

Mohsen Toumi**

محسن التّومي*

المعطّلات الثقافية محاولة في بناء المفهوم

Cultural Blocks

An Attempt to Build the Concept

ملخص: تتنزّل هذه الورقة البحثية ضمن ما أسّميه بـ «الحدّاثات التطبيقية». وتقدّم مفهومًا إجرائيًا جديدًا وسمناه بـ «المعطّلات الثقافية» الذي نسعى من خلاله إلى تفسير بعض مظاهر التردد والتعثّر التي حكمت مسارات العقلنة والنهوض والتحديث في الوطن العربي وفهمها. وقد اعتمدنا في ذلك منهجًا تخصصيًا مركّبًا واستفدنا من آخر مجلوبات علوم الدماغ مطبّقة على المعرفة والوجدان.

الكلمات المفتاحية: حدّاثات تطبيقية، معطّلات ثقافية، التفاعل المعرفي - الوجداني.

Abstract: This research paper falls within what the author calls «applied modernisms». It proposes a new procedural concept, which the researcher named «cultural blocks» and which is used to interpret and understand the obstacles that have blocked the way towards rationalization and renaissance in the Arab world. The study relies on an interdisciplinary synthetic method and takes advantage of the latest developments in neuroscience applied to knowledge and being.

Keywords: Applied Modernisms, Cultural Blocks, Cognitive-Ontological Interaction.

المعطّلات الثقافية: جينياولوجيا التكوّن

إنّ الجينياولوجيا بما هي منهج حضري نقدي، وبما هي حركة دائبة من الظاهرة إلى أصلها ومن الأصل إلى الظاهرة، فهي قادرة على مساعدتنا على النفاذ إلى الشروط العميقة المشكّلة للعوائق الثقافية التي حالت دون انتشار التفلسف في الفضاء العربي على نحو يؤكّد أهمية العقل كما

* أستاذ في جامعة قابس، المعهد العالي للغات، قسم علوم التربية بتونس، متخصص في علم النفس التربوي.

** Professor at the University of Gabes, Higher Institute of Languages, Department of Education Sciences of Tunis, specialist in Educational Psychology.

تنصّ على ذلك النصوص المرجعية المؤسسة للثقافة العربية. فالموقف من الفلسفة والتفلسف هو موقف تاريخي، أي إنّه تكوّن وتبلور ضمن سياقات تاريخية محدّدة. ولا شكّ في أنّ لحظة البداية كانت حاسمةً إلى حدّ كبير، بل لعلنا لا نزال نعيش ارتداداتها إلى اليوم.

ثمّة على الأقلّ ثلاثة عوامل أساسية نحسب أنّه كان لها عميق الأثر في كيفية تقبّل المسلمين لأوّل مرّة الفلسفة في القرن الثاني للهجرة. أمّا العامل الأوّل فإننا نرجعه إلى مصدرها اليوناني، بمعنى أنّها كانت مادّة ثقافيةً وافدةً على الحضارة الإسلامية من قوم «غير مشاركين لنا في الملة»، وما اقترن بذلك من ارتياب وتشكيك في مدى شرعية التعامل المعرفي والقيمي مع غير المسلمين بخاصّة أنّ الفلسفة اليونانية كانت تمثّل نسقاً من الأفكار والنظريات والرؤى والقيم والمواقف حول الإنسان والكون والآلهة والخير والشرّ.

أمّا العامل الثاني فإننا نرجعه إلى اسم الفلسفة ذاته لأننا نعتقد أنّ تسمية الفلسفة «فلسفة» لم تخل من تأثيرات نفسية وجدانية ثقيلة. لذلك نرى أنّه لو تمّت تسمية الفلسفة منذ بدايتها «حكمة» مثلاً لكان لذلك أثرٌ نفسي إيجابي مساعد على تقبّلها واستدماجها ضمن الثقافة العربية الإسلامية منذ بداية ترجمتها.

أمّا العامل الثالث فإننا نعزوه إلى السجلات الفكرية والكلامية والصراعات السياسية والأيدولوجية التي كانت تدور بين الفرق والملل. لنتذكّر هنا المعتزلة والمأمون في صراعهم ضدّ أنصار الهرمسية والغنوص والباطنية ولنتذكّر ذلك الحوار بين النقل والعقل، بين الأشاعرة والاعتزال وبين التشييع والتسنن، فربما نظفر في ذلك بأصل عميق لبعض مظاهر الازدواج في الشخصية العربيّة التي ما زالت تلازمها إلى اليوم.

إذا سلّمنا بأنّ العائق الثقافي هو نتاج ترسّبي تكوّن على امتداد حقب التاريخ الإسلامي، فهذا يعني أنّ هناك من الحوادث التاريخية الوازنة ما ترك بصمات عميقة في كيفية تقبّل الفلسفة بوصفها تعبيراً ثقافياً جديداً يسعى إلى التوضع ضمن الثقافة السائدة بما تقوم عليه من قرآن وحديث وفقه ونحوٍ وشعر وكلام.

وفي الحقيقة، لقد سبق للجابري أن تحدّث عن مشكلة بداية تشكّل العقل العربيّ، وعن حادثة «تنصيب العقل» في الثقافة العربيّة؛ ففي كتابه «تكوين العقل العربيّ»، طرح الجابري سؤالاً جذرياً وهو: كيف تمّ تنصيب العقل الكوني في الثقافة العربيّة الإسلاميّة لأوّل مرّة؟ وأكد أنّ هذا التنصيب لم يكن فعلاً معرفياً ثقافياً محضاً، بل جاء ضمن مناخ عامّ تميّز بالصراع الأيدولوجي والسياسي بين المأمون الخليفة العبّاسي والشيعة الباطنية خصوم دولته. وقد اعتمد المأمون في مواجهة خصومه إستراتيجية ذكية تقوم على توظيف الموروث القديم. فإذا كانت الشيعة قد لجأت إلى الغنوص وإلى «العقل المستقيل» لتأكيد استمرارية الوحي في أئمّتهم وتأكيد أحقيّتهم في الإمامة والقيادة الدينية والسياسية، فإنّ المأمون قد استنجد بـ «العقل الكوني اليوناني» ليعزّز به جانب المعقول الديني العربي كما قرّره العقل المعتزلي وكرّسه الواقع السياسي⁽¹⁾.

(1) محمد عابد الجابري، تكوين العقل العربي، ط 2 (بيروت: دار الطليعة، 1985)، ص 233.

في هذا الإطار، أكد الجابري أيضاً أنّ هذا التنصيب، ومنذ لحظاته التأسيسية الأولى، قد ظلّ محكوماً بالصراع بين «البيان» و«العرفان»⁽²⁾. ولا شكّ في أنّ عملية التنصيب هذه من حيث مشهدياتها وكيفيةها وأطوارها وملابساتها والمشاعر التي حفّت بها والذكريات الجمعية التي نسجت حولها، كانت محدّدة لمستقبل الفلسفة في الثقافة العربية الإسلامية ليس على المستوى المعرفي فقط وإنّما على المستوى المشاعري والوجداني أيضاً. ومن المرجّح أن يكون السياق الوجداني الحافّ بهذه العملية قد تحدّد أساساً بالخوف من الوقوع في الزندقة وتحريف العقيدة والمروق عن الدين.

تميّز المناخ الثقافي العامّ الذي صاحب تنصيب الفلسفة في المجتمع العربي إذاً، بكثرة السجلات والمعارك السياسية والأيدولوجية. فقد أنشأ الخليفة المهدي «ديوان الزنادقة» لتتبّعهم ومطاردتهم. وارتبط اسم الزنادقة أولاً بالمانوية ثم اتّسع ليشمل كلّ المتشكّكين في العقيدة. وقد بلغت الحملة ضدّهم أوجها عام 166هـ حيث نكل بهم المهدي تنكيلاً. من جهته، كان واصل بن عطاء مؤسس فرقة المعتزلة قد ألّف رسالةً في «الردّ على الزنادقة». وهو ما قام به غيره من المتكلّمين والفقهاء للردّ عليهم. في المقابل، وضمن هذا السجل الفكري والأيدولوجي، يمكن أن نعدّ رسائل إخوان الصفا ردّة فعل الشيعة الإسماعيلية ضدّ إستراتيجية المأمون الثقافية.

بالعودة إلى اللحظة الكنديّة (نسبةً إلى أبي يوسف يعقوب بن إسحاق الكندي 185هـ/ 805م - 256هـ/ 873م) على وجه الدقة، نلاحظ أنّ الكندي كان منخرطاً في الصراع الأيدولوجي الدائر آنذاك، وأنّه كان منحازاً إلى العقل على حساب الهرمسية والغنوص المانوي والعرفان الشيعي واستقالة العقل. يتّضح ذلك من خلال عدد كبير من مؤلّفاته مثل «الردّ على المانوية والمثنوية»، و«كتاب التنبيه على خدع الكيميائيين»، و«كتاب (في إبطال دعوى من يدّعي صنعة الذهب والفضة)»، و«الحث على تعلم الفلسفة»، و«رسالة في الاحتراس من خدع السفسطائيين»، وغيرها. فهو عندما يقول: «وينبغي لنا ألاّ نستحي من استحسان الحقّ واقتناء الحقّ من أين أتى، وإن أتى من الأجناس القاصية عنّا والأمم المتباينة، فإنّه لا شيء أولى بطلب الحقّ من الحقّ»⁽³⁾، إنّما يقول ذلك دفعاً للمشاعر السلبية التي تقترن عادةً بكلّ ما نعدّه دخيلاً ووارداً ممّن لا يشاركنا في الدين وفي الملة. أمّا حين يحاول فضح الذين يهاجمون الفلسفة باسم الدين خدمةً لمصالح سياسية، فيصفهم بكونهم «من أهل الغربة عن الحقّ وإن تتوجّوا بتيجان الحقّ من غير استحقاق»⁽⁴⁾، وأنّهم إنّما يعادون الفلسفة ويهاجمون أهلها «ذبّاً عن كراسيهم المزوّرة التي نصّبوها من غير استحقاق بل للترؤس والتجارة بالدين وهم عدماء الدين، لأنّ من تجر بشيء باعه، ومن باع شيئاً لم يكن له».

هكذا كانت اللحظة الكندية في مسار تنصيب الفلسفة في الثقافة العربية لحظة حاسمةً ومحمّلةً بالانطباعات والصور والمواقف والاتجاهات ومحدّدة لما سيأتي بعدها. فارتداداتها ما زالت حاضرةً

(2) المرجع نفسه، ص 249.

(3) الكندي، رسائل الكندي الفلسفية كتاب الفلسفة الأولى، تحقيق وتقديم وتعليق محمد عبد الهادي أبو ريذة، ط 2 (القاهرة: دار الفكر العربي، 1978).

(4) المرجع نفسه، ص 102.

إلى اليوم من خلال المواقف ذاتها تقريباً؛ موقف يؤمن بأصالتها وبشرعية تموضعها في الثقافة العربية، وموقف يعدّها دخيلةً وعسيرة الهضم والاستدماج ضمن النسيج الثقافي والقيمي السائد.

لقد حاول الجابري إذاً الوقوف عند الأوضاع والملابسات التي رافقت عملية نقل العلوم اليونانية إلى اللغة العربية، ليس لفهم دوافع تلك العملية آنذاك فحسب، وإنما «لتتبع معارج التطور الذي سيرفه العقل العربي ذاته»⁽⁵⁾. وانتهى إلى أنّ عملية تنصيب العقل في الثقافة العربية الإسلامية لم تكن بالأمر الهين لأنّ الثقافة السائدة يتقاسمها نظامان معرفيان لكل منهما ارتباطاته الأيديولوجية والسياسية: البيان والعرفان. لهذا السبب سيكون النظام البرهاني في الثقافة العربية الإسلامية محكوماً منذ بدايته وعلى امتداد تطوره برودة الفعل هذه، أي بالصرع بين «البيان» و«العرفان»⁽⁶⁾.

لا شك في أنّ البحث في نظم المعرفة التي تشكّلت من خلالها الثقافة العربية الإسلامية هو بحث في أساسيات المعرفة وحضر في شروط قيامها في الآن ذاته. إلا أنّ ما يهّمنا من استحضار هذا السياق الثقافي الذي اقترن بحادثة تنصيب العقل في الثقافة العربية الإسلامية هو بالضبط ما يلي:

- لم تكن هذه المعارك والسجلات الكبرى تجري ضمن فراغ وجداني بقدر ما كانت تغذّي المشاعر والأحاسيس والأهواء والميولات وتتغذّي منها في الوقت ذاته؛ أي إنّ المواقف والاتجاهات والصور والتمثيلات ذات العلاقة بالفلسفة كانت وما زالت ميداناً للتفاعل الجدلي بين المكونات المعرفية والمكونات الوجدانية.
- كانت الشكوك والمواقف السلبية المستهدفة للفلسفة منذ البداية مقترنةً أوثق الاقتران برهانات دينية وأيديولوجية وسياسية واضحة.
- لا تزال ارتداداتها وامتداداتها مستمرةً ومتواصلةً وفاعلةً في التصورات والاتجاهات كما في المواقف والسلوكيات.
- ومن هنا، فإنّ فهم أزمة الفلسفة اليوم يمرّ ضرورةً عبر فهم الأزمة المؤسسة لها منذ لحظة تنصيبها الأولى.

المعطّلات الثقافية: البنية والمكونات

إذا صحّ أنّ مفهوم العائق الثقافي هو حاصل مسار تاريخي ترسّبي، أي نتاج سلسلة من الحوادث التي مرّت بها الثقافة العربية عبر مسار تكوّنها وتطوّرها، فإنّ هذا البعد الحداثي والتاريخي للعوائق الثقافية لا يلغي إمكانية إرجاعها إلى بنية مؤسسة وناظمة. فعّدّ الفلسفة كفرًا أو ممارسةً خطيرةً توشك أن توقع المؤمن في الشكّ أو عدّها مهددًا لصفاء العقيدة، تشترك في كونها عوائق من طبيعة ثقافية. ونعني بها جنسًا من المعرفة النفس - اجتماعية تتداخل في تشكيلها عناصر واعية وأخرى لا واعية.

(5) الجابري، ص 233.

(6) المرجع نفسه، ص 249.

وتتقاطع في مستواها الأبعاد الفردية مع الأبعاد الاجتماعية. يجعلنا كل ذلك نفترض وجود تشابه بين بنية التمثّلات الاجتماعية (كما تبلورت من خلال أعمال أبريك، 2003، 2011، وفريقه ضمن مدرسة مرسلينا) وبنية العوائق الثقافية. أي إنّنا نستطيع أن نميّز في العائق الثقافي بين نواة صلبة أو مركزية من جهة وعناصر جانبية، تخومية وأطرافية من جهة ثانية. وتبعاً لهذا التقسيم البنيوي فإنّ النواة الصلبة تتكوّن من العناصر الأكثر ثباتاً والأشدّ مقاومةً للتغيّر. أما العناصر التخومية فهي تمتاز بقدر أكبر من المرونة والقابلية للتغيّر. هذا ما يرشّحها إلى أن تقوم بأدوار على غاية من الأهمية. فهي من ناحية تربطنا بالعالم الخارجي ومن ناحية أخرى تحدّد هذا الارتباط وتتفاعل معه تقبّلاً ورفضاً. ومن ثمة تعدّد المدخل الرئيس لتغيير البنية العميقة للعائق الثقافي. أي إنّ محاولة تجاوز العوائق الثقافية لا تتحقّق بالكشف عنها أو الوعي بها. بل إنّ هذا التجاوز ما لم يمَسّ العناصر المركزية من العائق، فإنّه يظلّ سطحيّاً. ومن ثمة قابلية عودته متى توافرت الأسباب.

ومثلما يسهل النفاذ إلى المكونات المعرفية من التمثّلات الاجتماعية ويسهل حسمها معرفياً ومنطقيّاً بالتقبل أو بالرفض، فكذلك شأن المكونات المعرفية من العوائق الثقافية. إلا أنّ هذا الأمر يبدو غير ممكن في مستوى المكونات الوجدانية من هذه العوائق. وهو ما يؤكّد خطورتها وشدّة وقعها على المواقف والممارسات.

المعطّلات الثقافية: آليات الاشتغال

بحكم طابعها المركّب والمتعدّد المكونات، فإنّ فهم آليات اشتغال المعوّقات الثقافية يمرّ ضرورة عبر فهم آليات اشتغال العناصر المكوّنة لها وفهم العلاقات والتفاعلات الممكنة بينها. ونعني بها على وجه الدقّة علاقة المكوّن المعرفي بالمكوّن الوجداني وعلاقة المكوّن الواعي بالمكوّن اللاواعي وعلاقة المكوّن الفردي بالمكوّن الجماعي.

1- في العلاقة بين الذاكرة الجماعية واللاوعي الجمعي

في كتابه حول الوعي والدماغ يؤكد دي لاكور⁽⁷⁾ أنّه مهما كان مستوى النشاط الذهني، فإنّ الوعي واللاوعي في تفاعل مستمرّ ودائم. لذلك نقدر ما لفرضية «اللاوعي الجماعي» من أهمية إجرائية في فهم حالات عدم التّطابق بين السلوك والتّمثّل وبين الاتجاه والممارسة؛ فربما يصرّح البعض بموقفه المنتصر للفلسفة وللتفلسف وبانخراطه المبدئي في التفكير العقلاني، ولكنه على مستوى الممارسة والاتجاه ربما يتورّط، من حيث لا يعي، في إتيان عكس ذلك تماماً. يمكن لفرضية المعارف الضمنية بصفة عامّة، وفرضية اللاوعي الجمعي بخاصة أن تمثّل مفاتيح إجرائية لتفسير جزء من هذه الظاهرة. ثمة معالجة لا واعية للمعلومة وللذاكرة وللصور وللمثّلات وللاتجاهات. هذا ما يؤكده أيضاً آخر الإضافات في مجال علوم المعرفة ضمن الحقل الخاص بالمعارف الضمنية *La cognition implicite* مثلما تشهد بذلك مثلاً أعمال ديدييه كوربيه *Didier Courbet* وغيره.

(7) J. Delacour, *Conscience et cerveau, La nouvelle frontière des neurosciences* (Espagne: De Boeck, 2001), p. 78.

وفي الحقيقة لقد سبق لمحمد عابد الجابري في كتابه المذكور أن استعمل هذا المفهوم لتحليل جوانب من الإشكاليات التي يطرحها العقل العربي. فهو قد انطلق من فكرة «النظام المعرفي» *épistémè* كما تبلور مع ميشيل فوكو، أي من النظام المعرفي بوصفه جملة من المفاهيم والمبادئ والإجراءات التي تعطي للمعرفة في فترة تاريخية ما بنيتها اللاشعورية، ثم ما هي إلى حد ما بين مفهومي «النظام المعرفي» و«البنية اللاشعورية». ما يهتمنا في هذا المقام هو بالأساس السؤال التالي: إذا سلّمنا مع التحليل النفسي بشدّة التلازم بين اللاشعور والانفعالات وسلّمنا مع علوم المعرفة بأنّ الانفعالات والمشاعر هي في جانبها الغالب نتاج واعٍ لعمليات لا واعية⁽⁸⁾، فأَي دور للجوانب الوجدانية من البنية اللاشعورية ضمن هذا النظام المعرفي؟

ضمن كتابه الكلمات والأشياء وفي إطار بنائه مفهوم «الإبستيمي» المذكور سابقاً، افترض فوكو وجود «سيرورات لاشعورية تتحكّم بنظام ثقافة ما»⁽⁹⁾. أما ليفي ستروس⁽¹⁰⁾ فقد تناول في كتابه الأنثروبولوجيا البنوية مفهوم البينية اللاشعورية بوصفه مبدأً تفسيريّاً. ورأى أنّ للذهن البشري نزوعاً إلى فرض قوالب واحدة ومشاركة على المحتويات التي يعالجها كما لو أنّ هناك طبيعة لاشعورية للظاهرة الجماعية وشروطاً لا واعية للحياة الاجتماعية والثقافية. ومن جهتنا، فإننا نميل إلى ما ذهب إليه جورج طرابيشي من أنّ مفهوم اللاشعور لا يخصّ الثقافات البدائية والشفاهية دون المكتوبة والعالمية وأنّ مجالات تطبيقه لا تقف عند حدود الأنثروبولوجيا والأنولوجيا، بل يمكن أن تمتدّ لتشمل المجال الإبستيمولوجي أيضاً. ولا نعتقد أنّ الفصل المنهجي الحادّ الذي أقامه الجابري بين الأنثروبولوجي والأنولوجي من جهة والعلمي والإبستيمولوجي من جهة أخرى له ما يبزره في ظلّ براديجم التفكير المركّب والمقاربات التخصصية التي تستظل دراستنا بظّلها.

خلاصة الأمر، فإنّنا نعتقد أنّ مفهوم «البنية اللاشعورية» لا يخصّ الثقافات الشفاهية دون العالمية. كما لا يخصّ العرفان والبرهان والبيان دون الوجدان. بل إنّ هذا المجال الأخير لهو الأقرب إليه من البقية بخاصّة من وجهة نظر التحليل النفسي. ولكن تبقى أهمية مقارنة الجابري وزيعور كامنة في استدعائهما مفهوم «اللاشعور المعرفي» لفهم أبعاد أساسية من بنية العقل العربي وبعض آليات اشتغاله. ثمّة إذّا «لاشعور معرفي» خاص بالثقافة العربية. وإنّ اعتماد هذه الفرضية لاستجلاء المسكوت عنه في علاقة الثقافة العربية بالفلسفة وبالتفلسف، ضرورة إجرائية منهجية مؤكدة. ضمن هذا السياق، ومثلما يفترض الجابري وجود نظم معرفية مؤسّسة للثقافة العربية، نفترض بدورنا وجود نظم وجدانية مؤسّسة للتمثلات وللتصورات الاجتماعية حول الفلسفة والعقل، وأنّ هذه البنى اللاواعية تمارس تسلّطاً وإكراهاً دائمين على الثقافة.

(8) جوزيف لودو، «الانفعال والذاكرة وارتباطهما بالدماغ»، مجلة العلوم الأمريكية، مج 12 (كانون الثاني / يناير 1996)، ص 12-4.

(9) ميشيل فوكو، الكلمات والأشياء (بيروت: مركز الإنماء القومي، 1990)، ص 25، 277، 307.

(10) كلود ليفي ستروس، الأنثروبولوجيا البنوية، ترجمة مصطفى صالح (دمشق: منشورات وزارة الثقافة والإرشاد القومي، 1977)،

2- من الذاكرة الجمعية إلى الذاكرة الوجدانية

إنّ صورة الفلسفة كما يتمّ بناؤها في عقولنا هي، في جزء منها، حاصل ذاكرتنا وذاكراتنا وتذكرنا. وتمثّل التصورات الاجتماعية في حدّ ذاتها ضرباً من ضروب الذاكرة الجماعية، تعبّر عنها وتعمل على إخراجها إلى السطح. وهو ما يدفعنا إلى التساؤل عن مدى تأثير ما ترسّب من ذكريات جماعية حول الفلسفة بالتمثّلات الحالية حولها، والبحث عن طبيعة المخزون الذاكري الذي كان قد ترسّب في الثقافة العربيّة حول الفلسفة، ومحاولة فهم الكيفية التي تتكوّن فيها المعارف والذاكرات والتمثّلات الجماعية ذات العلاقة بصورة الفلسفة. وإذا افترضنا أنّ هذا المخزون الذاكري ليس معرفياً فحسب وإنّما هو وجداني أيضاً، فما عسى يكون أبرز الحوادث التاريخية والثقافية (مثل حرق كتب ابن رشد، وتجربة الغزالي الشكية، وقتل الحجاج، وتهافت الفلاسفة، وتهافت التهافت، ومغامرة الماركسية في المجتمع العربي، ومصطفى محمود وروحيه غارودي في رحلتها من «الكفر إلى الإيمان»، وغيرها) الذي تكوّنت في سياقها هذه الذاكرة؟ وكيف لها أن تستقرّ صوراً نمطية؟ ومتى تنشط؟ وكيف يقع تفعيلها فتغدو مؤثراً حاسماً في المواقف والسلوكيات والممارسات؟

ثمّة علاقة متينة بين الثقافة عامّةً والمعطلات الثقافية بخاصّة، بين الذاكرة الفردية والذاكرة الجماعية. وإذا كان رسوخ التمثّل واندماجه ضمن منظومة الثقافة لا يتمّ إلا على أرضية المكتسبات والمعارف السابقة، فإنّ فهم آليات المعوقات الثقافية يمرّ ضرورةً عبر فهم العلاقة بين الثقافة والذاكرة، أي عبر فهم البناء الاجتماعي للمعارف وللذكريات. هذا ما أثبتته نيكولا روسيو وكريستين بوناردي⁽¹¹⁾ حين أكّدا أنّ التمثّلات الاجتماعية إنّما تتبلور في جزء منها على الأقلّ، انطلاقاً من المعارف والخبرات السابقة للأفراد وللجماعات. وهو ما يبرهن على أهمية الدور الذي يمكن أن تقوم به الذاكرة في هذا البناء، إذ يختلف تأثير التمثّلات والصور والاتجاهات السلبية تجاه مادة الفلسفة بحسب نوعية تدخّل الذاكرة، أي تبعاً لمكتسباتنا الثقافية السابقة وإستراتيجياتنا التذكيرية.

ولكن ما هي محدّدات الذاكرة؟ وكيف تؤثر في التمثّلات؟ ومما تتشكّل؟ ومن يشكّلها؟ وكيف يقع تشكيلها؟ كيف يتمّ المرور من تنوع الذواكرات الفردية وتعدّدها إلى الذاكرة الجماعية؟ ثم كيف يتمّ الرجوع بالذاكرة الجماعية إلى الذواكرات الفردية؟ وفي كلمة: ما هي الشروط الاجتماعية والنفسية والوجدانية التي نفكر في الماضي في إطارها؟

إنّ مفهوم التمثّلات الاجتماعية بوجه عام، وما استحال منها إلى عوائق ثقافية بوجه خاصّ، مفهوم علائقي متشابك، يتعدّد المسك بالآليات اشتغاله بمعزل عن شبكة العلاقات التي تربطه بالمؤثّرات الواعية واللاواعية، بالذاكرة وبالخيال، بالوجدان وبالعقل. فمقاربة التمثّلات الاجتماعية والثقافية لا تتمّ إلا بتوسّط الذاكرة الجماعية والوجدان الجماعي. كما أنّ فهم العلاقة بين التمثّلات الاجتماعية والذاكرة الجماعية لا يتمّ إلا بتوسّط التطبيقات والاستخدامات الاجتماعية للذاكرة. فبغضّ النظر عن مواقفنا من الفلسفة واتجاهاتنا نحوها، فإنّ الثقافة العالمية تزخر بكثير من الصور والرموز الفلسفية

(11) C. Bonardi & N. Roussiau, *Les représentations sociales* (Paris: Dunod, 1999), pp. 7-11.

كتلك التي يمكن أن توحى بها ذكرى الكندي والفرق الكلامية ومحنة المعتزلة وفلسفة ابن سينا والفارابي وابن الراوندي والرازي وإخوان الصفا والغزالي وابن رشد وابن خلدون، وترجمة العرب الفلسفة اليونانية متمثلة بالخصوص في أرسطو وأفلاطون، وإشكاليات العقل والنقل والحكمة والشريعة والمنقذ من الضلال، ونقد ابن تيمية المنطق اليوناني، وقتل الحلاج ومحمود طه، وتكفير نصر حامد أبي زيد وحسن حنفي. ولكن هذه الثقافة العالمية، وإن مثلت رافداً من الروافد المغذية للتمثلات وللصور والاتجاهات حول الفلسفة، فإنها لا تقوم بذلك إلا بعد إخضاعها لمقتضيات السياق وإكراهاته؛ أي إلا وهي تخضع لعمليات التصنيف والتبويب والتحوير والتأويل والانتقاء والتفضيل والاستبعاد. وهذا ما يفسر الاختلاف في المواقف من التراث ومن الثقافة داخل الجماعة ذاتها. فالتحليل الجينيالوجي والتكويني للتمثلات الاجتماعية، يكشف عن توترٍ حادٍ تقوم عليه هذه التمثلات بين الثبات والاستمرارية، بين النماذج الأصلية الأولية والوضعيات المتغيرة أو الاستجابات المتجددة للحاضر، بين الاتصال والقطيعة، بين البنية والحدث. ضمن هذا التوتر وهذه السيرورة، يتنزل «الماضي» بوصفه عنصراً مكوّناً ومتدخلاً فاعلاً في بلورة سيرورات التمثلات الاجتماعية السائدة ودينامياتها.

من خلال مفهوم الرسو أو الرسوخ *ancrage*، يبين مسكوفيتشي كيف يتشكل التفكير الحالي انطلاقاً من المقولات السابقة التي ترسبت واستقرت ضمن منظومتنا المعقدية والتمثلية. فمقاومة «الغريب» ومواجهة «الجديد» بصفة عامة تتغذيان عادةً من سلطة الماضي وهيمنة نماذجه المترسخة. كما تندرج التمثلات الاجتماعية بحسب مسكوفيتشي بالضرورة ضمن أطر التفكير الموجودة. وهذه الأطر بدورها منغرس في القيم والتقاليد والرؤى السائدة. كما تتكون، في جزء منها، من خلال تفاعلها مع روايب الماضي والتاريخ والذاكرة ومخزوناتها⁽¹²⁾. وهو ما يدفعنا إلى أن نأخذ، في محاولة فهمها، في الحسابان الثيمات *thémata* والأفكار المرجعية المؤسسة *idées sources* والنماذج الأصلية *archétypes* اللاواعية والقوالب الأولية التي تقبع في أعماقنا والتي منها تنبثق كل الصور. فلكل ثقافة نماذجها الأصلية و«أركتبياتها» التأسيسية ذات العلاقة الوثيقة بـ «الشخصية الأساسية» أو «الشخصية القاعدية» و«الأطر الثقافية» أو «الأنماط الثقافية». في هذا السياق، علينا أن نقرّ بوجود صعوبة حقيقية في ضبط مضمون الأطر الثقافية المرجعية العامة المحددة لقطاع الفلسفة وتحديده. وبناءً عليه، نتساءل: من أين نبدأ؟ هل من الأطر الثقافية القائمة؟ أم من الأطر التأسيسية القابعة في أعماق لاوعينا الجمعي؟ وهذه الأطر المرجعية، هل بقيت هي نفسها من دون أن تتغير؟ وإن تغيرت، ما هو مسار تغيرها وتطورها؟ في هذا الإطار يمكن أن نعدّ اللحظة الكنديّة لحظة تأسيسية حاسمة ما زالت تلقي بظلالها إلى اليوم. لقد اقترنت الفلسفة لحظتها بمعانٍ سلبية بخاصة من جهة مصدرها المتوجس منه الذي يُعدّ دخيلاً على الملة وربما مناقضاً لكتابها المقدّس. فالخوف من الكفر والتكفير ظلّ هاجساً حاضراً على الدوام. إنّه الخط الذي لا يمكن تجاوزه وإلا كانت العواقب وخيمة. يشرّح كل ذلك لنا الافتراض أنّ الانهماك بالفلسفة والاشتغال بها داخل السياق العربي ظلّ

(12) S. Moscovici, *La psychanalyse, son image et son public* (Paris: P.U.F, 1961), p. 170.

متاخماً للحدائق المحرّمة على الوعي ومقترناً بالتخوم الخطرة ومحكوماً بعقدة الشرعية والمشروعية. لتعميق التحليل في ضوء هذه الفرضية، علينا أن نعود إلى مفهوم الذاكرة نفسه، بحيث تعني الذاكرة في الآن نفسه الحافظة والذكريات المحفوظة، أي الآلية والمضمون. وهي من وجهة نظر علوم المعرفة، نظام لمعالجة المعلومات يقوم على ثلاث مراحل، وهي الترميز والاحتفاظ والتذكر⁽¹³⁾. حريّ بنا هنا التمييز بين معنى الذاكرة الاجتماعي والأنثروبولوجي من جهة، ومعناها النفسي والعرفاني من جهة أخرى. أمّا من جهة الأنثروبولوجيا، فإنّ هولباك⁽¹⁴⁾ يرى أنّ الذاكرة الجماعية هي أحد الأبعاد الأربعة المشكلة للهوية الجماعية، وأنّ وحدة الجماعة وانسجامها إنّما يستمدّان من تشارك أفرادها وتقاسمهم الذاكرة نفسها. ومع ذلك فإنّ بعد الذاكرة الثقافي هذا في حاجة إلى المراجعة والتوسيع في ضوء نتائج علوم المعرفة الأخيرة بخاصة من جهة تأكيدها أهمية المكونات الوجدانية في تشكل الذاكرة واشتغالها وتأثيرها في التفكير والسلوك. وهذا بالذات ما جعل البعض يتحدث عن «ذاكرة انفعالية»⁽¹⁵⁾. ولا نعني بالذاكرة الانفعالية هنا حالات وجدانيةً مقترنة بمواقف ماضية ومصحوبة بانفعالات إيجابية أو سلبية مثل الشعور بالحزن أو الخوف إزاء مشير معين يذكّرنا بخبر مؤلم من الماضي، وإنّما الذاكرة الانفعالية أو الوجدانية كما نستعملها في هذا البحث، لا تتعلق بما ترسّب في الذاكرة الفردية والجماعية من مضامين ومعانٍ سلبية تجاه الفلسفة والفلاسفة والتفلسف فحسب، وإنّما هي بالدرجة الأولى البنات الوجدانية والآليات والديناميات المنتجة لذلك؛ أي كيف يساهم السياق الوجداني والمناخ الانفعالي السلبي في تثبيت الصور والاتجاهات المعادية أو المعطّلة لتدريس الفلسفة. علينا أن نذكر هنا مرةً أخرى بما للتفاعل المعرفي - الوجداني من أهمية قصوى في اشتغال العوائق الثقافية.

سننخذ من مفهوم الذاكرة إذاً إطاراً للتحليل وللتأويل وأداةً له في الوقت ذاته. وإنّ تحليل الأسس النظرية لمفاهيم الذاكرة والتمثّلات وفحصها هما اللذان يتيحان لنا دراسة المسارات المتدخّلة فيها. يمكن عدّ الذاكرة الفردية قدرةً بشريةً على التفعيل الجزئي أو الكلّي لحوادث الماضي على نحوٍ صائب أو مخطئ⁽¹⁶⁾. وهي تشغل انطلاقةً من سجلّين أحدهما مؤقّت أو عابر (الذاكرة القصيرة المدى) والآخر دائم وطويل المدى (الذاكرة الطويلة المدى). تنظّم الذاكرة الطويلة المدى التمثّلات الذهنية التي تكوّن الذاكرة الدلالية أو الرمزية. وهي لذلك ذات أهمية اجتماعية وازنة. تفرز الذاكرة الشخصية بصفة دائمة خطاطات مترتبة ومتضمّن بعضها لبعض، وتوجّه استباقاتنا وانتظاراتنا. فهي لا تعيد تفعيل تجارب الماضي فحسب، بل تلتقط الجديد وتساهم في استمداجه. كما يمكن عدّ الذكرى الشخصية

(13) محمد قاسم عبد الله، سيكولوجية الذاكرة قضايا واتجاهات حديثة، سلسلة عالم المعرفة، العدد 290 (الكويت: المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب، نيسان/ أبريل 2003)، ص 12.

(14) M. Halbwachs, *Les cadres sociaux de la mémoire* (Paris: Librairie Félix Alan, 1925); M. Halbwachs, *La mémoire collective* (Paris: PUF, 1950), pp. 14, 108.

(15) دانييل جولمان، الذكاء العاطفي، ترجمة ليلي الجبالي، سلسلة عالم المعرفة (الكويت: المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب، 2000) ص 39؛ محمد طه، الذكاء الإنساني، اتجاهات معاصرة وقضايا نقدية، سلسلة عالم المعرفة (الكويت: المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب، 2006)، ص 201؛ لودو.

(16) عبد الله، ص 17، 33.

إعادة خلق للماضي من أجل حاجات الحاضر واستشرافاً للمستقبل. كما أنّ الذاكرة الفردية ليست بمعزل عن تأثيرات السياق الخارجي، والاجتماعي، ومعاييره⁽¹⁷⁾. إنّ للاجتماعي وزناً كبيراً وتأثيراً في عمليات خزن المعلومات. من جهة أخرى، وإذا سلّمنا مع هولباك⁽¹⁸⁾ بأننا «نتكلم ذكرياتنا قبل ذكرها» وبأنّ «اللغة هي المكان الذي يفكر فيه الناس على نحو جماعي ومشارك»⁽¹⁹⁾ وبأنّنا نلج الذاكرة عبر اللغة، فلا شكّ في أنّ لكلمة «فلسفة» وطأةً مختلفةً عن كلمة «حكمة». ومثلما أسلفنا، فإنّنا نحسب أنّه لو سمّيت الفلسفة منذ الاحتكاك الأول بالإرث اليوناني «حكمة» عوضاً عن «فلسفة»، لكان تقبلها الوجداني في الثقافة العربية تقبلاً مختلفاً عمّا عرفناه. يؤكد كل ذلك أهمية الدور الذي تقوم به اللغة في مستوى التمثيلات الاجتماعية كما في مستوى الذاكرة الجماعية معرفةً ووجداناً. في الحاليتين، هناك اعتماد على اللغة الطبيعية المتداولة يومياً لا على اللغة الرمزية والتعاقدية للعلم. فليست اللغة أداةً محايدةً بل هي بنية إنشائية ونظام توليدي للرموز والدلالات.

إلى جانب الموضوعة، تقوم الذاكرة أيضاً بدور مهم في عملية التفيئة والتصنيف *catégorisation* التي تقوم عليها عملية الرسوّ والرسوخ الاجتماعي *ancrage* بخاصة من خلال مقارنة المعلومات الجديدة بالمقولات الموجودة والمألوفة؛ فمبدأ التفيئة والتبويب أو التصنيف ليس مبدأً ذاتياً فحسب بل يخضع للدلالات العامة للثقافة ولقيم المجتمع؛ فالفرد في المجتمع يصنّف ما حوله وفقاً لنسق المقولات ومبادئ التبويب المشتركة بين أفراد المجموعة⁽²⁰⁾. ولكل ثقافة قوايلها ومبادئها ونماذجها الأولية المستمدة من الأيديولوجيا والأطر الإيستيمية للمعارف الجماعية والأحكام المسبقة والأفكار النمطية والاتجاهات والاعتقادات. فما يقبع وراء التمثيلات الاجتماعية إذاً هو «القيمات» أو الأفكار الأولية والنماذج الأصلية والأطر الإيستيمية والأخطوطات *Les schémas* والنظم الأيديولوجية العامة. للتمثيلات الاجتماعية كما للذاكرة الجماعية دور أساسي في نحت هوية الجماعة؛ فمن خلال علاقته بالهوية، يقوم الانتماء الاجتماعي بدور مهمّ في مستوى التمثيلات الاجتماعية والذاكرة الجماعية. فقد أثبتت جودلي وجود علاقة بين الهوية والطريقة التي تبني بها جماعة ما تمثيلات الاجتماعية. فهي تبني هذه الهوية من خلال المعاني والقيم التي تعطيها لتمثيلات الاجتماعية. وإذا كان الإسلام مقوّمًا أساسياً من مقوّمات هوية العربي الثقافية، فإنّ موقفه من الفلسفة سيحدّد ضرورةً وفي جزء كبير منه بمقوّمات هذه الهوية. لذلك ظلت ثنائية الحلال والحرام إحدى أهمّ المقولات التصنيفية الحاكمة للمواقف والاتجاهات نحو الفلسفة والفلاسفة والتفلسف. إنّ أهمّ ما أضافه هولباك في مستوى مفهوم الذاكرة الجماعية إذاً هو تجاوز الانغلاق على الفردية الذي وسم المقاربة النفسية كما تبلورت مع برقسون ومحاولة ربطها بنظرية دوركايم في التمثيلات الاجتماعية. أمّا من ناحيتنا، فإنّ أهمّ ما يمكن أن

(17) D. Middleton & D. Edwards (eds.), *Collective Remembering* (London & Newbury Park & New Delhi: Sage, 1990), pp. 120-138.

(18) موريس هولباك عالم اجتماع فرنسي (1877-1945).

(19) Halbwachs, *La mémoire collective*, pp. 89-93.

(20) Moscovici, p. 170.

نضيفه إليها في هذا البحث هو مكوناتها الوجدانية. لكن ما علاقة الذاكرة بالوجدان؟ وهل يمكن أصلاً أن نتحدّث عن ذاكرة وجدانية؟

يمكن أن تتحدّد الاتجاهات الحاليّة نحو الفلسفة في جزء مهم منها انطلاقاً من الذاكرة الجماعية التي تكوّنت عبر التفاعل الطويل الذي عاشته الثقافة العربية الإسلامية على امتدادها التاريخي مع هذا الجنس من المعرفة الذي عُدد وافداً ودخيلًا. ولا شك في أنّ ثمة محطّاتٍ دالّةً وحاسمةً في تكوّن المخزون الذاكري والوجداني تجاه الفلسفة كاللحظة الكندية مثلما سبق بيان ذلك. إنّ الذاكرة الجماعية هي حصيلة سيرورات عرفانية ووجدانية فردية وجماعية، واعية ولا واعية في الوقت ذاته. وهي لذلك موضوع تخصصي (متداخل الاختصاصات) بامتياز. لكن هل الفلسفة موضوع ذاكرة جماعية؟ وبأيّ معنى تكون كذلك؟

لا تمثّل الفلسفة في ذاتها حدثاً اجتماعياً. ولذلك لا يمكن أن تكتسب بعدها الاجتماعي إلا من خلال ارتباطها بمسائل وممارسات اجتماعية أخرى، مثل الامتحانات الوطنية والمعتقد الديني. إنّ ارتباط الفلسفة بالذاكرة الجماعية يمرّ، كما بيّنا ذلك، عبر ارتباطها ببعض الشخصيات والرموز الفلسفية التاريخية مثل ابن رشد، وسقراط. وهذا الارتباط هو في الحقيقة ارتباط برموز الفلسفة لا بالفلسفة في حدّ ذاتها. وهو ارتباط بالصور النمطية حول هؤلاء بخاصّة من جهة علاقتهم بالواقع وبالحيّة (مثاليون) أو علاقتهم بالدين (زندقة، وكفّار)، أو علاقتهم بالغرب (منسلبون، ومغربون)؛ فصورة ابن رشد مثلاً عادةً ما تحضر في وعينا الجمعي ووجداننا المعاصر وفقاً لنمطين أساسيين: إما وفقاً لصورة المحنة والتكفير أي صورة الفيلسوف الممتحن والمتهّم بالزندقة الذي أحرقت كتبه، أو وفقاً لصورة الفيلسوف الحكيم (الملك، أو الوزير) الذي له شأن كبير في إدارة الشأن العام. وذلك تبعاً للسياق السياسي والثقافي والاجتماعي السائد وما يسمح به من مساحات للتداول الفكري الحرّ. كما تختلف هذه الصورة بحسب نوعية الانتماء والتموقع الاجتماعي والأيدولوجي؛ فابن رشد يمكن أن يتشكّل رمزاً للعقلانية عند هؤلاء ويرتدّ إلى زنديق عند أولئك في الآن ذاته.

يرى أبريك⁽²¹⁾ أنّ التمثّلات الاجتماعية تنشأ نتيجةً لسيرورات تملّك الوقائع ومحاولة إعادة بنائها واستدماجها ضمن المنظومات الرمزية القائمة؛ أي من خلال انغراس الجديد ضمن الموجود أصلاً. فمن خلال إعادة بناء الماضي يبدو النشاط التذكّري عمليةً مركّبةً غير منحصرة في فعل العقل فحسب، بل بات من المؤكّد اليوم الاعتراف بما للعواطف والانفعالات من دور مهم في سيرورات الحفظ والتذكّر والانتقاء؛ فعملية التذكّر لا تتمّ ضمن فراغ انفعالي وجداني، بل للانفعالات دور مهمّ في عمل الذاكرة حفظاً واسترجاعاً، خزناً وتذكّراً. وتجمع الدراسات المعاصرة⁽²²⁾ على أهميّة دور الانفعال في الذاكرة سواء أعلّق الأمر بالتذكّر الشعوري أم بالتذكّر اللاشعوري؛ فعندما يكون المرء تحت سيطرة الانفعال، فإنّ قدرته على الاحتفاظ بالذكريات وتسلسل الحوادث تتعرّز. ها هنا بالضبط يمكن أن

(21) J-C. Abric, Collectif, *Méthodes d'étude des représentations sociales* (Paris: Erès, 2003), pp. 59-80; J-C. Abric, *Pratiques sociales et représentations* (Paris: P.U.F, 2011), Chap. I.

نظفر بعناصر علمية أساسية لتفسير استمرار حضور بعض الصور الذاكرية السلبية القديمة تجاه الفلسفة إلى اليوم، وفهمه. فنحن عادةً أكثر نسياناً للحوادث المحايدة وجدائياً، أمّا الحوادث المحمّلة والمشحونة انفعالياً فهي أقلّ تأثراً بالنسيان. وهنا علينا التذكير بأنّ تأثير السياقات الوجدانية والانفعالية في سيرورات الذاكرة انتقاءً وترميماً، خزناً واستحضاراً، فيها ما هو خاضع للمراقبة والوعي، وفيها ما هو ضمنى ألي متجاوز للوعي، ويمثّل تعزيز القدرة على تخزين الذكريات إحدى الآليات التي يؤثّر من خلالها الانفعال في عمل الذاكرة الضمنية والواعية⁽²³⁾.

3- التفاعل المعرفي - الوجداني

إذا سلّمنا مع جولمان بأنّ «الأفكار في العقل لا ترتبط بمحتواها فقط، وإنّما بالحالة النفسية أيضاً»، فأبّي مكان للوجدان في تمثّلنا للفلسفة؟ الوجدان مبحث من مباحث الفلسفة لطالما اقترن بالجسد وبالانفعالات ممثلاً بذلك مقابلاً ونقيضاً للعقل⁽²⁴⁾. وقد ظلّت العاطفة لزمن طويل مستبعدةً من الخطاب الرسمي للفلسفة القائم على هيمنة اللوغوس والعقل والحساب. فكأنّما الوجدان والعاطفة اليوم يثاران لهذا الاستبعاد؛ أي إنّ الفلسفة لم تؤت من قبل العقل والبرهان (فمعاركها في هذا المجال كانت تكسبها في أغلب الحالات أو هكذا يبدو عادةً) بقدر ما وقع النيل منها من جهة العاطفة والوجدان والانطباع والانفعال. فنحن نعتقد أنّ المعوقات الأساسية اليوم، إنّما تستمدّ قوتها من الوجدان لا من البرهان. فالجميع يتشبّث بالعقل وبالبرهان ولا يستطيع ردهما. ومشكلة الفلسفة ليست الاقتناع البرهاني بقدر ما تكمن في الإقناع الوجداني. ولا يمكن أن يفلح البرهان إذا عطّله الوجدان ولم يساوقه ويؤيّده.

كثيراً ما ارتبط ذكر الفلسفة إذاً بالعقل والمنطق والبرهان. ولكننا نحسب أنّ ربطها بالوجدان والانفعال قد بات يمثل ضرورةً، وبخاصّة إذا علمنا من شدّة وطأة الانطباعات الوجدانية السلبية تجاه الفلسفة ما علمنا، حتّى باتت تمثّل أعتى العقبات التي تحول دونها. فهذه الانفعالات والحالات الوجدانية السلبية تجاه الفلسفة، وعلى الرغم من أنّ نواتها الصلبة واهية (انطباع، وخوف، وحكم مسبق)، فهي شديدة التأثير. إذاً لا يمكن أن نخترل الحالة الوجدانية في شحنتها البيولوجية بل علينا ربطها بامتداداتها الثقافية والتاريخية. وهذا بالضبط ما يبرّر ربطها بالتمثّلات الاجتماعية والذاكرة الوجدانية والعوائق الثقافية.

على الرغم من نجاحاتها المتواترة، فإنّ علوم المعرفة قد تجاهلت الجوانب الوجدانية ولم تهتمّ بها إلّا في مرحلة أخيرة. وربما يعود هذا إلى سيطرة البراديغم العقلاني الذي طالما أعطى الأولوية للعقل والوعي على حساب اللاوعي والوجدان. وربما يعود أيضاً إلى غياب الأطر المنهجية المساعدة على مقارنة هذه الظواهر.

(23) لودو، ص 12-4.

(24) جولمان، ص 25، 48.

ثمة تفاعل جدلي حقيقي بين الوجداني والثقافي، بين الذاكرة الجماعية واللاوعي الجمعي من جهة، والمكوّنات الوجدانية للتمثّلات الثقافية والاجتماعية من جهة أخرى. لذلك راهنت هذه الدراسة على عدّ الوجدان والعاطفة من أهم العوامل المؤثّرة في المعرفة؛ فليست التمثّلات والتصورات الاجتماعية والاتجاهات والمواقف محض ظواهر معرفية، بل هي مركّب يتداخل في مستواه المعرفي بالوجداني. ولكن ما هي العلاقات الممكنة بين آليات المعالجة المعرفية للتمثّلات الاجتماعية للاتجاهات بأساسها الوجداني؟ وأي دور للعاطفة وللوجدان في هذه العمليات المعرفية؟ وكيف نفهم هذا التداخل والتفاعل المعرفي-الوجداني مطبّقاً على مدى تقبّل المجتمع العربي للفلسفة؟ هل يمكن أن نظفر في هذا التفاعل بما به نستطيع أن نفهم ونفسر آليات اشتغال المعطّلات الثقافية والأحكام المسبقة التي تحول دون نشر التفكير الفلسفي على الوجه المطلوب؟

لتبيّن ذلك، علينا أن نتبّع هذه العلاقة في الاتجاهين معاً: أي من التمثّلات الثقافية إلى الجوانب الوجدانية ومن الجوانب الوجدانية إلى التمثّلات الثقافية. فالمكوّنات المعرفية للتمثّلات الاجتماعية تؤثّر في الجوانب الوجدانية منها. والمكوّنات الوجدانية بدورها تؤثّر في الجوانب المعرفية من هذه التمثّلات.

على العكس من الحالة العاطفية، فإنّ الشعور أديم وأطول امتداداً في الزمن. أمّا من جهة عدد الانفعالات الوجدانية، فإننا يمكن أن نميّز بين انفعالات أساسية مثل الفرح والخوف والغضب والحزن والمفاجأة والكره، وهي تعدّ انفعالاتٍ فطريةً أوليةً، وهي نفسها في كل الثقافات الإنسانية⁽²⁵⁾، وانفعالات ثانوية، وهي مختلطة ومركّبة مثل الحبّ (مركّب من الفرح والقبول) أو الكره (مركّب من الغضب والاحتقار). ولا تعدّ هذه الانفعالات الثانوية كليّة. وهي أكثر تبعيةً للثقافة منها إلى العوامل البيولوجية؛ أي إنّ التمثّلات الذهنية والثقافية تقوم فيها بدور بارز. وهذا مهم بالنسبة إلى فهم كيفية تكوّن مشاعر الحبّ والكره تجاه الفلسفة واشتغالها. فهي مواقف وجدانية غير فطرية ولا تعدّ استجابات بيولوجية وإنّما هي إلى الثقافة والاكتساب أقرب؛ أي إنّ مشاعر الحبّ والكره تجاه مادة الفلسفة هي في جوهرها مواقف واستجابات ثقافية مكتسبة، ومن هنا فهي قابلة للمراجعة والتعديل. من حيث بعدها البيولوجي إذًا، تعدّ وظيفة الانفعالات الثانوية تكيّفيةً أساساً. إلّا أنّ هذا التكيّف عند الإنسان لا يقف في حدوده البيولوجية وإنّما يصبح ضرباً من التكيّف النفسي والاجتماعي والثقافي.

لئن تمحورت التصرّوات القديمة لوظيفة الانفعالات حول جملةٍ من الأدوار السلبية مثل عدّها عناصر إرباك وفوضى، فإنّ التصرّوات الحديثة تميل إلى عدّ الأدوار الإيجابية للانفعالات القائمة أساساً على

(25) C. E. Izard, «Basic Emotions, Relations among Emotions, and Emotion-Cognition Relations,» *Psychological Review*, vol. 99, no. 3 (1992), pp. 561-565; C. E. Izard, *The face of emotion* (New York: Appleton-Century Crofts, 1971); C. E. Izard, *Human emotions* (New York: Plenum Press, 1977); R. Plutchik, «Cognitions in the service of emotions: An evolutionary perspective,» in: Candland R., et al. (eds.), *Emotions* (Monterey: Brooks/Cole, 1977); R. Plutchik, *Emotion, a psychoevolutionary synthesis* (New York: Harper & Row, 1980); R. Plutchik, «Emotions: A general psychoevolutionary theory,» in: K. R. Scherer & P. Ekman (eds.), *Approaches to emotion* (Hillsdale, NJ: Lawrence Erlbaum, 1984), pp. 197-219; A. Damazio, «Les émotions, source de la conscience,» *Propos recueillis par Chapelle G., Sciences humaines*, Mensuel no. 119 (Aout/Septembre 2001).

التكيف والتأقلم مع المحيط وعلى الدافعية؛ فالانفعالات تقوم بدور أساسي في ربط الكائن ببيئته. وعلاقة الربط هذه، هي بالنسبة إلى شيرر⁽²⁶⁾، قائمة أساسًا على المعنى الذي يعطيه الفاعل لسياق فعله منظورًا إليه من زاوية حاجاته وانتظاراته.

سواء سلمنا بأن الوجدان يحدّد المعرفة⁽²⁷⁾، أو أنّ المعرفة تحدّد الوجدان⁽²⁸⁾، ففي الحالتين هناك علاقة تأثير متبادل بينهما. إلا أنّ ما يلائم بحثنا الراهن هو الفرضية الثانية القاضية بأنّ التأويل المعرفي الذي يعطيه الفاعلون لمعطيات السياق هو الذي يحدّد طبيعة الانفعال.

في هذا الإطار وقع اقتراح عدّة نظريات لتحديد العوامل الحاسمة المتدخّلة في بناء التأويل المعرفي للسياق. تعدّ نظرية التأويل المعرفي للانفعالات أهمّ الافتراضات في فهم التفاعل الوجداني - المعرفي وتفسيره. وهي من ثمّة أقربها إلى خصوصية بحثنا. تعود نظرية التأويل المعرفي للانفعالات في أصلها إلى ماغدا أرنولد وريشار لازاريس، فهما أول من استعمل مفهوم appraisal الذي يعني التأويل والتمثّل المعرفي الذي يعطيه الفاعل للسياق وللحدث. وهذا المفهوم هو افتراض في تفسير الطريقة التي تولد بها الانفعالات وتبرير لاختلافها من تجربة إلى أخرى؛ أي كيف للحدث نفسه أن يولّد فينا مشاعر مختلفة. وربما يدفعنا هذا إلى استنتاج أنّ المشكل الفعلي ليس كامنًا في الفلسفة في حدّ ذاتها، بقدر ما هو مشكل في التأويل والنظرة والتصور. ومن دون أن نسقط في ضرب من الدور الفارغ، يمكن أن نعدّ أهمية تأثير المعارف والأفكار والتأويل والتمثّل في المشاعر والعواطف والأحاسيس، وأهمية هذه الأخيرة في اشتغال الأولى. بهذا المعنى تصبح العلاقة بين المعارف والعواطف علاقةً سببية؛ أي إنّ السياق المادي والنفسي والوجداني والمعرفي في تداخل وتأثير متبادل. فليست المؤثرات الوجدانية عوامل تسريع أو تعطيل للنموّ المعرفي فقط، بل هي عناصر مشكّلة للمعرفي. كذلك المعرفي في علاقته بالوجداني. فكأنّما بياجي قد بقي حبيس النظرة القديمة وكذلك حال تلاميذه مثل الجابري.

كثيرًا ما تكشف المواقف المعادية والمحاربة للفلسفة عن نفسها في شكل نفور وتذمّر ضدّ كل محاولات التأمّل والتنظير والتجريد. وعلينا أن نتعامل مع هذه الاتجاهات والتصوّرات تجاه الفلسفة بوصفها مواقف مركّبة؛ أي إنّها ليست مكوّنات معرفية فقط بل يتداخل في مستواها الثقافي بالاجتماعي، بالنفسي، وبالتربوي. ولذلك يمكن أن نجد تفسيرًا لبعض الصعوبات الحائلة دون انتشار الفلسفة في مستوى الأسباب الواعية وغير الواعية. وهنا علينا أن نعدّهما في تداخلهما وأن نقرّ صعوبة الفصل

(26) K. R. Scherer & A. Schorr & T. Johnstone (eds.), *Appraisal processes in emotion: Theory, Methods, Research* (New York & Oxford: Oxford University Press, 2001), pp. 92-120.

(27) James, W. «La théorie de l'émotion,» *L'année psychologique*, vol. 9, no.1 (1902), pp. 388-401; W. B. Cannon, «The James-Lange theory of emotions: a critical examination and an alternative theory,» *The American Journal of Psychology*, vol. 39 (1927), pp. 106-124; R. B. Zajonc, «Thinking and feeling: Preferences need no inferences,» *American Psychologist*, (1980), pp. 35, 151-175; J. P. Forgas, *Feeling and thinking: The role of affect in social cognition* (UK: Cambridge University Press, 2001).

(28) M.B. Arnold, *Emotion and Personality*, vol. 1 & 2 (New York: Columbia University Press, 1960); R. Lazarus, *Psychological Stress and Coping Process* (New York: Mc-Graw Hill, 1966).

القطعي بينهما. إذ لو كانت هذه المقاومة معرفيةً فقط لتيسر تجاوزها. ولكننا نرى أنّها وجدانية نفسية بالأساس، وبناءً عليه، يصعب تغييرها بالسرعة والوسائل والحيل ذاتها التي نغيّر من خلالها الأفكار والأحكام المنطقية والآراء.

إنّ الشكوك والتهم الموجهة ضدّ الفلسفة عادةً ما تكون مشحونةً عاطفيًا ووجدانيًا؛ والمثال على ذلك هو هذه الاتهامات: «معرفة خطيرة»، و«مقلقة»، و«عامل فوضى»، و«مصدر إلحاد»، و«مظهر تبعية»، و«جنون» و«مادة دراسية صعبة ومعقدة وسبب في السقوط في الامتحان». كما يمكن لرفض الفلسفة ولاستهدافها بالتذمّر والاحتراس أن يأخذ شكلاً غير مباشر؛ كأن نعترض على الغرب، أو على التحديث وعلى العقلانية والتنوير، ثم نرفض الفلسفة بوصفها مداخل لذلك.

من خلال حوار أجرته معه مجلة *La Recherche*، وفي إطار تمييزه بين الانفعالات والمشاعر، تمكّن أنطونيو دامازيو⁽²⁹⁾ من تأكيد حقيقتين على غاية من الأهمية المعرفية والمنهجية، هما:

- الارتباط العضوي بين المشاعر والمعارف أو الأفكار. وهذا من شأنه أن يعطي المسوّغات النظرية لربط الوجدان بالثقافة وبالذاكرة الجماعية.

- الارتباط العضوي بين المشاعر والخبرات الضمنية *implicites* والميكانيزمات الآلية *automatiques*. ويسوّغ هذا بدوره ربط المشاعر باللاوعي الفردي والجماعي.

ضمن السياق نفسه ومن خلال أشهر كتاباته⁽³⁰⁾ ما انفكّ أنطونيو دامازيو يؤكد استحالة كنه حقيقة الوعي بمعزل عن العواطف والأحاسيس والمشاعر والجسد لأنّ الكائن البشري ليس عضويةً حيّةً أو عقلاً محضاً ولا هو فكر من دون دماغ. في هذا السياق بيّن أرنولد وشيرر⁽³¹⁾ أنّ الحالة الوجدانية عادةً ما تكون محكومةً بالتقييم والتأويل الذي يعطيه الفاعل للوضعية التي يتحرّك في إطارها. وبناءً عليه، فإنّ المواقف والاتجاهات والتمثيلات التي يبنيناها الناس حول مسألة الفلسفة والفلاسفة هي بالضرورة حاصل تفاعل خبراتهم المعرفية والوجدانية في شأنها.

في نهاية الأمر نخلص إلى أنّ الشعور والعاطفة والحالات الوجدانية ليست استجابات ميكانيكيةً وبيولوجيةً محضة أمام المثير، وإنّما بينهما وساطة التأويل والفهم والتقييم، وساطة الثقافة والتربية والتنشئة الاجتماعية والتاريخ. وهذا وجه بارز من وجوه التفاعل الوجداني - المعرفي إزاء الفلسفة.

(29) A. Damasio, «entretien avec Antonio Damasio: L'esprit est modelé par le corps,» Propos recueillis par Postel-Vinay O., *La Recherche*, Mensuel no. 368 (Septembre 2003), p. 69.

(30) A. Damasio, «Les émotions, source de la conscience Propos recueillis par G. Chapelle,» *Sciences humaines*, Mensuel no. 119 (Aout/Septembre 2001); A. Damasio, *Le Sentiment même de soi - Corps, émotions, conscience* (Paris: Odile Jacob, 2002); A. Damasio, *L'erreur de Descartes: La raison des émotions* (Paris: Odile Jacob, 2010); A. Damasio, *Spinoza avait raison: Joie et tristesse, le cerveau des émotions* (Paris: Odile Jacob, 2005).

(31) Arnold; K. R. Scherer, «Les émotions: fonctions et composantes,» *Cahiers de Psychologie Cognitive* (1984), pp. 4, 9-39.

فليس المثير في حد ذاته محدّدًا لنوعية الاستجابة الوجدانية والانفعالية، وإنّما للدلالة وللمعاني التي يعطيها الفاعل لذلك المثير الدور الحاسم. وإن تمّ ذلك على نحوٍ لا واعٍ.

مفهوم المعطلات الثقافية

نعني بالمعطلات الثقافية أو العوائق الثقافية جملةً من التصورات والاتجاهات التي تحول دون تحقّق التنمية والنهوض. إنّها الثقافة وقد استحالَت إلى عائقٍ ومانعٍ ومعتّلٍ دون التحديث والتنوير.

من جهة اللسان، يمكن للعائق الثقافي أن يُفهم على أنه: «ما يحول دون» أو «ما يمثل حاجزًا دون». وفي الحالتين هناك إحالة إما إلى ضرب من الحاجز الذي يمنعنا من بلوغ الهدف وإما إلى عامل تعطيل يحول دون تقدّم المسار. وأمّا اصطلاحًا، فنعني بالمعوقات الثقافية جملةً من التصورات والاتجاهات والاستعدادات الوجدانية السلبية والأنماط السلوكية التي تسير في اتجاهٍ مضادٍّ لتحديث المجتمع ونهوضه. وما يجدر أن ننبّه إليه هنا هو أنّ هذه المعوقات غالبًا ما توجّه سلوكنا على نحوٍ غير مباشر ودون أن يكون لنا، ضرورةً، وعيٌّ كافٍ بها. وهذا من شأنه أن يشرّع لنا الحديث عن نوع من اللاوعي الثقافي الذي يقف وراء سلوكياتنا اليومية. وإذا كان التحليل النفسي الفرويدي قد اختزل اللاوعي في جملة المحتويات البيولوجية والغريزية المكبوتة أي التي منعت من العبور إلى نظام ما قبل الشعور، فإنّ يونغ قد أكّد أنّ اللاوعي لا يتكوّن من موادٍ شخصيةٍ فحسب، وإنّما كذلك من عواملٍ جماعيةٍ على شكل موروثاتٍ وصورٍ أوليةٍ ونماذجٍ بدئيةٍ Archetypes فاللاوعي له تمظهراتٍ وأنماطٍ وجودٍ أخرى وهو لا ينحصر في المحتويات البيولوجية المكبوتة وإنّما يتكوّن أيضًا من كل المواد النفسية التي لم تبلغ من القوّة ما يسمح لها بعبور عتبة الوعي، «لقد أطلقت إذاً فرضية أنّ اللاوعي يحتوي في طبقاته العميقة، على موادٍ جماعيةٍ حيّةٍ وفاعلةٍ نسبيًا، وهكذا كنت مقدّمًا إلى التحدّث عن لاوعي جماعي»⁽³²⁾. فاللاوعي إذاً لا يعود في نشأته إلى صراعاتٍ وتناقضاتٍ رغبيةٍ وبيولوجيةٍ في مستوى شخصية الفرد فحسب، وإنّما كذلك إلى صراعاتٍ ماديةٍ تجد أساسها العميق في المجتمع والثقافة والتاريخ. هناك مؤثّراتٍ انفعاليةٍ لا واعيةٍ (اللاوعي المعرفي) لا تستمدّ جذورها فقط من الشحنات البيولوجية المكبوتة وإنّما للثقافة والاكْتساب نصيبٌ مهمٌّ فيها⁽³³⁾.

ولكن متى تتحوّل الثقافة عائقًا؟ يمكن للثقافة أن تتورّط في القيام بجملة من الأدوار السلبية بخاصّة حين تأخذ شكلًا أيديولوجيًا مغلقًا ولا تواكب مستجدّات العصر العلمية والمعرفية، وعندما لا تكون سندًا ودافعًا وأرضيةً ملائمةً للفكر العقلاني والنقدي، كأن تتلبّس بمواقف رافضةٍ ومشاعرٍ معاديةٍ للفلسفة. وبالنسبة إلى السياق العربي الإسلامي، فإنّ الحديث عن العوائق الثقافية عادةً ما يقترن

(32) Carl Gustav Jung, *Les Racines de la conscience* (Paris: Buchet-Chastel, 1971), Ch. I.

(33) A. Channouf, *Les influences inconscientes, De l'effet des émotions et des croyances sur le jugement* (Paris: Armand colin, 2004), pp. 55-63.

بالحديث عن «ثقافة نقل لا عقل»، «ثقافة نصّ وأجوبة جاهزة أكثر منها ثقافة سؤال وبحث»، «ثقافة التكفير بدل التفكير» و«ثقافة الاتّباع بدل الإبداع».

في كتابه «تكوين العقل العلمي»، حدّد غاستون بشلار العائق الإبستمولوجي على أنّه مجموعة من التمثّلات التي تمنع من طرح الأسئلة العلمية الحقيقية. فكلّ علم يبني على أنقاض بدايات الحسّ المشترك وذلك بعد تصفية الحساب مع جملة من العوائق التي تعطلّ بلورته. وما دام العقل هو الذي يتخيّل تفسيراتٍ للأشياء ويتصوّرهما، فالعائق هو بالنسبة إلى بشلار يوجد داخل فعل المعرفة نفسه، وداخل الأعماق اللاواعية للعقل. أمّا على مستوى الحلول، فقد اقترح خطةً رباعيةً:

- إجراء عملية تطهّر فكري ووجداني.
- إعادة بناء العقل.
- رفض كل الحجج المستمدّة من السلطة.
- المحافظة على روح الاندهاش والحيرة.

وعلى غرار بشلار، يمكن إذاً أن نتحدّث عن «عائق ثقافي» وعن «قطيعة ثقافية». لكن بأيّ معنى؟ فإذا كان العائق الإبستمولوجي متعلّقاً بالمعرفة العلمية، فإنّ العائق الثقافي بدوره، يتعلّق بكل الثقافة ويمكن أن نجد له تطبيقاتٍ شتى. لا شكّ في أنّ بين العائق الإبستمولوجي والعائق الثقافي عناصر وخصائص مشتركة. فكلاهما يقوم بدور المعطل. وبالقطع معه تتحقّق نقلة وتطوّر. وأيضاً من حيث المكونات، تتظافر في تكوّنها الجوانب الوجدانية والنفسية مع الجوانب المعرفية. تكاد تكون علاقة العوائق الإبستمولوجية بالعوائق الثقافية علاقة الجزء بالكلّ. فالثقافة هي الفضاء والوسط الذي تتكوّن في إطاره العوائق، ثقافيةً كانت أم إبستمولوجية.

من جهة أخرى، فإنّ العائق الإبستمولوجي يهّم أساساً المعرفة العلمية، بينما يهّم العائق الثقافي كلّ المعارف والممارسات؛ فربما يتعلّق بممارسة فنية ما، بأدب ما، بفكرة ما. ويمكن أن نستنتج أنّ العوائق الإبستمولوجية حالة من حالات العوائق الثقافية. وكلاهما يمثّل عائقاً ذهنيّاً فكريّاً؛ أيّ إنّه يسكن داخل الفكر وفي أعماق اللاوعي الثقافي.

ومثلاً أسلفنا، فإنّنا نستطيع أن نظفر عند بشلار بما يؤكّد وجود جوانب نفسية ووجدانية في هذه العوائق إلى جانب المكونات المعرفية. فليست العوائق الثقافية محض مضامين معرفية (آراء، وأفكار، واعتقادات، وتصوّرات، وأحكام، وصور) وإنّما هي أيضاً حالات وجدانية وانطباعات واتجاهات وميول.

تتغيّر العوائق الثقافية بحسب الزمان والمكان. فهي تختلف من بلد إلى آخر ومن ثقافة إلى أخرى. فإذا كانت الثقافة الاستهلاكية والقيم البراغماتية من أهمّ العوائق الثقافية في المجتمعات الغربية، فإنّ ثنائية الحلال والحرام تمثّل أهمّها في المجتمعات العربية. فالعوائق الثقافية تنطبع بتحوّلات

الزمن والتاريخ. بل إننا يمكن أن نتحدث عن جيل جديد أو مظهر جديد من العوائق الثقافية ومعانٍ مستجدة للخرافة. إنَّها الثقافة التكنولوجية والعلموية التي لا ترى من وجهة للمعرفة وللحقيقة إلا متى ارتبطت بالنجاعة والمردودية الآتية السريعة فستبعد بذلك المعرفة المجردة التي تبحث في المثل العليا والمعاني المطلقة والغايات القصوى للوجود البشري. إنَّها الثقافة وقد أنكرت غاياتها القصوى وارتدَّت إلى تابع للنظام الرأسمالي النفعي الاستهلاكي.

إجمالاً، وبصيغة أكثر إجرائية، يمكن أن نكتِّف خصائص المعطلات الثقافية في النقاط التالية:

- تتكوّن من عناصر واعية وأخرى غير واعية.
- تُعدّ من أهمّ مؤثرات السلوك اللاواعية.
- تتخذ طابعاً اجتماعياً مشتركاً، منه تستمدّ قوتها.
- تتضمّن جوانب معرفية وأخرى وجدانية وهي، فيما بينها، في تفاعل مستمرّ.
- تتمظهر من خلال تصوّرات واتجاهات وتتجسّد في مواقف سلبية وسلوكيات.
- عادةً ما تأخذ شكلاً ضمناً لا واعياً وهي لذلك تتطلّب تشخيصاً واستخراجاً.
- تتغيّر وتتحوّل بحسب السياقات والتطورات التاريخية.
- تبدي ممانعةً ومقاومةً عنيدةً أمام محاولات النقد والتجاوز. وهو ما يتطلّب توظيفاً خاصاً لمفهوم «الصراع المعرفي - الوجداني - الاجتماعي» أداة إجرائية مساعدة في فهم التفاعلات الوجدانية المعرفية وتفسيرها في مستوى الاتجاهات والتصورات الاجتماعية بخاصة من جهة علاقتها بالتغيّر وما ينجّر عنها من مقاومة.
- وبما هي مفهوم إجرائي تساعد على تفسير الجوانب الوجدانية والانفعالية للاتجاهات والتصورات الاجتماعية وفهمها بخاصة من حيث علاقتها بالتغيّر وما يقترن به من ممانعة ومقاومة.
- لذلك يمثل تجاؤها شرطاً ضرورياً للبناء الحقيقي معرفةً وسلوكاً.

خاتمة

من خلال ما تقدّم ننتهي إلى تأكيد وجود عوائق ثقافية معطّلة مسارات التحديث والتنوير والنهوض في مجتمعنا العربي. وهذه المعطلات الثقافية بنى مركّبة لا تمارس نفوذها من خلال الأفكار والآراء والأحكام والمضامين المعرفية فقط، وإنّما بخاصة من خلال الشحنات الوجدانية والمناخ العاطفي والأحاسيس والانطباعات العامّة الحاقّة بها. وبما أنّ هذا المفهوم علائقي ومركّب، فإنّ مفاهيم السياق والذاكرة واللاوعي والوجدان قد مثّلت المساحات الأساسية التي حاولنا أن نبلور حقيقته من خلالها. وقد اعتمدت إستراتيجيتنا في مفهومة المعطلات الثقافية خطواتٍ ثلاثاً:

- الانطلاق من دلالة سائدة: سعينا في هذا المستوى الأول من المفهومة إلى الاستفادة من فكرة العائق الإبيستمولوجي كما طبّقه بشلار على المعرفة العلمية، وكذلك من فرضية التصوّرات - العوائق

كما يستعمل في مجال البيداغوجيا والتعلّمية. ثمّ تولينا نقد العائق الإبستيمولوجي ورسم حدوده بخاصّة من جهة عدم حسابه المكونات الوجدانية واقتصاره على المكوّن المعرفي واختصاصه بمعرفة قطاعية بعينها دون القدرة على استيعاب كلّ المعارف.

- تخيّر المرجعيات النظرية الملائمة: وفي هذا الإطار حاولنا أن نستفيد في تجديده نظرياً مما يقدمه التحليل النفسي وما تقترحه علوم المعرفة وبخاصّة علوم الوجدان.

- التثبت في القيمة الإجرائية لهذا المفهوم: كان ذلك من خلال امتحان قدرته على تفسير جانب من أزمة الفلسفة داخل سياقها الثقافي العربي.

هكذا يتبيّن لنا أنّ مفهوم التمثّلات الاجتماعية، مثلما اعتمده التنظيرات الاجتماعية على امتداد القرن العشرين، يظلّ قابلاً لمضاعفة مستطاعه الإجرائي وطاقته التفسيرية، وذلك بالاستفادة من آخر مجلوبات علوم المعرفة بوجه عامّ وعلوم الوجدان على وجه الخصوص. وقد حاولنا في هذه الدراسة أن نبرهن على ذلك من خلال بناء مفهوم «المعطلات الثقافية» الذي يبسط سلطانه على التصوّرات والسلوكات اعتماداً على التفاعل الجدلي داخله بين المكونات الوجدانية والمكونات المعرفية. وإذا كانت الحرية في جوهرها مساراً تحرّرياً تاريخياً أيّ وعياً بالضرورات الموضوعية المتحكّمة في الفعل وتفظناً للمعطلات التي تحول دون انطلاقتها، فإنّ تشخيص هذه المعطلات يظلّ الشرط الأول للتحرّر منها. وإنّنا لنجد في ذلك مدخلاً أساسياً للانتقال بالحدّثة في المجتمعات العربية من مستوى الشعار المجرد إلى مستوى الحدّثات التطبيقية المتعيّنة.

References

المراجع

العربية

- الجابري، محمد عابد. تكوين العقل العربي. ط 2. بيروت: دار الطليعة، 1985.
- جولمان، دانييل. الذكاء العاطفي. ترجمة ليلي الجبالي. سلسلة عالم المعرفة. الكويت: المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب، 2000.
- ريان، محمد هشام. مهارات التفكير وسرعة البديهة. الأردن: مكتبة الفلاح للنشر والتوزيع، 2004.
- زيعور، علي. التحليل النفسي للذات العربية، أنماطها السلوكية والأسطورية. ط 4. بيروت: دار الطليعة، 1987.
- طرايشي، جورج. نقد العقل العربي. بيروت: دار الساقى، 1998.
- طه، محمد. الذكاء الإنساني، اتجاهات معاصرة وقضايا نقدية. سلسلة عالم المعرفة. الكويت: المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب، 2006.

- عبد الله، محمد قاسم. «سيكولوجية الذاكرة قضايا واتجاهات حديثة». سلسلة عالم المعرفة. العدد 290. الكويت: المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب، نيسان/ أبريل 2003.
- فوكو، ميشيل. الكلمات والأشياء. بيروت: مركز الإنماء القومي، 1990.
- لودو، جوزيف. «الانفعال والذاكرة وارتباطهما بالدماغ». مجلة العلوم الأمريكية. مج 12 (كانون الثاني/ يناير 1996).
- ليني ستروس، كلود. الأنثروبولوجيا البنوية. ترجمة مصطفى صالح. دمشق: منشورات وزارة الثقافة والإرشاد القومي، 1977.

الأجنبية

- Abric, J-C. *Collectif, Méthodes d'étude des représentations sociales*. Paris: Erès, 2003.
- _____. *Pratiques sociales et représentations*. Paris: P.U.F, 2011.
- Arnold, M.B. *Emotion and Personality*. vol. 1 & 2. New York: Columbia University Press, 1960.
- Bonardi C. & Roussiau, N. *Les représentations sociales*. Paris: Dunod, 1999.
- Cannon, W. B. «The James-Lange theory of emotions: a critical examination and an alternative theory.» *The American Journal of Psychology*. vol. 39 (1927).
- Candland, R. et al. (eds.). *Emotions*. Monterey: Brooks/Cole, 1977.
- Channouf, A. *Les influences inconscientes, De l'effet des émotions et des croyances sur le jugement*. Paris: Armand colin, 2004.
- Courbet, D. «Les applications des sciences humaines à la publicité: De la psychanalyse à la socio-cognition implicite et au neuromarketing.» *Humanisme et Entreprise*. no. 276 (avril 2006).
- Damazio, A. «Les émotions, source de la conscience Propos recueillis par Chapelle, G.» *Sciences humaines*. no. 119 (Aout/ Septembre 2001).
- _____. «Entretien avec Antonio Damasio: L'esprit est modelé par le corps.» Propos recueillis par Postel-Vinay. *La Recherche*, no. 368 (octobre 2003).
- _____. *Le Sentiment même de soi - Corps, émotions, conscience*. Paris: Odile Jacob, 2002.
- _____. *L'erreur de Descartes: La raison des émotions*. Paris: Odile Jacob, 2010.
- _____. *Spinoza avait raison: Joie et tristesse, le cerveau des émotions*. Paris: Odile Jacob, 2005.

Delacour, J. *Conscience et cerveau, La nouvelle frontière des neurosciences*. Espagne: De Boeck, 2001.

Ekman, P. & Davidson, R. (eds.). *The Nature of Emotion: Fundamental Questions*. New York: Oxford University Press, 1994.

Forgas, J. P. *Feeling and thinking: The role of affect in social cognition*. UK: Cambridge University Press, 2001.

Halbwachs, M. *Les cadres sociaux de la mémoire*. Paris : Librairie Félix Alan, 1925.

_____. *La mémoire collective*. Paris: PUF, 1950.

N. Roussiau (Ed.), *Psychologie sociale*. Paris: In press, 2000.

Izard, C. E. «Basic Emotions, Relations Among Emotions, and Emotion-Cognition Relations.» *Psychological Review*. vol. 99, no. 3 (1992).

_____. *The face of emotion*. New York: Appleton-Century Crofts, 1971.

_____. *Patterns of emotions: A new analysis of anxiety and depression*. San Diego: CA. Academic Press, 1972.

_____. *Human emotions*. New York: Plenum Press, 1977.

James, W. «La théorie de l'émotion.» *L'année psychologique*. vol. 9, no. 1 (1902).

Lazarus, R. *Psychological Stress and Coping Process*. New York: Mc-Graw Hill, 1966.

Guimelli, CH. (éd.). *Structures et transformations des représentations sociales*. Neuchâtel: Delachaux & Niestlé, 1994.

Kleinginna P. Jr. & Kleinginna, A. «A categorized list of emotion definitions, with suggestions for a Consensual definition.» *Motivation and Emotion*. vol. 5 (1981b).

Masmoudi, S. & Naceur, A. *Cognition, Emotion & Motivation : Intégrer... Mieux expliquer la performance*. Tunis: Editions du CNIPRE, 2008.

Middleton D. & Edwards, D. (eds.). *Collective Remembering*. London, Newbury Park & New Delhi: Sage, 1990.

Moscovici, S. *La psychanalyse, son image et son public*. Paris: P.U.F. 1961.

_____. *Social Representations: Explorations in Social Psychology*. Cambridge: Polity Press, 2000.

Piaget, J. «Les relations entre l'intelligence et l'affectivité dans le développement de l'enfant.» (2006).

Pietropaolo S. & Feldon J. & Alleva, E. & Cirulli, F. & Yee, BK. «The role of voluntary exercise in enriched rearing: a behavioral analysis.» *Behavioral Neuroscience*. vol. 120, no. 4 (2006).

Plutchik, R. *Emotion, a psychoevolutionary synthesis*. New York: Harper & Row, 1980.

Sandars D. & Scherer K. R. (Sous la dir de). *Traité de psychologie des émotions*. Paris: Dunod, 2009.

Scherer K. R. & P. Ekman (eds.). *Approaches to emotion*. Hillsdale, NJ: Erlbaum, 1984.

Scherer, K. R. & Schorr A. & Johnstone, T. (Eds.). *Appraisal processes in emotion: Theory, Methods, Research*. New York & Oxford: Oxford University Press, 2001.

Scherer, K. R. «Les émotions: fonctions et composantes.» *Cahiers de Psychologie Cognitive*. vol. 4 (1984).

Yung, Carl Gustav. *Les Racines de la conscience*. Paris: Buchet-Chastel, 1971.

Zajonc, R. B. «Thinking and feeling: Preferences need no inferences.» *American Psychologist* (1980).