

أزمة القيم في ظل العولمة الاتصالية : مقارنة لتفعيل المنظور الخلدوني

د.ليلي فيلالي

جامعة الأمير عبد القادر - قسنطينة

مقدمة:

يلاحظ أن الحضارة طغت بماديتها على ما كان سائدا من قيم روحية أخذت بالتراخي والضعف، والراجعة بطبيعة الحال إلى الانفتاح على الثقافات الأخرى التي تمجد القيم المادية من قبل مجتمعات روحانية كالبلدان العربية. ويلعب العلم والتكنولوجيا دور الوساطة في الإتيان بثقافة جديدة تؤدي خلالها الآلات إلى تجريد حياة الأشخاص من بعدها الإنساني، حيث أن النظرة المادية لكل ما يحيط بنا، جعلت الأشخاص يكتسبون نمطا قيميا جديدا مميذا للعالم المتغير المعاصر، عالم ذو طبيعة كونية، تعمره، لأول مرة في التاريخ البشري، حضارة ذات صبغة علمية قاهرة، وهذه الحضارة، بما حملت من إمكانيات تكنولوجية، وبما خلفت من قيم جديدة، عرضت القيم الحضارية للمجتمعات البشرية المعاصرة إلى هزات وانتكاسات وضاعت معها سبل الخيار، بما تعرض من نموذج حضاري وثقافي مفروض. وتحولت معها كثير من القيم الاجتماعية والثقافية باتجاه العولمة الجارفة.

وأول ما يتجلى - في هذا الصدد- أن ابن خلدون كان - وهو يحاول أن يفهم أزمة حضارته - مضطرا خلال عملياته النظرية إلى تأصيل مفاهيم جديدة تتجمع وتتكامل داخل النسق المعرفي الإسلامي ، فهو لم يخرج على الدوائر العامة الكبرى للتصور الإسلامي للإنسان والحياة والكون ولكنه - في الوقت نفسه - لم يجد نفسه ملزما باستعمال نفس الأدوات والمصطلحات والتعابير، ولا حتى المنهجية الفكرية التي كانت شائعة في العالم الإسلامي في عصره أو ما قبل عصره ، حين رأى أن تلك المصطلحات أو المنهجية لن تمكنه من القيام بواجبه ، ومن أداء دوره الخاص والمتميز . بل إن هذا الأمر بالذات هو ما مكّنه من تقديم عطاءه المبدع بشكل جعله بحق أول من حاول بشكل متكامل إيجاد تصور إسلامي معرفي للحضارات وللإجتماع الإنساني وحركته على وجه الإجمال. لذا هدفنا من هذه المداخلة يتجلى في إبراز الجوانب الفاعلة والوظيفية في نظرية ابن خلدون في وصف

وتحليل وتفسير الظواهر الاجتماعية والثقافية المعاصرة التي صاحبت بروز حضارة العولمة بحيث يفترض البحث إمكانية استخدام أفكار ابن خلدون ومصطلحاته بشكل معاصر ومستمر، ويتم التأكيد على أهميتها كركيزة لدراسة المتغيرات العالمية المعيشة.

وتحاول المداخلة الاجابة على الاشكالية التالية ماهي الجوانب الفاعلة في منظور ابن خلدون من خلال نظرية العمران التي نستطيع إسقاطها على واقعنا لتحليل وتفسير أزمة القيم زمن العولمة الاتصالية؟

ويستعرض البحث في بدايته مدخلا مفاهيميا للتعريف المفاهيم التالية: القيم وأزمة القيم والعولمة الاتصالية وعلم العمران عند ابن خلدون، ثم نخصص محورا ثانيا لإبراز النسق القيمي الجديد الذي عكسته العولمة الاتصالية وشكل أزمة قيمية على المجتمعات العربية والإسلامية ونحدد محورا ثالثا لإبراز فاعلية النظرية الخلدونية في تفسير الواقع المعاصر موضحين أهمية مقدمته في فهم وتفسير أزمة القيم التي نعيشها.

أولا : المدخل المفاهيمي

1) معنى القيم:

يمثل مفهوم القيم وضعا مركزيا و قاسما مشتركا داخل المنظومة المعرفية للعلوم الإنسانية على اختلافها، ذلك أن الإنسان كائن قيمي بطبعه، لأن الرؤيا التي يبني عليها سلوكه - مهما كان بسيطا - تتشكل وفق نظام القيم والمعايير التي يحتكم إليها في تجسيد أفعاله، حيث أن التراكم التاريخي لما ينتجه الإنسان من وسائل مادية و مفاهيم حياته وتصورات مختلفة، و هذه العقلانية التاريخية جعلت القيم تأخذ أشكالا عدة و تلعب السلطة الاجتماعية و السياسية أو غيرها من السلطات في كل مرحلة من مراحل حركة التاريخ دورا هاما في عمليات التأسيس و التقديس و التدنيس للقيم و المفاهيم.

تعتبر كلمة القيمة - كمفهوم معرفي فلسفي - دخيلة على اللغة العربية بيد أننا سنتعرض للكلمة و استعمالها اللغوية في العربية أولا. ومن باب التوضيح والتدقيق العلمي نحاول من جهة ثانية تحديدها في اللغة اللاتينية و اللغات الأجنبية التي أصلتها، حيث أن كلمة القيمة تدل على « اسم النوع من الفعل " قام " بمعنى وقف و اعتدل وانتصب وبلغ واستوى». ⁽¹⁾ وقد وردت الكلمة في القرآن الكريم « فيها كتب

(1) - محمد مرتضى الزبيدي ، تاج العروس، مجلد 9 ، دار الصادر ، لبنان، 1966 ، ص 35 .

قيمة»⁽²⁾، و أيضا « و ذلك دين القيمة»⁽³⁾ كما يدل اللفظ مجازا على « ما اتفق عليه أهل السوق و قدره و روجوه في معاملتهم بكونه عوضا للمبيع»⁽⁴⁾.

ولكن الأصل اللغوي لكلمة " قيمة" فهو لاتيني(Valeo) ويعني القوة والصحة الجيدة، وفي اللغة الفرنسية(valeur) أي « بسالة- شجاعة وشأن ذو قيمة وثن وسهم»⁽⁵⁾ وبالإنجليزية (Worth) بمعنى « مستحق قيمة، ذو قيمة، مالك ذو ممتلكات، ذو أحقية، ذو ميزة»⁽⁶⁾.

يقول عادل العوا^(*) في تقديمه لكتاب نظرية القيم « إنما ينشأ غموض معنى القيمة عن لا مديتها، فالقيمة شرط كل وجود، و لكنها ليست بذاتها وجودا إنما تبدو لنا في ثوب نرغب فيه أو هدف نبتغي نواله أو توازن نسعى إلى تحقيقه لذلك اختلف المفكرون في معنى القيم ونظرتهم إليها تحكم غموضها، لأنها تتعلق مباشرة بحياة الإنسان الخاصة ضمن إطار اجتماعي معقد، إنما عملية البحث المتواصل عن المعنى، معنى الأشياء التي نتعامل معها وفقها باستمرار»⁽⁷⁾.

فلا تنحصر دراسة القيم في مجال معرفي واحد، بل تتعداه إلى فروع معرفية مختلفة تولد رؤى مختلفة لمدلولات مفهوم القيم. فلاحظ روكيتش (ROCKEACH) أن هناك ضعف يعود إلى غياب الاتفاق بين الباحثين والذي يظهر على عدة مستويات ويتعلق المستوى الأول بعدم القدرة على تحديد مصدر القيمة.

(2) - القرآن الكريم ، سورة البينة ، الآية 3 .

(3) - المصدر نفسه ، سورة البينة ، الآية 5.

(4) - محمد علي التهانوي ، كشاف اصطلاحات الفنون ، ج 1 ، بيروت ، د.ت ، ص 178 .

(5) - المنجد الفرنسي- العربي ، دار المشرق ، بيروت ، ط 4 ، 1975 ، ص 993 .

(6) - جروان السابق، الكنز: قاموس أنجليزي - عربي ، دار السابق للنشر ، بيروت ، 1992 ، ص 932 .

(*) رئيس دائرة الفلسفة، كلية دمشق، 1979.

(7) - ربيع ميمون، نظرية القيم في الفكر المعاصر بين النسبية و المطلقية، الشركة الجزائرية للنشر والتوزيع، 1979، المقدمة.

هل هو العالم الأميريقي أم العالم الروحي؟ أما المستوى الآخر فيتعلق بالتوكيد المفرط على النظرة إلى القيم كـمعيار. (8)

لا بدّ لأي جماعةٍ بشريّة، أو أُمَّةٍ ناهضة من منظومةٍ قِيَمِيَّة، ومبادئٍ أخلاقيَّة، تتركز عليها في نهضتها، وصَوغ أهدافها ورسالتها، ومثلها العليا؛ لتحقيق طموحها في حياتها المنشودة، وآمالها في حياة العزّة، وعزة الحياة . ولا تكاد منظومة القيم ومبادئ الأخلاق اللازمَة لِنَهضة المجتمع البشريّ، أو أي أُمَّة من الأمم الإنسانيَّة تختلف كثيراً عن بعضها، وإنما هي قاسمٌ مشترك، يؤكّد سنّة الله في النّهضة والتّمكن، فمن أخذ بها ملكٌ زمام النّهضة والقوة والسّيادة على سائر الأمم والمجموعات البشريّة، ومن تلك القيم والأخلاق الإنسانيّة: قيم العدل، والحرّيّة، والمساواة، والإخلاص، والإتقان، والصّدق، والأمانة، والنّظام، والنّظافة، والتعاون، والاتّحاد، واستثمار الوقت، والاستقامة على المنهج، وهي جملةٌ من القيم والمبادئ التي لا تختلف الشرائع السماويّة والمذاهب الأخلاقيّة عليها جُملةً، وإن اختلفت في تفاصيلها، وبها تنهض الأمم، وتتأسّس الحضارات وتغلب الممالك والدُول. (9)

مهما حاول المفكرون والفلاسفة والعلماء تعريف القيمة تعريفاً سكونياً (statique)، فإن عملية التقييم في حركية مستمرة وانتقال متواصل من وضع لآخر، الأمر الذي يجعل القيم لا تدرك بدقة إلا لحظات السكون والتوقف التي اعتمدها الفكر العلمي والمعرفي في إبراز معانيها. و لهذا فقد حاولنا في بحثنا هذا أن نتبنى التعريف الديناميكي (dynamique) للقيمة.

إن ارتباط القيم بالثقافة والعادات والتقاليد وبالتالي المعايير الاجتماعية والسياسية و الاقتصادية يجعلها تختلف من مجتمع لآخر، بل و قد تختلف داخل المجتمع ذاته من مكان لآخر ومن بيئة لأخرى، وهذا بحكم أن القيم تتعلق بنظرة الإنسان للحياة الفردية والجماعية، وهذه النظرة تخضع لعدة عوامل متباينة

(8) - السعيد بومعيرة، "أثر وسائل الإعلام على القيم والسلوكيات لدى الشباب :دراسة استطلاعية بمنطقة البليدة"، أطروحة دكتوراه دولة في علوم الإعلام والاتصال، قسم علوم الإعلام والاتصال، كلية العلوم السياسية والإعلام، جامعة الجزائر، 2005-2006، (pdf)، (غير منشورة)، ص 142.

(9) -عبداللطيف الجوهري، "أزمة القيم في عالمنا المعاصر"، <http://www.alukah.net/culture/0/30800/>، تاريخ الزيارة: 2014/12/15.

منها على الخصوص الظروف الخارجية الطبيعية وكيفية تعامل الإنسان مع هذه الظروف (صراع، حوار، ليونة، قساوة) وعبر التاريخ تتراكم وتتكون المنظومة القيمية المحلية .

تختلف المنظومة القيمية الممارسة في المجتمع الواحد من عصر لآخر ومن زمن لآخر، وهذا ما يعبر عن النسبية الزمانية للقيم وهذا بحكم طبيعة التغير الاجتماعي والسياسي والاقتصادي الحاصل. و يقول ابن خلدون « إن أحوال العالم و الأمم وعوائدهم و نحلهم لا تدوم على وتيرة واحدة، ومنهاج واحد مستقر إنما هو اختلاف الأيام والأزمنة ». ⁽¹⁰⁾ كما يؤكد ذلك كروبر (KROEBER) على أنه « من المستطاع أن نتصور ما ستكون عليه قيم خلفائنا بعد ألف سنة ... لا شك أنها ستكون مختلفة عن قيمنا بمجرد تلك الحقيقة التي لا مفر منها وهي تأثرها بعمليات التغير الثقافي المستمر». ⁽¹¹⁾

ولذا سنتعامل مع القيم الديمقراطية وفق تصورين :

1 - التصور الغائي: أي ارتباط القيم بأهدافنا على اعتبار أن القيم هدف يسعى الإنسان للوصول إليه والمحافظة على استمراره. فالقيم تلعب دورا كبيرا في حركة الإنسان والمجتمع، فالقيم هي كما يؤكد علماء الاجتماع مكمّن الدوافع، وراء كل سلوك هادف وغرضي يتجه نحو هدف خاص له جاذبيته النفسية أو الاجتماعية، و هي الشرط المسبق الذي يحدد سلوك البشر و ينظم مقومات الفعل الإنساني، والعلة وراء كل سلوك هادف، وهي تعبير عما يجب أن يكون اجتماعيا و ثقافيا، وليس تعبيرا عما هو قائم ، فالقيم هي حافز عمل ومبدأ إدراك ومنطلق فهم، وهي تضفي على ظواهر السلوك الإنساني معناه ومبناه، والسلوك الذي تفرضه القيم هو سلوك يصدر أصلا لتحقيق قيمة اجتماعية معينة بالذات، حين يمارس الإنسان سلوكه بالتحامه بقيم جمالية و دينية. ⁽¹²⁾

⁽¹⁰⁾ - فوزية دياب ، القيم و العادات الاجتماعية : مع بحث ميداني لبعض العادات الاجتماعية ، دار النهضة العربية للطباعة و النشر، لبنان، 1980.

ص 63 .

⁽¹¹⁾ - المرجع نفسه ، ص 63 .

⁽¹²⁾ - عبد الرزاق عيد و محمد عبد الجبار، الديمقراطية بين العلمانية و الإسلام ، سلسلة حوارات لقرن جديد ، دار الفكر المعاصر، دمشق - بيروت ، 2000 ، ص 127 .

2- التصور التقويمى: لأن القيم ليست أشياء ولا معاني مكتملة وتامة بل هي تفاعل مستمر وترتبط ديناميا بعملية التقويم التي هي هدف في حد ذاتها، حيث تتم وفق قيم دينامية متفاعلة بمنهج براغماتي إنساني حقيقي و واع و بمقاربات علمية في حدود المكان. و انطلاقا من هذا الطرح فإن القيمة تتجلى بأنها مرتبطة بالفعل الذي يقوم به الفرد، والذي يتبع - عادة - بإصدار حكم عليه و بالتالي إعطاؤه تقديرا معيناً. (13)

ونرى أن مهمة الفكر الاجتماعي والسياسي المعاصر والفكر الفلسفي أيضا هي الاعتماد على أدوات بحثية غير تقليدية في تناول المنظومة القيمية للمجتمع الجزائري بالتحليل والتفسير، ذلك بمحاولة إعلاء قيم جديدة وترسيخ وتأسيس قيم حقيقية ممثلة للطابع الوطني، ولها اتساق منطقي مع التحولات المجتمعية الحالية نحو تأسيس نسق عام لقيم عالمية مشتركة في ظل العولمة المتنامية لتكنولوجيات الإعلام والاتصال، ولهذا يؤكد ب.ريكور (P.RICOEUR) على أن « مناقشة القيم على مستوى عالي التجريد و فلسفي كبير يعتبر خطرا، لأن التفكير في القيم يتطلب تجربة قيمية في جماعة معينة». (14)

ومن أهم الخصائص التي نعرضها للقيم والمرتبطة بعملية التقويم في الفضاء المعولم اتصاليا هي :

1) النسبية المكانية للقيم: إن ارتباط القيم بالثقافة وبالعادة والتقاليد والمعايير الاجتماعية والسياسية يجعلها تختلف من ثقافة لأخرى ومن مجتمع لآخر بل تختلف من مكان لآخر ومن بيئة لأخرى .

2) النسبية الزمانية للقيم: تختلف المنظومة القيمية الممارسة في المجتمعات الإنسانية، ونماذجها

الثقافية و الدينية و السياسية من عصر لآخر ومن زمن لآخر وهذا بحكم التغير الحاصل في المجتمع .

(13) - المرجع نفسه، ص 127 .

(14) - Daniel . CORNU , **journalisme et vérité : pour une éthique de l'information** , série LE CHAMP ETHIQUE N°27 , LABOR ET FIDES , Genève (suisse) , 1994 , p138 .

تعتبر القيم- إذن- ظاهرة ديناميكية متطورة، والمذهب التطوري في السلوك الذي يمثلته هربرت سبنسر (Herbert SPENCER) يقرر أن الخير والشر يجري عليهما التطور. (15) إذن فقولنا أن القيم نسبية يعني أن معناها لا يتحدد ولا يتضح في النظر إليها و الحكم عليها في حد ذاتها مجردة من كل شيء، بل لا بد من النظر إليها خلال الوسط الذي تنشأ فيه، والحكم عليها لا حكماً مطلقاً بل حكماً ظرفياً وموقفياً، وذلك بنسبيتها إلى المعايير التي يخضعها المجتمع المعين في الزمن المعين . ويؤكد المهدي المنجرة « أن القيم تتحرك على سلم زمني مختلف تماماً عما نعيشه في حياتنا اليومية». (16)

ويشير مفهوم القيم إلى كل صفة ذات أهمية لاعتبارات اجتماعية أو أخلاقية أو نفسية أو جمالية. فالقيم عبارة عن تصور مجرد وعام للسلوك، يشعر أعضاء الجماعة الاجتماعية نحوه بارتباط انفعالي شديد، ويتيح لهم مستوى للحكم على الأفعال والأهداف الخاصة . و تتصف القيم بصفة الجماعية في الاستخدام و تمثل الموجهات العامة للسلوك أو العمل. ومعنى ذلك أن مجموعة القيم التي يدين بها شخص (أو جماعة) هي التي تحركه نحو العمل (الفعل) وتدفعه نحو السلوك بطريقة معينة ويتخذها مرجعه في الحكم بأن سلوكه مرغوب فيه أو غير مرغوب فيه (مستهجن من قبل الجماعة أو المجتمع). ولا شك أن ذلك يعود على المجتمع خيراً أو شراً طبقاً لنمط السلوك وكيفيته والمرجع القيمي له. والقيم الأخلاقية الأصيلة (الإيجابية) هي مجموعة صفات معيارية تؤدي إلى الارتقاء بالحياة الاجتماعية والنهوض بمستويات المعيشة ورفق السلوك الإنساني. (17)

والقيم الأخلاقية ما هي إلا انعكاس لطرائق التفكير عند الناس ولأساليبهم التي يفكرون بها في سياق اجتماعي محدد وفي فترة زمنية معينة. كما أن القيم الأخلاقية تشكل منظومة ترشد الأفراد وتحدد سلوكياتهم وتوجه أحكامهم واتجاهاتهم فيما يتصل بما هو مرغوب فيه أو غير مرغوب فيه من أشكال السلوك في إطار ما يضعه المجتمع من قواعد وأسس ومعايير وشروط يستمدّها من مصادر مختلفة دينية وثقافية وموضوعية. (18)

(15) - فوزية ذياب، مرجع سابق، ص 63 .

(16) - المهدي المنجرة ، قيمة القيم، المركز الثقافي العربي ، ط4 ، الدار البيضاء- بيروت، 2008 ، ص14.

(17) -عبد اللطيف الجوهري، "أزمة القيم في عالمنا المعاصر"، مرجع سابق.

(18) -المرجع نفسه.

وكلما كان الإطار القيمي بموجهاته يضم مجموعة من المبادئ الأخلاقية الإيجابية ويتعد عن ما هو سلبي، يشيع النشاط الإنساني وتسود الحيوية بين أفراد المجتمع حيث يصبح هناك قبول عام واتفاقات صامته، حول أفكار ومعارف ومعتقدات وطرائق للتفكير وعادات وأسايب للحياة وموضوعات جمالية من أجل صالح الفرد والمجتمع.

2) التعريف بأزمة القيم:

استعمل مصطلح الأزمة في مختلف فروع العلوم الإنسانية وبات يعني مجموعة الظروف والأحداث المفاجئة التي تنطوي على تهديد واضح للوضع الراهن المستقر في طبيعة الأشياء، وهي النقطة الحرجة، واللحظة الحاسمة التي يتحدّد عندها مصير تطور ما، إما إلى الأفضل، أو إلى الأسوأ - مثل الحياة أو الموت، الحرب أو السلم- لإيجاد حل لمشكلة ما أو انفجارها. بحيث عرف أليستار بوخان (Alastair Buchan) الأزمة في كتابه إدارة الأزمات: «بأنها تحدّد ظاهر أو ردّ فعل بين طرفين أو عدة أطراف، حاول كل منهم تحويل مجرى الأحداث لصالحه».⁽¹⁹⁾ وتعني الأزمة بذلك نقطة تحول مصيرية في مجرى حدث ما، تتميز بتحسّن ملحوظ أو بتأخر حاد، وترتبط بتجاذبات قديمة لا بد أن تزول لتحلّ محلها ارتباطات جديدة، وتورث تغيرات كميّة ونوعية في هذا الحدث.

من الأمور الثابتة والمؤكدة أن الخلق القويم والسلوك الحميد والتنشئة الدينية السليمة التي تحافظ على إنسانية الإنسان، تؤسس أعمدة الحضارة والتقدم والرقى وتفوق الأمم وسمو الشعوب. والقيم الاجتماعية هي منظومة الحياة تؤثر في حياة البشر وفي سلوكياتهم وتحدد شكل العلاقات الإنسانية وأنماط التفاعل، وهي صمام الأمان داخل التجمعات البشرية. وتمثل القيم أدوات الضبط الاجتماعي ومحركات السلوك وتفرض آليات الاستقرار والتوازن في المجتمعات البشرية. وإذا تعرضت منظومة القيم الاجتماعية إلى هزات أو تحولات غير مرغوب فيها أو انتابها نوع من الخلل، نتيجة عوامل وظروف محددة، تدهورت أحوال البشر وعم الفساد في الأرض وشعر الناس - كما يشير ابن خلدون - بفقدان التوازن وعدم الثقة وضياع الرؤى، وانتابت البشر حالة، من الإحباط والعجز وعدم الرضى والقلق والتوتر، وشاعت بين الناس حالة من التردّي والوهن وسادت الفوضى الأخلاقية والسلوكية وفقد النظام الاجتماعي قدرته على البقاء، وظهرت حالة من اللامعيارية تتسم بعدم التوازن وفقد الناس التنظيم

⁽¹⁹⁾ -عبد الإله البلداوي، ماهي الأزمة وكيف ندير الأزمات ؟ ،

http://www.siironline.org/alabwab/edare-%20eqtesad%2827%29/1447.htm، تاريخ الزيارة: 2014/12/25.

والالتزام وضعف لديهم الشعور بالانتماء للوطن . كل ذلك يعنى الإحساس بوجود أزمة أو حالة يطلق عليها علماء الاجتماع "أنومي" أو اللامعيارية الأخلاقية".⁽²⁰⁾

في معنى أزمة القيم، والأزمة الأخلاقية قد يبدو للوهلة الأولى أن تحديد معنى الأزمة، مسألة سهلة ولا تحتاج إلى جهد، غير أن الواقع يشير إلى صعوبة ذلك، فبرغم من شيوع كلمة أزمة وتداولها المستمر في خطابنا اليومي إلا أنها من المفاهيم صعبة التحديد ربما لأنها مفهوم نسبي، وله مؤشرات عديدة ومتباينة ويختلف من موقف لآخر.

يشير البعض- لذلك- إلى أن الأزمة هي موقف أو مشكل يتطلب رد فعل الكائن الحي لاستعادة توازنه. أو أنها موقف يتحدى قوى الفرد ويدفعه إلى إعادة التوافق مع ذاته أو مع بينته أو مع كليهما. والأزمة هي نوع من التحدي نظراً لما تفرضه من ضغوط حياتية اجتماعية ونفسية على الفرد. وهى في أبسط معانيها تشير إلى حدوث نوع من الخلل وعدم التوازن بين عناصر النظام الاجتماعي وما يحتويه من علاقات إنسانية وتوجيهات عامة وقيم ومعايير أخلاقية راسخة ومتأصلة. والأزمة بهذا المعنى تمثل مشكلاً يتشكل عبر الزمن من مصادر كامنة في البناء الاجتماعي ومتأثرة بمجموعة من العوامل والأبعاد المتداخلة تعوق التواصل بين الأجيال وتلغى العلاقات الطبيعية بين البشر (العلاقات الرأسية والأفقية)، وتهدم أسس الاستقرار الاجتماعي، وتعتبر عن تقلبات اجتماعية أو اقتصادية أو سياسية أو كل ذلك في أن واحد. وتظهر عادة خلال نقلات حضارية وحراك اجتماعي صعوداً وهبوطاً تؤثر بدورها في هذه الكيانات أو النظم مما يجعلها تشكل حالات من التوتر والقلق والشعور بالعجز وعدم التواصل والفشل في تحقيق التوازن بين الغايات والوسائل.⁽²¹⁾

إن ما نعيشه اليوم في مجتمعاتنا المعاصرة من أزمات وتحديات ليس في جميع الحالات مرده إلى المعطى الاقتصادي والاجتماعي والسياسي.... وإنما الأزمة تتعدى هذه المعطيات لتصبح أزمة قيم. فإشكالية القيم ستظل دائماً حاضرة بشكل كبير في مجتمعاتنا المعاصرة كما طرحت في حضارات ومجتمعات عرفها التاريخ، فمثلا ارتبطت مسألة القيم في المجتمع الإغريقي بالأسطورة والكيفية التي ساهمت بها في تكوين وعي لدى الإغريق ناهيك عن ما تقدمه من بطولات جسدها الآلهة إما بشكل تراجميديا أو ملهاتة أو مأساة. كما لعبت مسألة القيم في الحضارة اليونانية دوراً أساسياً في تكوين ملامح المجتمع اليوناني عبر ما كان يقدمه الفلاسفة من أفكار حول القيم. ولا أدل على ذلك "المحاورات" التي تزخر بمفاهيم كالشجاعة والخير والعدل والجمال..... والتي تدخل ضمن منظومة القيم التي كان يدين بها اليونان، كما أنه في حديثنا عن مسألة القيم لا يمكن أن نغفل ما قدمته الحضارة الرومانية والإسلامية في مسألة القيم. «فالرومان رغم انشغالهم الكبير بتوسيع الإمبراطورية الرومانية وتقويتها على المستوى

⁽²⁰⁾- أحمد مجدي ، "أزمة القيم" ، <http://digital.ahram.org.eg/articles.aspx?Serial=794301&eid=> ، تاريخ

الزيارة: 2015/01/01.

⁽²¹⁾- المرجع نفسه.

العسكري والاقتصادي، إلا أنهم اهتموا بمسألة القيم والتي جسدتها أنداك أخلاق المسيحية. أما في الحضارة الإسلامية فإن مسألة القيم ارتبطت بشكل كبير بما يقدمه الوحي من قواعد أخلاقية ودينية تؤطر المرء في حياته وفي علاقته بالله وبالناس». (22)

ما يلاحظ على هذه الحضارات هو أن القاسم المشترك بينها هو وجود منظومة قيم تؤطر المجتمع وتجعله مرتبطاً بأخلاقيات وسلوكيات معينة. لكن سؤال القيم سيعرف منحى آخر ابتداء من العصر الحديث وسترتبط إشكالية القيم بمدى فصلها عن السلطة الدينية وتأسيس قيم دنيوية يكون مرجعها الوحيد هو العقل ومعاييرها الإنسان. وخصوصاً مع دخول عصر الحداثة الذي وضع معايير جديدة للقيم في المجتمعات الحديثة. فأصبحنا نتكلم عن الفن كحامل للقيم، ودوره في تكوين وعي المجتمع. وأصبحنا نتكلم عن دور الفرد في إنتاج قيم تتوافق ورؤيته للعالم والوجود والأشياء .

سؤال القيم سيتفجر خصوصاً في الحقبة المعاصرة، مشكلاً بذلك أزمة حقيقية على المستوى القيمي خصوصاً مع توارى الدور الذي كان يلعبه كل من الدين والفلسفة والتاريخ في إيجاد إجابات لمعضلات العصر. وبهذا تنحل منظومة القيم التي جسدتها القيم الروحية...، لتحل محلها قيم جديدة كالشدود والمثلية... حتى أن ألبير كامو في روايته "الهاوية" يقول «ما الإنسان العصري أو الحدائي بلغة اليوم، من يستطيع أن يجامع ومن يقرأ الصحف... كل الحداثة في عالم ما بعد الحرب العالمية الثانية هي التحرر الجنسي خارج كل القوالب وضد كل الموانع، وهي الوعي الزائف الذي تشبعه قراءة الصحف»... (23)

فقد وجدنا حضارة ذات بُعد مادّي وعنصري انتقائي، تعمد إلى استغلال الشعوب الضعيفة ونهب خيراتها، وتُعلي من عنصرها وعرقها، كما هو ماثلُ الآن للعيان من تحلُّف قيم العدالة، حتّى من المؤسسات التي أقامت تلك الحضارة العنصرية، وفلسفة الدولة الصّهْيُونِيّة؛ لتخدم مصالحها، فتخلّقت الحياة الإنسانيّة، وافتقدت للعدالة الإنسانيّة الرحيمة. فنرى الإنفاق على التسلُّح، وغطرسة القوة، وعزّو الفضاء؛ ممّا لو استُشِر لعلاج مشاكل الفقر والجوع في العالم لوسّع البشريّة جمعاء، ونرى من لا يملك يُعطي حقّاً لمن لا يستحقُّ، كما فعل "بلفور" وزير خارجية بريطانيا عندما أعطى حقّاً لليهود من أنحاء العالم؛ ليكون لهم وطنٌ في فلسطين. (24)

وتأسست مأساة إنسانية تشكو إلى الله افتقار الضمير والأخلاق في عالم البشر، ونرى توجُّهاً اقتصادياً يعتمد إلى كسب المال والثراء على حساب استغلال الفقراء من العُمّال، والتعامل مع المال؛ باعتباره سلعة لا وسيلة؛ لتحقيق العدالة الاجتماعيّة والتوزيع العاجل للثروة، من خلال نظامٍ رِبَوِيّ يستخدم وسائل المضاربة

(22) -يوسف الكلاحي، "أزمة القيم في المجتمعات المعاصرة"، جريدة هيسبريس، السبت 09 يونيو،

<http://www.hespress.com/writers/55979.html>، تاريخ الزيارة 2014/12/25.

(23) - المرجع نفسه.

(24) -عبداللطيف الجوهري، "أزمة القيم في عالمنا المعاصر"، مرجع سابق.

والمتاجرة في الأوراق الماليّة، وعبادة المال والاستئثار به في جيوب الأغنياء، وأصحاب الشركات العالميّة الرأسماليّة في مناخٍ يفتقد إلى العدالة الإنسانيّة، ورحمة الإنسان بأخيه الإنسان.

وتلعب الثقافة دورا كبيرا في تصفية العناصر المعارضة وتزويد الفرد بضمير مرتاح ، حيث يقوم المجتمع المعاصر بواسطة وسائل الاتصال الجماهيري وطاقاتها الهائلة على دمج قيم الواقع الثقافي بالواقع الاجتماعي وإعادة توزيعهما على نطاق واسع تجاري، بحيث تصير الثقافة مجرد بضاعة، تصبح فيها الموسيقى تجارية أو قابلة للتجوير وينسحب هذا على الأدب والفن اللذين كانا دوما بعدا متعاليا والرفض الأكبر للواقع، هذا وينسحب ما سبق على اللغة نفسها يجعلها لغة ذات بعد واحد تخلو من المفردات والأفكار والمفاهيم النقدية، حيث يجعل محترفي السياسة وصناع الرأي العام (صحافة وإذاعة وتلفاز) اللغة عارية من التوتر والتناقض والتطور والصورورة، لتكون لغة سلوكية بلا تاريخ أو أبعاد لغة مغلقة ومنغلقة.⁽²⁵⁾

3 مفهوم العولمة الاتصالية:

كثيرا ما تعبر ظاهرة العولمة الاتصالية عن معنى واحد يتجسد في التزاوج بين تكنولوجيا الاتصال والمعلومات والتواصل بينهما متجاوزين الحدود التقليدية ومؤديان إلى ظهور ما يعرف حاليا بالاتصال المتعدد الوسائط (Multi -Midia) الذي يركز على تطور الحاسبات في جيلها الخامس. ولكن لايمكننا استيعاب معناها دون وصلها بالعولمة التي يطرح صلاح سالم زرنوقة ثلاثة تصورات للمصطلح هي:⁽²⁶⁾

(أ) العولمة كإيديولوجيا (Globalism) وتعني أن العولمة طرح مذهبي يقوم على فكرة انتصار الحضارة الغربية التي تؤسس لحضارة إنسانية جديدة أو حضارة تكنولوجية تقود العالم.

(ب) العولمة كظاهرة: (Globalization) وهي تشير إلى مجموعة من الإجراءات والممارسات والسياسات الصادرة عن القوى الكبرى في العالم وردود الأفعال التي تصاحبها.

(ج) العولمة كعملية (Globality) وهي تشير إلى أنها مرحلة تاريخية أو هي بمثابة تطور نوعي جديد في التاريخ الإنساني، من ثم فهي محصلة تطور تاريخي تراكمي له جذوره.

لقد تبلورت الثورة التكنولوجية في مجال الاتصال والمعلومات في بنى عالمية عملاقة تنتشر كأنها نسيج عنكبوتي وتتجسد فيما يعرف بالثلاثي التكنولوجي التي يتقاسم مع مجلس إدارة اقتصاد العالم السلطة

⁽²⁵⁾ - المرجع نفسه.

⁽²⁶⁾ - محمد حسين أبو العلا محمد " اتجاهات المثقفين نحو العولمة و علاقتها بأساق القيم و البيئة في المجتمع المصري " ، أطروحة دكتوراه في الفلسفة والعلوم البيئية، جامعة عين شمس ، مصر، 2003 (غير منشورة) ، ص44.

المطلقة في تسيير شئون العولمة والتحكم في مساراتها. والذي يعنى أقمار البث المباشر وشبكات المعلومات الدولية والاتصالات اللاسلكية. (27)

لعبت شبكة الأنترنت الاتصال المتعدد الوسائط (multimédia) دورا هاما في عملية نقل المعلومات وتسهيل الاتصال وطينا وعالميا كما تعد مؤشرا للدخول في عهد جديد يختلف في ملامحه عن العصور السالفة، باعتبارها عنصرا مكملا لكل تجهيزات الاتصال المتواجدة حاليا. فحسب رأي الكاتب ميشال صالوف - كوست (Michel SALOFF- COSTE) في إحدى مؤلفاته والمعنون بـ "إدارة الألفية الثالثة" والقائل: « قبل دخول أي عصر جديد، يوجد هناك دائما مؤشرات لأحداث ومواقف تنبئ بحلولة، وتدعى ببذور المستقبل... إذ أن شبكة الأنترنت تعد بذرة مستقبل للعصر الجديد إبداع / اتصال». (28)

عندما طرح الكندي مارشال ماكلوهان (Marshall MC LUHAN) في كتابه "مجرة غوتنبرغ" (The Gutenberg galaxy)، مسألة أن تطور العمليات العليا للإنسان وتجلياتها تخضع للأدوات والتقنيات الثقافية التي تنتجها في كل حقبة (الوسيلة هي الرسالة)، (29) تعرّض لهجوم شديد من قبل العديد من مفكري الستينات والسبعينات الذين وجدوا في أطروحته تركيزا على التأثيرات التي يمكن أن تمارسها وسائل ثقافية على طرائق التفكير الإنساني وعلى الوعي، بمعزل عن المضمون.

و نوه إغناسيو راموني (Ignacio RAMONET) في إحدى مقالاته بضرورة التنبه إلى طبيعة الثورة التكنولوجية في الإعلام والاتصال واعتبر أن مجموعة الاتصالات الجماهيرية مثارة بفضل ظاهرتين وهما أولا : الثورات التكنولوجية للإعلام الآلي المخترق لكل قطاعات النشاط والطرق السريعة للمعلومات والتحويلات الرقمية. وثانيا العمليات الكبرى للاندماج والتمركز التي مست كل الصناعات ذات الصلة بالاتصال. كما أكد على الأهمية الكبرى التي تمتاز بها المضامين (المعلومة، المعرفة العلم، التعليم، الإبداع في الصناعات الاتصالية». (30)

(27) - عواطف عبد الرحمان، الإعلام العربي وقضايا العولمة، دار العربي للنشر والتوزيع، القاهرة، 2003، ص 28.

(28) - Henri. JOUSSELIN, "à la découverte de l'Internet", Revue le guide d'Internet et du multimédia, édité par continental one, MEUDON (France), Hors - série, juillet - Août, 1996, P33.

(29) - فريال مهنا، علوم الاتصال والمجتمعات الرقمية، دار الفكر، دمشق، 2002، ص 503.

(30) - Ignacio. RAMONET, " Internet ou mourir", Le Monde Diplomatique, coll. Manière de voir, Dossier « Révolution dans la communication », N°46 Juillet - Août 1999, P6.

ترتبط تحليلات مفهوم عولمة الإعلام والاتصال باتجاهين أساسيين أولهما يتفاهل بهذا النمط من العولمة باعتباره يوفر للجمهور فرصا غير محدودة لحرية الاختيار بين وسائل الإعلام والمعلومات التي تتدفق عبر قنوات وشبكات معلوماتية تسهم في تكوين مجتمع إعلامي ومعرفي عالمي ، تتزايد فيهما عملية تبادل الرموز .

لقد أصبحت وسائل الإعلام الجماهيرية ومواد الإعلام المتعدد (multimédia) والطرق السريعة للمعلومات تُعد سلطات جديدة ذات نفوذ على الجماهير الحاشدة في الكون. وييدي الفيلسوف والطبيب الفرنسي فيليكس غاتاري (Felix GUATTARI) تفاؤله في مؤلفه المعنون (chaosmose) المنشور عام 1992، حيث يقول: «لعل التطورات التكنولوجية في هذه الميادين الحديثة وممارستها لخبرات اجتماعية، ستخرجنا من مرحلة الضيق الحالي وستدخلنا عصر ما بعد الإعلام (post média) ...»⁽³¹⁾

كما أشار المهدي المنجرة إلى «أن المجتمع المعرفي هو الذي يشكل لب الحضارة الجديدة التي تسمى مجتمع ما بعد الصناعة فهو مبني على المعرفة والإعلام... بمعنى أن المواد البشرية أصبحت هي الأساس... ورأس المال له دور مهم، إلا أن المعلومات والمعرفة أصبحت هي الأساس... فإذا توافرت الطاقة البشرية والمعرفة فإن القيمة المضافة للمال سوف تصبح أكبر...»⁽³²⁾ وتتصف بعض المؤلفات الصادرة في النصف الثاني من القرن العشرين بالتفاؤل تجاه مظاهر العولمة والتقدم التكنولوجي الذي نشط أساليبها. ومن بين المؤلفين في هذا الشأن نذكر كنيشي أوماوو (Kinichi OHMAE) وجورج غليدر (George GILDER) وبن واتربارغ (Ben WATTENBERG) الذين يتوقعون ازدهارا مستمرا للبشرية.⁽³³⁾

يبدو أن المتفائلين بمظاهر العولمة والاتصالية متحمسون لهذا التحول التكنولوجي، بينما يكون المتشائمون ممثلين لاتجاه مضاد يرون في هذا النوع من العولمة نفيا للتعددية الثقافية وتسييدا لقيم الربح

⁽³¹⁾ -Armand . MATTELART , **L' invention de la communication** , Série Histoire Contemporaine, LADECOUVERTE , paris ,1994 , P 344.

⁽³²⁾ - المهدي المنجرة، الحرب الحضارية الأولى: مستقبل الماضي وماضي المستقبل، شركة الشهاب، الجزائر، 1991، ص 36.

⁽³³⁾ -Paul. KENNYDY, **Préparer le XXI^e siècle** , ODILE JACOB, paris, février 1994, P392 .

والخسارة وآليات السوق في مجالات الإعلام والاتصال والمعلومات فضلا عن الاعتداء على حرية وسائل الإعلام والحق في الاتصال وتفويض سلطة الدولة - الأمة لصالح الشركات الاحتكارية.

قد تجسد هذا التوجه في رؤية هربرت شيللر (Herbert SCHILLER) الذي عرف عولمة الإعلام على « أنها تركيز وسائل الإعلام في عدد من التكتلات الرأسمالية التي تستخدم هذه الوسائل كحافز للاستهلاك عبر إدخال قيم أجنبية تطمس الهويات القومية أو الوطنية ». (34)

نتفق مع هربرت شيللر حينما يرى أن إعادة تشكيل (Reform) الحياة الاجتماعية للشعوب على نمط الحياة الغربية وحثها على المشاركة فيها على نحو نشط يحقق على المدى قولبة الإنسان بحسب النموذج الاجتماعي الغربي، بزرع مفاهيم الاختيار الشخصي، والنزعة الفردية، وتغييب الصراع الاجتماعي، والتركيز على أسطورة التعددية الإعلامية. (35)

وقد أثرى هذا المصطلح مفهوم العولم الذي يتجه إلى تكوين عالم جديد يشمل المعمورة كلها في وحدة اقتصادية واجتماعية وثقافية متمفصلة في شكل حضارة كونية.

4) معنى العمران عند ابن خلدون:

يعني العمران لغة ما يُعمرُ به البلد ويُحسّن حاله بوساطة الفلاحة والصناعة والتجارة وكثرة الأهالي وُجُح الأعمال والتمدُن حَضَارَةٌ وَعُمْرَانٌ : حَرَكَةٌ وَأَعْمَالٌ وَتَشْيِيدٌ وَتَمَدُّنٌ، كما يعني عِلْمُ الْعُمْرَانِ عِلْمُ الْجَمَاعِ وهو أيضا علم الاستيطان البشري ويشمل تخطيط وتصميم مدينة أو مجتمع. (36)

اعتمده ابن خلدون في تعريف مصطلح العمران في مقدمته عندما قال «التَّسَاكِنُ وَالتَّنَازِلُ فِي مِصْرٍ أَوْ حَلَّةٍ لِلْأَنْسِ بِالْعَشِيرِ وَاقْتِضَاءُ الْحَاجَاتِ لِمَا فِي طِبَاعِهِمْ مِنَ التَّعَاوُنِ عَلَى الْمَعَاشِ... وَمِنْ هَذَا الْعُمْرَانِ مَا يَكُونُ بَدْوِيًّا

(34) - محمد حسين أبو العلا محمد، مرجع سابق، ص 187.

(35) - هربرت أ. شيللر، المتلاعبون بالعقول، ترجمة عبد السلام رضوان، سلسلة عالم المعرفة 243، ط2، المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب، الكويت، 1999، ص 17-38.

(36) - معجم المعاني الجامع، "معنى علم العمران"، <http://www.almaany.com/ar/dict/ar-ar/%D>، تاريخ الزيارة 2014/12/15.

وهو الذي يكون في الضواحي وفي الجبال وفي الحلال المتّجعة في القفار وأطراف الرمال ومنه ما يكون حضرياً وهو الذي بالأمصار»⁽³⁷⁾.

ويشكل مفهوم العمران عند ابن خلدون أحد الثوابت الأساسية في الفكر الخلدوني، وعلى الرغم من وضوح تعبير هذا المفهوم في أنه يعبر عن الحضارة والاجتماع البشري، إلا أنه قد يثير بعض اللبس لقرب دلالاته اللغوية واللفظية من العمارة، وتعامل ابن خلدون مع العمارة على أنها أساس العمران، ووضع صناعة البناء في مقدمة الحرف والمهن.⁽³⁸⁾

يقدم ابن خلدون الإنسان على أنه كائن اجتماعي لا تصح حياته بدون مجتمع "فالاجتماع ضروري للنوع الإنساني وإلا لم يُتخيل وجودهم وما أراد الله من اعتمار العالم بهم واستخلافه إياهم" وهذا هو معنى العمران الذي جعلناه موضوعاً لهذا العلم"⁽³⁹⁾، كما أن الإنسان نفسه مهياً خلقياً للعيش مع الآخر، وهو يحتاج يده "المهياة للصنائع"⁽⁴⁰⁾ وذلك لجعل حياته ممكنة. والملاحظ هنا أن العمران يكتسب معنى معرفياً عميقاً حيث يصبح مرتبطاً بغاية خلق الإنسان، وتصبح خلافة الإنسان في الأرض مسؤولية كل فرد على تحقيقها في ذاته أولاً، بحيث تكون من هذا الوجه مسؤولية فردية، ثم على تحقيقها اجتماعياً داخل العمران الإنساني كمسؤولية جماعية. وكذلك فإن ابن خلدون يؤكد على أن الإنسان هو صاحب مصيره، وهو المسؤول عنه، على عكس الحيوانات الأخرى، وذلك "لما أراد الله من تكوين الحيوانات فيها وعمرانها بالنوع البشري الذي له الخلافة على سائرهما"⁽⁴¹⁾. وربما كان من المناسب أن نقف هنا وقفة صغيرة عند إشارة ابن خلدون للحيوانات بـ "التكوين" وإشارته المقابلة للنوع البشري بـ "العمران"، وعلاقة تلك الإشارات بمسألة "الاختيار" و "الحرية" فيما يتعلق بالمصير البشري.

وتتلخص نظريته في العمران بالعناصر الآتية:⁽⁴²⁾

(37) - ابن خلدون ولي الدين عبد الرحمن بن محمد، مقدمة ابن خلدون، تحقيق: الدرويش عبد الله، ج 1، دار يعقوب، دمشق - سورية، 2004، ص 132.

(38) - محمد يسار عابدين و عماد المصري، "الفكر التنموي في مقدمة ابن خلدون دراسة تحليلية مقارنة للاتجاهات النظرية المفسرة لعملية التنمية الحضرية ولدراسة مؤشر تطور التنمية مع الزمن"، مجلة جامعة دمشق للعلوم الهندسية المجلد الخامس والعشرون - العدد الأول - ٢٠٠٩، www.damascusuniversity.edu.sy/mag/.../3abdeen.pdf، تاريخ الزيارة: 2014/12/22.

(39) - ابن خلدون ولي الدين عبد الرحمن بن محمد، مرجع سابق، ص 47.

(40) - المرجع نفسه، ص 47.

(41) - المرجع نفسه، ص 47.

(42) - سامر مظهر قنطججي، "النظرية التنموية في فكر ابن خلدون ومالك بن نبي"،

www.kantakji.com/media/5003/ibnkhaldoun.pdf، تاريخ الزيارة: 2015/01/05.

1. الإنسان مدني بطبعه، لذلك لا بد من أن يصنع مجتمعًا يجري في نطاقه التعاون لإنتاج القوت الذي يهين له العيش والأدوات التي تهين له أسباب الدفاع عن حياته، وإلا انتفى وجوده ولم يحقق مراد الله في إعمار الكون الذي استخلفه فيه.

2. العمران البدوي هو أصل العمران الحضري، ولكل من المجتمعين ألوان من العادات والسلوك وأنماط حياة تفرضها طبيعة كل منهما. وهي أكثر قابلية للتطور في المجتمع الحضري مما يؤدي إلى قمة العمران ثم ما يتبع ذلك من تقلص وانحسار في أحقاب زمنية متلاحقة متكررة تكاد تكون قانونًا ثابتًا.

3. العمران والصنائع: لا يتم العمران ويرتقي إلا بوجود الصنائع المتمثلة في الفلاحة والصناعة والتجارة، فعليها جميعًا يتوقف رخاء المجتمع ورفاهيته. وكلما ارتقت الصناعة، وراجت التجارة، وعم الرخاء وانتعش الاقتصاد كان لذلك أثرًا في رفاهية المجتمع ورفاهيته وبلوغه مراحل الترف والنعيم.

4. العلم والتعليم أمران أساسيان مرتبطان بالعمران إيجابًا أو سلبيًا، فحيث يزدهر العمران تكاد تكون سوق العلم نافقة، فإذا لم يتوفر العلم في المجتمع صارت الرحلة في طلبه أمرًا ضروريًا، ومن ثم فحيث يزدهر العلم يرتقي العمران، والعكس صحيح.

5. حسن اختيار مواقع المدن والأمصار ضروري لاستدامة العمران، وذلك من حيث المنعة وسهولة الدفاع عنها، ومن حيث توفر الخيرات وكثرة الأرزاق كالقرب من الماء العذب، وضمان المراعي للسائمة ومراعاة وجود المزارع حولها لتزويدها بأنواع الطعام.

وأوضح ابن خلدون أن العمران يمثل المعطيات الاجتماعية والاقتصادية والفيزيائية، وأكد شمولية مفهوم العمران عندما قال: «إن الاجتماع للبشر ضروري، وهو معنى العمران الذي نتكلم فيه»⁽⁴³⁾.

و العمران عند ابن خلدون له ثلاثة أبعاد رئيسية هي :

الانسان : هو محور الوجود وقيام العلاقات الحياتية وإطارة المجتمع .

المكان : هو محور العمل وضمان بقاء الوجود والحياة وإطارة الدولة .

الزمان : هو محور التغيير .. والاستمرارية في الحياة أو الفناء وإطارة العلاقة التبادلية بين المجتمع والدولة .

والأمر الآخر الهام في الطرح الخلدوني هو تأكيده على ضرورة وجود "الوجهة" كأمر لا بد منه لكي يوجد

العمران ويتحرك ويتكامل . وكلما ارتقى الإنسان في تحديد وتمييز تلك الوجهة ، بحيث تكون وجهةً إلى الحق ،

ازداد تكامل العمران البشري على هذه الأرض . وحيث أنه يقسم العمران إلى درجات ، تبدأ بالعمران البدوي

الحاجي الأولي ، وتنتهي بالعمران الحضاري الكمالي التكاملي ، فإن شرط التحول والانتقال من العمران البدوي

(43) - ابن خلدون ولي الدين عبد الرحمن بن محمد، مرجع سابق، ص501.

إلى ما بعده إنما هو وجود تلك "الوجهة" التي تعني الغاية والهدف والطريق الذي يحرك الإنسان في هذه الحياة . (44)

وينتقل العمران من العمران البدوي إلى العمران الحضري فإن الدولة هي الأخرى تنتقل من البداوة إلى الحضارة «فطور الدولة من أولها بداوة ثم إذا حصل الملك تبعه الرفة واتساع الأحوال . والحضارة إنما هي تفنن في الترف وأحكام الصنائع المستعملة» .⁽⁴⁵⁾ وفي هذه المرحلة يلوح خطر طغيان عالم الأشياء . لأن قوة الدولة تزداد وحصول الاستيلاء يتم وعظم واستفحال الملك يتفاقم «فيدعو إلى الترف ويكثر الإنفاق بسببه ، فتعظم نفقات السلطان وأهل الدولة على العموم بل يتعدى ذلك إلى أهل مصر ، ويدعو ذلك إلى الزيادة في إعطيات الجند وأرزاق أهل الدولة ، ثم يُعظم الترف فيكثر الإسراف في النفقات وينتشر ذلك في الرعية» .⁽⁴⁶⁾ ويبدأ الاجتماع البشري في التوجه إلى لحظات أزمة خانقة، لا يحلها على الإطلاق زيادة الإنتاج، بل إن تلك الزيادة تساهم في تعفين الأجواء وتعميق الأزمة. (47)

إن هذه اللحظة هي لحظة الاكتمال الطاغي للعمران الناتج عن لحظة سيادة عالم الأشياء (أي المنتجات والماديات)، وذلك عبر مثلث جهنمي متناقض يتمثل في طغيان توفر الأشياء من جهة ، وشدة البحث عنها من جهة أخرى ، والضعف المتناهي للتحكم فيها والقدرة على وضعها موضعها من جهة ثالثة . وبدلاً من أن يمتلك الإنسان الأشياء في هذه اللحظة، يصبح هو - عملياً - مُلكاً لها، لأن امتلاكها صار محور حياته وحركته، وصار هو "الوجهة" و"الغاية" . (48)

ولكي يكتمل الحديث عن الاجتماع والعمران فإن من الضروري الإشارة إلى تعريف ابن خلدون للعصبية . ذلك أن هذه "العصبية" هي ما يجعل الاجتماع البشري ممكناً ، بحيث يقود ذلك الاجتماع فيما بعد إلى إمكانية قيام العمران . فالتسلسل عند ابن خلدون يصبح كالتالي : (49)

عصبية <=== اجتماع بشري <=== عمران

(44) - ناجي بن الحاج الطاهر، "العمران والحضارة عند ابن خلدون"،

http://www.alrashad.org/issues/04/04-Tahir.htm ، تاريخ الزيارة 2015/01/04.

(45) - المرجع نفسه.

(46) - المرجع نفسه.

(47) - المرجع نفسه.

(48) - المرجع نفسه.

(49) - المرجع نفسه.

نجد أن رؤية ابن خلدون للعصبية تجعله مفهوما متساميا على النسب والولاء والحلف والقرابة، ولكنه في نفس الوقت ليس مستقلا عنها. والمسؤولية الإنسانية المنبثقة من الخلافة هي التي تعطي للعصبية طابعها المعين في زمان معين ومكان معين . فإذا تحققت تلك المسؤولية عند المجموعة البشرية ساهمت العصبية في إقامة العمران ، أما إذا غابت فإن دورها لا يصبح محايدا فقط ، بل إنها يمكن أن تتحول إلى عامل تدمير وتخريب للعمران. (50)

ويلاحظ ابن خلدون أن العصبية البالغة القوة عند القبائل المتوغلة في الصحراء كانت قاتلة لكل انفتاح اجتماعي ممكن ، بحيث أصبح أصحابها أبعد الناس عن العمران والحضارة . فالقضية هنا ليست قضية غياب العصبية ، وإنما في عدم قدرتها على الإبصار . بمعنى أن الاجتماع البشري يصبح خاضعا لها مُستلباً أمامها ، فاقداً للقدرة على وضعها في موضعها . وفي مثل هذه الحالة بالضبط تبرز بكل وضوح رؤية ابن خلدون لدور الدين من ناحية قدرته على توظيف "العصبية" وإعطائها قوة "الإبصار" بحيث تعود الحركة لتتوجه نحو تكامل العمران . والأمر الذي ينبغي الانتباه إليه أن الدين بهذه الرؤية إنما هو عامل مؤثر في العصبية وموجه لها ، وليس أصلا لها كما يُفهم في بعض الأحوال. (51)

أما تحليل ابن خلدون لدور الدين بذلك الشكل فإنه يشرحه بقوله عن العرب «... وأنهم لخلق التوحش الذي فيهم أصعب الأمم انقيادا بعضهم لبعض، والأنفة ويُعد الهمة والمنافسة في الرئاسة ، فقلّ ما تجتمع أهواؤهم . فإذا كان الدين بالنبوة أو الولاية كان الوازع لهم من أنفسهم وذهب خُلُق الكبر والمنافسة منهم ، فسهُل انقيادهم واجتماعهم وذلك بما يشملهم من الدين المذهب للغلظة والأنفة الوازع عن التحاسد والتنافس».(52)

ولذلك يلاحظ ابن خلدون أن الدعوة الدينية تزيد الدولة قوة فوق قوة العصبية لذلك فكتب موضحا كيف تسمو القيم الروحية بالرابطة الاجتماعية الطبيعية الموجودة و القائمة أصلا ، وكيف توجهها إلى الطريق الإنساني السليم ، والسبب في ذلك «أن الصبغة الدينية تذهب بالتنافس والتحاسد الذي في أهل العصبية وتفرد الوجهة إلى الحق، فإذا حصل لهم الاستبصار في أمرهم لم يقف لهم شيء لأن الوجهة واحدة والمطلوب متساوٍ عندهم، وهم مستميتون عليه» (53) وهذا كما وقع للعرب في صدر الإسلام في الفتوحات .

والحقيقة أن العصبية مرحلة خاصة، وظرف حضاري و تاريخي والدين يكتنفها و يوجهها في إطارها الحضاري، وصلة الإسلام بالعصبية في الفكر الخلدوني، إنما هي صلة الروح بالمادة، فالدين هو الذي يجعل من هذه (الكائنات القومية) كائنات قابلة للحضارة ، والفعالية ، والإبداع ، والخروج من مستوى التحديات المناخية و

(50) -ابن خلدون ولي الدين عبد الرحمن بن محمد، مرجع سابق، ص 166 - 167 .

(51) -المرجع نفسه، ص174.

(52) -المرجع نفسه، ص157.

(53) -المرجع نفسه، ص 416.

الجغرافية، والعدوانية القبلية، إلى مستوى المشروع العالمي الروحي والعقلي و الخلقى و المادي ، و الذي يقدم حضارة منفتحة لائقة بإنسانية الإنسان و استخلاف الله له من أجل تحقيق العمران.

ثانيا: تجليات النسق القيمي الجديد الذي عكسته العولمة الاتصالية:

يتعرض النسق القيمي الثقافي والاجتماعي إلى اضطرابات وتحويلات مثلما تتعرض إليها عدة مجالات مختلفة. وتنتج جل التغييرات عن مظاهر الاحتكاك بين الأنساق القيمية المختلفة بواسطة عدة وسائل من بينها التعلم والانفتاح على العالم عن طريق وسائل الاتصال.

ومن ثم سيتم إبراز بعض الأمثلة عن القيم الثقافية والاجتماعية الغربية التي تنقلها وسائل الاتصال التكنولوجية ، فضلا عن رصد مختلف التغييرات والتجديدات التي طرأت على القيم القديمة المعبرة عن ديناميكية الإنسان والمجتمع المحلي والعالمي. إنها العلاقة الجديدة والمصيرية بين وسائل الاتصال -خاصة منها السمعية البصرية- والقيم الثقافية والاجتماعية كنظام سائد ومتجدد.

يتعلق النوع الأول من القيم السوسيو-ثقافية الجديدة بعملية اختيار بعض تلك القيم التي تغيرت مع الزمن، بفعل التطورات التكنولوجية في مجال الاتصال، إلى قيم أخرى تناسب الذهنيات المعاصرة. إذ تولدت عدة مفاهيم ومصطلحات من عملية انتقال المجتمع من نوع لآخر، ومن مرحلة لأخرى، ومن تسمية لأخرى. فقد سمي هذا العالم المبهر والمفعم بالتكنولوجيا بمصطلح "الفضاء السبرنيتي" (Cyberespace) من قبل مبدعه الكاتب الأمريكي المختص في علم الخيال وليام غيبسن (William GIBSON) الوارد في مؤلفه المعنون (Newromancer) المنشور عام 1984، ويطرح الكاتب دومينيك نورا (Dominique NORA) مصطلحا فرنسيا جديدا هو "العالم السبرنيتي" (Cybermonde) في مؤلفه الصادر سنة 1995 تحت عنوان "المنافسين في العالم السبرنيتي" (Les conquérants du cybermonde).⁽⁵⁴⁾

⁽⁵⁴⁾ - Serge. GUÉRIN, *La cyberpresse : La presse et l'écrit offline, on line*, Editions HERMES, Paris, 1996, p 8.

فقد انبثق -إضافة لذلك- مصطلح جديد عوض ما سمي قبلا بـ (Cyberespace)، تمثل في مصطلح (hypermonde). فقد عُرف في أحد القواميس الحديثة على أنه « مجموع النشاطات الاقتصادية، السياسية، الاجتماعية أو الثقافية التي تجري في عالم افتراضي مكمل أو كمظهر مصطنع للواقع».⁽⁵⁵⁾

وأصبحت الصورة في ظل هذه التحولات والتطورات التقنية- في ميدان الاتصال- أكثر جاذبية ومهيمنة على حياتنا الاجتماعية والثقافية بتزايد الطلب عليها. ويقول ر.سشوارتز نبارغ (R.SCHWARTZENBERG) بهذا الصدد: « لا يجب أن نتفاجأ من اجتياح ظاهرة "فوق - الإعلامية" (la surmédiation) لحياتنا العامة والآثار الوخيمة التي تحدثها "السياسة المشهدة" (la politique de spectacle)».⁽⁵⁶⁾

انتقلت الثقافة-بذلك- من بعدها القيمي إلى بعد مرئي، لأن الحياة في الأصل تأسس قيمي يسمو عن كل ما هو مصطنع، لارتباطها بالمعاني الكامنة على مستوى الخيال. بمعنى « أن الفعل التأويلي هو على الأقل (تمعقل) يتدخل الإنسان فيه بصفة واعية، بيد أن المرئي لا يخاطب وعي الفرد بقدر ما يتوجه إلى عواطفه والحصول على استجابة آنية في العلاقة مع المنبه... فالمرئي هو حقيقة بدون خيال أو الحقيقة كخيال».⁽⁵⁷⁾ بحيث انكشفت المفاهيم الدالة في مقابل المدلولات التي تضاعفت في عالمنا. وأصبحت اللغة المستعملة تابعة لفضاء المرئي ومختلف آلياته. فصار الإنسان يستقي جل معلوماته من مصادر مرئية، حتى أصبحنا نزداد تعودا على ما أسماه فرانكلين سميث (Franklin SMITH) "بالثقافة المرئية".⁽⁵⁸⁾

لقد تعلق الإنسان الأول بما يمكن تسميته بالصورة المجسدة لا الصورة المصطنعة المادية انطلاقا من الحاجة إلى التأمل والخشوع وليس لأجل الترفيه والتسلية مثلما هو الحال مع وسائل الإعلام الجماهيرية أين يتم الإغراق في السيطرة المادية السلعية على مجمل مظاهر الحياة. ولا بأس أن نشير في هذا السرد إلى النظرية بتريم سوروكين (Pitrim SOROKIN) حول تطور المجتمع اعتمادا على القيم الثقافية السائدة، فقد تحدث عن الفن

⁽⁵⁵⁾ - Jacques. ATTALI, *Dictionnaire du XXI^e siècle*, op.cit, p 164.

⁽⁵⁶⁾ - Daniel. MANDON, op.cit, p 88.

⁽⁵⁷⁾ - عبد الرحمن عزري، "الإعلام والبعد الثقافي : من القيمي إلى المرئي" مجلة التجديد، مرجع سابق، ص131.

⁽⁵⁸⁾ - عبد العزيز شرف، وسائل الإعلام لغة الحضارة، مؤسسة مختار للنشر والتوزيع، القاهرة، بدون تاريخ. -

ومسيرته بين المثالية والحسية. إذ كان الفن في العصور الوسطى مثاليا (idealistic) أو روحيا (spiritual). ثم أصبح في عهد النهضة العلمية خليطا رائعا بين المثالية والمادية أو الحسية (sensate)، أما الفن الحديث ففيه إغراق في المادية. (59)

يلاحظ أن الحضارة طغت بماديتها على ما كان سائدا من قيم روحية أخذت بالتراخي والضعف، الراجعة بطبيعة الحال إلى الانفتاح على الثقافات الأخرى التي تمجد القيم المادية من قبل مجتمعات روحانية كالبلدان العربية. «ويلعب العلم والتكنولوجيا دور الوساطة في الإتيان بثقافة جديدة تؤدي خلالها الآلات إلى تجريد حياة الأشخاص من بعدها الإنساني». (60)

فالثقافة إذن هي واقع اجتماعي يخضع لديناميكيته وتعقده لأنها تمثل عنصرا واحدا فقط من البنية الاجتماعية المعقدة والمدعم للسلوك الفردي داخل المجتمع. حيث أن النظرة المادية لكل ما يحيط بنا، جعلت الأشخاص يكتسبون نمطا ثقافيا جديدا يعزز النزعة الاستهلاكية لديهم.

لقد وجه أدورنو انتقادات حادة للثقافة الغربية المعاصرة التي تتسم - حسب تحليلاته - بالنزوع إلى خلق قيم استهلاكية تفضي إلى استلاب الإنسان وتشويهه. ففي المجتمع الرأسمالي المعاصر تسود العلاقة التبادلية للسلع، وتصبح هذه العلاقة هي الحاكمة والمحددة لكافة التصورات التي تسعى المؤسسات المهيمنة في المجتمع إلى خلقها لدى الإنسان الفرد. ونظر أدورنو إلى الفن بوصفه عرضا وانعكاسا لهذه الهيمنة من جهة، وبوصفه قوة الاحتجاج الإنساني ضد هذه الهيمنة من جهة أخرى، وذلك فيما أسماه " الطابع المزدوج للفن ". (61)

فالقيمة المادية و الاستهلاكية من أخطر القيم التي نقلت إلى المجتمعات النامية عبر وسائل الاتصال التي شكلت وعيا اجتماعيا جديدا ورؤية مخالفة للمثل الروحية المتجذرة في أصول حضارة هذه المجتمعات وبخاصة المجتمعات العربية ذات البنية الأخلاقية والعقائدية الأصيلة.

عبد اللطيف عبادة، اجتماعية المعرفة الفلسفية، المؤسسة الوطنية الوطنية، الجزائر، 1984، ص (164-165). - (59)

(60) - Michaël. AMALADOSS, op.cit, p 73.

(61) - David. HELD, *Introduction to critical theory: Horkheimer to Habermas*, HUTCHINSON, London, 1980, pp (81-82).

وحاول الباحث الياباني ميتامونيسوك (Mita MUNESUKE) بلورة فكر اجتماعي جديد بالبحث في عمق المجتمع والجيل الجديد. إذ أولى أهمية كبيرة للوعي الاجتماعي الذي تحوّل منذ الثورة التكنولوجية وأدخلنا عهد الغلو في القيم المادية، (Post-materialist values) للجيل المعاصر لهذا الانفجار التكنولوجي.⁽⁶²⁾

يرجع هذا التقهقر القيمي في المجتمع لعملية التكيف مع مختلف معطيات التقلبات العلمية والثقافية العالمية التي تعرض توازن الفرد للخطر وتدعو إلى عهد جديد للإنسانية . لهذا قال سان سيمون (Saint-Simon) في هذا المضمار ما يلي: « إن العالم اليوم بحاجة ماسة إلى ممارسة إيجابية و"موسوعة جديدة" وعلاقة جديدة تصل نيوتن بلوك».⁽⁶³⁾ بمعنى أن في هذه المقولة دعوة صريحة لربط العلم بالقيم الروحية التي لا غنى للإنسان عنها والتي تعدّ حاجزا وقائيا لأي مجتمع مهما كانت طبيعته من السقوط في هوة الأزمة الأخلاقية . وللدين والقيم الروحية دور أساسي في أداء الإعلام والاتصال لوظيفته الاجتماعية والثقافية انطلاقا من دور القيم الروحية في تاريخ الأمم وتراثها وحياتها المعاصرة. ولكن تبقى معالم القيم الروحية في المبادئ الرئيسية التي تحدد إطارها العام وخاصة منها الدول العربية المنتمية لصف الدول النامية. ويصبح الاهتمام بالدين والقيم الروحية والمثل الأخلاقية أمر حتمي في هذا العصر الزاخر بالتيارات المادية والتحديات والتناقضات التي تهدد المجتمع الإنساني بأسره.

لعل النوع الثاني من القيم الثقافية والاجتماعية يبرز تلك القيم الجديدة، التي وجدت من قبل، ولكنها زادت أهمية وتقدما مع التطورات العارمة في وسائل الاتصال الدولية العابرة من مجتمع لآخر حاملة معها قيمه، التي تثير الكثير من التساؤلات والمخاوف.

نعرض إلى أهم قيمة اجتماعية هي الروابط الاجتماعية التي تعد قيمة متميزة تتصف بها المجتمعات النامية خلافا على المجتمعات الغربية. حيث أن التقدم التكنولوجي لوسائل الاتصال قد أفرز نوعا آخر من الفردانية التي كانت مبدأ أساسيا للتيار الليبرالي. « فإذا كان العامل السلعي الآلي وراء بروز الفردانية، فإن القطاع التكنولوجي

⁽⁶²⁾ - Toho.GAKKAI, *An Introductory Bibliography for Japanese Studies*, Vol.VIII, par I Social sciences 1988-89, The Japan Foundation 1992, p 179.

⁽⁶³⁾ - Armand. MATTELART, *l'invention de la communication*, op.cit, p 104.

كان وراء زوالها». (64) بمعنى أن المنطق الفردي الذي كرسه الليبرالية - بعد فضائها على بواقي الإقطاع - تحول إلى منطق تكنولوجي.

تعني الفردانية (l'individualisme) السعي نحو تحقيق مصلحة الفرد، كانت مشروطة في نشأتها بالمبدأ الذي يجعل هذه المصلحة الفردية منطقية. يعني هذا أنها كانت نتيجة توجيه ومراقبة يمارسها التفكير المستقبل بصفة مستمرة. وهكذا لم تقترن المصلحة الذاتية المنطقية بالمصلحة الفردية الآنية والأناية، لأن هذه الأخيرة ارتبطت بمعايير ومتطلبات النظام الاجتماعي السائد... كما أن تجسيد هذه المنطقانية افترض وضعاً اجتماعياً واقتصادياً ملائماً يستدعي فقط الأفراد الذين كان أداؤهم الاجتماعي أساساً نتيجة عملهم الشخصي، ومن ثم برزت الليبرالية كوضع ملائم لتحقيق هذا المنطق الفردي. (65)

لكن مبدأ الفردانية قد تغيرت ملامحه وماهيته الحقيقية بفعل انتشار أحدث الوسائل التكنولوجية للاتصال. حيث « فتحت الآلة التكنولوجية تحول المنطق الفردي إلى منطق تكنولوجي وإنجازات الفرد إلى الفعالية المعيارية». (66)

و أضحى هذه الفردانية الجديدة ضحية التطور الذي أدمج الأفراد في شبكات من العلاقات الآلية المعقدة. ولم تبق معاني الفردانية الأصيلة في المجتمع الغربي وبخاصة العائلة التي تمثل موطن ميلاد الفردانية، وهي تشكل كذلك آخر معقل تتواجد فيه بعض آثار الفردانية، فالثقافة المعاصرة تمجد أيضاً مبدأ الفردانية الذي يحطم وحدة الجماعة ويؤدي إلى العزلة التي تولد أزمة لدى الأشخاص.

ولكن هناك من يرى في فعل الجلوس أمام شاشة الحاسوب الموصول بشبكة الأنترنت يزيد في التبادل والحوار والتحاذي بين أشخاص مختلفي المواقع في العالم. وبهذا المقياس يتم الحكم على وسائل الاتصال التكنولوجية بأنها ستقوم ببناء أشكال جديدة من الروابط الاجتماعية من قبل التيار المتفائل. ويعتبر أن الصحافة

(64) - عبد الرحمن عزوي، "الإعلام والبعث الثقافي : من القيمي إلى المرئي" مجلة التجديد، مرجع سابق، ص 126.

(65) - المرجع نفسه، ص 125.

(66) - المرجع نفسه ، ص 125.

الإلكترونية - على سبيل المثال - فضاء يحقق التقارب بين مناطق العالم ليس جغرافيا فحسب وإنما اجتماعيا كذلك. (67)

هذا هو شكل الفردانية الجديدة التي ظهرت بالمجتمعات الغربية التي تحاول إبرازها كقيمة اجتماعية تخفي حقيقة العلاقات الاجتماعية بها. « لذا فقد تحولت الفردانية إذا من ظاهرة تمثل مرحلة من التطور الإنساني إلى فردانية تعكس قناعا إيديولوجيا يخفي تفتيت الأفراد وتوظيفهم كأفراد فعليين. ويعتبر في نظر هوركايمر نغيا نظريا للبرالية من حيث تواجد هذه الجماعية (collectivism) القائمة على الأجزاء المصغرة من العائلات المفككة». (68)

ويجمع رواد التيار المتشائم على أن الحضارة التكنولوجية ستنتظم من اليوم فصاعدا حول حركة المعلومات وسيراتها في العالم. إلا أن القيم المختلفة التي تتعلق بتحطيم النموذج العمودي للاتصال، كالحوار الشائبي الاتجاه والنشاط المتبادل (interactivité) والأشكال الجديدة للألفة مع وسائل الاتصال الحديثة. «كلها تعمل على تشكيل مجتمع قائم على المظهر (l'apparence). مجتمع يقضي ويقصي الصرامة الفكرية (la rigueur intellectuelle) والعقل المحلل... إن هذا ما يجعل العلاقات الإنسانية المباشرة تصطبغ بالفردانية المبالغ فيها (hyperindividualisée) المتأتية عن التواصل مع جهاز الحاسوب. وينشأ عندها ما يعرف بتبعية الأفراد (نحن) (la dépendance d'individus) (nous)». (69)

نستخلص من ذلك أن الفرد أصبح تابعا لجهاز الحاسوب الذي كثف العلاقة بينه وبين مستخدمه دون إغارة الاهتمام للروابط الاجتماعية التي تعد دعامة المجتمع، وإهمالها وإقصائها إلى حدّ تحولها إلى علاقات آلية (علاقة الفرد بالآلة عوضا عن علاقته مع أشباهه).

(67) - Serge. GUERIN, op.cit, p 132.

(68) - عبد الرحمن عززي، الفكر الاجتماعي المعاصر و الظاهرة الإعلامية و الاتصالية ، دار الأمة، الجزائر، 1995، ص126.

(69) - Dominique. MONET, op.cit, p 106.

حتى أن الكثير من الباحثين في هذا المجال قد أجمعوا على أن التناقض بارز في طبيعة الاتصال الإلكتروني الذي يتم بين الأشخاص المتواجدين في أبعد النقاط من العالم. حيث أنه يكمن في المحاولة لإحداث التقارب أو التحاذي بين الأشخاص دون التلاقي فيما بينهم وللأبد...⁽⁷⁰⁾

فإذا كانت شبكات الاتصال المتوفرة حديثا تعطي شكلا وطريقة جديدة لنقل المعلومات (بالصوت والصورة)، فإن ما يبقى طي البحث، هو التأكد من أنها تستطيع تلبية الطلب الاجتماعي والاحتياجات المتنامية للجمهور العالمي، في ظل نمط افتراضي للترابط الاجتماعي بين الأفراد. إذ شوهدها «الاختفاء المتسارع للفضاء الجماهيري الفيزيائي (l'espace public physique) لصالح المجال الافتراضي (espace virtuel)»⁽⁷¹⁾.

وقد ساهمت الثقافة الجماهيرية بدورها في انحصار استقلالية الفرد، حيث عملت هذه الثقافة على نشر فن السلطوية في كل وسائل الاتصال من صحافة وإذاعة وأفلام من أجل عزل أفراد المجتمع عن بعضهم البعض عوض ازدياد تقاربهم وترابطهم بواسطة هذه الوسائل. «بحيث يستمعون إلى الكل ولكن ليس لأنفسهم كما يتم إعلامهم عن كل شيء ولكن لا يستطيعون إعلام بعضهم البعض»⁽⁷²⁾. حسب رأي ماكس هوركهايمر (MAX HORKHEIMER).

تستدعي عملية انتقال المجتمع من وضع مجتمعي تقليدي إلى مجتمع حديث إزالة تلك الأطر التقليدية للتضامن الاجتماعي، وذلك قد تم بظهور مؤسسات جديدة تضطلع بهذه المهمة هي وسائل الاتصال التكنولوجية. إذ يقول بال (BELL) «أن الفرد يكون مبرمجا وفق متطلبات الآلة بدون روابط أو عواطف مع الإنسان الآخر في إطار منطقة (rationalization) الحياة، إذ يتوجه التنظيم إلى الفعالية»⁽⁷³⁾.

يتميز المجتمع الحديث بطغيان الآلة على كل مظاهر الحياة ولكن بدفع من سلطة المعلومات التي أصبحت القوة المحركة للمجتمعات لذا رأى هوركهايمر «أن استغلال الإنسان للإنسان لم يعد مُبَرَّرًا وفق التقاليد والمثل

⁽⁷⁰⁾ - Serge. GUERIN, op.cit, p 132.

⁽⁷¹⁾ - Dominique. MONET, op.cit, p 103.

⁽⁷²⁾ - عبد الرحمان عزي، الفكر الاجتماعي المعاصر والظاهرة الإعلامية والاتصالية، مرجع سابق، ص 127.

⁽⁷³⁾ - عبد الرحمان عزي، "وسائل الاتصال والعالم الدرامي: من الفلكلور إلى العرض الواحد"، مطبوعة منشورة، جامعة الجزائر، 1995، ص

البورجوازية التي أسهبت في دراستها المدارس الكلاسيكية.. ولكن فقط بالفعالية التقنية. وأصبحت الاستقلالية الإنسانية في الحفاظ على الحياة الاجتماعية وتجديدها خاضعة تماما للجهد الخاص الموجه نحو الحفاظ على النظام المفكك آليا. (74)

فأصبح الإنسان محكوما عليه بالفعالية التقنية التي غدت جزءا هاما في حياته الاجتماعية، المتعلقة بارتباطه مع الآخرين. إذ تلعب دور الوساطة الآلية في هذه العملية، بحيث تصنع مجالا افتراضيا (غير واقعي) للروابط الاجتماعية التي تمثل أسمى القيم البشرية. ونجد بأن الفردانية كقيمة غربية ليبرالية قد انتقلت إلى مجتمعاتنا عبر وسائل الاتصال التي ساهمت في ترهل وضعف العلاقات الاجتماعية بين أفراد المجتمع.

إن تطور الإنسان لا يسير بخط مستقيم متصاعد، بل يتم في شكل حركة لولبية (Une spirale). باتباع التحليل الجدلي التاريخي تصبح الفردانية (l'individualisme) الفرضية، وهي التي احتلت الدائرة الأولى من اللولب بتشكل المجتمع الجماهيري. عند الالتفاف الثاني للحركة اللولبية تظهر الفردية (l'individualité) من جديد، ولكن في مستوى أعلى من ذلك آت الوضعية إلى ما يعرف بالتركيب (la synthèse) أين يتم فيه الربط بين الفردانية البدائية والاكتشافات الخاصة بالمجتمع الجماهيري. (75)

لعل الفردانية كقيمة غربية تساهم من خلال تدفقها إلى المجتمعات الأخرى وبخاصة العربية منها في تفكيك الأطر الاجتماعية للترابط بين الأفراد، وتجعلهم يفقدون كثيرا من معالم الحياة الاجتماعية. إذن فالفردانية مآلها تكريس الفردية التي تنأى بالفرد عن الآخرين وتعزله داخل بوثقة الفعالية الآلية التي تمثلها وسائل الاتصال التكنولوجي. وبالتالي يتم الائتلاف بين الفردية كمبدأ أولي والمجتمع الجماهيري الذي تدعمه وسائل الإعلام المختلفة المعوضة لتلك الأطر التقليدية في التعامل والتواصل بين الأفراد.

ثالثا: فاعلية الفكر الخلدوني في دراسة الظواهر المعاصرة

1- الفكر الخلدوني و أزمة القيم:

(74) - عبد الرحمان عزوي، الفكر الاجتماعي المعاصر والظاهرة الإعلامية والاتصالية، مرجع سابق، ص 126.

(75) - Ernest. DICHTER, *Communication et Motivation*, Collection pratique du Management, BERTI éditions, Tipaza (Algérie), 1999, p138.

لقد قصدنا الحديث عن الأزمة القيمية زمن العولمة الاتصالية، لأننا نجد أن عبد الرحمن بن خلدون قد طرح مسألتَي العمران والحضارة كظاهرتين بشريتين بشكل متكامل. فابن خلدون الذي ولد في تونس سنة 1332 للميلاد عاش لحظة أزمة عالمية تتطلب التفكير العميق في التحول الحاصل من جرائها، فيها هو يقول « وإذا تبدلت الأحوال جملةً فكأنما تبدل الخلق من أصله وتحول العالم بأسره وكأنه خلقٌ جديد ونشأةٌ مستأنفةٌ وعالمٌ مُحدثٌ». (76) ولذا تبرز مسؤوليته في إعادة كتابة التاريخ والاستبصار كضرورة، فيقول "فاحتاج لهذا العهد من يدون أحوال الخليقة والآفاق والأجيال والعوائد والنحل التي تبدلت لأهلها ويقفو مسلك المسعودي لعصره". (77)

ويميز ابن خلدون في الصفات الاجتماعية والأخلاقية للثنائية الحضرة والبداءة- وهي تشابه لحد ما التباين بين المجتمعات ما قبل تكنولوجيا الاتصال وما بعدها- بقوله: « وأهلُ الحضرة لكثرة ما يعانون من فُنون الملائدِّ وعوائد الترف والإقبال على الدنيا والعكوف على شهواتهم منها، وقد تلوثت أنفسهم بكثير من مذمومات الخلق والشَّرِّ، وبعدت عليهم طرق الخير ومسالكه بقدر ما حصل لهم من ذلك حتى لقد ذهبت عنهم مذاهب الحشمة في أحوالهم، فتجد الكثير منهم يقذعون في أقوال الفحشاء في مجالسهم، وبين كبرائهم وأهل محارمهم لا يصددهم عنه وازع الحشمة لما أخذتهم به عوائد السوء في التظاهر بالفواحش قولاً وعملاً. وأهل البدو وإن كانوا مقبلين على الدنيا مثلهم، إلا أنه في المقدار الضروري في الترف ولا في شيء من أسباب الشهوات واللذات ودواعيها. فعوائدهم في معاملاتهم على نسبتها، و ما يحصل فيهم من مذاهب السوء ومذمومات الخلق بالنسبة إلى أهل الحضرة أقل بكثير. فهم أقرب إلى الفطرة الأولى، وأبعد عما ينطبع في النفس من سوء الملكات بكثرة العوائد المذمومة وقبحها فيسهل علاجهم عن علاج الحضرة وهو ظاهرٌ. وقد يتوضح فيما بعد أن الحضارة هي نهاية العمران وخروجه إلى الفساد ونهاية الشُّرو البعد عن الخير. فقد تبين أن أهل البدو أقرب إلى الخير من أهل الحضرة والله يحب المتقين». (78)

لا يعني مما سبق قوله أن التفسير الاقتصادي غائب عن بقية أجزاء "المقدمة" لابن خلدون، كل ما في الأمر أنه لا يظهر كوسيلة تفسير متممة، لا سيما في فترات التوتر والأزمات الاقتصادية. إن أزمة القيم تتجلى في الحتمية أو الاجبارية والمادية التي تتصف بها العولمة التي تسعى إلى توحيد العالم و تنطوي على مخاطر أهمها أن العولمة تجعل المادة أساساً لتحقيق التقارب وإقامة العلاقات بين الدول، والخطورة في ذلك أنه لا يمكن أن تحقق العدالة، لأن المادة تعني أن من لديه القدرة المادية (الاقتصادية) والتقنية - وهو الغرب - تكون له السيادة. كما يغيب عن العولمة بهذا المفهوم البعد الإنساني طالما كانت نقطة الانطلاق مادية بحتة

(76) -ابن خلدون ولي الدين عبد الرحمن بن محمد، مرجع سابق، ص 36.

(77) -المرجع نفسه، ص 36

(78) -المرجع نفسه، ص 248.

الأمر الذي سوف يؤدي الى صراعات مختلفة لتحقيق التوازن والمساواة ولمقاومة الهيمنة والسيطرة الاقتصادية والثقافية. وسوف تنتهي العولمة أيضا إلى عودة نظام الاحتكار في مجالات الاقتصاد والسياسة، والتقنية، وهذا بدوره سوف يؤدي الى مزيد من السيطرة والهيمنة الاقتصادية، والسياسية، والثقافية وهذا أخطر ما في التبعية المطلقة للعولمة، عندما تفقد أي جماعة مستقلة هويتها وتندمج مع غيرها فتتطمس ملامحها الوطنية، عندها يكون التهميش هو المصير، ليس ذلك فحسب بل وكل سلبات ومخاطر العولمة التي يمكن ان تنجم عنها في أي مرحلة من مراحلها.

إننا مغلوبون (اقتصادياً وسياسياً) و إلى حد كبير، مبهورون، وبالتالي مقلدون لحضارة الغالب حسب رأي ابن خلدون. إن هيمنة العولمة، القادمة من الغرب لم يتأت لها ذلك إلا لأنها تملك مقومات القوة بداخلها، واستطاعت بها أن تؤثر، وتقنع الآخرين. إن المسألة - بإيجاز شديد - تكمن في القدرة الاقتصادية بالدرجة الأولى. على المستوى الاقتصادي/ الاتصالي تحدث العولمة على نحو يكاد يكون قسريا واندماجيا كاملا إلى حد بعيد (وهذا هو مبرر دمجها في مستوى واحد). نشهد ذلك في الشركات عابرة الجنسية، وأنظمة البنوك، والفضائيات وشبكة الحاسب العالمية (الأنترنت). هنا نحن إزاء سيل يتدفق وليس أمام العالم خيار إلا أن يستقبله ثم يحاول إن هو استطاع أن يتدبر أمره تجاهه. والذي يحدث هو أن العالم، منه عالمنا العربي، لا يكاد يعي شيئا إزاء ما يحدث، فالأنظمة الاقتصادية من بنكية وغيرها تتوحد والجات قادمة. التوحد أو العولمة الاقتصادية التي تفرضها الأنظمة الغربية تترك آثارها البعيدة على البنى الاجتماعية والثقافية بمستويها العالمي وغير العالمي.⁽⁷⁹⁾

وإذا كانت العولمة الاتصالية ببعدها الاقتصادي تتطلع إلى خلق الإنسان العالمي المبرمج ذي البعد الواحد، المؤمن بإيديولوجية السوق والمتوحد مع مصالحها ورموزها وشعاراتها فإن ذلك لم يكن ليتحقق إلا بفضل استخدامات تكنولوجيا الاتصال والمعلومات الصاعدة والتي تعمل في تناغم وتكامل غير مسبوق. وأصبحت السيطرة الكاملة على صناعة الاتصال والمعلومات والاتصالات اللاسلكية شرطا رئيسيا لضمان التحكم الكامل للشركات العملاقة في السوق العالمية.

ويبدو أن عمق هذا التحليل مرتكز على الشعارات الصاخبة التي يشهدها القرن الحالي حول حرية السوق وحرية التجارة وحرية انتقال رؤوس الأموال وضرورة الخصخصة في غياب الحقيقة البديلة للشكل الليبرالي الجديد الذي يعكس منظورا أحادي البعد للعالم وللأشياء.

⁽⁷⁹⁾ سامي المهنا، ناهي إبراهيم، "الواقع الثقافي والعولمة: هيمنة العولمة تكمن في القدرة الاقتصادية"،

و يعتقد ابن خلدون بوجود هرمية مجموعات اجتماعية، أو هرمية مستويات في التطور الحضاري(البدو والحضر). وتكون سهولة أو صعوبة إشباع الحاجات المعيار الذي يحدد الموقع في هذه الهرمية. يقول ابن خلدون، « قد ذكرنا أن البدو هم المقتصرون على الضروري في أحوالهم، العاجزون عما فوقه، و أن الحضر هم المعنيون بحاجات الترف والكمال في أحوالهم وعوائدهم. ولا شك أن الضروري أقدم من الحاجي والكمالي وسابق عليه لأن الضروري أصل والكمالي من فرع ناشئ عنه». (80)

يبدو أن هدف النشاط الاقتصادي للناس المنتمين الى مجموعات اجتماعية متباينة، هو البحث عن إشباع حاجاتهم. ويتكون الفائض الاقتصادي، مولدا أشكالا من الاستهلاك الكمالي. وعند هذه النقطة تميل الدورة الاقتصادية، التي يرسمها ابن خلدون الى الانغلاق على نفسها. و تنحل روح العصبية بالتحضر وما يرافقه من استهلاك طفيلي وكمالي.

نستنتج من ذلك أن المجتمعات النامية زمن العولمة الاقتصادية تستهلك بصورة غير منتجة أكثر مما تنتجه. ومن ثم فإن ما يصفه ابن خلدون لا يعدو كونه صيرورة تقهقر اقتصادي ينعدم فيها تطور القوى المنتجة. إنه وضع يتسم بالانحطاط الاجتماعي لجزء من المجتمع يلتهم ما ينتجه الجزء الآخر منه.

ويعتبر وضع عدم المساواة أو التفاوت هذا، على ما يبدو عن نقطة نهاية مخطط التطور الاجتماعي الذي يرسمه ابن خلدون، في برهة اقتصادية تعبر عن صيرورة إنتاج واستهلاك الخيرات المادية التي نجدها بعد ذلك في الدخل القومي. هذا النوع من الإنتاج يولد توزيعا مفرطا في تفاوته، لأنه يعبر عن أشكال من الاستهلاك الطفيلي تقود المجتمع النامي الى مأزقه. ويندرج التأخر الاقتصادي والاجتماعي في هذه التشكيلة الاجتماعية كمنطق لتقهقر القوى المنتجة المتجمدة بفعل علاقات الإنتاج الإقطاعية المسيطرة.

والواقع أنه يمكننا أن نذهب إلى أبعد من ذلك إذا اعتمدنا الملاحظات التي يقدمها ابن خلدون ويمكن اسقاطها على أزمة القيم في ظل العولمة الاقتصادية فهو يبرز- في حقيقة الأمر- موقفه من تدخّل الدولة في الحياة الاقتصادية.

لقد قطعت العولمة أشواطاً بعيدة لجعل العالم قرية كونية، في ظل سيطرة القوى الاقتصادية الكبرى على اقتصاديات العالم وعلى سياسة الدول في هذا العالم. هذا بالإضافة الى ثورة الاتصالات والتقنيات الحديثة التي حطمت المسافات، الأمر الذي أدى الى تقلص العالم وانضغاطه، فقد تطورت شبكة المعلومات وانتشرت بسهولة، وأصبحت تتخطى الحدود القومية مما يشكل تحدٍ حقيقي لسلمة الدولة. كما تعتمد العولمة الاقتصادية على فتح

(80) - ابن خلدون ولي الدين عبد الرحمن بن محمد، مرجع سابق، ص 213-214.

الأسواق استناداً إلى سياسات ليبرالية تقوم على العناصر المكونة لاقتصاد السوق الحر، الذي يضعف من سلطة الدولة.

لذا يؤدي التكامل الاقتصادي العالمي بالدولة الى اعتماد سياسات ليبرالية منفتحة جديدة من خلال تعديل الأنظمة والقوانين، وجميعها تقلل من قوة الدولة في المجتمع ، ومثال ذلك الدول النامية التي بدأت بترك التخطيط الوطني و الملكية الحكومية والتي كانت تعتبر سابقاً من أهم الطرق لتنمية اقتصادها. على الرغم من ذلك لا بد من القول بأن هذا التحول حصل بعد موافقة حكومات تلك الدول ولم يحدث فقط نتيجة القوى الاقتصادية العالمية. (81)

وللدولة- فضلاً عن وظائفها التقليدية- وظائف اقتصادية تؤمن بقاءها وتضمن تجديد إنتاجها، فهي تجبي الضرائب وتراقب النفقات، وهي إلى جانب ذلك مالك عقاري. كما أن الدولة تدافع عن الملكية الخاصة وتباشر نزع الملكية وتعيد توزيع الدخل القومي... (82)

وبهذا يكون ابن خلدون قد عرض لنا دورة اقتصادية من خلا نظرية العمران تظهر فيها مدى أهمية الدور الذي تلعبه الدولة في السياسة الاقتصادية، فإننتاج الخيرات المادية يتوقف على سلوك الدولة. بل يبدو كأن ابن خلدون يرد كل شيء إلى إرادة الدولة. والواقع ان هذا الموقف ينطوي على تصور إرادوي لدور الدولة ووظيفتها الاقتصادية، للوزن الكبير الذي تمثله الدولة في الحياة الاقتصادية" إن الدولة والسلطان هي السوق الأعظم للعالم وفيه مادة العمران" (83) وهي التي تحدد صيرورة الإنتاج والتبادل والتوزيع والاستهلاك. إن للدولة وزنها التقليدي الهام، وهذا أمر لا ريب فيه، وينبغي ان نثبت ذلك بأبحاث أكثر عمقا. فتوضيح مسألة على هذا القدر من الأهمية يمكن أن يكون عبءة ثمينة بالنسبة للفترة الحالية.

ولكن ابن خلدون يقف موقفاً متشدداً من تدخّل الدولة في الحياة الاقتصادية، في حالة الظلم والإفساد والاحتكار والتسلط، كما نُشاهدته متجسداً في هذا العصر، من خلال مساعدة الدولة لأصحاب النفوذ المالي، والقضاء على أصحاب المقاولات الصُغرى، التي لا تتلقّى الدعم من طرف الدولة، وبالتالي تتعرض للإفلاس. لذا؛

(81) - أحمد فرحات ، "مستقبل الدولة في ظل العولمة"

http://ahmadfar.blogspot.com/p/blog-page_1155.html ، تاريخ الزيارة 2015/01/16.

(82) - محمد الأخضر بن حسين ، "الفكر الاقتصادي عند عبد الرحمن بن خلدون (1332 - 1406)" ، مجلة الثقافة الجديدة -

العراق،

http://www.althakafaaljadedda.com/331/7.htmhttp://www.althakafaaljadedda.com/331/7.h

tm

(83) - مولاي المصطفى البرجاوي، " الفكر الاقتصادي عند ابن خلدون"،

، http://www.alukah.net/culture/0/19877/#ixzz3PJYwNEze، تاريخ الزيارة: 2015/01/18.

يؤكد أنّ "أكثر الأحكام السلطانية جائرة في الغالب؛ إذ العدل المحض إنّما هو في الخلافة الشرعية وهي قليلة اللبث، فالسلطان والأمراء لا يتركون غنيًا في البلاد إلاّ وزاحموه في ماله وأملاكه، مستظّلين بحكم سلطاني جائر من صنعهم". (84)

ويرفض ابن خلدون تدخّل الدولة المباشر في الإنتاج والتجارة؛ لما يترتب عليه من أضرار اقتصادية، وأهم وجوه الضرر تتلخّص في القضاء على ظروف المنافسة السائدة في السوق، واتّخاذ الدولة وضعًا احتكاريًا؛ لقوّتها الاقتصادية، واعتمادها على نفوذها وسلطانها في البيع والشراء، واستنزافها رؤوس الأموال السائلة لدى المنتجين والتجار، ممّا يقعدهم عن السعي للكسب والمعاش، وينتهي كلُّ ذلك إلى تقليص الجباية وانخفاض موارد الدولة، وهي نتيجة مناقضة للهدف المبتغى من وراء تدخّل الدولة في النشاط الاقتصادي.

فمن أعظم صور الظلم وإفساد العمران والدولة في رأي ابن خلدون: "التسلط على أموال الناس بشراء ما بين أيديهم بأبخس الأثمان، ثمّ فرض البضائع عليهم بأرفع الأثمان، على وجه الغصب والإكراه في الشراء والبيع"، فإذا تكرّر ذلك فإنّه يدخل على الرعايا "العتت والمضايقة وفساد الأرباح، وما يقبض آمالهم من السعي في ذلك جملة، ويؤدي إلى فساد الجباية، فإنّ معظم الجباية إنّما هي من الفلاحين والتجار، لاسيّما بعد وضع المكوس ونحو الجباية بها، فإذا انقبض الفلاحون عن الفلاحة وقعد التجار عن التجارة، ذهبت الجباية جملة، أو دخلها النقص المتفاحش". (85)

وهكذا يخلص ابن خلدون إلى أنّ تدخّل الدولة في الشؤون الاقتصادية "مضرٌّ بالرعايا ومفسد للجباية"، (86) ويرجع ذلك لأنّ هذا التدخّل يقضي على المنافسة ويدعم الاحتكار ويضيع تكافؤ الفرص، ويضعف الحافز الاقتصادي لدى الأفراد.

وينتقد ابن خلدون الاقطاع الذي يقابل الاحتكار كأزمة قيمية زمن العولمة الاقتصادية ويذهب إلى حد إطلاق صرخة جديدة بالتيار الفيزيوقراطي، من خلال نادرة يستعيرها من المسعودي: « أنت أيها الملك عمدت الى الضياع فانتزعتها من أربابها وعمارها، وهم أرباب الخراج ومن تؤخذ منهم الأموال، واقطعها للحاشية والخدم وأهل البطالة، فتركوا العمارة والنظر في العواقب وما يصلح الضياع وسمحوا في الخراج لقرهم من الملك، ووقع الحيف على من وقع من أرباب الخراج وعمار الضياع...». (87)

يعارض ابن خلدون، بوضوح لا لبس فيه، الملكية الإقطاعية التي تغذي المحاباة وتسمح بالحصول على ريع لا يتحول إلى رأسمال، وينطق بلسان القوى الاجتماعية المنتجة للفائض، أي "عمار الضياع"، القادرين على

(84) - المرجع نفسه

(85) - المرجع نفسه

(86) - المرجع نفسه.

(87) - ابن خلدون ولي الدين عبد الرحمن بن محمد، مرجع سابق، ص 508.

استخدام الرّيع استخداماً منتجاً... كما أنه يقف ضدّ الظلم الذي يطال الملكية الخاصة ويؤدي إلى تلاشي الجهد والعمل عن طريق نزع الملكية، وفي وجه السلب والإكراه على العمل، وفرض الضريبة دون وجه حق، واحتكار الدولة الإقطاعية.⁽⁸⁸⁾

يقارن ابن خلدون - إذن - التدابير الناجمة عن التعسف الإقطاعي، والشاملة لتشكيلة واسعة من القوى الاجتماعية الوسطى، كالمزارعين وصغار الفلاحين والأقنان في الريف، والحرفيين وصغار التجار ومتوسطيهم، في المدن: « فإذا كلفوا العمل في غير شأنهم واتخذوا سخرية في معاشهم، بطل كسبهم واغتصبوا قيمة عملهم ذلك، وهو ممولهم». ⁽⁸⁹⁾ كما أنه ينتقد سلطة الاحتكار الإقطاعي العقيمة: « وأعظم من ذلك في الظلم وإفساد العمران والدولة التسلط على أموال الناس بشراء ما بين أيديهم بأجنس الأثمان ثم فرض البضائع عليهم بأرفع الأثمان..... فتشمل الخسارة سائر الأصناف والطبقات ». ⁽⁹⁰⁾

ويعتبر العدل أساس العمران الاقتصادي لأن "العدل تُحفظ به العمارة فالظلم يخلُّ بحفظها"، ويتّرجم الظلم في البلد من خلال "وضع الضياع في أيدي الخاصّة"، وكذلك يقوم المفسدون "بالعدوان على الناس في أموالهم"؛ لذا فإنّ ابن خلدون يُزجّي نصيحةً ليت كلّ الحكّام الفاسدين وأعاونهم يأخذون بها: "علينا أن ننزع الظلم عن الناس؛ كي لا تخرب الأمصار وتكسد أسواق العمران، وتقفر الديار، خاصّة وأنّ الشارح أشار في غير موضع إلى تحريم الظلم". يقوم ابن خلدون بالدّهّاب إلى أبعد من الحديث عن رفع الظلم إلى المدد الزمنيّة التي تستغرقها الدولة حتى تظهر آثار الظلم فيها، حيث يقول: "إنّ نقص العمران بالظلم يقع بالتدرّج"، ويتوقّف طول وقصر زمن الخراب "حسب كبير حجم المضر". ⁽⁹¹⁾

والظلم مؤذن بخراب العمران، سواء كان هذا الظلم نتائجه سياسية جبائية مرهقة، أو إن تجاوز الدولة الشرعية تسليط أنواع أخرى من الحيف والتعسف على السكّ « فلا قوام للرجال إلا بالمال، ولا سبيل إلى المال إلا بالعمارة ولا سبيل للعمارة إلا بالعدل». ⁽⁹²⁾

ومن هنا، يتبين السبب الكامن وراء إعادة قراءة للفكر الخلدوني وتفعيله والاسترشاد بوجهة نظره المعرفية، وذلك من واقع وعيه بالأزمة من داخلها، وشعوره بالمسؤولية للخروج منها.

فلقد جاءت رؤية ابن خلدون "التاريخية والاجتماعية حصيلة لتجربة غنية ومعايشة مستمرة للدول والانظمة والشعوب المتصارعة في زمانه، فاستخلص بان التاريخ هو "نحوض وانحطاط" للدول من حالة البداوة إلى

⁽⁸⁸⁾ - محمد الأخضر بن حسين، "الفكر الاقتصادي عند عبد الرحمن بن خلدون (1332 - 1406)", مرجع سابق

⁽⁸⁹⁾ - ابن خلدون ولي الدين عبد الرحمن بن محمد، مرجع سابق، ص512.

⁽⁹⁰⁾ - المرجع نفسه، ص512-513.

⁽⁹¹⁾ - مولاى المصطفى البرجاوي، "الفكر الاقتصادي عند ابن خلدون"، مرجع سابق.

⁽⁹²⁾ - الساسي بن محمد الضيفاوي، من قضايا الكتابة عند ابن خلدون، مرجع سابق.

حالة الحضارة، وإن كل نظام يمر بالدور نفسه من الميلاد والنمو والنضج والانحطاط أشبه بالكائن الحي، الذي يولد وينمو ويموت.

إن للفكر الخلدوني أثر قوي في التفسيرات الحضارية اللاحقة، وإن كان ذلك باستعمال مصطلحات ومفاهيم جديدة مستعارة لا تختلف في دلالاتها المعرفية، عن تصوراته ومنظوره الفكري، فهو يمثل معلماً ومرجعية فكرية لكثير من المفكرين والمؤرخين، سواء بالاعتراف والتقدير لفكره أم بتجاهله فإنهم مدانون له، فمن باب الأمانة العلمية التصريح بمدى اكتشاف "ابن خلدون" النظرية الحضارة ومدى إسهامها في تطوير الفكر الحضاري و دفع الدراسات التاريخية والاجتماعية قدماً نحو الأمام.

فإذا كان المجال لا يتسع للمزيد من بسط أفكاره، فكل ما يهمنا من "ابن خلدون" هو تأثيره اللاحق في معظم فلاسفة التاريخ بعده، فقد كان أسبق من "كارل ماركس"، في الفهم المادي للتاريخ، ومن "فيكو" في التصور الخلدوني للحضارة، ومن "اشبنجلر" في التعاقب الحيوي للحضارة، وأثره في ارنولد توينبي في كثير من الأفكار. إذن فالقول بالتطور الدائري للعمارة - وإن كان لوقت قصير - ووجود أسباب وعوامل تساعد على القيام والسقوط، معنوية كانت أو مادية، كان لها حضوراً في الفكر الغربي والعربي الحديث والمعاصر، وإن كان هناك تبايناً في مدى وطبيعة وأسباب هذا التطور الاجتماعي.

إلى الآن ولا يزال البحث في مقدمة ابن خلدون مستمراً والغوص ما بين سطورها هدف الباحثين في صنوف العلوم الإنسانية، ولا أحد يرى مبرراً لوقف العمل فيها، فكلما ازدادت البحوث في تشعباتها وارتباطاتها كبرت معها مكانة ابن خلدون وأسبقيته في المجالات العلمية التي اشتملتها المقدمة، وهذا ما يتلمسه الباحث في جوانب المقدمة وفي أعماق علومها، ويزداد الباحث يقيناً بمواكبة المقدمة للتاريخ الحضاري المعاصر عندما يقبل الكثير من البيئات الاجتماعية والعقلية التي لا تزال سارية في مجتمعاتنا، بل إنَّها من أوضح ملامح هذه المجتمعات؛ ويحار الباحث بين أمرين، أولهما: أن مقدمة ابن خلدون كانت مسافرة في الزمن لدقة تفسير الواقع المعاصر لهذه البلاد، وثانيهما: أن البلدان النامية لا تزال تعيش مرحلة ابن خلدون؛ والمهم أن المستطلع للمقدمة يجد نفسه يجري حواراً علمياً شيقاً بخطاب ملائم لواقعه وبيئته الاجتماعية. (93)

يقول ساطع الحصري: « إن الذين يطالعون مقدمة ابن خلدون يقرؤونها عادة كما نقرأ الكتب الحديثة، وينتقدونها كما تنتقد المؤلفات العصرية، ومعظم الذين يكتبون عن المقدمة، أيضاً، ينحون هذا المنحنى نفسه، ويميلون إلى وزن الآراء الواردة فيها بموازين المكتسبات العلمية الحالية من غير أن يلتفتوا إلى عدد من القرون التي تفصل بيننا وبين تاريخ كتابة المقدمة المذكورة. في حين أن قيمة المؤلفات القديمة ومنزلة المفكرين القدماء في تاريخ

(93) - محمد يسار عابدين و عماد المصري، "الفكر التنموي في مقدمة ابن خلدون دراسة تحليلية مقارنة للاتجاهات النظرية المفسرة لعملية التنمية الحضارية ولدراسة مؤشر تطور التنمية مع الزمن"، مرجع سابق.

العلوم والأفكار لا يمكن أن يُقدر على هذه الطريقة؛ ذلك لأن كل عالم ومفكر يشترك بوجه عام مع معاصريه في معظم آرائهم، فيشاطرهم أكثر أخطائهم ولا يمتاز عليهم إلا في بعض الآراء التي يتفوق إلى ابتكارها وبعض المعلومات التي يتوصل إلى اكتشافها. ولهذا السبب نرى أن منزلة الباحث والمفكر في تاريخ العلوم والأفكار لا تتعين بملاحظة جميع الآراء الصائبة والخطئة المثبتة في كتاباته ومؤلفاته بل تتقرر بملاحظاته المبتكرة التي يسمونها معاصريه الحقائق الجديدة التي يضيفها إلى المكتسبات الفكرية البشرية والخدمات التي يقوم بها بهذه الصورة في سبيل تقدم الأفكار والعلوم».⁽⁹⁴⁾

2) العبر الخلدونية بين الماضي والمستقبل

يرتبط الموروث الحضاري بالرؤى المستقبلية لاستنباط الإنسان حسب المنهجية التحليلية التي اتبعها المؤلف وهي بالتعبير الخلدوني " العبر " أي التجارب المستفادة نحو الانطلاق للمستقبل، إن مثل تلك الرؤية المتكاملة للسياق الحضاري لل عمران لا يمكن نسبها الى تجربة ابن خلدون الشخصية فحسب بل إن العامل الأكبر تأثيرا في تلك الرؤية هي منهجه الفكري و نظرتة للتاريخ وإيمانه بدور استقرار ذلك التاريخ في رسم معالم الحاضر والمستقبل . فالتاريخ عند ابن خلدون هو معرفة الماضي لا الماضي نفسه كأحداث ، بل إن أحداث الماضي عنده معينة على فهم الحاضر ومشاكله .. لقد اكتشف ابن خلدون ذلك الحوار الجدلي القائم أبدا بين الماضي والحاضر : " إن مشاكل الحاضر تدفعنا إلى الرجوع إلى الماضي ، إلى التاريخ ، ولكن هذا الأخير يردنا بدوره إلى الحاضر ، فالماضي أشبه بالآتي من الماء بالماء - فكما يتوقف فهم الحاضر على الرجوع الى الماضي ، يتوقف فهم الماضي على فهم الحاضر . " ⁽⁹⁵⁾

ولأن نقطة الانطلاق في كتاب النظرية العمرانية في العبر الخلدونية هي اعتبار الثقافة وحدة كلية متكاملة وعملية مستمرة تتعدى في وجودها اللحظات الزمنية الآنية وتتصل حلقاتها بعضها ببعض على مر العصور وطول المكان ، وهذا معناه أن تلك الثقافة التي يحملها ضمير المجتمع ويعبر عنها تراثه تنمو وتتطور وتكتسب قدرات جديدة باستمرار . وأنه يتحتم إخضاع الموروثات الفكرية على اختلافها للظروف المعاصرة لها ضمن محدودية الزمان والمكان للعالم أو المفكر أو الكاتب ، ثم إخضاع تلك النظريات إذا لزم الأمر أو بعض القضايا والأحكام فيها للفحص والاختبار في ضوء المعطيات والأوضاع الراهنة التي تسود الآن . ⁽⁹⁶⁾

⁽⁹⁴⁾ -المرجع نفسه.

⁽⁹⁵⁾ -سهام شاهين ، "قراءة في كتاب لطارق والي: النظرية العمرانية في العبر الخلدونية"، 6 فبراير، 2013،

الزيارة: 2015/01/02. <http://dar.bibalex.org/webpages/mainpage.jsf?PID=DAF-Job:34179>، تاريخ

الزيارة: 2015/01/02.

⁽⁹⁶⁾ -المرجع نفسه.

وتأتي الحاجة لاستقراء فكر ابن خلدون، بل انه يمكن القول إن تلك هي الفرصة المثالية للاستفادة من هذا الفكر الذي طالما وأعتبر من الناحية العلمية مفرق طرق بين مرحلتين وليس ذلك في الفكر التاريخي الاسلامي فحسب بل في الفكر التاريخي الانساني كله وهما: (97)

أولا : لأن المرحلة التاريخية التي عاصرها ابن خلدون " القرن الثامن الهجري _ الرابع عشر الميلادي " كانت مرحلة تغييرات تاريخية هائلة في أنحاء العالم ، إنه عصر التحول على المستويات السياسية والاجتماعية والفكرية ، تحول نحو النهوض والانبعاث في العالم الغربي ، وتحول نحو التفكك والانحطاط في العالم العربي وعند نقطة التحول تلك جاء ابن خلدون ليس واصفا لممالك تتقاتل وليس مجرد شاهد على سقوط دول وقيام غيرها ولكنه جاء باحثا عن أسباب تعاقب الأزمت وتوالي الانقلابات ومحاولا فهم عوامل نهوض وانحيار الأمم والحضارات ووضع الإطار المعرفي لتلك التحولات الحضارية .

و ثانيا : لما يتميز به منهج ابن خلدون الفكري الذي اطلع خلال مراحل دراسته على مختلف جوانب الفكر الاسلامي مما أكسبه تفكيرا منطقيا صارما يجمع بين قوة الاستدلال والقدرة على جمع شتات الواقع الاجتماعي في استقراء علمي سليم . واستطاع من خلاله أن يتجاوز الفكر التاريخي التقليدي القاصر على رصد الوقائع السياسية والأحداث وتوج فكره بعلم العمران الذي استنبطه من استقراءه وفهمه الشامل للمشروع الحضاري للأمة الإسلامية وتناوله بإدراكه السليم وعقله المتفتح لتاريخ المجتمعات البشرية وأسباب تحضرها ، وأراد ابن خلدون من خلال ذلك أن يصل الى معرفة ما يمكن تسميته "بالقوانين الحضارية " فحاول هنا أن يفهم نشأة الأمم ويفسر أسباب تطورها وتقدمها ويرصد تطور عمراتها مدققا ومحللا لينتهي الى نظرية شاملة للعمران ، وحكم جامع لم يسبقه له أحد فكان بذلك رائدا وسباقا .

ويكون بالجمع بين الرؤية الفكرية المستقاة من الفكرة الدينية، وبين الأدوات المتوفرة قصد تنزيل هذه الأفكار على الواقع بعد قراءته بتأني ووعي وفهم دقيق، وبذلك انتقل من الفكرة إلى العمل والتجسيد، وتحول الرؤية النظرية إلى التطبيق العملي، وبذلك يتحقق فعل التغيير في المجتمع. فبالعصبية، مع الوازع والشرع-أي القانون والدين ورجالات السلطان وجنده، تقوم الدولة وبدونها تحل وتحلل مقوماتها وتنتهي كينونتها من حيث هي أداة قمع وردع وتنظيم وقيادة... ذلك أن الفكرة الدينية تحتاج إلى حماية ولن تكفل ذلك سوى قوة العصبية،"ومبرر ابن خلدون هوان القوم إذا أدركوا واقعهم بفضل هذه الفكرة ساروا تلقائيا للتمسك بها والدفاع عنه وتأمين الحياة والحماية لها"... فإذا حصل لهم الاستبصار في أمرهم لم يقف لهم شيء، لأن الوجهة واحدة والمطلوب متساو

(97) -المرجع نفسه.

عندهم وهم مستميتون عليه".⁽⁹⁸⁾ وهو الاقتران بين الاستبصار الإيماني وفقه الواقع الاجتماعي في الفكر الخلدوني .

ويبدو الحرص الشديد لابن خلدون على مد جسور التلاقي بين الأخلاق والدين والاجتماع، معتقداً أم مختلف هذه الجوانب تتكامل لتساهم في تحضر الإنسان وتساميه الفطري ورفقه الاجتماعي. فالتغيير الاجتماعي محكوم في التصور الخلدوني بدعامتين بارزتين هما: النظام القيمي (الدين)، والنظام الاجتماعي (العصبية)، والإنسان باعتباره عصب عملية التغيير يتأرجح سلوكه تسامياً و تدهوراً، بتأرجح هذين النظامين قوة وضعفاً. (99)

لما بدأت العصبية الدينية تتراجع عندهم بدأ تراجعهم هم أنفسهم إلى العصبية القبلية، إنَّ هذا التراجع بين الدين والقبيلة يفضي حسب ابن خلدون إلى عصبية ثالثة هي التي تأبى البدو، وتتأسس على البعد المدني والحضري وهي العصبية المدنية، إلا أنَّ الرجل يولي العصبية القبلية اهتماماً خاصاً في مقدمته، باعتبارها أساساً في نشأة الدولة، هذه العصبية هي التي مكنت الدعوة المحمدية من الانتصار، بل يذهب أكثر من هذا في اعتبارها قطب الرحى في الحكم على ضوء تاريخ الخلافة الإسلامية الذي ارتبط ارتباطاً عضوياً بتاريخ العصبية العربية القرشية، لذلك انتهى ذلك النظام الإسلامي تاريخياً وسياسياً بمجرد انتهاء هذه العصبية. إنَّ نظرية العصبية عند ابن خلدون ترتبط عضوياً ببعدين على الأقل، البعد السيكولوجي الاجتماعي، والبعد الديني الروحي، وإن كانت العصبية آلية من آليات المدافعة والحماية وتخفيف الهمم للدفاع عن الأصول و الانتماء والهوية، إلا أنها أسسٌ في إنشاء الملك والدولة، والرأي عنده مثلما استخلصه الجابري في العصبية، هو أنَّ قوة العصبية مستمدة أساساً من الالتحام الذي هو ثمرة النسب، فإذا أضيف إلى هذا الالتحام الاجتماعي، التحام آخر روحي ديني كانت العصبية من القوة، بحيث لا يقف أمامها شيء، إلا أن هذا في اعتقادنا يجانب الخلفية الفقهية والدينية عند ابن خلدون باعتباره سنياً مالكيًا، والمالكية تقول بالمسألة والمهادنة في الحكم، وعدم الخروج عن الحاكم، وعدم مخالفته والتمرد

⁽⁹⁸⁾ -مراد بن علي زريقات، " التغيير الاجتماعي عند ابن خلدون"، ورقة عمل مقدمة لندوة ابن خلدون التي تعقدها الجمعية السعودية

لعلم الاجتماع، جامعة نايف العربية للعلوم الأمنية الرياض 2007، <http://www.murad-zuriekat.com/articles.html>

الزيارة <http://www.murad-zuriekat.com/articles.html>، تاريخ الزيارة 2014/12/11.

⁽⁹⁹⁾ -الساسى بن محمد الضيفاوي، من قضايا الكتابة عند ابن خلدون، scholar.najah.edu/.../mn-qdy-lktb-nd-

تاريخ الزيارة 2014/12/13، bn-khldwn-lsyr...

عليه، حتى وإن كان ظالماً، لذلك كان من أدبياتهم السياسية حاكم غشوم ظلوم أفضل من فتنة تدوم، إلا أننا قد نقبل ما ذهب إليه ابن خلدون باعتباره مؤرخاً لا غير. (100)

ويمكن أن نقول إنّ ابن خلدون يرى أنّ الدين لا يمكن أن ينفصل عن العرب، وهم بينون الملك ويشيدون العمران، بل نستشف مزجاً بين الدين والدنيا وبين المقدّس والمسيّس وبين المفارق والسائد والمدني والروحي، حتى في نظريته إلى الأطوار الثلاثة للدولة، في نشأتها الأولى وهي مرحلة البداوة، في استقرارها واستمرارها واشتداد عودها في الحضر، وفي مرحلة الدولة والمجتمع.

خاتمة

إن إمكانيات الإنسان في عصرنا هذا عظيمة جدّاً، ومع ذلك فهو إنسان يعرف التمزق والقلق واللااستقرار لأنه يعيش في عالم فاتن مخيف، يعرض عليه في آن واحد نعيم الفردوس وأهوال الجحيم، فيعيش الإنسان وسط تيارات كثيرة متناقضة تتجاذبه و تضغط عليه باستمرار، وهذا عن طريق وسائل الاتصال المختلفة و ليس هذا حكماً اعتبارياً بل هو واقع مشاهد ومعيش، إنها إشكالية القيم اختصاراً.

أصبح الإنسان لب كل التغيّرات، لذلك فإنه يحتاج إلى أدوات لتحليل الواقع، حتى يبقى سيّد قدره في تحديد علاقته مع وسائل الاتصال التكنولوجية وموقعه داخل الجماعة في مواجهة التغيرات الحادثة على مستوى نسقه القيمي الثقافي والاجتماعي.

إن أزمة القيم التي تعيشها المجتمعات المعاصرة ما هي إلا انسحاب للأنساق والمعايير كالدين والفلسفة والتاريخ.... التي كانت تلعب دوراً أساسياً في تشكيل منظومة القيم داخل المجتمعات، مما يطرح على هذه الأنساق إعادة التفكير في وضعها المعرفي الذي يحتم عليها مراجعة نفسها والانخراط في قضايا المجتمع التي نشأت في رحمها منذ القدم، لأن التحول في الأوليات ضروري مع ثبات القيم الروحية وهذا ما يسلم به ابن خلدون فيقول: «إن الدول تتغير في شكلها والعالم يعرف انقلاباً شاملاً... طبيعته ستتغير بخلقها من جديد»⁽¹⁰¹⁾.

تستمد المشاركة الخلدونية قيمتها البالغة اليوم من واقع قدرتها على المساهمة في تحليل الأزمة العالمية المعاصرة، التي تتمثل أيضاً أكثر ما تتمثل في طغيان وسيادة عالم الأشياء، الذي انبثق من وصول الحضارة

(100) -المرجع نفسه.

(101) -المهدي المنجرة، قيمة القيم، مرجع سابق، ص92.

الغربية الغالبة اليوم إلى ما يمكن أن يكون لحظة اكتمالها كتجربة اجتماعٍ بشريٍّ راهن ، شكَّلَ البحثُ عن تحقُّقِ عالم الأشياء محورَ وجهتها ، حيث ارتبط خلاص الإنسان بمفهوم الرفه المادي . وبهذه الرؤية فإن ابن خلدون - الذي تحدث عن هذا الواقع وتنبأ بحدوثه كلما توافرت شروطه - يمكن أن يكون معاصراً أكثر بكثير من بعض مفكري اليوم في الشرق والغرب سواء ، ممن لا يمتلكون النفاذ إلى أعماق الأزمة البشرية ، وإنما ينحصر عملهم في بحث الظواهر والأعراض الخارجية ومحاولة علاجها .

ختاماً، لا بد من التذكير، بأن الأزمات القيمية التي طرحها هذا البحث، أثارها فينا مقارنة الوضع الذي كان عليه المجتمع العربي كما رسم ابن خلدون لوحته، وواقعنا الحالي، إثر قرون من الانحطاط. فلا بد من استخلاص العبرة من تحليل ابن خلدون " للانحطاط الاقتصادي والاجتماعي "، ولا بد من القيام بنقد علمي انطلقاً من تشخيص موضوعي للانحطاط، لما تركه من بقايا الوعي الاجتماعي الوطني المعاصر، وفي المجتمع، إذا أردنا البدء بنضال واسع، متعدد الأشكال ضد التأخر من جهة والتخلف من جهة أخرى. ربما كان علينا ان نوجه تفكيرنا هذه الوجهة.