

منظومة المدركات الجماعية

* سعيد خالد الحسن

said.elhassan@gmail.com

نظّمت الدورة السنوية الرابعة من مؤتمر معاً للباحثين (مؤتمر العلوم الانسانية والاجتماعية للباحثين الشباب وطلبة الدراسات العليا) جلسة خاصة لمناقشة أفكار كتاب المدركات الجماعية¹، وهي الجلسة الإستهلالية للمؤتمر والتي أدارها الأستاذ ابراهيم رضا أستاذ الفكر والحضارة بكلية الآداب والعلوم الانسانية بجامعة القاضي عياض بمراكش، وشارك فيها الأستاذ سعيد شبار مدير مركز دراسات المعرفة والحضارة بكلية الآداب والعلوم الانسانية بجامعة السلطان مولاي سليمان ببني ملال، والأستاذ مصطفى المرابط مدير مركز مغارب للدراسات والأبحاث بالرباط، والأستاذ سمير بودينار مدير مركز الدراسات والبحوث الانسانية والاجتماعية بوجدة، والأستاذ مصطفى لافي الحرازين من مركز الدراسات والأبحاث بمؤسسة خالد الحسن..

وإليهم وعبرهم إلى جمهور مؤتمر معاً للباحثين، أتوجه بهذه المقالة التعقيبية عربون شكرٍ مضاعف لأنهم قد تجشّموا من جهة دوراً مقدّراً في إغناء جلسات المؤتمر بفكرهم ونظّرتهم، وأنهم بذلك قد فتحوا المجال من جهة أخرى وبأريحية أمام المشاركة من آخرين في الايضاح والبيان خاصة وأن ما أثاروه من تساؤلات، وما بدر منهم من تعليقات قد أبان أن مفهوم "المدركات الجماعية" يقتضي من صاحبه ايضاحاً وبياناً مستفيضين. لذا أكتب ما يلي من ملاحظات وشروحات حول هذا المفهوم مقتبساً في كثير من أحوال وبتصرف من كتابي **علم الاجتماع ؛ التحرر العربي والنظام الدولي**؛ وايضاً بطبيعة الحال كتابي **المدركات الجماعية**؛ وذلك عبر عناوين ثلاثة: التعريف بمنظومة المدركات الجماعية؛ السياق البشلي [البشري البدائي التاريخي] لتكوّن المجتمع العربي؛ وظيفة المدركات الجماعية وأسلوب تجديدها. وهناك عنوان رابع يضيق المقام عن تناوله هنا، وأمل أن أتناوله لاحقاً في مناسبة أخرى بمشيئته تعالى، ويتعلق بالمدخل المعرفي المؤسس لمفهوم المدركات، وهو أساس ينطلق في واقع الحال من النظر إلى الإنسان باعتباره كائناً رسالياً تجاوزياً.



* أستاذ النظرية السياسية بجامعة محمد الخامس بالرباط - مدير مركز الدراسات والأبحاث بمؤسسة خالد الحسن

¹ سعيد خالد الحسن، **المدركات الجماعية مدخل نظرية القيم** (الرباط: دار الأمان & مؤسسة خالد الحسن، 2015).

[1] التعريف بمنظومة المدركات الجماعية

بدايةً لا بدّ أن أقف عند مفهوم الإدراك لأبين أنني أستخدمه باعتبار أن "الإدراك" ليس إلا حصيلة لتلك العملية التي تضفي "المعنى" على الخبرة العملية (ر "الإدراك perception"، قاموس علم الاجتماع، محمد عاطف غيث). وبالتعبية، فإن ما أعنيه بمفهوم المدركات الجماعية، هو تلك المعاني التي تتوارثها أجيال الجماعة المجتمعية كحصيلة لخبرتها التاريخية الحضارية، والتي تنبع شرعيتها من أنها متمثلة ومتحققة فعلاً في النماذج السلوكية التي يمارسها الناس في الجماعة المجتمعية وتميز بالتالي المنظومة السلوكية للمجتمع عن غيره من المجتمعات.. إن استحضار منظومة "المدركات الجماعية" إنما يستحضر واقعا "بشليخياً" - أقصد "واقعا بشرياً" بلدانياً تاريخياً - وليس رؤيةً أيديولوجية: إذ أن النسق المعرفي الذي تقوم به حياة الجماعة المجتمعية، إنما تُعرف ملامحه من التقاليد الحضارية للجماعة المجتمعية كما تتمثل في النماذج السلوكية السائدة فيها.

المدركات الجماعية إذن هي المنظومة المعنوية المفاهيمية المعرفية التي توجّه وتميّز السلوك الإنساني في المجتمعات البشرية، وتنتقل به من المستوى الفردي الخاص، ومن بعده اليومي والزمني المحدود، إلى مستوى السلوك الجماعي العام، وإلى البعد التاريخي المطلق المتوجّه من ماضي الجماعة المجتمعية إلى مستقبلها؛ وبما يشكّل ناعماً سلوكياً للوجود السياسي ولللاقات الاجتماعية وللوظيفة الحضارية للجماعة المجتمعية. فهذه المبادئ هي بمثابة "قواعد" لها صفة الإلزام المعنوي التي تفرض احترامها لدى أفراد الجماعة؛ وهي محصّلة تاريخية حضارية للخبرة والحياة الجماعية الممتدة عبر الأجيال امتداداً يتولّد عنه (أ) مفاهيم مرجعية و(ب) قيم حياتية و(ج) تقاليد مسلّكية ومؤسسية مُعبّرة عن هذه المفاهيم والقيم. وتتفاعل هذه المفاهيم والقيم مع بعضها البعض، ومع تقاليدھا السلوكية والمؤسسية، وتتطوّر بالممارسة الحرّة وبالخبرة التاريخية الممتدة للجماعة؛ إلى أن تضحي مصدر تماسك الجماعة وأداتها في تخليق التجانس بين السلوك الفردي والوظائف الاجتماعية والأهداف السياسية للجماعة، وبما يحقق وظيفتها الحضارية سواءً على صعيدها الداخلي الخاص أم على صعيد علاقاتها بالجماعات الأخرى وبالأخرين. ويكون ذلك علامةً على انتظام المفاهيم المرجعية والقيم السلوكية للجماعة في نسقٍ فكري يميّز مدركاتها الحياتية وتتميّز به الجماعة المجتمعية عن غيرها من الجماعات. وهو تميّز يدلّ على استواء وتكامل عناصر الوجود السياسي للجماعة، في موطنها المشترك: نتيجةً للتطور التاريخي المشترك لمجتمع أجيالها المتعاقبة؛ وبذلك يكون هذا التميّز علامةً على استواء الجماعة مجتمعاً (مكتمل التكوين)، وعلى مضمون وظيفته الحضارية (المعبّرة عن مدركاتها الحياتية)².

وإنّ مفهوم "المدركات الجماعية" يقتضي بذلك: التمييز بينه وبين مفاهيم أخرى قد تُعبّر عنه تعبيراً جنينياً بدائياً أو نظرياً، وقبل أن يكتمل "تاريخياً" كمفهوم "سياسي" و"جماعي" معبّر عن نسق معرفي لجماعة مجتمعية. فنسق المدركات السياسية العقائدي أو الأيديولوجي، مثلاً، هو نسق يعبّر بالأساس عن منظومة فكرية نظرية: وهو ليس نسقاً "جماعياً" ما لم يكن يعبّر عن تقاليد مجتمعية حياتية أو سياسية وواقع حضاري اجتماعي قائم أو قام تاريخياً؛ وينطبق ذلك مثلاً على المنظومة الفكرية الماركسية قبل أن تتمثل تقاليد سوفيتية.. كذلك، فإنّ نسق مدركات الجماعات القبليّة لا يمكن النظر إليه كنسق "سياسي" للمدركات الجماعية؛ لأنّ الطور العمراني لحياة القبائل (الحائلة أو التي لم تركز بعد إلى الاستقرار المديد)، إنّما يفتقد طابع الوجود السياسي الحضاري المرتبط بالاستقرار في أرضٍ بعينها: والذي تكون حصيلته إيناع ظاهرة "الجماعة المجتمعية" التي تستوعب الجماعات القبليّة والرابطة العرقية

² ر: حامد ربيع، محاضرات في النظرية السياسية (القاهرة: جامعة القاهرة، مطبوعة على أستانسيل، 1978)، أنظر "العلاقة بين ظاهرة القيم والتطور الحضاري"، صص 8-10؛ أنظر أيضاً عصمت سيف الدولة، عن العروبة والإسلام، بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، 1986، ط1، أنظر الفصل الأول وخاصةً ص35.

للدّم وللنسب المشترك التي تدور حولها مدركات الجماعة القبلية: وتتجاوزها إلى رابطة الانتماء الحضاري للحياة الممتدة زماناً على الأرض المشتركة.

وكذلك الحال بالنسبة للمدركات المعرفية لدى "الإمبراطوريات" عندما ينطبق على بنيتها الاجتماعية ومدركاتها المعرفية ما ينطبق على الطور القبلي من أطوار الحياة البشرية؛ أي عندما تكون السلطة الإمبراطورية مجرد تعبير عن إرادة التوسع وفرض سطوة ونفوذ جماعات قبلية بعينها كما هو شأن الإمبراطوريات التي أقامت القبايل اليونانية بقيادة الاسكندر الأكبر، أو غيرها من الاجتياحات القبلية الكاسحة التي تكون سريعة التفكك والاندثار. ولا ينطبق هذا بطبيعة الحال، على الإمبراطوريات عندما تتشكل بنيتها البشرية حول نواة مجتمعية حضرية قارة تجاوزت الطور القبلي، وحيث تعبر السلطة الإمبراطورية عن مدركات هذا المجتمع؛ كما هو شأن الإمبراطوريات التي تطاول بقاءها زمنياً تطاولاً تشكّلت عبره أمة مجتمعية داخل الإمبراطورية، كالعهد المتأخرة زمنياً للإمبراطوريتين الرومانية والصينية، ولدولة الخلافة الإسلامية؛ أو كما هو شأن الإمبراطوريات الاستعمارية الحديثة التي امتدت حدودها إلى خارج حدود أمة المجتمع، كتلك البريطانية والفرنسية.

المدركات الجماعية هي إذن منظومة معرفية مجتمعية ولا يتأتى أن تكون منظومة لنسق قبلي أو عشائري، إذ أنها منظومة تتكوّن بتكوّن المجتمع؛ ولذلك هي أيضاً منظومة ثابتة نسبياً شأن الثبات النسبي للمظومة المعنوية للمجتمع - وسنوضح بعد قليل مفهومنا لمجتمعنا وتحديداً رؤيتنا لكيف تتكوّن المجتمع العربي الاسلامي تاريخياً.

إن المرجعية المجتمعية المعرفية سواء كانت صريحة (كما هو شأن المرجعية الاسلامية التوحيدية) أم كامنة (كما هو مثلاً شأن مرجعية المجتمع الفيتنامي المتمثلة بالآباء والأسلاف) هي المرتكز الأساس لهذا النسق المعرفي ولتجديده باعتباره المنطلق الذي تتشكل به المدركات الجماعية والذي يمكن تحديده في ثلاث ركائز أساسية: الأولى *مثل غائية* تحدد وجهة الحركة المجتمعية، أي المثل التي تتحدد بها غايات حركة الجماعة من الماضي إلى المستقبل؛ وتتحدد الثانية *بالمثل الحركية* التي تضبط إيقاع هذه الحركة بما يحدد نظام العلاقات داخل الجماعة (كأن يكون نظاماً للحرية كما هو شأن المجتمعات الرأسمالية الليبرالية)؛ أما الثالثة فتجسدها *المثل الموجهة* كالمفاهيم والقيم التي تقوم بها العدالة وتحقق بها المصالح التي تقمّ وتقوم العلاقات بين الناس داخل الجماعة المجتمعية (كمبدأ لا ضرر ولا ضرار، ومبدأ دفع الضرر مقدم على جاب المصلحة)..

•

إن المدركات الجماعية منظومة مفاهيمية ثابتة نسبياً لأنها حصيلة حقب تاريخية طويلة لحركة الجماعات البشرية في البلدان عبر الزمان: فهي منظومة معبرة عن تراث البشر وحصيلة تكونها الجماعات المتجاورة المتساكنة معاً عبر قرون من التفاعل المديد لأفرادها وأجيالها في موطن تجاورها وتسكنها المشترك.. إذ أن المجتمعات تتكون نتيجة الاستقرار المديد المشترك للأجيال التي تتعايش معاً على أرض مشتركة.. هو مديدٌ بمعنى أنه استقرار يُتيح لتلك الأجيال صياغة حياتها وفق إرادتها دون أي وصاية أو طغيان أو حكم من جماعات أخرى، وذلك على امتداد قرون متصلة (غير متقطعة وإنما مستمرة) وكفيلة بتبلور مدركاتها الجماعية بمرجعيتها وباستواء مثلها بوظائفها الغائية والحركية والتوجيهية".

وضمن هذا المنظور يمكن مثلاً القول أن فلسطين عربية لأنها وببساطة - كما هو شأن المغرب ومصر والجزيرة العربية والهلل الخصب - عندما أصبحت جزءاً من مجتمع كان هذا المجتمع هو المجتمع العربي.. ومن هنا لا يستقيم القول بأن فلسطين عربية لأن قبائل العرب القدماء من الكنعانيين هم اجداد عرب فلسطين، إذ أن الكنعانيين قبائل وليسوا مجتمعاً استوت مدركاته الجماعية بالمعنى الذي حددناه، بينما الانتماء إلى مجتمع (أو أمة مجتمعية) يعني الانتماء إلى جماعة جامعة تجمع مكوناتها الفرعية من القبائل

والأنسقة الاجتماعية وذلك في سعيد واحد لحُمته "المدركات الجماعية": وهنا أهمية الملاحظة "النافذة" التي أبداهما الأستاذ أحمد شحلان حين اعتبر أن هناك منظومة عمرانية "عروبية" - وليس عربية - امتدت تاريخياً منذ الفينيقيين على المنطقة المسماة الوطن العربي..

والمنظومة التي تحدث عنها شحلان لم تكن منظومة جماعة مجتمعية وإنما منظومة شعوبية لجماعات قبلية تتجاور في مواطنها، وتشترك في أروماتها اللغوية وقد كانت مهينة لأن تتكون جماعة مجتمعية واحدة إن قُيِّض لها الحياة المشتركة الكريمة الممتدة امتداداً يبلور مدركاتها الجماعية التي هي في واقع الأمر أساس المراكمة العمرانية والتي تنتقل بالمجتمعات البشرية من طور عمران البداوة إلى طور العمران الحضري المميز للمجتمعات: وهو ما لم يُقيِّض له الحدوث بالنسبة للجماعات القبلية والكتل البشرية التي كانت تعيش على الأرض التي نشير إليها راهنا بالوطن العربي، إلا بمجيئ الإسلام الذي شهدت قرونه الخمسة الأولى اكتمال تكوين ما نطلق عليه اليوم المجتمع العربي الممتد من خليج فارس إلى محيط المغرب الأطلسي.

إن اكتمال بنية المدركات الجماعية للجماعات المتجاورة المتساكنة معاً في موطن مشترك هو علامة اختصاصها من جهة بأهل هذا الموطن الذي يصبح بهذا الاختصاص الوطن والدار الذي احتضن تاريخاً تجاورها وتسكنها معاً.. وهو من جهة أخرى علامة على أن هذه الجماعات قد أضحت مجتمعاً واحداً متميزاً بتراثه الحضاري وحيث مدركاته الجماعية هي العنوان والهيكلي المعنوي لتراثه المجتمعي.

إن التراث المجتمعي هو حصيلة للخبرة التاريخية للجماعة المجتمعية، ومن هنا فهو يحتضن المفاهيم الأساسية التي كونتها الجماعة لتضبط عبرها حركتها من الماضي إلى المستقبل. وكما نوهنا قبلاً، فإن اكتمال البنية الإدراكية لهذه المفاهيم الجماعية يعني أن الجماعة قد استوت مجتمعاً، أي أنها قد غادرت طورها الشعوبي والقبلي والعشائري المتسم بالبداوة والتنقل، إلى الطور الحضري المتسم بالاستقرار والذي يسمح بالمراكمة العمرانية الحضارية، وهو ما لا يتحقق إلا باكتمال البنية الإدراكية للجماعة..

ومن هنا فإن الوحدة القياسية للتاريخ [البشليخي] الذي تتكوّن عبره المدركات تتجاوز بالتأكيد كل من المستوى الحدّي السردّي الأخباري الذي تنابعه الصحافة، ومستوى العهود الذي عادة ما يقاس بعشرات السنين - وهما المستويان اللذان اعتبر برودويل أنهما قاصران عن دراسة الحضارات في استمراريتهما وفعاليتاهما.³ كما أن الوحدة القياسية البشليخية قد تضيق أيضاً بالمستوى الذي - اعتبر برودويل أنه - يغطي فضاءات زمنية تمتد من قرن إلى بضعة قرون: اللهم إلا إذا اعتبرنا أن الحد الأدنى للوحدة التاريخية البشليخية هي بضعة قرون: إذ يبدو أن قرونًا ثلاثة وحسب أضيق من أن تتسع لتكوّن المجتمعات بمدركاتها.

وهذا الاكتمال يعني، أولاً، أن الجماعة قد أضحت مجتمعة على قيم غائية عمرانية لها مفهومها المرجعي الذي تحدّد به تلك القيم وتتوجه حركة الجماعة على هديها من الماضي إلى المستقبل؛ فمرجعية التوحيد التنزيهية مثلاً، تتجه بالجماعة في الحضارة الإسلامية إلى تبني قيم الإسلام لله على الصعيد الجماعي وقيم الكرامة الإنسانية على الصعيد الفردي باعتبارهما غايتين تتجه إليهما حركة الجماعة من ماضيها نحو مستقبلها..

كما يعني هذا الاكتمال في البنية الإدراكية للجماعة أنها، ثانياً، قد تعارفت على نظام بعينه لتعيش أفرادها معاً في وطنهم المشترك، أي أن الجماعة قد تعارفت على قيم حركية لنظام ينتظم العلاقات بين الناس في الجماعة؛ وهو بتحصيل الحاصل نظام

³ ر فرنان برودويل (ترجمة الهادي التيمومي)، قواعد لغة الحضارات (بيروت: المنظمة العربية للترجمة، ط1، 2009) وبالمخصوص ص87.

أكثر تطوراً من نظام الولاء القبلي الناظم لعلاقات أبناء الجماعة القبليّة على مبدء نصرة ابن القبيلة نصرةً عصبيةً مظلوماً كان أو ظالماً، ونصرة ابن العشيرة على ابن القبيلة وهكذا دواليك.

وبدورها تقوم قيمتي التوحيد والكرامة- في حضارات المجتمعات الإسلامية- بتكريس قيم التقوى والتعارف كقيمتين تسمان نظام العلاقات بين الناس في الجماعة؛ فيتسم سلوك العباد بالتقوى كقيمة جماعية تتطلبها الجماعة منهم، كما يتنسم سلوكهم قيمة التعارف (أمرًا بالمعروف ونهيًا عن المنكر) كقيمة رعائية لا تحول وحسب دون تركيز نظام الأمر في سلطة مركزية، بل تجعل أيضاً من سياسة أمر الناس أمرًا رعائياً غير تسلطي، فتجعل بذلك شرعية الدولة كنظام للأمر شرعيةً منبثقة ومعبرة عن الشرعية [البشليخة] المتمثلة في الجماعة التي تنتمي إليها.

كما أن هذا الاكتمال يعني أخيراً أن حركة المجتمعات الإسلامية مثلاً، نحو مستقبل الكرامة والتوحيد وعبر نظام التعارف والتقوى، قد استقر على مبادئ تضحى به الجماعة مجتمعاً متميزاً مكتمل التكوين؛ وهو ما يعني اكتمال البنية الإدراكية للجماعة بعد أن تمخضت حركتها عبر الزمان إلى التعارف على قيم توجيهية تضبط وتوجه حركة الناس ونظامها المتعارف عليه وبالتالي تُقيّمها ونقوّمها متى دعت الحاجة للتقييم والتقويم. وهي في الواقع لا تقتصر وحسب على القيم التوجيهية كالعادلة والقسط بل تشمل على مبادئ حركة من قبيل: قل اعملوا؛ لا ضرر ولا ضرار؛ دفع الضرر مقدم على جلب المصلحة.

[2] السياق البشليخي [البشري البلداني التاريخي] لتكوّن المجتمع العربي

يبقى الآن أن نؤكد أن ما نطلق عليه (أو نصطلح عليه) بأنه الأمة العربية هو حصيلة تكوين مجتمعي يتجاوز تاريخياً (وبالأحرى بشليخياً) مكوناته القبليّة والشعوبية؛ كما أنه ليس امتداداً خاصاً بأحد هذه المكونات القبليّة أو الشعوبية وإن وُصف أحد هذه المكونات بأنه عربي: بل هو حصيلة تاريخية لكل مكوناته القبليّة والشعوبية وما قد تعرفه من طوائف ونزعات فتوية: كما أنها حصيلة أكثر ارتقاءً وتطوراً من تلك المكونات.. ولأمة العربية ثقافتها الجامعة العربية الإسلامية، ليس بالطبع لأن الدين يمكن أن ينفرد تاريخياً ببناء الثقافة المجتمعية الجامعة، بل لأن مميّز التكوين المجتمعي العربي هو أنه قد بدأ بالإسلام الذي لم يكن وحسب عنصراً من عناصر ثقافته الجامعة:

(أ) وإنما كان الإسلام أيضاً (حين ابتداء به التكوين المجتمعي العربي) عقيدة جماهيرية ظاهرة (على غيرها) بتوجيهها إلى الإنسان بما هو إنسان: بغض النظر عن انتماءاته الاجتماعية: فحررته عقيدياً من الولاء والموالاة لغير الحق (تعالى): وكفلت له منظومة فكرية تقوم على وحدة القيم في التعامل ليس وحسب بين معتنقي الإسلام، وإنما في التعامل مع غيرهم من الناس على أساس من وحدة الكرامة الإنسانية.. فكان الإسلام بذلك ليس وحسب منظومة فكرية مشتركة بين معتنقيه، وإنما أيضاً قوة تحريرية من التبعية التي انحدرت إلى درجة العبودية خاصةً في مصر وغيرها من أمصار الشمال الإفريقي؛ وهو ما كفّل للجماعات المنضوية فيه: ظروف الاستقرار والتعامل والتفاعل الاجتماعيين بحرية: أي أن الإسلام قد كفّل لها تحقيق شرط أية تركيبة اجتماعية ترتقي بالناس بما في ذلك الارتقاء بهم من طور العمران البدوي إلى طور العمران الحضري الذي تتكون به الجماعات القبليّة والشعوبية مجتمعاً بثقافته الجامعة: وذلك عندما يُقدّر لها التفاعل بحرية في ظروف من "الاستقرار" الممتد (زمانياً)؛

(ب) وبذلك كان مجال انتشار دعوة الإسلام، هو المجال الذي تحدت به حدود إقليم الأمة العربية ما لم تلتق تلك الحدود وهي تتكون، بإقليم تستوطنه جماعات أخرى بدأت قبلاً بالتكوّن المجتمعي؛

(ج) كما كانت لغة القرآن هي لغة التواصل بين الجماعات القبليّة (الموصوفة بالعربية أو بغير العربية) والتي اشتركت معاً في التكوّن أمة موصوفة بأنها عربية تتواصل بلغة القرآن العربية؛

(د) وبذلك كانت مقومات الثقافة العربية من لغة، وقواعد وأحكام المعاملات، والعادات والتقاليد والأعراف، والقيم والمدرجات الجماعية، هي تلك التي صُنعت بالإسلام ومنظومته الفكرية، وذلك عبر أجيال لم تستَوِ تكويناً مجتمعياً (عريباً) إلا بعد- كما نحسب- أكثر من أربعة قرون متواصلة من الحياة المستقرة الممتدة والمشاركة في ظل الإسلام على أرض موطنها المشترك..

هذا التفاعل "البشلي" (البشري البدائي التاريخي) لبشر يتكثرون شعباً بفعل حياتهم المشتركة الحرة لأجيال وأجيال مديدة ومتواصلة على إقليم وطنهم المشترك، هو ما يجعلهم يتميزون مجتمعاً متميزاً بثقافته الجامعة ويجعلهم مختصين دون غيرهم بموطنهم وطناً لهم.. فمصطلح "المجتمع" و"الشعب"، ليس بدلالة صحيحة على "مجتمع" أو "شعب" إن لم تعنِ هذه الدلالة محصلة حياة مشتركة ماضية ومستمرة لأجيال عديدة على إقليم وطنها الذي تختص به دون غيرها..



واقع الأمر أن ظهور الأمة (المجتمعية) كظاهرة اجتماعية/ تاريخية حديثة نسبياً لا تكاد البشرية تعرفها إلا بعد ولوجها الألفية الأخيرة من تاريخها، لم يكن إلا الحل الموضوعي/ الواقعي- غير الطوباوي وغير الاعتباري بطبيعة الحال- لمشاكل أطوار الحياة الاجتماعية التي سبقت ظهور الأمم (المجتمعية).. فكانت أمة المجتمع حلاً لمشكلة التنقل الدائب والصراع المستمر على مواطن ومصادر الرزق بين الجماعات البشرية، وحلاً لمشكلة مراكمة حصيلة الإنتاج العمراني وفائضه المتاح لدى كل جماعة بشرية؛ إذ كفل الاستقرار الممتد في موطن مشترك اختصاص الشعب به وطناً مشتركاً، ناهيك أنه أمكن بذلك مراكمة حصيلة العمران الحضري وتطوير ثقافته؛ مما أفسح المجال للانتقال بالعمران من طور البداوة المتنقلة إلى أطوار حضرية هي أكثر تطوراً بأصعدها المعنوية والتقنية.. وكانت الثقافة الجامعة لدى الأمة: حلاً لمشكلة التوافق على نسق القيم الموجهة لغايات أهلها ووظائفهم الحضارية، وعلى ما يتكامل مع هذا النسق من المدركات الجماعية حول مقومات وجود الأمة وأسس أمنها الإقليمي؛ كما كانت هذه الثقافة حلاً لمشكلة التوافق على ثوابت نظام الحياة المشتركة للشعب على أرضه.. ثم كان سلطان الأمة (أو سيادتها) وسلطانها في وطنها حلاً لمشكلة التبعية لغيرها أو منازعتها لها في ممارسة ما تراه نظاماً لحياتها، وكان نظام الأمر (أو مؤسسة الدولة) أداة فرض الأمة لسيادتها وممارسة الشعب لسلطانها في إقليم وطنه.. ولم يكن الإقرار الأممي لحق الشعوب في تقرير مصيرها إلا إقراراً متأخراً بشرعية ظاهرة "الأمة"، وبما يتجاوز قانونياً وتاريخياً الظاهرة الاستعمارية ويدين انتهاكها لسلطان الشعوب وحقوقها في أوطانها.

لهذا، فإن القول بأن مقومات الدولة هي الإقليم والشعب والسيادة التي يمارسها الشعب على إقليم الدولة، هو قول ينبغي أن يأخذ باعتباره وحدة هذه المقومات وترابطها تاريخياً وواقعياً.. فالدولة منظومة مؤسسية تستقي شرعيتها من المجتمع الذي تنبثق فيه ومنه باعتباره حصيلة تكوين تاريخي مديد، بينما لا يمكن للمجتمع (كنسيج اجتماعي/تاريخي) أن ينبثق عن مؤسسة الدولة مجرد بسطها سلطانها على إقليم له سكانه من الناس.. لهذا فإنه من الحيوي أن ندرك، من جهة أولى، ما يؤكد الفقه السياسي والعربي منه على وجه الخصوص، من أن تجميع مجموعات بشرية من مواطن ومجتمعات شتى لا يجعل منها شعباً له ثقافته الجامعة وإن انتسبت هذه المجموعات لنفس الديانة، وأن استيطان مجموعات بشرية أرض فلسطين، مثلاً، لبضعة عقود من الزمان لا يجعل فلسطين شرعياً أو تاريخياً وطناً لها وإن اتخذت من فلسطين موطناً لها: وهكذا، فإن تهجير الشعب العربي في فلسطين منها وإحلال هذه المجموعات مكانها وبسطهن لسيادتهن على أرض فلسطين عبر مؤسسات "دولة إسرائيل": لا يكفل لهذه "الدولة" شرعية قانونية أو تاريخية وإن تسلّحت بمشروعية أممية، كما أنه لا ينتقص شرعياً أو تاريخياً من حقوق الشعب العربي في فلسطين ولا في حقه في بسطه سيادته وسلطانها عليها من جديد.

ومن جهة ثانية، نعرف من تاريخ تكوّن المجتمع العربي، أن الإسلام كان قد وُحد قبائل جزيرة العرب في كيان سياسي متحرر من التبعية لغيره، وأنه سرعان ما خرجت هذه القبائل من الجزيرة العربية تحت سلطة "دولة" الخلافة التي كان "شخص الخليفة" فيها رمزاً لسلطانها على أرضها؛ وأن انتشار الإسلام، عبر حركة الفتوح، قد تلازم وانتشار العربية (كلسان ولغة للثقافة)، بحيث ظهر الإسلام مرادفاً للعربية⁴ وكان "الأعاجم من غير المسلمين يرون أن من دخل الإسلام صار عربياً". لم ينصرم القرن الهجري الثاني حتى تعرّبت الدواوين لتحل محل الفهلوية في المشرق من دولة الخلافة ومحل اليونانية والقبطية واللاتينية في مصر والمغرب الكبير، ولتصبح العربية لغة الثقافة والإدارة بصورة شاملة وللجميع في بلاد الخلافة، فضلاً عن تعريب النقد وما أحدثه من استقلال اقتصادي جعله عملة دولية في التجارة⁵. ولم يأت القرن الثالث الهجري على بلاد الخلافة، حتى كان امتزاج القبائل الوافدة مع غيرها من السكان في مجتمعات حضرية في الهلال الخصيب ومصر والمغرب الكبير امتزاجاً واسعاً وينتشر فيه التصاهر والتزاوج، ليس وحسب في الحواضر الكبرى كالكوفة والبصرة والفسطاط والقيروان وفاس بل أيضاً في الأرياف والبادية، مما طال بآثره مفهوم العصبية القبلية وأحالتها لحساب عصبية "مجتمعية" قوامها مصالح جديدة متداخلة ومشتركة⁶. في مصر، مثلاً، كان انتشار العربية في قرها أسبق زمنياً من انتشار الإسلام، كما عرف القرن الثالث الهجري ثورات يشارك فيها القبط غيرهم من المسلمين، فكان تحصيل حاصل أن تأتي شهادة للمقريزي لتسجل آثار ذلك بقوله "اعلم أن العرب الذين شهدوا فتح مصر قد أبادهم الدهر وجهلت أحوال أكثر أعقابهم"، وذلك بعد أن كانوا بطبيعة الحال قد امتزجوا بغيرهم من أهل البلاد الذين أصبح الإسلام دين الأكثرية فيها في القرن الرابع الهجري.

أما في المغرب الكبير، فقد كان انتشار الإسلام أسرع وأشمل نسبة إلى مصر وما تلاها شرقاً في الهلال الخصيب، كما كان انتشاره في المغرب الكبير يسبق انتشار العربية⁷، خاصة أن التحول الكثيف للقبائل والمجموعات عربية اللسان إلى المغرّبين الأوسط والأقصى لم يتحقق إلا بعد أربعة قرون من الفتح الإسلامي. ومن ثم فقد ارتبط انتشار العربية فيهما، خلال القرون الأربع الأولى هذه، ارتباطاً قوياً بمسلمي المغرب من قبائل البربر وجهودهم لنشر الإسلام واستيعاب مبادئ العربية كلغة للقرآن ولثقافة وتراث الإسلام العربيين⁸؛ وذلك بطبيعة الحال إلى جانب العوامل الأخرى لانتشار العربية عبر تأثير عواصم ومراكز وثغور الحضارة العربية الإسلامية في المغرب الكبير خاصة، وعبر قوافل التجارة وطرقها والعلاقات السياسية والثقافية والاقتصادية الوطيدة بين تلك العواصم والمراكز من جهة والمناطق الداخلية المحيطة بها في الأرياف والجبال من جهة أخرى، وما شهدته تلك العلاقات من روابط التزاوج والتحالف بين القبائل، وعبر الحركة الدعوية لنشر الإسلام ناهيك عن حركات "المعارضة" السياسية للعلويين وللخوارج وللشيعية، وعبر قوافل الحجيج السنوية التي كان يحدث أن تضم جموع "القبيلة" نساءً ورجالاً دون أن تستثني الصغار والأطفال منهم.. فالعربية لم تقتصر

⁴ من أمثلة وشواهد كثيرة يذكرها: يشير د. عبد العزيز الدوري: *التكوين التاريخي للأمة العربية: دراسة في الهوية والوعي* (القاهرة: دار المستقبل، 1985، ط2، ص51) وذلك نقلاً عن البلاذري في *أنساب الأشراف*، إلى أن الخليفة أبو جعفر المنصور (132هـ) سأل مولى الخليفة الأموي هشام بن عبد الملك عن هويته فأجاب: "إن كانت العربية لساناً فقد نطقنا به، وإن كانت ديناً فقد دخلنا فيه".

⁵ الدوري، ص53.

⁶ محمد حسن، "الأصول التاريخية للتعريب في المغرب العربي"، *الوعي القومي في تطوير المغرب العربي* (بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، 1986، ط1) صص 124-7؛ الدوري، ص49، ص68.

⁷ الدوري، ص10-71.

⁸ الواقع التاريخي يظهر أن دور قبائل البربر قد تجاوز المغرب الكبير إلى نشر الإسلام والحضارة العربية الإسلامية خارجه في بلاد "السودان" جنوب الصحراء (محمد حسن، ص130)؛ ناهيك عن دورها في فتح الأندلس والذود عن إسبانيا المسلمة. وكمثال على عناية علماء البربر بتعليم القرآن والعربية، انظر: الدوري، صص 129-130، والدوري ينقل هنا عن الشماخي، *كتاب السير*، ج1، ص27.

على العواصم والمراكز، وإنما امتدت منذ نهاية القرن الهجري الأول إلى خارجها وإن بدرجات متفاوتة تتأثر بالمواقع الجغرافية وسياسات التحالف القبلية أو الموالات السياسية.

لذا لم يكن على انتشار العربية خارج العواصم والمراكز في المغرب الكبير أن ينتظر تحوّل القبائل العربية من بني هلال وبني سليم إليه في القرن الهجري الخامس؛ إذ كانت العربية قد بدأت تضحى قبلاً لغة الثقافة الجامعة لدى أهل المغرب الكبير، سواء من انتشرت العربية فيهم بتأثير تحوّل بني هلال وبني سليم للمغرب؛ أم غيرهم ممن يتحدثون بلهجة العربية التي سبقت ذلك التحوّل⁹؛ أم من يتخذون إحدى لهجات البربرية لغةً شفاهية حية وواسعة الانتشار بطبيعة الحال، باعتبارها لغة للخطاب والتعامل الشفاهيين، وذلك في ظل ازدواجية لغوية (عربية/بربرية) لنخبهم الثقافية، فالعربية- كما يؤكد محمد زنيبر¹⁰ - لم تكن في صراع مع اللهجات الأمازيغية (أي: لهجات البربر) في المغرب الكبير، ولم تقتزن في أذهان المغاربة بقيمة طغيانية أو استعمارية وإنما كانت "عامل توحيد" لهم، مما أضفى على كيان رجال الثقافة العربية الإسلامية من "العلماء والأدباء ورجال القضاء والتلاميذ": "حرمة" لدى "العامة ورجال السلطة" على السواء، وكياناً أكثر استقراراً واستقلالية (من كيان السلطة السياسية) وتتجاوز بتأثيرها ونفوذها المعنوي العصبية القبلية والجهوية الضيقة.. ومن ثم كان تحصيل حاصل للعربية أن يعتبرها أهل المغرب الكبير لغة الثقافة الجامعة المميزة لهويتهم شأنهم في ذلك شأن غيرهم من أهل مصر والشام والهلل الخصب والجزيرة العربية.. وكان مثل هذا الاعتبار هو عنوان الانتماء المجتمعي العربي/ الإسلامي المشترك لمستقبل مشترك أضحت فيه المدركات الجماعية هي العنوان للتراث المشترك (العربي الاسلامي) ..

[3] عن وظيفة المدركات الجماعية وأسلوب تجديدها

إن الهدف من طرح مفهوم "المدركات الجماعية" ونسقتها المعرفية أمام شبابنا المهمومين بمستقبل مجتمعاتهم وأمتهم، إنما يتغي أن يكون هذا المفهوم أرضية مشتركة لشباب ولأجيال صاعدة وإطاراً يساهم في حسم فتنة الصراع بين نخبة الفكرية المتأصلة وتلك المستحدثة؛ كما أن نموذج منظومة المدركات الجماعية يشكل أرضية للمقارنة العلمية بين مختلف منظومات الأمر السياسية والمعرفية؛ وكذلك للمقارنة بين النظم السياسية التي نصلح عليها بمنظومات الأمر (والتي من أبرزها المنظومة الديمقراطية سواء كانت ديمقراطية فردانية ليبرالية أم ديمقراطية اجتماعية اشتراكية)- ر الشكل أدناه والذي يقارن بين مفردات المدركات الجماعية في المنظومتين الايلامية والفردانية (الليبرالية).

أما أسلوب تحقيق توظيف مفهوم "المدركات الجماعية" ليكون تلك الأرضية المأمولة للمساهمة في تجاوز فتننا الفكرية، فيكون عبر تجديد المدركات الجماعية بتمثلها فكرياً؛ استحضاراً لها ونظراً فيها في ضوء تمثل الواقع بطروفه وتحدياته الراهنة.. ولقد شهدت مجتمعاتنا في القرن التاسع عشر تجديد مفهوم "التوكل" وذلك باستحضار ممارسات الناس لها وإعمالاً للنظر في تأويلاتها سواء تلك الشرعية أم السائدة، ومن ثم نظراً في الممارسات المنتسبة للتوكل ولتداعياتها المنكورة في الواقع المعيش عندما تجعل التوكل توكلاً؛ وكان- كما هو معروف- أن شهد مطلع القرن العشرين تأكيد إعمال التوكل ولكن تحت شعار "اعقل وتوكل"، وإلى إنكار ممارسة التوكل توكلاً.

إن تجديد المدركات الجماعية يتطلب رعاية منظومة القيم الحضارية العربية/ الإسلامية وتركيتها بما يحمي الوجود المعنوي العربي ويرتقي بنظام العدالة في المجتمع، ناهيك بما يحول دون تسميم منظومة القيم المجتمعية أو تسفيهها، وبغض النظر عن تذرع هذا

⁹ محمد زنيبر، صص 128.

¹⁰ محمد زنيبر، "دور الثقافة في بناء المغرب الكبير"، *الوعي القومي في بناء المغرب العربي* (بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، 1986) صص 144-9.

التسفيه أو ذلك التسميم بتزكية "المنظومة القيمية المجتمعية". إن تزكية أي منظومة قيمية حضارية أو مجتمعية إنما يتحقق بإحيائها وتجديدها تأصيلاً وتوظيفاً لمكانن قوتها وتحييداً ونبذاً لنقائصها؛ وليس بالتسفيه المعنوي لأسسها ناهيك بالتسميم الفكري لمفاهيمها الأساس: وهذا يفسر لم يقوم - كما أحسب - باحثون عرب كثر ممن قد يوصفون بالعلمانيين أو بالرافضين لما يسمى "الإسلام السياسي"، بالتصدي الدؤوب والرصين للحملات المعادية للوجود الحضاري العربي والإسلامي والتي تسفه وتضمه بالنقائص؛ فهؤلاء الباحثون إنما يدافعون بحق عن حقهم في تجديد منظومتهم المجتمعية الحضارية وهو ما لا يستقيم مع تسفيها وتسميم مقوماتها المعنوية.¹¹

●

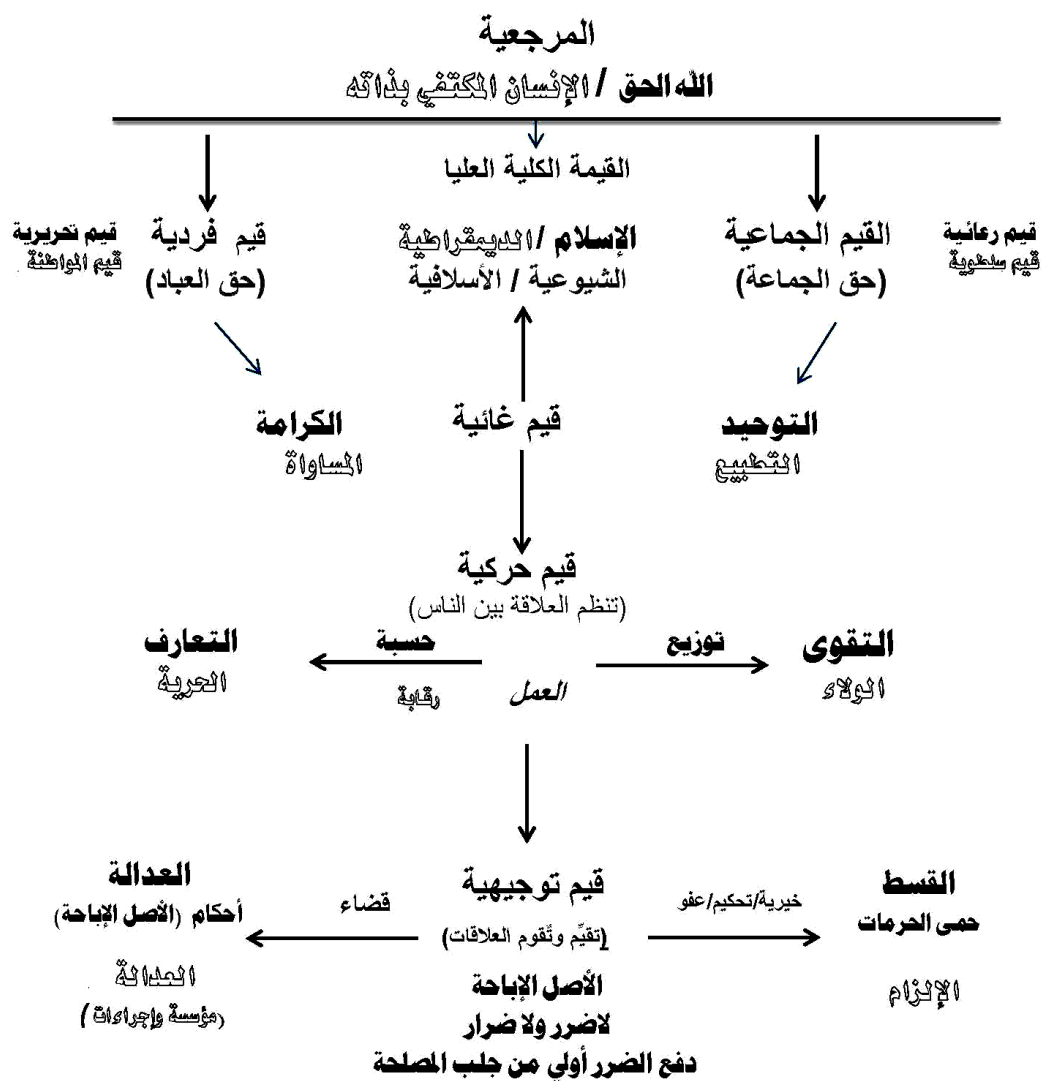
إن المدركات الجماعية تقدم لنا في واقع الأمر إطاراً مفاهيمياً تتحدد به قضايا المستقبل العربي وذلك في ضوء دراسة ما تعيشه الأمة العربية على الصعيدين الداخلي والخارجي من إخفاق في تجاوز التحديات الماثلة أمامها وعدم تحقيقها لتطلعاتها في تزكية واقعها وبناء المأمول من مستقبلها؛ وما يواكب كل هذا من تراكم المشاكل الفكرية والسياسية والاقتصادية والاجتماعية، ومن تدهور في الأوضاع المعيشية والأمنية وانتشار التقاتل والحروب الأهلية في مختلف الأمصار العربية ودولها شرقاً وغرباً، ومن عجز عن تحقيق ذلك الاندماج الإقليمي الذي كثيراً ما نوه به وبضرورته العاهل المغربي محمد السادس ..

إن الحالة التي يعيشها الوطن العربي والمتسمة بالارتباك وغياب الرؤية الواضحة أمام القيادات والنخب، تستوجب تفعيل دور المدركات الجماعية كمنطلق لرؤية مؤهلة لتذليل الصعوبات والعقبات التي تحول دون تلمس الطريق نحو رؤية واضحة ابتداءً، ومن ثم رسم موجّهات الحركة في أفق معالجة وتزكية واقع الأمة. إن توالي الازمات والاختناقات، قد عمل على تشويه وتسميم المدركات الجماعية مما حال دون تجديدها وتفعيلها في الواقع المعاش للمجتمع العربي الإسلامي. ويزيد من عمق الأزمة غياب هذا المفهوم على مستوى الخطاب الذي تبناه النخب الفكرية. إن وعي النخب بأبعاد عملية تجديد مدركاتها الجماعية معنوياً وعملياً وسياسياً كفيل بالتأسيس لوعي حقيقي بقضايانا المصيرية، وانتهاج مسارات قادرة على تحرير الأمة من الطغيان الخارجي والداخلي بما يحقق وحدتها ويضمن كرامتها ويصون مصالحها، ويقوي مناعتها في مواجهة تحدياتها الداخلية والخارجية.

إن المقصود بتجديد المدركات ليس العمل على تجاوزها أو إحداث قطيعة معها أو محاولة تغييرها كما قد يذهب إلى ذلك البعض من دعاة القطع مع الماضي، بل بالنظر فيها وإحيائها عبر العودة إلى الخبرة الحضارية للجماعة المجتمعية. ويجد الوقوف عند مفهوم تجديد المدركات مبرره، أولاً، في واقع كون المدركات الجماعية هي حصيلة خبرة مديدة عبر التاريخ تجعلها متجذرة في التقاليد الحضارية والنماذج السلوكية السائدة في أوساط الجماعة المجتمعية ناهيك بذاكرتها الجماعية. وثاني مبررات التجديد، هو أن التجديد في النسق التقليدي يختلف عنه في النسق الحدائي الغربي الراهن؛ إن التجديد في النسق الحدائي الغربي يقوم على قطيعة بين الماضي والحاضر في غياب علاقة واضحة بين الثوابت والمتغيرات، في حين أن التجديد في النسق التقليدي ينطلق من كونه عودة إلى الأصول قصد إحيائها في واقع الناس مع تقويم الاختلالات التي تبرز على مستوى التمثلات الواقعية والمعنوية لواقع الأمة وتراثها المعنوي.

¹¹ على سبيل المثال، ر كتابي ادوارد سعيد حول الاستشراق & تغطية الاسلام:

- Edward W. Said, *Orientalism* (New York: Vantage Books, 1979).
- Edward W. Said, *Covering Islam: How the Media and the Experts Determine How We See the Rest of the World* (New York: Pantheon Books, 1981).



نسق قيم المدركات الجماعية
(بين الإسلام والديمقراطية الليبرالية)