مجلة دراسات وأبحاث
المجلة العربية في العلوم الإنسانية
والاجتماعية

Dirassat & Abhath
The Arabic Journal of Human
and Social Sciences

ISSN: 1112-9751

عنوان المقال:

قراءات في البنى الماقبل حداثية في إطار عقل مابعد الحداثة

د. بوطرفة نوال / جامعة باجي مختار-عنابة

قراءات في البنى الماقبل حداثية في إطار عقل مابعد الحداثة

د. د. بوطرفة نوال

الملخص:

يرتبط ميلاد العلوم الاجتماعية بالحداثة والقطائع المعرفية والاجتماعية التي رافقتها، والتي وفرت الشروط اللازمة لتبلـــور هـــذه العلـــوم (العقلانية وشرعية العقل كمصدر للمعرفة، ظهور الفرد، محورية السوق في المجتمع...ألخ)، إن غياب هذه الشروط في البنى الماقبل حداثية ـــــــــــــ التي يصفها العقل الكلاسيكي باللاعقلانية ـــــــــ ، يقصيها من حقل العلوم الاجتماعية سواء كموضوع للمعرفة أو كمنتج لها.

وقد جاء عقل مابعد الحداثة ليقوم بمراجعات على عقل الحداثة، محاولا تجاوز أخطاء هذا الأخير، والانفتاح على أنماط المعرفة الأخرى الـــتي همشت سابقا، وفي هذا السياق يمكن للبنى الماقبل حداثية أن تنخرط في عقل مابعد الحداثة، وتشكل موضوعا للمعرفة مستفيدة من هذا الانفتاح علـــى اللاعقلاني، ومن الأدوات المنهجية التي ترافقه .

و سيحاول هذا النص تقديم نماذج لقراءات تقترح نماذج تطبيقية لكيفية حدوث هذا الاندماج.

الكلمات المفتاحية: البنى الماقبل حداثية، إطار عقل مابعد الحداثة.

Résumé:

La modernité et les ruptures qui l'ont accompagnée, ont débouché sur des changements sociaux, économiques et cognitifs, (la raison comme seul moyen de production de la connaissance scientifique, l'émergence de l'individu, l'importance du marché dans la société …etc.), qui ont donné naissance aux sciences sociales.

Ce recours à la raison, et à la raison seule, considérée comme condition de la production scientifique, exclut les configurations sociales pré- modernes du champ des sciences sociales, parce qu'elles n'arrivent pas encore ni à accéder à la modernité, ni à produire toutes ses conditions.

Mais cette transcendance du discours scientifique par rapport aux autres types de connaissance, a fait de la modernité l'objet de maintes critiques, qui portaient sur cet enfermement de la raison, devenue un réel dogme, en proposant l'ouverture sur les autres connaissances, qualifiées d'irrationnelles.

C'est dans ce contexte d'ouverture à l'irrationnel et de reconnaissance de son rôle dans la production des pratiques individuelles , et des sociétés , que les configurations sociales pré-modernes pourraient en profiter, et être ainsi en cohésion avec le monde post- moderne.

Cet article présente des exemples de lectures qui s'inscrivent dans ce courant.

Les mots clés: La modernité, le monde post- modern, que les configurations sociales pré- modernes.

مقدمة:

إن تبلور العلوم الاجتماعية كحقل معرفي، يعد إحدى منجزات الحداثة. التي مكنت من إدراك المجتمع كنتاج للتجربة الإنسانية وليس صناعة قوى ميتافيزيقية، أو ما فوق اجتماعية، ليصبح بذلك موضوعا قابلا للمساءلة من طرف العقل.

حدث ذلك بعد قطيعة إبستمولوجية مع المصادر الميتافيزيقية للمعرفة، وصعود العقل كمصدر وحيد وشرعي لكل عملية إنتاج معرفي، فلا علم إلا ما ينتجه، ويفحصه ويتحقق منه العقل.

1 ـ خصائص المعرفة العلمية:

تستمد المعرفة العلمية مصدر تعاليها على الأنماط المعرفية الأخرى من:

ـــ فعاليتها المادية التي وضعتها في قلب تحولات المجتمع الغربي، حيث استندت عليها الطبقة البرجوازية في قلبها للنظام الاجتماعي القديم، الذي يقيم تراتبه الاجتماعي على أساس الوظيفة الدينية والأصل النبيل، فكان على الطبقة البرجوازية أن تبحث لنفسها عن شرعية تبرر احتلالها قمة التراتب الاجتماعي الجديد، وجدت الحل في الإنتاج المادي ، والذي لا يتم إلا بالاستثمار المعرفي، ومنه التحالف التاريخي بين الطبقة البرجوازية والعلماء.

ـ دقتها وموضوعيتها، حيث يعد شرط إنتاج معرفة دقيقة وذات مصداقية ـ متحررة من تأثيرات العواطف والأحكام المسبقة ـ انفصال الذات المعرفية عن موضوع المعرفة، وذلك من خلال تشيئته.

واستجابت العلوم الاجتماعية لهذا الشرط ببلورة موضوع دراستها في الإنسان الاقتصادي الذي كان إحدى نتائج قطيعة الحداثة التي أنتجت مجتمعا جديدا وإنسانا جديدا فرضت عليهما منطقها العقلاني " بإبعادهما عن المقدس لصالح نظام اجتماعي منتج لذاته، مراقب لذاته، منظم لذاته وذلك بتعويضها فكرة الله كمحور للمجتمع بالعلم، وتركت في أحسن الحالات الإيمان الديني داخل الفضاء الخاص" (1) ،وقد أدى ذلك إلى بروز كيان اجتماعي جديد هو الفرد المجرد، الذي نشأ مع صعود الطبقة البرجوازية و احتلال السوق مكانة محورية في المجتمع. هذه المؤسسة القائمة على منطق المنفعة والتبادل، اخترقت البنى العضوية بنظام حاجياتها مؤدية إلى تفكك هذه البنى إلى وحداتها الأولية منتجة أفراد خواص، منفصلين عن بناهم القرابية، حاملين لمصالح خاصة ومزودين بذهنية حسابية ، هذا الفرد الخاص الذي تشكلت مسافة بينه وبين الجماعة، تحول إلى موضوع قابل للدراسة، وتمت بلورته في نموذج موحد _ على غرار ما تفعله المعرفة العلمية بمواضيعها_ هو الإنسان الاقتصادي الذي يمثل نموذج الإنسان العقلاني القابلة أفعاله الخضوع للمساءلة العلمية.

2 ـ البنى الماقبل حداثية خارج دائرة المعرفة العلمية؟

إن الحداثة إذن قدست العقل وبجلت المعرفة العلمية التي تتناول فقط ما يمكن حصره ومساءلته عقلانيا، أما ما هو غير عقلاني يقع خارج دائرة اهتماماتها، هذه المقاربة العقلانية للمواضيع المعرفية أقصت البنى الماقبل حداثية اقصاءا مزدوجا:

ـــ إما أن هذه البنى غير قابلة أصلا للمواجهة مع العقل بسبب خضوعها لبنى معرفية " غير علمية" ميتافيزيقية متعالية على المساءلة العقلية، لأن " العقل الاجتماعي تهيمن عليه تشكيلة معرفية تخضع موازين القوى فيها لهيمنة المعارف التيولوجية، وحيث التمييز بين المعرفة العلمية والمعرفة غير العلمية لم يحصل بعد"(2). كما أن موضوع المعرفة ، وهو الفرد المجرد _ العقلاني لم يتشكل بعد لأن " الذات الاجتماعية لازالت حبيسة ذهنيات لا تعترف بوجوده إلا في إطار كيانات إجبارية تستوعبه كالقبيلة، العائلة، الجماعة الدينية...إلخ"(3).

ـــ إما أن هناك قراءات تحاول الزج القسري والوهمي لهذه البنى في الحداثة، بإخضاعها لدراسات تستنجد بالأدوات المفهمية والمنهجية المنتجة في الفضاء الغربي مفترضة " وظيفية وعملية تلك القطائع التي أدت إلى نشوء الغرب الرأسمالي والصناعي، تعميم السوق على الفضاء المكاني، قيام الدولة الأمة، هذه الأخيرة بممارستها للعنف وبتحصيلها للضرائب تمكنت من تدمير كل الأشكال الاجتماعية السابقة لها، وتذرير النسيج الاجتماعي، وسمحت بظهور وتعميم مقولة الفرد"(4).

تتجاهل هذه الممارسة المعرفية الظروف التي أدت إلى نشأة المفاهيم في فضاءها الأصلي، فالمفهوم هو وليد البيئة التي أنتج فيها، وهو محاولة للإجابة عن التساؤلات التي طرحها ذلك الواقع بالذات، لذلك فإن إسقاطها على فضاءات أخرى وتوهم فاعليتها يحول دون تحقيقها الغاية منها وهو كشف الحقيقة، وإنما يرمدها أكثر تحت طبقات من الوهم، لأنها تفترض قدرة هذه البنى على إنتاج هذه المفاهيم، وصلاحية هذه الأخيرة لقراءتها " فالتركيز على اقتفاء أثر الممارسات الاجتماعية لوكلاء اجتماعيين باعتبارهم فاعلين فرديين ومنفردين في حين أنهم لا يندرجون بأي طريقة في هذه العقلانية ـ عقلانية الإنسان الاقتصادي ـــ لا تعمل إلا على إخفاء الممارسات العشائرية وتؤدي إلى مأزق نظري متبلور في تساؤلات لا يطرحها الميدان"(5).

3 ـ مأزق الحداثة، عقل مابعد الحداثة والتصالح مع البنى الماقبل حداثية

إن الحداثة التي أرادت أن تحرر الإنسان من هيمنة المقدس، تحولت بدوها إلى خطاب دوغمائي منغلق على ذاته، يرفض أي تساؤل أو نقد يقع خارج حدوده" إذ لا يستطيع العلم أن يؤكد مصداقيته إلا من خلال الخطاب الخاص به"(6) . بل أن أزمة الأسس التي أصابت العلوم الغربية ـ انكشاف خطأ العديد من النظريات العلمية التي صمدت لقرون وتم التعامل معها على أنها حقائق مطلقة ـ كشفت عن عيوب منتجات العقل الكلاسيكي وقصوره عن تحصيل العقلانية الخالصة، " وكما تكلم الفقهاء عن تلبيس إبليس للأمور والقيم فيمكننا أن نتكلم عن وجود قوة تلبيسية للعقل، فهو يقدم بعض الحقائق والقيم وكأنها معقولة وعقلانية في حين أنها مرتبطة في الواقع بالتخييل والتصوير والتلبيس، أكثر مما هي حقائق مثبتة أو مختبرة بما أجمع عليه العلماء من طرف التحقيق، ومناهج كشف الغطاء وإزالة التزوير عما ينتجه العقل"(7).

ومنه انتقلت بعد الحداثة من نقد المعرفة إلى نقد آلية إنتاج المعرفة ـــ العقل ـــ وإثبات أنه ليس عقلانيا خالصا في ذاته، وإنما تحدد فعاليته العقلانية السيرورة التي أنتجته والظروف التي يعمل في ظلها، أي تناول العقل كتكوين اجتماعي وليس بيولوجي، و " أوضح بلوور Bloor وجود مخيال جماعي ضمني يحدد خصوصية النشاط العلمي، وحتى العلوم الرياضية كميدان مستقل عن المحددات الاجتماعية للمعرفة مرتبطة بمخيال يصور مسبقا معقوليتها الملموسة"(8).

إن اكتشاف هذه الحقائق الجديدة المتعلقة بالعقل، وأن الحقيقة التي ينشدها هذا الأخير لا تتعلق به وإنما بالفاعل الذي يفسرها ويؤولها، بالبيئة التي عاش فيها بشروط وجوده وبانتماءاته الإيديولوجية، " قاد إلى الاعتراف باستحالة منظور وحيد للحقيقة، بتحديد الصفة اللاتنبؤية والارتجالية للمعرفة، ولا شرعية رؤية للواقع تزعم أنها مطلقة"(9).

ولم يقتصر مأزق الحداثة على نظامها المعرفي بل امتد إلى فعاليتها الإنتاجية ووعودها حيث انكشفت حقيقة أن " التأكيد على أن التقدم هو السير باتجاه الوفرة الحرية السعادة ليست إلا أيديولوجيا كذبها التاريخ" (10).

لذلك انطلقت مرحلة مابعد الحداثة ـــ أو كما يسميها البعض الموجة الثانية للحداثة ـــ في القيام

بمراجعات للمبادئ التي قامت عليها الحداثة، وأبرزها العقل.

ويقترح عقل مابعد الحداثة ـــ والذي حظي بتسميات متعددة إذ يسميه "إدغار موران" " Edgar Morin " التفكير المعقد، أما محمد أركون يصفه بالعقل المنبثق...إلخ ـ تجاوز عيوب العقل الكلاسيكي " فمثالية التنبؤ المطلق، التخصص والفعالية، تم تعويضهم بالاحتمالية، بعدم الفصل، وبالممكن الواقعي" (11)، حيث:

ـــ يربط التفكير المعقد بين التخصصات بتجاوز التقسيمات والحدود بين الحقول المعرفية والتي يعتبرها تعسفية، بل أنها أدت إلى تشرذم العقل، لأن سعي كل تخصص لإنتاج عقل خاص به يحيل إلى " إضعاف المناقشات الابستمولوجية ويترك المجال مفتوحا لما كان جاد ديريدا قد دعاه بالعقل التلفزي ـ التكنولوجي ـ العلمي أي تركيبة خليطة من العقول التي تفرض نفسها حتى في الخطاب الشائع بصفتها العقل الوحيد الصحيح"(12).

ـــ يستند التفكير المعقد على مبدأ "تراكب (تداخل) لا يمكن تبسيطه في الظواهر البشرية، ويدعو إلى ربط هذه المكونات المختلفة فيما بينها، فالنهج التحليلي المسيطر في العلوم الاجتماعية والذي يقوم على فصل الظواهر من أجل دراستها بالتفصيل لا يمكن أن يكون سوى مرحلة من البحث"(13).

ـــ يقوم التفكير المعقد على الحوارية ـــ في مقابل جدلية العقل الكلاسيكي التي تشترط ضرورة تجاوز التناقضات ـــ التي تقوم على فكرة " أنه يمكن تجاوز بعض التناقضات فقط، لأن هناك تناقضات أساسية لا يمكن تجاوزها، يجب إذن العمل في وجودها، التفكير معها، وضدها. التناقض إذن يقود إلى التفكير المعقد"(14)، الذي يهدف إلى تحقيق التنوع في إطار الوحدة من خلال منهج حواري يستوعب التناقضات ويعمل معها، وليس إقصاءها.

" من الواضح إذن أنه مع التفكير المعقد تختفي النظرة لعالم عقلاني صارم ومنغلق، بمعنى آخر فإن المنطق لا يكون في خدمة العقلانية على حساب الفكر، وإنما هو وسيلة استكشافية يستخدمها الفكر من أجل الفحص والتأكد"(15). هذا هو جوهر التفكير المعقد، استيعاب كافة التناقضات والعمل في ظلها، يعبر ذلك عن فكرة عدم رفض الآخر المختلف، وفي هذا السياق يمكن للعلوم الاجتماعية في البنى الماقبل حداثية التي أقصتها و تجاهلتها الحداثة ، أن تشكل موضوعا للمعرفة لمرحلة ما بعد الحداثة ـــ وإن كانت (هذه البنى) لم تشهد حتى بوادر نمو شروط هذه المرحلة ـــ بالاستفادة من هذا التسامح الابستمولوجي، ومن الأدوات المنهجية التي يطرحها، وذلك بالاهتمام باللا عقلاني المؤسس للممارسات الاجتماعية لهذه البنى كالمخيال الديني أو الأساطير، الحكايات الشعبية والأقوال المأثورة ، التي تضفي شرعية على الفعل الاجتماعي وتسمح بفهم القيم الكامنة فيه، خصوصا أن هذا التركيز على اللاعقلاني جاء في سياق الانتقادات التي وجهت للعقل الأداتي، وإعادة الاعتبار للرمزي والاعتراف بدوره في تحريك المسار التاريخي، لأن الحوافز المادية ليست هي المحرك الوحيد للإنسان " وإنما تسيره أيضا الصور الخيالية والأحلام الوردية فكثيرا ما يتهيج الناس وتخرج الجماهير إلى الشارع بمجرد أن شخصا قد ضرب على وتر المخيال الاجتماعي"(16)، هذا الأخير الذي يكون عبارة عن وعاء يستوعب التجارب التي خاضتها المجتمعات، والتحولات التي تطالها، ليضفي عليها شيئا من التقديس والتعالي، محولا إياها إلى معاني ودلالات، تتحكم في الأفراد وتوجه سلوكاتهم.

هذا الرمزي الذي أصبح يدرك كمكون للإنسان يعني أن هذا الأخير لم يعد يدرك في بعده المادي البيولوجي فقط وإنما في جانبه الثقافي أيضا" يجب التوقف إذن عن الفصل بين الطبيعة والثقافة، مفتاح الثقافة موجود في طبيعتنا ومفتاح طبيعتنا موجود في الثقافة"(17).

لكن هذه القيمة الإستعمالية التي أضفيت على اللاعقلاني، لا تعني استخدامه في شكله الخام، وإنما تفترض ضرورة إرساء إطار معرفي، يجعله قادرا على الاندماج في عقل مابعد الحداثة الذي يحرص على "تحقيق الانسجام الكوني بين الدين والعلم، الانطولوجيا والابستمولوجيا، الحدس والمنطق، الفلسفة والحكمة"(18) وذلك من أجل فهم نظام الكون والمجتمعات وتعقدها.

وهناك العديد من القراءات التي قدمت نماذج لكيفية اندماج المجتمعات الما قبل حداثية في عقل ما بعد الحداثة

القراءة الأولى: محمد أركون والمخيال الديني

تقترح القراءة الأركونية دراسة المخيال الديني باعتباره المحرك الأساسي والموجه لممارسات الفاعلين الاجتماعيين في المجتمعات العربية الإسلامية، ومرجعية مطلقة تحدد ما يجب وما لا يجب فعله، ما هو الصح وما هو الخطأ...إلخ.

ويهدف أركون من استخدام المخيال " الدلالة على أن هذه الوقائع، قد نقلت من إطار التحليل العقلاني إلى الدائرة الخيالية للتصورات العقلية والتعلق العاطفي ، إن الخيال على طريقته هو ملكة من ملكات المعرفة، إن المخيال يساهم في هذه الفعالية بصفته وعاء من الصور وقوة اجتماعية ضخمة تكمن مهمتها في إعادة تنشيط هذه الصور بصفتها حقائق رائعة ، وقيما لا تناقش، تكون الجماعة مستعدة لتقديم التضحية العظمى من أجلها"(19)

إن النص المقدس وجميع الخطابات المشتقة منه ساهمت ولازالت تساهم في بلورة المخيال الديني وفي تشكيل البنى الاجتماعية والسياسية. وذلك من خلال لعبة إنتاج المعنى التي تمثل بؤرة صراع وتنافس القوى الاجتماعية من أجل تحقيق الهيمنة أو استمرارها، ويعد الظفر برهان إنتاج المعنى عاملا حاسما في فوز هذه الجماعة أو تلك " " ذلك أنه أثناء تلقي النص تتشكل المخيالات الفردية والجماعية ، وهذه المخيالات المتشكلة في أذهان البشر هي التي تتحكم بدورها في البشر أي في طريقة إدراكهم للأمر وتحكمهم في الأشياء ثم في تصرفاتهم وسلوكهم" (20).

إن ارتباط الخطاب الديني بمصالح القوى الاجتماعية وتنافسها من أجل الهيمنة، أضفى عليه طابعا عاطفيا مشحونا بالقدسية والتبجيل، و انغلق في سياج دغمائي متعالي، حال دون قدرته على التواصل والحوار مع المخيالات الأخرى، أو مساءلته من طرف العقل. لذلك يقترح "أركون" ضرورة دراسة المخيال الديني الإسلامي، برفع القدسية عنه وتفكيكه وتعريته والاعتراف بتاريخيته أي بربطه بشروط إنتاجه التاريخية الثقافية واللغوية، وتفكيك الأطر الاجتماعية للمعرفة وفهم آليات عملها وفعلها في المجتمع، كل ذلك من أجل الوصول للمعنى النقي، وجعل العقل الإسلامي قابلا للتفاعل مع العقول الأخرى والانفتاح عليها، و قادرا على الاندماج في عقل مابعد الحداثة " لكي لا يتخلف عن مسيرة الركب أو عن المسيرة التاريخية للعولمة كما تخلف في الماضي عن مسيرة تشكيل الحداثة في العصر الكلاسيكي" (21)

من أجل تحقيق ذلك يدعو أركون إلى تأسيس مقاربة منهجية تفكيكية تتجاوز القراءات التي ميزها انحياز إيديولوجي، وخضعت لممارسات طقوسية إبستمولوجية كرستها" الحداثة الحريصة على توسيع نطاق سلطتها وهيمنتها، وتجذير عملها الحذفي والتهميشي والتفصوي والاحتقاري لكل ما يقاومها، أكثر مما هي حريصة على متابعة مشروع تحرير الشرط البشري"(22).

وهنا يجب على الباحث المنخرط في هذه الوظيفة الجديدة للعلوم الاجتماعية في إطار عقل مابعد الحداثة، أن لا يكتفي بمجرد الوصف السطحي، والبارد لموضوع دراسته، مشغولا بهم تطبيق الخطوات المنهجية بدقة متناهية أكثر من اهتمامه بالموضوع " وإنما من واجبه

كمحلل وكمفكك أن يستنطق المسكوت عنه في الخطاب الاجتماعي، وأن يكشف الغطاء عما يلبسه الممثلون الاجتماعيون (البشر)، وان يضع على محك النقد والإشكال ما يستهلكه المناضلون السياسيون أو الممثلون الاجتماعيون بصفة عامة، وكأنه حقائق يقينية، بل إلهية"(23).

يتم ذلك من خلال منهج جامع، مثلما يمليه عقل مابعد الحداثة الرافض لفكرة التخصص وانغلاق الفروع المعرفية على نفسها، وتفتتيها للواقع الاجتماعي مما يمنع رؤية شمولية أكثر وضوحا للمجتمع، لذلك يدعو إلى تجاوز هذا التقسيم التعسفي وتظافر العلوم فيما بينها وانفتاحها على بعضها البعض، وهنا يقترح "أركون" منهجا "يمزج بين الأداة الفيلولوجية، والأداة الألسنية، والأداة النفسية الاجتماعية الألسنية، والأداة الدلالية السيميائية، والأداة الأتنولوجية، والأداة السوسيولوجية، والأداة الانتروبولوجية... وعن طريق السيطرة على شبكة هذه المناهج ومجمل الإشكالات المبلورة من قبل هذه العلوم المختلفة يمكننا أن نتوصل إلى إحداث الزحزحة الضرورية لكل المفاهيم والأفكار"(24).

وفي هذه التوليفة المنهجية " ينبغي أن يحظى التحليل السيميائي (أو العلاماتي الدلالي) بالأولوية وبخاصة عندما يتعلق الأمر بالنصوص الدينية التأسيسية ذات الهيبة الكبرى، فالتحليل السيميائي يقدم لنا فرصة ذهبية لكي نمارس تدريبا منهجيا ممتازا يهدف إلى فهم كل المستويات اللغوية التي يتشكل (أو يتولد) المعنى من خلالها" (25). ويفرض المنهج السيميائي نفسه هنا لأنه يتعلق بموضوع ذا علاقة وثيقة باللغة والفكر، ألا وهو الخطاب الديني، وبالدور الذي مارسه طيلة قرون في تشكيل وصياغة الوعي الفردي والاجتماعي.

كما أن المقاربة السيميائية تسمح للباحث بإقامة مسافة بينه وبين الخطاب ودراسته بحيادية، متحررا من تأثير الشحنات الإيديولوجية والعاطفية التي تراكمت على النص نتيجة ممارسات القوى الاجتماعية المتصارعة على الهيمنة، والتي تشكل حاجزا يحول بين الباحث وبين المعنى الأصيل والنقي للنص.

ويأتي بعد ذلك دور القراءة التاريخية والسوسيولوجية أي الاهتمام بالتسلسل التاريخي والأحداث التي رافقت عملية توليد المعاني ونقل النصوص، ثم الاهتمام بالبعد السوسيولوجي أي الأطر الاجتماعية للمعرفة التي صاغت وتلقت هذه النصوص ودورها في استمراريتها، من خلال التقديس والتبجيل الذي يضفونه عليها أي أن الباحث يستهدف أولا " تاريخية كل العمليات الثقافية والممارسات العملية التي يندمج الكتاب المقدس بواسطتها داخل الجسد الاجتماعي ويمارس دوره فيه، وثانيا سوسيولوجيا التلقي أو الاستقبال أي الكيفية التي تتلقى بها الفئات الاجتماعية والاثنية الاجتماعية المختلفة للتراث" (26) وهاتان العمليتان مرتبطان ببعضهما البعض، لأن التتبع التاريخي للمصدر الأصلي للنصوص والمحطات التي قطعتها لا يكفي وحده، وإنما يجب أن يرافقه التحليل السوسيوأنثروبولوجي للقوى الاجتماعية التي أطرت عملية سفر النصوص عبر الزمن، والمعاني والدلالات التي أسقطتها عليها، وعلاقة ذلك بموازين القوى وبالمصالح والصراع من أجل الهيمنة، ودور كل ذلك في بلورة وعي جماعي، " وهكذا عندما نزحزح اهتمامنا التحليلي من الدائرة الدينية إلى الفضاء الاجتماعي الكلي الذي تنتشر فيه إرادات الهيمنة والمعاني المرغوبة المقنعة أو المبرمجة أيديولوجيا، فإننا نمتلك عندئذ الإمكانيات العلمية التي تمكننا من دراسة لعبة العوامل الحاسمة في حركة التاريخ أو التي تحسم حركة التاريخ لهذه الجهة أو تلك"(27).

وبعد محاولة الوصول للمعنى الأول من خلال تفكيك الخطاب وتعريته، وتجريده من طبقات المعاني المسقطة عليه والشحنات الإيديولوجية والعاطفية المحملة بها، وتفكيك الأطر الاجتماعية للمعرفة يأتي دور

التأويل " أقصد علم التأويل غير الاختزالي للخطاب الديني وغير الاختزالي لتلقيه من قبل السامعين أو القراء بعد أن أصبح نصا مكتوبا، أقصد أيضا لتلقيه ليس فقط على المستوى اللغوي وإنما أيضا كما يتجسد في الممارسة الشعائرية لحياة المؤمنين، فالخطاب الديني والممارسة أو الترجمة الشعائرية وحياة المؤمنين أو مجمل تصرفاتهم وسلوكهم كل ذلك شيئا واحدا منسجما متواصلا"(28).

بحركة النقد والدراسة للعقل الإسلامي والخطاب المنتج من طرفه ، يمكن أن يتمكن من الولوج لما بعد الحداثة على غرار ما فعلته المجتمعات الغربية حين أخضعت تراثها الديني لنقد واسع مما سمح لها بالعبور إلى الحداثة.

القراءة الثانية: الأسطورة وإنتاج المجتمع

هناك قراءة أخرى تخص المجتمعات التي تسيرها الأسطورة والخرافة، لذلك فإن التنقيب في التراث الأسطوري لهذه المجتمعات ، البحث عن قيم كونية محتواة في الأساطير والخرافات الموجهة لسلوكات الفاعلين، يساعد على فهم المنطق الذي يسير هذه الجماعات وآليات عملها، كما يجعلها على انسجام مع مكونات عقل مابعد الحداثة وقادرة على الاندماج فيه.

وتعد المجتمعات الإفريقية أبرز مثال عن المجتمعات التي تشكل الأسطورة فيها مصدر مهم لبناء الواقع الاجتماعي، إن هذه الذهنية الإفريقية التي تنتظم حول الأساطير، والمزودة بعقلانتيها الخاصة ومنطقها الخاص، لا يمكن للعقل الكلاسيكي القائم على منطق الحساب والمنفعة أن يستوعبها حيث أن " سلوكات الفاعلين الاجتماعيين الأفارقة لا تقود عموما للنتائج التي يتوقعها الاقتصادي الاورتودوكسي، فالمستهلكون يستجيبون للمعايير أكثر من انجذابهم لإغراءات الأسعار، أما المنتجون يتبعون سلوكات لا نموذجية، ولا توجد مرونة ولا علاقة بين العرض والسعر، كما أن مستويات الاستهلاك غير متطابقة مع المداخيل الرسمية"(29)، غير أنه يمكن لهذه السلوكات أن تجد تفسيرها في إطار عقل اشمل وأوسع لا يحد نفسه بالمنفعة المادية والذهنية الحسابية الباردة، عقل منفتح على احتمالات أخرى للتأويل والتفسير، عقل يبحث عن العقلانية الكامنة في الأفعال الاجتماعية والتي ليست بالضرورة مادية " كالاقتصاد العاطفي، حيث يكون التفاهم المتبادل قائم على روابط القرابة، الأصل والدين... وهكذا فإن مثال الاستهلاك الجماعي للأضاحي هو أحسن طريقة لاستعمال المواد السريعة التلف، كما أن كثرة الإنجاب تحيل إلى عقلانية إنتاج قوة العمل أو لضمان الشيخوخة... فالمجتمعات ذات الدورات الاقتصادية الضعيفة تتسم باللاستقرار، قصر أمل الحياة، اللاأمن، الفقر، وهي مواصفات تحد من الأفاق وتفرض خيارات آنية"(30).

وضمن هذا المسار الفكري تندرج هذه القراءة الثانية والتي تسعى للبحث عن إمكانيات اندماج العقل الإفريقي القائم على الأسطورة في عقل مابعد الحداثة، وذلك من خلال إثبات كونية نظام المعرفة الإفريقي وانسجامه مع الكون، من خلال ضرب أمثلة عن الأساطير الافريقية المسيرة للمجتمعات " كالماعت MAAT التي لازالت حاضرة في التاريخ السياسي والايديولوجي لافريقيا السوداء، ونجد شكليتها في التنظيم المجتمعي ، العلوم، الفنون، الطقوس (31) ، والماعت " هي فكرة قامت عليها المملكة المصرية القديمة، تتلخص في الحق، العدل والنظام الذي يحمي الجميع، فالدولة موجودة لتحقيق الماعت، والماعت يجب أن تتحقق ليصبح العالم قابلا للسكنى"(32).

وهنا تشكل فكرة النظام التي تقوم عليها هذه الأسطورة، القيمة التي تبرز إمكانيات انسجام العقل الإفريقي مع عقل مابعد الحداثة، ذلك أن العقل الكلاسيكي يدرك النظام كغاية نهائية، و يعتبر" أن العالم

خاضع لقانون واحد محدد (حتمي)، وكل ماهو فوضى(عرضي، مضطرب، مشتِت) ليس إلا مظهرا يعود لنقص معرفتنا" (33) وهذا الجهل بالنظام سرعان ما يتبدد ما إن يتم الكشف عن آليات سير النظام والقوانين التي تتحكم فيه، هنا يمكن إرساء حالة دائمة للنظام.

لكن الأنظمة الاجتماعية التي تأسست على هذه الفكرة " قد أظهرت محدوديتها اللفيتان، الإنسان الاقتصادي، اقتصاد السوق، الفردانية المنهجية...إلخ ــ إذ لم تحمل لا مزيد من العدالة، لا مزيد من السلام ولا تسيير أحسن لعالمنا"(34) ، لأنها تتناول النظام كغاية نهائية وثابتة.

بينما عقل ما بعد الحداثة " العقل النسبي أو النقدي الذي يعود على نفسه باستمرار من أجل تصحيح مساره أو تعديله إذا لزم الأمر ....أي عقل أكثر تواضعا ولكن أكثر دقة وحركية... الفرق الوحيد بين عقل الحداثة وعقل ما بعد الحداثة هو أن الثاني وهو يبلور المعارف الجديدة يعرف انه لن يصل إلى الحقيقة المطلقة إنه يصل إلى حقائق نسبية مؤقتة قد تدوم طويلا أو كثيرا ولكنها حتما لن تدوم أبديا" (35) هذا العقل الذي انتهت معه اليقينيات عقل النسبية واللاثبات، يبدو منسجما مع أسطورة الماعت حيث الصراع والفوضى عنصر مؤسس لحالة النظام، وحيث " تبدو الرابطة بين النظام ، الفوضى ، والتنظيم ،محلولة في الأساطير، وهذه الرابطة تأخذ شكل هيكل ثلاثي للنظام في عالمنا ...باختصار يمكن القول أن هذا البراديغم يحاكي نظام الكون المعرض باستمرار للاهتزاز من خلال حتميات طبيعية واجتماعية"(36)، وهنا يبدو انسجام العقل الإفريقي مع منطق عقل مابعد الحداثة، إذ برغم تمحوره حول الأساطير ولكنه " متعلق في كل الأحوال باستبعاد قوى الفوضى من أجل إعادة النظام السابق وجعله متطابقا مع الطريقة التي ينتظم بها الكون"(37)

هذه المقاربة للعالم من خلال منظور الفوضى المنظمة ،أو النظام غير الثابت والمعرض باستمرار للاهتزاز " تعطينا أخيرا الفرصة لتسليط الضوء على انسجام وتناسق أنماط البحث عن الوجود، عن الحقيقة،وعن أدوات الفعل الفاعلة في إفريقيا"(38).

هذا نموذج عن القراءات الممكن تطبيقها في بنى ماقبل الحداثة، والتي ستسمح أخيرا بمصالحة إنسان هذه البنى مع بيئته، إذ ليس عليه أن ينكر ذاته (ثقافته) لصالح نماذج مفهمية ومنهجية غريبة عنه، أو أن ينغلق على ذاته في قالب دغمائي رافضا أي حوار مع الآخر.

لكن تبقى الفعالية التطبيقية لهذه القراءات، وإمكانية إنتاج قراءات أخرى، مرهونة بمدى توفر الشروط التي تسمح بذلك، وهنا يلعب رهان صراع الإرادات بين القوى الاجتماعية المهيمنة دورا حاسما، وعلى الباحث العلمي أن ينخرط في هذه العملية متسلحا بإرادة المعرفة والحقيقة " فالعلم هو مغامرة وسيظل كذلك" (39).

الهوامش:

1 ـ Alain Touraine, critique de la modernité, editions Fayard, PARIS , 1992, p22-43

2 ـ BOUHROUM Abdelhakim, Marché, structures agraires et formes sociales de reproduction agricole: sociologie des logiques de reproduction sociale dans l'agriculture algérienne, thèse de doctorat d'Etat, Université Badji Mokhtar, Annaba, décembre 2006, P14

3 ـ المرجع نفسه، ص 15

4 ـ الرجع نفسه، ص 15

5 ـ المرجع نفسه، ص 17

6 ـ Serge Latouche, Le procès de la science sociale, éditions anthropos, Paris, 1984, p13

7 ـ محمد أركون الفكر الأصولي واستحالة التأصيل، ترجمة هاشم صالح،ط1، دار الساقي، بيروت، 1999، ص 12.

8 ـ Angel Enrique Carretero Pasin, La crise des fondements des connaissances scientifiques modernes, une approche de l'epistémologie post-moderne, esprit critique, été 2003, vol 05, N 03

/www.esprit critique.fr / 0503/esp 0503.article 01.html

9 ـ المرجع نفسه

10 ـ Alain Touraine, opcité, p13

11 ـــــ Sociologie Africaine, https://mbombog.files.wordpress.com/2011/02/sociologie-africaine.pdf, p50

12 ـــ محمد أركون الفكر الأصولي واستحالة التأصيل، مرجع سابق، ص17

13 ـ فيليب كبان، جون فرانسوا دورتيه، علم الاجتماع من النظريات الكبرى إلى الشؤون اليومية، ترجمة إياس حسن، ط1، دار الفرقد، دمشق،2010، ص246

14 ـ La pensée complexe, antidote pour les pensées uniques, entretien avec Edgar Morin, par Nelson Vallejo-Gomez, Synergies Monde n= 04 – 2008 pp249-262, gerflint.fr › Base › Monde › nelson

15 ـ المرجع نفسه

16 ـــ محمد أركون، أين هو الفكر الاسلامي المعاصر.ترجمة هاشم صالح، دار الساقي، بيروت، ط2، 1995، ص 140

17 ـ فيليب كابان، مرجع سابق، ص 247

18 ـ sociologie africaine,op cité, p 18

19 ـ محمد أركون، القرآن: من التفسير الموروث إلى تحليل الخطاب الديني، ترجمة هاشم صالح، دار الطليعة، بيروت، ط2، 2005، ص 29

20 ـ محمد أركون،الإسلام أوروبا والغرب، ترجمة هاشم صالح، دار الساقي، ط2، 2001،ص 26

21 ـــ محمد أركون ،الفكر الأصولي واستحالة التأصيل، مرجع سابق، ص 324

22 ـ المرجع نفسه، ص 304

23 ـ المرجع نفسه، ص13

24 ـ المرجع نفسه، ص333

25 ـ محمد أركون، القران من التفسير الموروث إلى تحليل الخطاب الديني، ص 30

26 ـ محمد أركون ، الفكر الاسلامي: قراءة علمية، ترجمة هاشم صالح، مركز الإنماء القومي، بيروت، ط2، 1996، ص 37

27 ـ محمد أركون، الإسلام أوروبا والغرب، مرجع سابق، ص 47

28 ـ محمد أركون، الإسلام أوروبا والغرب، مرجع سابق، ص 338 ـ 339

29 ـ L'homo africanicus est il irrationnel ?, entretien avec Philippe Hugon, http://horizon.documentation.ird.fr/exl-doc/pleins_textes/pleins_textes_4/sci_hum/37930.pdf

30 ـ المرجع نفسه.

31 . Sociologie Africaine, op cité,p 27

32 ـ محمد مندراوي، المعبودة ماعت ، الصدق والعدل أساس الملـــــــــــــــــك، www.civilization.com/2014/09/god-maat/html?m=0

33 ـ Edgar MORIN, Jean Louis LE MOIGNE, L'intelligence de la complexité, L'Harmathan , Paris, 1999, p65

34 ـ Sociologie africaine, op cit, p 62

35 ـ محمد أركون، قضايا في نقد الفكر الديني، ترجمة هاشم صالح، دار الطليعة، بيروت، 2000، ص 317

36 ـ Sociologie africaine, op cité , p58

37 ـ المرجع نفسه، ص 33 ـ 34

38 ـ المرجع نفسه، ص 62

39 ـ Edgar Morin, Science avec conscience, Fayard, Paris, 1982, p25

قائمة المراجع:

المراجع بالعربية

1 ـ فيليب كبان، جون فرانسوا دورتيه، علم الاجتماع من النظريات الكبرى إلى الشؤون اليومية، ترجمة إياس حسن، ط1، دار الفرقد، دمشق،2010.

2 ـ محمد أركون، أين هو الفكر الإسلامي المعاصر،ترجمة هاشم صالح، دار الساقي، بيروت، ط2، 1995

3 ـ محمد أركون ، الفكر الاسلامي: قراءة علمية، ترجمة هاشم صالح، مركز الإنماء القومي، بيروت، ط2، 1996

4 ـ محمد أركون الفكر الأصولي واستحالة التأصيل، ترجمة هاشم صالح،ط1، دار الساقي، بيروت، 1999

5 ـ محمد أركون، قضايا في نقد الفكر الديني، ترجمة هاشم صالح، دار الطليعة، بيروت، 2000

6 ـ محمد أركون،الإسلام أوروبا والغرب، ترجمة هاشم صالح، دار الساقي، ط2، 2001

7 ـ محمد أركون، القرآن: من التفسير الموروث إلى تحليل الخطاب الديني، ترجمة هاشم صالح، دار الطليعة، بيروت، ط2

8 ـ محمد مندراوي، المعبودة ماعت ، الصدق والعدل أساس الملـــــــــــــــــــك، www.civilization.com/2014/09/god-maat/html?m=0

المراجع بالفرنسية:

1_ Alain Touraine, critique de la modernité, éditions Fayard, PARIS , 1992

2_ Angel Enrique Carretero Pasin, La crise des fondements des connaissances scientifiques modernes, une approche de l'epistémologie post-moderne, esprit critique, été 2003, vol 05 N 03 /www.esprit critique.fr / 0503/esp 0503.article 01.html

3_ BOUHROUM Abdelhakim, Marché, structures agraires et formes sociales de reproduction agricole: sociologie des logiques de reproduction sociale dans l'agriculture algerienne, thèse de doctorat d'Etat, Université Badji Mokhtar, Annaba, décembre 2006,

_ Edgar Morin, Science avec conscience, 4Fayard, Paris, 1982

Edgar MORIN, Jean Louis LE MOIGNE, _ L'intelligence de la complexité, L'Harmathan , Paris, 1999

_L'homo africanicus est il irrationnel ?, 5 entretien avec Philippe Hugon, http://horizon.documentation.ird.fr/exl-doc/pleins_textes/pleins_textes_4/sci_hum/37930.pdf

_ La pensée complexe, antidote pour les 6 pensées uniques, entretien avec Edgar Morin, par

Nelson Vallejo-Gomez, Synergies Monde n= 04 – 2008 pp249-262, gerflint.fr › Base › Monde › nelson

_ Serge Latouche, Le procès de la science 7sociale, éditions anthropos, Paris, 1984

_ Sociologie Africaine, 8 https://mbombog.files.wordpress.com/2011/02/sociologie-africaine.pdf,