



أتصدر عن
منتدى الكلمة
للدراسات
والأبحاث

الكلمة

مجلة فصلية تعنى بشؤون الفكر الإسلامي وقضايا العصر والتجديد الحضاري

◆ كتب:

الحرية.. مقالة
ومقولات

◆ ندوات:

اللغة العربية..
تحديات العصر
وأفاق المستقبل

◆ الكلمة بعد ربع قرن.. جماليّة المشاركة بين
المشاركة والمغاربة

◆ الحضارة والسياسة.. مطالعة في نظرية صمويل
هنتنغتون

◆ المواطنة.. طريق بناء الدولة المدنية

◆ الآداب السلطانية.. بنية النص والخطاب

◆ توظيف المنطق الأرسطي في البيان العربي

◆ التربية الأخلاقية وقيم التسامح في الخطاب

الصوفي.. مقارنة تحليلية

الكلمة

مجلة فصلية تعنى بشؤون الفكر الإسلامي وقضايا العصر والتجديد الحضاري

تصدر عن منتدى الكلمة للدراسات والأبحاث

رئيس التحرير: زكي الميلاد

مدير التحرير: محمد محفوظ

هيئة التحرير

أحمد شهاب
إدريس هاني
حسن آل حمادة
ذاكر آل حبيب
محمد دكير

الهيئة الاستشارية

ش. حسن الصفار
د. رضوان السيد
د. طه عبدالرحمن

الراحلون

د. محمد فتحي عثمان
(١٣٤٩-١٤٣١هـ / ١٩٢٨-٢٠١٠م)
د. عبدالهادي الفضلي
(١٣٥٤-١٤٣٤هـ / ١٩٣٥-٢٠١٣م)
د. طه جابر العلواني
(١٣٥٤-١٤٣٧هـ / ١٩٣٥-٢٠١٦م)
أ. حسن باقر العوامي
(١٣٤٥-١٤٤٠هـ / ١٩٢٦-٢٠١٩م)
ش. محمد علي التسخيري
(١٣٦٤-١٤٤١هـ / ١٩٤٤-٢٠٢٠م)
د. عبدالحميد أبو سليمان
(١٣٥٥-١٤٤٣هـ / ١٩٣٦-٢٠٢١م)

المراسلات

http://www.kalema.net

Email: kalema@kalema.net

موقع المجلة على الإنترنت

البريد الإلكتروني

التنفيذ الطباعي

مؤسسة التاريخ للطباعة والنشر والتجارة
بيروت - لبنان - طريق المطار خلف جولدن بلازا

التوزيع

مؤسسة الفلاح للنشر والتوزيع - لبنان

الاشتراك السنوي

لبنان والدول العربية 40 دولاراً، أوروبا وأمريكا وسائر الدول 50 دولاراً، المؤسسات الرسمية والخاصة 100 دولار.

مسجلة في شركة (الكلمة) للإعلام والنشر المحدودة - نيقوسيا - قبرص بتاريخ 23/1/1998 بموجب قرار رقم 113



قواعد النشر في المجلة

ترحب مجلة الكلمة بإسهامات الكتاب والباحثين في مجالات الفكر الإسلامي، والمعارف الإسلامية، والعلوم الإنسانية والاجتماعية. مع الاهتمام بقضايا الثقافة ومشكلاتها في العالم العربي والإسلامي، والتجديد والبناء الحضاري، وكذلك قضايا الإنماء التربوي والتعليمي، ومستقبلات المشروع الثقافي - الحضاري - الإسلامي المعاصر، مع الإيمان بقيم الحرية والحوار والانفتاح والتسامح.

يشترط في المادة المرسلة الشروط التالية:

- ألا تكون قد نشرت أو أرسلت للنشر في مجلات أخرى.
- أن تلتزم قواعد البحث العلمي والأعراف الأكاديمية بتوثيق المصادر والمراجع بذكر البيانات كاملة. مع تحقق الموضوعية والمنهجية والمعالجة العلمية.
- تخضع المادة المرسلة للنشر لمراجعة إدارة التحرير.
- لا تعاد المواد التي ترسل إلى المجلة ولا تسترد، نشرت أم لم تنشر. ولا تلتزم المجلة إبداء أسباب عدم النشر.
- للمجلة حق إعادة نشر المواد المنشورة منفصلة أو ضمن كتاب، بلغته الأصلية أو مترجماً إلى لغة أخرى، من غير الحاجة إلى استئذان صاحبها.
- تعتذر المجلة عن نشر المواد التي فيها مساس بالقيم الإسلامية أو إثارة النعرات الطائفية أو العصبية أو الفئوية وكل ما يمس الوحدة والتضامن الإسلامي.
- ما تنشره المجلة يُعبر عن وجهة نظر صاحبه ولا يُعبر بالضرورة عن وجهة نظر المجلة.
- تستقبل المجلة المواد في مختلف أبوابها، الدراسات ومراجعات الكتب وتعطية الندوات ومناقشات الأفكار المنشورة.

نلفت أنظار السادة الكتّاب والباحثين إلى أفضلية إرسال إسهاماتهم على بريد مجلة الكلمة الإلكتروني، وهو kalema@kalema.net



الكلمة الأولى

الكلمة بعد ربع قرن.. جمالية المشاركة بين المشاركة والمغاربة/ الدكتور حيدر حب الله ٤

دراسات وأبحاث

الحضارة والسياسة.. مطالعة في نظرية صمويل هنتنغتون/ زكي الميلاد ٩

المواطنة.. طريق بناء الدولة المدنية/ محمد محفوظ ٦٨

الآداب السلطانية.. بنية النص والخطاب/ الدكتور عبدالرحيم الحسناوي ٩١

توظيف المنطق الأرسطي في البيان العربي.. نظرية التجنيس في كتاب «المنزع البديع»

للسجلهاسي أنموذجاً/ الدكتور محمد ايت حمو ١١٠

التربية الأخلاقية وقيم التسامح في الخطاب الصوفي.. مقارنة تحليلية/ الدكتور: ميلود

حميدات ١٣٩

رأى ونقاش

التعصب وأزمة الفكر لدى النخب العربية/ الدكتورة سعاد نزارى ١٥٣

كتب - مراجعة ونقد

الحرية.. مقالة ومقولات/ الدكتور كمال طيرشي ١٦٩

نكوات

مؤتمر: اللغة العربية.. تحديات العصر وآفاق المستقبل/ محمد تهامي دكير ١٨٢

إصدارات حديثة/ إعداد: حسن آل حمادة ١٩٣



الكلمة بعد ربع قرن..

جمالية المشاركة بين المشاركة والمغاربة

الدكتور حيدر حب الله*

□ تمهيد

تعرفتُ إلى مجلّة «الكلمة» منذ سنين طويلة، تابعتها وقرأت منها الكثير من البحوث والمقالات، وكانت أحد مصادرني في العديد من البحوث والدراسات. لا يمكنني أن أتحدث عن هذا المشروع المبارك بشكل كامل، فله زوايا نيرة متعددة، لكنني سأحاول الإشارة لبعض ما أجد له أهمية مضاعفة اليوم.

□ «الكلمة» بمثابة اسم دالّ

أول ما يستوقفني في مشروع «الكلمة» هو اسمها، فهذا الاسم تعبيرٌ صادق عن حقيقة هذه المجلّة، ف«في البدء كان الكلمة» كما جاء في مطلع إنجيل يوحنا، فالكلمة هي أساس الفعل والإنتاج، وهي أساس نشاط العقل وحركاته، وهي أساس التفاهم والتواصل والتعارف.

* كاتب وباحث وأستاذ في الحوزة من لبنان، ترأس ثلاث مجلات فكرية، نشر بعضاً من أبحاثه في الكلمة. البريد الإلكتروني: haiderhhh@hotmail.com

وفي النصّ الديني القرآني كانت الكلمةُ على نوعين: كلمة طيّبة وكلمة خبيثة، فالكلمة الطيّبة تسمو بنفسها نحو السماء منتجةً الحقيقة والخير والعطاء، إنّها كلمة عميقة في الأرض وبعمر جذورها تصبح قادرةً على السموّ والارتفاع، بينما الكلمة الخبيثة هي التي تفتقد قرارها وينقصها ما يجعلها ثابتة؛ لأنّ الثبات يكمن في الحقيقة بنوعها النظري والعملّي.

هذا الاسم «الكلمة» يحمل معه الكمّ الكبير من الدراسات والبحوث التي أنتجتها هذه المجلّة المباركة، لتشكّل كلمة طيّبة حقيقيّة، تضرب بجذورها في أرض الحقيقة لتنتج ثمراً في المجتمع يسمو ويتعالى على كلّ الضجيج المحيط.

□ «الكلمة» والتعارف في مواجهة العنف والتدابير

ومن الكلمة بوصفها وسيلة تواصل تبدو أمامي مجلّة «الكلمة» واحدةً من أكثر المجالات العربيّة التي أكّدت - لا سيما بمشروع رئيس تحريرها الأستاذ الفاضل زكي الميلاد - على مبدأ التعارف، خاصّة بين الحضارات والثقافات، ف«الكلمة» مشروعٌ ساهم عملياً في تكثيف وتنضيج هذا التعارف والدعوة إليه، ووضع بذوره في المجتمع وبين الشباب المثقّف والمتدبّن.

وعندما نتكلّم عن دور «الكلمة» في نشر ثقافة التعارف لا يمكن أن يغيب عن بالنا المشهد المأساوي الذي تمرّ به بلداننا العربيّة والمسلمة من التمزّق والتدابير والتناحر والتخاصم والإقصاء والنبد، ويقف خلف هذا كلّ الجهل بالآخر وتكوين الصور المغلوطة عنه، وتبرير الافتراء عليه بتبريرات مصلحيّة، بل ودينيّة أحياناً مع الأسف الشديد.

وفي ظلّ هيمنة ثقافة القطيعة والغياب تأتي محاولات «الكلمة» لتأكيد الحضور والتواصل عبر مبدأ التعارف الذي يزيل الصور المشوّهة، ويعيد إنتاج تفاعل قلبي عاطفي مع الآخر عبر تصحيح نشاط العقل في تصوّراته عنه.

هذا ما جعلني أطلّ على «الكلمة» من زاوية كونها واحدة من أبرز مجلّات التقريب بين المذاهب والفئات الفكرية والاجتماعية في بلداننا المختلفة، وريادتها في هذا المضمار مما لا يمكن إنكاره.

□ «الكلمة» وحوار الأجيال

ما أعجبني كثيراً في مجلّة «الكلمة»، هو ما سأسّعر اسمه من كتاب الدكتور حسن حنفي «حوار الأجيال»، إنّ هذه المجلّة مصرّة - فيما يبدو لي - على النظر إلى حركة التجديد

الديني بمثابة خيط واحد متواصل عبر الزمن الحديث منذ بدايات القرن التاسع عشر وإلى يومنا هذا. ومشكلة الكثير من شباب ومثقفي حركة الوعي الديني أنهم لا يعرفون الكثير عن رموز ورجال وتطورات حركة التحديث والتنوير والتجديد الديني في العالم الإسلامي خلال القرنين الأخيرين، فهناك ما يُشبه قطعة أجيال، بدل أن يكون هناك حوار أجيال يؤكد للمتورين الدينيين اليوم أنهم ليسوا قطعة منفصلة عن تاريخ، بل لهم تاريخهم العميق الذي أنتج الكثير من المفكرين والعظماء والفقهاء والمفسرين والمبدعين على مختلف الصعد.

إنني ألاحظ أن التقصير في هذا الجانب يفضي إلى انعكاسات نفسية سيئة على جيل التنوير الديني الحديث اليوم؛ لأنه يتصور أنه لا يملك رصيذاً تاريخياً مما يجعله يشعر وكأنه خيط معلق في الهواء، بل الأصعب من ذلك هو محاولة الآخرين مصادرة بعض رموز التجديد بإعادة إنتاجهم وتفسيرهم على أنهم رموز للتفكير المدرسي التقليدي، وهذه خسارة كبيرة يُمنى بها مشروع النهوض الفكري في الأمة، الأمر الذي يفرض إطلاق مشروع حوار الأجيال؛ لأنه مشروع يقوم على ركنين:

الركن الأول: التعارف بين أجيال التجديد والتحديث الديني وتجارها.

الركن الثاني: القراءة التقويمية من قبل الأجيال اللاحقة لتلك التي سبقتها، ليس بهدف التراجع نحو الوراء، بل بهدف التأسيس لمفهوم الـ«ما بعدية»، فما بعد الكانطية لا يعني عودة لما يسمّى بالقرون الوسطى مثلاً، بل تجاوز إضافي للتفكير يتخطى المرحلتين معاً، وبهذا نحن بحاجة لما بعد «الكواكبية» نسبة لعبدالرحمن الكواكبي، و«النائية» نسبة للشيخ محمد حسين النائيني، و«المطهرية» نسبة للشيخ مرتضى المطهري، و«الصدرية» نسبة للسيد محمد باقر الصدر، وغير ذلك، وهذا ما لا يمكن أن يحصل إلا بحوار أجيال حقيقي قائم على معرفة واعية وجادة من قبل الأجيال اللاحقة بتلك التي سبقتها.

من هنا نكتشف مدى أهمية الخطوة التي قامت بها مجلة «الكلمة» على هذا الصعيد.

□ «الكلمة» الهدوء والبعد عن العدوانية والحزبية

تعجبني مجلة «الكلمة» بهدوئها الفكري واتزانها وبعدها عن ضجيج الصراعات والمناكفات، هي انعكاس صادق لأكثر من شخصية من الشخصيات المشرفة عليها، والتي تتمتع بالهدوء والوقار والتفكير المتناسك.

ليس سهلاً أن نحظى في عصرنا بتفكير غير حزبي، وليس سهلاً -أيضاً- أن نحظى بتفكير غير عدواني، فالعدوانية والحزبية -بمعناها السلبي المبعوض- من الأمراض الفتاكة

في مجتمعاتنا المعاصرة، ليس المسلمة فحسب، بل وغيرها أيضًا. ألا يكون تفكيرك عدوانيًا وألا يكون تفكيرك حزبيًا معناه أنك تستشرف الأمور بروح متعالية، وب عقلية مفتوحة رصينة، لا تملك عقدة من هذا أو ذاك، ولا تعيش قلقًا من هذه القضية أو تلك.

هذه الخصال الحميدة التي تحملها «الكلمة» تنعكس تلقائيًا في خفض مستوى التوترات الفكرية في بحوثها، الأمر الذي يوفر فيها نسبة أعلى من الموضوعية والتوازن من جهة، ودرجة أكبر من الأدب اللغوي واختيار المفردات والكلمات التي تفتح الآفاق العقلية ولا تغلقها نتيجة انفعال هنا أو هناك. من هنا، نجد في أعمال «الكلمة» هدوءًا لغويًا، وتوازنًا فكريًا، وبُعدًا حقيقيًا عن مشاريع الأدلجة والتطويع.

□ «الكلمة» والمسيرة المتواصلة في زمنٍ عصيب

أودّ هنا أن أتكلّم بصفتي شخصًا عمل في مجال المجالات والدوريات الفكرية لعشرين عامًا، فقد كنت خلال هذه المدة رئيسًا لتحرير ثلاث مجلات، وعضوًا في هيئة تحرير مجلات أخرى، ومن هذا المنطلق أعرف مدى الصعوبات التي تواجهها مسيرة العمل الفكري الإنتاجي، ومدى التحديات التي يعاني منها العاملون في هذا المضمار، فاليأس والإحباط يسيطر اليوم على الكثير من العلماء والمفكرين والشباب الناهضين الجامعيين والكتاب والباحثين والنخب الثقافية في العالم العربي والإسلامي، وبخاصة في ظلّ تهميش دور الثقافة وعدم اهتمام الكثير من دولنا بقيمة المعرفة والعلم والثقافة والأدب، الأمر الذي يترك تأثيره على الروافد المادية والمعنوية لأنشطة بحثية من هذا النوع، دون أن نقدم صكّ براءة للمفكر والمثقف نفسه الذي ربما يكون ساهم في وصوله إلى هذه المرحلة من الفشل والازدراء.

إنّ تقلّص طبقة النخبة، إضافة لانحسار دورها الريادي في المجتمع خلال الفترة الأخيرة، جعل مهمة إصدار مجلة مثل مجلة «الكلمة» بشكل متواصل لمدة ثمانية وعشرين عامًا أمرًا أشبه بالمستحيل. إنّه تحدّد حقيقي في تقديري لا يعرفه إلا الذين يخوضون التجربة، وبخاصة إذا كانت هذه المجلة تهدف لاستخراج نتاجات نخب محلية، أعني هنا نخبة عربية، دون أن تعتمد في نسبتها الأكبر على الترجمات من اللغات الإسلامية كالفارسية والتركية، وغير الإسلامية كالإنجليزية والفرنسية وغير ذلك.

هذا يضعني أمام تقدير واحترام لجهود الفريق الذي أسّس ورافق وكانت له الرعاية لمثل هذه المجلة طيلة هذه الفترة الزمنية. ويزداد التقدير والاحترام عندما نعرف أنّ فضاءنا الديني نفسه بات غير متحمّس للنتاج الفكري المكتوب، وإنّا يميل أكثر للمؤثرات الخطابية والمنبرية والصوتية والتصويرية، وللغة الطائفية وللمقاطع القصيرة والكلمات المختصرة، في

عصرٍ تراجعت فيه حركة القراءة والمطالعة، وتقلّصت فيه رغبة الكتابة والتدوين لصالح رغبة الشفويّة والتكلّم المختصرين.

هذا ما يجعلني أكبر هذا الصبر الطويل والعمل الدؤوب الذي قام به الفريق العامل في هذه المجلّة الطيبة والكريمة.

□ «الكلمة» وجمالية المشاركة بين المشاركة والمغاربة

النقطة الأخيرة التي أودّ الحديث عنها هنا والتي كانت تُلفت نظري في هذه المجلة -كـبعض المجلات الأخرى- أنّها تحطّت الإطار المناطقي في العالم العربي، ففي العادة يكتب المشاركة بلغتهم وفي مجلاتهم، وعلى المنوال عينه يكتب المغاربة، لكن روعة مجلّة مثل «الكلمة» أنّك تجد فيها مشاركة المغاربة والمشاركة معاً في العمل والإنتاج وفي الكتابة والمشاركات البحثية.

هذه العينة تهمني جدّاً، ولا أدعي أنّها لو حدها في الميدان، لكنّها كانت من المجلات السبّاقة نسبياً في هذا المضمار، فالفكر في العالم العربي له أوجهه القائمة على المذاهب والطوائف والملل، ومن أوجه تنوّعه البعد المناطقي والجغرافي. وللمغاربة -كما المشاركة- فرادتهم في مجالات وموضوعات وطرائق بحث وبيان، الأمر الذي يثري الحراك الفكري، ويجعل الجيل الناشئ متنوّعاً في مقارباته للموضوعات، منبسّطاً في وجوده الفكري على مساحة العالم العربي كلّ، وهي مساحة تشهد بنفسها انعكاسات مساحة أوسع تمتدّ من إيران وشبه القارّة الهندية إلى الغرب بعالميه: الإنجليزي والفرنسي.

□ كلمة أخيرة

لا يسعني في نهاية هذه السطور المتواضعة إلّا أن أتوجّه بخالص الشكر والامتنان لكلّ العاملين والمشرّفين والفاعلين والمشاركين في مجلّة «الكلمة» المباركة، وأخصّ بالذكر رئيس التحرير الموقر الأستاذ الفاضل زكي الميلاد حفظه الله تعالى، على مجهوداتهم وأعمالهم الطيبة المثمرة هذه، سائلاً المولى القدير سبحانه أن يمنّ عليهم جميعاً بأسباب التوفيق والنجاح، وأن تنمو هذه الكلمة الطيبة كشجرة طيبة أصلها ثابت وفرعها في السماء تؤتي أكلها كل حين بإذن ربّها، إنّه قريب مجيب.



الحضارة والسياسة..

مطالعة في نظرية صمويل هنتنغتون

زكي الميلاد

- ١ -

الشخص والنظرية

اشتهر صمويل هنتنغتون (١٩٢٧ - ٢٠٠٨م) في الوسط الأمريكي بوصفه مفكراً سياسياً وأكاديمياً بارزاً، له سيرة طويلة وحافلة في المجال الأكاديمي الأمريكي درساً وبحثاً، مُتخصّصاً في العلوم السياسية. تخرّج في جامعة ييل في ولاية كنتيكت قبل سن العشرين، وحصل على إجازة الماجستير من جامعة شيكاغو، ونال شهادة الدكتوراه من جامعة هارفارد، وهي الجامعة العريقة التي أمضى فيها هنتنغتون عمراً طويلاً تخطّى نصف قرن من الزمان، وبقي محتفظاً بالعلاقة معها إلى سنة وفاته.

كما عُرِف هنتنغتون بسيرته البحثية الجادة مع مراكز الدراسات الأمريكية المتخصّصة في الشؤون السياسية والأمنية، بأقسامها الحكومية وغير الحكومية، في داخل الجامعات وخارجها. فكانت له سيرة مع معهد دراسات الحرب والسلام في جامعة كولومبيا بمدينة نيويورك مسقط رأسه، وتم اختياره زميلاً في الأكاديمية الأمريكية للفنون والعلوم، وشارك في تأسيس مجلة (فورين

بوليسي) واستمر في تحريرها إلى سنة ١٩٧٧ م، وعُيِّن في إدارة الرئيس الأمريكي جيمي كارتر سنة ١٩٧٧ م في وظيفة منسّق البيت الأبيض للتخطيط الأمني في مجلس الأمن القومي.

على صعيد التأليف، نشر هنتنغتون عددًا من المؤلفات في مجال العلوم السياسية، لها طابع البحث الأكاديمي، سلكت مسارين نظري وتطبيقي. وقد امتدحها زميله أستاذ العلوم السياسية جيمس كورت قائلاً: «على مدى زمن طويل قدّم هنتنغتون أعمالاً شديدة التميّز في مجال العلوم السياسية، وتركز إسهاماته المتميزة في العلوم السياسية على المؤسسات، وبصفة خاصة الدولة والهيئات العسكرية والأحزاب السياسية، وتعدّ كتبه التي تتناول هذه الموضوعات أعمالاً تأسيسية، جعلته من أكثر علماء السياسة احتراماً وانتشاراً في العالم»^(١).

يبرز من هذه المؤلفات ويتقدّم كتاب: (الجندي والدولة.. نظرية وسياسة العلاقات المدنية العسكرية) الصادر سنة ١٩٥٧ م، وكتاب: (النظام السياسي في مجتمعات متغيرة) الصادرة سنة ١٩٦٨ م، وكتاب: (الموجة الثالثة.. التحول الديمقراطي في أواخر القرن العشرين) الصادر سنة ١٩٩١ م. وأشهر مؤلفات هنتنغتون على الإطلاق هو كتاب: (صدام الحضارات وإعادة بناء النظام العالمي) الصادر سنة ١٩٩٦ م، وآخر مؤلفاته كتاب: (من نحن؟ تحديات الهوية القومية) الصادر سنة ٢٠٠٤ م.

أما الحدث الذي قلب سيرة هنتنغتون بصورة كبيرة، وبدّل منزلته الفكرية، وطاف بشهرته نحو العالم من دون أن يحتسب، وجعل اسمه يتردد بين الكتاب خارج أسوار المجال الأكاديمي، هو حدث المقالة التي نشرها في مجلة الشؤون الخارجية، صيف ١٩٩٣ م، بعنوان: (صدام الحضارات؟).

هذه المقالة أصبحت لها سيرة في تاريخ أدب المقالات الإنساني الحديث والمعاصر، فهي تتفارق ولا تُقارن مع أية مقالة أخرى من ناحية الشهرة. وعُدّت من أكثر المقالات التي شغلت اهتمام العالم، في سابقة لم تحدث من قبل مع مقالة أخرى على امتداد القرن العشرين وما بعده.

وإذا كانت مقالة (نهاية التاريخ) التي نشرها فرنسيس فوكوياما سنة ١٩٨٩ م، قد أصابت العالم برعشة، حسب وصف الكاتب الأمريكي ألن ريان، فإن مقالة (صدام الحضارات؟) قد أصابت العالم بهلع وبرعشة أكبر، فاقت بدرجات رعشة المقالة السابقة،

(١) جيمس كورت، تصادم المجتمعات الغربية: نحو نظام عالمي جديد، ترجمة: بدر الرفاعي، مجلة الثقافة العالمية، الكويت: المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب، السنة الثالثة عشرة، العدد ٧٧، صفر ١٤١٧ هـ/ يوليو ١٩٩٦ م، ص ١٢.

جعلت العالم بكل حضاراته وأديانه ولغاته يتنبه إليها، ويتحدث عنها، ويتجادل فيها، وكأن صدامًا حضاريًا قد حدث فعليًا على الأرض.

وما من أحد اقرب من هذه المقالة إلا وأخذته الدهشة مما أثارته من جدل ونقاش واسع ومستفيض، ظل يتراكم بسرعة قياسية، وأصبحت هذه الدهشة من العلامات الدالة على هذه المقالة، يُذكر بها كل من يتعاطى معها. وهذا ما التفت إليه مندهشًا هنتنغتون نفسه، متحدثًا عنه لاحقًا في الأسطر الأولى، مفتتحًا به مقدمة كتابه (صدام الحضارات)، مصورًا أن مقالته أثارَت جدلاً استمر ثلاث سنوات، هي الفترة الفاصلة ما بين نشر المقالة سنة ١٩٩٣م، وصدور الكتاب سنة ١٩٩٦م، ناقلاً انطباع محرري مجلة الشؤون الخارجية الذين وجدوا أن ما أثارته هذه المقالة من نقاشات يفوق ما أثارته أية مقالة أخرى منذ أربعينيات القرن العشرين.

وكان من المؤكد عند هنتنغتون أن هذه المقالة قد أثارَت بالفعل جدلاً على مدى ثلاث سنوات أكثر من أي شيء كتبه، مصورًا أن الردود والتعليقات جاءت من كل قارات العالم ومن عشرات الدول. وقد تنوّعت مشاعر الناس وانطباعاتهم، وتراوحَت -حسب قول هنتنغتون- ما بين الفضول والغضب والخوف والحيرة، وذلك بسبب الفكرة التي عبّر عنها، معتبرًا أن البعد الرئيسي والأكثر خطورة في السياسات العالمية القادمة، سوف يكون صدامًا بين جماعات من حضارات مختلفة. الفكرة التي رأى فيها هنتنغتون أنها مسّت عصبًا في أناس ينتمون إلى كل حضارات العالم.

هذا الاهتمام الواسع بالمقالة وما رافقها من جدل وسوء فهم، ولّد لدى هنتنغتون الرغبة في إعادة استكشاف القضايا التي أثارَتها المقالة بدرجة أكثر عمقًا، منتقلًا بالفكرة من وضعية المقالة الوجيهة إلى وضعية الكتاب الموسّع، لغرض تقديم إجابة أراد منها أن تكون أشمل وأعمق وأوثق بشأن سؤال المقالة، والتطرّق لقضايا لم يتم تناوّلها من قبل، أو جرت الإشارة إليها بنحو سريع. من هذه القضايا: مسألة الحضارة الكونية، العلاقة بين القوة والثقافة، توازن القوى المتغيّر بين الحضارات، البنية السياسية للحضارات، الصراعات التي ولّدتها عالمية الغرب، مستقبل الغرب ومستقبل حضارات العالم.

وعن زمن الأفكار وسياقاتها، أوضح هنتنغتون أن هذه الأفكار التي عرض لها قد اتّصلت بسياق زمني متقارب ومتعاقب، يتردّد إلى سنة ١٩٩٢م، مبتدئًا التعبير عنها علنًا في محاضرة ألقاها في معهد الاقتصاد الأمريكي بواشنطن، ثم أبان عنها في ورقة بحثية قدّمها لمعهد أولن حول موضوع (البيئة الأمنية المتغيّرة والمصالح القومية الأمريكية)، وبعد ذلك

نشرها على هيئة مقالة سنة ١٩٩٣م، ثم حوّلها إلى مشروع كتاب صدر سنة ١٩٩٦م.

ما قبل الكتاب وحتى الوصول إليه، أعلن هنتنغتون أنه استفاد من المناقشات الواسعة التي جرت حول مقالته، ومستفيدًا كذلك من الحلقة الدراسية التي قدّمها في جامعة هارفارد ما بين سنتي ١٩٩٤ - ١٩٩٥م عن طبيعة عالم ما بعد الحرب الباردة، مُقدّرًا أن تعليقات الطلبة القوية والناقدة - حسب وصفه - مثّلت حافزًا إضافيًا له، كما أفاد أيضًا بدرجة كبيرة من البيئة العلمية التي احتكّ بها في معهد جون. م. أولن للدراسات الاستراتيجية في هارفارد، بالإضافة إلى مركز الشؤون الدولية.

ومن جهة الفكرة، فقد تغيّرت صورتها عند هنتنغتون ما بين المقالة والكتاب، وتحوّلت من صورة الفرضية في المقالة إلى صورة النظرية أو النموذج في الكتاب، متجهًا نحو بلورة نظرية جديدة لها صفة النموذج التفسيري والإرشادي يكون باستطاعتها تفسير الوقائع العالمية الجديدة من جهة، والإحلال من جهة أخرى مكان النظريات السابقة بوصفها النظرية الأفضل.

في هذه الخطوة سعى هنتنغتون محاكيًا مفهوم النموذج التفسيري عند العالم الأمريكي توماس كون (١٩٢٢ - ١٩٩٦م)، راجعًا إلى كتابه: (بنية الثورات العلمية)، واصفًا له بالعمل الشهير، موضّحًا أن كون أراد في هذا الكتاب التأكيد على أن التقدّم الفكري والعلمي يتشكّل من إزاحة نموذج أصبح عاجزًا عن تفسير حقائق جديدة أو مكتشفة حديثًا، وإحلال نموذج جديد يفسر تلك الحقائق بطريقة أكثر مقبولة، مقتبسًا نصًا لكون قائلاً فيه: «لكي تصبح النظرية مقبولة كنموذج، لا بد أن تبدو أفضل من النظريات التي تنافسها، ولكنها ليست في حاجة إلى أن تفسر كل الحقائق التي يمكن أن تواجهها، ولا هي تفعل ذلك في الواقع»^(٢).

ومن جهة الواقع، رأى هنتنغتون أن السياسة الدولية في عالم ما بعد الحرب الباردة بحاجة إلى نظرية أو نموذج تفسير جديد يكون قادرًا على تفسير الحقائق الجديدة المتغيّرة، ويحل مكان النظريات والنماذج التفسيرية الأخرى ويتفاضل عليها. ولتحقيق هذا الغرض عرض هنتنغتون لأربع نظريات غربية، ناقشها بطريقة نقدية، قبل أن يصل إلى النظرية التي يختارها وينتصر لها، هذه النظريات الأربع هي:

أولاً: نظرية عالم واحد منسجم نسبيًا ينتهي فيه الصراع، تفترض هذه النظرية

(٢) صمويل هنتنغتون، صدام الحضارات: إعادة صنع النظام العالمي، ترجمة: طلعت الشايب، القاهرة: دار سطور، ١٩٩٩م، ص ٤٩.

-حسب قول هنتنغتون- أن نهاية الحرب الباردة يعني نهاية الصراع الكبير في السياسة الدولية، وانبثاق عالم واحد منسجم نسبيًا، يسوده الإحساس بالتحالف. وأكثر نموذج جاء معبرًا عن هذه النظرية، وشهد انتشارًا ونقاشًا واسعًا هو النموذج الذي قدّمه فرانسيس فوكوياما في كتابه (نهاية التاريخ)، معتبرًا أن بعض الصراعات تولدت في أماكن من العالم الثالث، لكن الصراع الكبير قد انتهى ليس في أوروبا فقط، بل وبالتحديد في العالم غير الأوروبي، معلنًا انتصار الديمقراطية الليبرالية الشاملة، ومن ثمّ لن يكون المستقبل مكرسًا من أجل الصراعات الكبرى الحامية حول الأفكار، وإنما من أجل حل المشكلات الاقتصادية والتقنية المعيشة.

ونقضيًا لهذه النظرية يرى هنتنغتون أن لحظة الإحساس بالتحالف مع نهاية الحرب الباردة قد ولدت وهما بالتوافق والانسجام سرعان ما تكشف فعليًا، معتبرًا أن العالم قد أصبح مختلفًا في مطلع تسعينات القرن العشرين، ولكن ليس بالضرورة أكثر أمنًا، ومثل هذه الأوهام عن التوافق والانسجام ظهرت في نهاية كل صراع من صراعات القرن العشرين الكبرى، مؤكدًا رأيه، متطرقًا إلى بعض الحقائق، منها: أن الحرب العالمية الأولى ولدت معها بعد نهايتها الشيوعية والفاشية، وأدت إلى تفهقر الديمقراطية التي سادت قرابة قرن من الزمان. وأبرزت الحرب العالمية الثانية بعد نهايتها حربًا باردة كونية، ومع نهاية الحرب الباردة سرعان ما تبدد وهم التوافق أو الانسجام نتيجة تزايد الصراعات العرقية، وبروز أشكال جديدة من التحالفات والصراعات بين الدول، واتساع الأصولية الدينية إلى غير ذلك.

ومن الواضح -في نظر هنتنغتون- أن هذه النظرية التي تطرح عالمًا واحدًا منسجمًا أو متناغمًا هي بعيدة جدًا عن الحقيقة، ولن تكون مرشدًا مفيدًا لعالم ما بعد الحرب الباردة.

ثانيًا: نظرية عالمين: نحن وهم، في شرحه لهذه النظرية يرى هنتنغتون أن الميل للتفكير بعالمين كان يتردد دائمًا عبر التاريخ الإنساني، فالناس لديهم دائمًا ما يغريهم بتقسيم بعضهم إلى نحن وهم، جماعتنا وجماعات الآخرين، حضارتنا وأولئك البرابرة، معتبرًا أن مثل هذا الميل ظهر عند الباحثين الذين نظروا إلى العالم على أساس شرق وغرب، شمال وجنوب، مركز وأطراف، وظهر كذلك عند المسلمين في تقسيمهم التقليدي للعالم إلى دار سلم ودار حرب.

هذا التمييز رأى فيه هنتنغتون تحقُّقًا حدث مع نهاية الحرب الباردة عند بعض الباحثين الأمريكيين الذين قَسَمُوا العالم إلى مناطق سلام ومناطق اضطراب، الأولى تضم

الغرب واليابان بما يمثلون حوالي ١٥ بالمائة من تعداد العالم، والثانية تضم بقية العالم. أما التقسيمات الأكثر شيوعاً فقد تحدّدت تارة على أساس الفروق الاقتصادية ما بين دول غنية موصوفة بالحديثة والمتقدّمة ودول فقيرة موصوفة بالتقليدية والمتخلّفة، وتارة تحدّدت على أساس الفروق الثقافية ما بين غرب وشرق ناظرة إلى الفلسفة والقيم ونمط الحياة.

تعكس هذه الصور -في نظر هنتنغتون- بعض عناصر الحقيقة، إلّا أنها تنطوي على أوجه قصور، فالدول الغنية تشترك في بعض الخصائص التي تميزها عن الدول الفقيرة التقليدية، لكن الفروق في الثروة يؤدي إلى صراعات بين المجتمعات متى ما حاولت المجتمعات الغنية والأقوى غزو أو احتلال المجتمعات الفقيرة، وهذا ما فعله الغرب -حسب قول هنتنغتون- على مدى أربعة قرون، الوضع الذي دفع بعض المجتمعات المستعمرة لأن تخوض حرب تحرير ضد القوى المحتلة.

هذا ما حدث في السابق، أما اليوم فإن الصراع بين الأغنياء والفقراء غير وارد في تقدير هنتنغتون؛ لأن الدول الفقيرة -باستثناء حالات خاصة- تنقصها الوحدة السياسية والقوة الاقتصادية والقدرة العسكرية التي تمكّنها من تحدّي الدول الغنية. وبدلاً من ذلك يرى هنتنغتون أن الدول الغنية قد تشنّ حروباً تجارية فيما بينها، والدول الفقيرة قد تشنّ حروباً عنيفة فيما بينها، ولكن حرباً طبقية عالمية بين الجنوب الفقير والشمال الغني هو أمر بعيد عن الواقع.

أما التقسيم الثقافي الثنائي للعالم فهو -في تصور هنتنغتون- محدود الفائدة، معتبراً أن ثنائية الشرق والغرب هي من الأساطير التي ابتدعها الغرب، وتعاني من مثالب الاستشراق الذي كرّس التفرقة بين المألوف ويراد به (أوروبا، الغرب، نحن)، والغريب ويراد به (الشرق، هم) من أجل ادّعاء التفوّق.

من وجه آخر يرى هنتنغتون أن استقطاب الشرق والغرب ثقافياً هو في جزء منه نتيجة أخرى لتسمية الحضارة الأوروبية بالحضارة الغربية. وبدلاً من الشرق والغرب يمكن الكلام -في نظر هنتنغتون- عن الغرب والآخرين، مُقدّراً أن العالم على درجة كبيرة من التعقيد بحيث لا يمكن تقسيمه ببساطة اقتصادياً إلى شمال وجنوب، وثقافياً إلى شرق وغرب.

ثالثاً: النظرية الواقعية في العلاقات الدولية، طبقاً لهذه النظرية فإن الدول هي الوحدات الوحيدة الفاعلة في الشؤون الدولية، والعلاقات بين الدول تسودها حالة من الفوضى، ومن ثمّ فإن الدول لكي تضمن بقاءها وتحافظ على أمنها تحاول أن تُضاعف

باستمرار من قوّتها. وستظل الدول تمثل الكيانات السائدة في النطاق الدولي، فهي التي تحتفظ بالجيوش، وتخوض الحروب، وتمارس الدبلوماسية، وتحكّم في المنظمات الدولية.

هذه النظرية يرى فيها هنتنغتون أنها -بشكل عام- تقدّم صورة أكثر واقعية عن عالم السياسة العالمية مقارنة بالنظريتين السابقتين، مع ذلك فهي تنطوي -في نظره- على عيوب شديدة، حيث تفترض أن جميع الدول تدرك مصالحها بالطريقة نفسها وتتصرّف كذلك بالطريقة نفسها، وافترض الدولة البسيط أن القوة هي كل شيء قد يعتبر -في تصور هنتنغتون- نقطة البداية لفهم سلوكها، لكنه لن يوصلنا بعيداً، وذلك لأن الدول تحدّد مصالحها بلحاظ شكل القوة، ولكن أيضاً بلحاظ أشكال أشياء أخرى.

وتأكيداً لرأيه يضيف هنتنغتون أن الدول من مرحلة تاريخية إلى أخرى تتابع مصالحها بوسائل مختلفة، وأنها في عالم ما بعد الحرب الباردة أصبحت تحدّد مصالحها على أسس حضارية، فهي تتعاون وتتحالف مع دول تشترك معها في الثقافة، وغالباً ما تكون في صراع مع دول تنتمي لثقافات مغايرة، كما أن الدول تحدّد الأخطار والتهديدات على أساس نوايا الدول الأخرى، وهذه النوايا وكيفية إدراكها تُشكّلها على نحو جلي الاعتبار الثقافة، فالشعوب لا يتوقعون تهديداً محتملاً من شعوب أخرى يشعرون أنهم يفهمونها ويثقون بها، نتيجة اللغة أو الدين أو القيم أو الثقافة المشتركة، لكنهم يتوقعون التهديد بدرجة أكبر من دول مختلفة عنهم ثقافياً.

وتتمّة لرأيه في مناقشة هذه النظرية، يضيف هنتنغتون أن الدول بينما تظل تمثل الوحدات الرئيسة الفاعلة في السياسة العالمية، فإنها تعاني -أيضاً- من تقلص في السيادة والمهام والقوة، وأصبحت المؤسسات الدولية تؤكد أن لها الحق في الحكم، وفي تقييد ما تفعله الدول داخل أراضيها، ما يعني أن حدود الدول أصبحت مخترقة بشكل متزايد.

رابعاً: نظرية الفوضى العارمة، حسب هذه النظرية يرى هنتنغتون أن ضعف الدول وظهور الدول الواهنة، أسهم في رسم صورة رابعة لعالم غارق في الفوضى، استناداً إلى ظواهر كثيرة، منها: انهيار السلطة الحكومية، تمزّق الدول، تفاقم النزاعات القبائلية والعرقية والدينية، اتّساع رقعة الإرهاب، تفشّي عمليات التطهير العرقي وغيرها. ومثل هذه الصورة قدّمها وعبر عنها كل من الأمريكيين السياسيين زبغنيو بريجنسكي ودانيل باترك موينهان في عنواني كتابين لهما صدرتا سنة ١٩٩٣ م، هما: (خارج السيطرة) لبريجنسكي، و(الجحيم) لموينهان.

وفي تقويمه لهذه النظرية يرى هنتنغتون أنها تُقدّم نموذجاً قريباً من الحقيقة، وتُروّدا

بصورة حية ودقيقة بكثير مما يجري في العالم، وهي على عكس النظرية الدولالية فإنها تُلقي الضوء على التغيرات الأساسية في السياسة العالمية التي حدثت مع نهاية الحرب الباردة. مع ذلك فإن هذه النظرية لا تخلو - في نظر هنتنغتون - من عيوب، فالعالم قد يكون في حالة فوضى، لكنه ليس من دون نظام كلية، وأن صورة الفوضى العارمة إنما تعطي علامات قليلة لفهم العالم.

وعند المقارنة بين هذه النظريات الأربع والتقييم الكلي لها، يرى هنتنغتون أن هذه النظريات الأربع تُقدم تركيبات مختلفة تتراوح ما بين الواقعية والتحديد والضيق، وكل واحدة منها لها عيوبها وقصورها، وهي متنافرة فيما بينها. فالعالم لا يمكن أن يكون عالمًا واحدًا ومنقسمًا جوهريًا بين شرق وغرب أو شمال وجنوب، كما لا يمكن أن تكون الدولة القومية هي حجر الأساس في الشؤون العالمية إذا كانت تتعرض للتمزيق والتفتت بفعل الصراعات الأهلية.

بعد إزاحة هذه النظريات الأربع، انتخب هنتنغتون نظرية تركز على نموذج الحضارة، مُطلقاً عليها النظرية الحضارية، معتقداً أن هذه النظرة إلى العالم متمثلاً في سبع أو ثماني حضارات يجعلنا نتجنب الكثير من الصعوبات، فهذه النظرة لا تُضحي بالواقعية من أجل التحديد الضيق مثلما تفعل نظريتنا عالم واحد أو عالمين، كما أنها لا تُضحي بالتحديد الضيق من أجل الواقعية مثلما هو الحال في نظريتي الدولالية ونموذج الفوضى.

يُضاف إلى ذلك فإن هذه النظرة الحضارية تزودنا - حسب قول هنتنغتون - بإطار واضح وسهل الفهم لاستيعاب العالم، وتمييز المهم من غير المهم بين الصراعات الكثيرة، ويساعدنا على التنبؤ بالصراعات المستقبلية، ويُقدم خطوطاً هادية لصانعي السياسة.

كما أن هذه النظرية تبنى - في نظر هنتنغتون - على النظريات الأخرى، وتتكامل معها، وهي أكثر تناغمًا معها من بقية النظريات مع بعضها بعضًا، ويظهر ذلك متجليًا في المفارقات الآتية:

١ - بشأن النظرية الأولى والمفارقة معها، يرى هنتنغتون أن قوى الاندماج في العالم ظاهرة حقيقية، وهي بالتحديد ما يولد قوى مضادة نابعة من تأكيد الذات الثقافي والوعي الحضاري.

٢ - بشأن النظرية الثانية والمفارقة معها، يرى هنتنغتون أن العالم بمعنى ما عالمان، ولكن التمييز الرئيسي يقع بين الغرب باعتباره يمثل الحضارة السائدة حتى اليوم، وبقية

العالم الآخر، أي إن العالم مقسّم إلى عالمين عالم غربي واحد، وعوالم غير غربية.

٣- بشأن النظرية الثالثة والمفارقة معها، يرى هنتنغتون أن الدول القومية سوف تظل الوحدات الأكثر أهمية في الشؤون الدولية، غير أن مصالحها وتجمعاتها وصراعاتها تشكل بدرجة متزايدة بتأثير عوامل ثقافية وحضارية.

٤- بشأن النظرية الرابعة والمفارقة معها، يرى هنتنغتون أن العالم فعلياً هو في حالة فوضى، حافل بالصراعات القبائلية والقومية، لكن الصراعات التي تشكل الخطر الأعظم على الاستقرار هي تلك التي تحدث بين دول وجماعات تنتمي إلى حضارات مختلفة^(٣).

لذا فإن النظرية الحضارية تُقدّم -في نظر هنتنغتون- خريطة مبسطة نسبياً، ولكن من دون إخلال لفهم ما يدور في العالم مع نهاية القرن العشرين، مع قناعاته بعدم وجود إطار نظري صالح إلى الأبد، معتبراً أن نموذج الحرب الباردة في السياسة الدولية كان مفيداً وملائماً لسنوات عدّة تصل إلى أربعين سنة، ولكنه أصبح قديماً وباليّاً مع نهاية ثمانينات القرن العشرين، وفي مرحلة ما فإن هذه النظرية المرتكزة على التفسير الحضاري سوف تواجه المصير نفسه.

أما بالنسبة إلى الحقبة المعاصرة فإن هذه النظرية الحضارية تُزوّد -كما يقول هنتنغتون- بدليل إرشادي مفيد لتمييز ما هو أكثر أهمية عمّا هو أقل أهمية. وحسب تقديره، إن كثيراً من التطورات المهمة التي حدثت بعد نهاية الحرب الباردة كانت متماشية مع هذه النظرية، وكان بالإمكان التنبؤ بواسطتها بهذه التطورات، ومنها: تفكك الاتحاد السوفييتي وتفكك يوغسلافيا، والحروب التي جرت على أرضيهما السابقة، وصعود الأصوليات الدينية في العالم، والنزاعات داخل روسيا وتركيا والمكسيك حول الهوية، وشدة المنازعات التجارية بين أمريكا واليابان، وجهود الدول الإسلامية والكونغولية للحصول على أسلحة نووية، والدور المتواصل للصين كقوة عظمى في العالم، وتعزيز النظم الديمقراطية في دول معينة دون غيرها، والتسابق نحو التسلح في شرق آسيا.

وما يريد هنتنغتون تأكيده والبناء عليه هو أن نهاية الحرب الباردة قد أطلقت العنان للقوى الثقافية والحضارية، وهذا ما أدركه -في نظره- قطاع كبير من الباحثين والمراقبين، ملقن الضوء عليه، متنبهين لما لهذه القوى من دور جديد في السياسة العالمية.

(٣) انظر: صمويل هنتنغتون، المصدر نفسه، ص ٦٠-٦١.

- ٢ -

الحضارات .. الفكرة والوجود

تدعيًا لموقفه وتأكيدًا له رجع هنتنغتون إلى تاريخ الحضارات، منطلقًا من فكرة مفادها أن التاريخ الإنساني هو تاريخ الحضارات، ومن المستحيل - في نظره - التفكير في أي شكل آخر من تطور الاجتماع الإنساني بعيدًا عن فكرة الحضارات، التي تمتد قصتها عبر أجيال طويلة، ترتد إلى الأزمنة القديمة بدءًا من الحضارات السومرية والمصرية واليونانية، مرورًا بظهور حضارات متعاقبة صينية وهندوسية وإسلامية ومسيحية.

وعند النظر في طريقة بحث هنتنغتون عن الحضارات قديمًا وحديثًا، يمكن الكشف عن مدخلين، المدخل الأول له طابع نظري، والمدخل الثاني له طابع تطبيقي. المدخل النظري رجع فيه هنتنغتون إلى دراسات وأبحاث المؤرخين وعلماء الاجتماع الغربيين، الذين أنتجوا - حسب قوله - الكثير من المؤلفات العميقة كرسد للتحليل المقارن بين الحضارات. ورغم الاختلاف في المنظور والمنهج وزوايا الاهتمام بين هذه المؤلفات إلا أن هناك اتفاقًا كبيرًا بينها - في نظر هنتنغتون - حول فروض رئيسة تتعلق بطبيعة الحضارات ودينامياتها، متوقفًا عند بعض هذه الفروض شرحًا وتحليلًا، متحدّدًا بهذا النحو:

أولاً: المفارقة بين الحضارة والحضارات في صيغتي المفرد والجمع، يرى هنتنغتون أن فكرة الحضارة ظلت تُقدّم بوصفها معيارًا في الحكم على المجتمعات، وقد بذل الأوروبيون - خلال القرن التاسع عشر - جهدًا فكريًا وسياسيًا لشرح المعيار الذي يمكن بواسطته الحكم على المجتمعات غير الأوروبية، ما إذا كانت متحضّرة بما يكفي حتى يمكن القبول بها في النظام العالمي الذي كانت تسيطر عليه أوروبا.

ثم بدأت الشعوب بعد ذلك تتحدث بشكل متزايد عن الحضارات بصيغة الجمع، وهذا يعني - في نظر هنتنغتون - رفض الحضارة التي تعرض على أنها نموذج أو بوصفها مثالًا يحتذى، كما يعني ذلك تحوّل عن الافتراض الذي يرى أن هناك معيارًا واحدًا تقاس به درجة التحضر. وما يريد هنتنغتون تأكيده أن الحضارة بصيغة الجمع هي ما يهم كتابه وأطروحاته.

ثانيًا: المفارقة بين الحضارة والثقافة، يرى هنتنغتون أن الحضارة والثقافة كلاهما يشير إلى مجمل أسلوب الحياة لدى شعب ما، والحضارة هي ثقافة على نطاق أوسع، ويضمّن معًا المعايير والقيم والمؤسسات وطرائق التفكير التي تُوليها الأجيال المتعاقبة في المجتمعات أهمية أساسية. ومن بين كل المقومات الموضوعية التي تحدّد الحضارة، فإن الدين - في نظر

هنتنغتون- هو أكثرها أهمية، فالحضارات الكبرى في التاريخ الإنساني قد ارتبطت في تحديداتها بالديانات العالمية.

ثالثاً: الحضارات كيانات شاملة، إن الحضارة- في نظر هنتنغتون- هي الكيان الثقافي الأوسع، وتمثل أعلى تجمع ثقافي للبشر، ومن خلالها يمكن تحديد كل العناصر الموضوعية المشتركة مثل: اللغة والتاريخ والدين والعادات والمؤسسات. فالحضارات هي بمثابة نحن الكبرى التي نشعر بداخلها ثقافياً أننا في بيتنا، في مقابل هم أي الآخرون الذين يقعون خارجنا. لذا فإن المجتمعات الأوروبية تشترك في ملامح ثقافية تميزها عن باقي المجتمعات الأخرى الصينية أو الهندية.

وتتمّة لرأيه يضيف هنتنغتون أن الحضارات قد تضم عددًا كبيرًا من البشر مثل الحضارة الصينية، أو عددًا قليلاً مثل الحضارة الكاريبية، وعلى مدى التاريخ وجدت جماعات صغيرة كثيرة امتلكت ثقافات متميزة لكنها افتقرت إلى هوية ثقافية أوسع نطاقاً. والفروق بين الحضارات الرئيسة والفرعية كانت تتحدّد عند الباحثين بحسب الحجم والأهمية. وبالنسبة إلى هنتنغتون فإنه في تحليلاته معنيّ بالحضارات التي جرى وصفها بالحضارات الكبرى في التاريخ الإنساني.

رابعاً: الحضارات كيانات فانية، يرى هنتنغتون -على ضوء دراسات المؤرخين وعلماء الاجتماع- أن الحضارات كيانات فانية وليست أبدية، لكنها تُعمر طويلاً، وتُسم بالتطور والتكيف، وتُعدّ من أكثر التجمعات البشرية قدرة على الثبات والاستمرار. لذا فإن جوهر الحضارات الفريد والتميز -في نظر هنتنغتون- هو استمرارها التاريخي الطويل، معتبراً أنها أطول القصص حكاية، فالإمبراطوريات تنهض وتسقط، والحكومات تقوم وتزول، بينما الحضارات تبقى وتتغلب على التقلبات السياسية والاجتماعية والاقتصادية وحتى الأيديولوجية. ومن ثمّ فإن جميع الحضارات الرئيسة في العالم إما أنها حضارات دامت واستمرت زمنًا طويلاً، وإما أنها وليدة حضارة أخرى عمّرت طويلاً. وتبقى القاعدة -في نظر هنتنغتون- أن الحضارات تبقى طويلاً، لكنها تُسم -أيضاً- بالتطور والدينامية، كما أنها تنهض وتسقط، تتحد وتنقسم.

خامساً: الحضارات كيانات ثقافية وليست كيانات سياسية، وعلى ضوء ذلك يعتقد هنتنغتون أن الحضارة ليست هي التي تحفظ النظام في الدولة، أو تقيم العدل وتجمع الضرائب، أو تخوض الحروب أو تتفاوض على الاتفاقيات، أو تفعل شيئاً آخر مما تفعله الحكومات، فالحضارات هي غير الدول وأكبر من الدول، كما أن التركيب السياسي للحضارات يختلف

من حضارة إلى أخرى، ويختلف كذلك مع الزمن داخل الحضارة الواحدة.

ومن ثَمَّ فإن الحضارة الواحدة قد تحتوي -في نظر هنتنغتون- على وحدة سياسية واحدة أو أكثر، وتظهر هذه الوحدات على شكل ولايات، وإمبراطوريات واتحادات فيدرالية وكونفدرالية، ودول قومية ودول متعددة القوميات، وكل منها يمكن أن يكون له شكل حكومة مختلف. ومع تطور الحضارة تحدث عادة تغييرات في عدد وطبيعة الوحدات السياسية المكوّنة لها، وفي العالم الحديث فإن معظم الحضارات تضم دولتين أو أكثر^(٤).

هذا عن المدخل النظري، أما المدخل التطبيقي فأراد منه هنتنغتون تحديد الحضارات الرئيسة التي لها وجود وحضور في العالم المعاصر، وبعد أن تتبّع آراء المؤرخين في تحديد الحضارات الرئيسة في التاريخ وفي العالم المعاصر، وكيف أنهم يتفقون في تحديد هذه الحضارات لكنهم يختلفون غالباً في العدد الكلي لهذه الحضارات التي وجدت في التاريخ.

بعد هذا التتبّع حدّد هنتنغتون ثماني حضارات اعتبرها هي الحضارات الرئيسة في العالم المعاصر، متحدثاً عنها بهذا النحو:

أولاً: الحضارة الصينية، يرى هنتنغتون أن جميع الباحثين يعترفون بوجود إما حضارة صينية واحدة متميزة يرجع تاريخها على الأقل إلى ١٥٠٠ قبل الميلاد، أو ربما إلى قبل ألف عام، وإما بوجود حضارتين صينيتين إحداهما تتبع الأخرى في القرون الأولى من العهد المسيحي. وفي مقالة (صدام الحضارات) أطلق هنتنغتون على هذه الحضارة تسمية الحضارة الكونفوشية، لكنه وجد من الأدق استعمال تسمية الحضارة الصينية، معتبراً أن الكونفوشية تُعدّ أحد المكوّنات الأساسية في الحضارة الصينية، ولأن الحضارة الصينية -في نظره- أكبر من الكونفوشية فهي تتخطى حدود الصين ككيان سياسي، وتمتد لتشمل باقي المجتمعات الأخرى التي تشترك مع الصين في الثقافة مثل فيتنام وكوريا.

ثانياً: الحضارة اليابانية، يرى هنتنغتون أن بعض الباحثين يضمون الثقافتين اليابانية والصينية معاً في إطار واحد يعرف بحضارة الشرق الأقصى، وهناك آخرون يختلفون مع هذا الرأي ويرون أن اليابان تمثل حضارة مستقلة، مع أنها كانت من ذرية الحضارة الصينية، وقد ظهرت خلال الفترة ما بين سنة ١٠٠ إلى سنة ٤٠٠ قبل الميلاد.

ثالثاً: الحضارة الهندية، وهي في نظر هنتنغتون حضارة واحدة أو أكثر من الحضارات المتعاقبة، وقد وجدت في شبه القارة الهندية منذ سنة ١٥٠٠ قبل الميلاد على الأقل، ويشار إليها غالباً على أنها هندية أو هندوكية أو هندوسية، والتسمية الأخيرة هي المفضّلة إلى هذه

(٤) انظر: صمويل هنتنغتون، المصدر نفسه، ص ٦٧-٧٣.

الحضارة في عصورها الحديثة. ويضيف هنتنغتون أن الهندوسية بنحو ما كانت دائماً في المركز بالنسبة لثقافة شبه القارة، وهي أكثر من مجرد ديانة أو نظام اجتماعي، فهي لب الحضارة الهندية، وقد استمرت في أداء هذا الدور عبر الأزمنة الحديثة.

رابعاً: الحضارة الإسلامية، يرى هنتنغتون أن جميع الباحثين الكبار يُقرّون بوجود حضارة إسلامية متميزة، وذلك بعد أن نشأ الإسلام في شبه الجزيرة العربية في القرن السابع الميلادي، ثم انتشر بسرعة ووصل إلى شمال إفريقيا وشبه جزيرة إيبيريا، وشرقاً إلى وسط آسيا وجنوب شرق آسيا وشبه القارة الهندية، ونتيجة لهذا الوضع وجدت داخل عالم الإسلام ثقافات عديدة متميزة، وحضارات فرعية كثيرة، ضمت العرب والترك والفرس والملايو.

خامساً: الحضارة الأرثوذكسية، ذكر هنتنغتون أن العديد من الباحثين يفرّقون بين حضارة أرثوذكسية منفصلة تركزت في روسيا، وحضارة العالم المسيحي الغربي كنتاج للنسب البيزنطي، إلى جانب كونها مثلت ديناً متفرّداً.

سادساً: الحضارة الغربية، نقل هنتنغتون أن الحضارة الغربية يُورّخ لها عادة أنها ظهرت سنة ٧٠٠ أو ٨٠٠ قبل الميلاد، وعامة الباحثين ينظرون لها على أنها تجمع ثلاثة مكونات رئيسة هي: أوروبا، وأمريكا الشمالية، وأمريكا اللاتينية.

سابعاً: الحضارة الأمريكية اللاتينية، يعتقد هنتنغتون أن أمريكا اللاتينية لها هوية مميزة تجعلها مختلفة عن الغرب، ورغم أنها وليدة الحضارة الأوروبية إلا أنها تطورت وسلكت طريقاً مختلفاً، وصار لها ثقافتها المشتركة الخاصة، ويندمج فيها ثقافات محلية لم تكن موجودة في أوروبا، وقد تم إزالتها بحسم في أمريكا الشمالية. كما أن التطور السياسي والنمو الاقتصادي في أمريكا اللاتينية قد اختلف تماماً عن النماذج السائدة في دول شمال المحيط الأطلسي.

ثامناً: الحضارة الإفريقية، أعطى هنتنغتون هذه الحضارة صفة الحضارة المحتملة، معتبراً أن معظم الباحثين في الحضارة - باستثناء فرناند برودل - لا يعترفون بوجود حضارة إفريقية متميزة. وذلك لكون أن شمال القارة الإفريقية وساحلها الشرقي يتمون إلى الحضارة الإسلامية، وفي جنوب إفريقيا شكّل المستوطنون الهولنديون والفرنسيون ثم الإنجليز ثقافة أوروبية متعدّدة المكونات. والأهم من ذلك - في نظر هنتنغتون - أن الاستعمار الأوروبي جلب معه المسيحية إلى معظم مناطق جنوب الصحراء، وتنتشر في جميع مناطق إفريقيا الهويات القبلية، وتاريخياً كانت إثيوبيا تمثّل حضارة خاصة بها^(٥).

(٥) انظر: صمويل هنتنغتون، المصدر نفسه، ص ٧٥-٧٨.

- ٣ -

الحضارات ومظاهر العلاقات

بعدما تحدّدت عند هنتنغتون طبيعة الحضارات فكرةً على المستوى النظري، ووجوداً على المستوى التطبيقي، اتّجه مُتنبِّهاً عن مظاهر العلاقات القائمة بين هذه الحضارات منذ الأزمنة القديمة إلى هذه الأزمنة المعاصرة، مُصوِّراً أن هذه العلاقات قد تطورت في ثلاثة مظاهر أساسية امتدت بصورة متعاقبة عبر التاريخ، وتشكّلت بهذا النحو:

أولاً: مظهر المواجهات، يرى هنتنغتون أن العلاقات بين الحضارات ولمدة تزيد على ثلاثة آلاف عام بعد ظهورها، كانت الاحتكاكات بينها إما غير موجودة أو محدودة أو متقطّعة أو متوتّرة، مع وجود بعض الاستثناءات، مُقدِّراً أن أفضل توصيف لطبيعة هذه العلاقات هو توصيف المؤرخين قائلين عنها: إنها علاقات مواجهات.

وبياناً لرأيه يضيف هنتنغتون: إن الحضارات قديماً كان يفصل بينها الزمان والمكان، وظلّت متباعدة جغرافياً، ولم يوجد من هذه الحضارات في وقت واحد إلا العدد القليل منها، فحتى سنة ١٥٠٠م لم يكن بين حضارات الإنديز وأمريكا الوسطى أي احتكاك مع حضارات أخرى ولا ببعضها بعضاً. كما لم يجر قبل ذلك أيُّ احتكاك بين الحضارات المبكرة في وادي النيل ودجلة والفرات وأحواض أنهار الصين والهند.

وحين زادت الصّلات بين الحضارات في شرق البحر الأبيض المتوسط وجنوب شرق آسيا وشمال الهند، ظلت هذه الصّلات والعلاقات التجارية مقيّدة بسبب المسافات التي تفصل بين هذه الحضارات، وبحكم وسائل المواصلات البسيطة.

أما أهم وأبرز صور الاحتكاك بين هذه الحضارات، فقد حدث -في نظر هنتنغتون- مع حالات الغزو، عندما يغزو شعب من حضارة معينة شعباً آخر من حضارة أخرى ويُزيله من الوجود أو يُخضعه له. ومثل هذه الاحتكاكات كانت عنيفة وقصيرة أيضاً، وحدثت بشكل متقطع في تلك الأزمنة القديمة. وقد بدأت هذه الصّلات الحضارية تتطور مع مطلع القرن السابع الميلادي، وبقيت مستمرة لفترات كما حصل بين الإسلام والغرب، وبين الإسلام والهند، وظلت معظم العلاقات التجارية والثقافية والعسكرية المتبادلة تتم داخل الحضارات نفسها.

ثانياً: مظهر التأثير، وجد هنتنغتون أن مظهر التأثير في العلاقات بين الحضارات بدأ متجلياً مع صعود الغرب، ففي القرنين الثامن والتاسع بدأ العالم الغربي المسيحي في الظهور كحضارة متميزة، وبين القرنين الحادي عشر والثالث عشر بدأت الثقافة الأوروبية تتطور، وسهّل ذلك -في نظر هنتنغتون- استيعاب منظّم ومتحمّس لعناصر ملائمة جاءت

من الحضارات الإسلامية والبيزنطية الراقية، مع تكييف هذا الموروث لظروف الغرب ومصالحة الخاصة.

ومتابعة لرأيه يضيف هنتنغتون أن أوروبا مع عصر النهضة سنة ١٥٠٠م أخذت تشق طريقها، معتبراً أن المواجهات المتقطعة أو المحدودة والمتعددة الاتجاهات بين الحضارات مهّدت لتأثير غربي مستمر، أسهم في تفوق قوة الغرب على باقي الحضارات الأخرى، وخلال المائتين وخمسين سنة التي تلت تلك الفترة أصبحت نصف الكرة الغربية وأجزاء كبيرة من آسيا تحت حكم أوروبا أو تحت سيطرتها.

ويرى هنتنغتون أن تغلب الغرب على العالم لم يكن بسبب تفوقه في الأفكار أو القيم أو الديانة، وإنما بسبب تفوقه في تطبيق العنف المنظم، وهي الحقيقة التي غالباً ما ينساها الغربيون، أما غير الغربيين فلا ينسونها أبداً. ومع مطلع القرن العشرين أصبح العالم يمثل وحدة سياسية واقتصادية أكثر من أي وقت آخر في التاريخ الإنساني.

ثالثاً: مظهر التفاعلات، لاحظ هنتنغتون أن العلاقات بين الحضارات تحوّلت في القرن العشرين من شكل غلب عليه التأثير المتفوق من حضارة على باقي الحضارات الأخرى، إلى شكل له تفاعلات مستمرة، ومتعددة الاتجاه بين جميع الحضارات، في ظل نظام متعدّد الحضارات بدأت معه في الاختفاء أبرز ملامح وسمات العلاقات بين الحضارات التي ميّزت المرحلة السابقة.

ومن أبرز هذه الملامح المتغيّرة -في نظر هنتنغتون- ما ذكره المؤرخون في مقولتهم المفضلة عن انتهاء التوسّع الغربي وبدء التمرّد على الغرب، مُقدِّراً تراجع القوة الغربية وتقهرها مقارنة بقوة الحضارات الأخرى وعودها، ومصوراً أن خريطة العالم في سنة ١٩٩٠م لا تحمل من الشبه إلا قليلاً مقارنة بخريطة العالم في سنة ١٩٢٠م، وتغيّرت معها موازين القوى السياسية والاقتصادية والعسكرية، وبدأت المجتمعات غير الغربية تتمكّن من تشكيل تاريخها وتؤثر في تاريخ الغرب.

ونتيجة لهذه التطورات -حسب تحليل هنتنغتون- اتّسع النظام العالمي، وامتدّ إلى ما وراء الغرب، وأصبح متعدّد الحضارات، ومن ثمّ فإنّ العلاقات الحضارية -في هذا المظهر الثالث- أصبحت أوسع كثيراً مما كانت عليه في وضعية المظهر الأول، وأكثر مساواة وتبادلاً عمّا كانت عليه في وضعية المظهر الثاني، وعلى عكس الحرب الباردة لم يعد يوجد انقسام واحد مهيمن، بل يوجد انقسامات كثيرة بين الغرب والحضارات الأخرى، وبين الغربيين كذلك^(٦).

(٦) انظر: صمويل هنتنغتون، المصدر نفسه، ص ٨٠-٨٨.

- ٤ -

الحضارة الغربية والاضمحلال

ينطلق هنتنغتون في تقرير نظريته من تقويم حضاري عماده التغيُّر في التوازنات بين الحضارات في العالم المعاصر، وتحديدًا بين الغرب -الذي تشهد قوّته تراجعًا وتقهقرًا- وحضارات أخرى تشهد انبعاثًا وصعودًا.

هذه المفارقة شغلت اهتمام هنتنغتون بشكل كبير، وتمثّل مدخلًا مهمًّا لتكوين المعرفة بطبيعة نظريته السجالية في هذا الشأن. واستنادًا لهذا التقويم الحضاري ناقش هنتنغتون قوة الغرب، مُتوقِّفًا أمام صورتين متفارقتين من جهة العلاقة مع الحضارات الأخرى، هما:

أولاً: صورة الغرب المتفوّق والمهيمن والمتنصر صاحب السيادة الشاملة على العالم، الذي لا منافس له، ولا يخشى على مصيره وزعامته ومستقبله من أية قوة ومن أية حضارة أخرى، فهو صاحب القدرة في التأثير على سياسات واقتصاديات وأمن الحضارات، وما زالت المجتمعات التي تنتمي إلى حضارات أخرى محتاجة إليه. كما أن الغرب يمثل الحضارة الوحيدة الذي له مصالح مهمة في كل حضارة أو منطقة على مستوى العالم.

ثانيًا: صورة الغرب الذي دخل في طور الأزمة، وبدأت حضارته تنهار وتضمحل، وأخذت قوته السياسية والاقتصادية والعسكرية في العالم بالتراجع مقارنة بقوة الحضارات الأخرى، وأن ما حققه من انتصار في الحرب الباردة لم ينتج فوزًا بل إنهاكًا، وأصبح مهمتًا بصورة متزايدة بمشاكله واحتياجاته الداخلية، ويواجه نموًّا اقتصاديًا بطيئًا، وركودًا سكانيًا، وبطالة متفاقمة، وعجزًا حكوميًّا، وتدهورًا في أخلاقيات العمل، وانخفاضًا في معدلات الادّخار.

يقابل ذلك في الضفة الأخرى، انتقال القوة الاقتصادية وبشكل سريع إلى شرق آسيا، وتتبعها في الاتجاه نفسه القوة العسكرية، والنفوذ السياسي. وفي هذا الدرب أصبحت الهند على وشك الانطلاق الاقتصادي، وصار العالم الإسلامي أكثر عدائية للغرب، وتلاشت رغبة المجتمعات الأخرى في تقبُّل أوامر الغرب أو التقيّد بنصائحه، وتقلّصت ثقة الغرب بنفسه وبإرادته في الهيمنة والسيطرة.

أمام هاتين الصورتين المتفارقتين تساءل هنتنغتون: أيُّ منهما تصف حقيقة مكانة الغرب في العالم؟ وكلتا الصورتين تنطبقان -في نظره- على الغرب، فمن جهة ما زال الغرب مهمينًا كليًّا على العالم، وسيظل محتفظًا بقوته ونفوذه في القرن الحادي والعشرين. ومن جهة أخرى حدثت تغيّرات تدريجية قوية وجوهرية في توازنات القوى بين الحضارات، جعلت

قوة الغرب تصبح في حالة اضمحلال مستمر مقارنة بوضعية الحضارات الأخرى الصاعدة. واستناداً لهذا الرأي انتهى هنتنغتون إلى نتيجة مهمة يرى فيها أن هذه التحولات في القوة بين الحضارات سوف تؤدي إلى يقظة المجتمعات غير الغربية، وتأكيد ذاتيتها الثقافية، وزيادة رفضها للثقافة الغربية^(٧).

وحين توقف هنتنغتون عند قضية اضمحلال الغرب حدد لها ثلاث سمات أساسية هي:

أولاً: الاضمحلال عملية بطيئة، يرى هنتنغتون أن صعود القوة الغربية استغرق أربعة قرون، وعملية التراجع ربما تأخذ مثل تلك المدة الطويلة، دالاً على ذلك بشاهدين: الشاهد الأول: ما ذكره الباحث البريطاني هيدلي بول الذي كتب قائلاً: إن السيادة الغربية أو الأوروبية على المجتمع العالمي بكامله يمكن أن يقال: إنها وصلت إلى ذروتها حوالي سنة ١٩٠٠ م. والشاهد الثاني: عبّر عنه كتاب شبنجلر (انهيار الغرب) الذي ظهر في جزئه الأول سنة ١٩١٨ م، ومعه صار اضمحلال الغرب موضوعاً رئيساً في تاريخ القرن العشرين.

وهذا يعني -في نظر هنتنغتون- أن عملية الاضمحلال امتدت عبر معظم القرن العشرين، ويمكن لها أن تتسارع، مع تقديره أن اضمحلال الغرب ما زال في أولى مظاهره البطيئة، ولكنه عند نقطه معينة قد يتسارع بدرجة كبيرة.

ثانياً: الاضمحلال لا يتبع خطأً مستقيماً، لاحظ هنتنغتون أن الاضمحلال غير منتظم بدرجة عالية، وفيه انقطاعات وتراجعات، مُقدِّراً أن المجتمعات الغربية المنفتحة لديها إمكانات عظيمة على إعادة التجديد، ومعتبراً أن الغرب -وعلى عكس حضارات كثيرة- صار لديه مركزان رئيسان يتمتعان بالقوة، فالانهيار الذي تحدث عنه هيدلي بول بدءاً مع سنة ١٩٠٠ م، إنما يصدق في الأساس على انهيار المكوّن الأوروبي في الحضارة الغربية، ولا يصدق على الولايات المتحدة الأمريكية التي تمثل مركز القوة الثاني في الحضارة الغربية، فقد بقيت محتفظة بالسيادة الغربية على العالم منذ أربعينات القرن العشرين، وإذا كانت القوة الاقتصادية الأمريكية قد تدهورت فيما بعد مقارنة بقوة اليابان، مع ذلك بقيت هناك جهود تبذل من وقت لآخر سعياً لإعادة تجديد القوة العسكرية والاقتصادية لأمريكا.

ثالثاً: تدهور مصادر القوة، يعتقد هنتنغتون أن قوة الجماعة أو قوة الدولة تُقدَّر عادة بقياس الموارد التي لديها، ومقارنة بتلك التي في يد الجماعات أو الدول التي تحاول التأثير فيها، مُقدِّراً أن نصيب الغرب من معظم مصادر القوة المهمة وصل إلى أعلى مستوى له في

(٧) انظر: صمويل هنتنغتون، المصدر نفسه، ص ١٣٥.

بدايات القرن العشرين، ثم بدأ في التدهور مقارنة بما لدى الحضارات الأخرى. والنتيجة التي ينتهي إليها هنتنغتون أن عصر السيادة الغربية سيصل إلى نهايته، ومع اضمحلال الغرب، وصعود مراكز أخرى سيسهم في صحوة الثقافات غير الغربية^(٨).

- ٥ -

الحضارات المتحدية

قسّم هنتنغتون الحضارات من جهة العلاقة بالغرب وحضارته، إلى ثلاثة أقسام، هي:

١- الحضارات المتحدية، ويقصد بها هنتنغتون الحضارات التي بإمكانها تحدي الغرب وحضارته حاضراً ومستقبلاً، ويعني بها الحضارات الآسيوية، والحضارة الإسلامية، مرجحاً أن تكون علاقات الغرب معها متوترة غالباً، وعدائية في معظم الأحوال.

٢- الحضارات المتأرجحة، ويقصد بها هنتنغتون الحضارات التي ستكون مواقفها متأرجحة تجاه الحضارة الغربية، ويعني بها حضارات روسيا واليابان والهند.

٣- الحضارات الضعيفة، ويقصد بها هنتنغتون الحضارات المعتمدة إلى حدٍّ ما على الغرب وسوف تتضمن مستويات أقل من الصراع، ويعني بها حضارات أمريكا اللاتينية وإفريقيا.

من بين هذه الحضارات وأقسامها توقّف هنتنغتون ملتفتاً ومنبّهاً إلى ما أطلق عليه بالحضارات المتحدية التي بإمكانها مواجهة الغرب وحضارته، معتبراً أن الإسلام وآسيا يمثلان الحضارات الديناميكية في الربع الأخير من القرن العشرين. فالتحدي الإسلامي يتجلى - في نظر هنتنغتون - فيما يصفه بالصحة الثقافية والاجتماعية والسياسية العامة للإسلام في العالم الإسلامي، وما يصاحب هذه الصحة من رفض لقيم الغرب ومؤسساته الاجتماعية.

أما التحدي الآسيوي فيتجلى - في نظر هنتنغتون - في حضارات شرق آسيا الصينية واليابانية والبوذية، التي تؤكد من جهة على الاختلافات الثقافية بينها وبين الغرب، وتؤكد من جهة أخرى على القواسم المشتركة فيما بينها. وحسب تقدير هنتنغتون، إن كلا من المسلمين والآسيويين أصبحوا يجزؤون بتفوق ثقافتهم على ثقافة الغرب، وهذا ما لا يراه في شعوب حضارات الهند وأمريكا اللاتينية وإفريقيا الذين قد يؤكدون على الطابع المميز

(٨) انظر: صمويل هنتنغتون، المصدر نفسه، ص ١٣٥-١٣٧.

لثقافتهم، لكنهم منذ تسعينات القرن العشرين أصبحوا مترددين في إعلان تفوقهم على ثقافة الغرب.

وفي تقدير هنتنغتون، إن التحديات النابعة من الحضارات الآسيوية والإسلامية، ستكون لها تأثيراتها على عدم استقرار السياسة العالمية في القرن الحادي والعشرين.

وبيناً لهذه القضية التي تتصل بجوهر نظرية صدام الحضارات، فقد اعتنى بها هنتنغتون شرحاً وتفصيلاً، مبتدئاً من التحدي الآسيوي، معتبراً أن التطور الاقتصادي لشرق آسيا يعد أحد التطورات المهمة في العالم خلال النصف الثاني من القرن العشرين. بدأت هذه الخطوة من التطور في اليابان منذ الخمسينات، ولفترة من الوقت كان ينظر إلى اليابان على أنها ستكون الاستثناء العظيم، بوصفها دولة غير غربية استطاعت بنجاح تحقيق التحديث والتقدم الاقتصادي، غير أن عملية التطور الاقتصادي امتدت لاحقاً إلى دول النمور الآسيوية الأربعة وهي: هونج كونج وتايوان، وكوريا الجنوبية وسنغافورة، ثم امتدت فيما بعد إلى الصين وماليزيا وتايلاند وإندونيسيا، وأخذت طريقها كذلك إلى الفلبين والهند وفيتنام.

هذا الإنجاز الاقتصادي الآسيوي تمايز بشكل واضح -في نظر هنتنغتون- وتفارق عن النمو المتواضع لاقتصاديات أوروبا وأمريكا، وتؤكد مع الركود الذي ساد معظم دول العالم آنذاك.

نتج عن هذا الإنجاز الاقتصادي في الثمانينات والتسعينات تبلور ما أطلق عليه هنتنغتون بالتصميم الآسيوي، المركب في نظره من أربعة عناصر أبان عنها وشرحها بهذا النحو:

أولاً: يعتقد الآسيويون أن منطقة شرق آسيا سوف تحافظ على تطورها الاقتصادي السريع، وسيكون في إمكانها التفوق على الغرب في الإنتاج الاقتصادي، ومن ثم ستصبح هذه المنطقة قوية بشكل متزايد في الشؤون الدولية مقارنة بالغرب، فالنمو الاقتصادي خلق في داخل المجتمعات الآسيوية شعوراً بالقوة والتصميم، وتأكيد قدرتهم على مواجهة الغرب، معتقدين أن الغرب أصبح يفقد وبسرعة قدرته على جعل المجتمعات الآسيوية تعمل وفق المعايير الغربية.

ثانياً: في نظر الآسيويين أن هذا النجاح الاقتصادي جاء نتيجة للثقافة الآسيوية، ويعدون هذه الثقافة أنها أصبحت أرقى من الثقافة الغربية التي صارت في تصورهم بالية ثقافياً واجتماعياً. فاليابانيون في الثمانينات كانوا يتفاخرون بقوتهم الاقتصادية الجديدة،

ويتكلمون بازدراء عن انهيار الغرب، ويعززون نجاحهم من جهة وإخفاق الغرب من جهة ثانية إلى تفوق ثقافتهم وانحطاط ثقافة الغرب.

وفي التسعينات عمَّ هذا التفاخر بالتفوق باقي المجتمعات الآسيوية الأخرى، فقد أخذ قادة سنغافورة يتحدثون عن نهضة آسيا مقارنة بالغرب، مقارنين ومفاضلين بين الثقافة الآسيوية التي هي كونفوشيوسية في الأساس، معتبرين أن من فضائلها النظام والانضباط ومسؤولية الأسرة والعمل الجاد والروح والجماعية والاعتدال، وبين الثقافة الغربية التي من قيمها ومظاهرها: الكسل والدعة والفردية والجريمة والتعليم المتدني وعدم احترام السلطة والتحجر الفكري، المسؤولة عن إخفاق الغرب.

ثالثاً: يرى الآسيويون أن لهم مصالح مشتركة في مواجهة الغرب دفاعاً عن قيمهم المتميزة، ومتابعة لتطوير مصالحهم الاقتصادية الخاصة، الوضع الذي تطلب -في نظرهم- تطوير أشكال جديدة من التعاون الآسيوي، مثل توسيع منظمة شرقي آسيا، وإنشاء المؤتمر الاقتصادي لشرق آسيا، مع تأكيد الآسيويين على اليابان بصفتها رائدة التطور الآسيوي بالانتقال من سياسة الابتعاد عن آسيا ودعم الغربنة، إلى اتباع مسلك العودة إلى آسيا، وتبني نهج آسيوية آسيا الذي يدعمه السنغافوريون.

رابعاً: في قناعة الآسيويين الشرقيين أن التقدم الآسيوي والقيم الآسيوية تمثل نماذج ينبغي على المجتمعات الأخرى محاكاتها إذا أرادت اللحاق بالغرب، بل ينبغي على الغرب أن يتبنّاها لكي يجدد نفسه، وفي زعمهم أن نموذج التقدم الأنجلوساكسوني -الذي كان يحظى بالتقدير على مدى العقود الأربعة كوسيلة لتحديث اقتصاديات الدول النامية وبناء نظام سياسي حيوي- لم يعد صالحاً، وحل مكانه نموذج الشرق آسيوي.

هذا عن التحدي الآسيوي، أما التحدي الإسلامي فقد وجد هنتنغتون أن المجتمعات الإسلامية في حقبتَي ثمانينات وتسعينات القرن العشرين شهدت ما أطلق عليه بالإحياء الإسلامي أو الانبعاث الإسلامي، واصفاً له بالحدث التاريخي، مقارناً له في أهميته بحدث الثورة الأمريكية أو الفرنسية أو الروسية، ويثائل في نظره حركة الإصلاح البروتستانتي في المجتمعات الأوروبية. بهذا الأفق وبهذه الأهمية المتعاطمة نظر هنتنغتون إلى التحدي الإسلامي.

ومن المظاهر الدالة على هذا الانبعاث الإسلامي -في تصور هنتنغتون- الأعداد الهائلة من المسلمين الذين أخذوا يتجهون نحو الإسلام بوصفه مصدراً للهوية والمعنى والاستقرار والشرعية والتطور والقوة والأمل، متمسكين بشعار (الإسلام هو الحل)،

ومعتقدين أن الحل يأتي من الإسلام، وليس من الأيديولوجيات الغربية، ومعلنين رفضهم للثقافة الغربية، والالتزام بالإسلام كمرشد حياة في العالم المعاصر.

وتأكيداً لهذا المعنى يرى هنتنغتون أن حركة الانبعاث الإسلامي بمثابة الجهد الذي يبذله المسلمون لتحقيق ذلك الهدف، ومن ثمّ فهي حركة فكرية وثقافية واجتماعية وسياسية واسعة الانتشار عمّت أرجاء العالم الإسلامي، وتمكّنت من التأثير على المسلمين في جميع دولهم، وامتد أثرها إلى معظم جوانب المجتمع والسياسة في أغلب البلدان الإسلامية، في موقف يُعبّر عن انهيّار قوة الغرب وهيبته، وتراجع مؤسساته، واضمحلال مثله.

وما يريد هنتنغتون لفت الانتباه إليه في هذا السياق، التأكيد على أمرين هما:

أولاً: إن الانبعاث الإسلامي سيخلف ميراثاً مهماً، وسيجعل المسلمين أكثر وعياً بالقواسم المشتركة بينهم، وبما يميّزهم عن غيرهم، وإذا واصلت كل من إندونيسيا وماليزيا تقدمهما الاقتصادي، فربما يقدمان نموذجاً للتنمية بإمكانه منافسة النموذجين الغربي والأسوي.

ثانياً: إن نمو سكان المسلمين سيمثل قوة تؤدي إلى عدم الاستقرار في كل من المجتمعات الإسلامية والمناطق المجاورة لها، وذلك بالنظر إلى تزايد الأعداد الهائلة من الشباب، وفي ظل حركة الانبعاث الإسلامية، وتساعد الهجرة بين المسلمين.

والنتيجة التي ينتهي إليها هنتنغتون أن السنوات المبكرة من القرن الحادي والعشرين ستشهد -على ما يبدو- انبعاثاً مستمراً للقوة والثقافة غير الغربية، متوقّعا صداماً بين شعوب الحضارات غير الغربية مع الغرب^(٩).

-٦-

الحضارات والدول

أقام هنتنغتون نظريته على أساس العلاقة بين الحضارات والدول، جامعاً بينهما في تركيب تفاعلي متمازج، ناظرًا تارة إلى الحضارات من جهة الدولة، وتارة ناظرًا إلى الدول من جهة الحضارة، متوخياً البحث عن البنية السياسية للحضارات، معتبراً أن الحضارات مثل القبائل والأمم لها بنية سياسية.

على ضوء هذه العلاقة قسم هنتنغتون الدول باختلاف وضعياتها إلى أربعة أقسام،

(٩) انظر: صمويل هنتنغتون، المصدر نفسه، ص ١٧٦-١٨٠.

دارسًا صور علاقاتها بالحضارة والحضارات، متحددة بهذا النحو:

أولاً: الدولة العضو، ويعني بها هنتنغتون الدولة التي تتحدّد هويتها الثقافية كلياً بحضارة معينة، ضارباً مثلاً بدولتين هما: مصر وعلاقتها بالحضارة العربية الإسلامية، وإيطاليا وعلاقتها بالحضارة الأوروبية الغربية، معتبراً أن الحضارات لها عادة مكان أو أكثر يجد فيه أعضاؤها المصدر أو المصادر الرئيسة لثقافة تلك الحضارة، هذه المصادر غالباً ما تكون موجودة في داخل الدولة الأساسية أو الدول الأساسية المحسوبة على تلك الحضارة، وعادة ما تكون هذه الدولة أو الدول هي الأكثر قوة والأكثر مركزية من ناحية الثقافة.

وقد وجد هنتنغتون أن عدد الدول الأساسية ودورها يختلف من حضارة إلى أخرى، وقد يتغيّر مع الزمن، ضارباً على ذلك أمثلة عدّة، فالحضارة اليابانية تتحدّد هويتها فعلياً وتتطابق مع دولة أساسية وحيدة، والحضارات الصينية والأرثوذكسية والهندية لكل منها دولة واحدة أساسية تفرض هيمنتها بشكل قوي، وتتبعها دول أخرى تنتمي إلى هذه الحضارات، وتتبع هذه الحضارات كذلك شعوب تعيش في دول تنتمي إلى حضارات أخرى مثل الصينيين في ماليزيا وإندونيسيا. أما الحضارة الغربية فيوجد بها تاريخياً دول أساسية عدّة، وفي الأزمنة الحاضرة يوجد بها دولتان أساسيتان هما: الولايات المتحدة الأمريكية، والمركز الذي تمثله فرنسا وألمانيا في أوروبا، يضاف لهما بشكل متأرجح بريطانيا.

ويختلف الحال -في نظر هنتنغتون- مع الحضارات الإسلامية والأمريكية اللاتينية والإفريقية التي ليست لها في الأزمنة الحاضرة دول أساسية، مُقدِّراً أن هذا الوضع ينتج عنه مشكلات مهمة لهذه المجتمعات.

ثانياً: الدولة الوحيدة، ويعني بها هنتنغتون الدولة التي تفتقر إلى التماثل أو التجانس الثقافي مع مجتمعات أخرى، ومثاله البارز على ذلك إثيوبيا، كونها دولة معزولة ثقافياً بلغتها الأمهرية السائدة التي تكتب بحرف إثيوبي، وديانتها الأرثوذكسية القبطية، وتاريخها الإمبراطوري، واختلافها الديني عن المجتمعات المسلمة الكبيرة المحيطة بها.

وتعدّ اليابان -في نظر هنتنغتون- أهم الدول الوحيدة، فليس هناك دولة أخرى تشترك معها في الثقافة، وتعمّقت هذه الحالة في اليابان بحكم أن ثقافتها خاصة جداً ونبوية لدرجة كبيرة، ولا تنتسب إلى دين عالمي مثل المسيحية والإسلام، أو إلى أيديولوجية مثل الليبرالية والشيوعية القابلة لأن تُصدّر لها إلى مجتمعات أخرى، وتنسج من خلالها وشائج ثقافية.

ثالثًا: الدول المتصدّعة، ويعني بها هنتنغتون الدول التي تتكوّن من جماعات تنتمي إلى حضارات مختلفة، فهذه الدول تواجه مشكلات في المحافظة على وحدتها. ومن النماذج الدالة على ذلك -في نظر هنتنغتون- دولة السودان التي عاصرت حربًا أهلية بين الشمال المسلم والجنوب المسيحي، والانقسام نفسه حدث في تنزانيا بين المسيحيين وإقليم العرب والمسلمين في زنجبار.

ومن نماذج الدول المتصدّعة تلك الدول التي يصفها هنتنغتون أنها مقسّمة بخطوط الصدع الحضارتي، وتشمل في نظره: الهند التي تضم جماعات من هندوس ومسلمين، وسريلانكا التي تضم جماعات من سنهاليين وبوذيين وهندوس وتاميل، وكذا ماليزيا وسنغافورة اللتين تضمّان جماعات من صينيين ومسلمين ملايو، والصين التي تضم جماعات من صينيين هان وبوذيين تبت ومسلمين أترك، والفلبين التي تضم جماعات من مسلمين ومسيحيين، وإندونيسيا التي تضم جماعات من مسلمين ومسيحيين تيموريين.

والانطباع الذي يُسجّله هنتنغتون عن مثل هذه الدول المتصدّعة أن فيها جماعات رئيسة من حضارتين أو أكثر، لسان حالها يتحدث قائلاً: نحن شعوب مختلفة، وننتهي إلى أماكن مختلفة، فقوى الطرد تباعد بينهم، فينجذبون نحو قوى حضارية في مجتمعات أخرى.

رابعًا: الدول الممزّقة، ويعني بها هنتنغتون الدول التي لها ثقافة واحدة سائدة تضعها في حضارة واحدة، غير أن قادة هذه الدول يريدون الانتقال بها إلى حضارة أخرى، وبخلاف شعوب الدول المتصدّعة فإن شعوب هذه الدول الممزّقة متفقون -حسب قول هنتنغتون- على تحديد من هم، لكنهم يختلفون على صورة الحضارة الملائمة لهم.

ومن النماذج الدالة على ذلك، أشار هنتنغتون إلى أربع دول هي: روسيا وتركيا والمكسيك وأستراليا، متحدّثًا عنها قائلاً: إن روسيا هي دولة ممزّقة لقرون عدّة، ظلت منقسمة حول مسألة ما إذا كانت هي جزء من الحضارة الغربية، أم إنها تمثل مركزًا لحضارة أرثوذكسية أوروبية آسيوية. وتركيا دولة ممزّقة منذ عشرينات القرن العشرين تحاول أن تحقّق التحديث والتمدّن الغربي وتصبح جزءًا من الغرب مع أنها دولة مسلمة. والمكسيك بعد أن كانت لمدة قرنين من الزمان تقريبًا تعرّف نفسها كدولة من دول أمريكا اللاتينية في معارضة للولايات المتحدة الأمريكية، اتّجه قادتها في ثمانينات القرن العشرين لأن تصبح هويتها منتمية لأمريكا الشمالية. وأستراليا التي حاول قادتها في التسعينات قطع صلة بلدهم بالغرب والالتحاق بآسيا. هذه نماذج تُلقِي الضوء -في تصور هنتنغتون- على مشكلات

الهوية في دول ممزقة^(١٠).

الوجه الآخر في صورة العلاقة بين الحضارات والدول - حسب نظرية هنتنغتون - يتحدّد في أن الدول الأساسية للحضارات الكبرى في النظام الحضارقي العالمي المنبثق، ستحل محل القوتين العظميتين في مرحلة الحرب الباردة، وستصبح هذه الدول الأساسية هي أقطاب الجذب والطرْد بالنسبة للدول الأخرى، متوقّعا أن تتّضح هذه التغيّرات بصورة أوضح في ثلاث حضارات هي: الغربية والأرثوذكسية والصينية.

على ضوء هذا التغيّر ستنبثق - في تصور هنتنغتون - تجمّعات حضارية تضم الدول الأساسية ودولاً أعضاء وأقليات سكانية لها الثقافة نفسها وتعيش في دول أخرى، وستتجه الدول في هذه التجمّعات الحضارية لأن تصبح دوائر متّحدة حول دولة أو دول أساسية، معبّرة عن درجة توحيدها وتكاملها مع ذلك التجمع الحضاري.

وحسب هذا التصور فإن الدول ستميل إلى اللحاق بركب الدول التي لها الثقافة نفسها، سعياً لتحقيق التوازن تجاه الدول الأخرى المتفارقة معها في الثقافة، فقوة الدول الأساسية ستجذب إليها أولئك الذين يشتركون معها في الثقافة، وابتعد عنها المختلفون في الثقافة. ومن الأمثلة الدالة على ذلك حسب تحليل هنتنغتون ما جرى بين فيتنام والصين، فهما دولتان كونفوشيستيتان حدث بينهما نوع من العداء التاريخي، ومع مرور الزمن تمكّنت العوامل الثقافية المشتركة بينهما من التقارب بين الدولتين.

وتدعيماً لنظريته يرى هنتنغتون أن مكوّنات النظام في عالم اليوم الذي أصبح أكثر تعقيداً وأقل تجانساً، يوجد في داخل الحضارات وفيما بينها، مُقدّراً أن العالم سيكون نظامه مؤسساً على أسس الحضارات أو لن يكون هناك نظام. والدول الأساسية هي مصدر النظام في داخل الحضارات، وعندما تفتقر الحضارات إلى وجود دول أساسية ستصبح مشكلات إرساء النظام داخل الحضارات أكثر صعوبة.

وهذا ما ظهر لهنتنغتون متجلياً في أطراف حرب البوسنة والهرسك، فالصرب الأرثوذكس كانت لهم دولة أساسية هي روسيا، والكروات الكاثوليك كانت لهم دولة أساسية هي ألمانيا، بينما البوسنة المسلمين كانوا الطرف الوحيد الذي افتقد إلى وجود دولة مسلمة أساسية. كما أن غياب الدول الأساسية في كل من إفريقيا والعالم العربي قد عقّد - إلى حدّ كبير - جهود حل الحرب الأهلية الطويلة في السودان^(١١).

(١٠) انظر: صمويل هنتنغتون، المصدر نفسه، ص ٢٢٠-٢٢٦.

(١١) انظر: صمويل هنتنغتون، المصدر نفسه، ص ٢٥٣-٢٥٥.

-٧-

صدام الحضارات

تتحرك نظرية هنتنغتون في جانبها التطبيقي متصلة بتحوّلات السياسات الدولية، متخذة من مرحلة ما بعد الحرب الباردة لحظة تاريخية، متلمّسة صفة النظرية الحضارية، مقدّمة تفسيراً حضارياً له علاقة بعودة عالم الحضارات وكونه الطرف الفاعل والمؤثر في المجال الدولي، مُقدّرة صداماً بين هذه الحضارات بعد تعيّر توازناتها تقدماً وترجعاً.

في هذا الإطار يرى هنتنغتون أن العالم المتشكّل ما بعد الحرب الباردة لن تكون العلاقة بين الدول والجماعات من الحضارات المختلفة علاقات تعاونية، بل ستكون عدائية غالباً وصدامية، مُقدّراً مستويين من الصدام، هما: المستوى المحلي أو الجزئي، والمستوى الكوني أو الكلي. المستوى الجزئي ناظر إلى خطوط الصدام في نطاقات معينة، وأشد هذه الخطوط عنفاً -في نظر هنتنغتون- عندما تحدث بين الإسلام وجيرانه الأرثوذكس والهندوس والأفارقة والمسيحيين الغربيين. والمستوى الكلي ناظر إلى خطوط الصدام في نطاق كوني على طريقة ما قد يحدث بين الغرب وبقية العالم.

وبيناً لرأيه عن المستوى الجزئي من الصدام، أشار هنتنغتون إلى ما أسماه خط الصدع الحضاراتي، قاصداً به تلك النزاعات الطويلة أو الدامية الحادثة إما بين جماعات تنتمي إلى هويات متعدّدة في داخل الدول، كالنزاع بين الهندوس والمسلمين في الهند أو بين المسلمين والصينيين في ماليزيا، وإما بين دول متجاورة من ناحية الجغرافيا، ومتفارقة من ناحية الثقافة والحضارة، كالنزاع بين الهند وباكستان.

وفي هذا النطاق تقصد هنتنغتون لفت الانتباه إلى ما أطلق عليه تسمية الصدام بين الإسلام والآخرين، محدّداً ثلاث خصائص لهذا النمط من الصدام الجزئي، مبيّناً لها بهذا النحو:

أولاً: أنه صدام ممتد الجذور بقي سائداً في كل الحقب التاريخية وفي جميع الحضارات. وثانياً: أن له طبيعة خاصة تتخطّى القضايا الأيديولوجية والسياسية وتنحو لأن تكون ضارية ودموية، وذلك عندما تصبح قضايا الهوية الأساسية مهدّدة. وثالثاً: أنه غالباً ما يكون طويل الأمد.

وقد تعمّد هنتنغتون في هذا المستوى الجزئي من الصدام التركيز على نزاعات المسلمين مع الآخرين المختلفين في هوياتهم الثقافية والدينية، معتبراً أن هذه العداوات

والصدّامات ظلّت منتشرة بين المسلمين مع غيرهم، متطرّقًا إلى عيّنة من هذه الصدّامات، ففي البوسنة دخل المسلمون في حرب دموية مدّمرة مع الصرب الأرثوذكس، وفي قتال آخر مع الكروات الكاثوليك، وفي كوسوفو حدثت صدّامات بين المسلمين مع الحكومات الصربية، وفي قبرص يحتفظ كل من الأتراك المسلمين واليونانيين الأرثوذكس بدولتين معاديتين متجاورتين، وفي القوقاز هناك عداء تاريخي بين تركيا المسلمة وأرمينيا المسيحية، وفي الثمانينات خاض الأفغان المسلمون والروس المسيحيون حربًا كبيرة بينهما، وفي شبه القارة الهندية جرت بين باكستان والهند ثلاثة حروب، وفي بنجلادش يشتكي البوذيون من التمييز الديني الذي تمارسه ضدهم الأغلبية المسلمة، بينما يشتكي المسلمون من التمييز الديني الذي تمارسه ضدهم الأغلبية البوذية في ميانمار، وفي الشرق الأوسط صراع بين العرب واليهود في فلسطين، وعلى امتداد المساحة المترامية في إفريقيا جرت صراعات متنوّعة بين المسلمين مع غيرهم، كالذي حدث في السودان بين المسلمين في الشمال والمسيحيين في الجنوب، وهكذا في مناطق أخرى.

على ضوء هذا السرد الانتقائي تساءل هنتنغتون: لماذا المسلمون متورطون في عنف الجماعات المتبادل أكثر من شعوب الحضارات الأخرى؟ وهل هذه الحالة دائمة؟

أمام هذا التساؤل المثير ميّز هنتنغتون بحثًا وتحليلًا بين أسباب العنف التي ترجع إلى التاريخ الإسلامي القديم، والأسباب التي ترجع إلى الزمن الحاضر، متوقّفًا عند ستة أسباب، ثلاثة منها تفسر عنف المسلمين في الأزمنة القديمة، وثلاثة منها تفسر عنفهم في الأزمنة المعاصرة، شارحًا هذه الأسباب، مبتدئًا بالأسباب التاريخية، متحدّدة -في نظره- بهذا النحو:

أولاً: الإسلام والطبيعة العنيفة، رجع هنتنغتون في هذا الأمر مذكّرًا بتلك الحاجة التي ترى أن الإسلام منذ البداية كان دين السيف، وانتشر بالسيف، وظل يُمجّد فضائله القتالية، ونشأ بين القبائل البدوية الرّحل المتناحرين ما جعل من العنف طبعًا في أساسه. مضيفًا أن تعاليم الإسلام تنادي بقتال غير المعتقدين به، والقرآن والأحاديث لا يحتويان إلّا على القليل من تحريم العنف، كما أن مفهوم اللاعنّف يعدّ غائبًا عن فكر المسلمين وممارساتهم.

ثانيًا: يرى هنتنغتون أن الإسلام منذ ظهوره شهد انتشارًا ممتدًا في شمال إفريقيا ومعظم بلدان الشرق الأوسط، ثم امتدّ إلى آسيا الوسطى وشبه القارة الهندية والبلقان، الوضع الذي جعل المسلمين في احتكاك مباشر مع شعوب متعدّدة تمّ غزوها وتحويلها

إلى الإسلام، وبقي ميراث هذه العملية باقياً. فبعد الفتوحات العثمانية في البلقان تحوّل السلافيون الشماليون المدينون أغلبهم إلى الإسلام، وبقي الفلاحون على ديانتهم، فظهر تالياً التمييز بين المسلمين البوسنيين والصرب والأرثوذكس.

ثالثاً: حمل هنتنغتون المشكلة إلى طبيعة المجتمعات المسلمة التي يصعب على الجماعات الأخرى المغايرة التكيف معها، وهذا ما يفسر -في نظره- مشكلات الأقليات المغايرة في البلدان المسلمة، وكذا مشكلات الأقليات المسلمة في البلدان غير المسلمة، مُرجعاً السبب في ذلك إلى الإسلام بوصفه عقيدة إيمانية، ويمزج بين الدين والسياسة، ويضع خطأً فاصلاً يفارق بين دار الإسلام ودار الحرب، وهذا ما جعل الكونفوشييين والبوذيين والهندوس والمسيحيين الغربيين والأرثوذكس يجدون صعوبة في التكيف مع المجتمعات المسلمة والتعايش معها، مُقدّماً مثلاً منتخباً الأقلية الصينية في بلدان شرق آسيا، إذ ليست لديهم مشكلات في تايلند البوذية أو الفلبين الكاثوليكية، لكن لديهم مشكلات في إندونيسيا وماليزيا المسلمتين.

هذا عن التاريخ والأزمنة القديمة، أما عن الحاضر والأزمنة المعاصرة فقد توقّف هنتنغتون عند ثلاثة أسباب متداولة، طرحت كتفسيرات لنزعة العنف عند المسلمين المعاصرين، هذه التفسيرات الثلاثة هي:

التفسير الأول: نسب هنتنغتون هذا التفسير إلى المسلمين الذين يعتقدون -حسب قوله- بأن تأثير الاستعمار الغربي وإخضاع المجتمعات المسلمة في القرنين التاسع عشر والعشرين، أسهم في تكوين صورة عن المسلمين تتسم بالضعف العسكري والاقتصادي، شجعت الجماعات المغايرة لأن تنظر إلى المسلمين كهدف مُغرٍ. وطبقاً لهذا التفسير يرى المسلمون أنهم ضحايا التمييز المنتشر ضدهم بشكل يشبه معاداة السامية التي سادت في تاريخ المجتمعات الغربية.

التفسير الثاني: يعدّ هنتنغتون أكثر إقناعاً، وبحسب هذا التفسير فإن صراعات الإسلام الداخلية والخارجية، حدثت بسبب عدم وجود دولة أساسية أو أكثر من دولة أساسية في الإسلام، ومن ثمّ فقد أصبح عالم الإسلام مصدر عدم استقرار؛ لأنه يفتقد إلى مركز مسيطر أو مهمين متمثلاً في دولة أو أكثر من دولة أساسية.

التفسير الثالث: ويعدّ هنتنغتون الأكثر أهمية، متحدّداً فيما أطلق عليه بالانفجار الديمغرافي في المجتمعات المسلمة مع وجود أعداد كبيرة من الشباب العاطلين غالباً عن العمل، مُقدّراً أن هذه الوضعية تمثّل مصدراً طبيعياً لعدم الاستقرار، ومُولدة للعنف داخل

الإسلام أو ضد غير المسلمين، معتبرًا أن هذا العامل هو أكثر ما يفسر ظاهرة العنف في حقبتَي ثمانينات وتسعينات القرن العشرين^(١٢).

هذا عن المستوى الجزئي من الصدام، أما المستوى الكلي فيظهر -في نظر هنتنغتون- متمثلاً في صورة الصدام بين الغرب والآخرين، الممتد على المستوى الكوني، متجلياً بشكل أساسي بين الحضارة الغربية من جهة، والحضارتين الإسلامية والصينية من جهة أخرى. وذلك على خلفية ما يراه هنتنغتون من تغير في توازن القوى بين الحضارات، فالغرب يتدهور تأثيره النسبي، والحضارات الآسيوية توسع من قوتها الاقتصادية والسياسية والعسكرية، وعلى ضفة أخرى يشهد الإسلام انفجاراً سكانياً مؤلداً لعدم استقرار البلدان المسلمة، ومنعكساً على جيرانها. وباقي الحضارات الأخرى غير الغربية بدأت تعيد تأكيد ذاتيتها الثقافية.

أما لماذا الصدام تحديداً بين الغرب والآخرين، فمرجع ذلك -في نظر هنتنغتون- إلى أن الحضارة الغربية هي الحضارة الوحيدة من بين جميع الحضارات التي كان لها تأثير رئيسي وأحياناً مُدمر على جميع الحضارات الأخرى، ومع تغير العلاقة بين قوة وثقافة الغرب وقوة وثقافة الحضارات الأخرى، وهي السمة التي يراها هنتنغتون الأكثر ظهوراً في عالم الحضارات، بتأثير هذا التغير تراجع من جهة التوجّه نحو الثقافة الغربية، وازدادت من جهة أخرى ثقة الشعوب غير الغربية بثقافتها الأصلية، فأصبح هناك تنافر بين الغرب والآخرين.

في ظل هذا الوضع أصبح من المرجح -في نظر هنتنغتون- أن تكون علاقات الغرب بالإسلام والصين متوترة بصورة دائمة، وعدائية في معظم الأحوال، لكون أن الحضارتين الإسلامية والصينية لهما تقاليد ثقافية عظيمة تختلف كلياً عما لدى الغرب، وهي -في نظر معتنقيها المسلمين والصينيين- أرقى من تقاليد الغرب، وسوف يتزايد الصدام ويشد بين مصالحيهما وقيمه ومصالح الغرب وقيمه.

ومع أن الحضارتين الإسلامية والصينية -في منظور هنتنغتون- تختلفان أساساً من نواح عدة مثل: الدين والثقافة والبنية الاجتماعية والتقاليد والسياسة ومنظورات الرؤية إلى الحياة، وما يوجد بينهما من أمور مشتركة هي أقل مما بين كل منهما والحضارة الغربية، إلا أن في السياسة العدو المشترك يخلق مصلحة مشتركة، وقد مثل الغرب -في منظوراتهما- عدواً مشتركاً لهما، فأصبح لديهما سبب للتعاون ضده معاً^(١٣).

(١٢) انظر: صمويل هنتنغتون، المصدر نفسه، ص ٤٢٦-٤٣٠.

(١٣) انظر: صمويل هنتنغتون، المصدر نفسه، ص ٢٩٣.

وفي سياق هذا المنظور يضيف هنتنغتون أن عالم ما بعد الحرب الباردة سيكون -في نظره- متعدّد الأقطاب ومتعدّد الحضارات، ومفتقراً إلى التقسيم الأحادي الذي كان سائداً في أثناء الحرب الباردة، وطالما أن التدفق السكاني الإسلامي والانبعث الاقتصادي الآسيوي سيكون مستمرّاً، فإن الصراعات بين الغرب وهذه الحضارات المتحدّية سوف تصبح أكثر مركزية في السياسة العالمية من خطوط التقسيم الأخرى. وفي ظل هذه الظروف يقدّر هنتنغتون أن العلاقات الكونفوشية - الإسلامية سوف تستمر، وربما تتسع وتعمّق لمواجهة الغرب والحضارة الغربية^(١٤).

-٨-

مستقبل الحضارات

بعد أن نظر هنتنغتون إلى الحضارات من زاوية التاريخ باحثاً عن طبيعتها وبنيتها، ومتوقفاً عند الحضارات في عالم اليوم، مفارقاً بين لحظتين تاريخيتين في علاقات الحضارات ما قبل الحرب الباردة وما بعدها، فاحصاً ما يسمّيه تغيّر توازن الحضارات تقدماً وتراجعاً، مرجّحاً صداماً بين الحضارات، متّخذاً من صدام الحضارات منظوراً أو نظرية، خاتماً بعد هذه المحطات الطويلة حديثاً مهماً عن مستقبل الحضارات.

تحت واجهة مستقبل الحضارات ركّز هنتنغتون كامل حديثه عن الحضارة الغربية، ملتفتاً بشكل أساسي إلى حضارته التي عاصرها وانتمى إليها، كونه معنياً بها، وحريصاً عليها، ومنافحاً عنها. وكان من الأولى أن يحمل هذا القسم عنوان مستقبل الحضارة الغربية، متحدّداً بهذا النطاق الخاص، باعتباره أكثر انطباقاً على الموضوع، وأوضح صورة من النطاق العام، وعندئذٍ لن يترتب على ذلك إشكال، لكون أن سياق البحث ومنهجه وأطروحته جاء متناغماً مع هذا النطاق الخاص ومتوافقاً.

وفي نطاق البحث عن هذا المستقبل فتح هنتنغتون على الحضارة الغربية سؤال المصير، راجعاً إلى التاريخ، وناظرًا إلى حركة الحضارات وقواعدها، معتبراً أن التاريخ ينتهي مرة على الأقل وأحياناً أكثر من مرة في تاريخ كل حضارة، وعندما تنشأ دولة الحضارة يغشى بصر شعبها ما يسمّيه توينبي وهم الخلود، ويصبح في اعتقادهم أن حضارتهم تمثل الشكل النهائي للمجتمع الإنساني، على نمط ما جرى بالنسبة للإمبراطورية الرومانية والخلافة العباسية والإمبراطورية المغولية والإمبراطورية العثمانية.

(١٤) انظر: صمويل هنتنغتون، المصدر نفسه، ص ٣٨٦.

والمجتمعات التي تفترض أن تاريخها قد انتهى، هي في تصوّر هنتنغتون مجتمعات يكون تاريخها على حافة الانهيار، متسائلًا: هل الغرب استثناء من هذا النمط؟ مذكّرًا في هذا الشأن بسؤالين أساسيين مادّحًا صياغتهما، وضعهما الكاتب الأمريكي بول ميلكو، هما:

١- هل الحضارة الغربية صنف جديد ليس له مثل ولا يُقارن بغيره من الحضارات التي وجدت؟

٢- هل الاتّساع العالمي للحضارة الغربية يهدّد أو يعد بإنهاء إمكانية تقدّم الحضارات الأخرى؟

أمام هذين السؤالين يرى هنتنغتون أن معظم الغربيين يميلون في الإجابة عنهما بالإيجاب، وهذا أمر طبيعي في نظره، وربما كانوا على حق -حسب قوله- فشعوب الحضارات الأخرى كانت في الماضي تفكّر بهذا النحو نفسه، مُخطّئًا تصوّرهم. أما عن رأيه فمن الواضح لديه أن الغرب يختلف عن جميع الحضارات الأخرى، وعرف بتأثيره الهائل على كل هذه الحضارات التي وجدت منذ سنة ١٥٠٠ م، وهو الذي دشّن عملية التحديث في نطاق عالمي، بشكل جعل باقي المجتمعات الأخرى تحاول اللحاق به سعيًا لتحقيق الثروة والحداثة.

مع إقراره بهذه الحقائق، تساءل هنتنغتون مجددًا: فهل هذا يعني أن الغرب في تطوره وديناميته يمثل حضارة مختلفة تمامًا عن الأنماط التي كانت سائدة في الحضارات السابقة؟

مقدمًا إجابة يمكن ضبطها وتحديدتها في ثلاث نواحي هي:

أولاً: من ناحية التاريخ، يرى هنتنغتون أن قرائن التاريخ وتقييمات الباحثين في التاريخ المقارن للحضارات، لا يرون أن الغرب في تقدمه قد اختلف بشكل كبير عن الأنماط التي كانت معروفة في الحضارات عبر التاريخ.

ثانيًا: من ناحية الحضارات المعاصرة، لاحظ هنتنغتون أن هذه الحضارات وبالالتفات إلى الحالتين الإسلامية والآسيوية، وإشارة إلى ما أسماه بالصحوّة الإسلامية والدينامية الاقتصادية الآسيوية، فإنها تدلّ في نظره على أن الحضارات ما زالت حية، وبحالة جيدة، ويمكن لها تهديد الغرب، وقد ذهب بعيدا متجها ناحية الحرب الحضارية، مقدرا أن مثل هذه الحرب ليست حتمية، لكنها قد تقع.

ثالثًا: من ناحية الغرب وتدهوره، وجد هنتنغتون أن انهيار الغرب التدريجي وغير المنتظم الذي بدأ -في نظره- مع بداية القرن العشرين، إما قد يستمر لعدّة عقود وربما لقرون

قادمة، أو قد يمر الغرب بفترة يقظة ويقلب نفوذه المتدهور في الشؤون العالمية، ويعيد تأكيد وضعه كقائد تتبعه الحضارات الأخرى وتقلده.

وضمن هذا السياق المستقبلي، وبحثاً عن إمكانية تجديد الغرب لنفسه، أضاف هنتنغتون أن الدرس المهيمن في تاريخ الحضارات أن هناك أشياء كثيرة تحدث ولكن لا شيء حتمي، وبإمكان الحضارات أن تجدد وتصلح شأنها، وقد حدث ذلك فعلياً. لذا فإن القضية الأساسية بالنسبة للغرب -في نظر هنتنغتون- تكمن فيما إذا كان قادراً على إيقاف عملية الانهيار الداخلي، فهل يستطيع الغرب -وبصرف النظر عن أيّ تحدٍّ خارجي- أن يجدد نفسه؟ أم أن تفاقم الانهيار الداخلي سيُجْعَلُ بنهايته أو تبعيته لحضارات أخرى أكثر حيوية اقتصادياً وديمغرافياً؟

هذه لعلّها أهم وأخطر قضية أراد هنتنغتون لفت الانتباه إليها، والتحذير منها، والتبصّر بها، وإثارة النقاش عنها في أوساط الغربيين وأوروبيين وأمريكيين، متّجهاً بنظره إلى الداخل، متطرقاً لبعض التحديات المهمة والمؤثرة، متوقفاً في البدء عند الناحية الاقتصادية، معتبراً أن الغرب كان أغنى من أي حضارة أخرى، وبدأ هذا الوضع يتغير، فمعدلات النمو الاقتصادي ومستويات الادخار والاستثمار بدأت بالانخفاض مقارنة بمعدلات النمو في مجتمعات شرق آسيا.

ومن الناحية السكانية أصبح الغرب يشهد انخفاضاً في النمو السكاني مقارنة بالبلدان الإسلامية. ومن الناحية الأخلاقية بات الغرب -في نظر هنتنغتون- يعاني من مشكلات الانهيار الأخلاقي، معدداً مظاهر هذا الانهيار، ذاكراً منها: ازدياد السلوك غير الاجتماعي مثل: الجريمة، وتعاطي المخدرات، وأعمال العنف. ومنها: التفكك الأسري ومن مظاهره ارتفاع نسب الطلاق، وزيادة الأطفال غير الشرعيين، وحمل المراهقات، والأسرة المكوّنة من طرف واحد. ومنها: التدهور في رأس المال الاجتماعي متمثلاً في تناقص عضوية المؤسسات التطوعية والثقة المرتبطة بهذه العضوية. ومنها: الضعف العام في أخلاقيات العمل، وانخفاض الالتزام بالتعليم والنشاط الفكري، وتدني مستويات التحصيل الدراسي خصوصاً في الولايات المتحدة الأمريكية.

ومن الناحية الثقافية، يرى هنتنغتون أن الثقافة الغربية تواجه تحديات من جماعات في داخل المجتمعات الغربية، أحد هذه التحديات يأتي من جماعات المهاجرين الذين ينتمون إلى حضارات أخرى، ويرفضون الاندماج، ويواصلون الالتزام بقيم مجتمعاتهم وعاداتهم، وهذه الحالة هي أكثر انطباقاً بالنسبة إلى المسلمين.

وبتأثير هذا الوضع ظهر تيار قوي يدعو في داخل المجتمعات الغربية إلى التعددية الثقافية، وهؤلاء -في نظر هنتنغتون- يرغبون في خلق بلد ذي حضارات متعددة، لا ينتمي لأية حضارة، ويفتقر إلى قلب ثقافي، ودولة بهذا الشكل -حسب تحليله- لا يمكن أن تستمر كمجتمع متماسك، معتبراً أن أمريكا حين تصبح متعددة الحضارات لن تكون الولايات المتحدة، بل ستكون الأمم المتحدة.

وتجاوزاً لهذا الخطر يعتقد هنتنغتون أن مستقبل الولايات المتحدة والغرب، يتوقف على تأكيد الأمريكيين التزامهم بالحضارة الغربية، بما يعني داخلياً رفض دعاوى التعددية الثقافية المسببة للشقاق في نظره، وعالمياً يعني رفض الدعوات التي يصفها بالمضللة الداعية لتعريف الولايات المتحدة وربطها بآسيا، مُقدِّراً أن الأمريكيين هم جزء من الأسرة الأوروبية، وجذورهم الثقافية لا يجدونها إلا في أوروبا.

من وجه آخر يرى هنتنغتون أن بقاء الغرب معاً سياسياً واقتصادياً، يتوقف على ما إذا كانت الولايات المتحدة تؤكد هويتها كأمة غربية، وتحدد هدفها ودورها كقائد للحضارة الغربية.

هذا عن الغرب وتحديات الداخل، بعدها اتجه هنتنغتون إلى الحديث عن الغرب وتحديات الخارج، مُقدِّماً تصوّراً لمستقبل الغرب والحضارة الغربية في العالم، مستنداً إلى أطروحته التي يرى فيها أن الهويات الثقافية بأقسامها العرقية والقومية والدينية والحضارية باتت تمثل موقعية المركز الرئيس في العالم، وأصبحت العداوات والتحالفات وسياسات الدول تتشكل طبقاً لعوامل التقارب أو الاختلاف الثقافي.

الوضع الذي وجد فيه هنتنغتون حافزاً لتنبيه الغرب، لافتاً انتباهه إلى ثلاث قضايا، لكي يتمكن من المحافظة على تماسكه، والسيطرة على مستقبله، وهي:

أولاً: لا بد من الالتفات -في نظر هنتنغتون- إلى السياسات الناشئة من الثقافة، والتنبيه إلى القوة الصاعدة القادمة من الحضارات غير الغربية، الأمر الذي يقتضي السعي نحو ترابط الغرب والمحافظة على تماسكه، وتوسيع المؤسسة الغربية الرئسية متمثلة في حلف شمال الأطلسي لكي تضم الدول الغربية الموجودة في الشرق، تفادياً للانقسامات الخطيرة التي حدثت داخل الغرب حول أزمة يوغسلافيا، مع الالتفات كذلك إلى أن المجتمعات الغربية كونها تتفاعل بشكل متزايد مع مجتمعات غير غربية تتزايد قوتها، يجعل المجتمعات الغربية تكون أكثر وعياً بالجذور الثقافية التي تربطها معاً.

ثانياً: لاحظ هنتنغتون أن التفكير الأمريكي بالنسبة للسياسة الخارجية ظل يعاني من

التردد في تجنب أو تغيير أو حتى إعادة النظر أحياناً في السياسات المتبعة لمواجهة متطلبات الحرب الباردة، فهناك من تبنى نمط الاستمرار بناء على تصوّر عودة الاتحاد السوفيتي كخطر محتمل، وكان الناس يميلون بشكل عام إلى تكريس تحالفات الحرب الباردة. أما هو فمن الواضح لديه أن لا شيء من موروثة الحرب الباردة يمكن ببساطة تنحيته جانباً، كما ليس من الصالح بقاء هذه الموروثة بالشكل نفسه الذي كانت عليه في الحرب الباردة، معتبراً أن حقائق العالم المتعدد الحضارات يوجب على حلف الناتو التوسّع ليضم مجتمعات غربية أخرى تسعى إلى ذلك.

ثالثاً: يعتقد هنتنغتون أن التنوع أو الاختلاف الحضاري يمثل تحدياً للاعتقاد الغربي في عالمية الثقافة الغربية، الاعتقاد الذي يتم التعبير عنه بنحوين وصفي تارة، ومعياري تارة أخرى. وصفي من خلال تصوير أن كل المجتمعات تريد تبني القيم والمؤسسات والممارسات الغربية، وإذا ظهر أن هذه المجتمعات ليست لديها هذه الرغبة، وأنها تريد الالتزام بثقافتها التقليدية، فيتم الحكم عليها أنها ضحايا وعي زائف. وبنحو معياري من خلال تصوير أن على شعوب العالم بأسرها اعتناق القيم والمؤسسات الثقافية الغربية، بوصفها تجسّد أرقى فكر، وتمثل الأكثر استنارة وعقلانية وحادثة وتحضراً.

هذا الاعتقاد في ظل عالم الصدام الحضاري، يعاني -في نظر هنتنغتون- من ثلاث مشكلات، فهو من جهة اعتقاد زائف، ومن جهة ثانية اعتقاد غير أخلاقي، ومن جهة ثالثة اعتقاد خطير. أما كونه زائفاً فقد عدّه هنتنغتون بمثابة الفرضية الأساسية لكتابه، التي حاول دحضها وتقويضها. وأما كونه غير أخلاقي فذلك -في نظر هنتنغتون- بسبب ما يجب عمله لكي يتحقق هذا الغرض، خصوصاً وأن العالمية الأوروبية لم تعد موجودة، والهيمنة الأمريكية أخذت بالانحسار، كما أن الغرب كحضارة لم تعد لديه الدينامية الاقتصادية أو الديمقراطية المطلوبة لفرض إرادته على المجتمعات الأخرى. وكون هذا الاعتقاد خطراً، لأنه -في نظر هنتنغتون- قد يؤدي إلى حرب بين دول المركز في حضارات مختلفة، بما يمثل خطراً على الغرب، وقد يؤدي إلى هزيمته.

وتفادياً لهذا الأمر وتجنباً لهذه المشكلات المذكورة، تبنى هنتنغتون أطروحة الحضارة الفريدة بديلاً عن فكرة الحضارة العالمية، داعياً لأن تصبح الحضارة الغربية حضارة فريدة وليست حضارة عالمية، وقيمة الحضارة الغربية -في نظره- لا لأنها عالمية وإنما لأنها فريدة. مرتّباً أثراً على ذلك مُتحدداً في ضرورة التخلي عن محاولة إعادة تشكيل الحضارات الأخرى على صورة الغرب، مع المحافظة على الصفات الفريدة للثقافة الغربية وتجديدها^(١٥).

هذه لعلها هي أبرز ملامح وعناصر ومكوّنات نظرية هنتنغتون في صدام الحضارات، وفي العلاقة بين الحضارة والسياسة، كما أبان عنها وشرحها باستفاضة في كتابه المثير (صدام الحضارات).

- ٩ -

النقد الغربي

تعرّضت نظرية هنتنغتون في صدام الحضارات إلى نقد واسع وسيّال يصعب حصره وتتبعه والإحاطة به في المجال الغربي أوروبياً وأمريكياً، وما من بلد أوروبي تقريباً إلا وكان له نصيب في نقد هذه النظرية، على اختلاف صور هذا النقد كمّاً وكيفاً، قبضاً وبسطاً، قوةً وضعفاً. وما سنعرض إليه مجرد نماذج محدودة، كاشفة عن هذا النقد، ودالة على بعض صوره.

أولاً: نقد بيتر كاتزنشتاين وفريقه الأكاديمي^(١٦)

قدّم كتاب: (الحضارات في السياسة العالمية.. وجهات نظر جمعية وتعددية) الصادر سنة ٢٠١٠م، صورة عن طبيعة النقد الأكاديمي الأمريكي لأطروحة هنتنغتون في صدام الحضارات، وكيف أن هذه الأطروحة جُوبت بنقد صارم في معقلها، وجاء من الحقل الذي ينتمي إليه هنتنغتون حقل العلوم السياسية، ومن أشخاص يعرفهم ويعرفونه، وبعضهم كان على تواصل معه مثل محرّر الكتاب بيتر كاتزنشتاين الذي أشار إلى هذا التواصل في مقدمة الكتاب.

والكتاب من هذه الجهة يعدُّ مهمّاً، من جهة التعريف بهذا النمط من النقد الأكاديمي الذي لم يكن معروفاً عندي بهذه السعة وبهذه الصرامة، ولم يكن متداولاً - حسب علمي - على نطاق واسع في المجال العربي.

وقد كشفت المقدمة كيف أن هذا الكتاب جاء مسكوناً بهاجس أطروحة صدام الحضارات، والعمل على دحض هذه الأطروحة ونقدها، وتركّز هذا النقد بصورة رئيسة في الفصل الأول منه، وهو من إعداد كاتزنشتاين، كما طغى على هذه المقدمة القصيرة جداً اسم هنتنغتون الذي تكرّر ست مرات في صفحة واحدة، حسب الترجمة العربية للكتاب.

وفي نظر هؤلاء النقاد، إن أطروحة هنتنغتون جديرة بالعناية والاهتمام النقدي، وذلك

(١٦) انظر: بيتر كاتزنشتاين، الحضارات في السياسة العالمية: وجهات نظر جمعية وتعددية، ترجمة: فاضل جتكر، الكويت: المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب، ٢٠١٢م، ص ٢٨٧-٢٨٨.

لطبيعتها ومزاياها الفكرية من جهة، ولنجاحها في إثارة الانتباه إليها في أمريكا والعالم من جهة أخرى. فهذه الأطروحة المثيرة للجدل حسب وصف وقول كاتزنشتاين، قد أصبحت التحليل الأوسع اقتباساً، والأوفر ترجمة في العالم، إذ ترجمت إلى تسع وثلاثين لغة، ونجح هنتنغتون أكثر من أي باحث آخر ببراعة وامتياز في تحقيق غرضه الأول، إذ وفر أنموذجاً إرشادياً جديداً للنظر إلى السياسة العالمية بعد انتهاء الحرب الباردة، وبهذا يكون هنتنغتون قد عبّر عن رؤية سياسية مهمة، ووضع يده على تحوّل ثقافي بالغ الأهمية في السياسة العالمية.

وتأكيداً لهذه الأهمية، يرى جيمس كورث أن من شأن أي مناقشة معاصرة لموضوع الحضارات، إلّا وتأخذ بعين الاعتبار الأنموذج الإرشادي الذي طرحه هنتنغتون في صدام الحضارات، المقولة التي وصفها كورث بالملحمة.

هذا عن جانب الأهمية والقيمة في أطروحة هنتنغتون، أما عن جانب النقد والذي أخذ في الكتاب منزلة الأصل والأساس، مع ذلك فقد جاء متفرقاً ومتناثراً، وبطريقة غير منهجة ومنظمة، وبحاجة إلى جمع وربط، وعند النظر فيه يمكن ضبطه وتحديد في النقاط الآتية:

أولاً: ما بدا أنه نجاح عند هنتنغتون في تقديم خارطة جديدة للسياسة العالمية، إلّا أن هذه الخارطة لم تكن أساساً إلّا نسخاً لخارطة الحرب الباردة، جرى فيها إحلال صدام حضاري بين غرب ثقافي وشرق إسلامي وصيني، محل صدام سياسي واقتصادي بين نزعة شمولية شيوعية في الشرق وديمقراطية رأسمالية في الغرب، وبهذا يكون ما قام به هنتنغتون سوى تحديث في شكل ونمط الصدام، بدلاً من استبدال طرق تفكير معتمدة حول العالم.

ثانياً: عبّرت أطروحة هنتنغتون عن رؤية سياسة مهمّة، غير أنها في الوقت نفسه غفلت عن رؤية أخرى، فمن جهة أدرك هنتنغتون بفطنة الأهمية المتنامية للحضارات الجمعية بعد انتهاء الحرب الباردة وانهيار الاتحاد السوفييتي، أما الرؤية المهمة الأخرى التي غابت عنه فتمثّلت بعدم إدراك الأهمية المفتاحية للتعددية الداخلية المميزة للمجموعات الحضارية.

ثالثاً: أدّى عمل هنتنغتون إلى إثارة اهتمام متجدّد، لدى عدد قليل من أساتذة العلوم السياسية الأمريكيين، الذين بادروا إلى اختبار أطروحته النواة، غير أن هذه الأطروحة لم تناقش في الأوساط الأكاديمية البحثية، بمقدار ما نوقشت في المجال العام، ومن قبل مفكري ثقافة عامة.

رابعاً: إن ما أثار الريبة وعدم التصديق بأطروحة هنتنغتون من جانب اليسار الثقافي الأمريكي، أنها استندت إلى فرضية مؤدّاها أن ظاهرة الحضارة لم تكن إلّا نوعاً من دولة

قومية كبرى تكون متجانسة ثقافيًا، وقابلة لأن تختزل بشكل يمكن اقتسامها في خانتين مثل الغرب والشرق، وحسب هذا النقد فإن هذه الأطروحة قامت على تنظير أغفل جيل كامل من التطورات الفكرية، التي كانت قد تمخّضت عن نبذ أساليب المحاكمة الجوهرية.

خامسًا: لم يبال هنتنغتون كثيرًا بالانتقادات التجريبية، فقد أراد أن يقدم خارطة ذهنية جديدة لنمط فهمنا للسياسة العالمية بعد انتهاء الحرب الباردة، ومن دون إخفاق يتحدّى هنتنغتون منتقديه أصحاب العقلية التجريبية من محاولة التفوّق عليه في جانب التفكير النموذجي، غير أن غياب التأييد التجريبي لزعم هنتنغتون المركزي يبقى بالغ التأثير، إلى درجة بات من الممكن عدّه خاطئًا على صعيد الواقع، خاصة مع عدم توفر دراسات تجريبية قامت باختبار هذا الزعم، وهذه الفرضية، برغم احتمال كونها مفيدة بالنسبة إلى صانعي القرار السياسي.

سادسًا: هناك من اعتبر أن هنتنغتون استسلم لوهم التفرد عند النظر إلى الهويات الجماعية بوصفها سمات استثنائية غير متغيّرة، وغير مغيّرة للاعبين، في حين يرى منتقدوه أن الحضارات كيانات مركبة ومتغيرة، مؤهّلة لأن تتطوّر في اتجاهات متنوّعة، وليست الحضارات منظومات مغلقة، بل هي منفتحة على التأثيرات الخارجية، مع تأكيد قابلية أي حضارة على التغيّر عبر الزمن.

سابعًا: لم تعد أطروحة هنتنغتون تحظى - كما كانت من قبل - إلا بالقليل من الاهتمام في أكثر فروع قطاع العلاقات الدولية، وبات شائعًا أن يُرى بالقرب من بداية أي مقال بحثي عن الحضارات نوعًا من الشجب والتبرؤ الطقسيين من هذه الأطروحة، وما من باحث في الثقافات والحضارات يرى نفسه هنتنغتونياً، وما من باحث معاصر إلا ويحرص على أن ينأى بعمله عن عمل هنتنغتون، عبر توجيه النقد لأطروحته بوصفها مفرطة في الجمود، وبالغة الثبات، وشديد الجوهرية.

ثانياً: نقد دييتر سنغاس^(١٧)

نشر أستاذ العلوم الاجتماعية الباحث الألماني دييتر سنغاس سنة ١٩٩٨م كتاباً مهماً بعنوان: (الصدام داخل الحضارات.. التفاهم بشأن الصراعات الثقافية)، دعا فيه إلى الحوار بين الثقافات والتفاهم بشأن الصراعات الثقافية، وقد ضمّنه نقدًا لنظرية صدام الحضارات، واصفًا حجج هنتنغتون بالضعف والسطحية والسوداوية. وعند النظر في هذه الملاحظات

(١٧) انظر: دييتر سنغاس، الصدام داخل الحضارات: التفاهم بشأن الصراعات الثقافية، ترجمة: شوقي جلال، القاهرة: دار العين، ٢٠٠٨م، ص ١٣٣-١٤١.

يمكن ضبطها وتحديد لها في النقاط الآتية:

١- لاحظ سنغاس مفارقة تعلّقت بعلامة الاستفهام التي وجدت في عنوان مقالة هنتنغتون عن صدام الحضارات، وغابت في عنوان الكتاب، دفعت به لأن يتساءل: هل أن الاستفهام كان مقصودًا في المقالة بشكل جاد أم هو من باب الجدل الإنشائي؟ ولماذا انتفت علامة الاستفهام ولم يعد لها وجود في عنوان الكتاب؟

أمام هذه المفارقة رأى سنغاس أن هنتنغتون شاء أن يدرج في تحليل السياسة الدولية أسلوبًا جديدًا في النظر إلى هذه السياسة باعتبارها صدامًا بين الحضارات، مسجلاً عليه وملاحظًا أن هذا المنظور قد تحوّل لاحقًا ومن دون تحفّظات إلى تقرير واقع، يراد به أن السياسة الدولية مستقبلاً سوف تتّصف بكونها صدامًا بين حضارات، سواء على المستوى العالمي الشامل، أو على المستوى الإقليمي أو المحلي. وقد أدّى هذا التباين -في نظر سنغاس- إلى تفاقم وزيادة حدّة ما كان مجرد فرضية مثيرة بدت أول الأمر مبنية على اقتراح مستساغ، ما جعله عرضة لمزيد من التدقيق النقدي.

٢- توقّف سنغاس عند قضية الحضارات، معتبرًا أن هنتنغتون على الرغم من أنه يضع الحضارات محور اهتمامه، إلّا أنه لا يقدّم غير النزر اليسير جدًّا مما يمكن معرفته عنها، مكتفيًا بتقرير أننا في عالم اليوم نجد خمس أو ربما سبع حضارات هي: الصينية واليابانية والهندوسية والإسلامية والغربية، إضافة إلى حضارات أمريكا اللاتينية، مع اقتران علامة استفهام كبيرة بخصوص الحضارة الإفريقية.

فلم يقدّم هنتنغتون -في نظر سنغاس- تفسيرات شافية عن هذه الحضارات باستثناء الحضارة الغربية، أما الحضارة الصينية فلا يوجد عنها سوى بعض الإشارات العرضية تعلّقت بالقيم الكونفوشية الأساسية السائدة كمسلّمات عامة في كثير من المجتمعات الآسيوية، وأما الحضارة الإسلامية فيكاد هنتنغتون يتغاضى عنها تقريبًا، مندهشًا من افتراضه بتصوير أن الإسلام يمثل حضارة مختلفة تمامًا وبالكامل عن جميع الحضارات الأخرى.

٣- يرى سنغاس أن ما يثير الدهشة في حديث هنتنغتون عن صدام الحضارات، أنه لا يكشف صراحة وبوضوح عن الأفكار الرئيسة التي تمثّل جذور استعداد الحضارات للحرب، مكتفيًا بتقديم تعليقات عرضية، وإشارات تاريخية عن الحروب الصليبية المسيحية والحروب المقدسة الإسلامية وميل الدولة الصينية للهيمنة. وهذا -في نظر سنغاس- لا يقدّم بديلًا عن التحليل النسقي المنهجي، معتبرًا أن مثل هذا التحليل من شأنه أن يصل إلى

إجابة عن الأسباب المؤدية فعلاً إلى سلوك قائم على الصراع، أو على النقيض من ذلك ضبطاً للنفس، واستعداداً للحوار داخل الحضارات!

من جانب آخر يضيف سنغاس - مع التسليم بافتراض هنتنغتون - وجود «روح الثقافة» التي يمكن اكتشافها وإدراكها، وأنها روح بكر أصلية لم تتغير تختص بها كل حضارة على حدة، مع ذلك فإننا لن نصل إلى إدراك نزوعها القتالي الفطري إلا من خلال تحليل تفصيلي لهذه الثقافة، وما يثير الدهشة والاستغراب عند سنغاس أنه لا يجد مثل هذا التحليل، معتبراً أن هنتنغتون غير من منظوره الفكري الأساسي على المستوى الكلي إلى مجرد رؤى وهمية لا تقوم على أساس، فكتابه الذي يرى أن صدام الحضارات هو لب السياسة الدولية، فإنه لا يفسر لماذا حضارات بعينها أو الدولة الممثلة لها يتعين عليها الدخول في صدام نتيجة لخصائص ثقافية.

وتصديقاً لكلامه دون سنغاس قائلاً: «إننا نعجز عن تقديم تفسير شامل للحروب التي اندلعت نيرانها في أوروبا، أو تفسيراً للعدوان الاستعماري في مرحلته التجارية والصناعية، وكذا عنف أوروبا في علاقتها مع بقية العالم»^(١٨).

٤ - يعتقد سنغاس أن حجة هنتنغتون على المستوى الكلي هي الأوضح ضعفاً؛ لأنه يستند إلى خطوط نزاع سياسية عالمية محدّدة، مرتكزة على حدثين اثنين جوهريين، أحدهما شهادة إثبات آسيوية متمثلة في الصعود الاقتصادي والسياسي لشرق وجنوب آسيا، مُشكّلاً محور جاذبية جديد للسياسة والاقتصاد العالميين. والثاني: النهضة الإسلامية متمثلة في إحياء الإسلام كقوة سياسية، وتقدير هنتنغتون إقامة تحالف بين الكونفوشية والإسلام لمواجهة الغرب.

هذا الافتراض يراه سنغاس متعسفاً، مظهرًا تهكُّماً منه، معتبراً أنه لم يكتشفه أحد حتى الآن سوى هنتنغتون! وأما عن علاقته بروح الثقافة أو الحضارة الصينية أو الإسلامية فإنه - في نظر سنغاس - يظل غير محدّد، ومن ثمّ فإن تفسير بعض الوقائع المتعلقة بهذين المحورين باعتبارهما صدام حضارات، وأنه سلوك قائم على الصراع وليد كل حضارة على حدة، ففيه تزيد وتجاوز، تعدو معه حجة هنتنغتون لتصبح حجة تعسفية على نحو مخيب للآمال، وتظل هذه الحجة بعد هذا كله أو قبله بغير أساس ثقافي، ذلك لأنها وعلى الرغم من تركيزها على الثقافة لا تكشف عن أي رابطة بين الثقافة من ناحية، والسلوك العيني الواقعي على المستوى السياسي الكوكبي من ناحية أخرى.

(١٨) دييتر سنغاس، المصدر نفسه، ص ١٣٧.

٥- في تصوّر سنغاس، إن حجة هنتنغتون شامها ضعف رئيسي، تمثل في افتراض أن الحضارة هي نوع من الكائنات على المستوى الكلي العام، وساق حجته جوهرياً في ضوء الثقافة، وبدا أنه يبني كلامه -بمعنى من المعاني- على التاريخ والصراع، ومن ثمّ فإن الحضارات غير قابلة للتكيّف أو التغيّر على مدى القرون، وهي في أعماقها ثابتة، وتنزع إلى إفراز تأثيرات خارجية ضماً لا اتصالاً وجودها.

هذه الفروض التي يصفها سنغاس باللاتاريخية بشأن الثقافة، وبالذات ما يتعلّق بالثقافة العميقة أو بروح الثقافة، فإنها تؤدّي -في نظره- إلى جعل العديد من الأحداث المتغيّرة باعتباره مقدّرة مسبقاً بحكم البنية العميقة للحضارة المعينة، معتبراً أن الافتقار إلى دراسة تحليلية للثقافة من شأنه أن يتحوّل إلى الولع بدراسة ثقافية، أي تفسير كل شيء وفق منظور الثقافة فقط.

وتطبيقاً لهذا الرأي وتصديقاً له، يرى سنغاس أن المرء حين «يركّز فقط على الحضارات أو بخاصة على صدام بين الحضارات يصبح لزاماً عليه القيام بدراسة تحليلية موضوعية للحضارة المعنية لكي تكون هذه الدراسة التحليلية هي الأساس المحوري لحجته. ويتعيّن على المرء حينئذ أن يسلم بحالة اللبس الواضحة بشأن كل حضارة من الحضارات في الوقت الراهن وكذا في الماضي، ومن ثمّ فإن الأحكام الكلية الشاملة لم تكن أبداً مفيدة تحليلياً، ولا يمكن تبريرها اليوم ونحن بصدد صراعات ثقافية متنامية داخل الحضارات»^(١٩).

٦- لاحظ سنغاس أن هنتنغتون يرى في تحليله أن نتائج وآثار المشكلات الثقافية لا تظهر فقط في السياسة العالمية بين دول القلب الثقافي، بل تظهر -أيضاً- على المستوى الإقليمي ودون الإقليمي، متجلية في النزاعات الداخلية، ومن ثمّ فإن جميع النزاعات الإثنية أو النزاعات القومية الإثنية يمكن استخدامها كنماذج توضيحية، تأخذ حال تصاعدها أبعاداً ثقافية ودينية.

هذا التحليل يراه سنغاس تحليلًا سطحيًا، معتبراً أن هنتنغتون على الرغم من النطاق الواسع لبحثه عن الإثنية إلا أن تحليله لا يرى أن العوامل الثقافية والدينية نادراً ما تكون وثيقة الصلة بالبداية الأولى التي انطلق منها تصعيد النزاع، ومن ثمّ فإن المشكلات الاقتصادية والاجتماعية التي لا تجد فرصاً للحل هي -في نظر سنغاس- أهمّ كثيراً، مؤكّداً أن تحليل هنتنغتون لخطوط نزاع الصراعات على المستوى الجزئي يخطئ في تحديد وضع ومكان العوامل الثقافية، بشكل يبدو نهجه أشبه بنهج ثقافي غير راسخ الجذور واقعاً.

ثالثاً: نقد هارالد موللر

كوّن الكاتب الألماني هارالد موللر مشروعاً مضاداً لنظرية هنتنغتون أبان عنه وشرحه في كتابه: (تعايش الثقافات.. مشروع مضاد لهنتنغتون)، الصادر بالألمانية سنة ٢٠٠١م، متخطياً نطاق النقد، ساعياً إلى بلورة أطروحة مضادة أطلق عليها تسمية: (تعايش الثقافات أو الحضارات)، مُقدِّراً أن تعايش الحضارات ممكن جداً، بل ومرغوب فيه، فكلنا -حسب قوله- نبحث عن طرق ووسائل لاكتشاف الطريقة الصحيحة للعيش على هذا الكوكب المزدحم، وجميعنا يريد السلام، والعيش بحرية، ونحن جميعاً نتقاسم المصلحة في ازدهار اقتصاد عالمي، وهذا هو الأساس الصلب للتعاون، ولا يمثل سبباً للمواجهة.

وفي انطباع مترجم الكتاب إلى العربية الناقد الفلسطيني إبراهيم أبو هشيش أن موللر في هذا الكتاب يعدّ من بين أهم الذين قدّموا في ألمانيا -وربما في العالم بأسره- إسهاماً يتصدّى لما في نظرية هنتنغتون من ارتباك في المنهج، وتستطيع في المعالجة، ومغالطة في الطرح، ولوباً لعنق الحقائق والوقائع أو تجاهلاً لها، لكي تتماشى مع فرضياته واستنتاجاته، وقد فعل ذلك موللر مستنداً إلى رؤية إمبيريقية مركّبة، كشفت عمّا في نظرية هنتنغتون من عيوب أساسية^(٢٠).

بدأت فكرة الكتاب حين شارك موللر في حلقة نقاش نقدية لكتاب (صدام الحضارات) بحضور هنتنغتون، جرت في ديسمبر ١٩٩٦م، وتمّت بدعوة من بيت أمريكا في مدينة فرانكفورت الألمانية، وبعد المناقشة التي سعد بها موللر حسب وصفه، تلقى عرضاً بإخراج أفكاره في كتاب، وجد فيه إغراء لا يقاوم. وبعد صدور الكتاب أصبح -حسب رواية مترجمه أبو هشيش- من أكثر الكتب مبيعاً في أوساط الطلبة الجامعيين والمثقفين في ألمانيا بعد أحداث سبتمبر ٢٠٠١م.

وبالعودة إلى الكتاب يمكن الكشف ضبطاً وتحديداً عن الملاحظات النقدية لموللر متحدّدة في النقاط الآتية:

١- توقّف موللر أمام مفهوم صراع الثقافات داعياً لتفحّصه، مستعملاً تسمية الثقافات، مستنداً إلى الترجمة الألمانية لكتاب هنتنغتون المنشورة بعنوان: (صراع الثقافات)، ومنبّهاً -في الوقت نفسه- أنه استخدم لفظ ثقافة دالاً بها على لفظ حضارة بالمعنى الإنجليزي. وقد التفت موللر مندهشاً من شدة رواج هذا الكتاب في ألمانيا، إذ أصبح هنتنغتون الضيف

(٢٠) انظر: هارالد موللر، تعايش الثقافات: مشروع مضاد لهنتنغتون، ترجمة: إبراهيم أبو هشيش، بيروت: دار الكتاب الجديد المتحدة، ٢٠٠٥م، ص ١٥.

الأحب في منابر الحوار والمساجلات، لدرجة استضافه البرلمان الألماني بصفته خبيراً في السياسة الثقافية. لكن الأهم من ذلك - في نظر مولر - أن مفهوم صراع الثقافات أصبح جزءاً من لغتهم السياسية والثقافية، معتبراً أن المفهومات كلما ازداد استخدامها من دون النظر في خلفياتها نصبح من معتنقيها من حيث لا ندري، ويغدو هذا الخطر أكثر تفاقماً كلما ألقى المفهوم شباكه. وهذا ما يصدق - في تصوّر مولر - على مفهوم صراع الثقافات كونه مفهوماً له استحقاق كوني محتوياً على تصوّر إلى العالم.

استناداً لهذا التصوير وضع مولر شارات الخطر، إذ أظهرت له الوقائع بشكل كافٍ أن النظرية ومن ورائها المفهوم تعاني عجزاً خطيراً بشأن، وسيكون من الخطأ - في نظره - أن نبني تفكيرنا وسلوكنا بالارتكاز عليها، مُقدِّراً أن الفحص الدقيق ضروري، وهذا ما تأكّد لديه نتيجة الدراسة الدقيقة لردود الفعل المختلفة على المقالة والكتاب معاً، وفي مقدّمتها تلك الردود القادمة من حقول أهل التخصص^(٢١).

٢- تسأل مولر: هل نحن بحاجة إلى نظرية عالمية سهلة؟ ناظرًا إلى أن نظرية صراع الثقافات هي إحدى ثمار العلم الأمريكي جاءت من حقل العلاقات الدولية، معتبراً أن كثيراً من العلماء الأمريكيين يتبعون مثلاً موهوماً يقف على أسرار العلم الطبيعي، ويستندون إلى افتراضات أساسية قليلة، يتم منها اشتقاق شبكة من العقائد النظرية، ومن خلال اختبارها على الواقع يتحدّد محتواها بدقّة، وهذه الاختبارات ينبغي أن تؤكّد النظريات مؤقتاً أو تنقضها. وجميع الإثباتات - في نظر مولر - لا يمكن إلا أن تكون مؤقتة، ولا تغلق الباب أمام تجارب مستقبلية يمكن لها نقض النظرية، والنظرية التي لا يستطيع عدداً كبيراً من المحاولات نقضها تعدّ نظرية منيعة جداً.

وبناء على ذلك يرى مولر أن النظرية المثالية هي تلك التي تبنى على أقل عدد من الافتراضات الأساسية، ولكنها تقدّم أكبر تفسير ممكن. وفي تسابق النظريات سوف تفوز بالمكانة الأولى تلك النظرية التي تخرج بالمحتوى التفسيري نفسه باستخدام افتراضات أقل وتكون مقتصدة.

وهذا ما لا يراه مولر في نظرية صراع الثقافات، ويعدها من نمط النظريات والنماذج التي لا تلم بالتعقيد المتزايد للعالم، وتقلّل منه بشكل كبير، لدرجة أن كثيراً من المتغيّرات والعوامل المهمّة والمؤثّرة في الأحداث السياسية للعالم يتم استبعادها من مجال النظر^(٢٢).

(٢١) انظر: هارالد مولر، المصدر نفسه، ص ٣١.

(٢٢) انظر: هارالد مولر، المصدر نفسه، ص ٣٥.

٣- اختلف مولر مع صاحب نظرية صدام الحضارات في تحديد الأسباب الأساسية لحروب العصر الحاضر ونزاعاته، معتبراً أن تصوير هنتنغتون لما يقارب خمسين بالمائة من جميع الصدمات المسلحة في الوقت الحاضر تعود إلى خلفيات التداخل الثقافي، متخذاً منها برهاناً على صدق نظريته، وهو أمر يدعو للنظر!

كما أن هذا الرأي لا يتفق - في نظر مولر - مع القواعد الأساسية لعمليات الإحصاء التي تدل على أن أكثر من نصف الحروب الداخلية والدولية لا تقرها العوامل الثقافية، مستنداً على ذلك بإحصائيات معهد هايدلبرغ لأبحاث النزاعات الذي يوثق النزاعات العنيفة إحصائياً بشكل منتظم، مقدماً نتائج مغايرة لتحليلات هنتنغتون، مصوراً أن تأثير العوامل الإثنية يتغلب على تأثير العوامل الثقافية، منتهياً إلى نتيجة قررها مولر قائلاً: «يحق لنا أن نتوقع إذن أنه في المستقبل - أيضاً - ستظل الأسباب الأساسية الثقافية للنزاعات العنيفة خلف الأسباب الإثنية الرئيسة، وإنها بالمقارنة - أيضاً - مع النزاعات الإقليمية الكلاسيكية بين الدول في مناطق العالم المضطربة، لن تلعب بأي شكل من الأشكال دوراً غالباً»^(٢٣).

٤- بخلاف هنتنغتون يرى مولر أن التحالف الكونفوشيوسي - الإسلامي يعدّ وهماً بعيداً، ووهماً محضاً، معتبراً أن الإسلام يظل متعدداً وكذلك الأمر في آسيا، وبناء عليه فإن أحلافاً مناهضة للغرب بينهما تظل محصورة في نقاط محددة، مقدراً أن مصيرها سيكون إلى زوال، مضيفاً أن حلفاً من هذا القبيل يمكن أن يبدو خطراً في أوقات الأزمات، ولكنه لا ينتج تشكيلاً سياسياً دولياً ثابتاً^(٢٤).

- ١٠ -

النقد العربي

استقبل المجال العربي نظرية صدام الحضارات بنوع من الانفعال والاهتمام والتشاؤم والتشكيك، وسرعان ما اتسعت النقاشات النقدية حولها، وتحولت إلى مادة تكاثرت عنها وتزايدت المقالات والدراسات بأقسامها الوجيزة والمطوّلة، وامتدّ الاهتمام بها إلى الحقل الأكاديمي وأصبحت موضوعاً لكثير من الرسائل والأطروحات الجامعية على تعدد مستوياتها، وبقي الالتفات إليها متواصلاً بصور مختلفة، عابراً ما بين مشرق العالم العربي ومغربيه.

(٢٣) انظر: هارالد مولر، المصدر نفسه، ص ١٠٦.

(٢٤) انظر: هارالد مولر، المصدر نفسه، ص ٢٨١.

ومن بين النقد العربي الواسع والمستفيض سنكتفي بمحاولة واحدة، نقدّمها كنموذج دالّ على هذا النقد، وكاشف عن صورته أو بعض صورته، متحدّدة في محاولة الدكتور محمد عابد الجابري (١٩٣٥ - ٢٠١٠م) الذي خصّص في كتابه: (قضايا في الفكر المعاصر) الصادر سنة ١٩٩٧م، فصلاً كاملاً لمناقشة نظرية صدام الحضارات ونقدها. كما أنه قد تواجه مع هنتنغتون وجهاً لوجه في ندوة بحثية خصّصت لمناقشة أطروحته، نظّمها جامعة برنستون الأمريكية، عقدت في شهر مايو ١٩٩٥م، وعدّها الجابري ندوة مميّزة بحكم طابعها الأكاديمي، مقدّماً ورقة بعنوان: (بدلاً من صدام الحضارات.. توازن المصالح).

في هذا النقد أظهر الجابري موقفاً متشدّداً تجاه هنتنغتون ونظريته، يمكن إجمال موقفه النقدي ضبطاً وتحديداً في النقاط الآتية:

١- تساءل الجابري مندهشاً ومتعجباً: لماذا كل هذا الانشغال بأطروحة صدام الحضارات؟ وماذا يعني هذا الاهتمام الزائد والمزاييد بها؟ فهل الإنسانية بصدد الدخول في تجربة تاريخية أوسع حجماً وأعمق أبعاداً وأقوى أثراً من جميع الأحداث التاريخية التي شهدتها العصر الحديث؟

أمام هذه التساؤلات فارق الجابري في تقويمه لهذه الفكرة ما بين الناحية العلمية والناحية الاستراتيجية. فمن الناحية العلمية يرى الجابري أن صدام الحضارات هي مجرد وهم، وعدّها فكرة غير معقولة، معتبراً - وبطريقة تهكمية - أن الحضارات يجب أن تكون عبارة عن صحنون أو سيارات أو ما أشبه ذلك حتى يمكن تصوّرها تتصادم.

ومن الناحية الاستراتيجية سياسياً وعسكرياً وثقافياً، يرى الجابري أن هذه الفكرة تنطوي على قضية، مرتّباً أثراً واجباً على ذلك، مخاطباً العرب والمسلمين بهذا الواجب قائلاً: «وبما أننا نحن العرب والمسلمين على رأس المستهدفين فيها، فمن الواجب المساهمة في فضحها، فضلاً عن وجوب تعميم الوعي بمضمونها وأهدافها»^(٢٥).

٢- يرى الجابري أن من أجل وضع فكرة صدام الحضارات في إطارها الحقيقي، لا بد من الرجوع إلى الوراثة قليلاً، قاصداً التعرّف إلى بعض الكتابات التي سبقت مقالة هنتنغتون، والتي تفضح - في نظره - اتّجاهاً سائداً في التفكير الغربي، اتّصلت به فكرة هنتنغتون، وجاءت معبّرة عنه بقوة وصراحة، متوقّفاً بعناية عند مقالة المؤرخ الأمريكي باري بوزان المنشورة سنة ١٩٩١م في مجلة شؤون دولية بعنوان: (السياسة الواقعية في العالم الجديد.. أنماط جديدة للأمن العالمي في القرن الحادي والعشرين).

(٢٥) محمد عابد الجابري، قضايا في الفكر المعاصر، بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، ١٩٩٧م، ص ٨٦.

في هذه المقالة طرح بوزان فكرة تصادم الهويات الحضارية المتنافسة، مُقدِّراً حرباً باردة جديدة بين الحضارات، ولا سيما بين الغرب والإسلام، مضيفاً لهما الحضارة الهندية. وبعد أن تتبّع الجابري هذه المقالة رأى أن جملة الأفكار التي عرضها بوزان بهدوء واتزان متعمّدين حسب وصفه، أنها تتحرّك كلها نحو إقرار حقيقة مستقبلية يقدّمها وكأنها حتمية، متمثلة في حرب باردة حضارية بين الغرب والإسلام، ستحل محل الحرب الباردة التي كانت مستعرة بين المعسكرين الغربي والشيوعي. وهذه الفكرة -في نظر الجابري- هي نفسها التي قرّرها هنتنغتون في مقالة صدام الحضارات، ولكن بأسلوب متحرّر من اصطناع الهدوء والاتزان، جعلته منخرطاً في الصدام نفسه.

٣- بخلاف هنتنغتون وتكديباً لنظريته، وكشفاً لمغالطاته، يرى الجابري أن «التاريخ العسكري في العالم الحديث منذ القرن الثامن عشر، لم يكن تاريخ حروب داخل أوروبا وحدها، بل كان -أيضاً- وبالدرجة الأولى تاريخ الحروب الاستعمارية التي انتشرت فيها أوروبا، ثم أعقبتها حروب التحرير التي انتشرت فيها شعوب المستعمرات على الغرب الاستعماري في أوروبا وأمريكا. وإذا كان هناك صراع في المستقبل، فسيكون استمراراً للصراع القديم في شكله الجديد، سيكون صراعاً بين الأمم والشعوب المتطلّعة إلى الحرية والديمقراطية مع القوى الإمبريالية المهيمنة عالمياً سواء تحت غطاء الليبرالية أو أي غطاء آخر. أما صدام الحضارات فهو مجرد تعبير كاذب يقصد به صرف النظر عن حقيقة الصراع القائم والمقبل»^(٢٦).

٤- توقّف الجابري عند كلمة (الحضارة) متسائلاً: ماذا يعني هنتنغتون بالحضارة في عبارته صدام الحضارات؟ معتبراً أن هنتنغتون يلعب على الغموض الذي يكتنف مصطلحي ثقافة وحضارة في اللغات الأوروبية، وفي الاصطلاح السياسي الأنثروبولوجي المعاصر، وعندما تسأل عن الحضارة وماذا يعني بها؟ أجاب هنتنغتون: الحضارة هي هوية ثقافية.

هذا التعريف -في نظر الجابري- يمكن أن يقبل إذا ما تمّ أولاً تعريف معنى هوية ثقافية، وتحديدًا معنى الثقافة في هذه العبارة، وهل الثقافة هي من شؤون الفكر وحده أم أنها تشمل جوانب أخرى لها علاقة بالعمران والاجتماع والاقتصاد. وقد ظهر للجابري أن هنتنغتون يتناقض تناقضاً صارخاً، فهو من جهة يقول: «إن ثقافة قرية في جنوب إيطاليا قد تكون مختلفة عن ثقافة قرية في شمالها»، يفهم الجابري من هذا القول أن مفهوم الثقافة عند هنتنغتون ينصرف إلى العادات والتقاليد والفكر والسلوك والاقتصاد والاجتماع والمخيل الشعبي والعمران والملبس والمأكل.

ومن جهة أخرى يؤكد هنتنغتون أن «الحضارة هي أعلى تجمع ثقافي»، ومحدداتها هي: اللغة والتاريخ والدين والعادات والمؤسسات، ولذا فهي تمثل أوسع مستويات الهوية، بشكل يصدق انطباقها على الحضارة الأوروبية والحضارة العربية والصينية. وهنا وجد الجابري أنه أمام تعريفين للحضارة، تعريف يجعل منها هوية ثقافية، وتعريف يجعل منها أوسع مستويات الهوية، ولكن من دون تحديد المستويات الأخرى التي لا تدخل ضمن الهوية الثقافية، وهذا ما يرى فيه الجابري خلطاً للأوراق.

٥- لفت انتباه الجابري عدم التزام هنتنغتون مقياساً واحداً في تصنيف الحضارات، دالاً على ذلك في أن الحضارات التي رجع إليها هنتنغتون لها انتسابات مختلفة، فالحضارة الغربية تنسب إلى جهة جغرافية هي الغرب، والحضارة الكونفوشية تنسب إلى الحكيم الصيني كونفوشيوس، والحضارة اليابانية تنسب إلى البلد، والحضارة الإسلامية تنسب إلى دين، والسلافية الأرثوذكسية تنسب إلى عرق ودين، والحضارتان الأمريكية اللاتينية والإفريقية تنسبان إلى قارة وعرق.

وقد لاحظ الجابري أن المقاييس المطبقة في هذا التصنيف تختلف اختلافاً كبيراً عن العناصر أو العوامل التي جعلها هنتنغتون مسؤولة عن تمايز الحضارات بعضها عن بعض. كما لاحظ -أيضاً- أن الدين إذا كان هو العنصر الأهم في التمييز بين الحضارات عند هنتنغتون، فلماذا لا يُسمّى جميع الحضارات باسم الدين الذي تعتقه! ولماذا لا يستعمل الدين كمقياس للتمييز بين الحضارات إلا بالنسبة للإسلام وحده، أما الحضارات الأخرى فينسبها إلى شيء آخر غير الدين، لذا فإن هذا التصنيف -في نظر الجابري- يتسم بخلل كبير.

٦- بعد أن تتبّع الجابري ما أسماه المغالطات التي قدّمها هنتنغتون كحجج لإقرار فرضية صدام الحضارات، انتقل إلى مناقشة ما ادّعاه هنتنغتون بالصدمات الحضارية المقبلة، متوقفاً عند استرساله في عرض مظاهر الصدام القديم والحديث بين الإسلام وحدوده الجغرافية الجنوبية والشمالية والشرقية، ملتفتاً إلى النتيجة المثيرة التي انتهى إليها هنتنغتون بقوله: إن للإسلام حدوداً دموية.

بعد هذا السرد المتحيّز عقّب الجابري قائلاً: «لا يتمالك المرء بعد هذا كله من أن يتساءل: هل الأمر يتعلق هنا بعرض شواهد تشهد بالصحة لفرضية صدام الحضارات، أم أن الأمر يتعلق بتجريم الإسلام وتحميله مسؤولية الصدمات والحروب التي شهدناها منذ ظهوره، ما أسماه هنتنغتون بخط التوتر الممتد من أوروبا الغربية إلى الشرق الأوسط عبر

البلقان إلى إفريقيا وآسيا!»^(٢٧).

وقلباً لهذه الصورة، وردّاً على هذا السرد وجد الجابري إمكانية تجريم أوروبا تجريباً أبدياً، شارحاً رأيه قائلاً: «ألا يمكن القيام بعمل مماثل، ولكن في اتجاه آخر، وذلك برسم خريطة حدود التوتّر، وسلسلة الحروب التي شهدتها المنطقة نفسها منذ فجر التاريخ، وذلك بصورة تُجرّم أوروبا تجريباً أبدياً، ابتداءً من حروب وفتوحات الإسكندر المقدوني، إلى حروب وفتوحات الرومان والبيزنطيين، إلى الحروب الصليبية، فالحروب الدينية في أوروبا، والحروب الاستعمارية الأوروبية في إفريقيا وآسيا وأمريكا، دع عنك إبادة سكان أمريكا الأصليين، إلى فتوحات نابليون، إلى الحرب العالمية الأولى والحرب العالمية الثانية، إلى حرب فرنسا في الهند الصينية ثم في الجزائر، إلى حرب الولايات المتحدة في فيتنام، إلى حرب الخليج. هذه الحروب التي شهدتها التاريخ طيلة ما لا يقل عن ٢٣ قرناً، منذ القرن الثالث قبل الميلاد إلى اليوم، هي جميعاً حروب شنتها أوروبا على معظم مناطق العالم من أقصاه إلى أقصاه»^(٢٨).

ثم يستدرك الجابري متناظراً مع هتنتغتون ومتسائلاً: «وإذا فعلنا هذا أفلا يحق لهتنتغتون أن يثور ويتّهمنا بالتحامل وتشويه الحقائق، وهو ما ينطبق على تحليله لما سمّاه بحدود الإسلام الدموية؟»^(٢٩).

- ١١ -

ملاحظات ونقد

بعدما تحدّدت ملامح وعناصر نظرية هتنتغتون في العلاقة بين الحضارة والسياسة، كما شرحها في كتابه المثير (صدام الحضارات)، وبعد التطرّق إلى بعض صور النقد المتشكّل تجاه هذه النظرية في المجالين الغربي والعربي، بقيت الإشارة إلى ما لديّ من ملاحظات ونقد، أدونها في النقاط الآتية:

أولاً: سوف يسجّل المؤرّخون الاجتماعيون وفي حقل دراسات الحضارة بشكل خاص، أن نظرية هتنتغتون في صدام الحضارات كسبت اهتماماً، ونالت متابعة، وحرّكت نقاشاً، وفتحت سجّالاً، فاق تقريباً ما حدث مع أية نظرية أخرى في حقل دراسات الحضارة والحضارات قديماً وحديثاً. ويمثّل هذا التفوّق امتيازاً يحسب لهذه النظرية ويسجّل لها،

(٢٧) محمد عابد الجابري، المصدر نفسه، ص ١١٨.

(٢٨) محمد عابد الجابري، المصدر نفسه، ص ١١٨.

(٢٩) محمد عابد الجابري، المصدر نفسه، ص ١١٩.

بغض النظر عن جانب الاتفاق معها أو الاختلاف.

وتظهر هذه الملاحظة وتتجلى عند معرفة أن ما من أحد اقترَب من هذه النظرية إلا وأثار انتباهه شدة الاهتمام الواسع بها، مكاشفين عن مثل هذا الانطباع في مفتتح الحديث عنها، ومتعجبين لهذا الاندهاش في أن يكون لمثل هذه النظرية المختلفون معها غالباً والمعارضون. وقد شعر هنتنغتون نفسه بمثل هذا الانطباع، مندهشاً به ومبتهجاً، مفتتحاً به كتابه، مدوِّناً له في الأسطر الأولى من مقدمته، قائلاً: «في صيف عام ١٩٩٣م نشرت فصلية Foreign Affairs مقالاً لي بعنوان «صدام الحضارات؟» أثار جدلاً استمر ثلاث سنوات، -وكما يقول محررو المجلة- أكثر مما أثاره أي مقال نشره منذ الأربعينيات. والمؤكد أنه أثار بالفعل جدلاً على مدى ثلاث سنوات أكثر من أي شيء آخر كتبته»^(٣٠).

هذا الاشتغال الواسع بهذه النظرية غلب عليه الحس النقدي، والطابع السجالي، والمنحى الشكّي، كما غلب على المنخرطين في هذا الاشتغال موقف الاختلاف مع هذه النظرية، معترضين عليها، ومشكّكين فيها، ومتشائمين منها. وهي من هذه الناحية تعدّ أكثر نظرية قوبلت بالنقد والاعتراض مقارنة بالنظريات الأخرى في حقل دراسات الحضارة والحضارات.

وبهذا نكون أمام موازنة متقابلة، فمن جهة تحتفظ هذه النظرية بالتفوق على باقي النظريات الأخرى في حقلها من ناحية العناية والاهتمام، مكتسبة هذا الامتياز المتفوق، لكنها من جهة أخرى تمثّل أكثر نظرية قوبلت بالنقد والاعتراض مقارنة بالنظريات الأخرى في حقلها. فهناك جانب تفوّق في هذه النظرية وجانب انتكاسة، ولا يكفي النظر إليها والتعامل معها وتكوين المعرفة بها بعيداً عن هذه الموازنة التقابلية.

ثانياً: جاءت نظرية هنتنغتون وأثارت بشدة انتباه العالم، وجوبت في الموقف العام برفض شديد، رفضاً ظل يتّسع ويتراكم بصورة كبيرة، عابراً بين البلدان والمجتمعات شرقاً وغرباً، جنوباً وشمالاً، ومتّصلاً بحقول ومجالات عدّة، فما من بلد تقريباً إلا وكان له أثر في نقد هذه النظرية والاعتراض عليها، وما من حضارة من حضارات العالم إلا وسجّلت أثراً كذلك في نقد هذه النظرية والاعتراض عليها.

ومن هذه الزاوية، يمكن تصنيف النقد والاعتراض بحسب جهات عدّة، فمن جهة الأقاليم والمناطق الكبرى يمكن تصنيف النقد إلى نقد عربي ونقد آسيوي ونقد إفريقي ونقد أوروبي ونقد أمريكي شمالي ونقد أمريكي جنوبي. ومن جهة البلدان يمكن تصنيف النقد

(٣٠) صمويل هنتنغتون، صدام الحضارات، ص ٢٩.

إلى نقد مصري ونقد تونسي ونقد مغربي ونقد عراقي ونقد ياباني ونقد صيني ونقد كوري ونقد ماليزي ونقد ألماني ونقد فرنسي ونقد روسي ونقد مكسيكي ونقد برازيلي وهكذا... ومن جهة الحقول والمجالات يمكن تصنيف النقد إلى نقد سياسي ونقد استراتيجي ونقد اقتصادي ونقد وثقافي ونقد فلسفي ونقد ديني ونقد حضاري ونقد إعلامي وهكذا.

ومن جهة الحضارات يمكن تصنيف النقد بحسب الحضارات الثمانية التي أشار إليها هنتنغتون نفسه، إلى نقد الحضارة الصينية، ونقد الحضارة اليابانية، ونقد الحضارة الهندية، ونقد الحضارة الإسلامية، ونقد الحضارة الأرثوذكسية، ونقد الحضارة الغربية، ونقد حضارة أمريكا اللاتينية، ونقد الحضارة الإفريقية.

ومن جهة الدين يمكن تصنيف النقد إلى نقد بوذي طاوي في الصين، ونقد بوذي شانتوي في اليابان، ونقد هندوسي في الهند، ونقد إسلامي، ونقد مسيحي أرثوذكسي، ونقد مسيحي كاثوليكي وهكذا.

هذا النقد على سعته وتتابعه وتزامنه وامتداده وتنوعه يعدُّ نقدًا غير مسبوق في تاريخ الفكر الإنساني القديم والحديث، ومتى ما حدث بهذا النمط فإمكانه أن يقلب صورة النظرية، أو يغيّر وجهتها، أو يبدّل موقعيتها، أو يبعث الشك فيها، وقد يُطيح بها، أو لا أقل يدعو إلى مراجعتها وإعادة النظر فيها. يحدث ذلك مهما كانت قوة النظرية ونوعيتها، فلا عصمة لهذه النظريات ولا حصانة، وإنما هي اجتهادات بشرية يعترضها ما يعترض الفكر الإنساني من عوارض الصواب والخطأ، الصحة والفساد، البقاء والفناء.

وقد شعر هنتنغتون باكرًا بهذا النقد وسعته، ووجد نفسه منخرطًا في أجزاء منه بعد نشر مقالته سنة ١٩٩٣م، وأشار إلى ذلك مبتهجًا في مقدمة كتابه قائلاً: «وبعد نشر المقال كنت طرفًا في حلقات دراسية ولقاءات، ركزت على الصدام، مع جماعات ضمت أكاديميين ورسميين ورجال أعمال وغيرهم في الولايات المتحدة. إلى جانب ذلك، فقد كان من حسن حظي أن أتمكّن من المشاركة في مناقشة المقال وفرضياته في دول أخرى كثيرة مثل: الأرجنتين وبلجيكا والصين وفرنسا وألمانيا وبريطانيا وكوريا واليابان ولكسمبورج وروسيا والسعودية وسنغافورة وجنوب إفريقيا وإسبانيا والسويد وسويسرا وتايلاند. وقد عرّفتني هذه المناقشات على كل الحضارات الرئيسية باستثناء الهندوسية. كما ألفت إلى حدّ كبير من آراء وبُعد نظر كل من شارك فيها»^(٣١).

وبدل أن يُراجع هنتنغتون نفسه، ويُعيد النظر في فكرته مُبدلاً فيها أو مُتخلّيًا عنها،

(٣١) صمويل هنتنغتون، المصدر نفسه، ص ٣٠.

بدلاً من كل ذلك تمسك هنتنغتون بفكرته ولم يبال بكل هذا النقد على سعته وتتابعه وتزامنه وامتداده وتنوعه، متجهاً نحو تأكيد هذه الفكرة وتثبيتها وتضخيمها، ناقلاً لها من وضعية المقالة الوجيزة إلى وضعية الكتاب المطول، باذلاً جهداً إضافياً، ساعياً لتعميق فكرته، مبتهجاً بمشاركاته النقاشية عنها، مع أن الغالب عليها هو النقد والتحفظ والتشكيك والاعتراض.

ثالثاً: نقل هنتنغتون فكرته من وضعية الفرضية في مقالته إلى وضعية النظرية في كتابه، وكأن فترة السنوات الثلاث التي فصلت بين المقالة والكتاب، قد مكنته من اختبار الفرضية بشكل جاز له الارتقاء بها إلى وضعية النظرية، طاوياً من الناحية المعرفية المسافة الفاصلة بين الفرضية والنظرية، منتصراً لفكرته، ومتفاضلاً بها على باقي النظريات الأخرى، معلناً إزاحة أربع نظريات حاولت تفسير السياسة العالمية لمرحلة ما بعد الحرب الباردة.

وتشبيهاً لنظريته رجع هنتنغتون إلى العالم الأمريكي توماس كون (١٩٢٢-١٩٩٦م)، مستنداً إلى أنموذجه الإرشادي والقياسي، واصفاً كتابه: (بنية الثورات العلمية) بالعمل الشهير، ناقلاً عنه نصاً بليغاً وثيق الصلة بما يريد هنتنغتون أن يصل إليه، متحدداً في قول كون: «لكي تصبح النظرية مقبولة كنموذج، لا بد أن تبدو أفضل من النظريات التي تنافسها، ولكنها ليست في حاجة إلى أن تفسر كل الحقائق التي يمكن أن تواجهها، ولا هي تفعل ذلك في الواقع»^(٣٢).

هذا السعي من هنتنغتون إلى الضبط العلمي والإحكام النظري لفكرة صدام الحضارات، كان يتطلب منه تتبع كيف تطوّرت هذه الفكرة قبله، حتى وصلت إلى الطور الذي وقف عنده، وأراد أن يتمثله وينسبه إلى نفسه، مؤرخاً به حدثاً فكرياً، متحدداً زمناً بالعقد الأخير من القرن العشرين.

وما يعرفه هنتنغتون قبل غيره أنه ليس أول القائلين بصدام الحضارات فكرةً ومفهوماً ومصطلحاً، فقد سبقه إليه كتاب وباحثون ومؤرخون، يبرز من هؤلاء ويتقدم المؤرخ البريطاني الشهير أرنولد توينبي الذي له محاضرة ترجع إلى سنة ١٩٤٧م، ألقاها في كلية برين مور بولاية بنسلفانيا الأمريكية، بعنوان: (الصراع بين الحضارات)، نشرتها في السنة نفسها مجلة هاربر الأمريكية، ثم ضمّها توينبي لاحقاً في كتابه: (الحضارة في الميزان) الصادر سنة ١٩٤٨م، مقدّماً فيها نصاً مهماً يدرك الحاجة إليه كل من يؤرّخ لصدام الحضارات فكرة ومفهوماً.

لا ندري لماذا تجاهل هنتنغتون هذا النص بما يمثل من لحظة تاريخية مبكرة وفارقة،

(٣٢) صمويل هنتنغتون، المصدر نفسه، ص ٤٩.

ولماذا تغافل عنه وسكت، ليس جهلاً قطعاً ولا نسياناً، وليس لأنه نص لا أهمية له ولا قيمة، أو أن أهميته قد تلاشت أو تراجع، أو أصبح بالياً وعتيقاً، غطى عليه الزمن، وتخطته التطورات، فجميع هذه الحالات لا صحة لها ولا أساس. ويبقى السبب الحقيقي مكتوماً عند هتنتغتون، فاتحاً على نفسه هذا الكتمان باباً لتأويلات شتى!

وما يؤكّد هذه الملاحظة ويضاعف جدّيتها، أن توينبي في نصّه المذكور لم يناقش فكرة الصراع بين الحضارات بالعودة إلى الماضي والتاريخ القديم، واقفاً عندهما، ومنحصراً عليهما، وإنما كان ناظراً كذلك إلى المستقبل، مقدّماً تنبؤات تمتد إلى مدى بعيد، ملتفتاً في تنبؤاته بشكل أساسي إلى الحضارة الغربية ومستقبلها. وهي القضية ذاتها التي شغلت هواجس هتنتغتون، ومثلت جوهر قضيته ولبّها.

ومن بين أقوال توينبي الدالّة والجامعة بين فكرة المستقبل من جهة، وفكرة صدام الحضارات من جهة أخرى، وعلاقتها بالحضارة الغربية، ما أبان عنه قائلاً: «إن مؤرخي المستقبل سيقولون: إن الحادثة الكبرى في القرن العشرين، هي اصطدام الحضارة الغربية بسائر المجتمعات الأخرى القائمة في العالم... وسيقولون عن هذا الصدام أنه بلغ من القوة والشمول بحيث أدّى إلى قلب ضحاياه رأساً على عقب... وأثر بشدة في سلوكهم وآرائهم ومشاعرهم وعقائدهم رجالاً ونساء وأطفالاً... إنني أعتقد أن هذا ما سيقوله المؤرخون الذين ينظرون خلفهم إلى عصرنا حتى من تلك السنة القريبة منا، ألا وهي سنة ٢٠٤٧م»^(٣٣).

وفي طور آخر، وبتصوّر مختلف من الفهم، وبشكل مثير للجدل، ارتبطت فكرة صدام الحضارات بالمستشرق الإنجليزي الأصل برنارد لويس (١٩١٦-٢٠١٨م)، المعروف بدراساته المتحيّزة عن الإسلام والعالم الإسلامي، فقد أثار الانتباه منذ النصف الثاني من خمسينات القرن العشرين لفكرة صدام الحضارات، متّخذاً منها منظوراً لتحليل طبيعة العلاقات بين الحضارتين الإسلامية والغربية ماضياً وحاضراً ومستقبلاً.

كان بإمكان هتنتغتون الإشارة إلى هذه الأطوار التي سبقته، مع إضافة الطور الذي مثله الناقد المغربي مهدي المنجرة (١٩٣٣ - ٢٠١٤م)، صاحب كتاب: (الحرب الحضارية الأولى.. مستقبل الماضي وماضي المستقبل) الصادر سنة ١٩٩٠م، والذي وصفه هتنتغتون في كتابه صدام الحضارات في لفّة نادرة منه بالعلامة المغربي. كان بإمكانه الإشارة إلى هذه

(٣٣) أرنولد توينبي، الحضارة في الميزان، ترجمة: أمين محمود الشريف، دمشق: منشورات وزارة الثقافة السورية، ٢٠٠٦م، ص ٢٤٩.

الأطوار وتقويمها، وبيان جوانب الاتفاق معها وجوانب الاختلاف، عناصر الاشتراك وعناصر الاختصاص، وبماذا يتميز الطور الذي مثله هنتنغتون عن تلك الأطوار السابقة وبماذا يفترق؟ هذا ما سكت عنه هنتنغتون ولم يتطرق إليه!

مع ذلك بقي من المؤكد أن هنتنغتون مثل الطور الأهم في تاريخ تطوّر فكرة صدام الحضارات، والأشد إثارة للجدل، وقدم عملاً هو الأكبر من نوعه على مستوى التأليف، محتفظاً لنفسه بتحليل يتفارق به عن الآخرين من السابقين والمعاصرين، كما أنه أكثر من دفع بهذه الفكرة إلى الواجهة الفكرية والسياسية، وأكثر كذلك من جعل العالم يخشى من هذه الفكرة ويتوجّس منها خوفاً وقلقاً.

رابعاً: أسهم هنتنغتون في تجديد الاهتمام بفكرة الحضارة، وتحريك هذه الفكرة في المجال التداولي الإنساني العام، ولفت الانتباه إلى العلاقة بين الحضارات من جهة، والسياسة العالمية من جهة أخرى، ومدى إمكانية الاستناد إلى فكرة الحضارات في تحليل السياسات العالمية واستشرافها، جاعلاً من فكرة الحضارات واحدة من الأفكار الممكنة والمفيدة في هذا المجال، ومقرباً العمل بمنهج التحليل الحضاري في دراسة السياسات والسياسات العالمية.

فمن جهة تجديد الاهتمام بفكرة الحضارة، يكفي معرفة أن بعد مقالة هنتنغتون وكتابه، نشرت الكثير من المقالات والتأليفات في معظم بلدان العالم تقريباً وبمختلف لغاته، جاءت ردّاً على فكرة هنتنغتون، ومناقشة لها، معلنة الاختلاف معها في العموم الأغلب، والابتعاد عنها. وجميع هذه الأعمال -مقالات ومؤلفات- أو معظمها أشارت في عناوينها إلى كلمة حضارة بصيغة المفرد أو حضارات بصيغة الجمع، مكوّنة نسقاً أدبياً جديداً يمكن تسميته أدب صدام الحضارات.

ولولا هنتنغتون وفكرته التي أحدثت ما أحدثت من جدل وسجال ونقاش ما تشكّل هذا النسق الأدبي الموصوف بأدب صدام الحضارات، وبه انتعشت فكرة الحضارة، وباتت تمثل طوراً يمكن أن يؤرّخ له في تاريخ تطوّر فكرة الحضارة في الأدب الإنساني العام الحديث والمعاصر.

ومن جهة العلاقة بين الحضارات والسياسة العالمية، فإن نظرية هنتنغتون تنتمي من جهة إلى حقل دراسات الحضارة، ومن جهة أخرى تنتمي إلى حقل دراسات السياسة، ومن ثمّ فهي مزيج مركّب من الحضارة والسياسة، تعبّر عن رؤية الحضارة في السياسة، ورؤية السياسة في الحضارة. ولا يمكن فهمها وتكوين المعرفة بها من خلال منظورات الحضارة بعيداً عن منظورات السياسة، أو من خلال منظورات السياسة بعيداً عن منظورات

الحضارة. وبهذا يكون هنتنغتون قد تفرّد بإضافة المدخل السياسي في دراسة الحضارات. وفي سياق هذه العلاقة وتأكيدا جاء كتاب: (الحضارات في السياسة العالمية.. وجهات نظر جمعية وتعددية) الذي قام بإعداده وتحريره الباحث الأمريكي بيتر كاتزنشتاين الرئيس الأسبق لرابطة العلوم السياسية الأمريكية، والكتاب في الأصل نتاج حلقة نقاشية لرابطة العلوم السياسية الأمريكية، عقدت خلال اجتماعين حوليين ما بين سنتي ٢٠٠٧ - ٢٠٠٨ م.

ويدعو هذا الكتاب إلى أخذ فكرة الحضارات مأخذ الجد في تحليل السياسات العالمية، وهذه الدعوة هي من أكثر ما يعرف بهذا الكتاب، ومن أكثر ما يلفت الانتباه إليه، وسيكون كتاباً لا غنى عنه من هذه الجهة، لمن يريد دراسة هذه الفكرة، ولمن يريد أن يتعرّف إلى الخبرة الأكاديمية الأمريكية في دراسة هذه الفكرة.

أما وجه الملاحظة هنا فإن هنتنغتون بقدر ما لفت الانتباه لفكرة الحضارات وعلاقتها بالدول وبالسياسة العالمية، بقدر ما أضاف تعقيدات لا سابق لها في هذا الشأن، وأثار بعض الإشكاليات والهواجس والمخاوف على مستوى العلاقات الدولية، نتيجة الحديث المتزايد عن حروب حضارية بين الدول، وصراعات حضارية بين الحضارات، والتبشير بحرب حضارية باردة تحل مكان الحرب الباردة السابقة، وتقسيم العالم إلى مناطق ثقافية وحضارية مغلقة ومتصادمة أحياناً!

خامساً: نتفق بقدر ما مع هنتنغتون على وجود صدام بين الحضارات، ولا ننفي بالمطلق وجود مثل هذا الصدام الذي حدث ويحدث في مختلف أزمنة تاريخ الحضارات، وبعده أحد أنماط العلاقات بين الحضارات، ويتجاوز مع أنماط أخرى مثل: التواصل والتفاعل والتعارف وغيرها. بما يعني أن الحرب أو الصدام ليس هما القاعدة أو الأصل في العلاقات بين الحضارات.

ولأنني بالصدام حدوث الحروب أو الصراعات الباردة أو الساخنة بين الحضارات، وإنما نعني به أن كل حضارة تحاول التمسك بقيمتها، والدفاع عن تقاليدها، وتأكيد ذاتيتها، وإثبات تفوّقها، وتعظيم مكانتها، وفرض وجودها، وترى من حقها التوسّع والانتشار والامتداد في العالم. والشعور بهذه الحالات يعدّ من سيكولوجية الحضارات عموماً، ولا تفرّد به حضارة من دون أخرى قديماً وحديثاً.

وبتأثير هذه السيكولوجية الحضارية يحدث صدام بين الحضارات، نتيجة لتباين المفاهيم والقيم، وتعدّد الذاتيات، والشعور بالتفوّق على الغير، ولا خشية من هذه الحالات

إلا إذا تجاوزت حدودها، وأدّت إلى نشوب حروب وغزوات واحتلال، عندئذ يخرج الصدام من دائرة التحكم والسيطرة إلى وضعية الانفلات والفوضى والاضطراب.

أما ما نختلف فيه مع هنتنغتون ونعترض عليه، أنه قدّم تصوّرًا مغاليًا لصدام الحضارات، مُبشّرًا ببقاء الصراعات ودوامها، واشتدادها وارتفاع تيرتها، ودافعًا الحضارات نحو حروب باردة هي أشد خطورة من الحرب الباردة السابقة ما قبل تسعينات القرن العشرين، وجاعلاً العالم منقسمًا على نفسه ومتصدّعًا، ليس كما كان في السابق لأسباب وخلفيات سياسية واقتصادية وأيديولوجية، وإنما لأسباب وخلفيات أشد ترجع إلى الثقافة والحضارة والدين.

وتأكيدًا لهذا المنحى الصدامي على مستوى الحضارات، حشد هنتنغتون في كتابه كمية كبيرة من المفاهيم التي تتصل بهذا النسق، مثل مفاهيم: الصدام الحضارتي، الصراع الحضارتي، الصدع الحضارتي، الحرب الحضارية. كما وفر فيه مادة كبيرة أراد منها توثيق تاريخ الصدامات والصراعات والحروب بين الجماعات والدول والكيانات المتغيرة من جهة الثقافة والحضارة والدين. لذا يمكن القول: إن مفهوم صدام الحضارات عند هنتنغتون هو أشد خطورة من بين جميع القائلين بهذا المفهوم قبلاً وبعداً.

سادساً: حفّزت نظرية هنتنغتون وأسهمت في انبثاق مجموعة نظريات تنتمي إلى نسق يمكن وصفه أو تسميته بنظريات الصدام أو النظريات الصدامية، تشترك هذه النظريات في جهة الصدام وتفترق أو تتمايز في جهة الموضوع، مُتقصّدة بهذا التنوع تحويل جهة الصدام إلى زاوية مختلفة، ترى فيها أنها أكثر صواباً من الزاوية التي صوب عليها هنتنغتون.

هذه النظريات تنسب إلى كتّاب وباحثين ينتمون إلى مجتمعات أمريكية وأوروبية وعربية وإسلامية، من هذه النظريات المتداولة: نظرية (صدام الغرب مع الغرب) أو (صدام الحضارة الغربية مع ذاتها)، أشار لهذه النظرية الباحث الأمريكي جيمس كورت زميل هنتنغتون وأستاذ العلوم السياسية، وتطرّق إليها في مقالة نشرها سنة ١٩٩٥م بعنوان: (تصادم المجتمعات الغربية.. نحو نظام عالمي جديد)، متحدّثاً عنها قائلاً: «إن صدام الحضارات الحقيقي والأكثر أهمية، لن يكون بين الغرب وغيره، بل هو ذلك الصدام الدائر بالفعل في الغرب ذاته، وخاصة داخل قوّته الرئيسية، أي الولايات المتحدة الأمريكية، وهو صدام بين الحضارة الغربية وبين تحالف مختلف، يتألّف من حركات متعدّدة الثقافات والحركات النسوية، إنه باختصار صدام بين الحضارات الغربية وما بعد الغربية»^(٣٤).

(٣٤) جيمس كورت، تصادم المجتمعات الغربية: نحو نظام عالمي جديد، مصدر سابق، ص ٧.

النظرية الثانية: وتعرف بنظرية (الصدام داخل الحضارات)، تبني هذه النظرية أكثر من شخص بعضهم أمريكيون وبعضهم أوروبيون، وتحدّد الاختلاف بينهم في زوايا التفسير والتحليل. وأبرز المتحدثين عن هذه النظرية من الأمريكيين هم أصحاب كتاب: (الحضارات في السياسة العالمية.. وجهات نظر جمعية وتعددية)، الذي قام بتحريره الباحث في شؤون العلاقات الدولية بيتر كاتزنشتاين، فقد توصّل هؤلاء بعد نقاش أكاديمي لعمل هنتغتون إلى استنتاج رئيسي، أبان عنه محرّر الكتاب قائلاً: «أظهرت التحليلات الإحصائية والعديد من التحليلات النوعية، عملياً أن الصدامات الكبرى تحصل في المقام الأول داخل الحضارات لا بينها، وأن الحضارات ليست المحور الذي تدور الحروب حوله»^(٣٥).

ومن الأوروبيين تبني هذه النظرية الباحث الألماني دييتر سنغاس وشرحها في كتابه: (الصدام داخل الحضارات.. التفاهم بشأن الصراعات الثقافية)، فقد توصّل متيقناً «أن الدراسات الدولية عن الإطار القيمي للمجتمعات، تؤكد أن التصدّعات الثقافية البارزة حالياً، هي بالفعل تصدّعات داخل الحضارات، وكذا داخل كل مجتمع على حدة، وليست يقيناً فيما بينها»^(٣٦).

وفي المجال العربي تردّدت بعض التسميات التي تتّصل بهذا النسق، منها: تسمية (صدام الجهل أو صدام الجهالات) التي جاءت عنواناً لمقالة الناقد الفلسطيني إدوارد سعيد (١٩٣٥ - ٢٠٠٣م) نشرها سنة ٢٠٠١م. وتسمية: (صدام المصالح) التي جاءت في عنوان كتاب الباحث اللبناني فواز جرجس (أمريكا والإسلام السياسي.. صدام الثقافات أم صدام المصالح) الصادر سنة ١٩٩٩م، وتسمية: (صدام المهمجيات) التي جاءت عنواناً لكتاب الباحث اللبناني جليبر الأشقر الصادر سنة ٢٠٠٠م. يضاف إلى ذلك من خارج المجال العربي تسمية: (صدام الأصوليات) التي جاءت عنواناً لكتاب الأديب الباكستاني طارق علي، الصادر في ترجمته العربية سنة ٢٠٠٢م.

هذه النظريات والأطروحات على تعدّدها وتنوّعها ما كان بالإمكان أن تبتثق وتظهر إلى عالم الوجود الأدبي والفكري، لولا وجود نظرية صدام الحضارات وما اتّسمت به من طبيعة سجالية وصدامية وتشاؤمية، حفّزت الذهن، واستفزّت الفكر، واستثارت العقل. وبتأثير هذه النظرية أصبحنا نتجادل حول نظريات عدّة، بعد أن كنا نتجادل حول نظرية واحدة.

(٣٥) بيتر كاتزنشتاين، الحضارات في السياسة العالمية، مصدر سابق، ص ٢٣.

(٣٦) دييتر سنغاس، الصدام داخل الحضارات، مصدر سابق، ص ٢٢.

مع ذلك لم تستطع هذه النظريات والأطروحات أن تقوّض نظرية صدام الحضارات، أو تلتفّ عليها، أو تُحاصرهما، أو تُطيح بها، ولا أن تُحدّد من خطورتها، أو تخفّف من هواجسها، وإذا كانت قد تمكّنت من التشكيك فيها، والنيل منها، لكنها لم تستطع أن تحلّ مكانها، وتصبح بديلاً عنها.

سابعاً: لم يكن مفهوماً على الإطلاق لماذا أغفل هنتنغتون أو تغافل الإشارة إلى نظرية حوار الحضارات، ولم يأت على ذكرها كلياً في كتابه المستفيض الذي فاقت صفحاته خمسمائة صفحة. ولم يُبدِ رأياً واضحاً تجاه هذه النظرية لا توافقاً معها ولا اختلافاً، مع أنها نظرية لها شهرة واسعة في المجال الغربي، وتشترك مع نظرية صدام الحضارات في كونها نظريتين تتّصلان بأنماط العلاقات بين الحضارات، واحدة تتّخذ منحى الحوار، وأخرى تتّخذ منحى الصدام، ويتفارقان من هذه الجهة.

وتتأكّد أهمية هذه الملاحظة وتتعاظم عند معرفة أن نظرية حوار الحضارات قد انتعشت بقوة بعد انبثاق نظرية صدام الحضارات، وعُدّت في نظر القائلين بها أنها نظرية أجود من صدام الحضارات، وتصلح أن تكون بديلاً مفضّلاً عنها، لأنها تُجنّب العالم خيارات الصدام، وتبعث على التفاؤل، وترسم طريقاً آمناً للعلاقات بين الحضارات.

هذا الانتعاش القوي الذي شهدته هذه النظرية، كان يعلم به هنتنغتون قطعاً، ولم يكن بعيداً عن سماعه وبصره وإدراكه، مع ذلك تعامل مع هذه النظرية وكأنها لم تكن شيئاً مذكوراً، أو كأنها لا تستحق الاهتمام، نافيةً لها نفيّاً مطلقاً!

ويبدو أن هنتنغتون قد استولت عليه فكرة صدام الحضارات، وسكنت شعوره، وأسرت خياله، فصرفته عن الالتفات إلى ما سواها. أو أنه أراد متقصداً تسليط الضوء على فكرته، حاجباً الأنظار عمّا سواها. وإذا كانت هذه مجرد تأويلات ظنية واحتمالية راجحة أو غير راجحة، فمن الأكيد أن هنتنغتون كان يرى في نظريته أنها أصوب من النظريات الأخرى، وأرجح منها وأقوى.

والقدر الذي له علاقة بنظرية حوار الحضارات أشار إليه هنتنغتون بغير هذه التسمية في آخر صفحات الكتاب عند حديثه عمّا أسماه القواسم المشتركة للحضارة، معتبراً أن ضروريات التعايش الثقافي تتطلب البحث عمّا هو مشترك بالنسبة لمعظم الحضارات، وفي عالم متعدّد الحضارات فإن المسار البناء -في نظره- هو التخلي عن العالمية، وقبول التنوع، والبحث عن العوامل المشتركة^(٣٧).

(٣٧) انظر: صمويل هنتنغتون، صدام الحضارات، ص ٥١٦.

هذا الرأي على أهميته وجودته جاء في الكتاب وكأنه خارج السياق، لا تعيد له ولا تأسيس، لا أصل له ولا سند، أقرب إلى رأي له صفة الرأي العرضي أو الهامشي أو الاستدراكي، لا قوة له ولا تأثير، لا وزن له ولا اعتبار، أمام ما قدّمه هنتنغتون من ضخ كبير وخطر لفكرة صدام الحضارات.

وقد تنبّه لمثل هذه الملاحظة ديتر سنغاس معقّباً عليها قائلاً: «ويغفل هنتنغتون للحظة عن تحليلاته السوداوية بشأن الصدام المرتقب بين الحضارات، إذ نراه يدعو في النهاية إلى التفاهم والتعاون بين كبار السياسيين والمثقفين في جميع الحضارات»^(٣٨).

وما يثير الدهشة في هذه الملاحظة، ويبعث على التعجب، أن هنتنغتون استبق الإشارة إلى هذا الرأي التفاهمي بالحديث عن سيناريو متخيّل لكنه مرعب للغاية، يدور حول حدوث حرب بين أمريكا والصين، تتطوّر هذه الحرب وتمتدّ إلى باقي الحضارات، يجري فيها تحريك الصواريخ النووية بين الأمريكيين والصينيين، وتقتنص الهند هذه الفرصة وتشنّ هجوماً مدمراً على باكستان لتدمير قدراتها العسكرية التقليدية والنووية، وتتسع الحرب إلى أرجاء الحضارات الأخرى موصوفة بالحرب الحضارية.

بعد هذا السيناريو المرعب الذي يضع العالم على حافة الفناء والدمار، ولا أدري كيف سمح هنتنغتون لنفسه تخيّل مثل هذا السيناريو الذي لا يُبقي ولا يذر، من بعده مباشرة يتغيّر السياق، ويتنقل الحديث عن القواسم المشتركة بين الحضارات!

ثامناً: قدّم هنتنغتون تصوّراً مرعباً عن الإسلام سيئاً ومشوّهاً، مصوّراً له بوصفه ديناً دائماً وعنيفاً، مُطلقاً عليه عبارته الخطيرة قائلاً: «إن للإسلام حدوداً دموية»، مكرّساً هذا الوصف عن الإسلام، ساعياً لتأكيدِه وترسيخه، راجعاً تارة إلى وقائع مُشوّهة من التاريخ، وتارة إلى وقائع انتقائية من العصر الحديث، مذكّراً بخطاب المستشرقين المعادين للإسلام ديناً وحضارة، مقتفياً أثرهم، متلبّساً روحهم، مجدّداً تصوّراتهم السيئة والمعادية.

في هذا التصور ظهر هنتنغتون وكأنه يريد أن يُحمّل الإسلام وزر صدام الحضارات، بما في ذلك الصدام مع الغرب وحضارته، ناظراً إلى تاريخ العلاقات بين الإسلام والمسيحية في الأزمنة القديمة، وبين الإسلام والغرب في الأزمنة الحديثة بوصفه تاريخ صراع مستمر، معتبراً وبخلاف الكثيرين في الغرب أن مشكلة الغرب ليست مع المتطرفين المسلمين وإنما مع الإسلام نفسه، واصفاً العلاقات بين الإسلام والمسيحية سواء الأرثوذكسية أو الغربية أنها كانت عاصفة غالباً، فكلاهما كان بمثابة الآخر بالنسبة إلى الآخر، مُقدّراً أن صراع القرن

(٣٨) ديتر سنغاس، الصدام داخل الحضارات، ص ١٤٤.

العشرين بين الديمقراطية الليبرالية والماركسية اللينينية ليس سوى ظاهرة سطحية وزائلة، إذا ما قورن بعلاقة الصراع المستمر والعميق بين الإسلام والمسيحية^(٣٩).

هذه الملاحظة قد أثارت دهشة دييتر سنغاس ناكراً لها، وموجّهاً نقداً لهنتنغتون الذي يكاد يتغاضى في نظره عن الحضارة الإسلامية، وما هو أدعى إلى الدهشة أكثر عنده اعتبار هنتنغتون أن المشكلة الرئيسة ليست في الأصولية الإسلامية بل في الإسلام ذاته، مفترضاً أنه حضارة مختلفة تماماً وبالكامل عن جميع الحضارات الأخرى، مصوراً أن المجتمعات والبلدان الإسلامية تقع عند خطوط المنازعات الثقافية للعالم، لهذا بدت عنيفة بشكل مفرط في نظر هنتنغتون، ومن ثم فإن المسيحيين وغير المسلمين لا ينكرون الحماسة لحرب إسلامية والاستعداد لاستخدام العنف، خالصاً إلى نتيجة يرى فيها أن الإسلام ذاته يتّصف بطابع العنف^(٤٠).

ومع أن هنتنغتون أراد إظهار نفسه بوصفه دارساً للحضارات، إلا أنه -في هذا الشأن كذلك- قد تغافل كلياً -بقصد أو من دون قصد- عن الإسهامات الحضارية العظيمة للإسلام والحضارة الإسلامية، وما للإسلام من فضل كبير على جميع الحضارات التي كانت قبله وبعده، بما في ذلك الحضارة الغربية. وهذا ما ثبت عند المؤرخين الأوروبيين أنفسهم وقبل غيرهم، وتأكد لديهم على تعاقب أجيالهم، وتعدّد بلدانهم، وتنوّع مجالاتهم، الذين توالى كتاباتهم وتأليفاتهم وتراكمت ولم تتوقف، مُشكّلين نسقاً أدبياً مميزاً قوامه الاعتراف بفضل الإسلام على الحضارة الأوروبية.

ويكفي في هذا النطاق الإشارة إلى كتابين يتتمان زمنياً إلى القرن الحادي والعشرين، من تأليف باحثين أمريكيين هما: جون فريلي أستاذ تاريخ العلوم صاحب كتاب: (نور من الشرق.. كيف ساعدت علوم الحضارة الإسلامية على تشكيل العالم الغربي؟)، ومارك غراهام صاحب كتاب: (كيف صنع الإسلام العالم الحديث؟).

ومن أبلغ النصوص الدالة على ذلك، ما أشار إليه غراهام قائلاً: «ولكن أوروبا في الحقيقة تعلمت وتعلمت على يد العلماء المسلمين مدّة نصف الألفية، فبالإضافة إلى كون المسلمين شعباً حفظ العلم واحتضنته، كان المسلمون يمثلون كل تلك الأشياء التي أنكرتها عليهم تلك الكتب المنهجية، فقد كانوا فنّانين وشعراء وفلاسفة وعلماء رياضيات وكيمياء وفلك وفيزياء، باختصار كانوا متخصّرين في الوقت الذي كانت فيه أوروبا تتمرّغ

(٣٩) انظر: صمويل هنتنغتون، صدام الحضارات، ص ٣٣٨.

(٤٠) انظر: دييتر سنغاس، الصدام داخل الحضارات، ص ١٣٦.

في الهمجية. كانت الحضارة الإسلامية هي العظمى من حيث الحجم والتقنية، ولم يكن لها مثيل في أي مكان آخر، وبعيداً عن وجود الحضارة الإسلامية في فراغ، فإنها أثّرت بشكل مباشر في أوروبا ككيان ثقافي وقوة علمية وسياسية، وبقدر ما يستنكف البعض من الاعتراف به، فإن العالم الإسلامي هو العملاق الذي بنيت على أكتافه النهضة الأوروبية^(٤١).

تاسعاً: لاحظت أن هناك نقداً تبسيطياً في المجال العربي لنظرية صدام الحضارات، وقد جرى التعامل معها بطريقة خطابية وإنشائية، وتقديمها بتصويرات وتوصيفات لا تتسم بالدقة، ولا تتحرّى ضوابط المعرفة، مُغلبة حسّ الاعتراض والرفض، متحفرة بدافع الهجوم والمقاومة، متراوحة ما بين التساهل معها، أو التخوف منها، أو التشكيك فيها، أو التعالي عليها. فهي بحسب هذه التصويرات والتوصيفات مجرد نظرية خداعية وتلاعبية وتأميرية، يصدق عليها وصف الموضة الجديدة، وأنها مجرد وهم وكتلة مغالطات وأكاذيب وتناقضات.

ومثل هذا النقد التبسطي نلمسه حتى في أوساط أكاديميين يشتغلون بطرائق المنهج والمنهجيات، ويتحدّثون عن لغة المنطق والعلم. ومن صوره ودلائله ما وجدته في المقدمة المطوّلة التي كتبها أستاذ فلسفة العلم الدكتور صلاح قنصوه للترجمة العربية لكتاب هنتنغتون، النسخة التي أنجزها طلعت الشايب، حملت هذه المقدمة عنوان: (من أجل تأمل فاحص وحوار خصيب)، أشار فيها إلى صور تبسيطية لا تخلو من غرابة، من هذه الصور اعتبار أن نظرية صدام الحضارات ليست أكثر من ثوب قشيب لفكرة أو ممارسة عتيقة جداً هي فرق تسد^(٤٢).

ومن هذه الصور كذلك الربط بين هذه النظرية وانتشار النزعة الأصولية، وحسب تحليله تحدّث قنصوه قائلاً: «ولقد انتشرت النزعة الأصولية الآن، ليس بوصفها اكتشافاً علمياً لسر الصراع بين الدول، فقد ابتذلت منذ زمان قديم من كثرة الاستخدام. ولكن عقب سقوط كثير من المسلّمات العصرية، وفشل النظم القائمة في ستر عوراتها. فكان لا بد في غمرة التخبط أو الفراغ التنظيري، وضرورة الانخراط في المزاحمة الدموية، والسوق العالمية الحرة، كان لا بد من التفتيش في الدفاتر القديمة، شأن التاجر المفلس، عن نظرية عتيقة هي الصدام الحضاري أو الثقافي، حيث يختار كل منا ما يلائمه من أصول، أو أسلاف،

(٤١) مارك غراهام، كيف صنع الإسلام العالم الحديث؟ ترجمة: عدنان خالد عبدالله، أبو ظبي: هيئة أبو ظبي للثقافة والتراث، ٢٠١٠م، ص ٤٩.

(٤٢) صمويل هنتنغتون، صدام الحضارات، مقدمة صلاح قنصوه، ص ٢٥.

أو آلهة حارسة»^(٤٣).

ومن أغرب هذه الصور، الربط الذي أقامه الباحث قنصوه بين هنتنغتون والأصوليين الإسلاميين، شارحاً رأيه قائلاً: «ولأن هنتنغتون مُحطَّط استراتيجي لإعادة صنع النظام العالمي، فقد التقط من الأصوليين الإسلاميين طرف الخيط، ومثل دور التلميذ عليهم، وطبّق دعاواهم بمهارة محترف سياسي، ومفكّر براجماتي لا يعنيه من كل ذلك إلا ما تثمره الفكرة من نتائج عملية نافعة لاحتكارات الرأسمالية الأمريكية، وهي فكرة قدّمها له الأصوليون على طبق من فضة، أو أثنى من ذلك كثيراً»^(٤٤).

هذه بعض الصور الدالة على ما أسميته النقد التبسيطي، وهناك الكثير من مثل هذه الصور السائدة في المجال العربي. وهذا النمط من النقد لا يقدّم معرفة، ولا يفتح أفقاً، ولا يتّسم بالدقّة والتحقيق والموضوعية. فنظرية صدام الحضارات ليست بهذه البساطة، ولا بهذه الخفّة والسداجة، كما أنها -أيضاً- ليست بذلك التعقيد أو الابتكار، لكنها نظرية لها شأن في حقل دراسات الحضارة والحضارات.

(٤٣) صمويل هنتنغتون، المصدر نفسه، ص ٢٣.

(٤٤) صمويل هنتنغتون، المصدر نفسه، ص ٢٤.

المواطنة.. طريق بناء الدولة المدنية

محمد محفوظ

□ في معنى الوحدة والاختلاف

لعلنا لا نأتي بجديد حين القول: إن مساحة الاختلاف بين البشر هي جزء من الناموس وقانون الوجود الإنساني. إذ يقول تبارك وتعالى: ﴿وَلَوْ شَاءَ رَبُّكَ لَجَعَلَ النَّاسَ أُمَّةً وَاحِدَةً وَلَا يَزَالُونَ مُخْتَلِفِينَ * إِلَّا مَنْ رَجِمَ رَبُّكَ وَلِذَلِكَ خَلَقَهُمْ وَتَمَّتْ كَلِمَةُ رَبِّكَ لَأَمْلَأَنَّ جَهَنَّمَ مِنَ الْجِنَّةِ وَالنَّاسِ أَجْمَعِينَ﴾^(١).

فالناموس الربّاني اقتضى الاختلاف والتنوع بين البشر في مستوى التفكير وطريقته، وتنوعاً في التجربة وطبيعة الملاحظة، مما يفرض الاختلاف في النظر إلى الأشياء، وفي النتائج التي ينتهي إليها الاختلاف.

من هنا فإن مفهوم الوحدة لا يمكن اكتشافه إلا من خلال منظور الاختلاف؛ وذلك لأن الاختلاف جزء أصيل من منظومة الوعي الذاتي، كما أنه (الاختلاف) هو الذي يغني مضمون الوحدة، ويمدّه بأسباب الحيوية والفعالية.

(١) سورة هود، الآية ١١٨ - ١١٩.

فالاختلاف -وفق هذا المنظور- ضرورة؛ لما له من وظيفة في بلورة معنى الوحدة وهويته الحضارية والإنسانية.

ويقول الشاعر:

إِنَّ القِداحَ إِذَا أَجْتَمَعَ فِرَامِها بِالْكَسْرِ ذُو حَنْقٍ وَكَسْرٍ أَيْدٍ
عَزَّتْ فَلَمْ تُكْسَرْ وَإِنْ هِيَ بُدِّدَتْ فَالْكَسْرُ وَالتَّوْهِينُ لِلْمُتَبَدِّدِ
فبين الاختلاف والوحدة مسافات، لا يمكن اجتيازها إلا بالتسامح والحرية والاعتراف بقانون التعدد ومبدأ التنوع.

لذلك فإن الاختلاف المفضي إلى الوحدة الصلبة، هو ذلك الاختلاف الذي تسنده قيم التعدد والحرية والتسامح وحقوق الإنسان. أما الاختلاف الذي يُجافي هذه القيم فإنه يُفضي إلى المزيد من التشرذم والتشتت والتجزئة.

ولعل من الأخطاء الكبرى التي وقع فيها العرب في العصر الحديث، رؤيتهم المنمطة لمفهوم الوحدة. فالرؤية السائدة عن هذا المفهوم أنه يعني إلغاء حالات الاختلاف والتعدد الطبيعية والتاريخية والثقافية.

وبفعل هذا المنظور النمطي لمفهوم الوحدة، مارست السلطات -التي رفعت شعار الوحدة- كل ألوان القمع والإرهاب والتنكيل، بحق كل التعبيرات السياسية والثقافية والاجتماعية التي تختلف رؤيتها عن هذه الرؤية، أو تتباين في أصولها العرقية أو الإثنية. ولقد دفع العرب من جرّاء ذلك الكثير من التضحيات والخسائر والجهود، أدناها أن مفهوم الوحدة لم يعد يشكل -في هذه الحقبة من الزمن- البريق أو الشعار الذي يستقطب جميع الفئات والشرائح.

فالاختلافات الفكرية والثقافية والسياسية لا تدار بعقلية الإقصاء والنفي؛ لأنها لا تُنهي الاختلافات، وإنما تشحنها بدلالات ورموز خطيرة على مستوى العلاقات والوجود الاجتماعي. وحالات الإجماع والوحدة في المجتمعات الإنسانية لا تنجز إلا على قاعدة تنمية قيم التسامح والتعاون والتعدد، والإدارة الواعية والحضارية للاختلافات العقيدية الفكرية على مستوى الواقع والتاريخ، وليس فقط على مستوى النظر والنص.

وإن أخطر الهويات -على حدّ تعبير (دار يوش شيجان)- على الإطلاق هي تلك التي لا تُحقّق إلا على أنقاض هويات الآخرين. ينبغي أن تكون هويتي متصالحة، متفقة أو متوافقة مع الآخرين، لا أن ترفضها وتهدها بالإلغاء. فالممارسات العدوانية والانفعالية لا تلغي الاختلافات والتميزات، وإنما تُدخلها في علاقة صراعية، عنيفة، بدل أن تكون

العلاقة تواصلية وتفاعلية. ولا يمكن فهم الآخر إلا بتقدير وتحديد مساحة الاختلاف معه، وكيف ستم إدارة هذا الاختلاف.

فالاختلاف في حدوده الطبيعية والإنسانية ليس أمراً سيئاً. الأمر السيئ والخطير - في هذه المسألة - هو عدم الاعتراف بشرعية الاختلاف، وحق صاحبه في أن يكون مختلفاً.

فالتوحيد القسري للناس يزيدهم اختلافاً وتشتتاً وضياًعاً؛ وذلك لأن محاولة إنهاء الاختلاف بالقمع والقهر يزيدا اشتعالاً. كما أن هذا المنطق والخيار يخالف مخالفة صريحة ناموس الوجود الإنساني، القائم على التنوع والاختلاف والتعدد.

فالتنوع مكوّن للوحدة، ولا وحدة صلبة - في أيّ مستوى من المستويات - من دون إفساح المجال لكل التعبيرات للمشاركة في إثراء هذا المفهوم، ومدّه بمضامين أكثر فعالية وقدرة على هضم كل الأطياف والقوى.

وإن أيّ تغييب للاختلافات الطبيعية في المجتمع، فإنه يُفضي إلى غياب الوحدة والاستقرار السياسي والمجتمعي؛ وذلك لأن مفاعيل الوحدة الحقيقية متوفرة وموجودة في فضاء الاختلاف الثقافي والسياسي المنضبط بضوابط الأخلاق وتطلعات الإجماع والوحدة.

لذلك كله تُلجّ الحاجة اليوم إلى إحياء وتأسيس المؤسسات المجتمعية المتحرّرة من هيمنة المفهوم القسري للوحدة، والانطلاق في بناء فعل مؤسّساتي، يستند في كل أموره إلى رعاية الاختلاف، ومحاربة كل نزعات الاستفراد والتغول، التي لا تفضي إلا إلى المزيد من التدهور والتشردم. وفي نطاق هذه المؤسسات يتم إطلاق حوار وطني واجتماعي يستوعب كل القوى والتعبيرات والوجودات، قوامه حرية الرأي والتعبير، واحترام الآخر وجوداً ورأياً، وتفعيل مستويات المشاركة السياسية والثقافية والاقتصادية.

وهذا الحوار الوطني الشامل بدوره، ينتج حقائق مجتمعية تكرّس مفهوم الوحدة الحقيقية، وتبلور منظور الاختلاف والحوار المفضيين إلى الاستقرار السياسي والمجتمعي. فالوحدة لا تساوي التطابق التام، كما أن الاختلاف لا يعني التشردم والتشتت والتجزئة، فنزعات الوحدة القسرية والقهرية لم تنتج إلا المزيد من التشردم والضياع، كما أن نزعة ترذيل الاختلاف بالمطلق، لم تؤدّ إلا إلى المزيد من التوترات والنزعات والصراعات.

فالاختلاف ليس انقطاعاً عن الوحدة، كما أن الوحدة ليست توقفاً عن الاختلاف والتمايز والتنوع.

من هنا ندرك أهمية حضور قيمة العدل في الاختلافات الإنسانية. حيث إن مجرد

الاختلاف، ينبغي ألا يُفْضَى إلى الظلم، والخروج عن مبادئ وقواعد العدالة. يقول تبارك وتعالى: ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا كُونُوا قَوَّامِينَ لِلَّهِ شُهَدَاءَ بِالْقِسْطِ وَلَا يَجْرِمَنَّكُمْ شَنَاَنُ قَوْمٍ عَلَىٰ أَلَّا تَعْدِلُوا اعْدِلُوا هُوَ أَقْرَبُ لِلتَّقْوَىٰ وَاتَّقُوا اللَّهَ إِنَّ اللَّهَ خَبِيرٌ بِمَا تَعْمَلُونَ﴾^(٢).

فالاختلافات الفكرية والاجتماعية والسياسية، ينبغي ألا تكون سبباً للقطيعة مع قيم العدالة والوحدة، بل وسيلة من وسائل الالتزام بهذه القيم، وذلك من أجل تحديد مجالات الاختلاف وتنمية الجوامع المشتركة؛ لأنها جزء من عملية العدالة المطلوبة على كل حال.

لذلك نجد أن الخليفة الراشد الإمام علي بن أبي طالب حينما سمع بعض أهل العراق في معركة صفين يسب أهل الشام قد قال لهم: «إني أكره لكم أن تكونوا سبابين، ولكنكم لو وصفتهم أعمالهم، وذكرتم حالهم، كان أصوب في القول، وأبلغ في العذر، وقتلتهم مكان سبكم إياهم: اللهم احقن دماءنا ودماءهم، وأصلح ذات بيننا وبينهم، واهدهم من ضلالتهم، حتى يعرف الحق مَنْ جَهِلَهُ، ويرعوي عن الغي والعدوان من لهج به».

ومن الضروري أن ندرك أن فشل ألف تجربة لا يعني فشل الفكرة، بل علينا أن نجرب الواحدة بعد الألف. وأعتقد أن التجربة يمكن أن تطل بنا على نتائج جديدة وآفاق جديدة.

وإن واقعنا الإسلامي المعاصر قد ورث -خلال الحقب التاريخية المديدة- العديد من المشاكل والعقد والرواسب التمييزية، وإن الإنصات إلى هذه الرواسب يُكَلِّفنا الكثير على مستوى حاضرنا ومستقبلنا.

لذلك فإن المطلوب هو: إطلاق عملية حوارية مستديمة، لا تقف حائراً أمام عناوين التمزق، وإنما تسعى بعقل منفتح وحكمة ونَفَسٍ طويل إلى تفكيك هذه العناوين، ومنع تأثيرها السلبي على راهتنا.

وإن العمل على منع تسرُّب عقدنا وأزماننا التاريخية إلى واقعنا المعاصر، بحاجة منا جميعاً إلى الوعي العميق بمبدأ الوحدة، والتعاون على البر والتقوى، وتجاوز كل الإحن النفسية التي تحول دون تنمية المشتركات والاستجابة الفعالة إلى التحديات، ﴿وَلَكُمْ مَا كَسَبْتُمْ وَلَا تُسْأَلُونَ عَمَّا كَانُوا يَعْمَلُونَ﴾^(٣).

فالوحدة لا تعني -بأي شكل من الأشكال- مصادرة الاختلافات وحالات التنوع

(٢) سورة المائدة، الآية ٨.

(٣) سورة البقرة، الآية ١٣٤.

والتعدُّد الموجودة في المحيط الاجتماعي والسياسي للعرب والمسلمين. وإنما تعني تنمية المشتركات والالتزام السياسي والعمل بالقضايا المصرية للأمة.

وتفعيل اللقاء حول القضايا المشتركة هو الكفيل بتطوير مستوى الوحدة في العالمين العربي والإسلامي. فالوحدة الحقيقية والصلبة لا يمكن أن تعيش إلا في ظل الاختلاف المشروع؛ لأنه يُغني مفهوم الوحدة، ويمدُّه بأسباب الحيوية والفعالية، ويُؤسِّس لوقائع وحقائق جديدة تحول دون تقهقر المفهوم الوحدوي على مستوى الواقع.

فالاختلافات المعرفية والفقهية والاجتماعية والسياسية، ينبغي ألا تدفعنا إلى القطيعة واصطناع الحواجز التي تحول دون التواصل والتعاون والحوار.

وإن الوحدة الداخلية للعرب والمسلمين بحاجة دائماً إلى منهجية حضارية في التعامل مع الاختلافات والتنوعات، حتى يؤدي هذا التنوع ثماره على مستوى التعاون والتعاقد والوحدة.. والمنهجية الأخلاقية والحضارية الناعمة والضابطة للاختلافات الداخلية، قوامها الحوار والتسامح، وتنمية المشتركات، وحسن الظن والاحترام المتبادل، ومساواة الآخر بالذات.

هذه المنهجية هي التي تطوّر مساحات التعاون وحقائق الوحدة في الواقع الخارجي. وخلاصة القول: إن الوحدة لا تُفرض فرضاً، ولا تُنجز بقرار أو رغبة، وإنما باكتشاف مساحات التلاقي والعمل على تطويرها، ودمج توحيد أنظمة المصالح الاقتصادية والسياسية.

□ الإبداع في المختلف

من الطبيعي القول: إن السؤال والنقد يؤسسان لعملية انفتاح وتواصل على المستويين الثقافي والإنساني، وأي تجاوز لهذه الحقيقة فإنه يُفضي إلى العديد من المآزق وعلى المستويات كافة.

وبفعل هذا السلوك المغلق والانعزالي والبعيد عن الحس الحضاري والديني السليم، يُحدث الانفصال الشعوري والنفسي، وتشكّل كيانات اجتماعية مغلقة، وممانعة لأيّ صيغة للوحدة والاندماج.

وقد لا نبالغ إذا قلنا: إن العديد من الحروب الداخلية والأهلية التي شهدتها بعض المجتمعات العربية والإسلامية، وبصرف النظر عن مبرراتها التاريخية والسياسية، هي من

جرّاء تراكم العقلية المتعصّبة، التي لا ترى إلّا لوناً واحداً، وفكرًا واحدًا، وحقيقة واحدة.

إن هذه العقلية بمتوالياتها النفسية والاجتماعية والسياسية، هي جذر العديد من الحروب الداخلية؛ إذ إنها بمثابة الحاضن لكل الأسباب والعوامل، التي تُعمّق الإحن والأحقاد، وتُشعل الفتن والنزاعات، وتغلّب جوانب العنف والتصعيد، على جوانب التهذئة والحلول السلمية.

فالعقلية الدوغمائية تسعى إلى تأكيد خصوصياتها، حتى لو كان هذا التأكيد على حساب مصالح الأمة والوطن.

وبدل أن تمارس الأفكار والقناعات الثقافية وظيفتها التربوية وروحية ومُهدّبة للأخلاق العامة، ومُحفّزة على الالتزام بالقيم العامة التي تقوي أواصر الوحدة الاجتماعية؛ تتحوّل هذه الأفكار إلى مادة للتأطير الضيق والتنميط والانغلاق، وتبرز الموروثات الاجتماعية والتاريخية في صورها السلبية والمتخلفة، وتُبرز عوامل الانعزال واستخدام العنف (عنف القول والفعل) ضد الآخرين.

بينما من يتأمّل جوهر الأفكار الإنسانية يجدها تتّجه إلى تربية الإنسان على الالتزام بالقيم الإنسانية العامة التي لا تشكّل عامل نفرة بين الاتجاهات المختلفة، بل عامل وحدة واتّلاف، وتقوي هذه الأفكار آفاق السلم المجتمعي، وتعزيز الضمير الإنساني والرقابة الذاتية والاندفاع الطوعي نحو ممارسة الصلاح والخير على مختلف المستويات.

وفي هذا الإطار، لا بد من القول: إن العقلية الدوغمائية هي التي تُفرغ الدين والقيم العليا من استهدافاتها النبيلة تحت دواعٍ وحجج عصبوية مقيتة.

والمشكلة الحقيقية التي تواجه العالمين العربي والإسلامي اليوم، ليست في ترُبُّص أعداء الأمة بناءً، وسعيهم الحثيث لنهب ثرواتنا، والقضاء على مقومات وجودنا الذاتي المستقل. بل في تلك العقلية التي لا ترى إلّا قناعاتها، وتمارس في سبيل ذلك عمليات الإقصاء والنفي والقتل إلى كل الثقافات والقناعات الأخرى.

إن هذه العقلية تلتقي موضوعيًا مع أعداء الأمة التاريخيين؛ لأنها هي التي تُهيئ الظروف في المحصلة النهائية لنجاح مشروعات ومخططات الأعداء، وذلك لأنها تغذي الأحقاد الداخلية، وتمنع الائتلاف وأشكال الوحدة المختلفة، وتحارب بلا هوادة الآخرين الذين لا يتفقون أو يشتركون معها في القناعات والأفكار، فتعمّ الفتن، وتزداد العصبية، وتراجع قيم العقل والحضارة.

وهذه هي الأرض الخصبة لنجاح أي عدو خارجي في نهب ثروات الأمة، والانتقاص من استقلالها وحيويتها الحضارية.

من هنا نرى من الأهمية بمكان، أن يعتني الفكر العربي والإسلامي بمسائل التنوع والتعدد وقيم التسامح والعدل وآليات تحقيقهما، ويخوض بشكل جاد في أسئلة العصر وتحديات المعاصرة.

فلا يكفي الرجوع إلى فكر المقارنات والمقاربات الذي صاغه مفكرو القرن الماضي؛ إذ إن هذه الصياغات كانت محكومة بعقلية التهامية والدفاع عن الذات، وإن حقائق الاجتماع البشري قد وجدت من عهود تاريخية قديمة، وإن البشر لا يصنعون الحقيقة، وإن دورهم ووظيفتهم هي فقط في أن يعثروا عليها.

لا شك أن مواجهة أسئلة العصر -وفق هذا المنظور وهذه العقلية- يزيدنا غتراباً، ويُعمّق في نفوسنا عقداً ومركّبات نقص عديدة، بعضها صريح، والبعض الآخر يختفي تحت (يا فطات) وعناوين أخرى.

ومن المؤكّد أن حقل الاجتهاد الفقهي والمعرفي، هو الذي يفتح إلينا العديد من الأبواب والآفاق، حتى يتّجه فكرنا المعاصر إلى تأصيل أسئلة العصر في واقعنا الاجتماعي والحضاري.

ولا مجال في هذا الإطار لإنكار واقع التنوع الفكري والثقافي والمعرفي، فهذا التنوع هو من الحقائق البديهية في الاجتماع الإنساني.

ولعل من الخطأ الجسيم النظر إلى هذا التنوع وحق الاختلاف باعتباره عقبة تحول دون إنجاز الغايات النبيلة، ولا ريب أن العمل على ترذيل الاختلاف وبذره المطلق لا يُنهّي الأسباب الطبيعية للاختلاف، وإنما يغيّر مسارها، ويجعلها سبباً من أسباب النزاع والصراع، بدل أن يكون وسيلة من وسائل الإثراء الفكري والمعرفي.

فلا يمكن لقوة الغلبة والقسر والقهر نفي الحقوق الطبيعية في حياة الإنسان، ويأتي في مقدّماتها حق الاختلاف.

ومن الطبيعي القول: إن القهر والقسر والإلغاء أشد خطراً وضرراً على الأمم والأوطان من ممارسة حق الاختلاف والاعتراف بالتنوع المعرفي والثقافي، واعتباره الوليد الطبيعي لقيمة الاجتهاد وسبيل تعدّد الخيارات الفكرية والاستراتيجية في مسيرة الأمة.

لهذا نجد أن القرآن الحكيم يرصد حقائق الاختلاف في الكون والحياة والإنسان

ويقول تعالى ﴿ولو شاء ربك لجعل الناس أمة واحدة ولا يزالون مختلفين إلا من رحم ربك ولذلك خلقهم﴾^(٤). والمذموم قرآنياً هو الاقتتال والتنابد والنفي المتبادل والبغي؛ لأنها جميعاً خروج من طبيعة العلاقات الإنسانية المنشودة.

وثمة حقيقة أساسية ينبغي أن ننطلق منها في هذا السياق، وهي أن الاختلاف في حدوده الطبيعية يثري علاقة التواصل والتفاعل الإنساني، كما أن الاقتتال والتنابد قطيعة مع الإنسان الآخر.

فالاختلاف حوار وتواصل وتفاعل، والقطيعة والنفي طغيان واستئثار ونفي لقيم التواصل الإنساني.

وفي الإطار التاريخي للفضاء العربي والإسلامي تشكلت استجابات عربية امتثالية، واندرجت في سياق علاقات ولاء وتبعية فكرية ومعرفية لغيرها، بحيث أضحت هذه الاستجابة وكأنها صدى متواصل للصوت الغربي.

ولا شك أنه حينما تُدْعَن ثقافة لأخرى فإن آفاق الحرية والإبداع والراهنية تتقلص وتصل إلى حدودها الدنيا؛ لأنها ثقافة تتجه صوب المطابقة المميّنة، دون أن تتحرّر من أسر وهيمنة الثقافة الغالبة.

وكما يبدو أن الثقافة المبدعة هي التي تتمكّن من بلورة أفق الاختلاف الثقافي والمعرفي، دون أن تقطع أواصر التواصل والتفاعل الخلاق مع الثقافات الأخرى، وليس المقصود من الاختلاف والمغايرة الثقافية هنا هو اعتبار الثقافات الأخرى ذات مكونات هامشية، أو لا ترقى إلى مستوى التوجيه الإنساني، وإنما المقصود هو أن الاختلاف في هذه الدائرة هو شرط التفاعل الخلاق والاستيعاب الواعي لمنجزات الفكر الإنساني المعاصر. كما أن تنمية عوامل المغايرة والاختلاف الثقافي هو الذي يؤسّس لواقع أو ظروف تُغذّي الذات الثقافية وتُثريها بأبعاد إنسانية وموضوعية عديدة.

وبداية النهاية لأية ثقافة هي حينما تتجه إلى اختزال وقائعها ومفاهيمها في البحث عن الأشكال المتوافقة أو المنطبقة مع مفاهيم وأشكال الثقافات الأخرى، دون الالتفات إلى الشروط التاريخية والاجتماعية لكلتا الثقافتين.

أفق المغايرة والاختلاف من الآفاق المهمّة لأي ثقافة؛ لأنه يُوجّهها إلى أسئلتها الخاصة، وتحدياتها الملحة، ويدفع باتجاه الحوارات النقدية الواعية مع الثقافات والمكونات

(٤) سورة هود، الآية ١١٨ - ١١٩.

المعرفية الأخرى.. «وإن اختلافًا مشروطًا بالوعي يمكن أن يُسهم بتغذية الثقافة العربية الحديثة بوجهة نظر جدّية، وبمنظور يقوم على التواصل مع الثقافات الأخرى، من خلال إيجاد نسق يُعين الثقافة العربية على فهم ذاتها وغيرها، بما يدفعها من واقع المطابقة إلى أفق الاختلاف، وإذا كان واقع المطابقة يفصح تبعية الثقافة العربية وولائيتها لثقافة الآخر أكثر من انصرافها إلى واقعها التاريخي؛ فإن أرضية الاختلاف غير ممهدة، وبحاجة إلى توافر أسباب كثيرة ليصبح الاختلاف أمرًا مشروعًا وقائيًا بالفعل، ومن ذلك نقد أنظمة التمركز الداخلية في الثقافة نفسها، بما فيها المفاهيم الخاصة بالمجتمع والسلطة، والمعرفة والدين، والفكر والاقتصاد وغيرها. وبما أن الاختلاف ضرورة تتصل بدائرة التكوّن الثقافي العربي الحديث فهو مشروط بمحددات تنظّم أهدافه وغاياته، وفي مقدمة ذلك إعادة نظر نقدية للعلاقة التي تربط الثقافة العربية الحديثة بأصولها الموروثة من جهة، وبالثقافة الغربية من جهة ثانية، وتشكيل منطقة تفكير لا تتقاطع فيها تلك المؤثرات ولا تتعارض، ولا تذوب مكوّناتها مع مكوّنات غيرها، ولا تتداخل رؤى هذه برؤى تلك، والأهم من ذلك أن تعلن عن أسئلتها الخاصة التي تترتب مقدّماتها وبراهينها في ضوء حاجات الإنسان والواقع التاريخي، وليس استجابة لمقترحات خاصة بسياقات وأنساق ثقافية آتية من الماضي أو من الثقافات الأخرى»^(٥).

فوهم المطابقة مميت للثقافة، فلا حياة ثقافية إلّا بأفق المغايرة والاختلاف، وأية ثقافة تطرد من واقعها هذا الأفق بتداعياته وممكناته ومتطلّباته فإنها ثقافة لا تاريخية، ولا تستطيع أن تبلور أو تُنشئ ثقافة ذاتية أصيلة.

فتنمية أفق الاختلاف الثقافي هو شرط الأصالة والمعاصرة معًا. فلا أصالة إلّا بجوهر الاختلاف الثقافي، كما أن المعاصرة لا تتحقق في السياق التاريخي والاجتماعي، إلّا بالتحرّر من وهم المطابقة والتماهي بالآخر فكرًا وسلوكًا.

فالتعصب والانغلاق لا يصنع أصالة، بل يصنع واقعًا ثقافيًا تمور فيه التناقضات بكل أشكالها وأطيافها، وتقوّض النسق أو الأنساق الثقافية المحمّلة بالمضامين الحضارية الأصيلة، كما أن الحيرة والضياع والغبش في الرؤية، لا يصنعان معاصرة، بل يُفضيان إلى المزيد من العزلة عن الآخر أو الذوبان فيه.

ويبقى أفق الاختلاف الثقافي هو الذي يُعمّق الرؤى الحضارية الذاتية، ويُؤسّس لقيم الحوار مع الآخر والتفاعل معه، وبهذا -على حدّ تعبير الدكتور عبد الله إبراهيم- يتم

(٥) راجع: الدكتور عبد الله إبراهيم، المركزية الغربية، إشكالية التكوّن والتمركز حول الذات، ص ٦.

تجاوز السجال إلى الحوار ونقد الذات الامتثالية، والدعوة إلى ذات هي مجموع ذوات كفوءة وقادرة على إنتاج الفعل، والتفاعل مع الآخر على المستوى نفسه مع المقدرة والإمكانية؛ لهذا كله ينبغي التأكيد على ضرورة النقاط التالية:

١ - ضرورة تدشين الأرضية الصالحة لبلورة أفق المغايرة الثقافية والاختلاف المعرفي؛ لأنه أحد العوامل الضرورية لتطوير واقع الثقافة العربية والإسلامية، واستجابتها الفعلية لتحديات الراهن الحضاري والثقافي.

٢ - تطوير المنظور النقدي والحواري في فضاء الثقافة العربية والإسلامية المعاصرة؛ لأن الاختلافات الثقافية لا تتحوّل إلى مصدر ثروة حقيقية للإنسان والثقافة إلّا بوعي نقدي يُشَتّت التفاه من الأمور، ويُثري المضامين الإنسانية والحضارية في الثقافات. وهذا بطبيعة الحال لا يتأتّى إلّا بعقلية حوارية تبحث عن المشترك فتثريه وتُنضّجه، دون أن تتغافل عن نقاط الافتراق والاختلاف لمناقشتها ومساءلتها، لا لإنهائها من الوجود والحياة الثقافية والمعرفية، وإنما للوصول إلى صيغة عملية لإدارة نقاط الاختلاف والمغايرة.

فالحوار ليس هدفه النهائي القضاء على نقاط الاختلاف، بل هو وسيلة حضارية لإدارته بعقلية متقدّمة.

فالنقد هو الممارسة الضرورية في الاختلافات الثقافية والمعرفية، كما أن الحوار هو الوسيلة الفعّالة الذي يمنع إصدار أحكام قيمة على الظواهر الثقافية ذات الشروط العامة والتاريخية.

وهذا تكون العلاقات الداخلية بين مدارس الثقافة العربية والإسلامية ذات أسس حوارية وتفاعلية وتواصلية، فتطرّد عوامل الحقد والضغينة، وأسباب الاحتراب الداخلي.

□ قيم في المواطنة

لعلنا لا نأتي بجديد حين القول: إن الدين الإسلامي هو دين الحرية واحترام العقل ومنجزاته. ووجود وقائع وحقائق في تجربة وحياة المسلمين مضادّة أو مناقضة لهذه البديهية لا يعني خلو الإسلام من تلك القيم والمبادئ التي تُعلي من شأن الحوار والحرية والتسامح، ونبذ التقليد الأعمى بكل صنوفه وأشكاله.

ووجود مسافة بين الإسلام المعياري والإسلام التاريخي - على هذا الصعيد - يُحمّلنا جميعاً مسؤولية العمل على توحيد الواقع مع المثال، وتجاوز كل ما يشين إلى قيم الحرية والعدالة.

فآيات الذكر الحكيم تصدح بضرورة قول الحق والحقيقة وعدم كتمانها، والعمل على تنمية المشتركات بين مختلف التعبيرات والأطياف الدينية والإنسانية.

إذ يقول تبارك وتعالى: ﴿يَا أَهْلَ الْكِتَابِ قَدْ جَاءَكُمْ رَسُولُنَا يُبَيِّنُ لَكُمْ كَثِيرًا مِمَّا كُنْتُمْ تُخْفُونَ مِنَ الْكِتَابِ وَيَعْفُو عَنْ كَثِيرٍ قَدْ جَاءَكُمْ مِنَ اللَّهِ نُورٌ وَكِتَابٌ مُبِينٌ * يَهْدِي بِهِ اللَّهُ مَنِ اتَّبَعَ رِضْوَانَهُ سُبُلَ السَّلَامِ وَيُخْرِجُهُم مِنَ الظُّلُمَاتِ إِلَى النُّورِ بِإِذْنِهِ وَيَهْدِيهِمْ إِلَى صِرَاطٍ مُسْتَقِيمٍ﴾^(٦).

فالدعوة إلى التبيين وقول الحقيقة هي التي تُؤسس لفضاء اجتماعي حر، يتعاطى مع كل الأفكار، ولا يتوجس خيفة من الآراء، بل يُرحّب بها، ويدافع عن شروطها الاجتماعية والثقافية والسياسية.

ولكيلا تكون الآراء والأفكار بلا أفق، نجد أن القرآن الكريم يؤكد على ضرورة بناء (كلمة سواء)، وتوافقات عميقة بين مختلف الأطراف على قاعدة القيم المشتركة والمصالح المتبادلة. إذ يقول عزّ من قائل: ﴿قُلْ يَا أَهْلَ الْكِتَابِ تَعَالَوْا إِلَى كَلِمَةٍ سَوَاءٍ بَيْنَنَا وَبَيْنَكُمْ أَلَّا نَعْبُدَ إِلَّا اللَّهَ وَلَا نُشْرِكَ بِهِ شَيْئًا وَلَا يَتَّخِذَ بَعْضُنَا بَعْضًا أَرْبَابًا مِنْ دُونِ اللَّهِ فَإِنْ تَوَلَّوْا فَقُولُوا اشْهَدُوا بِأَنَّا مُسْلِمُونَ﴾^(٧).

فالمطلوب دائماً هو حضور مفردات اللقاء والتوافق، حتى تتعمق أسسها في الفضاء الاجتماعي والثقافي، وتزول عناصر السلب أو تُضبط من خلال الحوار الدائم والمفتوح، والمستند إلى عناصر اللقاء والتوافق.

فالإسلام -ومن خلال هذه الآية القرآنية الشريفة- لا يدعو إلى المفاصلة الشعورية والعملية مع المختلف أو المغاير، وإنما إلى الحوار الذي يُعلي من شأن المشتركات والجوامع، ويتطلّع إلى صياغة مشروع عمل بين المختلفين في النقاط والمفردات التي تُشكّل محل إجماع وتوافق بين الجميع.

«وهكذا يُعطي الإسلام للحوار خاتمته من دون أن يُغلق بابه أو يسيء إلى الآخرين، بل كل ما هناك أنه يحاول أن يؤكد لهم بأن إعراضهم لا يُغيّر من الموقف شيئاً؛ لأنه لم ينطلق من خلال قناعات الآخرين وتشجيعهم، بل من داخل القناعة الذاتية المرتكزة على وضوح الرؤية، مما يجعل من استمراره نقطة تحدّد حاسمة.

(٦) سورة المائدة، الآية ١٥ - ١٦.

(٧) سورة آل عمران، الآية ٦٤.

وفي ضوء ما قلناه آنفاً، فليس هذا الطرح في أسلوب الحوار منطلقاً من خصوصية أهل الكتاب، بل هو مستمد من المنهج العام للأسلوب الإسلامي، الذي يُؤكّد على نقاط اللقاء في رحلة الوصول إلى الحقيقة، ولا يُؤكّد على نقاط الخلاف إلا في نهاية المطاف.

وعلى هذا الأساس فلا بد للدعاة إلى الله في حركتهم نحو الهدف الكبير من الدعوة إلى الله في كل زمان ومكان، وذلك بأن يتلمّسوا بأيديهم وأفكارهم المجالات المشتركة في العقيدة والأسلوب والحياة التي تربطك بالآخرين وتربطهم بك، لتقرّبهم إليك، ولتُوحى لهم بأن هناك مرحلة من الطريق يمكن أن تمثل وحدة السبل في المرحلة الأولى أو الثانية، فإن ذلك كفيل بإلغاء الكثير من التعقيدات وتجميد الكثير من الحساسيات، وتقريب كثير من الأفكار، حتى إذا انتهى الأمر إلى نقطة الافتراق كانت الطريق ممهّدة أمام الطرفين للوصول إليهما كمقدّمة للسير عليها من موقع القناعات المشتركة التي تصنع الأرض المشتركة^(٨).

فالحوار والتواصل بين المختلفين ليس حالة طارئة، أو تكتيكا سياسياً، وإنما هو من القواعد الثابتة التي يُرسي دعائمها الدين الإسلامي للتعامل بين المختلفين والمغايرين.. فالمسلم لا يتحرّك في دعوته في أجواء الإرهاب والقتل والتدمير، بل في أجواء الحوار والموعظة والمجادلة بالتي هي أحسن.

وإن الذي يتطلّع إلى إنجاز مشروعه الفكري والدعوي بالقتل والتفجيرات والاعتيالات؛ فإنه يُناقض بذلك نصوص الشريعة الإسلامية، ويُجارب قيمها ومبادئها، ويدفع الناس بوعي أو بدون وعي للانفصاض من حوله.

فالإسلام لا يدعو إلى ممارسة القسر والكرهية في الدعوة إليه، بل على العكس من ذلك تماماً.. إذ يُحدّد مهمّة وظيفة الرسل الأساسية في التذكير والموعظة، إذ يقول تبارك وتعالى: ﴿ادْعُ إِلَى سَبِيلِ رَبِّكَ بِالْحُكْمَةِ وَالْمَوْعِظَةِ الْحَسَنَةِ وَجَادِ لَهُمْ بِالَّتِي هِيَ أَحْسَنُ﴾^(٩).

ويقول تعالى: ﴿فَذَكِّرْ إِنَّمَا أَنْتَ مُذَكِّرٌ * لَسْتَ عَلَيْهِمْ بِمُصَيِّرٍ﴾^(١٠)، ويقول عزّ من قائل: ﴿لَقَدْ جَاءَكُمْ رَسُولٌ مِنْ أَنْفُسِكُمْ عَزِيزٌ عَلَيْهِ مَا عَنِتُّمْ حَرِيصٌ عَلَيْكُمْ بِالْمُؤْمِنِينَ رَؤُوفٌ رَحِيمٌ﴾^(١١). ف«القوة» -مهما كانت درجتها- لن تنسجم مع طبيعة الرسالة الإسلامية ما دامت القوة تعني محاصرة العقل وفرض الفكرة عليه تحت تأثير الألم أو الخوف، وحتى

(٨) السيد محمد حسين فضل الله، من وحي القرآن، المجلد الثاني، ص ٢٦.

(٩) سورة النحل، الآية ١٢٥.

(١٠) سورة الغاشية، الآية ٢١ - ٢٢.

(١١) سورة التوبة، الآية ١٢٨.

عندما يحنى رأسه أمامها فإنه يتظاهر بالقبول ليخرج من الكابوس، ويبقى بينه وبين الاعتقاد مرتع غزال»^(١٢).

فالعنف ليس وسيلة من وسائل الدعوة، بل هو من وسائل التنفير والتدمير، وأي طرف يتوسل بهذه الوسيلة، فإنه يهدد الاستقرار السياسي والسلم الأهلي.. ولو تأملنا في سيرة الرسول الأكرم ﷺ سنجد أن الدعوة النبوية قامت على المحبة والأخلاق الفاضلة، والتحلي بأجمل الصفات نفساً وسلوكاً؛ فقد جاء في الحديث الشريف: «سيد الأعمال ثلاثة: إنصاف الناس من نفسك، ومواساة الأخ في الله، وذكر الله تعالى في كل حال».

وقال رسول الله ﷺ: «السابقون إلى ظل العرش طوبى لهم. قلنا: يا رسول الله، ومن هم؟ قال: الذين يقبلون الحق إذا سمعوه، ويبدلونه إذا سألوه، ويحكمون للناس كحكمهم لأنفسهم. هم السابقون إلى ظل العرش». وقال ﷺ: «الرفق رأس الحكمة، اللهم من ولي شيئاً من أمور أمتي فرفق بهم فأرفق به، ومن شق عليهم فاشق عليه».

فقتل الأبرياء ليس طريقاً إلى سيادة الشريعة، وممارسة الإرهاب بكل صوره ليس سبيلاً لإحقاق الحق وإزهاق الباطل؛ لذلك فإن الكثير من الأعمال الإجرامية -التي تحدث اليوم باسم الإسلام والجهاد- هي في ذاتها وتأثيراتها لا تخدم الإسلام والمسلمين، بل تدخلهم في الكثير من التحديات، وتهدد الكثير من المكاسب على المستويات كافة.

فالعنف الديني والإرهاب -الذي شاع في العديد من الدول والبلدان- بحاجة إلى مواجهة شاملة، حتى يتم إنهاء الجذور الفكرية والسياسية والاقتصادية والثقافية التي تقف خلف هذه الظاهرة الخطيرة وتغذيها باستمرار.

وفي إطار مواجهة آفة العنف والإرهاب، نحن بحاجة إلى التأكيد على النقاط التالية:

١- ضرورة الوقوف بحزم ضد كل أنواع التحريض التي تمارس ضد المختلف والمغاير؛ لأن استمرار حالات التحريض هي التي تخلق البيئة الاجتماعية الحاضنة لممارسات العنف وأعمال الإرهاب، ولا يمكننا أن نواجه هذه الجرثومة، إلا بتجريم كل الممارسات والأقوال التحريضية، والتي تدق إسفيناً بين مكونات المجتمع والوطن الواحد.. ولعلنا لا نجنب الصواب حين القول: إن الكثير من الأعمال والتصرفات -التي يمكن وصفها بأنها من ممارسات وأشكال العنف الديني- هي بشكل أو بآخر من جراء ثقافة التحريض ومقولات التسفيه والتحقير التي تتوجّه إلى فئة أو شريحة من المجتمع.. إن تجريم كل الممارسات الشائنة -التي تستهدف تحقير بعض الناس سواء لقوميتهم أو مذهبهم أو

دينهم - هو الخطوة الأولى في مشروع وأد وإنهاء الجذور الثقافية والاجتماعية لظاهرة العنف والإرهاب وبث الكراهية بين أبناء المجتمع الواحد.

فالمواطنة بقيمتها وهياكلها ومؤسساتها هي الإبداع الإنساني لحفظ الحقوق، وصيانة المكاسب، وإدارة التنوع بعقلية حضارية وإدارة حكيمة. ومبدأ الولاء والبراء لا يعني ممارسة العدوان والحرب على الآخرين، وإنما وجود موقف نفسي يحول دون تأثير الآخر (المحارب والمعتدي) على أخلاقنا ونسيجنا الاجتماعي.

٢- إن الاعتراف بالآخر في الدائرة الوطنية أو الإسلامية لا يؤسس إلى التحاجز وخلق الكانتونات والجزر الاجتماعية المنفصلة عن بعضها، وإنما من أجل دمج كل هذه التعبيرات والأطراف في بوتقة واحدة، وهي بوتقة الوطن والمواطنة. فنحن مع الاعتراف بكل الخصوصيات الثقافية والاجتماعية لكل شريحة أو فئة، ولكن هذا الاعتراف لا يعني الانكفاء والانعزال أو القبول بحالة التشطي الاجتماعي. إنما الاعتراف الواعي والحضاري الذي يقودنا إلى بناء مواطنة متساوية بين جميع الأطراف والتعبيرات. فالاعتراف بالخصوصيات لا يلغي مفهوم المواطنة، بل يبينها على أسس ومنظومة الحقوق والواجبات المتكافئة والمتساوية. فالرسول الأكرم ﷺ في المدينة المنورة ومن خلال صحيفة المدينة، أسس هوية جامعة قائمة على مبدأ المواطنة المتساوية.

حيث تضمنت هذه الوثيقة تنسيق العلاقة بين المسلمين واليهود، وبعض من المشركين العرب. فقد كان الانتماء إلى دولة المدينة هو مقياس المواطنة، فالكل -بصرف النظر عن أديانهم- آمنون فيها، والكل مسؤولون عن حمايتها. وبهذا خلق الرسول الأكرم ﷺ في المدينة المنورة تجربة قامت على مواطنة متساوية بين مجموعات بشرية متغايرة في أديانها ومعتقداتها.

من هنا نصل إلى حقيقة أساسية في مشروع مواجهة ظاهرة العنف والإرهاب، وهي أننا كلما تقدّمنا خطوات نوعية في مشروع إنجاز المواطنة المتساوية، اقتربنا أكثر في إنهاء الجذور السياسية والفكرية لهذه الظاهرة الخطيرة؛ لذلك نجد أن المجتمعات التي تعيش وضعاً مستقرّاً على هذا الصعيد هي الأقدر على مقاومة هذه الظاهرة وضبطها.

فالمواطنون سواء بصرف النظر عن أيديولوجياتهم وقناعاتهم الفكرية والسياسية.. ولا يجوز بأي شكل من الأشكال ممارسة التمييز ضد بعض المواطنين لاعتبارات لا تنسجم وحقائق ومتطلبات المواطنة. وينقل لنا التاريخ الإسلامي الكثير من القصص، التي توضّح أهمية المساواة وتكافؤ الفرص. ومن شواهد ذلك: «حدثني هشام بن عمار، أنه سمع مشايخ

يذكرون الخليفة عمر بن الخطاب عند مقدمه الجابية من أرض دمشق، مرّ بقوم مجذمين من النصراري، فأمر أن يُعطوا من الصدقات، وأن يجري عليهم القوت»^(١٣). فالاختلاف العقدي لا يعني الحرب الاجتماعية، والتباين في القنوات والمواقف لا يعني ممارسة التهميش والإقصاء.. تبقى قاعدة (البر) هي الحاضنة لكل التنوعات والتعدديات.

إذ يقول تعالى: ﴿لَا يَنْهَاكُمُ اللَّهُ عَنِ الَّذِينَ لَمْ يُقَاتِلُوكُمْ فِي الدِّينِ وَلَمْ يُخْرِجُوكُمْ مِنْ دِيَارِكُمْ أَنْ تَبَرُّوهُمْ وَتُقْسِطُوا إِلَيْهِمْ إِنَّ اللَّهَ يُحِبُّ الْمُقْسِطِينَ﴾^(١٤). «إن النص ليس ظاهراً وحسب، بل هو بحر من الدلالات، وهو سيل من الأفكار والتصورات التي تكمن في باطنه، وتتوارى في أحاديث كلماته وحروفه والعلاقة بينهما. ونحن نعلم أن الكتاب الكريم حرّم السب تحريماً مطلقاً، وحرّم التجديف بحقوق وشرف الناس وسمعتهم، مهما كان دينهم، ومهما كانت لغتهم، والسب ظاهرة بارزة في حوار المتخلفين والطغاة والأُميين، وهذا يضيف جمالاً آخر إلى جمال الإسلام في معالجة قضايا الخلاف»^(١٥).

فالمواطنة بمؤسساتها وقيمها وروحها، هي القادرة على دمج مختلف التنوعات في بوتقة واحدة، بحيث تتحوّل التنوعات من مصدر قلق إلى رافد من روافد الإثراء والتمكين.

فالتطرّف وتبني خيار العنف لا يخلق مواطنة متساوية، بل يُفضي إلى تفكيك أسس الوحدة، ويدخل المجتمع في أتون الصراعات والنزاعات الحادة والدموية.. وإننا أحوج ما نكون اليوم، ومن أجل مواجهة خطر الإرهاب والتطرّف والعنف، إلى تلك الثقافة التي تولي للمواطنة حقوقاً وواجبات أهميّة خاصة، وتعامل مع مختلف التعدديات بوصفها حقائق قائمة ينبغي احترامها، وتوفير كل مستلزمات مشاركتها في البناء الاجتماعي والوطني.

٣- يسعى البعض -وعبر وسائل مختلفة- إلى التفتيش على عقائد وأفكار الآخرين، ويجعل من نفسه (فرداً أو جماعة) المحاسب على الصحة والفساد. فهو الذي يوزّع صكوك الغفران والمقبولية، وهو الذي يُطلق أحكام الضلال والبعد عن الجادة والطريق المستقيم، أو أحكام الهدى والسير على الجادة. ولا يكتفي بذلك بل يعمل على محاسبة الناس على أفكارهم وانتماءاتهم العقدية والفكرية.

ولا شك أن هذه الممارسات تعطي للبعض سلطة ليست له، وتجعله يمارس واجباً ليس مكلفاً به. وذلك لأن الباري ﷻ هو المعني وحده ﷻ بمحاسبة الناس على عقائدهم

(١٣) فتوح البلدان، ص ١٣١.

(١٤) سورة الممتحنة، الآية ٨

(١٥) غالب الشابندر، الآخر في القرآن، ص ١١٥.

وأفكارهم، إذ يقول تعالى: ﴿وَإِنْ جَادَلُوكَ فَقُلِ اللَّهُ أَعْلَمُ بِمَا تَعْمَلُونَ * اللَّهُ يَحْكُمُ بَيْنَكُمْ يَوْمَ الْقِيَامَةِ فِيمَا كُنْتُمْ فِيهِ تَخْتَلِفُونَ﴾^(١٦). ووجود فريضة الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر لا تخول للإنسان -مهما علا شأنه- أن يتدخل في خصوصيات الناس، ويُفتش عن عقائدهم وأفكارهم. فإن للإنسان حرمة وقديسية لا يجوز التعدي عليها بأي شكل من الأشكال.

ولعل من أهم جوانب هذه الحرمة رفض محاولات التفتيش على العقائد والأفكار، والتدخل (إذا جاز التعبير) في محتصات الباري ﷻ.

فالعدل هو المطلوب في العلاقة الاجتماعية والإنسانية، أما مسائل الضمائر والقلوب والعقائد فالباري ﷻ هو الذي يحكم فيها، ولا يجوز لأي إنسان أن يُفتش على عقائد الناس. يقول تبارك وتعالى: ﴿وَأَمْرٌ لِأَعْدِلَ بَيْنَكُمُ اللَّهُ رَبُّنَا وَرَبُّكُمْ لَنَا أَعْمَالُنَا وَلَكُمْ أَعْمَالُكُمْ لَا حُجَّةَ بَيْنَنَا وَبَيْنَكُمُ اللَّهُ يَجْمَعُ بَيْنَنَا وَإِلَيْهِ الْمَصِيرُ﴾^(١٧).

فالرسول الأكرم ﷺ لم يجبر أحداً على تغيير عقيدته، وعمل على صيانة حقوق الجميع.

وإذا كان هناك اختلاف وتباين بين المواطنين في عقائدهم وأفكارهم، فالمطلوب أن يحترم كل طرف عقائد وأفكار الطرف الآخر، ولا يجوز بأي شكل من الأشكال الإساءة لعقيدة أو أفكار أي مواطن.

وعلى ضوء هذا الاحترام المتبادل يتم حوار بين مختلفين، وليس حواراً بين صاحب الحق والهدى وآخرين يعيشون في ضلالهم وزيغهم؛ لذلك يقول تبارك وتعالى: ﴿قُلْ مَنْ يَرْزُقُكُمْ مِنَ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ قُلِ اللَّهُ وَإِنَّا أَوْ إِيَّاكُمْ لَعَلَى هُدًى أَوْ فِي ضَلَالٍ مُبِينٍ﴾^(١٨). فالمساواة في الاختلاف من الضرورات العميقة التي تساهم في نجاح أي مشروع حوار في أي دائرة من الدوائر.

فالمطلوب هو أن نتحاور مع بعضنا بعضاً، على قاعدة المواطنة المتساوية في الحقوق والواجبات. ولا توجد سلطة لأحد في تفتيش عقائد البشر، واتخاذ الإجراءات اللازمة على ضوء عملية التفتيش. كل المواطنين سواء، في ضرورة صيانة حرمتهم، واحترام عقائدهم وأفكارهم، والسماح لهم للتعبير عنها في ظل قانون يحمي الجميع ويصون خصوصياتهم.

(١٦) سورة الحج، الآية ٦٨ - ٦٩.

(١٧) سورة الشورى، الآية ١٥.

(١٨) سورة سبأ، الآية ٢٤.

فالغيرية في العقائد والأفكار لا تنفي حقوق المواطنة، بل تؤكد لها. وليس من شروط المواطنة المطابقة في الأفكار والقناعات. ومن يبحث عن المطابقة فإنه لن يجدها.

ف«الأصل في العلاقات مع الآخر في القرآن هو التواصل الفكري، والاجتماعي، والعائلي، والأخلاقي، بدليل جواز مؤاكلتهم، ومخالطتهم، ومشاربتهم، ومصاهرتهم، والتعامل معهم في كل مجالات النشاط الاجتماعي. وهذه المقتربات لا تنسجم مع (التولي والتبرّي) كما يعرضها البعض في قالب عدواني ابتدائي مسبق. فإن المواطنة المنهي عنها تأتي في نطاق إعلان الكره والحرب من قبل الطرف الآخر، إنها تبدأ من الطرف الآخر، هي جواب على موقف سلبي من الآخر يبدر منه أولاً، وليس مع كل (مخالف)، كما هو مقرر في الفقه الإسلامي، وإن المودّة المنهي عنها في الكتاب الكريم هي مودة الذين ينصبون العداء السافر، ويعملون على التعريض بالمؤمنين، ومن ثمّ هي حالة قلبية أكثر مما تكون حالة عملية، بل هي موقف قلبي صرف عند كثير من الفقهاء»^(١٩).

وعليه فإننا نعتز بالاختلافات بكل مستوياتها، وندعو إلى احترام الخصوصيات، ولكننا نعتقد أن تحويل الاختلافات من مصدر قلق وحذر إلى مصدر للإثراء الثقافي والاجتماعي، بحاجة إلى تكريس قيم المواطنة في الفضاء الاجتماعي؛ وذلك لأن المواطنة هي الوعاء القانوني والسياسي والدستوري الذي يستوعب كل المبادرات والخطوات، ويعمل على إدماج كل التنوعات في منظومة الحقوق والواجبات المتساوية. فالمواطنة هي الحد الفاصل بين كل الاختلافات والتباينات في الدائرة الاجتماعية والوطنية.

فالاختلاف -مهما علا حجمه- لا يبرر الانتقاص من مواطنة الإنسان. والتعدّد -مهما اتّسعت دوائره ومستوياته- يُضبط بالمواطنة بواجب الوحدة والانسجام، وبحق التعبير، وتحمل المسؤولية، والمشاركة في صناعة الحاضر، وصياغة المستقبل. وهكذا يكون الآخر مشروعاً للتعارف والحوار والتواصل والتعاون والتنمية وتطوير الجوامع المشتركة.

□ المجتمع الأهلي والدولة المدنية

ثمّة علاقة عميقة وجوهرية بين مفهوم المواطنة والأوضاع السياسية والاقتصادية والثقافية السائدة؛ وذلك لأن الكثير من مضامين المواطنة -على الصعيدين الذاتي والموضوعي- هي بحاجة إلى فضاء سياسي جديد، يأخذ على عاتقه تحريك الساحة بقواها ومكوّناتها المتعدّدة باتجاه القبض على المفردات والعناصر الضرورية لهذا المفهوم.

(١٩) غالب الشابندر، الآخر في القرآن، ص ١١٩.

فالمواطنة - كمبدأ ومرجعية دستورية وسياسية - لا تلغي عملية التدافع والتنافس في الفضاء الاجتماعي، تضبطها بضوابط الوطن ووحدته القائمة على احترام التنوع وليس على نفيه، والساعية بوسائل قانونية وسلمية للإفادة من هذا التنوع في تمثين قاعدة الوحدة الوطنية، بحيث يشعر الجميع بأن مستقبلهم مرهون بها، وأنها لا تشكل نفيًا لخصوصياتهم، وإنما مجالًا للتعبير عنها بوسائل منسجمة وناموس الاختلاف وآفاق العصر ومكتسبات الحضارة. ولا يكتمل مفهوم المواطنة على الصعيد الواقعي إلا بنشوء دولة الإنسان.. تلك الدولة المدنية التي تمارس الحياد الإيجابي تجاه قناعات ومعتقدات وأيديولوجيات مواطنيها. بمعنى ألا تمارس الإقصاء والتهميش والتمييز تجاه مواطن بسبب معتقداته أو أصوله القومية أو العرقية، كما أنها لا تمنح الخطوة لمواطن بفضل معتقداته أو أصوله القومية أو العرقية. فهي مؤسسة جامعة لكل المواطنين، وهي تمثل - في المحصلة الأخيرة - مجموع إرادات المواطنين.

لذلك فإن مفهوم المواطنة لا ينجز في ظل أنظمة شمولية - استبدادية؛ لأن هذه الأنظمة - بنيته الضيقة والخاصة - تحوّل مؤسسة الدولة إلى مزرعة خاصة، تمارس الإقصاء والتهميش، كما تمنح الامتيازات بمبررات دون مفهوم الوطن والمواطنة.

فالدولة المدنية التي تحترم الإنسان وتصون كرامته، وتمنحه حرياته الأساسية، هي الحقيقة الموضوعية الوحيدة التي تبلور مفهوم المواطنة، وتخرجه من إطاره النظري المجرد إلى حقيقة سياسية ومجتمعية راسخة وثابتة. فدولة الإكراه والاستبداد وممارسة القمع والتعسف تُجهض مفهوم المواطنة، وتُخرجه من مضامينه السياسية المتّجهة صوب الموازنة الفدّة بين ضرورات النظام والسلطة ومتطلّبات الكرامة والديمقراطية. وكل الشعارات والمشروعات ذات الطابع التقديمي التي تحملها بعض السلط والدول، تبقى مجردة وفي دائرة الاستهلاك الإعلامي والسياسي بدون المواطنة التي تمارس حقوقها غير منقوصة، وتلتزم بواجباتها دون مواربة. وعليه فإن مراعاة مصالح المواطنين، والعمل على ضمان حقوقهم واحترام حرياتهم وصيانة كراماتهم، هي التي تضمن الاستقرار السياسي، وتطوّر مستوى التفاهم والانسجام بين السلطة والمجتمع، وتنبّلور الإرادة الوطنية صوب القضايا الكبرى للوطن والأمة.

لذلك فإن المواطنة - وفق هذا المنظور - هي قوام الحياة السياسية الفاعلة والسليمة.. وحينما تُجرّد الحياة السياسية من مقتضيات ومتطلّبات المواطنة تتحوّل إلى حياة مليئة بالنزاعات والانقسامات، وتكريس مضامين التخلف والانحطاط المجتمعي.

وذلك لأن المنابر الإعلامية ووسائل الثقافة في المجتمع تشترك في عملية تفتيت مضمون المواطنة، عن طريق نشر ثقافة الكراهية، والدعوة إلى المفاصلة والقطيعة مع بعض شرائح المجتمع. فينتشر التمزيق، وتتعاظم مظاهر التهميش وأشكال التمييز، وتهدد الوحدة الوطنية في أهم مقوماتها ومرتكزاتها ألا وهي المواطن. حيث إن تسميم المناخ الوطني العام بثقافة التمييز والكراهية، ودعوات المفاصلة والتحريض الطائفي والقومي، تقلص إمكانية الاستقرار، وتحول دون توفر متطلبات الوحدة الوطنية. فالدولة السلطوية - بصرف النظر عن أيديولوجيتها والشعارات التي ترفعها - هي التي تجوّف مفهوم المواطنة، وتفرغه من مضامينه السياسية والاجتماعية.

لذلك هناك علاقة وطيدة بين مفهومي الدولة المدنية والمواطنة؛ إذ لا دولة مدنية بدون مواطنة كاملة تمارس كل حقوقها، وتقوم بكل واجباتها الوطنية. كما أنه لا مواطنة مستديمة بدون دولة مدنية تسنّ القوانين التي تحمي قانون المواطنة ومتطلباتها، وترفده بالمزيد من الآفاق وأدوات الفعالية الاجتماعية. فلا يمكن أن تتحقق مواطنة في ظل دولة تسلطية - استبدادية؛ لأن هذه الدولة ببنيتها القمعية تلغي دور المواطن في عملية البناء وتسيير أمور الوطن. كما أنه لا يمكن أن ينجز مفهوم الدولة المدنية في مجالنا الإسلامي بدون احترام مفهوم المواطنة وتوفير كل مستلزماته الذاتية والموضوعية.

فالعلاقة جد وطيدة بين مفهومي المواطنة والدولة المدنية؛ إذ كل مفهوم يستند إلى الآخر لاستمراره وتجدّده في المحيط الاجتماعي. وهذا بطبيعة الحال يتطلب «تسريع الاتجاه نحو الديمقراطية الحقيقية والتعددية الفعلية والتنمية الشاملة في الدولة وبالدولة إن أمكن، جنباً إلى جنب، محو الأميات المتكثرة، وتحرير الأبنية الثقافية السائدة من عقد الاتباع والتقليد، وتنوير الوعي الاجتماعي. بما يؤكد معاني الحراك والمغايرة وحقوق الاختلاف، وتدعيم أسس المجتمع المدني بما يؤكد مفهوم المواطنة بكل لوازمه الحديثة وشروطه الإنسانية التي لا تفارق حرية الرأي والاجتهاد وحقوق الخطأ في الوقت نفسه»^(٢٠).

وبالتالي هناك منظومة متكاملة من القيم والمبادئ، التي تكرّس مفهوم المواطنة في الواقع الاجتماعي. ومن هذه المنظومة: الديمقراطية، والحوار، والتسامح، وحقوق الإنسان، وحرية التعبير والانتماء. فكلها قيم ضرورية لإرساء مضامين المواطنة.. أي أن توفر هذه القيم هو الذي يؤدّي إلى إنجاز مفهوم المواطنة. وبمقدار غياب هذه القيم أو بعضها بالمقدار ذاته يتم انتهاك مفهوم المواطنة.

(٢٠) راجع: الدكتور جابر عصفور، ضد التعصب، المركز الثقافي العربي - بيروت، الطبعة الأولى ٢٠٠١م، ص ٢٤٢.

وهذا يدفعنا إلى القول: إن المواطنة لا تُنجز إلا في ظل نظام سياسي ديمقراطي - تعددي، يحترم حقوق الإنسان ويصون كرامته ويوفر ضرورات العيش الكريم.

وعليه فإن الاستقرار السياسي والمجتمعي في المجالين العربي والإسلامي بحاجة إلى توفر العناصر التالية:

- المواطنة التي تمارس دورها في الشأن العام بدون خوف أو تردد.
 - مؤسسات المجتمع المدني، التي تأخذ على عاتقها استيعاب طاقات المجتمع وتبلور كفاءاته وقدراته، وتساهم في معالجة المشكلات التي يمر بها المجتمع.
 - الدولة المدنية التي تجسد إرادة المواطنين جميعاً، ولا تميز بين المواطنين لدواعي ومبررات ليست قانونية وإنسانية. فهي دولة جامعة وحاضنة لكل المواطنين وتدافع عنهم، وتعمل على توفير ضرورات معيشتهم وحياتهم.
- فالأوضاع العربية والإسلامية بدون هذه العناصر تعيش القهقري والمزيد من التراجع والانهيار على الصعد كافة.

لذلك فإن الجهود العربية والإسلامية اليوم ينبغي أن تتجه إلى توفير كل مستلزمات تجسيد هذه القيم والوقائع في المجالين العربي والإسلامي.

ولعلنا لا نبالغ حين القول: إن غياب مبدأ المواطنة ومؤسسات المجتمع المدني والدولة المدنية عن واقعنا العربي والإسلامي، ينذر بتطورات كارثية على المستويات كافة. ولا خيار أمام النخب السياسية السائدة، إذا أرادت الاستقرار لأوطانها، إلا الانخراط في مشروع الإصلاحات السياسية والوطنية المتجهة صوب إرساء دعائم المواطنة ومؤسسات المجتمع المدني والدولة المدنية الملتحمة في خياراتها الاستراتيجية مع خيارات مجتمعتها، والساعية نحو إزالة كل رواسب الدولة التسلطية من واقعها ومؤسساتها وهياكلها المختلفة. وحده الإصلاح السياسي الحقيقي هو الذي يوقف الكوارث القادمة وعلى الصعد كافة.

ولا شك أن انعدام الحياة السياسية الوطنية السليمة، وغياب أطر ومؤسسات المشاركة الشعبية في الشأن العام؛ ولّد مناخاً اجتماعياً وثقافياً وسياسياً يزيد من فرص الانفجار الاجتماعي، ويساهم في إقناع العديد من أفراد القطاعات الاجتماعية المختلفة بخيار العنف.

وهذا يقود إلى حقيقة أساسية من المهم التنبيه لها دائماً، وهي: أن العنف أداة يستعين بها القاهرون والمقهورون، وإن بمقادير مختلفة ولغايات متباينة.

ولا ريب أن وجود توثرات ظاهرة أو كامنة بين الدولة والمجتمع في الفضاء العربي، يُساهم -عبر تأثيراته ومولّداته- في بروز ظاهرة العنف. وتجارب الحروب الأهلية المؤلمة التي جرت في بعض البلدان العربية، تُؤكّد -بشكل لا لبس فيه- أن تناقض الخيارات الكبرى بين السلطة والمجتمع يقود في المحصلة النهائية لنشوء وبروز ظاهرة العنف.

وقد عبّر هذا التناقض والتدهور عن أعلى تجلّياته المادية، في انفلات غرائز العدوان المتبادل بين مكونات الحقل السياسي في مشاهد متلاحقة من العنف والإقصاء المتبادل، إلى درجة باتت فيها العملية السياسية عاجزة -أو تكاد- عن أن تُعبّر عن نفسها في صورة طبيعية، أي كفعالية تنافسية سلمية، وإلى الحد الذي كاد فيه العنف -المادي والرمزي- أن يتحوّل إلى اللغة الوحيدة التي يترجم بها الجميع مطالبه ضد الجميع. «وعلم الاجتماع السياسي المعاصر يُفرّق اليوم بين الدولة القوية والدولة القمعية، ويرى أن الدولة التي تلتحم في خياراتها ومشروعاتها مع مجتمعتها وشعبها هي الدولة القوية، حتى لو لم تمتلك موارد طبيعية هائلة.. فالدولة القوية حقاً، هي التي تكون مؤسسة للإجماع الوطني وأداة تنفيذه.

وتنبثق خياراتها وإرادتها السياسية من إرادة الشعب وخياراته العليا. ولا ريب أن الدولة القمعية -بتداعياتها ومتوالياتها النفسية والسياسية والاجتماعية- هي من الأسباب الرئيسية في إخفاق المجتمعات العربية والإسلامية في مشروعات نهضتها وتقدمها؛ لأنها تحوّلت إلى وعاء كبير لاستهلاك مقدرات الأمة وإمكاناتها في قضايا غير مهمّة، ومارست العسف والقهر لمنع بناء ذاتية وطنية مستقلّة».

فالإخفاق السياسي سواء على صعيد مؤسسة الدولة أو مؤسسات المجتمع، دفع باتجاه النزوع إلى التعبير عن الأهداف والغايات والمصالح بالعنف المادي والرمزي. بحيث إن غياب العلاقة السوية والعميقة بين السلطة والمجتمع دفع الأولى في المجال العربي إلى تبني خيارات ومشروعات فوقية -قسرية، وبفعل ذلك لجأت السلطة في العديد من مناطق العالم العربي إلى أدوات العنف لتسيير مشروعاتها وإنجاح خططها الاجتماعية والاقتصادية. وفي المقابل فإن المجتمع -في ظل هذه الظروف- يُعبّر عن نفسه وخياراته بامتلاك واستخدام أدوات العنف.

فيتحوّل الفضاء السياسي والاجتماعي العربي، من جراء هذا التوتر والتباين، إلى وعاء للعديد من النزاعات المجردة من القيم الإنسانية والأخلاقية اللاهثة صوب مصالح آنية وضيقة.

وفي أحشاء هذا التوتر تترعرع مشاريع العنف والإقصاء، وتتسع دائرة التناقض والتصادم، وتزيد فرص الانتقام وممارسة العسف بحق الآخر.

وهكذا نصل إلى مسألة أساسية وهي: أن أحد الأسباب الرئيسية لبروز ظاهرة العنف هو غياب حياة سياسية سليمة ومدنية في العديد من بلدان العالم العربي.

لذلك من الأهمية بمكان أن نرفض الاستثثار والتوَحُّش في السياسة مهما كانت الأيديولوجية التي تُسوِّغ ذلك، ونقف ضد التناذب والإقصاء مهما كان الفكر الذي يقف وراءه.

وإن النهج السياسي المعتدل، والذي يتعاطى مع الأمور والقضايا والحقائق السياسية والاجتماعية بعقلية منفتحة ومتسامحة، هو القادر على ضبط نزاعات العنف، وهو المؤهل لمراكمة الفعل السياسي الراشد في المجتمع.

ولا بد أن نأخذ الدروس والعبر من مناطقنا التي حدثت فيها حروب أهلية وداخلية، حيث إن هذه الحروب دمَّرت الاقتصاد والتجارة، وهجَّرت الكثير من شعوبها، وجعلتها في قافلة اللاجئين في العالم، وأفنت كل البنية التحتية للبلد، وقتلت خيرة شبابها ورجالها في معارك عبثية.

إن هذه الحروب تُعلِّمنا درسًا بليغًا: أن العنف حينما يستشري، والتعصب حينما يسود، فإن الدولة والمجتمع والمكاسب الخاصة والعامة، كلها مهدَّدة بالاندثار والضياع؛ وذلك لأن العنف كالغول، حينما يخرج من قمقمه فإنه يُدمِّر كل شيء يمرُّ عليه في طريقه. لذلك لا بد أن تتوجَّه كل جهودنا وطاقتنا نحو تذويب موجبات النزعات العنيفة والتعصبية في مجتمعنا وأمتنا، ونعمل -من مواقعنا المختلفة والمتعددة- لإرساء دعائم الديمقراطية واحترام حقوق الإنسان في واقعنا العام.

فالإنسان (الفرد والجماعة) المُعبَّأ بقيم العنف والحقد والتعصب، لا ينتج عنه إلا الحروب والدمار؛ وذلك لأن العناصر المُعبَّأ بها الفرد أو المجتمع هي العناصر المشعَّلة للحروب والصراعات المفتوحة.

من هنا لا يمكن إبعاد خطر الحروب والصراعات المسلَّحة عن واقعنا ومحيطنا إلا بتأكيد وتعميق مبادئ الديمقراطية والكرامة الإنسانية والمساواة واحترام الآخرين بكل ما تحمل كلمة الاحترام من معنى ودلالة. ولقد أدركت منظمة (اليونسكو) أهمية التحوُّلات الفكرية والثقافية باتجاه الديمقراطية والسلام لإنهاء أخطار الحروب من المجتمع الإنساني حينما لَحِصَت الأسباب الفكرية لظهور النازية في أوروبا في المقولة التالية: إن الحرب تبدأ في

عقول البشر، فلماذا لا يُبنى السلام في عقولهم. ولكي يُبنى السلام في العقول فهو بحاجة إلى تطهير الواقع من العوامل وموجبات العنف والتعصب، حتى تتكوّن الظروف الموضوعية المفضية إلى السلام والتعاون والتضامن.

الآداب السلطانية..

بنية النص والخطاب

الدكتور عبدالرحيم الحسناوي*

□ مقدمة

يحتفظ تاريخ الفكر في الإسلام بمجموعة من النصوص التي يتم إدراجها ضمن خانة التراث السياسي كمصنّفات في السياسة العملية، وذلك تمييزاً لها عن كتب السياسة الشرعية^(١)، والمصنّفات السياسية ذات الطابع

* كاتب وباحث، جامعة محمد الخامس في الرباط - المغرب. البريد الإلكتروني:

lhasnaoui@hotmail.com

(١) تختلف السياسة الشرعية في محتواها وأهدافها تمام الاختلاف عن الآداب السلطانية، ويتجلى الفرق في تركيز أحد الجنسين على الأخلاق والتدبير وفن الحكم، والآخر على التشريع. وفي مستوى المرجعية ينهل الأدب السلطاني من المأثور الإسلامي إلى جانب الحكمة الفارسية واليونانية، بينما تعتمد السياسة الشرعية أحادية المرجعية الإسلامية، أي القرآن والحديث بالأساس. بيد أن الجنسين ينتميان معاً إلى الخطاب المعياري الذي يحدّد مواصفات السلطة السياسية كما ينبغي لها أن تكون. للمزيد من التفاصيل انظر: عزيز العظمة، التراث بين السلطان والتاريخ، الدار البيضاء: منشورات عيون مقالات، ١٩٨٧، ص ٤٤. عبدالله العروي، مفهوم الدولة، الدار البيضاء - بيروت: المركز الثقافي العربي، ١٩٨١ ص ١٠١ - ١٠٨. انظر: عز الدين العلام، الآداب السلطانية دراسة في بنية وثوابت الخطاب السياسي، الكويت، سلسلة عالم المعرفة، العدد ٣٢٤، فبراير ٢٠٠٦، ص ٣٠ - ٣٤.

الفلسفي (السياسة المدنية)^(٢)، وهو التصنيف الثلاثي التقليدي لنظام القول السياسي في الإسلام، المرتبط بخطاطات تصنيف المعارف والعلوم في الفكر الإسلامي^(٣).

وانطلاقاً من هذا التصنيف فإننا نجد -على الأقل- ثلاثة أصناف من المعارف تتجاذب هذه الكتابات: العلم، والفلسفة، والأدب. وعلى هذا الأساس فإننا نجد هذه المؤلفات مصنفة تارة في علم الأخلاق السياسي أو علم الاجتماع السياسي، وطوراً في الفلسفة السياسية أو الفكر السياسي، وطوراً ثالثاً في آداب الملوك، أو أدب الوصايا، وأدب النصيحة، ونصائح الملوك، ومرايا الأمراء... إلخ.

يندرج البحث حول الآداب السلطانية ضمن نوع من أنواع الفكر السياسي الذي أفرزته الحضارة العربية - الإسلامية سواء في مشرقها العربي أو في غربها الإسلامي.

والواقع أن الحديث عن أثر إسلامي في الأدب السلطاني يكاد يكون نوعاً من تحصيل الحاصل؛ ذلك أن الأمر يتعلق بمؤلفين مسلمين يصوغون نصائحهم السياسية والأخلاقية لخلفاء وملوك وسلاطين مسلمين فوق رقعة تعود لدار الإسلام، وفي صياغتهم لتأليفهم يستشهدون بسلطات مرجعية إسلامية بدءاً من الآية القرآنية إلى الحديث النبوي إلى ما قاله فقهاء وعلماء الإسلام. كما يستقرون مادة كتابتهم من مجريات التاريخ الإسلامي بدءاً

(٢) إن خطاب الآداب السلطانية مظهرًا تقنيًا واضحًا ومعلنًا، إنه خطاب يُعنى بتفصيل القول في تقنيات الممارسة السياسية، كما يُعنى بالنصح والتوجيه، وتشكّل العبرة مرماه، وذلك لإصلاح وترتيب الأوضاع السياسية التي يتم إنشاء الخطاب لمواجهةها، ولذلك فالخطاب السلطاني لا علاقة له بالنظر الفقهي الذي يُعنى بحقيقة الملك وانقسامه إلى خلافة وسلطنة وولاية وإمارة، ولا يهتم لا بالمدنية وآرائها، ولا بسلم الفضائل ومطلب الخير والسعادة كما بلورته سياسة الفلاسفة المسلمين، إن مجال الآداب السلطانية هو التفكير في الأبهة الملكية، في كيفية المحافظة على السلطة القائمة واستمرارها، وهو مجال مرتبط بما هو عملي وواقعي، إنه خطاب يواكب سلطة فعلية قائمة، ويتوخى بناء القناعات والمسوغات السياسية التي تكفل لها ما يرضى دوامها في كل الأحوال؛ لذلك فهو يهدف إلى تكريس تصوّرات معينة للسلطة، وإبراز حتمية القهر كخاصية ضرورية لكل سلطة في التاريخ ولزوم الولاء والطاعة والصبر، والتي هي أخلاق العامة المطابقة لإرادة التاريخ ومقتضيات الزمن.

(٣) أثمر التأريخ الكلاسيكي للفكر السياسي الإسلامي التقسيم الثلاثي المعروف والمتداول، ونقصد بذلك خطاب السياسة الشرعية (نصوص الماوردي والغزالي وابن تيمية وغيرهم من الفقهاء)، خطاب الفلسفة السياسية (نصوص الفارابي وابن سينا وابن رشد)، وخطاب الآداب السياسية (نصوص نصائح الملوك)، وهو تقسيم يعتبر منتوج الفلسفة السياسية والسياسة الشرعية منتوجاً نظرياً خالصاً، وينظر إلى الآداب السلطانية كخطاب في التدبير السياسي المرتبط بالجوانب العملية والتنفيذية. انظر التقسيم الخلدوني للعلوم والمعارف: ابن خلدون، المقدمة، تحقيق ودراسة: علي عبد الواحد وافي، القاهرة: دار نهضة مصر للطباعة والنشر، ١٩٨١، ص ١٠٠٧ - ١٣٦٥. انظر أيضاً: كمال عبد اللطيف، العرب والحداثة السياسية، بيروت، دار الطليعة، ١٩٩٧، ص ٦٨ - ٧٥.

من وقائع التجربة النبوية، وفترة الخلافة الراشدة وما تلاها من دول إسلامية. فضلاً عن تضمينهم أحياناً في تأليفهم لمواضيع تدخل في صميم ما نص عليه الدين الإسلامي من مبادئ شرعية وخاصة منهم الفقهاء الأدباء.

ومع كل هذه الإقرارات، ينبغي الإشارة إلى أن العلاقة بين الإسلام والآداب السلطانية خضعت لأكثر من تأويل^(٤)؛ إذ نجد هناك، في الماضي كما في الحاضر، من ينفي هذه العلاقة مبرئاً الإسلام من الآداب السلطانية أو نازعاً عن الآداب السلطانية إسلامها.

يترتب عن ذلك صعوبة حصر مجال تظهر القول السياسي في الإسلام. ففي تاريخ الإنتاج النظري الإسلامي ولا سيما في العصر الوسيط مستويات من القول، بعضها مباشر، وكثير منها يتمظهر بتوسط خطابات أخرى، تتوخى إصابة أهداف معينة، لكنها في الوقت نفسه تعكس درجة من درجات حضور السياسي، مغلفاً بمنطوق لا يمكن استبعاد شحنته السياسية، ولا مسكواته ومكبواته المرتبطة بمجال السياسة أو السياسي في تاريخ الإسلام.

تمثل التوطئة النظرية الواردة أعلاه في تصورنا مسوغاً إستيمولوجياً لفكرة إنجاز هذه المطالعة البحثية، والتي سنحاول فيها تسليط الضوء على مفهوم النص السلطاني من حيث بنيته وخصائصه، كما سنناقش -أيضاً- في هذا البحث بعض القضايا المتصلة بالنص السلطاني ولا سيما علاقته بالفلسفة والسياسة والتاريخ.

□ أولاً: مفهوم الآداب السلطانية.. المعنى والدلالة

يقصد بالآداب^(٥) السلطانية^(٦)، تلك الكتابات السياسية التي تزامن ظهورها الجنيني

(٤) راجع: محمد عابد الجابري، تكوين العقل العربي، بيروت: دار الطليعة، ١٩٨٤.

(٥) ما يجب الانتباه إليه هنا هو مدلول كلمة أدب وآداب المستعملة هنا. إذ من الواضح أن الأمر لا يتعلق بالمفهوم الحديث المتداول لكلمة أدب *littérature* فهي آداب بالمعنى الثقافي، لكنها آداب تتعلق بالمجال السلطاني، السلطة والدولة، الملك والسلطان. وتنتج للإحاطة بكل ما يرتبط بهذا المجال من مقتضيات سياسية سواء في مستوى الاختيارات العقائدية، من دون أن يكون ذلك بصورة مباشرة، أو في مستوى تقنيات الممارسة الفعلية بكل أبعادها. كما تشير إلى فضاء السلطة، بمختلف الطقوس والعلامات التي ترتبط به. انظر: عز الدين العلام، الآداب السلطانية.. دراسة في بنية وثوابت الخطاب السياسي، مرجع سابق، ص: ٦٢-٦٣.

(٦) بخصوص تعريف المصطلح لا بد من الإشارة هنا إلى وجود تسميات أخرى تطلق على هذا النوع من الكتابة السياسية ففي التصنيفات الكلاسيكية مثلاً قد نعثر على تسميات أخرى، من قبيل الكتابة الديوانية، نصائح الملوك، كتابة التدبير السياسي، مرايا الأمراء، الأدب السياسي، وأغلب هذه التسميات،

مع ما عرف بحدث انقلاب الخلافة إلى ملك^(٧) وهي كتابات تقوم في أساسها على مبدأ نصيحة أولي الأمر في تسيير شؤون سلطتهم، وهي نصائح أخلاقية وقواعد سلوكية تهدف إلى تقوية السلطة، ودوام الملك حيث تتبع هذه الآداب منهجية تجعل منها في النهاية فكراً سياسياً أداتياً (Instrumental) لا يطمح إلى التنظير بقدر ما يعتمد التجربة بما يلزم حدود الواقع السلطاني.

كما أنها اعتمدت في صياغة تصوراتها السياسية الأخلاقية على ثلاث منظومات مرجعية كبرى هي: السياسة الفارسية (الساسانية)، والحكمة اليونانية (الهلنستية)، والتجربة العربية - الإسلامية^(٨). وفي كل هذه المرجعيات النازمة للقول السلطاني، لا نجد أنفسنا أمام ما يمنع من النظر إلى هذا الخطاب، ضمن مجرى تاريخ الفكر السياسي العام.

لا يتعلّق الأمر هنا، بخطاطة في التصور المنهجي الجاهز، فالآداب السلطانية تعكس عبر مسارها الطويل جوانب هامة من الثقافة السياسية العامة، التي كانت سائدة في التاريخ الإسلامي. وهي قبل ذلك وبعده، محصلة تاريخ معقد من المرجعيات المتناقضة، والنواظم النظرية الساعية للتلاؤم مع مرجعية مركزية سائدة.

ولهذا حفل النص السلطاني بكثير من مظاهر التوتر، التناقض، الانتقاء والانتخاب، وذلك في إطار سعيه للمواءمة بين تاريخ فعلي في الممارسة السياسية السلطانية، ومرجعية دينية أخلاقية، ومرجعية تاريخية ممتزجة بفكر ديني قديم، وذاكرة سياسية قبلية، وقد أثمر المزيج الموصوف النص السلطاني.

يستند النص السلطاني في روحه العامة إلى بنيتين نظريتين، وقد عمل الكاتب السلطاني مؤلف ومنتج النص على لحمهما، وإيجاد صلات من المطابقة والتكافؤ النظري بينهما. نقصد بذلك، بنية المعطى التاريخي المتمثل في تجارب الأقدمين، وحكم الأوائل، وأقوال الملوك، وقد أضاف إليها حكم التاريخ المحلي والخاص، تاريخ الإسلام بعد أن عمل على قراءته

تجد لها مبررات في متون هذه المصنفات، في مقدماتها وخواتمها، أو في صلب متونها. للمزيد من التفاصيل حول هذه الفكرة يمكن الرجوع إلى: كمال عبد اللطيف، في الاستبداد بحث في التراث الإسلامي، بيروت، منتدى المعارف، ٢٠١١، ص ٦٥ - ٦٨. عز الدين العلام، الفكر السياسي السلطاني ناهج مغربية، الرباط، منشورات دار الأمان، ٢٠٠٦، ص ٨.

(٧) شهد القرنان العاشر والحادي عشر للميلاد تراجع مؤسسة الخلافة لصالح مؤسسة السلطنة، وأدى ذلك إلى قيام تنافس بين مشروعية السياسة ومشروعية الفقيه. وجاءت أحكام الماوردي لتوسيع نطاق صلاحيات السلطة السياسية، وتعتبر كتابات ابن تيمية بمثابة محاولة لإعادة الاعتبار لمشروعية الفقيه في مرحلة عرفت الانهيار الفعلي لمؤسسة الفقيه.

(٨) عز الدين العلام، الآداب السلطانية دراسة في بنية وثوابت الخطاب السياسي، مرجع سابق، ص ٨.

بطريقة خاصة.

ثم بنية النص الإسلامية باعتبارها القول الذي لا يرد، القول الفاصل في كل خلاف نظري، أو أمر تاريخي أو سياسي. ومن خلال عملية تركيب تبريرية تناسلت نصوص الآداب السلطانية، جامعة لمشروع واحد في الفكر السياسي، وهو مشروع استبدادية الدولة السلطانية باعتبارها الأداة السياسية المناسبة للتاريخ، والمطابقة لطموحات الفاعلين فيه^(٩).

يمكن أن نوضح هنا أن كتّاب الآداب السلطانية ليسوا من صنف الكتّاب، محري الرسائل أو نقلتها، ولا من موظفي الديوان، ذوي التكوين الإداري، وقد تعددت خلفيات تكوينهم، وخلفيات موقفهم السياسي، رغم الوحدة النازمة لنصوصهم، والهدف المحدد لنمط كتابتهم.

إن ما يؤكد ما نحن بصدد البرهنة عليه هو أن كثيراً من نصوص الآداب السلطانية، أنجزها مؤرخون وقضاة وفقهاء وفلاسفة، كما أنجز بعضها الأدباء والملوك والوزراء ورجال الدولة^(١٠). فلا مجال إذن، لربط تسمية تؤرّخ لمهنة محدّدة بفضاء في الثقافة يتجاوز مجرد التكليف بتحرير رسالة أو نسخ خطاب، فقد ظلت هذه المهام جزءاً من مهمة الوظيفة الديوانية.

أما كتابة الآداب السلطانية فتحوّلت إلى تجربة في الثقافة السياسية الإسلامية تتجاوز الإطار الديواني، ذا المهام والوظائف المرسومة سلفاً، لتقدّم تجارب الممارسة السياسية وتصوغ النصائح، وتجمع العبر والمأثورات، لتبرير السلطة السائدة، في زمن كتابتها، وتعمل على تعزيز مكانتها وموقعها على رأس الهرم الاجتماعي.

يترتّب عن كل ما سبق، أن تبلور الكتابة السلطانية في تاريخ الإسلام يعبر عن صيرورة تاريخية معقدة فعلاً، صيرورة تتّجه للتفكير في السلطة السياسية بمنطق يتجاوز مجرد الاجتهاد في تأويل النصوص، إلى مستوى إنشاء النصوص، وترجمة البعض منها، مما توفره تجارب أمم قريبة من بلاد الإسلام. إن لم تكن قد أصبحت مسلمة في قلب دار الإسلام الواسعة أو على امتداد تخومها المترامية. هذا من دون أن ننسى الملابس السياسية

(٩) كمال عبد اللطيف، في الاستبداد بحث في التراث الإسلامي، مرجع سابق، ص ١٢.

(١٠) نذكر من بين كتّاب الآداب السلطانية: أردشير، ابن المقفع، الجاحظ، الماوردي، الغزالي، الثعالبي، المرادي، الطرطوشي، ابن رضوان، أبا حمو الزباني وغيرهم، وقد تنوّعت مصادر تكوين هؤلاء الكتّاب، كما تنوّعت اهتماماتهم ومشاربهم الفكرية والعقائدية.

المباشرة التي أثارها الشعبوية في زمن اتسعت فيه رقعة السلطة الإسلامية، وشملت أمماً غير عربية^(١١).

وعندما نربط الأدبيات السلطانية بسياقها التاريخي، المؤطر لنشأتها والمدعم لوجودها، فإننا نجد من المبررات ما يكشف لزومها لتاريخ جديد، وسلطة جديدة ناشئة. وربما هذا ما كان يقصده عبدالله العروي عندما رأى أن مؤلفي الآداب السلطانية لا يميزون بين شرع النبي وعدل أنوشروان وعقل سقراط، ليستدرك بعد ذلك ويوضح أن طبيعة التركيب المزجي المتضمن في مرجعية الآداب السلطانية، ينطبق كذلك على التاريخ الوقائعي، «فعندما نتكلم عن الدولة الإسلامية نعني مركباً من العناصر الثلاثة العربي والإسلامي والأسوي، إلّا أننا لا نستطيع إدراك هذا المركب وهو محقق في التاريخ... كل ما نستطيع هو أن نتصوره، نتخيّله اعتماداً على أخبار مؤرخين متأخرين نسبياً»^(١٢).

إن التركيب الذي أنجزته بعض نصوص هذه الآداب، وأبرزها نصوص الماوردي، يدل على درجة المقاومة التي ظل بعض الفقهاء يمارسونها لضمان استمرار حضور الشرعية الإسلامية كمكوّن فاعل في الثقافة الإسلامية، حتى عندما تنشأ مفارقات النظر، وتطغى التناقضات على النصوص وبين النصوص فيما بينها. وقد يكون هذا هو المبرر الذي جعل عبدالله العروي يتحدث عن طوبى الفقيه^(١٣).

وبالعودة إلى مسألة المفهوم، يمكن القول بأن خطاب الآداب السلطانية يستجيب في نهاية التحليل لغائية محدّدة، تتمثل في المرمى الذي اتّجهت لإصابته وهي تكتب، ثم وهي تستعيد بعضها، في صيغ متعدّدة. يتعلّق الأمر - كما أوضحنا آنفاً - بخدمة الدولة السلطانية، تبرير سلطتها، الدفاع عن استمرارها، إنشاء كل ما يمكنها من الرسوخ والشموخ، حتى تكون دولة مستبدة طاغية، حيث ظلّت هذه الآداب تعمل بواسطة القول، بواسطة الكتابة على تحويل جبروتها إلى ضرورة لا رادّ لقضائها.

ولقد عملت الآداب السلطانية عبر تاريخ إنشائها لنصوصها، وإعادة إنشائها لهذه النصوص على أداء رسالة وصياغة نظام في المعرفة السياسية. فاستخدمت من أجل بلوغ مراميها نظاماً في الكتابة يقوم على تجميع معطيات وأحداث وتواريخ وحكم، بهدف ترسيخ تصوّر معيّن للسلطة، ورسم صورة معيّنة للملك.

(١١) انظر: عبد العزيز الدوري، الجذور التاريخية للشعبوية، بيروت: دار الطليعة، ١٩٨٠، ص ٢٨.

(١٢) عبدالله العروي، مفهوم الدولة، مرجع سابق، ص ٩٢.

(١٣) المرجع نفسه، ص ١٠١.

ولا تكتفي نصوص الآداب السلطانية بجعل الملك قطب الرchy في النص، بل إن الأمر العجيب هو مماثلة الملك بالإله، والبحث عن مبررات تقنع بسلامة هذه المماثلة، وذلك بتمجيد القوة، وتقديس الطاعة، وتشجيع التغلب، والتغني بالصبر.

وتكاد تجمع نصوص الآداب السلطانية على هذه المماثلة، وهي لا تكتفي بذلك بل تجتهد في البحث عن الحكايات والحوادث والحكم والأقوال المعززة لذلك. وعندما نستعرض نماذج من هذه النصوص التي اعتنت بهذا الموضوع، ندرك الأهمية الأيديولوجية البالغة، التي لعبها مبدأ المماثلة في ترسيخ شرعية سياسة الملك.

للآداب السلطانية إذن وظيفة محدّدة لا تتجاوزها ولا تحيد عنها، نقصد بذلك وظيفة التبرير والتسويق، وإضفاء الشرعية على الدولة السلطانية، سواء أنجزها الكتاب، أم أعدّها الفقهاء، أم حرّرها المؤرّخون والفلاسفة، أم كتبها الملوك والسلاطين بأنفسهم، أو طلبوا من الكتاب تحريرها لمصلحتهم، وبناء على تصوّرهم الخاص للرسالة المتوخاة منها.

ففي كل الأحوال المذكورة ينشأ النص السلطاني لأداء رسالة محدّدة سلفاً، هي الدفاع عن السلطة، تبرير قيامها واستمرارها. إن مجال الآداب السلطانية هو التفكير في الأبهة الملكية، في كيفية المحافظة على السلطة القائمة واستمرارها، وهو مجال مرتبط بما هو عملي وواقعي، إنه خطاب يواكب سلطة فعلية قائمة، ويتوخى بناء القناعات والمسوّغات السياسية التي تكفل لها ما يرعى دوامها في كل الأحوال، لذلك فهو يهدف إلى تكريس تصوّرات معيّنة للسلطة، حيث ترسم الآداب السلطانية هنا معالم سياسية بعينها، سياسة الدولة السلطانية بمختلف ما بلورته في الواقع السياسي للدولة عبر تاريخ الإسلام، من تصوّرات ومواقف وأساليب في العمل السياسي. إنها تنشأ لتحديد رؤية معيّنة للعمل السياسي، مرتبطة بالشروط التاريخية والنظرية العامة التي أطّرت مجراها في الواقع، وأطّرت نصوصها في النظر السياسي التاريخي.

إن ظاهر نصوص الآداب السلطانية لا يختلف عليه اثنان: نصائح، حوادث، ووقائع دالّة، معروضة من أجل استثمارها الرمزي، عبر حكم وأقوال مستقاة من تجارب متعدّدة، أخلاقية، سياسية، دينية، معرفية، مع مستطرف القول نثره وشعره، بل لنقل: إننا أمام آداب نافعة، أمام جوامع البيان بلغة صاحب العقد الفريد^(١٤).

(١٤) يقول ابن عبدربه في مقدمة العقد الفريد: «وقد تخيرت هذا الكتاب، وتخيرت جواهره من متخير جواهر الآداب، ومحصول جوامع البيان، فكان جوهر الجوهر ولباب اللباب». ابن عبدربه، العقد الفريد، تحقيق: أحمد أمين، القاهرة: مطبعة لجنة التأليف والترجمة والنشر، ١٩٦٠، ص ٢.

إن خطاب الآداب السلطانية في ترسيمته النصية في الأغلب الأعم، يقدم باب الآداب (آداب الملوك، سياسة الملوك)، ثم باب النصيح، ثم باب التدبير (السياسة العملية). ومن حيث الجانب الأدبي، غالباً ما يكون النص الأدبي السلطاني مسترسلاً ومتنوعاً، يتخلله شيء من التداعي يسمح له بالانتقال بين مجالات معرفية متباينة، مما يجعله مثقلاً على حد كبير بالعديد من الاستشهادات المختلفة، من واقعة تاريخية إلى حكمة أخلاقية، ومن آية قرآنية إلى قوله فلسفية، ومن حديث نبوي إلى مستملحة مروية⁽¹⁵⁾.

وقد يتدخل المؤلف من حين لآخر بنصيحة تقريرية أو تلميح خفيف بضرورة الاقتداء وأخذ العبرة، كما قد يصمت مكتفياً بما بسطه، أو بالأحرى على ما نقله من أقوال.

ومن حيث التصنيف، يمكن أن نميز في تبويب نصوص الآداب السلطانية بين أربعة أنماط من نظام التبويب داخلها، وكل نمط يرتبط بدرجة تتسع أو تنقلص مع مرجعية من المرجعيات السياسية النظرية، كما يرتبط بمحددات فلسفية غير ظاهرة، وإن كانت أماراتها الدالة، وعلاماتها الكاشفة بادية في بعض إشارات النصوص أو مروياتها، أو أسماء من تحتفي بهم وبذكر مآثرهم من الملوك والحكماء والفلاسفة والفقهاء.

أما المحاور الكبرى التي بوبت في إطارها مواد الخطاب السياسي السلطاني، فيمكن تعيينها في الصيغ الآتية:

- محور الفرد، النفس، وهيمنة النموذج الأخلاقي.
- محور أدب الملوك، الطقوس والنصائح.
- محور التدبير السياسي، المهام المنوطة بالوظيفة الملكية.
- محور الأمثال والمواعظ، أو مخزون الذاكرة الإسلامية في مجال الثقافة السياسية المرتبطة بالفضاء السلطاني.

تعتمد متون الآداب السلطانية في أغلبها على خطاطة المحاور المذكورة، بدرجات من التفاوت، تتمثل في تنويع الترتيب بالتقديم والتأخير، وتنويعه كذلك بالحذف أو بالزيادة. لكنها في الأغلب الأعم، تشكل وتستوي في صورتها النمطية، بناء على التبويب المذكور، مفصلاً في أقسام وفصول، ومشخصاً في فقرات وجمل وكلمات، مع غلبة للمنحى الاستشهادي في الكتابة.

إن حصر أنماط الخطاب في هذه الآداب انطلاقاً من محاور الترتيب المنجزة في المصنفات، يتيح لنا اقتراباً أكثر من محتوى هذه النصوص ومن مفاصلها الكبرى وقضاياها

(15) Abdellah Saaf, Images Politiques du Maroc, Rabat, Editions Okkad, 1991, p. 14-15.

الجزئية. وقد استوت نسيجاً في الكتابة خاضعاً لمعيار في النظر لا يتخطاه. نقصد بذلك معيار ترتيب القول فيها، سواء بالانطلاق من الفرد، وطبيعة النفس البشرية، حاجة المجتمع للشوكة السياسية، أو بالانطلاق من الملك وضرورته، ثم البحث بعد ذلك في الوظائف الملكية وآداب الملوك، أو تناول مستويات الحضور المدير للسلطة السياسية، في مجالات المال والجند، وقضايا الحرب والسلم وما يرتبط بها من أوافق وموافق وعهود.

وقد تكتفي بعض المصنفات داخل دائرة هذه الآداب، بجمع المأثورات والأمثال والعبر، وعرضها للتأمل من دون تقرير يربطها بحالة معينة في التاريخ، بل إن هذه المصنفات في الصورة التي هي عليها، تصلح لكل زمان ومكان، فهي كتب في الأدب السياسي السلطاني، وهي نمط من أنماطه المخصصة، ومحور من المحاور المرتبة في تبويبه، في باقي الأنماط الأخرى، حيث يسود تقليد ختم المتون بعرض الحكم الجارية، بهدف التداول والحفظ واستنباط العبر، من أجل العمل بها، بما يسعف في التغلب على مشاق ومخاطر ممارسة الملك والتدبير السياسي^(١٦).

نستطيع القول إذن بناء على ما سبق، بالتعدّد النصي في الآداب السلطانية، فعلى رغم ظاهرها المتشابه، التعدّد هنا تناص ونسخ، وإعادة تحرير لرسالة لها مهمتها المحددة والمعلنة^(١٧).

فقد كان تنوع أزمنة السلطة في الزمان يقتضي مواصلة إنشاء خطاب الآداب السلطانية، للدفاع عن المبادئ نفسها، التي قامت عليها السلطة، فالملوك ينقلون في العهود التي يمرّونها إلى أبنائهم، أو يطلبون من الكتّاب والفقهاء والمؤرّخين تحريرها، القيم نفسها التي تعلموها ومارسوها.

والتشابه الظاهر في النصوص، هو تشابه في السلطة السائدة أولاً وقبل كل شيء، إنه تشابه في المصدر المرسل للخطاب، ما دمنّا نُسلم بأن خطاب الآداب السلطانية قد تشكّل في بدايته الأولى لتبرير السلطة القائمة، والعمل على تدعيمها بكل ما يهبها القوة والمنعة، في

(١٦) تتضمّن أغلب مصنفات الآداب فصلاً ختامياً جامعاً لنماذج من الحكم والمأثورات، يمكن الاطلاع على عينة منها، في خاتمة كتاب: التاج في أخلاق الملوك للجاحظ، وفي نهاية نصيحة الملوك للماوردي، ونصيحة الملوك للغزالي، وفي كتاب المرادي الإشارة إلى أدب الوزارة، وفي نص سراج الملوك للطروش... إلخ.

(١٧) يحدّد رضوان السيد هذه المهمة، قائلاً: «إن كتاب النصائح منحازون منذ البداية للسلطة والسلطان، أنهم مقتنعون بضرورة السلطة وخيريتها، وضرورة السلطة التي يكتبون في ظلّها واستمراريتها وشرعيتها، كل ما يهدفون إليه انطلاقاً من هذا الأساس المسلم به، إمداد المتسلّط بحجج نظرية لأساس سلطته، ولسياساته العملية». انظر مقدمة كتاب: محمد بن منصور بن حبّيش بن حداد، الجوهر النفيس في سياسة الرئيس، تحقيق ودراسة: رضوان السيد، بيروت: دار الطليعة، ١٩٨٣، ص ٣٥.

مستوى الممارسة السياسية، وفي مستوى الخطاب القادر على تعزيز حضورها واستمرارها بوسائل الثقافة السياسية المناسبة، حيث يتم الدفاع، بتقديم وعرض المسوّغات النظرية التي تمكّنها من الاستمرار والبقاء.

□ ثانيًا: الآداب السلطانية تفاعل الأدب والتاريخ

وما دمنا بصدد الحديث عن الآداب السلطانية لا بد لنا من إثارة قضية أساسية وهي علاقة هذه الآداب بالتاريخ، فمن المؤكّد أن التاريخ كسجل لما مضى من أحداث ووقائع، حاضر بشكل كبير في الكتابة السلطانية. والأدباء السلطانيون، أنفسهم، يؤكّدون في مقدّمات تأليفهم على أهمية التاريخ، كخزان لتجارب الأمم، وحكم الأولين، وسياسات الدول، وهو مناسبة للاعتبار.

إذ إن دروس الماضي تفيد في امتحانات الحاضر، فتمتلى مؤلفاتهم هكذا، بتنوّع هائل من سير الملوك وحكم القدماء ووقائع وحروب... ولا نبالغ إن قلنا بأن التاريخ هو بامتياز المادة التي يتشكل منها الفكر السلطاني. بل وقد يحدث أن ينحصر المؤلف السلطاني جزءًا من كتابته للتاريخ مثل ابن طباطبا الذي تحدث في فصل آخر شمل أكثر من ثلثي الكتاب على كل دولة دولة من مشاهير الدول^(١٨).

وسواء لبس المؤلف السلطاني جبة المؤرخ أو الإخباري، وهو النمط السائد في الغالب، حيث يعود إلى معين التاريخ حسب ما يدرجه من مواضيع وعناوين الفصول؛ فإن مفهومه للتاريخ يتمثل أساسًا في كونه روايات للاعتبار والاقتداء، فالاعتبار بالعمل الحكيم أو بالقول السديد ينجي المعتر من مغبات الدنيا بصورة عملية وفعّالة، ففي عالم السياسة التقنية على السائس وصاحب الوقت اكتساب تقنية علمية، واكتساب التقنية، إنما يكون باكتساب ملكة، ولا ملكة دون إعادة ومحاكاة نموذج قائم^(١٩).

وسواء صاغ المؤلف أحكامه السياسية اعتمادًا على عبر الماضي أو طرح بدءًا الحدث التاريخي ليستخلص منه العبرة السياسية، فإنه في الحالتين معًا يظل الهاجس البيداغوجي السياسي واضحًا إلى حد أنه يحق لنا أن نتردّد في تصنيف هذا النوع من المؤلفين ضمن خانة المؤرّخين بقدر ما هم منظّرون للسياسات السلطانية^(٢٠).

(١٨) ابن طباطبا محمد بن علي، الفخري في الآداب السلطانية والدول الإسلامية، بيروت: دار صادر، (د.ت)، ص ٧٢-٣٣٨.

(١٩) عزيز العظمة، التراث بين السلطان والتاريخ، مرجع سابق، ص ٤٣.

(20) Abdallah Laroui, Islam et Histoire, Paris, Albin Michel, 1999, p.28.

فإذا كان التاريخ يحتلُّ فعلاً مكانة خاصة في هذه المقاربة (الآداب السلطانية)، كونه المرجعية والسند، فإن التاريخ هنا يركَّب ويعرض ممتزجاً بمطلب تلميع الصورة ووضعها في قالب معيّن. ولهذا يختلط التاريخ بالخرافة، أو لنقل: يلتقي التاريخ الفعلي بالتاريخ المخلوق والمتخيّل من أجل استكمال الصورة المرغوب فيها.

من ناحية أخرى لا يتقيّد الأديب السلطاني في سرده لأحداث التاريخ بما يسمّى قواعد الإسناد^(٢١)، ويكتفي بعبارات مثل: روي، وقيل ويحكى... إلخ، فهو يثبت المتن، ويضرب الصفح عن السند؛ إذ إن ما يهّمهُ بالأساس هو المقول وليس القائل. وحتى وإن حدث، ولجأ إلى سلسلة الإسناد، فإن الأمر يكون شكلياً ولفظياً، بل إن الإفراط في استخدام قواعد الاستناد في غير محلها المعهود، وتعميمها أصبح مدعاة للسخرية^(٢٢).

ولعل أهم مثال عن هذا التقيّد الشكلي الذي لا معنى له في صياغة نص سلطاني نجده عند الحميدي^(٢٣) الذي يفتح كتابه بسلسلة من الرواة المسلمين ليخبرنا في نهاية المطاف بما وقع للإسكندر ذي القرنين. وعند ابن الجوزي الذي ملأ صفحات كتابه «الجلس الصالح والأنيس الناصح»^(٢٤) بعنعنات لا مبرر لها.

وكما تفقد قواعد الإسناد كل دلالة في الكتابة السلطانية، تفقد كرونولوجيا الأحداث المروية كل اتّساق تاريخي أو تسلسل منطقي في كل حدث يدخل ضمن إطار مراكمة هذه الأحداث، حدث فرد، لا علاقة له بما جاء قبله إلّا التداعي في إطار ما هو حكيم أو ما هو ماثور أو ما هو جائز حسب نمط هذه الأدبيات في تبويب مسائلها^(٢٥).

وعندما يعقد الأديب السلطاني مثلاً فصلاً خاصاً يتحدث فيه عن أسباب انهيار الملك، فإنه يلجأ لكل عدّة تاريخية، الإسلامية وغير الإسلامية، بحثاً عن وقائع أو عبر ينتقيها من هنا وهناك، من دون أن يلزم نفسه بترتيب ما، ومسوّياً هكذا بين حدث انهيار إمبراطورية واندحار قبيلة. وبهذا المعنى، يذوب تماماً المعنى التاريخي في أدبية النص ليصبح عنصراً يكتمل به النص، ويخدم به أغراضه.

(٢١) عبدالله العروي، مفهوم التاريخ الألفاظ والمذاهب، الدار البيضاء - بيروت: المركز الثقافي العربي، ١٩٩٧، ص ٢٠٨-٢٢٢.

(٢٢) المرجع نفسه، ص ٢١٣.

(٢٣) أبو عبدالله محمد الحميدي، الذهب المسبوك في وعظ الملوك، تحقيق: ابن عقيل وعبد الحليم عويس، بيروت، عالم الكتب، ١٩٨٢.

(٢٤) ابن الجوزي، المجلس الصالح والأنيس الناصح، تحقيق: فواز صالح فواز، رياض الريس للكتب والنشر، ١٩٨٩.

(٢٥) عبدالله العروي، مفهوم الدولة، مرجع سابق، ص ١٠٥.

□ ثالثاً: قراءة في الأدب السلطاني: نماذج مختارة في الفلسفة والسياسة والتاريخ

استأثرت الآداب السلطانية باهتمام العديد من القراءات، وهي تهم أولاً ما يمكن أن نسمّيه -وبحسب عز الدين العلام- بالقراءة الداخلية، أي القراءة التي تنبع من التراث السياسي نفسه الذي تنطلق منه الآداب السلطانية، ونموذجها ابن خلدون، حيث يتفق أغلب الباحثين على أن ابن خلدون أطلع على العديد من الكتابات السياسية السلطانية^(٢٦)، وإن اختلف بعضهم في تأويل العلاقة بين فكرة عمران ابن خلدون وسياسة الأديب السلطاني.

ومهما يكن من أمر، فإن قراءة نصوص المقدمة في ضوء علاقاتها بالآداب السلطانية وما تطرحه من إشكالات، لا تدع مجالاً للشك في كونها نقداً للفكر السياسي السلطاني. وفي نقطة ثانية لا بد من الإشارة -أيضاً- إلى بعض الدراسات والأبحاث العلمية^(٢٧) التي سلّطت الضوء على مثل هذا النوع من النصوص.

وفيماء يلي عرض لأهم الأفكار التي حاولنا الاستضاءة بها في هذا الموضوع، من زاوية فلسفية حاول كمال عبد اللطيف في كتابه «في الاستبداد بحث في التراث الإسلامي»^(٢٨) قراءة خطاب الآداب السلطانية منذ نصوصها الأولى التي تبلورت في القرن الثاني للهجرة، إلى النصوص التي تمّت إعادة إنتاجها في الحقب المتواصلة من تاريخ الدولة السلطانية في تاريخ الإسلام. وقد جمع الباحث عيّنة من النصوص مما طبع وحقق، محاولاً التفكير في مجال السياسي كما بلورته هذه النصوص، بهدف الإحاطة بحدوده وتجلياته، ثم التفكير في محدوديته التاريخية والنظرية^(٢٩).

(٢٦) للمزيد من التفاصيل حول هذا الموضوع راجع: إحسان عباس، ابن رضوان وكتابه في السياسة، مجلة الفكر العربي، العدد ٢٢، ص ٣٨٥. انظر أيضاً: محمد عابد الجابري، العصبية والدولة معالم.. خلدونية في التاريخ الإسلامي، بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، ١٩٩٢.

(٢٧) في سياق الحديث عن الدراسات التي اهتمّت بالآداب السلطانية لا بد لنا من الإشارة -أيضاً- إلى جهود بعض لباحثين العرب، علماً بأن معظمها يندرج في إطار التحقيق، أي إنه يحقّق النصوص ويحلّلها في ضوء تاريخيتها. على رأس هؤلاء نجد رجيل أول من أمثال: إحسان عباس وعبد الرحمن بدوي ووداد القاضي، ومن سار على خطاهم مستفيداً ومجدّداً وفي مقدمتهم: رضوان السيد. انظر: عز الدين العلام، الآداب السلطانية.. دراسة في بنية وتوابع الخطاب السياسي، مرجع سابق، ص ١٠-٢٤.

(٢٨) كمال عبد اللطيف، في الاستبداد.. بحث في التراث الإسلامي، بيروت: منتدى المعارف، ٢٠١١. الكتاب نفسه كان قد صدر عن دار الطليعة ببيروت سنة ١٩٩٩، وقد كان يحمل عنوان: في تشريح أصول الاستبداد.. قراءة في نظام الآداب السلطانية.

(٢٩) انظر مثلاً: التشخيص الكمي لعيّة من الأدب السلطاني عند كمال عبد اللطيف، في الاستبداد.. بحث في التراث الإسلامي، مرجع سابق، ص ٥٩.

ولكي تُعطي القراءة مردودها ونتيجتها، فإن الباحث يقترح هنا قراءة نقدية وتركيبية، وبعبارة أخرى: القراءة المفكرة في النص، لا القراءة المستمعة إليه فقط^(٣٠). كما أنه يستعين -أيضاً- بعدد من المفاهيم والأدوات المعرفية في العلوم الإنسانية المعاصرة كمفهوم الأيديولوجيا، والنظام المعرفي والنقد التاريخي والقطيعة والاستمرارية وغيرها من المفاهيم، التي تساعد على الكشف عن الخلفية الفكرية المؤطرة، وتحقق مسافة ضرورية بين القارئ أو الباحث وموضوعه.

وامتداداً لكل هذا لم يقرأ كمال عبد اللطيف نصوص هذه الآداب وحدها، بل عمل -أيضاً- على معاينة الإطار التاريخي المحدد لمجراها، كما عمل على قراءة المرجعيات المؤسسة لنمطها في النظر والممارسة السياسية، وهو الأمر الذي سمح له ببناء ما اعتبره مقدمات جامعة لتجليات هذه الآداب. فإذا كانت الآداب السلطانية آداباً في العمل السياسي، فإن هذا الأمر لا ينفي عنها استنادها إلى مبادئ فلسفية كبرى، مبادئ موجهة لسيجها في الكتابة ورؤاها في النظر.

إن عمليات الحفر النظري التاريخي التي اتبعتها الباحثة في هذا العمل جعلته يقف على ما سمّاه بطبقات النص. فلم يكن بإمكانه أن يكتفي بالإصغاء الذي يكتفي بدوره بإعادة نسخ المحتويات، مختزلة أو مرتبة بصورة مطابقة للنصوص المقروءة. بل إنه اعتبر أن منطوقات النصوص وملفوظاتها المجسّمة في الكلمات، أمارات دالة على معالم متعددة كامنة خلف هذه الملفوظات، وهي طبقات نصية أخرى صامتة، حاول الباحث -أيضاً- استنطاقها، وملء بياضاتها، بالصورة التأويلية التي اعتقد أنها يمكن أن تكون مطابقة لهذا المحتوى، وذلك في ضوء تاريخيته، وانطلاقاً من الأسئلة التاريخية والنقدية.

يعمد الباحث هنا إلى الكشف عن النمط الذي يحكم النص السلطاني، وذلك بغية إظهار لعبة التناص الكامنة بكيفية ثابتة في النصوص، وقد هدفت إلى بناء نظامها عن طريق استشرار أسمال الحكمة والتاريخ لتحقيق ما يمكن تسميته بدولة الخطاب التبريري الذي يهبها الحاضنة الضرورية لوجودها فتصبح مجسّدة في واقعين: واقع التاريخ وواقع الكلمات، كلمات الآداب السلطانية التي تعكس أبهة السلطة الملكية ومجدها وطغيانها، وتعمل كل ما باستطاعتها لتستمر كذلك، وواقع التجربة التاريخية التي عرفت الدولة السلطانية عبر مراحل التاريخ الإسلامي وخلال حقبة المتابعة.

(٣٠) المرجع نفسه، ص ٢٥.

وفي مجال العلوم السياسية قام الباحث عز الدين العلام في كتابه: «الآداب السلطانية.. دراسة في بنية وتوابع الخطاب السياسي»^(٣١) بتفكيك بنية النص السلطاني من خلال ما اعتبره ثوابت أو محدّدات الكتابة السياسية السلطانية، وهي محدّدات يمكن استجلاء بعض مظاهرها انطلاقاً من عناوين هذه الأدبيات المعبرة بمنطوقها عن مكنون مضمونها، ومن خلال مقدّماتها التي يمكن اعتبارها -بما تحفل به من عناصر- المفتاح الذي يسهّل الولوج إلى عالم هذه الآداب والاقتراب من تفاصيلها.

ومن خلال استقراء فهارسها التي توضّح -بأقسامها وأبوابها وفصولها- مشاغل الفكر السياسي السلطاني والمحاور المركزية التي يدور حولها. وقد استشفّ عز الدين العلام هذه المحدّدات بالبحث في تقنية الكتابة التي يصوغ من خلالها المفكر السياسي السلطاني تصوّراته، وهي تقنية تعكس طريقة خاصة من طرق التفكير في المجال السياسي، يمتزج فيها الأدب بالتاريخ، وهما معاً بالسياسة.

وضمن محدّدات الكتابة السياسية السلطانية، يتحدّث عز الدين العلام عمّا سمّاه مورفولوجية الأدب السلطاني، باعتبار الفرضية القائمة على وجود وحدة ما في الفكر السياسي السلطاني تطال مختلف العناصر المكوّنة له والناظمة لنصوصه، والتي تجعل تناظراً ما بين مختلف أنواع الكتابة السياسية التي عرفتها الثقافة العربية -الإسلامية عبر تاريخها الطويل.

وإذا كان الباحث قد أورد خمسة معايير لتحديد المتن السلطاني (معيّار تاريخي موضوعي يرتكز على وحدات زمنية تؤرّخ لحقب سياسية معينة، معيار جغرافي حضاري، فتحدّث -مثلاً- عن نصّ سلطاني شرقي عربي مقابل نص سلطاني مغربي -أندلسي، معيار موضوعاتي حيث تتعدّد متون الآداب السلطانية لتشمل هذا الموضوع أو ذاك مثل الوزارة أو الجند والحرب أو الكتابة أو صحبة السلاطين أو الملك عامة، ومعيّار طبعة النصوص ذاتها، ومعيّار مؤلفي هذه الآداب، من فقهاء ومؤرخين وأدباء وفلاسفة ووزراء وملوك وما سواهم)، فإنه يفترض مع ذلك محدوديتها إن هي أخذت منعزلة عن بعضها بعضاً، مما يستلزم صهرها مجتمعة في تصوّر منهجي محدّد، على الرغم من الوحدة المورفولوجية التي تميّزها وتؤشّر على مدلولها.

يقف الباحث عند ثلاثة عناصر كبرى، يعتبرها لازمة جوهرية لمعظم الآداب

(٣١) عز الدين العلام، الآداب السلطانية.. دراسة في بنية وثوابت الخطاب السياسي، الكويت، سلسلة عالم المعرفة، العدد ٣٢٤، فبراير ٢٠٠٦. انظر كذلك وللمؤلف نفسه: الفكر السياسي السلطاني.. نماذج مغربية، الرباط: دار الأمان، ٢٠٠٦.

السلطانية التي عرفتها الحضارة العربية الإسلامية، فهناك العنوان أولاً، وهو -في تصور الكاتب- بمثابة المفتاح للقضايا التي يريد الأديب السياسي السلطاني التعرّض لها. ويدافع المؤلف عن فرضية وحدة الفكر السلطاني، ويؤكد أنه بقدر ما نطلع على نص سلطاني جديد تتأكد صحة الفرضية السابقة. فالعناوين على تنوع ألفاظها تُحيل إلى المعنى نفسه، وتؤدي الوظيفة نفسها.

وهناك ثانياً المقدمة، إذ غالباً ما يعتبر المؤلف السلطاني كتابه دليل عمل أخلاقي/ سياسي يوجّه لصاحب السلطة الذي هو المخاطب الأول ولربما الأخير من لدن المؤلف. وباعتبار الكتاب هو دليل عمل، فإنه غالباً ما يضم بين ثناياه الصفات الخلقية والقواعد السياسية اللازم على صاحب السلطة الاهتمام بها، تحقيقاً لهدف مركزي يتمثل في دوام الحكم وتقوية دعائمه. هي حكم ووصايا ومواعظ تقدّم للسلطان وتعبّر -حسب عز الدين العلام- عن مفهوم تقني واضح للسياسة؛ إذ لا يهتم الأديب السلطاني من الدولة أو السلطة السياسية البحث في أسسها أو تاريخيتها أو مناقشة شرعيتها، بقدر ما يبحث في الوسائل والتقنيات التي من شأنها تقويتها والحفاظ على هيبتها.

ثم هناك ثالثاً الفهرسة، في هذه النقطة يلاحظ المؤلف أن معظم الكتابات السلطانية لا تتضمن فهرس، حيث يُقرأ النص السلطاني من أوله إلى آخره من دون عناوين أصلية أو فرعية، من شأنها أن تدل القارئ على المحاور الأساسية أو الثانوية لهذا النص، لكنها متمحورة حول ثلاثية أخلاقيات السلطان من عظمة وتجبر وحزم وغير ذلك، والحاشية السلطانية من وزراء وأعوان وما سواهم، ومقومات الملك، والتي تشمل عموماً الجند والمال والعمارة والرعية وغيرها.

وفي مجال التاريخ -وعلى غرار حقل الفلسفة والسياسة- حظيت الآداب السلطانية أيضاً باهتمام بعض المؤرخين المغاربة -وعلى قلتهم- أمثال: عبدالله العروي الذي لا تبني تحليلاته للآداب السلطانية على متابعة النصوص في تفاصيلها وجزئياتها، ولا تتوخى نوعاً من الحياد أو الموضوعية المفتعلين. وإنما يندرج تصوّره لها في إطار رؤية شمولية للفكر والتاريخ لم تمنعه من إصدار أحكام في حقّها، غير أنها أحكام مبنية على تحليل عميق وتصور خاص لا يلغي معطيات التاريخ ووقائعه. ويمكننا أن نمحور هذا التصور في نقطتين مركزيتين تتعلقان بوصف هذه الآداب بالواقعية، ونعتها بالتقليد والجمود.

تتجلّى هذه الواقعية في نظرة الآداب السلطانية إلى السياسة نظرة مخالفة للفقهاء الحالمين بطويبي الخلافة أو المتشبهين على الأقل بضرورة استغراق الشريعة للسياسة: «إن

الآداب السلطانية التي تمثل جزءاً كبيراً من التأليف العربي الإسلامي، منذ أواسط القرن الهجري الثالث تختلف، في محتواها وأهدافها، تمام الاختلاف عن النوع الذي يعالج موضوع السياسة الشرعية^(٣٢)، كما تأخذ هذه التصورات بعدها الواقعي من زاوية أخرى، مقارنة مع التصورات السياسية للفيلسوف الغارق في فردانيته الهارب من الأسر السلطاني، والحالم بمدينة تتوافق مع العقل بدلاً عن دولة سلطانية لا عقل يحكمها^(٣٣).

من جهة أخرى - وفي بعض إشارات إلى الآداب السلطانية - يرى عبدالله العروي في «سراج الملوك»^(٣٤) نموذجاً للفكر التقليدي غير القابل للتصالح مع بذرات العقل، كما يرى في «بدائع السلك في طبائع الملك»^(٣٥)، دليلاً على تهافت هذه الآداب التي وصلت إلى حد اعتبار الدرس الوثني واجباً شرعاً بسبب انقلاب الخلافة إلى ملك^(٣٦).

وفي معرض حديثه عن الأدبيات السلطانية يعتبر عبدالله العروي أدبيات القرن التاسع عشر المخزنية، على غرار كتاب الفخري في «الآداب السلطانية» بمنزلة تنظير للممارسات التدبير السلطاني^(٣٧). غير أنه يلاحظ - وهو يتحدث عن أكنسوس - كيف أن هذه الأدبيات - على الرغم من كل مستجدات القرن التاسع عشر وما حفل به من قضايا وأسئلة - لا تعمل على اجتراح أمثلة واستشهادات من هنا وهناك، بعيدة كل البعد عن طبيعة الأسئلة المطروحة، فكانت بالتالي إعادة إنتاج مملّة لما سبق أن قاله وأعاد قوله الأدب السلطاني^(٣٨).

والواقع أن ملاحظة العروي لا تخصّ أكنسوس الذي لم يملّ من إعادة القول في الإمامة وشروطها، بل تنسحب - أيضاً - على العديد من المفكرين مثل أبي القاسم الزياني في رسالة «السلوك فيما يجب على الملوك»، أو المشرفي الذي ما فتى يردّد ما قيل حول الخلافة والسياسة الشرعية والسياسة العقلية، وفضيلة العدل، واللجائي الذي يعود بنا إلى

(٣٢) عبدالله العروي، مفهوم الدولة، مرجع سابق، ص ١٠٥.

(٣٣) المرجع نفسه، ص ١٠٩.

(٣٤) أبو بكر محمد بن الوليد الفهري الطرطوشي المالكي، سراج الملوك، تحقيق: محمد فتحي أبو بكر، تقديم: شوقي ضيف، القاهرة: الدار المصرية اللبنانية، ١٩٩٤.

(٣٥) أبو عبدالله ابن الأزرقي المالقي، بدائع السلك في طبائع الملك، تحقيق وتعليق: علي سامي النشار، بغداد: دار الحرية للطباعة، ١٩٧٧.

(٣٦) عبدالله العروي، مفهوم العقل، الدار البيضاء - بيروت: المركز الثقافي العربي، ١٩٩٧، ص ١٧٢ و ٣١٨.

(37) Abdallah Laroui, Islam et histoire, op.cit., p.28.

(38) Abdallah Laroui, Les origines sociales et culturelles du nationalisme marocain, 1830-1912, Paris,

Maspero, 1977, p. 222-223.

الطرطوشي ليبرهن على ضرورة السلطان، وابن إبراهيم السباعي الذي يمجّد طاعة العامة والخاصة وخاصة الخاصة لسلطينها^(٣٩).

من جهته عمل عبد الأحد السبتي -أيضاً- في أطروحته «بين الزطاط وقاطع الطريق.. أمن الطرق في مغرب ما قبل الاستعمار»^(٤٠) على تحليل وتفكيك بعض النصوص من الآداب السلطانية والسياسة الشرعية. ففيما يخص النوع الأول يلتقي الباحث بمقتطفات من «تسهيل النظر» لأبي الحسن الماوردي^(٤١)، و«سلوك المالك» لابن الربيع^(٤٢)، و«الشهب اللامعة» لابن رضوان^(٤٣). وفيما يخص النوع الثاني يلتقي الباحث مرة أخرى بالماوردي «الأحكام السلطانية»^(٤٤) وابن تيمية «السياسة الشرعية»^(٤٥).

ومن زاوية تحليلية اعتمد عبد الأحد السبتي على مبدأ التفكيك لخطاب الأدب السلطاني، وهو في هذه العملية يجمع بين هاجسين اثنين قلماً يجتمعان في بحث واحد، ويتمثلان في التبع الدقيق للنص في مصادره، بل وعباراته ومفرداته واستحضار البعد التاريخي المحيط بولادته. وتُعدّ هذه الأمور قواعد أساسية في فهم النص السلطاني والإحاطة ببنيته الفكرية الصعبة؛ ففي الحوليات السلطانية يراجع مستوى الوقائع لفائدة الرمز والتضمينات التي تُحيل على أجناس أخرى.

ولعل الثوابت اللغوية والصورية في هذا النوع من الكتابات تنشأ من تشبعها النمطي بالصيغ الجاهزة والوصفية التي تتأرجح بين وصف الوقائع والنهل من المادة المصدرية المستوحاة من الآداب السلطانية ومن مراجع السياسة الشرعية. إنها مواقف معيارية يرى السبتي أنه نهلت من المنظور المتواتر في وصف الدولة العادلة، حيث تتحسن أحوال الرعية

(٣٩) انظر عينة من هذه النصوص في الملاحق التي خصّها بها عبد اللطيف حسني كتابه: الأصول الفكرية لنشأة الوطنية المغربية، الدار البيضاء: إفريقيا الشرق، ١٩٩١، ص ١٨١ - ٢٨٢.

(٤٠) عبد الأحد السبتي، بين الزطاط وقاطع الطريق.. أمن الطرق في مغرب ما قبل الاستعمار، الدار البيضاء: دار توبقال للنشر، ٢٠٠٩، ص ٢٦.

(٤١) أبو الحسن علي بن محمد الماوردي، تسهيل النظر وتعجيل الظفر في أخلاق الملك وسياسة الملك، تحقيق: رضوان السيد، بيروت: دار العلوم العربية، المركز الإسلامي للبحوث ١٩٨٧.

(٤٢) أحمد بن محمد بن أبي الربيع، سلوك المالك في تدبير الممالك، دراسة وتحقيق: ناجي التكريتي، بيروت: عويدات، ١٩٧٨.

(٤٣) أبو القاسم ابن رضوان المالقي، الشهب اللامعة في السياسة النافعة، تحقيق: علي سامي النشار، الدار البيضاء: دار الثقافة، ١٩٨٤.

(٤٤) أبو الحسن علي بن محمد الماوردي، الأحكام السلطانية والولايات الدينية، تحقيق وتعليق: خالد بن عبد اللطيف السبعي العلمي، بيروت: دار الكتاب العربي، ١٩٩٠.

(٤٥) تقي الدين ابن تيمية، السياسة الشرعية في إصلاح الراعي والرعية، مصر: دار الكتاب العربي، ١٩٦٩.

وتتأمن المسالك وتنعم وتزدهر المبادلات، أو تنهل من الرؤية المسبقة للخضوع للسياسة غير الظالمة الموقفة بين السياسة والشرع والتي تؤدي حتماً إلى الاهتمام اللازم بأمن المسافرين وحمايتهم.

بدوره حاول إبراهيم القادري بوتشيش في كتابه: «خطاب العدالة في كتب الآداب السلطانية»^(٤٦) استثمار نصوص الآداب السلطانية اعتماداً على أربعة متون تدرج ضمن تراث المشرق والغرب للإسلاميين، وهي: «نصيحة الملوك» للماوردي، «التبر المسبوك في نصيحة الملوك» للغزالي، «الإشارة في تدبير الإمارة» للقاضي أبي بكر المرادي الحضرمي، «الشهب اللامعة في السياسة النافعة» لأبي القاسم بن رضوان الملقى^(٤٧).

وعلى المستوى المنهجي تبنى الباحث مقاربة منهجية ميزتها التعدد والتنوع، كونها تبدأ بقراءة البنية النصية المتمحورة حول العدالة كما وردت في كتب الآداب السلطانية، ومراعاة زمنيته في ضوء التفاعلات التاريخية والبيئية والسياسية التي أنتجتها، فضلاً عن تفكيك نسيجها الداخلي لإدراك مفهوم العدالة السلطانية وحدود الوعي بها.

□ على سبيل الختام

في نهاية تحليل أفكار هذه المطالعة البحثية، نود إعادة التأكيد على الأهمية التي يكتسبها النص السلطاني بالنسبة للباحثين ولا سيما في ميدان التاريخ، لكن التعامل مع هذا النوع من النصوص أمر ليس بالهين، وهو ما يتطلب من الباحث -وعلى وجه الخصوص المؤرخ- استماعاً متواصلاً لإيقاع خطاب النصوص، وإيقاع نظامها الظاهر، ونظامها الأثري الذي لا يرى، ثم إيقاع التاريخ الذي سمح بإنتاجها.

تبرز هنا الحاجة إلى المقاربة التاريخية النقدية، فالمؤرخ مطالب بالألّا يقف عند ظاهر النص السلطاني، بل النفاذ إليه من الداخل عبر شبكة من المفاهيم والذهنيات، وهو ما يستدعي منه وقفة تأملية مقرونة بحذر شديد وحس نقدي، فالتاريخ لا يتجدد من خلال النصوص بقدر ما يتجدد بنوعية الأسئلة التي يطرحها المؤرخ على تلك النصوص وتأويله

(٤٦) إبراهيم القادري بوتشيش، خطاب العدالة في كتب الآداب السلطانية، بيروت: منشورات المركز العربي للأبحاث ودراسة السياسات، ٢٠١٤.

حول بعض النماذج السلطانية المغربية يمكن الرجوع إلى: عز الدين العلام، الفكر السياسي السلطاني نماذج مغربية، مرجع سبق ذكره.

(٤٧) حول المتون السلطانية المغربية راجع: عز الدين العلام الذي خصص أزيد من ١١٠ صفحة للحديث عن بعض النماذج منها. انظر مؤلفه: الفكر السياسي السلطاني نماذج مغربية، مرجع سابق.

لها. ويستعين المؤرّخ في عملية النقد بعلوم متنوّعة تسمّى علومًا مساعدة، كعلم الخطوط (Paléographie)، وفقه اللغة (Philologie)، وعلم الوثائق (Diplomatique)، ودراسة الأختام (Silliographie)...^(٤٨).

(٤٨) إن القول بأن العلوم الإنسانية هي علوم مساعدة، هو أمر يعبر -وبرأي عبد الأحد السبتي- عن التباس إبستمولوجي وخلط بين حقلين متميزين. «إن صفة العلوم المساعدة تطلق على الأركيولوجيا، والأعلاميات (Onomastique) بما فيها الأعلام البشرية (Anthroponymie) أو المكانية (Toponymie)، وعلم الوثائق (Diplomatique) وعلم المسكوكات (Numismatique) وعلم الخطوط القديمة (Paléographie). أما العلوم الإنسانية فهي صفة تطلق على علوم متاخمة لاهتمامات المؤرخ. وهي علوم تتعدّد وتختلف في إمكانية محاورة عمل المؤرخ». انظر: عبد الأحد السبتي، التاريخ والذاكرة أورايش في تاريخ المغرب، الدار البيضاء - بيروت: المركز الثقافي العربي، ٢٠١٢، ص ٥٨-٥٩.



توظيف المنطق الأرسطي في البيان العربي.. نظرية التجنيس في كتاب «المنزع البديع» للسجلماسي أنموذجاً

الدكتور محمد ايت حمو*

□ مقدمة

تسعى هذه المحاولة إلى النظر في آلية التجنيس التي بنى عليها السجلماسي (كان حياً عام ٧٠٤هـ) كتابه: (المنزع البديع في تجنيس أساليب البديع)، ورتب مادته البلاغية وفق القواعد والضوابط التي تقوم عليها هذه الآلية المنطقية التي تناول الحديث عنها أرسطو في كتبه المنطقية الثانية، خاصة كتاب المقولات الذي سمّاه: «قاطيغورياس»^(١).

وابتداءً نتساءل: ما المقصود بالمقولة المنطقية؟ وما علاقتها بالتجنيس؟

□ أولاً: مفهوم المقولة المنطقية

المقولة «catégorie» اشتقت من مصدر القول، وهي ترجمة للكلمة

* باحث من المغرب، البريد الإلكتروني: sabab.adoul@gmail.com.

(١) قدّمه ابن رشد في المجلد الثاني بعبارة: «كتاب قاطيغورياس أو المقولات». انظر: ابن رشد، أبو الوليد، نص تلخيص منطق أرسطو، المجلد الثاني والثالث كتاب قاطيغورياس وباري أرميناس أو كتاب المقولات والعبارة، دراسة وتحقيق: جرار جهامي، بيروت: دار الفكر اللبناني، ط ١، ١٩٩٢.

اليونانية «قاطاغورياس، معناه: العشر المقالات»^(٢)، وقد سماها مفكرو الإسلام: مقولة؛ بمعنى الحمل؛ أي الحقيقة المحمولة على غيرها سواء أكانت جنسية أم نوعية، كلية أم جزئية.

والمقولة في الاصطلاح اسم للجنس العالي (الموجود الممكن). والحديث عن (الجنس) يُخرج النوع والجزء، و(العالي) يُخرج الجنس السافل والمتوسط والجنس الفرد، وهو ما ليس فوقه جنس وتحت أنواع كالعقل، و(الموجود) يُخرج الجنس الفرضي المعدوم. و(الممكن) يُخرج الموجود الواجب.

ظهرت فكرة المقولات أو الأجناس العالية مع أرسطو الذي درس أهم مظاهر المعرفة في عصره، فوجدها تقوم على عشرة أسس^(٣) ينبنى عليها الفكر. وجمعها أرسطو وشرحها، ثم سماها: «المقولات»، وتعرض لها من بعده المسلمون وغيرهم بالشرح والتحليل.

وقد تم حصر المقولات في عشر، واحد جوهر^(٤) والباقي أعراض، وذلك قائم على أن الموجود الممكن إما أن يوجد في موضوع أو لا، فالأول العرض والثاني جوهر. لذا تم حصر المقولات العرضية في تسع وواحد جوهر. فمن أين استمد هذا التقسيم؟ وما أصله؟ قسّم أرسطو العلوم إلى علوم نظرية، وعلوم عملية، وعلوم منتجة أو آلية (ميكانيكية)، وتُقسّم العلوم النظرية إلى ثلاثة أقسام أيضاً، هي:

١- علم لا يتجرّد عن المادة لا في الذهن ولا في الخارج، وهو العلم الطبيعي، وموضوعه الجسم.

٢- علم مجرّد عن المادة في الذهن لا في الخارج، وهو العلم الرياضي، كالكلام في المقدار والعدد.

٣- العلم الإلهي، وهو ما يتجرّد عن المادة فيهما، وموضوعه (الوجود المطلق) أو الميتافيزيقا، وهذا الوجود ينقسم إلى واجب وممكن بتعبير ابن سينا وأتباعه، أو إلى جوهر وعرض^(٥).

(٢) ابن حزم، الأندلسي، التقريب لحدّ المنطق والمدخل إليه بالألفاظ العامة والأمثلة الفقهية، من كتاب: رسائل ابن حزم الأندلسي، تحقيق: إحسان عباس، بيروت: المؤسسة العربية للدراسات والنشر، ط ١، ١٩٨٣.

(٣) الجوهر، الكم، الكيف، الإضافة، الأين، المتى، الوضع، الملك، الفعل، الانفعال.

(٤) «والجوهر لا يقال فيه أشد ولا أضعف، أي لا يكون حمار أشد في الحمارية من حمار آخر، ولا تيس أشد في التيسية من تيس آخر، ولا إنسان أضعف إنسانية من إنسان آخر». ابن حزم، رسائل ابن حزم، ج ٤، ص ١٤٤.

(٥) قال ابن حزم: «وقد وجدت هذه القسمة الأخيرة صيغتها الحاسمة لدى ابن سينا (٤٢٨هـ) حين لم يكتفِ بأخذها كما هي، بل أعطاهما من الوصف ما ينبئ عن تدرّج في القيمة، إذ وضع العلم الطبيعي في القاعدة وسماه العلم الأسفل، وجعل العلم الإلهي في الأعلى، وسَمّى العلم الرياضي العلم الأوسط». ابن حزم الأندلسي، التقريب لحدّ المنطق، ج ٤، ص ١١.

و«تقسيم الوجود إلى واجب وممكن هو تقسيم ابن سينا وأتباعه. وأما أرسطو والمتقدمون فلا يقسمونه إلا إلى جوهر وعرض؛ والممكن عندهم لا يكون إلا حادثاً، كما اتَّفَق على ذلك سائر العقلاء. وهذا العلم هو علم المقولات العشر، وهو المسمَّى عندهم قاطيغورياس»^(٦).

ولم يكن بين الأوائل اتفاق حول هذه العشرة، فمنهم من رأى أنها أقل من عشرة، «فقالوا: إن الأصول منها (أي من جنس الأجناس) أربعة، فالعشرة هي: الجوهر، والكم، والكيف، والإضافة، والمتى، والأين، والنسبة، والمُلك، والفاعل، والمنفعل. والأربعة التي حَقَّقُوا أنها رؤوس المبادئ وأوائل القسمة: الجوهر، والكم، والكيف، والإضافة. وأما الست البواقِي فمركبات من الأربع المذكورة؛ أي من ضم بعضها إلى بعض على ما يقع في أبوابها»^(٧).

ورغم هذا الاختلاف بين الأوائل في عدد الأجناس العالية، والتي تتراوح بين الأربعة والعشرة، فقد درج معظمهم على العدد الأخير. فهل ينعكس هذا الاختلاف على البلاغيين المغاربة^(٨) حيث وظَّف السجلماسي في منزعه المقولات العشر، وابن البناء المقولات السبع؟

يقع مقابل الاختلاف في عدد الأجناس نوع من الاتفاق، حيث «اتَّفَق الأوائل على أن سمَّوا الجنس الأول جنس الأجناس، نعني الذي لا جنس فوقه، وهو الذي لا يكون نوعاً أصلاً، واتَّفَقُوا على أن سمَّوا النوع الآخر نوع الأنواع... وإنه لا يكون جنساً بئس، وأنه لا نوع تحته، وليس تحته شيء غير أشخاصه فقط»^(٩).

فإذا كان الجنس العالي لا يمكن أن يكون نوعاً، فإن النوع المتوسط يكون جنساً للأنواع المندرجة تحته، والنوع السافل لا يكون جنساً وهو الذي لا يتفرَّع عنه سوى أشخاصه أو أصنافه. إذا كانت هذه بعض خصائص الجنس، فما هي خصائصه الأساسية التي يجب التقيد بها؟ وما هو مفهوم الجنس؟

(٦) أبو العباس أحمد بن تيمية، الرَّد على المنطقيين، تحقيق: عبد الصمد شرف الدين الكتبي، مراجعة: محمد طلحة بلال منيار، بيروت: مؤسسة الريان، ط ١، ١٤٢٦هـ/ ٢٠٠٥م، ص ١٦٥ - ١٦٦. وقد سَمَّى ابن تيمية المقولات العشر (علمًا).

(٧) ابن حزم الأندلسي، التقريب لحدِّ المنطق، ج ٤، ص ١١٧ - ١١٨.

(٨) سبق لحازم القرطاجني أن وظَّف هذه الآلية قائلاً: «فقد تبين أن أغراض الشعر أجناس وأنواع تحتها أنواع، فأما الأجناس الأول منها الارتياح والاكتراث أو... والأنواع التي تحت هذه الأجناس هي: الاستغراب والاعتبار والرضا والغضب... والأنواع الأخر التي تحت تلك الأنواع هي: المدح والنسيب والثناء والهجاء». انظر: حازم القرطاجني، منهاج البلغاء وسراج الأدباء، تحقيق: محمد الحبيب ابن الخوجة، بيروت: دار الغرب الإسلامي، ط ٢، ١٩٨١، ص ٢٢٠.

(٩) ابن حزم، التقريب لحدِّ المنطق، ج ٤، ص ١١٦.

□ ثانيًا: التجنيس: مفهومه، اهتمام المسلمين به، خصائصه

١ - مفهوم الجنس

حدّد فرفوروريوس^(١٠) الصوري الجنس بالرسم، قائلاً: «الجنس هو المحمول على كثيرين مختلفين بالنوع من طريق ما هو. مثال ذلك: «الحيّ»؛ لأن الأشياء التي تحمل منها: ما يقال على واحد فقط كالأشخاص، بمنزلة سقراط، وهذا الشخص، وهذا الشيء؛ ومنها ما يقال على كثيرين كالأجناس والأنواع والفصول والخواص والأعراض التي تعرض على جهة العموم، لا التي تعرض لشيء على جهة الخصوص. فالجنس: كالحي، والنوع: كالإنسان، والفصل: كالناطق، والخاصة: كالضحّاك، والعرض: كالأبيض والأسود والقيام والجلوس»^(١١).

هذا المفهوم هو الذي تبناه الفلاسفة المسلمون؛ منهم ابن سينا الذي عرّف الجنس بقوله: «هو الذي يتكلم فيه المنطقيون ويرسمونه بأنه المقول على كثيرين مختلفين بالنوع في جواب ما هو»^(١٢). وهذا المفهوم يتضمن مجموعة من العناصر، أهمها:

١ - محمول على كثيرين: لأن الجنس مفهوم كلي مقول على الكثرة المختلفة الحقيقة، وذلك بخلاف الجزئي الذي يحمل على واحد بعينه.

٢ - مختلفين بالنوع: الأجناس المختلفة بالنوع تكون مختلفة في الحقائق الذاتية، وهذا قيد يخرج به النوع الذي يصدق بدوره على كثيرين، لكن متفقين في النوع والحقيقة؛ كالإنسان، فإن أفراده متفقون في الحقيقة، بخلاف أفراد الحيوان؛ كالإنسان والأسد والفرس، فهي مختلفة.

٣ - يقع في جواب ما هو: والاستفهام بما هو؟ استفهام عن الماهية، أي عن العناصر الذاتية التي تكون داخلة في حقيقة الشيء؛ كالحوانية والنّاطقية بالنسبة إلى الإنسان، لا العرضية التي لا تدخل في حقيقة الشيء (كالشيء بالنسبة للحيوان،

(١٠) ألف فرفوروريوس المدخل إلى مقولات أرسطو، المعروف باسم إيساغوجي لأحد أعضاء مجلس الشيوخ في روما، والذي كان تلميذًا بمدرسة أفلوطين، حيث أخذ العلم عن فرفوروريوس وحاول أن يقرأ مقولات أرسطو فعبّر عن فهمها، ثم كتب إلى فرفوروريوس في صقلية يطلب معونته، فصنف فرفوروريوس لأجله مقدمة ومدخلًا. انظر: أحمد فؤاد الأهواني، إيساغوجي لفرفوروريوس، القاهرة، ١٩٥٢، ص ٤٣.

(١١) منطق أرسطو، تحقيق: عبد الرحمن بدوي، الكويت: وكالة المطبوعات، بيروت: دار القلم، ط ١، ١٩٨٠، ج ٣، ص ١٠٦٠ - ١٠٦١.

(١٢) أبو علي ابن سينا، المنطق، من كتاب الشفاء، تحقيق: الأب قنات، محمد الخضير، فؤاد الأهواني، قم إيران، ط ٢، ١٤٣٣هـ، ج ١، ص ٤٧.

والضحك بالنسبة للإنسان). وهذا قيد يخرج به الفصل والخاصة اللذان يقعان في جواب أي شيء هو؟

ويعدُّ ابن حزم من الشراح المسلمين الذين اهتموا بمفهوم الجنس، بعد أن حاول تقديم درس المنطق بشكل مهذب وواضح، فقد عرَّف الجنس بأنه «اللفظ الجامع لنوعين من المخلوقات فصاعداً، وليس يدل على شخص واحد بعينه كزيد وعمرو، ولا على جماعة مختلفين بأشخاصه فقط كقولك: الناس، أو كقولك: الإبل، أو كقولك: الفيلة، لكن على جماعة تختلف بأشخاصهم وأنواعهم كقولك: الحي، الذي يدل على الخيل والناس والملائكة وكل حي»^(١٣).

وفي هذا الإطار يذكر المنطقة قاعدة: «الأعلى يقال على الأسفل، والأسفل لا يقال على الأعلى»^(١٤)، ومما يختص به أو يتميز به الجنس العالي، ما يلي:

- ١- يرسم ولا يحدُّ.
 - ٢- لا يكون نوعاً البتة.
 - ٣- مبدأ لما تحته.
 - ٤- ليس فوقه جنس.
 - ٥- يقال على الأسفل فقط.
- أما خصائص الجنس المتوسط فإنه يكون نوعاً لما فوقه من الأجناس، وجنساً لما تحته من الأنواع.

أما نوع الأنواع فإن من خصائصه:

- ١- يحدُّ.
- ٢- لا يكون جنساً البتة.
- ٣- ليس تحته نوع.
- ٤- يُقال عليه فقط.

ويمكن توضيح العناصر المذكورة أعلاه في هذا الرسم التمثيلي:

(١٣) ابن حزم، رسائل ابن حزم، ج ٤، ص ١١٤ - ١١٥.

(١٤) المرجع السابق، ج ٤، ص ١٢٢.

خاص ويسمى (نوعاً). فإن كان الذاتي العام لا أعم منه سُمِّي (جنس الأجناس)، وإن كان الذاتي الخاص لا أخص منه سُمِّي (نوع الأنواع)، وهو اصطلاح المنطقيين^(١٨).

وتنتج هذه الأقسام عن انقسام الماهية إلى أجزاء، وهذه الأجزاء تنقسم بدورها إلى أجزاء أخرى إلى أن تصير الأجزاء غير منقسمة باعتبار ماهيتها التي لا تنقسم. فينتج عن هذه الأجزاء أقسام تحوي أجناساً عليا، وأجناساً وسطى، وأنواعاً أخيرة. وكل نوع يرتبط بما فوقه من الأجناس المتوسطة، التي ترتبط -أيضاً- بما فوقها إلى الجنس العالي. «واتفق الأوائل على أن سموا الجنس الأول جنس الأجناس، نعني الذي لا جنس فوقه، وهو الذي لا يكون نوعاً أصلاً. واتفقوا على أن سموا النوع الآخر نوع الأنواع»^(١٩).

وعليه، فإن وجود الأفراد من الصنف الواحد المنتمي إلى النوع يقتضي وجود جنس أعلى. والجنس الأعلى لا يقتضي بالضرورة أن يتفرع عنه أجناس متوسطة وأنواع وأصناف وأفراد، فقد ينقسم الجنس العالي إلى نوعين فقط.

٢- خصائص التجنيس ومميزاته

تقوم نظرية التجنيس على مجموعة من القواعد والخصائص التي يجب مراعاتها في بناء أية نظرية تجعل من هذه الضوابط معايير يُحتكم إليها في البناء والصيغة، وتُستحضر -أيضاً- حين تُقَوِّم نتائجها. ومن هذه الخصائص التي ورد ذكرها في المصنفات المنطقية، ما يلي:

أ- خصائص التجنيس

يوجد بين الأجناس العالية استقلال تام، حيث ينعدم التداخل بينها، والأجناس العالية هي «الأجناس المختلفة التي ليس بعضها مرتباً تحت بعض؛ أي ليس بعضها داخلاً تحت بعض، فإن فصولها مختلفة في النوع. مثال ذلك أن الفصول التي ينقسم بها الحيوان، مثل المشاء والطائر والسباح، غير الفصول التي ينقسم بها العلم، إذا كان الحيوان داخلاً تحت جنس الجوهر، والعلم داخلاً تحت جنس الكيفية، والكيفية والجوهر جنسان عاليان ليس بعضهما داخلاً تحت بعض. وأما الأجناس التي بعضها داخل تحت بعض فليس يمتنع أن يظن أنه قد تكون فصولها من نوع واحد»^(٢٠).

(١٨) أبو حامد الغزالي، المستصفى من علم الأصول، تحقيق: حمزة زهير حافظ، شركة المدينة المنورة للطباعة، ١٤١٣هـ، ج ١، ص ٤٢.

(١٩) ابن حزم، رسائل ابن حزم، ج ٤، ص ١١٦.

(٢٠) ابن رشد، تلخيص منطق أرسطو، ص ١٠ - ١٩.

إن الأمثلة التي أوردها ابن رشد في هذا النص يتبيّن منها عدم التداخل بين الأجناس العالية تمامًا، فكل جنس من الأجناس العشرة مستقل عن الآخر. وهذه الفكرة كانت سائدة بين أوساط المنطقيين قبل ابن رشد، فقد ذكرها فرفوربوس الصوري حين تحدّث عن خصائص الجنس العالي، قائلاً: «وجنس الأجناس هو الذي ليس فوقه جنس يعلوه»^(٢١)، ويؤكد مرة أخرى أن جنس الأجناس «ليس قبله شيء»^(٢٢).

وهذا الكلام هو الذي أشار إليه ابن حزم بقوله: «اتَّفَقَ الأوائل على أن سمو الجنس الأول جنس الأجناس، نعني الذي لا جنس فوقه، وهو الذي لا يكون نوعاً أصلاً»^(٢٣). إذا كانت هذه الخاصية العامة للأجناس العالية فما هي مميزاتها؟

ب- مميزات الأجناس العالية

يتميّز الجنس العالي بمجموعة من المميزات، أبرزها:

- ١- الأجناس: من بين المعقولات التي ليس لها وجود إلا مع الصور الماثلة في الأسماء.
- ٢- الأجناس: هي أوائل الحدود، ما دامت تُعرف جميع الأشياء من الحدود.
- ٣- الأجناس العالية: هي التي تجسّد أعلى مراتب الجنس، ويسمّى الجنس العالي جنس الأجناس، و«هو الذي ليس فوقه جنس يعلوه»^(٢٤)؛ أي لا يوجد فوقه جنس آخر. و«لا يكون نوعاً أصلاً»^(٢٥)، ولذلك «كانت الأجناس العالية أكثر كلية مما دونها»^(٢٦).
- وهذه القاعدة تنسحب على الجوهر وغيره من الأجناس العالية الأخرى، فإذا كان الجوهر هو جنس الأجناس، لأنه في أعلى منزلة، إذ ليس قبله شيء^(٢٧)، فكذلك سائر الأجناس العالية.
- وكلُّ جنس من الأجناس العالية العشرة لا يخلو من أن يكون جوهرًا، أو كميّة، أو وضعًا، أو غير ذلك من المقولات العشر، وتُرتّب هذه الأجناس بشكل تصاعدي (من

(٢١) مدخل فرفوربوس، ص ١٠٦٤.

(٢٢) المرجع السابق، ص ١٠٦٥.

(٢٣) ابن حزم، التقريب لحد المنطق، ج ٤، ص ١١٦.

(٢٤) مدخل فرفوربوس، ص ١٠٦٤.

(٢٥) ابن حزم، التقريب لحد المنطق، ج ٤، ص ١١٦.

(٢٦) سلام أحمد إدريسو، معجم مصطلحات الفلسفة في النقد والبلاغة العربيين، الأردن: عالم الكتب

الحديث، ٢٠١٥، ص ١٦٢.

(٢٧) مدخل فرفوربوس، ص ١٠٦٥.

الجنس القريب إلى الجنس البعيد). أما الأنواع فإنها تأخذ شكلاً تنازلياً في الترتيب^(٢٨).

وعلى هذا كان تقسيم الفلاسفة المناطقة للأجناس وفق ما يلي:

- الجنس المفرد: لا يكون فوقه جنس ولا تحته جنس.
- الجنس العالي: يكون تحته جنس لا فوقه، ويسمى جنس الأجناس.
- الجنس المتوسط: يكون فوقه جنس وأسفله جنس.
- الجنس السافل: يكون فوقه جنس لا تحته.

أمام هذا التنوع والتعدد في الأجناس، بل الاختلاف حول عددها بين المشائين والرواقين، دخل السجلмасي غمار هذه الصنعة المنطقية محاولاً صياغة نظرية بلاغية تشكّل فيها المقولات قالباً ينظّم من خلاله أساليب البديع التي تمتد من بداية كتاب المنزع إلى نهايته. فكيف استفاد السجلмасي من هذه الآلية المنطقية؟

□ ثالثاً: منهج السجلмасي في توظيف آلية التجنيس

إذا كان التجنيس أحد مباحث المنطق الذي عُرف عند المناطقة بالمقولات العشر؛ فإنه قد دخل ميدان البلاغة عبر القواعد المنطقية حين «تطوّر المنطق من مرحلة فلسفية إلى مرحلة رياضية صرفة... يحلّ فيها الحساب محل القياس، فضلاً عن الأنواع الكثيرة التي استجدّت على عالم المنطق بعد أرسطو، بحيث أصبح المنطق علم كل العلوم، وأصبحت قواعده تنطبق على كل العلوم، وتحتاج إليه العلوم جميعاً»^(٢٩).

ومن هذه العلوم علم البلاغة التي طبّقت عليها قواعد نظرية المقولات؛ فقد وظّفها البلاغي المغربي صاحب المنزع البديع وذلك على مستوى منهج الكتابة والتأليف والصياغة. فكيف استفاد صاحب المنزع من هذه النظرية؟ وكيف وظّفها؟ وهل سعي إلى تطبيق قواعد آلية التجنيس تطبيقاً لا يتجاوز مسألة إسقاطها على البلاغة العربية ليس إلا؟ أم أنه كان على وعي تامّ بتلك المباحث المنطقية، يأخذ المناسب منها ويُعدّل، وينتقد، ويناقش؟

لا شك أن عنوان مؤلف السجلмасي (المنزع البديع في تجنيس أساليب البديع) يشير

(٢٨) انظر: محمد علي التهانوي، كشاف اصطلاحات الفنون، تقديم وإشراف ومراجعة: رفيق العجم، تحقيق: علي حروج، نقل النص الفارسي عن العربية عبد الله الخالدي، الترجمة الأجنبية، جورج زيناقي، مكتبة لبنان ناشرون، ط١، ١٩٩٦، ج ١، ص ٥٩٧. وانظر أيضاً: أبو البقاء الكفوي، الكليات، معجم في الفروق اللغوية، ص ٣٣٩.

(٢٩) مهدي فضل الله، مدخل إلى المنطق (المنطق التقليدي)، بيروت: دار الطليعة للطباعة والنشر، ط١، ١٩٧١، ص ١٣ - ١٤.

صراحة إلى أن آلية التجنيس ستشمل المنزع كله، وذلك من خلال تطبيق المقولات العشر، أو نظرية التجنيس التي قُسم الكتاب على مقاسها، وقد سمّاها المؤلف أساليب البديع، «وهي: الإيجاز، والتخييل، والإشارة، والمبالغة، والرصف، والمظاهرة، والتوضيح، والاتساع، والانشاء، والتكرير»^(٣٠).

والناظر إلى عنوان الكتاب يدرك أن صاحبه قد حدّد عمله في بناء نظرية جديدة في البلاغة العربية تقوم على منهج جديد يوظّف التجنيس باعتباره آلية منطقية؛ حيث اعتبر السجلّماسي البيان علمًا من العلوم تدرج ضمنه كليات سمّاها بالأجناس العشرة قياسًا على المقولات العشر. فكل أسلوب من هذه الأساليب البديعية مرجعه إلى علم البيان.

وأكد السجلّماسي غير ما مرة أن «هذا الجنس من علم البيان»^(٣١). فهل علم البيان هو الجنس العالي الذي يعلو كل الأجناس العشرة؛ أي إن الأجناس العشرة أجناس متوسطة تدرج تحت علم البيان في نظرية السجلّماسي؟

إن علم البيان ليس جنس الأجناس، بل هو علم كلي تشترك فيه كل الأجناس على تباينها الذاتي، لذلك نظر السجلّماسي «-في كلياته- إلى العبارة البلاغية التي تهم الخطابة والشعر»^(٣٢)؛ لأن الصناعتين متباينتان على مستوى طبيعة الخطاب، فكان لزامًا أن يتم «وضع حدٍّ للخلط والاضطراب الذي عرفه هذا الجانب من تراثنا النقدي بسبب عدم تمييز الأقاويل الخطيبية من الأقاويل الشعرية؛ لالتباس كلياتها بموادها وعسر انتزاعها منها وغور الفحص فيها، ولن يتم ذلك إلا بقيام نظرية على يد فيلسوف متمكّن وناقد بلاغي ذوّاقة للأدب، مدرك لصناعته»^(٣٣).

وهذه الشروط قد توفّرت في أبي محمد القاسم الذي ردّ الأجناس إلى علم البيان، مستندًا في رؤيته إلى نظرية التجنيس التي تميّز بين الجوهر الواحد والأعراض التسعة، فهل اعتبر جنس التخييل عمود الأجناس؟ وهل يمكن أن يُحمل قوله: «هذا الجنس هو عمود علم البيان وأساليب البديع من قبل أنه موضوع الصناعة الشعرية»^(٣٤)، على اعتباره جوابًا

(٣٠) أبو محمد القاسم السجلّماسي، المنزع البديع في تجنيس أساليب البديع، تحقيق: علال الغازي، الرباط: مكتبة المعارف، ط ١، ١٤٠١ / ١٩٨٠، ص ١٨٠.

(٣١) السجلّماسي، المنزع، ص ٢١٨. انظر أيضًا: المنزع، ص ١٨١. ٢١٨. ٢٣٥. ٢٥٢. ٢٦٠. ٢٦١.

(٣٢) علال الغازي، مناهج النقد الأدبي بالمغرب خلال القرن الثامن للهجرة، منشورات كلية الآداب، سلسلة رسائل وأطروحات رقم ٤٢، البيضاء: مطبعة النجاح الجديدة، ١٩٩٩، ص ٦٠٦.

(٣٣) المرجع السابق، ص ٦٠٦.

(٣٤) السجلّماسي، المنزع، ص ٢٦٠.

بالإيجاب عن السؤال السابق؟

قبل إقرار الجواب في هذا الأمر، نشير إلى كيفية تحديد الجنس في المنزع، وأسماؤه وأنواعه.

١ - تحديد الجنس في المنزع

الأجناس العالية، أو كليات علم البيان، أو أساليب البديع، مصطلحات مترادفة داخل المنزع، دالة على مجموع الأجناس التي حصرها السجلماسي في عشرة، وكل جنس قابل للتقسيم والتفريع إلى أساليب أخرى تتفرّع عن الجنس العالي. ولم يرد في المنزع أي جنس أو أسلوب أو مقولة غير متفرّع إلى مجموعة من الأجناس المتوسطة والأنواع التي تختلف كمياً من جنس لآخر، إلا أن هذه الفروع لها قواسم مشتركة تجعل من طبيعتها روحاً تسري في مختلف تقسيمات الجنس الواحد.

وقد توقّف صاحب المنزع عند كل أسلوب من الأساليب العشرة وقفة يكشف فيها عن الدلالة اللغوية وعلاقتها بالدلالة الاصطلاحية، وذلك من خلال تتبعه للمعنى اللغوي الجمهوري الوضعي الذي أطلق عليه مصطلح (الموطئ).

واختيار السجلماسي لمصطلح الموطئ هو اختيار للجانب المنهجي والمعرفي الذي يبرز في «تحديد المعنى اللغوي/ المعجمي للكلمة في وضعها الأصلي، وإبراز طبيعتها الاشتقاقية... وأحياناً يقوم الموطئ بتحديد المعنى الخاص الذي يقصده السياق إذا تعددت معاني الكلمة»^(٣٥). ويقدم من خلاله أيضاً «الإطار العام للمصطلح لعلاج المشاكل التي يمكن أن تعترضه قبل تنقية الطريق أمام المصطلح الثاني»^(٣٦)، الذي سمّاه الفاعل، فما المراد به؟

إن الفاعل «يمثل القانون الأسلوبي الأساس في عرض المصطلح المدروس وتوثيقه ومناقشته وخدمته بالنظر والتطبيق والعلوم المعتمدة في سياق دراسته لغةً أو نحواً أو صرفاً دون التخلّي عن علمين أساسيين هما: المنطق وضمنه التصوّر أو المعرفة الفلسفية ثم البلاغة والنقد»^(٣٧). والغاية منه هي الفصل بين مجال المعنى في مستواه اللغوي المستعمل من جهة، والدلالة التي أخذها المصطلح داخل الحقل الصناعي من جهة ثانية.

(٣٥) علال الغازي، مناهج النقد الأدبي، ص ٥٠٧ - ٥٠٨.

(٣٦) المرجع السابق، ص ٥٠٧.

(٣٧) المرجع السابق، ص ٥٠٧.

٢- أسامي الأجناس والأنواع

يحمل كل جنس من الأجناس العشرة الواردة في المنزِع مصطلحاً أو اسماً يميّزه عن باقي الأجناس: «كالإيجاز والتخييل...»، وكل نوع من الأنواع المندرجة تحت هذه الأجناس العالية -أيضاً- مصطلحات أو أسماء مختلفة بعضها عن بعض؛ لكن بعضاً منها يحمل لفظ الجنس الذي يعلوه سواء كان متوسطاً أم عالياً: كجنس المبالغة، وهو جنس عالٍ.

أما نوعه الثاني فإنه قد سُمّي باسمه (نوع المبالغة)؛ وهذا النوع أكثر أنواع المنزِع تفرّيعاً وتقسيماً في شجرة التركيب البنيوي لمصطلحاته ومفاهيمه. وداخل الأنواع نجد نوعاً سمّاه السجلماسي باسم النوع الذي تفرّع عنه، وهو نوع التجاهل المنقسم إلى التشكيك والتجاهل؛ (فالتجاهل نوع يندرج تحته نوع يسمّى التجاهل).

إن هذه الخاصية الاصطلاحية^(٣٨) في الأسامي لدى السجلماسي غير واردة في الصناعة المنطقية، فلا يوجد نوع من الأنواع يسمّى باسم الجنس الذي يعلوه؛ ولذلك يمكن اعتبار هذه المسألة من بين العقبات التي وجدها السجلماسي في عمله المنهجي بالمنزِع.

٣- أنواع الأجناس في المنزِع

يتضمّن منزِع السجلماسي أربعة أنواع من الأجناس، هي: الجنس العالي، والجنس المتوسط، ثم الجنس الملائمي، وأخيراً الجنس المنفري.

١- الجنس العالي: هذا الجنس له خصائصه التي تميّزه عن غيره من الأجناس داخل المنزِع، فقد افتتح به السجلماسي كتابه وأنهاه به أيضاً. ومن جملة خصائصه أنه مستقل بذاته في الترتيب، حيث «لا يترتب تحت شيء»^(٣٩)، فهو أعلى من أن يندرج أسفل شيء ينتمي إليه. و«لا يحمل على جنس آخر عالٍ أصلاً»^(٤٠)، فهو قائم بذاته لا يتداخل مع غيره من الأجناس الأخرى العالية، ولا يمكن أن يندرج تحتهم. وبهذا يكون الجنس العالي في المنزِع قد أخضع للخصائص والمميزات التي تحدّث عنها المنطقة، وقد سبق ذكرها أعلاه.

٢- الجنس المتوسط: هو الجنس الذي يندرج تحت جنس وتحت جنس، فيكون جنساً قسيماً، وهذا الجنس لا يرقى إلى درجة الجنس العالي، ولا يمكن أن يكون نوع الأنواع؛ أي لا نوع يتفرّع عنه، بل يتفرّع عنه نوع يندرج تحته بالضرورة. قال عنه أرسطو: «وقد يقال -أيضاً-

(٣٨) انظر تعريف الاصطلاح عند: الشريف الجرجاني، معجم التعريفات، تحقيق: محمد صديق المشاوي،

دار الفضيلة، (د ت)، ص ٢٧.

(٣٩) السجلماسي، المنزِع، ص ٢٩٠.

(٤٠) المرجع السابق، ص ٢٩٠.

على جهة أخرى جنس للذي يربّ تحتها النوع... لأن هذا الجنس هو مبدأً للأنواع التي تحتها، ويظن به أنه يحوي كل الكثرة التي تحتها»^(٤١). وقد سمّاه المنطقة الجنس المتوسط وعلى نهجهم سار السجلهاسي، فكان يسمّيه في المنزاع بالاسم نفسه قائلاً: «المفاضلة جنس متوسط تحتها نوعان»^(٤٢)... انقسم هذا الجنس المتوسط إلى نوعين^(٤٣)... هذا النوع هو جنس متوسط...^(٤٤).

٤ - منهج السجلهاسي في بناء الجنس العالي

سار السجلهاسي وفق منهج واضح في تناوله للأجناس العشرة، حيث تتبع خطوات مطردة في سائر الأجناس، ما عدا الجنسَيْن الثاني والثامن (التخييل والاتساع). وتتمثل تلك الخطوات في الآتي:

١ - تحديد الدلالة اللغوية لمصطلح الجنس العالي؛ يقول مثلاً عن الرصف، وهو الجنس الخامس: «رَصَفَ بين شيئين: ضمَّ بينهما. صاحب العين: رَصَفَ قدميه: ضمَّهما، والرصف: حجارة مضمومة في مسيل»^(٤٥). ولكن هذه المرحلة في الجنس السادس (المظاهرة) لم تدرج بداية من قبل صاحب المنزاع نظراً لاهتمامه بالنوعين: (المزايلة والمواطأة) وإنزالهما تحت جنس واحد، وهما نوعان متضادّان. أما في جنس التخييل، فإن الاستهلال لم يتم وفق المرحلة نفسها التي تتصدّر معظم الأجناس، وذلك راجع إلى اعتباره هذا الجنس هو عمود الصناعة الشعرية، «وموضوع الصناعة في الجملة هو الشيء الذي فيه ينظر وعن أغراضه الذاتية يبحث»^(٤٦). وقد حلت محل هذه المرحلة تعاريف بعض البلاغيين لهذا الجنس عوض الدلالة المعجمية.

٢ - توضيحه طبيعة مصطلح الجنس العالي الذي يتأرجح بين الأصالة والنقل؛ فيكون أصيلاً في علم البيان، أو منقولاً إليه. فالإيجاز «منقول إلى هذا الجنس من علم البيان»^(٤٧)،

(٤١) منطق أرسطو، ج ٣، ص ١٠٦٠.

(٤٢) السجلهاسي، المنزاع، ص ١٨٥.

(٤٣) المرجع السابق، ص ١٨٧.

(٤٤) المرجع السابق، ص ٢٠١.

(٤٥) السجلهاسي، المنزاع، ص ٣٣٧. وقد تتبع دلالة مصطلح كل جنس عالٍ. انظر أيضاً الجنس الأول:

الإيجاز، ص ١٨١. والجنس الثالث: الإشارة، ص ٢٦٢. والجنس الرابع: المبالغة، ص ٢٧١. والجنس

الخامس: الرصف، ص ٣٣٧. والجنس السادس: المظاهرة، ص ٣٦٧. والجنس السابع: التوضيح، ص

٤١٤. والجنس التاسع: الانثناء، ص ٤٤١ والجنس العاشر: التكرير، ص ٤٧٦.

(٤٦) المرجع السابق، ص ٢١٨.

(٤٧) المرجع السابق، ص ١٨١.

وجنس الإشارة «منقول إلى هذه الصناعة وموضوع فيها»^(٤٨)، وجنس المبالغة «منقول من ذلك الحد والاستعمال على ذلك المعنى إلى صنعة البلاغة وعلم البيان على سبيل نقل الأسماء الجمهورية إلى الصنائع الناشئة»^(٤٩)، أما جنس الرصف فهو -أيضاً- «نقل إلى علم البيان»^(٥٠). أما الجنس السادس (المظاهرة) فقد نقله السجلماسي وعلل نقله بقوله: «إنه ينبغي أن ننقل إليه لفظ المظاهرة... فلذلك ينبغي أن ننقل إليه اسم المظاهرة لتوفر شريطة نقل الاسم الجمهوري إلى المعنى الصناعي»^(٥١)، أما سائر الأجناس الأخرى فإنها منقولة، فالرصف «نقل إلى علم البيان»^(٥٢)، وجنساً الاتساع والانشاء منقولان «إلى هذه الصناعة»^(٥٣). إلا أن جنسي التخيل والتكرير لم يشر إلى أنهما منقولان، فقال عن التكرير: «وتمام الموطئ من نقل الاسم وبيان النسبة بين بذاته»^(٥٤). فهل يمكن أن نفهم من كلام السجلماسي أن المصطلحين أصيلا في البلاغة العربية؟

٣- تحديد المناسبة بين انتقال المصطلح من المعنى الجمهوري إلى المعنى الصناعي الحادث. وقد حدّدها في التشابه، أو التعلّق به بأحد الوجوه، فيكون من خلال الفاعل، أو الغاية، أو الجزء، أو عرض من أعراضه. فأغلب الأساليب البديعية نقلت مصطلحاتها «إلى علم البيان على سبيل نقل الأسماء الجمهورية إلى الصنائع الحادثة والمعاني الناشئة فيها من أجزائها المناسبة موجودة بين المعاني الجمهورية والصناعية، وأن يكون المعنى الصناعي المنقول إليه الاسم مشابهاً للمعنى الجمهوري المنقول عنه الاسم أو متعلّقاً به بوجه آخر من وجوه التعلّق مثل أن يسمّى الشيء في الصناعة باسم فاعله عند الجمهور أو غايته أو جزئيه أو عرض من أعراضه»^(٥٥).

ويحدّد -أيضاً- في كل جنس جهة التعلّق، لكن جهات التعلّق هذه، أو الالتقاء تقوم على المشابهة في ستة أجناس، بينما نجد الأجناس الأربعة الأخرى قد تعدّرت الإشارة إلى جهة الالتقاء فيها، أقصد الجنس الثاني (التخيل)، والجنس الثامن (الاتساع)، والجنس التاسع (الانشاء)، والجنس العاشر (التكرير).

(٤٨) المرجع السابق، ص ٢٦٢.

(٤٩) المرجع السابق، ص ٢٧١.

(٥٠) المرجع السابق، ص ٣٣٧.

(٥١) المرجع السابق، ص ٣٦٨، ٣٦٧.

(٥٢) السجلماسي، المنزع، ص ٣٣٧.

(٥٣) المرجع السابق، ص ٤٤١، ٤٢٩.

(٥٤) المرجع السابق، ص ٤٧٦.

(٥٥) السجلماسي، المنزع، ص ٤٧٦.

٤- تحديد الجنس تحت مسمى الفاعل^(٥٦)، إذ يذكر أحياناً مفهومه عند من سبقه من البلاغيين. يقول عن فاعل الجنس الأول (الإيجاز): «الفاعل هو قول مركّب من أجزاء فيه مشتملة بمجموعها على مضمون تدل عليه من غير مزيد»^(٥٧). ثم أردف الفاعل بتحديد لمن سبقه من البلاغيين؛ كابن رشيق. «وقال قوم: هو العبارة عن الغرض بأقل ما يمكن من الحروف»^(٥٨).

٥- بعد تقرير الموطئ والفاعل، ينتقل إلى مرحلة يتحدّث فيها عن الأنواع المتناسلة من الجنس العالي، فيذكر عدد الأنواع التي تحته واسم كل نوع؛ كقوله: «جنساً عالياً يحمل على نوعين -تحت- متوسطين: الأول: الاقتضاب، والثاني: الإبهام»^(٥٩).

وهذه المرحلة كانت هي الأولى في الجنس الثاني (التخييل)، و«هذا الجنس من علم البيان يشتمل على أربعة أنواع تشترك فيه ويحمل عليها من طريق ما يحمل المتواطئ على ما تحتهن وهي: نوع التشبيه، ونوع الاستعارة، ونوع الماثلة -وقوم يدعونه التمثيل-، ونوع المجاز»^(٦٠).

ولعل ابتداءه بهذه المرحلة في هذا الجنس يعود إلى المكانة التي بوّأها السجلماسي إياه لكونه عمود أساليب البديع وموضوع الصناعة الشعرية.

وتكمن غاية تحديد الجنس في محاولة جمع عناصره، وفي الفصل -أيضاً- قصد منع دخول الأشياء والأجزاء التي ليست من الجنس العالي، «وبهذا استطاع أن يعزل المتداخل والمترادف والمتشارك والمشكك»^(٦١). فكل جنس من الأجناس العالية يقوم بناء على خصائص مشتركة لكل ما يندرج أسفله من الأنواع الوسيطة إلى ما تحته من الأنواع، ويتم التفرع والتقسيم لهذه الأنواع بناء على الفصول التي تميّز وتقوّم كل جنس متوسط عن نظيره، كما تميّز كل جزء عن جزء آخر. فما المنهج المتبع في التفرع والتقسيم؟

(٥٦) الذي هو «الحد المحرّر بحسب الأمر الصناعي»؛ المنزع، ص ٢٨٨، وهو الحد الجامع المانع، أو الحد فقط، ومعظم من سلك سبيله في التعريف واجهته صعوبات تحول بين التعريف والمعرف، وذلك شأن السجلماسي أيضاً، فقد واجهته أثناء التحديد صعوبات مما جعله يعرف بالرسم، أو يعرف من خلال توظيفه لعلاقات المجاز المرسل؛ كالغاية أو الجزئية أو الشكلية، أو العرضية، أو باسم الفاعل.

(٥٧) المرجع السابق، ص ١٨١ - ١٨٢.

(٥٨) المرجع السابق، ص ١٨٢. انظر: ابن رشيق، القيرواني. العمدة في محاسن الشعر وآدابه ونقده، تحقيق: علي جيلاني، مصر: المكتبة التوفيقية، ط ١، ٢٠١٣، ج ١، ص ١٨٥.

(٥٩) السجلماسي، المنزع، ص ٢٦٢.

(٦٠) السجلماسي، المنزع، ص ٢١٨.

(٦١) محمد مفتاح، التلقي والتأويل مقارنة نسقية، الدار البيضاء: المركز الثقافي العربي، ط ١، ١٩٩٤، ص ٦٤.

٥- منهج السجلماسي في إيراد الأنواع

سار السجلماسي في منزعه على خطوات تكاد تطرد حين قسم الأنواع المندرجة تحت الجنس العالي، وكان أهمها:

١- الإشارة إلى الموطئ، وما دام النوع تابعاً للجنس فإنه يكفي بقوله: «والموطئ فيه بين»^(٦٢).

٢- تحديده للفاعل باستعمال عبارة: «والفاعل هو»^(٦٣).

٣- حديثه عن قيمة النوع بالنسبة للدلالة ومرتبته؛ كقوله: «وهذا النوع هو من الدلالة في المرتبة العالية والطبقة الرفيعة»^(٦٤). لكن هذه المراحل لم ترد في كل نوع مرتبة بالترتيب نفسه الذي انتهجه منذ الوهلة الأولى، بل نجده أحياناً يبدأ بعنصر ذي أهمية يروم توضيحه قبل انتقاله إلى الخطوات التي سلكها.

٤- إيراد شواهد النوع من القرآن، والشعر، والحديث النبوي، والنثر الفني، وأحياناً يوظف الجمل التقنية. لكنه لم يتبع ترتيباً موحداً في إدراج الشواهد، ولم يمتص في الكتاب على احترام عددها، بل كان ذلك متنوعاً من حيث الترتيب والعدد، كما تجده أحياناً يشرح الشاهد ويبين وجه الظاهرة البلاغية فيه، وقد يتركه مهملاً لوضوحه.

وفي حالة تناسل النوع إلى أنواع أخرى يذكر المسألة، وينبه على أنه نوع متوسط تحته أنواع، ثم يشرح العلة الكامنة وراء انقسام النوع أو الجنس المتوسط إلى أنواع باستعمال عبارة (لأنه)؛ كقوله: «والمفاضة جنس متوسط تحته نوعان: أحدهما: الاختزال، والثاني: التضمين وذلك لأنه إما أن لا يخرج أحد جزئي القول من القوة إلى الفعل»^(٦٥).

وفي هذه المرحلة يتبع منهجاً أشبه بالمنهج المتبع في الجنس العالي الذي يتسم بهذه السمات:

١- الاختزال في تتبع المصطلح لغة.

٢- بيان طريقة انتقال المصطلح من الوضع الجمهوري إلى الوضع الصناعي.

٣- تحديده للفاعل موظفاً عبارة: (والفاعل هو...).

(٦٢) انظر على سبيل المثال: المنزع، ص ١٨٣. ١٩٥. ٢٠١. (...).

(٦٣) انظر: المنزع، ص ١٨٨. ١٨٧. ١٨٦. ١٩٥. ٢٠١. (...).

(٦٤) المرجع السابق، ص ١٨٣.

(٦٥) السجلماسي، المنزع، ص ١٨٦ - ١٨٥.

ثم يقسم الجنس المتوسط إلى أنواعه؛ كتقسيم جنس الاختزال إلى نوعين: الاصطلام والحذف، ثم تناول نوع الاصطلام من جانب اللغة متبعاً بنيته الصرفية ودلالته المعجمية. وبعد تقرير الموطى، انتقل إلى الفاعل الذي أدرج أسفله نوعين من الجنس المتوسط قائلاً: «واسم الاصطلام هو مثال أول لقولهم: اصطلم - افعل - من الصلم وهو القطع. وإبدال الطاء فيه من تاء من مشهور مسائل علم البذل. وبعد تقرير الموطى، فتوفية الفاعل هو: قول مركب من أجزاء... وهو جنس متوسط تحته نوعان: أحدهما: الاكتفاء، والثاني: الحذف المقابل أو الاكتفاء بالمقابل»^(٦٦).

وقلماً نجد في المنزع أنواعاً مذكورة غير مدرجة ضمن الشجرة البنيوية لأساليب البديع، إذ نجد السجلماسي يشير إلى أنواع متفرعة عن الجنس القسم؛ كالنوع الثاني (التفسير) من الجنس العالي (التوضيح) الذي تحدث فيه عن نوع الاكتفاء، ولم يعتد به نوعاً قسماً «لكون نوع الاكتفاء أقعد به، وإنما عرض أن تركيب هنا أسلوب الاكتفاء بأسلوب التفسير فهو من باب تركيب الأساليب، ولذلك لم نعتد به نوعاً قسماً في هذا الموضع، بل أجريناه في أثناء القول»^(٦٧).

ولا نجد في المنزع أي نوع يتكرر تحت جنسين مختلفين، وذلك راجع إلى وجود نوع من الاستقلالية بين الأنواع، فلو وجد غير هذا لتم إدراج النوعين تحت النوع القسم الواحد، بخلاف الشواهد التي قد ترد في نوعين مختلفين ينتميان إلى جنس عال واحد، ومن ذلك بيتا الخنساء اللذان وردا شاهداً في نوع التسهيم من الجنس المتوسط (التحليل) من الجنس الخامس (الرصف).

ويرى السجلماسي أن هذا الشاهد أولى بأن يكون في نوع المقابلة من الجنس المتوسط (الإرصاد) من الجنس العالي (الرصف)، وعلق عليه بقوله: «فإن النوع الأول من النوع الأول من هذا الجنس أولى به أعني المقابلة»^(٦٨). ومن الأنواع التي شابهها الاختلاط عند بعض البلاغيين، وعدّها السجلماسي نوعاً واحداً، الالتفات والاعتراض وهما نوعان من الجنس التاسع (الانثناء).

وجاء السجلماسي وردّ الأمور إلى نصابها، توفيةً للهدف الذي جعله نصب عينيه. ولذلك رأى أنه قد «غلط من عدّها نوعاً واحداً غير متباين، ونحن فلما ألفيناها هنا معنيين

(٦٦) السجلماسي، المنزع، ص ١٨٧.

(٦٧) المرجع السابق، ص ٤٢٤.

(٦٨) المرجع السابق، ص ٣٦٣.

متباينين معقولين واسمين، والأسماء في أصل الوضع هي على التباين وذلك بالذات والاشتراك فيها بالعرض، فصلنا وأنزلنا كل واحد منهما في الجنس الذي يرتقي إليه ويقتضي الدخول تحته، وخصصناه بأنسب الاسمين إليه، فخصصنا هذا النوع باسم الالتفات، وخصصنا النوع الآخر باسم الاعتراض^(٦٩).

٦- التداخل بين الأجناس

إن الأجناس العالية مستقلة تمام الاستقلال بعضها عن بعض، فلا يحمل جنس على جنس، ولا يتداخل جنس مع جنس آخر. وعليه، فإن الأساليب البديعية العشرة في المنزع لا تتداخل، ولا يحمل أسلوب على آخر أيضًا مادامت هذه الأساليب بمثابة أجناس عالية، فلا يمكن مثلاً أن يكون جنس الإشارة تحت جنس المبالغة، أو جنس الرصف، أو غيره من الأجناس، فكل جنس قائم بذاته منفصل تمام الانفصال عن الجنس الآخر، والمسافة التي تفصل بين الجنسين متساوية، وذلك ما تقتضيه الصناعة المنطقية، «وقد تقرّر في الصناعة النظرية أن الأجناس العالية ليس يحمل بعضها على بعض، ولا يدخل بعضها ولا يترتب تحت بعض لتقابل الطبيعتين والحقيقتين والذاتين وقولي الجوهر تباينهما، ولأنه ليس أن يترتب أحدهما تحت الآخر وأن يحمل أحدهما على الآخر، بأولى من دخول الآخر تحته وحمله عليه»^(٧٠).

واقترضت الصناعة -أيضاً- مجموعة من الخصائص التي يجب أن تتميز بها الأجناس العالية وأهمها:

- أ - لا يحمل بعضها على بعض.
- ب - لا يدخل بعضها مع بعض.
- ج - لا يترتب بعضها تحت بعض.

لأن الجنسين متقابلان في الطبيعة والحقيقة والذاتية. ويؤكد مرة أخرى السجل الماسي تلك الخصائص التي شكّلت مبادئ عند أرسطو، «فالجنس العالي لا يترتب تحت شيء ولا يحمل على جنس آخر عالٍ أصلاً لما قد سبق بيانه»^(٧١).

- وما يتميز به الجنس العالي ينسحب -أيضاً- على النوع القسيم، حيث إن:
- أ - النوع القسيم لا يحمل على قسيمه.

(٦٩) المرجع السابق، ص ٤٤٢.

(٧٠) السجل الماسي، المنزع، ص ٢٨٩.

(٧١) المرجع السابق، ص ٢٩٠.

ب- ولا يحمل على نوع آخر تحت جنس آخر.

ت- ولا يترتب تحته.

ث- ولا يرتقي النوع القسيم إلى جنس غير الجنس الذي يرتقي إليه الآخر.

ويؤكد صاحب المنزع هذه الخصائص التي سيعمل على تطبيقها في الأجناس البدعية التي تنتظم الصناعة البدعية داخلها. قال: «والنوع القسيم لا يحمل على قسميه ولا على نوع آخر تحت جنس آخر، ولا يترتب تحته من قبل ارتقائهما معاً إلى جنس يعُمُّهما معاً، وارتقاء واحدٍ واحدٍ من النوعين اللذين تحت جنسين عالين إلى جنس غير الجنس الذي يرتقي إليه الآخر، وقد تقرّر ذلك كله في النظريات»^(٧٢).

فهل استطاع السجلماسي تطبيق هذه القواعد في تمييز الأساليب البدعية العشرة بالمنزع؟

كادت هذه المبادئ والحدود المنطقية الصارمة أن تشمل جميع أجناس المنزع، إلا أن الاستثناء وارد، حيث تجد النوع الجزئي يدخل تحت كليين اثنين؛ كالسلب والإيجاب اللذين يدخلان تحت جنسي المبالغة والمطابقة، ولا إشكال في ذلك عند السجلماسي الذي اعتبره غير شاذ عن المبادئ السابقة، بل له ما يُسوِّغه في الصناعة ذاتها، فهذا «النوع»، وإن كان قد تبين -أيضاً- أنه نوع داخل تحت جنس المطابقة، فلا خفاء بدخوله في هذا الجنس لما قرّرناه، وهو واضح بذاته، ولا غرو من دخول الجزئي الواحد تحت كليين اثنين فصاعداً، لكن من جهتين أو جهات لا من جهة واحدة، كما عرض في هذا الموطن من دخول هذا النوع الذي هو السلب والإيجاب تحت جنس المطابقة والمبالغة»^(٧٣).

ويمكن اعتبار الحالات الشاذة والخارجة عن المطرد من القواعد حالات تؤكد نسبة الاطراد الذي لا يمكن أن يصل إلى حد المطلق مادام الأمر يتعلق بظاهرة طبيعية يصعب على القواعد الصورية الصارمة الإحاطة بها.

٧- تداخل الأنواع

قال السجلماسي في خضم حديثه عن النوع الثالث من القسمة الأولى (المماثلة)، أو (التمثيل): «والنوع الأول من النوع الأول من الجنس الثالث أولى به»^(٧٤)؛ يقصد نوع التتابع من النوع الأول الاقتضاب من جنس الإشارة، ويقول أيضاً: «إنه من صور هذا

(٧٢) المرجع السابق، ص ٢٩٠ - ٢٩١.

(٧٣) السجلماسي، المنزع، ص ٣٣٤.

(٧٤) المرجع السابق، ص ٢٤٥.

النوع، ويشبه أن يكون ذلك منه إنما هو في البيت الثاني فقط، فأما الأول فإن النوع الأول من النوع الأول من هذا أولى به، أعني المقابلة»^(٧٥).

إن هذه الإشارات تعبر عن التداخل الموجود بين نوع (المماثلة) من جنس (التخيل) ونوع (التبعية) من نوع (الاقتضاب) من جنس (الإشارة) ثم (المقابلة والتسليم). ولذلك، فإن «مبدأ نقاء الأجناس والأنواع لم يتحقق إلا جزئياً على مستوى الممارسة لأن القارئ للكتاب يرى أنها تداخلت وتقاطعت وتشابكت. هكذا تداخل الجنس الأول الإيجاز مع الجنس الثالث الإشارة، ومع العاشر، وتقاطع الجنس الثاني التخيل مع الجنس الثالث الإشارة»^(٧٦).

فهل يعكس هذا التداخل عدم معرفة السجلماسي بالمنطق معرفة تامة، أم أنه كان خبيراً بصنعتة، مُلمّاً بقضايا المنطق وما يدور في فلكه؟

كان السجلماسي مُلمّاً بهذا التداخل وواعياً به، فحين طَبَّقَ نظرية التجنيس كان يشعر بهذا التداخل «شعوراً حاداً، ولذلك نبّه إليه أحياناً كثيرة، ولم ينبّه إليه أحياناً أخرى»^(٧٧). وإنه من الصعوبة تطبيق قواعد المنطق القائمة على أسس عقلية صورية ثابتة، وإسقاطها على علم البيان الذي يترنّج بين التخيل والتداول، أو بين الإقناع والإمتاع، وبين الشعر والخطابة.

إن السجلماسي الذي حاول من خلال النظر في الميراث الأرسطي والبيان العربي صياغة نظرية بلاغية فريدة من نوعها، قد وقفت أمام عمله عقبات تمس جوهر المنطق وقواعده الصارمة التي لم تكن قابلة للتطويع أمام الدرس البياني، وذلك راجع إلى اختلاف الطبيعتين، وليس إلى قصور في عمل السجلماسي الذي يبدو أنه ليس «مسؤولاً عن هذا التداخل (بين الأجناس والأنواع)، ولكن المسؤولة عنه هي القاعدة الصلبة التي وضعها أرسطو وتوارثتها الأجيال من بعده»^(٧٨).

ولكن رغم هذه الخصوصيات التي تنفرد بها كل صناعة على حدة، يكون عمل السجلماسي قد أضاف قيمة إلى البيان العربي حين متح من التراث اليوناني آلية التجنيس

(٧٥) المرجع السابق، ص ٣٦٢ - ٣٦٣.

(٧٦) محمد مفتاح، التلقي والتأويل، ص ٧٢ - ٧٣.

(٧٧) المرجع السابق، ص ٧٣.

(٧٨) محمد مفتاح، التلقي والتأويل، ص ٧٣.

التي نالت قسطاً وافراً من الحديث عند الشُّراح المسلمين، وهي آلية محايدة^(٧٩) ليست ذات لون مرتبط بمجال دون آخر، وقد استطاع -أيضاً- أن يوائم بين ثقافته الأصيلة والدخيلة، وأن يبدع في عمله الذي لم يكن اجتراراً وتكراراً لما قيل وكفى، بل كان مبدعاً مناقشاً وذا رؤية ثاقبة، ولم يكن همّه إسقاط القواعد المنطقية على البديع وأساليبه.

٨- التداخل بين الفصول

إن الفصول^(٨٠) في الصناعة المنطقية تقوم بدور التمييز بين الذاتيات في الأشياء المشتركة، ويصلح أن تقع في تحديد حقيقة الشيء حين يدخل في جواب ما هو الذاتي فقط. ويحدّد الفصل بأنه «هو ما يصدق على كثيرين ويقع في جواب -أي شيء يميز في ذاته- أي شيء يميز الماهية، ويكون مندرجاً في ذاتياتها»^(٨١)؛ فإذا قيل لك «مشيراً إلى ما ينبت من الأرض: ما هو؟ فلا بد أن تقول: جسم. لكن لو اقتصر عليه لبطل عليك بالحجر، فتحتاج إلى الزيادة، فتقول: نام، فتحترز به عما لا ينمو. فهذا الاحتراز يسمّى فصلاً؛ أي: فصلت به المحدود عن غيره»^(٨٢).

وهذه القاعدة واردة في المنزع حين يفصل بين نوعين ينتميان إلى جنس واحد، ويكون المميّز محدّداً للماهية. فإذا حدّدنا المساواة في المنزع فنقول هي: «قول مركب من أجزاء فيه متساوقة لمضمونها مطابقة له من غير زيادة ولا نقصان»^(٨٣). فالجملة الأخيرة من التعريف فصل أو قيد ثانٍ، وهو جزء من ماهية المعرف (المساواة)، وبه ينفصل عن النوع الثاني (المفاضلة) من الجنس العالي (الإيجاز)، وهكذا في سائر الفصول المقومة للأنواع في المنزع، إلّا أنه يلاحظ في الجنس السادس من المنزع (جنس المظاهرة) أن فصلين يقومان نوعين مندرجين تحت نوعين آخرين مختلفين؛ وهما: قصد المقاومة والمدانة، ولا قصد المقاومة والمدانة، أما النوعان فهما المطابقة والمكافأة من جنس المباينة من المزيلة. والآخران هما نوعا المحاذاة والمناظرة من جنس المواطة، كما توضحه هذه الخطاطة:

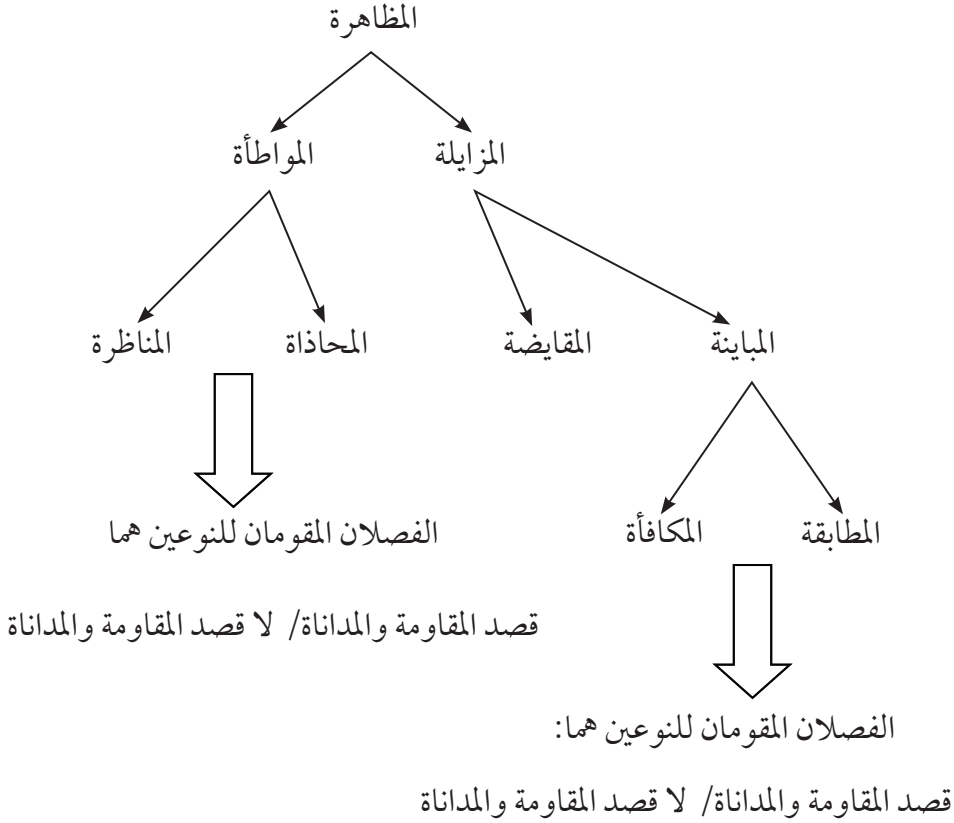
(٧٩) هناك اختلاف حول طبيعة المنطق باعتباره آلية محايدة صالحة للفكر البشري عامة، أو غير محايدة باعتباره منبثقاً عن مرجعية فكرية وتاريخية ولغوية يونانية، يعبر عن الفكر الذي نشأ فيه فقط.

(٨٠) الفصل: «هو الذي من شأنه أن يفرق بين ما تحت جنس واحد بعينه. وهو ما تختلف أشياء ليست تختلف في الجنس». منطق أرسطو، ج ٣، ص ١٠٨٣.

(٨١) عبد الرحيم فرج، شرح السلم للأخضري، ص ٢٧.

(٨٢) أبو حامد الغزالي، المستصفى، ج ١، ص ٤٦.

(٨٣) السجلماي، المنزع، ص ١٨٣.



يُعلّق السجلماسي على هذه الخطاطة، قائلاً: «ولما كان قصد المقاومة والمدانة، ولا قصد المقاومة والمدانة فصلين قد قوما نوعي النوع الأول وهو المباينة من النوع الأول وهو المزايلة من جنس المظاهرة، أعني المطابقة والمكافأة، وكان -أيضاً- هاهنا كذلك، أعني مقومين لنوعي النوع الثاني، المدعو المواطة وهما: المحاذة والمنظرة»^(٨٤). فهذا الأمر يثير إشكالاً حول وضع معناهما العام جنساً «ينفصل إما بقصد المقاومة والمدانة بين المنفرتين، وإما بقصد المقاومة والمدانة بين الملائمين فيكون نوع المكافأة قسيم نوع المحاذة والقول»^(٨٥).

يجيب السجلماسي عن هذا الإشكال، ويرى أن «الأجناس المتوسطة والأنواع الأخيرة غير القسيمة المرتقية إلى جنس واحد عال فإن اشتراكهما في الفصول المقسمة والمقومة ممكن بما يوجبه ظاهر قول أرسطو طاليس في صدر كتابه، وهو الذي كان يراه الأسكندر»^(٨٦).

(٨٤) السجلماسي، المنزع، ص ٣٩٢.

(٨٥) المرجع السابق، ص ٣٩٢.

(٨٦) المرجع السابق، ص ٣٩٣.

ثم أعطى مثلاً فيه فصول منقسمة في جنسين ومقومة لأنواعها أيضاً، وترتقي إلى جنس واحد، هو الحيوان (مائي / غير مائي)، والنبات (مائي / غير مائي)، ثم يعقب عليه بكلام مضاد للرأي الأول، فهؤلاء القوم من المشائين ينكرون ما ذهب إليه الأسكندر، و«يرون أن الأجناس المختلفة التي ليس بعضها مرتباً تحت بعض كيفما كانت، فإن تلك التي يقال: إنها فصول قاسمة لها أو مقومة، مختلفة، ولا يمكن أن تشترك في شيء منها أصلاً، وإن كثيراً من تلك التي يقال فيها قاسمة أو مقومة للأجناس غير القسيمة المرتقية إلى جنس واحد عالٍ ليست هي فصولاً، بل أخلق بها أن تكون إما أعراضاً وإما فصولاً غير ذاتية تتقوم بها جواهر تلك الأشياء»^(٨٧).

حاول السجلماسي التوفيق بين الرأيين، وخلص إلى نتيجة جمعت بينهما، فكان موقفه سليماً؛ لأن النوعين من المزايلة والمواطأة وما تفرّع عنهما من أنواع غير قسيمة، راجعان إلى جنس واحد عالٍ، أما الفصول فقد تكون غير ذاتية أو أعراضاً، «فهذا ما نراه في حل هذه الشكوك»^(٨٨).

وما ذهب إليه السجلماسي يؤكده كتاب المقولات لأرسطو حين فصل بين الفصول في الأجناس التي ليس بعضها مرتباً تحت بعض، فهذه الفصول «في النوع مختلفة، من ذلك أن فصول الحيوان كقولك: المشاء، الطائر، وذو الرجلين، والسباح؛ وفصول العلم ليست شيئاً من هذه، فإنه ليس يخالف علم علماً بأنه ذو رجلين»^(٨٩).

وبيّن الفصول في الأجناس التي بعضها تحت بعض، إذ ليس هناك «مانع يمنع من أن يكون فصول بعضها فصول بعض بأعيانها، فإن الفصول التي هي أعلى تحمل على الأجناس التي تحتها حتى تكون جميع فصول الجنس المحمول هي بأعيانها فصول الجنس الموضوع»^(٩٠).

ويرى محمد مفتاح أن الاختلاط حاصل، فرغم كل «المجهودات النظرية التي بذلت لإنقاذ مبدأ الاستقلالية فإن الاختلاط حاصل والتداخل موجود مثلما يعكسه هذا الجنس بوضوح، إذ هناك فصل مقوم لأكثر من نوع وأكثر من جنس»^(٩١).

وهذه إحدى العقوبات التي استوقفت السجلماسي خلال تنظيره، فسوّغ اختياراته

(٨٧) السجلماسي، المنزع، ص ٣٩٤.

(٨٨) المرجع السابق، ص ٣٩٥.

(٨٩) منطق أرسطو، ج ١، ص ٣٢.

(٩٠) المرجع السابق، ج ١، ص ٣٢.

(٩١) محمد مفتاح، التلقي والتأويل، ص ٦٩.

وعَلَّل عمله فيها، وكما أشرت سابقاً لم يكن عمل صاحب المنزع آلياً يتوخى التنزيل دون مراعاة متطلّبات ومقتضيات الصناعة البديعية، ولذلك قيل: «فمن يترك نقد أداة لم يتولّ بنفسه صنعها، فلا يبعد أن يكون هذا الترك راجعاً إلى عدم التمكن منها؛ ومن لم يتمكن من الأداة التي يعمل بها، لا يبعد أن يسيء استعمالها»^(٩٢). ذلك حال صاحب المنزع المتمكّن من صنعته وعمله.

٩- منهج السجلماسي في ترتيب الأجناس العالية

إن الأجناس العالية العشرة عند المناطق، يشكّل الأول منها جوهرًا والباقي أعراضًا، فهل قدّم السجلماسي ترتيباً معيناً للأجناس؟ وهل الترتيب الذي جاء في المنزع بدءاً من الإيجاز إلى التكرير يفي بالغرض؟ أي؛ الأول جوهر والأجناس التسعة الباقية أعراض تبعاً للترتيب الذي درج عليه الفلاسفة المناطق منذ أرسطو، حيث يتصدّر الجوهر المقولات العشر.

أشار صاحب المنزع في بعض الأجناس إلى مرتبته، فقد اعتبر الجنس الثاني (التخييل) هو «عمود علم البيان وأساليب البديع من قبل أنه موضوع الصناعة الشعرية وبخاصة نوع المجاز منه»^(٩٣). وهذا النوع هو الذي أسهب وأطنب في إيراد الصور الخاصة به^(٩٤). فهل يعني هذا أن جنس التخييل هو جوهر الأساليب البديعية العشرة مادام هذا الجنس هو عمود علم البيان وأساليب البديع؟ إن كان كذلك فإنه لا يستجيب للترتيب الذي درج عليه المناطق؛ حيث الجوهر والأعراض تباع.

إن هذا الجنس في المنزع له وضع خاص ضمن الأجناس العشرة؛ فهو يمثل روح الشعر وجوهره، وعمود الصناعة الشعرية، وعمود أساليب البديع، فنجد مصطلح التخييل «أو أحد مشتقاته قد ورد عنده في أجناس أخرى»^(٩٥)، وهي: الإيجاز^(٩٦)، والإشارة^(٩٧)،

(٩٢) طه عبد الرحمن، تجديد المنهج في تقويم التراث، الدار البيضاء: المركز الثقافي العربي، ط ٢، ٢٠٠٥، ص ٤٢.

(٩٣) السجلماسي، المنزع، ص ٢٦٠. وعمود البلاغة عند ابن البناء هو نوع سبّاه التوضيح. قال عنه: «وهذا النوع هو عمود البلاغة ومادّة أساليب البديع، وإنما جعلته في التفصيل لأن الله سبحانه وصف كتابه بأنه (بيان للناس) وبأنه تبيان لكل شيء، وتفصيل كل شيء». انظر: الروض، ص ١٣٤ - ١٣٥.

(٩٤) مائة وتسعون بيتاً شعرياً، وخمسة وعشرون استشهاداً من القرآن الكريم.

(٩٥) غلال الغازي، مناهج النقد الأدبي، ص ٥٧٨.

(٩٦) السجلماسي، المنزع، ص ١٨٠، ٢١٧.

(٩٧) المرجع السابق، ص ٢٠٣.

والمبالغة^(٩٨)، والمظاهرة^(٩٩)، والتكرير^(١٠٠). وهذا الوضع لجنس التخيل في المنزع يرتبط بموضوع الصناعة الشعرية، «وعلى هذا فإن علاقة جنس التخيل بعلم البيان، تتحدّد في اعتبار الأول جنساً من أجناس الثاني»^(١٠١)، مع استبعاد اعتبار الأجناس العشرة مندرجة تحت علم البيان، فلا تجد السجلماشي قد أطلق اسم الجنس على علم البيان.

والحال أن هذا العلم «يعدّ الإطار النظري العام الجامع لأجناسه، ومن ضمنها صناعة الشعر، لكن السجلماشي يعتبر هذه الصناعة الشعرية عمود هذا العلم، ومعنى ذلك: إما أن جنس التخيل يعدّ عنده أشرف باقي الأجناس، وإما أنه -تبعاً لذلك- يتدخل في كل أو بعض أصنافها ومصطلحاتها»^(١٠٢). وعليه فإن جنس التخيل ليس جوهرًا للأصاليب البديعية العشرة في المنزع، بل يمكن اعتباره أشرف باقي الأجناس وليس جوهرها، نظرًا لارتباطه بالصناعة الشعرية.

وإذا لم تتحدّد مرتبة جنس التخيل في الجوهرية، فإن جنس الرصف وهو الجنس الخامس في المنزع قد اعتبره السجلماشي في مرتبة مقولة الوضع، «وبالوجه الذي يكون دالاً يكون في مقولة الوضع، فإذن هذا الجنس من علم البيان هو وضع في القول الواقع فيه بالنحو الذي له من الوجود»^(١٠٣). ويقول أيضًا: «وحاصل هذا الجنس هو وضع في القول، والوضع هو النوع السادس من الجنس الثاني المدعو العرض من كتاب المقولات»^(١٠٤).

ومقولة الوضع هي المقولة السادسة من الأعراض بعد الجوهر ذي المرتبة الأولى، والخاصة عند أرسطو، لكن الرصف في المنزع يأتي في المرتبة الخامسة داخل منظومة الأجناس البديعية. وعليه، فإنه يتعذر إسقاط الترتيب الأرسطي على المنزع، سواء اعتبرنا الجوهر في الترتيب الأول أو خارجه، ففي الحالتين معًا يكون جنس الرصف مطابقاً لجنس (المتى) أو لجنس (الآين)، وليس لجنس (الوضع).

(٩٨) المرجع السابق، ص ٢٧٤.

(٩٩) المرجع السابق، ص ٤٠٧.

(١٠٠) المرجع السابق، ص ٥٠١.

(١٠١) علال الغازي، مناهج النقد الأدبي، ص ٦٢٤.

(١٠٢) المرجع السابق، ص ٦٢٤.

(١٠٣) السجلماشي، المنزع، ص ٣٣٩ - ٣٤٠.

(١٠٤) المرجع السابق، ص ٣٣٨.

| المقولات | الجوهر | الكم | الكيف | الإضافة | الأين | المتى | الوضع | الملك | الفعل | الانفعال |
|----------|---------|---------|---------|----------|----------|----------|----------|---------|----------|----------|
| أساليب | | الإيجاز | التخييل | الإشارة | المبالغة | الرصف | المظاهرة | التوضيح | الاتساع | الانثناء |
| البديع | الإيجاز | التخييل | الإشارة | المبالغة | الرصف | المظاهرة | التوضيح | الاتساع | الانثناء | التكرير |

يدل هذا الترتيب الذي اعتمده السجلماسي على أنه لا يخضع للنظرية الأرسطية التي يتبوأ الجوهر فيها مكانة الصدارة، بل إن صاحب المنزع في الأساليب البديعية العشرة لا يهتم بهذه المسألة؛ لكون البيان العربي له منطقته الخاص الذي يستقل فيه عن بعض الخصائص المنطقية.

إن الترتيب في المنزع ابتداءً من جنس (الإيجاز) وانتهى بجنس (التكرير). ويمكن ترتيب هذه الأجناس بدءاً من أي جنس دون أن يؤثر ذلك على الشجرة البنيوية العامة للمنزع، ولا يمكن أن تلاحظ خللاً ما قد أصاب تلك البنية العامة لأساليب البديع، وهذا الأمر يدل على أن مسألة الترتيب في المنزع لا قيمة لها.

١٠ - كمية الأجناس / أساليب البديع

إن الأجناس البلاغية العشرة في المنزع تتفاوت كمياً من حيث العدد، فكل جنس يشمل مجموعة من الأنواع، أو الأجناس القسيمة التي تختلف من جنس لآخر، وهذه الأنواع لا ترتبط بكم محدد في المنزع، بل هي منوطة بطبيعتها التي تؤهلها للإدراج أسفل هذا الأسلوب أو ذاك، ولذلك وردت وفق هذا الترتيب التصاعدي (من الأقل إلى الأكثر):

| الرتبة | ١ | | ٢ | ٣ | ٤ | | ٥ | ٦ | ٧ | ٨ |
|---------------|---------|---------|-------|---------|---------|----------|----------|---------|---------|----------|
| الجنس | التوضيح | الاتساع | الرصف | التخييل | الإشارة | الانثناء | المظاهرة | الإيجاز | التكرار | المبالغة |
| عدد المصطلحات | ٣ | | ٧ | ٩ | ١٥ | | ١٧ | ١٩ | ٣١ | ٧٠ |

تبدأ الأجناس بثلاثة أنواع (٣)، وتنتهي بسبعين نوعاً (٧٠) من مجموع الأنواع والأجناس المتوسطة في المنزع، والتي يبلغ عددها (مائة وتسعة وثمانين / ١٨٩)^(١٠٥). وهذا الترتيب التصاعدي لا يحظى بأهمية لدى صاحب المنزع، لكن يبقى السؤال: لماذا جاء هذا الترتيب وفق الشكل أعلاه؟ وعلى أي أساس بُني؟

لا شك أن الأنواع التي أدرجها السجلماسي أسفل كل جنس تتوفر فيه صفات ذاتية

(١٠٥) المصطلحات المعتبرة في هذا التعداد هي الأساليب التي خصها المؤلف بلفظ اصطلاح، وقد بلغ عددها ١٧١ من أصل ١٨٩ مصطلحاً.

عامة يشترك فيها مع جنسه الأعلى، وصفات ذاتية خاصة تميزه عن النوع الآخر من الجنس نفسه. وعليه، يكون قد اتَّضح الأساس المعتمد في ترتيب الأجناس، وهو أساس منطقي يراعي خصائص الجنس الكلي، ولا يهتم بجانب العدد والكم.

١١ - الأنواع القسمة بين الملاءمة والمنافرة

تقتضي الصناعة المنطقية أن تكون الأنواع القسمة المندرجة تحت الجنس الواحد (ذات خصائص مشتركة) مع التباين في الفصول، ومادامت هذه الأجناس ذات خصائص مشتركة، فإن بينها ملاءمة، وذلك حال عدد من أجناس المنزع (جنس التخيل، وجنس التكرير، وجنس التوضيح) التي تتفرَّع عنها أنواع قسمة متلائمة. لكن مقولة الجنس السادس (المظاهرة)، ليس بين نوعيه القسيمين: (المزايلة) و(المواطأة) تلاؤم تام؛ أي بينها تلاؤم وتنافر. ولذا فإن «من أجل المزايلة والمواطأة يوفى كل جوهر كل واحد منهما بمعنى ما يضاد الآخر، أعني أن المزايلة يوفى قول جوهرها في هذه الصناعة بمعنى ما يضادُ المواطأة»^(١٠٦).

ولما قام هذا التضاد بين النوعين، نظر السجلماسي في المسألة عند أرسطو، قائلاً: «فقد يكون خليقاً أن نتدبَّر ذلك بالنحو الذي قد قاله الحكيم في أخريات قوله في المتقابلات من كتاب (قاطغورياس) وهو كتاب المقولات»^(١٠٧)، ثم أدرج ثلاثة أحوال للمتضاد، وهي:

- ١ - المتضادان يكونان في جنس واحد بعينه: كالأبيض والأسود (من جنس اللون).
- ٢ - المتضادان يكونان في جنسين متضادين: كالعدل والجور (جنس الفضيلة وجنس الرذيلة).

٣ - الجنسان متضادان: كالخير والشر.

ويرى السجلماسي أن النوعين (المزايلة والمواطأة) هما «على النحو الأول أعني أن يكونا في جنس واحد بعينه يعمُّهما وهو اللون... فيكون قد ظهر إمكان حمل المزايلة والمواطأة على النحو الأول من الأنحاء المثبتة عن صاحب المنطق»^(١٠٨).

١٢ - الهدف من تطبيق آلية التجنيس

يمكن أن نطرح في الأخير سؤالاً حول غاية هذه الأجناس. هل يريد السجلماسي بهذا

(١٠٦) السجلماسي، المنزع، ص ٣٦٤.

(١٠٧) السجلماسي، المنزع، ص ٣٦٤.

(١٠٨) المرجع السابق، ص ٣٦٦.

التصوُّر لعلم البلاغة أو أساليب البديع أن يُعيد إنتاج ما توصَّل إليه المفسرون واللغويون والنقاد في علم البلاغة، لا سيما منذ أن بدأت البلاغة تتلمَّس الطريق نحو استقلال علومها وأخذها مفهوم الاستقلال الذاتي في إطار الاتحاد البلاغي لتلك العلوم؛ سواء على يد ابن المعتز أو من جاء قبله وبعده، أو على يد السكاكي ومن بعده من شراح المفتاح؟ أم أنه أراد أن يطوِّر من خلال نظريته إنجازات البلاغيين والنقاد والنحويين والأدباء، ولكن ليس تحت رقابة هذه العلوم بل بإخضاع كل الأساليب لنظرية ذات أصول أجنبية وثقافة وافدة؟

كان صاحب المنزع البديع يروم الفصل بين الواقع المضطرب للبلاغة العربية، وهو حال ظل في حاجة إلى من ينقذه من ذلك الغبش، فكان السجلماسي أحد الذين دخلوا غمار هذه الساحة محاولاً وضع تصوُّر نظري للمنجز التاريخي البلاغي؛ إلّا أن توظيف آلية التجنيس عند السجلماسي يختلف عن غيره من البلاغيين المغاربة، كابن البناء المراكشي، وحازم القرطاجني؛ حيث كان قصده هو جمع المتقارب من المصطلحات في الصناعة البديعية ووضعتها في مقولات تنتمي إليها كل الأنواع والأجناس التي تحمل شبهاً في الذاتيات، أو تحمل قواسم مشتركة، وتنفصل أو تتميز عن الأخرى من خلال فصول مقوِّمة.

ولإحكام هذه الصناعة سار صاحب المنزع وفق منهج استقرائي يروم من خلاله وضع حدٍّ للخلط الذي عانى منه مصطلح البيان العربي عبر مسيرته التاريخية، فسعى إلى تنظيم ساحة هذا البيان من الفوضى والاضطراب أيضاً.

ووضع السجلماسي نصب عينيه منذ البداية هدفاً يتمثّل في جعل البلاغة علماً قائماً على مبادئ وأسس، وهذه المقومات كان يرى فيها ضرورة توفر شروط تجعلها غير قابلة لأن يتسرَّب إليها الخطأ على مستوى التأليف والتنظيم، وحيثُ لا يكون لا مناص من الصناعة المنطقية التي تهدف أساساً إلى عصمة الذهن عن الخطأ عند التفكير. فبعد دخوله حقل البلاغة الذي وجده يئن تحت وطأة الاضطراب والفوضى على مستوى الاقتراح والاصطلاح، عمد إلى تنقية البلاغة ممّا علق بها من شوائب. فكانت آليات المنطق، خاصة التجنيس، مخرجاً ومنفذاً إلى ما توجَّاه.

وبذلك يكون قد جعل البلاغة علماً كبقية العلوم الأخرى القائمة على أركان علمية تضمن العلمية والسيرورة التاريخية دون كساد بضاعتها في ميدان غير آمن. ولم يكن يهدف إلى نمذجة البلاغة وتصويرها في قوالب منطقية جافة، وهو ما ترفضه الطبيعة الأدبية التي تقوم عليها البلاغة، وهذا يؤدي -أيضاً- إلى كبج الإبداع الأدبي وتقييده من خلال عناصر علمية يتم إسقاطها على التجارب الإنسانية.

بل إن ما عرفته البلاغة العربية عبر تاريخها الطويل من التنوع والتعدد في الاقتراح وفتح المجال للاصطلاح لم يكن كما نتصوره بذاك الشكل الفوضوي غير المنضبط. فقد وجد في كل عصر من الأزمنة الغابرة من يُسمّي المفاهيم بناء على رؤية ومنطلق فكري معيّن، وهو منطلق ينم عن وعي تام ومستوى علمي رصين؛ أي كانوا في مستوى العلماء والنقاد والبلاغيين الكبار.

ورغم هذا، فقد وجدنا من ينادي بتنظيم صناعة البديع وجعلها في نظام ينتظمها انتظامًا ويرتبها ويؤبّيها، وليس في قالب صناعي يُفضي بها إلى العقم وكبح جماح الإبداع والخيال، فكان السجلماسي ممّن لبّى هذا النداء.

□ خاتمة

جعل السجلماسي نظرية التجنيس المنطقية منهجًا لبناء نظريته البلاغية، فاستثمر قواعد وآليات منطقية لوضع تصوّر للبيان يصير به صناعة لها قوانينها التي تحكمها وتنظمها، فشكّلت آلية التجنيس قالبًا يحوي المادة البلاغية في المنزع من مبتدئه إلى منتهاه، وهذا التبلور تحقّق بفضل طبيعة تلك الآلية التي تعدّ أداة إنسانية كونية شاعت بين فلاسفة الإسلام والنقاد الفلاسفة الذين سار على منوالهم صاحب المنزع، وقد ظل بفضل منهجه دُرّةً ثمينةً في جبين البلاغة العربية، إذ لم يقف عند حدود التطبيق والتوظيف الآلي، بل تجاوزه إلى المناقشة والدفاع وإبداء الرأي انسجامًا مع خصوصية البيان العربي ومقتضاه المتأرجح بين رحابة الإبداع وطرائق الإقناع.

إن السجلماسي قد طبّق تلك النظرية وفق قواعد وضوابط غير صلبة خشية إفضاؤها إلى عقم في البيان العربي، وبالتالي انحسار الإبداع وقيد الشعور وانحباس خيال الشاعر والمبدع، وأخيرًا تكون دعوى حشر تأليف كتاب المنزع ضمن اتجاه بلاغي أدّى إلى عقم البلاغة وجودها مفتقدة إلى حجج علمية تُقوّي هذا الادّعاء، بل إن الحجج العلمية تؤكّد خلاف ما شاع بين أوساط بعض الدارسين.

التربية الأخلاقية وقيم التسامح

في الخطاب الصوفي.. مقارنة تحليلية

الدكتور: ميلود حميدات *

□ مقدمة

يُعالج هذا المقال قضية تُعدُّ من أهم قضايا عالمنا المعاصر، وهي تربية المجتمع وهدايته، والتأسيس لمبدأ التسامح ونبذ العنف، هذا الأخير الذي أصبح يشكل حاجيًا للمجتمعات المعاصرة، حيث أينما يكون العنف والتشدد يكون الجهل والتبليد، وينعدم الفهم والعقل، ويسود القهر والقتل، فهو ضد السلم والإقناع بالحجة والبرهان، إذ هو شكل من أشكال التعصّب والتطرّف والقهر، وفرض الرأي بالقوة والجبر، وعنوان للقمع والاستبداد، عندما يعجز الحوار والإقناع، ويتعذّر التفاهم والاقتناع، ويسود منطق الصراع.

إن العنف ببساطة علامة على اليأس والغضب، وفقدان منطق العقل، ومحو إنسانية الإنسان، وكثيرًا ما يربط العنف بالتشدد الديني والإثني والاجتماعي، وغياب مبدأ التفهّم والاعتدال، وسيادة منطق القهر والاقتناع، ولذلك ظهر التصوف أساسًا ضد العنف المذهبي والديني والسياسي عمومًا، وانتفاضة سلمية على الفتنة.

* جامعة الأغواط، الجزائر، البريد الإلكتروني: hfarouk18@hotmail.fr

لقد ظهرت التجربة الصوفية كمعارضة سياسية سلمية للفتنة والصراع بين المذاهب والفرق الإسلامية، ودعوة إلى التفاهم والوئام، ونبذ التصادم والخصام؛ لأنها تجربة نشأت في الأساس لتجنب العنف، ومنطق الحرب والقتال، والدعوة الى ترك كل ما يُسبب النزاع والفتنة والفرقة بين الأمة، والتزام الحياد الإيجابي، بمعنى تغليب السلم على سفك الدماء، لذلك امتاز المتصوفة بالتسامح واللاعنف حتى مع خصومهم.

لذا فقد كان السلم والتسامح من مبادئ التصوف، وهو مبني على أساس قناعة واختيار، وموقف لتجاوز منطق الصراع والقوة، إلى موقف الإصلاح والأخوة. ولنا عودة لشرح المقصود بذلك، ولكن يجدر بنا أن نعرّف التصوّف لغةً واصطلاحاً، ليصبح بعد ذلك ممكناً فهم أصل وماهية التصوف، من جهة، ومعرفة الإضافات والتغيير الذي أحدثه التصوف، على مستوى الواقع السياسي والاجتماعي والثقافي، باعتبار أن هذه الجوانب مترابطة ومتداخلة، لقد جاء التصوف تحقيقاً لمبدأ التسامح والتصالح مع الذات، ومع المجتمع، ونشر قيم السلم والمحبة، فما هو التصوف إذن؟

□ أولاً: التصوف التعريف والماهية

تعريف التصوف لغة: اختلف لفظ مدلول التصوف بين الباحثين، وتنوّعت الآراء حول ذلك، لذا نكتفي بذكر أهمها:

أولاً: أرجع البعض الكلمة إلى الصفاء، أو الصفو، وإن كان ذلك قريباً من مقصد المتصوفة الذي هو التصفية والصفاء.

ثانياً: أرجع البعض نسبة الصوفية إلى أهل الصُّفّة، الذين كانوا من الفقراء والمساكين الذين يتميَّزون بالزهد والتعبّد في زمن الرسول ﷺ.

ثالثاً: كما ربط البعض الكلمة بقبيلة صوفة، وهي حي من تميم، كانت قبل الإسلام، وعُرف عنهم خدمة الكعبة، وكانوا يُجيزون الحاج في الجاهلية من منى^(١).

رابعاً: كما أرجع البعض الكلمة إلى الصوف، على اعتبار أن لبس خشن اللباس من الصوف كان طريقة الزُّهاد والمتنسّكين، وذلك تجنُّباً لفاخر اللباس ومظاهر الجاه والتنعم، والتزام خشن الثياب وأبسطها تزكيةً وتصفيةً للنفوس.

ولعلّ هذا الاشتقاق أقرب إلى الحقيقة في اعتقادنا، ونرجّحه كما رجّحه البعض

(١) ينظر: ابن منظور، لسان العرب، تحقيق: عبد الله علي الكبير وآخرون، القاهرة: دار المعارف، ب ت، ج ٤، ص ٢٥٢٨، مادة صوف.

من أهل التصوف كالسهروردي (ت: ٥٨٧هـ)^(٢)، والعلامة ابن خلدون (ت: ٨٠٧هـ) والمستشرق أرنولد نيكلسون (١٨٦٨-١٩٤٥م) وغيرهم، نظرًا إلى التطابق اللغوي للاشتقاق بين التصوف والصوف من جهة، ومن جهة أخرى تميز أهل الزهد بلبس الخرق الصوفية منذ القديم، حتى صارت لهم صفة يوصفون بها، وهي التصوف، دلالة على فعل درجوا عليه وتميّزوا به وهو لبس الصوف^(٣).

تعريف التصوف اصطلاحًا: يقول الكتاني (ت: ٣٢٢هـ): «التصوف خلق، فمن زاد عليك في الخلق فقد زاد عليك في الصفاء»^(٤) ويقول أيضًا: «التصوف صفاء ومشاهدة»^(٥)، أي إن التصوف تصفية للذات، ومجاهدة للنفس، وسلوك وممارسة أخلاقية. «ولعل هذا التعريف من أدقّ التعريفات، فقد جمعت عبارته بين جانبين يكونان وحدة متكاملة، أحدهما: وسيلة، والثاني: غاية. أما الوسيلة: فهي الصفاء، وأما الغاية: فهي المشاهدة. والتصوف من هذا التعريف طريق وغاية»^(٦).

كما يقول السهروردي (٤٤٩-٤٨٧هـ) عن الصوفية: «فقلوب الصوفية واعية لأنهم زهدوا في الدنيا بعد أن أحكموا أساس التقوى، فبالتقوى زكت نفوسهم، وبالزهد صفت قلوبهم، فلما عدموا شواغل الدنيا بتحقيق الزهد انفتحت مسام بواطنهم، وسمعت أذان قلوبهم وأعانهم على ذلك زهدهم في الدنيا»^(٧).

إذن بهذا المعنى فالتصوف تحرر من كل مطالب النفس. وقد عبّر عن ذلك سمنون المحبت (٢٩٧هـ) عندما سُئل عن ماهية التصوف فقال: هو «ألا تملك شيئاً، وألا يملكك شيء»^(٨).

أما التعريف الاصطلاحي الذي يبدو لنا جامعاً مانعاً، فهو تعريف ابن خلدون: «هذا العلم من العلوم الشرعية الحادثة في الملة، وأصله أن طريقة هؤلاء القوم لم تزل عند سلف الأمة وكبارها من الصحابة والتابعين، ومن بعدهم، طريقة الحق والهداية وأصلها العكوف

(٢) ينظر: السهروردي، عوارف المعارف، هامش إحياء علوم الدين، دمشق: عالم الكتب، ب ت، ج ١، ص ٢٩٢.

(٣) ينظر: عبد الرحمن بن خلدون، المقدمة، مؤسسة الأعلمي للمطبوعات، بيروت، ب ت، ص ٤٦٧.

(٤) عبد الفتاح محمد سيد أحمد، التصوف بين الغزالي وابن تيمية، المنصورة - مصر: دار الوفاء، ط ١، ٢٠٠٠، ص ١٦.

(٥) المرجع نفسه، ص ١٧.

(٦) المرجع والموضع نفسه.

(٧) السهروردي، عوارف المعارف: مصدر مذكور سابقاً، ص ١٩٧.

(٨) محمد علي أبو ريان، الحركة الصوفية في الإسلام، الإسكندرية: دار المعرفة الجامعية، ١٩٩٤، ص ٦.

على العبادة والانقطاع إلى الله تعالى، والإعراض عن زخرف الدنيا وزينتها، والزهد فيها يقبل عليه الجمهور من لذة ومال وجاه، والانفراد عن الخلق في الخلوة للعبادة، وكان ذلك عامًّا في الصحابة والسلف. فلما فشا الإقبال على الدنيا في القرن الثاني وما بعده، وجنح الناس إلى مخالطة الدنيا، اختص المقبلون على العبادة باسم الصوفية والمتصوفة... والأظهر -إن قيل بالاشتقاق- أنه من الصوف، وهم في الغالب مختصون بلبسه، لما كانوا عليه من مخالفة الناس في لبس فاخر الثياب إلى لبس الصوف»^(٩).

ومنه يبرز لنا التصوف من جهة اجتماعية كحركة رد فعل على واقع سياسي واجتماعي، وموقف رافض لذلك الواقع دينيًّا بالدعوة إلى العبادة الروحية الحقّة بالاتصال بالله، وعدم الاكتفاء بتأدية العبادات كطقوس روتينية، وإنما تصفية الأعمال من كل غرض، وإخلاص العمل والعبادة، ومن ناحية سياسية الدعوة إلى الزهد في الملذات المادية، وحب السلطة، ومعارضة فساد وبذخ وتسلط الحكام، وصراع وتقاتل الفرق والمذاهب على المصالح والمغانم الدنيوية.

□ ثانيًا: التصوف دعوة للتسامح ونبد العنف

١ - التصوف دعوة إلى التسامح والسلام

لقد شكّل التصوف دعوة سياسية سلمية، تسعى للتسامح ونبد العنف، دعوة تنطلق من الإنسان، بالمجاهدة والتزكية والإيمان، للتغيّر والترقيّ به إلى الإنسان الكامل، حيث تمثلت في رفض الواقع الاجتماعي السائد، بأدوات معرفية ذوقية، وخاصة حالة الصراع بين المسلمين أثناء الفتنة واتخاذ موقف متجاوز من الخلاف السياسي والديني، وتبنيّ الحياد موقفًا، والزهد والتقصّف مسلّكًا، ومن الاعتكاف والاتجاه إلى الله مذهبًا، ومن العرفان منهجًا لمعرفة الله معرفة ذوقية قلبية تتجاوز المعرفة العقلية.

ولعلها من أولى الانتفاضات على ذلك الواقع الديني والسياسي السائد، على الرغم من أن أهم خصائص هذه الدعوة الروحية هو السلمية، واعتزال الفتن، وترك التنافس على الدنيا، والخلوة للعبادة، ورغم أنها اعتبرت حركة سلبية؛ لأنها أثرت السلم على المواجهة، والحياد على المواجهة، انتصارًا للموقف الديني الذي يدعو إلى الإصلاح بين الإخوة، وينهى عن الفتنة لأنها أشد من القتل.

إلا أنها دفعت ثمن هذا الموقف المتقدم والمسلم، وهربت من العنف لتكتوي به، إذ لم

(٩) ابن خلدون، المقدمة، مصدر سابق، ص ٤٦٧.

تخلُّ من عنف مسلَّط على معتنقيها، فقد دفع البعض حياتهم مقابل معارضتهم وأفكارهم، وقد كان مقتل الحلاج الحسين بن منصور مثلاً على سوء تأويل للرموز والاصطلاحات الصادمة التي استخدمها، على الرغم من أن تجربته قدّمت نفسها على أنها معارضة مسالمة منزوعة السلاح، كما لم يفكر المتصوفة يوماً في الصراع على السلطة، لطبيعة مذهبهم الزاهد في مغامرات الحكم، الطامع في رضا الله.

ولعل تحليل سمات التصوف وخصائص الصوفية، سيثبت لنا سلمية وتسامح التجربة الصوفية مع ذاتها ومع خصومها، وتركيزها على قيم الإنسانية والمحبة والأخلاق، ودعوتها إلى نبذ العنف والفتنة، سيجعلها تعبر عن الوجه المشرق والتسامح للإسلام، والطامع إلى الدعوة العالمية، ومخاطبة الإنسانية أينما كانت.

٢- النزعة الإنسانية في التصوف

ومع أن التصوف الإسلامي قد ميّزه التغيّر والتأثر والتأثير فيمن يحتكُّ به من غير المسلمين؛ لأن التصوف موجود في كل الديانات، وكل المجتمعات قديماً وحديثاً؛ لأنه تجربة تعبدية إنسانية، مثله مثل الفلسفة قد يتجاوز حدود الأديان والاعتقادات، إنه تجربة وخبرة معرفية وتربوية وأخلاقية عرفها البشر جميعاً، ومارسوها في عقائدهم المختلفة. إنها سعي مستمر إلى تحقيق سعادة الذات، والإخلاص في العبادات، والاتصال بالمطلق عن طريق حُسن الذات، وتسخير الجسد والعقل، لخدمة السمو الروحي.

وما دام الإسلام دين عالمي جاء يخاطب الإنسانية بأكملها، والتصوف جزء من دعوة الإسلام إلى توحيد الله وإخلاص العبادة له، لذلك تميّز التصوف بالنزعة الإنسانية، التي تتجاوز كل الاختلافات لتركّز على جوهر الإنسان، فتحثويه وتمثله.

والحقيقة أن التجربة الصوفية تجربة إنسانية موجودة في كل العقائد والفلسفات، إنها نشاط روحي يحاول الترقّي لإدراك المطلق، أنها معراج النفس نحو الحقيقة، أنها سعي متواصل للوصول بالإنسان إلى النموذج الكامل، لقد أعادت الصوفية للإنسان قيمته في التأكيد على إمكانية التسامي إلى المطلق، وقد عبّر عن تلك النزعة الإنسانية الكلية كبار الصوفية كابن عربي في أبيات مشهورة:

لقد صار قلبي قابلاً كل صورة فمرعى لغزلان ودير لرهبان
أدين بدين الحب أين توجّهت ركائبه فالحب ديني وإيماني^(١٠)

(١٠) ابن عربي، ترجمان الأشواق، بيروت: دار صادر، ط ٣، ٢٠٠٥، ص ٤٤.

وعليه فقد قدّم التصوف نفسه كعلاقة سامية تواصلية ضرورية لكل إنسان مع الخالق، أي سعي الإنسان للترقيّ إلى التحرُّر من برائن المادة، والسعي إلى الخير الأسمى، إلى المطلق، إلى السعادة، ولتحقيق ذلك سنّوا قواعد للعبادات، ومهّدوا طريقاً يترقى بالدرجات، بالعمل والتعبُّد والمناجاة، لتحقيق الكرامات، ولا يتأتّى ذلك إلا بالمحبة وإخلاص النيّات.

٣- تأسيس التصوف على المحبة

المحبة تبني وتجمع، والبغضاء تهدم وتُفرّق، إنها حقيقة لا شك فيها، لذا يتكلّم أحد كبار المتصوفة، ألا وهو الغزالي عن المحبة باعتبارها جوهر التصوف، مبيّناً حقيقتها وأسبابها وشروطها، إذ لا تحصل المحبة إلا بالإدراك والمعرفة، وعليه فالإنسان يجب ما يحقّق له لذة حسية أو معنوية، كما يحب نفسه وكل ما يرتبط بها، كما يميل بطبعه إلى محبة الحُسن والجمال، ولكن المستحق للمحبة هو الله، وذلك هو الحب الحقيقي، لأنه هو حب الأصل^(١١).

كما يؤسّس التصوف على المحبة التي تبدأ بين العبد ومخلوقات الله، لترقى بتصفية القلب من غير الله، وتحليته بذكر الله للوصول إلى محبة الخالق، التي هي أصل كل محبة عند المتصوفة. لقد تركوا تراثاً مهماً في العشق الإلهي، والوجد وفيض المحبة، إذ تذوب الفواصل بين النسبي والمطلق.

ويتنافس المتصوفة في حب الله، والتعلّق به، إذ سئلت رابعة العدوية (ت: ١٨٥هـ): ما حقيقة إيمانك؟ قالت: «ما عبدته خوفاً من ناره، ولا حباً لجنته فأكون كالأجير السوء، بل عبدته حباً له وشوقاً إليه. وقالت في معنى المحبة نظماً:

| | |
|----------------------------|--|
| أحبك حين: حب الهوى | وحب لأنك أهل لذاك |
| فأما الذي هو حب الهوى | فشغلي بذكرك عباً سواك |
| وأما الذي أنت أهل له | فكشفك لي الحجب حتى أراك |
| فلا الحمد في ذا ولا ذاك لي | ولكن لك الحمد في ذا وذاك ^(١٢) |

ويقول ابن الفارض (٥٧٦-٦٣٢هـ) في أبيات خيالية مفعمة بالجلال والجمال، متجاوزة نطاق الزمان والمكان، تذوب رقةً وعاطفةً وأحلاماً:

| | |
|----------------------------|-----------------------------|
| ولقد خلوت مع الحبيب وبيننا | سرٌّ أرقّ من النسيم إذا سرى |
| وأباح طرفي نظرة أملتُها | فغدوت معروفاً وكنت منكراً |
| فدهشتُ بين جماله وجلاله | وغدا لسان الحال عني مخبراً |

(١١) الغزالي، إحياء علوم الدين، دمشق: عالم الكتب، ب ت، ج ٤، ص ٢٥٨.

(١٢) الغزالي، الإحياء، مصدر سابق، ج ٤، ص ٢٦٦ - ٢٦٧.

فأدر لحاظك في محاسن وجهه تلقى جميع الحسن فيه مصورا
لو أن كل الحسن يكمل صورةً ورآه كان مهلاً ومكبراً^(١٣)

المتأمل لهذا الشعر الصوفي الجميل يدرك أن التصوف دعوه إلى المحبة، وأن أصل أي محبة هي محبة الله، ثم تفيض المحبة الإلهية على المخلوقات ليستمر العالم والوجود، وعليه تصنع المحبة التفاهم والوئام، وتقضي على التنافس والخصام، وتؤسس لاستيعاب الجميع دون تمييز، وعندما تعمر القلوب بالمحبة لا مكان للبغضاء أو الحقد، ولا يتأتى ذلك إلا بغرس القيم الفاضلة عن طريق التربية.

٤ - التصوف تربية أخلاقية للمسلم

جاءت الصوفية من أجل التربية والأخلاق؛ لأنها حاربت الفساد بكل أشكاله السياسي والاجتماعي والأخلاقي. وإذا تتبعنا نشأة التصوف لوجدناه في صلب عملية تربية وتزكية النفس، ووفق رياضة روحية، وممارسة عملية فردية وجماعية، وحتى تسميتهم الطريقة هي منهج يراد به الوسيلة للتهديب وغرس الأخلاق الفاضلة.

وتربية الجسد بالعادات والأفعال الحسنة، وتربية النفس أيضاً، بتزكيتها بالفضائل وتجنّبها الرذائل، «وكما أن البدن في الابتداء لا يُخلق كاملاً، وإنما يكمل ويقوى بالنشوء والتربية بالغذاء، فكذلك النفس تُخلق ناقصة قابلة للكمال، وإنما تكتمل بالتربية وتهذيب الأخلاق والتغذية بالعلم»^(١٤).

وبالتالي تعمل التربية الصوفية لتكون تربية متكاملة للإنسان نفساً وجسداً، وليست تربية مبنية على المظاهر المصطنعة، والمجاملات الكاذبة، وإظهار أفعال تخالف بواطنها، وإنما تربية صادقة ظاهراً وباطناً.

كما أن التربية هي التي تميّز الإنسان عن الحيوان، من خلال العمل الذي يقوم به العلماء، إذ لولاهم «لصار الناس مثل البهائم، أي إنهم بالتعليم يخرجون الناس من حدّ البهيمية إلى حدّ الإنسانية»^(١٥).

ومنه نستنتج أهمية التربية التي نادى بها كبار الصوفية، فاعتبرها الغزالي أساس تحقيق إنسانية الإنسان، وتميّزه عن سائر الكائنات، وهو تعبير دقيق، أكّدته المدارس التربوية

(١٣) أرنولد ألن نيكلسون، التصوف.. بحث في تراث الإسلام، تأليف: جمهرة من المستشرقين بإشراف توماس أرنولد، تعريب: جرجيس فتح الله، بيروت: دار الطليعة، ط ٣، ١٩٧٨، ص ٣٣٦.

(١٤) الإحياء، ج ٣، ص ٥٢.

(١٥) المصدر نفسه، ج ١، ص ١١.

الحديث التي ربطت بين عدم التربية، وجنوح الأشخاص إلى العدوانية والعنف، والجريمة، والتوحش والبهيمية. فالتربية هي التي تُعطي للإنسان تميزه الأخلاقي والإنساني.

كما يجمع المتصوفة، وفلاسفة التربية في الإسلام، على ربط العملية التربوية بالأخلاق، بل شاع في الأدبيات العربية أنه لا علم بدون أخلاق، أما مصطلح تربية فحتى في الاستعمال الدارج يعني أخلاق، ومُتربّي يعني مُتخلّق، كما أن التربية عملية تواكب الإنسان من ميلاده إلى وفاته.

هذا الموقف الأخلاقي الذي سار عليه المتصوّفون المسلمون الأوائل مستمد دون شك من الإسلام، الذي يجعل من الأفعال الأخلاقية أساس العبادات والأعمال، بل يجعل من المعاملة أساس الدين في حدّ ذاته، وليس مقصوداً من المعاملة أكثر من الأخلاق، والفضيلة التي يجب على المسلم أن يعامل بها غيره من الموجودات، بشراً كانوا، أو حيوانات أو طبيعة.

لقد ركّز المتصوفة على التربية والأخلاق، تلك الأخلاق السامية التي جعل الدين منها أساس الثواب، وشدّد على ذلك فجعل العبادات بين العبد وخالقه، وهو يكفي عليها، أما المعاملات فهي بين العباد بعضهم بعضاً، وبينهم وبين كل ما يحيط بهم، ويقتصّر من العبد إن أخذ حق غيره، ما لم يسامح صاحب الحق.

بل حتى حقوق الكائنات الأخرى، فقد نُهي عن تعذيب أو قتل الحيوان، أو قطع نبات دون وجه حق. وهي نظرة سامية هادفة إلى مجتمع فاضل، عادل مُحترم فيه حقوق الجميع، ضعيفاً كان أو قوياً. وهي دعوة أخلاقية تربوية إلى قيم التسامح والتعاون والتفاهم، ونبذ قيم العدوان والتناحر والظلم.

ويرى المتصوفة أنهم يستمدون ذلك من مشكاة النبوة، ورسالة الإسلام، التي لخصت أهدافها في تربية وتهذيب أخلاق البشر، في قول الرسول الكريم ﷺ: «إنما بعثت لأتمم مكارم الأخلاق»^(١٦).

إن المشروع الإصلاحي الأخلاقي التربوي الذي بدأه المتصوفة، والذي تجسّد بشكل مؤسّس في مؤلّف الغزالي الضخم (إحياء علوم الدين) كان مصدر إلهام لكل الأدب التربوي والأخلاقي الذي جاء بعده، وما زال حياً يُؤثّر، وله السبق في طرح مشكلة الإنسان والأخلاق، كأساس الحل والأزمة في مجتمعنا المعاصر.

(١٦) حديث صحيح، رواه أحمد والبيهقي والحاكم.

ولعلنا لا نبالغ إذا قلنا: إن كثيراً من المشاريع النهضوية الحديثة تتبنى الطرح الأخلاقي لتجاوز الأزمة، نشير هنا إلى مشروع محمد إقبال (١٨٧٧ / ١٩٣٨ م) وهو مصلح ومفكر وسياسي يؤمن بالإصلاح، وكان لسان حال المسلمين الهنود، وقد ساهم في استقلالهم، لقد كان من أهم المهتمين بالتجديد؛ لذلك ألف كتاب «تجديد التفكير الديني في الإسلام»، وقد تأثر بالتصوف، كما تمكن من معرفة الحضارة الغربية، مع معرفته للثقافة الإسلامية، مما مكّنه من إدراك أسباب التأخر الذي يعانيه المسلمون، وقد تشبّع بالفكر الصوفي وقدره، كما نهل من الفكر الغربي واستوعبه، ولاحظ اختلال التوازن بين المادة والروح في الحضارة المعاصرة؛ لذا يقترح تجديد الخطاب الديني، من خلال إعادة الاعتبار للجانب الروحي، وبعث منظومة القيم الإسلامية، وإعادة الاعتبار للإنسان المسلم، مستمداً ذلك من القرآن، ومنادياً بأنه بالإيمان ينهض الإنسان^(١٧).

أيضاً نشير إلى مشروع المفكر الجزائري مالك بن نبي (١٩٠٥ / ١٩٧٣ م) الذي عاصر الاستعمار الغربي، وشهد حركات المقاومة والتحرير التي خاضتها الدول الإسلامية، كما أقام في الدول الغربية، وقد حنّته التجارب والأسفار، حيث أرجع الأزمة التي يعيشها المسلم إلى مشكلة الإيمان بالأفكار والأخلاق القرآنية، حيث يقول: «إذا وهنت الدفعة القرآنية، توقّف العالم الإسلامي كما يتوقّف المحرك عندما يستنزف آخر قطرة من الوقود، وما كان لأي معوّض زمني أن يقوم خلال التاريخ مقام المنبع الوحيد للطاقة الإنسانية، ألا وهو الإيمان»^(١٨). لذلك يؤكّد ابن نبي على الطاقة الإيمانية، التي تشكّلها القيم الأخلاقية الإسلامية كوقود ودافع لأي نهضة، فالمحرك الأساس هو إشباع المسلم بقيم العمل، والعمل على تجسيد ذلك في مشروع مجتمع يسعى إلى تحقيق الازدهار والتقدم، وتحرير المسلم من عقدة القابلية للاستعمار، والسقوط تحت تأثير الشعور بالدونية، وبالتالي الخضوع والتبعية، وإنما العمل على استرجاع فاعلية الأفكار التي تشكّلها القيم الإسلامية، وإحياء جذوة النشاط والفعالية، التي كانت السبب في انتصار الإسلام ودولته على أعتى الإمبراطوريات آنذاك، لقد أكّد ابن نبي أن المسلم إذا استعاد دوره الحضاري، ووظف منظومة الأفكار التي لديه كفيلاً ببعث نهضة تشمل العالم الإسلامي بأكمله.

كذلك يؤكّد المفكر المغربي المعاصر طه عبد الرحمن (١٩٤٤-.....) المتخصّص في المنطق وفلسفة اللغة والأخلاق، على ضرورة التأسيس لحداثة أخلاقية إنسانية انطلاقاً من مبادئ الإسلام السمحة، وخاصة من أصالة التصوف الإسلامي الذي يعتبره منبعاً

(١٧) ينظر: محمد إقبال، تجديد التفكير الديني في الإسلام، ترجمة: عباس محمود، بيروت: دار آسيا، ١٩٨٥.

(١٨) مالك بن نبي، وجهة العالم الإسلامي، ترجمة: عبد الصبور شاهين، دمشق: دار الفكر، ١٩٨١، ص ٢٧.

لكل القيم الأخلاقية الإنسانية، وخزناً لفضائل التعاون والتضامن والإيثار ونبذ الذات، والعمل من أجل الآخرين؛ لأنه يؤسس لتجربة روحية سامية خالصة من شوائب الأطماع المادية، والغايات الغريزية.

لقد رفع طه عبد الرحمن شعار (الأخلاق هي الحل)، ودعا إلى مصطلح (العمل التزكوي)، ويعتبر ذلك «انتصاراً صريحاً للمرجعية الأخلاقية (أو الصوفية) في معرض التنظير لمشروع الإصلاح بشكل عام، سواء تحدّثنا عن الإصلاح الديني، أو الإصلاح السياسي أو الإصلاح المجتمعي»^(١٩).

وهي دعوة صريحة الى العمل وفق منظور هادف، يعمل على تحقيق هدف أسمى هو تنمية المجتمع، والتسامي على المطالب المادية الخاصة، وتجاوز الأنانية الذاتية، والعمل الجماعي لخدمة المجتمع، وهذا لا يتأتى إلا بدافع ديني أخلاقي، نابع من المسلم نفسه، وهذا يمكن أن يحققه الخطاب الصوفي التزكوي.

لقد شخّص هؤلاء العلماء أزمة المجتمعات العربية والإسلامية على أنها أزمة قيم، أي إن مجتمعاتنا المعاصرة فقدت البوصلة، وتخلّت عن مبادئها وأخلاقها، وتأثرت بالقيم المادية الغربية، واعتقدت أن الأساس في إشباع المطالب المادية، وأصبحت مجتمعات استهلاكية، وأختلّ التوازن بين الروح والجسد، والمصيبة أنها لا تُنتج حتى حاجياتها المادية بنفسها، وإنما صارت تعيش من بيع مواردها الطاقوية والمعدنية، وسقطت في التبعية الاقتصادية للدول الغربية، حتى في استخراج ثرواتها الباطنية التي تشرف عليها شركات غربية، فلم تعد منتجة للثروة، ومبدعة للتقنية، وإنما مستوردة لكل شيء، أما المجتمعات الإسلامية التي لا تمتلك ثروات باطنية فتعيش الفقر والتخلف.

كما أن البعض سقطوا تحت تأثير التبعية الفكرية، نتيجة الانبهار بتفوق الحضارة الغربية وهيمتها المادية على العالم، إذ ظهر العشرات من المفكرين العرب المتأثرين بالثقافة الغربية، وفيهم من تتلمذوا على مستشرقين أو مفكرين غربيين سواء في بلدانهم أثناء فترة الاستعمار، أو تعلموا في الجامعات الغربية، ونادوا بتقليد الغرب لتحقيق النهضة، وتبرؤوا من التراث العربي الإسلامي، وحكموا عليه بالتخلف جملة وتفصيلاً، ولكن هذه الدعوات لم تنجح في إحداث الإقلاع الحضاري؛ لأنها لم تنشأ من مشاكل المجتمعات العربية الإسلامية، وإنما جاءت كردّ فعل على حالة التخلف، ولم تجد أمامها من حلّ سوى اتّباع

(١٩) منتصر حمادة، طه عبد الرحمن فقيه الفلسفة الذي يرفع شعار الأخلاق هي الحل، مجلة يتفكرون، العدد ١، ربيع ٢٠١٣، الرباط، ص ٢٦٧.

النموذج الغربي المتفوق.

لعلنا لا نبالغ إن ذكرنا أن نشأة التصوف الأولى هو موقف تسامح وانتصار للحق ضد الصراع والفتنة، للزُّهَّاد الأوائل ممَّن شهدوا الفتنة بين المسلمين، وظهور الفرق المتقاتلة لأجل الحكم، دفع تلك القلَّة من العبَّاد الزُّهَّاد، إلى اعتزال الصراع واختيار الاتجاه إلى العبادة والزهد في ملذات الدنيا، ومطامع السلطة، وإيثار ملذات الروح من ذكر وشكر، وزهد وتعبد.

إذا كانت هذه مرتكزات نشأة التصوف فإنها صارت من مبادئ التصوف، الزهد فيما يتصارع عليه الناس من مال وجاه ومنصب وسلطان، وبالتالي يتنفي أي سبب للتنزع والصراع مع الآخرين. وعلى رأي أحد المتصوفة: لقد تركنا لهم الدنيا فليتركوا لنا الآخرة. كما امتاز الخطاب الصوفي بالدعوة إلى الله، ونبذ العنف والتركيز على التربية والتعبد، والعمل على تكوين الإنسان روحياً وأخلاقياً، واعتماد أسلوب سهل مبني على ترسيخ قيم الفضيلة ومحاربة الرذيلة، وتدارس وحفظ كتاب الله، والمحافظة على مجالس الذكر، لترسيخ العلاقة بالخالق ومراقبته في السر والعلانية.

وقد ساهم هذا الخطاب الصوفي المتسامح في انتشار الإسلام والطرق الصوفية، لدى العامة من الناس، سواء في المشرق أو في المغرب الإسلامي^(٢٠).

٥ - التصوف دعوة للسُّلم ونقد الفساد

قدَّم التصوف نفسه دائماً على أنه معارضة سلمية للفساد الاجتماعي والاستبداد السياسي، إذ التزموا اللاعنْف في الجهر بمبادئهم، والتسامح في مواقفهم، وآثروا تقديم أنفسهم قرباناً لقناعاتهم دون أن يُفَرِّطُوا فيها اعتقدهم حقاً، ويكفي أن نذكر كيف استشهد الكثير من المتصوفة، وقدَّموا حياتهم عنواناً للتضحية، ومرجعاً للعبرة والقدوة، ونموذجاً لقوة الصبر والالتزام، دون أن يقاوموا أعداءهم بالقوة والعنف، وذلك انسجاماً مع مبادئهم السلمية.

وإذا أردنا أن نمثِّل لذلك، فلنذكر الغزالي كأكبر منظرٍ للتصوف السُّني، الذي تميَّز أسلوبه مثلاً بأنه أسلوب نقدي إصلاحِي معتدل، وليس نقداً عنيفاً جارحاً، بل هو مبني على أعمال العقل والإقناع، داعياً على المستوى الفردي إلى مراقبة النفس واكتشاف العيوب، وانحرافات السلوك، ومعالجتها. وحاتاً على المستوى الاجتماعي، على العمل على تحديد

(٢٠) ينظر: تراث الإسلام، مرجع سابق، ص ٦٧.

أسباب الفساد، ومحاربتها على المستوى الفردي والاجتماعي.

ولذلك يَبِّن مشكلات المجتمع، وانتقد المتسببين فيها، مثل بخل الأغنياء، وعدم مساعدتهم وتضامنهم مع الفقراء، وظلم الحكّام والأمراء للرعية، وما يؤدّي إليه من نقمة وفساد اجتماعي، زيادةً على ما شاع في المجتمع من انحرافات عن الدين والأخلاق، وانتشار للعادات السيئة، والتقاليد الرديئة، ويحمّل في ذلك المسؤولية للعلماء، باعتبارهم حملة العلم والمسؤولين على توعية وتعليم وتهذيب أخلاق المجتمع.

وهي نظرة صحيحة بالمعايير المعاصرة، ويفهم منها أنها دعوة إلى تحقيق العدالة الاجتماعية، وتحمل النخبة العلمية لمسؤولياتها العلمية والأخلاقية أمام المجتمع، حيث يقول الغزالي في ذلك: «فإن الأطباء هم العلماء وقد استولى عليهم المرض، فالطبيب المريض قلماً يلتفت إلى علاجه، فلهذا صار الداء عضالاً، والمرض مزمنًا... وأقبل الخلق على حب الدنيا، وعلى أعمالٍ ظاهرها عبادات، وباطنهما عادات، ومראה، فهذه علامات أصول الأمراض»^(٢١).

بل يذهب إلى أهم من ذلك في تحميله العلماء، والقضاة، والمتقنين ورجال العدالة والحقوقيين بالمفهوم الحديث، مسؤولية فساد الحكّام، وظلم السياسة؛ لأنه لا يوجد من يراقب، وينتقد ويوجّه السلطة السياسية، «وبالجملة إنما فسدت الرعية بفساد الملوك، فلولا القضاة السوء، والعلماء السوء، لقلّ فساد الملوك خوفاً من إنكارهم»^(٢٢).

كما يبيّن تقاعس العلماء عن قيامهم بدورهم التربوي والديني للراعي والرعية، بل يبيّن السبب في ذلك، وهو الطمع في المكاسب المادية، على حساب القيم والمواقف الصحيحة.

وبالتالي يشجّعون على فساد المجتمع وانتشار الظلم فيه، بل يساهمون في ذلك الظلم، إذ يقول الغزالي: «وأما الآن فقد قيّدت الأطماع ألسن العلماء فسكتوا، وإن تكلموا لم تساعد أقوالهم أحوالهم، فلم ينجحوا... ففساد الرعايا بفساد الملوك، وفساد الملوك بفساد العلماء، وفساد العلماء باستيلاء حب المال والجاه، ومن استولى عليه حب الدنيا لم يقدر على الحسبة على الأراذل، فكيف على الملوك والأكابر؟»^(٢٣).

إن المتأمل لهذا النص يُدرك أهمية النخبة العلمية في ترشيد السلطة السياسية،

(٢١) إحياء علوم الدين، مصدر مذكور سابقاً، ج ٣، ص ٥٤.

(٢٢) المصدر نفسه، ج ٢، ص ١٣٢.

(٢٣) المصدر نفسه، ج ٢، ص ٣١٢.

وتقديم النصح والإرشاد للأمة، متسلحة بالإيمان والإحسان، ومتجنبنة خدمة السلطان، على حساب حقوق الإنسان، وعدم خضوع السلطة العلمية لإغراءات السلطة الحاكمة، ومغانم المادة والمطامع الذاتية، وإنما يجب أن تحرّكها متطلبات العدل والإنصاف، والتزام المصلحة العامة قبل كل شيء^(٢٤).

□ الخاتمة

أهم ما نختم به هو أن التصوف يرادف التسامح ونبذ العنف، وهو دعوة إلى المحبة بين الناس، كل الناس مهما كان انتماءهم ومذهبهم، أو عقيدتهم أو جنسهم، إنه رسالة سلام ومحبة للإنسانية جمعاء؛ لأن المحبة تبني والبغضاء تهدم. لقد اختار المتصوفة مبدأ اللاعنف منهجاً في سلوكهم لتربية المجتمع على قيم التسامح، بل اختار بعضهم التضحية بالمال والجاه، واختاروا حياة الزهد والتقشف نصرة لمبادئهم، بل ضحّى البعض بأرواحهم طمعاً في رضا الله، والتزاماً بمبادئهم.

لقد شكّل التصوف على الدوام الوجه المتسامح والإنساني للإسلام، في مقابل الوجوه السيئة والمظلمة التي مثلها التعصب والتطرف الديني، الذي أساء لسماحة الإسلام وعالميته، ودعوته للتعايش والاحترام بين جميع البشر، وكثيراً ما كان وسيلة مثلى لنشر مبادئ الدين السمحة لدى الشعوب المختلفة.

تكفي الإشارة هنا الى ما قامت به الحركات الصوفية في شمال أفريقيا في نشر الإسلام في أفريقيا السوداء، إذ نجحت في هداية شعوب كثيرة كانت وثنية، بينائها للزوايا ودور العلم ومساعدة تلك الشعوب في اعتناق الإسلام، نذكر على سبيل الذكر المهدية والسنوسية والتيجانية وغيرها من المدارس الصوفية التي عرفت تلك الأمم الأفريقية بسماحة الإسلام، وقارنوا ذلك بما جاءت به الدول الغربية الاستعمارية، التي استعمرت تلك الشعوب واستعبدها، وباعت أفرادها في سوق الرّق، ونقلت اليد العاملة الى أوروبا وأمريكا كعبيد، كما نهبت خيرات تلك البلاد، بينما قدّم الإسلام لتلك الشعوب أرقى قيم التسامح والمساواة، فوجدت فيه غذاءً لتعطشهم الروحي، وحلاً لمعضلات المجتمع النفسية، وكبحاً لتسلط المطالب والغرائز المادية، فتحرّرت تلك الشعوب من عبودية المادة، وساهمت تلك القيم في تحريرهم من الاستعمار الغربي.

لقد وجد الذين تعرفوا على روحانية الإسلام من خلال التصوف، أروع صفحات

(٢٤) ينظر مقالنا: نقد الفساد السياسي في التراث العربي، مجلة الكلمة، لبنان، العدد ٧٣، صيف ٢٠١١.

التضحية والإخلاص، وأنبل صفات الزهد والتقشُّف، وأسمى شيم الجود والعطاء، وأرقى أشكال الالتزام السلوكي، التي قدَّمها كبار الصوفية ممَّن تركوا تراثاً إبداعياً ثرياً ومتنوعاً، أبان عن وجه ناصع للسلم والتسامح والإنسانية في الإسلام.



التعصب وأزمة الفكر لدى النخب العربية

الدكتورة سعاد نزارى*

□ مقدمة

ظهر التعصب باعتباره مشكلة بحثية تستحق الدراسة من قبل علماء الاجتماع وعلماء النفس في العشرينات من القرن الماضي، وتدرّج تيار البحوث ببطء خلال الثلاثينات وبداية الأربعينات، ثم شهد عدد البحوث تصاعداً بعد الحرب العالمية الثانية، متّجهة نحو الكشف عن أسرار ظاهرة التعصب، ومعرفة أشكاله، وتفسير أسبابه، وتقصي نتائجه، بطريقة شملت مختلف جوانب المجتمع.

مع ذلك يبقى التعصب في مختلف صوره وتجلياته يمثل ظاهرة قديمة حديثة تحتاج الكثير من البحث والتدقيق الموضوعي، تحرياً وكشفاً عن أسبابها ومظاهرها، وتؤكد هذه الحاجة بالنسبة إلينا في العالم العربي الذي يشهد أزمت سياسية واجتماعية وثقافية واقتصادية... إلخ.

* باحثة في علم الاجتماع، جامعة ٨ ماي، قلمة - الجزائر. البريد الإلكتروني:

snezzari@ymail.com

رغم اجتهاد الفكر الإنساني من أجل تحسين طبيعة العلاقات الإنسانية بين المجتمعات وفقاً لنظم سياسية وقانونية، إلا أن التعصّب ظل يسكن جسد المجتمع، ويظهر في كل حقبة تاريخية معيّنة بمظهر مخالف لما كان عليه، يغيّر في أساليبه وأشكاله ومظاهره، مثل ما يفعله فيروس السيدا بجسد الإنسان، فهما يشتركان في صفة واحدة، وهي سرعة التغيّر لمواجهة المضادات الحيوية التي يبتكرها الإنسان لمعالجة الداء.

وأشد أنواع التعصّب خطورة هو «التعصّب الفكري»، الذي أصبح تقريباً سمة مميّزة لأسلوب النقاش والحوار في المجتمعات العربية، ويكاد يمسّ كل الفئات العمرية، وكل المستويات العلمية والمهنية، والأخطر حين تتميّز النخب بالتعصّب ورفض فكر الآخر، وعدم قبوله والاستماع إليه.

لقد أسهمت قلة الدراسات التي اهتمت بموضوع التعصّب الفكري عند النخب في صعوبة التحديد الدقيق والموضوعي لكل أبعاد هذه الظاهرة، ولعل السبب في ذلك له علاقة بطبيعة هذه الفئة في المجتمع، التي تصف نفسها بأنها منتجة للعلم، والعلم لا يمكن التشكيك فيه، ومن ثمّ لا يمكن أن يشكّك في نزاهتها وأخلاقيها ومعارفها. ورغم ذلك سنحاول في هذه المطالعة التطرّق للموضوع من جوانب معيّنة، انطلاقاً من طرح الأسئلة الآتية:

- ما هي تمثّلات مظاهر التعصّب الفكري عند النخب العربية؟
- ما هي العوامل التي ساعدت على انتشار ظاهرة التعصّب الفكري عند النخب العربية؟
- كيف يمكن معالجة التعصّب الفكري على مستوى النخب العربية؟

قبل الإجابة عن هذه الأسئلة وكإجراء منهجي، نحاول أن نقدّم بعض التعريفات للمفاهيم الأساسية الواردة في هذا الشأن؛ لأن مسألة تحديد المفاهيم تعتبر خطوة أساسية في البحث العلمي، خاصة عندما تتعدّد معانيها ودلالاتها.

□ مفهوم النخبة

لا بد من الإشارة أولاً إلى الجدل المتجدّد حول: هل يستخدم مصطلح النخبة بصيغة الجمع أم بصيغة المفرد عند الباحثين؟ يعدّ مفهوم النخبة من المصطلحات الأساسية في حقل العلوم السياسية والاجتماعية، وأول من استخدمه في البحوث السوسيولوجية الباحث باريتو، الذي يرى بأن النخبة هي: مجموعة صغيرة من الأفراد الذين نجحوا في مجالات الحياة الاجتماعية، واستطاعوا أن يرتقوا في بنية التراتب الاجتماعي، وأن يقوموا بإنجازات

في المجال المهني، حيث إن هذه الفئة تنبثق من المجتمع لتقوده وتحكمه، فلا يعقل أن يبقى أفراد المجتمع بدون قيادة. كما ميّز باريتو بين فئتين من النخب: إحداهما نخبة حاكمة تتولّى أمور الحكم والسياسة، والأخرى نخبة لا تحكم، بل يوجد أفرادها في مراكز اجتماعية مختلفة كالإدارة والصناعة والسينما^(١).

وفي نظر الدارسين الاجتماعيين، إن فلوريد باريتو يعدّ واحداً من علماء الاجتماع الذين بيّنوا بوضوح استحالة القيام باختيار بين صيغتي المفرد والجمع عند استعمال مصطلح «النخبة»، ولذلك نجده يستخدم تعريفين مختلفين، تعريف بصيغة الجمع، وتعريف تطبيقي أكثر تحديداً يسوقنا لمفهوم النخبة الحاكمة الذي يتناسق مع صيغة المفرد^(٢).

ويرى موسكا أن النخبة تمتلك قوتها بفضل قدراتها التنظيمية، كونها متماسكة وتمثّل جبهة قابلة على تحدي المعارضة، وتمتاز بخصائصها على التكيف والاستجابة بسرعة لكافة التغيّرات. فالنخبة -حسب موسكا- تحكم بالقوة، كما أنها تعبّر -بشكل ما- عن مصالح وأهداف الجماعات المهمة ذات التأثير في المجتمع؛ إذ النخب ترتبط بالمجتمع من خلال نخب فرعية تمثّل جماعة كبيرة تشمل: الموظفين، العلماء، المهندسين^(٣).

أما مفهوم النخبة عند رايت ميلز، فهو يرتبط ارتباطاً وثيقاً بالقوة، ويحدّد أفرادها بأنهم أولئك الذين يتحكّمون بالقوة داخل المجتمع، سواء كانت قوة عسكرية أو اقتصادية أو سياسية. كما يرتبط مفهوم النخبة -في نظر ميلز- بعملية صنع القرارات، وأشار إلى وجود ترابط بين أفراد نخبة القوة بغض النظر عن خلفية القوة التي يستندون إليها^(٤).

وحسب برهان غليون، إن تسمية نخبة أو نخب تطلق على: تلك المجموعات التي تتمتع بقدر يزيد أو ينقص بالنفوذ إلى الموارد الاجتماعية، من سلطة وثروة ومواقع اجتماعية ومعرفية، والتي تتعدّد أشكالها بين نخبة اقتصادية واجتماعية وسياسية وثقافية ودينية وإدارية وتقنية وعسكرية، ويضمن وصولها إلى الوضع الذي تحتله في المجتمع مرتبط

(١) انظر: عبدالله كبار، النخبة الجامعية والمجتمع المدني في الجزائر: قراءة سوسيولوجية في جدلية الواقع والممارسة، مجلة العلوم الانسانية والاجتماعية، العدد ١١، جوان ٢٠١٣م، ص ١٧-٢٠.

(٢) فضيل حضري، تشكل النخبة الدينية في الجزائر، أطروحة دكتوراه في علم الاجتماع، كلية العلوم الاجتماعية والانسانية، جامعة أوبو بكر بلقايد، تلمسان، ٢٠١٣، ص ١١.

(٣) عميرات محمد أمين، أزمة الهوية لدى النخب المثقفة الجزائرية: ابن باديس، مالك بن نبي، محمد أركون، أطروحة ماجستير، اختصاص أنثروبولوجيا، جامعة أبو بكر بلقايد، تلمسان، ٢٠٠٨، ص ٩-١٠.

(٤) هشام صاغور، دور النخب السياسية في تفعيل مسار التكامل المغربي في ظل المعوقات الداخلية (١٩٨٩ - ٢٠١١)، أطروحة ماجستير في العلوم السياسية، تخصص دراسات مغربية، كلية الحقوق والعلوم السياسية، جامعة محمد خيضر، بسكرة، الجزائر، ٢٠١٢، ص ٩.

بكفاءتها ومقدراتها الخاصة، ومن هنا سمة النخبة التي التصقت بها^(٥).

وبهذا وضع منظرو النخبة الأوائل الأساس النظري لفهم معنى النخبة، متفقين على أنها تمثل عقل المجتمع وفكره المدبّر، وهي التي إما توقفه عن التجديد وتميل به إلى المحافظة، أو تنطلق به إلى التجديد بلا حدود^(٦).

□ التعصّب الفكري

المقصود بالتعصّب الفكري ظهور بعض الظواهر الفكرية في مختلف الاختصاصات العلمية التي تتعارض مع روح العلم ومنهجيّاته. وقد يرجع ظهور هذه الحالات الفكرية إلى عدم النضج، ويؤدي إلى فقدان التوازن المطلوب في طرح وجهات النظر. والتعصّب الفكري - كما يعتقد فارلي - هو ذلك: الشكل من التعصّب الذي يشير إلى ما يعتقد الناس بأنه صحيح، وقد يتجلّى أحياناً بقوة في المجال السياسي كتبنّي فكر سياسي واحد، والاستماتة في الدفاع عنه بشتى الطرق الممكنة، والإيمان بأنه صحيح وهادف، والسعي إلى الانضمام إلى أحد الأحزاب السياسية التي تنادي بالفكر السياسي الذي يعتنقه الشخص، والإحساس بحماس في أثناء الحديث عن هذه الأفكار السياسية. كما يبرز هذا التعصّب في صعوبة تقبّل أفكار الآخرين التي تتباين مع ما يؤمن به الشخص من فكر سياسي، والغضب الشديد من الانتقادات التي تُثار ضد فكره، وعدم الارتياح للأشخاص الذين تتباين اعتقاداتهم وآراؤهم السياسية عمّا يوجد لدى الشخص^(٧).

ومن وجه آخر يعرف التعصّب الفكري على أنه: «البخل وعدم السماح للآخرين بزيارة عقولنا، مما قد يؤدي إلى عدم احترام الرأي الآخر، وهي الانحراف وإلغاء العقل، سواء كان ذلك بإرادتنا أو بغير إرادتنا، ويعني - أيضاً - الرفض لأي اتجاه فكري آخر، حتى لو كان يحمل الحقيقة بين طياته»^(٨).

(٥) لؤي حسين، برهان غليون في النخبة والشعب، دمشق - سوريا: دار بترا للنشر والتوزيع، ط ١، ٢٠١٠، ص ١٢.

(٦) فضيل حضري، مرجع سبق ذكره، ص ٤٩.

(٧) جميل حامد عطية، تأثير التعصّب على تماسك البناء الاجتماعي.. دراسة ميدانية للحالة العراقية، دراسة مقدمة إلى معهد البحوث والدراسات العربية جامعة الدول العربية للحصول على دكتوراه في العلوم الاجتماعية، القاهرة، ٢٠١٠، ص ١٠٩.

(٨) عمر عبدالله شلح، أساليب التربية الحزبية وعلاقتها بالاتجاهات التعصّبية لدى طلاب الجامعات في محافظات غزة، أطروحة ماجستير، تخصص علم النفس، كلية التربية في جامعة الأزهر بغزة، فلسطين، ٢٠١٠، ص ٣٩.

لذا فإن التعصب الفكري هو تغلب فكرة ما على عقل إنسان، يجعلها تسيطر على تفكيره، فتدراً مناقضاتها وتمنع مضاداتها، والبعض يصل به الحال إلى أن تسيطر عليه وتجتاز الإدراك إلى الأعصاب، فيثور كلما عرض غيرها، ويغلق عليه كلما رُوجع فيها، فلا يقبل حتى النظر فيما دونها، لا يقبل النظر في دليلها ولا يقبل نظراً في دليل غيرها، ولا يتمعن في رأي مخالف، وتأخذه روح عدائية إلى درجة الانفجار على خصمه^(٩).

من هنا يرى الدكتور فؤاد زكريا أن المتعصب لا يفكر فيما يتعصب له، بل يقبله على ما هو عليه فحسب، ومن هنا تظهر خطورة التعصب من حيث هو عقبة في وجه التفكير العلمي، فالتعصب يلغي التفكير الحر والقدرة على التساؤل والنقد، ويشجع قيم الخضوع والطاعة والاندماج، وأعظم الأخطار التي يجلبها التعصب على العلم هو أنه يجعل الحقيقة ذاتية، ومتعددة ومتناقضة، وهو ما يتعارض كلية مع الحقيقة العلمية، فكل متعصب يؤمن بحقيقته هو، ويؤكد بلا مناقشة خطأ الآخرين، إذن هو عقبة مركبة تعترض طريق التفكير العلمي، ومن هنا كانت المعركة التي ينبغي أن يشنها عليه هذا التفكير حاسمة، إذ إن العقل البشري لا يستطيع أن يجد حلاً وسطاً بين الاثنين، فإما العلم وإما التعصب، ولا بد من القضاء على أحدهما لكي يبقى الآخر^(١٠).

ويعتبر التعصب الفكري الأساس الذي تولد من خلاله كل أشكال التعصب الأخرى، وبما أن الفكر تمثله أهم فئة اجتماعية وهي النخب التي تشغل في ميدان العلم والمعرفة، الأمر الذي يدعو إلى طرح العديد من الأسئلة، لعل أهمها: لماذا تتميز النخب العربية بفكر تعصبي؟ وهي الفئة الأكثر نصباً وقدرة على فهم واستيعاب الآخر؟

أجمع علماء النفس والفلسفة والاجتماع على أن التعصب الفكري هو حالة مكتسبة. إذا اتفقنا حول هذه الفكرة، ألا تستطيع النخب التخلي عن التعصب والتحرر من قيوده؟ لأسباب عدة أهمها: مستواهم الفكري الذي يؤهلهم لأن يكونوا متقبلين للحوار، فهم يعلمون أكثر من غيرهم التأثيرات السلبية الذي تنجر عن الفكر التعصبي.

يلاحظ في العالم العربي أن التعصب يمثل سمة حاضرة في النشاطات الفكرية المختلفة، تظهر متجلية في كثير من الأنشطة مثل: الملتقيات والندوات والمؤتمرات، ومنها التي يتم تنظيمها على مستوى الجامعات، بهدف إعطاء حركية ودفع جديد للبحث العلمي،

(٩) بليل عبد الكريم، التعصب، مقال نشر بتاريخ: ٠٢ / ٠٢ / ٢٠١٢، نقلاً عن الموقع الإلكتروني لشبكة الألوكة الثقافي: www.alukah.net/authors/view/home/2888/page/

(١٠) فؤاد زكريا، التفكير العلمي، الإسكندرية: دار الوفاء لدنيا الطباعة والنشر، مصر، ٢٠٠٤، ص ٨٠ - ٨٢.

باعتبارها فضاءات علمية للنقاش والحوار وتبادل الخبرات بين النخب، إلا أنها في أغلب الأحيان لا تؤدي الوظيفة أو الهدف الذي نُظِّمت من أجله، وتنتهي كما بدأت.

أخذ التعصُّب الفكري لدى النخب العربية مظاهر مختلفة، وجاء معبراً عن أزمة حقيقية على مستوى الفكر العربي، ومن بين هذه المظاهر التي أخذت حيزاً كبيراً من اهتمام كثير من المفكرين العرب، معتبرين أنها من معوقات تطوُّر الفكر العربي، وقد تحدّدت لديهم في معوقات خاصة بالباحث، وأخرى خاصة ببيئة البحث أو المناخ الفكري العام الذي ينشط فيه الباحث العربي، من هذه المعوقات:

أولاً: انحصار الفكر العربي بين ثنائيتين التراث أو الحداثة

يعتبر موضوع التراث والحداثة من المواضيع الشائكة التي استدعت الكثير من الدراسة والبحث من طرف الباحثين والمفكرين. وتعرّضنا لهذا الموضوع نظراً لما يشكّله من أزمة يتأثّر منها الفكر والباحث العربي، ونظراً لارتباط الفكر العربي ارتباطاً كبيراً بتراثه، والذي يؤثر في توجهاته وقراراته^(١١).

طرح العديد من الرؤى والمواقف حول هذا العامل، منها الرفض للعودة للتراث كمصدر للمعرفة، والتشكيك في مصداقيته وأهميته. ومنها من يرى أن التراث لا غنى عنه، كونه يمثل مخزوناً فكرياً وثقافياً، ويمثّل تاريخ وحضارة أمة بأكملها. ومنها من يتبنّى رؤية توفيقية، تسعى لغرلة التراث والأخذ بما يناسب الفترة الراهنة، فترة التغيّرات العالمية التي جاءت مع موجة ما يسمّى بالعمولة.

حسب رأينا، إن الموقف الثالث يبدو الأقرب إلى الواقعية، يرى أصحاب هذا التوجّه أنه لا بد من تحديد مشكلة الفكر العربي في علاقته بتراثه، استجابة للواقع؛ لأن هذا الفكر تحرّك في حقل أيديولوجي يتحدّد بالبنية الاجتماعية القائمة، فلا بد إذن قبل كل شيء، تحديد الشروط التاريخية الاجتماعية التي تكوّن فيها ذلك الفكر، وأدّت إلى أن يكون الماضي حاضراً فيه على نحو ليس في صالح ما نهدف إليه من تقدّم، إذ بغير هذه الطريقة يصعب تحديد المشكلة، وبالتالي فإن الحديث عن حلّها يصبح لغواً فارغاً وضرباً من الوهم، وتصبح قراءة التراث مجرد نقل لهذا القول أو ذاك، أو تعقيب على تفسير أو تعقيب على تعقيب^(١٢).

(١١) حامد خليل، أزمة العقل العربي، دمشق - سوريا: دار كنعان للدراسات والنشر، ط ١، ١٩٩٢، ص ٣٩.

(١٢) المرجع السابق، ص ٣٩.

ثانياً: شيوع الفكر الأيديولوجي بين أوساط النخب العربية

لقد أجريت العديد من الدراسات السوسيولوجية حول موضوع «الأيديولوجيا» جاءت من طرف العديد من الكتّاب العرب والغربيين، أمثال: عبدالله العروي، ومحمد سيلا، وماركس، وكارل مانهايم وآخرين. واحتلت قضية الأيديولوجيا أهمية كبيرة في دراسات العلوم السياسية والسيكولوجية، يعرفها البعض أنها: «جانب من النسق الفكري الذي يستند إلى قيم ومعتقدات وتفضيلات منحازة إلى مصالح فتوية معينة تمجدها، وتقدمها هي وظروفها التاريخية، مستندة في ذلك على مجموعة من المعطيات القيمة والمعرفية التي تمثل قاعدة لها، قد تأخذ هذه المعطيات المعرفية أشكالاً مختلفة تتمثل في: شكل عقيدة دينية، خرافات اجتماعية، أو بعض الفرضيات والنظريات العلمية الزائفة، مثل العنصرية والصهيونية، كما قد تكون معتمدة على تحليل علمي مثل بعض النظريات الشائعة اليوم»^(١٣).

طرح الباحث Omar Lardjane سؤالاً حول التشكيلة الأيديولوجية السائدة لدى النخب العربية، وعند الباحثين في العلوم الاجتماعية والإنسانية بشكل خاص، قائلاً: كيف نميز أو نصنف المحيط الثقافي؟ وأين توجد العلوم الاجتماعية والإنسانية التي تحاول إيجاد طريق لوضعها؟ منتقلاً من هذا السؤال إلى سؤال آخر قائلاً: إذا كانت هذه التشكيلة مشخصة فما هي تأثيراتها الإيجابية أو السلبية على العلوم الاجتماعية والإنسانية وتطورها؟ مجيباً أن معظم البلدان العربية عاشت طوال القرن العشرين، خاصة منذ أواخر الحرب العالمية الثانية تحت احتكار وسيطرة عقدة أيديولوجية مكونة من وحدة تنافسية بين السلفية الدينية والتكنوقراطية شبه العلمية. إن هذا الحقل الفكري المنبثق من هذه الأيديولوجية، كان مركباً من هذه الوحدة التنافسية التي أعطت فضاءات مزدوجة الشكل: تقنية - ثقافة، إدارة الأشياء - تسيير الأفراد، العلم - الدين، العصرية - التقاليد، الحداثة - الأصالة، اقتصاد - تربية، فرنكفونية - عربية، إلى غير ذلك من ثنائيات في هذا الميدان المعرفي أو الإدراكي، كان على العلوم الاجتماعية أن تبرهن عن خبراتها التقنية الإيجابية لخدمة المجتمع^(١٤).

إذن من أهم مظاهر التعصب الفكري الذي يميز النخب العربية، هو تبني أيديولوجيات معينة والتمسك بها والدفاع عنها بكل الطرق المشروعة وغير المشروعة، مما

(١٣) العياشي عنصر، علم الظواهر الاجتماعية، دمشق - سوريا: دار طلاس للدراسات والترجمة والنشر، ط ١، ١٩٩٠، ص ١٠-٢٥.

(14) Omar Lardjane: Réflexions sur un état des lieux des sciences humaines et sociales humaines et sociales en Algérie aujourd'hui, cadre pour une recherche, L'algérie 50 ans après état des savoir en sciences sociales et humaines 1954- 2004, Actes symposium, Oran, 20- 21- 22 septembre 2004, Ed.crasc, 2008, pp 112 - 114

انعكس ذلك سلباً على تطوُّر المعرفة العلمية؛ لأن أصحاب الفكر الأيديولوجي يتميزون بصعوبة القدرة على الحوار الفكري، فهم ينحازون لفكر معيَّن، أو اتجاه، ليس لأنه الأفضل، بل لأنه يخدم مصالح وأهداف فئات بعينها.

ثالثاً: ضعف الروح النقدية لدى النُخب العربية

يعدُّ النقد أداة تحكيم عقلانية، هدفه فهم العالم وبناء عقل نقدي يرسخ ثقافة التساؤل والإبداع، وتطوُّر العلوم باختلاف أنواعها، مرتبط أساساً بقوة النقد البناء الذي يرتبط بعاملين أساسيين، هما: الحرية والعقلانية. ويعتبر الشك أولى خطوات العمل النقدي، شرط أن يكون النقد داخلياً وعقلانياً، ويهتم بالموضوع لا بالشكل. فالنقد هو الجدل الدائم والحتمي بين ما هو موجود وما يصبو الباحث الناقد الوصول إليه. وقد ظهر النقد كنظرية للبحث - خاصة في الميدان السوسيولوجي - كردّ فعل لأزمة علم الاجتماع، حيث تمتد النظرية النقدية - في أصولها الفكرية - إلى عصر التنوير والفلسفة الألمانية المثالية، وإلى إيمانويل كانط وهيغل، اللذين يُعبّران عن المنطلقات الفكرية للمدرسة النقدية، التي تمثّلها بشكل أساسي مدرسة فرانكفورت^(١٥).

واستعراضاً لإحدى النماذج العربية فيما يخص إشكالية النقد في الفكر العربي، يضعنا سعد البازعي أمام حالة عايشها بنفسه، متوصلاً إلى أن الدكتور محمد عابد الجابري شخصية لا تقبل النقد، مستدلاً على ذلك بموقف حدث له عندما التقى به، شارحاً موقفه قائلاً: جاء اللقاء بناء على دعوة كريمة من صحيفة الاقتصادية، رئيس تحريرها آنذاك الزميل عبدالوهاب الفايز، سعيّاً إلى استضافة بعض الكتاب، وإتاحة الفرصة لبعض المعنيين بالشأن الثقافي في المملكة بأن يلتقوا بأسماء مهمّة وفاعلة في حياتنا الفكرية. طرحت على الجابري أسئلة كثيرة، منها سؤالين مهمين، الأول رأيه في المساهمة العربية المعاصرة في مجال الفلسفة، والثاني حول علاقته بالباحث السوري جورج طرايشي، الذي عُرف بتوجيهه نقداً صارماً لمشروع الجابري في نقد العقل العربي. يستطرد الباحث في الحديث فيقول: «فما استوقفني في إجابة الجابري على كلا السؤالين أنهما جاءا على غير المتوقع، الأول يتناول مسألة خلافية على المستوى الفكري، وإجابة الجابري كانت قابلة للأخذ والرد»^(١٦).

«أما إجابته على السؤال الثاني، والذي يعتبر أكثر حساسية؛ فقد بدت إجابة غريبة

(١٥) شادية علي فناوي، سوسيولوجيا المشكلات الاجتماعية وأزمة علم الاجتماع، مصر: دار قباء للطباعة للنشر، ٢٠٠٠، ص ١٠٠.

(١٦) سعد البازعي، قلق المعرفة إشكالات فكرية وثقافية، الدار البيضاء - المغرب: المركز الثقافي العربي، ط ١، ٢٠١٠، ص ٨٣.

لم أكن أتوقعها منه، كانت إجابته التقليل من شأن الفلسفة في العصر الحديث، حيث أشار إلى حلول النقد أو الفكر النقدي بداية من الفكر الفلسفي التقليدي، لكن على عكس ما ظهر النقد بمعنى آخر، حين سئل عن المفكر والناقد السوري جرج طرايشي الذي سبق وأن وجّه للجابري نقداً صارماً فيما أسماه (نقد نقد العقل العربي)، والمقصود به نقد مشروع الجابري. الأمر المحير - كما يقول الباحث - سرعان ما قام الجابري بتحويل السؤال نحو شخص الطرايشي وذكره بمسائل أبعد ما تكون عن موضوع السؤال، بل هي فوق ذلك مسائل شخصية تعبر عن شحنة نفسية سلبية تجاه الباحث السوري»^(١٧).

حيث جاء الحديث عن طرايشي بعد إشارة الجابري في سياق مختلف إلى استيائه ممن يرتكبون أخطاء علمية في الحوار، وأنه لا يتردد في ذلك في تقزيمهم، وهذا ما حدث عندما سئل عن طرايشي، قائلاً: «انطلق في سعي واضح لتقزيم الرجل بشكل أدهشني وأحزني، وأنا أرى هذه القامة الفكرية الكبيرة تهبط إلى مسائل شخصية يتضح موقفه منها بالكرهية، وتبريره في ذلك أن طرايشي قصده ليكون وسيطه لمحمد أركون لكي يقبله طالباً للدكتوراه، وأن الجابري فعل ذلك، فأتضح أن طرايشي يسعى للدكتوراه بكتبه المنشورة فقط، أي ليس من خلال أطروحة جامعية».

يستغرب البازعي هذا الموقف الذي اتخذ الجابري تجاه الباحث جورج طرايشي، وهنا يتساءل: هل كان في ذلك النقد ما يدل على إدراك الجابري بأن الطرايشي لمس مواقع حساسة لدى الأستاذ المغربي وبأدلة يصعب نقضها؟ في رأي البازعي: «لا أستطيع أن أقدم إجابة قطعية أو مفصلة عن السؤال؛ لأنه يقتضي الدخول في تفاصيل الجدل الذي تتقابل فيه الأعمال». ويتمم كلامه قائلاً: «لكي أتوقف عند الموقف الأخلاقي تجاه ذلك النقد، إن من حق الجابري ألا يرد على أحد من نقاده، مع أن الرد إذا كان في معرض الحوار الفكري مطلوب، بل هو مسؤولية ينبغي للباحث أو المفكر عدم التساهل بشأنها، كما ليس من الحق فعله هو ما أسماه الجابري بتقزيم الأشخاص بسبب توجيههم نقداً ما، فالانحراف في الحوار من المسار الفكري المعمق والجاد إلى التعرض للمسائل الشخصية، فهذه تقريباً سمة المثقفين العرب حتى عند أكبر الأسماء الفكرية في العالم العربي، وهي تعتبر من المشكلات المتأصلة في الثقافة العربية، فحاول أن توجه نقداً إلى أحد الأشخاص وستجد الكلام ينحرف بسرعة نحو أمور لا علاقة لها بموضوع الحوار، وإنما هي مسائل شخصية بحتة وفي منحى سلبي، لكن هذا الترحيب لم يتسع ليدخل الطرايشي في رحابه»^(١٨).

(١٧) المرجع نفسه، ص ٨٤.

(١٨) المرجع السابق، ص ٨٤-٨٦.

نحن نعلم قيمة النقد العلمي البناء ومساهمته في تطوُّر المعرفة، فالنقد عملية حوار فكري مستمر لا يتوقَّف، والنقد المبني على الشك العلمي بعيداً عن التجريح وتصفية الحسابات، هو ما يجب أن يتعلَّمه الباحث في مجال العلم، ولكن على مستوى النخب العربية فالتعصُّب للرأي وعدم تقبُّل النقد العلمي هو السِّمة البارزة لأشكال الحوار على مستوى الفعاليات العلمية.

رابعاً: تقلُّص مساحة الحرية الفكرية في البيئة العربية

نطلق في تفسير هذا العنصر من السؤال التالي: إلى أيِّ حدٍّ يمارس الباحث الأكاديمي بالجامعات العربية حرية البحث؟

ليس من العسير لأيِّ من الفاعلين في مجال البحث العلمي أن يجيب عن هذا السؤال. فتقلُّص مساحة الحرية الفكرية مظهر من المظاهر العامة للبيئة العربية، ليس في البيئة الأكاديمية فقط، بل على مستوى جميع المؤسسات: سياسية كانت، أو ثقافية، دينية، اجتماعية... إلخ، وتشكِّل مشكلة كبيرة تنعكس على تطوُّر الفكر العربي، وتسهم في تعزيز التعصُّب الفكري الذي يميِّز بيئة العمل العربية، وتفرض قيوداً على الفكر العربي لمنعه من ممارسة نشاطه العلمي والفكري بكل حرية، فالبيئة العربية تعتبر منطقة خصبة لخلق القيود الفكرية على الباحثين، ولديها أساليب وطرق ظاهرة وخفية للحدِّ من حرية المفكرين^(١٩).

يرى زكي نجيب محمود أن الحرية الفكرية مرهونة بعوامل كثيرة، أولها: عدم خضوع العقل لأيِّ سلطة، سواء كانت سلطة القدماء التي قد تصل إلى درجة التقديس، أو سلطة الثقافة السائدة بما تحمله من خرافات وأفكار مغلوطة، أو سلطة سياسية. وقد ربط زكي نجيب محمود بين الحرية والفكر الحر البناء، والقيود التي تُفرض على العقل والتفكير من خارجه، مؤكِّداً أنه مهما بلغ أحد من سلطان و سطوة، فلا يجوز له أن يفرض على عقل الباحث فكرة بذاتها، دون أن تكون تلك الفكرة هي التي وضعها عقل الباحث نفسه، وإلا كيف يتحقَّق الإبداع إذًا؟ وإننا إذا حرّمنا إنساناً من أن يتقدَّم بأفكاره وما يترتّب عليها، حرّمناه من آدميته، إذ نكون قد سلّبناه حرية عقله^(٢٠).

حظي موضوع الحرية الفكرية على المستوى الأكاديمي باهتمام العديد من الباحثين العرب، الذين أكّدوا على أن الحرية الأكاديمية نسبية في الجامعات العربية، معتبرين أن تقلُّص عامل الحرية من العوائق التي تحدُّ من تطوُّر الفكر الإنساني، ومن ثمَّ الحد من تطوُّر المعرفة

(١٩) نجية طلبة المسلمي، انتكاسة عقل، الإسكندرية - مصر: دار العين للنشر، ٢٠١٠، ص ٩٩-١٠٦.

(٢٠) المرجع نفسه، ص ١٠٦-١٠٩.

العلمية. ولتجاوز هذه الأزمة لا بد من إشاعة مناخ الحرية الفكرية والنقاش والبحث والحوار دون كوابح أو شروط معرقة داخل الفضاءات العلمية وخاصة الجامعية منها؛ لذلك يجب أن تكف السلطات عن فرض الوصاية على الطلاب والجهاهير وعلى العقول المفكرة والأذهان المبدعة، دعوا كل الزهور تتفتح، إن النور لا يضر العيون السليمة، بل يصيب ضعف البصر والبصيرة بالعمى الكلي، هؤلاء أعداء النور والحرية والأوصياء على العقول والأبدان^(٢١).

خامساً: تقلُّص روح الإبداع في الوسط الأكاديمي

من المظاهر الدالة على التعصب وأزمة الفكر في الوسط الأكاديمي، تقلُّص الإبداع العلمي، حيث تؤكد المؤشرات على ضعف مستوى الإنتاج العلمي لدى النخب العربية، واستهلاكها للمنتوج العلمي الغربي، الذي انعكس سلباً على تنمية هذه المجتمعات. لم يكن للعلم أن ينشأ أو يتطور دون الإجابة عن التساؤل الذي يبحث عن مصدر يقينية المعرفة العلمية نفسها، وهو التساؤل الذي قاد إلى تطور العلم، فقد نشأ العلم في الغرب كنظام للمعرفة المقبولة اجتماعياً عندما بدأ الباحثون يُشكِّكون في صحّة المعارف المتوارثة، وعندما ألغوا مفهوم المعرفة اليقينية المطلقة، واستبدلوه بمفهوم المعرفة الموضوعية، أي التي تأخذ في الاعتبار مجموع الشروط المكوّنة للفعل المعرفي، مع السعي إلى استبعاد البعد الذاتي والفردية أكثر ممّا يمكن، وما كان للعلم الحديث أن يتطور لو استمر الغربيون في إسناد معلوماتهم إلى نظم معرفية كانوا قد ورثوها عن سبقتهم^(٢٢).

في مناظرة جرت بين المفكرين المصريين محمد عمارة وفؤاد زكريا، دارت حول البحث عن أسباب أزمة الفكر العربي، فكان من بين هذه الأسباب غياب روح الإبداع. وعن هذه الأزمة تحدّث فؤاد زكريا قائلاً: «بالفعل نحن نعاني من أزمة إبداع في كافة التيارات السائدة في مجتمعنا، ولكي يعود الإبداع إلى الازدهار من جديد، لا بد أن يتوافر لدينا القدرة على أن نسمع بعضنا البعض، وهذا يؤديّ إلى تصحيح الكثير من أخطائنا، أو على الأقل التفاهم يصبح أوضح وأسهل، وكل تفاهم بين فئات المجتمع المختلفة يساعد على نهوض هذا المجتمع»^(٢٣).

(٢١) نصر حامد أبو زيد، التفكير في زمن التكفير ضد الجهل والزيف والخرافة، مصر: مكتبة مدبولي، ط ٢، ١٩٩٥، ص ٢٦-٣٠.

(٢٢) برهان غليون، اغتيال العقل.. محنة الثقافة العربية بين السلفية والتبعية، الدار البيضاء - المغرب: المركز الثقافي العربي، ط ٤، ٢٠٠٦، ص ١٨٧-١٨٨.

(٢٣) سعد الرميحي، أزمة العقل العربي (مناظرة بين الأستاذ محمد عمارة والأستاذ فؤاد زكريا)، المكتبة المفتوحة، نقلاً عن الموقع الإلكتروني: https://pdf2arab.blogspot.com/2017/01/blog-post_16.html، ص ١٧-٢٢.

إذن هي دعوة للحوار من طرف المفكر فؤاد زكريا، من أجل تحقيق الإبداع الذي يعتبر أحد أزمات الفكر العربي المعاصر، وهذا ما يسم النخبة العربية بفكر تعصبي أدّى إلى ضعف قدرتها على الحوار بشكل جدّي وهادف^(٢٤).

وضمن هذا السياق حاول الكاتب طارق حجي في كتابه: (نقد العقل العربي)، توضيح جملة من عيوب تفكيرنا العربي، التي يعتبرها بمثابة أزمة فكرية يعاني منها الفكر العربي المعاصر، متطرقاً إلى التعصّب الفكري كأحد أهم المعوقات الفكرية التي أصابت العقل العربي، مُعدّداً أهم مظاهره، متمثلاً في مظهرين هما:

١- تقلُّص السّاحة في تفكيرنا المعاصر: من الملاحظ في السنوات الأخيرة أن درجة تسامحنا مع بعضنا أو مع الآخر، أخذ في التقلُّص والضمور، وبات علينا أن نبدأ في عملية التصحيح الثقافي لهذا العيب الخطير، فنحن اليوم أكثر تعصُّباً وأقل تسامحاً، ومن المؤكّد أن تقلُّص التسامح ليس عيباً يشوب تفكيرنا فقط في تعاملاتنا مع الغير، بل عيب يؤثر في مواقفنا الداخلية، بمعنى أنها تؤثر في حواراتنا الداخلية، بل إن الآراء المختلفة داخل كل جبهة أصبحت تتناحر بروح لا تُعبّر عن شيء مثل تعبيرها عن تقلُّص التسامح.

٢- المغالاة في مدح الذات: وهذا من عيوب العقل العربي، وقد شاع في مناهج تفكيرنا، فبنظرة متأنية لما يذاع من مواد إعلامية مكتوبة أو مقروءة، تظهر بوضوح أن وسائل الإعلام العربية المختلفة، أصبحت لا تخلو بصفة يومية من مدح الذات وإطراء إنجازاتنا ومزايانا، وعلى المستوى الفردي فإننا نمارس نفس الشيء. إن التخلّي عن هذا العيب والاعتراف بأن واقعنا الاقتصادي والاجتماعي والفكري متدهور مقارنة بما يعيشه العالم اليوم من تقدّم بارز، يعتبر نقطة البداية الفعلية لتقدّم حقيقي على المستويات كافة^(٢٥).

ومن مظاهر التعصّب -أيضاً- ما نراه لدى الأستاذ الأكاديمي أثناء مناقشة رسائل التخرُّج من ليسانس وماستر وماجستير ودكتوراه، فهي بالنسبة للبعض جلسة تصفية حسابات، فالمناقش لا يناقش الأفكار الأساسية للبحث، بل يحاول أن يتطرق إلى صغائر الأمور، ويُركّز على النقاط الثانوية للبحث. ومنهم من لا يُعطي قيمة للعمل أصلاً، فيوم المناقشة هو اليوم الذي يتصفّح فيه العمل خصوصاً في مرحلة الليسانس والماستر، فإطالته سريعة خاطفة، وهذا إن دلّ على شيء إنما يدلّ على عدم الاهتمام وعدم إعطاء قيمة للبحث العلمي.

(٢٤) المرجع السابق، ص ٢٩.

(٢٥) طارق حجي، نقد العقل العربي من عيوب تفكيرنا المعاصر، القاهرة - مصر: دار المعارف، ط ٢، ١٩٩٩، ص ١٧-٣٥.

وتتبعاً لهذه الأزمة ومظاهرها من وجهة نظر الباحثين العرب، فقد توقّف عندها الباحث محمد صبور، متطرقاً إليها في دراسته الموسومة بعنوان: «المعرفة والسلطة في المجتمع العربي.. الأكاديميون العرب والسلطة»، ملتفتاً إلى المؤسسة الأكاديمية، معتبراً أن الجامعة تعيش حالة صراع وتنافس بين الباحثين الأكاديميين، كاشفاً عن متعلقات هذه الحالة، متحددة في بعض القضايا منها:

١ - الامتياز العلمي: يسعى الأكاديمي لأن يجعل من تخصصه، فرعاً مهماً وأصيلاً في المعرفة، يمنحه سمة التميّز عن الفروع الأخرى، ومن هنا فهو يحارب التعميم، ويحافظ على تميّزه، خاصة من القادمين الجدد الذين تنقصهم الخبرة، والذين قد يشكّلون تهديداً لمجال سلطتهم بما لهم من معرفة، ومن هنا يتولّد الصراع بين الأكاديميين القدامى والقادمين الجدد الذين يتطلعون إلى وضع موطئ القدم في الحقل المعرفي^(٢٦).

وهناك من يرى أن أسباب الصراع بين هذين الجيلين، يكمن في عقدة الاستعلاء التي تكونت لدى الأكاديميين القدامى نحو زملائهم الأصغر منهم سنّاً، ينظر بعض الأكاديميين -بسبب شهرتهم واستعلائهم- إلى زملائهم نظرة لا مبالاة، تنمّ عن نوع من الازدراء، فهو يرى أن موقفهم غير بناء من وجهة نظر التفاعل العلمي، ويوجد عدد كبير من الأكاديميين من يعتبرون أنهم مؤهلون علمياً، ولكن عدداً منهم لا يستحق هذه التسمية، ويتضمّن هذا الموقف عنصراً اصطلاحاً عليه فيبر، بـ«الاستعلاء الخفي أو غير الظاهر»، وهذا النوع من الأكاديميين يعتبر نفسه -بطريقة أو بأخرى- تجسيدا لتلك المعرفة أو ذلك العلم الذي ينتمي إليه، فهو ينظر إلى علمه على أنه حقيقة أصيلة دقيقة تعطيه حظوظاً كثيرة للرفع من مكانته الاجتماعية.

والملاحظ -أيضاً- على الأساتذة الذين يسيرون المجالس العلمية لا يقبلون بسهولة اندماج القادمين الجدد في المجال الأكاديمي، فهم يضعون لهم العراقيل لكيلا يتقاسموا السلطة معهم، وعندما يصل بعض الأكاديميين إلى مواقع يمتلكون فيها سلطة معرفية مدعّمة بالمشروعية المؤسسية الإدارية فإنهم -من مواقعهم تلك- يمثلون دور «حُرّاس الأبواب»؛ إذ يسمح لهم هذا الدور بتقويم معرفة الآخرين والتصديق عليها، إما بتأكيد كفاءتهم العلمية أو برفضها، ويمتلكون -أيضاً- سلطة قبول القادمين الجدد أو رفضهم، أي لهم الحق في محاكمتهم وفرض تقويماتهم عليهم من موقع «خبراء المعرفة»^(٢٧).

(٢٦) محمد صبور، مرجع سبق ذكره، ص ١٥٥-١٥٧.

(٢٧) المرجع السابق، ص ١٥٧-١٥٨.

بعض من الأكاديميين الأوائل أو القدامى يتسمون بجمود فكري ونظرة ضيقة لا تسمح لهم بتقبل أفكار جديدة أو تصوّرات أخرى. إلى جانب هذه الصراعات هناك صراعات أخرى بين الأكاديميين القدامى والجدد، وهو صراع شخصي، إذ يتخذ العنف الرمزي طابعاً شديداً الحدة بين هؤلاء في تعارضهم وتنافسهم من أجل اكتساب الامتيازات لديهم، ولا يدعون وسيلة في سبيل ذلك إلا استعمالوها، وإلى هذا أشار أحد المشاركين وسماه «أكل لحوم البشر بين المثقفين»^(٢٨).

٢- التماهي الثقافي: يُضاف سبب آخر للصراع بين الأكاديميين، يتمثل في الاختلاف في الثقافة، قد يكون هذا الصراع موجوداً في كل المجالات الأكاديمية وفي كل البلدان، لكنه يأخذ طابعاً خاصاً في البلدان العربية، حيث لا زالت المؤسسات الأكاديمية القائمة على النمط الغربي فتية، وما زال بعض من الأكاديميين في المؤسسات العربية يتصور وظيفته ونشاطه في نمط قريب من أنماط السلوك الضاربة بجذورها في تقاليد الثقافة العربية الإسلامية، في وقت يوجد فيه مجموعات من الأكاديميين ممن تتقّفوا في معاهد غربية، ويعلمون لحد الآن بلغات أجنبية، فهم مرتبطون بالمدارس الفكرية الغربية التي تشكّل مدارسها ومناهجها ونظرياتها في التحليل والمقاربة بالنسبة إليهم مصدراً للتميز الفكري والثقافي، وهذا ما يتسبّب في بعض الأحيان في صراع حول الأصالة الثقافية تتجاذبه الخصوصية العربية الإسلامية، وملائمة وعدم ملائمة الثقافة العربية والعلوم الغربية، كما يتسبّب -أيضاً- فيما يعرف بالاغتراب الثقافي أو الاستلاب الثقافي^(٢٩).

٣- الضرورة الاجتماعية والبراغماتية العلمية: يُضاف هذا الصراع إلى صراعات أخرى، يرجع في أساسه إلى التخصصات المعرفية، خاصة بين التخصصات الإنسانية من جهة، وأصحاب التخصصات العلمية والتقنية من جهة أخرى، وقد قدّم سنو (snow)، وصفاً لتمثيلات كل فريق منها للآخر قائلاً: «المثقفون الأدباء في قطب، والعلماء وأكثر تمثيلاتهم لهم المختصّون في العلوم الطبيعية في قطب آخر، وبين الفريقين هوة من انعدام التفاهم المتبادل، ويصحب انعدام التفاهم هذا... بعداء وكراهية، بل وأكثر من ذلك يصحب بنقص في فهم الآخر، فكل منهما له صورة مشوّهة عن الآخر، بحيث لا يستطيعان أن يجدا أرضية مشتركة يقفان عليها»^(٣٠).

يتجسّد هذا الصراع بين العلميين والإنسانيين في تبادل التّهم، حيث يصف فيه

(٢٨) المرجع نفسه، ص ١٥٩ - ١٦٢.

(٢٩) المرجع السابق، ص ١٦٢ - ١٦٤.

(٣٠) المرجع نفسه، ص ١٦٥.

أصحاب العلوم الإنسانية التقنيين بأن «رؤوسهم ناشفة»، وعقليتهم روتينية، وأن المجتمع بالنسبة إليهم مجموعة أرقام ومعطيات إحصائية، ويصفونهم بالطوباوية والتلاعب بالألفاظ وانعدام العلمية والتأثر بالتصورات المثالية للواقع. والملاحظ أن تشويه السمعة المتبادل هذا لا يشكل سوى جانب واحد من الصراع، أما الجانب الأكثر إثارة، فهو المتعلق بالمكانة في المجتمع والأهمية التي تعطى لكل فريق في المؤسسات، وهذا الموقف نابع من أيديولوجية التيار التقني، السائد اليوم، بأن مكانة التقنيين ووجهاتها، هما في أوجهها وعزّهما، على العكس من مكانة أصحاب العلوم الإنسانية، والسبب هو النظرة البراغماتية النفعية التي تسود صانعي القرارات تعطي فيها الأفضلية للتحديث التقني وإهمال العلوم الإنسانية والخط من مكانتها، والأكاديميون الذين يارسون هذه العلوم هم أقلّ وجاهة وقيمة من الآخرين، من أولئك الذين يعملون في الحقول التقنية^(٣١).

وقد تظهرت هذه الصراعات في مظهرين مختلفين هما: مظهر واضح يعبرّ علانية بالرفض والاحتجاج والخصام وفي النقاش العمومي، ويتم بطريقة مباشرة أو عبر الآخرين أو عبر الكتابة. أما المظهر الثاني فيتمثل في صراع خفي يعبرّ عنه بموقف عزل الذات واللامبالاة، وعدم الاستجابة للأعراف السائدة بين الأقران في الحقل الواحد أو في الحقول الأخرى^(٣٢).

نستنتج ممّا تمّ طرحه أن مظاهر التعصّب الفكري المختلفة التي تتميز بها بعض النخب العربية في الفضاءات العلمية والأكاديمية، قد انعكست بشكل واضح على دور هذه النخب وأدائها المتمثل في المساهمة في تنمية المجتمع فكرياً واقتصادياً وسياسياً، وغياب لثقافة الحوار الفكري البناء. وهذا راجع للصراعات حول أمور أقلّ ما يقال عنها: إنها تقلّل من الاحترام الذي يجب أن يحظى به الباحث الأكاديمي، حيث يسود ما يسمّى «صراع المصالح»، ويستخدم فيه كل الأسلحة المشروعة وغير المشروعة والضرب تحت الحزام كما يقول المثل الشعبي.

□ خاتمة

في ختام هذه المطالعة التي حاولنا من خلالها الكشف عن أبرز مظاهر التعصّب وعلاقة التعصّب بأزمة الفكر لدى النخب العربية بما في ذلك النخب الأكاديمية، وقد وجدنا أن هذه الحالة ترجع بشكل أساسي إلى العناصر الآتية:

(٣١) المرجع نفسه، ص ١٦٦-١٧٠.

(٣٢) المرجع السابق، ص ١٧٧.

- عندما لا يملك الباحث ثقافة الحوار.
- عندما يحمل الباحث في ذهنه الأحقاد والغل والمكر.
- تأثير النزعة القبلية الموقدة بالتقاليد والعادات.
- قلة الثقة في النفس وضعف المعرفة العلمية.
- فرض الذات وعدم الاعتراف بالآخر ووصفه بأوصاف تتجاوز الموضوعية وضوابط العلم.
- قلة الاطلاع على الآراء الأخرى.

والسؤال الذي يطرح نفسه: هل التعصُّب الفكري قدر محتوم؟ أم باستطاعة النُّخب أن تتجاوزه لأداء دورها كما يجب في المجتمع، نظرًا لما تمتلكه من قدرات فكرية وعقلية يجب الاستثمار فيها، لأنها تمثل رأس المال الفكري لأي مجتمع؟ ثم: ما هي وسائل الخلاص من هذا المرض الذي يكاد أن يفتك بالأمة؛ لأنه أصاب أهم عضو في جسمها متمثلًا في النخبة التي يعول عليها في بناء وتأسيس مجتمع يتسم بالتقدم والرقى ينافس المجتمعات المتطورة؟

والنتيجة التي توصلنا إليها من خلال تحليلنا لأهم مظاهر التعصُّب الفكري، لا يمكن أن نحلم بمجتمع خالٍ من التعصُّب، لأن هناك ظروفًا اجتماعية، اقتصادية، ثقافية، سياسية، تتحكم في وجود هذه الظاهرة، لكن يمكن التقليل من حدتها، بخلق آليات للحوار الفعَّال على مستوى النُّخب، خصوصًا على مستوى الجامعات، ولا بد من تعزيز ثقافة الحوار داخل الفضاءات العلمية والبيداغوجية حتى لا نصطدم فيما بعد بنخب لا تمارس وظائفها بشكل علمي وأخلاقي، فمن ينتمي إلى الشريحة يجب أن يكون فردًا منفتحًا يقبل الحوار أسلوبًا للتعامل، ولا يملك فكرًا منغلَقًا، حتى يكون موضوعيًا في أبحاثه العلمية والفكرية، وحتى يتحمَّل المسؤولية الاجتماعية ومعالجة مشكلات المجتمع المتراكمة والمتعددة، ولن يتحقَّق ذلك بوجود نخب متعصِّبة لا تقبل الحوار. وقد أثبتت الدراسات أن النُّخب الأكاديمية التي تعمل في إطار جماعات علمية يسودها الحوار الفعَّال والهادئ والناضج، هي التي حقَّقت نجاحات ونتائج جيدة في مجال البحث العلمي.



الحرية.. مقالة ومقولات

الدكتور كمال طيرشي*

الكتاب: مقالة في الحرية.

الكاتب: عزمي بشارة.

الناشر: المركز العربي للأبحاث ودراسة السياسات.

مكان النشر: بيروت - لبنان.

تاريخ النشر: الطبعة الأولى، ٢٠١٦م.

عدد الصفحات: ٢٠٨.

□ مدخل

يُعتبر مفهوم الحرية من المفاهيم العميقة والجوهرية في الفكر الفلسفي الإنساني برُمته، والأمر في ذلك يعود لسبيين:

الأول: متعلق بطبيعة انبجاس الفلسفة وتعالقها في مناهلها الإغريقية الأولى بخطاب العقل، من منطوق أن هذا الخطاب ينحو إلى جعل الكائن

* باحث في المركز العربي للأبحاث ودراسة السياسات، من الجزائر. البريد الإلكتروني:

kamel.terchi@dohainstitute.org

البشري ينعقد من برائن الوجل والعنف والأسطورة، بالإضافة إلى تواشجه من ناحية أخرى بالنقاش العمومي العملي والسياسي.

أما السبب الثاني: فيعود إلى كون النقاش حول موضوع الحرية هو عبارة عن ملتقى لتقاطعات كثيرة؛ إذ إنه سؤال إبستمي معرفي، وفي الوقت عينه سؤال وجودي وعلائقي يربط الإنسان بالكون، فيكون بذلك التفكير في موضوع الحرية ما هو في الحقيقة إلا تفكير في الإنسان^(١).

واستمراراً لدراسة هذا الموضوع عربياً، وخوض غماره من أوجه عديدة، خصّص المفكر العربي عزمي بشاره كتاباً حمل عنوان: «مقال في الحرية»، كانت البُنية الجوهرية من كتابته - كما يقول المؤلف - تناول موضوع الحرية باعتبارها مسألة متعلّقة بالأخلاق. وذلك من خلال درسها من ناحية ترابطها المشروط مع المسؤولية الإتيقية، باعتبار أن هذه المسؤولية تقع على عاتق أية محاولة تسعى لتقصّي دلالات الحرية كقيمة في حدّ ذاتها تحيل إلى حريات. (ص ٧).

عمد الكثير من الفلاسفة تقديم رؤيتهم عن مفهوم الحرية، وكان تركيزهم الأكبر على دراستها من الناحية الإبستمية أو ما يُمكن نعتة بالتنظير الفلسفي لمسألة الحرية، وهي معالجة - في اعتقادنا - لم يعد لها حضورها القوي في الدراسات الفلسفية المعاصرة؛ كونها استهلكت بحثياً، وكُتِبَ حولها الكثير؛ إذ تبقى تصورات كلاسيكية مرتّنة بالتنظير البحث لهذا المفهوم، الذي لحقه تطوّر كبير في شتّى مناحيه، خصوصاً في واقعنا الحياتي المعاصر، فمفهوم الحرية اليوم صار يُنظر إليه أكثر من أيّ وقت مضى من ناحيته العملية كممارسة وفعل، وليس فقط تنظير فلسفي.

وهذا بالضبط ما سعى إليه المفكر عزمي بشاره في كتابه عن الحرية، بحكم أن الحرية في شقّها العملي جاءت على تخوم تفيد تمثلات مفاهيم الحرية النظرية المجردة، ولعل أول مدرسة حقيقية تعرّضت إلى التنظير للحرية، أو بالأحرى بلورت نظرية محدّدة عن الحرية هي مدرسة الفلسفة الكلاسيكية الألمانية، باعتبارها فلسفة العهد الرومنسي، برؤاها المختلفين: شيلينغ، وسبينوزا، وهيغل^(٢).

ولعل حضور قضية الحرية راهناً وبطريقة عملية يُدثرها الكثير من الشكّيّة والمجازفة

(١) عزيز لزرق ومحمد الهاللي، الحرية، الدار البيضاء: دار توبقال للنشر، ٢٠٠٩، ص ٥.

(٢) انظر: موسوعة معهد الإنماء العربي، الأعداد ٧١-٧٢، الولايات المتحدة: منشورات جامعة مينيسوتا، ١٩٩٣، ص ١٠٧.

والرهبة، بحكم تعالقها بالفرد في محيطه الاجتماعي الذي يحيا فيه، هذا من ناحية، وكذلك من خلال التعرّض لها كحالة اختيارية بين إمكانات كثيرة تعرض له من جهة ثانية، حيث من المفترض أن يكون لدى الفرد هاهنا وعي متفرّد وعميق ناحيتها.

وبسط المفكر اللاهوتي الدانماركي سورن كيرككورد مفهوم الفزع في علاقته بالحرية في كتابه: «مفهوم الفزع»^(٣)، معتبراً أن الفزع هو دوخة الحرية المرعبة التي تجابه الفرد في اللحظة الفارقة المربكة التي توقعه في فح الاختيار ضمن خيارات كثيرة ممكنة متاحة له، في مقابل ما هو خارج قدرته ومستطاعه، ويتعلق الفزع بالاختيار الذي يسلك بالفرد نحو الوقوع في برائن الخطيئة، وإلى المخاطرة التي توقعه في حالة من القلق والتوتر، وهو يماثل حالة الغثيان والدوار الذي يطال الواحد منا وهو ينظر من مكان عالٍ نحو هاوية، فمن ينظر بعينه إلى هاوية مثلاً أعلى ناطحة سحاب يرتبك ويشعر بالدوخة، والسبب هاهنا ليس مرتبطاً بالهاوية بقدر ما هو متعلق بالعين الرائية، كما يتحاث الفزع مع العدم، من منطوق أنه السالب الأقصى للوجود والموجود في الآن معاً.

ويمكن أن نحذق هاهنا أنه ليس فعل الحرية مجرد إمكان اختياري بين ما هو طيّب وما هو خبيث، فالإمكان المتاح يعني أنه بمقدوري. وأول بادرة للفرد إزاء هذه الإمكانية هي أن يفزع لأجلها ويرتاب ويغشاه الوجل. فهذا الفزع الحاصل للفرد ما هو إلا استهلال لحرية عالقة بذاتها، مرهونة بذاتها وليست مرهونة بالضرورة بعد. فكل إتاحة للإمكان نفهم منه -أيضاً- احتمالات وإمكانات لا يدان لنا بإحصائها عدداً، فتصير الحرية هاوية سحيقة لا تنتهي لها من الإمكانيات.

والفزع ينبجس كدوار حرية تحصل في لحظة العبور من الممكن إلى الفعل. وهو في لحظة الدوار هاته على حافة المكان المرتفع يتشبّث بنهايته كي يحافظ على ذاته^(٤). فهنا تركز الحرية لهذا الدوار، وبعد ذلك يتغيّر كل شي في الفرد وتستيقظ

(٣) صدرت مؤخراً ترجمة لكتاب «مفهوم الفزع» نقلها عن الدانماركية الشاعرة العراقية قحطان جاسم، وأكد في مقدمة الترجمة أن الكتاب يُعمّق مفهوم الفزع من وجهة نظر فلسفية، باعتبار الفزع ظاهرة وجودية تفتح على فهم साيكولوجي للإنسان، حيث يقوم بربط مجالي علم الدوغما وعلم النفس بعضهما ببعض، لإضاءة ثيمات مختلفة تدور حول الخطيئة الأصلية للإنسان، ثم الاختيار لحيته والفزع الذي يرافق الاثنين أو يسبقهما، وأخيراً كيفية غفران خطيئة الإنسان. انظر مقدمة كتاب: سورن كيرككورد، مفهوم الفزع: تمرين साيكولوجي أولي في ضوء القضية الدوغمائية حول الخطيئة، ترجمة: قحطان جاسم، بغداد: دار الرافدين، ٢٠٢٠.

(٤) الفزع الأصل وفق التصور الكيرككوردي هو حقيقة الحرية، ويُقحم كيرككورد الذاتية في بنائه لمفهوم الحرية، فالحقيقة هي الذاتية والحقيقة تتعالق بالذاتية في صميمها، والحقيقة نتاج القرار الذاتي الحميم، كما

الحرية مرة أخرى ويرافقها شعور بالذنب، إنها -إن صح هذا التعبير- خطيئة الحرية الأولى. (ص ٥١-٥٢).

-١-

دلالات لفظ حرية ليست من غريب لفظ لساننا العربي

في الفصل الأول من الكتاب يفتح بشارة على دلالات لفظ الحرية من منطوق

أن هذه الحرية لا يمكن لها أن تتحقق إلا في الأفعال الحرّة، التي تنبجس عن القرار والاختيار الأوحده المتاح للكينونة البشرية هي الاختيار بين ضربين هما: الخلاص الأبدي أو اللعنة الأبدية، وفي الأخير ليس هناك إلا حقيقة واحدة مثلى هي السعادة الأبدية في شخص المسيح، والقرار الأمثل الذي يجب أن ينهجه البشري هو الذود بحياة مسيحية رحبة. ثمّة تواشج كبير بين الذات واختيار الحرية عند سورن كيرككورد، بحكم أن كلّ اختيار هو في الحقيقة اختيار للذات الأزلية، هاته الأخيرة التي ترتبط بمقام الإله، الذي أغدق عليها سمة الحرية، فمقام الاختيار هاهنا هو مقام جَلَل، يتلازم حثيثاً بإرادة الخالق الذي يسرّ حياة الإنسان وفق ضابطة الخير وينأى به عن براثن الشر، هذا على الرغم من أن الاختيار يحتوي في كوامنه اختياراً بين الخير والشر ونفهم من ذلك أن الحرية العميقة ما هي إلا تعبير صادق عن ذاتية محضة يُعانيها ويعيشها الإنسان في ملكوته الجواني الخالص، وهي وحدها التي تفصل كيانه عن بقية الكيانات الجوانية التي لا تعي هذه الحقيقة السرمدية، فالحياة الإنسانية لا تبدأ إلا مع النأي بتأثراً عما يتعلق بمكان الحياة الحيوانية، وهنا نحذق بجلاء الفرق بين الحيوانية الغريزية البهيمية والحياة البشرية الخلقية، فالحيوان يسير وفق دافعية عمياء عمهية، بينما الإنسان يستطيع أن يسرّ حياته وفقاً لقراراته الخاصة وقدرته على الاختيار بين الممكنات، إذا فالحرية في الحقيقة ما هي إلا اختيار ولما أختار فإنني أعني جيداً كياني الوجودي، أي في ذلك القرار الذي أتخذه لأصير ذاتاً محضة، ويُحاث سورن بين الحرية والمُتزل الأخلاقي وتصبح الحرية في لبها أطروحة أخلاقية، فمن خيارات الحرية الممكنة -إذا صحّ هذا التعبير- هي الخير الجوهري الذي يجلبه الوجود الأخلاقي بوصفه متممًا لجوهر الحياة الحسّية، ونفهم من ذلك أن الكائن البشري حينما يعمد إلى الاختيار فإنه يؤكّد منحاه الوجودي، فهو لا يُعتبر شيئاً قبل الاختيار، وهذا الأخير يعتبر كلّ شيء لما يختار فيضمن من ضمن الممكنات كلّ ما يمكن تصوره وإحقاقه، بحكم أن وجوده يسبق ماهيته، وسلسلة الإنجازات التي يحقّقها تصنع له ذاتاً وماهية تتمظهر في شتى دروب حياته، كما يكون اختياره هاهنا اختياراً مطلقاً وهذا المطلق هو الذات في حقيقتها الأزلية والذات لا يمكنها أن تختار إلا ذاتها، وهذا الاختيار يكون مطلقاً، ويجب أن نفهم أن الذات -وفقاً لتصور الكيرككوردي- تختار لأنها حرة، وحينما تختار فإنها تختار ذاتها المطلقة لهذا تتعالق الأمانة في رقة هذا الإنسان لأنه لما يختار اختياراً حرّاً يكون قد تحمّل كامل المسؤولية عما ينجرّ عن أفعاله تحملاً كاملاً تاماً غير منقوص، وبالصبط في هذا الشق يتبلور مفهوم الإيمان العميق عند سورن، لأنه لا يتجسّد إلا تحت طائلة الحرية والاختيار ومن دونها لن يكون له مقام، كما أن هذا المعتقد الإيماني الذي يتغلغل في نفسية الإنسان المؤمن هو فعل حرّ، وأن الإله لما خلق الإنسان لم يجرّده من أهمّ مُلازم له في كينونته ألا وهي الحرية. انظر: كمال طبرشي، منزلة الدين في فلسفة سورن كيرككورد، أطروحة دكتوراه علوم في الفلسفة، قسم الفلسفة، كلية العلوم الإنسانية والاجتماعية، جامعة باتنة ١، الجزائر، ٢٠١٨ - ٢٠١٩م، ص ٢٢٢-٢٢٣.

حضوره الماثل في العربية، وهذا من خلال تطرّقه للتأثر الذي حصل لبعض مثقّفينا العرب مع إرهابات وانبلاج فجر الحداثة العربية المستحضرة لفهوم الحرية وفقاً لتصورات العقل الأوروبي آنذاك، بداية من حرية الأمة من الاستبداد، وصولاً إلى إمكانيات تحرير الفرد من الإكراهات بشتى ضروبها في قضايا تمسّ أساساً حرية التعبير عن الرأي وغيرها. (ص ١٣).

هذا المعنى الجديد للحرية الذي تلقّفه المثقّفون العرب جرت تبيّته عبر الاحتكاك بالغرب خصوصاً الدول الأوروبية المتقدمة والمهيمنة، من خلال البعثات العلمية وحركة الترجمة وغيرها، فتأثّر الواقع العربي بالحضارة الغربية التي جعلت معيار التقدّم في الانضمام إليها، ما مكّن من انتقال مفهوم الحرية إليه بمعناه السياسي المقابل للحكم الاستبدادي المطلق، ليأخذ المفهوم أبعاداً أشمل ونقاشات أوسع في المجال التداولي العربي^(٥).

كما يتتبّع عزمي بشارة لفظ الحرية، وذلك وفق دلالاته الواردة في لغة العرب. حيث أن الواحد منا لو يتعمّق في مدوّنة التراث العربي يجدها تنضخ بالدلالات والنُّعوت لقيم الحرية وما جُبل عليه العرب قبل مجيء الإسلام وكذلك بعده، حيث اشتهر عند العرب التغني بمكارم أخلاق الإنسان الحر وقيم العزة والمروءة... إلخ، ونتجلى في كتاب لسان العرب نفسه استفاضة في الإتيان بشروح أخرى لكلمة حر، والحر يعبر عن الخير الفاضل، وحرية العرب بمعنى أشرفهم، كما يقال: من حرية قوم معينين بمعنى خالصهم، وفارس حر بمعنى عتيق.

ويدعوننا بشارة إلى ضرورة الحذر من أن نحاسب حضارتنا الإسلامية فيما سلف من منطوق مصطلحات تمخضت عن خبرات تتالت وتوارثت في حضارة أخرى. وليس هناك من مشكل لو تمّت دراسة مفهوم الحرية في الحضارة الإسلامية، ودلالات اللفظ التي تتغير مع الوقت.

ومن الناحية التاريخية يتجسّد لنا التحديّ الأكبر في عملية تقصّي نشوء الحريات على تباين ضروبها كحرية المعتقد الديني وحرية التعبير عن الرأي وغيرها، وفي عملية تطويرة الحاجة إلى مثل هكذا حريات، وتحوّها إلى نقد للأوضاع القائمة.

أما من الناحية الإستمائية فيتجلّى لنا التحديّ في إمكانيّتنا على عبور السجال الفلسفي

(٥) انظر: سعيد أقبول، حرية المعتقد في العالم العربي.. من السجال الفكري إلى التنزيل الدستوري، في: الحرية في الفكر العربي المعاصر، الدوحة - بيروت: المركز العربي للأبحاث ودراسة السياسات، ٢٠١٩م، ص ٤١٦.

حول الحرية بمنحى قضية الحريات وشرائط إحقاقها وتخومها وحدودها والصعوبات التي تعيقها في مجتمعاتنا العربية. (ص ١٥).

ويركز بشارة على إخراج لفظ حرية من انحباسها وتقوقعها الإبستمي المحض الذي يركن إلى التنظير الفلسفي، ليخرج بها إلى اعتبارها حريات وإمكانات متلازمة بالتخوم التي تُدثرها وتربّص بها في مقابل سعي الأفراد داخل مجتمعاتنا العربية على إحقاقها، ثم يعتمد إلى تصنيف ضروب هذه الحريات راهناً التي تتمظهر في حريات متعلّقة بالشخص وأخرى مدنية وأخرى سياسية. (ص ١٧).

كما نتجّل في هذا الفصل من كتاب بشارة التفاتته إلى مركزية البعد الفردي في الحرية، حيث يكون للفرد منا المكنة التامة على مغادرة القطيع الوجّل من كل ما هو فردي. ولعله هاهنا يقبس من شعار التنوير الكانطي الداعي إلى ضرورة التحرّر الفردي من حالة القصور، والعجز الذاتي يُصبح معه الفرد المنفرد عديم الأهلية على استخدام عقله من دون قيادة من الآخرين؛ لأنه فرد مفتقد للجرأة والشجاعة والقوة على الإقدام، التي للأسف تتقيد بإرشاد من الآخر، فيكون الشعار التنويري هو: كن شجاعاً أيها الفرد في استعمال عقلك وفهمه الخاص. لا تكن كسولاً تابعاً مقلداً؛ لأن العجز والكسل هما أسباب جوهرية في جعل الكثير من الأفراد ينقادون بسهولة مثل القطعان الشريدة وبهذه الأعداد الغفيرة على الرغم من أن الربّ خلقهم أحراراً إلا أنهم يأبون إلا أن يكونوا منقادين^(٦).

ولكن في المقابل من ذلك يؤكد بشارة أن على الفرد ألاّ يُقصي نفسه من الجماعة التي ينتمي إليها، لينبجس لنا تمظهر جديد وأكثر واقعية لمفهوم التحرّر ينضخ بدلالات ومعانٍ جديدة هي بحاجة هي الأخرى إلى أدوات جديدة. (ص ٢٤).

- ٢ -

ليس الطير حرّاً ولا يولد الناس أحراراً

يُحضر خيال بشارة في هذا الفصل الملمح الأدبي بشتى تمظهراته، ويُعطينا مثالا عن صورة الطير وهو يُخلق في السماء كتعبير عن مسعى الكائن البشري نحو الانعتاق وكسر حواجز القسر والقفص الذي يقبع فيه لينطلق حرّاً مُغرّداً في السماء، فمثله في ذلك كمثّل الطير المقاوم بضراوة كبيرة كل ما يمكن أن يجذبه من قانون فيزيائي (قانون الجاذبية)،

(٦) انظر: إيمانويل كانط، إجابة عن سؤال: ما هو التنوير؟ ترجمة: عبدالله المشوح، موقع الحكمة:

فالإنسان لا يتصور هذه الانطلاقة بمنحى الحرية والتحرير من دون وجود قانون جاذبية يعكّر عليه هذه القدرة ويجد معها صعوبة للتحرّر، فالحرية ليست معطى ميسورًا هكذا، بحيث إن مجرد تفكيرك بالتحليق يعني المكنة السيرة في ذلك.

والحرية لا تولد مع الإنسان كمعطى طبيعي فطري، فالإنسان يبحث عن هذه الحرية في مواطنها الأصيلة، في ذاته وفي مجتمعه البشري، وهذه الحرية مرهونة بقوة العقل والإرادة ولها تعالق حثيث بهما، بخلاف الكائنات الحية الأخرى التي لا تعي هذه المكنة ولا تعقلها. وهاهنا مكمّن الاختلاف والتميّز عن الطيور المحلقة في السماء. (ص ٢٧).

ونلاحظ هاهنا أن بشارة يفتح على التناول الفلسفي العقلي الذي رسّخته الذهنية الإغريقية منذ الأزل، إذ تمحور تناولها حول ربط الحرية بالإرادة البشرية الحرة الواعية العاقلة، وأن هذه الحرية كممارسة فعلية تتعالق بالمكنة التي تتلازم مع هذه الإرادة باعتبار أن الإنسان هو كائن مريد قادر واع، وعلى فهم ما يقوم به من أفعال، وبهذا فلا يدان لنا بتمثّل الحرية بمنأى عن قاعدة الإرادة العاقلة.

ودار هذا النقاش بين الفلاسفة السوفسطائيين وأقرانهم من الأفلاطونيين. فقراءتنا للإلارث السوفسطائي يُحيلنا مباشرة إلى تلك النزعة التي اقتدرت على تحوير الاهتمام من الفيزيقا إلى الكائن البشري، فالنزعة السوفسطائية عمدت إلى التعمّق في دراسة الإنسان وبجّلت فيه نزعته الفردية وأعلت من شأنها، مؤكّدة على الاستقلالية التي تتمتع بها إرادته، حيث لا يمكن لنا أن نتخيّل الإنسان بمنأى عن إرادة حرّة متفرّدة، والمعبرة كذلك عن استقلالية الإنسان الفرد عن أي تبعية أو تقليد للأشياء والأفكار وإنما له استقلال كامل تام.

ولا يمكن أن نرهن الإنسان الفرد بتصورات فكرية معيّنة واستعباده بها وقصره بضرورة الارتكان لها، من منطوق أن الفكر السوفسطائي لا يُقر بحقيقة قارّة لا تتزعزع، ولعل شعار بروتاغوراس: «الإنسان مقياس كل شيء» لدليل على ذلك التحوّل الجذري في الوعي البشري المنفلت من قبضة المعرفة المنمّطة والمحنّطة التي لا تتمثّل الحقيقة إلّا في صورة ثقبوب دامسة في معابد متصدّعة موحشة، فالإنسان هو الذي يحدّد وفقًا لتصوره وإرادته الخاصة.

ونفهم مما سبق أن المدرسة السوفسطائية تنافح عن استقلال الفرد الإنسان المسؤول، بحكم أن الحرية وفق منظورهم ليست إرادة ضائعة عمهية، بل هي إرادة تحمل وعيًا بالمسؤولية المترتبة عن الأفعال، وهو ما يؤكّد ما أثبتته بشارة في ربط الحرية بشرط التعقل، ومن خلال الوعي بالإرادة، فما يعتمد الفرد إلى الإتيان به من أفعال مرتبط بهذه الإرادة

الموضوعة في ميزان العقل، ويكون الإنسان معها ليس مجرد عقل ستاتيكي ساكن، بل هو وعي مرید حر فعّال. ولعل ممكن الاستثناء هاهنا لدى المدرسة السوفسطائية هو تجاوزها للبنية العبودية التي مُنيت بها العقلية الإغريقية خصوصاً مع الفيلسوف أفلاطون، وتجعلها في المقابل من ذلك أمام موقف تنويري يقف صلباً أمام كل ما من شأنه أن يؤدي إلى استغلال الإنسان سياسياً أو فكرياً وغيرها، والتحكم في عقله ضد رغبته وإرادته^(٧).

ويؤكد بشارة في هذا الفصل على ربط الحرية بالإنسان خصيصاً دون غيره من الكيانات الأخرى (الدنيا والعليا)، وفي ذلك إشارة منه إلى أن الكائنات النورانية الملائكية لا يمكن رهنها بفهوم الحرية؛ كون هذه القضية ليست مسألة مهمّة بالنسبة إليهم، فالكيانات العليا أنشئت لغاية غير تلك التي خلُق لأجلها الإنسان أو لأجلها الحيوان. (ص ٢٨).

- ٣ -

ملاحظات فلسفية لازمة

جاء الفصل الثالث من كتاب بشارة ناضحاً بالملاحظات التأملية الفلسفية التي استقاها من تفسيرات بعض الفلاسفة لهذا المفهوم، خصوصاً أولئك الذين يوافقون توجهه الفلسفي القائل بإرساء معالم الحرية على الوعي والإرادة البشرية. (ص ٤٣).

ولعل من زمرة هؤلاء الفلاسفة الذين يفتح عليهم بشارة الألماني إيمانويل كانط، هذا الأخير الذي حينما عمد لنقد العقل المحض استطاع التأكد من قاعدة جوهرية مفادها أنه لا يدان للعقل الخالص البرهنة على وجود الله وخلود النفس والحرية، مما اضطره ذلك إلى الالتجاء إلى العقل العملي أملاً منه أن يجد ما قد عجز عن بلوغه في العقل النظري، وفي ذلك استقرّ على تمايز مفارق بين نهج العقل النظري والعقل العملي، الأول ينحو باتجاه العلم الفيزيقي والرياضي، والثاني ينحو باتجاه الإيمان.

وحينما نستقرئ حيثيات مطارحات العقل العملي نجده سعيًا كانطياً للإجابة عن سؤال: «ما الذي يمكنني أن أعمله؟»، لكن كانط في حقانية الأمر حاول الإجابة -أيضاً- عن السؤال الثالث القائل: «ما الذي يمكنني أن أمله (سؤال الأمل)؟». ودليل ذلك أن الأخلاق هي المحك الذي سيكشف لنا عن الحقيقة الإلهية، باعتبار الله الموجود الأسمى

(٧) الشهيد العلوي، في الحرية.. الحرية بين العقل والقانون، موقع التنويري، في: ٧/ ٣/ ٢٠٢٠، في:

القادر على إحقاق التّمام والكمال الذي يتطلّبهُ منّا القانون الأخلاقي، ويؤكّد كَانُط على ذلك في قوله: «بيد أنه قد كان واجباً بالنسبة إلينا أن نعمل على تحقيق الخير الأسمى، ومن ثمّ لم يكن افتراض إمكان الخير الأسمى حقاً فقط، بل كان كذلك ضرورة ترتبط من جهة ما هي حاجة بالواجب، ولما كان الخير الأسمى لا يحصل إلّا ضمن شرط وجود الله، فإنه يربط افتراض الوجود نفسه ربطاً وثيقاً بالواجب، أي إنه من اللازم أخلاقياً أن يسلم بوجود الله»^(٨).

وإحقاق الكمال وبلوغه يتطلّب منّا القانون الأخلاقي، وهذا الكمال يتبلور في وجود الله، ويعمد كَانُط إلى تبجيل القانون الأخلاقي؛ لأنه تجسيد مهيب للحرية عينها، ويؤكّد على أنّ القانون الأخلاقي مقدّس، صحيح أن الإنسان غير مقدّس بدرجة كافية، لكن الإنسانية في شخصه يجب أن تكون مقدّسة عنده. فكانت بُغية كَانُط هي رصد مصلحة العقل وما تطلبه من حاجة ملحة إلى الحرية وإلى التشريع الذاتوي لعملية التفكير^(٩). لكن في المقابل من ذلك فإن مطارحات النقد الثاني (نقد العقل العملي) تقول بمهمة ملقاة على عاتق النهج الأخلاقي تسمح له بمجاوزة الخصوصي أو إيتيقا الفرد إلى إيتيقا الكوني (أخلاق كونية إنسانية)^(١٠).

ليسط بشارة بعد ذلك معارضة الأنطولوجي الألماني مارتن هايدغر الفهم الكانطي للحرية الذي اعتبرها حرية إرادة مستقلة عن العقلانية، فهو يحذق الأنا باعتبارها مؤسسة أنطولوجياً على ممارسات الإنسان الذي يجد نفسه (هنا) مقذوفاً في هذا العالم، وهو يتجاوز مقذوفيته بداية بعلاقة الاهتمام بما حوله أو الحرص، وللدقة العناية، وعند هايدغر ثمة تأسيس آخر أنطولوجي لمفهوم الحرية يركن على ما هو سابق لحرية الاختيار، أو نأي الذات العارفة العالم الذي تعمد إلى ممارسة فعلها فيه، وهو وجود مجال للحرية يتمأسس على اللايقين الإبستمي. وأن نهائية حذقنا العالم عنده لا تكون بمثابة قيد على الحرية، بل هي أساسها. (ص ٤٩-٥٠).

(٨) إيمانويل كانط، نقد العقل العملي، ترجمة وتقديم: ناجي العونلي، بيروت - لبنان: دار جداول، ط ١، نوفمبر ٢٠١١، ص ٢٤٥.

(٩) خميسي بوعلي، الفكر والحرية أو في الشروط الحقيقية للتوجه في الفكر، المجلة التونسية للدراسات الفلسفية، تونس، عدد ٣٨-٣٩، ٢٠٠٤-٢٠٠٥، ص ١٨.

(١٠) كلود بيشي، المنهجية الأخلاقية عند كانط، مجلة آيس، الجزائر، العدد ١، جوان ٢٠٠٥، ص ٣٦.

- ٤ -

الحرية أهي سالبة أم موجبة؟

يعتقد بشارة أن الحرية السالبة لا تنبجس بنفسها عبر سيرورة التاريخ، سواء تعلّق الأمر هاهنا بوصفها حرية للاختيار مجردة محضة، أم باعتبارها انفلاتاً وكسرًا لأي أغلال وأصفاد تُكبّلها. ولا تتجلى الحرية الموجبة كذلك لوحدها من دون أن تتواشج معها تغييرية تحررية. ويوضح عزمي بشارة هذه التباينات بين حرية سالبة وأخرى موجبة التي هي من عمل العقل، حيث ييسط تصنيفات عقلية لعناصر لا تنفصل في الظواهر السوسولوجية، مُنبّها إلى أن الحرية السلبية تنأى بنفسها عن القيود.

هذا ويعتقد أن ذلك التمثيل العفوي والاعتباطي بين التحرر والحريات ما هو في حقيقة الأمر إلا عملية مصطنعة، فالتحرير هو مسعى الانطلاقة التي تحمل في مكنوناتها الاستعداد للتضحية، ومنها يتمخض كل ما هو ذو قيمة تتمظهر لنا فيه فنون وآداب، والحريات في أزمئتنا الراهنة هي إنجازات الأجدار أن يتنعم بها المواطنون، بشرط أن يكون لهم درجة من الوعي والمسؤولية اللزومية لاحترام حريات الأغيار ومصلحتهم الجماعية. (ص ٨١).

- ٥ -

عن الانشغال الفلسفي بالحرية

يعمد بشارة في هذا الفصل إلى مطارحة تساؤلات مؤرّقة متعلّقة أساسًا بطبيعة العلاقة بين محدّدات الإرادة وحرية الإرادة البشرية، والاختيارات المتاحة والممكنة التي تأخذ بيد الكائن البشري بمنحى ممارسة فاعلة لهذه الحرية الموهوبة له. بالإضافة إلى ذلك العمل على محاسبته إتيقيًا، باعتبار أنه كائن عاقل مسؤول عن التبعات التي تنجر عن أفعاله المختلفة، إلا أن بشارة يعود ويؤكد على أن هذه الإشكالية أخذت حظها من التمحيص والنظر، وأشبعت بحثًا وتفكيرًا من لدن الفلاسفة وأهل الفكر، بحيث لا يقتدر الباحث منا على اكتناه فروقات جوهرية بين مناقشة هذه القضية فلسفيًا ومناقشتها من الناحية اللاهوتية والكلامية إلا في مسألتين: الأولى متعلّقة بنوع القوى التي تسيطر على الإرادة وتقوّض حرية الاختيار. والثانية مرتبطة بمدى إمكانية معرفة هذه القوى وفهمها أم عدم إمكانية ذلك، إلا أنه حتى وإن بسطنا النقاش وتوسّعنا فيه فإننا نجد أنه باقٍ على ما كان عليه سلفًا؛ إذ لم يتغيّر بصورة كبيرة عبر التاريخ، فالحجج المقدّمة هي عينها، وكذلك الأمر بالنسبة للحجج المضادة. (ص ٨٥).

هذا النقاش المحموم تتبَّعه بشارة مستحضرًا لبعض النماذج التنويرية الألمانية، ومن زمرة هؤلاء إيرازموس^(١١)، والمصلح مارتن لوثر^(١٢). وبسط الحوار الذي دار بينهما في قضية حرية الإرادة، وإمكانات الكائن البشري على اختلاق خلاصه الفرد.

كما سلَّط بشارة الضوء على هذا النقاش مع استحضار الفيلسوف الإغريقي أرسطوطاليس من خلال ما أدلت به كتاباته في الأخلاق، والتي على رأسها كتابه المركزي: «الأخلاق إلى نيقوماخوس»، هذا الكتاب الذي نتيَّج فيه أن الأخلاق علم عملي يبحث في أفعال الإنسان من حيث هو إنسان، ويهتم بتقرير ما ينبغي عمله وما ينبغي تجنبه لتنظيم حياة الوجود البشري، ويتم تدبيرها على أحسن وجه^(١٣)، مرورًا بالنموذج الفلسفي لفريديريك هيجل ونظريته عن السيد والعبد، ومنها إلى الماركسية وتصوراتها للحرية وبسط مفاهيمها حولها، وصولاً إلى ما طرحته النزعة الوجودية التي أخذت عندها قضية الحرية حظاً من التفلسف، وتعمَّقت في مناقحتها الميتافيزيقية، خصوصاً مع الفيلسوف الفرنسي جون بول سارتر الذي اعتبر أن الإنسان هو الحرية.

(١١) يتفق المؤرخون دون استثناء على أن إيرازموس Desiderius Erasmus (١٤٦٩ - ١٥٣٦) كان من أبرز فلاسفة النزعة الإنسانية وأبعدهم تأثيراً، إذ كان راهباً أوغسطينياً لوقت وجيز. وفي وقت وجوده في الدير طوَّر أسلوبه الأدبي اللاتيني المؤثر. وصار في فترة لاحقة سكرتيراً لأسقف كامبريا في فرنسا، ثم تمَّ ترسيمه ككاهن سنة ١٤٩٢، وقد واجه صعوبة كبيرة في إعادة الاعتبار للنظرة التفاؤلية بمنحى النزعة الإنسانية بحكم الأفق الضيق في طريقة التعليم لفلسفة اللاهوت في القرون الوسطى. من أشهر أعماله كتابه: الشفاء على الطيش، الذي هو عبارة عن قصة رمزية هجومية انتقد فيها أساليب وأخلاق طبقات المجتمع من الملوك والعلماء إلى الجنود والتجار، ووجه أعظم سهامه إلى الكنيسة ورجال البابوات والرهبان. انظر: جون لورمر، تاريخ الكنيسة، ج ٤، بيروت: دار الثقافة والنشر والتوزيع، ١٩٩٢م، ص ٧٥-٧٦.

(١٢) ارتبطت حركة الإصلاح البروتستانتي بالمصلح الألماني مارتن لوثر Martin Luther (١٤٨٣ - ١٥٤٦م) الذي يعتبر زعيم حركة الإصلاح الإنجيلي التي ظهرت في أوائل القرن السادس عشر في أوروبا، والتي كان من نتائجها ظهور المذهب الإنجيلي المعروف بالمذهب البروتستانتي إلى حيِّز الوجود. انظر: مورييس أديب جهشان وآخرون، أصول التعليم المسيحي لمارتن لوثر، بيروت: نشر المركز اللوثيري للخدمات الدينية في الشرق الأوسط، ١٩٨٣م، ص ٥. وكان مارتن لوثر راهباً أوغسطينياً ومعلِّماً للاهوت ومعارضاً لتلك الممارسات الهابطة من لدن الكنيسة، وعلى رأسها «صكوك الغفران»، وفي عام ١٥١٧ خرج نشاطه إلى العلن ونادى بالقضايا الخمس والتسعين المشهورة، التي سجَّلها في وثيقة علَّقها على باب كنيسة قلعة «فتنبرغ» (Wittenberg). انظر: برتراند رسل، حكمة الغرب، ترجمة: فؤاد زكريا، سلسلة عالم المعرفة، الكويت، العدد ٧٢، ١٩٨٣، ج ٢، ص ٤٢.

(١٣) انظر: كريمة دوز، الأخلاق بين الأديان السماوية والفلسفة الغربية، بيروت: مركز براهين للأبحاث والدراسات، ط ٢، ٢٠١٦، ص ٢٢٤.

-٦-

بعض الأسئلة العملية الكبرى

أعتقد بأن هذا الفصل بالذات له أهمية مركزية عند بشارة، من منطوق طريقة التناول التي رَسَّخها، والتي تطرح تساؤلات عن قضية الحرية ولكن في شقِّها العملي، أو المنحى الممارساتي لهذه الحرية وفقاً لإمكاناتها وبالأخص في شقِّها السياسي، ويتساءل عن ماهية مواصفات وسمة المعقولية والوعي المفترض أن يكون في أيِّ ممارسة سياسية. أيلزم فيه الوعي كشرط لا يقوم إلا به؟ أم أن أية ممارسة فعلية للحرية هي شرط يسعى حثيثاً لتطوير هذا الوعي به؟

ويعتبر عزمي بشارة هنا أن بلوغ أرقى سُلَّم ممكن من الوعي لا يتأتَّى له البتة أن يتمَّ من غير أن نمارس حرياتنا بكل أريحية كحرية التعبير عن الرأي والحريات المدنية وغيرها؛ إذ من الأهمية بمكان وجود حريات للفرد هي بمثابة القاعدة الأساس لنهضة ديمقراطية.

كما يتساءل بشارة في هذا الفصل عن وضعية مربكة قد يقع فيها الواحد منا، وهذا لما يضطره الأمر الواقع أن يختار من ممكن متاحين: الاختيار الأول هو التنعُّم بالاستقرار والمحافظة على الحياة وإحقاق الأمان والسلم في مقابل الاختيار الثاني الذي هو الحرية؟ أيهما سيختار يا ترى؟

هذا السؤال المربك الذي يتردَّد بين الفينة والأخرى وعبر الأجيال المتعاقبة وشعوبها التواقَّة للحرية خصوصاً المغلوبة على أمرها. إلا أن بشارة هاهنا يعترض على هذا السؤال، معتبراً إياه سؤالاً وهمياً، بحكم أن من يعارض أن يتيح للسواد الأعظم من البشر الحريات باختلاف شكولها المدنية والسياسية لا يدَّعي المنفعة وتأييد الظلم، بل يقابل الحرية بقيمة أخرى كشعور الوطنية والاستقرار والمحافظة على الأمن. (ص ١١٣).

-٧-

مداخلة بشأن العدالة.. سؤال في السياق العربي المعاصر

أما في الفصل الأخير من الكتاب نجد بشارة يحاول الانفتاح على مصطلح العدالة من قبل أن يسعى لصياغته في سياقه النظري الإبستمي، من منطوق أن هذا المصطلح يقع في مجالات دلالية متواشجة ومتقاطعة مثل التساوي والمعاملة بالمثل والاستقامة وغيرها، والتي يتضمنها اللفظ العربي. (ص ١٤٣).

هذا بالإضافة إلى أن المنحى التاريخي لاستعمال المصطلح بدأت إرهاباته مع تبلور

مفهوم الشريعة التي يمثّل القانون قاعدتها الصلبة. كما أكد بشارة في آخر الفصل على أن أي شخص يعمد إلى تتبّع تاريخية التطوّر المرحلي لنضال الأفراد والجماعات عبر الحقب التاريخية سيجد لا مندوحة أن الحرية كانت اللبنة الأساسية لتشييد العدالة، والتي تختلف أفهام البشر حولها، وذلك وفقاً لتباين ذهنياتهم وممارساتهم العملية لها.



مؤتمر: اللغة العربية..

تحديات العصور وآفاق المستقبل

برلين (ألمانيا) عقد ما بين ١٠ - ١١ يوليو ٢٠٢١م

محمد تهامي دكير

□ مدخل

في ظل ثورة المعلومات، والتطور المذهل الذي عرفته تقنيات الاتصال والتواصل، التي جعلت من العالم قرية صغيرة، وأمام تحديات العولمة الثقافية واللغوية الغربية، وهيمنة اللغة الإنجليزية على مصادر المعرفة ووسائل الاتصال والإعلام، أصبحت اللغة العربية أمام تحديات كبيرة ومتعددة الأبعاد، سواء على مستوى المساحة التي تحتلها على شبكة الإنترنت، أو حجم ما يُترجم إليها سنوياً من باقي اللغات، أو مساهمتها في إنتاج العلوم والمعارف ومصطلحاتها، ناهيك عن المرتبة المتواضعة التي تحتلها على مستوى مواقع التواصل الاجتماعي ووسائل الإعلام العالمية.

هذا الوضع ساهم ومنذ مدة في طرح مجموعة من الأسئلة حول الرهانات والتحديات التي تواجه اللغة العربية، في ظل هذه التحولات الحضارية الكبرى، وكيفية الارتقاء بهذه اللغة، التي تمثل ديناً عالمياً، وحضارة عريقة، وتشكل جزءاً من هوية أمة. لإعطائها حقها في عصر العلم والثقافة، وكذلك البحث عن سبل تأكيد حضورها في ميادين الاقتصاد والتكنولوجيا

محلياً وعالمياً، ولكي تأخذ كذلك نصيبها المطلوب في ساحات التواصل والاتصال العالمي. مناقشة هذه التحديات، ولتسليط الضوء على هذه الرهانات، ومساهمة في اقتراح الحلول والمعالجات لأهم الإشكالات المتعلقة باللغة العربية في العصر الراهن، نظم المركز الديموقراطي العربي للدراسات الاستراتيجية الاقتصادية والسياسية (مقرّه في برلين - ألمانيا)، بالتعاون مع كلية التربية للعلوم الإنسانية (جامعة الموصل - العراق)، والمركز متعدد التخصصات للبحث في حسن الأداء والتنافسية (جامعة محمد الخامس بالرباط - المغرب)، ومخبر اللهجات ومعالجة الكلام لقسم اللغة العربية وآدابها (كلية الآداب والفنون - جامعة أحمد بن بله - وهران ١ - الجزائر) المؤتمر الدولي الافتراضي حول: « اللغة العربية: تحديات العصر وآفاق المستقبل»، بين ١٠ - ١١ يوليو / تموز ٢٠٢١م، بواسطة تقنية التحاضر المرئي وعبر تطبيق (zoom).

شارك في المؤتمر عدد من الباحثين والأكاديميين وأساتذة الجامعات، من المغرب العربي وفلسطين والعراق والسعودية ومصر السودان والولايات المتحدة الأمريكية. حيث نُظِّمَت ست جلسات ناقشت المحاور التالية:

- ١ - اللغة العربية والرقمنة.
- ٢ - أزمة المصطلح في اللغة العربية بين التراث اللغوي وتحديات العصر.
- ٣ - اللغة العربية والوضع المصطلحي في المجالات المختلفة (الاقتصادية، الأدبية، النقدية، القانونية، الاجتماعية.. إلخ).
- ٤ - اللغة العربية والترجمة.
- ٥ - اللغة العربية والإعلام.
- ٦ - اللغة العربية والمدونات الإلكترونية.
- ٧ - اللغة العربية في الإبداعات العالمية.
- ٨ - تحديات تعليم اللغة العربية للناطقين بغيرها.

□ الجلسة الافتتاحية

انطلقت فعاليات المؤتمر بجلسة افتتاحية، تحدّث فيها كلٌّ من د. الغالي بن لباد، ود. حازم ذنون (جامعة الموصل - العراق)، ود. عمر حنيش (مدير المركز متعدد التخصصات - المغرب)، والدكتورة سعاد بسناسي (مديرة مخبر اللهجات ومعالجة الكلام - جامعة وهران ١ / الجزائر). وقد تحدّث جميع الكلمات عن أهمية موضوع المؤتمر، داعية إلى الاهتمام باللغة العربية والعمل على تطويرها وترقيتها، ومعالجة التحديات التي تُواجهها

في ظل العولمة الثقافية والعلمية، واتّساع فضاء شبكات التواصل الاجتماعي، حيث تؤدي اللغة دورًا مهمًا في نشر اللغة والتعرّف إلى ثقافتها ومخزونها المعرفي والحضاري.

□ أعمال اليوم الأول

الجلسة الأولى: انطلقت أعمال هذه الجلسة التي ترأسها د. الغالي بن لباد، بورقة للدكتور العربي الحضراوي (جامعة محمد الخامس بالرباط - المغرب) بعنوان: «تقنيات التدريس الرقمية ودورها في تعليم اللغة العربية للناطقين بغيرها»، أكد فيها أهمية الطرق الحديثة في تعليم اللغة العربية للناطقين بغيرها، وآثارها الجيدة وفاعليتها، وقدرة هذه التقنيات الحديثة على تحقيق الأهداف التعليمية، وتيسير عمليات التعلم. وهذا الاستخدام يتطلب بدوره تطوير المهارات التربوية والتقنية من أجل تحسين العملية التعليمية.

كما تحدّث عن أهمية تنويع الطرق في تدريس اللغة العربية، وكشف عن مدى نجاعة الطرق الحديثة والتقنيات الرقمية في نشر اللغة العربية خاصة لدى الناطقين بغيرها.

أما د. العبادي عبد الحق (جامعة ابن خلدون - تيارت - الجزائر) فقد تحدّث عن: «مستقبل اللغة العربية بين رهانات الحوسبة والتحديات المعاصرة»، في البداية تحدّث الباحث عن علاقة الحاسوب باللغة، مؤكّدًا أنها أصبحت وجهين لعملة واحدة، كما أشار إلى اعتماد الدراسات اللغوية المعاصرة على الحاسوب وبرامجه المتطورة، ما جعل فرع اللسانيات الحاسوبية أحدث فروع اللسانيات، حيث تنمو اللغة بنمو مصطلحاتها. وخلص إلى أن حوسبة اللغة العربية تتمثل في توصيف شامل ودقيق للنظام اللغوي، تمكّنه من مضاهاة الإنسان في كفايته وأدائه.

الدكتورة نجاة عبد اللاوي (جامعة الطاهر مولاي - سعيدة - الجزائر) قدّمت ورقة بعنوان: «واقع اللغة العربية في ظل توظيف شبكة التواصل الاجتماعي»، تحدّثت فيها عن أهمية اللغة العربية واعتناء القدامى بها، لكنها اليوم تتعرّض لمجموعة من التحديات في مجال توظيفها واستخدامها عبر شبكات التواصل الاجتماعي، حيث تختلط الفصحى بالعامية، وتكثر الاختصارات اللغوية أثناء الدردشات بين المرسل والمرسل إليه، ما أثر بشكل سلبي على مستويات اللغة العديدة: الصوتية والصرفية والنحوية والتركييبية والدلالية والمعجمية... كما أشارت الورقة إلى إيجابيات استخدام اللغة العربية في شبكات التواصل الاجتماعي، داعية إلى الاهتمام باللغة العربية التي أضحت جسرًا لنقل التكنولوجيا والمعلومات إلى ثقافات أخرى، بالإضافة إلى المساهمة في تبادل الأفكار والآراء عبر التواصل الاجتماعي.

كذلك تحدّث د. فضيلة عبادو (من جامعة محمد بوضياف - المسيلة/ الجزائر) عن: «حوسبة اللغة سبيل النهوض باللغة العربية: نحو إطار لتفعيل اللغة العربية ومواكبتها للعصر الرقمي»، في البداية أشارت الباحثة إلى الفجوة الرقمية التي تعاني منها اللغة العربية مقارنة بباقي لغات العالم، وذلك بسبب ركود مستعمليها وعدم مواكبتهم للعصر الرقمي، ثم أكّدت على أهمية المعالجة الآلية للغة، التي تنبثق من اللسانيات الحاسوبية والتي بدورها تعتمد إلى وضع تطبيقات تساهم بشكل فعّال في تطوير اللغة. وقد تحدّثت الباحثة بالتفصيل عن المنافع التي يمكن أن تحصيلها اللغة العربية من خلال معالجتها آلياً، واستعرضت الخطوات التي ينبغي اتّباعها للتقدّم ونهوض اللغة العربية، من خلال تحديد دور دارسي اللغة وخريجيها والمهتمين، بها ليكونوا جزءاً من هذه الحركة وهذا الواقع.

وقد قدّمت في هذه الجلسة كذلك أوراق أخرى مثل: «اللغة العربية من التعليم التقليدي إلى التعليم الإلكتروني (حوسبة اللغة)» للأستاذ الحميد درويش الديلمي (جامعة الأنبار كلية الزراعة - العراق)، و«حركية المصطلح في اللغة العربية بين الأصالة والتجديد» للباحثة مريم علواني (جامعة طاهري محمد - الجزائر)، و«ترجمة الوثائق العثمانية والتركية إلى اللغة العربية في فلسطين: ضرورة وطنية وقومية» للدكتور إدريس محمد جرادات (مركز السنايل للدراسات والتراث الشعبي في سعين - الخليل/ فلسطين).

الجلسة الثانية: قدّمت في هذه الجلسة مجموعة من الأوراق والمداخلات، د. حاج بنير (أستاذ محاضر بجامعة مولود معمري - تيزي وزو/ الجزائر) تحدّث عن: «العربية ورهان المصطلح العلمي»، حيث أشار في البداية إلى أهمية اللغة، وكونها الوعاء الذي تسكب فيه العلوم والمعارف، وهنا يطرح مشكل المصطلح لإيصال المفاهيم العلمية بشكل دقيق، وكذلك قضية صياغة المصطلحات وتوحيدها في اللغة العربية، وصعوبة إيجاد المصطلح العلمي في التخصصات التقنية، رغم وجود آليات ذاتية في اللغة العربية.

وقد أكّد الباحث أن هذه الصعوبات لا تنبع من اللغة العربية نفسها، وإنما تنطلق من مجتمعاتنا وذهنياتنا، ومراكز البحث عندنا العاجزة عن الإبداع العلمي والمعرفي. وفي الأخير قدّم الباحث توصيفاً لآليات صياغة المصطلح العلمي ودراساتها.

الدكتور محمود موسى زياد (من جامعة القدس - فلسطين) قدّم ورقة بعنوان: «المصطلح اللساني بين التراث والدرس الحديث»، في البداية أشار الباحث إلى أهمية المصطلحات في جميع العلوم، ثم قام بتعريف المصطلح اللساني والمشكلات التي يعاني منها المصطلح اللساني العربي، ومشكلاته في الدرس اللساني الحديث، حيث خلص إلى نتائج

أهمها: الوضع المصطلحي في الوطن العربي متأزم ويحتاج إلى بذل الكثير من الجهود لتجاوز هذه الأزمة، وهناك فوضى اصطلاحية تعمُّ جميع المجالات المعرفية، بسبب تراجع الباحث العربي عن الإبداع والاختراع، والاستعاضة عنها بالترجمة.

بدروها تحدّث الأستاذة فطيمة ديلمي من (المركز الوطني للبحوث في عصور ما قبل التاريخ/ علم الإنسان والتاريخ - الجزائر) عن «مصطلح الاقتباس: المفهوم والإشكالات»، في البداية أشارت الباحثة إلى التطوُّر الذي يطرأ على أي ثقافة عند لقاءها بالثقافات الأخرى، وهذا اللقاء ينجم عنه ظهور منظومة اصطلاحية جديدة، من هنا يبدأ الاهتمام بالمصطلح باعتباره أداة تواصل. وقد خصّصت الباحثة دراستها لبحث مصطلح الاقتباس، باعتباره أحد مصطلحات النقد المسرحي، وقد تمّت معالجته، في محاولة للكشف عن الإشكاليات التي تعتريه ويعاني منها.

أما الأستاذ مولود فوضيل (مخبر العلوم والبيئة - جامعة تلمسان/ الجزائر)، فقد تحدّث بدوره عن: «أزمة المصطلح في اللغة العربية: صراع بين الوافد اللساني الجديد والتراث اللغوي القديم»، وقد تناول في ورقته هذه طريقة نقل المصطلح من اللغات الأجنبية إلى العربية، حيث يعزو ما نجم عن هذا النقل من إشكالات إلى أن بدايتها تكمن في أن اللسانيات في العالم العربي الحديث، لم تكن استمراراً للفكر اللغوي العربي القديم، بل وردت إلينا من ثقافات غربية بالأساس. وهذا ما أدّى إلى وجود اضطراب للمصطلح. وقد عالجت هذه الدراسة - إلى جانب ذلك - إشكالية تعدّد المصطلح والترجمة، وإشكالية الكتابة اللسانية العربية، وفي الأخير قدّم الباحث مجموعة من التوصيات في هذا المجال.

ومن الأوراق والمداخلات الأخرى في هذه الجلسة: «أزمة المصطلح العروضي في واقع وراهن اللغة العربية» للباحث عبد العزيز الطالبي (من جامعة محمد الخامس بالرباط - المغرب)، و«تأثير التداخل اللغوي على تعليمية اللغة العربية» للدكتورة فوزية طيب عمارة (جامعة حسيبة بن بوعلي - الشلف/ الجزائر).

الجلسة الثالثة: خلال هذه الجلسة، قدّمت مجموعة من المداخلات والأوراق، نذكر منها: «قراءة في المصطلحات العربية لمعجم مصطلحات كوفيد ١٩» للدكتور عبدالنور جميعي باحث في (مركز البحث العلمي والتقني لتطوير اللغة العربية - الجزائر)، وقد خصّصها الباحث لدراسة عيّنة من المصطلحات الواردة في معجم مصطلحات كوفيد ١٩ (إنجليزي - فرنسي - عربي)، الصادر عن مكتب تنسيق التعريب بالرباط سنة ٢٠٢٠م، وذلك من حيث طبيعتها وطرائق وضعها وتداخلها مع مصطلحات العلوم والتخصصات

الأخرى، ومدى مواءمتها لمقابلاتها الأجنبية وإحاطتها بالمفاهيم المصطلحية التي تُحِيلُ عليها، من خلال نماذج من التعريفات المدرجة في المعجم، في صياغتها اللغوية وتوظيفها لتقنيات الشرح والتبسيط العلمي حسب المتلقي المستهدف.

أما د. محمد الطحناوي باحث في (مختبر اللغة والمجتمع في كلية اللغات والآداب والفنون جامعة ابن طفيل - القنيطرة/ المغرب) فقد تحدّث عن: «اللغة العربية في مواقع التواصل الاجتماعي.. مقارنة رقمية لاستخداماتها اللغوية»، في البداية أشار الباحث إلى التطوُّر الذي عرفته تكنولوجيا الاتصالات والذي انعكس إيجاباً على الاستخدام اللغوي، حيث حظيت اللغة العربية بمكانة مهمّة في هذا المجال، فهي حاضرة في المواقع والتطبيقات كما أنها معتمدة كلغة أساسية ضمن لغات البرمجة الإلكترونية في مختلف التكنولوجيات المطبّقة حديثاً. ومن خلال متابعة ورصد الحضور الرقمي للغة العربية تبَيَّنَ للباحث وجود ما يمكن تسميته بالتلوّث اللغوي في المواد العربية المنشورة على صفحات هذه التطبيقات والمتبادلة عبرها، تلوّث عكسته الاستخدامات غير الموفّقة للغة العربية، نحواً وصرفاً، وإملاءً وأسلوباً، وقد قام الباحث بتبويبها ودراستها في محاولة منه للمساهمة في تجويد الاستخدام الافتراضي للغة العربية من خلال التوظيف السليم لقواعدها وأصولها في الفضاء الرقمي.

بدورها تحدّثت الباحثة نرجس بنخوش من (جامعة الأمير عبد القادر للعلوم الإسلامية - قسنطينة/ الجزائر) عن: «دور الترجمة في الحوار الحضاري»، حيث أكّدت في البداية على أهمية الترجمة، وأنها تشكّل جسراً ثقافياً وحضارياً بين الأمم والحضارات، وناقلاً للعلوم والمعارف وبالتالي، فقد ساهمت حركة الترجمة في ازدهار الأمم والحضارات، وعلى سبيل المثال فقد ساهم نقل التراث الفارسي والهندي واليوناني إلى العربية في إثراء وازدهار الحضارة العربية الإسلامية، وكذلك اعتبرت الترجمة من العربية إلى اللاتينية خطوة أساسية في بناء الحضارة الغربية. وهذا ما يؤكّد حسب الباحثة الدور الأساسي للترجمة، باعتبارها من أهم الوسائل للحوار بين الثقافات والحضارات.

كذلك تحدّثت الباحثة خيرة المهدي هجالة من (جامعة لونيبي علي - البليدة ٢/ الجزائر) عن: «اللغة العربية والوضع المصطلحي في الحركة الوطنية والثورة الجزائرية»، حيث أكّدت على أهمية اللغة العربية كأداة اتّصال وتواصل، وهذا ما ظهر خلال الثورة الجزائرية، ما جعل الاستعمار الفرنسي يحاربها ويحاول استئصالها، بعدما تبَيَّنَ له أن هذه اللغة تعتبر قلعة للثقافة الإسلامية، ولها وظيفة مهمّة في الحفاظ على الهوية والمبادئ والقيم الإسلامية للشعب الجزائري.

ومن الأوراق المقررة في هذه الجلسة أيضًا نذكر: «إشكالية ترجمة المصطلح اللساني التعليمي.. دراسة في مصطلح التعليمية في الدرس اللغوي المغاربي المعاصر» لطالب الدكتوراه لين زايدي، و«الترجمة العلمية إلى العربية.. التحديات والحلول» للدكتورة سبفي حياة (جامعة تلمسان - الجزائر)، و«واقع ترجمة المصطلحات اللسانية.. مقترحات وحلول» للباحثة حفيظة العمري (جامعة محمد الخامس بالرباط / المغرب)، و«اللغة العربية وقضية الترجمة.. بين الواقع والمأمول» للدكتور أرزق يشمون (جامعة بجاية - الجزائر).

□ أعمال اليوم الثاني

الجلسة الأولى: تابع المؤتمر أعماله لليوم الثاني، بهذه الجلسة التي قُدم فيها عدد من الأوراق والمداخلات منها: «إشكالية المصطلح في النقد العربي الحديث» للدكتور محمد عبدالله الصديق (أستاذ النقد - جامعة القرآن الكريم وتأسيس العلوم - السودان)، وفيها تحدّث الباحث عن الإشكاليات التي تواجه النقد العربي الحديث والمتعلقة بالمصطلح والمنهج، وكيفية التعاطي معها، في ظل تعدّد ترجمة المصطلح بألفاظ مختلفة ومفاهيم متعدّدة، تُربك الناقد والباحث. وقد خلّصت الدراسة إلى: أن أكبر التحديات التي تواجه النقد العربي الحديث تكمن في عدم القدرة على إنتاج مناهج ونظريات ومصطلحات نقدية عربية ذات خصوصية، تُسهّم في تطوير الفعل النقدي مع النظريات الكونية التي أنتجها الآخر، وكذلك تعدّد الترجمات للمصطلح الواحد إلى ألفاظ متعدّدة ما يُحدث إرباكًا في مجال الدراسات الأدبية.

الدكتور عاصم زاهي العطروز (أستاذ الأدب والنقد العربي المساعد في الجامعة الإسلامية بولاية منيسوتا - الولايات المتحدة) تحدّث عن: «تقنيات الأبعاد الدلالية في المصطلح الصوتي والصرفي عند ابن جني: بين النظرية والتطبيق»، حيث توقّف الباحث عند كتابين لابن جني هما «سر الصناعة» و«المصنف»، فاستخرج منهما بعض المصطلحات الصوتية لدراستها مثل: المخرج، المدرج، والصوت والحرف والجهر والهمس. كما تناول بعض المصطلحات الصرفية والحرف، وختم بمجموعة من التوصيات.

بدوره تحدّث د. قادري خضرة (جامعة ابن خلدون - تيارت/ الجزائر) عن: «الوضع الاصطلاحي للمكان في النقد العربي»، حيث عرض لتبني الناقد الجزائري عبدالمك مرتاض مصطلح (جمالية المكان) الوافد من الغرب، مع مقارنته بترجمات أخرى لنقاد عرب، وما هي أوجه الاتفاق والاختلاف التي تعتمدها جمالية المكان خاصة الفضاء والحيز. كما أجابت الدراسة عن بعض الأسئلة الإشكالية مثل: هل استطاع الناقد العربي

المعاصر أن ينحت له منظومة اصطلاحية تليق بمستوى الحراك الأدبي الذي تشهده الساحة الإبداعية العربية مؤخرًا؟

كما عُرِضت في هذه الجلسة مداخلات أخرى مثل: «اللغة العربية والوضع المصطلحي في مجال الفلسفة» للدكتور بوعمامة شبشب (دكتوراه في الترجمة وعلوم النص)، و«اللغة العربية والوضع المصطلحي.. المصطلحات اللسانية والنقدية وإشكالية الترجمة» للدكتور محمد سيف الإسلام بوفلافة (جامعة عنابة - الجزائر)، و«خصوصية المصطلح القانوني في قواعد اللغة العربية.. المفاهيم والأبعاد» للدكتورة مباركة حنان كركوري (جامعة الجزائر ١ - الجزائر).

الجلسة الثانية: قُدِّمت في هذه الجلسة مجموعة من المداخلات والأوراق منها: «أثر وسائل الإعلام الحديثة على اللغة العربية» للدكتور محمد كوشنان من (مخبر الدراسات المصطلحية والمعجمية - جامعة المدية/ الجزائر)، حيث تناول الباحث واقع العلاقة بين وسائل الإعلام واللغة العربية، في ظل التطور التكنولوجي الكبير في وسائل الإعلام، والحضور الفعّال للغات العالم، كما سلّط الضوء على مكان الخلل في هذه العلاقة، مقترحًا مجموعة من التوصيات لمعالجتها.

أما الباحث محمد سرير من (جامعة يحيى فارس - المدية/ الجزائر) فقد تحدّث عن «اللغة العربية والفكر الإنساني.. بين ثقافة الارتجال وتحديات الكتابة»، حيث أكد على أهمية اللغة العربية وقدرتها - كما ثبت ذلك في الماضي - على نقل مشاهدات الرحّالة في جميع المجالات ومحакاتها الواقع بدقّة وشمولية، كما أشار إلى أهميتها من حيث كونها من مقوّمات الهوية العربية الأساسية، وقدرتها على التطوّر ومواكبة المتغيّرات، لتصل إلى أرقى المستويات في مجال التخاطب أو وصف الواقع في جميع أبعاده.

بدوره قدّم الباحث عبد السلام موريدة من (جامعة العقيد أحمد دراية - أدرار/ الجزائر) ورقة بعنوان: «دور لغة الضاد في تطوير العلوم التجريبية الحديثة اعتمادًا على آيات الذكر الحكيم.. علاقة اللغة العربية بالإعجاز العلمي القرآني»، في البداية تحدّث الباحث عن تميّز اللغة العربية وتفرّدها بخاصية الفصحى، وثراء عباراتها وغزارة ألفاظها وعمق معانيها، ما جعلها مؤهّلة لاحتضان الوحي المقدّس، ثم تحدّث عن قدرتها على استيعاب الحقائق والمعجزات العلمية المكنونة في الكتاب الحكيم، وكذلك قدرتها ومواكبتها لجميع المنجزات العلمية في كل زمان ومكان.

وقد قُدِّمت في هذه الجلسة كذلك مجموعة أخرى من المداخلات والأوراق، نذكر

منها: «اللغة العربية وواقع التواصل الاجتماعي» للدكتورة خولة التادلي (جامعة محمد الخامس - الرباط / المغرب)، و«المصطلح النقدي في اللغة العربية ودوره في عملية المثاقفة» للدكتورة حفيظة بشارف (جامعة مولاي الطاهر - سعيدة / الجزائر) و«مسالك المصطلح النقدي العربي في ضوء لسانيات النص» للدكتور محمد نعار (جامعة ابن خلدون - تيارت / الجزائر).

الجلسة الثالثة: انطلقت أعمال هذه الجلسة بورقة للدكتور أيمن أحمد العوامري مدير (مركز نور للبحث والاستشارات العلمية - القاهرة / مصر) تحت عنوان: «اختلاف المنهجية بين تعليم العربية للعرب وأهل اللغات الأجنبية»، وفيها كشف الباحث عن أهم المشكلات التي تواجه تعليم القواعد لغير الناطقين باللغة العربية، حيث أشار إلى مشكل التقعيد العربي، الذي يركز على كثرة التقديرات والتأويلات والافتراضات، التي لا تتناسب مع طبيعة اللغة ووظيفتها، بينما الدارس غير الناطق بالعربية يحتاج إلى الممارسة أكثر من حاجته إلى هذه التقديرات والتحليلات، كما أكد الباحث على أهمية إيجاد رؤية جديدة لأبواب النحو والصرف والبلاغة تتناسب مع احتياج الدارس للغة العربية، وكذلك البحث عن منهجيات جديدة للتعامل مع هذه الفئة من المتعلمين للغة العربية.

أما الدكتورة رفيقة سماحي من (المدرسة العليا للأساتذة - بشار / الجزائر) فقد قدّمت ورقة بعنوان: «تعليمية اللغة العربية لغير الناطقين بها بين الواقع والآفاق»، وفيها حاولت الكشف عن دور تعليم اللغة العربية في ترسيخ الهوية، وما قدّمه القدامى في هذا الصدد، كما تحدّثت عن الطرائق المتعدّدة في تعليم اللغة العربية لغير الناطقين بها، كطريقة القواعد، والترجمة، والطريقة المباشرة، وطريقة القراءة، والطريقة السمعية الشفوية... إلخ. كما كشفت الباحثة عن دور التقنيات الحديثة في تعليم اللغة العربية لغير الناطقين بها، كما تحدّثت عن الصعوبات والتحدّيات التي تعترض هذه العملية، وكيف تساهم الوسائل الحديثة في التخفيف من هذه الصعوبات والعقبات وعلى رأسها: إعداد معلمين أكفاء وتأهيلهم لغويًا وفكريًا، وتشجيعهم على الاستفادة من التكنولوجيا ومتابعة شبكات التواصل الاجتماعي.

بدورها تحدّثت الباحثة سمية قداري (باحثة دكتوراه - معهد الترجمة - جامعة أحمد بن بله - وهران ١ / الجزائر) عن: «مظاهر الاضطراب في ترجمة المصطلح النقدي العربي الحديث: التعددية اللفظية وما يترتب عنها»، في البداية أكّدت الباحثة على أهمية المصطلح في ضبط دلالات الألفاظ وتحديد مفاهيمها وفرزها، ولذلك السبب اعتنى به العلماء قديمًا وحديثًا، كما أشارت إلى الإشكاليات التي يثيرها ضبط المصطلح خاصة النزاع حول لفظه

ودلالته، والأزمة التي يعيشها الآن، رغم الجهود البحثية المبذولة. والتي تظهر في عدم توخُّد الأسس والمبادئ حول وضعه وضبطه، الأمر الذي أدَّى إلى وجود فوضى وخلل في الاستخدام، بالإضافة إلى استعمال المصطلح الواحد للدلالة على أكثر من مفهوم. وبعد الإجابة عن سؤال طرحته الورقة عن مدى إمكانية ضبط المصطلح في الخطاب النقدي العربي الحديث، والحدّ من إشكاليات تعدّده؛ اقترحت الباحثة مجموعة من الحلول للحدّ من هذه الفوضى المصطلحية التي تُعكّر صفو الدراسات النقدية.

ومن الأوراق المقرّرة في هذه الجلسة: «اللغة العربية للناطقين بغيرها.. بين إثبات الوجود وأصالة الانتماء» للدكتور منيف أحمد حميدوش (جامعة الفرات - الحسكة/ سوريا)، و«أهم المشكلات التي تعيق تعليم العربية لغير ناطقيها والحلول المقترحة» للدكتور محمد العميش، و«تأثير العولمة الثقافية في تعليم العربية للناطقين بلغات أجنبية» للدكتور السيد حمد السيد جاد الله (محاضر ومدرّب مادة القدرات (القسم اللغوي) السعودية).

□ توصيات المؤتمر

- انتهت فعاليات المؤتمر بإصدار مجموعة من التوصيات، نذكر منها:
- إيجاد أرضية علمية، تُساهم في معالجة المشكلات التي تعصف بالمصطلح، بإنجاز دراسات وصفية ميدانية للمصطلحات المتعدّدة الترادف والمستخدم في الوطن العربي.
- العمل على تفعيل اللغة العربية في الفضاء الرقمي.
- استحداث أقسام ومخابر خاصة، تُعنى بترجمة الوثائق والمستندات والكتب، كلّ في مجال تخصّصه وتوحيد مشارب المترجمين.
- تشجيع الكفاءات الجديدة التي تضع تقنيات وتطبيقات لغوية عربية، وإعادة حوسبة اللغة العربية في البرامج الإلكترونية.
- توظيف مختلف المصطلحات التي تنتجها الجامعات والهيئات الفاعلة في ميدان المصطلح.
- المبادرة إلى إنشاء جمعية علمية تُعنى بالمصطلح اللساني وقضاياها، ووضع خطة عمل مشتركة بين الدول في الوطن العربي.
- ضرورة عودة علماء العرب إلى مضامين القرآن الكريم، لاستنباط الحقائق العلمية منها، وتجسيدها على أرض الواقع، والاستعانة بالمتخصّصين في لغة القرآن الكريم والفصحى.

- ضرورة التفطُّن إلى الخلفيات الفلسفية واليوتولوجية والمنهجية، فضلاً عن الخلفيات الأيديولوجية التي تتضمنها المصطلحات الأجنبية.
- البحث في الأسباب والآليات العلمية الكفيلة باسترجاع هبة اللغة العربية المفقودة، والسبل الكفيلة للارتقاء بها نحو اللغات السامية.



إعداد: حسن آل حمادة*

الكامن في هذه الأزمة، وهو البعد الذي يتمثل في رؤيتنا لأنفسنا وللعالم من حولنا. وقد أصبح مفهوم رؤية العالم واحداً من المفاهيم التي تفسر الحالة الفكرية لذلك الواقع؛ الأمر الذي يستدعي دراسة ذلك المفهوم والمفاهيم والمصطلحات ذات الصلة المباشرة به، وفهم تجلياته في الأبعاد والمجالات الأخرى.

ويتفق معظم الباحثين في موضوع رؤية العالم على أن التصورات والمعتقدات التي تستقر في صور الإدراك والسلوك البشري بطريقة تلقائية تصبح تصورات مشتركة، وتمتد أفقياً بين أفراد المجتمع وتُعبّر عن هويته وانتمائه، وقد تُوّرث من جيل إلى جيل عمودياً، لتُعبّر عن استمرار الهوية

رؤية العالم.. حضور وممارسات في الفكر والعلم والتعليم

الكاتب: فتحي حسن ملكاوي.
الناشر: المعهد العالمي للفكر الإسلامي -
الأردن.

الصفحات: ٤٤٨ من القطع الكبير.
سنة النشر: ط ١ - ٢٠٢١ م.

يعاني الواقع العربي والإسلامي من أزمة مركبة تتجلى بوضوح في الأبعاد السياسية والاقتصادية والاجتماعية، لكن من الخطأ أن نتجاهل البعد الفكري والثقافي

والمعرفي للأمة، باعتبار أن الجامعات - كما في التجربة التاريخية الإسلامية والتجربة الأوروبية المعاصرة - قامت بوظيفة حضارية بصورة بارزة. ويدعو الكتاب إلى بعث المشروع الحضاري الإسلامي وتأطيره في صورة مؤسسية يحتاجها هذا النمط من العمل الحضاري.

وينطلق التصور المقترح حول «الجامعة الحضارية» من: السياقات الفكرية والاجتماعية التي تحياها الأمة، ومن واقعها المعرفي والثقافي وإشكالات جامعاتها المعاصرة بأنواعها، ومن تطلعات حركة الإصلاح المعرفي؛ إذ المدخل الرئيس لهذا التصور هو إحياء فعل «الاجتهاد المعرفي» الذي توقفت الأمة عن ممارسته في مؤسساتها العلمية والتعليمية. وهذا التصور هو الذي حدّد وظائف هذه الجامعة كما هو مفصّل في ثنايا هذا الكتاب.

الإمام علي

في الأدب الإنساني الحديث

الكاتب: زكي الميلاد.

الناشر: مؤسسة الانتشار العربي - بيروت.

الصفحات: ١٩٢ من القطع الكبير.

سنة النشر: ط ١ - ٢٠٢١ م.

حاول الكتاب اختيار جوانب لم تطرق كثيراً من قبل، ساعياً ليكون بعيداً عن الرتابة، متخطياً أفق الكتابات التاريخية والكلامية، متلمساً الأفق الإنساني، مرتكزاً على حقيقة عظيمة هي أن الإمام علي عليه السلام ما زال يمثل حاجة كبرى للإنسانية كافة.

كما يرى الكتاب أن الإمام علي بن أبي طالب عليه السلام وبعد ما يزيد على أربعة عشر قرناً،

والانتماء في المجتمع عبر الزمن. ومع أن استخدام هذا المصطلح بدأ في ميادين الفلسفة والدين والعلم، لكنه أصبح موضوعاً مطروحاً في الإعلام والسياسة والتعليم والأدب والفن، وغير ذلك، مما يُعزّز أهمية دراسته في السياق المعاصر. وقد اجتهد المؤلف في تأصيل مفهوم رؤية العالم بمرجعية قرآنية، وفي تناول الطرق التي يحضر فيها هذا المفهوم، وما يتّصل به من ممارسات في الفكر البشري المعاصر، وميادين العلوم المختلفة، وبرامج التعليم.

الجامعة الحضارية..

مفهومها ووظائفها ومتطلباتها

الكاتب: حسان عبدالله.

الناشر: المعهد العالمي للفكر الإسلامي - الأردن.

الصفحات: ٣١٢ من القطع الكبير.

سنة النشر: ط ١ - ٢٠٢١ م.

نشأت الجامعات الحديثة في العالم الإسلامي في حالة قطيعة معرفية واجتماعية؛ قطيعة معرفية عن تراث الأمة ومقومات حضارتها وثقافتها وهويتها، وقطيعة اجتماعية عن واقع الأمة المعاصر وإشكالاته؛ إذ إن هذه الجامعات اتخذت النموذج الغربي مثلاً أعلى لها، واندجت فيما عُرف بمشروع التحديث على النمط الغربي، ومن ثمّ تبنت الخط المتغرب في سيرها ونشاطها المعرفي والتعليمي في ضوء هذا النهج. ومن ناحية أخرى توقّف العطاء الحضاري للجامعات التاريخية في الأمة، وأصيبت بالجمود والتقليد، ولم تمتدّ إليها يد التطوير والاجتهاد.

يقدم هذا الكتاب فكرة مشروع «الجامعة الحضارية» لاستئناف مسيرة النشاط الفكري

بتدوين سيرهم الفكرية، وأطوار نموهم العلمي والثقافي - حسب الباحث - حتى يتسنى للقارئ العربي معرفة منطق التفكير لدى كل مفكر، والتاريخ الفكري الذي مرَّ به المفكر.

ومن الأهمية أن تُفَرَّق بين المذكرات اليومية، التي غالباً ما توضع وكأن صاحبها بطل على الدوام، وأن آراءه الفريدة سبقت عصره، وإنها كانت ملازمة لشخصه منذ بداية تكوينه العلمي، وبين السيرة الفكرية، التي تجعل المفكر كاتباً مفتوحاً بأطواره الفكرية وقلقه المعرفي، وأخطائه السياسية، وتنقلاته المعرفية.

إن السيرة الفكرية، لأي مفكر، عبارة عن تحولات عدّة، وتفاعلات مختلفة، بحيث نستطيع القول: إنه وليد التفاعل مع مختلف المدارس الثقافية والسياسية والفلسفية المتوفرة في الواقع العربي، وإن كشف وبيان هذه المسألة يؤدي - في تقديرنا - إلى إغناء الحالة الحوارية في الحياة العربية.

وهذا مما يجعل سيرة المفكر الفكرية والثقافية رافداً من روافد تعزيز وإثراء الحياة الثقافية العربية.

وهذا تكون السيرة الفكرية مساحةً للتفكير والتأمل، وحقلاً من حقول البحث عن الخيارات المناسبة لفضائنا المعرفي والثقافي.

وصراحة المفكر في سيرته ليست عيباً أو نقصاً، وإنما هي إمكان وقوة.

ويأتي هذا الكتاب في محاولة من الباحث للتعرف الفكري والثقافي على مفكرين عرب ثلاثة، كان لهم السبق في إبراز قيم الحداثة، وهم: محمد أركون، عبدالله العروي، المهدي المنجرة.

ومع كثرة الكتابات المدوّنة عنه، الممتدة وغير المنقطعة من الأزمنة القديمة إلى هذه الأزمنة الحديثة والمعاصرة، ما زال يمثل موضوعاً طرياً لم يُستوفَ ولم يُستكمل لا من السابقين ولا من اللاحقين، فكل تلك الكتابات على ديمومتها وتراكمها، وبأقسامها كافة الأدبية والفكرية والكلامية والتاريخية وغيرها، لم تسلب من هذا الموضوع حيويته وحداثه. ليس هذا فحسب بل ما زال الإمام علي يثير الدهشة وبطريقة عجيبة، فما من أحد اقترب منه وتعرّف إليه سيرةً ونهجاً ونصاً إلّا وأثار دهشته وبطريقة عجيبة، قديماً وحديثاً وبين الملل والنحل كافة.

يتكون الكتاب من مقدمة وأربعة فصول جاءت بهذا النحو:

الفصل الأول: الإمام علي في الأدب المصري الحديث.

الفصل الثاني: الإمام علي في الأدب اللبناني المسيحي الحديث.

الفصل الثالث: جورج جرداق.. لماذا الإمام علي صوت العدالة الإنسانية؟

الفصل الرابع: الإمام علي في الأدب الأوروبي الحديث.

العرب والحداثة..

قراءة في فكر: أركون، العروي، المنجرة

الكاتب: محمد محفوظ.

الناشر: بسطة حسن للنشر والتوزيع - القطيف.

الصفحات: ٢٥٤ من القطع الوسط.

سنة النشر: ط ١ - ٢٠٢١ م.

تنبع ضرورة اهتمام المفكرين العرب

ابتعاشي إلى الولايات المتحدة الأمريكية، ومنذ ذلك الحين أصبحت تلك الجلسات الحوارية شغفاً لا يفارقني أبداً. فهي على بساطتها تأخذني إلى أعماق فلسفية لم أتخيل يوماً أني كنت سأصل إليها. جلسات أفرُّ إليها من صخب الحياة، ولا أحضر معي أي شيء، سوى أسئلة حيرتني، أ طرحها على الحاضرين، لأخرج بأسئلة أكثر، ومعها أسئلة حيرت الآخرين في ذلك المقهى. لكن، الغريب أن تلك الحيرة التي أخرج بها كانت تجلب لي الكثير من الراحة والطمأنينة والسعادة.

انتهت رحلة الابتعاش، وعدت إلى بلادي الحبيبة. أما نية تأسيس مقهى سقراط بأرض الوطن، فيبدو أنها سبقتني بالوصول. ولذا حالما صارت الظروف مناسبة، قمت بتأسيس مقهى سقراط سيهات، كأول مقهى في أرض المملكة العربية السعودية. أخبرت مؤسس الفكرة «كريستوفر فيليبس» بأمر مقهى سقراط سيهات، لأنه يطلب ذلك في صفحات المواقع الإلكترونية لمؤسسته، لكي يكون له علم بالمقاهي في كل مكان، ولكي يضمها إلى قائمة المقاهي حول العالم.

وفي رحلة ترجمة الكتاب يقول آل شيخ ناصر: أول أمر واجهته وأنا أترجم هذا الكتاب، أني اكتشفت أن قراءة كتاب لمجرد القراءة تختلف عن القراءة من أجل الترجمة. توزعت صفحات الكتاب في خمسة فصول على النحو الآتي:

الفصل الأول: ما هو السؤال؟ الفصل الثاني: أين أنا؟ الفصل الثالث: إلى من تحتاج؟ الفصل الرابع: ماذا يعني كل ذلك؟ الفصل

الوصية بالوالدين بين الاقتضاء الرباني وفاعلية العناية البشرية

الكاتب: يوسف المهدي.
الناشر: بسطة حسن للنشر والتوزيع - القطيف.
الصفحات: ١٨٥ من القطع الكبير.
سنة النشر: ط ١ - ٢٠٢١ م.

تُعد أبواب هذا الكتاب للحديث عن الرؤية الإسلامية في تنظيم العلاقات الأسرية، مُركّزاً الحديث على برِّ الوالدين، وذلك لتمييز هذه الرؤية، حيث تمتد منذ اللحظات الأولى في تكوين الأسرة في مرحلة ما قبل الزواج، وتستمر إلى ما بعد رحيل الوالدين. إذ تحفل الآيات القرآنية بمجموعة من التوجيهات والإرشادات المهمة في بناء الأسرة والحفاظ عليها، وهو ما تركّزت على بيانه موضوعات فصول الكتاب الستة الأول، فيما تناول الفصل السابع دراسة تطبيقية قرآنية لما ورد من قصص قرآني تناولت العلاقة مع الوالدين في قصص الأنبياء عليهم السلام والصالحين عليهم السلام.

مقهى سقراط..

نكهة مختلفة للفلسفة

الكاتب: كريستوفر فيليبس.
ترجمة: هادي آل الشيخ ناصر.
الناشر: أثر للنشر والتوزيع - الدمام.
الصفحات: ٣٠٢ من القطع الوسط.
سنة النشر: ط ١ - ٢٠٢١ م.

في مقدمته يقول المترجم هادي آل الشيخ ناصر: تعرفت إلى فكرة مقهى سقراط منذ بداية

الخامس: لماذا نسأل: لماذا؟

إضافة إلى ملحق يحوي «معجم الفلاسفة»، وقائمة بمطالعات مقترحة، ودليل مقترح بعنوان: كيف تؤسس مقهى سقراط الخاص بك؟

علم الاجتماع الرقمي.. منظورات نقدية

تحرير: كيت أورتون - جونسون ونيك بريور.

ترجمة: هاني خنيس أحمد عبده.

الناشر: المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب - الكويت.

الصفحات: ٣٢٧ من القطع الوسط.

سنة النشر: ط ١ - ٢٠٢١ م.

يهدف هذا الكتاب إلى دراسة وتحليل التكنولوجيات الرقمية الجديدة في إطار سوسيولوجي، من خلال تعزيز النقاش حول ملامح العلاقات الاجتماعية والمؤسسات والبنى في عصر المعلومات، بالإضافة إلى تقديم تمهيد شامل للتحوّلات التكنولوجية وتأثيراتها في المجتمعات الإنسانية، والتعرّف إلى دور التكنولوجيا الرقمية في إعادة تشكيل الأدوات والمفاهيم داخل على الاجتماع.

وقد شارك في هذا الكتاب مجموعة من الباحثين من خلال دراسة على اجتماع التكنولوجيا باعتباره أحد أفرع علم الاجتماع الذي يتناول الجوانب الاجتماعية للتكنولوجيا، وي طرح عدّة تساؤلات يحاول الباحثون الإجابة عنها، ومن أبرزها: هل المفاهيم السوسيولوجية السائدة تظل مناسبة للغرض؟ أو هل يمكن

أن يكون هناك إدراك يتّسع للتطبيقات الجديدة والسياق الاجتماعي المتغيّر؟ كيف يمكن لعلم الاجتماع إعادة تقييم أفكاره الأساسية من خلال مدخل للعلوم البينية المتداخلة؟ وإلى أيّ حدّ يكون الخيال السوسيولوجي أساساً كافياً يصلح للبحوث في العوالم الرقمية عبر تجاوز الحدود المعرفية؟ وإذا كانت المعرفة مطلوبة، فأى نوع من المعارف المستعارة والتوافقات والتعارضات نتوقعها أو حتى نشجعها.

جامع فقه الأمة..

رحيق الحقيية المعرفية

للعلامة عبد الحميد أبو سليمان

الكاتب: السيد محمد السيد عمر.

الناشر: المعهد العالمي للفكر الإسلامي - الأردن.

الصفحات: ٤٤٨ من القطع الكبير.

سنة النشر: ط ١ - ٢٠٢١ م.

الحقيية المعرفية للعلامة عبد الحميد أبو سليمان كتاب يجمع بين دفتيه عصارة أبرز مؤلفات هذا المفكر المعاصر. ونواتها هي الدّود عن حمى الأسرة المؤمنة السويّة بوصفها هي حجر الأساس في بنية الأمة المتراحمة، بل في بناء عالم الإنسانية الحقّة، في كون كل ما فيه يُسبّح بحمد الله.

ويتنظم الخيط المعرفي لهذا الكتاب في مقدّمة تُبيّن مفاتيح هذه الحقيية المعرفية، وأحد عشر فصلاً تبدأ ببيان أن الرؤية الكونية الحضارية القرآنية هي المنطلق الأساسي للإصلاح الإنساني، وتدلّف منها إلى تجلية أزمة كلّ من العقل المسلم والوجدان المسلم، واستشراف آفاق الإصلاح الإسلامي المعرفي، والنظرية

يتصوّر البعض أن كلمة الأخلاق مرادفة للخصال الحسنة، والحال أنها ليست كذلك، فقد ورد كثيرًا في كتب اللغة وقد أضيف إليها ما يعني السوء، مثل قولهم: رجل سيئ الخلق أو امرأة سيئة الخلق. ولعل مراجعة سريعة لها تُبين هذا الأمر بوضوح. بل قد ورد ذلك في الروايات عن المعصومين كما في قولهم: «سوء الخلق شرّ قرين». ولعل الوهم المذكور مما قد يُثير استغراب البعض من عنوان الأمراض الأخلاقية وأمثاله، راجع إلى ما تعارف استعماله في وسط العامة من ذكرهم كلمة الأخلاق مجرّدة لتدلّ على الحسّن منها، فيقال: فلان صاحب أخلاق، يقال ذلك في سياق المدح والثناء، كما يقال ليس له أخلاق، في سياق الذم. والصحيح هو أن يُوصف بالخلق الحسن أو بحسن الأخلاق عند المدح، أو يُنعت بسوء الأخلاق عند الذم.

لماذا نتكلّم في الجانب السلبي؟ لماذا عن الأمراض لا العلاجات؟ ولماذا رذائل الأخلاق ومساوئها لا مكارم الأخلاق؟ لماذا لا نكون إيجابيين؟ فإن القارئ قد يُصدم بعنوان مثل الأمراض الأخلاقية! أو الرذائل النفسية! أو مساوئ الأخلاق! بينما يرتاح إذا كان الحديث عن الأخلاق المثالية! والنفس الزكية! وما شابه. والجواب بما أخبر عنه حذيفة بن اليمان

صاحب سرّ رسول الله ﷺ، الذي ربما بلغ هذه المنزلة لأنه كان بينا (كان الناس يسألون عن الخير، وكنت أسأله عن الشر)! إن الوقاية من الأمراض تقتضي أن يتعرّف الإنسان على أخطارها ومسيّباتها! ربما أكثر مما ينبغي أن يتعرّف على الصحة. إن مُراجع المستشفى لا يُخبر الطبيب عن أعضائه الصحيحة، وإنما يُخبره عن العضو

الإسلامية للعلاقات الدولية ونظرية الإسلام الاقتصادية، وتشريح ظواهر الاستبداد والفساد في التاريخ الإسلامي، والعنف وإدارة الصراع السياسي في كل من المنظور الغربي والإسلامي، وعملية انهيار الحضارة الإسلامية وإعادة بنائها، والاجتهاد المعاصر في إسلامية المعرفة، وتقديم دليل لمكتبة الأسرة المسلمة، ونماذج من الأدب الأمّتي للناشئة وللکبار في عمليّن معرفيّن عميقين: جزيرة البنائين وكنوز جزيرة البنائين، وجهته هي تأسيس الأسرة المسلمة على التقوى. وموضوع هذا الكتاب هو إطلاق حوار يفتح الطريق لوصف داء الأمة والبحث عن الدواء، سواء بالتوافق مع ما جاء به أو بما هو مغاير له. والغاية هي: رسم صورة لأمة مسلمة عزيزة محرّرة من الوهن، تُجسّد الحق قولًا وعملاً وغايةً ووسيلةً، وتصير نموذجًا مثاليًا وواقعيًا له. وهو محاولة للفهم، فيها من الصدق حدّته، ومن الصراحة مرارتها. وجهتها ليست التغني بالأعجاب، بل تحليل ثُغرة العجز والاستضعاف، وتلمّس مخرج علمي رصين منها.

الأمراض الأخلاقية..

نظرة جديدة في عوامل السقوط

الكاتب: فوزي آل سيف

الناشر: دار روافد للطباعة والنشر والتوزيع - بيروت.

الصفحات: ٣٦٩ من القطع الكبير.

سنة النشر: ط ١ - ٢٠٢١ م.

في مقدمته يتساءل المؤلف: هل يمكن وصف السيئات بأنها أخلاق؟ ويحيب قائلًا:

وجمع القرآن، والمكي والمدني، والقراءات القرآنية، ورسم المصحف، وصيانة القرآن من التحريف، والناسخ والمنسوخ، والمحكم والمتشابه، والتأويل، والإعجاز القرآني)، بل أضاف لها عناوين يُفردا في العادة في مصنفات خاصة مع أنهما من علوم القرآن وجزء لا يتجزأ منه وإن فصلا عنه بحسب الحركة العلمية لهذه العلوم، وهما: التشابه اللفظي في القرآن، وتجويد القرآن، وحاول اختصار هذين العنوانين لإعطاء صورة عامة عنهما، وليأخذ القارئ صورة سريعة عن أهمية هذين العلمين في فهم القرآن وتدبره، لأن الغرض من كل هذه العلوم والمواضيع المتعددة فهم القرآن، ولذا حاول طرح كل ما يساعد على ذلك.

وبأني اهتمام المؤلف بالكتابة حول القرآن الكريم لأنه يحوي كل جوانب الحياة التي تحيط بالفرد والمجتمع، ولا يقتصر دوره على جانب معين منها، فهو كتاب شامل في تعاليمه ومحتواه، أو فلنقل: ليعزز جهود الرسول ﷺ في أدائه لهذا الدور بتوجيه الأمة وإرشادهم إلى ما يضمن لهم السعادة في الدنيا والآخرة.

السقيم. وكذا المستفتي لا يطلب رأياً في صلاته الصحيحة وإنما في الخاطئة.. وهكذا.
يُذكر أن الكتاب كان في الأصل أحاديث ألقاها المؤلف في أيام الجمع، وتولّت أمجاد عبدالعال كتابتها، وهي بكاملها (٢٥ محاضرة).

نفحات بدرية في العلوم القرآنية

الكاتب: عباس جعفر الموسى
الناشر: بسطة حسن للنشر والتوزيع - القطيف.
الصفحات: ٥٤٩ من القطع الكبير.
سنة النشر: ط ١ - ٢٠٢١ م.
حاول المؤلف في هذا الكتاب التركيز على مختلف القضايا المرتبطة بعلوم القرآن دون الإطالة التي هي من شؤون المطوّلات المتخصصة، ولا الاختصار الذي ربما لا يُعطي الموضوع حقّه.
كما ركّز على التطبيقات تحت كل موضوع، ليخرج الكتاب نوعاً ما عن الأمور النظرية إلى التطبيقية لتحسن الفائدة.
ولم يكتفِ بالعناوين المتكررة كعناوين للعلوم القرآنية كما هي الكتب المتخصصة كـ(الوحي، ونزول القرآن، وأسباب النزول،

تَعَزِيَّة

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

﴿الَّذِينَ إِذَا أَصَابَتْهُمْ مُصِيبَةٌ قَالُوا إِنَّا لِلَّهِ وَإِنَّا إِلَيْهِ رَاجِعُونَ﴾.

صدق الله العلي العظيم

بقلوب مؤمنة بقضاء الله وقدره، وبمزيد من الحزن والأسى؛ تتقدم مجلة الكلمة بأحر التعازي وصادق المواساة إلى علماء الأمة ومفكرها و مثقفها، وإلى عائلة الفقيه الكبير المفكر الإسلامي الدكتور عبدالحميد أبو سليمان رحمه الله تعالى، عضو الهيئة الاستشارية للكلمة، الذي رحل عن دنيانا بتاريخ ١٠ محرم ١٤٤٣هـ.

داعين المولى عز وجل أن يتغمد الفقيد بواسع رحمته ومغفرته، ويسكنه فسيح جناته، ويلهمنا جميعاً الصبر والسلوان.

112

28th year
Summer 2021 Ad/ 1443 Hg



Published by:
Al-Kalema
Forum for
Studies &
Researches

AL-KALEMAH

A Quarterly Magazine Specializes in Islamic Thoughts, Current Issues and civilization Revival

سعر العدد

| | |
|-----------------------------|----------------------|
| «سوريا ٦٠ ل.س | «لبنان ٣٠٠٠ ل.ل |
| «مصر ٧ جنيهات | «الأردن دينار ونصف |
| «السعودية ١٥ ريالاً | «الكويت دينار ونصف |
| «الإمارات العربية ١٥ درهماً | «البحرين دينار ونصف |
| «قطر ١٥ ريالاً | «عمان ريال ونصف |
| «اليمن ١٧٥ ريالاً | «العراق دينار ونصف |
| «ليبيا دينار ونصف | «السودان ٧٥ ديناراً |
| «المغرب ٢٢ درهماً | «تونس دينار ونصف |
| «بريطانيا ٢,٥٠ جنيه | «موريتانيا ١٥٠ أوقية |
| «ألمانيا ١٠ ماركات | «فرنسا ٣٠ فرنكاً |
| «هولندا ١٠ فلورن | «سويسرا ١٠ فرنكات |
| «أمريكا ٥ دولارات | «إيطاليا ٥٠٠ ليرة |
| | «كندا ٥ دولارات |
| | «استراليا ٦ دولارات |

«الدول الأفريقية ٤ دولارات.
«الدول الأوروبية والأمريكية الأخرى ٥ دولارات.

موقعنا على الإنترنت: www.kalema.net