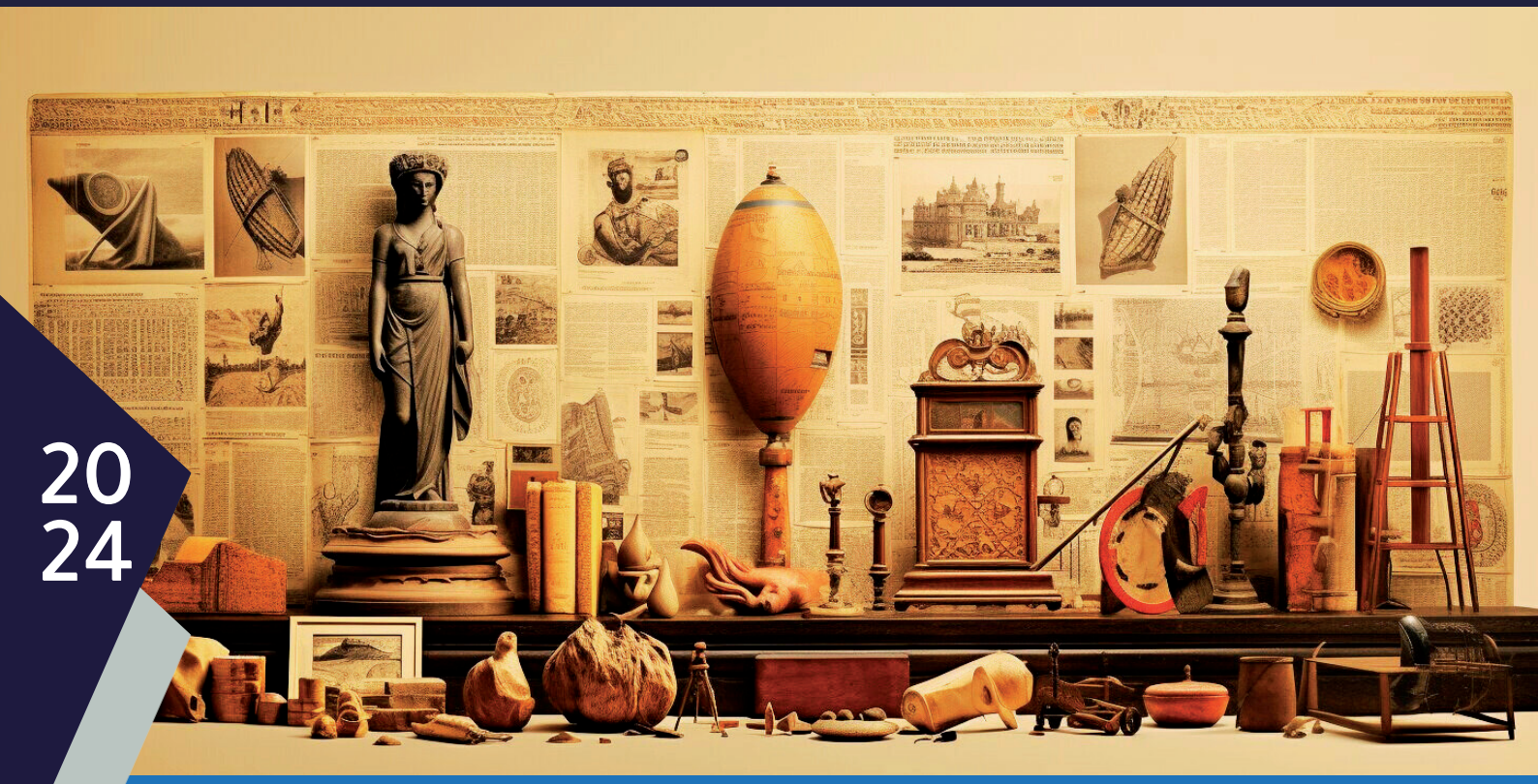
مؤمنون بلا حدود
Mominoun Without Borders
للدراسات والأبحاث www.mominoun.com

التراثوية باثولوجية اجتماعية

اغتراب الفكر وشرخ الهوية في المجتمع العربي بين تمثلات الماضي وعجز المعايير العقلانية

لبنى بن البوعزاوي
باحث مغربي



2024

- بحث محكم
- قسم الفلسفة والعلوم الإنسانية
- 2024-12-05

جميع الحقوق محفوظة © 2024

التراثوية باثولوجية اجتماعية

اغتراب الفكر وشرخ الهوية في المجتمع العربي
بين تمثلات الماضي وعجز المعايير العقلانية

ملخص

يقدم هذا البحث، مقاربة نقدية فلسفية اجتماعية وتحليلية، ترمي إلى تشخيص وتحليل التراثوية، بوصفها باثولوجية اجتماعية متغلغلة في بنية المجتمع العربي المعاصر. يُنظر إلى التراثوية هنا على أنها حالة باثولوجية متأصلة في الواقع العربي، تحتوي الوعي وتهدر العقل والفكر، مما يفضي إلى حدوث حالة اغتراب عامة على صعيد العقل والسلوك الاجتماعيين، وهي حالة تنمّ عن عجز واختلال في معايير عقلانية المجتمع، برهنت أن انعكاساتها ضارة ومؤذية للأفراد، ولوقعها أيضًا ضرر على الحياة الاجتماعية، وانتهاك للقيمة المعيارية للوجود الخاص والحياة الجيدة، ما نتج عنه تقهقر وتعطيل في سيرورة الحياة الاجتماعية بالكامل، ومن ثم، الحؤول دون بلوغ مجتمع عقلاني حقيقي أقل مرضًا واضطرابًا، ومعاناةً.

تمهيد

سطعت النزعة التراثوية على الجسم الاجتماعي للمجتمع العربي، فأسفرت عن تدهورٍ صحّي سرعان ما تجلى في الواقع المعاصر. من الجدير بالملاحظة، أن حياتنا مشدودة للماضي أكثر منها لحاضر يتغير باستمرار، وليس من المستغرب أن هذه القوة الجاذبة أصبحت تؤثر على حياتنا الاجتماعية وتتأثر بها، أكثر من أي وقت مضى، سواء أكان ذلك على مستوى علاقتنا بأنفسنا أو مع الآخرين. لا يمكن بحال إنكار نزوع المجتمع العربي إلى بنى تقليدية عميقة وهياكل عتيقة تؤصل للهوية الفردية والجماعية على قدم المساواة؛ إذ لا تتوانى هذه البنى عن توجيه سلوك الأفراد وتحديد منظومة قيمهم، لحرصها الدائم على توريث القوالب الاجتماعية النمطية، وكذا النماذج الثقافية نفسها وفقا لقواعد سلوكية متوارثة. لقد أضحت البنى التقليدية بهذا المفهوم، مخزونًا نفسيًا يوجه السلوك الاجتماعي وفق تصورات علاوة على نظم إيثيقية ومثل تنشئ الحركة من خلال الثبات، فيتراءى الحاضر في الماضي، ويعيش الماضي في الحاضر ليطال بعدئذ المستقبل. ينطوي هذا الحديث على ما نعنيه بروح الأسلاف الخالدة: نموت ولا تفنى بعدد أنفاس الأجيال تحيا. إنها دورة حياة لم تنته البتة؛ يتعلق الأمر بباثولوجية اجتماعية تحول دون تخطي الموروث ومجاوزته.

عندما تطغى نزعة التقليدانية على الحياة الاجتماعية، فذلك مدلوله أننا نولي ظهرنا للحاضر، ونعيد إنتاج الماضي باعتباراته وسائر عوائده؛ فلا يمكن للتغيير أن يجد محله، والحالة هذه، إلا باتخاذ الموروث المكانة التي يتوجب عليه اتخاذها تجاه الحاضر، إقرارًا منا بضرورة التفكير في الآنية عوضاً عن الرجوع إلى أصالة عمياء، لطالما شكلت سجنًا لاهوتيًا ذا عقيدة دوغمائية عوض السؤال الأنطولوجي الناقد؛ لما تؤمنه من حماية للمجتمع ضد كل أشكال الغزو: الفكري والحضاري ثم النفسي. بهذا، لا تعدو التراثوية أن تكون إلا حجرة عثرة تَحُول دون أي تغيير ناجع من شأنه أن ينعكس على سيرورة التطور الاجتماعي. والسبب، أن علاقتنا بالموروث قائمة بشكل يحد من إمكانية تقويض بنى التقليدانية القائمة وتغييرها. تنم العلاقة على هذا النحو، عن وجود علة اجتماعية لا تني عن الإخلال بصحة العقل الاجتماعي وإضعاف الذات الفردية والجماعية على حد سواء.

حري بنا إذن أن ننقد علاقتنا كمجتمع عربي، في وجوده الكلي والشمولي المتكامل، بالموروث نقدًا مزدوجا: نقد تلك النظرة التي تعده حقيقة مطلقة في صيغة إلهيات، ونقده كرأسمال رمزي ومقوم من مقومات الهوية، بل وواجهتها الدفاعية. هو نقد بمثابة دعوة إلى مجاوزة هذه النظرة التراثوية الملغومة التي ترسخه في المتخيل الجمعي كروح إلهية خالدة. لئن كان التجاوز لا يتأتى إلا إذا كان ثمة وعي مزدوج: وعي بالاضطرابات والمعاناة الاجتماعية والآلام الناتجة عنهما، والتي تقتضي الكشف والتشخيص لمعرفة المرض والعلة التي تستمد منها وجودها؛ أي معرفة الآلام والاختلالات التي تسببها التراثوية، ومن ثم الوعي بها، ووعي بأن الحلول لا يمكنها أن تتأتى ولا يتسنى لها أن تحدث فعاليةً وتأثيرًا إيجابيًا، ولا أن تحقق النجاعة المطلوبة بدون تشخيص ووعي مسبق بها. وإن كانت مهمتنا النقدية بهذا الصدد، تفرض علينا التقصي والتصدي أحيانا للمجتمع فيما اعتاد عليه وتشبع به وتشرب منه، فإننا من ناحية أخرى، واثقون بأن قليلا من الجرأة والثبات إلى جانب الحكمة

في أنماط العرض، سيعرف مجتمعنا العربي بالمصلحة التي ينبغي له أن يمضي في سبيل إدراكها. ومن أجل هذه المصلحة تحديدا، انصب الاهتمام على هذا الموضوع كمحاولة منا لتشخيص علاقتنا بالتراث أو، لنقل، بالموروث من الناحية الاجتماعية، وانعكاساتها على حياة الأفراد ووعيهم الذاتي. فهذه العلاقة الشاذة تعبير صريح عن كون التراثوية «باثولوجية اجتماعية»[1]. وهنا يُثار التساؤل: ماذا نقصد بالتراثوية؟ وكيف يمكن أن تكون باثولوجية اجتماعية؟ وبأيّ معنى يمكن اعتبارها كذلك؟ وما العلاقة بينها وبين مفهوم الاغتراب؟

للإجابة عن هذه الأسئلة، ارتأينا تقسيم موضوع البحث إلى ثلاثة محاور رئيسة؛ في المحور الأول الموسوم بـ «التراث: من التقليدانية إلى التراثوية»، سنتناول مفهوم التراثوية في سياق هذا البحث، مرورا بمفاهيم التراث والتقليدانية وصولًا إلى التعريف الدقيق للتراثوية. أما في المحور الثاني، الذي يحمل عنوان «التراثوية والاغتراب»، فسنناقش علاقة التراثوية بالاغتراب، ونسلط الضوء على تأثيراتها على فكر الأفراد ووعيهم بذواتهم وواقعهم. وفي المحور الثالث، الذي اخترنا له عنوان «تجليات الاغتراب في ظل المجتمع التراثوي»، سنستعرض انعكاسات التراثوية على حياة الأفراد وتجليات اغترابهم في علاقتهم بذواتهم، بالإضافة إلى إبراز كيفية إسهام هذه الديناميكيات في تشكيل واقعهم الاجتماعي.

أولاً- التراث: من التقليدانية إلى التراثوية

يحثنا الحديث عن التراثوية، بهذا الصدد، على الرجوع إلى السياق المعجمي لكلمة «تراث» في سبيل بلورة المفهوم والكشف عن مجموع دلالاته. بعودتنا إلى معجم لسان العرب، نجد كلمة تراث من الكلمات المتأصلة حتى على صعيد التراث اللغوي العربي؛ فكلمة «تراث» كلمة مشتقة من الفعل الثلاثي ورث، ويقال، «ورث: الوارث: صفة من صفات الله عز وجل، وهو الباقي الدائم الذي يرث الخلائق، ويبقى بعد فنائهم، والله عز وجل يرث الأرض ومن عليها، وهو خير الوارثين أي يبقى بعد فناء الكل، ويفنى من سواه فيرجع ما كان ملك العباد إليه وحده لا شريك له...، ورثه ماله ومجده وورثه عنه ورثا ورثة ووراثة وإراثة. أبو زيد: ورث فلان أباه يرثه وراثة وميراثا. وأورث الرجل ولده مالا إيراثا حسنا. ويقال: ورثت فلانا مالا أرثه ورثا وورثا إذا مات مورثك، فصار ميراثه لك»[2]؛ أي انتقل إليك ملك فلان أو ماله بعد وفاته. فالكلمة إذن تعني حرفيا ما يخلفه الميت لورثته، أكانت التركة مالا أو عقارا أو غير ذلك. ويضاف إليها، ما يخلفه الميت لورثته من البشر من سلوكيات وطباع وخصال ونمط تفكير ورؤية للعالم. بصيغة مبتذلة، كل ما يخلفه السلف للخلف، أو كل ما يتركه الموتى للأحياء، فيبقى تركة بالمفهوم الفضفاض، غير مقيدة بالعنصر المادي بالضرورة، تتناقل من جيل لآخر.

---

1 لمعرفة حدود وفواصل المفهوم ودواعي استعمالاته، يمكن العودة إلى: لبنى بن البوعزاوي، «مفهوم الباثولوجيا الاجتماعية مدخل إلى الفلسفة الاجتماعية»، **مؤسسة مؤمنون بلا حدود للدراسات والأبحاث**، (2024).

https://n9.cl/axmcr

2 ابن منظور أبو الفضل جمال الدين محمد بن مكرم الأنصاري، لسان العرب، islamweb.net، شوهد في 2024/02/19، على الرابط: https://n9.cl/n2jij

وتأسيسا على شساعة دلالة التركة وامتداداتها، عرفت الآراء حول مسألة التراث والموروث تعددًا وتباينًا بشكل منقطع النظير على صعيد الفكر العربي الحديث والمعاصر؛ ذلك أن المجتمع العربي لا يزال ينضوي تحت المجتمعات الأكثر تمسكًا بالموروث وتوجهاته، فهي تنال منه حصة الأسد على غرار مجمل المجتمعات التي ما برحت تعيش تقهقرًا وتأخرًا تاريخيا نظرا للمكانة التي يشغلها الأخير في نفوس الأفراد. إنه عصب الحياة الروحية والمادية للمجتمع، بوصفه يشكل الإطار التاريخي والجذور المكانية والطبوغرافية التي تُعرف وتميز كل حضارة عن أخرى؛ ذلك أن في طيات الموروث توجد الحصيلة الإنسانية لمجموع جوانب تطور المجتمع الواحد وازدهار حضارته، ما يجعل فكرة تجاوزه أو تخطيه تبدو صعبة إلى شبه مستحيلة؛ فلا يُعتبر غير عنصر حيوي يقوم عليه الحاضر كما تتطلع المجتمعات من خلاله إلى المستقبل. وهو ما يعبر عن ارتماء الماضي في المستقبل، إلى أن أصبح مستقبل هذه النماذج المجتمعية يقرأ من منطلق ماضيها قراءة تنطلق من التراثي وتنتهي إليه، في حلقة دائرة محكمة الإغلاق تكرر نفسها إلى ما لا نهاية.

يمثل التراث على هذا النحو، رؤية للعالم ونمط حياة في الدين والفنون والعلوم وفي سائر الممارسات الاجتماعية. وبهذا، يشكل بديلاً لا واعيًا عن الواقعي بل ويحل محله كما لو كان امتدادًا للآني. «إن التراث بهذا المعنى لا يقبل واقعًا من خارجه يند عنه أو يهرب منه ويثور عليه، بل إنه ملزم ومشرع وقادر على احتواء كل شيء خارجه، هو الذات والموضوع، الأنا والغير، الروح والمادة، مغلق على نفسه لا يمكن النفاذ إليه.»[3] مكتف بذاته، مطلق وكلي، لا يرضى بالتجزئة ولا بالانقسام، يضم الزمان ويشمل حتى المكان أو قد يتجاوزهما. يظهر مثلما لو أنه يكن عداءً للواقع ويرفضه رفضا كليا، بينما ترى الواقع باقٍ لم يتغير، بل يندر فيه التطور إلا في حالات عفوية غير قصدية تكون في الغالب مرتبطة بأدوات وآليات تفتقر للعقل والمنطق معًا ولأسس التطور الحقيقي؛ «آية ذلك أن التراث ثابت والحياة حركة، التراث توقف عند حدود الحياة والحياة لا تنتهي، التراث أعطى والحياة لا تزال تعطي.»[4]

نعلم أن الإنسان هو الكائن الوحيد الذي مكنته خصائصه الإنسانية من إنتاج تاريخه وتراثه المادي وغيره، فاستطاع من خلال خصائصه أن يدون تاريخه في مدونات، ثم يحتفظ به في سجلات تعكس انتماءه الإثني وهويته القومية والثقافية، وكذا مراحله التاريخية التطورية التي أبان من خلالها على فاعليته التاريخية. لذلك، ارتبط تاريخه (الإنسان) بمجالات مثل علوم الآثار والأنثروبولوجيا، إضافة إلى علوم الحفريات؛ إذ إنه الكائن الوحيد الذي يمتلك تراثاً مدونًا رغم أن جزءًا كبيرًا منه بقي صامتًا أو مسكوتًا عنه قصديا، لاعتبارات سياسية استجابة لإرادة القوى السلطوية المهيمنة. لكنه ومع ذلك، يشكل جزءًا كبيرًا من تراثنا اللاشعوري الذي يعاد إنتاجه باستمرار حتى بات يجسد مخاوفنا المعاصرة. فهكذا، يُعرف التراث بوصفه الموروث، أو التركة، أو الماضي

3 حسن حنفي، **دراسات فلسفية**، ط غ. م، (القاهرة: مكتبة الأنجلو مصرية، 1988)، ص 137

4 جورج طرابيشي، **المثقفون العرب والتراث التحليل النفسي لعصاب جماعي**، الطبعة الأولى (لندن: رياض الريس للكتب والنشر، 1991)، ص 35

الثقافي كله، إن شئنا القول، والذي يحمل في نفوس الجماعات دلالات عميقة ذات أبعاد أنطولوجية تفضي في نهاية المطاف إلى التقوقع على الذات الجمعية.

إنه بالنسبة إلى مجتمعاتنا التي تحررت حديثًا من الاستعمار، وما تزال في وضعية وسط إذا ما قلنا في صراع بين التقليد والتجديد، الأصالة والمعاصرة، القديم والحديث، الدخيل والموروث، السلفية والحداثة، الوطنية والتبعية، الغريب والمألوف، الثيوقراطية والعلمنة، بين قوى التجزئة والوحدة، جدل الهوية والغيرية أو الأنا والآخر، ليس مجرد موروث ثقافي وتاريخي وعمراني وحضاري فحسب؛ أي ليس فقط ما هو موجود في المتاحف من آثار وفي المكتبات من مخطوطات قديمة، وفي المآثر من تراث تاريخي مادي وعمراني، ولا مجرد معطيات وآثار مادية طواها النسيان ولا ينقب عنها إلا علماء الآثار، بل هو فوق ذلك وقبل ذلك كله، كما يقول جورج طرابيشي في معرض حديثه عنه كعصاب جماعي، جزء من الواقع ومكوناته النفسية؛ أي إنه جزء من المخزون النفسي للمعاصرين، ما انفك بأفكاره وتصوراته ومثله موجها لسلوك المجتمعات في حياتها اليومية، حيث إنه ما برح في نصوصه فاعلاً في سلوك الناس، ينشئ الحركة من خلال الثبات ويحدث التغيير من خلال التواصل، فيتراءى الحاضر في الماضي ويعيش الماضي في الحاضر.[5]

يذهب هذا التصور حيال التراث إلى كونه آلية رئيسة للضبط الاجتماعي، آلية دأبت على تأطير سلوك الفرد وتفكيره داخل الجماعة، وكدت على توريثه كمخزون نفسي للأجيال الصاعدة واللاحقة؛ وذلك، إبان الفترة التي تتزامن مع مراحل بناء شخصية الفرد، مما يؤلف هوية الأفراد وفق ما يتناسب مع المجتمع ويرتضيه من نظم ومعايير قيمية، مادام دوره الوسيط هو نقل عادات وتقاليد، فضلاً عن فكر وإنتاجات الأجيال الماضية، إلى الأجيال اللاحقة وما بعدها: من السلف إلى الخلف. هكذا تستمر عملية الاستنساخ التراثوي في إطار ما يسمى بعملية التثقيف عبر التنشئة الاجتماعية استمرارا لدورة الحياة، في سيرورة تكثف التسويغ وتعمق التبعية والتمسك بالآليات بمعزل تام عن المقاصد الجوهرية، إلى جانب فصلها بين الشكل والمضمون، فالرمز ودلالاته. فبمقتضى هذا الاستنساخ، ينتج المجتمع وعيًا جمعيًا مشتركًا يتوحد بموجبه الإدراك، فتتوحد من خلاله الأفكار والذهنيات إلى جانب الانطباعات، فيغدو إطارًا مرجعيًا ينسب إليه الأفراد سلوكياتهم ويحدد توقعاتهم من سلوك الآخرين نحوهم. كما يعمل على تحديد مكانة الفرد بمقدار ما يدافع عنه، فيتمسك به ومن ثم، يتخذه أسلوب حياة، [6] ما يجعله يفرز تفاعلات اجتماعية نمطية مؤثرة في مجرى الحياة الحاضرة. ما تلبث تجلياته تبرز في أنماط السلوك الاجتماعي على مستوى منظومة القيم والعادات، فالتقاليد والأعراف ثم اللغة ...وغيرها. لذا، كلما ضرب هذا التراث عمقًا في التاريخ الاجتماعي والحضاري، ترسخت كينونة مجتمعه وتجذرت هويته فزادت أصالتها أكثر فأكثر، ما دامت الغاية المرجوة هي تكوين وحدة كلية وقوية تحفظ المنتمين إليها من أي عدوان أو تسلط غيري (من الغيرية) من شأنه تهديد كيانها أو زعزعة موروثها.

---

5 طرابيشي، **المثقفون العرب والتراث**، المرجع السابق، ص 218

6 البهي السيد فؤاد، عبد الرحمان سعد، **علم النفس الاجتماعي رؤية معاصرة** (القاهرة: دار الفكر العربي، 2006م). ص63

ليست أصالة الهوية بهذا المفهوم إلا روح المجتمع العليا، مما يعني أن الشخصية المرتبطة بالأصالة الهوياتية تتضمن في جوهرها تعبيرًا عن نتاج تاريخي يعلو على الذات الإنسانية، لئن هو في حقيقة الأمر نتاج بشري خالص. يحيلنا هذا التصور إلى دلالة الأصالة في المفهوم الاجتماعي والثقافي، والتي لا تعدو أن تكون إلا ربطًا للإنجازات الجديدة بالمقومات التراثية التي تعبر عن روح المجتمع، والتي تميزه عما سواه.

بهذا، يعد التراث أساس الشخصية الجمعية وروح الذاكرة الجماعية؛ إذ على صفحاته تنعكس السيرورة الاجتماعية لمختلف المراحل التاريخية التي مر عبرها المجتمع؛ أي إنه يعمل كتجسيد رمزي للذاكرة الجماعية، فينعكس على ممارسات الخلف، ليصبح في شكل ضوابط ومعايير تشكل فيما بعد رأسمالاً رمزيًا يتغنى به الجميع ويفخرون به أيما فخر. تحت ذريعة أن التراث، كما يكرر على مسامعنا دائمًا، هو الضامن الأقوى، بل هو «قوة كبرى تحمل فكرًا حيًا نابضًا يضع الحلول للأزمات وقضايا الإنسان في معركة التطور، وهو يعني جذور الحي وقوائم الواقع، وقواعد المنارات السابقة، فالتراث هو الذي حمل المقومات الحية التي ما تزال تتفاعل في مجتمعنا وفكرنا ألوف السنين.»[7]

قد تنم هذه النظرة التراثوية، لدى التراثويين للموروث والتراث عموما، ولن نتردد في اعتبارها نظرة ملغومة، عن علاقة قد نعتبرها باثولوجية بوصفها إحالة على علاقة أنطولوجية معقدة ومتجاذبة.

يُفسر هذا التحليل بطبيعة المجتمع؛ فمن حيث هو تراثوي، يعطي للموروث قوة تنبعث منها مجموع التعاليم والضوابط التي لا يمكن خرقها أو الانحراف عنها، أو حتى محاولة التمرد عليها في الحالات التي تستدعي التجرؤ على التقليد السائد، فيمارس قهرًا على الأفراد؛ لأنه يتخذ شكل ضمير جمعي متحقق بذاته خارجًا عن إرادتهم، مرتبطًا ارتباطًا شديدًا بفكرة القداسة والتبجيل، وهو ما يجعل له من الاحترام والتقديس ما يسنح له ببسط سيطرته في ظل ما تم اكتسابه من خصائص الأمر والنهي، وصولا إلى المحرمات الاجتماعية والدينية، علاوة على الرذائل الأخلاقية الخارجة عن نطاق نظم المجتمع القيمية. وإن عاد ذلك إلى شيء، فإنه يعود إلى تموقع التراثي والتقليدي، على الصعيد العربي، في صميم الديني؛ متضمنًا لعناصر مقتبسة موضوعيًا من الدين الإسلامي، وعلى وجه الدقة من المذاهب الفقهية الأربعة، ثم عناصر أخرى مأخوذة من خصوصيات محلية غير إسلامية: منها يتشكل خليط ومزيج يتداخل فيهما كل من العناصر المذكورة إلى مستوى الانصهار، حيث كل يقتات من كينونة الآخر وخصائصها، إلى أن بتنا غير قادرين على الفصل والتمييز بين العناصر المستمدة من الدين، والقاعدة المحلية الموروثة ضمن إطار زمني ومكاني معلومين. ويُفترض أن تكون هذه العناصر مستمدة من قاعدة سابقة على الإسلام، اجتازت الحدود إلى ما وراء رقعتها الجغرافية، فاتسع تأثيرها وامتد أمدها بعدد ورثتها الأصليين منهم والمستفيدين من الخارج. وهنا، نكون أمام التطلع إلى معنى آخر مغاير للتراث بالنسبة للفكر، فما هو هذا المعنى؟

7 طرابيشي، المرجع السابق، ص 30

يقول عالم الاجتماع المغربي عبد الكبير الخطيبي إن التراث «بمعنى آخر مغاير كلية، بالنسبة للفكر، هو مرقد الأموات أكانوا بشرًا أم أسمى من ذلك. وهذا المرقد ينبعث في الذاكرة من أرض الوطن ومن ماضيه. والحفاظ عليه، يقوم على هذا النداء. إن التراث (الذاكرة... الأرض...اللغة) لا ينير سبيل الإنسان إلا بمقدار ما يستحق موته بين الأموات.»[8]

وجب التذكير في هذا الإطار، بتمايز التراث عن التاريخ؛ فعلى الرغم من أنَّ كلاً منهما متعلِّقٌ بالماضي والتركة، فإن التاريخ يظل ماضيًا في بعده التطوري، في حين يشكل التراث ماضياً في بعده التطوري، موصولاً بالحاضر ومتداخلا بل قل متشابكًا معه؛ [9] لارتباطه بالحاضر وحاجاته وأوضاعه الحاضرة. بهذا غدا خارج الزمن، يجسد هوية الحاضر ليس إلا لأن ثمة تبعية حتمية مبررة، كون الماضي لا يبرح عائشا ومتحولا إلى الحاضر. أما التاريخ بوصفه ماضيا في بعده التطوري، «فهو سرد معقول لماض انصرم نهائيًا».[10] وإن كان يمثل سيرورة بناء وإعادة تأويل مستمرة، فإن مستقبله يشكل جزءًا لا يتجزأ من التاريخ.[11]

نستأنف ونقول، إن معنى التراث هذا على سبيل ما جاد به تأويل الخطيبي، ينطوي على مفهوم العودة، «عودة ما دخل طي النسيان. فعلينا أن نأخذ هذه العودة بعين الاعتبار، يقول الخطيبي، ونسائلها لكي تهدينا للذين يتكلمون ويخاطبوننا. ماذا يقول التراث- كل تراث؟ يتساءل الخطيبي. إنه يدل على مقام الإلهي وحلوله في قلوب الناس وعقولهم. وقد أدركت الميتافيزيقا هذا الحلول واستوعبته منذ ميلاد الفكر ويقظته. فالميتافيزيقا بمعنى ما، هي السماء الروحية التي يحيا فيها التراث، بل إن اشتقاق كلمة ميتافيزيقا ذاته يدل على ربط مصير البشر بمصير الآلهة. فهو يصل الأرض بالسماء كي يسمح بعودة الأموات الذين يتحدثون، لكن كلام الأموات يكون دوما من القوة، حيث يعجز أمامه فكرنا: إننا لا نكون على استعداد كاف لمواجهة الرعب الذي يبعثونه فينا.»[12]

مثلنا في ذلك، مثل طفل بئيس عاجز عجز الكهلة أمام ريعان الشباب، موهومون بالعزة بينما نحن في الحقيقة صغار الهمة، نسوغ لواقع الأموات في حاضر يدين لنا بالفاعلية التاريخية، التي من شأنها تحويلنا من ورقة في مهب الريح والجريان وراء سنة الأسلاف وتقاليدهم، إلى قلم يَجُر ويكتب التاريخ. نفترض هذا، إن كانت ثمة عودة حقيقية بالفعل لما طواه النسيان؛ لأننا لم نستطع بعد تعلم فن النسيان، ولو أننا نجحنا في ذلك، لما كانت هناك عودة أصلا، ولما ظللنا متكئين على ظهر الماضي وثقله. وبغاية التوضيح، يقول فريدريك

---

8 عبد الكبير الخطيبي، **نحو فكر مغاير**، عبد السلام بنعبد العالي (مترجم)، ط. غ م (قطر: وزارة الثقافة والفنون والتراث، 2013). ص 25

9 محمود أحمد السيد، «التراث بين الماضي الحي والغد المنشود»، المحاضرة الافتتاحية في المؤتمر الثامن لمجمع اللغة العربية بدمشق، تاريخ النشر، 2010-03/2010-04

10 جاك لوغوف، **التاريخ والذاكرة**، جمال شحيد (مترجم)، الطبعة الأولى (بيروت: المركز العربي للأبحاث ودراسة السياسات، نفسه، 2017)، ص 179

11 نفسه، ص 179

12 الخطيبي، المرجع السابق، ص ص 26، 25

نيتشه Friedrich Nietzsche في كتابه محاسن التاريخ ومساوئه: «بلا توقف، لا تنفك صفحة من شريط الزمن تسقط أرضًا لتحملها الرياح إلى مكان أبعد، قبل أن تعود فجأة لتحط فوق حضن الإنسان. حينها يقول الإنسان: إنني أتذكر وهو يشعر بالغيرة من الحيوان الذي ينسى بسرعة، والذي يرى كل لحظة تموت بالفعل لتغرق في السديم والليل، وتتبخر مرة، وإلى الأبد. أما الإنسان، فبعكس ذلك؛ فإنه يتكئ على ثقل الماضي الذي ما برح يزداد ثقلا، يضغط عليه هذا الثقل، أو يدفع به جانبًا، يثقل خطاه مثل عبء غير مرئي ومعتم.»[13] كأنه شبح عظيم مهيب.

فأن نقول مع الخطيبي إن التراث مرقد الأموات من البشر، معناه أنه ليس أبدًا مرقد الأحياء منهم. لئلا يكون التأكيد هنا على البشر عرضيًا أو اعتباطيًا، ولكن من أجل تحرير عقولنا من تلك المقدرة الخارقة التي لطالما لازمت تمثلنا للسلف في «متخيلنا الجمعي»[14]. وإذا كان ذلك يرمز لأي دلالات، فلن تخرج في تصورنا عن كونها دلالة على «عدم النضج الفكري» الذي يفسر في أحد جوانبه حالتنا السَلبية الثابتة. على أن يُحمل انعدام النضج، على الوجه الذي يحول دون تعقل «موضوعات الواقع الخارجي إلا بمفردات «الأب» أو «الأم» أو الأخ، بكل ما يمكن أن تستقطبه هذه المقولات العائلية من مشاعر الحب أو الكره أو الازدواجية الوجدانية عموما.»[15] فإذا كان مؤسس مدرسة التحليل النفسي الاجتماعي، على حد تعبير جورج طرابيشي يقول: «إن الطفل يميل ميلاً طبيعيًا إلى أَمْثَلة الراشد، إلى إعارته كليةً قدرة سحرية. فنحن نستطيع قلب المعادلة لنقول: حيثما أعير الراشد كليةً قدرة سحرية، أثبت من يعيره إياها أنه طفل».[16]

على أن الراشدين بالنسبة إلى النحن (لنا نحن) كأطفال رمزيين، هم أمواتنا الخاصة، لما لخطابهم من قوة تجعلنا عاجزين عن مواجهة الارتياع الذي يبعثونه في نفوسنا.[17] ذاته الخوف الذي يستولي على نفسية الطفل حيثما صغر خده للكبير، ولم يستجب لمن هم أكبر منه سنًا ونظرًا، فيهاب من العقاب والسخط في أسوء الحالات. إنهم «الموتى»، أكثر منا روية ولهم من الحكمة ما يقر بضعف معرفتنا. وإن كانت خصائص ديناميكية الحياة الحاضرة وأساليبها تتسارع بصورة مطردة تفوق بأشواط حياة الأسلاف، فإنهم يبقون، بحسب العقل التراثوي، ذوي نظرة عقلية مكثفة تستطلع المستقبل، وبالتالي، فهي قادرة على احتواء الحياة باختلاف أساليب أزمنتها.

---

13 فريدريك نيتشه، **محاسن التاريخ ومساوئه**، رشيد بوطيب)مترجم)، الطبعة الأولى (الدوحة: منتدى العلاقات العربية والدولية، 2019)، ص 13

14 المتخيل الجمعي هو متخيل «تحكمه قوانين ومسلمات وقيم، وكونه اجتماعي يعني أنه عفوي أو يشعر بأنه كذلك، يسري بسهولة ولا يسر ويبدو مسايرا لطبيعة الجماعة وإمكاناتها ومشاعرها. وهذا يرجع إلى كونه ينشأ بالتدريج نتيجة عملية تثقيف وتنشئة طوعية، وفي فترة زمنية مديدة لدرجة يصعب معها تحديد تاريخ تبلوره واكتمال صورته. وهذا ما يجعله منغرزا وعميقا راسخا في مكوناته.» مبارك ربيع، **الخطاب حول المرأة**، الطبعة الأولى (الدار البيضاء: منشورات كلية الآداب والعلوم الإنسانية، غ. م)، ص107

15 طرابيشي، المرجع السابق، ص 34

16 نفسه، ص 30

17 سنعود ونقف عند هذه الفكرة تاليا مع تقدم التحليل.

مع ذلك، لم يعد ممكنا القول إن التمسك بالهوية يقاس بمدى رجوع المرء إلى آراء ومخلفات الموتى، كروح خالدة ومطلقة. فبالنظر إلى التراث بِعَده رجوعًا لما طواه النسيان، أو عودة إلى من قضوا نحبهم، يقودنا إلى استكشاف أن مبدأ القول بالهوية، «هو في الحقيقة لا يتجلى في الرجوع الأعمى إلى آراء مسبقة عن مسألة الأنا واللا أنا، عن الهوية والاختلاف، ما هذه العودة إلا رجوع إلى أصالة عمياء، تمشي في ظلام الفكر»[18]؛ ذلك إذا ما اعتبرناها عودة مزدوجة: عودة ترسيخية تروم ترسيخ الجذور الهوياتية والأصالة المفقودة، ومن ثم، استدعاؤها عبر الإحياء. وأخرى تسويغية، تسوغ للنكوص الاجتماعي بدلاً عن تشييد بنيان تطور اجتماعي حقيقي، يحقق الانعتاق من قيد الميتافيزيقا (السماء الروحية التي يحيا فيها التراث)، ويصرع الخلف الملبوس من روح السلف «القديسة».

بهذا، نفهم لِما ما يزال المجتمع العربي المعاصر، في وجوده الشمولي والكلي، يعيش في ظل وهم الأنا والآخر (الأنا واللا أنا)، بالمعنى الذي يرمز إلى إحلال الغريب فينا على نحو غريب؛ فهو غير مقيم خارج ذواتنا، ومن يدعي العكس، فهو واهم بالطبع. إن التفكير في «النحن» عبر التمسك بالتقليد والموروث بصورة المبالغة، يثير الاستغراب والسخرية، ولا يسقطنا زيادة على الاضطراب الاجتماعي، والاغتراب، والتقهقر، والقهر، والاستلاب، دون أن نغفل «استقالة الذاتية الإنسانية»[19]، إلا في قبضة الميتافيزيقا. أضحينا نخبط خبط عشواء، ونعيش شرخًا روحيًا وتمزقًا فكريًا بين الأموات والأحياء، بين السماء والأرض، الأفقي والسفلي؛ مما جعل من هذا التجاذب بين ثنائيتين متلازمتين في الحقيقة، طريقًا ممهدًا يقود إلى إقرار اغتراب ونكوص اجتماعي من جراء العودة السالفة: بما هي استسلام وتراجع عن اللحاق بركب الفاعلية والخلق والابداع، كمرادفات للانعتاق والنضج الفكري واستقلاليته.

قد نعتبر التراثوية من وجهة نظر أخرى، عرضًا رئيسًا «لجرح نرجسي كوني»[20] حاق بالمجتمعات العربية جراء الإذلال الذي تعرض له كبرياؤها الكوني إثر حركات الاستعمار؛ وذلك من أجل رد اعتبار مفقود. وهذا يعني أننا تراثويون؛ لأن الجرح النرجسي الكوني أنسانا فاعليتنا التاريخية واستقلاليتنا الذاتية، حتى كاد هذا النسيان أن يستمر بفعل قوة نظرية شديدة؛ لأنه ليس عدما ولا تمثيلا لغياب الزمن.

فليس من شك في أن حلم التراثوي، كما يقول الخطيبي، هو الاحلال محل الإله الخالد الثابت، ولا غرابة في أن يكون مآله هو المنفى في سماء التأمل الخالص؛ [21] لأن التراثوية عند الخطيبي ليست هي التراث ذاته، ولكن إغفاله ونسيانه. وبما أنها كذلك، فإنها تضع العقيدة الدوغمائية عوض السؤال الأنطولوجي الناقد، فتعطي

18 عبد الكبير الخطيبي، «المغرب كقضية فلسفية»، (1973) الرباط: جامعة محمد الخامس، ص. 4

19 طرابيشي، المرجع السابق، ص 33

20 نفسه، ص 187

21 Benabdelali Abdesslam, *Abdelkebir Khatibi L'étranger professionnel,* première édition)Casablanca: Centre culturel du livre, 2019), P 87

الأسبقية لموجود ثابت خالد أصبحت من خلاله في صيغة إلهيات.[22] والمقصود بالإلهي هنا، بالضبط، هو التفكير في الواحد والموجود من حيث هو موجود أول وعلة أولى، نظرًا لإرادتها البقاء على هذا الثبات وذلك الخلود فتضعهما إلى الأبد في القانون الذي يهيمن على البشر ويتحكم في علاقتهم بالأشياء.[23]

يدعونا النظر لهذا الإغفال الذي يتحدث عنه الخطيبي، إلى استيعابه على نحو يأخذ في الحسبان إغفال السياق الزمني والمكاني للتراث، والذي لا يمكن للسؤال الناقد التغاضي عنه أبدًا.

صحيح أن الصدمة الكولونيالة، وإن كان لها تأثير على وعينا بإقرار التغيير وإرساء دعائمه، فإنها قد أحدثت فعلها في جعل المجتمعات الشرقية تحيي علاقتها بالتراث والتقليد، وبماضيها الحضاري والقومي، إلى جانب تراثها الأدبي المتراكم من قبل الصدمة. محاولة بهذا الفعل استعادة قوتها وفاعليتها المفقودة إزاء الطرف الفاعل في عملية «المثاقفة»[24]Acculturation، كعلاقة تحد وتحكم ثم سيطرة. وما ذلك إلا لأن المجتمعات الكولونيالية ما فتئت تشعر بأنوثتها المغلوبة جراء القهر الإمبريالي، أمام رجولة ثقافة الغرب وفحولة الأخير، خاصة وأن عملية المثاقفة تطرح نفسها كعلاقة ذات حدين، مثل حدي العلاقة الجنسية تمامًا: موجب- سالب، فاعل- مفعول به، رجل-امرأة، ذكر-أنثى، قوة-ضعف[25].

ولا ريب في أن الانتصار كان دائما للمبدأ المذكر على حساب المبدأ المؤنث في جميع الأشياء. وإنه لمن بداهة الأمور معرفة المرء من يجسد القوة في طرفي هذه الثنائية ومن يجسد الضعف، فقد تناهت إلى مسامعنا مرات لا تحصى إن الثقافة للذكور وليس العكس. فمن هذه القناعة، اقترنت ثقافة المذكر بالقوة والسيادة والسؤدد، على خلاف ثقافة الطرف المؤنث. هذا إن كانت فعلا له ثقافة تبعا لهذا التصور الأدلوجي الأعمى؛ الذي بموجبه يعتقد القوي أن عليه منح الضعيف الحد الأدنى من الحماية. نستدعي هذا المقام، قول جورج طرابيشي في مؤلفه الموسوم بـ: شرق وغرب رجولة وأنوثة، حيث يقول: «ما دامت العلاقة بين الشرق والغرب هي بالضرورة علاقة مجنسة؛ لأنها علاقة قوة وتحدّ، بما أن كلا الطرفين الداخلين فيها يتصورها علاقة فعل وانفعال وإيجاب وسلب، فمن المحال أن تتسع لمبدأين مذكرين. وقد كان المنطق يقضي بأنه يكفي أن يثبت أحد الطرفين أنه هو المذكر حتى يبرهن على أنوثة الطرف الآخر.»[26]

هو عين ما يحاول المجتمع العربي أن يبرهن عليه لذاته أولاً، وللطرف الفاعل في عملية المثاقفة ثانيًا، وللخلف ثالثًا؛ ذلك عبر حلول الإلهي في قلوب الناس وعقولهم من خلال التراث وعن طريقه كما سلفت الإشارة. وإن كنا نتحدث هنا عن حلول ميتافيزيقي، فإنه وحده الكفيل بمنطق العقل التراثوي العربي بإثبات

22 Ibid, p. 36

23 Ibidem.

24 المثاقفة: التطوّرات النّاتجة عن ٱتّصال ثقافتين تَتأثّر وتُؤثّر إحداهما في الأخرى.

25 جورج طرابيشي، **شرق وغرب رجولة وأنوثة**، الطبعة الأولى(بيروت: دار الطليعة، 1977م)، ص 10

26 نفسه، ص 15

«ذكورته المفقودة». فوفقا لهذا المنطق، يكاد يكون الميتافيزيقي بالنسبة إلى النحن، في تصورنا، هو المبدأ المذكر الذي يبرهن على أنوثة الطرف الآخر، إذا ما قلنا إن الموروث بما هو روح تراثية هو روح الله الرمزية المذَكرة، هو الله الرمزي، هو كلام الله وليس مجرد كلام الأموات. وإذا ما اعتبرناه كلام الأموات، قد نعتبره كلام من هم أقرب إلى الله، من عادوا إليه واستشعروا روحه قبلنا. وإذا كان لكلامهم من القوة ما يُعجز فكر الأحياء وعقولهم، فلأن حلول الإلهي فينا يلازم حلول الأموات في نفوسنا؛ ذلك أن الميت في هذا الحين الذي نحن فيه أحياء نرزق، هو بمقربة مكانية وزمانية من الله أكثر من الأحياء، كما يقال عادة عند وفاة أحدهم: لقد «انتقل إلى الرفيق الأعلى» أو «انتقل إلى جوار ربه». وبلغة الدين والقرآن نقول: «إنا لله وإنا إليه راجعون»، وبصيغة مبتذلة «لقد ذهب إلى الله».

فالميت بحسب ما نتمثله جمعيًا، هو الأكثر مقربة إلى الله من الناحية الرمزية، مما يجعل من نتائج هذا التمثيل في الواقع لجوؤنا إليه وسيرنا على هداه. نحذو حذوه كأنه غدا أكثر قوة مما كان عليه في السابق؛ فقد نفخ فيه الله الكثير من حكمته ومنحه قدرة سحرية وكلية. أو لنقل، لقد توحد الإلهي بالإنساني في روحه بعد انفصالها عن الجسد بمدلولاته «الدنيوية»، في مقابل الروح كعنصر أسمى دال على الحقيقة. فكثيرًا ما تلازمنا روح الميت في متخيلنا الجمعي بوصفها المنقذ من الضلال وصوت الحق الذي لا حق يعلو فوقه. إنها تحل بدار «الحق»[27]، وبموجب الحق، فإن أي محاولة للإخلال بها من شأنها إثارة الرعب والهلع فينا.

وهكذا، حتى إذا ما عدنا إلى حدث وفاة الرسول محمد نستطيع تأويل تمثله في المتخيل الجمعي للمجتمع العربي الإسلامي، بوصفه احتضارًا رمزيًا للإله الخالق (أي احتضاراً للفاعلية والخلق ثم الابداع) في أن تعطيل الإبداع، نتيجة لهذا الاحتضار الرمزي للإله، يكاد يكون، في هذه الحالة، أساسًا لكل نزعة تقليدانية؛ إذ يصبح السبيل إلى ملاقاة الإلهي الذي توحد بالإنساني في شخص الرسول محمد. ومن هنا، فإن أي تعزيز لتقليد السلف في الثقافة العربية هو في جوهره تعزيز يمتح أساسه الجوهري من اتباع قدوة السلف الأولى (الرسول). وبذلك، صار الولاء دائمًا للمخلوق أكثر من الخالق والمبدع والفاعل، فصرنا نقلد أكثر مما نبدع: نسير على خطى المخلوق، وليس على منوال المبدع والفاعل.

أما الصدمة الكولونيالية، فهي الجرح الذي أعاد إحياء علاقة العرب بمحمد، وعلى المستوى الرمزي تمثل إحياءً للإلهي الخالد الذي كان على وشك الاحتضار الأبدي. على هذا الأساس، بتنا ننتج عقيدة دوغمائية بدلاً عن السؤال الأنطولوجي المبدع والناقد. وعلى ذات الأساس، صرنا كمجتمع عربي تراثوي نعطي الأسبقية لموجود ثابت يؤول إلى صيغة الإلهي المذكر، بصفته الطرف الموجب، والقوي، ثم الفاعل والمبدع الحقيقي. وفي ذلك، يتمثل أبرز تجلٍ للخصوصية الثقافية ولخصوصية الاعتقاد في المجتمع العربي: «إنها الغيب المطلق المتعالي أو المفارق الفعال، فهذه الخصوصية هي المحدد الحاسم للاعتقاد، وعليها الاعتماد، وإليها مخاض الإنسان، وهي

27 الحق هو اسم من أسماء الله وصفة من صفاته، دار الحق أي دار الله الحق والحق حقيقة؛ ذلك أن الحقيقة من الحق وإليه.

مصرف جهده وطاقته، ومحور السلوك والطموح والانتماء، وركيزة اللغة، وقوام النظر والحديث، ومحدد إطار الفكر والتفكير، وأساس النهج السائد في علاقة الإنسان بالآخر وبالحياة والطبيعة، يحتكم إليها الإنسان والمجتمع في كل أموره إذا ما تصدى للعمل أو إعادة البناء، وتفنى إرادة الذات فيها وإليها، وما عدا ذلك فهو الفضل.»[28]

من هنا نخلص إلى أن التراثوية تنم عن كونها سجناً لاهوتياً يصعب على المرء التحرر منه، هل هو بسبب انعدام إرادة القوة؟ بالأحرى، فإنه يكتسب إرادته تلك من التراثوية، وبها يقوى ويتقوى؛ إذ إنها الحصن الحصين الذي يحتمي بظلاله ضد كل أشكال الغزو: الفكري، والحضاري، الأخلاقي ثم النفسي.

بهذا، نهتدي إلى تعريف التراثوية بكونها نزعة تقليدانية تُحول التراث الاجتماعي والتاريخي والثقافي، بما فيه الممارسات الاجتماعية الموروثة متجلية في القواعد المحلية والثقافية، إلى عقيدة ومذهب أخلاقي يتخذان شكل قوة لاهوتية مسيطرة بدون مسيطر. نزعة قوامها طقسنة التقليد وتكريس وراثته الأنطولوجية، بالمفهوم الذي يقودنا إلى التعامل معها كممارسة اجتماعية تحكم السلوك، فتحوله إلى قوة مسخرة في خدمتها، سعيًا من أجل الحفاظ على الوضع القائم وتثبيت قدسية ماضويته؛ وذلك عن طريق إعادة إنتاج واستنساخ نفس الأشكال الاجتماعية والثقافية، فضلا عن النظم والمعايير الإيثيقية الموروثة التي تردع إرادة الحرية، وتعيق سيرورة الوعي بالذات لدى أفراد المجتمع التراثوي.

لتكون التقليدانية Traditionalism عطفًا على ما سبق، هي الأفكار التي تشير إلى عادة اتباع التقاليد والمحافظة على الأوضاع المادية والعقلية الموروثة، كتعبير شرعي ومشروع عن الحاجات الحقيقية لمجتمع ما. وإن كان تعريف التقليد والتقليدانية هذا من وجهة نظر «الخطيبي» يظل بنفسه تحديدًا تقليديًا يحصرهما في عقيدة منغلقة، وفي مبادئ فارغة لا تستطيع التغيير مع تغير الأحوال التاريخية والطبيعية، ولا تستطيع الرجوع إلى حرية الإنسان أمام مسألة الوجود والموجودات، فإنها تعد الطريق المباشر إلى التراثوية؛ الأولى هي المنطلق والثانية هي المنتهى. من هنا، يستمد عنوان هذا المحور «التراث: من التقليدانية إلى التراثوية» شرعيته، يعني أنها المنطلق للرجوع إلى صورة جامدة للماضي. هذه العودة تؤدي إلى الأصالة العمياء، وهي أصالة تؤدي بدورها إلى نكوص في العقل والجسم، في الفرد والمجتمع[29]. أو بالأحرى، إلى أصالة ممسوخة وجوفاء، تردع النفوس وتجوف العقول، كما تغرب الأفراد عن ذواتهم لصالح بنى اجتماعية عتيقة، فتزيدهم اغترابًا في خضم وجود زائف مشدود للميتافيزيقي أكثر منه لواقع يتغير باستمرار، وكأنها ملاذه الأخير؟ لكن، كيف يمكن للتراثوية أن تقود أفراد المجتمع إلى الاغتراب؟ وما المقصود بالاغتراب في هذا الباب؟

28 شوقي جلال، **التراث والتاريخ**، ط غ م (المملكة المتحدة: مؤسسة هنداوي، 2024)، ص 28

29 عبد الكبير الخطيبي، «المغرب كقضية فلسفية»، المرجع السابق، ص 6

ثانيا- التراثوية والاغتراب

قبل الشروع في الإجابة عن الاستفهامات المثارة حول التراثوية وتأثيراتها على حياة الفرد والمجتمع، في حديثنا عن اغتراب الأفراد إزاء ذواتهم في خضم وجود مزيف، لن يفوتنا أن نقف عند مفهوم الاغتراب ومعانيه اللغوية، كخطوة تسبق أي محاولة منا لتحليل هذا المفهوم فلسفيا، وإبراز خصائصه وربط أسبابه بمسبباته، والأخيرة بنتائجها. تؤول كلمة «اغتراب» أو Alienation إلى الكلمة اللاتينية Alienus، والتي تعني «الآخر» Other /Autre، ويفهم أساسًا بوصفه غريبًا stranger /Etranger. يقال في معجم اللغة العربية، اغترب فلان، بمعنى بَعُدَ أو نزح عن وطنه. ويقال أيضًا: اغترب في عقر وطنه: أي أحس بالغربة فيه.

أما الفعل اغترب، فإنه إذا ما عدنا إلى أصله الاشتقاقي، سنجده يؤول إلى الفعل غرَّبَ، من غرَّبَ يُغَرب تَغْريبًا، فنقول غرب الشخص يعني ذهب ناحية المغرب، وهو الاتجاه النقيض لناحية الشرق. لذلك يقال على المتخالفين في الرأي: «إن فلان يشرق والآخر يغرب»، أي لا توافق ولا اتفاق بينهما: الأول من جهة الشرق والثاني في اتجاه الغرب. وإذا استدعينا دلالة كل من الكلمتين: «شرق» و«غرب»، في حديثنا هذا عن الاغتراب وأصل الكلمة الاشتقاقي، سنقول: إن الاغتراب من الغربة والغرابة والتغريب، وكلها كلمات مشتقة من الجذر اللغوي «غَرْب» (غ. ر. ب). «والغَرْبُ: هو الذهابُ والتَّنَحِّي عن الناسِ؛ وقد غَرَبَ عنا يَغْرُبُ غَرْباً، وغَرَّبَ، وأَغْرَبَ، وغَرَّبه، وأَغْرَبه: نَحَّاه»[30]. أما المَغْرب، فهو «في الأصل موضع».[31] ولا يغيب على أحد أن الكلمة الأخيرة تكتسب معناها ودلالتها من مشرق الشمس وطلوعها (الشرق)، ليكون «الغرب» هو مَغْربها وناحية غروبها ووقت أفولها واضمحلالها. فالغروب في لسان العرب هو «غيوب الشمس.»[32] من ثم، كادت الشمس أن تكون دلالة ترميزية على السطوع والتنوير، علاوة على الظهور الواضح والبين كما هو ظهور الحقيقة. ونقصد بذلك، السطوع بوصفه جلاءً بينًا للوعي، باعتباره وعيًا بحقيقة الذات وحدودها؛ إذ إنه ترميز للحالة التي يبلغ فيها وعي الأفراد بذواتهم مستوى الظهور والتجلي، فيغدو واضحًا وبينًا، منعكسًا على حياتهم الفردية وعلى مستوى علاقاتهم الاجتماعية أو لنقل البينذاتية intersubjective. ليكون الاغتراب بناء على هذا التحليل اللغوي، هو أفول الوعي الذاتي ومغيب يقظة العقل، باعتبارهما وصفا لغيوب الذات واضمحلالها.

ومن هذا الاستنتاج نفهم أن الاغتراب «آفة نفسية أو اجتماعية، تتجلى عبر نمط أو آخر من العزل المؤلم، الانقطاع، أو التشظي، يشطر الأشياء التي ينتمي بعضها إلى بعضها.»[33] فقد يحصل أن يتأمل المرء في معتقداته وقيمه أو في نظامه الاجتماعي، حيث يفضي به ذلك إلى الاغتراب عنها، فيقوض ارتباطه بها مما يجعله يشعر

---

30 ابن منظور أبو الفضل جمال الدين محمد بن مكرم الأنصاري، **لسان العرب**، islamweb.net، شوهد في 2024/02/19، على الرابط: https://n9.cl/60k7yp

31 المرجع نفسه.

32 نفسه.

33 تد هوندرتش، **دليل أكسفورد للفلسفة**، نجيب الحصادي)مترجم(، ج1)ليبيا: المكتب الوطني للبحث والتطوير، 2003)، ص 624

بأنه منفصل عنها، ولم يعد يجد نفسه فيها، ولكن دون توفير بدائل لها. إنها ما يعتبره الوضع الأفضل بالنسبة إليه، لكنها ليست حقيقة خاصته؛ إنها خاصته لكنه اغترب عنها.[34]

وهنا يتجلى المفهوم الهيغلي (فردريك هيغل Friedrich Hegel) للاغتراب، الذي يحيل على اغتراب الذات. فـ «أن يغترب المرء هو أن ينفصل عن جوهره أو طبيعته التي يختص بها؛ أن يُكرَه على حياة لا تجد فيها طبيعته فرصة للتحقق بهذه الطريقة، تتضمن خبرة الاغتراب نوعا من عوز القيمة - الذاتية وغيابا لمعنى الحياة.»[35]

على أن هيغل قد عرف الاغتراب «بأنه حالة اللا قدرة أو العجز التي يعانيها الإنسان عندما يفقد سيطرته على مخلوقاته ومنتجاته وممتلكاته، فتوظف لصالح غيره، بدل أن يسطو هو عليها لصالحه الخاص. وبهذا، يفقد الفرد القدرة على تقرير مصيره والتأثير في مجرى الأحداث التاريخية، بما فيها تلك التي تهمه وتسهم بتحقيق ذاته وطموحاته؛ إذ إن العقل يجد نفسه في حالة حرب مع نفسه ومخلوقاته. وكيما يتمكن العقل من تحقيق ذاته الفضلى، لابد له في نهاية المطاف من تجاوز عجزه بالمعوقات التي تفصله عن مخلوقاته وتحد من تحكمه بها.»[36]

لقي مفهوم الاغتراب منذ هيغل اهتمامًا كبيرًا في العصر الحديث، في الحضارة الغربية على وجه التخصيص، غير أنه شهد تطورًا ملحوظاً مع كارل ماركس في نقده للنظام الرأسمالي؛ فقد أضحى مفهومًا جوهريًا وتحليليًا وكذا تفسيريًا لواقع العمل في المجتمعات الرأسمالية عموماً، بل أصبح أيضاً أداة نقدية لنقد أوضاع الطبقة البروليتارية في ظل النظام الرأسمالي.

فبعدما كان الاغتراب مع هيغل يحيل على حالة العجز التي تستوطن ذاتية الفرد حيال ما له وما يملكه ويتحكم فيه، أضحى المفهوم مع ماركس وصفًا لحالة العجز العامة والمعيشة في المجتمعات الرأسمالية؛ ذلك أن العامل «يهبط إلى مستوى السلعة ويصبح حقًا أكثر السلع تعاسة، وتزداد تعاسته بازدياد قوة إنتاجه وحجمها. يصبح العامل سلعة رخيصة بقدر ما ينتج من سلع، وبتزايد قيمة عالم الأشياء تتدنى قيمة الإنسان نفسه.»[37] فهو مغترب؛ لأن «العمل في ظل النظام الرأسمالي يتحول إلى قوة خارجة عن إرادة العامل، مستقلة عنه ومعادية له، متحكمة بصيرورته، ومضادة لحياته وإنسانيته.»[38] يعني ذلك أن الاغتراب، تبعًا للتصور الماركسي، هو نتيجة حتمية للأيديولوجية الرأسمالية، بوصفه حالة تنشأ عن احتواء قيمة العامل الذاتية، أي احتواء قيمة الانسان، وفقًا لمنطق يقوم على التسليع والتشييء ثم التنميط، الذي كاد أن يقضي كليًا على

34 نفسه.

35 نفسه، ص 625

36 حليم بركات، **الاغتراب في الثقافة العربية متاهات الانسان بين الحلم والواقع**، الطبعة الأولى (بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، 2006)، ص ص 38، 37

37 المرجع نفسه، ص 39

38 نفسه، ص 42

مفهومي الفرادة والخصوصية؛ لقد طغى المنظور التماثلي على إدراك الذات الإنسانية، ما أدى إلى إغفال قيمة الذات الحقيقية وحدودها بما هي وعي وعقل وفكر وإرادة.

لم يكن من الممكن تناول مفهوم الاغتراب دون العودة إلى جذوره الفلسفية، ولا سيما عند هيغل وماركس، حتى وإن كان هذا الحديث يقتضي منا المرور سريعًا على أطروحاتهما. ورغم أن هذا المفهوم قد تباينت تعريفاته وتفسيراته عبر الزمن، وفقًا لرؤى متعددة من قبل فلاسفة آخرين، من أمثال فيورباخ، الذي نظر إلى الدين كأحد أوجه اغتراب الإنسان عن ذاته، وماكس فيبر، ومارتن هايدغر، وجون بول سارتر، ونيتشه، وإيميل دوركهايم، وسيغموند فرويد، وسورين كيركيغارد، وألبير كامو، وغيرهم من المفكرين، فإنّ جوهره يبقى مشتركًا في إشاراته إلى قضية أساسية: وهي أن مفهوم الاغتراب لم ينحصر في تعريف واحد أو ثابت، بل تشكل وفقًا لزاوية كل فيلسوف ومرجعيته الفكرية، سواء كانت فلسفية محضة، اجتماعية، أو حتى فلسفية اجتماعية نقدية كما في حالة ماركس. ورغم تعدد هذه التعريفات، إلا أنه من غير الممكن استعراضها جميعًا هنا. لذلك، سنتوقف عند التعريفات التي تساهم في إثراء موضوع دراستنا من الناحيتين التحليلية والنقدية. ولبلوغ هذا الهدف، سنتوجه إلى دراسة مفهوم الاغتراب كما طرحه مارتن هايدغر.

وظف هايدغر مفهوم الاغتراب في مؤلفه الوجود والزمن، خلال حديثه عن الوجود المزيف، بوصفه «الوجود الغارق في الحاضر الذي تحدده الاعتبارات والعادات، لا اختيار الإنسان نفسه بنفسه وبإدراك تام للأوضاع الإنسانية الأساسية. إذن، يكون الإنسان مغتربًا عندما يتخلى عن حق الاختيار ويهرب من ذاته والأزمات، ويعيش في حالة من الزيف، ويغرق في الحاضر وفي عالم الآخرين، فينفي وجوده ويصبح واحدًا من الآخرين. بكلام آخر، يعيش الإنسان وجودًا اغترابيًا بقدر ما يمتثل للعادات وتوقعات الآخرين، ويفشل في تحقيق وجوده الأصيل. ففي هذه الحالة، يصبح الإنسان شخصًا آخر، لا نفسه، بل غيره. في هذا المجال، يؤكد هايدغر، أن الوجود الإنساني يكون وجودًا أصيلاً، بقدر ما يختار شخصيًا ويقرر وجوده بنفسه ويعي واقعه ويعرض نفسه للأزمات الوجودية ويخترق عالمها الخفي. ويكون وجود الإنسان أصيلا بقدر ما يختار ويصنع قراراته بنفسه أو بمعزل عن التقاليد المتبعة.»[39]

نجد في هذا التعريف للاغتراب عند هايدغر ما يتوافق مع مفهوم هيغل فيما يتعلق بفقدان الفرد قدرته على تقرير مصيره، بل وحتى فقدان التأثير على مجرى الأحداث التاريخية التي تخصه وتسهم في تحقيق ذاته. ويعني ذلك في أحد أوجهه، أن الإنسان يفقد القدرة من جراء الامتثال للعادات والتقاليد المتعبة، والتي تجعل منه شخصًا آخر غير نفسه. لئلا يكون الامتثال هنا عرضيًا، ولكنه أصيل ودائم، يحتوي الذات ويضعفها، فيتحكم في سيرورتها وصيرورتها، بالمفهوم الذي يفسر حالة العجز التي تستوطن ذاتية الفرد حيال «نفسه وحياته»، وهما بالفعل أكثر ما يملك الإنسان وما يحق له حقًا بسط سيطرته عليهما.

39 بركات، المرجع السابق، ص ص 47، 46

بيد أن ذلك لا يعني أن الهروب من الذات هو هروب «طوعي»، وإنما هو هروب تعسفي خارج عن إرادتها، وبدون وعي حقيقي منها. يكاد يكون هروباً في سبيل إرضاء المجتمع، إذا ما أردنا ربط هذه الفكرة بالمجتمع العربي من حيث هو تراثوي، حيث لا يتوانى الأخير عن إمداد الأفراد بآليات مقاومة الانعتاق التي تستحيل إلى ميكانيزم دفاعي مرضي ضد الوعي الذاتي، وهو ما يؤصل لإلغاء الذاتية الفردية على نحو لا شعوري، فيتقوض ارتباط الفرد بوعيه الذاتي مما يجعله يشعر بأنه منفصل عن ذاته؛ إذ لا يجد نفسه إلا من خلال الامتثال للعادات والخضوع للعرف، ثم التقليد الذي كرس المجتمع وراثته الأنطولوجية. يشكل هذا التعريف تفسيراً لما خلصنا إليه في السابق: بـ أفول الوعي الذاتي باعتباره تدميراً للوعي، وبغياب يقظة العقل كإحالة على غيوب الذات واضمحلالها، وهو ما نعنيه بالاغتراب في السياقات الاجتماعية التراثوية.

هكذا وعطفا على ما مضى، نرى الفارق بين الوجود المزيف الذي تحدث عنه هايدغر كوجود غارق في الحاضر، والوجود المزيف الذي نحاول أن نعرفه بالنظر إلى موضوع دراستنا هذا (التراثوية)، يكمن في عبارة واحدة هي: عبارة الحاضر. إذا كان هايدغر يذهب إلى أن الوجود المزيف هو الوجود الغارق في الحاضر، فإن الوجود المزيف في السياق الاجتماعي التراثوي هو الوجود الغارق في الماضي، أو لنقل الحاضر الغارق في الماضي بوصفه وجودًا مزيفًا في مقابل الوجود الأصيل؛ وجود يجد دلالته ومعناه بما تحدده اعتبارات الماضي وعاداته وتقاليده للذات الفردية في المجتمع. وجود تنمو فيه الذات الجماعية وتنتعش على حساب تدمير الذات الفردية واضمحلالها.

إذن، يكون الإنسان مغتربا بقدر ما يعيش حياة غارقة في الماضي، تحددها أعراف وتقاليد واعتبارات، علاوة على توقعات واختيارات الآخرين، أولهم السلف أو الموتى، إلى الحد الذي يغدو الإنسان شخصًا آخر لا نفسه، وبطريقة لا شعورية، تصبح الذات عاجزة عن استعادة ذاتها المفقودة بفعل الامتثال والمطاوعة، بما ينجم عنه انصهار قد يوهم الذات في مجمل الأحيان باستقلاليتها وتحررها، بينما هي تعيش حالة من الزيف.

يشير الاغتراب في هذا السياق، إلى حالة العجز التام عن فك القيود الاجتماعية والتحرر من التقليدية السائدة، بقدر ما تكون التراثوية منيعةً أمام الوعي الذاتي. فلا يمكن للذات، بهذا المعنى، أن تحقق وجودها الأصيل إلا إذا تحقق الوعي الذاتي وتوفرت شروط ومعايير تحقيقه. وابتغاء بلوغ هذا المرمى، لا بد لها من تجاوز عجزها بالتغلب على المعوقات التي تحول دون استخدام العقل والتفكير لصالحها؛ أي بتحرير العقل تحريرًا يسهم بدوره في استعادة يقظته وتحرير الذات من القيود التي تكرهها على الامتثال، الذي يعزز لديها المطاوعة compliance، خاصة عندما يبلغ عقل الأفراد رشده؛ لأننا نعلم أن الطفل في مراحل عمره الأولى يميل إلى الامتثال والتقليد، وتلك مرحلة يشترك فيها الإنسان والحيوان وربما جميع الكائنات الحية، حيث يكتسب الطفل خوارزميات التعامل مع المحيط، ومنها يتعلم جميع مهاراته الحركية والسلوكية ثم الاجتماعية.

ينقسم الامتثال، بما هو امتثال اجتماعي Social conformity، إلى قسمين الأول هو: المطاوعة compliance، والثاني هو القبول Acceptance[40]. والمقصود بالمطاوعة: الموافقة العلنية أو الالتزام بالتصرفات أو الأفكار المتوقعة، لكن دون الاقتناع بها. وقد تنتج نتيجة الخوف من الرفض الاجتماعي، أو عن حب الانتماء إلى الجماعة. بينما يحيل القبول، على تغيير القناعات الشخصية لتتلاءم مع قناعات الجماعة، ويحصل ذلك تحت الضغط الاجتماعي أو قوة الاقناع.[41]

تظهر الحاجة إلى الامتثال والمطاوعة من حاجة الإنسان النفسية إلى تقييم نفسه وتصحيحها. وقد قدم عالم النفس الاجتماعي ليون فستنجر Leon Festinger بهذا الصدد، سنة 1954، نظرية المقارنة الاجتماعية Social comparison theory التي أبرز من خلالها أن كل فرد منا يلجأ إلى مقارنة نفسه بالمحيط بهدف تقييم نفسه و«تصحيحها»؛ ذلك أن عملية التقييم هذه تشكل حاجة نفسية إنسانية، غير أنه وبسبب غياب أدوات التقييم الموضوعية، يقيم الفرد نفسه نسبةً لمحيطه، ومن هنا تظهر الحاجة إلى الامتثال والمطاوعة.[42]

ما يعني أن تقييم الفرد لنفسه يجري وفق سيرورة معرفية عامة تعكس آليات التفكير وطبيعة الوعي الجماعي، وهي التي تُعرف تحت مسمى الحس المشترك. «إن معرفة الحس المشترك هذه أو المعرفة الاجتماعية تدل على مجموعة من الآليات السوسيو-معرفية التي يشكل من خلالها الأفراد أفكارهم حول الواقع ويعدلون تبعًا لذلك تصرفاتهم انطلاقا من المعطيات والوقائع التي تزودهم بها هذه المعرفة»[43]. أي أن «المعرفة الاجتماعية التي تجد امتداداتها في البنية الذهنية الجماعية، تعين مظاهر الاستراتيجيات المعرفية وأنماط سلوك التفكير لدى الفرد والجماعة في سياق الحياة اليومية التي تقوم على التواصل وتبادل المعرفة والمعلومات، وتشتغل انطلاقا من ميكانيزمات وصور ذهنية، حيث تشكل التمثلات الاجتماعية، كصنف من التمثلات في مفهومها العام، أحد السيرورات الدينامية لهذه المعرفة»[44].

علينا إذن في حديثنا هذا عن الامتثال أن نتعامل معه كمطاوعة وقبول في آنٍ، ينتج عن حاجة الفرد السيكولوجية إلى تقييم نفسه و«تصحيحها»، إلا أنه وبفعل غياب أدوات التقييم والتصحيح الموضوعية، يعمل الفرد على تعديل تصرفاته وسلوكياته وكذا أفكاره وقناعاته وفق معطيات المحيط والمعرفة الاجتماعية، بوصفها جوهر الوعي الجماعي والحس المشترك.

---

40 رهام حمادة، «الامتثال الاجتماعي»، elakademiapost.com، 2020/11/24، شوهد في 2024/02/21، على الرابط:
https://n9.cl/xq2i9

41 المرجع نفسه.

42 نفسه.

43 جمال الدين ابن منظور الافريقي، **لسان العرب** ج 11، الطبعة الأولى (بيروت: دار صادر)، ص ص 613، 614

44 عبد الرحمن علمي إدريسي، **مدخل إلى علم النفس الاجتماعي**، الطبعة الأولى (فاس: مطبعة آنفو)، ص 75

لئن كانت هذه الأدوات غير الموضوعية قد تبدو لبعض علماء الاجتماع والنفس صحيحة، فإن الحديث عن التراثوية يكشف عن مقاربة للمجتمع العربي التراثوي بوصفه مجتمعًا مريضًا ومُمْرِضًا، يتشبث بجذور علته وظلالها.

حري بنا الاشارة إلى أن «الحديث عن مجتمع مريض، أو عن مجتمع يفتقر للصحة الذهنية، يتضمن افتراضًا خلافيًا هو على النقيض من موقف النسبوية السوسيولوجية التي يعتقد بها جل علماء الاجتماع اليوم. فهم يسلمون أن كل مجتمع طبيعي بالنظر إلى أنه يؤدي وظيفته، وأن الحالة المرضية لا يمكن تحديدها إلا على أساس عدم توافق الفرد مع أساليب العيش في محيطه.»[45] ونجد امتدادات هذا التسليم أيضًا عند الأخصائيين النفسيين، حيث يرفض الكثير من الأطباء النفسيين وعلماء النفس «أن ينظروا في فكرة أن المجتمع في كليته يفتقر إلى السلامة، لأنهم يعتقدون أن مشكلة الصحة الذهنية في المجتمع هي مجرد مشكلة عدد من الأفراد (غير المتوافقين) وليست مشكلة عدم التوافق الممكن في الثقافة ذاتها.»[46]

وهذا بحد ذاته يتيح لنا فهمًا لما يعنيه الإنسان السليم في نظر الأخصائيين النفسيين، وكذلك المرامي التي يسعى العلاج النفسي لتحقيقها، مثل الكشف عن أسباب الاختلال والعمل على استعادة توازن الشخصية التي تعرضت للاضطراب، بهدف إعادة تكييفها مع الواقع وقبوله، ثم التصالح معه والتأقلم مع شروطه، التي قد تكون هي ذاتها معلولة بالمعنى الحقيقي للاعتلال.

ومن هنا، توصل تيودور أدورنو Theodor Adorno إلى أن ما يعتبره المجتمع طبيعيًا وصحيًا في كثير من الأحيان يعود بتكلفة عالية على نفوس الأفراد؛ إذ يعتبر في واقع الحال باثولوجياً؛ فالمجتمع الذي يطلب من أفراده السعي وراء حالة باثولوجية على أنها نموذج طبيعي، لا يعدو أن يكون مجتمعًا مختلاً وظيفيًا وقاصرًا عقليًا[47].

يُعتبر القصور العقلي، الذي يُعد بمثابة الاسم الآخر للعجز العقلي، هو ما أسميناه سابقًا بـ ‹عدم النضج الفكري. هنا، باستطاعتنا القول وتبعًا لما أثرناه، إن التراثوية تعمد إلى صد الرفض الاجتماعي عن الأفراد وتحول دون حدوثه في حالة الامتثال. بفعلها هذا، تكرس التقليد عبر الامتثال، بنوعيه، وتعمل على تثبيته. لعلنا نفهم تلك الحاجة إلى الامتثال التي ما فتئت تلازمنا حتى في كبرنا ورشدنا، لما يبعثه فينا من شعور بالأمان، فضلاً عن تثمين صورتنا الاجتماعية الإيجابية، مما يعزز لدينا ثقتنا في أنفسنا، علاوة على الإحساس بالرضا عن النفس والمجموع. فإذا كان الامتثال ينتج عن الخوف من الرفض الاجتماعي أو العزل الاجتماعي، فإن المسعى هو القبول الاجتماعي.

---

45 إيريك فروم، **المجتمع السوي**، محمود منقذ الهاشمي)مترجم(، الطبعة الأولى (اللاذقية: دار الحوار، 2009)، ص 115

46 نفسه، ص 8

47 Peter E Gordon and Others, *The Routledge Companion to the Frankfurt School*, First Edition (New York: Routledge, 2019), p. 417

نفسر هذا الخوف وما يتضمنه من مشاعر، بالخوف أو القلق من لقاء الذات ومواجهتها لطالما كانت منصهرة في كنف الذات الجماعية؛ وذلك تفسيره معلوم بالنظر للسمة التي تسم الكائن البشري بوصفه كائنًا اجتماعيًا، والتي تلزمه «الانخراط في علاقات تفاعل دينامي مستمر مع الآخرين ضمن وضعيات ومواقف مختلفة، حيث تتجاذبه مؤثرات البيئة المادية والاجتماعية بمضامينها وتعبيراتها وتجلياتها المتباينة»[48] مما يقف عائقًا أمام معرفة الذات. وقد أكد كارل غوستاف يونغ في هذا الإطار، «أن الخوف من اللاشعور الجمعي يبقى العائق الأساسي، ليس أمام معرفة الذات فقط، وإنما أيضًا أمام كل معرفة تنتمي إلى المجال النفسي.»[49] ولا غرو في كون الأخير هو الذي يحدد الأوجه الأنطولوجية للذات الفردية، بل ويشكلها.

وإذا ما أردنا الحديث بلغة فلسفية اجتماعية معاصرة، يمكننا النظر إلى القبول الاجتماعي الذي تسعى إليه الذوات باعتباره اعترافًا اجتماعيًا يبنى في نطاق علاقات بينذاتية اجتماعية تفاعلية، يحقق للذات معرفة بوجودها الاجتماعي، وتقاليدها، ثم المعايير والنظم الاجتماعية التي تحكمها. مادام القبول الاجتماعي الذي يحتم الامتثال، يكفل تحقيق صورة اجتماعية (إيجابية) للذات عبر علاقتها بغيرها من الناس الذين تتفاعل معهم.

وهنا، يشترك القبول الاجتماعي مع الاعتراف الاجتماعي في نظرية أكسيل هونيث Axel Honneth، خاصة إذا استدعينا مفهومه عن الاعتراف. مع ذلك، فإن الفارق بين القبول والاعتراف جلي وواضح، بالرغم من تقاطعهما في النقطة السالفة. إذا كان الاعتراف الاجتماعي المتبادل عند هونيث يتأسس على مفهومي الفردانية والفرد، ويتحدد في ثلاثة نماذج هي: الحب، والقانون، والتضامن، التي تحقق لهذا الأخير وعيًا بذاته ثم توفر له شروط تحقيق «ذاته الفضلى» بلغة هيغلية، فإن القبول الاجتماعي -بما هو اعتراف اجتماعي في بعده هذا، وبمفهوم ما سأسميه تاليًا كما أتبينه- يتأسس عموده الفقري على مفهومي «النحن» و«الجماعة» عكس الأول، وليس على مفهوم الفرد الذي يصنع قراراته بنفسه ويحدد اختياراته بإرادته، ولا حتى ذاك الذي يعرض نفسه للأزمات الوجودية.

بهذا، لا يفي القبول الاجتماعي بغرض الوعي بالذات؛ أي الحؤول دون تهيئة شروط وظروف تحقيقه؛ ذلك أن الاعتراف الاجتماعي في ظل المجتمع التراثوي يقوم أساسًا على الامتثال الذي يؤسس التماهي مع التراثوية الاجتماعية القائمة. وهذا الشكل من الاعتراف هو ما سأسميه انطلاقًا من هذا التحليل «الاعتراف الاجتماعي الامتثالي»، لجعله من الامتثال شرطه الأساس، ومبدأه الجوهري الذي يفضي بالذات إلى الاغتراب عن ذاتها، ولا إلى انعتاقها الذي لا يتأتى إلا باختياراتها الحرة واستقلالها الذاتي.

ليكون «الاعتراف الاجتماعي المتبادل»، لهونيث، بحسب هذا التمايز، هو النموذج التطوري «للاعتراف الاجتماعي الامتثالي»، بل والمفهوم اللاحق عليه.

---

48 علمي إدريسي، المرجع السابق، ص 74

49 سناء القرق الزيني، **اجتياح الجماعات لوعي الأفراد حول كتاب حاضر ومستقبل لكارل غوستاف يونغ**، (غ م: دار الفارابي للنشر، غ م)، ص 65

يسمي «هونيث» هذا الاعتراف الذي يعمل من أجل النظام بالاعتراف الأيديولوجي؛ لأنه يشكل في العمق عملية زائفة تؤدي إلى تثبيت عملية الهيمنة الاجتماعية القائمة؛ إذ يتحول الاعتراف إلى مفهوم إيديولوجي يقوم على الزيف، ولا يؤدي إلى الاستقلال الذاتي، بل يعمل من أجل التماثل مع النظام، أو بالأحرى التماثل مع نظام الهيمنة القائم.[50]

وعملاً بإقرار هونيث على ضرورة دراسة الاعتراف، بما هو عدل اجتماعي، في إطار التقدم الذي تشهده المجتمعات الحديثة، لدلالته على حداثة منظومة الأخلاق الاجتماعية، التي يعد الاعتراف بموجبها سمة جوهرية وقيمة أخلاقية من قيم الحداثة في شقها الإيثيقي[51]، ارتأينا عدم استعارة مفهومه هذا (الاعتراف الأيديولوجي). ليس إلا لكونه لا يستجيب لشروط ومعايير استعماله في هذا السياق الاجتماعي الذي يصوغ الاعتراف الامتثالي كشكل يسبق الآخر عند هونيث، في تصورنا، زمنيًا وسياقيًا، بالنظر إلى عمليات التطور الاجتماعي التي تتبلور عبرها مختلف المفاهيم الفلسفية الاجتماعية، والتي تعكس أيضًا خلفيتها التاريخية والثقافية. لذلك، نجد من المفاهيم ما هو مغترب عن سياقه التاريخي والاجتماعي كما هو حال المفاهيم التي نستوردها عادة من سياقات غربية، وقد كنا على وشك الوقوع في نفس المفارقة مع مفهوم هونيث، وأخرى مفاهيم نشأت وتبلورت في سياق سيرورة التطور التي عرفها المجتمع العربي سواء أكان هذا التطور زائفًا أم حقيقيًا، على أن نعطي مثالاً عما يمثلها بهذا الصدد، وهو «الاعتراف الامتثالي».

نخلص إلى أن الاعتراف الامتثالي يصبو إلى تقييد الذات لا إلى تحريرها، [52] وإلى تدميرها لا إلى بنائها، تتقوض وتتحطم عن طريقه علاقة الذات بنفسها، حيث تنعدم فيه أدنى مبادرات المقاومة كسبيل للانعتاق. ما يفيد في العمق، أن الانقياد يدمر الذات من الداخل، ويضعف علاقتها العملية تجاه نفسها. فهو يسلبها فكرها، فضلا عن قدرتها على الانعتاق، سعيًا وراء تأمين اعتراف زائف، بوصفه امتثاليًا، يُسقط أصحابه في غياهب اغتراب مزدوج: ذاتي ووجودي.

أما الاغتراب الذاتي، فيتحدد في انفصال الذات عن جوهرها وخاصيتها الإنسانية التي تتعين في: العقل والفكر. وقد كانت السمة «الاجتماعية» للإنسان كفيلة بابتلاعهما ووأدهما، وسلب قواهما. اللهم إذا كان لأحدهم من الحظوظ الاجتماعية ما أنعم عليه بتنشئة، في ظل ظروف تسمح معطياتها بتكوين معرفة اجتماعية حرة ومنقحة خارجة عن نطاق الامتثال الكلي والأعمى، تتيح للذات فرصة التعبير عن نفسها وتحقيق ذاتها ووجودها الأصيل، كوجود مشروط بمعرفة الذات لوجودها الخاص. وقد نجد بعض معالم وتجليات هذا النموذج التربوي ظاهرة بجلاء على ملامح التربية في أولى مراحل العمر، فمادامت التربية في

50 الزواوي بغورة، **الاعتراف من أجل مفهوم جديد للعدل دراسة في الفلسفة الاجتماعية**، الطبعة الأولى)بيروت: دار الطليعة، 2012)، ص 181

51 المرجع نفسه، ص 191

52 على عكس الاعتراف الاجتماعي المتبادل لدى هونيث، والذي يحرر الذات ويعد أساس بناء هويتها الفردية.

المجتمع التراثوي مؤسسة على مفهوم الطاعة العمياء لن نعرف قط سبيلاً للانعتاق، وهذا النموذج هو الذي يفسح للذات المجال للاختيار الحر: إما القبول أو الرفض.

فمما لا شك فيه «أن المربي الذي يسمح لطفله أحيانا بأن يرفض شرب أو أكل شيء بالذات، أو يسمح له بارتداء حذاء آخر غير الذي أملى عليه أن يرتديه دقائقا قبل ذلك، لا شك أنه مربي يعطي الطفل فرصة صنع القرار ولا يضره، بل هو يعطيه الفرصة أيضًا للتعبير عن ميوله الفردية الضرورية. نحن إذن نقي أطفالنا من المعاناة من الدكتاتورية ومن الأحكام المطلقة إذا أتحنا للطفل فرص الاختيار أحيانًا على ألا يضره أو يضر الآخرين؛ إذا قرر الطفل أن يقول لا للون قميصه الجديد، وهم بصدد شرائه، فلا بد وأنه لا يميل إلى أي منهما فعلا. ليس من حق الكبير إذن أن يصر على ما لا يريده الصغير؛ لأنه ليس دواء عليه أن يتجرعه رغما عن أنفه، أو ليس رداءً يقيه من البرد أو من البلل الآن.»[53]

أما الاغتراب الوجودي، فيتحدد أساسًا، كما سلف وبينا ولا حرج في التكرار المفيد، في وجود الذات الغارق في الماضي والزيف؛ في أن وجودها يتحدد بالامتثال والخضوع المطلق للموروث الذي يحول دون تحقق الوجود الأصيل. هذا الأخير الذي يشترط استقلالا ذاتيًا ينفي وجود نموذج إنساني يشمل جميع الأشخاص ويشكلهم في قالب واحد وفقاً لقواعد وقيم سلوكية موروثة. إذ لكل منظوره الخاص واستشرافاته الخاصة التي تعمل على تأكيد ذاته، فضلا عن فرادته وتميزه. بعبارة أخرى، بشكل لا يعيد لنا إنتاج نفس الأشكال والنماذج الاجتماعية الموروثة والمتوارثة. لأن بقدر ما يتكون المجتمع من أفراد فاقدي التميز الفرادي، يكون معرضًا ومكشوفًا لغزو أناس لا رادع أخلاقي لهم. ومهما حاول المجتمع أن يتنظم ويتمفصل، فإن الحكم الاستبدادي سيلغي شخصية أفراده ويسلمهم لقمة سائغة لأناس متسلطين طغاة متعطشين للحكم.[54]

انطلاقا من هنا، تنشأ لدى الذات حاجة نفسية ملحة إلى البحث عن ماهية جديدة، إذا ما اعتبرنا ماهيتها الأصل مهدورة أو مفقودة. وهذه الحاجة قد تلبى إما من خلال التمرد أو عن طريق الانتساب إلى حركات اجتماعية ثورية، أو قد تتحقق بالرضوخ والاستسلام أو بالانسحاب والتكيف في أفضل الحالات. لكن الإنسان العربي، بصفة عامة، كما يقول حليم بركات في حديثه عن الاغتراب في الثقافة العربية، يميل إلى اختيار الانسحاب والرضوخ، وهما نتيجتان من نتائج الاغتراب السلوكية، أكثر مما يميل إلى اختيار العمل الثوري. وذلك إما لأسباب يراها عملية في ظل الأجواء والأوضاع السائدة، أو لعدم استعداده للتعرض للخطر ودفع الثمن المطلوب.[55]

فذلك ما يعززه عالم النفس التحليلي كارل غوستاف يونغ Carl Gustav Jung بقوله: «كل من اقتنع بفعل تربيته بصحة الخضوع المطلق لعقيدة جماعية، مع ما يحمله هذا الخضوع من التخلي عن حقه الأزلي

53 الفت حقي، **سيكولوجية الطفل علم نفس الطفولة**، ط غ.م (الاسكندرية: مركز الاسكندرية للكتاب، 1996)، ص ص 184، 185

54 نفسه، ص 69

55 بركات، المرجع السابق، ص 84

في الحرية وفي واجب تحمل المسؤولية الشخصية، لن يتوانى في التمسك بهذه التبعية التي قد تكون أصبحت عنده طبيعة ثانية».[56]

فلا لاحول ولا قوة للنفاذ من قوة تراثوية قاهرة وجبارة: قاهرة لأنها تشترط الخضوع والامتثال للاعتراف بكيان الآخر: نعترف بك ما دمت تخضع لمشيئتنا، وتمتثل لرغبتنا، [57] وتطيع أوامرنا. وجبارة لأنها تكره الذات الفردية (بما هي عقل وفكر ووعي) على حياة لا تجد فيها ماهيتها ولا طبيعتها فرصة للتحقق. فمن هنا، يستمد مفهوم الاغتراب مشروعيته في ظل التراثوية. لكن ثمة سؤال مشروع هنا: ما هي مظاهر وانعكاسات «الاغتراب» على حياة الأفراد داخل المجتمع التراثوي؟

ثالثا- تجليات الاغتراب في ظل المجتمع التراثوي

تعددت تجليات الاغتراب في المجتمع العربي كمجتمع تراثوي، بصورة ستجعلنا نكتفي في هذا المقام بالوقوف عند بعض منها، مع إبراز انعكاساتها على حياة الأفراد في المجتمع. تعد المرأة وفقاً لما قاله مصطفى حجازي، في مؤلفه التخلف الاجتماعي مدخل إلى سيكولوجية الإنسان المقهور، العنصر الأكثر غبنًا وقهرًا في المجتمعات التي تحكمها أنظمة اجتماعية تقليدية، ذكورية وتراثوية، قائمة أساسًا على مفاهيم الطاعة والخضوع المطلق، ثم التقليد والامتثال الأعمى، فضلاً عن التبعية والاستبداد. أما في سياق موضوع هذه الدراسة، فقد نعتبر المرأة هي أكثر الذوات اغترابًا. ومع أن هذا لا يقلل من حجم الاغتراب الذي يعيشه المجتمع في كليته، إنه عرض لباثولوجية معيشة رغم تفاوت نسبه؛ ذلك أن تكوّن المجتمع من شرائح وفئات اجتماعية متنوعة قد ينجم عنه تباين في تأثيرات ذات الباثولوجية الاجتماعية وتداعياتها على الأفراد.

ثمة قول مأثور وشائع يتناهى إلى مسامعنا مرات عديدة مفاده: «إذا أردت أن تعرف رقي أمة فانظر إلى نسائها.» حيث علاقات الامتثال التي تسم المجتمع التراثوي نجدها تتراءى جليا على صعيد العلاقة بين الرجل والمرأة، سواء أكان هذا الرجل أباً أو أخاً أو جداً أو عماً أو ابن عم أو حتى مديراً أو رئيساً. فالمرأة دائمًا تحت تأثير قوى التقليدية والموروث، والتي تحكم عليها بالامتثال لسلطة الرجل بوصفه ممثلاً لسلطة القرار ورقيبًا على تصرفاتها. كما تحكم من جهة أخرى على الرجل بالامتثال لقوى السلف التي يستقي منها مشروعية رقابته وسلطته، فضلاً عن هيمنته. ومن ثم، يظل وجود المرأة الخاص، الذي يراد له أن يكون أصيلاً، رهينًا باختيارات واعتبارات الآخرين (الرجل)، علاوة على التقاليد المتعبة.

يشمل ذلك حتى القرارات الأكثر مصيرية وخصوصية، مثل الزواج، حيث تحكم معايير الأنوثة المتعينة في الثقافة الاجتماعية على المرأة بالطاعة والخضوع، بل الصمت والوداعة، على عكس ما تقتضيه معايير الرجولة.

---

56 القرق الزيني، المرجع السابق، ص 58

57 مصطفى حجازي، **الانسان المهدور دراسة تحليلية نفسية اجتماعية**، الطبعة الأولى (الدار البيضاء: المركز الثقافي العربي، 2005)، ص 29

كما لا يُستثنى الرجل من تدخل العائلة في شؤون زواجه، على الرغم من أنه يبقى يمتلك هامشًا من الحرية إذا ما قُورن بوضعية المرأة في مجتمع كهذا. إذ يصعب على الفتاة رفض الزواج في حال ما تم عقد الاتفاق بين أسرتها وأسرة الزوج المفترض، ولا تستطيع حتى التفكير في التملص أو خلق الأعذار. فهي لا تتمتع بما يكفي من الحرية في اتخاذ قراراتها بشأن زواجها، لطالما يعدّ الأب هو صاحب القرار الأخير والنهائي في رفض أو قبول تزويج ابنته. أما في حال وفاة الأب، تنتقل سلطة القرار إلى أخيها الأكبر، الذي يحمل على عاتقه مسؤولية اتخاذ القرارات العائلية بما فيها تزويج أخواته، بوصفه «رجل البيت» ووريث الوصاية على العائلة.

هذا يعني أن زواج المرأة وكذلك الرجل في المجتمع التراثوي اللامتكافئ، رغم التحولات الاجتماعية التي نشهدها بفعل جدلية العلاقة بين التحديث والتقليد، ما يزال يستلزم موافقة العائلة ورضاها، أو لنقل مباركتها. يقول المؤرخ روجي لوتورنو Roger Le Tourneau في سياق مقارنته لعادات الزواج بين البلدان الإسلامية وأوروبا: «حسب القانون المدني، فإن أساس الزواج الغربي، يتمثل في كون اقتران الرجل بالمرأة منبثقا عن إرادة حرة وعن اختيار(...) أما في البلاد الإسلامية، فإن الأسرة كانت ومازالت بنسبة كبيرة هي التي تتخذ القرار النهائي بشأن هاته القضية.»[58]

وحتى وإنْ أخذنا بعين الحسبان ظاهرة الاختيار الحر للزوج أو الزوجة التي بدأت تنتشر تدريجيًا وفق ما خلصت إليه سمية جسوس في دراستها السوسيولوجية التي أجرتها بمدينة الدار البيضاء (المغرب) على عدد من النساء، «فإن الزيجات التي عقدت بإيعاز واتفاق الأسرتين، مازالت تمثل سبعة (7) من عشرة (10) في المجموع العام.»[59] إضافة إلى ذلك، ما زالت توجد هناك بعض الزيجات في البوادي، إذ هذه الظاهرة لم تعد ذائعة بالمدن، ما يتم عقدها تحت قهر ما يسمى بـ «العار». في هذه الحالة، تصبح عائلة الفتاة مكرهة على قبول طلب الزواج؛ لأنه اقترن بلفظ العار وصوحب بأضحية تم ذبحها عند عتبة بيت الفتاة المعنية. ومما يحمله رمزيا هذا الفعل الطقوسي الذي يمتح قدسيته الرمزية من الموروث والسلف، أن دم الذبيحة يؤول رمزيا إلى كون رفض الطلب قد يفضي إلى حادث دموي قد يصيب أسرة الفتاة أو أحد أفرادها.[60] يكشف هذا الفعل الطقوسي بحد ذاته عن إحدى تمظهرات التراثوية بوصفها طقسنةً للتقليد وتثبيتًا لماضويته، وكيفية تأثيرها على حياة الذوات الفردية.

فالمرأة أو الفتاة إذن في المجتمع التراثوي لا تتمتع بالحق الكلي والتام في اتخاذ القرار بشأن زواجها، نظرًا لبنية النظام الاجتماعي الداخلية وهندسته التي تعمل على درء كل محاولة تستهدف زعزعة استقراره وثباته. ما يدفع المرأة إلى الخضوع رغمًا عنها لقوى التراثوية المهيمنة. بالتالي، تعتبر فاحشة وفاجرة وقليلة الحياء

58 عزالدين الخطابي، **دينامية العلاقة بين التقليد والحداثة تطور الحياة الاجتماعية بمدينة عتيقة**، الطبعة الأولى (الدار البيضاء: إفريقيا الشرق، 2015)، ص 113

59 Soumaya Naamane Guessouss, *Au-delà- de toute pudeur*, première édition (Casablanca: Eddif Maroc, 1988), p. 72

60 الخطابي، المرجع السابق، ص 114

كل فتاة تقترح على عائلتها رجلاً ترغب في الزواج منه. وعلى الرغم من تمكن المرأة من ولوج التعليم وسوق الشغل، وما يعززه ذلك من فرص اللقاء والتعارف مع الشريك المفترض، فإن احتمالية اختيارها بل وفرضها لشريك الحياة تظل محدودة وضئيلة.

ليس بمقدور المرأة أو الفتاة أن تقترح على أبيها أو من يقوم مقامه شخصًا غريبًا ترغب في الزواج به ولا حتى أن تحدثه عن التقائها برجل ما، حتى لو كانت نية هذا الرجل هي الزواج؛ أي التقاء بين ذكر وأنثى غريبين عن بعضهما يتخذ أبعادًا ودلالات جنسية تسيئ للفتاة أولًا دونما الرجل، وبالتالي لعائلة الفتاة بأكملها. مما يكره الفتاة على الرضى والقبول باختيار أولياء أمرها. أما في حال ما جاء قرارها بالرفض، فيجب عليها تقديم عذر شافٍ ومعقول لصاحب السلطة الوصية، دون أن يوحي رفضها ذاك بوجود علاقة سرية مع شخص آخر.

نفسر اختيارنا لمثال الزواج من منطلق الاعتقاد الذي يصور الزواج كبداية لسيرورة حياة كاملة تجمع بين طرفين اثنين (رجل وامرأة). يعني هذا من ناحيةٍ، أن المدة التي تعيشها المرأة تحت كنف والديها قصيرة مقارنة بالمدة التي قد تقضيها، وهي تحت رحمة أو قهر زوجها. ويحيل من ناحيةٍ ثانية إلى أن المرأة تعيش قسمًا كبيرًا من حياتها مُطاوعة للتقاليد المتبعة؛ أي بفعل قرار لم تصنعه هي، واختيار لم تحدده بإرادتها. يعد وجود المرأة، والحالة هذه، وجودًا غارقًا في الماضي تعمل على تحديده اعتبارات الآخرين وتوقعاتهم، فضلا عن عادات السلف، وليس اختياراتها الخاصة. تكمن المفارقة بهذا المثال في كون الوجود الأصيل، بحسب المفهوم الذي تناولناه، يناقض وضعية المرأة هنا. فالمرأة في هذا المثال لا تعيش أزماتها الوجودية في اقترانها بمفهوم الوجود الأصيل، بل تعيش أزمات وجودية خارجة عن اختياراتها الخاصة وإرادتها، مما يدل على أن قوى التراثوية تعرض المرأة لأزمات وجودية لا تجد فيها طبيعتها فرصة للتحقق. بعبارة أخرى، إنها تُكرَه على حياة لا تجد فيها طبيعتها كامرأة فرصة للتحقق بهذه الطريقة، مما ينجم عنه نوع من عوز القيمة الذاتية وغياب لمعنى الحياة. يفترض نقاشنا أن المرأة في ظل هذه الباثولوجية الاجتماعية تعيش اغترابًا ذاتيًا ووجوديًا يتكرس بفعل التبعية وتعزيز قيم الولاء للرجل في إطار العائلة، وعلى الصعيد الكلي للمجتمع، حيث ترتكن التبعية إلى السلطة فترتكز على الخضوع والطاعة. بالتالي، تُعتبر شتى أشكال خضوع المرأة للقوى المهيمنة، في الواقع، استجابة للسلط التي تفرضها التقاليد الاجتماعية (سلطة الأب، شيخ القبيلة، الزعيم الديني)، ما هي المسؤولة عن تحديد وجهة ولاء المرأة وموضوعها. بذلك، لم تتوانَ العائلة العربية المستحدثة عن تثبيت القيم نفسها لضمان استمرار النموذج الأولي للسلطة الأبوية، وهو ما يمكننا اعتباره من أهم مظاهر التراثوية تجاه المرأة.

على الرغم من ذلك، فإن اغتراب الرجل لا يقل خطورة عن اغتراب المرأة، وإن كان لا يستشعر اغترابه البتة. كيف له بذلك، وهو تحت تأثير حالة تخدير ينشطها التقليد، فينتشي بها وبما تحققه له من لذة وقيمة وعلو شأن معنوي واجتماعي، ومن تقدير واحترام، فقبول اجتماعي. يحيل اغتراب الرجل هنا على اغترابه عن إنسانيته، وخاصته الإنسانية ألا وهي الفكر. يُراد للفكر أن يُفهم بوصفه نتاج التفكير الذي يقوم أساسًا على إعمال النظر في الأشياء وتأملها، بغية تحكم العقل في العالم وظواهره، ومن ثم سيطرة الإنسان على ذاته

وواقعه وصولاً إلى مصيره. وسرعان ما يقود هدره (هدر الفكر) إلى فقدان السيطرة وإفلات زمام تسيير الحاضر واستشراف المستقبل وصناعته، ومن ثم هدر الكيان الإنساني ذاته من خلال رده إلى مستوى النشاط العصبي وإشباع حاجات البقاء البيولوجي[61].

على هذا النهج، تعمل قوى التراثوية بصورة مستميتة من أجل طمس العقل وتحجميه، نخص بذلك عقل الرجل تحديدًا، مما يدفع هذا الأخير بدوره إلى الرضوخ الذي ينشأ عنه تعطيل العقل وما ينتجه من فكر نقدي تحليلي وتمحيصي تساؤلي. في سبيل التوضيح، ثمة آثار فعلية لهذا التعطيل تكتسي خطورة بالغة تظل ظاهرة للعيان على الصعيد الاجتماعي، منها انعدام قدرة الرجل، والذي لطالما اقترنت رجولته في الثقافة الأبيسية بالتفكير العقلاني والمنطقي، على التمييز بين الصواب والخطأ، والعجز عن التفكير وإخضاع كل فعل تراثوي للتساؤل النقدي والتمحيص العقلاني؛ إذ يغيب العقل في الوقت الذي يقتضي أن تكون هنالك يقظة فكرية ونظرة عقلية مكثفة، فيمسي الصواب محل الخطأ والخطأ محل الصواب، ليصبح بذلك الجرم مشروعًا، والقتل ضرورة ملحة تُغتفر.

سنعطي مثالًا في هذا الشأن بجرائم الشرف وغسل العار، والتي تعرف انتشارًا في جل بلدان الشرق الأوسط من مثل: مصر، السودان، العراق، السعودية، فلسطين، سوريا، الأردن، اليمن.. فهي جرائم مشروعة في حق النساء، والتي سرعان ما اكتسبت مشروعية بموجب القانون والتشريعات التي تأتي بالتخفيف وتنعدم فيها العقوبات الرادعة لمثل هذه الردود الشنيعة والجرائم النكراء التي يُشرعها التقليد ويُمشرِعُهَا القانون. فمن المعروف أن هذه الجرائم تتم بتواطؤ العائلة والمحيط، علاوة على الأطباء ورجال الشرطة، ثم القانون. وإن دل ذلك على شيء، فإنما يدل على أن التراثوية بوضعها الامتثال والطاعة والولاء قبل الاستقلال الذاتي، تقضي على الفكر وتنمي فقط تلك القوى التي تحافظ على بقائها.

هنا بإمكاننا اللجوء إلى لغة الأرقام كي ندلل بوضوح على أن الباثولوجية الاجتماعية (التراثوية) قيد المناولة، هي واقعة وحادثة معيشة بالفعل في حياة الأفراد، وليست من نسيج الخيال أو الحلم. نلاحظ بالرجوع إلى الإحصائيات، أن عدد جرائم الشرف في سوريا، على سبيل المثال، يقدر بحوالي 200 إلى 300 جريمة سنويًا.[62] أما إذا انعطفنا نحو الأردن، فإن معدل جرائم الشرف قد بلغ 53% في سنة 2016، في الوقت الذي لم تتجاوز فيه مدة العقوبة عن هذه الجرائم ثلاثة أشهر للجاني، هذا إن كانت ثمة عقوبة فعلية.[63]

أما في فلسطين، فإن القضاء الفلسطيني يستند في جرائم القتل على خلفية «شرف العائلة» في الضفة الغربية إلى القانون الأردني الصادر عام 1960، في حين تعتمد غزة على قانون الانتداب الصادر عام 1936. يقول

---

61 حجازي، المرجع السابق، ص 167

62 غ م، "دماء النساء تحرس شرف الذكور في مجتمعات التقاليد»، alarab.co.uk، 2018/10/27، شوهد في 2024/03/05، على الرابط: https://n9.cl/olxf3

63 المرجع نفسه.

المحامي المتخصص في القضايا الجنائية حازم حابس، بحسب أحد التقارير التي أصدرها مركز المرأة للإرشاد القانوني والاجتماعي برام الله سنة 2013، «أن القانون يمنح مرتكبي جرائم القتل على خلفية الشرف ما يسمى بالأعذار المخففة والأعذار الملحة، موضحًا أن الأولى هي ظروف مرتبطة بالجريمة، تبقي على الصفة الجرمية للفعل، لكنها تخفض العقوبة المقررة له. أما الثانية، فهي الظروف المرتبطة بالجريمة، وتزيل الصفة الجرمية عن الفعل أي تجعل الفعل مباحًا».[64] ما معناه، أن جرائم القتل «دفاعا عن الشرف» غالبًا ما تكون مصير المرأة وحدها، في حين يعيش شريكها المفترض حياته من غير وعيد ولا عقاب يذكر، حتى وإن كان قد اعْتُدِيَ عليها، أو كانت ضحية أكاذيب وأقاويل المجتمع المحيط فكثيراً ما تُقتل الفتاة بسبب أقاويل الناس التي تتهمها في شرفها، أما القاتل (الأب أو الأخ أو أحد أفراد عائلة الفتاة المقربين) فله من الحصانة الاجتماعية والقانونية، وما تنطوي عليه من قبول واعتراف وتضامن، ما يجعله مرفوع الرأس طوال حياته؛ لقد اغتسل عاره وأنقذ شرف العائلة كلها.

هنا، نستطيع أن نستشف عن قرب فكرة إسهام القانون، من حيث هو مؤشر من مؤشرات التضامن الاجتماعي، استنادًا على تصور «إيميل دوركهايم»، في إنتاج الأشكال الأساسية للتضامن الاجتماعي، وبالتالي في تشكيل المجتمع. فهو الرمز المرئي الذي يساعد عالم الاجتماع على ملاحظة وقياس مستوى الرابط الاجتماعي.[65] لكن بما أن حديثنا يخص المجتمع التراثوي، فإن القانون فيه مازال يستند إلى العادة والموروث، إضافة إلى المرويات الشفهية؛ أي إنه قانون عرفي موروث على ركيزته تدور جميع الأمور. فإذا كان العرف يمثل القبيلة، ينبغي على القانون أن يمثل الدولة الحديثة. وإذا كان العرف يمثل ما يطلق عليه عبد الله العروي «التربية الأولى» (تربية البيت والأم، أي التربية السابقة على التربية النظامية)، فإن القانون يمثل التربية النظامية كتربية ثانية[66]، ونقول أي كفطام عما يشكلنا كتراثويين.

في ضوء ذلك، يقول العروي إن «القانون هو التحكم في العادة»[67]، بيد أن النقيض هو الصحيح فيما يتعلق بالسياق التراثوي: العادة هي التي تتحكم في القانون، بل وتسهم في إنتاج الأشكال الأساسية للتضامن الاجتماعي، ومن ثم في تشكيل مجتمعها وسياقاته المختلفة. لهذه الأسباب وغيرها كثير، اعتبرنا الاعتراف الاجتماعي في ضوء المجتمع التراثوي فيما مضى، مع ضرورة استحضار نموذج الاعتراف الاجتماعي لهونيث في شكله التضامني والقانوني، اعترافًا اجتماعيًا امتثاليًا يسبق اعتراف هونيث زمنًا وسياقاً.

---

64 نبيل دويكات وآخرون، «قتل النساء بين الثقافة السائدة والقانون»، سلسلة المرأة والاعلام الجزء 2، رام الله: مركز المرأة للإرشاد القانوني والاجتماعي، 2013، ص 24 https://n9.cl/n9c6r

65 عثمان لكعشمي، «مفارقة القانون المغربي بين السماء والأرض»، **مؤسسة مؤمنون بلا حدود للدراسات والأبحاث**، (2024)، ص 7. https://n9.cl/sk2lv7

66 المرجع نفسه، ص 13

67 نفسه، ص 14

نبقى مع نفس الأمثلة ونذهب إلى الطالبة «هديل» وهي إحدى الطالبات التي تم استجوابهن في أحد هذه التقارير الصادرة عن نفس المركز بفلسطين، ردًا على السؤال المتعلق بموضوع الشرف وارتباطه بالمرأة. تقول هديل بنبرة غاضبة: «دائمًا يعلموننا الحديث النبوي الذي يقول فيه عليه الصلاة والسلام (إياكم وخضراء الدمن) أي المرأة الصالحة في المنبت السوء. لكن بعد بحثي عن صحة هذا الحديث وجدت أنه ضعيف، وما يؤكد ضعفه هو قوله تعالى (لا تزر وازرة وزرة أخرى)، فبأي حق يحمل المجتمع أخطاء شخص واحد لجماعة كاملة.»[68].

تعزز «سماح» ما صرحته زميلتها هديل قائلةً: «إذا وقعت فتاة في خطأ ما، فإن شقيقاتها وقريباتها يُحرمن من الخروج من البيت والدراسة والعمل، وحتى أنه قد لا يتقدم أحد لخطبتها. كما تدفع الفتاة ثمن أخطاء الذكور. فإذا ما ارتكب شاب خطأ ما، فإن أخواته يتحملن عبء العار ونتائجه الاجتماعية، بينما هو يكمل حياته الطبيعية ويتزوج.»[69]

وردًّا على ما ورد من الأمثلة المذكورة، تقول إحدى الأخصائيات الاجتماعيات الفلسطينيات، تُدعى «سماح الشامي»، وبقولها هذا سنقفل جزئية الأمثلة: «إن مجتمعاتنا الشرقية تخضع لثقافة وعادات وتقاليد، قد تكون مجحفة وغير منصفة حين ننظر لظروف الزمان والمكان الذي نعيشه، لكننا مجبرين على الانسياق لها والتأقلم معها، على الرغم من أننا في زمن الأنترنيت، والانفتاح الذي قد يسهم في بعض السلوكيات السلبية داخل الأسر التي يغيب النقاش والحوار والتواصل بين أفرادها.»[70] وكأن لسان حالها يقول: حينما يتعلق الأمر بمواجهة نظام اجتماعي مختلّ قد يكون الخضوع للنظام، في بعض الأحيان أو مجملها، هو الخيار الأفضل والأنسب.

يتبين بجلاء بعد عرض الأمثلة السابقة، انعكاسات التراثوية على حياة كل من الفرد والجماعة: وعلى حياة المرأة أولاً والرجل ثانيًا. وإن كان الأخير يبسط قوته وهيمنته بفعل الموروث، فإنه لا يستطيع أن يعيش هو الآخر لذاته ونفسه. فهو يعيش للموروث ويعيد إنتاجه في تكرار ثباتي مغلف باليقين المبين، طامعًا في رضا الأسلاف وما له من دلالات رمزية على الصعيد الاجتماعي. نقصد أنه يعيش عبدًا مطيعًا ومنقادًا ثم موهومًا، ما يبرز أن القوة والهيمنة الظاهرتين عند الرجل هما مجرد قناع خادع له حيال نفسه.

فأن نقول إن المرأة أكثر العناصر اغترابًا في ظل التراثوية، ليس معناه أن الرجل لا يقضي حياته مجردًا من اعتبارات التقليد، وإنما لكونها الضحية الكبرى لعقل الرجل المهدور؛ حيث دأبت التراثوية على تقويض ارتباطه بعقله وفكره تمثيلاً لحالة العجز التي تستوطن ما له وما يمتلكه ويتحكم فيه، فلم يعد يجد نفسه إلا ككائن تراثوي مغترب، ما دام يحرز في سبيل ذلك تقديرًا اجتماعيًا زائفًا يسهم في تحقيق سعادة وهمية في سياق

68 دويكات وآخرون، المرجع السابق، ص ص9- 10

69 نفسه، ص 10

70 نفسه، ص 41

يقوم على الولاء والطاعة، وليس أبدا على العدل الاجتماعي، على الخضوع، وليس على قيم المساواة، فضلاً عن غياب مبدأ الاحترام المتبادل.

هكذا، فحتى الرجل لا يعيش وجودًا أصيلا بقدر ما يعيش هو الآخر وجودًا مزيفًا مشدودًا للماضي، يفقد من خلاله تبصر عقله من جراء استبداد الماضي وسننه. وكل ذلك يجعل الوعي مغيبًا بوصفه الخطوة الأولى نحو كل تغيير، ما يفسر لنا أحد المعوقات التي تقف سدًا منيعًا أمام كل تغيير أو تأثير حقيقي في مجرى الأحداث التاريخية.

بهذا المفهوم يعد الاغتراب في ظل التراثوية، تصويرًا لأفول الوعي الذاتي ومغيب يقظة العقل، باعتبارهما وصفًا لغيوب الذات واضمحلالها. لذا واستنادا إلى هذه الاعتبارات كلها المدرجة في صميم هذا البحث، لا يمكننا النظر إلى التراثوية إلا بوصفها باثولوجية اجتماعية متأصلة؛ تحتوي الوعي الذاتي وتهدر العقل والفكر، مما يجسد حالة اغتراب متجذرة في العقل والسلوك الاجتماعيين. حالة تنم عن عجز واختلال في معايير عقلانية المجتمع، برهنت أن انعكاساتها ضارة ومؤذية للأفراد، ولوقعها أيضًا ضرر على الحياة الاجتماعية، وانتهاك للقيمة المعيارية للوجود الخاص والحياة الجيدة. ما نشأ عنه تقهقر وتعطيل في سيرورة الحياة الاجتماعية بالكامل، ومن ثم الحؤول دون بلوغ مجتمع عقلاني حقيقي وتحقيق حياة اجتماعية خيرة، أقل اغترابًا واضطرابًا، ومعاناةً ومرضًا.

خاتمة

في الختام نقول، إن صعوبة استساغة التراثوية بوصفها باثولوجية اجتماعية، لا تكمن في كونها غير مرئية البتة، بل في كونها حادثة واقعة، وقد غدت بالنسبة إلى المجتمع العربي التراثوي طبيعة ثانية تكيفت على ضوئها مجموع الطبائع الإنسانية الأخرى. وهذا لا يمكن تعيينه من خلال النظر إلى الأفراد ككيانات ذرية وجزئية؛ لأن التضحية المقررة اجتماعيًا تكون شاملة لدرجة أنها تظهر فقط في المجتمع كوحدة كلية، وليس في الفرد بشكل منعزل. فالموضوع يخص الجسم الاجتماعي في كليته.

لذا، عندما يكون المرض الاجتماعي غير ظاهر نسبيًا أو مخفي كليًا، فلا يراد أن يفهم من ذلك أن باثولوجية المجتمع منعدمة تمامًا؛ إذ ذلك لن يغير أبدًا من حقيقة أن المجتمع المتضرر هو نفسه العلة، بل كل ما يعنيه أن للكشف عنها يحتاج المرء إلى أخذ منظور كلي حول المجتمع في شموليته[71]. ولعل ذلك هو السبب الرئيس وراء إمعاننا النظر إلى المجتمعات العربية كوحدة كلية (مجتمع عربي) في سياقها الأنطولوجي الاجتماعي والشمولي المتكامل، لا بوصفها وحدات ذرية وجزئية منعزلة عن السياق الأنطولوجي الاجتماعي والثقافي العام.

وبهذا نقول إن التراثوية، كباثولوجية اجتماعية، بالإضافة إلى كونها منتهى كل نزعة تقليدانية تصبو للرجوع إلى صورة جامدة للماضي، لا تعدو أنها تصور ذاك السجن اللاهوتي الذي يصعب على المجتمع العربي التحرر منه؛ ذلك أن الموروث، باعتباره روحًا تراثية، هو روح الله الرمزية الخالدة ومنبع الفاعلية الكلية، هو الله الرمزي، وبالتالي هو كلام الله وليس كلام الأموات أو مرقدهم. حتى إذا ما عددناه كلام الأموات، سنعتبره كلام من هم الأقرب إلى الله، وممن عادوا إليه واستشعروا روحه قبلنا.

لذا، فإذا كان لكلام الأموات من الصلابة والقوة والمهابة ما يُعجز الأحياء ويُغربهم عن خواصهم الإنسانية ووجودهم الخاص والأصيل، فلأن حلول الالهي فينا يلازم حلول الأموات في نفوسنا. هو حلول يوحي بتوحد الإلهي بالإنساني عند انفصال الروح عن الجسد بمدلولاته «الدنيوية» في مقابل الروح كعنصر أسمى دال على الحقيقة. وإن كانت روح الميت تلازمنا، في متخيلنا الجمعي، بوصفها المنقذ من الضلال وصوت الحق الذي لا حق يعلو عليه، فلأنها تحل بدار «الحق»، وبموجب الحق تعتبر أي محاولة للإخلال بها سببًا كافيًا لبث الرعب وإثارة الهلع في نفوسنا. هذا التمثل وحده كفيل بجعل التراثوية وراثة أنطولوجية تحرك ولا تتحرك، وقوة مسيطرة بلا مسيطر، تكرس الامتثال الأعمى والتماثل الكلي في سبيل طقسنة التقليد وتثبيت ماضويته. مما أسس لاغتراب مزدوج تجسد لدى أفراد المجتمع المعني في أفول الوعي الذاتي ومغيب يقظة العقل، كوصف لغيوب الذات واضمحلالها في ظل وجود مزيف.

---

71 لبنى بن البوعزاوي، «مفهوم الباثولوجيا الاجتماعية مدخل إلى الفلسفة الاجتماعية»، **مؤسسة مؤمنون بلاحدود للدراسات والأبحاث**، (2024)، ص 20. https://n9.cl/axmcr

هكذا وعلى ضوء ما تقدم، يسنح لنا الحديث عن اغتراب الذات في ظل المجتمع العربي التراثوي بالقول: ينتهي الاغتراب حين تبدأ الذات بالاعتراف بالقيمة العليا للعقل والفكر، اللذين يعليان من قيمتها الذاتية وإنسانيتها وليس فقط من فرديتها وفرادتها، بل ويسهمان في بناء هويتها وضمان تماسكها؛ أي حين ينتهي الامتثال الأعمى الذي ينهك قدرات الذات الفردية ويكرس في آنٍ التماثل مع النظم الاجتماعية المختلة. إلا أن هذا المرمى لن يجد سبيله للتحقق ما دمنا غير قادرين على تصحيح تمثلنا للسلف ورفض الخضوع المطلق والطاعة العمياء: طاعة الأشياء وطاعة الأشخاص الأموات قبل الأحياء.

يتعارض الاعتراف بتلك القيمة المحددة سلفًا، مع الخضوع الأعمى الذي قد يفرضه مذهب من المذاهب حتى لو كان هذا المذهب دينيًا؛ أي إنه اعتراف لا يسمح بقبول المخاذلات ولا يقبل لبعض العقول أن تستبد بالأخرى.[72] على أن العلاقة بين هذا الثالوث: التراثوية والاستبداد ومفهوم الاغتراب، الذي تناولناه بهذا الصدد، وطيدة ومتجاذبة؛ في أن الاستبداد يحول دون الوعي من خلال هدر الفكر، ما ينشأ عن فرض التعصب والدوغمائية ومنع المساءلة، علاوة على فرض المرجعية الماضوية أو التقليدية؛ لأن في إعادة إنتاجهما تتجلى أفضل حالات التكيف الذي يلقى التعزيز بواسطة إجزال العطاء، ورفع القيمة.[73]

72 محمد عزيز الحبابي، **الشخصانية الاسلامية**، الطبعة الثانية (القاهرة: دار المعارف، غ م) ص، 12

73 حجازي، المرجع السابق، ص 229

قائمة المصادر والمراجع:

***- بالعربية:**

1. ابن منظور الإفريقي، جمال الدين. **لسان العرب** ج 11، الطبعة الأولى، بيروت: دار صادر، غ م.
2. الحبابي، محمد عزيز. **الشخصانية الاسلامية**، الطبعة الثانية، القاهرة: دار المعارف، غ م.
3. بغورة، الزواوي. **الاعتراف من أجل مفهوم جديد للعدل دراسة في الفلسفة الاجتماعية**، الطبعة الأولى، بيروت: دار الطليعة، 2012
4. بن البوعزاوي، لبنى. «مفهوم الباثولوجيا الاجتماعية مدخل إلى الفلسفة الاجتماعية»، **مؤسسة مؤمنون بلا حدود للدراسات والأبحاث**، (2024).
5. بركات، حليم. **الاغتراب في الثقافة العربية متاهات الانسان بين الحلم والواقع**، الطبعة الأولى، بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، 2006.
6. دويكات، نبيل وآخرون. «قتل النساء بين الثقافة السائدة والقانون»، سلسلة المرأة والاعلام الجزء الثاني، رام الله: مركز المرأة للإرشاد القانوني والاجتماعي، 2013
7. الخطابي، عزالدين. **دينامية العلاقة بين التقليد والحداثة تطور الحياة الاجتماعية بمدينة عتيقة**، الطبعة الأولى، الدار البيضاء: إفريقيا الشرق، 2015
8. الخطيبي، عبد الكبير. «المغرب كقضية فلسفية»، الرباط: جامعة محمد الخامس، (1973).
9. الخطيبي، عبد الكبير. **نحو فكر مغاير**، عبد السلام بنعبد العالي (مترجم)، الطبعة الأولى، قطر: وزارة الثقافة والفنون والتراث، 2013
10. فروم، إيريك. **المجتمع السوي**، محمود منقد الهاشمي (مترجم)، الطبعة الأولى، اللاذقية: دار الحوار، 2009
11. جورج، طرابيشي. **شرق وغرب رجولة وأنوثة**، الطبعة الأولى، بيروت: دار الطليعة، 1977
12. حجازي، مصطفى. **الإنسان المهدور دراسة تحليلية نفسية اجتماعية**، الطبعة الأولى، الدار البيضاء: المركز الثقافي العربي، 2005
13. حقي، ألفت. **سيكولوجية الطفل علم نفس الطفولة**، الطبعة غ م، الإسكندرية: مركز الاسكندرية للكتاب، 1996
14. حنفي، حسن. **دراسات فلسفية**، الطبعة غ م، القاهرة: مكتبة الأنجلو مصرية، 1988
15. هونيث، أكسل. **الصراع من أجل الاعتراف القواعد الأخلاقية للمآزم الاجتماعية**، جورج كتورة (مترجم)، ط1، بيروت: المكتبة الشرقية، 2015
16. الخطيبي، عبد الكبير. «المغرب كقضية فلسفية»، الرباط: جامعة محمد الخامس، (1973).
17. علمي إدريسي، عبد الرحمن. **مدخل إلى علم النفس الاجتماعي**، الطبعة الأولى، فاس: مطبعة آنفو، غ م.

18. جلال، شوقي. **التراث والتاريخ**، ط غ م، المملكة المتحدة: مؤسسة هنداوي، 2024

19. لوغوف، جاك. **التاريخ والذاكرة**، جمال شحيد (مترجم)، الطبعة الأولى، بيروت: المركز العربي للأبحاث ودراسة السياسات، 2017

20. لكعشمي، عثمان. «مفارقة القانون المغربي بين السماء والأرض»، مؤسسة مؤمنون بلا حدود للدراسات والأبحاث، (2024).

21. ماكس هوركهايمر، «الوظيفة الاجتماعية للفلسفة»، ترجمة عمر المغربي، تبين، مج 8، العدد 31 (2020).

22. نيتشه، فريدريك. **محاسن التاريخ ومساوئه**، رشيد بوطيب (مترجم)، الطبعة الأولى، الدوحة: منتدى العلاقات العربية والدولية، 2019

23. طرابيشي، جورج. **المثقفون العرب والتراث، التحليل النفسي لعصاب جماعي**، الطبعة الأولى، لندن: رياض الريس للكتب والنشر، 1991

24. ربيع، مبارك. **الخطاب حول المرأة**، الطبعة الأولى، الدار البيضاء: منشورات كلية الآداب والعلوم الانسانية، غ.م.

25. السيد، محمود أحمد. «التراث بين الماضي الحي والغد المنشود»، المحاضرة الافتتاحية في المؤتمر الثامن لمجمع اللغة العربية بدمشق، (2010)

26. القرق الزيني، سناء. **اجتياح الجماعات لوعي الأفراد حول كتاب حاضر ومستقبل لكارل غوستاف يونغ**، ط غ م، غ م: دار الفرابي للنشر، غ م.

*- بالأجنبية

1. Arto Laitinen, ARVI Sarkela, “Four conception of social pathology”, journals.sagepub.com, in: https://2u.pw/GnS5XXz

2. Benabdelali Abdesslam. Abdelkebir Khatibi *L’étranger professionnel,* première édition (Casablanca: Centre culturel du livre, 2019).

3. Frega, Roberto. “Jonh Dewey’s Social Philosophy,” European Journal of Pragmatism and American Philosophy, vol 7, no 2 (2015).

4. Gauthier, Mathieu. La Philosophie Sociale D’Axel Honneth La thérorie de la Reconnaissance et L’analyse des pathologies sociales, Quebec: Faculté de philosophie Université Laval, 2010

5. Bessin, Marc et autres, «Le motif de tout conflit est une attente de reconnaissance,» in: Pensées critiques, Paris: La Découverte, 2009

6. Honneth, Axel. Pathologies of the Social: The Past and Present of Social Philosophy in disrespect, Cambridge: Cambridge the Normative Foundations of Critical Theory, Polity Press, 2007

7. Peter, E Gordon and Others. *The Routledge Companion to the Frankfurt School*, First Edition New York: Routledge,2019

8. Soumaya Naamane Guessouss, *Au-delà- de toute pudeur*, première édition (Casablanca: Eddif Maroc, 1988).

Mominoun
MominounWithoutBorders
@ Mominoun_sm

info@mominoun.com
www.mominoun.com