارية حالياً بعد الاستقلال أن تتم بمعزل عن الإسلام أو ضده. ([104])

ج- القراءة التي يتبعها محمد أركون:

لعل نقطة الانطلاق في قراءته :

- هي القائمة على اكتشاف البنية الإيديولوجية التي كتب بها النص أي نص لهذا لابد من اكتشاف الأرضية التاريخية لكل نص مدروس حتى نمتلك معيارا فلسفيا لغرض التقييم الحديث للمشاكل المتعلقة بالسيادة العليا التي يرصدها من المعيار الفلسفي، والتي تعود إلى التعليل التالي الذي يشير له أركون لأنها حذفت من قبل الفقهاء بنسبة للتراث.

1. ومن ناحية أخرى لان النقد الفلسفي حذف من قبل المستشرقين بدعاوى منهجية .لهذا جاءت المنهجية لديه تقوم على تلافي كل هذا وما سبق عرضه في النقد ، لهذا نرصد تصوراته عن **المنهج الذي يتبعه** والياته :

---

[104] محمد أركون الفكر الإسلامي قراءة علمية ، ص64-67.

1- إنـه يعتمـد منهجيـة تقـوم علـى التقدميـة – التراجعية، أي تقوم على ضـرورة العـودة إلـى الماضـي لمعرفـة الملابسات التاريخية ، العميقة والعوامل التاريخيـة ،لا مـن اجـل إسقاط الحاجات المعاصرة عليها كما يتهم القراءات الأخـر بهذا العمل، بـل كمـا يتصـور أن العـودة تتيح إدراك مـا اعتـرى هذه النصوص من تحول في المضـامين ونقلـه فـي الوظـائف السـابقة إلى توظيفات جديدة عبر توليد المضامين الجديدة .

2- ومـن هنـا تظهـر لـدى أركـون الحاجـة إلـى ضرورة دراسة آليات القراءة والتلقي والتحويل لتلك النصـوص ، وهـذه هـي مـا يسـميها "بالتقدميـة" لمواجهـة التصـور الاستشـراقي أيضـا الـذي يعطـي تصـورا ماهويـا جوهرانيـا لا يعتريه التبدل .لهذا عندما يقف عند موضـوع السيادة العليـا فـي الفكـر الإسـلامي يـدرس أنبثـاق مفهـوم القـران والمدينـة ، ثـم يدرس المفاهيم المتولدة في حقبة التأسيس تلك ومـا طرحتـه مـن مفاهيم :سلطان، ملك ، خليفة ،إمـام ، حكم أمر.هذا يتحقق مـن خـلال ثـلاث مراحـل يحـددها عبـر **العقيـدة والسـيادة العليـا الفكرية**، أثر الاجتهاد يتناول فيها:

1- الـربط الاسـتثنائي بـين الممارسـة السياسـية والاجتماعيـة والثقافية للنبي محمد(ص) بـين خلـع التسـامي بواسطة الخطـاب الديني.

2- إذ كـان الإتبـاع منخـرطين فـي أخلاقـه ومجيشـة مـن مثـل الترميز (الرمز) المرتبط بالمبادرة البشرية ذات أهداف متميزة (الثـواب فـي الآخـرة).ثم حجـم التـأثير الحضـاري يتناسـب مـع

مقدرتها على ترميز الوجود البشري عبر التعبير عما هو دنيوي أو مادي أو تاريخي ثم عابر وزائل .

3- استبطان الرموز الأدبية : فالسيادة العليا الرمزية بحاجة لكي ترسخ؛ إلى عامل الوقت، والتكرار عبر الشعائر ، والطقوس ، وعبر عملية طويلة من استبطان الصنيعة الأدبية تقدم بها الجماعة التي ينتجها التراث وقد اتسمت هذه المرحلة بأن سيادة النبي وهيبته باديتين للعيان من خلال الحضور الشخصي الجذاب وعمله التاريخي المحسوس من جهة أخرى. ثم بوساطة البنية البلاغية والتركيبية والمعنوية للخطاب القرآني من جهة أخرى.

فآركون هنا يعتمد المنهج الذي تقوم عليه الانسنة باعتمادها معيارا تقويما هو الإنسان ،أول ما تمتاز به الأنسنية هي أنها تبدأ فتؤكد أن معيار التقويم هو الإنسان، عبر ما يمليه حسه الإنساني من قوانين.بعيدا عن التعالي الميتافيزيقي إن العقل الذي تشيد الأنسنية به وترد التطور إلى ثورته الدائمة ليس ذلك العقل الجاف المجرد التفكير الذي يشبه آلة تنتج تصورات شاحبة غادرتها الحياة، مثل العقل الاستعلائي التائه في بيداء الديالكتيك الأجوف والأقيسة العقيمة، بل هو الوعي الكامل للذات الإنسانية في مواجهتها للموضوعات الخارجية، وهو لهذا يواكب العاطفة ولا يعاديها، ويتكئ على الحس العيني الحي بمعنى تجاوز القراءات السابقة والقيام بدراسة المواضيع في ضوء الممكنات الإنسانية عبر كشف ما مارسته تلك القراءات من حجب أو بتر البعد الإنساني للواقعة الإسلامية

وهذا الكلام يحيلنا إلى ضمنيات الموضوع أنها قراءة تجعل كل ما هو مفارق صدى لما هو بشري وهي بهذا تلغي وتبتر كلما هو مفارق وغيبي في الوقت نفسه الذي تتذرع بالابيستمولوجيا ألا إنها لا تخلو من الايدولوجيا وبعدها العدمي وتوصيفاتها العلمانية . وهذا ما يميز القراءة الانسنة عن القراءة التي تعتمد الاسلمة بوصف الأخيرة تعود إلى وجود أصل غيبي متعالي .

المقاربة الثانية :ادوارد سعيد، الرؤية النقدية للخطاب الاستشراقي

إن ادوارد سعيد في مقال له"تصور فوكو للسلطة" يؤكد على تأثره به (الكثير من الباحثين والمعجبين "فوكو" ،ومن الذين تتلمذوا على يديه،ومن ضمنهم كاتب هذه السطور قد أدلو بدلوهم بشأن تضخيم وطغيان السلطة والتي دأب على أن يوسم بها مجتمعه.) إلا إن ادوارد سعيد له تصور نقدي للسلطة عند فوكو(لقد تزامن مع وجهة نظر "فوكو" المتشائمة المكفهرة ذلك لعدم ملاحظة عامل هام إلا وهو القوة المقاومة الوثابة لطغيان السلطة التي تقوم باختيار موقع على درجة عالية من التأثير والتركيز كأدلة دامغة على تواجدها على جميع الأصعدة وتؤكد حضورها الدائم وكثيرا ما تفلح في عرقلة ،هذا إذا لم توقف تماما ،اندفاع طوفان واستبداد السلطة)([105]).

هذا التصور النقدي الذي يمكن إن ننظر من خلاله إلى قراءة ادوارد سعيد بوصفه ينطلق من خطاب المقاومة للخطاب الغربي المهيمن لهذا نراه يسير في هذا النقد باتجاهين:

الأول منهما نقد الخطاب الاستشراقي والخطاب الإمبريالي ويبين نقده للتمثيل الذي يضفي على هذه السلطة الشرعية .

---

[105] ادوارد سعيد ،تصور فوكو للسلطة ،ت:علاء الدين حسين ،م/ البحرين الثقافية –العدد 28-2001 ،ص85عبد الله إبراهيم ،التمثيل والسرد،م /البحرين الثقافية –ع28-ابريل 2001،ص107.

الثاني يقوم على توصيف موقف المثقف العضوي الذي يختلف عن المثقف الذي يبرر الهيمنة بوصفه إداريا ومستشاراً في مراكز البحوث التي تشرف على المشاريع التوسعية.وهذا نجده في النقد الثقافي الذي، فادوارد سعيد لا يقوم على أساس أيديولوجي بل على أساس نقد الخطاب الفكري والحاضنة السياسية والثقافية التي تشكل داخلها وهذا يظهر في كتابه الاستشراق والثقافة والإمبريالية عبر التحليل للنصوص السردية .فكان يمثل تيار نقدي تحديثي يعنى بكشف الظواهر وتحليلها وتفكيكها واستنطاقها ،وهو تيار أفرزته الكشوف المنهجية النقدية الحديثة،ولعل ما يتفّرد به ادوارد سعيد عن المجموعة الطليعية في هذا التيار مثل هابرماس ودريدا وتودر وف والآن تورين وبورديو ..الخ كونه يتوقع عن الاتصال العقائدي بمنهج معين ينغلق عليه ولا يقارب الأشياء الاعبر رؤيته ومقولاته ،ومع إن اتجاهه العام في تحليل الخطاب يستند إلى ركائز عامة مدعومة بوجهة نظر فلسفية إلا انه يوظف نتائج التحليلات اللسانية والسيميولوجية من جهة والاجتماعية والتاريخية من جهة ثانية ،ويمارس نقدا متواصلا يهدف إلى تنقية المفاهيم الشائعة والتصورات الثابتة.([106])

في **النقد الثقافي** : نقد التمثيل في الخطاب الاستشراقي والإمبريالي.

---

[106] حوار مع ادوارد سعيد ،القلم والسيف : الثقافة والإمبريالية،حاوره :ديفد بارسميان ،ت: الناجي حسونه،م /البحرين الثقافية،ع28، 2001،ص90

1- **الاستشراق** : يقول ادوارد سعيد في حوار معه :-إن ما قام به الاستشراق يعد محدودا نسبيا رغم انه غطى هامشا كبيرا .لقد ركزت اهتمامي خاصة على رصد نظرة الغرب للشرق وتطور تلك النظرة لتصبح حكما غربيا للشرق .لقد اقتصر اهتمامي على الفترة التاريخية التي تمتد من 1800 إلى وقتنا الحاضر وتناولت بالدراسة العالم العربي الإسلامي .لقد نظرت إلى هذه المرحلة التاريخية من زاوية الغرب علما بان النقاد أساءوا فهمي واعتبروا إنني ركزت على جانب واحد من الغرب ولم أتناول **الغرب يمثل كتلة متصلة** بل قصدت تلك **الإدارات الغربية في انجلترا وفرنسا والولايات المتحدة** الأمريكية والتي كانت دائما مهتمة بمنطقة الشرق الأوسط من منطلق السياسية والحكم .

لهذا لم اقتصر على دارسة منطقة الشرق الأوسط بل تطرقت إلى بعض المناطق ألأخرى؛ رغم إنني تناولت الفترة التاريخية التي تمتد من نهاية القرن الثامن عشر إلى الوقت الحاضر فان السمة الثانية للكتاب والتي تتوقف إلى حد ما على الاستشراق ،،لكن بعمق أكثر ،تتعلق تجارب تلك المنطقة التي ركزت عليها مع الغرب ،ومقاومته .أي إنني بعبارة أخرى ،وعلى خلاف الاستشراق الذي ركزت فيه اهتمامي على الكتاب والسياسات الأوربية والأمريكية .... فأنني أركز في هذه الحالة على **ثقافة المقاومة العظيمة** والتي جاء ظهورها ردا على تنامي ألان الإمبريالية .([107]).

---

[107] ادوارد سعيد ،الاستشراق "المعرفة .السلطة.الإنشاء ،ت:كمال أبو ديب،"(بيروت،مؤسسة الأبحاث العربية،1981،ص1-13.

أراد ادوارد سعيد تعريف الاستشراق إذ ميز بين وجهتي النظر الغربيتين ،ألأولى تعود إلى الفكر والعمل الأوربي ،والثانية إلى الفكر والعمل الأمريكي في حقل الدراسات المشرقية .
فينظر الفرنسي إلى الشرق بوصفه المنطقة الجغرافية التي وصفها "شاتوبريان"و"نوفال"في رواياتهما .
نجد إن الأمريكي إنما ينظر إلى ذات المنطقة ولكن بوصفها المنطقة الجغرافية بواقعة شرقي شبه القارة الهندية.
أما مؤلف يعرّف موضوع كتابه بأنه الحلقة الأكاديمية ،التي يتم فيها تدريس مواضيع شرقية ،يعمل ضمن نطاق تخصصهم الجامعي .
ويتابع المؤلف فيؤكد بان **الشرق** هو في **الحقيقة عالم يتألف من حضارات وأمم تقطن المناطق الشرقية** (من الكرة الأرضية)لهم من طرق المعيشة والعادات والتأريخ واقع هو أعظم بكثير من كل ما يمكن إن يصفوا به في الغرب ...ومن ثم لا يمكن إن يدرس إلا بالرجوع إلى القوى الكامنة فيها ،والتعرف على حدود القوى. فالعلاقة القائمة بين الغرب والشرق كانت ولا تزال علاقة قوى،أي علاقة تحكم الغرب بالشرق على مستوى درجات مختلفة .([108]) .

2- **الثقافة والإمبريالية:**

حين نلاحظ الرؤية الفكرية التي ظهرت في دراسته التي تناولت قراءة الثقافة الإمبراطورية إذ وجد إن الثقافات جميعا

[108] بشرى صالح ،قراءة نقدية في كتاب "الثقافة والإمبريالية "ادوارد سعيد ،م /عمان ع،39،ص75

جزئيا منشبكة أحداها في الأخرى وليس بينها ثقافة منفردة ونقية محضة ، إن كل منهجية مولدة ومتخالطة متمايزة إلى درجة فائقة وان هذا ليصدق على الولايات المتحدة المعاصرة بقدر ما يصدق على العالم العربي .([109]).

وبهذا فهو ينتقد الانكفاء على ألانا والاحتفاء بالتراث ،والفكر المفرغ من العمق الذي يدور ،حول وفي إيديولوجية قومية الانوية القومي بطريقة بغيضة على حساب تراثيات الآخرين ،مع مرور الزمن ،تغدو الثقافة مقترنة ،بالتمثيل والقتل والسلب(فلقد سلك الرأسماليون (الأجانب) لقرون عديدة في العالم المتنامي سلوكا لا يختلف في شئ عن سلوك القتلة المجرمين) ([110])

ويصور الباحث الخيال العرقي الذي يقدم نفسه عبر الصور المجازية مثل("الشرق السري " إضافة إلى التنميطات التي تخلقها ل"العقل" الإفريقي أو الهندي ... والمفاهيم التي تدور حول إيصال الحضارة إلى شعوب بدائية)([111]).انه يتناول ذلك التمثيل الثقافي والذي يشكل إليه لدى الأخر في الهيمنة على الأرض وسلبها معتمد على السرد المتخيل أو المناسبات الرسمية التي أداة في الإخضاع واكتساب الشرعية (إن القوة على ممارسة السرد ،أو على منع سرديات أخرى من أن تتكون وتبزغ ،.....وهي تشكل أحدى الروابط الرئيسية بينها والأكثر أهمية هو إن السر ديات الجليلة الكبرى للتحرر والتنوير قد جندت الشعوب في العالم المستعمر وحفزتها على

---

[109] ادوارد سعيد،الثقافة والإمبريالية ،ت:كمال أبو ديب،بيروت،دار الآداب،ط1998،2، ،ص83.

[110] المرجع السابق،ص57.

[111] ادوارد سعيد،الثقافة والإمبريالية المرجع السابق،ص58.

الانتفاض وخلع الإمبريالية)[112].فهذه السرديات هنا هي التاريخ الوطني أو التاريخ الذي يفرض من قبل المستعمر إذ هناك أثر للسرد في السيطرة على الواقع فهو إما إن يكون أداة في يد المستعمر كما هو الحال في فلسطين حيث يقدم سرداً أخر يدعي الشرعية في الاستيلاء على الأرض بوصفه الشعب الإسرائيلي بالاعتماد على آليات الاختلاق والإقصاء التي تعتمد على الذاكرة والمكان ، بالمقابل هناك سرد أخر لهذا المكان لدى الشعب الفلسطيني.

يتوصل ادوارد سعيد في تحليله لروايات كبلنغ وأوستن وكونراد وكامو وديكنز إلى ضبط كل المصادرات السرية التي يقوم بها السرد الأدبي وهو يركب صورة شديدة التشويه لـ"الأخر" والرواية أسهمت في إضفاء شرعية غير مباشرة على الوجود الإمبريالي ، وذلك من خلال اختزالها الإفريقي أو الآسيوي أو الأمريكي اللاتيني أو العربي إلى أنموذج للخمول ،فيما صور تلك الأرضي على أنها خالية ،وبحاجة إلى من يقوم بأعمارها .وداخل العالم الفني –التخيلي ينجز السرد وظيفة إقصاء ل"الأخر "فالشخصيات غير الأوربية لا تظهر إلا على خلفية الإحداث السياسية ، ولايمكن عدها محفزات سردية يتطور في ضوء وجودها مسار الإحداث إلى نهاية معينه ،إما الشخصيات الأوربية "تحديدا الإنجليزية والفرنسية"فهي التي تهيمن داخل العالم غير الأوربي ويبدو وجود الأخر جزءا تكميليا يمثل دورا هامشيا .([113]) فالتمثيل أو

---

[112] عبد الله إبراهيم المرجع السابق،ص107.

[113] ادوارد سعيد،الثقافة والإمبريالية المرجع السابق،ص85

السرد كلاهما يعتمدان على الخيال وهو مفهوم (Fantasm fantasy) يمثل ((الصوّر أو الحوادث المصورة التي يعيشها الشخص وتكون مصبوغة مشوهة بأغراض دفاعية باطنية وتعّبر لا شعوريا عن إنجاز رغبة مكبوتة. فإن الخيال فعالية باطنية فردية لكن لديها ماهو داخلي ممثل بالحاجات والرغبات وماهو خارجي يرد إلى الداخل ويمارس السيطرة على تلك الحاجات فتظهر بسبب التفاعل بين تلك الرغبات والقيم الخارجية التي ترد إلى الداخل فيظهر (الرمز). وعلى هذا (فالخيال) هو يؤدي إلى إنتاج بعدين الأول معرفي فيما الثاني نفسي اجتماعي فأما المعرفي فيحصل فيه (الخيال)لكن هذا الخيال يظهر عبر السرد الروائي بتقدم عوالم تداعب الغربي بإشباع رغباته عبر السيطرة على الأخر.

انه يصل إلى إقرار الرؤية التي يؤكدها دائما في أعماله ومفادها إن **عالمنا هو عالم المشاركة** والثقافات المتقاطعة التي يمثلها التاريخ الإنساني عينه.

لهذا أوجد مصطلح **القراءة الطباقية** ، يؤكد فيها على **إن لكل نص عبقريته الخاصة** كما إن لكل **إقليم جغرافيا في العالم** فهو بهذا على **التعددية الحوارية** بين كل هذه النصوص .(هيهات أن تكون لثقافات وحدانية موحدة مستقلة ذاتيا،بل أنها بحق لتكتسب عناصر أجنبية،أخريات ،وفروق تفوق ما تقوم واعية باقصائه)([114])

---

[114] ادوارد سعيد ،و"تمثيلات المثقف"،ترجمة وعرض:سلمان داود الو اسطي،م /الثقافي ، ع 1-2،بغدار الشؤون الثقافية بغداد 996،ص89-100.

إلا إنه أنكر فعالية التعميم إذ لا ينبغي لأية قراءة إن تعمم إلى درجة إلغاء هوية نص ما أو كاتب ما .

في النقد الثقافي"المثقف":

قدم تحليلا لمفهوم المثقف من خلال محاضرات ألقاها وأكد فيها : أن ما كنت أحاول التلميح إليه في هذه المحاضرات هو أن على المثقف أن يتمسك بمقاييس الحقيقة عند الكشف عن التعاسة الإنسانية والاضطهاد أيا كان مسببهما ، بغض النظر عن انتماءاته الحزبية وخلفيته القومية وولاءاته ، فلا شيء يشوه مواقف المثقف الاجتماعية بقدر تشذيب الحقيقة وزخرفتها ، والسكوت الحذر عن التصريح بها .
تلك كانت المقومات التي ينشدها في الدعوة إلى مثقف عالمي يتجاوز تلك الأطر الضيقة وذلك (نكون قادرين على أن ندين أي عدوان سواء كان عدوانا أجنبيا علينا أو العكس فعندما ندين عدوانا أجنبيا علينا في الوقت نفسه نفعل الشيء ذاته عندما تقوم حكومتنا (يقصد الحكومة الأمريكية) بغزو دولة (اضعف) تلك هي المفاهيم التي يطالب بها ادوارد سعيد والتي جعلته ينظر إلى المثقف في إطار جديد ، ولهذا الموقف أسبابه ، فادوارد سعيد يشكل خطاب إقصاء لأنه فلسطيني ينسب للمركز الذي تهيمن عليه الصهيونية بما أنشأته من صور تمثيلة مزيفة في أذهان الغرب . لهذا فهو يحاول أن ينقذ تلك التصورات – التمثلات ويكشف ما وراءها من ادعاءات من خلال تلك المرجعية نظر ادوارد سعيد إلى المثقف كونه هاويا

وهامشيا يحاول أن يقول الحقيقة ، لكونه ينتمي إلى امة لها تقاليدها وموقفها التاريخي تلزمه أن يحدد المدى الذي يخدم به تلك الوقائع الفعلية المؤسسات والأكاديمية والمهنية أو السلطة السياسية أو يتخذ موقفا مستقلا نسبيا عن تلك الضغوط ، وهذا ما ينشده ادوارد سعيد وهو الثاوي وراء دراسته ومبعث اشكاليته القائمة على نقد التمركز القومي للغرب ، من خلال تحليل ونقد العقل الغربي ذاته ، ويحدد مرجعيته في النظر إلى مفهوم مثقف من خلال اعتماده على المفكرين الثلاثة من خلال سؤال واحد : المثقفون مجموعة واسعة من الناس أم عصبة صغيرة منتقاة ؟

جواب المفكر الأول هو الإيطالي غرامشي :

بإمكان المرء أن يقول أن كل الناس مثقفون ، ولكن ليس لكل الناس ، وظيفة المثقف في المجتمع . وعلى أساس الوظيفة حدد نمطين :

الأول (المثقفون التقليديون) مثل المعلمين والقساوسة والموظفين والإداريين وهم يقفون في أماكنهم .

والثاني (المثقفون العضويون) ويجدهم مرتبطين مع طبقات اجتماعية ومؤسسات تستخدمهم لتنظيم مصالحهم وللحصول على السلطة اكبر وهم الفني والمتخصص بالاقتصاد السياسي والمنظم للثقافة الجديدة والمشرع . هؤلاء يتقدمون دائما وهم في عملية تكون متواصلة أنهم ينغمسون انغماسا ا كاملا في حياة المجتمع يعملون من اجل تغيير الأفكار وتوسيع السوق ، لأنهم مرتبطون مع (طبقات اجتماعية) أو مؤسسات

تستخدمهم لتنظيم مصالحها أو للحصول على سلطة اكبر أو سيطرة على الأفكار أو الأسواق . ([115])
ويأخذ من (جوليان يبتدأ في كتابه – خيانة المثقفين – 1927 وأعيد طبعه 1969) التعريف التالي أن المثقفين lntlectuas عصبة صغيرة جدا من الفلاسفة – الملوك ذوي المواهب والأخلاق السامية ممن يشكلون ضمير الإنسانية – ويتخذ نماذج سقراط ، المسيح / سيبنوزا ، فولتير ، فهم (الخواص) نقيض (العوام) يدافعون عن المقاييس الأزلية للحقيقة والعدالة ، يقف ادوارد سعيد إلى جانب غر امشي لان تمثلاته تبدأ في القرن العشرين الذي تطورت فيه المهن فهو يرى (أي ادوارد سعيد) أن المثقف ينطبق هذه الأيام على كل من يعمل في أي حقل مرتبط بإنتاج (المعرفة) وتوزيعها سواء أ كانت عملا أدبيا أم مادة خام مثل البحث الأجتماعي .
أما الثالث المفكر الاجتماعي الأمريكي (سي رايت) في كتابه – (السلطة ، السياسة ، والشعب) يؤكد ادوارد سعيد أن المثقفين المستقلين يواجهونهم بخيارين : الحفاظ على استقلاليتهم والعيش بقنوط إزاء تهميشهم أو الالتحاق بالمؤسسات والحكومة بصفة أعضاء مجموعة
ويعتمد ادوارد سعيد على نص مركزي في أطروحته يعود إلى (سي رايت) أن الفنان المستقل والمثقف المستقل هما من مجموعة قليلة باقية من الشخصيات المؤهلة لمقاومة ومحاربة (القولبة) وما يعيقها من موت للأشياء الحية بصدق وأصالة .

---

[115] ادوارد سعيد ،و"تمثيلات المثقف"،ترجمة وعرض:سلمان داود الو اسطي،م /الثقافي ، ع 1-2،بغدار الشؤون الثقافية بغداد 996،ص89-100.

أن نفاذ البصيرة الجديد ينطوي على القدرة على تدمير قوليات الرؤية والفكر التي تعج بها وسائل الاتصالات الحديثة أن عوالم الفن الجماهيري والفكر الجماهيري توجه على وفق متطلبات السياسة فإذا تحاشى المثقف ربط نفسه مع الحقيقة فانه لن يتمكن من التعامل بمسؤولية مع التجربة الحية بأسرها .

وقد أكد سعيد على هذا بقوله أن السياسة في كل مكان ولا يمكن أن يكون ثمة مهرب منها إلى عوالم الفن الصرف أو الفكر الصرف أو إلى عالم الموضوعية النزيهة ، والنظريات المتسامية أن المثقفين أبناء زمنهم تسوقهم وسائل (التمثيل) المتجسدة في المعلوماتية أو صناعة الأعلام الجماهيري أن المثقفين قادرون على مقاومة هذه من خلال تفنيد الصور والسرود الرسمية والتبريرات التي تعممها وسائل الأعلام متزايدة القوة والنفوذ . ([116])

لهذا يؤكد سعيد أن مهمة المثقف الأمريكي أن يزيح التراب عن المنسي والمغيب ويفضح الارتباطات غير المعترف بها ... وان يديم حالة اليقظة المتواصلة... لعدم السماح بإنصاف الحقائق ، من خلال :

- المبالغة بالهوية الوطنية فهي تؤدي إلى التعصب عبر اختزالها وهذا يظهر في موقف الغرب من الإسلام
- وهذه تنفي عن المثقف صفة التفرد وإثارة الشكوك بالمسلمات ([117]).

---

[116] ادوارد سعيد،الثقافة والإمبريالية المرجع السابق،ص93-94.

[117] ادوارد سعيد ،و"تمثيلات المثقف ص .

المقاربة الثالثة- عند هشام جعيط"ملامح الاستشراق المتخصص بالإسلاميات

تناولنا الموضوع من زاويتين :
"نقد الأخر "نقد الخطاب الاستشراقي :و هشام جعيط في هذا هو قريب - من ادوارد سعيد في نقده للتمركز الثقافي الغربي.
والزاوية الأخرى "نقد الذات " من خلال موقفه من الشرق الإسلامي - إذ له دراسة هي" الوحي والقرآن والنبوّة في السيرة والنبوية" تناول فيها ما أشار به محمد أركون من ضرورة دراسة السيرة من زاوية ظاهراتية .
بهذا يكون هشام جعيط هو الجامع بين القرآتين نقد الذات وانسنة الإسلام من ناحية ونقد الأخر وكشف التمثيل الذي يقدمه حول الإسلام ،وهذا ما جاء في دراسته "أوربا والإسلام صدام الثقافة والحداثة"إذ الباحث هنا يقدم مقاربة في نقده لهذا الخطاب وهي :-
الأولى:إذ يسعى الباحث إلى كشف طبقات هذين المفهومين <الغرب> و<الإسلام> يسعى إلى كشف طبقاتهما عبر الحفر في اللامفكر فيه،في المقدمة يوجه سؤالا : كيف يمكن تبرير دراسة تفاوت بينهما ،احدهما ذو أصل جغرافي والثاني ذو أصل ديني ؟إلا إنه يؤكد إن الغرب بمعناه الجغرافي لم يعد أوروبا فقط بل امتد خارجا سواءً على المستوى العلمي أم على المستوى السياسي حاول من خلالهما إن يتميز عن كل ما صدره إلى الخارج "بوصفها مستعمرات استيطانية "و عن كل ما أخضعه ورفضه " المستعمرات "
أما الإسلام فهو سياسي و ثقافي "إيماني" والإسلام المعاصر الذي يتبنى الإرث الإسلامي ويربطه به بشكل حميم ،الباحث

هنا يحاول ألموازنة بين **الغرب الذي تمركز حول نفسه ،والإسلام الذي تمركز، حول العروبة بعيدا عن، السياسة، والاسلمة ،للشعوب الأخرى.**

الثانية :في هذه المقاربة يحاول الباحث ،إن يكشف العلاقة بين الإسلام والغرب، التي كان من نتائجها **الغرب الآن** ؛ فهذه العلاقة كان للإسلام أثراً فيها، إلا انه تحول إلى ارض محتلة نهبت خيراتها وفتحت أسواقها للبضائع الغربية ثم اليوم تقتبس المنجزات الغربية ؛إلا أن الباحث يدرك من خلال الموازنة (إن أوروبا بالكاد بدأت تخرج من تأملها الذاتي بوصفها مركزاً للعالم ومحوراً للحضارة ونهاية للتاريخ)([118])

بالمقابل لا يمكن للإسلام إن يتجاهل إلى مالا نهاية ما كان في أصل قوة أوروبا ومادتها وهدفها ؛ أم يستمر في رؤيته ذاته بشكل خرافي ومتراص([119]).

إن إمام انهيار التمركزات علينا إن ندرك نسبية الحضارة الغربية فنكف عن الانبهار بها مغتربين ولا إن نكمش على ألذات لن هذا السلوك لم يعد يتلاءم مع روحية العصر وتوجهه .

ثم يتناول التاريخ بين الغرب والإسلام وتكون صورة الإسلام في الذهنية الغربية خلال تلك الظروف التاريخية والثقافية وهي آلاتية:

---

[118] هشام جعيط، إبعاد الاستشراق المختص بالإسلاميات ،م/عيون ،منشورات الجمل ،ع4لسنة1997،ص8.

[119] قد تعني هذه الصوره أن الإسلام ممكن أن يحاول تجاهل التحولات من خلال إحالة هويته إلى هوية موحدة ثابتة رغم المتغيرات والتحولات .

الأسس القروسطية :إن الغرب المسيحي قد أصيب بجسده ونفسه بين القرنين الثامن والعاشر بآخر امتدادات الفتح الإسلامي .من هذه التجربة الأصيلة ؛يستمد الوعي القروسطي الأسس الانفعالية لتمثله للإسلام .ذلك التمثل المجبول أساسا بالعداوة.إذ إن هناك رؤيتان للإسلام في الذهنية الغربية هما :رؤية العالم الشعبي ،ورؤية العالم المدرسي الأولى تغذت من الحروب الصليبية ،والثانية من المواجهة الإسلامية –المسيحية في أسبانيا.واتسمت هذا الرؤية بالعداء للإسلام ونبيه الكريم(ص) والقران العظيم .

أوربا الحديثة وصورتها عن الإسلام :فان الإسلام لم يعد العدو الرئيس لكن من جهة أخرى إن نواة الصورة القروسطية التي تتمتع بقوة حفظ ذاتي مستقلة ،فهي لو انفصلت عن قاعدتها التاريخية فقد تهدد بالانبثاق ثانية عند أول ما تداخل العلاقات الحقيقية بين العالمين في مرحلة صراع ، بمعنى أن المخزون التاريخي للصراع لا يزول بل انه سرعان ما يتم استعادته عند أو صراع يحدث بين المجموعتان

ثم أن الباحث يستعرض التحولات الفكرية التي حدثت في الغرب والتي جاء بتحولات مهمة:

ظهور مشروع العلمانية إذ ظهر **"المثقف الحر"** إذ انفتحت نظرة جديدة للكون ،تمكنت من رؤية الإسلام بعمق بوصفه جزءاً هاما من الحياة الإنسانية.لكن الإسلام قد تمثل بالقوى الموجود يومها على المسرح السياسي، إذ كان الإسلام ممثلا بالإمبراطورية العثمانية ،العربي يتلاشى من الأفق الأوربي

بينما **الإسلام التركي** يتكامل فيه .من هنا نشأت علاقة دنيوية واسعة تخضع خصوماً للعقلانية الدبلوماسية .
أما على **المستوى الديني** ثمة نظرتان عن الأخر (الإسلام) **النظرة الفكرية** إن مفهوم الشرق ،التركي – الفارسي أساسا ،يبدو لهذه النظرة مفهوم حضاري ، **النظرة الشعبية** تتراوح مابين صورة الشرق المدهش وصورة الشرق الشهواني القاسي.([120])
إلا إن الباحث يرصد التحول الذي أصاب الخطاب التنويري عندما تحول إلى خطاب استعماري فأن ما حكم كل اهتمام أوروبا خلال النصف الثاني من هذا القرن التوسع ،كان ظاهرة الإمبريالية،فالمركزية العرقية ذات الصفة الاحتقارية،تبرز السيطرة والسيطرة تعود لتغذيه العرقية .([121])
هذا على مستوى النمو التكويني الفكر الغربي ويمثله الإسلام عبر التاريخ وقد تمظهرت بالإشكال الآتية :
أولا- انه يؤكد على هويته الأوربية بوصفه كتلة واحدة في مواجهة إسلام أحادي الجانب وثابت ودائم ،بمعنى إن الإسلام لا يمكن إن يقبل بالتعددية أو بالتطور بحسب رأيهم. وهنا الباحث يرصد تحولات الخطاب الغربي من خطاب لاهوتي كنسي إلى خطاب علماني لا ديني
الخطاب الأول يعادي الإسلام يتهمه "بنقص الروحية" فيه. فيما الثاني بالجمود الثيورقراطي، وهي صفات متناقضة بتناقض؟

---

120 المرجع نفسه ص
121 المرجع نفسه ص

إذ نجد المستشرق الكلاسيكي هو أكثر الناس غربية وتعلقا بالقيم الغربية انه أكثر غربية من المفكرين الاوروبيين الآخرين غير المتخصصين ، بالاستشراق .([122])
ويحصل ذلك كما لو إن احتكاكه الطويل مع ثقافة أخرى غير ثقافته يجعله ينفر ويشعر بتمايزه واختلافه بشكل حاد أو أكثر من غيره.ولما كان يشعر بالقلق خوفا من فقدان هويته أو ذوبانه في غيرية "أدنى مرتبة" فانه يلح أكثر على توكيد هويته.ويمكن ملاحظة درجات الاختلاف بالاتي:

1- إذا كان الاحتكاك "سطحيا"فانه يؤدي إلى الشعور بالغربية .

2- إما إذا كان "عميقا"فانه يهدد بذوبان "ألانا"في "الأخر"وبتفككه وبانهيار يقينياته وبتصادم القيم طبيعة القراءة الاستشراقية.([123])

3- الموازنة بين الغرب والإسلام يؤكد فيها (يسجن الاسلام في مواجهة حضارية وجها لوجه مع الغرب .لايعود تاريخ إلا سلام يجري بحسب ديناميكته الخاصة دائما بصفته انعكاسا مقلوبا لديناميكية الغرب وتاريخه .ولكي نضرب مثالا كبيرا على ذلك ،إي النبي محمد(ص) ذاته ،فإننا نلاحظ بشكل ضمني إن شبح المسيح يتراءى خلف إي تحليل لشخصيته على يد المستشرقين .فإذا كان النبي محمد (ص) غير صادق (على فرض إنهم يستعرضون صدقه أو عدم صدقه على طريق

---

[122] المرجع نفسه ص
[123] المرجع نفسه ص

التساؤل)فذلك لان المسيح كان صادقا وإذا كان يمارس تعدد الزوجات ويميل للنزعة الحسية أو الجنسية ،فذلك لان يسوع كان عفيفا طاهرا وإذا كان محاربا وسياسيا فانه يختلف عن المسيح المسالم أو المهزوم والمصلوب ... وهكذا ينبغي أن ينالا من نبي الاسلام بأي شكل.

ثانيا: إن الشئ المتناقض في الاستشراق المتخصص بالإسلاميات هو انه يقع على هامش الجسد الغربي ،ثم يقدم نفسه في الوقت ذاته بصفته الناطق الرسمي باسم الغرب .لهذا فان القطاعات المستغربة بشكل صحيح وأصيل من الوعي الغربي سواء أكان ذلك في رؤياها الإيديولوجية للعالم أم في تكوينها المنهجي يمكنها أن تحتج وتعتبره إنتاجا غير أصيل للغرب.

جمهور الاستشراق : إن الاستشراق يتوجه إلى جمهور ،أما الغرب (حيث هامشية الموضوع)فانه لايهتم بالاسلام الابصفته قطاعا هامشيا من كينونته لهذا تنهار الأعمدة القائمة لعالم بأسره او تفتقد معناها وطابعها المركزي ومهمتها الأساسية .

أما عندما يتوجه المستشرق إلى الجمهور العربي (حيث هامشية المسار والمنهج) فانه يدخل على العكس في صميم الموضوع .فما كان هامشيا أصبح مركزيا وما كان ثانويا أصبح أساسيا .ولأنه ليس للبشرية وطن موحد ، فانه علم المجتمعات والثقافات ،وفي مقدمتها علم التاريخ لايمكنه ان يكون مجردا اوفراغيا ،ولكن لهذا السبب بالذات فإننا نجد المستشرق يجرح باسم العلم وبشكل فج واقتحامي وحاقد شيئا

لايمثل فقط مادة جامدة للمعرفة بل النواة المركزية والأكثر عمقا،هذه النواة التي تشكل الهوية العربية الإسلامية وبهذا أنتج هامشية المسار والمنهج .
ثم ان "هشام جعيط" يخلص إلى إقرار قيمة المنتج العلمي للاستشراق وارتهاناته التي أثرت على النتيجة ولولا هذا الارتياب المتبادل لاستطاع الاستشراق ان يسهم في نزع الاسطرة عن مرحلة الاسلام البطولي مثلما أسهم علم التفسير الليبرالي الأوربي في نزع الاسطرة عن الأزمنة التوراتية والانجيلية .
لكن هذه الجدلية تعترف بوجود منطقة ظل معتمة تبقى بمنأى عن سلطة العلم وهي تدافع عن نفسها بكل قوة ان الاستشراق إذ أكد على هويته الأوربية قد وضع نفسه خارج دائرة الكونية وخارج الديناميكية الخطرة للاحتكاك والتفاعل .ويشير هشام جعيط إلى اختلاف الاستشراق تاريخيا من العلاقة بين الاسلام والعروبة بحسب الخطر فيقول : ان استشراق القرن التاسع عشر والنصف الأول من القرن العشرين الكاره للإسلام ،وكذلك استشراق النصف الثاني من القرن العشرين "المحب للإسلام "يتزامنان مع لحظتين من لحظات الوعي الغربي الهامشي كما ويحيلاننا بدورهما إلى لحظتين من تاريخ الغرب بمجمله:
اللحظة الأولى : كان يسود إيمان شبه مطلق بقيم الغرب هذه القيم المشكلة من النزعة الانسية والمسيحية والعقلانية .
أما اللحظة الثانية :فأن الارتياب وحتى النبذ فساد موقف الاستشراق ازاء ما اعتبروه بمثابة انحطاط للغرب ،وفي

أسوء الأحوال نزعا للروحية عنه هكذا نجد ان المستشرق الكلاسيكي والمستشرق المعاصر يتعارضان فيما يخص درجة انتمائهما لعصرهما من اجل أن يلتقيا بشكل اكبر في انتمائهما الداخلي أو ألحميمي إلى قاعدة القيم نفسها ،المهانة هنا والمنتصرة هناك .
الحالة الأولى: يضرب لنا مثالاً على ذلك يحاول الاستشراق الهامشي في أرضه إلى تهميش الإسلام في أرضه

الخاصة بالذات كما لدى "بيكر" بانوراميا شاملة الرؤية ..،عندما اختزل الحضارة الإسلامية إلى مجرد هيلينية "أي حضارة يونانية " راحت تصبح آسيوية شيئا فشيئا . أما "لامنس- Lammens " بدا ينحط لكي يصبح إخراجا للإسلام من ذاته . وهذا يظهر في موقفين هما :
1- نلمح في مواقف المستشرقين نوعاً من الأسف والحزن بسبب الانتصار العربي في القرن السابع الميلادي ،ومن المعروف ان هذا الانتصار كان نقطة الانطلاق لانحسار المسيحية الشرقية .
2- نلاحظ نوعاً من التعاطف يتجه إلى القوى المضادة للإسلام ،او ما يتخيله كذلك " كالسلالة الأموية" وبالمقابل نلاحظ ان كل حقده ينصب على آل النبي ، وعلى ألإمام علي (ع) بشكل خاص . فهو يعد "أي لامنس" علي بن أبي طالب بمثابة ، التجسيد للمثال الإسلامي الجديد . وهذا المثال يشكل في رايه مبدأ ضارا وسيئا استطاعت القوى والعصبيات القديمة

لحسن الحظ ان تنتصر عليه وتعود إلى الساحة من جديد وتكسره بشكل قاطع .
أما التصور الذي وجده هشام جعيط عند المستشرق "دوزي-dozy "في وصف هذا الأخير للثورة التي قام بها سكان المدينة([124])حيث يقدم هذا المستشرق وصفا لها وهو يبدو ميالاً لعمل يزيد في القضاء عليها (لان يزيد في رايه قد سحق الاسلام المتعجرف والإيديولوجي الذي كان سائدا في مدينة النبي (ص).
فهذه الخصومات قد حصلت بين المسلمين ولكنهم تجاوزوها لكن المستشرق راح يضخمها إلى أقصى حد ويراها في كل مكان وهو يمثل (تصفية عرب سوريا لحساباتهم مع هؤلاء المتعصبين الطائفيين الذين اغرقوا الجزيرة العربية بدماء آبائهم)
ويصف هشام جعيط موقف "دوزي-dozy "الذي كان يقف ضد الاسلام إلى جانب أعدائه لأنه كان ينطلق من موقف معادٍ للإسلام بان " النبالة " المكية القديمة (السابقة على الاسلام والمتحالفة مع الارستقراطية البدوية قد ضربت في الصميم هذه "النبالة" الإسلامية الجديدة التي تأسست بواسطة النزعة الجهادية والأسبقية في مجال الإيمان وحرب الفتوح وقد مثلها الإمام الحسين ابن على (ع) وابن الزبير.
يعلق هشام جعيط على هذه الأحكام المعادية بقوله : هذه المسلمات تصب عميقا في النواة المركزية للاواعي الغربي فلكي يتغلبوا على ماهو مغلق او مزعج في غيرية الشرق

[124] المرجع نفسه ص

واختلافهم فإنهم راحوا يبحثون عما هو "غربي " فيه إي السلالة الأموية والحضارة الهلنستية وبعض الجوانب الصوفية إذ راحوا يقولون ان الحلاجية هي "دين الصليب" وهكذا راح لامنس ودوزي يدينان باسم العروبة الارستقراطية البدائية تلك القوى الجديدة للإسلام الوليد .([125])

اللحظة الثانية:اخذ الاستشراق يواجه خطراً متمثلاً بالنزعة العروبية المعاصرة

فاخذ هذا الخطاب موقفاً عدائياً ضد العروبة هذه المرة باسم الإسلام (وهكذا راحوا يتصورون الإسلام بوصفه قوة روحية وتوازناً للمجتمع ، إما النزعة العربية النضالية فهي ليست في رأيهم إلا تجسيد لكل شعار تبشيري المزمن ومتأصل للشرق) ([126]).

[125] المرجع نفسه ص

[126] المرجع نفسه ص

القسم الثالث

إشكالية الخطاب الإعلامي
والتحول الديمقراطي العربي

(يا أيها اللذين آمنوا عليكم أنفسكم، لا يضركم من ضل إذا أهتديتم)

تصدير

إن التواصل أمر جيد وقيمة كونية تفتقت عنه الأذهان ودنت منه القلوب ومالت إليه الأجساد وهو قد غزى ميدان السياسة بعد أن ترعرع في مجال الاقتصاد،كما أضافته الثقافة إلى مهامها الأخرى وتحول الكون إلى وكالة عالمية للتواصل. بيد أن تكاثر الإقبال على التواصل وسهولة استعمال وسائل الاتصال أخفى دلالة هذه القيمة وحجب معانيها، فما المقصود

بكلمة التواصل؟كما لو كنا نتحدث عن غواية تضحوية في علاقة الإنسان المعاصر بالاتصال والتقدم التقني ، تركت أطيافها بمثابة ثورة مفككه للمعايير التقليدية في الاقتصاد والثقافة والاجتماع.

ففي مجال الاقتصاد لم يعد مصدر تراكم الثروة يؤسس على ما هو ماكرو-مادي من صناعات ثقيلة ، بل أصبح يؤسس على ما هو ميكرو- لا مرئي ، من خلال الإرسال الرقمي وشبكة الألياف المتطورة .

اما في الثقافة فلم يعد المعيار الواضح للتمييز هو ثنائية الأمية والتعلم ، بل ثنائية البطء والسرعة في اقتحام عوالم خيالية وسبرنطيقية لحيازة أخبار ، معلومات وأموال أكثر ، وفي الاجتماع لم يعد التمييز ينطلق من معيار أيديولوجي يتعصب للكائن الاجتماعي أو الحلم اليوتوبي ، فنكون أمام مجتمعات رأسمالية حرة أو اشتراكية ، حداثية أو ما بعد الحداثة أو ما بعد حداثية ، تكون عليه البنيات السوسيو-اقتصادية لقد تحول التمييز اليوم إلى ثنائية مجتمعات اتصالية وأخرى غير اتصالية .

هذه العلاقة الاتصالية هي مقابله إلى تصور غير اتصالي للإعلام فقد وجه سؤال عن علاقة الإعلام بالديمقراطية وهل بالضرورة أن التقدم التقني للإعلام يقود إلى تحقق وتقدم الديمقراطية ؟.

الجواب تكشف يضعنا عند نوعين من الإجابة:

الأول : منهما ينطلق من معيار الهوية والإرث النقدي ويرى في التحول الجديد عبارة عن الوقائع والطابع الاستهلاكي

للخطاب التجاري الذي رفع شعارات تربط بشكل جدلي بين الإعلام وتقدمه وحريته والديمقراطية([127]) فرجال الإعمال وبعض المثقفين المروجين لهذا النمط من الثقافة وبالتالي ثمة طابع ارتيابي بالرسالة وأثرها . تهدف أيديولوجيا الاتصال إلى فرض انموذج تنموي اقتصادي واجتماعي يمكن وصفه بالمعولم أو ما فوق الليبرالي وهو ما دفع بمنظري الفلسفة السياسية الغربية إلى جعل أن الاتصال في شكله الجديد (الرقمي، الافتراضي) من خلال مجتمع المعرفة يعد مرادفا لديمقراطية افتراضية كونية حسب تعبير " بيار ليفي".([128])تتجاهل أيديولوجيا الاتصال أهمية السياسي (الشأن العام) بل تفرغه من إمكانية إنتاجه لأي بديل مستقبلي فمشروع هذه الايدولوجيا التأسيسية هو تطبيق التكنولوجيا على المجتمع لتغييره وتطويعه. في مشروعها لعقلنة الوظيفة الاجتماعية لتكنولوجيات الاتصال يقع حصر الوظيفة في بوتقة مجموعة من الخيارات التقنوية أين تأتى أغلب القرارات وبشكل أحادى من التقنية وإليها فكرا ومادة. وهذا هو ما يحولها إلى أيديولوجيا تقنوية تسلب الآلة الاتصالية والتقنية من أبعادها وأنساقها الثقافية والاجتماعية. تجد أيديولوجيا الاتصال في التقنية الراجعة إلى تقنية المعلومات والإنترنت وتكنولوجيات الاتصال الحديثة مبرر وشرعية وجودها الفكري غير أن هذا المبرر هو أيضا أحد نواقص وعلة مشروع هذه النظرية....

---

[127] محمد شك ري سلام ، ثورة الاتصال والإعلام من الايدولوجيا الى الميديولوجيا ، م/عالم الفكر العدد32، السنة 2003،المجلس الوطني للثقافة والفنون والاداب - الكويت ،ص80-121.

[128] **جمال الزرن،إيديولوجيا الاتصال ،مدونة .**

فـلا يكفـي إيصـال النـاس وتواصـلهم عبـر شـبكة الإنترنـت ودخولهم الحر إلى مواقع المكتبات والدردشة حتـى يتحقق الحد الأدنى من المعرفة والفهم الصحيح للحقوق والواجبات فينتهي الجـدل والحـوار المباشـر عبـر وسـائل الاتصـال الجمـاهيري التقليديـة البدائيـة فـي قضـايا الشـأن العـام (المشـافهة، المكتوب،...)وترد علـى غيـاب اديولوجيـا إلتـى قـال بهـا دانييل بيـل D.bell سـنة 1962 التـي أعلـن بهـا قيـام مجتمـع مـا بعـد الصناعة ونهاية الإيديولوجه لكن المعارضون يرفضون هذا القول ويرون بان بأن ثمة إيديولوجيا جديدة هـي الإشـهار([129]) والتي تتمظهر في التجليات التالية :

1. حضـور الإشـهار: أن الايـدولوجيا الاشـهارية تشـتغل بآليات سمعية –بصرية حيث أن لعنف الصورة قوة الاشتراط السيكولوجي للمتلقـي بحيث يـتم إعداده للهـاث وراء البضـاعة التي هي موضوع الإعلان الاشهاري.
2. يتجلـى حضـور الايـدولوجيا فـي مجـال الإعـلام فيتمثـل فـي تحـول المنـتج الإعلامـي ذاتـه إلـى بضـاعة تخضـع لمنطـق تجاري محض وهنـا يتحـول الإنتـاج الثقافي أيضـا إلـى بضـاعة ثقافية .
3. إمـا التجلـي الأخـر فهـو يكمـن فـي احتكـار الثـورة الإعلاميـة –المعلوماتيـة ،فمهمـا تـذرع إيـديولوجيو ثـورة المعلومـات والاتصـالات بأنهـا ثـورة تـؤدي الـى اقتسـام ثـورة المعلومـات والإخبـار ، فـان القرائن تظهـر أن تـدفق المعلومـات هـو تـدفق يـتحكم فيـه عقـلان : الأول عقـل اقتصـادي يعـادي

[129] محمد شك ري سلام ، ثورة الاتصال والإعلام من الايدولوجيا الى الميديولوجيا ، ص88.

النزعة النقدية ويهرع وراء تراكم رأس المال .والثاني عقل سياسي يعادي هو الآخر النزعة النقدية ويهرع وراء تأييد سيادة السلطات المؤسساتية القائمة .

4. وهو التجلي للايدولوجيا في حقل الإعلام فيتمثل في تقنية الإضمار التي تحبك تفاصيلها وسائل الإعلام خاصة المرئية منها حيث يتم تورية الحروب والجرائم ...الخ .

ثانيا : بالمقابل ثمة أجابه ثانية وهي أكثر جذرية ترى بالتحول على أنه تحول حضاري هام ودليلها على أن الكائن الإنساني رهن لإمكاناته على أن يحول الواقع ،وأن يتغير عما هو عليه ،فكراً وهوية أو فعلاً وممارسة ، من خلال ما يخلقه من العوالم المختلفة بقواها وعلاقاتها ، أو المتميزة بلغاتها ورموزها ، أو الفعالة بأدواتها ووسائطها.

واليوم تتفتح مع ثورة المعلومات إمكانات هائلة أمام الإنسان ، تتجسد في قدرات خارقة على الفعل والتأثير.انه الإنسان التواصلي الذي تتيح له الأدمغة الآلية والتقنيات الرقمية التفكير والعمل على نحو كوكبي وبصورة عابرة القارات والمجتمعات والثقافات .([130])

مهما اختلفت المواقف لكن نحن جميعا ندرك أن أمام موقف اتصالي وأخر غير اتصالي وبالتالي فان بنية الخطاب "العلاقة بين الديمقراطية والإعلام وإشكال الاتصال"في الفكر الغربي الذي فيه خطابين إعلاميين الأول يقوم على هيمنة التقنية فيما

---

[130] علي حرب ، حديث النهايات فتوحات العولمة ومآزق الهوية ، المركز العربي ،ط2، بيروت ،2004،المقدمة .

يهيمن في الثانية على دور الإنسان- من خلال الفهم الذي يقدمه هابرماس للاتصال -كلما كان فهم التقنية يعتمد على مرجعية ثقافية كلما كانت تكنولوجيات الاتصال الحديثة أكثر إنسانية في أدائها.أن الإمكانيات المتاحة للتواصل الإنساني على الشبكة العالمية للإنترنت أو عبر الأقمار الاصطناعية قد وفرت فعلا فرصة الحوار والجدل بشكل يبدو حر لكل الناس وأتاحتها أيضا وهنا تكمن الإضافة فرصة بناء إشكاليات إنسانية كبرى (الصحة، التعليم، السلم..) وفرصة وجود حلول جديدة لها، من أن أجل أن يبقى الفضاء العام الشمولي ظاهرا للعيان وحاضرا في دفع قضايا أي مجتمع من خلال تكنولوجيات الاتصال فإنه يجب الاعتراف بإمكانية هذه التقنية في نقل المعلومة وتبادلها وتخزينها داخل سياق سياسي وثقافي لماهية الاتصال الاجتماعي. لبلوغ هذا على الفضاء العام واقتصاد السوق بالاعتماد على مجتمع المعرفة بشقيه الاقتصادي والسياسي على أن يندمجا وأن لا يتنافرا ويمكن ذلك عندما يستطيع الذكاء الجماعي لا الفردي في نسخته السياسية أو الاقتصادية أن يحقق وحدة الاتصال والإعلام بوصفهما ظاهرة تطبق عليها التقنية والمعلوماتية كصيرورة من التواصل الإنساني هدفه إنارة الفعل الجماعي.تتناول هذه الدراسة جملة من الإشكاليات عن الاتصال وعلاقته بالتقنية في زمن العولمة. إنها مقاربة نقدية لربط السياسة بالإعلام والاتصال والمعرفة بالسلطة والتقنية بالمجتمع من زاوية جديدة اسمها علوم الإعلام والاتصال. وهو تخصص معرفي يشمل عديد من الحقول

المعرفية المتداخلة منها الإعلام الجديد ومجتمع المعلومات وتكنولوجيات الاتصال الحديثة
من اجل فتح أفق جديد لخطاب تواصلي تفاعلي يساهم في الجمع بين التقنية والفعل الإنساني(أن تعامل كإمكان وفرصة ، أو كفضاء وأفق . وعندها لا تعني عمليات العولمة نفي الأطوار والمعطيات السابقة ، بقدر ما يعني الاشتغال عليها والعمل على تحويلها بغية استدماجها واستثمرها في ما يفتتح من الحقول والمجالات أو يبني من الأنظمة والمؤسسات أو يبتكر من الأدوار والمهمات)([131])

غاية البحث :أننا هنا، نحاول أن نقدم قراءة ،من خلال البحث في إشكالية الخطاب الأعلام بشكل عام والأعلام العربي بشكل خاص , في مسعى إلى تحليل الوعي الذي يتشكل بفعل تلك السياسة الإعلامية العربية وما تعاني من عوائق فكرية وتقنية ،وهذا يحصل عبر الانطلاق من الواقع الإعلامي وخلفياته الاجتماعية والمعرفية والسياسية وإثرها في تكوين تلك المشكلة التي نحاول الوقوف عندها وعند التحديات التي يتركها الأخر عليها.
حدود البحث : ما نريد الخوض فيه يكمن في دراسة التجربة الإعلامية العربية والغربية وأهداف كل منهما ونتائجهما الضارة و النافعة على الوعي العربي و الإسلامي، نظراً للارتباط الأعلام بمصالح تحركه من اجل تطويع المتلقي للرسالة التي يسعى ذلك الأعلام من اجل إيصالها.

---

[131]. المصدر نفسه ،ص13

فان عملية الاتصال تمثل حلقة الوصل بين الرأي العام (public) (opinionالذي يمثل اتجاهات الناس نحو قضية ما أو ارائهم الآنية واعتقاداتهم من جهة وصانعي القرارات من جهة أخرى , استمرار هذا التفاعل يضمن الحفاظ على الاستقرار السياسي والاجتماعي واستمرار عملية التغير المجتمعي والسياسي بطرق سلمية تضمن التعددية والتداول السلمي للسلطة،فإن الاتصال - بحسب ما سبق- ظاهرة اجتماعية ثقافية غاية في التعقيد , وجزء لا يتجزأ من الجوانب السياسية والاجتماعية والثقافية والعلمية والتربوية ،لهذا يمكن إن نرى مدى ذلك الاتصال بين الأعلام بوصفة آلية فعالة في إنتاج الوعي وبين السلطة التي هي بمثابة القوة الفاعلة اجتماعيا وسياسيا وإعلاميا في توجيه تلك الآلية في تسويق سياستها إلى الرأي العام .

مشكلة البحث :" تقوم على دراسة الصلة بين الإعلام والديمقراطية"ومحاولة استعراض إمكانية تناول إعلام حر اتصالي يعيش اهتمامات الناس ويمارس نقل همومهم ويبلور حوارات اجتماعية تقوم على الاتصال والاعتراف .
في وقت الواقع العربي والعراقي "على وجه الخصوص" تغيب فيه ملامح التواصل والتفاعل بين إفراد المجتمع فالمعروف أن الخطاب الإعلامي اليوم يقوم في جزء كبير منه يقوم على فكرت الحوار والاتصال والاعتراف بالمهمشين والمقصين؛ لأنهم يمثلون جزء كبير من الذات بالمقابل نلمس اختلاف في فعالية الأعلام في الفضاء العربي فهو مصاغ

بحسب القوة السياسية التي توجهه فإذا كان النظام السياسي " السلطة " يعتمد الاستبداد و التفرد ويتخذ من القوة طريق في التعامل مع الرأي العام عبر التحكم في تصرفات الآخرين وممارسة الضغوط عليهم. لكل إنسان الحق في التأثير وإقناع الآخرين بوجهة نظره أو فكرته أو مشروعه، بل هذا شيء سامي يمارسه كل عظيم ونبيل في البشر، لكن ليس من حق إنسان، أياً كان، ومهما كان، إجبار آخر على رأيه وفكره أو دينه.

فان وظيفة الأعلام تنصب من خلال العمل على نقل رسالة من يمتلكون القوة إلى من يستجيبون لها وهذا حال الأعلام في الأنظمة الشمولية التي تحتكر القرار السياسي والإعلامي معاً يغدو دور الإعلام يقوم على تمثيل الواقع وليس الواقع نفسه.إما إذا كان النظام السياسي الذي يقوم على المشاركة فان ذلك يظهر في فعالية صناعة القرارات لأنها تكتسب شرعيتها من المواطن ,و بين الاثنان تباين عميق يصل إلى حد البناء الذهني للمجتمع الذي يمكن وصفه ببعديه: الأول المجتمع العصبي والأخر المجتمع الديمقراطي.

المبحث الأول
بنية الخطاب الإعلامي في العالم المعاصر
الإعلام والتواصل

1-الرؤية التواصلية الإعلام داخل الفضاء المعاش

أولا :في هذا المجال لابد من التأكيد على أمر أساسي قوامه إننا في ظل عهد معرفي جديد وان التحول يشكل قطيعة مع الرهانات القديمة وبالتالي ثمة مجتمع جديد يتشكل مجتمع كوني عالمي فوق المجتمع التقليدي القائم على روابط القرابة أو اللغة أو العقيدة –كما في المجتمعات الزراعية – وهذا المجتمع الجديد أيضا خارج رابطة المواطنة –التي تشكلت في ظل المجتمع الصناعي – بل أن المجتمع الجديد يقوم على رابطة هي الاشتراك في الشبكات الالكترونية مجتمع تداولي .تغيرت فيه الثقافة وبدأت تأخذ اطر ومسارات من حيث الشكل والمضمون أو من حيث وسائطها ومسالكها أو من حيث آلياتها وتشكيلها أو طبيعة القوى التي تسهم في إنتاجها واستهلاكها بحث بدت هذه الوسائل تؤسس إلى إنسان عالمي بعيد عن المؤسسات الوسيطة التي تعتمد خطاب الوصاية ضمن ثقافة موحدة مهيمنة كل هذا تحطم في ظل الحريات التي تتيحها الممكنات التقنية والمعرفية التي تتيح للمرء الاطلاع على كل معارف العالم الشبكات الالكترونية التي بدأت تحل مكان

المكتبات العامة والتأويلات المؤسساتية التي تحتكر الوصاية على الحقيقة والمعنى .
في ظل هذا التحول الحضاري لا يمكن طرح مفاهيم الوسيطة الاثنية والقومية ولا الطائفية ولا الوصاية التي تقيمها الدول الطائفية ولا العشائرية أو العسكرية ولا يمكن إعادة عرض أفكار الحرب الباردة وطابعها ألارتيابي.
إذ هناك حقبه حضارية تتشكل وليس الأمر مجرد منطق تقني فقط لقد تحطم سور الدولة والطائفة والقومية واللغة و ما عدنا أسرى وأحادية المعنى نحن إمام حرية لا توصف وإمام منطق جديد من الصراع على المعنى تغير فيه من حيث البنية والنظام ومن حيث(مرجعياته ونماذجه ، أو من حيث منطق اشتغاله وشفرات تواصله فلا يجدي التعامل معه وكأنه شيئا لم يحصل) ([132])
الأمر الثاني :في ظل هذا الواقع نحن إمام نوع جديد من الاستخدام للإعلام هناك في ظل هذا المجتمع التداولي نوعين من الإعلام يحاول توظيف الممكنات التقنية والمعرفية والأخلاقية والمعرفية في بناء رسائله الإعلامية،في هذا المجال يقدم هابرماس توصيف جديد إلى الخطاب الإعلامي من حيث الوظيفة التواصلية التفاعلية اذ يرى هابرماس (أن وسائل الإعلام الجماهيرية تحمل في داخلها قدرة متناقضة أو متضاربة ، وسيكون خروجا عن الموضوع ، الزعم بشكل ثقافي –كما فعلت النظرية النقدية القديمة –أن وسائل الإعلام الجماهيرية تخرب كل رأي عام نقدي ، فهي على العكس من

[132] المصدر نفسه ،ص106.

ذلك يمكن أن يعزى إليها دون شك قدرة تحريرية)([133]) إن هذا التوصيف النقدي يعيد قراءة المواقف النقدية من الإعلام في وقت كانت الرؤية الراديكالية تتهم الإعلام بالاداتية فان هابرماس يعيد اكتشاف جانب مهم من الإعلام هو القدرة على التحرر **و** مجال التحرير يشمل اجتهاد الذات معرفة نفسها، أو التأمل في الذات. أما مدخل المنفعة إلى هذا المجال فيتمثل في صياغة التاريخ والسيرة بما يوافق الرؤى الذاتية والتوقعات الاجتماعية. التحرير مطلوب إذن من القوى المؤسسية والبيئية والجنسية التي تحد من خيارات الإنسان، ومن التحكم العقلاني في الحياة، والتي يؤخذ بها باعتبارها أمراً واقعاً لا يقوى الإنسان على الفكاك منه، لكونه خارج دائرة تحكمه. على هذا الأساس فإن البصيرة المستمدة من الوعي النقدي تعد تحريرية بما أنها تسمح بالتعرف على الأسباب الصحيحة والحقيقية لما يواجه الإنسان من مشاكل. معارف التحرير تتأتى من خلال التحرير الذاتي الناتج عن التأمل والذي يفضي إلى (تحول الوعي) أو(تحول المنظور.)ويمكن أيضا أن نجد أن النص يقدم لنا البعد الجدلي الذي يأخذ القراءة الرأسمالية لدور الإعلام ثم القراءة الراديكالية ثم القراءة التواصلية أي ممكن أن يأخذ بعدا ثلاثيا :**القضية (أي الإثبات أو الأطروحة) ونقيضها (أي النفي أو الطباق) والقضية الناتجة عنهما (أي نفي النفي أو التركيب)** فمثلما أن للإعلام دور معلوماتي إشهاري له أيضا دور تواصلي هذا ما تستنتجه القراءة التواصلية حيث تعيد

---

[133] فرانك أدولف : المجتمع المدني ..النظرية والتطبيق السياسي،ص84.بواسطة علي عبود المحمداوي ، الإشكالية السياسية للحداثة ، منشورات الاختلاف ،ط1، بيروت ،2011،ص246.

اكتشاف الوظيفة التحررية القائمة على التواصل أو التفاعل الذي ينتج رأي عام يساهم في تغير الواقع وعلى هذا الأساس - **نحن نطوع فكر هابرماس ونتأولها** –ثمة نوعان من الاتصال : الاتصال السليم والاتصال غير السليم .

الأول الاتصال السليم :

يقوم على أخلاقيات النقاش المعتمدة على لغة تواصلية مرجعية مشتركه مرجعيا ونحويا ، فيما هناك غايات متفق عليها في تحقيق تواصل من اجل إرساء قيم ومعايير تحقق التفاعل الذي يحاول إيجاد قاسم مشترك من اجل حل النزاعات موضوع النقاش والتواصل يروم بلوغ غاياته النهائية في تكوين رأي عام نقدي ومقوم للشأن العام .ومجال عمل هذا التواصل داخل العالم المعاش أي العالم الواقعي وهذا العالم منقسم بدوره إلى ثلاث فئات هي **الثقافة ، المجتمع ، الشخصية** ،وهي مكونات العالم المعاش .

إما الثقافة (الرأسمال الرمزي) :التي يعود إليها المشاركون في التواصل في تأويلاتهم وتفاهماتهم حول الأشياء المنتمية للعالم .

ونحن نلمسها بحسب تأويلنا في التراث أو القيم المشتركة التي تجعل التواصل ممكن ، لان الجميع يتخذ من مرجعيه له وان تنوعت الإفهام .

إما الثاني فهو المجتمع :وهو يمثل تلك الضوابط المشتركة ومشروعيتها التي بواسطتها ينظم المشاركون في التواصل انتماءاتهم إلى مجموعات اجتماعية ، ويدعون كذلك الى تضامنهم .

وانأ أتناول هذا المجتمع بحسب المقدمة فأراه ثلاث مجتمعات بينها انكسارات جيولوجية وتداخل : فهو مجتمع زراعي يعتمد منظومات قيم مذهبية وعشائرية ، أو مجتمع مدني يعتمد منظومات طبقية ونقابية وأحزاب ، ومجتمع تداولي يقوم على أساس الفضاء الافتراضي والانترنيت وعالم المعلوماتية .

إما العنصر الثالث "الشخصية":فهي تلك القدرة التي بفضلها تكتسب ذات ما قدرة على الكلام والفعل والقدرة على الانضمام إلى صيرورة التفاهم وبالتالي تثبيت المقدرة الخاصة فالحقل السيميائي ، والزمان التاريخي يشكلان الإبعاد التي من خلالها تتطور الأفعال التواصلية .([134])

الثاني التواصل المشوه :

لا يقوم على افتراض اتفاقيات مشتركه حول اللغة وقد لا يتعامل معها كونها أداة للتواصل ؛لأنه يعتمد وسائل إستراتيجية تقوم على الهيمنة الاداتية من اجل التمويه والتلاعب بالمجال العام من اجل إخضاعه لتلك الأنساق الاقتصادية والسياسية مما يؤدي إلى خلق إجماع زائف يختلق رأي عاما داعما للنظام السياسي مسلوب الإرادة . إلا أنها مرجعية ثقافية تكتنز انساق قاره في اللاوعي الجمعي قد تكون حائل كبير دون الاعتراف بالتعدد والتنوع والاختلاف ، بحاجة إلى نقد وأعادت النظر بها كما سوف نرى في المبحث .

وبالتالي نحن نجد الإعلام بين الرهانين السابقين فالأول منهما هو التواصلي ألتفاعلي الذي يقوم بوظائف رقابية من اجل حماية المجتمع والمجال العام من خلال التالي :

---

[134] نظر :علي عبود المصدر السابق ،ص257.

1. أن غياب هذه الوسائل بصفتها الحرة ، ومنع الناس من التواصل السليم بصورته الاشهارية ، يقلل ويحط من أهمية ونوعية الحياة الإنسانية .
2. إن للإعلام اثرا أساسيا في نشر المعرفة والنقد ، فهو يمارس أسلوبا الكشف عن المعلومات من جهة ، وتحليلها ، والتحقق منها والتحقيق فيها من جهة أخرى .
3. للإعلام وظيفة حمائية للمهمشين والمهملين ، من خلال إيصال أصواتهم من خلال ، اتصال بين الحكام السياسيين ، الذين غالبا ما يكونون منعزلين عن المجتمع .
4. إن تشكيل القيم عبر التواصل والانفتاح والنقاش تعتمد الإعلام لجعل العملية التفاعلية بانتاجها خاضعة لمعايير عامة كونية عبر نقاش ممكن ان تسهله وسائل الإعلام تلك .([135])

2-المجال العام والإعلام .

في حالة اضمحلال أخلاقيات النقاش في المجال العام من خلال غياب الحوار التواصلي ومنع الجماهير من المشاركة في الشأن العام عبر نزع الصفة السياسية عنهم ومن خلال اتخاذ القرارات وتشريع القوانين بصورة تسلطية يودي هذا الطابع المهيمن إلى انبثاق أزمة الشرعية والنزاع حول قبول المجتمع بشكل النظام السياسي وممارسة الهيمنة .

ماذا يكون دور الإعلام بالتأكيد يكون إما: أعلام خاضع إلى السلطة السياسية ألقائمه على الإقصاء فاقدة الشرعية فيكون دور الإعلام التضليل وخداع الجماهير وتبرير ممارسات

[135] المصدر نفسه ،ص248.

السلطة السياسية ، أو يكون إعلام حر يسعى إلى فضح التضليل والخداع وكشف ما يحاك من إعمال لا تصب في مصلحة الجماهير وفي هذا يكون دور الإعلام السليم دور مهم -كما يرى هابرماس – :

1. في تسهيل عملية النقاش عموما
2. وتبينان الصلة بين الوجوه المتعددة لوسائل الإعلام

وهكذا يمكن أن تتحقق وظائف التواصل الثلاث وهي :التبادل Echang ،التبليغ Transfert ، التأثيرImpact .

البحث الثاني

الرؤية المهيمنة اللاتواصلية في العالم العربي "

المطلب الأول :البعد الاداتي المهيمن في الفكر السياسي

من خلال العلاقة بين الإعلامي الواقع السياسي وما يفترض أن يقوم به الإعلام أين يمكن أن نضع الواقع الإعلامي في العالم العربي؟ فالملاحظ انطلاقا من تلك الفرضية التواصلية أن الذي يهيمن هو إعلام غير تواصلي وبالتالي فان فلسفة الأعلام في بلادنا لا تخرج عن نطاق التجهيل و حجب المعلومات ويرجع ذلك إلى طبيعة النظام السياسي الحاكم للأعلام فهو إما: نظام الملكية والتبعية للأجهزة الرسمية أو الخضوع لسيطرتها ورقابتها , فهذا يعتمد سياسة الحجب للمعلومات أو الكشف عن المناسب منها وهذا الأمر يعكس نزعه استبدادية فانه إعلام سلطوي السمة الرئيسية المشتركة لمعظم الانظمه العربية التي تمثل في كونها أنظمة يسيطر عليها القابض على المركز الرئيسي لصنع القرار السياسي في قمة هرم السلطة فيكون دور الأعلام تنفيذ سياسته الدعائية والترويج لمصالحها لا للصالح العام إلا أنها تقدم تلك المصالح على أنها تمثل الصالح العام .ولكي نعرض لهذا الأمر لابد من تناول نقطتين:

أولها الشرعية السياسية للدول

:إن الواقع العربي واقع بين تخلف أنظمته السياسية والثقافية والاجتماعية وهيمنة الأخر عليه ,مما يجهل الخطاب السياسي يميل إلى الاستبداد والهيمنة التي لم تستثمر منجزات العقلانية النقدية للحداثة ومرد هذا يعود إلى إشكالية التحديث التي أشرفت عليه الدولة في وقت ظهرت فيه الحداثة الثقافة الغربية التي تقلب التقليدي وتستبدله بنظام مغاير يقوم أساسا على التعاقد الاجتماعي والشراكة وتدشين مؤسسات المجتمع المدني وحرية الرأي والاعتقاد (ان احد خياراتها في العقلانية و الديمقراطية ، وفصلت الدين عن الدولة ،وأطلقت مؤسسات المجتمع المدني لتؤسس الاندماج والوحدة ، من داخل التنوع والاختلاف)([136]). وهذا جعلنا إمام نظامين اجتماعين وحضاريين

الأول : المتمثل **بالحداثة الوافدة** من الغرب فهي تقدم حداثة سياسية تقوم على التعاقد الاجتماعي القائم على أساس إن الأفراد المكونين للمجتمع متساوين في الحقوق والواجبات([137]) وتظهر الديمقراطية بوصفها نظام يغدو الإطار الدستوري والقانوني للحرية التي هي انفتاح مسؤول على الإنسان بالسلوك في إطار الايثارية , وهو الشق الأول منها , أي من الديمقراطية للحرية وللتناوب الإيديولوجي الحر على السلطة

---

[136] ابراهيم عبد الله غلوم ، الثقافة هيمنة نسق الاستبداد ، م/ ثقافات ، شتاء ،31،2002-14.هذه الأنساق نجدها في نظر العربي إلى علاقة ذاته بالأخر : إن إدراك العربي في العصر الجاهلي لهويته لم يكن مقتصرا على صفاته الخلقية والخُلقية فحسب ،وإنما كان مدركا أيضا لما يميزه عن الأخر غير العربي . انظر :فاطمة احمد المزروعي ، تمثلات الآخر في أدب قبل الإسلام ،هيئة أبو ظبي للثقافة والتراث ،المجتمع الثقافي ، أبو ظبي ،2007.

[137] علي عبود ،المصدر السابق ،ص7.

والحكم من اجل تغير الواقع والإنسان سلميا استجابة لتحقيق حاجاته المادية والمعنوية وهو الشق الثاني منها . والديمقراطية , بقيمها المتحررة ألمبدعه لتميزها إياها من قيم العصبية المتزمتة ألمعيقه لكل أبداع . فالمجتمع الديمقراطي نقيض المجتمع العصبوي ([138]) في الوقت الذي نرى المجتمع الديمقراطي ينظر إلى الحرية مقترنة بمسؤولية الالتزام بقيم المساواة والديمقراطية والعدل والحياة الانسانيه واحترام شخص الإنسان وحريته والحفاظ على المجتمع وعلى وجوده نظيفاً صحيحاً خاليا من كل تلوث تسعى إلى تغير الواقع عقلانيا فهي لا تطلب السلطة لذاتها, بل لأجل إنماء الإنسان وتحقيق أهدافه ([139])

اما الثاني : المجتمع العصبوي الذي ينطلق من مفهوم العصبية وهي شعور فئوي بوحدة ألجماعه المتميزة , بشوكتها لكونها سلطة واحده وجسما واحداً , ومصلحة واحدة , قوية التضامن والتماسك , يشد أفرادها بعضهم إلى البعض و شعور بالانتماء إليها لا إلى غيرها من الجماعات وشعور الانتماء هذا يولد في افرادها التزاما قيميا فئويا نحوها , بكل مالها وما عليها التزاما واجباً ومسئولا يجعل الأخ ينصر أخاه ظالما أو مظلوما ويجعل جماعة العصبية ترى " أشرارها أفضل من أخيار غيرها " وان وحده الشعور بعصبية الجماعة هي في أساس التعصب الديني والوطني والقومي والعرقي , والتميز بين الناس

---

[138] عبد العزيز القباني ،العصبية بنية المجتمع العربي ، دار الأفاق الجديدة ،ط1، بيروت ،1997،ص18.

[139] المصدر نفسه ،ص19.

والشعوب ([140]) والتقارب بين الهوية والعصبية كبير " فالعصبية " إنما تكون من " الالتحام بالنسب من الولاء والتحالف . وابن خلدون يرى " إذ النسب أمر وهمي لا حقيقة له , ونفعه إنما في هذه ألوصله والالتحام ([141]) في الوقت الذي يبدو النسب أمر وهمي كذلك الهوية فهي تخضع للاختلاق والتلفيق عبر تغييب الأصول في العملية , وان تقصى كل فرص الاعتقاد بأن هذه العملية من صنع الإنسان . وتعي الجماعة خصوصيتها واختلافها عن الجماعات الأخرى . عندئذ تبدأ هذه الجماعة في تشكيل إطار ثقافي تموضعه فيه إي تبدأ في تشكيل هويتها الثقافية ([142])ثم تحول تلك العصبية أو الهوية إلى بنية قيمية توجه السلوك وتخلق تصورات ألجماعه حول ذاتها وعلاقتها مع الآخرين فالعصبية : نعرة فئوية ، دموية ، رحمية ، ملازمة ، لنمو النوازع الاوليه يتربى عليها الطفل , وتبدأ مع ألام في الاسره .. وهذه الفئوية وقوتها تشكل شوكة الجماعة , ثم تستحيل , بفعل التطور إلى فئوية طائفية ، دينية أو عرقية تستمد نعتها لا من الدم فحسب ، بل من الشعور الديني أو المذهبي أو العرقي الفئوية ، ثم تستحيل إلى فئوية إيديولوجية من الفكر الطائفي العرقي والانتماء الحزبي وعلاقات تنشأ منها فئوية متعدد في المجتمع العصبية (

---

[140] المصدر نفسه ،ص42.

[141] ابن خلدون ،المقدمة ، دار القلم ، بيروت ، 1989،ص130.

[142] نادر كاظم ، الهوية تحبيك السردي والتشكيل الإيديولوجي ،م/ نزوى ،ع2003،33،ص103.وانظر أيضا : نادر كاظم ، تمثيلات الأخر ، المؤسسة العربية للدراسات والنشر ،ط1، بيروت ،2004،ص40 قوله :إن تمثل الآخر بوصفه آلية من آليات الهيمنة والإخضاع ، وجزء شكل من أشكال التمثيل مند غما في مؤسسات الانضباط وأجهزة المراقبة والمعاقبة ، غير أن تمثيل الآخر مهمة شاقة ومعقدة وبالغة الصعوبة .

[143]) يقوم على ولاء فئوي أهلي بالمقابل فان المجتمع الديمقراطي إنتاج الحداثة السياسية القائمة على التعاقد وفكرة المواطنة بوصفها علاقة بين المواطن مجتمع ـ دوله هو تميز المجتمع عن الدولة بالمقابل المجتمع العصبي ينظم اجتماع الجماعة على أساس الشعور بالانتماء إلى جماعة معينة على أساس قرابة الدم أو الاشتراك في الدين أو في المذهب وهذه العصبية كما لاحظنا هي الدرجة الدنيا والأولية في البناء العصبوي ، وقد لا تكون دائماً مبعث مشاكل اجتماعيه أو سياسية طالما بقيت في حدود التضامن الذي يؤسسها بوصفها علاقة طبيعية وليست مدنية وتبدأ بالظهور من بنية إلى سلوك عندما يبدأ ولاء الناس للكيان الوطني للدولة بالاضمحلال يغدو ولاءهم لعصبياتهم أعلى و اشد من الأول.ومن ملامح هذا النمط من المجتمع الذي تسوده الو لاءات العصبية المتصارعة إن يتصف بأنه " بلا إجماع سياسي " منقسم على ذاته بفعل هيمنة احد العصبيات على الحكم وتحويلها إلى سلطة تحكم بفعل القوه والإكراه تعمل على فرض أرادتها على غيرها بالقوة بعد إن تحول إلى السلطة ،أي إلى واقع سياسي ينقل الولاء من الطائفة والعشيرة إلى السياسة فغدو توزيع الولاء على أساس القرب الدموي أو ألاثني في قيادة الاجهزه الأمنية والوزارات والأماكن القيادية **"أي أهل الثقة وأهل الخبرة "؟** فان البحث عن الإتباع يقتضي بالضرورة الطاعة العمياء لان الاختلاف يقتضي بالضرورة الإقصاء والتصفية المعنوية والجسدية داخل الطائفة أو العشيرة نفسها مما يعنى إن الدم

[143] عبد العزيز القباني ، العصبية بنية المجتمع العربي ،ص45.

مجرد وسيلة وليس غاية بذاتها في التوظيف السياسي للعصبية ([144]) انظر التوظيف السياسي الاختلاف والتباين لان "الهويات تبنى من خلال الاختلاف "([145])

إما إذا عدنا إلى السلوك العصبي الاجتماعي فانا نلاحظ في سلوك تلك الأقليات-إي أقلية أو أثنية في عالمنا العربي- أنها على المستوى السياسي والفكري تعيش انفصالا على مستوى العقيدة أو المذهب أو الدم. إما على المستوى الاقتصادي حيث يزول ذلك الانفصال إذ يحدث تعاون وتبادل المصالح لهذا نرى الفئة فيما بينها تفاوت اقتصادية يحولها إلى طبقات لكن الفكر يوحدها اتجاه غيرها لذلك نلمس الدول في الوقت الذي يعيش اغتراب عن واقعها المنقسم إلى عصبيات طائفية وفئوية وقومية تحاول إن تغلب علية باعتمادها أحدى العصبيات المهنية التي تعتمد الإكراه مع غيرها فان الدول رغم عصبيتها إلا أنها تعمل الخطاب الديمقراطي وتزيف التجربة الديمقراطية سعياً إلى كسب الشرعية التي يراها الكثيرون في:

1. إما هيمنة القانونية التي هي ذات طابع عقلي .
2. والهيمنة التقليدية طبعاً للعرف (أو العصبية) والمهيمنة الكاريزمانية أي ذو القدرة الخارقة على سحر الجماهير التي هي ذات طابع انفعالي وتتطلب الثقة الكاملة

---

[144] انظر ما يقوله زهير الجزائري ،المستبد ، معهد الدراسات الإستراتيجية ، بيروت ، 2006، ص83 يصف تصفية الخصوم الشوعين التكارته من قبل البعحثين التكارته في مدينة تكريت (فعندما كان الشيوعيون والبعثيون يتصارعون على النفوذ في مدينة تكريت قاد خير الله طلفاح (خال صدام حسين)حمله التحريض لتصفية الشوعيين في المدينة بالرصاص اغتيل سعدون التكريتي وهو احد أقاربه وقائد المنظمة الشيوعية في المدينة .واعتقل الخال وابن أخيه معا عام 1959.) وهو انموذج عربي الإنتاج والتوزيع في الانظمه العصبية العربية ألان التي تكو ثرت في الدولة العربية .

[145] فاطمة احمد المزروعي ، تمثلات الآخر في أدب قبل الإسلام

برجل استثنائي([146]) أو القائد الرمز ومن ثم دمجه دمجاً احتكارياً.سياسي ويسوغ إعلاميا وتربويا ودينيا ، حتى يغدو كاسمنت المسلح في توجيه الجماهير وصياغة الرأسمال الرمزي لهم دون إرادتهم يقادون إليه وبالمال العام للدولة الربيعية التي يمارس عليها الفرد دور رسولي ينقذها من سباتها الطويل إلى اليقظة ، والحقيقة لما يمتلكه النظام العصبي الشمولي في عالمنا العربي يريد إلغاء الاختلاف فيعيد تطويع الأمة حسب أهدافه ومراميه لما يمتلكه من قوة ومعرفة فهو يمارس سياسة المراقبة والمعاقبة يعتمد كل الآليات المتاحة طال ما كانت علاقته بالأخر الأجنبي مستقرة .

لهذا فان الثقافة الوطنية هي ثمرة التقاطع التاريخي بين الثقافة المحلية التقليدية من جهة وثقافة الغرب المستعمرة من جهة أخرى, فهي بقدر ما تشير الى هوية " ألانا " المحلية الخاصة بنا بوصفنا عرب بقدر ما تنطوي على المفهوم الجديد الذي أيقظ الوعي بالهوية الوطنية في الوقت الذي كان يطمح إلى انتهاكها وتدميرها([147]) فلقد كان من الطبيعي ان تؤدي المجابهة مع الاستعمار والتفاعل معه إلى إن يكون الهدف القريب والمباشر للاستغلال هو استرجاع الدول وإعادة بنائها على قاعدة قطرية فالاحتكاك بالأخر محبوب نظراً لتقدم الأخر العلمي والحضاري مكروه لما تركه الأخر من أثار نلمسها في تخلفنا بسب الاستعمار ، إلا اننا في دراستنا لظاهرة الدولة والمشروع السياسي إمام أمرين:

---

[146] جورج بالانديه ، الانتروبولوجيا السياسية ، مركز الإنماء القومي ،ط1، بيروت ، 1986،ص40.

[147] جورج بالانديه ، الانتروبولوجيا السياسية، المصدر نفسه ،ص7.

الأول :أنها ليست وليدة فعالية داخلية أنتجتها الظروف ألداخليه بل هي وليدة فعالية خارجية هيمنت على المنطقة عسكريا وفكريا بإنتاجها لمفهوم الحديث للدولة
الثاني : أنها تنتمي إلى بعد اجتماعي وتاريخي واقتصادي هي وليدة هذا الأمر .

إن الحكومات التي ولدت في هذا الفضاء الاداتي حيث هيمنت المحتل أو هيمنت الماضي عبر قراءات إحيائية اتخذت منها الدول المستقلة سواء كانت وعوائل حاكمه أو انقلابات ثورية مرجعية من اجل اكتساب الشرعية ومن هنا كانت مساعي الحكومات العربية تتمثل:
أولا -إن تحوز على الشرعية عبر انتسابها الاجتماعي ذو الطابع العصبي سلوكاً وطريقة تفكير عصبوية تقوم على التمركز حول ألذات وإقصاء الأخر.
ثانياً - تحاول إسباغ الشرعية عليها عبر ادعائها الديمقراطية التي تتصف
1- - اختزال التجربة الديمقراطية بعزلها عن العمق الشعبي وجعلها مجرد تجربة لا تجد أي تأثير لدى القاعدة الشعبية
2- سطحية وهشاشة التجربة الديمقراطية بوصفها نظرية سياسية في الواقع العربي مما حاولها إلى مجر ديمقراطية شعارات استهلاكية .
3- غياب المؤسسات الدستورية ، تحت وطأة الدول السلطوية الاستبدادية ، التي تكرس حكم الفرد " الكاريزما نية

" في مقابل حكم الأغلبية ، وقانون الرئيس أو الزعيم أو القائد على حساب حكم ألجماعه آو المؤسسة ، أو الأحزاب .

4- تأسيس الثقافة الديمقراطية وجعلها ثقافة تبشيرية للنظام الحاكم ، بدل تثقيف السياسة الديمقراطية ، ([148]) بإسناد مهمة تطبيقها ورعايتها وتعميق مفاهيمها لدى أبناء المجتمع.

5- تكريس غياب الديمقراطية في الحياة السياسية العربية هو استبعاد منطق التعددية السياسية بحجة إن هذه التعددية تؤدي إلى تكريس الخصوصيات في حين المطلوب دمج هذه الخصوصيات في ورقة ألدوله لكن كل المحاولات القسرية لم تؤدي إلى انصهار الخصوصيات في بنية ألدوله وبالتالي فان العجز عن تحقيق دوله ألمواطنه([149]).

6- إن أدق تعريف للنظام السياسي الممارس في أدبياتنا السياسية ،انه نظام لا عنوان له . فهو مزيج من العشائرية ، والطائفية والقبلية والجهوية ، والمذهبية ، والسلطوية ،والديمقراطية والإسلامية والجمع بين هذه فالاستبداد آفة ممثلة في السلطوية ، وغياب المراقبة على الحاكم ، ومزاجية الحكام وتهمش الكفاءات وإقصاء النزهاء ، مفضلا عن الاعتقال والاختطاف والتعذيب وغير ذلك من آفاق الحكم المستبد كما إن الديمقراطية عناوينها من الدستور ومؤسسات ومحاكم وانتخابات ونواب وحكومات وصحافة ولكنها عناوين أفرغت من محتوياتها وهذا الأمر انعكاس إلى تلك البنية العصبيويه التي تقوم على الإقصاء والتمويه وإبقاء الكل في حالة صراع

---

[148] عبد الرزاق قسوم ، عوائق الديمقراطية في التجربة العربية ، م/التعددية ، لندن ، ص40.

[149] مسلم عبد الله ، غياب الشرعية وتحديات الديمقراطية في الدولة العربية ، م/ التعددية ، لندن ، ص10.

الهدف السلطة لذتها داخل العصبية الواحدة أو مع باقي العصبيات، عبر خلق تحالفا مع بعضها ضد بعضها الأخر وسرعان ما ينتهي هذا التحالف بمجازر دموية تعمق الصراع حول المناصب وتوغل في الإقصاء ([150]) لقد أقامت تلك السياسة الاقصائية بإنتاج الرفض الفكري من بل الكثيرين امن المثقين الذين تم زجهم في المعتقلات لأنهم يعارضون أفكار السلطة،هذا قاد السلطة إلى إنتاج العنف المضاد الذي كان يشكل رفض لسياستها لعل التكثيف الذي قدمه المفكر "حسن حنفي" البليغ في وصفه العلاقة بين الدولة والموطن " فالدولة في ذهن المواطن هي الشرطة والمواطن في ذهن الدولة هو العاق أو الخائن أو العميل[151].()ومرد هذا أيضا إلى الخطاب الحتمي الذي هيمن على الايدولوجيا العربي كما يرى عبد الإله بلقزيز :الى ذلك، قامت هذه التيارات الفكرية جميعها على فكرة الحتمية. وجوهر هذه العقيدة كما يرى بلقزيز هو جوهر فلسفي (مضمر أو معلن) يقوم على الإيمان بالحتمية بوصفها التعبير المطلق عن فعل قانون الموضوعية. ولقد كان هذا الإيمان الأعمى بها هو المسؤول عن سقوط الخطابين الليبرالي والماركسي في نزعة علموية فاضحة .فالدولة الليبرالية على النمط الأوروبي تمثل قدراً محتوماً في رأي الليبراليين العرب. أما الدولة الاشتراكية فهي حتمية تاريخية لا غبار عليها في منطوق الاشتراكيين العرب، وهو لذلك ينتهي إلى عدد من النتائج يشترك فيها الفكر السياسي العربي إذن انتهى إلى أن

---

[150] انظر : سيد القمي الفاشيون والوطن ، منشورات الجمل ، ط1، 1999.

[151] ممكن أن نلمس ذلك في التيار الإسلامي في مصر والعراق وسورية ، أمثال سيد قطب ..الخ .

يصبح فكراً دوغماتياً، محكوماً بقطيعات نهائية وبداهات غير قابلة للنظر، فيمنع نفسه من تجديد نفسه ومن إثراء موضوعاته وفرضيات التفكير لديه، ويفقد مضمونه المعرفي والنظري متحولاً إلى أدبيات سياسية من طبيعة دعوية بحيث لا يعود في مكنته غير أداء وظيفة تحشيدية وتعبوية ليست من هواجس الكتابة المعرفية والنظرية. ومرد هذه الأزمة بنظر رضوان السيد أزمة الفكر السياسي الإسلامي بأنها غياب لمفهوم الأمة لحساب حضور مفهوم الشريعة وما تبع ذلك من تأسيس لرؤية الحاكمية القائمة على اختزال محدد للشريعة ينحصر وفقها العمل في النضال من أجل اقامة "الدولة الإسلامية" وإذا كان هذا العمل انحرف إلى العنف فإن السيد لا يرى أن الإسلاميين هم وحدهم من سلك سبيل العنف من أجل التغيير بل هم حاكو في طريقتهم هذه النخب القومية المتحولة إلى اليسار. وما فعله الإسلاميون ليس سوى تقليد تحليلات وحلول تلك النخب مع إعطائها عناوين وشعارات إسلامية، فالجهاد المحول باتجاه الداخل الجاهلي هو الصراع الطبقي نفسه. وحرب الشعب الطويلة الأمد وحتمية الحل الاشتراكي هي حتمية الحل الإسلام نفسها([152]) .

المطلب الثاني
المعوقات التي يعاني منها الخطاب الإعلامي العربي

[152] حسن حنفي ، الحكومات المستبدة تغتال استقلال الشعوب ،جريدة الزمان ،ع 1899، أراء ومقالات ، لندن ، ص15.

في ظل هذا الفقر الفكري في مجال إنتاج معرفة نظرية بالمسألة السياسية، مسألة الدولة والسلطة والمجال السياسي.نجد ان جميع التيارات الفكرية العربية المعاصرة تتفق في الاحتفال بالمسألة السياسية، مما يجعل الحاجة إلى الشرعية أخذت الحكومات والأحزاب المهيمنة الآليات والوسائل التي تمهد لها تحقيق حيازة الشرعية وهذا لا يتحقق إلا عبر صياغة الرأي العام (فان الرأي العام الذي تبلوره وسائل الاتصال هو ذلك الرأي الذي تؤسسه الدولة ، أي المؤسسة السياسية ، وفق ما يخدم المصالح الآنية والمستقبلية)([153])" و هذا يظهر في بنية العلاقات التي أقامتها ألدوله مع الأعلام ، والقيم التي رسختها في سلوكياته إذ إن الأعلام احد آليات السلطة السياسية المستبدة في عالمنا العربي وهذا يعود بشكل إلى امتلاك ألدوله بشكل مباشر أو بشكل غير مباشر عبر التشريعات التي تعقد حركة الأعلام الخاص.، وكان لهذه السياسة اثر بعيد المدى على الإعلام:

وقد تركت تلك السياسة اثراً بعيداً في طبيعة ذلك الأعلام الذي انقسم بالساحات العامة التالية :

1- إن سياسات الاتصال والأعلام لم تدمج على الملائم في سياسات التنمية للقطرية أي انه كان بعيداً عن الدور الفاعل في تطور التنمية عبر النقد والمتابعة التوعية.

2- تفتقر سياسات الاتصال العربية إلى أساس العلمي من المعلومات والوثائق والأبحاث والميزانية ولعل هذا يتفق مع كونها وسائل دعاية للنظام لا تميل إلى الموضوعية والعلمية بل

[153] رضوان جودت زيادة ، ازمة الفكر السياسي الاسلامي ، جريدة الحياة ، بتاريخ ،2001/10/16.

تعتمد الآنية والارتجال الذي هو طبع الحكومة والحياة الاقتصادية وبالتالي الأعلام.

3- إن سياسات الاتصال العربية لا تستند إلى خطط واستراتيجيات طويلة المدى . وهذا يعني الآنية والمرحلية في السياسة الإعلامية.

4- الأعلام العربي هو إعلام رأسي يهبط من أعلى إلى أسفل وذلك يرجع إلى مركزيته وتوجيه الدعائي والذي يخدم رأس النظام وهذا يتخذ من الفرد الاستثنائي محل كل اهتمامها الأول لعل تلك الملامح ساهمت في ترسيخ السلطة القائمة وخلق سلوكيات عامة مرتهنة لهذا الأعلام في وقت تمارس القوه والإكراه الدور المرافق لهذه العملية ، مما خلف رأي عام ممزق خاضع لارتهان.فان تلك السياسة رسخت قيم سلبية إذ يمكن إن تلمس إن هذا الأعلام أشاع نمط قيمي معين نرصد فيه :

أ- **قيم سلبية كرست ألنظره ألقيميه:**القائمة على التمركز حول ألذات وعدم القبول بالأخر كفكر أو نظام اجتماعي واعتقادي في ظل شيوع نمط التعظيم الذي يصل إلى حد التقديس السياسي وهذا ما يظهر في حاله احترام السلطة في الوعي العربي سرعان ما تتحول إلى هيبة ثم خوف وتعظيم يؤدي تدرجيا إلى استبعاد أي احتمالات للمراجعة والمساءلة أو المطالبة أو المحاسبة أو المراقبة وتلاشيها ومن ثم فان الاعتمادية المفرطة في امتدادها العام على الصعيد النفسي والسلوكي ، تؤدي في الذهن العربي إلى التهيؤ العام أو المنطقي لقبول حالة الاستبداد والحكم القهري المطلق ويقتصر

أمل الفرد كله في هذه ألحاله على مجرد إن يكون المستبد " عادلاً " ومع التسليم بشيوع أخلاقيات " الإذعان للسلطة " مهما كانت مطلقه أو استبدادية تقوم على ألوان شتى من أساليب العنف والقهر التي وان خلقت طاعة ألا أنها طاعة شكليه وسطحيه تخفي وراءها مشاعر ومواقف مغايرة تماما تم كبتها بفعل أجهزه أمنيه ذات نفوذ استثنائي في وقت من الشروط الاتصال الصحيح توفر ثلاث عناصر:

1- وجود ثقافة بديله عما هو قائم .
2- وجود وسيلة اتصال تنتقل من خلالها الثقافة .
3- وجود فرد ومجموعه من الأفراد أو مجتمع يمكن إن يستقبل تلك([154])الثقافة

لكن الذي نراه غياب ثقافة بديله تحقق التنمية البشرية و تعمق السلوك الديمقراطي والتعددية, بل أنها ذاتها تلك الثقافة الاستبدادية التي تعمل أجهزة ألدوله على اشترارها مما خلقت اغتراب لدى المتلقي الذي تولد شعور بالاستلاب الذي يخلق شعور بالغربة إزاء السياسية والحكومة في أنها تدار من قبل الآخرين والمصلحة الآخرين وفقا لمجموعه من القواعد غير العادلة وفي هذا يقول حسن حنفي " طالما إن هناك عداء متبادل بين الدولة والمواطن فلا أمل في الإصلاح , هم ألدوله المحافظة على النظام وليس رعاية مصالح الناس وهم المواطن في الخلاص من نظام القهر والفساد وليس في الدفاع عن النظام لا يعبر عنه.([155])

---

[154] عبد الرحمن عزي ، دراسات في نظرية الاتصال ، نحو فكر إعلامي متميز ، ص69.
[155] هادي نعمان ، الموسوعة الصغيرة ،23، بغداد ،1978، ص85.

ب- قيمة الثنائية الحدية :قيمة أخرى تصور إن ثمة أنموذجين متناقضين لا يجتمعان معا أبدا أي التفكير بطريقة (إما ..وإما(أكثر وضوحا (من ليس معنا فهو ضدنا) ،وهذه الخاصية بالذات من شانها إن تقوض الممارسة الديمقراطية لأنها تؤدي إلى غياب الحلول الوسطي في التفكير والتحول المفاجيء إلى النقيض أنها سياسية متبعة في الحكم انتقلت إلى الأعلام تقوم على الإقصاء والتهميش للخصوم ونعتهم بكل صورة النمطية . أنها أزمة ديمقراطية لن تسمح للثقافة العربية إن تندمج بوعي الناس يمنحوها قوتها المادية في ظل الأعلام غير حر تتلاعب فيه السلطة تمنح الصحيفة حق النشر سرعان ما تعود إلى تغير قانونها بحسب اتفاقات حزبية تتحكم بها الرؤية الفردية القلقة ([156])

ج- تكريس قيم ثقافة ألذاكره :في الوقت الذي تمثل أهداف الأعلام المعرفية في نقل المعلومات والخبرات والأفكار بقصد إيقاظهم وتنوير عقلياتهم ولهدف رفع مستوياتهم الفكرية والعقائدية والعملية ، و الهدف المرجو في النهاية تحقيق تكييف لمواقفهم إزاء الحوادث والوقائع الاجتماعية وتحقيق تجاوبهم مع الاتجاهات الجديدة وإكسابهم المهارات المطلوبة ،نلمس الأعلام عندنا غالباً ما يعمل ورث تلك الأهداف عبر تكريس قيم ألذاكره القائمة على الأتباع والخضوع بما تعلنه الدعاية في سردها الرسمي عبر وسائل اتصالها المتنوعة والتي تستخدم احتكارها لحق الكلام في إيجاد أصلا يبرر ما تفكر فيه أو ما تسلكه انه يشكل ارغامات للوعي عبر اعتمادها الموروث في

[156] حسن حنفي ، الحكومات المستبدة تغتال استقلال الشعوب ،جريدة الزمان،ص15.

تسويغ سلطتها وعبر خلق نماذج فكرية وقيميه تتغلغل في وعي المواطن لتعمل على توجيه أفكاره وأعادت صياغتها، مخلفتاً تأويلات رسمية للتاريخ والواقع والمستقبل تتفق والسرد الرسمي للسلطة التي يعتمد الأعلام الرسمي المعتمد على ما يسميهم ساتر " مهنيو المعرفة " من اساتذه جامعات ورجال دين الموظفين لدى السلطة يبررون ما تريد و يسبغون عليه الشرعية ، حتى يبدو علمي وشرعي في وقت هو خارج هذا كله انه إنتاج تلك ألحبكه التي تمكنت من خلقها السلطة وتعمل على توظفها في إرغامه وعي المواطن على تقبل أساطير السلطة المعاصرة ألقائمه على تمجيد ألذات الفردي التي تمثل ألصوره المرغوب بها القائمة على تفخيم ألانا الحاكمة الأمر الذي يقود إلى خفض قيمة الشعب واختياراته وهذه ألحاله جزء من ماضي فكري تم بعثه عبر التمثلات السلطانية وأعادت إنتاجها في شكل جديد إلا انه نمطي ,وهذا يمثل انكفاء نحو نوع معين من الماضي استجابة كما يعيشه الحاضر من حالات تشوش وهو على عتبة تحولات كبيرة يشهدها العالم ،إنماء قيم أو قيمة معينه إنما هو إنماء ليقيم مسانده لها .. تتساند القيم بأن تلتزم الواحدة بالأخرى بالتشجيع والتداعي والتسويغ ، مما يجعل نظامها متماسكاً ، مترابطاِ ولاسيما إن كانت القيم من النوع المستبد والمترتب عليها سلوكاً عنيفا ، مستبداً ([157]).هذا الأعلام عبر هذه السياسة إنما تجاوز البعد التنويري للأعلام باعتباره مصدر الحقيقة والتغير حيث تحوله في اقرب

[157] الان توميسون ، نحو فهم المستقبلية ، ترجمة : ياسر الفهد ، منشورات وزارة الثقافة دمشق ،1983.

مـا يكـون إلـى الدعايـة التـي تسـتهدف التـأثير فـي النفوس عبـر أشاعه أفكار ومعلومات محدده يهدف السيطرة على الفرد الذي يعاني من هيمنة سلطتها إلا منيه ودعايتها الإعلامية والتربوية ،في الوقت الذي استثمر الأعلام وظائف الاتصال الترويجية لمفاهيم سياسية معينـه فانـه اخفق في خلق رأي عام مقتنع بما لدية من تسويغات وهذا يمثل إخفاق للوظيفة الاقناعية التي تهدف من وراء الاتصال إلى إحداث تحولات في وجهات النظـر السـائدة حـول الواقـع السياسـي المحلـي والعـالمي والاقتصادي والفكري وأيضا قاد هذا إلى إخفاق الأعلام من ضمان ألمشاركه الثقافية التي تهدف إلى نقل التراث الثقافي و تحقيق التواصل والتكيف الاجتماعي في الحياة التي يعيشها المواطن العربي بما فيها من تحولات وأخطار داهمه هذا بفعل غيـاب العقلانيـة فـي الأعـلام والسياسـة وهيمنـة الرؤيـة اللاتاريخية اللانقدية مما خلف عسرا في الاندماج الذي يعانيه المجتمع أصلا . مما أدى خلق شخص خاضع أو مغترب عن الواقع أو متأثر بالأخر تأثر لما لديه يجد فيه بديل من واقع متردي وبالتالي ، فإننا نلاحظ أن الإعلام العربي ما يزال في غالبيته يعاني من ضعف بنيته التحتية ومضامينه، وتعرقله قوانين وتشريعات تحد من حريته وفاعليته وتؤثر على دوره في أداء رسالته الحضارية. وباستثناء بعض الفضائيات العربية التي تمكنت من توفير كفاءات مهنية معترف بها وهامش من الحرية النسبية الضروري للنجاح والاستمرار، ما يزال الإعلام العربي يعاني العديد من المشكلات تجعله دون مستوى تحدي بناء مجتمع المعلومات. إذ لا يزيد عدد الصحف في

البلدان العربية عن 53 صحيفة لكل 1000 شخص، مقارنة مع 285 صحيفة لكل 1000 شخص في الدول المتقدمة. والصحافة العربية عموماً محكومة ببيئة تتسم بتقييد حرية التعبير والرأي. وما التعطيل عن الإصدار والضبط والمصادرة والتعرض لعقوبة الحبس أو الإيقاف عن ممارسة المهنة، سوى أمثلة عن الصعوبات التي تواجهها الصحافة ووسائل الإعلام في الدول العربية([158])

إما النتائج التي نخرج بها هنا فهي :

1. إن الأعلام العربي سجين رغبات الدول أو الأحزاب أو الطوائف -التي تحاول تبرير هيمنتها السياسية وتعزيزها
2. إن الأعلام العربي سجين رؤية موروثة قائمة على العصبية وهي وريثة تراث طويل من الاستبداد السياسي والفكري
3. هذا الأعلام يخلق نقاط ضعف كثيرة منها

أ-انه يفتقد إلى ألدقه والموضوعية والاستقلالية

ب-انه لا يراعي المتلقي وإمكانيته الاقتناع بالرسالة بل يفرض هذا دون اخذ المتلقي بنظر الاعتبار وهذا عائد لاحتكار السلطة الإعلامية من قبل الدول والأعلام عبارة عن أحدا أجهزتها

ج-من قبل المتلقي إلى المحيطات الإذاعية ثم الفضائية وبالتالي تحولت الرسالة الرسمية بلا متلقي مقتنع بها

[158] عبد العزيز القباني ، العصبية بنية المجتمع العربي ،ص107.

د-هناك سياسات أخرى غربية وإقليمية تحاول إن تعبر عن مضامين اقتصادية واجتماعية وثقافية على تقنية وأكثر قدر على اقتراف وعي المواطن وإعادة تشكيلية

الخاتمة :

الإعلام وأفاق المستقبل في ظل الربيع العربي

الإصلاح واليات التواصل ،الإصلاح مقوله تعني العودة إلى الأصل إي اعتبار كل جديد فيه أخطاء فلابد من العودة إلى الأصل وهذا ما فعله الفقهاء والمصلحون منذ عصر النهضة كلها تطالب بالعودة إلى الأصل من اجل إصلاح جديد ؛ إلا أن الأصل في ذاته هو الإسلام المتعالي ، وهو أمر لا يمكن التفكير فيه ؛إلا أن الممكن التفكير فيه هو القراءة البشرية إي كما فهمه العرب-المسلمون وعلى أساسه تم تلقي النص وإعادة قراءته من قبل خطابات متعارضة بحكم المصالح والحاجات او بحكم المرجعيات المعتمدة في قراءة النص فلاسفة متصوفة الخ

لكن لكل قراءة افقها التاريخي ومناخها الثقافي أجدادنا مارسوا دورهم بالقراءة وأيضا نحن علينا أن نمارس دورنا داخل مناخ تعددي لان القراءة لاتاتي بلا قصد مضمر او موجه مصالح و حاجات و مرجعيات فكرية كلها تتدخل في إعادة القراءة وتوجيها سواء أدعت المعرفية ام التدين كلها قراءات تحاول المشاركة في امتلاك الرأسمال الرمزي لأنه يمنح المرجعية إي السلطة والمشروعية في قيادة الحياة و توجيه البوصلة عن من يقود ومن ينقاد هنا تتدخل السلطة في دعم وإقصاء الآخرين وهنا يظهر المكون المجتمعي الذي هو الأخر مجال رحب لمن يتلقى الخطاب ويمنح المشروعية فهذا أيضا بحاجه إلى الفهم فالخطاب هنا يظهر إمكانات الجمهور الذي يستهلك خطابات متنوعة إلا أن الجمهور تحكمه بنيته الذهنية ورغبته في أن يكون لديه دور في إدارة الأزمة وممارسة ألحاكميه حاكميه ألامه إذا نحن إمام خيارات جديدة في فهم ما يدور ، اي فهم نفسية الجمهور ، مخاوفه ، امانية .

والكل يطالب بالتعددية والديمقراطية ؛ إلا أن البعض يتخذ الديمقراطية مجرد وسيلة من اجل الوصول إلى السلطة

ممكن إن يقودنا هذا إلى العنف والتصادم بحثا عن حرية عدالة اجتماعية ؛لكن ممكن ألان إقرار التنوع عبر المشاركة والتداول الديمقراطي من دون أن يتنازل السلفي عن سلفيته ومن دون أن يتنازل العلماني عن علمانيته ، الحل الذهبي هو الإيمان بالعددية ودولة المواطنة وترشيد العنف من خلال الاتفاق على جعل الانتخابات هي الوسيلة الوحيدة من اجل الوصول إلى السلطة هذا يتطلب دولة المؤسسات صاحبة

مجتمع مدني يقيد السلطة ويزيل النمط المشوه من السلطة السائد الاداتية الذي لم يأخذ من الحداثة إلا المظهر لكن الجوهر الدولة السلطانية التي تعتمد على الفقه السلطاني وخطابها الرعوي وطابعها ألريعي الذي جعل الدولة مجرد هيكل فارغ لا ينتج إلا الاستبداد نحن بحاجة إلى تغير نوعي وكمي مجتمعي وليس معرفي فقط لان المثقف فقد دوره الأبوي المهيمن .

أن الحراك ولد مجال رحب يمكن أن نخوض فيه بالممكنات على **مستوى الثقافة** المشتركة لدى الشعوب العربية وتمثل مشترك رمزي ، وعلى **مستوى المجتمع** الذي أصبح يمتلك زمام المبادرة على مستوى المعارضة الواعية السلمية التي تريد التغيير وهي تتفاعل من خلال المؤسسات الاتصالية التي مكنتها من بلورة رأي عام ومن ناحية **الشخصية** التي غدت - واعية بعد الانفتاح الجديد- من هنا ممكن القول: البعد الميتافيزيقي/الدين "المتن الرمزي " على **"مستوى الثقافة"** واثر في الاستثارة .

البعد التواصلي "الحوار والتفاعل" واثر في المشاركة والتداول والتفاعل **"مستوى المجتمع"**.بعيدا عن العقل الاداتي للدولة وإعلامها المضلل .

البعد التاريخي "المرحلة ما لها وما عليها " ودوره في التعبير عن الرهان الذي أنجزه الوعي اليوم .إي الانطلاق من هم المرحلة وما يعانيه الإنسان في هذا القطر أو ذاك بعيد عن الخطاب الشمولي أي اخذ الهم الآني بالحسبان ليبدو هو الهم الأكبر من خلال المطالبة بالتنمية والإصلاح ثم هناك ممكنات

كثيرة متاحة لنا في اكتشاف الحدث الجديد هناك الكثير من ملامح المشهد وبعد الحدث فيه منها .

1- هناك جيل جديد وصل به الحد إلى حالة من الغليان ويريد التغير وليس التدمير لهذا يحاول أن يقيم تحالفا جماهيريا يجتمع على كلمة وشعار مشترك من اجل إزالة النظام باعتماد الرهان الديمقراطي وهذا يختلف عن رهان الثورة بإطاره الستيني القائم على العنف الثوري بمعنى أن التحولات الجديدة تنتمي إلى الخيار الديمقراطي وليس الخطابات الشمولية المعتمد التغير الجذري.

2- إن التحول الجديد يقوم على إدراك الحاجة إلى مجتمع تواصلي حواري يريد تقديم حلول ليس هدفه السلطة وهذا أمر مختلف عن الخطابات الستينية التي غايتها السيطرة على السلطة عبر العنف

3- إن المحور الثالث أن الجماهير تريد التحول القائم على التنوع المنطلق من الواقع ولا يقوم على خطاب تخيلي شمولي يقوم على الحزب القائد ومنظومة شعارات تخيلية لا هم لها إلا الاستثارة والتهيج

4- إن الجماهير تدرك موقف الأخر وتدرك طبيعة التحول العالمي الذي أعاق تسلط الدول على شعوبها والقوانين التي تراعي حقوق الإنسان في زمن غاب به الاستقطاب

5- إن التحول ألمعلوماتي أدى إلى انهيار الاحتكار الإعلامي من قبل الدولة مما جعل الشعب خارج الوصاية والتوجيه المركزي وأكاذيب الإعلام الرسمي

6- المجتمع التواصلي التفاعلي تحقق عبر مواقع التواصل الاجتماعي جعل الجماهير قادر على التواصل

7- إدراك الشعوب طبيعة التوازنات والعلاقات الدولية وحاولت ونجحت في توظيفها لصالحها.

القسم الرابع

نقد البنية الذهنية العراقية
" عند علي الوردي و مدني صالح"

I- نقد البنية الذهنية العراقية
" عند علي الوردي"

هناك جوانب مختلفة تناولتها الدراسات التي حاولت نقد التأخر الحضاري العربي فقد توزع بين نقد السلطة ونقد المجتمع ونقد البنية الثقافية ويأتي نقد علي الوردي ضمن النقد الاجتماعي الثقافي .

إذ يمكن الحديث عن التوصيف الذي قدمه المفكر الاجتماعي علي الوردي الذي يمثل مرحلة متقدمة لم تنل الفرصة الكافية تؤدي بالفعل أثارها الإصلاحية بالشكل الذي يسهم في عقلنة وتفعيل مسيرة النهضة في العراق ، فهذه الأفكار كانت وليدة الواقع الذي يتشكل ويتحول فهي لم تتعال على هذا الواقع بالرؤية النظرية بل عبرت عن نفسها بالفكر والممارسة من أجل التحرر من الأفكار المسبقة وكسر النماذج الجاهزة ،فهي لم تمارس النقد بصفته التقويض والهدم بل قدمت إمكانيات جديدة في حينها للقول والتفكير والتعبير ونظرت إلى التراث لا بوصفه ماضياً توارت أثاره بل بوصفه جزءا من بنية الحاضر يمارس فعالياته وحضوره على السلوك والقيم والاعتقاد عبر النصوص والخطابات لهذا عملت على أعادة النظر إليه انطلاقا من الواقع العراقي الذي يترك مساحة واسعة من معوقات النهوض ،تحول دون بلوغ حقبة التقدم، والحداثة والديمقراطية . ولم تفعل هذه الأفكار النقدية على المستويات السياسي والثقافي والمؤسسات الدينية بل على العكس أقصيت أفكاره ،رغم أن المثقف وليد فضاء معرفي متنام وتملكه أدوات الوعي كيفما كانت، مرجعية الثقافة والدين؛ وهو منتج للأفكار لكن إذا كان هذا المثقف يمثل ثورة على تلك المؤسسات والمرجعيات

كيف يكون ناطقا؟ هذه هي محنة المثقف التنويري الذي يختلف عن المثقف الداعية .فالمثقف التنويري الناقد لا يكتفي بتفكيك (النصوص مجّردة،بعيدة عن الواقع إنما تفكيك لبني الفكر وقوالبه،انطلاقا من هذا الميدان الذي يؤدّي العمل فيه إلى كشف الاستراتيجيات السلطوية وفضح ألاعيب الخطابات في حجب الحقيقة وتحوير المعنى ،و تعرية الآليات اللامعقولة التي تمارسها أنظمة المعرفة وبنى الثقافة)([159]).

هذه هي محنة المثقف التنويري الذي يتعامل مع ارث اجتماعي ثقيل يجعله محل رفض اغلب المؤسسات آنذاك ،وهذا قد يعود إلى المرجعيات الحداثوية التي اعتمدها فرغم عمله على تبيئتها داخل الحاضنة الثقافية والاجتماعية عبر العودة إلى مرجعيات إسلامية –عربية والى ارث سياسي واجتماعي عربي من اجل إيجاد حلول للواقع الذي مازال متشابكا في إحداث الماضي فكرا وسياسة مع كل مشكلة معاصرة لابد أن يجد لها صلة بمعنى ما تبريرا وتسوغا للشرعية لها وهذا ما أدركه الوردي عبر غياب تاريخية تلك الأفكار التي تتفاعل مع التاريخ على هذا جاءت رؤيته باستقلالية وعقلانية تنويرية وإصلاحية في تناول قضايا تمثل عوائق إمام التحول الحداثوي من ذهنية البداوة إلى ذهنية التحضر والتعددية والديمقراطية التي ربطها بإحداث تحول قيمي اجتماعي وفكر يتجاوز (المأورائي)المرتبط بالماهيات الثابتة وهذا ما عولج في مستوين الأول الرؤية والثاني في البنية القيمية للبداوة.

---

[159] علي حرب ،أوهام النخبة ،المركز الثقافي العربي ،ط1،بيروت 1996،ص 11).

المستوى الأول :الرؤية والمنهج:

الحقيقة لا تتفق مع المنطق الوعظي الذي اخذ - بنظر الوردي - من أرسطو إذ يصف البيئة التي جاء منها بقوله:-(لقد كان فلاسفة اليونان يعيشون معزولين عن الحياة يحيط بهم تلاميذهم)إلا إن ذلك التراث ظهر داخله من تقاطع معه مع ظهور السفسطائية (لقد ظهر مقابل هولاء الفلاسفة مفكرون آخرون أقرب إلى منطق الحياة الواقعية منهم ،وهم الذين اشتهروا في تاريخ الفلسفة باسم السفسطائية ،فكان من رأيهم إن ليس في الدنيا حقائق مطلقة ،إنما حقائق نسبية ،فما يراه بعض الناس حقا قد يراه البعض الآخر باطلا ،والإنسان مقياس الحقيقة في نظرهم)([160])

فقد ساد الأنموذج المثالي على الأنموذج السفسطائي الواقعي ([161])(وهذا جعل التفكير الاجتماعي الواقعي نادرا في تراث الفلسفة القديمة)([162])

---

[160] علي الوردي،منطق ابن خلدون ، منشورات سعيد بن جبير،قم المقدسة،ط 2000،1ص17.

[161] وقد يكون هذا عائد إلى ما احدث السفسطائية بهذا النمط الجديد من التعليم الذي يعد خروجا عما كان سائد داخل المدارس السائدة مثل الفيثاغوية أي مثل خروج على الخطاب الديني والعلمي القائم على احتكار المعرفة وجعلها رهينة ذلك النمط الكهنوتي الموروث من المصرين والبابليين المرتبط بالبعد الغيبي – الأخلاقي بحسب ما مر بنا سابقا .وجاء التحول إلى الفعل التربوي يمارس المعلم بكل حرية بعيدا عن الغايات الماورائية أو الأخلاقية ولعل هذا ما دعا خصومهم إلى اتهامهم فتطلق هذه التسمية "السفسطائي".

[162] المصدر السابق، ص18.

ولهذا كان له اثر على فلاسفة الإسلام الذين تأثروا بمنطق أرسطو الذي اتسم بصفتين :
الأولى - انه منطق صوري والثانية انه منطق استنباطي .إما كونه صورياً (نقصد بذلك انه يهتم بصورة الشئ ويهمل مادته فهذه الصورية أهملت الوقائع الجزئية المحسوسة إذ يعدونها من الأمور التي لا تؤدي إلى علم يقيني صحيح ،فالعلم الصحيح في رأيهم هو الذي نتج عن النظر في الأمور الكلية العامة ،إذ هي أمور ثابتة لا تتغير ،وهي إذن حقيقية بعكس الوقائع المحسوسة المتغيرة)([163]). وهذه الرؤية نجد تأثيرها على مفكري الإسلام (ومما يجدر ذكره إن غالبية المفكرين المسلمين في عصورهم المتأخرة كانوا يجرون في تفكيرهم على هذا المنوال)([164]).إذ هم يحافظون على صورة الأمر الشرعي ولا يبالون إن يخالفوا محتواه أو مادته)([165])
ويحاول الباحث تناول جانب اللامفكر منه من حيث النهج المثالي الذي كان سائدا والذي يضع بين الواقع مثالا عقليا تجريديا في وقت كان ابن خلدون رغم سيرته الذاتية التي يرفضها الوردي إلا انه طور منهجا قياسيا هو ثمرة النقد الذي ابتدأ به الغزالي وانتهى بابن خلدون .فالوردي ينظر إلى التراث وهو ينطلق من الثقافة المعاصرة في علم الاجتماع تلك الثقافة التي ترفض التصور المثالي الأفلاطوني الأرسطي وامتداداته الأفلاطونية المحدثة ، ونقدا لحدود العقلانية المثالية

[163] المصدر السابق،ص29.
[164] المصدر السابق،ص29.
[165] المصدر السابق،ص31.

ونقد تمركزات العقلية في تباين حدود العقل وأوهامه التي انطلقت من مزالق عرقية كما ظهرت في التمركز الأوربي حول الذات هذا الأمر وجد في نقد السببية الذي كان الغزالي قد وضعه رغم التباين الشاسع بين الاثنين . فالوردي هنا يتناول اللامفكر به الواقع أو المنهج الاستقرائي الذي سوف يظهر بوضوح في دراسته للمنهج المثالي لدى "وعّاظ السلاطين" الذي ينتقدهم به نقد ذهنية الوعاظ بقوله: (يكون الوعظ ذا ضرر بليغ في تكوين الشخصية البشرية ،إذا كان ينشد أهدافا معاكسة لقيم العرف الاجتماعي ،فإذا ذهب الإنسان إلى المسجد،أو إلى المدرسة ،وأخذ يسمع وعظًا أفلاطونيا يحضه على ترك الدنيا ،مثلا ،أدى ذلك إلى تكوين أزمة نفسية فيه لان الإنسان حين يسمع الواعظ يعظه بترك هذه الدنيا الخلابة ،يمسي حائرا .فضميره يأمره بإطاعة الواعظ من ناحية ونفسه تجذبه من الناحية الثانية نحو الدنيا جذبا لا خلاص منه . فهو إذ وقع بين حجري الرحى ،لا يستطيع إن يترك الدنيا ولا يستطيع إن يترك الجنة" التي وعد بها المتقون" ([166])

خطاب الواعظ: يؤكد هنا حقيقة اجتماعية غابت عن الواعظين وهي (إن المجتمع عبارة عن منظومة متفاعلة من العلاقات والمصالح ،وهو في صيرورة دائبة وتغير مستمر([167]) ويقوم على خطأ فهو يفارق الواقع صوب المثال الأفلاطوني أو القيمي عبر أنموذج متخيل لإيمان تحقق (إن الواعظ يجعل الناس شديدين في نقدهم ، فالمقاييس الأفلاطونية التي

---

166 علي الوردي وعاظ السلاطين،ص 15.

167 منطق ابن خلدون، المصدر السابق ،ص16.

يسمعونها من أفواه الوعاظ عالية جدا .وهم لا يستطيعون تطبيقها على أنفسهم فيلجوؤن إلى تطبيقها على غيرهم .وبذا يكون نقدهم شديدا)([168])

يلاحظ براعتهم في انتقاد غيرهم .فهم يحفظون عددا كبيرا من المقاييس الأخلاقية الدقيقة ، إذ الوعاظ يعتقدون بأن السلف كان معصوما من العيب . أو في حالة السلوك الشخصي فقد صنع الواعظون لنا أنماطاً من السلوك فوق تناول البشر وتركونا نركض وراءها من غير جدوى، كمن يركض وراء السراب)([169]) وبهذا يريدون من الناس جميعا إن يكونوا من طراز السلف الصالح .([170]).

إذ هم يكررونها على مسامع الناس صباح مساء ،ولذا فهم يستعملون هذه المقاييس سلاحا ضد الذين يكرهونهم.فلا يكادون يلمحون في أحد قولا أو فعلا منافيا لما وعظوا به حتى ينثالوا عليه لعنا وذما .وربما أعلنوا عليه الجهاد في سبيل الله.

فهذا الأسلوب يكون لدى الناس مقاييس مفارقة لايمكن أن تنطبق كما هو حال الزعامة (وعند ما يظهر زعيم بيننا نراه لا يليق بالزعامة . وذلك لأننا نقارنه بتلك القدوة التي صنعها الناس الواعظون)([171]) .

أراد علي الوردي التأسيس إلى علم اجتماع عربي وهي محاولة عللها بقوله:-" إن علم الاجتماع ليس كعلم الفيزياء أو

---

[168] وعاظ السلاطين،ص58 .

[169] وعاظ السلاطين المصدر السابق،ص60.

[170] وعاظ السلاطين المصدر السابق،ص60.

[171] علي الوردي ،منطق ابنً خلدون، ص 244 ،

الكيمياء أو غير هما إنما هو في حالته الراهنة لمّا يصل إلى مثل هذه العلوم من النمو والنضج.وقد بحث في أمور نجد لها أثرا في علم الاجتماع الخلدوني .إلا إن علم الاجتماع الغربي كان مشغولاً بالقضايا التي كان المجتمع الغربي يتساءل عنها ويثير حولها الجدل ؛إما ابن خلدون فقد كان ذهنه مشغولا بالقضايا التي كانت الحضارة الإسلامية تعنى بها ،كقضية الصراع بين الدين والدولة ،أو بين العرب والعجم ،أو بين البداوة والحضارة ،أو أشبه، وهو يشير إلى هذه المواضيع على أنها كانت موضوع أطروحته في الدكتوراه .

إذ يؤكد الباحث على أهمية علم الاجتماع الخلدوني فيجب إن ندرسه من وجهة نظره دراسةً علمية تنفعنا في عصرنا هذا ،لاسيما مجتمعنا العربي الراهن ،فنحن إذ نقارن بين أحوال المجتمع العربي في أيام ابن خلدون وأحواله في أيامنا ،نجد شبها كبيرا .

وهو يقارن بين ابن خلدون والدراسات الاجتماعية المعاصرة فيرى إن ما يقوم به العلماء المحدثين في هذا الميدان هو الموازنة بين المجتمع الحركي والمجتمع السكوني ،ويجوز القول إن هذه الموازنة الاجتماعية الحديثة هي تلك التي أجراها ابن خلدون بين البدو والحضر . ([172]) ([173]).

بل انه في هذه الموازنة يتناول الدراسات الاجتماعية بالتحليل في تناولها السكون والحركة فيرى الأتي:

---

[172] المرجع السابق ،ص245.

[173] المرجع السابق،245-246.

1- لم يحدث في التاريخ إن هاجر الريفيون أو البدائيون إلى أحدى الحضارات المجاورة وأسسوا فيها دولة .

2- المجتمع البدوي يختلف في كثير من خصائصه عن أي مجتمع سكوني أخر .إي أن الصحراء التي يعيش فيها البدو ،تختلف عن المناطق التي يعيش فيها البدائيون أو الريفيون أو غيرهم من أهل المجتمع ألسكوني .

3- اصح وصف للبداوة هو الذي جاء به ابن خلدون حيث قال عن البدو "**إن رزقهم في ظلال رماحهم**"([174])

4- حياة البادية ليست سوى حياة غزو وحرب ، ومن العار كل العار على البدوي أن يكسب رزقه بكد يده .فهو صاحب سيف يغزو به ويدافع به ضد من يغزوه، ولا مكان في البادية لمن هو جبان أو ضعيف .

5- قوام حياة البادية هو المراعي .والمراعي لا ينبت من جراء عمل بشري كما هو الحال في الزراعة مثلا .أنها تعتمد في نموها على المطر الذي ينزل من السماء ولا يد للبدوي في صنعه أو توجيهه.

6- إن المراعي قليلة لا تكفي إلا عددا محدودا من سكان الصحراء ولما كان البدو يتكاثرون فلابد من وسيلة وهي الغزو والقتال .

7- الدراسات المعاصرة ترى إن البداوة مرحلة اجتماعية مرت بها جميع الأمم إلا أن "علي الوردي" يبين خطأ هذا

---

[174] مقدمة ابن خلدون ،ص454، منطق ابنً خلدون،علي الوردي ،المصدر السابق،ص246.

الرأي" ويرى إن البداوة نظام اجتماعي يلائم حياة الصحراء وهو لا يظهر إلا فيها على الأكثر."([175])
من اجل هذه الأسباب التي تبدو فيها الدراسة الخلد ونية اقرب إلى البيئة العربية المعاصرة من الدراسات الاجتماعية الغربية .

ويرى الباحث أصالة الدراسة الخلدونية في الأفكار آلاتية:

2) منشأ الدولة :ينقل عن {جومبلوتز}إن نظرية "العقد الاجتماعي" غير صحيحة تاريخيا (إنما هي بالأحرى نشأت من جراء النزاع بين الجماعات البشرية المختلفة وسيطرة إحداها على الأخرى لان النزاع صفة أصلية)([176]) .وجاء {اوبنهايمر} وجعل هذه النظرية أكثر قربا إلى ابن خلدون (فان الدولة نشأت من جراء النزاع بين البدو والحضر ،وقد حدث هذا عندما ظهرت الحضارة وان اكتشاف الزراعة مكن الإنسان الأول في التاريخ من إنتاج فضلة تزيد على حاجته الضرورية ،وبذلك اخذ ينتج معالم الحضارة من مساكن وملابس وأوعية وما أشبه.وجاء البدو يرومون الاستحواذ على فضلة الإنتاج هذه ،فحاربوا الحضر وغلبوهم . وكان من نتائج ذلك نشوء الدولة في التاريخ.)([177])

3) المنطق الجديد:مما يجدر ذكره إن ابن خلدون فطن إلى هذا وتطرق إلى بحثه في مواضع من مقدمته .وقد كان يجري في بحثه حسب منطقه الجديد الذي يرى في كل شئ وجهين

---

[175] المرجع السابق،ص247.

[176] المرجع السابق،ص249.

[177] المرجع السابق،ص289.

:حسـن، وقبيح.فقـد ميـزوا بـين الـرئيس المتبـوع والملـك المسيطر،وكيف إن الأول منهما يستمد رئاسته من طاعة قومه له والتفاف عصبيتهم حوله فلا قهر له عليهم ،وإما الثاني فيقوم على التغلب والحكم بالقهر([178]) ،ويقول ابن خلدون إن الرئيس المتبوع لا يظهر آلافي البداوة قبل تأسيس الدولة.أما بعد تأسيسها فيصبح الناس فيها طبقات يعلو بعضها على بعض ،ويكون الملوك في أعلى تلك الطبقات .وبهذا يتم التعاون بين الناس في إنتاج الحضارة. ([179]) الذي يصل به علي الوردي النتائج الآتية :

1- الإطلاع على أن التصور الاجتماعي الخلدوني يعود إلى أمرين:

الأول- انه مازال يمثل موقفاً قريباً من التصورات الحديثة بحسب ما سبق عرضه .

الثاني- هو: إن ابن خلدون مازال قريباً من الحال العربي المعاصر الذي مازال يمثل تلك القيم البدوية .

2- العمل على تجاوز ابن خلدون بعد ما كانت(البداوة قديما تمثل دور الغالب في صراعها مع الحضارة أصبحت اليوم مغلوبة على أمرها،لا تدري ماذا تصنع .لقد اختفى الخطر الذي كان يهدد الحضارة دائما تجاه غزو البداوة لها ،وحل محله خطر معاكس حيث صار البدو مهددين به في عقر دارهم ... كانت مشكلة الحضر قديما هي كيف يصدون عنهم

---

[178] ابن خلدون المقدمة ،ص909.

[179] ابن خلدون المقدمة،ص909-910.بواسطة، منطق ابنً خلدون،علي الوردي، المرجع السابق،ص251.

غزوات البدو .أما ألان فقد أصبحت مشكلتهم كيف يحضرون البدو وكيف يساعدونهم على تبديل صفاتهم التي غدت لا تلائم حياة الحضارة الجديدة .)([180])

المستوى الثاني:نقد البنية القيمية:

جدلية النقد والتحديث في فكر علي الوردي تكمن في "صراع القيم "بين قيم البداوة وقيم الحضارة الحديثة،التي تظهر بالشكل الأتي:-يحاول الوردي إن يقدم تصوراته لمنظومة البداوة التي تقوم بالثالوث (العصبية ،والغزو،والمروءة)فالبدو(يتعصبون قبليا ،ويغزون بعضهم بعضا ،ويتبعون قيم "الدخالة" والنجد والجوار ...)([181]) وبالتالي تعد هذه البداوة أنموذجاً ثقافياً تحقق من خلاله تلك القوى الاجتماعية أهدافها ودوافعها بالبقاء والمحافظة على وجودها داخل بيئة تفرض نمط معين من التعاطي وهذا ما يكشفه سلوك البدوي (الذي لا يفهم التوفير أو الادخار (..) انه لا يفهم هذا ولا يستسيغه (...) إنه يفضل إن يدخر السمعة بدلا من ادخار الأموال ،ومن هنا جاء قول حاتم الطائي :

(أماوى إن المال غاد ورائح .. ويبقى من المال الأحاديث والذكر)

[180] منطق ابنً خلدون،علي الوردي، المرجع السابق،ص255.

[181] علي الوردي ،المجتمع العراقي ، ، منشورات سعيد بن جبير،قم المقدسة،ط1، 2000، ص146.

فالسمعة تساعد البدوي على نيل الرئاسة وكثرة الأعوان والمناصرين ،فيستطيع إن يغز بهم ويغنم ،وهي أيضا تجعل الناس يسرعون إلى اغاثته عند الشدة حسب المثل القائل (ارحموا عزيز قوم ذل) ([182])

إن الكرم هنا يغدو رأسمال رمزي يضيف للفرد مكانة اجتماعية وهذا الأمر أيضا يربط بين المروءة /الغزو (لا ينكر إن الرجل البدوي نهاب ،فهو يحب الغنيمة حبا جما ،إنما في الواقع لا يحب الغنيمة من اجل قيمتها المادية ،بل هو يحبها من اجل ما تمنحه من قدرة على المروءة والكرم ،انه نهاب وهاب في إن واحد)([183]) إن هذا السلوك مرتبط بالقوة والمباشرة مما جعله يصف سلوك البدو (صدق/قوة) (إن البدوي يأنف من الكذب والنفاق والخداع والمكر والمجاملة لأنه يعدها من الأخلاق التي ابتلي بها الحضر فالبدوي ذو فروسية ورجولة وهي أخلاقه تناقض أخلاق الضعفاء والأذلاء)([184])

(ولاء/قوة) وهذه الثنائية هي الأخرى لها معنى خاص في منظومة البدو (معنى الولاء إن يلتزم الإنسان جانب حليفه أو جماعته فلا يفارقهم ... إلا إن هذا الولاء له سمات بدوية مرتبط بقوة الحليف) مما يجعله يزول بزوال قوة الحليف لان البدوي(يميل إلى الغلبة ويدور معها أينما تدور)([185]).انه يربط هذه القيم بزمان قد تغير ومكان إلا إن الزمن قد تغير وأصبح

---

[182] المرجع نفسه،ص71-72.

[183] المرجع نفسه،ص71.

[184] المرجع السابق،ص78.

[185] المرجع السابق،ص84.

الإنسان يعيش بين قيم البداوة وقيم الحضارة وهذا جعله مزدوجاً في سلوكه.

فالحضارة القديمة كانت تعتمد البداوة من أهم عوامل الحركة الاجتماعية،فقيم القوة في البداوة تقابلها قيم الإنتاج في الحضارة.... وبتفاعل هذين النمطين من القيم ظهرت الدولة الكبرى.إما الحضارة اليوم فأنها ليست في حاجة إلى عامل يأتيها من خارجها ليحركها ويؤسس فيها الدولة.إن الديمقراطية الحديثة جعلت الحركة الاجتماعية تنبعث من داخل الحضارة حيث تظهر بها الأحزاب المتصارعة.([186])

وبالتالي لم تعد هناك حاجة إلى أخلاق البدو ومعرفة أخلاق الحضر لم تبق له الأهمية التي كانت لها في الأزمنة القديمة.(لان الظلم الذي كان يعاني منه سكان الحضارة قديما بدا يختفي تدريجيا.وكذلك اخذ التفاوت في الترف بين طبقات المجتمع يتقلص بحيث أصبح لا يؤدي إلى التفكك الخلقي كما كان يؤدي إليه قديما).([187])

التحويل : إذا كان الفكر اليوم يشترط به إن يكون له صله بالواقع ومن هنا تبرز أهميته ومهمته وفعاليته وهويته ومهنته ولذته .ومن هنا فان الممكنات التي ذكرها علي الوردي التي نجد هناك إمكانيات للتفكير بها من خلال ممكنات المنطق الجديد يتجاوز منطق الثبات والهوية يقدم ممكنات تقوم على مفهوم نقد الثبات والقول بالنسبي والعلاقة المتغيرة بحسب تغير المحيط ،من خلال نقد القيم المهيمنة والتي تحول دون اندماجنا

---

[186] المرجع السابق ،ص256.

[187] منطق ابنً خلدون،علي الوردي ،المرجع السابق ،ص257.

السوي في المجتمع والحضارة الحديثة التي بحاجه اليوم إلى مراجعة الذات وحالة القيم بها ، ومن ناحية أخرى ممكن استخدامهم آليات النقد ضد أوهام الأخر التي تركت اثار غير ممكن تجاوزها إلا من خلال أعادت النظر بها هذا ما سوف نتناوله :

1- نقد منظومة القيم "نقد الذات ":

القيم البدوية هي قيم ليس في ذاتها سلبية بل هي قيم كانت تستجيب لتحديات معينه لم تعد تستجيب لمنطق الحداثة والعلم لهذا تحولت إلى عائق إمام بناء ثقافة تعددية.

في الوقت الذي نرى المجتمع الديمقراطي ينظر إلى الحرية مقترنة بمسؤولية الالتزام بقيم المساواة والديمقراطية والعدل والحياة الإنسانية واحترام شخص الإنسان وحريته والحفاظ على المجتمع وعلى وجوده نظيفاً صحيحاً خاليا من كل تلوث تسعى إلى تغير الواقع عقلانيا فهي لا تطلب السلطة لذاتها, بل لأجل إنماء الإنسان وتحقيق أهدافه ([188]). بالمقابل المجتمع العصبوي الذي ينطلق من مفهوم العصبية وهو شعور فئوي بوحدة ألجماعه المتميزة , بشوكتها يكونها سلطة واحده وجسما واحداً , ومصلحة واحدة ([189]) والتقارب بين الهوية والعصبية كبير " فالعصبية " إنما تكون من " الالتحام بالنسب أو ما في معناه " ومن الولاء والتحالف والصحبة . وابن خلدون يرى " إذ النسب أمراً وهمياً لا حقيقة له , ونفعه إنما في هذه الوصلة

[188] عبد العزيز قباني ،العصبية بنية المجتمع العربي ،دار الأفاق الجديد ،بيروت ،ط 1،199، ص19.

[189] المرجع السابق،ص42.

والالتحام ([190]) في الوقت الذي يبدو النسب أمراً وهمياً كذلك الهوية فهي تخضع للاختلاق والتلفيق عبر تغييب الأصول في العملية , وان تقصى كل فرص الاعتقاد بأن هذه العملية من صنع الإنسان . ([191]) انعكاس بنية العصبيوية التي تقوم على الإقصاء والتمويه وإبقاء الكل في حالة صراع الهدف السلطة لذتها داخل العصبية الواحدة أو مع باقي العصبيات، عبر خلق تحالفان مع بعضاهما ضد البعض الأخر وسرعان ما ينتهي هذا التحالف بمجازر دموية تعمق الصراع حول المناصب وتوغل في الإقصاء لقد أقامت تلك السياسة الاقصائية بإنتاج الرفض الفكري من الكثيرين المفكرين الذين تم زجهم في المعتقلات لأنهم يعارضون أفكار السلطة، لهذا تبحث تلك الحكومات عن الآليات والوسائل التي تمهد لها تحقيق حيازة الشرعية وهذا لا يتحقق إلا عير صياغة رأى عام (فان الرأي العام الذي تبلوره رسائل الاتصال هو ذلك الرأي الذي تؤسسه الدولة ، أي المؤسسة السياسية ، وفق ما يخدم المصالح الآنية والمستقبلية)([192])

1- نقد المنطق"نقد الأخر ":

فالمنطق لم يعد قادراً على مطابقة التصور مع الواقع ،لان المسألة ليست ماهيات ثابتة يحتاج إدراكها إلى تصورات

---

[190] ابن خلدون ،المقدمة ،بيروت ،دار القلم ،1989.ص130.

[191] نادر كاظم ،الهويات بين التحبيك السردي والتشكيل الإيديولوجي ،م/نزوى ،ع(33) البحرين ،ص103.

[192] عبد الرحمن عزي ،دراسات في الاتصال نحو فكر إعلامي متميز،ص69.

مطابقة ،بل مسألة علاقات متغيرة ،تولد دلالات مغايرة ،أنها مسألة مركبات مفهومية تعيد تشكيل الموضوعات ،بقدر ما تحدث تغييراً في العلاقات بين الأشياء .... فالحقيقة لا بوصفها مماهات الواقع أو تملك له ،بل بوصفها لعبة الخلق والتشكيل أو القدرة على الإحداث والتغيير إذ لا سبيل إلى اختزال الموجودات إلى مجرد تصورات مطابقة لما هو واقع ،أو مجرد روايات تسجل بأمانة مجريات العالم ،وإنما يتعلق الأمر بنصوص وتشكيلات تجسد عوالم ممكنة أو تفتح أبواباً موصدة .([193]) هذا المنطق يتجاوز المنطق العلموي"الوضعي" الذي يحاول التعالي العقلي التجريدي الذي يسقط الأخر في مجال اللا علمية عبر الصور النمطية مثل البداوة بوصفها بنية ذهنية للعرب ، الصورة وليدة ذهنية الاستشراق . صورة العربي (المتوحش) أو غير المتحضر و (ذي النزعة العسكرية) في علم الميثولوجية:ظهرت أسطورة "الإنسان الوحشي الطيب"في عصر النهضة كانت معبره عن الأصالة والأخلاق بامتياز ،لاشك إن هذه التصورات العلموية متآزرا مع بعض الممارسات السلطوية أثرت في نشوء السر ديات التاريخية وفلسفة التاريخ التي أسهمت في خلق هوية غربية تقابل ماهو غير غربي معتمدة على اختلافات جغرافية من التباينات التي تسهم في تقديم تعريف للذات الأوربية عبر التباين بين ألانا والأخر وهذه تسهم في خلق الهوية التي في بنائها لا تنفصل عن الغيرية (إن بناء الهوية يكون بمنزلة مخزن الأضداد

[193] علي حرب ،الماهية،والعلاقة ،المركز الثقافي العربي،ص41-43.

)([194]).ولهذا فأن للتاريخ وفلسفته أثر كبير في تعميق ذلك الوهم بالهوية الغربية مقابل الأخر فدراسة التاريخ سواء أكان في المدرسة أم في الجامعة تشكل أساس الذاكرة وهي تعد لما تكون عن دراسة الحياة في الواقع والحقائق الأساسية بل إنها سعي قومي يقوم على التسليم بضرورة إن تبنى فهم المطلع الولاء للوطن والإرث والمعتقد)([195]) وهذه السرديات التاريخية تمثل عملية تامة خالية من الاختلاف والتعارض فهي تؤدي إلى انغلاق حضاري وإرهاب فكر يعبر عن الاقصاءات الفكرية والعسكرية .

[194] ارفن جميل شل ،الاستشراق جنسيا ،ت: عدنان حسن،ط2003،1،شركة قد مس للنشر ،بيروت،ص81.

[195] ادوارد سعيد ،التلفيق ،والذاكرة،والمكان ،م/كرمل ،ص93.

II -اركولوجيا الوعي عند مدني صالح

من المؤلم والمحزن أن يدرك المرء ، بعد فوات الأوان أنه : (ليس بإمكانه أن ينهل من النبع مرتين) بحسب مقولة هارقليطس الشهيرة . فحين يفيض النبع ـ مرة وإلى الأبد ـ دون أن نغترف منه ؛ لا تتكشف الأسئلة الحارقة حول صعوبة الارتواء من النبع ؛ بل عن غياب الجدوى التي تضمر فقراً مخيفاً ، وذهولا عن الانتباه لعابر هائل مر بنا.ونحن نقف اليوم أمام استأذنا"مدني صالح"الذي عكس فكرا مختلفا وخلقا رفيعا يسمو عن الصغائر .

نقد الذات: على العكس من المتن الناعم، الذي يستوطن فيه مضطهدو الثقافة التقليدية التي ثار عليها علي الوردي من قبل ، في "وعاظ السلاطين" (الاتعاظ والاعتبار في شؤون الملك..

وإعمال النظر في دنيا التقلب والزوال..) كما هي عبارة ابن الأثير) كثيراً ما وقع للمؤرخين والمفسرين وأئمة النقل من المغالطات في الحكايات والوقائع لاعتمادهم فيها على على النقل الحرفي الذي لايفرقون فيه بين الغث والسمين، فلم يعرضوها على أصولها ولا قاسوها بأشباهها ولا وزنوها بمعيار الحكمة والوقوف على طبائع الكائنات وتحكيم النظر والبصيرة في الأخبار فضلوا عن الحق وتاهوا في بيداء الوهم والغلطات) ([196]) كانت هناك في المتن الأخر، المتن الوعر، كتابات استكشافية واجتهادية، ونقدية، تكافح من اجل إقامة ثقافة عقلية تأخذ بلطائف الحجج والبراهين، التي تزعجها حياة الأقفاص ، إذا ما اصطيدت وروضت تذوي وتموت أو في اقل تقدير تفقد زهوها وتمتنع عن التكاثر، لا تنبعث منها رائحة حياة، لا تستطيع استئناف حياتها داخل مؤسسات ، حياتها نافرة، تقتحم الأسلاك الشائكة لذهنية المحظورات، تمارس فعلها العقلي بكل اتساعاته ومدياته ورشاقاته بغية الإقلاع والانطلاق والبحث تحت الشمس عن الأشياء الصالحة لانسانية الانسان، وتحرير الشرط البشري من العراقيل والاحباطات والآلام، تأخذ في بالها إن ليس بعد أيقونة لا تمس، وان كل شيء ينبغي أن يؤخذ من جديد، فيفكر به ويسأل عنه وينتقد. عبر الربط العقلاني للأفكار بسياق الأحداث ، وقياس مشروعيتها بمدى جدارتها في إثبات ذاتها بمنطق العقل، ومدى كفاءتها في تحريك الأحداث التاريخية وتغيير الواقع. فكل نص

[196]- يوسف الديني، أزمة التأريخ الأيدلوجي 2/1، موقع جدل، 2005-12-9 .

قابل للشرح والتأويل، كما أن لكل نص أفقا معرفيا وإيديولوجيا وهو نتاج أزمنة ثقافية وسياقات تاريخية واجتماعية معينة
هذا حال نص مدني صالح الذي له افقه المعرفي وهو وليد أزمة حقيقية مما يجعل منه وليد سياق تاريخي واجتماعي لايمكن أن يتجاوزه ولا يمكن إدراك مكنونه إلا من خلال هذا السياق.
مدني صالح كان يحفر في الفكر العراقي بعيدا عن الكتابة التي ينشدها المشروع التدجيني الكبير الذي يصبح فيه المرء أعمى ومهادن وتصبح الكتابة مهادنة إلى اكبر قدر من الالفة والتآلف مع الوضع التقليدي القائم الذي يبدو الفرد فيه مستلبا.
وقد اعتمد منذ الأربعينيات من القرن الماضي على بلاغة تجعله قادراً على التعبير بمستويات متعددة من المجاز مما اكسب رسالته طابع التورية والإحالة التي تحتاج إلى التأويل من اجل الوصول إلى الهدف المراوغ المنساب بسلاسة .
استراتيجيه انقلابية على أنماط الفكر والسلوك معا بأسلوب الحيلة العقلية التي تمثل الصراع بين رموز القوة التقليدية المتمثلة في أنها جدلية الحكمة والتغير .
رغم عزلته وغيابه اللافت عن المؤتمرات ألا انه أبدع عبر الدرس والكتابة مما جعله " مدني صالح "تمتع بمقدرة على هزيمة الخوف والعزلة بوصفه "نابت "-باصطلاح ابن باجه- ولأنه أدرك أن الخوف من الفشل يقود إلى الفشل الثقافي والتربوي في إنشاء وتطوير موقف واقعي وعقلاني من الفشل، الذي هو تجربة يمكن أن نتعلَّم منها كيفية جَعْلِه سببا للنجاح.
وهذا مانلمسه في هذه الاشراقة :

". ولو كان حظ التاريخ والتطور والتقدم والارتقاء سعيداً لانقاد التاريخ للحكيمين العارفين العادلين أسال وحي بن يقظان بالحلم الأفلاطوني حلم ابن طفيل من كوخ المحبة والصداقة والعدل والتصرف النقي شاهق الأخلاق حول محور العدل والحكمة والعمل للإنتاج واللعب للابتهاج والعبادة للتصفية والتنقية والاستغناء في التأسيس عن الموجودات كلها بواجب الوجود الذي هو العقل عند الكساغوراس والوجود عند بارمنيدس، ومثال الخير الأعظم عند أفلاطون والمحرك الذي لايتحرك عند أرسطو، والله تعالي اسمه وجلت قدرته عند إبراهيم عليه السلام، والواحد المشع عند أفلوطين، وواجب الوجود عند الفارابي، والكامل عند ديكارت، والمطلق عند هيجل، وحاصل تحصيل هؤلاء والتطور التاريخي كله عندي أنا وعند آسال وعن ابن طفيل وعند حي بن يقظان لاتعصب ولا انغلاق".([197])هنا تظهر تصوراته التي تجمع بين الحداثة ومستجداتها وبين التراث في قراءة تنطلق من الواقع وحاجاته مهما اختلفت التأويلات والتجريدات فالموضوع واحد فيما يتعلق بالماورائيات انه يركز على الموحد لا المفرق لان الحاجة إلى الحياة السعيدة تقتضي الأخذ باللوازم التي تجعل منها سعيدة الفكر الذي ينطلق منه نلمسه أكثر في هذا التوصيف التجريبي:" لم يأت على الإنسان زمن إلا وهو كائن تاريخي تطوري فاعل إداري تشكيلي تصميمي يدير مؤسسة ويطور تشكيلات متطورة على غرار تصميمات متطورة في

[197] إنتاج المعرفة بروح المثقف المستقل ،عواد ناصر، جريدة (الزمان) الدولية - العدد 2754 - التاريخ 2006/7/24.

مؤسسة متطورة في كون يتطور من اللامتناهي إلى اللامتناهي في تاريخ يتطور من اللامتناهي إلى اللامتناهي..ولم يكن الفن إلا إجراء إداريا تدبيرياً اكتشافياً اختراعياً يساعد به الانسان جسمه ويقويه ويحميه ويعينه على إدراك الطبيعة ويزيده إعجابا وحباً لها.وكان الجسم جسم الانسان لاغيره أداته لمعرفة الكائنات يقيسها به ويذرعها أو يزنها ويذوقها ويشمها ويراها ويلمسها ويحسها ويتذكر إحساساته الحسية اللمسية الذوقية الشمية السمعية البصرية صوراً وأخيلة يستعيدها محفوظة في حافظته وهو تشكيل بايو سايكو سوسيو فسلجي في التشكيل الطبيعي الفيزيائي الكيميائي التأريخي المتطور الذي هو المغارة الكهف الملجأ المنزل البيت المسكن الكوخ القصر الثكنة المعسكر الحصن القلعة الحضانة الروضة المدرسة المعهد الجامعة الأكاديمية المختبر المعمل المصنع المتجر النادي الملعب الفندق الحانة المقهى المتحف المعبد الحقل الحديقة البستان المزرعة وان كلاً من هذه المواقع يصح أن يكون أصلا تطورياً لكل من المرافق الأخرى وهذا شيء.. أما الشيء الأخر فهو أن الانسان لايكتشف إلا موجوداً، ولاختر ع إلا ممكناً، ولا يطور إلا قابلاً للتطور بفعل تناغم قوى التاريخ وتطاوعها متعاونة وتعاونها متطاوعة اوركستراليا.هذا من جهة التطور الاداري،أما من جهة التطور الطبيعي فانه كائن متطور بالطبع اكتشفناه أم لم نكتشفه وانه الحقيقي الصواب الصحيح المنطقي الطبيعي الذي ليس من طبعه أن يكون غير ما هو كائن".([198])

---

[198] مدني صالح ، في مهب عواصف - التطور الطبيعي واللاإرادي في المدنية وفي

ومن هنا نرى انه ينطق من تصور للمعرفة بين الحاجة والمعرفة والفرق بين هذا التصور أو المعتقد الذي هو الأخر يتم تصوره قياسا بنتائجه وهنا نلمس هذا الجذر التطوري الذي يطغي فيه البعد الحسي إذ(يفرق ديفيد هيوم بين نوعين من المعرفة واحدة التي تقوم بتحديد العلاقة بين الأفكار، والأخرى التي تخبرنا عن أمور الواقع..ويرى بأن تدليلاتنا عن الواقع إنما تقوم على أساس العلاقة السببية التي تتيح للإنسان أن يتجاوز حدود الإدراكات الحسية وشهادة الذاكرة في حكمه على وقائع العالم الطبيعي.لأن علمنا بالرابطة السببية في جميع الحالات لا ينشأ عن التفكير العقلي الخالص الذي يستغني عن الخبرة الحسية من تقريره، بل هو مستمد في جميع الحالات من الخبرة الحسية التي تقدم لنا الشيئين اللذين نحكم بأن بينهما رابطة السبب، بالمسبب متصلا أحدهما بالآخر.([199]) وهو هنا يحيلنا إلى تلك العلاقة التي أقامها مع الفلسفة العملية عند "جون دوي"التي تعلق بما هو "صائب" و" مفيد" و"فاضل"و"خير" من وجهة نظر عملية:فالحقائق التي تعتمد عليها الأخلاق هي الحقائق التي تنبع من الروابط(الفعالة)للإفراد الإنسانيين مع بعضهم البعض.([200]) وفي هذا يقول فاوست في مسرحية غوتة بذكاء شديد:(في البدء كان العمل) ويعلق يونغ إن (الأعمال)

الثقافة وفي الحضارة ،جريدة (الزمان) --- العدد 1629 --- التاريخ 2003 - 10 - 7.

[199] بناء المفاهيم وإشكالية البحث عن دلائل التأويل وأحكام المعاني/ أحمد باب العلوي.

[200] جون دوي ،الطبيعة البشرية والسلوك الإنساني،ت:محمد لبيب مؤسسة الخانجي،القاهرة 1963، ص339.

لم تبتدع قط ، كانت تفعل أما الأفكار ، فهي اكتشاف متأخر نسبيا للإنسان، ويقول يونغ: الحقيقة هي إن البشر في الأزمان السابقة لم يفكروا في رموزهم ، إنهم قد عاشوها وكان معناها ينشطهم بلا وعي. الواضح أن "مدني صالح" مع المعرفة التجريبية التي تقوم على الواقع بعيدا عن التأمل والمنطق الصوري لان الواقع يجعلنا أكثر قدرة على تغير المحيط بشكل يجعل من الحياة ممكنه وسعيدة بعيدا عن التأمل والتجريد والتنازع المرير الكلامي الذي لا يضيف شيئا إلى حياتنا .هذا معناه التقاطع مع التصور الفكري التقليدي:يعتمد الواقع القائم على منطق اللامعقول والقوة والتخلف الذي يذكرنا بالبداوة وتصورات علي الوردي عن منطق الغنيمة وكما يصف مدني صالح هذا في صورة بارعة عن طبيعة الحياة التي تسودها الفوضى التي رمز لها (الحيد الفحل)" لا تصير له حاجة في دائرة عند مدير أو في وزارة عند وزير إلا ويقوم الوزراء والمدراء رهباً ورغباً وسراعاً إلى استنفار الموظفين جميعاً لتلبية الطلب كله تاماً كاملاً مثلما يشاء ومثلما يريد، لا مثلما تشاء الاقدار، ولامثلما تملي الأنظمة ولا كما تنص القوانين... والخ.. والخ..

إنها صوره ولا ابرع منها في وصف حياتنا السحرية في معتقداتها المفارقة للمنطق والعقل لهذا ترى كل خطط التنمية هي مجرد خطابات وكل مشاريع التعاون داخل عالم "الحيد الفحل " قائمة على الرغبة والنزوة وليس على منطق العقل .

ثم يتطرق إلى صوره أخرى من تمظهرات الحيد الفحل إذ ينطلق من نقد هذا النمط من الواقع إلى نمط أخر من ذات

المنطق الذي نجده ينحو فيه منحى علي الوردي وهو منطق وعاظ السلاطين :

" وما كل هذا إلا حال من أحوال تواضع الحيد الفحل إذا ما تنازل وتداول شيئاً من هينات الأمور... وإلا فالفعل أهوال وأفاعيل... صورة من صور الحيد الفحل المردانة الذي يدفع ثمن تدويخ الرقيق الأبيض وثمن مصادرة الكرامة والإرادة والحرية من كيسه الخاص لاحباً إلا بالتكلم الكبير وبالكلام المنفوخ: الأمر الذي لم يكن في حقيقة أمره بين الوسائل والغايات إلا حالاً من أحوال الفطحل النابغة العبقري الجهبذ وهو يناقش ويحاور ويجادل ويحاضر في النوادي وفي الجمعيات وفي الندوات وفي المؤتمرات وفي المحافل الأكاديمية والثقافية أينما تكون... لا فرق بين صورة الحيد الفحل التي انقرضت وبين صورة النابغة الجهبذ التي لم تنقرض بعد إلا إن الحيد الفحل الخواردة المردانة كان يدفع ثمن تدويخ الجمهور من كيسه الخاص وان الفطحل النابغة العبقري الجهبذ يتقاضي علي تدويخ الجمهور أجراً مستخلصاً من أضلاع دافعي الضرائب وهم لاينتفعون بشيء من تكلمه الكبير.([201]) إلا انه يبشر بل يتمنى انقراض هذا النمط من المثقفين بالقول" واستحضروا صورة المتكلم الحيد الفحل المردانة كلما أضجركم المحاضر الفطحل النابغة الجهبذ واملأوا الدنيا قهقهات بالمقارنة بين الفحل والفطحل "([202]) .

---

[201] الحيد الفحل - مدني صالح ، جريدة (الزمان) --- العدد 1635 --- التاريخ 2003 - 10 -14.

[202] المرجع السابق.ص

نقد الأخر : في الوقت الذي يظهر جوهر الفكر العربي الحديث يظل هو" الإضافة "إلى الغير وبالتالي لا يمكن أن نفكر ألا بفضل المواجهة مع الأخر عبر لغته وأسئلته ونظامه المعرفي ([203])ألا أن مدني صالح في قراءته إلى الذات لم يهمل الواقع الذي يدرسه ويعيش في كنفه ويعانيه يوميا فان قراءة الذات لا معنى لها إلا عبر رصد الواقع وتمثل متغيراته الثقافية والتاريخية والسياسية والاقتصادية . وكان هذا الواقع هو المفتاح إلى نقد الأخر بعيدا عن منطق الهيمنة وقريبا من منطق المشاركة والحوار والشراكة.وهذا ما يظهر في هذا المتن الوعر،الذي خاضه مدني صالح الذي يمثل كتابات استكشافية واجتهادية، ونقدية، تكافح من اجل إقامة ثقافة عقلية تأخذ بلطائف الحجج والبراهين، التي تزعجها حياة الأقفاص التي يرفضها كما ظهر هذا في ما بعد الطوفان وفي حوارية يؤكد على ثلاث ملامح أكد عليها الغربي "روبنصن كروزو "والأخر"فرايدي"وهو هنا يعيد استثمار نص كان يمثل لحظة انبثاق الخطاب الاستعماري والاستيطاني بين بين روبنصن كروزو لدانيال دوفو الكثير من شيطان فاوست لجيته الذي كان يمثل ثنائية المتقدم والبدائي بحسب مقولات المستشرقين الذين جعلوا من الاستعمار إعداد للبدائي أما مدني صالح فيرصد هنا عبر الرمز إذ يؤكد أن روبنصن كروزو وقد شجع البدائي على بقائه على ما هو عليه من الأخلاق:(أما الأخلاق الأخرى التي

---

[203] محمد المصباحي ، الجوهر (الإضافة) لفلسفة العربية المعاصرة، كتاب تاريخ الفلسفة العربية المعاصرة إعمال المؤتمر الفلسفي الثالث، بيت الحكمة ، 2002، بغداد ص16.

قبل بها روبنصن كروزو من فرايدي فهي الأخلاق التي يخرق بها فرايدي العادات والتقاليد والطقوس بلا صراع كلما تبين بالحساب التجاري إن في هذا الخرق ما قد يزيد من صادرات روبنصن كروزو إلى فرايدي (...)كما تقضي أخلاقها بأن لعنة الله والملائكة والناس أجمعين على جميع اللواتي يرتدين من الملابس ما قد يظهر من جسم المرأة غير العينين ومن وراء حجاب..([204])

أما من جهة الحكمتين فإنهما حكمة يحب بها فرايدي حكمته القديمة التي وجده روبنصن كروزو عليها أول ما تواجهها وأقره عليها وقبلها منه وزين له أن يعتز بها ويفخر مباهياً بها روبنصن كروزو الذي لا يظهر إلا انحسارا ازاء هذه المباهاة الفارغة إلا من عنجهية المكابرة التي زرع روبنصن كروزو بذورها في نفس فرايدي. أما الحكمة الأخرى فإنها الحكمة التي يحب بها فرايدي الراحة والثقافة والحضارة والمنية فيستورد جميع الذي يصدره روبنصن كروزو إليه ويستهلكه حتى يفنيه فيستورد غيره ويفنيه ليستورد غيره وهكذا تجري الأمور علي هذا المنوال استيرادا بعد استيراد واستهلاكا بعد استهلاك لا يزيد فرايدي إلا فقراً واعتماداً على روبنصن كروزو الذي لا يزيده التصدير إلا غنى وقوة وسيطرة وابداعاً وتصديراً بعد تصدير واكتشافاً بعد اكتشاف واختراعاً بعد اختراع وازدهاراً في معارج الارتقاء وفرايدي منشغل بتأسيس المجامع اللغوية

[204] ما بعد الطوفان: روبنصن كروزو داخل قلعة حكمته - هل من سبيل الي الأعلم الأحكم الأعدل الذي ينزل الناس منازلهم؟ - مدني صالح جريدة (الزمان) --- العدد 1729 --- التاريخ 2004 - 2 – 12

لترجمة أسماء المخترعات.([205]) من الواضح هنا أن الغربي ينظر إلى الشرقي بوصفه مستهلكاً وسوقاً لا علاقة له بما هو عليه من حال وتخلف وارتهان إلى الموروث القديم البالي بل إن جل اهتمام المروج صناعة الحاجة وإثارة الاستهلاك وبتحفيز الأخيلة والنزوات .(هي المأساة التاريخية والمأزق الخطير حيث لا يملك فرايدي من أمره شيئاً بين أخلاقين يمنع بأحدهما الخير عن نفسه ويستجلب الشر بالآخر عليها ولا تبرير عنده لهذا السلوك المأساوي إلا الحكمتين : حكمة يضر بها نفسه وحكمة ينفع بها روبنصن كروزو.)([206]) إنها قراءة تلك اللحظة الامبريالية القائمة على الإخضاع والإتباع والقائمة أساسا على منظومة القوة التي جعلت من الثقافة الغربية أنموذجا عند "صموئيل هنتغتون" الذي يرى في القوة مجالا يجسد الأثر الثقافي ، فقوة الغرب مقابل ضعف الآخرين أدى إلى التأثر بالغرب والتحديث والتغريب أما ضعف الغرب فإنها تدفع الآخرين إلى التأصيل الثقافي . وهي التي جاءت عند مدني صالح مكثفة إلى حد بعيد من خلال مسمى"ثقافة فوهة البندقية"(يظل التاريخ بارودياً ظالماً لنفسه ولقواه كما يظل انتحارياً مأساوياً حول محور التجارة الحرب الاحتكار ما دام المنطلق الثقافي الحضاري المدني من فوهة بندقية لا من رأس حكيم وما دام التدبير الباطني الحقيقي التأسيسي الخفي بيد الأغنى الأقوى الأغلب الاقهر.)([207]) ثم إن هذه القوة تمثل

---

[205] المرجع نفسه.ص
[206] المرجع نفسه.ص
[207] المرجع نفسه.ص

حالة من الانحراف في الفكر والوعي انفصلت فيها الأخلاق عن السياسة منذ البداية وأصبحت القوة والمنفعة هي الدافعية في السياسة وهذا ما دفع الباعث إلى توجيه سؤال(ما السبيل إلى سيادة الأعلم ألاحكم الاعدل الذي ينزل الناس منازلهم التي يستحقون ويرد الأمانات إلي أهلها ويعطي كل ذي حق حقه ويقسم الخيرات التي لأهل المدينة مادية ومعنوية علي السكان جميعهم حسب الاستئهال المحكوم بالتخصص وبالقدرة علي التجويد في العمل والإبداع في الرأي حول محور العمل للإنتاج واللعب للابتهاج والحب للجميع لا حول محور التجارة والاحتكار)([208]) إلا إن الأمر منذ لحظة انهيار المشروع التنويري الفرنسي وتحوله إلى مشروع استعماري هيمن التاجر على مقدرات الدولة والثقافة التي أصبحت في خدمته تشن الحروب من اجل الحصول على الإرباح وفتح الأسواق وهذه هي اللحظة التي ظهرت فيها فلسفة التاريخ والخطاب الاستشراقي وكل منهما مرتبط بتلك ألحقبه من الهيمنة (بروبنصن كروزو يفلسف التاريخ وقواه الثقافية علماً وادباً وفناً، والحضارية سياسة واخلاقاً وتشريعاً، والمدنية زراعة وصناعة وعمارة ، ويبوبه ، ويصرف الرأي في فصوله مثلما يشاء وكما يريد لا بناء إلا على إن الذي يفعله روبنصن كروزو نافع ممتع جميل وان الذي يفعله فرايدي ــ إذا لم يكن علي غرار المثال الروبنكروزوي ــ ضارا أما قبيحا أو انه أقل

[208] المرجع نفسه.ص

نفعاً وأقل امتاعاً وأقل جمالاً)([209]) وهنا نلمس أن الثقافة في مجموعها أصبحت في خدمة التاجر وتهاوى الفكر ليتحول إلى مراكز بحوث تقدم الخدمات ومراكز استشراق من اجل معرفة الأخر حتى يسهل اختراقه وبالتالي إخضاعه تعاضدها مراكز التبشير ألا أنها في مجموعها كانت منصبه على المنفعة(ولم تكن لروبنصن كروزو من غاية أخرى غير الإثراء وجمع الأموال.. إما أن يكون روبنصن كروزو قنصلا أو مبشرا أو مستشرقاً أو رحالة أو مستكشفا أو مستشاراً أو خبيرا أو شيئاً شبيها بهذه الأشياء ، فما هذه إلا من الوسائل التي يتظاهر بها روبنصن كروزو ويظهر معها الدعة والبشاشة وحب الثقافة والعدل والحكمة والحق والخير والجمال بينما تسد منه لا من غيره حاملات الطائرات المقاتلة والقاصفات وقاذفات الصواريخ المضايق وتملأ الخلجان مضيقة الخناق على فرايدي وآله ضاربة حولهم طوقاً من نار.)([210])

1. أنها لعبة الاستعباد والإخضاع التي تتنوع إشكالها وأساليبها ألا أنها في النتيجة واحده ، تقوم على منطق القوة .

---

[209] المرجع نفسه . ص

[210] المرجع السابق,ص.

الخاتمة :

نتيجة الحاجة إلى إعادة التساؤل عن الأسلوب الكفيل بإعادة صياغة الثقافة العربية الإسلامية في المرحلة الراهنة، إننا من دون التعبير والتفكير نكون بصدد الموت الكياني ، ولا يتبقى لنا سوى الحياة البيولوجية ، أو ليس حظر القول وقمع الفكر هما الآفة الكبرى التي نفرضها أنظمة الاستبداد وتفشي الأصوليات والعصبيات ، مما يدخل الإنسان والمجتمع في حالة فقدان المناعة والهدر الكياني ومن اجل تجنب كل هذا لأبد كما تقدم من إعادة صياغة ، صياغة تأخذ بعين الاعتبار إعادة تأسيس منطلقات الأمة على أرضية نقدية تأخذ بالمستجدات الفكرية والتحديات الواقعية من جهة، والعمل على الحضور الفعال على أرض الواقع المعاصر من جهة ثانية ، لكن إذا ما أراد الفكر أن ينهض من جديد وأن يكون له اثراً مستقبلياً فانه مطالب بأن يحطم كل العقبات المنتصبة أمامه وأن يفكك حصون السلطة التي تحاصره وذلك بالتحالف مع الناس.لهذا فهو ملزم بعقلنة المجال الإيماني والعمل على تأويل رموزه ومجازة ومتشابهه بترجمتها في لغة مفهومة .وهذا يتطلب

الابتعـاد عـن إيـديولوجيا السـلطة والاحتـراس مـن النزعـات الشمولية والأفكار المحافظة والاصطفاف في خندق المعارضة والمجتمـع المـدني .لان الخطـر كبيـر الـذي يمثلـه ،عـودة اللامعقـول وانفـلات المكبـوت مـن الرقابـة وتنـامي العنـف وتصاعد وتيرة النزاعات والصدامات وعولمة الحرب والقمع والاحتكـار والاسـتغلال، هـذه الوقـائع ليسـت متخيلـة إلا أن المنطق القديم بدل أن يعالجها فانه يكتفي بنفيها عبر عدها من ملامح الاغتراب وهذه نتيجة الموناده التي يسجن نفسه داخلها، في وقت إن الواقع يجب إن يثير الخلق والابتكار الفكري الذي يستجيب إلى معاناة الأفراد ، ممايولد عنف رمزي كبير اذ انه لا يوجد بين شخصين إلا الكلام أو الموت ، لان عدم التنفيس يؤدي إلى الكبت والموت من اجل العمل على تعميق الكلام النقدي هناك شروط لن يستوفيها الفكر العربي إلا بالانخراط في تجربة تفكير فلسفي جذرية تقلب الأحوال رأسا علي عقب ولن يوفيها حق قدرها إلا إذا أنشأ النظرية وتوصل إلى الفكرة وخط المنهج الملائم، إن على هذا العقل أن يلتفت إلى صوت

القــوى المغلوبـــة أو المهشـــمة وان يقــوم بتفكيــك خطابـــات المــؤرخين القــدماء لكــي يكشــف عــن اســتراتيجيات الحــذف والتصــفية تجاههــا، لأنهــا قــد تكــون مضــادة للخــط الســائد، أو للأيديولوجيات المسيطرة .بلا شك يشكل المثقف دور فاعل في التحـرر والانعتـاق وهـذا مـا ركزنـا علية فـي إشـكالية المثقـف والتواصل وأثره في اختراق التمثيل الذي يحتكر الحقيقة :

أولا : إشكالية المثقف :

هذا الأمر رغم انه فيه شئ من البعد الأخلاقي الذي يهيمن علـى خطابات دعـاة الهويـة ألا أنـه يمكن أن يكـون جـزءاً مـن العـلاج لان الداء يفترض الدواء عبر الأفكـار الخلاقـة التـي تعتمـد علـى الخبــرة والمــنهج الاستكشــافي الــذي هــو اســتطلاع لمســتقبل علاقــات قامــت فــي الماضــي وعــن طريــق إنمــوذج صــوت للعلاقــات والتشــابكات. إن المــنهج الاستكشــافي وهــو يمثــل التدخل الواعي المباشر لتغيير المسارات المستقبلية فـي ضـوء أهداف وأحكام محددة. المنهج الشمولي هو كذلك يمثل التعبير الـدقيق عـن كـل الظـواهر والحركـات، بحيث لا تهمـل الأسـباب

والمضاعفات الموضوعية التي تفرض نفسها لتغيير المسارات المستقبلية، ويؤكد خبراء هذا الميدان أن كل المناهج والأساليب تستخدم مع بعضها وبنسب متفاوتة اعتباراً لطبيعة الدراسة وأهدافها.

1. غياب الخطاب النقدي للتراث والواقع لدى المثقف السلفي المدافع عن الهوية الجامدة وهو هنا يعكس الصيغ الموروثة التي تشكل بقواعدها ومفاهيمها وإجراءاتها المنطلق النظري، الذي يتعين في داخله مفهوم الهوية على نحو نمطي (جوهراتي) يفك ارتباطه بالتاريخ هذا التصور الذي لا يعكس سوى حالة استقالة تامة يجهلون ما يدور خارج قصورهم المعرفية ومفاهيمهم المجردة من استعباد للإنسان واستغلال للطبيعة وتهديد للبيئة ولقيمة الحياة على الأرض ولا يكترثون بصعوبة الحياة اليومية واستفحال الأمراض والبطالة والأمية وسطوة الدعاية والإشهار على العقل والذوق وتنامي مشاعر القلق، والضياع.

2. نسيان الإرث النقدي الذي كان سائداً في عصر النهضة "وكما يرى الكثير من المفكرين العرب، فإن العقل العربي الذي اشتغل في عصر النهضة على النهوض كان مضطراً إلى أن يمارس نوعاً من النقد لتفسير أسباب انحطاطه، وكان عليه في الوقت نفسه أن يدافع عن نفسه أمام الغازي المستعمر الذي يهدده بالاستئصال، لذلك كان العقل العربي عقلاً نقدياً ودفاعياً في آن واحد.

3. هيمنة الخطابات الشمولية باطيافها على الحياة السياسية والثقافية والاجتماعية اذ في ظل الدولة الوطنية التي قدمت خطابها الشعبوي تغيرت مسيرة السلطة التي هي الوظيفة الاجتماعيّة التي تقوم على سنّ القوانين، وحفظها، وتطبيقها، ومعاقبة من يخالفها، وهي التي تعمل على تغييرها وتطويرها كلّما دعت الحاجة: إنّها الوظيفة التي لا غنى عنها لوجود الجماعة ذاتها، لاستمرارها، ولمتابعة نشاطها. من هنا بالذات، إنّها تلك الوظيفة القائمة على اتّخاذ المقررات التي يتوقّف عليها تحقيق الأهداف التي تتابعها الجماعة. فالتنظيم،

والتقرير، والحكم، والعقاب، هي المهامّ التي تنتظر السلطة، في أيّة جماعة كانت". على أنّ هذه الوظيفة الاجتماعيّة عندما تنحرف عن مسارها الأخلاقيّ وتكرّس نفسها لخدمة فئة من أصحاب النفوذ، فإنّها تصبح المنتهِكة الأولى للقوانين، والمتجاوزة والمحرِّفة لها، بحيث تصبح هذه القوانين أداة طيّعة تخدم مصالح أصحاب النفوذ، وتضرّ بمصالح الآخرين من الطبقات الأخرى، وتستعبدهم في آن واحد وهنا تنفصل السلطة عن الشعب.

4. هيمنة الخطاب الاستبدادي ساهم في انه يار المشروع الحداثي : اذساهمت السلطة وبكلّ جهودها المدروسة والمنظّمة ـ على إبقاء شعوبها جاهلة، لأنّها ترى في الجهل واحداً من الشروط الأساسيّة التي تمثّل قوتها، وتعزز في هذه الشعوب فكرة قبول التقاليد المتوارثة، بحذافيرها من دون نقاش. وليس غريباً أن تتقيّد هذه الشعوب بالتقاليد، لأنّها شعوب مسحوقة بعملها اليوميّ ومحرومة من الترفيه ومن النشاط الفكري. إذ يجد المواطن نفسه ومنذ الصغر، وفي مختلف ظروف حياته،

محاطاً بهذه التقاليد التي يزرعها في أعماقه جمع من المسمّين الرسميّين من كلّ الأصناف الكهنوتيّة، بحيث تصبح هذه التقاليد ضرباً من العادات الذهنيّة والأخلاقيّة .

5. الواقع إن الحاكم الذي يبرر حكمه بأبوية للمواطنين يعاملهم كما يعامل الأب أطفاله على إنهم قصرٌ غير بالغين أو قادرين على أن يحكموا أنفسهم ومن هنا كان من حقه توجيههم بل عقابهم إذا انحرفوا لأنهم لا يعرفون مصلحتهم الحقيقية.

6. لكن هذا العالم يتغير على إيقاع سريع، ولا يمكن التعاطي مع أفكار قديمة تحت ذريعة الاختراق والهوية الجوهرانية، بل ينبغي خلقه وإعادة تشكيله، بتجديد الأفكار وإعادة خلقها على مستوى الواقع وعلى مستوى الفكر الذي يتصل بالمنطق الذي هو اليوم مرتبط بالواقع لان العالم اليوم بما يواجهه من تحديات لم يعد متساوقا ولا يحكمه منطق ولا يمكن اختزاله في قانون.

ثانيا : " الإعلام وأفاق المستقبل في ظل الربيع العربي

الإصلاح واليات التواصل ،الإصلاح مقوله تعني العودة إلى الأصل إي اعتبار كل جديد فيه أخطاء فلابد من العودة إلى الأصل وهذا ما فعله الفقهاء والمصلحون منذ عصر النهضة كلها تطالب بالعودة إلى الأصل من اجل إصلاح جديد ؛ إلا أن الأصل في ذاته هو الإسلام المتعالي ، وهو أمر لا يمكن التفكير فيه ،ممكن إن يقودنا هذا إلى العنف والتصادم بحثا عن حرية عدالة اجتماعية ؛لكن ممكن ألان إقرار التنوع عبر المشاركة والتداول الديمقراطي من دون أن يتنازل السلفي عن سلفيته ومن دون أن يتنازل العلماني عن علمانيته ، الحل الذهبي هو الإيمان بالعددية ودولة المواطنة وترشيد العنف من خلال الاتفاق على جعل الانتخابات هي الوسيلة الوحيدة من اجل الوصول إلى السلطة هذا يتطلب دولة المؤسسات صاحبة مجتمع مدني يقيد السلطة ويزيل النمط المشوه من السلطة السائد الاداتية الذي لم يأخذ من الحداثة إلا المظهر لكن الجوهر الدولة السلطانية التي تعتمد على الفقه السلطاني وخطابها الرعوي وطابعها ألريعي الذي جعل الدولة مجرد

هيكل فارغ لا ينتج إلا الاستبداد نحن بحاجة إلى تغير نوعي وكمي مجتمعي وليس معرفي فقط لان المثقف فقد دوره الأبوي المهيمن .

أن الحراك ولد مجال رحب يمكن أن نخوض فيه بالممكنات على **مستوى الثقافة** المشتركة لدى الشعوب العربية وتمثل مشترك رمزي ، وعلى **مستوى المجتمع** الذي أصبح يمتلك زمام المبادرة على مستوى المعارضة الواعية السلمية التي تريد التغيير وهي تتفاعل من خلال المؤسسات الاتصالية التي مكنتها من بلورة رأي عام ومن ناحية **الشخصية** التي غدت - واعية بعد الانفتاح الجديد- من هنا ممكن القول: البعد الميتافيزيقي/الدين "المتن الرمزي " على **"مستوى الثقافة"** واثر في الاستثارة .

البعد التواصلي "الحوار والتفاعل" واثر في المشاركة والتداول والتفاعل **"مستوى المجتمع"**.بعيدا عن العقل الاداتي للدولة وإعلامها المضلل .

البعد التاريخي "المرحلة ما لها وما عليها " ودوره في التعبير عن الرهان الذي أنجزه الوعي اليوم .إي الانطلاق من هم المرحلة وما يعانيه الإنسان في هذا القطر أو ذاك بعيد عن الخطاب الشمولي أي اخذ الهم الآني بالحسبان ليبدو هو الهم الأكبر من خلال المطالبة بالتنمية والإصلاح ثم هناك ممكنات كثيرة متاحة لنا في اكتشاف الحدث الجديد هناك الكثير من ملامح المشهد وبعد الحدث فيه منها .

8- هناك جيل جديد وصل به الحد إلى حالة من الغليان ويريد التغير وليس التدمير لهذا يحاول أن يقيم تحالفا جماهيريا يجتمع على كلمة وشعار مشترك من اجل إزالة النظام باعتماد الرهان الديمقراطي وهذا يختلف عن رهان الثورة بإطاره الستيني القائم على العنف الثوري بمعنى أن التحولات الجديدة تنتمي إلى الخيار الديمقراطي وليس الخطابات الشمولية المعتمد التغير الجذري.

9- إن التحول الجديد يقوم على إدراك الحاجة إلى مجتمع تواصلي حواري يريد تقديم حلول ليس هدفه السلطة وهذا أمر

مختلف عن الخطابات الستينية التي غايتها السيطرة على السلطة عبر العنف

10- إن المحور الثالث أن الجماهير تريد التحول القائم على التنوع المنطلق من الواقع ولا يقوم على خطاب تخيلي شمولي يقوم على الحزب القائد ومنظومة شعارات تخيلية لا هم لها إلا الاستثارة والتهيج

11- إن الجماهير تدرك موقف الأخر وتدرك طبيعة التحول العالمي الذي أعاق تسلط الدول على شعوبها والقوانين التي تراعي حقوق الإنسان في زمن غاب به الاستقطاب

12- إن التحول ألمعلوماتي أدى إلى انهيار الاحتكار الإعلامي من قبل الدولة مما جعل الشعب خارج الوصاية والتوجيه المركزي وأكاذيب الإعلام الرسمي

13- المجتمع التواصلي التفاعلي تحقق عبر مواقع التواصل الاجتماعي جعل الجماهير قادر على التواصل

14- إدراك الشعوب طبيعة التوازنات والعلاقات الدولية وحاولت ونجحت في توظيفها لصالحها.

15- إن التحـول ألمعلومـاتي أدى إلـى انهيـار الاحتكـار الإعلامـي من قبـل الدولـة ممـا جعل الشـعب خـارج الوصـاية والتوجيه المركزي وأكاذيب الإعلام الرسمي

16- المجتمع التواصلي التفاعلي تحقق عبر مواقع التواصل الاجتماعي جعل الجماهير قادر على التواصل

17- إدراك الشـعوب طبيعـة التوازنـات والعلاقـات الدوليـة وحاولت ونجحت في توظيفها لصالحها.

"تم النص"

الاسم : ا.د.**عامر عبد زيد كاظم** الوائلي

التحصيل : دكتوراه **فلسفه وسيطة** "اسلامية-مسيحية " 2002/9/22
مكان العمل : **جامعة الكوفه** كلية الاداب- قسم الفلسفة .
تعين تدريسي في جامعة الكوفة كلية الاداب فسم الفلسفة
حاز على لقب مدرس مساعد ،1999
حاز على لقب مدرس ،2002
حاز على لقب **استاذ مساعد** ،2005
حاز على لقب **استاذ** 2010
الاصدارات:

أ- الكتب الصادرة للباحث 15 كتاب فردي .

1. كتاب اثر ابن سينا على الفلسفة الأوربية في العصر الوسيط، دار العارف ، بيروت، 2010.

2. المخيال السياسي في العراق القديم ، دار ينابيع ، دمشق ،2010.
3. من اجل أخلاقيات التسامح في ظل ثقافة اللاعنف ، بيت الحكمة ، بغداد ،2010.
4. نقد العقل العربي عند محمد عابد الجابري ، مكتبة مدبولي ،ط1، القاهرة ،2014.
5. قراءات في الخطاب الهرمنيوطيقي ، دار ابن النديم ، ط1، بيروت 2012.
6. مهيمنات السلطة واثرها في تشكيل الوعي الغربي ، دار نيبور ،ط1، القادسية ،2014.
7. الفكر السياسي في بلاد مابين النهرين، الشركة العربية المتحدة ،ط1،القاهرة 2016.
8. مقاربات في الديني والسياسي ، مركز التفكير الحر ، ط1، بيروت ، 2014.
9. الحداثة ومأزقها في خطاب مدرسة فرانكفورت ، دار تموز ،ط1، دمشق ، 2013.
10. نظرية المعرفة ، دار تموز ، ط1، دمشق ، 2016.
11. الادب الفلسفي ، دار تموز ،ط1، دمشق ، 2016.
12. تجليات العقلانية ، دار ابن النديم ، ط1، بيروت ، 2016.
13. الخطاب التوراتي ، دار ابن النديم ، ط1، بيروت ، 2017.
14. الاصلاح الديني ، مركز الاسلامي للدراسات الاستراتيجية – بيروت 2018
15. الاصولية بين اليهودية والمسيحية والاسلام ، مركز الاسلامي للدراسات الاستراتيجية –بيروت 2018

ب- الكتب الصادرة والمشتركة تحرير وكتابة

1- المواطنة والهوية الوطنية ،الحضارية ،دار العارف ،بيروت ،2008.

2- الشرق والغرب ،،الحضارية ،دار العارف ،بيروت ،2009.

3- مشرع ناجح المعموري ، بابل 2010.

4- اليوتوبيا والفلسفة ، دار ضفاف ، ط1، بيروت ، 2014.

5- فلسفة القانون ورهانات العدالة ، دار ابن النديم ،ط1، بيروت ،2016.

6- التعددية الدينية وآليات الحوار ، دار ابن النديم ، ط1، بيروت ،2015.

7- النظرية الاخلاقية ، دار ابن النديم ، ط1، بيروت ، 2015.

8- نقد اطياف التمركز الغربي ، دار نيبور ، ط1 ، القادسية ، 2015.

9- التصوف أبحاث ودراسات ، دار ضفاف ، ط1، بيروت ،2015.

10- موسوعة الاستشراق ، دار ابن النديم ، ط1، بيروت ، 2015

11- جدلية العلاقة بين التصوف والعرفان في الاسلام ، دار تموز ، ط1، دمشق ، 2014

12- موسوعة الفلسفة الاسلامية ، دار ابن النديم ،ط1، بيروت ،2016.

13- الأنسنة العربية المعاصرة ،دار ابن النديم ، ط1، بيروت ، 2016.

ج- الكتب المشتركة كتابه بحث فيها فقط

1- مدرسة فرانكفورت النقدية ، دار ابن النديم ، ط1، بيروت ،2-12.

2- فلسفة التأويل ،دار ابن النديم ،ط1، بيروت ،2013.
3- الفلسفة الفرنسية ، دار ضفاف ،ط1، بيروت ، 2015.
4- الفلسفة العربية المعاصرة ،دار ضفاف ، ط1، بيروت ، 2014.
5- خطابات ال"مابعد" دار ضفاف ،ط1، بيروت ،2013.
6- علي الوردي والمشروع العراقي ، مؤسسة مصر مرتضى ، ط1، القاهرة ،209.
7- الفلسفة والنسوية ، دار ضفاف ،ط1، بيروت ، 2013.
8- الفلسفة السياسية المعاصرة ، دار ابن النديم ، ط1، بيروت ، 2012.
9- الفعل السياسي بوصفه ثورة ، دار الفارابي ، ط1، بيروت ، 2013.
10- الماركسية الغربية وما بعدها ، دار ضفاف ، ط1، بيروت ، 2014.
11- فلسفة التاريخ ،دار ابن النديم ،ط1، بيروت ،2013.
12- البيوتيقا والمهمة الفلسفية ، دار ضفاف ، ط1، بيروت ، 14.

ه- المؤتمرات

1- مؤتمر الفلسفة/8/ "أزمة الفلسفة في العالم العربي/ بيت الحكمة/بغداد/2009
2- مؤتمر الفلسفة/7/ "الحوار الفلسفي/ بيت الحكمة/بغداد/2008
3- مؤتمر الأديان"1"/ "التسامح في الأديان السماوية / بيت الحكمة/بغداد/2009

4- مؤتمر كلية علوم القران –جامعة بابل /الحوزة العلمية في الحلة /الحلة /2011

5- مؤتمر الحوار الاسلامي ،2015في جامعة طهران

6- مؤتمر الحوار الاسلامي 2017 بغداد بيت الحكمة

7- مؤتمر الحوار والتعددية 2017 بغداد – اتحاد الأدباء –المركز

8- مؤتمر السيرة النبوية 2018 كربلاء العتبة الحسينية –العميد .

9- مؤتمر جامعة المعارف بيروت 2018 (التأصيل الثقافي للعلوم الإنسانية رؤى وتجارب 10).مؤتمر بين الحكمة قسم الفلسفة 2017بغداد .العلاقات الإيرانية التركية مع العالم العربي .

د- المقالات والبحوث:

1- قراءه في حقبة التأسيس الإسلامية / مجلة الموقف الثقافي.

2- إشكالية فلسفة التاريخ / نفس المصدر.

3- إشكالية المثقف / مجلة السدير/ كلية الاداب / جامعة الكوفة.

4- مهيمنة الدولة في الفكر الغربي. = =/ = = /

5- مهيمنة الكنيسة في الفكر الغربي. = = / = = /

6- الأدب الفلسفي في الفكر العراقي القديم / جريدة الزمان / حلقاة.

7- النفس والمعرفه في الفكر اليوناني /مجلة كلية الاداب / جامعة القادسية.

8- جدلية العلاقة بين الإسلام والأخر في ظل مهيمنة الكنيسة / مجلة جامعة القادسية .

10- صورة العربي في الاعلام الغربي / جريدة الصباح.

12- ومجموعة اخرى من المقالات الفكرية / الصباح / المدى.

ه- مهامه التدريسية:

1- تدريسي في جامعة الكوفة / كلية الآداب / قسم الفلسفة / الفلسفة الإسلامية /والفكر الإسلامي.
2- محاضر في جامعة القادسية / كلية الاداب/في قسم اللغة العربية وقسم علم النفس.
3- حاضر لمادة حوار الحضارات والفكر السياسي للدراسات العليا في أكثر من جامعة.
4- استاذ فلسفة التاريخ ونظرية المعرفة ومشكلات فلسفية ،ومناهج البحث في قسم الفلسفة الماجستير والدكتوراه.
5- اشرف على العديد من الاطاريح العلمية : في الماجستير والدكتوراة في القسم وخارج القسم في كليات الفنون والعلوم السياسية .

و-الدورات والسفرات العلمية

دخل دورة طرق تدريس ، ودورات في الحاسوب ، وكان في دورة تدريبية في الهند في جامعة علقار .

الاميل azid2014@gmail.com