



أتصدر عن
منتدى الكلمة
للدراسات
والأبحاث

الكلمة

مجلة فصلية تعنى بشؤون الفكر الإسلامي وقضايا العصر والتجديد الحضاري

- ♦ رأي ونقاش:
الموسوعة القرآنية
(ليدن): ملاحظات
في الضبط العلمي
والثبوت المصدري
- ♦ كتب:
الحضارات
والسياسات العالمية..
أطروحة ومناقشة

- ♦ الكلمة بعد ربع قرن.. فضاء للحوار والتقريب
- ♦ جدلية العلاقة بين الفرد والمجتمع
- ♦ الحضارة والمدنية.. مطالعة في نظرية أزوالد
شبنجلر
- ♦ الجذور الثقافية للظاهرة المدنية في التجربة
التاريخية الإسلامية
- ♦ علم الأخلاق والسياسة.. بين القدامى الإغريقية
والحدائث الغربية، نحو نظرة تركيبية
- ♦ الفعل الحضاري بين الحوار والصدام.. قوة الصناعة
وصناعة القوة

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
د. عبدالحميد أبو سليمان

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)

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

هاتف: 01 - 455559 - فاكس: 01 - 850717
البريد الإلكتروني: darturath2012@hotmail.com

التوزيع

مؤسسة الفلاح للنشر والتوزيع - لبنان

ص. ب 6590 / 113 - بيروت 2140 1103
هاتف وفاكس: 856677 - 1 - 961

الاشتراك السنوي

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



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.. فضاء للحوار والتقريب/ الدكتور صلاح الدين العامري ٤

دراسات وأبحاث

■ جدلية العلاقة بين الفرد والمجتمع/ الشيخ حسن الصفار ٨

■ الحضارة والمدنية.. مطالعة في نظرية أزوالد شبنجلر/ زكي الميلاد ٢٧

■ الجذور الثقافية للظاهرة المدنية في التجربة التاريخية الإسلامية/ محمد محفوظ ٦٤

■ علم الأخلاق والسياسة.. بين القدامة الإغريقية والحدثة الغربية، نحو نظرة تركيبيّة/

الدكتور عبد الكريم عنيات ٩٧

■ سيميولوجيا الكتابة والمكتوب عند عبد الكبير الخطيبي/ الدكتور عبد القادر حميدة ... ١٢٣

■ الفعل الحضاري بين الحوار و الصدام.. قوة الصناعة وصناعة القوة/ الدكتور حسن

الحريري ١٣٢

■ قداسة اللغة العربية الفصحى وموتها/ بسام المسلمي ١٤٢

■ كورونا وسؤال الوجود.. بين الشرق والغرب/ الدكتور أحمد فال السباعي ١٥٠

رأي ونقاش

■ الموسوعة القرآنية (لیدن): ملاحظات في الضبط العلمي والثبت المصدري وقفات في

زوايا العرض القصصي القرآني/ الدكتور فيصل العوامي ١٥٨

كتب - مراجعة ونقد

■ الحضارات والسياسات العالمية.. أطروحة ومناقشة/ زكي الميلاد ١٧٥

رسائل جامعية

■ التفسير الإسلامي لعلاقة الحضارات وفق نظرية التعارف.. زكي الميلاد أنموذجًا/

أسمهان بن مرابط ١٨٦

■ إصدارات حديثة/ إعداد: حسن آل حمادة ١٩٤



الكلمة بعد ربع قرن..

فضاء للحوار والتقريب

الدكتور صلاح الدين العامري*

- ١ -

في دلالة «الكلمة» ورمزيتها

يُقال النصُّ مُلكٌ صاحبه ما لم يتمّ تعميمه، ومع لحظة انتشاره يصبح القارئ شريكاً فيه فهماً وتفكيراً وتأويلاً، وتتقلص سلطة صاحبه الأوّل مع كل تلقٍّ جديد. وهذا ما نطبّقه على الأسماء الخاصة بالكتب والمجلات والنصوص عامّة.

ومن هذه الزاوية نرى فرضيّة تفكير المشرفين على مجلّة «الكلمة» في دلالات المصطلح ورمزيته قبل تثبيته اسماً وصفة ورمزاً. ولا شكّ في أنّهم يدركون خصوصية المصطلح وأهميته في الموروث الفكري والروحي الإنساني. فالكلمة أساس التواصل البشري ووسيلة تحقيق الاجتماع المدني، والإنسان مدنيٌّ بالطبع في فلسفة ابن خلدون الاجتماعية.

* باحث من تونس، جامعة الزيتونة، نشر بحثاً عدة في مجلّة الكلمة. البريد الإلكتروني: slaheddine.alamri17@gmail.com

وللكلمة طابع مقدّس في أغلب الأديان، وقد وردت في الكتب السماوية الثلاثة بمعانٍ متعدّدة، إلّا أنها مشحونة بالقداسة والتقدّيس. وجاء في إنجيل يوحنا مثلاً: «في البدء كَانَ الْكَلِمَةُ، وَالْكََلِمَةُ كَانَ عِنْدَ اللَّهِ» (١: ١-١٣). وجاءت الكلمة بمعنى الشريعة، ومن معاني الشريعة القانون الذي ينظّم حياة الناس ويطوّر حياتهم نحو الأفضل.

وفي هذا الإطار ننزّل الجهود التي يضطلع بها المشرفون على المجلّة والمساهمون فيها. نستشف هذا الهدف من خلال الشروط العامّة المعلنة والمضمّنة في المنشورات، وتصلنا الرسالة واضحة بأنّ خطّها التحريري حرّ ومتحرّر من القيود الموروثة، وغالباً ما عرقلت القيود التحوّل الإيجابي وعطلت التقارب.

لقد جاءت عبارة الكلمة مبتدأ في جملة اسميّة خبرها النصوص القيّمة التي نشرت منذ صدور عددها الأوّل، وقد تكون وردت منعوتاً بلا نعت يحدّها ويحدّها فيقلّص من حجم هويتها الإنسانيّة، وتُركت صياغة النعوت للقراء الأحرار والمتحرّرين ليصوغوها بشكل حرّ وإرادي. تُركت حريّة صياغة النعوت حرّة ومفتوحة حتى وإن كانت بعدد القراء وتنوعهم.

ونرجو أن تكون مسيرة مجلّة «الكلمة» تطبيقاً لمضمون الآية الرابعة والستين من سورة آل عمران ﴿قُلْ يَا أَهْلَ الْكِتَابِ تَعَالَوْا إِلَى كَلِمَةٍ سَوَاءٍ بَيْنَنَا وَبَيْنَكُمْ﴾، وأن تكون كلمة سواء بين الفرق والمذاهب الإسلاميّة، وأن تتدرج لتكون كلمة سواء بين الناس كافة.

- ٢ -

مجلّة «الكلمة» منارة معرفيّة

من الإيجابيات التي يعرفها عالم الفكر والثقافة في العقود الأخيرة، ارتفاع وتيرة النشر وتنوّعه ورقياً وإلكترونيّاً، إلّا أنّ هذه الإيجابيّة تحمل في طيّاتها مجموعة من السلبيات يهّمنا منها أساساً مستوى المنشورات وطبيعتها ونوعيتها ودرجة إفادتها للمتلقي منهجاً ومضموناً.

ويتعقّد الأمر أكثر إذا قاربنا المنشورات من زاوية أكاديميّة مسلّحة بمجموعة من القواعد الثابتة والصارمة. وفي هذه العتمة وتلك الضبابيّة تلوح لنا نقطة مضيئة استقرّ رأي أصحابها على سُمها بالكلمة. ولئن كان اسمها في صيغة المفرد فإنّ مضامينها المتواترة على عقود من الزمن جعلتها خطاباً يتشكّل من مجموعة خطابات علميّة راقية وصارمة منهجاً ومضموناً.

وكَلَّمَا اقْتَرَبَ الْبَاحِثُ عَنِ الْمَعْرِفَةِ الْحَقِيقِيَّةِ فِي ظُلِّ مَرَاكِمَةِ مَجْنُونَةِ لِلتَّشْكِيلَاتِ الْخَطَائِيَّةِ، تَلَأَلَتْ أَمَامَهُ خُطَابَاتُ «الْكَلِمَةِ» وَقَادَتْهُ إِلَى حَيْثُ لَا تَزُلُّ الْقَدَمُ وَلَا يُتْنَهَكُ الْعَقْلُ.

وَبَاعْتِبَارِي أَحَدَ الْبَاحِثِينَ الْمُسَاهِمِينَ فِي تَأْثِيثِ مَنَشُورَاتِ «الْكَلِمَةِ» فِي أَكْثَرِ مِنْ عَدَدٍ، وَلَا تُنْنِي مِنَ الْمَوَاقِينِ الْقَارِئِينَ لِمَنَشُورَاتِهَا، أَسْتَطِيعُ التَّأْكِيدَ أَنَّ الْمَوَاضِيعَ الْمُنَوَّعَةَ ضَمَّنَ الْمَجْلَّةِ كَانَتْ غَالِبًا عَلَى دَرَجَةِ عَالِيَةٍ مِنَ الْقِيَمَةِ وَالْأَهْمِيَّةِ وَالصَّرَامَةِ الْعِلْمِيَّةِ. وَيَتَجَلَّى ذَلِكَ مِنْ خِلَالِ طَرَاةِ الْمَوَاضِيعِ الْمَطْرُوحَةِ وَرَاهِنِيَّتِهَا وَاحْتِرَامِهَا لِلْمَعَايِيرِ الْعِلْمِيَّةِ الدَّقِيقَةِ.

وَالْمَقْصُودُ بِالطَّرَاةِ هُوَ الْمَوَاضِيعُ الْجَدِيدَةُ أَوْ الْمَجْدَّدَةُ مِنْ زَوَايَا نَظَرٍ مُعَاَصِرَةٍ، تُحْفَظُ الثَّوَابِتُ، وَتُفْتَحُ عَلَى مَكْتَسَبَاتِ جُهِودِ الْبَحْثِ الْحَدِيثَةِ. وَيَحْسَبُ لِلْكَلِمَةِ اقْتِحَامُ مَجَالَاتِ اللَّامْفَكَّرِ فِيهِ مِنْذُ قُرُونٍ بِحِجَّةِ الدِّينِ أَوْ الْمَذْهَبِ أَوْ التَّوَجُّهِ الثَّقَافِيِّ لِرَجَاءِ أَوْ طَائِفَةٍ.

وَقَدْ أَسْهَمَتْ هَذِهِ الْخِيَارَاتُ فِي خَلْقِ فُضَاءَاتٍ مِنَ الْإِبْدَاعِ وَالْإِثَارَةِ، وَالْحَثُّ عَلَى تَجَاوُزِ أَنْهَاطِ التَّفَكُّيرِ الْقَدِيمَةِ. وَالْمَقْصُودُ بِالرَّاهِنِيَّةِ هُوَ مَوَاقِبَةُ «الْكَلِمَةِ» لِمَا يَشْغُلُ بَالِ الْمُسْلِمِ الْمَعَاوِرِ إِذَا مَا سَلَّمْنَا بِالْخُلْفِيَّةِ الْإِسْلَامِيَّةِ لِلْمَجْلَّةِ. وَهَذَا أَمْرٌ مُتَاحٌ لِلْعَامَّةِ وَالْخَاصَّةِ مِنَ الْمَعْنِيِّينَ بِهَا تَنْشُرُهُ الْمَجْلَّةُ. فَالْمُتَلَقِّيُّ الْبَسِيطُ يُمْكِنُهُ إِيجَادُ ذَاتِهِ فِيهَا يَقْرَأُ، وَالْمُتَلَقِّيُّ / الْبَاطِ الْخَاصُّ يُمْكِنُهُ الْإِفَادَةُ أَيْضًا سِوَاءَ عِنْدَ التَّلَقِّيِّ الْمَعْرِفِيِّ الْوُظِيفِيِّ أَوْ عِنْدَ الْإِنْتَاجِ الْعِلْمِيِّ الْمَوْجَّهِ.

وَبِهَذَا الشَّكْلِ تَكُونُ «الْكَلِمَةُ» مَنَارَةً تَسْتَقْطِبُ الْجَمِيعَ وَتَشَعُّ لِلْغَالِبِيَّةِ وَتَفِيدُ الْعَامَّةَ وَالْخَاصَّةَ. وَأَمَّا الْمَقْصُودُ بِالْمَعَايِيرِ الْعِلْمِيَّةِ الدَّقِيقَةِ فَهُوَ سَلَامَةُ اللُّغَةِ وَالْأَسْلُوبِ، وَهِيَ مَسْأَلَةٌ أَسَاسِيَّةٌ فِي بِنَاءِ الْمَعَارِفِ وَالتَّرْوِيجِ لَهَا، وَالْخُطَابِ الْعِلْمِيِّ غَيْرِ الْعَاطِفِيِّ وَالْهُوَوِيِّ، وَاحْتِرَامِ الْأَمَانَةِ الْعِلْمِيَّةِ الْقَائِمَةِ عَلَى التَّوْثِيقِ السَّلِيمِ وَالتَّامِّ.

وَنَقْدَرُ أَنَّ هَذِهِ الْمَقُومَاتُ مَجْتَمِعَةٌ تُمَثِّلُ أَسَاسَ الْخُطَابِ الْعِلْمِيِّ الْمَطْلُوبِ لَضَمَانِ إِنْتَاجِ مَعْرِفِيٍّ مُفِيدٍ. وَقَدْ نَجَحَ الْقَائِمُونَ عَلَى أَمْرِ «الْكَلِمَةِ» فِي ضَمَانِ هَذِهِ الشَّرُوطِ ضَمَّنَ جُلِّ الْأَعْمَالِ الَّتِي أَجَازُوهَا لِلنَّشْرِ.

- ٣ -

مجلة «الكلمة» فضاء للحوار والتقريب

لَيْسَ مِنَ الْمُبَالِغَةِ إِذَا قُلْنَا: إِنَّ صِنَاعَةَ ثِقَافَةِ الْحَوَارِ وَالتَّقْرِيبِ مِنْ أَوْكَدِ الْوَاجِبَاتِ الْحَضَارِيَّةِ وَالْأَخْلَاقِيَّةِ الَّتِي يَجِبُ أَنْ تَتَكَفَّلَ بِهَا مَنَصَّاتُ النَّشْرِ فِي الْفَضَاءِ الْعَرَبِيِّ الْإِسْلَامِيِّ مَهْمَا كَانَتْ طَبِيعَتُهَا. وَالسَّبَبُ عِنْدَنَا هُوَ طَبِيعَةُ الصَّرَاحِ الْمُتَعَدَّدِ الْأَوَاجِهِ وَالْآلِيَّاتِ بَيْنَ الْمُسْلِمِينَ عَامَّةً وَالْجَمَاعَتَيْنِ السُّنِّيَّةِ وَالشَّيْعِيَّةِ خَاصَّةً. فَأَحْدَاثُ مِثْلِ السَّقِيفَةِ لَمْ تَتَجَاوَزْهَا الذَّاكِرَةُ

التاريخية، وجراح مثل الجمل وصقّين لم تندمل بعد رغم مرور الزمن.

والثقافة التي جاءت بعدها اتخذت اتجاهًا واحدًا نحا به القائمون عليه صناعة ووراثته نحو القطيعة والصراع والانقسام والتأزيم ومراكمة التأزيم. وصار الحوار أمرًا صعبًا، وأصبح التعامل مع الآخر المذهبي على قاعد الثالث المرفوع، أي لا يرى الشقّ منهم وجوده الطبيعي إلّا في نفي الشقّ الآخر وإنهائه في الآجل والعاجل.

ومن حسن حظّ المسلم المعاصر أن يجد «الكلمة» تقطع مع هذا التقليد الثقافي والفكري، وتفسح المجال أمام الجميع كي يحاور من زوايا مختلفة. فمن الحوار المذهبي إلى الحوار الفكري في قضايا الفكر عامة. وقد سجّل السنّة والشيعية حضورهما في أعداد المجلّة بشكل لافت للنظر، فطرح كل فكره وثقافته بقدر من الحرفيّة والتوازن، وغاب الجدل العقيم إلى حدّ مقبول بفضل حرص القائمين على شؤون «الكلمة».

وظهر أثر الحرص سواء من خلال تحديد شروط واضحة للنشر، أو من خلال تحكيم النصوص واختيار المشاركين. وقد سهّل هذا الحوار المباشر وغير المباشر جسر عبور للتقريب بين المذاهب الإسلاميّة وإن بدرجات متفاوتة. ودون مبالغة نستطيع القول: مثلت «الكلمة» فضاء للحوار والتقريب بين المسلمين عامة والسنّة والشيعية خاصّة.

ومن أساسيات التقريب تحقيق التعارف بين الأطراف التي احترفت ذاكراتها الجمعية والفردية التباعد والتنافر والإقصاء عبر تاريخها. ونقدّر أنّ غياب هذا العامل مثل حجر عثرة وعامل تفرقة بين المسلمين. وقد أسهم التجاهل أو الجهل المتبادل بين المختلفين صناعة صور صداميّة توارثتها الأجيال دون مراجعة ولا تقويم. وكان الفضل في هذا السياق لمجلّة «الكلمة» لتسهم في نقد المعادلة القديمة، وفتح زاوية جديدة في مقاربتها.



جدلية العلاقة بين الفرد والمجتمع

الشيخ حسن الصفار

□ مدخل

تمتاز المجتمعات التقليدية بمستوى متقدّم من الترابط والتكافل الاجتماعي، فكيان الأسرة يحتضن أفرادها، وله قداسة واحترام في نفوسهم، والأرحام يتواصلون فيما بينهم، والجيران يتعارفون، ويتفقّد بعضهم بعضاً، وأبناء المجتمع يشعرون بانتماء مشترك يثري عواطفهم ومشاعرهم الإيجابية، ويدفعهم لتبادل المساندة والتعاطف، ويمنحهم الثقة والاطمئنان.

بينما تعاني المجتمعات الحديثة من تدني مستوى الترابط والتواصل الاجتماعي، وتغوّل الروح الأنانية الفردية، حيث أصيب كيان الأسرة بالتفكك والضعف، ولم يعد للقرابة والرحم معنى يُلفت إليه، كما لا يهتم الجار بمعرفة جاره والتواصل معه، والمحور الأساس للعلاقة بين الناس هو المصالح والرغبات.

لكن الصورة المضيئة إنسانياً في المجتمعات التقليدية، تستبطن زوايا سلبية قائمة، حيث ينشأ الفرد فيها على التبعية والانقياد، ويُحظر عليه التفكير الحر المستقل خارج السائد في محيطه الأسري والاجتماعي، ولا يمكنه أن يقرر

حتى لنفسه ما لا ترضاه أسرته، ولا أن يعترض على قرار تتبناه زعامة مجتمعه. إن على الفرد أن يتماهى في مجتمعه إلى حدّ الذوبان وانسحاق الشخصية، دون أي تطّلع خاص، أو رأي مستقل، حتى يحظى بالرعاية وظل التكافل الاجتماعي.

وفي المقابل فإن الصورة المظلمة للمشهد الإنساني في المجتمعات الحديثة، تنطوي على جوانب مشرقة، تتمثل في احترام شخصية الفرد، والاعتراف بخصوصيته وحرية، وإفساح المجال لتطلعاته، وتخفيفه للإبداع.

وبالتأمل في صورة المشهدين، نجد أن البعد السلبي في كل منهما ناتج عن التطرف والمبالغة في عنصر القوة والإيجابية. فالمبالغة في تعزيز الروح الجمعية حولتها إلى نوع من الوصاية على الفرد في المجتمعات التقليدية، كما أن الغلو والتطرف في الفردانية تحوّل إلى أنانية مقبنة في المجتمعات الحديثة.

فكيف يمكن الجمع والتوفيق بين عنصري القوة في كلا النموذجين، وتجاوز حال التطرف والغلو فيهما، فنغرز الروح الجمعية، وقيمة الترابط والتكافل الاجتماعي، مع تمتع الفرد بحريته وحماية حقوقه وخصوصيته؟

أعتقد أن ذلك ما يتطلع إليه المخلصون الواعون في المجتمعات التقليدية والحديثة، فقد تعالت أصوات عدد من المفكرين الغربيين الناقدين لتجذر الروح الأنانية الفردية، والاستغراق المادي في مجتمعاتهم، وأبدى كثيرون من أبناء تلك المجتمعات انبهارهم بمشاهد الترابط والتراحم الاجتماعي في المجتمعات التقليدية، وكان ذلك سبباً لإقبال بعضهم على اعتناق الإسلام.

وعلى الضفة الأخرى فإن العلماء الواعين والباحثين المصلحين في المجتمعات التقليدية، يدركون خطر الإرهاب الفكري والقمع النفسي الذي يحيط بحياة أفراد مجتمعاتهم، وأنه سبب رئيس لحال التخلف في هذه المجتمعات، وقد يدفع بعض أبنائها للتخلي عن انتمائه الديني والاجتماعي كردّ فعل لواقعه المأزوم.

لكن المشكلة تكمن في بعض الأوساط الدينية التي تشرعن حال الوصاية على الفرد، ومصادرة الحريات وسلب الحقوق، ضمن فهم خطأ موروث للدين من عصور التخلف والاستبداد، والتزاماً ببعض الأعراف والتقاليد البالية.

□ تحرير شخصية الإنسان

تحرير شخصية الإنسان الفرد، وإنقاذه من طغيان هيمنة المجتمع على فكره وسلوكه،

كانت مهمة محورية لرسالات الأنبياء، ذلك أن الفرد في المجتمعات البدائية والإقطاعية، والمجتمعات التي يحكمها الاستبداد، يكون مسحوق الشخصية، مسلوب الإرادة، لا حق له في التفكير، فهناك فكر سائد شمولي، يمثل الحقيقة المطلقة، ولا حرية له في التعبير عن رأي آخر، فذلك كفر وزندقة وضلال وابتداع. ولا فرصة أمامه للاختيار في نمط السلوك وأسلوب العيش، فهو فرد في قطع، ونسخة مكررة عن شخصية المجتمع لا تغاير فيها. إنه ذوبان كامل ينعلم فيه أي شعور بالذاتية والخصوصية.

وحين يأتي نبي إلى مجتمعه، يدعو الناس إلى الله، فإن دعوته تصطدم بهذا الواقع الذي لا يجرؤ فيه الأفراد على الإصغاء لرأي آخر، أو نقاش فكرة جديدة، وهنا يتجه النبي لمعالجة جذور المشكلة، وهي انسحاق شخصية الفرد، وتبعيته المطلقة للجماعة، وتجميده لعقله وإرادته.

وفي القرآن الكريم آيات كثيرة تتحدث عن نضال الأنبياء، لتحرير الإنسان من هيمنة الجماعة التي تلغي شخصيته، وتصادر إرادته. من الشواهد التي يذكرها القرآن الكريم، تهديد قوم نبي الله شعيب له بالنفي والإخراج له من بلده، وكذلك جميع من آمن به واقتنع برسالته، ما لم يراجعوا عن إيمانهم ويعودوا للخضوع للرأي السائد في مجتمعهم، وإن لم يكن ذلك عن رضا وقناعة منهم، يقول تعالى: ﴿قَالَ الْمَلَأُ الَّذِينَ اسْتَكْبَرُوا مِنْ قَوْمِهِ لَنُخْرِجَنَّكَ يَا شُعَيْبُ وَالَّذِينَ آمَنُوا مَعَكَ مِنْ قَرْيَتِنَا أَوْ لَتَعُوذُنَّ فِي مِلَّتِنَا قَالَ أَوَلَوْ كُنَّا كَارِهِينَ﴾^(١).

وفي السياق ذاته واجه مشركو قريش دعوة النبي محمد ﷺ خضوعاً للمعتقد الجمعي السائد في أوساطهم، لذلك فإن النبي محمداً يوجه دعوة مباشرة للأفراد بأن يعطوا لأنفسهم فرصة التفكير، خارج الهيمنة الجماعية، وأن ذلك كفيل بتغيير مسار حياتهم. يقول تعالى: ﴿قُلْ إِنَّمَا أَعْظِيكُمْ بَوَاحِدَةٍ أَنْ تَقُومُوا لِلَّهِ مِثْلَ خِزْفَةٍ ثُمَّ تَتَفَكَّرُوا مَا بِصَاحِبِكُمْ مِنْ جِنَّةٍ إِنْ هُوَ إِلَّا نَذِيرٌ لَكُمْ بَيْنَ يَدَيْ عَذَابٍ شَدِيدٍ﴾^(٢).

وجميع الأنبياء كانوا يرفضون منطق تقليد السالفين واتباعهم، دون إعمال للفكر والنظر، يقول جل شأنه: ﴿وَكَذَلِكَ مَا أَرْسَلْنَا مِنْ قَبْلِكَ فِي قَرْيَةٍ مِّنْ نَّذِيرٍ إِلَّا قَالَ مُتْرَفُوهَا إِنَّا وَجَدْنَا آبَاءَنَا عَلَىٰ أُمَّةٍ وَإِنَّا عَلَىٰ آثَارِهِم مُّقْتَدُونَ﴾^(٣).

ويحذر الله سبحانه أبناء المجتمعات البشرية من الطاعة العمياء للزعماء ومراكز القوى

(١) سورة الأعراف، الآية ٨٨.

(٢) سورة سبأ، الآية ٤٦.

(٣) سورة الزخرف، الآية ٢٣.

في المجتمع، يقول تعالى: ﴿وَقَالُوا رَبَّنَا إِنَّا أَطَعْنَا سَادَتَنَا وَكُبَرَاءَنَا فَأَصْلَحْنَا السَّبِيلَ﴾^(٤).

إن هذه الآيات الكريمة ليست مجرد تشهير بأقوام سابقين، بل هي بيان لمنهج إلهي في تقرير حرية الإنسان، وتحفيزه لممارسة إرادته واستعمال عقله، حتى لا يقع تحت هيمنة الآخرين، واستلابهم لشخصيته. وما كان يستجيب لدعوة الأنبياء إلا من امتلك شجاعة التمرد والرفض لتلك الهيمنة، وقرر ممارسة حقّه في التفكير والاختيار. هكذا كان الدين في حقيقته وجوهره، دعوة تحرير لعقل الإنسان وإرادته، وسبيل خلاص من الخضوع والخنوع لغير الله تعالى.

□ تزوير الدين وتبرير الاستبداد

لكن المفارقة المثيرة في تاريخ الأديان هي تراجع الأمم والمجتمعات عن إنجازات عهود الأنبياء، ليعود الإنسان إلى أحضان الهيمنة الاجتماعية، ويقع في قبضة الاستبداد من جديد، تحت عباءة الدين، وتوظيف شعاراته وعناوينه، فيتحول الدين من حافز تحرر، ونهج نضال، إلى مبرر خنوع، وأداة قمع.

كما يحكي ذلك تاريخ أوروبا في العصور الوسطى، ومعظم تاريخ المسلمين بعد عهد النبوة والخلافة الراشدة. وفظائع محاكم التفتيش التي أقامتها الكنيسة في تلك العصور أشهر من أن تذكر، فقد كانت تحاسب الأفراد ليس على آرائهم الدينية المخالفة فحسب، بل على أي رأي يتبنونه في قضايا الطبيعة والحياة، فغاليلو حكم عليه لأنه قال بحركة الأرض، وأعدم آريوس (٢٥٦ - ٣٣٦م) لأنه خالف القول بألوهية المسيح، أما الطبيب الإسباني ميخائيل سيرفيتوس (١٥١١ - ١٥٥٣م)، الذي رفض ألوهية المسيح أيضاً، فقد أعدمته الكنيسة حرقاً، وبلغ عدد من صدرت ضدّهم أحكام عقوبات بسبب آرائهم أكثر من ٣٠٠,٠٠٠ ألف شخص، منهم ٣٢,٠٠٠ ألفاً أعدموا حرقاً. كما عانت المجتمعات الإسلامية في كثير من عهودها أوضاعاً شبيهة بممارسات محاكم التفتيش.

وهذه هي الحال العامة في المجتمعات التقليدية، التي لا تعترف للفرد باستقلال شخصيته، ولا تسمح له بالتمتع بالحريات الشخصية، وتريده جزءاً من قطع، لا يشدّ عنه في رأي أو سلوك. فلا توجد شخصية مميزة للفرد، ولا خصائص يتميز بها عن الآخرين.

وكانت أنماط الحياة الاقتصادية المحدودة في المجتمعات التقليدية، تكرّس واقع الانصهار، حيث كان الاعتماد على الصيد أو الرعي أو الزراعة، وجميع أفراد القبيلة يمارسون

(٤) سورة الأحزاب، الآية ٦٧.

الأعمال نفسها، ويعيشون شكلاً واحداً من الحياة الرتيبة.

ورغم أن تطور الحياة في المجتمعات البشرية قد فرض واقعاً جديداً، يتمتع فيه الفرد بقدر كبير من الحريات الشخصية، إلا أن بعض المجتمعات لا تزال تصهر أفرادها بقسوة، عبر أنظمة الاستبداد السياسي، واتجاهات التزمّت الديني، وصرامة الأعراف والتقاليد الاجتماعية.

□ مبررات الهيمنة الاجتماعية

تقوم فلسفة المجتمعات الإقطاعية والتقليدية في قمعها لشخصية الفرد على عدد من المبررات والحجج، أبرزها ما يلي:

أولاً: قصور الفرد عن إدراك المصلحة واتخاذ القرار الصائب، مما يجعله بحاجة إلى وليّ يسيّره، وراع يصحّ توجهاته. إنه من المتفق عليه حاجة الفرد حين يكون صغيراً للرعاية والولاية، لكن هذه الحالة تستصحب في المجتمعات التقليدية، حيث تستمر هيمنة الأب على الأولاد مادام حيّاً، ويكون قرار الزوجة بيد الزوج مطلقاً، وتخضع المرأة لوصاية الرجل. ويجب على الناس طاعة شيخ القبيلة، وشيخ الدين، وشيخ الحكم، من منطلق أن (الشيخ أخص) - حسب التعبير الدارج -، أي أعرف بالمصلحة.

ثانياً: الوقاية من نوازع الشر والفساد، فلو ترك الفرد وشأنه، فإنه يقع تحت تأثير الشهوات والأهواء، وتحركه نزعات الشر والفساد، فيضّر نفسه والآخرين. ومن أجل حمايته من نفسه، ووقاية المجتمع من شره، لا بُدّ من إحاطته بالرقابة، وسياج الأوامر والنواهي الرادعة.

ثالثاً: تعزيز الروح الجمعية، وأولوية المصلحة العامة. حيث تواجه المجتمعات تحديات وأخطاراً على وجودها ومصالحها، فلا بُدّ من تعزيز الروح الجمعية، للدفاع عن الهوية والكيان، بأن يكون الأفراد جنوداً رهن إشارة قيادة المجتمع، وأن يهتموا بما يخدم المصلحة العامة، ويقمعوا أيّ تفكير في مصالحهم الشخصية. إن الفرد محدود الطاقة والقدرة، وقوته في قوة مجتمعه، فعليه ألا يفكر في بناء قوته الشخصية، بل عليه أن يذوب في إطار تعزيز قوة الجماعة.

وإذا كانت هذه المبررات تُساق كمسلمات في المجتمعات القديمة، فإنها الآن أصبحت حججاً واهية في المجتمعات الحديثة، بسبب تطور الحياة وتقدم وعي الإنسان ونضاله من أجل انتزاع حريته وكسب حقوقه.

□ الإنسان بين نقاط الضعف ومواقع القوة

إن تلك الثقافة القديمة تركز على نقاط الضعف في طبيعة الكائن البشري، وتتجاهل مواقع القوة، كما تقرّر المنهج الخطأ في التعامل مع سلبيات الطبيعة البشرية. فقد منح الله تعالى كلّ فرد قدرة عقلية عظيمة، يعتصم بها من الجهل، وقصور المعرفة والإدراك، لذا يتوجّه إليه الخطاب الإلهي محرّضاً إياه على التفكير والتدبر، واستعمال العقل والنظر.

إنه حين يكون صغيراً، ليس مؤهلاً للاستفادة من قدراته العقلية بالمستوى المطلوب، فيحتاج إلى الولاية والرعاية، ريثما تكتمل مداركه، ويتعرف على طبيعة الحياة من حوله، فإذا اجتاز عتبة البلوغ، أصبح مكلفاً من الناحية الشرعية، وحين يمتلك الرشد العرفي، يكون شخصية مستقلة كاملة الاعتبار، رجلاً كان أو امرأة.

ويشير القرآن الكريم، إلى أن الله تعالى زوّد الإنسان بأدوات، يتجاوز بها قصور المعرفة والجهل، الذي يصحبه في مرحلة الطفولة، يقول تعالى: ﴿وَاللَّهُ أَخْرَجَكُمْ مِنْ بُطُونِ أُمَّهَاتِكُمْ لَا تَعْلَمُونَ شَيْئًا وَجَعَلَ لَكُمُ السَّمْعَ وَالْأَبْصَارَ وَالْأَفْئِدَةَ لَعَلَّكُمْ تَشْكُرُونَ﴾^(٥).

إن قصور المعرفة والإدراك عند الفرد، لا يعالج باستعباده واستتباعه، وإلغاء شخصيته، بل بتوجيهه إلى عقله، وتشجيعه على التفكير والبحث، ودفعه للسعي نحو العلم والمعرفة، وفتح الآفاق والسبل أمامه. وهذا هو منهج الأنبياء في الأصل، فهم لا يسلكون سبيل الهيمنة والسيطرة على الناس، والله تعالى لم يسمح لهم بذلك، وإنما يتحدّد دورهم في التذكير والتوجيه، وإتاحة فرصة الاختيار واتخاذ القرار، يقول تعالى: ﴿فَذَكِّرْ إِنَّمَا أَنْتَ مُذَكِّرٌ * لَسْتَ عَلَيْهِمْ بِمُصَيِّرٍ﴾^(٦).

ويقول تعالى: ﴿قُلْ يَا أَيُّهَا النَّاسُ قَدْ جَاءَكُمْ الْحَقُّ مِنْ رَبِّكُمْ فَمَنِ اهْتَدَىٰ فَإِنَّمَا يَهْتَدِي لِنَفْسِهِ وَمَنْ ضَلَّ فَإِنَّمَا يَضِلُّ عَلَيْهَا وَمَا أَنَا عَلَيْكُمْ بِوَكِيلٍ﴾^(٧). وهذا ما تسير عليه المجتمعات المتقدمة، التي توفر لأبنائها فرص التعلم، ومجالات البحث، وتطوّر وسائل الحصول على المعرفة وتدقق المعلومات.

لكن المجتمعات المتخلفة تمارس تجاه أبنائها سياسة التجهيل والتعتيم، وتضع العوائق والعراقيل أمام وصول المعلومات والمعارف بيسر وسهولة للناس، ثم تبرّر الهيمنة على أبنائها بقصورهم وتدني مستوياتهم.

(٥) سورة النحل، الآية ٧٨.

(٦) سورة الغاشية، الآيتان ٢١-٢٢.

(٧) سورة يونس، الآية ١٠٨.

من جانب آخر، فإن النظر للإنسان من خلال ما في نفسه من ميول شهوانية، ونزعات شريرة فقط، فيه ظلم وحيف. ففي أعماق الإنسان فطرة نقية، ونزعات خيرة، إلى جانب دواعي الشهوة والهوى، يقول تعالى: ﴿وَنَفْسٍ وَمَا سَوَّاهَا * فَأَلْهَمَهَا فُجُورَهَا وَتَقْوَاهَا﴾^(٨)، وورد عنه عليه السلام أنه قال: «كل مولود يولد على الفطرة»^(٩).

فالإنسان مهيباً للسير في طريق الخير والصلاح، كما يمكن أن ينزل إلى طريق الشر والفساد، يقول تعالى: ﴿إِنَّا هَدَيْنَاهُ السَّبِيلَ إِمَّا شَاكِرًا وَإِمَّا كَفُورًا﴾^(١٠).

وللبينة التي تحيط بالإنسان دور مؤثر في اختياره لأحد الاتجاهين. والمطلوب هو توفير البيئة الصالحة، والتربية المناسبة، ونشر القيم الفاضلة، وبث الدعوة إلى الخير، وتنمية دوافع الصلاح في نفس الإنسان، وتحذيره من عواقب الفساد والانحراف.

أما شلّ إرادة الإنسان، ومصادرة قراره، وإلغاء شخصيته لضمان سيره في طريق الخير والصلاح، فذلك امتهان لإنسانيته، وخلاف لحكمة الله تعالى في خلق الحياة الدنيا كدار ابتلاء وامتحان.

□ الروح الجمعية، كيف تتحقق؟

ولعلّ أهمّ مبرّر يطرحه دعاة الهيمنة الاجتماعية، وأهمّ شعار يرفعونه، هو تعزيز الروح الجمعية، وأولوية المصلحة العامة. ولا شك أن الشعور بالحاجة إلى انتماء اجتماعي، هو من أقوى المشاعر المتجذّرة في نفس الإنسان، فهو يوفّر له الإحساس بالقوة والأمن، كما أن عضويته في المجتمع تساعده في تسيير شؤون الحياة ومواجهة مشاكلها.

ولا شك -أيضاً- أن قوة المجتمع تتحقّق بتضامن أفراده، واهتمامهم بالمصالح العليا لمجتمعهم. ويظهر من تاريخ البشرية القديم والحديث، أن هناك رؤيتين في الوصول إلى هذه الغاية والهدف:

الرؤية الأولى: تبالغ في التقليل من شأن الفرد، وتدعو إلى إذابته وصهره في بوتقة المجتمع، ليُسلم قياده، ويكبت رغباته، ويكبح جماح فكره، خضوعاً للإرادة الجمعية، والتزاماً بتوجيهاتها. وتلك هي سمة المجتمعات الإقطاعية والتقليدية التي يسودها

(٨) سورة الشمس، الآيتان ٧-٨.

(٩) محمد بن إسماعيل البخاري، صحيح البخاري، ج ١، ص ٣٣٧، حديث رقم: ١٣٨٥. محمد بن يعقوب

الكليني، الكافي، ج ٢، ص ١٣.

(١٠) سورة الإنسان، الآية ٣.

الاستبداد الشمولي، وتشاركها هذه النظرة المدرسة الماركسية الشيوعية في التاريخ الحديث. ورغم أن عنوان هذه الرؤية وشعارها هو الجماعة والأمة، والمصلحة العامة، إلا أنها غالباً ما أنتجت واقعاً مابيناً ومناقضاً لهذا العنوان، في تاريخ البشرية القديم والحديث، حيث تؤدي إلى هيمنة أفراد أو طبقة من الناس على مقاليد الأمور، ليتحكموا في مصير الأمة والشعب، وليتخذوا ما شاؤوا من القرارات التي تخدم مصالحهم الخاصة، وتلبي رغباتهم، في المزيد من التسلط والاستئثار.

كما نقرأ ذلك في تاريخ العصور الأوربية الوسطى، ومعظم تاريخ السلاطين المسلمين وغيرهم، وفي سيرة ستالين، وهتلر، وعيدي أمين، وصادق حسين، وأمثالهم من طغاة هذا العصر، الذين رفعوا شعارات القومية والوطنية، وحكموا باسم الشعب والجمهير.

أما الرؤية الثانية: فهي تهتم بإعلاء شأن الفرد، وتدعو إلى احترام خصوصياته الشخصية، وحماية حقوقه المنبعثة من طبيعته الإنسانية، وترى أن قوة المجتمع تتحقق بقوة أفرادها، وتوافقهم على عقد ونظام اجتماعي، لإدارة شؤونهم العامة.

في ظل هذه الرؤية، يتمتع الفرد بحرية التفكير والتعبير عن الرأي، واتخاذ القرار في شؤونه الخاصة، وما يختاره لنفسه من أسلوب حياة ونمط سلوك. ويشارك مع سائر أفراد محيطه الاجتماعي، في صياغة قوانين وأنظمة الحياة العامة، وفي تقرير الأهداف العليا للمجتمع.

واعتقد أن المجتمعات الإيمانية التي اتبعت تعاليم الأنبياء في التاريخ القديم، كانت تأخذ بهذه الرؤية، وتعمل وفقها، قبل أن يصيبها الانحراف والفساد، بتسلط من زوروا وزيفوا تعاليم الأديان.

كما أن المجتمعات الحديثة في الدول المتقدمة، تنتمي إلى هذه الرؤية، فقوة أمريكا هدف وشعار لمواطنيها، وتعزيز الروح الوطنية منهج بارز، يزداد تألقه وتحليه أمام التحديات التي تواجههم، كما حصل بعد أحداث الحادي عشر من سبتمبر عام ٢٠٠١م. وكذلك الحال في سائر الدول الغربية، التي سعت مجتمعاتها للتوفيق بين ممارسة الحقوق الفردية والحريات الشخصية، وبين تعزيز الروح المجتمعية الوطنية، وخدمة المصالح العامة.

ويقتضي التنويه، أن الإشادة بالتوجه العام لهذه المجتمعات المتقدمة، لا يعني الإشادة بكل التفاصيل والجوانب، ففي داخل تلك المجتمعات نفسها أخذ ورد، ومعارضة ونقد، للكثير من السياسات والممارسات.

□ الفردانية والروح الجمعية

حين تكون هناك هيمنة قمعية في المجتمع فإن الإنسان يفقد جوهر إنسانيته؛ لأن جوهر الإنسانية يتمثل في بعدين:

الأول: القدرة على التفكير.

الثاني: الإرادة والاختيار.

هذا هو جوهر إنسانية الإنسان، ومن دون هذين الأمرين لا يكون هناك فرق بينه وبين سائر الكائنات الأخرى. إن المجتمع الذي يحترم الإنسان، ويتعامل معه كإنسان، هو المجتمع الذي يعترف بحريته في هذين البعدين، فكلما كان الإنسان أكثر قدرة على التفكير، وأكثر قدرة على اختيار البدائل، فإنه يعيش إنسانيته بشكل أفضل، وفي أي مجتمع تنخفض فيه هذه القدرة والإمكانية، تنحط إنسانيته.

إن الآية الكريمة: ﴿قَالَ فِرْعَوْنُ أَمْتُم بِهِ قَبْلَ أَنْ آذَنَ لَكُمْ إِنَّ هَذَا لَمَكْرٌ مَكْرَتُوهُ فِي الْمَدِينَةِ لَتُخْرِجُوا مِنْهَا أَهْلَهَا فَسَوْفَ تَعْلَمُونَ﴾ * لَأَقْطَعَنَّ أَيْدِيَكُمْ وَأَرْجُلَكُمْ مِنْ خِلَافٍ ثُمَّ لَأُصَلِّبَنَّكُمْ أَجْمَعِينَ^(١١). تتحدث عن صورة من صور المجتمع الاستبدادي، الذي يقمع حق الإنسان في التفكير واتخاذ القرار، هذه الحالة القمعية قد تتجلى من خلال سلطة سياسية، وقد تتجلى عبر قسوة عائلية، وقد تتجلى في ظل وضع اجتماعي، يُرهب الأفراد، ويسلبهم القدرة على التفكير والاختيار.

هناك جماعة رأوا أمامهم برهاناً واضحاً على وجود الله سبحانه وتعالى، فأمنوا بدعوة نبي الله موسى ﷺ، الذي جاء يدعوهم إلى الله، وهم مجموعة السحرة الذين أراد فرعون أن ينتصر بهم، لكنهم لما رأوا الحق أمامهم واضحاً، ﴿قَالُوا آمَنَّا بِرَبِّ الْعَالَمِينَ﴾ * رَبِّ مُوسَى وَهَارُونَ^(١٢)، فأنكر فرعون عليهم، كيف تؤمنون وأنا لم آذن لكم؟! إنه لا يرى نفسه مهيمناً على أجسامهم، وعلى وجودهم المادي فقط، وإنما يرى نفسه مهيمناً حتى على عقولهم وعواطفهم.

﴿قَالَ فِرْعَوْنُ أَمْتُم بِهِ قَبْلَ أَنْ آذَنَ لَكُمْ﴾ وهذه الروحية موجودة في كل هيمنة طاغية، ففي المجتمعات الاستبدادية، الإنسان لا حق له أن يؤمن بالفكرة التي يقتنع بها، وقد تصل إلى درجة أن الإنسان لا يتجرأ على التفكير، حيث يخشى أنه إذا فكر وبحث، قد يصل إلى نتيجة مخالفة للرأي السائد، وهذا يوقعه في حرج مع السلطة السياسية، أو الهيمنة الاجتماعية، أو الحالة العائلية، لذلك يتوقف عن التفكير.

(١١) سورة الأعراف، الآيتان ١٢٣ - ١٢٤.

(١٢) سورة الأعراف، الآيتان ١٢١ - ١٢٢.

□ في ظل الاستبداد

إن الأفراد في المجتمعات التي تغطي عليها هذه الهيمنة يعيشون: أولاً: امتهاًناً لإنسانيتهم، فلا يعيشون كرامتهم، التي تستوجب أن يتمتعوا بالحرية في تفكيرهم.

ثانياً: يتوقف الإبداع والتطوير، ففي ظل الإرهاب الفكري لا يظهر مبدعون، ولا يحصل تقدّم في المجتمع؛ لأن التطور والإبداع يحتاج إلى شعور بالحرية والأمن، إذ إن هناك تناسباً بين تقدّم المجتمع وبين مستوى الحرية فيه. والمجتمعات التي يتمتع أفرادها بالحرية تكون أقرب إلى التقدم، بينما المجتمعات المقموعة تتوقف فيها مسيرة التقدم والتطور.

ثالثاً: تتعزّز حالة الظلم والفساد بسبب عدم وجود الإرادة، وعدم وجود القدرة على التفكير عند الناس.

يوم كانت المجتمعات الأوروبية تعيش عهد الإقطاع وسيطرة الكنيسة، كانت الحركة متوقفة، وكانوا يعيشون التخلف. ومتى استطاع المجتمع الأوروبي أن يبدأ مسيرة التقدم؟! حينما انطلقت حركة عصر التنوير، التي ركزت على فكرة (الفردانية)، أي إشعار الفرد بقيمته ومكانته، والتأكيد على حقوق الفرد، وعلى الحريات الشخصية، وإدانة نزعة الطغيان الاجتماعي، حتى إن بعض منظّري عصر التنوير اعتبر الروح الجمعية مصدر آلام البشرية، وأنها شرّ مطلق، وأنها سبب التخلف، وتلك مبالغة لا نقبلها على إطلاقها.

حينما تجاوزوا هذه الحالة، وبدأ الفرد يشعر بقيمته، وي مارس حرية التفكير، بدأت مسيرة التقدم في أوروبا. وهنا بدأ يبرز مفهوم الفردية، ويطلقون عليه -أيضاً- الفردانية، وتعني أن الإنسان هو أولى من الجماعة، يفكر في نفسه قبل كل شيء، وفوق كل شيء، تكون له حريته في الرأي والتفكير والاعتقاد، وفي التعبير عن رأيه وقراراته، وفي توجهاته وسلوكه.

□ التطرف في الفردانية

انتشار هذا المفهوم هو الذي أطلق الإنسان في أوروبا من حالة الأسر والجمود التي كان يعيشها في المجتمعات الإقطاعية، وفي ظل سيطرة الكنيسة، وقد رافق هذه الحالة تمرد على الدين؛ لأن الدين الذي تمثله الكنيسة كان مباركاً ومؤيداً للحالة الاستبدادية السائدة، وهذه الحالة الجديدة التي تعني مقاومة الروح الجمعية وسيادة الفردية أو الفردانية، أصبح فيها مبالغة وغلو وتطرف، فبدأت تفرز سلبيات كثيرة في المجتمع الأوروبي، ومع مرور

الوقت اتسعت رقعة آثارها السلبية، ومنها:

١ - ارتفاع مستوى الأنانية: فقد أصبح الإنسان في أوروبا يعيش كثيرًا من المشاكل النفسية والحياتية والاجتماعية بسبب غلبة الحالة الفردية، وتعززت حالة الأنانية عند الفرد، فلم يعد يفكر في غيره، حتى في أقرب المقربين إليه.

٢ - غلبة الروح المصلحية: فالتفكير المصلحي أصبح حاكمًا على الإنسان، والمهم هو الربح بأي طريقة وبأي وسيلة.

٣ - غياب القيم وتلاشي الروح الدينية: فليس هناك حساب للقيم، ولا حساب للعواطف، فقد غابت المعايير الأخلاقية، والمشاعر الإنسانية التي كانت في المجتمعات التقليدية السابقة.

ومن نتائج هذه الآثار السلبية: حالات القلق، والانتحار، والكآبة، ومظاهر العنف والإجرام، والتفكك العائلي، والانحلال الأخلاقي. هذه المآسي التي يعاني منها الغرب بسبب التطرف في ممارسة الحالة الفردية، التي جاءت كردة فعل لحالة القطيع الجمعية السائدة في المجتمعات التقليدية السابقة.

وفي الحقيقة هناك علاقة جدلية بين الفردية وبين الجمعية، فهل يذوب الإنسان الفرد في المجتمع وينسحق كما كان في المجتمعات التقليدية السابقة؟ أو يعيش حالة الفردية والأنانية كما هي الحال الآن في المجتمعات المادية في الغرب لتغيب العواطف، وتتفكك الأواصر العائلية والاجتماعية، فلا الآباء يُفكّرون في أولادهم، ولا الأولاد يفكّرون في آبائهم، ولا الجار يفكر في جاره؟

بالطبع كلا الحالتين خطأ، فلا حالة الانسحاق والذوبان التي كانت سائدة في المجتمعات الإقطاعية سليمة؛ لأنها كانت تقتل روح الإبداع، وطاقته الإنسان وقدرته، وتصادر شخصيته وقيمه. ولا حالة الأنانية الموغلة في الاتجاه الفردي؛ لأنها تسلب الإنسان إنسانيته، فيعيش في مجتمع مادي استهلاكي، ليصبح شيئًا من الأشياء حتى في المجالات التي يفترض أن تتجلى فيها الحالة الإنسانية، كمجال الطب، والعلاقات الأسرية.

وهذه الحالة المصلحية الربحية التي تتعامل مع الإنسان كشيء من الأشياء خارج القيم الأخلاقية والعواطف والمشاعر الإنسانية، هي البلاء الأكبر الذي يعيشه إنسان هذا العصر.

□ الإسلام وتحرير إرادة الإنسان

قبل مجيء الإسلام كان المجتمع العربي يعيش حالة مشابهة، كانت قبلية جاهلية. وجاء الإسلام، وأطلق عنان الفكر عند الإنسان، وأشعره بقيمته وكرامته، لذلك انطلقت مسيرة الحضارة الإسلامية، التي سرعان ما حصل لها تراجع وانتكاسة، وذلك حينما عادت حالة الاستبداد إلى ذلك المجتمع، الذي أنقذه الله سبحانه وتعالى بالإسلام. ومعظم عهود التاريخ الإسلامي صارت شبيهة إلى حدٍّ ما بالأوضاع التي كان يعيشها الأوروبيون في العصور الوسطى، مع الاختلاف في بعض الجوانب؛ لأن حالة القمع الفكري، والاستبداد السياسي، وذوبان الفرد كانت هي السمة الأبرز فيها.

ولا تزال هذه الرواسب موجودة في المجتمعات الإسلامية، فلا يجزؤ الإنسان فيها على التفكير، وعلى اتخاذ القرار، يخاف من عائلته، ومجتمعه، والسلطة السياسية في بلده، حواجز وظلمات بعضها فوق بعض.

الإسلام جاء حتى يخرج الناس من الظلمات إلى النور. وبما أن الإرهاب والقمع الفكري والاستبداد ظلمات، فقد جاء الإسلام ليخرج الناس برسالته من هذه الظلمات. وفيما يتعلق بمسألة الحرية، قد تحصل سلبيات بسبب المبالغة في مفهوم (الفردانية)، حيث تحولت في المجتمعات المادية إلى حالة من الأنانية المفرطة، وهذا ما يجب تسليط الأضواء عليه، حيث لا إفراط ولا تفريط، ولا بُدَّ من التوازن.

□ الشخصية التوكيدية

يعتبر مفهوم التوكيدية من المفاهيم الحديثة في مجال علم النفس، ويمكن أن نستخلص من أبحاث العلماء المختصين التعريف التالي: «توكيد الذات يعني شعور الفرد بالثقة بنفسه، وسعيه للتعبير عن ذاته في الوسط الذي يعيش فيه، والعمل على حماية مصالحه وحقوقه».

إن الثقة بالنفس هي مفتاح تفجير المواهب والكفاءات، وبدونها تبقى قدرات الإنسان كامنة مشلولة، حيث ينطوي كل إنسان على قدرات هائلة، لكنه لا يلتفت إليها، أو يشك في وجودها، ويتردد في استخدامها، بسبب ضعف الثقة بالنفس.

كما أن نجاح الإنسان في بناء علاقات سليمة متكافئة مع الآخرين، يعتمد على ثقته بنفسه. والهروب عن التعامل مع الآخرين، أو الخوف من الارتباط بهم، أو الفشل في إدارة العلاقة معهم، أو انسحاق الشخصية أمامهم، كل ذلك من مظاهر وأعراض ضعف الثقة بالنفس.

و حينما يواجه الإنسان مصاعب الحياة ومشاكلها في الميادين المختلفة، فإن أهم سلاح يتكئ عليه في المواجهة، هو الثقة بالنفس، وبمقدار توفرها تكون درجة صموده ومقاومته. من هنا تصبح الثقة بالنفس أولى ركائز الشخصية التوكيدية.

أما الركيزة الثانية فهي التعبير عن الذات بأن يمتلك شجاعة الإفصاح عن مشاعره السلبية والإيجابية، بالطريقة المناسبة، وعند انخفاض مستوى التوكيدية يتردد الإنسان ويتهيب من إبداء مشاعره، بسبب حالة من الخوف أو الخجل.. إن البعض من الناس يصعب عليه التعبير عن رضاه أو انزعاجه تجاه الآخرين، بينما يعيش احتقاناً داخلياً بتلك الأحاسيس والمشاعر، والأمر الأهم هو شجاعة إبداء الرأي التي يفقدونها ضعاف الشخصية، بينما يتحلى بها ذوو الشخصية التوكيدية.

والركيزة الثالثة في التوكيدية، السعي لحماية الحقوق والمصالح، التي قد تتعرض للمصادرة والانتقاص من قبل المعتدين والطامعين، ولا يصونها ويحفظها إلا حرص الإنسان عليها ودفاعه عنها.

التعبير عن المشاعر

المشاعر والأحاسيس هي انعكاس صور الأحداث والأشخاص على لوحة نفس الإنسان، حيث يواجه ما يسره وما يحزنه، ومن يرتاح إليه ومن يزعجه، وما يرضيه وما يغضبه. هذه الانطباعات تترجمها المشاعر والأحاسيس، التي تظهر على قسمات وجه الإنسان، وعبر أحاديثه وكلامه.

وفي الحالة السوية يفصح الإنسان عن مشاعره تجاه الأشياء والأحداث، مما يجعله أكثر حيوية وتفاعلاً مع الحياة، ويجدد نشاطه النفسي والعاطفي، وينظم علاقته بها حوله. وقد يكبت الإنسان مشاعره ويقمعها، مما يحدث له إيذاءً نفسياً، ويضعف تفاعله مع الواقع المحيط به، وبمرور الزمن يصاب بتبلد الأحاسيس وجفاف المشاعر.

ولعل من معاني قسوة القلب الذي تحذر منه النصوص الدينية، هو كسل مستوى الأداء العاطفي، وجمود المشاعر والأحاسيس الإنسانية، فقد روي عن رسول الله ﷺ قوله: «إن أبعد الناس من الله القلب القاسي»^(١٣). إن التفاعل العاطفي هو ميزة إنسانية يختلف بها عن الجمادات التي لا مشاعر لها، فإذا تجمّدت مشاعر الإنسان، تساوى مع

(١٣) علي المتقي الهندي، كنز العمال، بيروت: مؤسسة الرسالة، الطبعة الخامسة، ١٩٨٥، حديث رقم: ١٨٤٠، ج ١، ص ٤٢٧.

الجمادات، يقول تعالى: ﴿ثُمَّ قَسَتْ قُلُوبُكُمْ مِنْ بَعْدِ ذَلِكَ فَهِيَ كَالْحِجَارَةِ أَوْ أَشَدُّ قَسْوَةً﴾^(١٤).

لذلك من المحبّد أن يعبر الإنسان للآخرين عن مشاعره الإيجابية تجاههم، مما ينشط أداءه العاطفي، ويسعد الآخرين، ويقوي علاقته بهم. فإبداء المشاعر له وظيفة إيجابية في حياة الإنسان، وكتبها وقمعها حالة غير سوّية لها مضاعفات سلبية، وقد تفرض الظروف الخارجية على الإنسان ذلك، لكن البعض من الناس يمنعهم من إبداء أحاسيسهم، انخفاض المستوى التوكيدي في شخصياتهم، وضعف ثقتهم بذواتهم، وهذا ما ينبغي أن يعالج بالثقيف والتوجيه والممارسة العملية.

التعبير عن الرأي

حركة فكر الإنسان، وتأمّله فيما حوله، وخلفيته المعلوماتية، تنتج لديه آراء وأفكاراً، فيها ما يكون صائباً مفيداً، وفيها ما يخالف الصواب، ويفتقد النضج. وتطور ساحة المعرفة الإنسانية إنما يكون بتداول الآراء وتلاقحها، ولو انطوى كل إنسان على رأيه وفكرته، لما تقدمت حياة البشر خطوة واحدة في أي ميدان من الميادين. لذلك يمتنّ الله تعالى على الإنسان بمنحه القدرة على البيان والتعبير يقول تعالى: ﴿خَلَقَ الْإِنْسَانَ * عَلَّمَهُ الْبَيَانَ﴾^(١٥).

إن التعبير عن الرأي ينشط حركة الفكر عند الإنسان، ويشجعه على المزيد من العطاء، يقول الإمام علي عليه السلام: «العلم يزكو على الإنفاق»^(١٦). كما يساعد في بلورة الرأي وإنضاجه، وتبيّن موقعه من الصحة والخطأ. ويشكل إسهاماً وإثراءً لساحة المعرفة. وتقويماً للأوضاع الاجتماعية.

وقد أصبح التعبير عن الرأي من أهم مقاييس تقدم المجتمعات، حيث تعاني المجتمعات المتخلفة قيوداً على حرية التعبير عن الرأي، ويهمننا في هذا البحث ما يرتبط بالجانب الذاتي، حيث يمارس الإنسان على نفسه قمعاً ذاتياً، ويصادر حقه في التعبير عن رأيه، حذراً من مخاوف وهمية، وانتقاصاً من قدراته، وتشكيكاً في قيمة آرائه.

التربية التوكيدية

التنشئة الأسرية لها الدور الأساس في صياغة شخصية الإنسان، وتحديد معالمها وتوجهاتها، لذلك يلحظ علماء النفس تأثير دور التربية العائلية على مستوى توكيد الذات،

(١٤) سورة البقرة، الآية ٧٤.

(١٥) سورة الرحمن، الآية ٣-٤.

(١٦) الشريف الرضي، محمد بن الحسين، نهج البلاغة، حكمة رقم: ١٤٧.

ارتفاعاً وانخفاضاً. فالتنشئة السليمة يتخرج منها أقوىاء الشخصية، من تتوفر لهم درجة عالية من التوكيدية، بينما التربية الخطأ تنتج عناصر مهزوزة الشخصية، تفتقد الثقة بذاتها، وقدرة التوكيد.

إن احترام الطفل وتشجيعه على التعبير عن مشاعره وآرائه، وتدريبه على مواجهة المواقف، وعدم الهروب منها، والتواري خلف مساعدة والديه دائماً، هو الذي ينمي توكيد الذات وقوة الشخصية عنده. أما تحقير الطفل وعدم الاعتناء بمشاعره وآرائه، وتعويدة الاتكالية على والديه في مواجهة المشاكل، فذلك ما يضعف شخصيته، ويخفض درجة التوكيدية لديه.

نحو ثقافة توكيدية

بعد العائلة يأتي دور المحيط الاجتماعي والثقافة السائدة فيه، فقد تكون قائمة على أساس احترام الفرد، والاعتراف بحقه في التعبير عن ذاته، وتشجيعه على إبراز كفاءته ورأيه، وهنا يكون المحيط الاجتماعي مساعداً على تنمية الذات، ورفع درجة توكيديتها. على العكس من ذلك إذا سادت أجواء الإرهاب والقمع الفكري، والتقليل من شأن الفرد إلى حد الذوبان والانسحاق، ليصبح أمعة طبقاً لشعار (حشر مع الناس عيد) وكما يقول تعالى: ﴿وَكُنَّا نَخُوضُ مَعَ الْخَائِضِينَ﴾^(١٧).

ففي مثل هذا المحيط ينخفض مستوى التوكيدية عند الفرد، مما يجعله سهل الانقياد مع أي تيار جارف، ولقمة سائغة لكل قوي معتدي.

إن تعاليم الإسلام تربي الإنسان على أساس المسؤولية، فهو محاسب أمام الله تعالى عن أفعاله وأقواله، لأنه شخصية مستقلة، ﴿كُلُّ امْرِئٍ بِمَا كَسَبَ رَهِيْنٌ﴾^(١٨).

ولا يُقبل منه أبداً التنازل عن عقله وإرادته انبهاراً بالآخرين وخضوعاً لهم، حيث يرفض الله تعالى الاعتذار بذلك يوم القيامة ﴿وَقَالُوا رَبَّنَا إِنَّا أَطَعْنَا سَادَتَنَا وَكُبَرَاءَنَا فَأَضَلُّونَا السَّبِيلَا﴾^(١٩).

وفريضة الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، إنما تعني واجب كل مسلم في الاعتراض على الخطأ، وعدم ممالأة الانحراف والفساد، من أي جهة كان، (فالساکت عن الحق شیطان أخرس).

(١٧) سورة المدثر، الآية ٤٥.

(١٨) سورة الطور، الآية ٢١.

(١٩) سورة الأحزاب، الآية ٦٧.

لكن التوكيدية والتعبير عن الذات والرأي، لا تعني التهور والصدامية، ولا الانطلاق مع الأهواء والرغبات، دون ضوابط والتزامات، إن ذلك يقود إلى الفوضى والفساد. حيث وهب الله تعالى الإنسان عقلاً يشكل مرجعية لسلوكه وممارساته، والتوكيدية منهج وسلوك في ظل هدي العقل ونوره.

من هنا يحتاج الإنسان إلى الحكمة واللباقة ليعبر عن ذاته، ويحمي مصالحه وحقوقه، بالأسلوب الصحيح المناسب، وإلا فقد يجلب لنفسه الشقاء، ويسيء إلى علاقاته مع الآخرين.

□ أصالة الفرد والمجتمع

لا يناقش أحد في أن الإنسان كائن اجتماعي، يرتبط بمحيطة بشري ارتباطاً عضوياً ونفسياً، وذلك أمر محسوس بالوجدان، ملموس على أرض الواقع. لكن المفكرين والمدارس الفكرية تختلف في تفسيراتها وتصوراتها لأبعاد هذه العلاقة وطبيعتها بين الفرد والمجتمع.

وانطلاقاً من هذا الاختلاف، تتنوع نظريات وأشكال النظام الاجتماعي الذي تبشر به، وقد عرف بعض علماء الاجتماع المجتمع بأنه: «مجموعة من الأفراد يربط بينها رابط مشترك يجعلها تعيش عيشة مشتركة، وتنظم حياتها في علاقات منظمة معترف بها فيما بينهم»^(٢٠).

وهناك تعريفات أخرى مقارنة. تعددت الآراء حول تفسير دوافع الانشداد الاجتماعي في حياة الإنسان ومن أهم تلك الآراء ما يلي:

الرأي الأول: أن الإنسان اجتماعي بالفطرة، أي إنه خلق كجزء من كل، وجُبل على الانجذاب نحو نوعه فهو ميل غريزي فطري، كغريزة حب الذات.

الرأي الثاني: أن الإنسان لم يخلق اجتماعياً، وإنما اضطرته إلى ذلك العوامل الخارجية، فأجبر على الحياة الاجتماعية، فهو بطبعه يميل إلى الحرية ورفض القيود التي تستلزمها العيش الاجتماعي، لكنه حيث لا يتمكن من الحياة وحيداً، رضخ للقيود التي تستلزمها الحياة مع الآخرين.

الرأي الثالث: أنه ليس مجبوراً ولا مضطراً، وإنما هو مختار للحياة الاجتماعية، من خلال إدراكه العقلي وتفكيره، فهو يرى أن الحصول على حظ أكبر من مواهب الطبيعة،

(٢٠) حسن بحر العلوم، المجتمع المدني في الفكر الإسلامي، ص ٢١.

ومواجهة تحدياتها، يستلزم تشكيل الحياة الاجتماعية.

وهذا الاختلاف لا يترتب عليه أثر كبير، ما دام هناك اتفاق على أن الإنسان كائن اجتماعي.

□ الفرد أم المجتمع

السؤال الأساس الذي اختلفت المدارس الفكرية في الإجابة عليه هو: ما هي الصلة بين الفرد والمجتمع؟ هل الفرد هو الأصل أم المجتمع؟ هل الفرد هو الأهم أم المجتمع؟ اختلفت النظريات في الإجابة عن هذا السؤال، نستعرضها بشيء من الإيجاز:

النظرية الأولى: الفرد هو الأصل

يرى أصحاب هذه النظرية أن الفرد هو الأصل؛ لأن المجتمع ليس إلا مجموعة من الأفراد، فلو لا الأفراد لم يتحقق المجتمع، وتركيب المجتمع من الأفراد تركيب اعتباري وليس واقعياً؛ لأن التركيب الواقعي إنما يتحقق إذا تلاقت المواد والعناصر وحصل بينها تفاعل كَوْنٍ عنصراً جديداً، كما إذا تفاعل غاز الأوكسجين وغاز الهيدروجين وكَوْنُ ماءٍ حيث تنحل أجزاء الغازين في الوجود الجديد، وهكذا فالتركيب الحقيقي بين الأشياء هو اندماج وانحلال أجزائها وخصائصها في المركب الجديد.

وهذه الميزة ليست في تركيب المجتمع من الأفراد، فأفراد الإنسان لا يندمجون مع بعض في (كل) هو المجتمع. إذن فالمجتمع ليس له وجود أصيل عيني حقيقي، بل وجوده اعتباري وانتزاعي، والأصل هنا هو الفرد. فالفرد في اللحظ الوجودي له وجود قبل المجتمع وظهور الوضع المدني، فهو يملك حقوقاً قبل انخراطه في المجتمع، والقيمة الأخلاقية للفرد أعلى ومقدمة على المجتمع^(٢١).

وقد قامت الديمقراطية الرأسمالية على الإيمان بالفرد إيماناً لا حد له، وبأن مصالحه الخاصة بنفسها تكفل بصورة طبيعية مصلحة المجتمع في مختلف الميادين، وأن فكرة الدولة إنما تستهدف حماية الأفراد ومصالحهم الخاصة، وانبثق من هذه القاعدة إعلان الحريات الأربع: السياسية، الاقتصادية، الفكرية، الشخصية.

(٢١) مرتضى مطهري، المجتمع والتاريخ، ص ٢٤.

النظرية الثانية: الأصالة للمجتمع

أصحاب هذه النظرية يرون أن الإنسان لا تبرز إنسانيته، ولا تتشكل هويته الإنسانية، ولا عواطفه البشرية ولا أي من مميزاته كالأحاسيس والميول والعقائد والعواطف إلا من خلال اندراجه في سلك المجتمع، ودون ذلك فهو إنسان بالقوة لا بالفعل، أي مشروع إنسان، وهو إناء بشري فارغ من الشخصية الإنسانية، فلا يصبح إنساناً بالفعل ولا يمتلئ بإناء وجوده بالشخصية الإنسانية إلا من خلال الروح الجماعية.

إذن فالوضع الاجتماعي مقدّم على الخصائص الفردية، فالأصالة للمجتمع. وعلى هذه الأرضية قامت الاشتراكية الماركسية على إفناء الفرد في المجتمع، وجعله آلة مسخرة لتحقيق الموازين العامة التي يفترضها، بمصادرة حريات الأفراد السياسية والاقتصادية والفكرية والشخصية، إلا ضمن أضيق حدود يسمح به النظام، حيث يقوم الاقتصاد الشيوعي على إلغاء الملكية الخاصة، وتمليك الثروة للمجموع وتسليمها للدولة وكيلة عن المجتمع في إدارتها وتوزيعها، حسب قانون: من كل حسب قدرته ولكل حسب حاجته.

إن الماركسية تعتقد أن حب الذات ليس ميلاً طبيعياً، وظاهرة غريزية في كيان الإنسان، وإنما هو نتيجة للوضع الاجتماعي القائم على أساس الملكية الفردية، فإذا حلت الملكية الجماعية الاشتراكية محلها، ينقلب المحتوى الداخلي للإنسان، وتنقلب مشاعره الفردية إلى مشاعر جماعية، ويتحول حبه لمصالحه ومنافعه الخاصة إلى حب لمنافع الجماعة ومصالحها^(٢٢).

النظرية الثالثة: الفرد والمجتمع أصيلان

بعض علماء الاجتماع يرفضون هذه الجدلية، يقول إدوارد كار: «إن السؤال عمن يأتي قبل الآخر - المجتمع أم الفرد - هو مثل السؤال عن الدجاجة والبيضة، حتى لو عالجتَه كسؤال تاريخي فليس بوسعك أن تجري تبسيطاً واحداً له بطريقة أو أخرى دون أن تحتاج إلى تبسيط معاكس وأحادي مائل. إن المجتمع والفرد لا ينفصلان، فهما ضروريان ومتمّمان لبعضهما وليساً ضدين»^(٢٣).

وكما قال كلٌّ من هيدجر وسارتر: «إن المجتمع يصنع الشخص، والشخص يصنع المجتمع»^(٢٤).

(٢٢) السيد محمد باقر الصدر، فلسفتنا، ص ٣٧.

(٢٣) محمد عبد الجبار، المجتمع، ص ١٠.

(٢٤) سامية حسين الساعاتي، الثقافة والشخصية، ص ٧.

ويبدو من مجموع النصوص الدينية ترجيح هذه النظرة، وهي أصالة الفرد وأصالة المجتمع في الوقت نفسه. فالفرد أصل يجب الاعتراف بشخصيته واستقلالته، وشرعية حبه لذاته، والمجتمع أصل لا تتجلى ولا تبرز إنسانية الإنسان إلا بعضويته فيه وعطائه له. «وقد كان لتأكيد الإسلام على حقوق الفرد واحترام كيانه أن ظنه البعض أقرب الأنظمة والحضارات إلى الغرب وحضارته، فيقول روجيه أرناالديز الفرنسي: وما أستطيع قوله بالاستناد إلى تجربتي هو: إن الحضارة العربية التي أعرفها جيداً هي حضارة عظمى، وهي أيضاً حضارة غربية؛ لأنها قريبة جداً من الحضارة الأوروبية، فأينما وجد الإسلام فذلك جزء من الغرب. كما كان لتأكيد الإسلام على دور الجماعة وحققها في القوامة واحترام كيائها أن ظن البعض أن الإسلام جمعي أي اشتراكي وأنشؤوا في هذا السبيل مقالات وكتباً»^(٢٥).

□ تنمية الروح الاجتماعية

لا شك أن المجتمع الذي تنبض قلوب أبنائه بحبه، وتترسخ في نفوسهم مشاعر الانتماء إليه، فيتبارون في خدمته، ويتنافسون في الدفاع عنه، والعمل من أجل ارتقائه، هذا المجتمع يكون قوياً متماسكاً قادراً على مواجهة التحديات، مؤهلاً للتقدم والنجاح.

أما المجتمع الذي تسود أبنائه روح الأنانية المفرطة، ويتضاءل فيه التفكير في المصالح العامة، فينشغل كل فرد بهمومه الذاتية فقط، ويتنهمز كل فرصة للكسب الذاتي ولو على حساب مصلحة مجتمعه!!

هذا المجتمع سيعيش حالة من التفكك والتمزق، تؤدي به إلى الضعف والتراجع والانحيار. ولكن كيف يتأهل المجتمع ليكون في أفق الصورة الأولى؟ وكيف يتجنب الانحدار إلى مزلق الصورة الثانية؟

إن ذلك يستلزم نشر وتعميق ثقافة المسؤولية الاجتماعية، على صعيد التربية، وأنماط السلوك والأعراف والتقاليد، والنظم والتشريعات، وتشكيل المؤسسات الأهلية الفاعلة.

الحضارة والمدنية..

مطالعة في نظرية أزوالد شبنجلر

زكي الميلاد

- ١ -

الشخص والنظرية

عرف المفكر الألماني أزوالد شبنجلر (١٨٨٠-١٩٣٦م) وبرز خلال الربع الأول من القرن العشرين، واشتهر بدراسة فلسفة التاريخ، وتحليل تاريخ الحضارات المقارن، مقدماً نظرية في الحضارة، أثارت دهشة، وكسبت اهتماماً، وحرّكت جدلاً، ونالت متابعة نشطة عند الكتّاب والنقاد الغربيين المهتمين بحقلي الحضارة والتاريخ، وذلك لفراة هذه النظرية من جهة، وجديتها من جهة ثانية، ونزعتها التشاؤمية الصادمة من جهة ثالثة.

شرح شبنجلر هذه النظرية، وأسس لها بشكل مستفيض في كتابه الكبير الموسوم بعنوان: (تدهور الغرب) أو (أفول الغرب) الصادر في جزئه الأول سنة ١٩١٨م، وفي جزئه الثاني سنة ١٩٢٢م، وعدّت هذه النظرية واحدة من كبريات نظريات الحضارة ليس في نطاق الأدب الأوروبي الحديث والمعاصر فحسب، وإنما على مستوى الأدب الإنساني العام.

ارتبطت السيرة الفكرية والعلمية لشبنجلر من ناحية المكان، بثلاث مدن

ألمانية هي: هال وبرلين وميونخ، في مدينة هال أكمل شبنجلر دراسته الجامعية سنة ١٩٠١ م. وفي برلين حصل على شهادة الدكتوراه سنة ١٩٠٤ م، وكان موضوع رسالته عن الفيلسوف اليوناني القديم هرقليطس الذي عاش في القرن الخامس قبل الميلاد ما قبل عصر سقراط. وفي ميونيخ أمضى شبنجلر الشطر الأخير من حياته منعزلاً عن الناس، ومتفرغاً للكتابة والتأليف.

لم يتمكن شبنجلر من الالتحاق بالوسط الأكاديمي والتدريس في الجامعات الألمانية كما كان يرغب، وحين وجد أن الطريق أمامه مغلقاً أصابه اكتئاب وإحباط، وبدلاً من ذلك عمل مدرساً في المدارس العليا المحلية في مدينتي دسلدورف وهامبورغ، وبعد ست سنوات من التدريس قرر شبنجلر العودة إلى ميونيخ والبقاء فيها، حاملاً صفة كاتب بعد أن فشلت محاولته في تحصيل صفة أستاذ جامعي، ومن ثم فقد عُيِّن في الوسط الفكري والنقدي من فئة الكتاب، وليس من فئة أساتذة الجامعات الذين كانوا يتفخرون بهذه الصفة الأكاديمية.

على مستوى التأليف، لم يعرف عن شبنجلر غزارة التأليف والنشر، وفي سجله قائمة قليلة من التأليفات، يذكر منها: كتاب (البروسية والاشتراكية) صدر سنة ١٩٢٠ م وكتاب (الإنسان والتقنية) صدر سنة ١٩٣٢ م، وكتاب (ألمانيا وتطور التاريخ العالمي)، وآخر تأليفاته كتاب (الأعوام الحاسمة) صدر سنة ١٩٣٣ م، أما أهم تأليفاته وأشهرها على الإطلاق كتابه الكبير (تدهور الغرب) أو (انحدار الغرب)، أو (أفول الغرب) على اختلاف الترجمات.

ظلت السيرة الشخصية والفكرية لشبنجلر عادية وهادئة وبعيدة عن الأضواء، وليس فيها ما يثير الدهشة والانتباه إلى أن صدر كتابه (تدهور الغرب) في جزئه الأول سنة ١٩١٨ م، فتبدلت سيرته الشخصية، وتغيرت وضعيته الفكرية، وتحول من كاتب ليس له ذكر ويكاد يكون مجهولاً، إلى كاتب بلغ قمة الشهرة متفوقاً على كثير من أقرانه، ومنازعاً مكانة آخرين كانوا متقدمين عليه بمراتب ودرجات فكرية وأكاديمية. وحسب انطباع الدكتور قسطنطين زريق (١٩٠٩-٢٠٠٠ م) فإن هذا الكتاب رفع منزلة شبنجلر «من مدرس مجهول إلى كاتب من أوسع كتّاب الغرب ذكراً وتأثيراً»^(١).

مثّل هذا الكتاب في وقته حدثاً فكرياً قلب الحياة العامة الساكنة والرتيبة لشبنجلر، فمن الناحية الاجتماعية حوّل هذا الكتاب إلى شخصية معروفة أخرجته من عزلته وانطوائه وابتعاده عن الناس، وأصبح مقصوداً يطلب الآخرون زيارته، واللقاء به، والحديث معه. وعن هذا الجانب ذكر الكاتب الأمريكي آرثر هيرمان أن شبنجلر «لأنه لم يكن معتاداً على الشهرة، فقد كان مضطراً لأن يفرض قائمة انتظار لمدة ثلاثة أيام على عدد كبير من الزائرين

(١) قسطنطين زريق، في معركة الحضارة، بيروت: دار العلم للملايين، ١٩٨١ م، ص ١٨١.

الذين تدققوا عليه»^(٢).

ومن الناحية الأكاديمية، فبعد صدور هذا الكتاب أخذت الجامعات الألمانية تلتفت إلى شبنجلر، ساعية إليه، راغبة في ضمه إلى صفوفها الأكاديمية بوصفه اسمًا صاعدًا ومتفوقًا. ويذكر في هذا الشأن أنه تلقى عروضًا من جامعتين في مدينتي جوتنجن وليبنج لينظم إليهما، لكنه اعتذر مفضلاً التفرغ إلى الكتابة والبحث والتأليف.

ومن الناحية الثقافية، ما إن صدر كتاب شبنجلر حتى شق طريقه سريعًا إلى القراء الذين أقبلوا عليه، مظهرين عناية به واهتمامًا بشكل كان لافتًا في وقته، محققًا نجاحًا مميزًا على مستوى التوزيع، شجع على توالي طباعته، وتعاقبت من ثم ترجماته إلى لغات عدة منها: الإنجليزية والفرنسية والإيطالية والإسبانية والروسية وغيرها.

وعن سيرة الكتاب وظروفه، ذكر شبنجلر أن مخطوطة الجزء الأول استغرقت ثلاث سنوات من العمل المتفرغ، وما إن اكتملت حتى نشبت الحرب العالمية الأولى سنة ١٩١٤م، فعطلت نشر الكتاب الذي كان عنوانه: (المحافظ والليبرالي)، لكن صدفة جاءت من غير ميعاد قاده إلى اختيار عنوان آخر، حدث ذلك حين وقف أمام واجهة مكتبة لبيع الكتب في مدينة ميونيخ، فالتفت إلى كتاب كان معروضًا بعنوان: (تدهور العصور القديمة)، فشده هذا العنوان، واستحسنه وعلق في ذهنه، فأوحى له بالعنوان الذي اختاره تاليًا (تدهور الغرب).

قام شبنجلر بمراجعة الكتاب ثانية بعد أن توقف نشره بسبب الحرب، مضيفًا إليه، ومتوسعًا فيه. وعن الظروف التي تمت فيها هذه المراجعة نقل الكاتب الأمريكي بروس براندر أن شبنجلر راجع مخطوطة كتابه «بقدر قليل من المأكّل والملبس، وقليل من التدفئة في سكنه، وعانى من الصداق مدى طويلة، وهو ما تطور غالبًا إلى داء شقيقة شديد، وتحملها على الدوام في أثناء الكتابة»^(٣).

وما إن أصبح الكتاب جاهزًا للنشر سنة ١٩١٧م، فوجئ شبنجلر برفض الناشرين في ألمانيا طباعته ونشره، وذكر بروس براندر أن شبنجلر «وبعد قيامه بزيارات عديدة لدور نشر كبرى في ألمانيا من أجل بيع الكتاب ولم يجد ناشرًا يشتريه، سافر شبنجلر إلى فيينا وهناك قُبِلَ الكتاب، وطبع منه ألف وخمسمائة نسخة»^(٤).

(٢) آرثر هيرمان، فكرة الاضمحلال في التاريخ الغربي، ترجمة: طلعت الشايب، القاهرة: المجلس الأعلى للثقافة، ٢٠٠٠م، ص ٣٠٠.

(٣) بروس براندر، رؤية الفوضى.. استطلاعات عن انحسار الحضارة الغربية، ترجمة وتقديم: هاشم أحمد محمد، القاهرة: المركز القومي للترجمة، ٢٠١٦م، ص ١٢٨.

(٤) بروس براندر، المصدر نفسه، ص ١٢٨.

أحسن شبنجلر كثيرًا حين غير عنوان كتابه، ولو بقي على العنوان السابق (المحافظ والليبرالي) لما كانت له تلك الجاذبية وتلك الإثارة التي عرف بها العنوان الآخر، ولكانت له وضعية فكرية وأدبية غير الوضعية التي كسبها تاليًا، فالكتاب يعرف أولاً وقبل كل شيء من عنوانه، فهو سمته وعلامته الدالة حسب منطق التحليلات الثقافية والأدبية والنقدية، فالعنوان الأول لم يكن يتسم بالدهشة التي اتسم بها العنوان الثاني (تدهور الغرب)، الذي كان مثيرًا وصادمًا من جهة، ومحفزًا على استكشافه ومتابعته من جهة أخرى.

في سنة ١٩٢٢م صدر الجزء الثاني من الكتاب، وجاء متممًا لأطروحاته، مستكملًا لموضوعاته، متابعًا لفنونه، مراكمًا لمعلوماته، محافظًا على وزنه الكمي والكيفي، معززًا مكانة مؤلفه، لافتًا من جديد الانتباه إليه، رافعًا من رصيده الفكري والنقدي.

وبهذا الجهد المضني يكون شبنجلر قد أمضى عشر سنوات من العمل في إنجاز كتابه بجزأيه الأول والثاني، مقدمًا عملاً لا يقارن بغيره ولا يتشابه، محققًا إنجازًا يسجل له في تاريخ تطور البحث الفكري عن فلسفة التاريخ وتاريخ الحضارات المقارن.

ظهر على الكتاب أن شبنجلر أخذ راحته في الكتابة، باسطًا قلمه ومتوسعًا، متشعبًا في مواضيعه ومفصلًا، جامعًا بين معارف وفنون شتى نادرًا ما اجتمعت في كتاب واحد، منها: التاريخ والرياضيات والطبيعات والفن والفلسفة والدين والنفس والأخلاق والقانون والاقتصاد والسياسة، مظهرًا قوة البحث والتنقيب، كاشفًا عن ثقافة واسعة، مبرزًا ذاتيته المفكرة، مسطرًا فيضًا من النظرات والتأملات.

من يرجع إلى الكتاب بسهولة يتكوّن لديه انطباع بأن شبنجلر دوّن كتابه بصورة هادئة، كما لو أنه عاش في أجواء هادئة بعيدة عن التوتر والاضطراب، ومن يصل إلى مثل هذا الانطباع لن يكون مخطئًا من ناحية الظاهر، أما واقع الحال فإن شبنجلر قد دوّن كتابه في ظل وضعيات وصفها أنها مترعة بالشدائد والعواصف، وجد نفسه فيها معنيًا بالعثور على وسائل التعبير التي تمكّنه من عرض فكرته بأشد الأشكال قوة وإلزامًا.

ما بين الجزء الأول الصادر سنة ١٩١٨م والجزء الثاني الصادر سنة ١٩٢٢م، تأكدت لدى شبنجلر قناعته بفكرته أو نظريته، وازدادت رسوخًا بعد هذا الفاصل الزمني، وبعد تعاقب الأحداث المتكاثرة، معتبرًا أن فكرته قد صيغت بطريقة لا تقبل تفنييدًا أو دحضًا، ولن تلقى اعتراضًا حالمًا تُدرك وتُفهم، متوجهًا بها إلى الجيل الجديد، متأملًا بتمكنه من إنجازها.

من ناحية الموضوع، وضع شبنجلر موضوع كتابه في إطار فلسفة التاريخ، ناظرًا إلى الفلسفة والتاريخ بمنظور يستحضر فيه عامل الزمن، سعيًا منه لإدراك اللحظة التاريخية،

وتعقب فلسفة المصير. فمن جهة الفلسفة يرى شبنجلر أن القضية بالنسبة إليه ليست مجرد وضع فلسفة من شتى الفلسفات الممكنة التي يمكن تبريرها منطقياً، بل القضية لديه هي أن يضع ما يسميه فلسفة زماننا.

ومن جهة التاريخ، يرى شبنجلر أنه بصدد أن يقدم شرحاً للحظة حقيية عظمى حسب وصفه، كانت نذرهما بادية للعيان عندما كَوّن أفكاره الرئيسة، معتبراً أن ما يقدمه هو بمثابة نظرة جديدة للتاريخ وللفلسفة المصير، هي حقاً بالنسبة إليه الأولى من نوعها في هذا الميدان.

وعن فكرة الكتاب من أين بدأت؟ وكيف تطورت بالشكل الذي وصلت إليه؟، فقد شرحها شبنجلر قائلاً: إنه اقترح على نفسه سنة ١٩١١م أن يضع دراسة واسعة عن الظاهرة السياسية وتطوراتها المحتملة في عصره، وكانت الحرب العالمية تبدو له أنها وشيكة الحدوث، إلى جانب مظاهر خارجية للأزمة التاريخية القائمة آنذاك، لذا فقد وضع نصب عينيه أن يجد لفهم هذه الأزمة، مرتكزاً على فحص وتمحيص روح القرون لا السنين الماضية. وأثناء قيامه بهذه الدراسة الضيقة حسب وصفه، تبين له أن التفهم المجدي لتلك الحقبة التاريخية، يستلزم منه توسيع دائرة دراسته بصورة هائلة، إذا ما أراد الوصول في بحث من هذا النوع إلى نتائج أساسية وجازمة.

ومن ثم وجد شبنجلر أن من المستحيل عليه حصر نفسه في عصر واحد، وقصر بحثه على وقائعه السياسية، وحشر فكره في إطار ذرائعي، ومن دون أن يلجأ في معالجته إلى أساليب ميتافيزيقية تجريدية أو متعالية رفيعة. واتضح له أن من غير الممكن تفهم قضية سياسية بالاقصصار على دراسة السياسة فحسب، ولا نستطيع أن ندرك أعماق الكثير من القضايا المهمة إلا من خلال تظاهراتها الفنية أو بواسطة أشكال مذهبها العلمية والفلسفية المجردة، وذلك إذا ما نظرنا إليها من بعيد.

وهكذا بدأ الموضوع الأساسي الذي اتخذ شبنجلر لدراسته يتسع اتساعاً هائلاً، ووجد أنه أمام عدد كبير من أسئلة معظمها لم تكن متوقعة، وبينها ترابطات وارتباطات، فاتضح له بجلاء أنه لا يستطيع توضيح نبذة واحدة من التاريخ إلا إذا أوضح سر التاريخ نفسه، فاتجه بنظره إلى قصة الجنس البشري الأرقى بوصفها نظاماً لترتيب نظامي، مقدراً أن هذا العمل لم يقم به أحد آنذاك حتى في أبسط درجاته.

ويضيف شبنجلر: منذ هذه اللحظة فصاعداً أخذت صور العلاقات والارتباطات تتدفق عليه بغزارة متزايدة حسب وصفه، فكانت أشكال الفنون تربط نفسها بأشكال الحرب وسياسة الدولة، وتحلى له أن هناك علاقات وثيقة بين المذاهب السياسية وبين

المذاهب الرياضية للحضارة ذاتها، وهكذا بين المذاهب الدينية وبين المفاهيم التقنية، بين الرياضيات والموسيقى والنحت وبين الاقتصاد وأشكال المعرفة. كما تبدى له بوضوح كبير أن الفيزياء والنظريات الكيميائية الحديثة تعتمد اعتماداً أساسياً على مفاهيم الأسطورة للأسلاف من الجرمان. أضف إلى ذلك أن الأسلوب الاتتلافي للمأساة، والتقنية الجبارة التي تنتظم علم المال والطباعة وأنظمة الاعتماد والأسلحة البعيدة المدى من جهة، ودولة المدينة والنقود المسكوكة من جهة أخرى، كل هذه الأشياء هي بالنسبة إلى شبنجلر تعابير متطابقة فيما بينها، وتصدر عن المبدأ الروحي ذاته، وفوق كل هذا وما وراءه تقف الحقيقة القائلة: إن هذه المجموعات العظمى من الروابط المروفولوجية، وكل مجموعة منها ترمز إلى نوع خاص من الجنس البشري متبداً في الصورة الكاملة للتاريخ، هذا هو المنظور الذي يرى فيه شبنجلر لأول مرة الأسلوب الحقيقي للتاريخ.

هذه هي الأفكار التي شغلت شبنجلر أعواماً، بقيت أفكاراً مظلمة غير محددة أو معروفة حتى انتشلتها هذه القاعدة في دراسة التاريخ، فأعطت لتلك الأفكار شكلاً ملموساً، ومن ثم بدأ شبنجلر يرى الحاضر على ضوء مختلف تماماً، فلم يعد الحاضر أمامه مجموعة من حقائق عرضية نشأت عن عواطف قومية أو نفوذ شخصي أو بتأثير عوامل اقتصادية جعلها منهاج مؤرخ سياسي أو اجتماعي تتبدى في شكل وحدة وضرورة، بل اتضح الحاضر له نوعاً من تبديل تاريخي للمظهر يطرأ داخل نظام تاريخي عظيم ذي بوصلة عينت مجراه منذ مئات السنين.

وهكذا أصبح شبنجلر في النهاية يرى الحل واضحاً أمام ناظرية، وماثلاً في خطوط عريضة هائلة، تركبها روح ضرورة باطنية كاملة، حلاً يشق من مبدأ وحيد، ومع أنه قابل للكشف، لكنه لم يكتشف أبداً، فاتجه شبنجلر لوضع حل له أبان عنه وشرحه في هذا الكتاب، وقسمه إلى قسمين، القسم الأول يبحث في الشكل والواقعة، يبدأ من لغة الشكل شكل الحضارات العظمى محاولاً البحث عن أعماق أصولها مزوداً بقاعدة العلم الرمزية. ويبحث القسم الثاني عن المراتب التاريخية العالمية، مبتدئاً بحقائق الحياة الواقعية، والممارسة التاريخية التي تقوم بها البشرية الأرفع رتبة، لمعرفة جوهر الخبرة التاريخية، وبواسطتها نستطيع أن ندبر أمر تكوّن مستقبلنا الخاص^(٥).

وقبل أن يختم شبنجلر مقدمة الطبعة الثانية المنقحة من كتابه الصادرة سنة ١٩٢٢م، أعلن أن الواجب يفرض عليه تسمية أولئك الذين يدين لهم عملياً بكل شيء، وهما الأديبان الألمانيان يوهان غوته (١٧٤٩-١٨٣٢م) الذي أعطاه المنهاج، وفريدريك نيتشه (١٨٤٤-

(٥) انظر: أزوالد شبنجلر، تدهور الحضارة الغربية، ترجمة: أحمد الشيباني، بيروت: دار ومكتبة الحياة، ج ١، ص ١١٤-١٢٠.

١٩٠٠م) الذي منحه موهبة الاستنتاج، وجعل من نظرتة إلى الحياة نظرة استشراق. هذان هما الشخصان اللذان تأثر بهما شبنجلر، ومثلاً له مصدر إلهام، وقد ظل على امتداد كتابه من بدايته إلى نهايته يُذكّر بهما، ويرجع لهما اسماً ونصّاً، فكراً وأدباً، متوافقاً معهما ومختلفاً، بلا تبعية أو تقليد.

ومن شدة تعلّق شبنجلر بغوته ظل يميّزه بتصويرات متعددة، ناحتاً تعبيرات لفظية مركبة تصلح أن تكون جزءاً من قاموسه اللفظي والاصطلاحي، من هذه التصويرات والتعبيرات (الفكرة الغوتية، المنهاج الغوتي، الأسلوب الغوتي، ذاتية غوته، اللاغوتية وغيرها)، في دلالة على قرب شبنجلر من غوته، وتعلّقه بشخصه وأدبه، متخذاً منه نموذجاً في قياساته ومقارباته على اختلاف صورها وأشكالها.

أما نيتشه فهو عند الكتاب والنقاد أكثر وضوحاً في تأثر شبنجلر به، ملتفتين له من هذه الناحية أكثر من التفاتهم لغوته، متحدثين عنه ومتوثقين من كلامهم، راجعين لسيرة شبنجلر المبكرة بنيتشه، وعلاقته المستمرة بإرثه الفكري والأدبي، وفي هذا الشأن كتب آرثر هيرمان قائلاً: إن شبنجلر «التهم أعمال نيتشه وهو طالب في المدرسة الثانوية، ووجد فيها إحساساً بالتسامي الذاتي»^(٦)، وفي مرحلة الدكتوراه اختار شبنجلر هيرقليطس موضوعاً لرسالته، وهو الفيلسوف الذي كان يفضّله نيتشه من بين فلاسفة اليونان^(٧).

وحينما أصبح شبنجلر كاتباً معروفاً ارتبط بعلاقة شرفية مع مركز أرشيف نيتشه، الذي كانت تشرف عليه شقيقة نيتشه إليزابيث فورستر نيتشه (١٨٤٦-١٩٣٥م)، ونقل هيرمان أنها تأثرت بكتاب شبنجلر في أواخر سنة ١٩١٩م، وربّت لأن يحصل شبنجلر على جائزة نيتشه، وقبل وفاته بأشهر تخلى شبنجلر عن منصبه في مركز أرشيف نيتشه.

- ٢ -

الحضارة والمدنية

أقام شبنجلر نظريته في الحضارة على أساس العلاقة بين الحضارة والمدنية، جامعاً بينهما ومفارقاً، جامعاً بينهما من جهة أن كل حديث عن الحضارة لا يكتمل من دون الحديث عن المدنية، انطلاقاً من خلفية أن الحضارة تنتهي في آخر المطاف إلى وضعية المدنية، فكل حضارة لها مدنيّتها، وكل مدنية تكون مسبقة بحضارة، ومفارقاً بينهما من جهة أن الحضارة

(٦) آرثر هيرمان، فكرة الاضمحلال في التاريخ الغربي، مصدر سابق، ص ٢٧٩.

(٧) آرثر هيرمان، المصدر نفسه، ص ٢٨٧.

لها طبيعة مغايرة لطبيعة المدنية، مصوّباً الحضارة ومخطئاً المدنية، مصوّراً لهما بوصفهما طورين تاريخيين مختلفين، بينهما بداية ونهاية، الحضارة بداية، والمدنية نهاية^(٨).

وعلى هذا الأساس لا يمكن دراسة الحضارة بعيداً عن المدنية، أو دراسة المدنية بعيداً عن الحضارة، فبينهما تلازم يتصل ولا يفصل، هذان هما المفهومان المفتاحيان، والركنان المركزيان في نظرية الحضارة عند شبنجلر، ومن خلالهما يمكن الولوج لنظرية شبنجلر وتكوين المعرفة بها ضبطاً وبياناً، واستظهار أين تلتقي هذه النظرية وأين تفرق مع باقي النظريات الحضارية الأخرى.

استناداً إلى نظريته يرى شبنجلر أنه لأول مرة يستعمل هاتين الكلمتين (الحضارة والمدنية) بهذا المعنى، بعد أن كان استعمالهما يتم للتعبير عن تمييز غير محدد في نظره، أما هو فقد استعملهما بالمعنى الدوري القائم على تعاقب ضروري وتنظيمي حازم حسب رأيه، معتبراً أن المدنية هي نتيجة منطقية جوهرية مفهومة، تمثل تحقّقاً مكتملاً، ونهاية لمطاف الحضارة، فلكل حضارة مدنيته الخاصة، ومن ثم فإن المدنية هي المصير الحتمي للحضارة.

على ضوء هذا المعنى، يصبح من الممكن في نظر شبنجلر معالجة أعمق مشاكل ما يصطلح عليه المورفولوجيا التاريخية، قاصداً التركيب الخارجي للتاريخ، حيث يتضح مصير الحضارات، ويتكشف كيف أن المدنيات تشكل نهاية لا تستطيع أن تقف أمام تحقّقها إرادة أو عقل، وتبلغها الحضارات مرة بعد أخرى، مدفوعة بضرورة باطنية من الداخل.

وتأكيداً لهذا التصور، يرى شبنجلر أن كل حضارة تناضل كي تحقّق ذاتها، وعندما تبلغ هذا الهدف وتحقّق ذاتها، وتكتمل الفكرة وكامل محتوى إمكاناتها الباطنية، وتنجز وتصبح واقعية في ظاهرها، عندئذ تتصلب فجأة وتفسد وتسمم، وتجمد دماؤها، وتخور قواها، فتمسي مدنية، وتغدو حالها كحال غابة فطرية عملاقة مهترئة تشرّب أغصانها النخرة البالية بأعناقها نحو السماء لمئات أو آلاف من السنين، كما تشاهد في الصين والهند والحقبة الإسلامية^(٩).

وتقليباً لهذا الرأي وتنويعاً له وتأكيّداً، ظل شبنجلر يقدم تصورات تشبيهية من عوالم مختلفة، راجعاً تارة إلى عالم الإنسان، وتارة إلى عالم الطبيعة. من هذه التصويرات اعتبار شبنجلر أن الحضارة تمثل الجسد الحي للنفس والمدنية تمثل مومياءها، وفي تصوير آخر

(٨) استعملنا تسميتي الحضارة والمدنية استناداً إلى الترجمة العربية لكتاب شبنجلر التي أنجزها الكاتب السوري أحمد الشيباني. وهناك من استعمل بدلاً منها تسميتي الثقافة والحضارة، فحلت الثقافة مكان الحضارة، والحضارة مكان المدنية، وذلك على اختلاف الترجمات والاستعمالات لهاتين الكلمتين.

(٩) انظر: أزوالد شبنجلر، تدهور الحضارة الغربية، مصدر سابق، ج ١، ص ٢١٧.

اعتبر شبنجلر أن الحضارة هي بمثابة نظام عضوي أولدته الأرض الأم، والمدنية أنجبته الميكانيكية المنطلقة من الصناعة الخشنة.

ومن ناحية الإنسان وعلاقته بعالم الحضارة والمدنية، يرى شبنجلر أن حيوية إنسان الحضارة تتجه في مجراها إلى الباطن، بينما تتجه حيوية إنسان المدنية إلى الخارج يعيش بين الأجسام والوقائع. وما يشعر به الأول على أنه مصير يفهمه الثاني على أنه ترابط بين العلل والمعلولات، فيصبح مادياً شاء أم أبى، وفق ما لكلمة المادية من مفهوم ينطبق على المدنية فقط.

ومن ناحية الأخلاق، يرى شبنجلر أن أخلاق الحضارة هي التي يملكها الإنسان، أما أخلاق المدنية فهي تلك التي يبحث عنها الإنسان. الأول هو أعمق من أن تستنزفه الوسائل المنطقية، بينما الثاني هو وظيفة منطق، فمنذ عصر أفلاطون وعهد كانت ما تزال الأخلاق مجرد موضوع جدل ونقاش وتلاعب بالمفاهيم أو تجميع لمناهج ميتافيزيقية، وهذه جميعاً في جوهرها ليست ضرورية فعلاً، فأخلاق المدنية لم تعد انعكاساً للحياة بل أمست انعكاساً للمعرفة على الحياة^(١٠).

ومن ناحية التاريخ، وبالعودة إلى التاريخ القديم، يرى شبنجلر أن اليونان مثلت وضعية الحضارة وتجلت فيها الروح، ومثلت الرومان وضعية المدنية وتجلي فيها الفكر، معتبراً أن الرومان لم يأتوا في أعقاب اليونان ليدفعوا بتقدم عظيم، بل إننا جاؤوا ليختتموه، شارحاً رأيه قائلاً: «إن الرومان المجردين من الروح والفلسفة والفن، والذين تبلغ بهم العصبية العرقية حد الوحشية، هؤلاء المركزون لكل جهودهم ومجهوداتهم على تحقيق انتصارات محسوسة، يحتلون مرتبة تقع بين الحضارة الإغريقية والعدم. أما خيالهم فكان مركزاً بكليته على أهداف عملية، مع أنه كان لهم قوانين دينية تنتظم علاقاتهم بالآلهة، وقوانين أخرى تنظم علاقات الناس بعضهم ببعض، لكنه لم يكن هناك أساطير رومانية خاصة عن الآلهة، ومثل هذا الخيال لم يكن أبداً موجوداً في مخيلة سكان أثينا، وبكلمة واحدة الروح اليونانية مقابل الفكر الروماني، وهذا النقيض يمثل الفرق بين الحضارة والمدنية»^(١١).

على ضوء هذه التأملات والتنقيبات والتحليلات توصل شبنجلر إلى خلاصة تعد من أقوى الخلاصات وأنضجها، كاشفاً عن مراحل تطور الشكل الباطني للمدنية في علاقتها بالحضارة، متحددة في ثلاثة مراحل أشار إليها شبنجلر من دون بيان وتفصيل، وكأنه يتحدث عن عناوين رئيسة مجملة بلا تبين، هذه المراحل الثلاث هي: المرحلة الأولى:

(١٠) انظر: أزوالد شبنجلر، المصدر نفسه، ج ١، ص ٦٠٧.

(١١) أزوالد شبنجلر، المصدر نفسه، ج ١، ص ٨٨.

التحرر من الحضارة، المرحلة الثانية: نشوء شكل أصيل للمدنية، المرحلة الثالثة: التيبس والتصلب النهائيين للمدينة^(١٢).

- ٣ -

تدهور الغرب

أخذ شبنجلر الحضارة الغربية نموذجًا قياسيًّا، ومثالًا تطبيقيًّا لعمله البحثي والتحليلي، الفلسفي والتاريخي، مركّزًا على هذه الحضارة ومستندًا إليها، جاعلاً منها إطارًا وموضوعًا، متمحورًا حولها، متّجهًا بخطابه إلى داخلها، باحثًا عن مصائرهما، مستشرفًا مآلاتهما، مقارنًا بينها وبين حضارات كبرى في التاريخ القديم الشرقي والغربي.

وبهذا الاستناد رأى شبنجلر أن الحضارة الغربية قد وصلت إلى مرحلة التحقق والاكتمال، قاصدًا بذلك أنها انتقلت من وضعية الحضارة إلى وضعية المدنية، ومن ثم فهي في طور الأزمة، أو طور التدهور، أو طور الانحطاط أو الانحدار أو الأفول على اختلاف التعبيرات المتداولة، الوضع الذي ينتهي بها إلى التدهور والأفول كمصير حتمي لا يمكن رده، حالها كحال الحضارات الأخرى في التاريخ التي سبقتها وانتهت إلى المآل نفسه تدهورًا وأفولًا.

هذه الخلاصة المكثفة والصادمة والجازمة تعجّل شبنجلر في الإعلان عنها، مقررًا لها في أول سطور مدخل كتابه، معتبرًا أنه ينهض بأول محاولة للتنبؤ بالتاريخ، طارقًا مصير الحضارة في عصره، شارحًا رأيه قائلاً: «في هذا الكتاب تُحاول لأول مرة، المغامرة في وضع تقرير مسبق للتاريخ، والإقدام على تتبع مراحل غير مطروقة في مصير الحضارة، وأعني على وجه التخصيص الحضارة الغربية من أوروبية وأمريكية، حضارة زمننا على ظهر هذا الكوكب، هذه الحضارة التي بلغت في واقع الحال مرحلة الاكتمال والتحقق»^(١٣).

وحين طرق شبنجلر هذه القضية باحثًا عنها رأى أنه لم يسبق أبدًا للخيال آنذاك أن راوده حلّ مشكلة مترامية الأطراف كهذه المشكلة، وفي حالة حدوث مثل هذه المراودة فإن وسائل حلها بقيت في مجموعها إما مجهولة أو أنها قد استخدمت استخدامًا غير كافٍ لا يفني بالمراد.

ومن جهة طريقة النظر لهذه المشكلة ومعرفة مداها وطبيعتها، يرى شبنجلر أن تدهور الغرب قد يبدو لأول وهلة أنه انحطاط يماثل انحطاط الحضارة الكلاسيكية اليونانية، ومن ثم فهي ظاهرة محدودة الزمن والمجال، لكنها في إدراك شبنجلر هي مشكلة فلسفية، أو

(١٢) انظر: أزوالد شبنجلر، المصدر نفسه، ج ٢، ص ١٤٨.

(١٣) أزوالد شبنجلر، المصدر نفسه، ج ١، ص ٣٩.

بالإمكان أن تصبح مشكلة فلسفية بعد الوعي بخطورتها وعياً كاملاً، وعندئذٍ سوف تظهر هذه المشكلة محتوية على جميع مسائل الوجود الكبرى وقضاياها.

ولاكتشاف الشكل الذي تبدّى فيه الحضارة الغربية مكتملة وأنها بلغت حد الاكتمال، يحتاج في نظر شبنجلر معرفة ما الحضارة؟ وما علاقاتها بالحياة والروح والطبيعة والفكر، وما أشكال مظاهرها، قاصداً بهذا الأشكال اللغات والعقائد والأفكار والفنون والعلوم والقوانين والأنظمة الاقتصادية والرجال العظام والدول والعصور التاريخية والمعارك والأحداث الضخمة، وهي الأشكال التي درسها وتوسّع في بحثها، ومثلت بنية كتابه الكبير.

وإذا كان العالم الكلاسيكي -حسب قول شبنجلر- قد بلغ مرحلة الانتقال إلى المدنية في القرن الرابع، فإن العالم الغربي قطعها في القرن التاسع عشر، وفي القرن العشرين وصل إلى أعلى نقطة في خط مستقيم صاعد من خطوط التاريخ، ناظرًا إلى هذين القرنين باعتبارهما يشكّلان مرحلة من مراحل الحياة تلاحظ في كل حضارة بلغت آخر مراتب النضج، وباتت تطبعها روحية المدنية، فهذا الاكتمال الباطني والظاهري -في نظر شبنجلر- هو بمثابة الخاتمة التي تنتظر كل حضارة حية، كما أنه مغزى جميع الانحطاطات التاريخية.

من هنا يرى شبنجلر أن مستقبل الغرب ليس اتجاهاً صاعداً متتابعاً أبدياً، بل إنما هو ظاهرة من ظواهر التاريخ، محددة من حيث الشكل والديمومة تحديداً صارماً، تغطّي عدداً قليلاً من القرون، مقدراً أن البعض سيناهض هذه النظرية، مصورين أنها تقضي على جميع الآمال، وسيكون لها بالغ الضرر، وستشكل خطراً على الكثيرين.

لا يتفق شبنجلر مع رأي هؤلاء، ولا يرى فيما طرحه أي تشييط لعزائم جيل واع يفيض آمالاً، داعياً هذا الجيل لأن يكتشف قبل فوات الأوان أن بعض آماله ستنتهي إلى أحلام غير قابلة للتحقق، وقد نكذب على أنفسنا -حسب قوله- لكننا لا نستطيع تجنب حقيقة كوننا أبناء مدنية هي في شتاء العمر، مؤكداً أن كل من لا يعترف بهذا الواقع لن يكون ابناً لهذا الجيل، بل إنما يصبح أبلهاً متحذلقاً أفاكاً حسب وصف شبنجلر^(١٤).

وحين يلتفت شبنجلر إلى المستقبل يرى أن موضوعه الذي هو في الأساس يرتكز حول المشكلة الحاضرة لمدنيتهم الغربية، إلا أنه يتسع ليصبح موضوع فلسفة جديدة يعتبرها فلسفة المستقبل، وأنها -في نظره- هي الفلسفة الوحيدة التي بمتناول إمكانات الفكر الأوروبي خلال المراحل القادمة، كما أن هذه الفلسفة -في تقدير شبنجلر- تمتد لتُمسي إدراكاً كلياً للتركيب الخارجي للتاريخ العالمي.

(١٤) انظر: أزوالد شبنجلر، المصدر نفسه، ج ١، ص ١١١.

- ٤ -

الحضارات .. طبيعتها وبنيتها

ارتكز شبنجلر في تصوره عن تدهور الغرب وانحطاطه على تأملات وتحليلات فلسفية وتاريخية مسّت طبيعة الحضارات وتراكيبها وصورورها في التاريخ، متوقفاً عند فكرة المصير، ناظرًا لبداية الحضارات ونهايتها، مقارنةً في المجال الأوروبي بين تدهور الحضارة اليونانية القديمة الموصوفة عنده بالحضارة الكلاسيكية في القرن الرابع الميلادي، وبين الحضارة الغربية الموصوفة عنده بالحضارة الفلوسفية ابتداءً من القرن التاسع عشر وصعودًا إلى القرن العشرين، متسلِّحًا بمعارفه في العلوم الطبيعية والفلسفية، ومستعينًا بثقافته الواسعة في ميادين التاريخ والفنون والقانون والاقتصاد والسياسة.

في هذه المحاولة بذل شبنجلر جهدًا كبيرًا استغرق منه عشر سنوات، صرفها في التأمل والبحث والتنقيب، متوصلًا إلى نظريات أثارت دهشة المشتغلين في حقل دراسة الحضارة والتاريخ، وقد حركت هذه النظريات جدلاً، وفتحت نقاشًا واسعًا، بقي ممتدًا وعابرًا من أوروبا إلى أمريكا ثم إلى مناطق عديدة في آسيا، جعلت من شبنجلر واحدًا من أعلام الفكر والحضارة المعاصرين، وأصبحت نظرياته موضوعًا لكثير من الكتابات والتأليفات والأطروحات الجامعية بلغات عدة، ومعتمدة في المقررات والمناهج الدراسية في العديد من المعاهد والجامعات في بلدان العالم.

جمع شبنجلر في دراسته للحضارة فكرة الحضارات تاريخًا بين الفلسفة والعلوم الطبيعية، متخذًا من الفلسفة أساسًا لتكوين المعرفة بالتركيب الباطني للتاريخ وللحضارات، ومن العلوم الطبيعية أساسًا لتكوين المعرفة بالتركيب الظاهري للتاريخ وللحضارات. لذا فقد جاءت نظرياته متشبهة بالفلسفة من جهة، ومتشبهة بالعلوم الطبيعية من جهة أخرى، ويمكن عدها أنها من أقرب النظريات الحضارية إلى العلوم الطبيعية، كما أن هذه المحاولة مثّلت واحدة من أنشط المحاولات الحديثة والمعاصرة استعانة بالعلوم الطبيعية في دراسة الحضارة والحضارات.

هذه النظريات حضرت متفرقة في كتاب شبنجلر ومتباعدة، وعند النظر فيها بحثًا وتنقيبًا، يمكن جمعها وضبطها في النسق الآتي:

أولاً: يرى شبنجلر أن الحضارة هي الظاهرة الرئيسة ليس على مستوى التاريخ الماضي فحسب، وإنما على مستوى المستقبل أيضًا، لذا فإن شبنجلر يتفارق مع أولئك الذين كانت لهم تقديرات أخرى بشأن تحديد طبيعة الظاهرة الرئيسة في منهج التحليل التاريخي، فمن

القدماء يبرز ابن خلدون (٧٣٢-٨٠٨هـ / ١٣٣٢-١٤٠٦م) الذي اتخذ من الدولة ظاهرة رئيسية في منهج التحليل التاريخي، ومن المُحدّثين يبرز كارل ماركس (١٨١٨-١٨٨٣م) الذي اتخذ الطبقة ظاهرة رئيسية، إلى جانب من اتخذ الدين والأمة والإنسانية كظواهر رئيسية.

من جانب آخر، إن الحضارة -في نظر شبنجلر- هي الظاهرة الرئيسة ليس على مستوى التاريخ الماضي فحسب، فهي ليست موضوعاً للماضي، ولا تظهر وتتجلى إلا في التاريخ الماضي، بقصد العودة إلى الوراء، وإنما هي الظاهرة الرئيسة على مستوى المستقبل كذلك، فالحضارة هي موضوع يتعلق بالماضي والحاضر المتجه نحو المستقبل، فلا ينبغي حصر الحضارة دراسة وتحليلاً بالماضي بعيداً عن المستقبل.

والحضارة هي الظاهرة الرئيسة عند شبنجلر، بمعنى أنها تمثل المجموع النهائي لإمكاناتها المختلفة، تلتقي فيها وتجتمع جميع الظواهر الأخرى على اختلاف أنواعها وأشكالها، وليست هناك ظاهرة أخرى بإمكانها احتواء جميع هذه الظواهر كما هو حال ظاهرة الحضارة، فهي أكبر الظواهر وأرحبها، وعلى هذا الأساس لا يمكن فصل ظاهرة عن أخرى، ولا يمكن فهم أية ظاهرة منفصلة كلياً عن ظاهرة أخرى، وبالحضارة يتحقق ربط هذه الظواهر بعضها بعضاً، ويصبح بالإمكان النظر إليها بطريقة كلية ومركبة.

ثانياً: يعتقد شبنجلر أن الحضارة تولد في اللحظة التي تستيقظ فيها روح عظيمة تنفصل عن الروح الأولية وتعزل نفسها عنها، مكونة شكلاً لا شكل له من قبل، تكون ملتصقة برقعة من الأرض تنمو فيها وتزدهر، وتموت هذه الروح عندما تحقق كامل إمكاناتها متمثلة في أشكال عدة، منها: لغات ومذاهب وفنون وعلوم ودول وشعوب، ومن ثم تعود إلى روحها الأولى أو نفسها الأولية.

بهذا المعنى فإن الحضارة تبدأ -عند شبنجلر- مع انبعاث روح عظيمة تكون قادرة على تغيير نفسية الأمة، وقلب مزاجها العقلي، تدفع بها نحو سبل مغايرة لسبلها السابقة، وتجعلها منفصلة عن روحها الأولى. أي إن الحضارة تنبثق بانبعاث روح عظيمة وكبيرة، وليست روحاً عادية أو بسيطة أو عابرة لا يصدق عليها وصف الروح العظيمة أو الكبيرة.

من جانب آخر، إن الحضارة -عند شبنجلر- هي روح مفعمة بالإمكانات الروحية الفاعلة والنشطة الناهضة بالأمة، وليست مجرد إمكانات مادية متحققة في وسائل وأدوات وثروات، وما بين الحالتين تظهر -لدى شبنجلر- المفارقة بين الحضارة والمدنية، فالحضارة هي روح تتجه إلى الباطن، والمدنية هي جسد تتجه إلى الخارج.

من جانب ثالث، إن الروح الذي ينهض بالحضارة تكون له نهاية في نظر شبنجلر، ولا

يظل حيًّا فاعلاً مدى الدهر لا فناء له ولا أفول، فعندما يحقق الروح كامل إمكاناته في أشكاله المتعددة على مستوى الفنون والعلوم والمذاهب والمدن وسائر الأشكال الأخرى، عندئذٍ يتجه الروح حتمياً نحو الفناء والأفول، ومن ثم ترجع الأمة إلى روحها الأولى، وهذا هو المصير الحتمي - في رأي شبنجلر - الذي ينتظر جميع الحضارات بما في ذلك الحضارة الغربية المعاصرة.

ثالثاً: في تصور شبنجلر أن لكل حضارة طبيعتها الخاصة التي لا يستطيع أي نوع آخر من الناس أن يمتلكها بالشكل ذاته تماماً. كما أن كل حضارة تمتلك أسلوباً كاملاً في فرديتها، وتمتلك - أيضاً - نوعاً معيناً وخاصاً من التاريخ بواسطته تدرك وتحس وتعيش كل الصيرورة، عامة أو فردية، باطنية أو ظاهرية. لذلك فإن نزعة الإنسان الغربي هي نزعة غربية كل الغرابة عن الإنسان الكلاسيكي في العصر اليوناني القديم، وأن الإدراك التاريخي الشديد لدى الإنسان الغربي يناقض مناقضة تامة الإدراك اللاواعي الحالم لدى الإنسان الهندي، وهكذا مع باقي الصور والنماذج الأخرى.

وتأكيداً لهذا المعنى، يرى شبنجلر أن كل حضارة يجب أن تمتلك بالضرورة فكرتها المصيرية الخاصة بها، لكون أن الحضارة هي ليست إلا التحقق والشكل لنفس واحدة مفردة وفريدة في نوعها لا تتماثل مع غيرها. ومن ثم فإن لكل حضارة أسلوبها الخاص في الانطفاء والخمود الروحيين، وينشأ هذا الأسلوب بالضرورة عن حياتها الكلية.

وتتمّة لرأيه يضيف شبنجلر أن لكل حضارة فلسفتها الخاصة التي تشكل جزءاً من كامل تعبيرها الرمزي، وتؤلف مع معضلاتها المحيرة ومناهج فكرها زخرفاً ذهنياً يرتبط بشكل وثيق بزخرفة الهندسة المعمارية وبفنون الشكل.

بناء على هذا التصور تصبح لكل حضارة طبيعتها الخاصة، التي تجعلها لا تتماثل مع باقي الحضارات الأخرى ولا تتطابق، وستظل الحضارات تعرف بهذه الطبيعة الفارقة فيما بينها، ولن تبدل أو تتغير بفعل أي عامل من العوامل، وبتأثير أي ظرف من الظروف، فالحضارات كانت على هذا الحال وما زالت قديماً وحديثاً، وستظل عليه مستقبلاً.

رابعاً: في نظر شبنجلر أن الحضارات هي تراكيب عضوية والتاريخ هو مجموع سيرتها الشخصية، وعلى هذا الأساس يصبح من وجهة نظر مورفولوجية أن التاريخ الضخم للحضارة الصينية أو اليونانية الكلاسيكية يعادل من حيث التشكل على مستوى الشكل والبنية والتركيب الظاهري، يعادل التاريخ البسيط للإنسان الفرد أو تاريخ الحيوان أو تاريخ النبات شجرة أو زهرة.

ويضيف شبنجلر إذا ما أردنا أن نتعلم المعرفة بالأشكال الباطنية التي تُكرّر ذواتها

في كل زمان ومكان، فإن المورفولوجيا المقارنة بين النبات والحيوان قد أمدتنا منذ زمن طويل بالمناهج، «وكما أننا لا نستطيع في ميدان تاريخ سباع الطير أو تاريخ النبات ذي الثمار المخروطية الشكل أن نتنبأ أين أو متى ستنشأ فصائل جديدة، كذلك فإننا لا نستطيع أن نقرر أين أو متى ستنشأ حضارة جديدة. ولكن في اللحظة التي يحمل الرحم بكائن جديد، أو تدفن البذرة في التربة، فإننا نعرف الشكل الباطني لمجرى الحياة الجديد هذا، ونعرف -أيضاً- بأن سياق تطوره الصامت واكتماله قد يعكّر صفوه ضغط قوى خارجية، لكنه لا يبدله أبداً»^(١٥).

ويرى شبنجلر أن في مصائر الحضارات المتعددة التي تتبع الواحدة منها الأخرى، أو التي تنمو إحداها إلى جانب الأخرى، أو تلامس الواحدة منها الثانية، أو تغمر هذه تلك بظلالها، أو تحمد أنفاس الأخرى، في هذه المصائر يضغط كامل محتوى التاريخ البشري. لذا فإن من الممكن في نظر شبنجلر التعرف على شكل الحضارة الأولي الذي تتمثله جميع الحضارات بطريقة فردية، إذا ما قمنا بإطلاق سراح أشكال الحضارات التي تكون مخفية في أعماق تاريخ التقدم البشري، وتركنا لهذه الأشكال أن تمر بروحنا فعندئذٍ نستطيع -حسب قول شبنجلر- أن ننجح في تمييز الشكل الحضاري البدائي، أي الحضارة التي تركز إليها كنموذج جميع الحضارات الإفرادية.

خامساً: أوضح شبنجلر أن كل حضارة تمر بمراحل العمر ذاتها التي يمر بها الإنسان الفرد، فلكل حضارة طفولتها وشبابها ورجولتها وشيخوختها، ولكل مرحلة من المراحل مراهقتها ونضجها وانحطاطها، ولكل من أطوارها وحقباتها الذاتية والضرورية ديمومة معينة هي دائماً الديمومة ذاتها تتكرر دائماً.

هذا المعنى صورّه شبنجلر ناظراً إلى عالم الطبيعة متحدّداً في تعاقب فصول السنة الأربعة، معتبراً أن لكل حضارة ربيعها وصيفها وخريفها وشتاؤها، مميزاً كل فصل بسمات وملامح معينة، فربيع الحضارة يظهر متّسماً بإبداعات عظمى للنفس المستيقظة جديداً والمثقلة بالأحلام، ويظهر صيفها متّسماً بالوعي والنضج، وخريفها يظهر متّسماً بذروة الذكاء والإبداعات الصارمة، وتنتهي في شتائها إلى مدنية بلغت تحقيق ذاتها، ومن ثم تجمد دماؤها وتخور قواها.

يعدّ هذا الرأي من أكثر آراء شبنجلر شهرة وتداولاً بين الكتاب والباحثين في دراسات الحضارة والتاريخ، متنبّهين لهذا الرأي، مناقشين له ومجادلين، متوافقين معه ومختلفين، واضعين شبنجلر في مصافّ القائلين بالدورات التاريخية للحضارات، في مقابل

(١٥) أزوالد شبنجلر، المصدر نفسه، ج ٢، ص ٣١.

اتجاهين متعارضين معروفين هما: الاتجاه القائل أن حركة التاريخ هي في نكوص دائم، والاتجاه القائل: إن حركة التاريخ هي في صعود دائم.

وعن مراحل الحضارة وأطوارها، قسّم شبنجلر دورة الحضارة إلى ثلاثة مراحل تتعاقب في جميع الحضارات، هي: مرحلة ما قبل الحضارة وتسودها فوضى من أشكال التعبير البدائية والتقليد الساذج، ثم مرحلة الحضارة وتنقسم إلى مرحلتين: المرحلة المبكرة في الطور الأول، والمرحلة المتأخرة في الطور الثاني، وتعقبها مرحلة المدنية وهي المرحلة الثالثة حيث نهاية الحضارة وأفولها.

سادساً: قسّم شبنجلر الحضارات في العالم منذ تاريخها القديم إلى ثماني حضارات، وصفها بالحضارات الراقية أو الرفيعة أو العظيمة وهي: المصرية والبابلية والصينية والهندية والكلاسيكية اليونانية والرومانية والعربية والمكسيكية والغربية. من بين هذه الحضارات الثماني اعتنى شبنجلر بثلاث منها، متوسعاً في الحديث عنها، هي: الحضارات الكلاسيكية والعربية والغربية.

وقد وجد شبنجلر أن هذه الحضارات الثماني لها جميعاً الشكل ذاته، والتطور نفسه، والديمومة ذاتها، تحوّل له لأن ينظر إليها نظرة قياسية مقارنة، متأملاً أن يستحصل من دراسته على معرفة تغطّي من ناحية النظر إلى الماضي حقبات مفقودة من التاريخ، ومن ناحية النظر إلى الأمام تغطّي المستقبل، منطلقاً من خبرته العامة لما يسميه الكينونة العضوية، مقدراً أن أمام الفكر التاريخي واجباً ذا شقين، الشق الأول يتمثل في معالجة أنماط حياة الحضارات بطريقة مقارنة، ويتمثل الشق الثاني في تمحيص العلاقات بين هذه الحضارات.

- ٥ -

نقد التقسيم الثلاثي للتاريخ

في تتبّعه لتاريخ الحضارات المقارن، توقّف شبنجلر عند التقسيم الثلاثي للتاريخ بعصوره القديمة والوسيلة والحديثة، مقدّماً موقفاً نقدياً شديداً وصارماً ومستفيضاً، نادراً ما يصدر مثل هذا الموقف بهذا الشكل من الغربيين الذين ابتكروا هذا التقسيم الثلاثي النمطي الرتيب، وظلوا يروجون له، ويدافعون عنه، تدعيماً لتاريخهم وحضارتهم، وتأكيداً لمركزيتهم الغربية، وترجيحاً لتفوّقهم على باقي الحضارات الأخرى.

أبان شبنجلر عن هذا النقد بصورة رئيسة في مدخل الكتاب، وظل يذكر به، ويلفت الانتباه إليه في أقسام عدة من الكتاب تمتد إلى نهايته، تكثف في الجزء الأول، وتضاءل كثيراً في الجزء الثاني، ناظراً في هذا النقد إلى الحضارة الغربية من جهة، وإلى باقي الحضارات

غير الغربية من جهة أخرى، مقلِّباً جوانبه وأبعاده الفكرية والتاريخية والأخلاقية والنفسية، داعياً إلى التخلي عنه، وعدم التمسك به.

وعند النظر في مجموع هذه الأقوال النقدية، يمكن ضبطه في العناصر والأبعاد الآتية:

أولاً: اعتبر شبنجلر أن تقسيم التاريخ إلى قديم ووسيط وحديث هو منهاج سقيم غير ذي معنى إلى حدٍّ لا يصدِّقه العقل، مع ذلك فقد سيطر على التفكير التاريخي الغربي سيطرة مطلقة، متسبباً في فشل الغربيين في إدراك المركز الحقيقي للجنس البشري في التاريخ العام، وعلى مستوى العالم، كما أنه المنهاج الذي تسبَّب كذلك في فشل الغربيين في الحكم على أهميته النسبية وتقدير اتجاهه.

ثانياً: يرى شبنجلر أن الحضارات القادمة ستجد من الصعوبة عليها التصديق بصحة هذا المنهاج بما له من تنالٍ بسيط محدّد بخطوط مستقيمة، وتناسبات عديمة من كل معنى، تزداد لا معقوليته مع كل قرن، وعاجز عن أن يمتص داخله الميادين الجديدة للتاريخ، مع ذلك لم يهاجم هذا المنهاج في نظر شبنجلر بحمية وإخلاص.

ثالثاً: في تقدير شبنجلر، إن الانتقادات التي تعود دارسو التاريخ منذ زمن طويل أن يشتوها على هذا المنهاج فإنها لا تعني شيئاً، فقد طمس هؤلاء الدارسون معالم المخطط الواحد الموجود من دون أن يقدّموا أي مخطط آخر بديلاً عنه. ويرى شبنجلر أن العبث بأشبه الجمل كالقول مثلاً: «العصور الإغريقية الوسيطة» أو «العصور الجرمانية الغابرة»، فإنه لا يقدّم للغربيين أقل مساعدة لتشكيل صورة باطنية واضحة ومقنعة، تمثل داخلها الصين والمكسيك وأمبراطورية أكسوم في إثيوبيا وأمبراطورية الساسانيين، أماكنها اللاتقة بها.

رابعاً: أوضح شبنجلر أن هذا المنهاج بعصوره الثلاثة التقليدية لا يحدّد فقط مساحة التاريخ، بل إن ما هو أسوأ من ذلك أنه يعد المسرح المكاني أيضاً، فهو يعالج رقعة أوروبا الغربية بوصفها قطباً ثابتاً، وبقعة فريدة في نوعها، اختيرت على سطح الكرة الأرضية دون ما سبب مفضّل إلّا لأننا نحن الغربيين نعيش فوقها، كما يجعل هذا المنهاج تواريخ عظمى ذوات ديمومة تبلغ دورات ألفية من الأعوام، إلى جانب حضارات غارقة في القدم تدور بكل بساطة وتواضع حول هذا القطب.

وتشبيهاً لهذا الأمر، يرى شبنجلر أنه أشبه بمنهاج غريب طريف لشمس وكواكب، إذ يتم اختيار قطعة من الأرض كمركز طبيعي للمنهاج التاريخي، ثم جعلها بمثابة الشمس المركزية، ومن هذه القطعة تستمد جميع أحداث التاريخ ضوءها الحقيقي، ومنها تصدر الأحكام حسبما تراه العين، لكن هذا التاريخ الشبحي حسب وصف شبنجلر، والذي

تكفي في نظره نفخة من نقد لتبدده، لا يعرف له وجوداً إلا داخل ما يسميه شبنجلر الغرور الأوروبي الغربي الخاص، مخلّفاً خداعاً بصرياً هائلاً أمسى أمراً طبيعياً نتيجة للعادة المزمّنة، تقلّصت بواسطته تواريخ طويلة بعيدة لها آلاف الأعوام من السنين كتاريخي الصين ومصر.

خامساً: في تصوّر شبنجلر، إن أفضل ما يليق بهذا المنهاج الأوروبي الغربي الشائع للتاريخ، الذي تجعل فيه الحضارات العظيمة مدارات للفلك الأوروبي بوصفه المركز المزعوم لكل أحداث العالم، هو اسم المنهاج البطليموسي القديم -نسبة إلى عالم الفلك اليوناني بطليموس- الذي اتخذ من الأرض مركزاً للكون، أما المنهاج الذي قدّمه شبنجلر ويرى فيه بديلاً صوره بوصفه اكتشافاً كوبرنيكياً -نسبة إلى عالم الفلك البولوني كوبر نيكوس- مجاله في الميدان التاريخي، وبهذا فإنه لا يعترف بأي نوع من مركز مميز لا للحضارة الكلاسيكية اليونانية القديمة، ولا للحضارة الغربية الحديثة على باقي الحضارات الأخرى، من هندية أو بابلية أو صينية أو مصرية أو عربية أو مكسيكية، فهذه الحضارات -في نظر شبنجلر- هي عوالم منفصلة لكنونة ديناميكية لها من حيث الكتلة داخل الصورة العامة للتاريخ ما للحضارة الكلاسيكية من قيمة، بل إنها تتجاوز مراراً هذه الحضارة الكلاسيكية من حيث العظمة الروحية وقوة التسامي والتحليق^(١٦).

سادساً: يضيف شبنجلر أن هذا التقسيم الثلاثي للتاريخ قد أعمى الغربيين عن رؤية التاريخ الحقيقي وتركيب الحضارات الأرقى، متّخذاً من الفن مثلاً تطبيقياً على ذلك، فبتأثير هذا التقسيم أذى إلى طرح الفنين الهندي والآسيوي الشرقي جانباً، وكذا طرح فن أكسوم وسبأ وفن الساسانيين وفن روسيا، وإن لم تحذف هذه الفنون جميعاً، فإنه في أحسن الحالات سيتم نفيها إلى أن تكون مجرد ملاحق، ولم يخطر على بال أحد أن مثل هذه النتائج تستثير الجدل عن اختلال المنهج وفساده، مع ذلك بقوا على طريقتهم، فجرى ترسيم تاريخ الفن صعوداً وهبوطاً بشكل عقيم^(١٧).

من جانب آخر وتدعيماً لهذا الموقف النقدي المفارق، وجّه شبنجلر نقداً للفلاسفة والمؤرخين الغربيين متسائلاً: ما أهمية المفاهيم التي يضعها هؤلاء معتبرين أن لها صفة كونية مع أن أبعد آفاقهم لا يتجاوز حدود الدائرة الذهنية للإنسان الغربي؟ متفحّصاً هذا الأمر ومتبّثاً منه، عائداً إلى أفضل المؤلفات الغربية حسب تقديره، منتخباً من العصر اليوناني القديم أفلاطون، ومن العصر الأوروبي الحديث منتخباً كلاً من كانت ونيتشه.

(١٦) انظر: أزوالد شبنجلر، المصدر نفسه، ج ١، ص ٦٠-٦٢.

(١٧) انظر: أزوالد شبنجلر، المصدر نفسه، ج ١، ص ٤٠١.

بشأن أفلاطون يرى شبنجلر أنه عندما يتحدث عن الإنسانية فإنها يعني الهلنيين اليونانيين في تباينهم مع البرابرة، وهذا ما يتفق تمامًا والصيغة اللاتاريخية للحياة والفكر الكلاسيكيين، كما أن مقدماته المنطقية تنطلق به إلى نتائج تعدّ مهمةً وكاملة بالنسبة إلى الإغريق اليونانيين، وليست مهمة وكاملة بالنسبة إلى سواهم.

وبالنسبة إلى كانت، يرى فيه شبنجلر أنه عندما يفلسف الأفكار الأخلاقية يصير على أنها نظريات صحيحة بالنسبة إلى كل الناس في كل العصور والبلدان، لكن من دون تصريح أو تلميح بهذا الأمر كونه مسلمًا به عنده، مع أن ما يعرضه من أشكال ضرورية للفكر، إنما هي حقًا - في نظر شبنجلر - أشكال ضرورية للفكر الغربي فقط.

وهكذا الحال بالنسبة إلى نيتشه وأفقه التاريخي، فإن مفاهيمه عن الانحطاط والقيم والإرادة والقوة، إنما هي مفاهيم تكمن عميقًا في جوهر المدنية الغربية، ولها أهمية حاسمة بالنسبة إلى تحليل المدنية الغربية، وما يجزم به شبنجلر أن نيتشه لم يتخطأ أبدًا منهاج التاريخ الأوروبي بعصوره القديمة والوسيطة والحديثة، كما لم يتخطأه - في نظر شبنجلر - أي مفكر آخر في عصر نيتشه.

لذا أوجب شبنجلر على الإنسان الغربي أن يحرّر نفسه تحريرًا كاملاً من محدوديات الذات والأفق والمصالح العملية، قبل أن يتجرأ متظاهرًا بفهم تاريخ العالم، وفهم العالم كتاريخ^(١٨).

هذه لعلها هي أبرز ملامح نظرية شبنجلر في الحضارة، وفي العلاقة بين الحضارة والمدنية، التي تفرّد بها تقريبًا في حقل دراسة الحضارة والتاريخ.

-٦-

النقد الغربي

تعدّدت وجهات النظر في المجال الغربي وتباينت تجاه شبنجلر وكتابه ونظرياته في الحضارة والتاريخ، بين من عظم شبنجلر ووجد في كتابه إثارة ودهشة وقوة، رافعًا شأنه، مقدّرًا أهميته، داعيًا طرحه، وبين من ضعّفه ووجد في كتابه ونظرياته إرباكًا والتباسًا وتسرعًا، ناقدين له، ومختلفين معه، ومبتعدين عنه.

هذا الانقسام في وجهات النظر حدث مبكرًا، وظهر متزامنًا مع صدور الجزء الأول من كتاب شبنجلر سنة ١٩١٨م، وتواصل هذا الانقسام ممتدًا إلى ما بعد صدور الجزء الثاني سنة ١٩٢٢م، وبقي حاضرًا في زمن حياة شبنجلر ومستمرًا ما بعد حياته، متخطيًا موطنه

(١٨) انظر: أزوالد شبنجلر، المصدر نفسه، ج ١، ص ٧٠-٧٥.

ألمانيا، عابراً إلى البلدان الأوروبية والولايات المتحدة الأمريكية، ثم إلى العديد من البلدان غير الغربية، ومنها البلدان العربية والإسلامية.

وقد انخرط في هذا الانقسام على مستوى وجهات النظر، أدباء ونقاد ومؤرخون ومفكرون كبار، يبرز من هؤلاء ويتقدم الأديب الألماني توماس مان (١٨٧٥-١٩٥٥م) الحائز على جائزة نوبل في الأدب سنة ١٩٢٩م، إذ اعتبر سنة ١٩١٩م أن كتاب شبنجلر يعد أهم كتاب في تلك المرحلة، ووجد فيه بعد مطالعته تأثيراً عاطفياً يعادل ما وجدته من تأثير حين قرأ لشبنهور أول مرة^(١٩).

ويبرز من هؤلاء كذلك، المؤرخ الثقافي إيجون فريدل (١٨٧٨-١٩٣٨م) الذي امتدح شبنجلر معظماً له قائلاً: «ربما كان المفكر الأقوى والأكثر نشاطاً الذي ظهر على التربة الألمانية منذ عصر نيتشه»^(٢٠). ومن هؤلاء كذلك المفكر الألماني لودفيج فنتشتاين (١٨٨٩-١٩٥١م) حيث نقل عنه آرثر هيرمان أنه صعد بعد مطالعته كتاب شبنجلر، وربما لعب هذا الكتاب دوراً في إبعاده عن الوضعية المنطقية نحو وجهة فلسفية جديدة^(٢١).

يضاف إلى هؤلاء أيضاً، المفكر الاجتماعي ماكس فيبر (١٨٦٤-١٩٢٠م) الذي كان انطباعه مغايراً، مصوراً أن شبنجلر لم يكن أكثر من هاوٍ مثقف وذكي، وقد رغب فيبر في أن يتواصل معه، فدعاه ليشارك في ندوته عن علم الاجتماع في جامعة ميونيخ، وقبل شبنجلر الدعوة وحضر، ودار بينهما على مدى يوم ونصف اليوم سجال عنيف. وأما أشد هؤلاء تجريحاً فهو المؤرخ اللاهوتي أدولف فون هارناك (١٨٥١-١٩٣٠م) فقد أبلغ شبنجلر في رسالة أنه وجد كتابه ملتبساً واعتباطياً ولا سند له^(٢٢).

من جهته وجد شبنجلر في هذا الجدل المحتدم، أن كتابه قد أحدث الأثر الذي كان يتمناه، لكن ما ألح إليه في مقدمة الطبعة الثانية من كتابه ظهر عليه انزعاجاً واضحاً تجاه منتقديه، مصوراً موقفه قائلاً: «وما كاد يصدر هذا الكتاب حتى تعالت فوراً صرخة تقول: دونكم التشاؤم، وارتفعت هذه الصرخة من حناجر أولئك الذين يعيشون أبداً في الماضي، ويندبون كل فكرة أوجدت لرائد درب الغد. لكنني لم أكتب لأولئك الناس الذين يتخيلون أن التنقيب عن منابع الفعل هو الفعل ذاته، فأولئك الذين يضعون التعاريف يجهلون المصير»^(٢٣).

(١٩) آرثر هيرمان، فكرة الاضمحلال في التاريخ الغربي، ص ٢٩٩.

(٢٠) بروس براندر، رؤية الفوضى...، مصدر سابق، ص ١٣٠.

(٢١) آرثر هيرمان، فكرة الاضمحلال في التاريخ الغربي، ص ٢٩٩.

(٢٢) آرثر هيرمان، المصدر نفسه، ص ٢٩٩.

(٢٣) أزوالد شبنجلر، تدهور الحضارة الغربية، مصدر سابق، ج ١، ص ٣٧.

أما عن النقد المعرفي والمنهجي في المجال الغربي، فيمكن الإشارة إلى هذه العينة القليلة المختارة كمنهج نقدي متعددة، متوقفين عند الملاحظات الآتية:

أولاً: سجّل المفكر الإنجليزي روبن كولنجوود (١٨٨٩-١٩٤٣م) رأياً نقدياً لرؤية شبنجلر في تفسير التاريخ، واعتباره أن التاريخ ما هو إلا سلسلة متتابعة من الأحداث المتكاملة تجري بنسق واحد في جميع الحضارات، لكون أن كل حضارة تشبه بقية الحضارات الأخرى في دورة الحياة المحدودة، وعلى ضوء ذلك يصبح بالإمكان التنبؤ على وجه الدقة بمستقبل الحضارة الغربية. بينما في رأي كولنجوود أن هذا التصور يبتعد عن الحقيقة؛ لأن تتابع المراحل التي صوّرها شبنجلر لا تحمل معنى من معاني التاريخ، بقدر ما يحمل تعاقباً هو أشبه بتعاقب المراحل التي تنظم حياة الحشرات في عالم الطبيعة^(٢٤).

ثانياً: دوّن عالم الاجتماع الشهير بيترم سوروكين (١٨٨٩-١٩٦٨م) ملاحظة نقدية لرؤية شبنجلر حول جبرية تعاقب أطوار الحضارة التي تولد في طور، ثم تزدهر في طور، ثم تضمحل في طور آخر، مخطئاً هذا المنهج في تفسير حركة الحضارات، متبنيّاً منهجاً مغايراً يرى فيه أن الحضارة هي تكتل لظواهر عدة اقتصادية وسياسية وعلمية ودينية، تحسب للإنسانية كلها، توجد في مكان، ثم تنتقل إلى مكان آخر وهكذا^(٢٥).

ثالثاً: وجّه المؤرخ البريطاني أرنولد توينبي نقداً لنظرية شبنجلر في انهيار الحضارات، مناقشاً لها ومخطئاً جبريتها واستنادها الحتمي إلى قوانين الطبيعة، ومشككاً في أدلتها وبراهينها، معتبراً أنها لا ترقى إلى منزلة الدليل، وليس لها سند إلا مذهب القدر الجبري، شارحاً رأيه قائلاً: «ومهما يكن من أمر تفسير الغربيين المحدثين لانهيار الحضارات على أساس مبدأ الجبر قضاءً وقدرًا، فإنهم لا يسعون إلى ربط مصائر هذه النظم البشرية بمصير الكون المادي في مجموعه، وهم عوضاً عن ذلك يلجؤون إلى تطبيق قانون للشيخوخة والموت قصير المدى، ونجدهم في سبيل إثبات صحته يدعون الولاية على كافة ملكوت الحياة على هذا الكوكب. ومن قبيل ذلك يعلن شبنجلر أن كل حضارة تمر من خلال نفس تتابع الأجيال الذي يمر به الكائن البشري، لكن بلاغته تجاه هذا المبحث لا ترقى - في أية ناحية - إلى منزلة الدليل، فإن المجتمعات ليست كائنات حية وفقاً لأي معنى»^(٢٦).

(٢٤) انظر: نيفين جمعة علم الدين، فلسفة التاريخ عند أرنولد توينبي، القاهرة: الهيئة المصرية العامة للكتاب، ١٩٩١م، ص ٦٨.

(٢٥) انظر: نيفين جمعة علم الدين، المصدر نفسه، ص ٦٨.

(٢٦) أرنولد توينبي، مختصر دراسة للتاريخ، ترجمة: فؤاد محمد شبل، القاهرة: المركز القومي للترجمة، ٢٠١١م، ج ١، ص ٤١٥.

رابعاً: اعتنى الباحث الأمريكي آرثر هيرمان بدراسة نظرية شبنجلر، مسجلاً عليه بعض الملاحظات النقدية، يمكن ضبطها وتحديدّها في ملاحظتين أساسيتين هما:

الملاحظة الأولى: يرى هيرمان أن كتاب شبنجلر (أفول الغرب) لم يكن عملاً أصيلاً كما يحلو له الادّعاء به أحياناً، أو كما يعتقد بعض القراء، فالكتاب إنما يقدّم عرضاً ملخصاً للتشاورية التاريخية والسخط الثقافي على مدى نصف قرن، اعتمد فيه شبنجلر على تراث النقد الثقافي بعباراته المألوفة، ومفاهيمه الميتافيزيقية مثل: روح الشعب وذاكرة العرق، كما اعتمد فيه -أيضاً- على نظرة القرن التاسع عشر العضوانية للتطور التاريخي التي مزجها بالتقليد الحيوي الذي ورثه عن نيته.

الملاحظة الثانية: في نظر هيرمان، إن شبنجلر بالرغم من أنه لم يستخدم مصطلح التمرکز الأوروبي، إلا أنه كان متضمناً في خطابه^(٢٧).

-٧-

النقد العربي

عُرف شبنجلر في المجال العربي، واشتهر كثيراً بنظرياته في الحضارة والتاريخ، فقد صنّف عنه الدكتور عبدالرحمن بدوي (١٣٣٥-١٤٢٣هـ/ ١٩١٧-٢٠٠٢م) كتاباً مبكراً صدر سنة ١٩٤٥م بعنوان: (شبنجلر)، لعله أول كتاب يصدر عنه باللغة العربية، يعرف سيرته وأفكاره، مسهماً في لفت الانتباه إليه، مقدّماً مادة وافرة عن شخصه ونظرياته.

تجددت المعرفة بشبنجلر في المجال العربي وتطورت بصورة كبيرة بعد صدور الترجمة العربية لكتابه الشهير: (تدهور الغرب)، التي أنجزها في ستينات القرن العشرين الكاتب السوري أحمد الشيباني، صدرت في مجلدين كبيرين، واحتوت على مقدمة وافية بقلمه، شرح فيها المترجم أبرز نظريات شبنجلر وأفكاره، واصفاً له بالبحّاث الموسوعي، وعدّ كتابه من ذخائر التراث الإنساني الخالد، مصوّراً أن التقدير لهذا الكتاب بلغ في الغرب حداً صنّف معه كأعظم مؤلّف صدر في النصف الأول من القرن العشرين.

أنجز الشيباني هذه الترجمة متفاخرًا بهذا العمل، معتبراً أنه يمثل أول محاولة تتحدى فيها المكتبة العربية القارئ العربي بتراث إنساني خالد من هذا العيار، جاءت -حسب قوله- نتاج كدح عبّأ لها كامل طاقات ضميره وعقله، مقدّراً أنه نقله إلى العربية بدقة حرفية، وأمانة مخلصه، إدراكاً منه بأهمية العمل، واضعاً الكمال نصب عينيه، متطلّعاً لتقديم ترجمة تتسم

(٢٧) انظر: آرثر هيرمان، فكرة الاضمحلال في التاريخ الغربي، ص ٢٩٠.

بأسلوب سهل، لكتاب يستحق - في نظره - أن يدرس ولا يقرأ^(٢٨).

تدخل الشيباني في عنوان الكتاب، مفضلاً تسميته: (تدهور الحضارة الغربية) بدلاً من تسمية: (تدهور الغرب)، انسجماً - حسب قوله - مع روح الكتاب. إلى جانب هذه التسمية في ترجمة عنوان الكتاب، توجد ترجمات أخرى متداولة في الكتابات العربية، منها: (انحطاط الغرب)، (انحدار الغرب)، (أفول الغرب). ومن بين هذه الترجمات سوف نعتمد تسمية: (تدهور الغرب)، استناداً إلى الطبعة العربية المتداولة للكتاب، وهي الطبعة التي رجعت إليها في هذا العمل.

كما لقيت مؤلفات شبنجلر عناية على مستوى الترجمة، جاءت من كاتب مصري مغمور عمل في حقل التعليم، هو علي حسن الهاكع (١٨٩١-١٩٨٤م) الذي تعلّم لغات عدة منها الألمانية، وعرف عنه إعجابه بشبنجلر مترجماً إلى العربية ثلاثة من مؤلفاته صدرت في القاهرة ابتداء من سنة ١٩٤٩م، أحدها كتاب: (أفول الغرب) حسب ترجمته، صدر في ثلاثة أجزاء.

وضمن هذا السياق المتّصل بالمجال العربي، لعل مالك بن نبي (١٣٢٢-١٣٩٣هـ/ ١٩٠٥-١٩٧٣م) يعدّ أحد أكثر المفكرين العرب استفادة من نظريات شبنجلر، مازجاً هذه النظريات في نسق خطابه الحضاري، بلا تصريح منه أو تلميح، نلمس هذا الأمر في مسألتين أساسيتين عند ابن نبي، الأولى: مسألة دورة الحضارة التي قسّمها ابن نبي إلى ثلاثة أطوار هي: الروح والعقل والغريزة. والثانية: مسألة مراحل الحضارة التي قسّمها ابن نبي إلى ثلاثة مراحل هي: ما قبل الحضارة ومرحلة الحضارة وما بعد الحضارة.

أما من جهة النقد، فقد تشكّلت في الكتابات العربية المعاصرة، وجهات نظر نقدية تجاه نظريات شبنجلر، جاءت من كتّاب وباحثين اعتنوا بدراسة مسألة الحضارة، وفي هذا النطاق يمكن الإشارة إلى محاولتين، نتخذ منهما نموذجاً لصورة النقد العربي وهيئته، هاتان المحاولتان هما:

أولاً: نقد فؤاد زكريا

في كتابه (الإنسان والحضارة) الصادر في خمسينات القرن العشرين، وعند حديثه عن فكرة الدورات الحضارية، توقّف الباحث المصري الدكتور فؤاد زكريا (١٩٢٧-٢٠١٠م) عند نظرية شبنجلر، مسجلاً عليها أربع ملاحظات نقدية، يمكن وصفها بالخطيرة، هي:

(٢٨) انظر: أزوالد شبنجلر، تدهور الحضارة الغربية، ج ١، ص ٨.

١- حذّر الدكتور زكريا من الاطمئنان لنظرية شبنجلر، والركون إليها في التنبؤ بانهيار الحضارة الغربية، معتبراً أنها تنطوي على أضرار بالغة للشرق والغرب على السواء، فبالنسبة إلى الغرب يرى زكريا أن آراء شبنجلر استُغلت «في تدعيم نفوذ العهود الاستبدادية وخاصة العهد النازي، إذ إن هذه الآراء قد جعلت النازية تبدو ضرورة لا مفر منها، ووجد دعاة النظام الجديد في ذلك خير سند لدعواهم، وخير مؤيد لرسالتهم، وكفي أن هذه الآراء كانت تحضّ على السلبية والاستسلام بإزاء الطغيان؛ فما دام الإنسان لا يستطيع حيال التطور الضروري شيئاً، فعليه أن يقبل كل ما يحدث، ويحاول أن يهين نفسه للتسليم بما قُدّر له، ويدخل ضمن ذلك بطبيعة الحال كل أنواع المظالم التي عاناها المجتمع الغربي على يدي النازيين والفاشيين. ومن هنا أمكن القول: إن آراء شبنجلر كانت في صالح الطبقة الطاغية المستغلة في المجتمع، وضد مصالح الطبقة المضطهدة التي تسعى إلى التحرّر من مظالم الاستغلال.

أما بالنسبة إلى الشرق، فليس هذا هو نوع الحضارة التي نوّد أن نبنيها؛ فلم يقل أحد: إن نهضة الشرق ستقوم على أنقاض الغرب، وتبدأ بعد انهياره، وإنما يحاول الشرق أن يتزع من الغرب اعترافاً بكيانه وباستقلاله، وأن يحمله على التعايش معه دون أن يقضي أحدهما على الآخر، وكل المستنيرين من دعاة النهضة الآسيوية والإفريقية لا يزعمون أنهم سيقضون على الغرب ولا يودّون ذلك، ولا يجدون لهم مصلحة فيه، بل يؤكّدون أن بلادهم سوف تحتل مكانتها في العالم مع غيرها من البلاد دون تشاحن أو تضارب»^(٢٩).

٢- خطأ زكريا نظرية شبنجلر من الناحية العلمية، شارحاً رأيه قائلاً: «ونظرية شبنجلر في دورات الحضارة تبعد كل البعد عن الروح العلمية الصحيحة؛ فقوله بالدورات المقفلة التي تتبع كل منها مساراً يوازي الأخرى بالضبط، هذا القول ينطوي بلا شك على الاعتقاد بنوع من الحتمية الخفية التي تتحكّم في سير التاريخ، دون أن نعرف مصدرها الحقيقي. ولا شك في أن القارئ اليقظ لكتابات شبنجلر سوف يتساءل: ما هي القوة التي تجعل كل حضارة تسير في طريق معلوم، تنمو فيه وتزدهر، ثم تذوي بالتدريج حتى تنطفئ، لا بد أن في الكون قوة معينة هي التي جعلت لكل الحضارات مثل هذا المسار المنتظم الذي لا تحيد عنه، فإذا طالبنا شبنجلر بتحديد هذه القوة، فلن تجد لديه جواباً شافياً»^(٣٠).

٣- وجد زكريا تناقضاً داخلياً واضحاً في آراء شبنجلر، وحسب قوله: «وفي آراء شبنجلر تناقض داخلي واضح؛ فهو قد بدأ بأن أكّد ضرورة النسبية، ونقد النظرة الموحدة

(٢٩) فؤاد زكريا، الإنسان والحضارة، القاهرة: مؤسسة هندواي، ٢٠١٧م، ص ٤٠.

(٣٠) فؤاد زكريا، المصدر نفسه، ص ٤١.

إلى التاريخ البشري، ومن أجل هذه النسبية كان قوله بالحضارات المقفلة، وهو القول الذي يعتقد أنه يجنبنا خطأ الحكم على الحضارات كلها من منظورنا الحالي. ولكن هل خضع تفكير شبنجلر نفسه لقاعدة النسبية هذه حين عرض علينا نظريته في الدورات التاريخية! لا شك أن من يمكنه تأمل التاريخ البشري في هذه اللوحة الواحدة، فيرى فيه دورات حضارية تستقل كل منها عن الأخريات، وإن كانت تشابه كلها في الاتجاه العام الذي تسير فيه؛ من يستطيع تأمل التاريخ على هذا النحو ينبغي أن يكون ذا بصيرة شاملة مطلقة، تعلق على حدود الزمان وقيود المكان؛ أي إن تفكيره هو ذاته كان أول تفكير خرج على مبدأ النسبية كما وضعه؛ وكان يكفيه - لو أراد أن يكون متسقاً مع نفسه - أن يؤكد ضرورة مراعاة الطبيعة الخاصة لكل مجتمع حين نصدر عليه أحكاماً، وألاً نتأمل التاريخ من خلال منظورنا الخاص، بل نمتنع عن إصدار الأحكام المطلقة عليه؛ كان هو يكفيه، ولكنه لم يشأ أن يقف عند هذا الحد، بل أصدر هو ذاته حكماً مطلقاً على مجرى الحضارات بوجه عام^(٣١).

٤ - بخلاف نظرية شبنجلر، لا يرى زكريا انفصلاً تاماً بين الحضارات، فالنظرة الواقعية إلى التاريخ تؤكد - حسب رأيه - «استحالة القول بالانفصال التام بين الحضارات؛ فواقع التاريخ ذاته يثبت حدوث تداخل بين مراحل الحضارة، ويؤكد لنا أن كثيراً من مظاهر الحضارات قد حدث فيه تقدّم لا شك فيه، يسير في خط واحد مستقيم منذ أبعد العصور حتى عصرنا الحالي»^(٣٢).

ثانياً: نقد قسطنطين زريق

ناقش الباحث السوري الدكتور قسطنطين زريق في كتابه: (في معركة الحضارة) الصادر سنة ١٩٦٤م، نظرية شبنجلر، معتبراً أن شبنجلر قدّم معلومات زاهرة، وأفكاراً زخمة، والتماعات نيّرة، تدل - في نظر زريق - على عقل جبار واسع الاطلاع، جعلت من كتابه واحداً من أهم الكتب التي ظهرت في هذا العصر، وأنفذها وأوسعها تأثيراً، وما يزال له مقامه السامي بين المؤلفات التي تبحث في نشوء الحضارات وتطورها.

ومن جهة النقد، أظهر زريق اختلافاً مع شبنجلر، مسجلاً عليه نقداً يمكن تحديده في أمرين رئيسين هما:

الأمر الأول: يرى زريق أن شبنجلر ذهب إلى تقرير الانفصال التام والاختلاف المطلق بين الحضارات، واختصاص كل منها برموزها ومفاهيمها وثقافتها وتقاليدها

(٣١) فؤاد زكريا، المصدر نفسه، ص ٤٢.

(٣٢) فؤاد زكريا، المصدر نفسه، ص ٤٣.

وعلمها ودينها، وعجزها عن إدراك الحضارات الأخرى حق الإدراك، أو الاقتباس منها أو التأثير فيها.

هذا الموقف يؤدّي - في نظر زريق - إلى القول بالنسبية المطلقة، واعتبار كل ظاهرة اجتماعية عندئذٍ وكل فكرة أو عقيدة أو حقيقة من الحقائق تغدو فيه متعلّقة بحضارتها، وموقوفة عليها، ولا تخضع لأية مقارنة أو موازنة بمثيلاتها في الحضارات الأخرى.

لا يوافق زريق على هذا الرأي، ويصفه بالتشدد والمغالاة، وعلى خلافه يعتقد زريق أن «الحضارات التاريخية على اختلاف ميزاتها ومظاهرها، تتشابه في بعض وجوهها تشابهاً أصيلاً، وذلك بسبب انبثاقها جميعاً من طبيعة إنسانية واحدة، وتكوّننها نتيجة لمشكلات أساسية جابهت الشعوب حيثما وُجدت، ومهما كانت ظروفها وأحوالها. وهذا التشابه هو الذي يسّر لهذه الحضارات أن تتفاهم، وأن يؤثر بعضها في بعض عندما كانت تتقارب وتتصل، هو الذي مكّنها من أن تأخذ وتعطي، وأن تتفاعل وتتبادل تفاعلاً وتبادلاً لا مجال لإنكارهما خلال التاريخ»^(٣٣).

الأمر الثاني: تعلق بفكرة القدر أو فكرة المصير التي يصفها زريق بالفكرة الطاغية على فلسفة شبنجلر، إذ يعتقد أن نشوء الحضارات وازدهارها وانحلالها إنما هو بفعل القدر، ولا يدرك كنه هذه الحضارات وتعاقبها إلّا على ضوء هذه الفكرة القدرية، وإذا أصبح هذا الإدراك أصبح بالإمكان متابعة تقلّب الأحداث وتبدّل الحضارات، وسيتم العلم بما نحن عليه، وتقدير أن ما يطرأ علينا هي أمور محتملة لا مفر منها، وعندها نكتسب حريتنا الحقة، وليست هذه الحرية اختياراً بين أن نفعل هذا أو أن نفعل ذاك، بل هي اختيار بين أن نفعل ما يقتضيه القدر أو لا نفعله.

تردّدت هذه الفكرة - حسب قول زريق - في مواضع كثيرة من كتاب شبنجلر، واعتبرها في مقدمة الطبعة الثانية أنها محور فلسفته، إذ يقول: «لا يتظرّن أحد أن يجد كل شيء مفصّلاً هنا، وإنما هو وجه واحد لما أراه أمامي: نظرة جديدة للتاريخ وفلسفة القدر، وهي حقاً الأولى من نوعها».

هذه الفكرة في نظر زريق «لم تلقَ ترحاباً بين المفكرين وعلماء الاجتماع، ذلك أنها تناقض الروح العلمية الشائعة التي تؤمن بالأسباب الطبيعية، وبمقدرة العقل على تبينها، وعلى التأثير في الأحداث بالسيطرة على الطبيعة، وبتبديل النظم الاجتماعية»^(٣٤).

(٣٣) قسطنطين زريق، في معركة الحضارة، مصدر سابق، ص ٦٩.

(٣٤) قسطنطين زريق، المصدر نفسه، ص ١٨٣.

-٨-

ملاحظات ونقد

بعدما تحدّدت نظرية شبنجلر في الحضارة والمدنية، وتكشّفت بعض وجهات النظر النقدية حولها في النطاقين الغربي والعربي، بقيت الإشارة إلى بعض الملاحظات التحليلية والنقدية التي نسجلها على هذه النظرية، متحدّدة في النقاط الآتية:

أولاً: تمكّن شبنجلر من تكوين نظرية جديدة حول الحضارة وفلسفتها، نظرية وصلت إلى درجة عدّت واحدة من كبريات النظريات المعاصرة التي أثرت الفكر الحضاري الإنساني، وأسهمت في تجديد حقل الدراسات الحضارية، وحرّكت جدلاً واسعاً ونقاشاً مستفيضاً عن الحضارة والحضارات فلسفةً وتاريخاً، وكسرت ما أحاط بهذا الحقل من رتابة وجهود، وتخطّت نطاق المجتمعات الأوروبية والغربية، وعبرت إلى العديد من المجتمعات الأخرى غير الغربية.

هذه النظرية شيّدها شبنجلر بطريقة متفرّدة، جعل منها متفارقة مع النظريات الأخرى، حتى لو ظهرت متقاربة معها ومتشابهة، متّصلة بها ومتفاعلة، مكتسبة منها وآخذة. وكل من رجع إليها التفت إلى هذه المفارقة الفارقة في طريقة بناء النظرية وصياغتها.

لم يستند شبنجلر في تكوين هذه النظرية إلى حوادث التاريخ وتجارب الأمم وقوانين الحضارات فحسب، كما هي سيرة النظريات الحضارية عادة قديماً وحديثاً، وإنما إلى جانب ذلك حاول شبنجلر دراسة الحضارات وتكوين المعرفة بها من خلال التعرف على مختلف ظواهر الحضارات وأقسامها الدينية والفلسفية والفنية والرياضية والعلمية والطبيعية والقانونية والأخلاقية والهندسية والسياسية والاقتصادية وغيرها، مازجاً بين هذه الظواهر بطريقة تركيبية لا تقبل الفصل أو التفكيك، معتبراً أن الحضارة تتجلّى في جميع هذه الظواهر، مقدّماً عملاً لم يقم به أحد بهذا الشكل من البناء، وبهذا المستوى من المعرفة، وبهذا التنقيب من البحث.

لذا فقد ظهر كتاب شبنجلر على صورة كتاب موسوعي، يقدّم لمحات عن تاريخ تطور المعارف والعلوم مشتملاً على الدين والفن والقانون والأخلاق والرياضيات والطبيعات والسياسة والاقتصاد والفلسفة، ومن يرجع إلى عناوين محتويات الكتاب وتحديدًا الجزء الأول، قد يتكوّن لديه انطباع أن الكتاب لا علاقة له بالحضارة وفلسفتها، فلم ترد تسمية الحضارة في عناوين المحتويات، وبدلاً منها حضرت تسميات تتصل بميادين أخرى طبيعية وفنية ونفسية، من هذه العناوين: الكون الكبير، الموسيقى والفنون التشكيلية، معرفة

الطبيعة، الأصل والمنظر الطبيعي، صورة النفس وشعور الحياة.

وما أثار الدهشة أن شبنجلر افتتح كتابه بعد المدخل بفصل حمل عنوان: (مفهوم الأرقام)، متحدثاً فيه عن تاريخ الرياضيات ورمزية الأرقام، وبدا كما لو أنه ذهب بعيداً متجهاً إلى موضوع علمي صرف تحكمه قوانين صارمة، يتفارق كلياً وموضوع الحضارة والحضارات، ولم يكن مفهوماً أو واضحاً بالقدر الكافي ما يريد شبنجلر بيانه من هذا الفصل.

وشرحاً لهذا الاختيار، أوضح شبنجلر أنه أراد إيضاح الوسيلة التي تعتمد النفس إليها في سعيها إلى تحقيق ذاتها في صورة عالمها الخارجي، وحباً منه في تصوير أن الحضارة مهما نأت بها مراحل حال التحول، فإنها قادرة على التعبير، وتصوير فكرة ما عن الوجود البشري، لهذا اختار الحديث عن الرقم كونه العنصر الأولي الذي تركز عليه كل الرياضيات، والتي هي في أعماقها تمثل مركزاً خاصاً مميزاً بين إبداعات العقل، وعلماً من أشد أنواع العلوم صرامة^(٣٥).

لهذا يمكن القول: إن شبنجلر اختار طريقاً صعباً وشاقاً في تشييد نظريته، متفارقاً بهذا الطريق عن غيره من المؤرخين والمفكرين قديماً وحديثاً، مقدماً نظرية جديدة، مسجلاً بها حدثاً فكرياً قوياً بات يؤرخ له في تاريخ تطور نظريات الحضارة وفلسفتها.

ثانياً: يعدّ كتاب شبنجلر من أهم مدونات الأدب الغربي الحديث والمعاصر التي فتحت الحديث عن مصير الحضارة الغربية، فقد تنبأ شبنجلر في هذا الكتاب بتدهور الحضارة الغربية وأفولها، قياساً وتتابعا للحضارات السابقة التي تدهورت بعدما انتقلت من مرحلة الحضارة إلى مرحلة المدنية، محققة ذاتها، بالغة حدّ اكتمال، وهو الوضع الذي وصلت إليه الحضارة الغربية المعاصرة في نظر شبنجلر، ومن ثم فلا خيار أمامها إلا التسليم بهذا المصير الحتمي.

لهذا الغرض تحديداً، جاء كتاب شبنجلر الذي تركّز بصورة أساسية على تحليل تدهور الحضارة الغربية، فقد كان شبنجلر معنياً بتحليل أزمة الحضارة تدهوراً وأفولاً، ولم يكن معنياً بقيام الحضارة تقدماً ونهوضاً، مقدماً فلسفة منظّمة لهذا التدهور، متّصلة من ناحية النظر بفلسفة التاريخ، ومرتكزة من ناحية العمل على تاريخ الحضارات المقارن، فلسفة بذل فيها شبنجلر جهداً كبيراً كمّاً وكيفاً، جاعلاً منها أعظم فلسفة في الفكر الغربي المعاصر تفلسفت حول مصير الحضارة الغربية تدهوراً وانحطاطاً.

(٣٥) انظر: أزوالد شبنجلر، تدهور الحضارة الغربية، ج ١، ص ١٢٨.

هذه الفلسفة صوّرت في داخل الفكر الغربي بوصفها فلسفة تشاؤمية، عرفت اصطلاحاً بالتشاؤمية التاريخية أو التشاؤمية الثقافية، وقد اتّصلت بها والتقت معها جميع النظريات والفلسفات الأخرى التي تمحورت حول نقد الحضارة الغربية، وعُدّت من المصطلحات المدوّنة في المعاجم الغربية الأدبية والفلسفية والاجتماعية والتاريخية.

تضمن هذا التصوير موقفاً نقدياً، مستبطناً ردّة فعل غلب عليها الطابع السلبي تجاه هذه الفلسفة، وذلك بقصد الحد منها، والتضييق عليها، ومحاولة تنميطها بهذا التوصيف التشاؤمي، الوصف الذي تكرّر الحديث عنه وبات ملتصقاً بها، ومألوفاً في الكتابات التي تطرقت لهذه الفلسفة، بما في ذلك الكتابات العربية، فقد عدّها أحمد الشيباني أنها فلسفة تشاؤمية بأوسع ما لكلمة التشاؤم من معنى ومفهوم، جعلت شبنجلر فيلسوفاً متشائماً يتجاوز في تشاؤمه بمراتب ودرجات شوبنهاور (١٧٨٨-١٨٦٠م) المعروف بفيلسوف التشاؤمية^(٣٦).

مع ذلك تبقى فلسفة شبنجلر أكبر من أن تتأطر بهذه النزعة التشاؤمية أو تنمّط بها، وهي أوسع أفقاً ورحابة من هذه النزعة الضيقة، فنحن أمام فلسفة لها تأسيساتها الضخمة فكرياً وفلسفياً وتاريخياً، ولسنا أمام نزعة ضيقة من السهل وصفها بالتشاؤمية ثقافياً أو تاريخياً.

ثالثاً: نجح شبنجلر في تقديم نظرية جادة عن الحضارة، عرفت عند الباحثين واشتهرت في حقل دراسة الحضارة والتاريخ، كشف عنها وشرحها في كتابه المعروف، لكنه عند بيان هذه النظرية والتأسيس لها توسّع بإسهاب كبير في الحديث عن العديد من القضايا والمسائل التي تنتمي إلى علوم شتى، متوغلاً في التاريخ، عابراً بين الأزمنة، مستغرقاً في التفاصيل، متنقلاً بين المعارف والعلوم، مقدّماً فيضاً من التأمّلات، وسيلاً من الحدسيات، مسطّراً كمّاً كبيراً من الصفحات، متوسّعاً في الحديث عن كل علم من العلوم، وفي كل فن من الفنون، بطريقة لا تخلو من إرباك، غلب عليها الإسراف في القول، واتّسمت بفائض في الكلام، وضعف في الضبط والتركيز.

تظهر هذه الملاحظة وتجلّى عند كل من يرجع إلى الكتاب فحصاً وتأملّاً، فحين تحدّث شبنجلر عن الفن متوسّعاً كثيراً، ومستغرقاً في التفاصيل، ظهر كتابه كما لو أنه كتاب عن الفن، متحدثاً عنه بوصفه فناً، يكتب لأهل الفن ويخاطبهم، وهكذا حين تحدّث عن الرياضيات والطبيعات وباقي العلوم والفنون الأخرى، فقد كان مملاً كثيراً من هذه الجهة،

(٣٦) انظر: أزوالد شبنجلر، تدهور الحضارة الغربية، ج ١، ص ٩.

ولم يكن موفقاً بهذه الطريقة.

وتؤكد هذه الملاحظة عند معرفة أن معظم الاستشهادات المقتبسة من كتاب شبنجلر، والمتداولة في العديد من الكتابات والتأليفات العربية والإسلامية، تكاد تنحصر في عدد قليل جداً من النصوص لا تمثل نسبة مئوية تذكر قياساً بالجانب الكمي للكتاب الذي يفوق ألف صفحة، هذه النصوص المقتبسة تتحدّد حصراً في آراء شبنجلر عن الحضارة والحضارات التي باتت معروفة، وكأنها من المحفوظات.

ومن أوضح الشواهد الدالة على هذه الملاحظة، ما ذكره قسطنطين زريق مع أنه ما كان بصدد الإشارة إلى هذه الملاحظة، فقد وجد أن نظرية الحضارة عند شبنجلر التي عرض لها وشرحها في كتابه الكبير بجزأيه، بالإمكان تلخيصها في جملة واحدة، ونص كلامه: «وإذا أردنا أن نلخص نظريته بجملة واحدة، اقتبسنا منه الجملة التالية: إن الحضارات هي كائنات عضوية، والتاريخ العالمي هو مجموعة سيرها»^(٣٧).

رابعاً: تمثل الحضارة فلسفة وتاريخاً الموضوع الأساسي لكتاب شبنجلر، مركزاً البحث على ناحية المصير وتدهور الحضارات، لكن الملاحظ أن شبنجلر قد توسّع في الحديث عن العديد من القضايا والظواهر، طارفاً أبواب علوم وفنون شتى، مجادلاً ومناقشاً نظريات وأفكاراً عدّة، منسوبة إلى علماء وفلاسفة ومؤرخين ينتمون إلى أزمنة مختلفة قديمة ووسيلة وحديثة، لكنه لم يأت على ذكر نظريات الحضارة عند الآخرين السابقين عليه من القدماء والمحدثين، فخلا كتابه كلياً من هذه النظريات خلواً كشف عن مفارقة غير مفهومة.

وهذا اللحاظ يمكن القول: إن شبنجلر قد اعتنى كثيراً بالفروع والتفرعات توسعاً وبسطاً، ولم يعتنِ بالقدر نفسه بفكرة الأصل التي هي نظريات الحضارة، فظهر كتابه ثرياً على مستوى الفروع والتفرعات، ومنقبضاً على مستوى الأصل.

ولا نعلم على وجه التحديد، لماذا أهمل شبنجلر تلك النظريات المتعلقة بالحضارة وفلسفة التاريخ، التي هي أقرب إلى كتابه موضوعاً وقضية، وكانت بحاجة إلى مناقشة ومجادلة، ولا شك أنه يعلم قطعاً بوجود مثل هذه النظريات، كنظرية المفكر الإيطالي جامباتيستا فيكو (١٦٨٦-١٧٤٤م) صاحب كتابي: (مبادئ فلسفة التاريخ) و(العلم الجديد)، وهكذا نظريات أخرى، شكّل غيابها نقصاً في بنية كتابه، وداعياً لتسجيل ملاحظة عليه.

خامساً: جرت في العديد من الكتابات العربية مقاربات ومقارنات على مستوى

(٣٧) قسطنطين زريق، في معركة الحضارة، ص ٦٥.

النظريات والأفكار بين شبنجلر وابن خلدون (٧٣٢-٨٠٨هـ/ ١٣٣٢-١٤٠٦م)، وجدوا فيها توافقات وتشابهات على مستوى الإطار العام، فهناك من صور أن ابن خلدون جاء سبقاً في نظريته على شبنجلر، وبين من صور أن شبنجلر جاء وذكّر بنظريته ابن خلدون، إلى جانب من صور أن نظرية شبنجلر تمثل امتداداً لنظرية ابن خلدون، وهكذا تتعدد صور التوافقات بينها والتشابهات.

هذه التوافقات والتشابهات بين شبنجلر وابن خلدون تركّزت على ثلاث مسائل أساسية هي: نهاية الحضارة، ودورة الحضارة، والنزعة التشاؤمية. وبين هذه المسائل الثلاث هناك تداخل بينها وتشابك، تظهر كما لو أنها مسألة واحدة، فنهاية الحضارة تحدث على قاعدة أن الحضارة لها دورة تاريخية جبرية تشبه أطوار الكائن الإنساني في تعاقب أعمارهم، ابتداء من طور الولادة، وانتهاء بطور الشيخوخة، كما تشبه كذلك الدورة الزمنية في تعاقب فصول السنة الأربعة، هذه النهاية ولدت نزعة وصفت بالتشاؤمية.

ومن الكتاب العرب الذين أشاروا لمثل هذه التوافقات، مترجم كتاب شبنجلر أحمد الشيباني الذي رأى جازماً أن ابن خلدون قد لحّص من قبل كامل فلسفة شبنجلر، وحسب قوله: «ولا أستطيع أن أتصور شبنجلر إلا مبهوراً مذهولاً وهو يقرأ الجملتين التاليتين لابن خلدون: «إن من علامات الملك التنافس في الخلال الحميدة»، «إن المدنية هي نهاية العمران وخروجه إلى الفساد ونهاية الشر والبعد عن الخير»، والحق أن ابن خلدون قد لحّص كامل فلسفة شبنجلر في الجملة الأنفة الذكر»^(٣٨).

وضمن هذا السياق، رأى قسطنطين زريق في نظرية شبنجلر ما يذكر بابن خلدون، فبعد أن أشار إلى نظرية شبنجلر في أن كل حضارة تمر بدورين مختلفين ومتعاقبين هما: دور الفتوة والازدهار والإنتاج الروحي، ودور الهرم والركود والإنتاج المادي، الذي يسبق انحلال الحضارة وزوالها، بعد هذه الإشارة عقّب زريق قائلاً: «وفي هذا ما يذكرنا بابن خلدون الذي نجد له السوابق العديدة في هذه الميادين، عندما يعتبر الحضارة غاية العمران ومبعث الفساد والانحيار»^(٣٩).

ونلاحظ هذا الأمر كذلك عند الدكتور حسين مؤنس (١٣٢٩-١٤١٦هـ/ ١٩١١-١٩٩٦م) الذي أفرد في كتابه: (الحضارة) فقرة قارب فيها بين ابن خلدون وشبنجلر وموقفهما من الثقافة والحضارة.

(٣٨) أزوالد شبنجلر، تدهور الحضارة الغربية، ج ١، ص ٤٤.

(٣٩) قسطنطين زريق، في معركة الحضارة، ص ٣٦.

ومن الغربيين رأى المؤرخ البلجيكي جورج سارتون (١٨٨٤-١٩٥٦م) أن هناك تشابهاً في النزعة التشاؤمية بين ابن خلدون وشبنجلر، وحسب قوله: «إن ابن خلدون كان من رواد النزعة التشاؤمية التي ظهرت أخيراً في شبنجلر مؤلف كتاب انحطاط الغرب»^(٤٠).

كشفت هذه المقارنات والمقاربات عن علاقة وثيقة بين شبنجلر وابن خلدون تجاه مسألة الحضارة، لكن ما لم يلتفت إليه أولئك الكتاب عرباً وغربيين وغيرهم أن شبنجلر لم يأت قط على ذكر ابن خلدون لا اسماً ولا نصّاً، مع أنه أشار إلى أسماء عربية وإسلامية عدة، نذكر منهم: الفارابي الذي عدّه شبنجلر صاحب عقل من طراز رفيع، ومنهم: ابن سينا والكندي وجابر بن حيان والسهروردي والشريف المرتضى وصدر الدين الشيرازي، ولم يكن من بين هؤلاء ابن خلدون الذي هو الأقرب إليه منهجاً وفلسفة وموضوعاً.

لا يستبعد أن يكون شبنجلر الذي وصل إلى هؤلاء الأسماء وغيرهم، قد وصل إلى ابن خلدون لا أقل اسماً إن لم يكن معرفة، وهو الذي قال عنه مترجم كتابه أحمد الشيباني: إنه تبخر في تاريخ العرب، واطّلع على كل شاردة وواردة فيه. وليس لدينا على وجه الدقة تفسير واضح لهذا الأمر، الذي لا يخلو من غرابة، ولا يسلم من نقد أو مساءلة، ولا يستبعد أن يكون ما حدث مقصوداً حتى لا يقال عن شبنجلر أنه ظهر متأثراً بابن خلدون العربي.

وبهذه الخطوة يكون شبنجلر قد غيّب اسماً كبيراً ظل حاضراً وبارزاً في أغلب دراسات الحضارة وفلسفة التاريخ، ويكفي معرفة ما قاله المؤرخ البريطاني أرنولد توينبي (١٨٨٩-١٩٧٥م) عن ابن خلدون وكيف أنه «وضع فلسفة للتاريخ هي بلا مجاملة أعظم عمل أبدعه عقل في أي زمان ومكان»^(٤١).

سادساً: اعتنى شبنجلر بالحضارة العربية وأعطاهها مساحة كبيرة على مستوى الحديث والتحليل والمقارنة، وخصّص لها في الجزء الثاني من كتابه ثلاثة فصول كبيرة، وعدّها من الحضارات الثماني الموصوفة عنده بالحضارات الرفيعة أو الراقية أو العظيمة. وقد وجد أحمد الشيباني في موقفه إعجاباً كبيراً تجاه الحضارة العربية، مسجلاً له هذا الموقف، ومبرزاً له في مقدمته.

لكن ما أثار الدهشة والاستغراب في حديث شبنجلر عن الحضارة العربية، أنه دمج الحضارة الإسلامية في تركيب كلي واحد مع الحضارات القديمة التي ظهرت في المنطقة الواقعة بين نهري النيل والفرات والبحر الأسود وجنوب الجزيرة العربية، بدياناتها

(٤٠) علي الوردي، منطق ابن خلدون، لندن: دار كوفان، ١٩٩٤م، ص ١٣٢.

(٤١) نيفين جمعة علم الدين، فلسفة التاريخ عند أرنولد توينبي، مصدر سابق، ص ٢١.

المتعددة اليهودية والمسيحية والزرادشتية وغيرها، واصفاً لها بالنفس المجوسية، متخذاً من هذا الوصف المثير نموذجاً تفسيرياً في تحليلاته عن الحضارة العربية، كاشفاً في نظره عن التركيب الباطني لهذه الحضارة، ومعبراً عن بنيتها الجامعة، وصورتها الكلية، وامتدادها الزمني والتاريخي، وشعورها العام تجاه العالم.

وبيناً لهذا الوصف، يرى شبنجلر أن الحضارة العربية هي حضارة أديان الرؤى المقررة التي جميعها تتخذ لنفسها صورة نفس ثنائية، وأن جميع أديان هذه الحضارة ابتداء من إبداعات أشعيا وزردشت حتى الإسلام تشكل وحدة باطنية كاملة للشعور بالعالم، وهذه المجموعة -في نظره- تشكل وحدة من روح وتطور لا يمكن أبداً العزل أو الفصل بين عناصرها، ويجب على المرء ألا يتخيل أبداً أنه باستطاعته أن يفهم أحد أديان هذه المجموعة، من دون العودة إلى بقية الأديان التي تتألف منها... ولكن أشكال هذه الأديان وتراكيبها هي وحدها التي تتغير أو تتبدل، إذ إن في أعماق هذه الأديان تكمن الروحانية الواحدة ذاتها، وهذه الروحانية هي نفسها التي تنطق دائماً بجميع لغات أديان هذا العالم^(٤٢).

من وجه آخر، يرى شبنجلر أن الحضارة العربية لم يبدعها العرب، بل على العكس من هذا تماماً، وذلك لأن الحضارة المجوسية تبدأ في زمن المسيح، والأمة العربية تمثل آخر الإبداعات العظمى لهذه الحضارة بوصفها طائفة مقيدة بالإسلام، كما كان اليهود والفرس طائفتين ترتبط كل واحدة منهما بدينها^(٤٣).

وعن موقعية الإسلام في هذه الحضارة، يقرر شبنجلر رأيه قائلاً: «لقد وجدت الحضارة المجوسية أخيراً تعبيراً حقيقياً في الإسلام، وبهذا أصبحت حقاً الحضارة العربية المتحررة منذ الإسلام فصاعداً من كل ما لعبودية التشكل الكاذب من قيود وأغلال»^(٤٤).

اختار شبنجلر هذا الوصف وكان مضطراً إليه لافتقاره إلى مصطلح آخر، فقد وجد أن هناك ثنائية صارمة تحكم صورة النفس المجوسية، وحسب قوله: «إن الطابع المميز لصورة النفس المجوسية هو ثنائية صارمة تتألف من جوهرين غامضين هما الروح والنفس، وبين هذين الجوهرين لا يوجد أي من السكون الكلاسيكي أو العلاقة الوظيفية الغربية، بل إنما توجد علاقة مركبة في جزئياتها وكمياتها تركيباً مغايراً، والتي تضطر نحن هنا لتسميتها بالمجوسية، وذلك لافتقارنا إلى أي اصطلاح آخر»^(٤٥).

(٤٢) انظر: أزوالد شبنجلر، تدهور الحضارة الغربية، ج ١، ص ٥٣٣، ج ٢، ص ٣٣٦-٣٥٧.

(٤٣) انظر: أزوالد شبنجلر، تدهور الحضارة الغربية، ج ٢، ص ٢٤١.

(٤٤) أزوالد شبنجلر، تدهور الحضارة الغربية، ج ٢، ص ٤٤٦.

(٤٥) أزوالد شبنجلر، تدهور الحضارة الغربية، ج ١، ص ٥٣١.

وبتأثير هذا الطابع أصبح الرجل المجوسي - حسب قول شبنجلر - يرى في «التاريخ الكوني كدراما كونية عظمى تتألف من الخلق والصهر والسبك، وصراعاً بين النفس والروح، الخير والشر، الله والشيطان»^(٤٦).

ومع أن شبنجلر كان مضطراً - حسب قوله - لاستعمال هذه التسمية، إلا أنه قد توسّع كثيراً في استعمالها وصل حدّ الإسراف تقريباً، ولم يتقيد بقيد الاضطرار مكتفياً بالحد الأدنى كما تقتضي قاعدة الاضطرار في سيرة العقلاء. ومن شدة توسّعه في الاستعمال عدّت هذه التسمية من الكلمات المفتاحية لكتابه، ومن العلامات الدالة في أدبه، فقد ظل يقلّبها استعمالاً في تركيبات ثنائية كثيرة، مظهرًا تمسّكاً بها، وتوسّعاً في حقلها الدلالي.

ومن صور هذا الاستعمال في تركيباته الثنائية المتعددة المعاني والدلالات، هذه العينة المختارة الواردة في الجزأين من الكتاب: «الدين المجوسي، العالم المجوسي، الزمان المجوسي، الفقه المجوسي، الشعور المجوسي، الطراز المجوسي، الإنسانية المجوسية، الحضارة المجوسية، الفكرة المجوسية، الروح المجوسية، النفس المجوسية، العناصر المجوسية، الكنائس المجوسية، أمة مجوسية، قومية مجوسية»، إلى غير ذلك من تسميات وتركيبات أخرى حضرت في كتابه وتواترت.

هذه القضية تعدّ من أخطر القضايا التي أشكلت على شبنجلر، وتعامل معها بنوع من التساهل والتسليم، ولم يلتفت إلى خطورتها وحساسيتها، ولا إلى خطئها وعدم صدقيتها من النواحي كافة، الفكرية والدينية والتاريخية والأخلاقية.

ولم يتنبّه شبنجلر إلى أن هذه القضية لا يقبل بها المسلمون علماء ومفكرين ومؤرخين واجتماعيين، الذين يفاصلون كلياً بين الحضارة الإسلامية سيرة ونهجاً وروحاً، وبين جميع الحضارات الأخرى التي ظهرت على امتداد المنطقة العربية وما جاورها، ويرون أن هناك قطعاً تاريخياً أو قطيعة تاريخية حدثت في علاقة الحضارة الإسلامية بما قبلها، كما أن هؤلاء المسلمين لا يساوون مطلقاً بين الدين الإسلامي والأديان الأخرى السابقة عليه، فهو خاتم الديانات السماوية، وجاء كتابه القرآن الكريم حاكماً على كتب تلك الديانات التوحيدية ومهيماً عليها، إلى غير ذلك من تفارقات جوهرية لا يمكن التهاون بها، أو التنبّك لها، أو التغافل عنها، أو المجادلة فيها.

لا أدري لماذا غابت هذه الملاحظة على عظمتها وخطورتها، ولم يجر الالتفات إليها في الكتابات العربية التي ناقشت نظرية شبنجلر قبضاً وبسطاً بالعودة إلى كتابه. والغريب أن بعض الكتابات العربية مرّت على هذه الملاحظة وأشارت إليها ذكرًا، لكنها مضت عنها

(٤٦) أزوالد شبنجلر، تدهور الحضارة الغربية، ج ١، ص ٦٢٢.

وتجاوزتها بلا مساءلة ولا مناقشة.

من هذه الكتابات التي تصدق عليها هذه الملاحظة، مقدّمة أحمد الشيباني، وتصدق بشكل أكبر علي موقف قسطنطين زريق الذي فضّل استعمال تسمية الماجية، وأشار إلى هذه التسمية بلا تحفظ ولا مناقشة، وأحال إلى تعريفها في هامش كتابه قائلاً: «يعني بهذا الاسم حضارة تشمل في نظره - شبنجلر - الحضارات اليهودية والمسيحية القديمة، والآرامية والبيزنطية والإيرانية والعربية، وقد حلّل هذه الحضارة في الفصول السابع والثامن والتاسع من المجلد الثاني»^(٤٧).

ومن الذين توقفوا عند هذه الملاحظة مناقشين لها ومعترضين الدكتور محمد إقبال (١٢٩٤-١٣٥٧هـ/ ١٨٧٧-١٩٣٨م)، الذي اعتبر أن غرضه الأساسي من محاضرات كتابه «تجديد التفكير الديني في الإسلام» بيان أن روح الإسلام محررة من غشاوة المجوسية، تلك الغشاوة التي رأى أنها ضلّلت شبنجلر فيما ذهب إليه، فهو في نظره يجهل جهلاً فاضحاً تفكير المسلمين في معضلة الزمان، مؤكداً أن تطبيق فكرة المجوسية على الإسلام هو تصوير خاطئ، ملاحظاً أن المجوسي قد سلّم بوجود آلهة باطلة وإن لم يتّجه إلى عبادتها، أما الإسلام فينكر وجود هذه الآلهة.

ويضيف إقبال تنمة لرأيه: إن شبنجلر قد أخفق في تقدير ما لفكرة ختم النبوة في الإسلام من قيمة ثقافية حين المقارنة بين هذه الفكرة، وبين أهم خصائص الثقافة المجوسية في نزعة الترقّب الدائم، والتطلّع الدائب لظهور أبناء زرادشت الذين لم يولدوا بعد^(٤٨).

سابعاً: شيد شبنجلر نظريته مرتكزاً على أساس التفارق بين مفهومي التاريخ والطبيعة، وهما من أبرز المفاهيم الكبرى التي توقّف عندهما فحصاً وتبصّراً، وظل ملتفتاً لهما بشدة، مذكراً بهما في مناسبات عدة في كتابه، مقلّباً وجوههما، معتمداً التفارق بينهما، مميزاً جهده من هذه الناحية، مصطفاً إلى جانب التاريخ.

وجه الإشكالية عند شبنجلر في هذه المسألة يتحدّد في النظر إلى التاريخ وكأنه من عالم الطبيعة، وإلحاق التاريخ بالطبيعة، والزعم أن الحضارة الإنسانية وجدت كما وجدت الكهرباء، وأصبح بعض المؤرخين يدورون حول الحوادث المحسوسة معتقدين أنهم قد أدركوا التاريخ.

(٤٧) قسطنطين زريق، في معركة الحضارة، ص ٦٣.

(٤٨) انظر: محمد إقبال، تجديد التفكير الديني في الإسلام، ترجمة: عباس محمود، دمشق: دار وحي القلم، ٢٠١٥م، ص ١٨١.

وهذا ما خطّاه شبنجلر، ومثّل دافعاً له لخوض غمار هذا الموضوع، وحسب قوله: «إن الذي دفعني إلى التأمل في هذا الموضوع من مواضيع وعينا للعالم، هو مشاهدتي المؤرخين المعاصرين وهم يفهمون ويدورون حول الحوادث المحسوسة والأشياء الجارية، ويعتقدون مع ذلك بأنهم قد أدركوا التاريخ وعرفوا جريانه... وبكلمات أخرى، فإنه كان ينظر إلى التاريخ كطبيعة بالمفهوم الموضوعي للفيزيائيين، وكان يعالج على هذا الأساس، وإلى هذا الأساس يتوجب علينا أن نرد الخطأ الأليم في تطبيق مبادئ العلة والقانون والمنهاج، وهي هيكل هذا الكائن المتحجّر على صورة الحوادث، إنهم يزعمون أن الحضارة الإنسانية قد وجدت كما وجدت الكهرباء»^(٤٩).

وتدعيماً لموقفه ميّز شبنجلر جهده، معتبراً أنه أعطى كلمتي التاريخ والطبيعة مفهوماً محدّداً غير مألوف في دقته من قبل، كاشفاً عن رأيه قائلاً: «إن كلمتي التاريخ والطبيعة قد أعطيتا في هذا الكتاب مفهوماً محدّداً غير مألوف في دقته من قبل، وهاتان الكلمتان تتضمنان الحالات الممكنة لإدراك كلية المعرفة وفهمها كصورة للعالم، صورة واحدة متجانسة حسنة التنظيم تفيض روحانية... أقول: إن فهمنا لهاتين الكلمتين على هذا الشكل هو العنصر الرئيسي»^(٥٠).

لكن المفارقة في هذا الرأي، أن شبنجلر قد نظر إلى التاريخ بعيون الطبيعة، وحكّم قوانين الطبيعة على حركة الحضارات في التاريخ الإنساني، وتعامل معها بوصفها كائنات عضوية، تتحرك وفق قوانين جبرية مستلهمة من قوانين عالم الإنسان الطبيعي في أطواره العمرية الثابتة والجبرية، وكذا من قوانين عالم الطبيعة وأطوار فصول السنة الأربعة. بما يعني أن شبنجلر قد عزّز سلطة الطبيعة على التاريخ، ونظر إلى التاريخ بقواعد الطبيعة وقوانينها، متفارقاً مع رؤيته في التفارق بين التاريخ والطبيعة.

ثامناً: أعطى شبنجلر لأفكاره وآرائه سمات السبقية والجزمية والتهامية والحسمية، وظل على امتداد كتابه من بدايته إلى نهايته، يمتدح نفسه من هذه الجهات، مصوّباً أفكاره، مؤكّداً ريادته، معزّزاً تفوّقه. نلمس هذه الحالة في العديد من الشواهد والقرائن البيانية والكلامية، منها ما جاء في مقدمة الكتاب قائلاً: «في هذا الكتاب فكرة قد صيغت الآن صياغة لا تقبل تفنيدياً أو دحضاً، فكرة لن يعترض عليها أي معترض حالما تتجسّد الحروف والكلمات»^(٥١).

(٤٩) أزوالد شبنجلر، تدهور الحضارة الغربية، ج ١، ص ١١٨.

(٥٠) أزوالد شبنجلر، المصدر نفسه، ج ١، ص ١٢٥.

(٥١) أزوالد شبنجلر، المصدر نفسه، ج ١، ص ٣٥.

ومنها ما جاء في مدخل الكتاب، حيث دوّن شبنجلر قائلاً: «والحق أنه لم يسبق أبداً للخيال حتى اليوم أن راوده حل مشكلة مترامية الأطراف كهذه المشكلة، وحتى حالة حدوث مثل هذه المراودة فإن وسائل حلها بقيت في مجموعها إما مجهولة، أو أنها في أحسن الأحوال قد استخدمت استخداماً غير كافٍ لا يفي بالمراد»^(٥٢).

وحين حدّد شبنجلر موضوع كتابه، صوّره قائلاً: «وما أراه هو نظرة جديدة إلى التاريخ وفلسفة المصير، وهي فعلاً النظرة الأولى من نوعها في هذا الميدان»^(٥٣). وحين توقّف عند كلمة التاريخ متسائلاً عن مفهومها، تحدث شبنجلر قائلاً: «وإذا كان علينا أن نتساءل عن مفهوم كل التاريخ، يتحتّم عندئذٍ أن نبدأ بالإجابة عن سؤال لم يطرح أبداً حتى الآن وهو: لمن هو التاريخ؟»^(٥٤).

وهكذا حين لفت الانتباه إلى قصة الجنس البشري بوصفه نظاماً تركيبياً، تحدث شبنجلر قائلاً: «ونظرت إلى قصة الجنس البشري الأرقى بوصفها نظاماً لتركيب نظامي، وحتى الآن لم يقيم أحد بمثل هذا العمل حتى في أبسط درجاته»^(٥٥).

أما وجه الملاحظة، فيتحدّد في التكرار المستمر لهذه التصويرات المدحية والتصويبية القاطعة والجازمة، وهي حالة غير محبّذة عادة إذا تكرّرت بهذه الصورة التي ظهرت عند شبنجلر في كتابه. وكان من الأفضل له أن يترك هذا الشأن لتقديرات الكتاب والنقاد، لتكون مثل هذه التقويمات والانطباعات تأتي من غيره لا من شخصه، وهذه الطريقة هي أسلم له وأفضل، وتعدّ أكثر مصداقية، وأشدّ موثوقية، وأبلغ دلالة.

(٥٢) أزوالد شبنجلر، المصدر نفسه، ج ١، ص ٣٩.

(٥٣) أزوالد شبنجلر، المصدر نفسه، ج ١، ص ٣٧.

(٥٤) أزوالد شبنجلر، المصدر نفسه، ج ١، ص ٤٨.

(٥٥) أزوالد شبنجلر، المصدر نفسه، ج ١، ص ١١٥.

الجدور الثقافية للظاهرة المدنية

في التجربة التاريخية الإسلامية

محمد محفوظ

□ تحولات العالم والسؤال المعرفي

إن الأمم التي تهرب من عصرها تفسح المجال واسعاً لخصومها وأعدائها لصياغة راهنها ومستقبلها.

يرافق التحولات الكبرى التي تجري في العالم، وعلى مختلف الصعد والمستويات، الكثير من التساؤلات والاستفسارات. وقد أغرت هذه التحولات الجميع بممارسة السؤال والتساؤل، ومواجهة اليقينيات المختلفة بالمزيد من أسئلة الشك والنقد والتقويم.

فالعالم اليوم يمتلئ باليقينيات على مختلف الصعد، كما يمتلئ بأسئلة الشك على مختلف المستويات. لذلك لا يمكن أن تموت الأسئلة في عالم يموج بالمتناقضات والتعقيد، فكل شيء في هذا العالم المعاصر يؤسس على الدوام للأسئلة، ويستدعي الإثارة والبحث، فلا مناص من السؤال والتساؤل، مهما بدا العالم متقدماً ومتطوراً.

فالتساؤل هو تقوى الفكر على حد تعبير (هايدغر)، وهو سبيل

الكشف عمّا تحجبه القوة أو المادة من حقائق ووقائع. والخطاب الغربي المعاصر، الذي يؤسس للتواريخ بعد موتها، لا يلغي التساؤلات، ولا ينفي الدهشة، بل يؤكدّها ويحفّز على تأسيسها في كل المواقع والحالات؛ لأنه لا يمكن أن تمرر عناصر هذا الخطاب بدون نقد ومساءلة وتمحيص. ولا ريب أن كل تساؤل ينطوي على نقد، كما أن كل نقد يثير العديد من الأسئلة والتأويلات المتعددة. لهذا فإن إثارة الأسئلة على مسارات الواقع المختلفة من ضرورات الحياة والوجود؛ لأنه لا حقيقة ناصعة إذا لم تسبقها أسئلة الشك والنقد ورفع الحجب والأوهام. ففي رحاب السؤال والمساءلة، تتولد عناصر الحقيقة، واستمرار النقد يعني فيما يعني نمو الحقائق والأفكار والقناعات داخل المحيط الاجتماعي.

من هنا قيل: إن العلم عبارة عن خطأ مصحّح. فلا بد من توسّل السؤال والنقد حتى ننجو من الزور والرياء والمخاتلة وخطاب المطلق الذي يُخفي الكثير، ولا يُظهر إلّا القليل والنادر.. وكل منظومة فكرية لا تقبل السؤال وتقمع النقد والمساءلة فإن مآلها السكون والموت.

نحن هنا لا ندعو إلى التشكيك في نوايا السائلين، وإنما نؤسس لمواقع السؤال والنقد في مسار الحقيقة وإثراء الفكر والمعرفة؛ لأن الكائن المتلقي دائماً بلا أسئلة وشروط ونقد، نساهم معه أو نساعد على انتزاع عقلانيته، ونذوّبه في أوعية متماهية ومتطابقة تقتل كل حس حيوي فيه وإرادته الإنسانية. فالكائن الإنساني لا يمكنه أن يمارس إنسانيته وعقلانيته وشهوده، إذا لم يمارس السؤال والبحث المضني عن الأفكار والحقائق. ولا يوجد على صعيد الأفكار البشرية من يتصف بالكمال والشمول؛ لأن الأفكار دائماً بحاجة إلى التطوير والتراكم، والسؤال مدخل من مداخل تطوير نظام المعرفة والتفكير والتأويل.

ونحن لا نعني بهذا، أن الناس مفطورون على السؤال والتساؤل، ولكن ما نريد قوله: إن حياة الإنسان الحقيقية مرهونة بقدرته على استعمال عقله، لكي يكتشف الحقائق بنفسه، ويعرف الحدود الفاصلة بين القضايا والأمور، بين الوسائل والغايات، بين ما هو كائن وما ينبغي أن يكون.

وكما ارتفعت حقيقة استخدام العقل لدى المجتمعات الإنسانية، كانوا هم أقرب إلى النجاح والسعادة. فلا تنمو المجتمعات حضارياً إلّا بالمزيد من استخدام العقل؛ لأنه وسيلة النمو، وهو الذي يمنح المجتمعات ماء الحضارة وعصب التقدم.

ولا شك في أن السؤال ومواجهة بديهيات الحياة الاجتماعية بالنقد والمساءلة، هما جزء من منظومة استخدام العقل. وبهذا المعنى يكون (السؤال بالمعنى العام الحضاري) هو

عصب الحياة والأفكار. فلا حياة بلا تساؤل، كما أنه لا أفكار ناضجة وحيوية بدون نقد وتقويم وتطوير.

ولا يمكننا أن نقارب أي ظاهرة من ظواهر الاجتماع والوجود بلا تساؤل، فهو لازمة لمختلف الظواهر، ومن دونه لا وجود لثقافة تريد أن تشق سبيلها إلى الدينامية والفعالية.

فلا يمكننا أن نمارس فعل الحياة على أكمل وجه بدون السؤال والتساؤل، فهو وسيلة الإنسان لاكتشاف المجهول، وتطوير معارفه، وتهذيب مداركه، وإنضاج علاقته بالطبيعة والكون.

لهذا من الضروري الاهتمام بأسئلة الواقع، والإنصات إلى الأفكار النقدية، التي تتجه إلى الوقائع والحقائق القائمة، للاستفادة منها، وإزالة ركام عهود طويلة من السكون والهمود الفكري.

وفي هذا الإطار ينبغي التأكيد على النقاط التالية:

١ - لعل من الأخطاء الجسيمة التي قد ترتكبها المجتمعات بحق نفسها ومستقبلها، هي حينما تُوجد حاجزاً نفسياً وعقلياً بينها وبين أسئلة واقعها وتحديات راهنها؛ لأن هذا الحاجز يمنع الكثير من الفوائد التي يجنيها المجتمع لو أنصت بشكل إيجابي وفعال إلى أسئلة راهنة.

إن الانصات إلى أسئلة الراهن، وامتلاك حساسية شديدة لالتقاط المهم والضروري من هذه الأسئلة، ومن ثم التفاعل المعرفي والمجتمعي معها، تعدُّ من أهم وسائل تطوير المجتمعات وتقديمها.

لذلك من الأهمية بمكان، العناية بأسئلة الواقع، وبذل الجهود من أجل اكتشاف ومعرفة جواهر هذه الأسئلة وأهمها، حتى يتسنى لنا كمجتمعات عربية وإسلامية الاستفادة منها، لكي نواكب الراهن، ونستعد الاستعداد الأمثل لمواجهة التحديات والصعاب.

فما يجري في العالم اليوم من أحداث وتطورات وتحولات مليئة بالدروس والعبر، ولكن المجتمع الذي لا يعتني العناية الفائقة بأسئلة حاضره وراهنه، فإنه حتماً سيمنع عن نفسه الاستفادة من هذه الدروس بما يخدم واقعه ومستقبله. فلا نستطيع مواكبة العصر إلا بالتواصل الفعال مع أسئلة الواقع، والتفكير الجاد في بلورة إجابات عنها. أما الانزواء عن الواقع بهواجسه وتحدياته، والهروب من العصر بأفاقه ومجالاته واحتمالاته، فهو تحلل عن دورنا الطبيعي في الحياة، ونكوص على أعقابنا، وهروب من مصيرنا ومستقبلنا.

إن الأمم التي تهرب من عصرها تفسح المجال واسعاً لخصومها وأعدائها لصياغة راهنها ومستقبلها.

ومن المؤكد أن في هذه الصياغة ستكون انتقاصاً للاستقلال وتأكيداً وتعميقاً للتبعية، ونهباً وامتصاصاً لخبراتنا وإمكاناتنا البشرية والطبيعية، لهذا نحن بحاجة إلى التواصل مع الواقع، وقراءة أسئلته بصورة صحيحة وسليمة.

٢- لكل حقبة في التاريخ أولوياتها الخاصة وإمكاناتها المحدودة. لهذا ينبغي دائماً أن تتشكل لدينا رؤية جديدة ومتكاملة عن مسارات الواقع ودروبه، حتى نتحاشى الأخطاء القاتلة والمميتة.

كما أن لكل حقبة وعصر معايير خاصة للتقويم، نابعة من ظروف ذلك العصر، ومتطلبات الأمة وأولويات عملها.

والتخشب عند معيار ثابت في تقويم الواقع يخرجنا من دائرة الشهود، ويجعلنا عرضة للأحكام الخاطئة والتصورات المشوهة.

وجماع القول: إن التواصل مع الواقع، والإنصات الحيوي إلى أسئلته وتحدياته، هو الذي يوفر لنا القدرة على تحديد متطلبات كل حقبة وأولوياتها الخاصة والعامة.

□ العرب وسؤال التحول الجديد

في الحقب التاريخية السابقة تعطلّ مشروع الديمقراطية في العديد من الدول العربية والإسلامية، بدعوى وتبرير أن الديمقراطية لا زالت مشروعاً طوباوياً، وأن بلداننا تعيش أولويات أخرى؛ لذلك تأجل هذا المشروع تارة باسم الاستقلال وضرورة استكمالها، وتارة أخرى بدعوى أولوية التنمية والعدالة الاجتماعية، وتارة ثالثة بفعل أن التحديات والتهديدات الخارجية التي يواجهها العالمين العربي والإسلامي، تحول دون اتخاذ الخطوات العملية في هذا السياق. فتعددت في العقود الماضية مبررات ومسوغات تأجيل الديمقراطية. ولكننا لم نستطع بفعل هذا التأجيل والمماطلة والتغيب، من إنجاز تنميتنا الشاملة، ولم نستطع أن ننهي التحديات والتهديدات الخارجية.

وعند التأمل والتحليل العميقين، نكتشف أن الإخفاق في كل هذه المجالات كان بفعل التغيب المقصود للديمقراطية كنظام سياسي واجتماعي وثقافي.

وأن الأوضاع المعاصرة التي نعيشها على مختلف الصعد، لا تتحمل الدخول في نفق

التأجيل والتعطيل والتغيب. وإنما هناك حاجة ماسة للديمقراطية بكل عناوينها ومجالاتها؛ وذلك لأنه لا يمكن أن نخرج من العديد من الإخفاقات والانتكاسات إلا بتبني الخيار الديمقراطي، وأن الديمقراطية بالنسبة لنا لم تعد مشروعاً مثاليّاً، وإنما أصبحت ضرورة سياسية ومجتمعية وحضارية. وإن أي تسويق أو تأخير أو تعطيل، فإن محصلته النهائية، هو الدخول في أتون الانفجارات الاجتماعية والسياسية المفتوحة على كل الاحتمالات والمخاطر.

وإنه آن الأوان بالنسبة لنا، أن نخرج من الخديعة التاريخية التي وقعنا فيها.

فلا مقايضة بين التنمية والديمقراطية، أو بين الاستقرار والحرية، فلا تنمية بدون ديمقراطية. بل نستطيع القول: إن شرط التنمية المستدامة هو الديمقراطية السياسية الحقيقية. كما أنه لا استقرار سياسياً واقتصادياً وأمنياً، بدون نظام ديمقراطي، يكفل للجميع حقوقهم ومكتسباتهم.

كما أننا لا يمكن أن نواجه المشروع الصهيوني مواجهة حقيقية، بدون الانخراط في مشروع الإصلاحات السياسية والاقتصادية في بلداننا العربية والإسلامية.

بمعنى أن الاستبداد السياسي يعطل الكثير من قدرات أمتنا وطاقاتها، ويخرجها من المعركة الحضارية مع العدو الصهيوني. فالديمقراطية هي بوابة انتصارنا الحضاري على الغدة السرطانية المغروسة في جسدنا العربي والإسلامي.

إننا أحوج ما نكون اليوم إلى الديمقراطية، ليس باعتبارها فقط خيارنا للخروج من مآزقنا العديدة، وإنما لكونها -أيضاً- طوق نجاتنا، وبوابة دخولنا في التاريخ من جديد.

وإن الديمقراطية أصبحت اليوم مشروعاً ممكنّاً وقابلاً للتحقق في مجالنا العربي والإسلامي.. بمعنى أن هناك العديد من العوامل والظروف المؤاتية لإنجاز هذا التطلع التاريخي.

ومهمتنا هي العمل على توظيف هذه العوامل والظروف، بما يخدم تتين القاعدة الاجتماعية والسياسية، وتفعيل دور النخبة باتجاه توسيع المشاركة العامة، وتقوية مؤسسات المجتمع المدني والحد من تغول السلطة واستبدادها، والسعي المتواصل من أجل تعزيز الخطوات والمبادرات والأنشطة الاجتماعية والسياسية والثقافية والحقوقية، التي تصب في مجرى الديمقراطية، وتوسع من قاعدة الخيار الديمقراطي، وتقلص من مساحة الاستقرار بالرأي واحتكار القوة والسلطة.

ووفق التجربة التاريخية والثقافية لمجالنا الإسلامي، نستطيع القول: إنه لا يمكن التقدم وتحقيق قفزات نوعية في حياتنا على مختلف المستويات، حينما يتم استبعاد الإسلام من الحياة العامة للمسلمين. بمعنى أن التجارب السياسية والقانونية والاجتماعية، التي استبعدت الإسلام من التوجيه والقيادة، لم تحصد إلا المزيد من التوترات والصدامات بين مشروع الدولة ومشروع المجتمع والأمة.

كما أن الإسلام الذي نقصده كقاعدة ثابتة لمشاريع التقدم والتطور في الأمة، ليس جملة الطقوس الفردية والارتباط السطحي والشكلي بالإسلام. بل المقصود أن تكون خياراتنا الكبرى منسجمة وقيم الإسلام، ومستوحاة من المبادئ العليا للدين. لذلك فإن طريق التقدم في المجال الإسلامي لا يمر عبر إلغاء الإسلام أو تجاوز قيمه العليا، بل عبر استنطاق الإسلام وحضوره في الحياة السياسية والعامة للمسلمين. وهنا لا نجعل الإسلام في مواجهة الديمقراطية. لذلك فإننا ضد منطق المقايضة بين الإسلام والديمقراطية؛ إذ إن الأخيرة، من المكتسبات الإنسانية التي ينبغي أن نتفاعل معها، ونستفيد منها أقصى فائدة.

وعليه، فإن طريق تقدم المسلمين في الحقبة المعاصرة، يمر عبر:

١ - حضور الإسلام وقيمته العليا في حياة المسلمين الخاصة والعامة.

٢ - وتبني الديمقراطية كمنهج سياسي وإداري وقانوني، لإدارة أمورنا، وتنظيم اختلافاتنا، وضبط صراعاتنا وتنافسنا، وتطوير واقعنا السياسي والاقتصادي والاجتماعي. ولا تناقض بين ضرورة الحضور النوعي للإسلام في حياتنا العامة، وتبني الديمقراطية كمنهج وآلية وطريقة ومتطلبات. ونحن هنا لا ندعو إلى توفيقية متعسفة بين الطرفين، بل ندعو إلى قراءة الإسلام قراءة حضارية وإنسانية، بعيداً عن تجارب الاستبداد التاريخية، ومحاولات التهميش والتشويه المعاصرة. إن هذه القراءة الواعية والمدركة لجوهر التجارب الإنسانية على هذا الصعيد، ستوصلنا إلى حقيقة عميقة مفادها:

أننا لا يمكن أن نتقدم ونتطور كعرب ومسلمين إلا بجناحي الإسلام والديمقراطية.

صحيح أن العلاقة بين الإسلام والديمقراطية تكتنفها الكثير من التساؤلات والالتباسات والاستفهامات، وأن طبيعة العلاقة بحاجة إلى توشيح وبيان معالمها وأسسها ومعاييرها، ولكن مع كل ذلك نجزم القول: إننا كمجتمعات، لا يمكن أن نحقق قفزات كبرى في مضمار التقدم والتطور، بدون الإسلام والديمقراطية.

وهنا الديمقراطية ليست هي الوجه الثاني من المعادلة، بل إن ثراء الإسلام، وكمال

قيمه، وحيوية مبادئه، وحركة الاجتهاد، وتطور مسيرة الانبعاث الإسلامي، كل ذلك سيساهم بشكل أو بآخر في إعادة تحديد أولويات المجتمعات العربية والإسلامية، وسيوفر القدرة التامة لقراءة جادة وجديدة لقيم الإسلام السياسية والحضارية.

فالدينامية والفعالية المعاصرة، لمجتمع العرب والمسلمين، مرهون إلى حد بعيد بهذه القراءة، وصياغة الواقع الإسلامي المعاصر، على ضوء وهدي حضارية الإسلام وإمكاناته المذهلة على استيعاب منجزات الإنسان ومكتسبات الحضارة.

وأماننا اليوم فرصة تاريخية كبرى، لإعادة بناء واقعنا ومجتمعاتنا على هدى الإسلام ومنجزات العصر.

وبهذه العملية نحقق في واقعنا ديمقراطية أصيلة، لها عمقها الثقافي والاجتماعي، ولها الامتداد المطلوب على الصعيدين الفكري والفلسفي. وتنطوي هذه العملية التاريخية على إمكانية التقدم والتطور على قاعدة التكامل بين الغايات المادية والمتطلبات الروحية والمعنوية.

والتحديث القسري على المستويين الاجتماعي والاقتصادي، لا يصنع ديمقراطية، بل يفضي إلى أشكال من الديمقراطية مع مضامين استبدادية وأمنية صرفة.

ولهذا نجد على مستوى التجربة في المجالين العرب والإسلامي، أن محاولات التحديث القسري رافقها باستمرار ضمور وتحديد وتقليص للمشاركة السياسية العامة، وتعاضم العلاقة غير المتكافئة مع القوى الخارجية، وخطوات متواصلة لطمس الهوية الذاتية وتعبيراتها الاجتماعية والاقتصادية والثقافية، وتبني خيارات قمعية وإقصائية تجاه المكونات والتعبيرات السياسية المغايرة. وكأن النخبة التي تفقد عملية التحديث القسري، تجبر النقص في قاعدتها الاجتماعية بالارتقاء في أحضان الأجنبي، وعدم سلامة وصلاحية مشروعاتها التحديثية باستخدام القهر والقمع في تنفيذها.

وغفلت هذه النخبة عن حقيقة أساسية وهي: أنه لا يمكن إنجاز التحديث الاقتصادي والاجتماعي في المجالين العربي والإسلامي، بدون إصلاح سياسي حقيقي، يوسع من دائرة المشاركة السياسية، ويعطي الشعب بكل مكوناته وتعبيراته الحق القانوني والعملية بإدارة شؤونه، وتسيير أموره، وتحديد خياراته، وبلورة مصائره الراهنة والمستقبلية.

فلا تحديث حقيقي في ظل الاستبداد والديكتاتورية، وإقصاء القوى السياسية والاجتماعية. وكل محاولة تحديثية، لا تلتفت إلى هذه الحقيقة، فإن مآلها الفشل الذريع والدخول في متاهات جديدة وإحباطات متراكمة.

فالديمقراطية بكل عناوينها السياسية والثقافية والاقتصادية، هي بوابة التحديث الحقيقي في بلداننا العربية والإسلامية، وذلك لأن الديمقراطية، هي التي تقوم بتطوير البنى الاجتماعية والسياسية، وذلك لرعاية واحتضان كل تجليات التحديث وخطواته المتنوعة.

وبهذا يتم تحرير فكرة التقدم والتحديث من شبكة العنكبوت التي نسجتها الأفكار الغربية وحالات الاستنساخ الحرفي للتجارب والتصورات، والتجارب الإنسانية ليست مجالاً للاستنساخ والتبني المطلق، وإنما هي للتعلم منها، واستنباط الدروس والعبر والخبرة من أحوالها ومحطاتها.

وبهذا تمتزج في واقعنا إرادة التعلم من التجارب الإنسانية والسياسية، مع الرؤية النقدية التحليلية، التي تتجه إلى تمحيص هذه التجارب، وغربلة هذه الخبرات، وذلك من أجل اجترار رؤية وتجربة جديدة، مفتوحة على التجارب والخبرات الإنسانية، كما أنها تتواصل بشكل عميق مع خصوصياتها ووقائعها الذاتية. وبهذا تستجيب مجتمعاتنا إلى قواعد الإيمان، وتنسجم وضرورة الشهود والمشاركة في العمران الحضاري.

□ النقد والوعي الاجتماعي

الوعي الاجتماعي هو عبارة عن جملة المفاهيم والأفكار والثقافات التي توجه حركة أفراد هذه المسألة ومتوالياتها المتعددة. لهذا يختلف الوعي الاجتماعي من مجتمع إلى آخر، باختلاف المفاهيم المهيمنة على المسار الاجتماعي، وطبيعة الفهم الإنساني إلى تلك المفاهيم والحوافز القصوى التي تخلقها المفاهيم في حياة الناس.

يعتقد الكثير من الناس أن الوعي الاجتماعي، هو مجرد نصوص لفظية أو شعارات يلوكها لسان الإنسان، وامتلاك القدرة على توصيف الواقع الاجتماعي بجملة من الكلمات والألفاظ البراقة، يعتبر واعياً اجتماعياً ويضرب به المثل في هذا المجال، ولقد أضاع هذه الفهم ومتوالياته النفسية والاجتماعية والثقافية، الكثير من الفرص السانحة، التي كان بإمكان المجتمع العربي، لو كان يسوده وعي اجتماعي حقيقي، أن يغتنمها ويترجمها إلى حقائق اجتماعية وثقافية تطور من واقعه، وتنهي الكثير من مشاكله وأزماته.

ومن جراء هذا الفهم المغلوط للوعي الاجتماعي، تحولت فرص النمو والانطلاق، في المجتمع العربي، إلى مهاوٍ تزيد من تعقيد المشكلة وتضيف لها أبعاداً أخرى.

وتظهر أعراض هذا الفهم المغلوط لمقولة الوعي الاجتماعي، في الكثير من الأعراض والمؤثرات والمسارات التي يسير على هداها المجتمع العربي. ففي أساليب التربية والتنشئة

الاجتماعية، تسود قيم التلقين والتلقي والفردية القائمة على نفى حاجة الإنسان إلى التعاون والتآلف مع الآخرين، لذلك ينشأ الواحد منا وهو لا يفكر إلا في ذاته وفي حدودها الضيقة والآنية أيضًا.

وفي التنشئة الثقافية، تسود قيم الفرادة الموهومة ووهم امتلاك ناصية الحقيقة المطلقة وضرورة الاكتفاء بما عندنا من علم وثقافة، وكأن العلم والثقافة وصلا إلى حدودهما القصوى، وهي مخزّنة في صندوق، وما علينا إذا أردنا العلم والثقافة إلا فتح الصندوق، ودورنا ينحصر في استهلاك ذلك العلم المكتشف من ذلك الصندوق.

لذلك ومن جراء هذا التركيب المجتمعي القائم، على فهم مغلوط أو ناقص لمفهوم الوعي الاجتماعي، نخسر فرص النمو والتطور وتنقلب علينا بشكل سلبي وتتراكم في محيطنا عناوين ويافطات تبرر لنا هذا الواقع المعاش، وبدون الاستطراد في بيان الأعراض والآثار السيئة للفهم المغلوط لمقولة الوعي الاجتماعي، نحاول أن نوضح مقصودنا من هذه المقولة.

الوعي الاجتماعي هو عبارة عن جملة المفاهيم والأفكار والثقافات التي توجه حركة أفراد هذه المسألة ومتوالياتها المتعددة. لهذا يختلف الوعي الاجتماعي من مجتمع إلى آخر، باختلاف المفاهيم المهيمنة على المسار الاجتماعي، وطبيعة الفهم الإنساني إلى تلك المفاهيم والحوافز القصوى التي تخلقها المفاهيم في حياة الناس، لذلك فإن الوعي الاجتماعي هو وليد فهم الناس إلى تاريخهم وحاضرهم وقيمهم العليا، ونتاج التفاعل البشري مع الأطر النظرية المتاحة أو المتداولة.

وبهذا نستطيع أن نحدد مفهوم الوعي الاجتماعي بالعناصر التالية:

- ١ - مجموع المفاهيم والقيم المتداولة في حياة الناس ونظام التفاضل الموجود بينها.
- ٢ - تفسير الناس وفق ظروفهم ومستوياتهم المختلفة، إلى تلك المفاهيم والقيم.
- ٣ - تجربة الناس اليومية في الالتزام بهذه المفاهيم، ونظام علائقهم السائد في أوساطهم، وبينهم وبين الآخرين.

ووفق هذا المنظور، فإن الوعي الاجتماعي ليس مفهومًا ناجزًا ومكتملاً، وإنما هو دائم التحول والتطور من جراء تحولات المجتمع المختلفة، لذلك فإن بقاء الوعي الاجتماعي ثابتًا والواقع الاجتماعي متحركًا ومتغيرًا هو الذي يؤسس لفهم مغلوط ومشوّه لمعنى الوعي الاجتماعي، من هنا فإن شرط الوعي الاجتماعي الفعال هو وجود فكر نقدي، يدعم هذا

الوعي، ويرفده بالآفاق الجديدة، ويؤسس لحالات تحول اجتماعي متواصل يهدف الرقي والتقدم الاجتماعي، لهذا ينبغي ألا نشاءم أو ننظر برية وشك إلى كل الأفكار النقدية للعوائد والمسارات الاجتماعية وإنما من الأهمية بمكان أن نستوعب هذه الأفكار النقدية ونوفر لها الأطر الاجتماعية الطبيعية، لكي تأخذ هذه الأفكار مسارها الطبيعي في التفاعل مع الواقع الاجتماعي وبهذا التفاعل تنضج الأفكار وتبلور المسارات وتعم الحيوية الجسم الاجتماعي كله.

وتجارب المجتمعات ذات الوعي المتميز، تؤكد لنا أهمية حركة النقد وضرورتها القصوى في خلق الوعي الاجتماعي الجديد، فلولا الأفكار النقدية -التي بثها فلاسفة التنوير في أوروبا وما أحدثته من وعي اجتماعي جديد- ل بقي الظلام والجمود سائداً في أوروبا. فشيوخ مفاهيم النقد البناء في المحيط الاجتماعي يبدد الجمود، وينهي الرتابة، ويبث الحيوية والحياة في أرجاء المجتمع، ويزيد من مستوى المسؤولية العامة، ويساهم في بلورة وإنضاج قوى اجتماعية جديدة، تأخذ على عاتقها دور التجديد والتطوير في المحيط الاجتماعي.

وإن شيوع حالات الاضطراب والفوضى في بعض المجتمعات، ليس من جراء حركة النقد السائد، وإنما هو في حقيقة الأمر من جراء غياب أطر الاستيعاب لأفكار النقد الجديدة، أو من ردود الفعل السلبية وذات الطابع الارتجالي تجاه الأفكار الجديدة. أما المجتمع الذي يوجد لنفسه القنوات الطبيعية لاستيعاب أفكار أبنائه الجدية، فإنه سيتمكن من إضافة قوة جديدة إلى قوته، وسيدخل دماء جديدة تنهي السكون وتحول دون تبدل وتكلس الحياة الاجتماعية.

لهذا فإننا نؤكد على ضرورة توفر الأطر المناسبة لاستيعاب وامتصاص الأفكار الجديدة، والرؤى النقدية الهادفة إلى التطوير وإعادة صياغة وتشكيل الوعي الاجتماعي بما ينسجم ومتطلبات العصر وضرورات التقدم الاجتماعي.

ولا بد ألا نستعجل في إطلاق الأحكام واتخاذ المواقف تجاه من اجتهد في سبيل تطوير وتجديد الوعي الاجتماعي. وإن التحليل العلمي النقدي للسائد اجتماعياً وثقافياً هو الذي يوفر الأرضية العقلية والنفسية لتجاوز البائد من ذلك السائد، وإنهاء ما فيه من أنماط بالية.. ولقد حاول الدكتور (هشام شرابي) في كتابه «البنية البطركية.. بحث في المجتمع العربي المعاصر» أن يوضح الصلة الضرورية بين الوعي الاجتماعي والفكر النقدي.

لهذا من الضروري أن نتعامل مع التحليلات النقدية لمسار المجتمعات العربية برؤية منفتحة - مستوعبة بعيدة كل البعد عن لغة النفي والتخوين.

وإن النقد الهادف في أحد وجوهه الرئيسة يشكل شرطاً ضرورياً لتحقيق التطور الاجتماعي المأمول. فلا وعي اجتماعياً متجدداً إلا بفكر نقدي، ولا فكر نقدياً بناءً إلا بوجود أطر مجتمعية تستوعب تلك الأفكار وتُؤمّجها. وهكذا يصبح الفكر النقدي شرطاً من شروط الوعي الاجتماعي الجديد. بمعنى أن وعي المجتمع بذاته وبالأخرين وبدوره التاريخي لا ينجز إلا على قاعدة نقدية مستديمة، تسائل السائد، وتجعله على طاولة الشريح والتقويم. وضرورة الحفاظ على الوثام الاجتماعي لا تعني بأي شكل من الأشكال قسر الجميع وإرغامهم على نمط اجتماعي محدد، وإنما تعني حيوية التنوعات وفاعليتها في إثراء مفهوم الوثام الاجتماعي بأفكار ورؤى وآفاق جديدة.

وبالتالي فإن الإصرار على إيجاد مسافة تفصل الوعي الاجتماعي السائد عن الفكر النقدي يؤدي - فيما يؤدي إليه - إلى شيوع حالة العجز التي تنتاب المجتمع تجاه مشاكله وتحدياته المصيرية.

وعليه فإنه لا مبرر للخوف من النقد وفحص المسلمات الاجتماعية؛ لأن هذا النقد والفحص هو الذي يطرد العناصر السلبية والميئة من الفضاء الاجتماعي. والخوف الحقيقي ينبغي أن يكون حينما تغيب عمليات النقد، وحينما تتضاءل فرص الفحص على وقائع المسيرة الاجتماعية. فالنقد ضرورة قصوى لسلامة المجتمع؛ لأنه يتجه صوب نقاط الضعف ويعمل على تعريضها وفضحها، ويشحذ الهمم لتوفير الإرادة المجتمعية القادرة على سد تلك النقاط. فلا قوة حقيقية لأي مجتمع تغيب فيه عمليات النقد والتقويم. فالقوة مرهونة بقدرة أبناء المجتمع على مساءلة سائدهم، وفحص قناعاتهم العامة، وذلك ليس من أجل إشاعة الفوضى والهدم، وإنما من أجل طرد كل الأمراض التي قد تبرز في الفضاء الاجتماعي.

لهذا كله فإننا ندعو إلى عدم الخوف من النقد الاجتماعي، بل من الضروري أن نوفر الأطر البحثية التي تقدم لنا دراسات وأبحاث جادة عن واقعنا الاجتماعي، لمعرفة عناصر قوتنا وضعفنا، ومن ثم العمل على تأكيد عناصر القوة وطرد عناصر الضعف. فلا حيوية في المجتمع بلا نقد، ولا قدرة للمجتمع للتخلص من عيوبه بدون تشجيع الباحثين والمختصين على قراءة الواقع الاجتماعي ونقده.

والنقد الاجتماعي لا يؤسس للفوضى والانفلات أو تضخيم السلبيات، وإنما هو ضرورة من ضرورات تحقيق الأمن الاجتماعي.

وجماع القول: إننا بحاجة دائمة إلى ممارسة النقد والفحص، حتى يزداد وعينا الاجتماعي، وتنضج قدراتنا المجتمعية، ونتمكن من طرد كل عناصر الضعف والاهتراء من

فضائنا الاجتماعي. وعليه فإن الخوف من النقد يضر بالواقع الاجتماعي حقيقة. ولا سبيل أمامنا -إذا أردنا الحيوية والفعالية الدائمة- إلا مواصلة الفحص الدائم والنقد المستمر لكل وقائعنا وحقائقنا الاجتماعية. النقد الذي لا يستهدف التقويض، بل التقويم وتصحيح الاعوجاج

□ الإسلام والمدينة مقارنة أولية

هناك علاقة وثيقة بين المدينة والإسلام، إذ ارتبط الإسلام منذ انطلاقة الأولى بالمدن وحواضر الجزيرة العربية، وتؤكد هذا الارتباط مع هجرة الرسول ﷺ إلى يثرب التي سارع رسول الله إلى تسميتها بالمدينة.

فعلاقة الإسلام بالمدينة والحواضر علاقة حميمة، إذ إن مجموع قيمه ومبادئه تدفع نحو الإقامة والاستقرار النفسي والاجتماعي، وقد قال تعالى: ﴿أَلَا بِذِكْرِ اللَّهِ تَطْمَئِنُّ الْقُلُوبُ﴾، ومن المؤكد أن الإقامة والاستقرار الذي يوفرهما الدين الإسلامي، من الشروط الضرورية لتأسيس المدينة وفق قواعد ومتطلبات تزيد من فعالية الناس وحيويتهم الحضارية.

والمدينة أو الحاضرة لم يجعلها الإسلام بلا قانون وترتيب إداري يساهم في تنظيم شؤون المدينة من جميع النواحي، وإنما عمل على تنظيم شؤون المدينة ودفع باتجاه الحشد واستكمال الجماعة، وحارب كل النوازع التي تحول دون استقرار المدينة وتطورها النفسي والاجتماعي والحضاري.

والإسلام هنا لم يبلغ نظام الطاعة الطبيعي، إلى الأسرة، العشيرة، القبيلة، وإنما جعل طاعتهم في سياق طاعة الشريعة والالتزام بقيمتها ومبادئها. ولقد جاء في المأثور: «لا طاعة لمخلوق في معصية الخالق».

فالإسلام أسس مفهوم الطاعة على أسس جديدة، ومعايير متعالية على معايير التراب. فالطاعة أضحت مع الإسلام إلى الشريعة وليس إلى أي معيار آخر، ولا شك أن طاعة الشريعة والالتزام بهديا وترتيب المواقف والخيارات وفق هديها، هو من الشروط الأساسية لاستقرار السياسي والحضاري، وخلق المجتمع المدني في المجالين العربي والإسلامي.

والطاعة وفق هذا المنظور، هي التي تصهر التمايزات أو تجعلها في سياق الوحدة والبناء والانفتاح والتسامح، بدل أن تكون وسيلة وسبباً للانكفاء والانعزال والتفتت والانخراط في مشروعات تجزئية، تزيد من ضعف الأمة على المستويين السياسي والحضاري.

وفي التاريخ العربي والإسلامي نرى نموذج الحالة المدنية في فعاليات المدينة

الإسلامية، والدينامية الاجتماعية التي عبّرت عن نفسها بأشكال من التوازن بين التدخل السلطاني، الذي يتمثل في مؤسسات الوالي والقاضي والمحاسب وصاحب الشرطة، وبين الحاجات الاجتماعية (المدينة) التي عبّرت عن نفسها بابتداع أشكال من المؤسسات التي تقوم بممارسة دورها في هذا الصدد.

على هدى هذا نستطيع القول: إن المسألة المدنية كقيم متجسدة في حركة الإنسان الخاصة والعامة، وكشبكة للعلاقات الإنسانية، لا يمكن فهمها خارج السياق التاريخي لواقعنا ومجتمعنا. لهذا نحن بحاجة دومًا إلى البحث عن الإطار والقاعدة اللتين تحتضنان هذه القيم وتطورها في المحيط العام.

والمسألة المدنية في المجتمعات الإنسانية تأخذ أشكالًا وصورًا متعددة، فهي نمط من العلاقات الاجتماعية والثقافية والحضارية، قائم على العمل المؤسسي، متجاوزًا ذلك كل الأنماط والسياقات الاجتماعية والسياسية والثقافية، التي لا تخرج عن واقع الأنا الضيق، وتسعى نحو تحجيم نشاطها في إطار من الإمكانيات الشخصية بوحدها. فكل نمط مؤسسي يمارس فعلًا اجتماعيًا عامًا أو ثقافيًا أو حضاريًا، فهو جزء من المسألة المدنية ومفهوم المجتمع المدني في المجال العربي والإسلامي.

ومنها قدرة القوى الاجتماعية المتعددة في المنطلقات والغايات، على إدارة تنافسها وعملها في محيط اجتماعي محدد بوسائل سلمية - حضارية. فالشأن العام في المجتمع يدار عن طريق قوى اجتماعية تتكامل بعضها مع بعض بشكل مباشر أو غير مباشر، وتتنافس مع بعضها بوسائل تثري الواقع المجتمعي وتنضجه وتزيد من خبرته في إدارة تنافس أبنائه أو صراعهم. وأساس هذه القدرة على التنافس السلمي في إدارة الشأن العام، هو تفعيل القواسم المشتركة بين هذه القوى، والتسالم والتراضي على جملة من المنطلقات والغايات التي تكون تطلع الجميع حتى وإن اختلفت أساليب الوصول، وتعددت وسائل التعبير عن هذه المنطلقات والغايات. فالمجتمع المدني هو عبارة عن الإطار المؤسسي لممارسة المسؤولية الدينية والوطنية، وهو أحد جسور الأمة لإنجاز تطلعاتها وتنفيذ طموحاتها. وواقعنا العربي والإسلامي - في هذه اللحظة التاريخية - بحاجة ماسة إلى قيمة المجتمع ومبادئ الممارسة المدنية، التي تبحث عن المشترك وتبرزه، وتعمّق مفهوم التواصل والحوار كنهج ثابت ودائم في التعاطي مع الآخرين، وتمتص خبرات الآخرين وأفكارهم على قاعدة نسبية الحقيقة، وتنشر قيمها وأفكارها بالحوار والحرية والمجادلة بالتي هي أحسن.

□ الفكر السياسي العربي والمسألة المدنية

يشكل كتاب (جان جاك روسو) «العقد الاجتماعي - مبادئ الحقوق السياسية» انعطافة نوعية في مسيرة الفكر السياسي والمدني الحديث؛ إذ بلور طبيعة العلاقة التي ينبغي أن تكون بين مجموع القوى والإرادات التي تعيش في بقعة جغرافية واحدة وتشكل وطنًا واحدًا.

ويكتسب مصطلح (العقد الاجتماعي) الذي طرحه (روسو) بعده السياسي بالعلاقة مع مضمونه المحدد. فمصطلح العقد كما يقرر (نصير الأسعد) يحكي عن شراكة واتحاد شركاء، وتبعًا لذلك فهو يتناول حقوق الشركاء وواجباتهم في إطار ذلك الاتحاد الطوعي، الذي يتضمن مفهومي السلطة والسيادة، مثلما يتضمن تعيينًا واضحًا لكيفية ضرورة الإرادة العامة عامة بالفعل.

وفي هذا السياق يقول (جانك روسو): إن الذي يجعل الإرادة العامة عامة، هو المصلحة المشتركة التي تؤلف بين المنضوين في العقد، أي الاتفاق بين المصلحة والعدالة.

وتنبع أهمية المسألة المدنية بآلياتها والقيم التي تنتجها في الفكر السياسي العربي، من أن غياب هذه المسألة يجعل القوة والقهر هو السلوك المتبع بين المتباينين سياسيًا وأيديولوجيًا. ويكفي أن نعرف أن ٩٠٪ من حروب العالم في المحيط الإسلامي وعالمه، كما أن ٩٠٪ من المهجرين من العالم الإسلامي.

فالمسألة المدنية هي عبارة عن تعاقد مجموع الإرادات (في إطار الوطن أو الأمة) ورضاهما عن صيغة توافقية، لإدارة شؤون البلاد والعباد. وبهذا تتضح منظومة الحقوق والواجبات في شتى الحقول.

فالمسألة المدنية ليست معطى ثابتًا أو مسبقًا، بل هي عملية متكاملة تصنع عن طريق دينامية اجتماعية تتجه باستمرار صوب تمتين اللحمة الداخلية، وتوفير كل الأسباب التي تكرر هذه الدينامية في هذا الاتجاه.

وبهذا التعاقد تشكل شخصية اعتبارية لمختلف أبناء المجتمع.. ويسعى كل فرد من أفرادها إلى تمتين مبادئ هذا التعاقد وحمايته من الأخطار الداخلية والخارجية التي تهدده.

وهذه الأنا الجماعية - على حد تعبير (روسو ١٧٨٨ / ١٧١٣م) - هي التي تقوّي أواصر الوحدة الوطنية.

ولعلنا في التاريخ العربي والإسلامي نرى نموذج الحالة المدنية في فعاليات المدينة

الإسلامية والدينامية الاجتماعية التي عبرت عن نفسها بأشكال من التوازن بين التدخل السلطاني الذي يتمثل في مؤسسات الوالي والقاضي والمحتسب وصاحب الشرطة وبين الحاجات الاجتماعية (المدينة) التي عبرت عن نفسها بإبداع أشكال من المؤسسات التي تقوم بممارسة دورها في هذا الصدد. فالنشاط المدني تركز بشكل أساسي في الإنتاج الحرفي والتجارة، وانتظم في (الأصناف)، وهذه الأخيرة هي تنظيمات اجتماعية ترابية متماسكة، كل تنظيم فيما يعبر عن أهل حرفة من الحرف. والملاحظ أن التنظيم (الصنف) -الذي يدعوه البعض الطائفة- يعتمد ترابية أهل الصوفية ابتداء من المبتدئ (المريد) إلى الصانع إلى المعلم إلى شيخ الحرفة إلى شيخ السوق، وبين كل مرتبة تقوم أعراف وطقوس وأخلاقيات وتقنيات تعبر بدورها عن التفاوت الحاصل بين كل مرتبة ومرتبة في المعرفة والقيمة، أي وفقاً لدرجات تحصيل أو معرفة (سر المهنة) الذي أضفى عليه الطابع القدسي الديني^(١).

فالروح والتراتبية المعنوية التي يبثها النشاط المدني يشكل نقطة الانطلاق والتصوير للمسألة المدنية في العالمين العربي والإسلامي. إذ إن تراث العرب والمسلمين التاريخي في هذا المجال ثري وذو مضمون عميق على مستوى التجربة التاريخية والخبرة التي أوجدها في النسيج المجتمعي. وذلك لأن التحولات القسرية أو الفجائية يصاحبها تمزق اجتماعي رهيب لا يجعلها منتظمة في سياق متكامل، وإنما يحولها وكأنها جزيرة معزولة عن المحيط العام.

والذي يؤكد هذا الاتجاه (الانطلاق من التجربة المدنية العربية والإسلامية) هو أن القيم المدنية والدينية في الإطار الإسلامي منصهرة فيما بينها وهناك تطابق محمود بين القانون الديني والقانون المدني في التجربة الإسلامية التاريخية.

وانطلاقاً مما يذكره (دونالد سميث) حول الفرق بين النظم العضوية ونظم الكنيسة الدينية يمكن اعتبار الإسلام ديناً عضوياً؛ وذلك لأنه يتضمن قيماً ومبادئ تُعلي من الشأن المدني والإنساني. وهذه القيم هي التي تحدث قفزة نوعية في علاقة الإنسان بالمكان والزمان وعلاقته مع بني جنسه.

لذلك فإن «المدني في جميع أشكاله القديمة والحديثة يظهر كواقع جديد أو كنتيجة لتمفصل النظام الاجتماعي والنظام المكاني بين العلاقات المكانية رباط جدي لا يمكن اختزاله إلى أحد طرفيه. وإذا صح أن نسمي الواجبات الاجتماعية نظاماً فإن حيز المدني، حيز الظروف الجديدة يشكل بذاته نوعاً من التجاوز أي عامل تغيير وتحقيق.

(١) مشروع النهوض العربي، وجيه كوثراني، ص ٩٣.

ومن هنا فإن المدينة لا تعكس بشكل سلبي نظاماً اجتماعياً معيناً، ولكنها تلعب -أيضاً- دوراً نشطاً في تحويل هذا النظام ذاته وفي استخدامه. فهي تنظم جملة من الاحتمالات والمحظورات التي في ظلها يتطور أفراد وجماعات وأقوام يرسمون استراتيجيات مختلفة لتحقيق أهداف خاصة أو جماعية»^(٢).

ويبدو لي أن القفزة النوعية التي تحدثها القيم المدنية في النسيج المجتمعي، هي التي تبرز كطاقة خلاقة متجهة إلى بناء واقع اجتماعي يتمثل هذه القيم على مستوى علاقته المختلفة، ويتجسد كنموذج يطمح إلى التوسع والامتداد بحيث يكون هو النسق الاجتماعي السائد.. من هنا نستطيع القول: إن المسألة المدنية كقيم متجسدة في حركة الإنسان الخاصة والعامة وكشبكة للعلاقات الإنسانية لا يمكن فهمها خارج السياق التاريخي لواقعنا ومجتمعنا؛ لهذا ينبغي أن نبحث عن الإطار والقاعدة التي تحتضن هذه القيم وتطورها في المحيط العام.

فالمسألة المدنية في الفكر الإنساني ليست معنى ناجزًا سلفاً، وإنما هي تشكل وتتصاغ من مجموع المواقف والتصرفات والأطر والسياسات، التي تعلي من قيم ومبادئ هذه المسألة وتعطيها الأولوية والقدسية اللازمة.

وفي الإطار العربي من الأهمية بيان أن التعاقد الاجتماعي يقتضي شأنه شأن كل الاتفاق (حصول على شيء في مقابل التنازل عن شيء بكيفية إرادية) على حد تعبير (سعيد بن سعيد العلوي)؛ لذلك فإن أول ما يقتضيه (التعاقد) هو أن يتم إفراغه في صيغة قانونية تضبطها مجموعة من البنود الصريحة والواضحة، ويوجهها ميثاق علني وصارم. ويسند هذه العملية منهج التعايش السلمي الذي لا يعني إلغاء مبدأ التدافع والصراع في الحركة الاجتماعية، وإنما يعني -بشكل محدد- استبدال تقنيات التدافع وأساليب الصراع من تقنيات وأساليب عنفية - قهرية إلى أساليب سلمية تقوم على الحجة والبرهان وتحكيم الرأي العام. وتبقى الحدود التي تحافظ على منهجية هذا التدافع، هو الولاء للأمة والمجتمع والوطن، وأن كل الأفكار والمشروعات اجتهدات في هذا السبيل.

نحسب أن شيوع هذه الأفكار والقيم المدنية سيطور مستوى الفكر السياسي العربي، وطرق معالجته للمشاكل العالقة التي تبحث عن عقل جديد.

□ رؤية في مفهوم المجتمع المدني

تتداخل عدة معطيات وقضايا عند تناول مسألة المجتمع الأهلي في الفضاء المعرفي

(٢) مجلة الفكر العربي المعاصر، العدد ٢٩، ص ٥٠.

العربي والإسلامي. منها ما هو مرتبط بالظرية التاريخية التي تأسس فيها هذا المفهوم ودلالاته السياسية والمعرفية والاجتماعية، ومنها ما يرتبط بالحمولة الفلسفية لهذا المفهوم الذي تبلور في بيئة معرفية مغايرة لبيئتنا الثقافية والحضارية، ومنها ما يرتبط بجدوى هذا المدخل في تطور المجتمعات العربية والإسلامية.

ولا ريب أن المدخل الفعال لدراسة المجتمع المدني وموقف الإسلام ودوره في هذا الإطار، هو أن المجتمع - المدني أو الأهلي - هو جزء من الأمة التي يوليها الإسلام العناية الكاملة، ويجعلها قطب الرحي في عملية البناء والتنمية وفي إطار البناء العلمي والثقافي الذي يؤسس ركائز الحركة الأهلية المدنية، ينبغي العناية بالمفاهيم والقيم التي تشكل مدخل ضرورية ومفاتيح فعالة لدفع قوى الأمة نحو البناء المؤسسي، وكذلك قراءة الأحداث والتطورات واستيعاب منطلقها واتجاه حركتها والمفاهيم المتحركة في مسارها، و«أن ما ينبغي الحديث عنه، وما يشكل أداة مفهومية أوضح وأسهل للبحث هما مجموعتان من العوامل الداخلية، لا تنهاى مع التراث، وإنما تغطي البنى المحلية الفكرية والاجتماعية والاقتصادية، كما نشأت في إطار التحرر من الماضي من جهة، وفي إطار التأثير بالخارج في العقود الماضية من جهة ثانية، أي من حيث هي ثمرة للتفاعل السابق بين التراث المجروح والمهتز، وأحياناً المدمر، وبين الحداثة بما هي مجموعة الأنماط الجديدة التي فرضت نفسها على وسائل وطرق إنتاج المجتمعات، لوجودها من الناحية الفكرية والخيالية والسياسية والاجتماعية والاقتصادية والاستراتيجية معاً. أما المجموعة الثانية فهي العوامل التاريخية التي تربط بين النظام العالمي، من حيث هو ترتيب لعلاقات القوة على الصعيد الدولي، وبسياسات الدول المختلفة الكبيرة والصغيرة الوطنية، وما ينجم عنها من تعارض في المصالح، ومن نزاعات متعددة للهيمنة والسيطرة والتحكم بمصير المجتمعات الضعيفة، للاستفادة من مواردها، واحتواء ثمار عملها وجهودها»^(٣).

ومن خلال هذه القراءة الواعية والدقيقة تتضح الظروف الموضوعية والمؤشرات العامة التي تؤسس لشبكة التضامن الاجتماعي والتآلف الداخلي بصورة حيوية وفعالة.

وهذا لا شك هو شرط تحويل الظروف الموضوعية والمؤشرات العامة التي تدفع باتجاه الخيار المدني إلى واقع ملموس وحركة اجتماعية متواصلة.

وبالتالي تتصاعد قدرة المجتمع على إجهاض كل مشروع ارتدادى، وترتفع وتيرة الحركة الاجتماعية باتجاه البناء المدني والمؤسسي.

(٣) راجع: حول الخيار الديمقراطي، دراسات نقدية، ص ١١٤.

فالوعي الذاتي بالظروف الموضوعية وقوانين حركتها هو شرط الاستفادة منها، وتوظيفها بما يخدم أهداف الوطن والأمة.

وستبقى الأمة العربية والإسلامية بعيدة عن دورها التاريخي، ما دامت العلاقة متوترة بين الأمة ومشروع دولتها. ودفع الأمة إلى ممارسة خيارات ليست سلمية وحضارية في إنجاز مطامعها يكلف الجميع الكثير من الطاقات والإمكانات والثروات والأرواح. وتجارب الحروب الأهلية المؤلمة التي جرت وما زال بعضها مستمرًا في بعض البلدان العربية والإسلامية، ليست ببعيدة عنا، بل إن تداعياتها وآثارها طالت جميع مناطق المجال الحضاري للعرب والمسلمين.

وفعالية الأمة الثقافية والحضارية من الأمور الهامة على مستوى الغايات التي تتوخاها المنطقة العربية والإسلامية، وعلى مستوى العمران الحضاري. إذ إن الأهداف الكبرى التي تحتضنها الأمة وتتطلع إلى إنجازها وتنفيذها لا تتحقق على مستوى الواقع إلا بفعالية الأمة وحركتها التاريخية وتجسيدها لقيم الشهادة. والمجتمع المدني هو أحد جسور الأمة لإنجاز تطلعاتها وتنفيذ طموحاتها.

ويعرف المجتمع المدني بأنه «المؤسسات السياسية والاقتصادية والاجتماعية والثقافية التي تعمل في ميادينها المختلفة لتحقيق أغراض حضارية وثقافية واجتماعية»^(٤).

ومن خلال هذا التعريف المختصر نستطيع القول: إن المجتمع المدني يعني: نمطًا من العلاقات الاجتماعية والثقافية والحضارية، قائم على العمل المؤسسي، متجاوزًا بذلك كل الأنماط والسياقات الاجتماعية والثقافية التي لا تخرج عن واقع الأناضيقي، وتسعى نحو تحجيم نشاطها في إطار الإمكانيات الشخصية وحدها، فكل نمط مؤسسي يمارس فعلاً اجتماعياً عاماً أو ثقافياً فهو جزء من مفهوم المجتمع المدني.

قدرة القوى الاجتماعية المتعددة في المنطلقات والغايات، على إدارة تنافسها وعملها في محيط اجتماعي محدد بوسائل سلمية - حضارية، فالشأن العام في الأمة، يدار عن طريق قوى اجتماعية تتكامل بعضها مع بعض بشكل مباشر أو غير مباشر، وتتنافس بعضها مع بعض بوسائل تثري الواقع المجتمعي وتنضجه، وتزيد من خبرته في إدارة تنافس أبنائه أو صراعهم. وأساس هذه القدرة، والتنافس السلمي في إدارة الشأن العام، هو تفعيل القاسم المشترك بين هذه القوى، والتسامح والتراضي على جملة من المنطلقات والغايات التي تكون تطلع الجميع، حتى وإن اختلفت أساليب الوصول، وتعددت وسائل التعبير عن هذه

(٤) راجع: ندوة المجتمع المدني في الوطن العربي، ص ٨٥٤.

المنطلقات والغايات.

فالمجتمع المدني هو عبارة عن الإطار المؤسسي لممارسة المسؤولية الدينية والوطنية. وإن التجربة التاريخية الإسلامية، تشكل حافزاً حقيقياً وتجربة ثرية تساهم في بلورة خياراتنا تجاه صوغ مجتمع أهلي عربي إسلامي جديد، يأخذ على عاتقه تجديد الحركية الاجتماعية الإسلامية، ورفدها بروافد جديدة وإغنائها بخبرات وإمكانات جديدة أيضاً.

وهذا المجتمع الأهلي سيشارك في إعطاء عالم الإسلام اليوم شخوصه العالمية في كل مجال وفي المنابر كافة، ويتيح لعالمنا العربي والإسلامي المساهمة الجادة في تكريس نظام عالمي جديد أكثر تسامحاً وإيماناً ومسؤولية وحرية. فالحركية الأهلية لا تتواصل وتتراكم بمعزل عن قوى الأمة الحية، بل هي التي ترفد الحركية الأهلية بإمكانات التواصل وأسباب الاستدامة.

فالقوى المجتمعية هي صانعة المجتمع الأهلي وهي هدفها في الوقت ذاته. حيث الغاية هي تطوير هذه القوى على المستويين النوعي والكمي، حتى تشارك في العمران الحضاري. والقدرة على الاستدامة والتطوير أمام تحديات الراهن المتعددة لا تتأتى إلا بحيوية المجتمع الأهلي الإسلامي وفاعليته وتحمله لمسؤولياته الدينية والوطنية.

وإن هذه الحركية الأهلية لا تولد صدفة أو جاهزة، وإنما هي بحاجة إلى بناء نظري وعملي وممارسة مجتمعية مستديمة تبلور الوسائل الملائمة والاستراتيجيات الفعالة التي توصلنا إلى فعالية أهلية مؤسسية تتجاوز الأشخاص وتستمر في العمل والعطاء وفق نسق مؤسسي متطور.

وفي المجال العربي والإسلامي المعاصر، مازال هناك الكثير مما ينبغي عمله، حتى يترسخ العمل المؤسسي المدني، وتسير مجتمعات هذا المجال الحضاري في اتجاهها.

□ الإسلام والحوار الثقافي

في هذا الكون ثمة حقائق طبيعية واجتماعية، ينبغي إدراكها واستيعاب مدلولاتها حتى يتسنى للجميع الانسجام مع الناموس الكوني والاجتماعي العام.

ولعل من أهم الحقائق التي تحتاج إلى استيعاب وإدراك تأمين، هي حقيقة التعدد والتنوع في هذا الوجود. فهي قاعدة تكوينية شاملة وناموس كوني ثابت، وأي سعي إلى إلغائها بدعوى المطابقة وضروراتها وفوائدها هو سعي عقيم لأنه يخالف الناموس، ويريد

تبديل حقائق الوجود، وهذا ليس بمقدور الإنسان فعله.

ولكن هذا التنوع في الحقائق لا يؤدي إلى المفاصلة الشعورية والعملية والاجتماعية، وإنما في الإنسان نزوع أصيل وحاجة حيوية إلى اعتماد مشتركات مع بني جنسه ولا تنهض بدونها حياة اجتماعية. من هنا فإن مشكلة الإنسان الدائمة لا تنشأ من وجود الاختلاف أو التنوع، وإنما تنشأ من العجز عن إقامة نسق مشترك يجمع الناس ضمن دوائر ارتضوها.

والحوار بين الإنسان وأخيه الإنسان من النوافذ الأساسية لصناعة المشتركات التي لا تنهض حياة اجتماعية سوية بدونها. وعليه فإن الحوار لا يدعو الآخر إلى مغادرة موقعه الطبيعي، وإنما هو لاكتشاف المساحة المشتركة وبلورتها والانطلاق منها مجدداً ومعاً في النظر إلى الأمور.

وكما يقول أحد المفكرين العرب: «إن الحوار بحاجة إلى ثقافة وفكر يحترم الفروق والتنوع، ويرى الحقائق المجتمعية ماهيات مركبة ذات وجوه وأبعاد لا جواهر بسيطة مطلقة ذات بعد واحد. إنه فكر يجيد التبادل والتأليف انطلاقاً من توسط مشرف من غير أن ينجح إلى دمجية كلانية تلغي المسافات والتخوم، أو يقع في تفريعية انقسامية تقطع العلائق وتعدم التواصل».

ولقد أظهرت وقائع الحروب والمنازعات أن التصادم داخل الجماعة البشرية الواحدة كان أشد فتكاً من تصادم الجماعات البشرية المختلفة، ويقول في هذا الصدد الدكتور (عبد المنعم سعيد) رئيس مركز الدراسات الاستراتيجية في الأهرام: إن الصراع مع إسرائيل كلف في العقود الخمسة الماضية حوالي (٢٠٠) ألف من الضحايا، ولكن الصراعات الأهلية والحروب الداخلية في الإطار العربي والإسلامي كلفت ٢٥ مليون ضحية، ومن حيث التكلفة المالية فإن الصراع الأول كلف العرب حوالي ٣٠٠ بليون دولار، أما باقي الصراعات فبلغت تكاليفها حوالي ١٢ تريليون دولار.

لهذا فإن حوار الثقافات ينبغي ألا يتوقف عند الأحكام القاطعة أو الكاسحة، والتي هي صدى أو انعكاس لحقبة التصنيفات الأيديولوجية وبذور الحوار والتلاقي الذي يجمع بالإدانات والتهوئيش.

وإن الحوار في الحقل الثقافي يقتضي العمل على مستويين في آن واحد، مستوى الذات والعمل على التخلص من رواسب لغة النفي والإقصاء والتخوين وكل المفردات التي تلغي الآخر، ولا تسمح بأي شكل من الأشكال بأي مستوى من الحوار معه.

ولذلك فإن تنظيف النفس والعقل من كل المفردات والمنطق السائد في تلك الحقبة

التاريخية يعدّ من الأعمال الجوهرية التي ينبغي أن نتوجّه إليها، وتكون لدينا الشجاعة الكافية لإعلان نهايتها ودخولنا في حقبة تاريخية جديدة، تشجّع الحوار، وتؤسّس للتسامح، وتؤصّل حرية الرأي الآخر. ولا بد -في هذا الإطار- أن نصغي بشكل دينامي إلى أسئلة الواقع، وننهى منه حالات تغييب الواقع في إشكاليات ثقافية زائفة، وبلورة موقف نقدي من تيارات الفكر الغربية، ومحاولة استدراك الانقطاعات التي منعتنا من المراكمة الثقافية، فكثرت لدينا البدايات، وتكررت الأسئلة، دون أن يتشكل لدينا سياق تاريخي من التفاعل والنمو. ويضيف (سعد الله ونوس) في حوار مع المفكر السوري (أنطوان مقدسي): إن المحاولة هي تعميق التلاحم بين الواقع وأسئلة الثقافة واستكشاف أفق تاريخي لمراكمة ثقافية دينامية فعالة.

والحوار الثقافي الذي يخرج عن هذا السياق أو النطاق، يتحوّل إلى حوار طرشان، ولا يفضي إلّا إلى المزيد من التعصب للرأي وسيادة عقلية الخصم والإفحام. وإن الضرورة الحضارية تفرض علينا وعياً مزدوجاً لعملية الحوار الثقافي، وعي مستوى الحوار الثقافي والحضاري الذي وصلت إليه المجتمعات المتقدمة بين تياراتها ومدارسها الفلسفية والفكرية والسياسية، ووعي واقعنا العربي والإسلامي وتلمس الممكنات المتوفرة لانطلاق هذه العملية الحضارية والعقبات التي تحول دون ذلك. ومن خلال هذا الوعي المزدوج لعملية الحوار الثقافي تتأسس الظروف الموضوعية والذاتية لانطلاق مبادرات نوعية في هذا المجال.

ودون هذا الوعي تبقى الكثير من المبادرات شكلية ولا تخرج في كثير من مفرداتها عن موضوع للاستهلاك ورمي الكرة في مرمى الطرف الآخر. وفي هذا الوضع تتجلى في الحياة الثقافية كل الأشكال الخادعة والمستعارة لعملية الحوار الثقافي.

وما دام المثقف متفاعلاً مع عصره ومنفتحاً على العالم فإنه سيجد الموضوعات الجديدة والمعالجات الجادة بالحوار والتفاعل.

ولعلنا لا نبالغ إذا قلنا: إن الحوار الثقافي الذي يأتي في سياق وعي اللحظة التاريخية لواقعنا العربي والإسلامي، ومتطلباته الحضارية، ووعي اللحظة التاريخية التي يعيشها الآخر، فإن هذا الحوار يعدّ نواة صلبة للعمل الثقافي الجاد الذي يتراكم ويتواصل لخلق حالة ثقافية بصفات جديدة وعقلية حضارية تمارس القطيعة المعرفية مع تلك العقلية الضيقة التي لا ترى في الوجود إلّا لونين، إما أسود أو أبيض.

وليس ما أقوله هنا إسقاطاً لمفهومات غريبة عن تطلعات حياتنا الثقافية، وإنما هي من تطلعاتها الجوهرية ومطامحها الأولى.

وبالتالي فإن الحوار الثقافي ليس تصدّعاً في الذات الثقافية، بل هو إثراء لها وإضافة نوعية إلى بنائها وسياقها المعرفي، وإن أهم ما تمارسه عملية الحوار هذه أنها ترفع الأوبد عن الإبداع وآفاق الثقافة الجديدة.

فالإسلام يوفر كل متطلبات الحوار الثقافي الفعال، المتّجه صوب القضايا الرئيسة، وبهيمى الأرضية الاجتماعية للقبول بالآخر وجوداً ورياً. وإن كل محاولات الإقصاء والنفي ونكران الآخر لا تنسجم والمنظومة الفكرية الإسلامية؛ وذلك لأن الإسلام هو دين الحوار والاعتراف بالآخر وتنمية القواسم المشتركة بين الإنسان وأخيه الإنسان.

وفي هذه الظروف الحرجة التي يمر بها مجالنا الإسلامي، حري بنا جميعاً أن نعيد الاعتبار إلى هذه القيمة، ونوفر الأطر المجتمعية الكفيلة بتنميتها وجعلها ثابتة من ثوابت الاجتماع الإسلامي. فالقرآن الحكيم هو كتاب الحوار والدعوة إلى الاعتراف بالآخر، لذلك فإن الباري ﷻ ناقش في كتابه الكريم كل القضايا والأمور التي قد يتعرض لها الإنسان. فالله ﷻ يدعو إلى التوحيد، وقد أكد على هذه القيمة الربانية في الكثير من آيات الذكر الحكيم، إلا أنه ناقش مسألة الشرك وحاور المشركين، كما أنه يدعو إلى الإيثار إلا أنه حاور الكفار. فكل القضايا العقدية والفكرية والسياسية والغيبية، حاور القرآن الكريم فيها الأطراف الأخرى، وجعل من قيمة الحوار هي القيمة العليا التي ينبغي أن تصبغ كل جوانب حياتنا. وفي إطار تأكيد الإسلام على قيمة الحوار بكل مستوياته وآفاقه نؤكد على النقاط التالية:

١- لعل من الأخطاء الكبرى التي تُرتكب في الكثير من حالات الحوار ونهاذج التواصل الثقافي والفكري، أن تبدأ عملية الحوار بنقاط الاختلاف الشديد ومحاور الافتراق. وذلك لأن الحوار الذي يبدأ من نقاط الافتراق، فإنه لن يُفضي إلى أي نتيجة إيجابية على الصعيد المجتمعي؛ وذلك لأنه سيتحول إلى حوار لاهوتي، همُّ كل طرف إثبات صحة مقولاته وقناعاته. لذلك من الضروري أن يبدأ الحوار من القضايا المشتركة، وذلك حتى يتسنى للجميع المعرفة المتبادلة، وتتوطّد أسباب التواصل، وتعمّق في الوعي والسلوك النقاط المشتركة. فليس من الحكمة والصواب أن يبدأ الحوار بنقاط الافتراق. وإننا جميعاً بحاجة إلى الحوار حول القضايا المشتركة، وذلك من أجل إرساء دعائم الحوار القائم على العلم والحكمة.

٢- إن الحوارات الثقافية والإنسانية، وحتى تُؤتي ثمارها الإيجابية على المستويات كافة، من المهم أن نتعامل معها وفق نمط واقعي - موضوعي. بمعنى أن الحوارات الإنسانية

بحاجة إلى الأخلاق الفاضلة والتعامل الحسن والتمسك بأسباب الحكمة وذلك حتى لا يتحول الحوار إلى ساحة للحرب وتبادل الشتائم والاتهامات.

إن القبول بالحوار يعني الابتعاد عن كل تصرف يشين الآخر، من سوء الظن ومقولات التخوين والتكفير. وإن مجالنا الإسلامي أحوج ما يكون اليوم إلى تلك الحوارات الهادفة والبعيدة كل البعد عن حالات التشويه والمواقف المسبقة التي تتضمن إدانة الآخر واتهامه دون حوار ومعرفة دقيقة.

٣- إن الحوارات الثقافية والفكرية لا تستهدف دفع الآخر إلى الانتقال إلى موقع الذات وقناعاتها الخاصة. ويخطئ من يتعامل مع الحوار وفق هذه العقلية؛ وذلك لأنه سيدفع الحوار إلى حالة من المماحكة والمساجلة العقيمة التي لا تُفضي إلّا إلى المزيد من الجفاء والجهل المتبادل. إن الحوارات الثقافية الهادفة هي التي تستهدف تنمية القواسم المشتركة، وتنظيم الاختلافات وإدارتها وفق عقلية حضارية - سلمية، تتبنّى خيار التواصل مع الآخرين كوسيلة ثابتة في معالجة الاختلافات والتناقضات الفكرية والسياسية.

والمجال الإسلامي اليوم بحاجة إلى كل الجهود والمبادرات، التي تتوجّه إلى إرساء دعائم الحوار والتواصل، وأنه خيارنا الحضاري الذي ينبغي أن نتمسك به لعلاج مشكلاتنا وحالات الابتعاد والجفاء بين مدارسنا الفكرية والثقافية.

□ في الاختلاف الثقافي

ثمّة حقيقة تاريخية ومعرفية في مسيرة الفكر العربي والإسلامي المعاصر، ألا وهي استمرار احتكاكه وتفاعله مع الثقافات والأفكار الأخرى، بحيث نجد وعبر الحقب التاريخية المتتابعة أن الفكر العربي والإسلامي المعاصر على علاقة معرفية متواصلة مع الثقافات الأخرى. وتأخذ هذه العلاقة المعرفية أبعادًا مختلفة، فهي علاقة نقدية، وعلاقة استفادة واستيعاب وامتصاص، كما هي علاقة مجالية ضمن إطار الصراع السياسي والتدافع الحضاري.

وقد لا نبالغ إذا قلنا: إنه لا تخلو حقبة من حقب تاريخنا المعاصر، من احتكاك وتفاعل الفكر العربي والإسلامي المعاصر مع الثقافات والأفكار الأخرى.

ويعود ذلك فيما يعود إلى سببين أساسيين وهما:

طبيعة تكون وتشكّل الفكر الإسلامي المعاصر، الذي ينطلق من ثوابت الإسلام وخطوطه الكبرى، لاستيعاب متغيرات الحياة والاستجابة المعرفية والعملية لتحديات

الراهن.

وواقع الحياة المعاصرة، والثقافات الأخرى التي استطاعت ولأسباب عديدة أن تأخذ أبعاداً كونية وكوكبية بحيث وصلت إلى أصقاع العالم المختلفة، بحيث تشكّلت علاقات في الكثير من البلدان أقرب ما نقول عنها: إنها علاقات امتثالية ومطابقة للثقافة الأخرى التي تمددت وتوسعت وأخذت أبعاداً كوكبية.

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

ولا شك أنه حينما تُدّعى ثقافة لأخرى، فإن آفاق الحرية والإبداع والراهنية تتقلص وتصل إلى حدودها الدنيا؛ لأنها ثقافة تتجه صوب المطابقة المميّنة، دون أن تتحرر 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 يؤسس لواقع أو ظروف تغذي الذات الثقافية وتثريها بأبعاد إنسانية وموضوعية عديدة.

وبداية النهاية لأية ثقافة هي حينما تتّجه 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 المهمة لأي ثقافة؛ لأنه يوجّهها إلى أسئلتها الخاصة، وتحدياتها الملحة، ويدفع باتجاه الحوارات النقدية الواعية مع الثقافات والمكونات المعرفية الأخرى.. «وإن اختلافاً مشروطاً بالوعي يمكن أن يسهم بتغذية الثقافة العربية الحديثة بوجهة نظر جديدة، وبمنظور يقوم على التواصل مع الثقافات الأخرى، من خلال إيجاد نسق يعين الثقافة العربية على فهم ذاتها وغيرها، بما يدفعها من واقع المطابقة إلى أفق الاختلاف، وإذا كان واقع المطابقة يفضح تبعية الثقافة العربية وولائيتها لثقافة الآخر، أكثر من انصرافها إلى واقعها التاريخي فإن أرضية الاختلاف غير ممهدة وبحاجة إلى توافر

أسباب كثيرة ليصبح الاختلاف أمراً مشروعاً وقائماً بالفعل، ومن ذلك نقد أنظمة التمرکز الداخلية في الثقافة نفسها، بما فيها المفاهيم الخاصة بالمجتمع والسلطة والمعرفة والدين والفكر والاقتصاد وغيرها، وبما أن الاختلاف ضرورة تتصل بدائرة التكون 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 تدوب مكوناتها مع مكونات غيرها، ولا تتداخل رؤى هذه برؤى تلك والأهم من ذلك أن تعلن عن أسئلتها الخاصة التي تترتب مقدماتها وبراهينها في ضوء حاجات الإنسان والواقع التاريخي، وليس استجابة لمقترحات خاصة بسياقات وأنساق ثقافية آتية من الماضي أو من الثقافات الأخرى^(٥).

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

فتنمية أفق الاختلاف الثقافي هو شرط الأصالة والمعاصرة معاً. فلا أصالة إلا بجوهر الاختلاف الثقافي، كما أن المعاصرة لا تتحقق في السياق التاريخي والاجتماعي إلا بالتحرر من وهم المطابقة والتماهي بالآخر فكراً وسلوكاً.

فالتعصب والانغلاق لا يصنع أصالة، بل يصنع واقعاً ثقافياً تمور فيه التناقضات بكل أشكالها وأطيافها، وتقوّض النسق أو الأنساق الثقافية المحملة بالمضامين الحضارية الأصيلة، كما أن الحيرة والضياغ والغبش في الرؤية لا يصنعان معاصرة، بل يفضيان إلى المزيد من العزلة عن الآخر أو الذوبان فيه.

ويبقى أفق الاختلاف الثقافي هو الذي يعمّق الرؤى الحضارية الذاتية، ويؤسّس لقيم الحوار مع الآخر والتفاعل معه، وبهذا - على حدّ تعبير الدكتور عبدالله إبراهيم - يتم تجاوز السجّال إلى الحوار ونقد الذات الامتثالية، والدعوة إلى ذات هي مجموع ذوات كفاءة وقادرة على إنتاج الفعل، والتفاعل مع الآخر على نفس المستوى مع القدرة والإمكانية، لهذا كله ينبغي التأكيد على ضرورة النقاط التالية:

١ - ضرورة تدشين الأراضية الصالحة لبلورة أفق المغايرة الثقافية والاختلاف المعرفي، لأنه أحد العوامل الضرورية لتطوير واقع الثقافة العربية والإسلامية، واستجابتها الفعلية

(٥) راجع: الدكتور عبدالله إبراهيم، المركزية الغربية.. إشكالية التكون والتمرکز حول الذات، ص ٦.

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 يشتّت التفاه من الأمور، ويثري المضامين الإنسانية والحضارية في الثقافات. وهذا بطبيعة الحال لا يتأتّى إلّا بعقلية حوارية تبحث عن المشترك فتثريه وتنضجه، 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 متقدمة.

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

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

فالحوارات الثقافية والفكرية لا تستهدف دفع الآخر إلى مغادرة موقعه الثقافي والفكري، بل هي تستهدف تطوير وتنمية القواسم المشتركة، وذلك من أجل خلق توازن ضروري بين نقاط الاختلاف ونقاط الاتفاق. وبهذا تخرج الحوارات عن نسق الإفحام واصطياد الآخر في مقولاته وقناعاته. فهي حوارات تستهدف بالدرجة الأولى تنمية كل ما من شأنه ديمومة الحوار وتفعيل القواسم المشتركة، والحوار دون دفع نقاط الاختلاف وموضوعات التباين إلى السيطرة والهيمنة على مجال العلاقة بين المدارس الثقافية والفكرية في المجالين العربي والإسلامي.

لهذا فإن الحوارات الثقافية ليست حلاً سحرياً لمشاكلنا، بل هي البداية السلمية لذلك، وهي بحاجة إلى إسناد متواصل من إرادة جمعية تتطلّع إلى إشراك الجميع في صناعة التجربة الحضارية المعاصرة لمحيطنا العربي والإسلامي.

□ الثقافة والآخر الثقافي

لا تعترف الثقافات والأفكار بالحدود والسياس التي يصنعها البشر، لمنع تسرب الأفكار من مجتمع لآخر، ومن فضاء معرفي إلى فضاء معرفي مغاير.. لهذا فإنه مهما اجتهد البشر في استحداث وسائل وتقنيات، تمنع الأفكار الموجودة لدى مجتمع أو أمة ما من

التسرب والوصول إلى الأمة الأخرى، فإنهم لن يتمكنوا من تحقيق ذلك؛ لأن الأفكار تأبى على الحبس والتقوقع في حدود جغرافية اجتماعية معينة.

من هنا فإن تلاقح الأفكار وتفاعل الثقافات من السمات الأساسية لعالم الأفكار والثقافات بصرف النظر عن مصادرها ومنابعها العقدية والحضارية؛ لذلك فإنه من الضروري التفكير الجاد في توفر منهجية معينة لتنظيم علاقة الثقافات بعضها مع بعض، حتى يكون تفاعل الثقافات والأفكار مع بعضها تفاعل بناء وتطوير، لا ملاحكة وسجال عقيم يقتل منابع الإبداع، ومكامن التطوير في الثقافات الإنسانية.

ولعل من الأبعاد الهامة في هذه المنهجية التي تربط الثقافات الإنسانية مع بعضها، وتوفر لها أسباب التفاعل والمثاقفة، هو نمط ومنهجية الاقتباس بين الثقافات الإنسانية.

وبادئ ذي بدء نقول: إن من الأمور الطبيعية، أن الثقافة الغالبة والسائدة، والتي تقدم إجابات عن أسئلة وإشكاليات معاصرة، وتستجيب استجابات إيجابية وفعلية لتحديات الراهن، تدفع أصحاب الثقافات الأخرى إلى الاقتباس منها والاستفادة من إبداعاتها ومنجزاتها المعرفية والفكرية.

وهي تؤسس بهذه العملية علاقة أو نمطاً محدداً في علاقة الثقافة الذاتية والآخر الثقافي.

والاقتباس كعملية ثقافية، تعني الاستفادة من المنجز الثقافي الذي حدث وتطور في فضاء ثقافي مغاير، والعمل على إدخاله وهضمه من قبل أجهزة ومؤسسات الثقافة الذاتية. وعبر التاريخ الثقافي للشعوب كانت الشعوب المتأخرة حضارياً، تقتبس وتتلقى من ثقافة الشعوب المتقدمة حضارياً.

والاقتباس هنا يأخذ معنيين:

المعنى الأول: اقتباس تقنية حديثة ومنجز حضاري من الثقافات الأخرى.

والمعنى الثاني: اقتباس مفاهيم وأنظمة معرفية من الثقافات الأخرى، والمشارك الإنساني يشكل القاعدة المهمة والفعالة لتفاعل الثقافات مع بعضها، واقتباس المفيد منها، والعمل على هضمه وتكييفه وتبيئته.

والاقتباس الثقافي لا يكون فعالاً وذا جدوى إذا لم يكن هناك مشروع نهوض ثقافي - اجتماعي؛ لأن الركود الاجتماعي والجمود الثقافي يحولان الاقتباس إلى معول هدم للبنى الثقافية الذاتية.

بينما وجود حالة نهضوية يجعل كل بنى الذات الثقافية متحركة ويقظة إلى كل عوامل الهدم والتخريب التي تحملها الثقافات المغايرة.

إلا أنه من الأهمية بمكان ألا تتم هذه العملية بشكل فوضوي أو بدون ضوابط منهجية واضحة؛ لأن ذلك يؤدي إلى فوضى مفهومية ومصطلحية، الاستمرار فيها لا يؤدي إلا إلى المزيد من التدهور المعرفي، لهذا فإن عملية الاقتباس من الثقافات الإنسانية ينبغي أن تتم وفق الضوابط التالية:

قياس الجدوى الحقيقية

بعيداً عن المضاربات الفكرية والآراء المختلفة والمتناقضة حول موقع الثقافات الإنسانية في المنظومات الثقافية والمعرفية الذاتية، نقول: إن قاعدة الاقتباس ليس التقليد المحض لثقافات الغير، مما يؤدي بنا إلى إسقاط درجات التطور الثقافي والاجتماعي المتوفرة لدى غيرنا على واقعنا ومجتمعنا.

إننا نرى أن من الضوابط الأساسية لعملية الاستفادة القصوى من ثقافات الإنسان المعاصر هو قياس درجة الحاجة الحقيقية لهذه الفكرة أو هذا التصور لواقعنا.

ومن خلال هذا القياس نحدد موقفنا من تلك الفكرة أو التصور، وعلى حد تعبير أحد المفكرين المعاصرين: «أن يكون النموذج المطلوب استدعاؤه ما يفيد حقيقة، فلا نستحضره باعتباره محض تقليد لمجتمعات أو حضارات غازية، ووجه الفائدة الحقيقية نقيسه بمدى حاجتنا لهذا الأمر في إطار بعده الفعّال في الاستجابة لواحد من التحديات الأساسية التي تواجه جماعتنا».

الفصل بين العلم والأيدولوجيا

لعل من المفارقات المنهجية التي تواجه عملية الانفتاح والتواصل الدائم بين الثقافات الإنسانية المغايرة، هو في نقل واقتباس العلم مع خلفيته الأيدولوجية وفلسفته العامة التي تعكس بشكل أو بآخر البيئة العقدية والحضارية لموطن العلم الأصلي.

لهذا فإن من الضوابط المنهجية التي ينبغي مراعاتها في عملية الاقتباس والاستفادة من المنجز الثقافي والمعرفي الإنساني، هو الجهد المكثف الواعي والرشيد لفصل العلم عن الأيدولوجيا، حتى نستفيد من المنجز العلمي، دون تسرب فلسفة ذلك المنجز المغايرة لفلسفتنا ونظرتنا إلى العلوم والثقافات.

وهذه العملية ليست معادلة رياضية أو مركّباً طبيعياً، وإنما هي عملية في غاية

الصعوبة؛ لأننا نتعامل مع ثقافة أو ثقافات تمتلك إمكانات مادية وعلمية وتقنية هائلة، ووصلت بشكل مباشر إلى القواعد الاجتماعية.

لهذا فإننا نرى أن عملية الفصل الموضوعي بين العلم والأيدولوجيا، لا تتم عبر استدعاء المنجز من قبل فئة تدعي الأصالة أو تزعم التشبث بالقيم والتقاليد، وإنما يتم على قاعدة النهوض العام، فالمجتمع الذي يعيش الجمود والترهل العقلي لا يمكنه لجموده وتكلسه أن يتفاعل بشكل إيجابي مع المنجز الثقافي والعلمي؛ لأن شرط التفاعل مع هذا المنجز هو الفعالية العقلية والحركة الاجتماعية الناشطة.

وحينما يفقد المجتمع هذين العنصرين فإن تواصله مع المنجزات العلمية ستخلق لديه شيزوفرانيا فكرية واجتماعية، وسيصاب المجتمع بفوضى في المفاهيم ومعايير الحكم والتقويم.

لذا فإن الفصل لا يؤدي ثماره المرجوة إلا على قاعدة فعالية عقلية وحركة اجتماعية مجتهدة، تطمح إلى التطوير، وتتطلع إلى التجديد، فالمجتمع الحي والحيوي، هو الذي يتمكن بحيويته ويقظته وقلقه على حاضره ومستقبله، أن يتفاعل مع المنجز العلمي والتقني، دون أن تتسرب أيديولوجيته وفلسفته المغايرة.

القدرة على ربطه بالسياق الحضاري

وإننا نرى أن عملية الاقتباس العلمي والمعرفي من الآخرين جزء من عملية التواصل الإنساني، إلا أننا نرفض أن نجعل الآخر الغالب هو الأصل الذي يجب أن يقاس عليه؛ لأن لكل مجتمع ظروفه الخاصة وطريقته في التقدم والإبداع، إضافة إلى أن طريقة الاقتباس المذكورة لا تبني نظاماً معرفياً، ولا تقود إلى تشكيل وعي شمولي حول ثقافة المجتمع العربي ولا حول ثقافة الغرب، وبالتالي فهي لا يمكن أن تقود إلى نقد أي من النظامين أو دراستهما دراسة مقارنة، فلكل أمة الحق في أن يكون لها مشروعها الحضاري المستقل، والذي يعبر بصدق عن ذاتها وخصائصها العقدية، وليس من المعقول أن نطالب أمة من الأمم، أن يكون مشروعها الحضاري مستعاراً من الآخرين؛ لأن هذا استلاب للأمة في أهم خصائصها وقطب مسيرتها. والاقتباس المعرفي والثقافي لا يعني استعارة المشروع الحضاري لأمة من الأمم الأخرى، وإنما يعني الانفتاح الرشيد والتواصل الإنساني القويم، المتجه إلى استنفار كل طاقات الذات وإمكاناتها في سبيل هضم منجزات العصر، وإدراك متطلباته والحصول على تقنياته على قاعدة العلم والمعرفة بها لا على قاعدة الانبهار النفسي بها؛ لأن الانبهار النفسي هو الذي يلغي كل عوامل التفاعل الخلاق مع التقنية والمنجز العلمي الحديث.

ويشير كتاب «هل اليابانيون غريبون؟» الصادر عام (١٩٩١م) إلى نمط الاقتباس المتبع عند اليابانيين بقوله: «إن الأشياء والأفكار الغربية كانت تدخل إلى الجماعة بعد أن يتم استيعابها وهضمها أولاً ثم تحويلها إلى مادة يابانية».

بهذه الضوابط تكون عملية الاقتباس من الثقافات الأخرى حالة طبيعية، وذات تأثير إيجابي على المسار الثقافي والاجتماعي العام. إن هذه الضوابط هي التي تنقل نخبنا ومؤسساتنا التعليمية والعلمية والبحثية، من واقع النقل الميكانيكي للمفاهيم والنظريات المنتجة في الثقافات الأخرى إلى ممارسة التفكير فيها تحليلاً وانتقاداً، مما يتيح التفكير في مدى صلاحيتها. وبهذا تكون عملية الاقتباس مشاركة في الجهد الثقافي والمعرفي وليست انفصالياً وإسقاطاً، وذلك بسبب الجهد الذي سيبدل في إطار توفير الظروف الذاتية والموضوعية لعملية الاقتباس والاستفادة من الثقافات الإنسانية الأخرى.

التقدم إلى الإسلام

إن التطورات والتغيرات السريعة التي تجرى في بقاع العالم قاطبة، تؤكد علينا جميعاً ضرورة القيام بمراجعة فكرية - حضارية، نقرأ من خلالها أصولنا الفكرية ومفاهيمنا الأصلية قراءة جديدة، كخطوة أولى في سبيل إعادة تأسيس لمقولاتنا الفكرية والثقافية، لكي نشارك بفكر فاعل، وثقافة ناهضة في تطورات العالم ومنعطفاته الحضارية.

وبما أن المسألة الثقافية، تلخص تجربة الأمة ووعيتها بذاتها ومحيطها فهي تشكل نافذة أساسية يطل من خلالها الإنسان على العالم وأحداثه وتطوراتها.

وعن طريق القراءة الجديدة، وإعادة تأسيس فهمنا وإدراكنا إلى مفاهيمنا وأصول ثقافتنا، تتحول الثقافة في محيطنا العام، إلى ثقافة إيجابية، تنقل الكتل البشرية المختلفة، من موقع الصمت السلبي أو الاستهلاك الدائم إلى موقع المشاركة الإيجابية في مسيرة المجتمع والوطن.

وتأسيساً على هذه الحقائق من الأهمية بمكان إعادة النظر في موقع الإسلام من هذه التحولات والتطورات. وحتى نكشف هذه الموقعية لا بد من القول: إننا كعرب ومسلمين نعيش في هذا العصر لا نعود إلى الإسلام بل نتقدم إليه.

ولعل من الأخطاء الشائعة في هذا الصدد مقولة «العودة إلى الإسلام»، وكأن الإسلام يعيش في حيز ماضوي، يقتضي الالتزام بمبادئه، العودة إلى ذلك الحيز. بينما الأصح القول: إننا كبشر نعيش في عالم نسبي متغير باستمرار، والإسلام بمثابة العالم المطلق، الذي يتجاوز

حدود المكان والزمان، لذلك فهو دين خالد، أي قابل للتطبيق في كل زمان ومكان. ومن خلال هذا المنظور، من الضروري القول: إن عالم النسبية والتغير الدائم هو الذي يتقدم للالتحام بعالم الكمال والإطلاق.

وبتعبير آخر: إن الوحي -وهو المعطى الأساسي في الدين الإسلامي- يبقى خارج الزمان، بمعنى أن الوحي أوجد جملة من المبادئ والقيم المطلقة والخالدة، والتي لا تتأثر بزمان أو مكان محدّد.

وفي مقابل ذلك فإن مقولة (العودة إلى الإسلام) تحمل في طياتها بعداً زمنياً غير مقصود. بمعنى أنها مقولة تجمعنا حبيسين للزمن، والنص الإسلامي الخالد فوق الزمن. لهذا فإن التقدّم في رحاب المستقبل، واختيارات الإسلام الكبرى يعدّ هو المضمون المناسب لمعطى الوحي وحركة الإسلام الخالد.

وفي هذا الإطار نتساءل: (لماذا التقدّم إلى الإسلام) هي المقولة المناسبة والمنسجمة مع مختلف المعطيات التي ينادي بها الدين الإسلامي؟..

١ - إن التطوّر والتقدّم ناموس كوني وحقيقة إنسانية ثابتة؛ إذ إن جميع الكائنات الحية الموجودة على هذه البسيطة لا تتوقف عن التطور والانتقال من حالة إلى أخرى.

ومجموع القيم والمنظومات العقديّة والفكرية هي التي تحدد اتجاه سير التطوّر والتقدّم. فإذا كانت المنظومات صالحة ومنسجمة وطبيعة الإنسان فإن هذا التطور يعني الانتقال إلى الأحسن والتطور إلى الأرقى، وإذا كانت سيئة ومتعسّفة بحق الإنسان وطبيعته فإن الانتقال يتم من الأحسن إلى الحسن، وهكذا حتى يصل إلى الدرك الأسفل في مدارك التقهقر الإنساني.

ولهذا نجد أن القرآن الحكيم يتحدث عن الكائنات الحية باعتبارها كيانات متطورة متغيرة، غير ثابتة على حال.. يقول عز من قائل: ﴿هُوَ الَّذِي خَلَقَكُمْ مِنْ تُرَابٍ ثُمَّ مِنْ نُطْفَةٍ ثُمَّ مِنْ عَلَقَةٍ ثُمَّ يُخْرِجُكُمْ طِفْلاً ثُمَّ لِتَبْلُغُوا أَشُدَّكُمْ ثُمَّ لِتَكُونُوا شُيُوخًا وَمِنْكُمْ مَنْ يَتَوَفَّى مِنْ قَبْلٍ وَلِتَبْلُغُوا أَجْلاً مُّسَمًّى وَلَعَلَّكُمْ تَعْقِلُونَ﴾^(٦).

لهذا فإن المصطلح الأجدى بالاستخدام هو التقدم إلى الإسلام، باختياراته الكبرى ومثله العليا، التي ما زال الإنسان يكدح من أجل التوصل إليها وتمثلها في واقعة المعيش، لا العودة إليه وكأنه حبيس حقبة تاريخية معينة.

(٦) سورة غافر، آية ٦٧.

٢- إن التقدم إلى قيم الإسلام، ومحاولة تجسيدها في واقع الإنسان والمجتمع يعني غلبة بعد البناء على بعد الهدم. فلننتقل إلى الأمام نحن بحاجة إلى تذليل الصعاب وتسوية العقبات النفسية والاجتماعية والحضارية، وتوفير كل الأسباب التي تقربنا من اختيارات الإسلام الكبرى.

وكل هذه المفردات تنتمي إلى حقل البناء والتعمير. لهذا فإن المزيد من العناية بالبناء والتعمير في كل المجالات ووفق المقاييس الموضوعية، يعني أننا اقتربنا خطوة نحو الإسلام وقيمه.

وهذا يدفعنا إلى القول: إن الإسلام دين البناء والعمران، دين تذليل الصعاب التي تحول دون رقي الإنسان المادي والمعنوي.

ولهذا نجد أن الدين الإسلامي يحثّ على الإخوة والتعاون والتسامح والإيثار باعتبارها مدارج التقدم الإنساني، ويحذّر من الشقاق والنفاق والفرقة والغلظة والأنانية باعتبارها مدارك للإنسان ومرجعة له.

من هنا فإن الدين الإسلامي يعني بإزالة كل الأغلال والعوامل التي تمنع من الانعتاق والتحرّر من كل رواسب الانحطاط والتخلّف، ويغرس الروح في النفوس للانطلاق نحو البناء الفاعلية والتقدم.

٣- إن الإنسان على وجه هذه البسيطة سيبقى أبداً في حاجة إلى الإسلام بقيمه ونظمه وسلوكه، لكي يفقه وجوده، ويكون له معنى.

وعلى هذه فإن الإسلام كقيم ومبادئ، متقدّم على واقع الإنسان وحركة حياته؛ لذا فإن مهمة الإنسان في هذا الوجود هي السعي والكدح للوصول إلى ذلك المثال، وتجسيد تلك القيم في الواقع ﴿إِنَّكَ كَادِحٌ إِلَىٰ رَبِّكَ كَدًّا فَمَلَأَ بِهِ﴾. وعلى هذا فالإنسان الفرد والمجتمع هو الذي يتقدّم إلى الإسلام، وهو دائماً متقدّم على الواقع.

٤- إن بناء عالم الإنسان وفق اختيارات الإسلام وقيمه ونظمه ومعارفه، تتطلبان تطور الإنسان وتقدمه، حتى يصل إلى مستوى يؤهّله إلى تطبيق اختيارات الإسلام على واقعه الخاص والعام.

ومن هنا فإن التقدم نحو الأعلى بحاجة إلى الفعل الإنساني القائم على التفكير والإرادة والإبداع وتجسيد مثل الإسلام في الواقع.

فالإسلام هو الذي نقل واقع الإنسان السيئ إلى واقع أحسن، وهو الذي تمكّن من

توفير المعالجات الناجعة للكثير من المشكلات التي يعانيها الإنسان آنذاك.

ويشير إلى هذه المسألة المؤرخ الألماني (شبنجلر) بقوله: لم يستطع هذا العالم أن يشعر بوحدته إلا على يد الإسلام، وهذا هو سر نجاحه الهائل السريع.

إن الإسلام وحده الذي استطاع أن يجعل هذه البيئة الشاسعة الموزعة تشعر بأنها تكون وحدة، هي وحدة الحضارة التي تربطها كلها في هذا الزمان.

وعن الإسلام نشأت الحضارة العربية، التي بلغت أوج نضوجها الروحي، حينما أغار المتبربرون الغربيون على هذه البيئة قاصدين بيت المقدس، فالمدينة الإسلامية حتى الحروب الصليبية تمثل الصورة العليا لهذه الحضارة التي سمّاها (شبنجلر) الحضارة العربية.

فمن الأجدى والأجدر أن نقول: إن مهمة الإنسان هي التقدّم بوضعه الخاص والعام، حتى تتشكّل الظروف الذاتية والموضوعية لتجسيد قيم الإسلام واختياراته الكبرى في الواقع الخارجي.

من هنا فإن التقدّم السياسي والاجتماعي والحضاري، يساهم بشكل كبير في فهم وإدراك تجليات الإسلام واستيعاب مضامينه العليا.

وعليه فإن الإسلام يشجع على التقدّم والتطور في مختلف المجالات، ويُلزم معتنقيه بالمساهمة والمشاركة الجادة في العمران الحضاري؛ لأن التقدّم الإنساني هو الذي يؤهّل البشرية اليوم لاستيعاب مضامين الإسلام الحضارية، ويحدّد مهمّة الإنسان الكبرى في هذه الحياة، وهي السعي والكدح لإنجاز هذه المضامين والقيم في الواقع الخارجي.

علم الأخلاق والسياسة:

بين القدامة الإغريقية والحداثة الغربية، نحو نظرة تركيبية

الدكتور عبد الكريم عنيات *

□ استهلال تساؤلي

ما الحقيقة؟ ما السياسة؟ كيف حدث أن تم تفكيرهما في ميدان الأخلاق؟ يمكن تبديل الصيغة والمواضع فنقول: ما الأخلاق؟ وما الحقيقة؟ وفي أية ظروف فكر الحكماء تجسيمهما وتجسيدهما في الممارسة السياسية؟ وأخيرا كاحتمال ثالث في لعبة المسألة المكثفة: ما الأخلاق؟ وما السياسة؟ ولماذا تم توحيد البوليطني والأيتيقي وزجّهما في «قدس أقداس الإيستمولوجيا» أي الحقيقة بما هي مقولة تعبّر عن ملاذ الحكماء، وموضوع الإيروس الفلسفي منذ القديم؟

يبدو أن هذه الأسئلة الثلاثة، التي لا تختلف إلا من حيث مكان عناصرها المحتواة فيها، لا تقول إلا شيئا واحداً بكيفيات وأشكال مختلفة، وبصيغ متباينة. لكن التأمل المتأن والمترىث يُبين أن هذا الاختلاف يعكس منطلقات مختلفة أولاً، ومتنافسة ثانياً. مما يولّد المنظورية التعددية والإقصائية

* كلية العلوم الإنسانية والعلوم الاجتماعية، جامعة سطيف ٢، الجزائر. البريد الإلكتروني: anayatkarakim@live.fr

الأونطيقية (المعرفية) كعرض ثانوي لهذه المنظورية.

بمعنى أن الموضوع الأول (والذي يقابل السؤال الأول) يمثل المدخل الأخلاقي أو فلسفة الأخلاق باعتبارها مبحثاً يقارب الوجود بمقولاتي الخير والشر، كقيم مركزية يدور حول محورها كل ما عداها من المقولات والموجودات والأفعال، مما يجعل هذه الفلسفة (أو حتى العلم) قائمة على «حكم تفضيل أو تقويم» Jugement d'appréciation^(١).

ومن ثمّ فإن مسألة الموضوعية تطرح بحدّة في فعل إصدار أحكام التفضيل هذه، هل يمكن أن تكون أحكاماً عامة وعالمية توحد العقول أم هي على العكس لا تُلزم إلا صاحبها، مما يجعلها بنت الفرد والزمان والمكان أو التوجّه المجتمعي بصورة عامة.

في حين أن الموضوع الثاني (الذي بدوره يقابل السؤال الثاني) ينطلق من الاهتمامات السياسية - الاجتماعية - الموضوعية، جاعلاً الجماعي والعام من حيث التخطيط والتنظيم هو الهدف النهائي، والفرد - الذاتي لا يُحسب له إلا في الإطار الاجتماعي. فالسياسي يتطلب النظر الموضوعي إلى الواقع كما هو موجود قصد الفهم والتصرف، مبتعداً عن فعل التقييم والتفضيل بالمقياس الذاتي.

وهذا ما جعل سبينوزا (Spinoza) يقول محدّداً خاصة علم السياسة: «أحتفظ في ميدان علم السياسة بنزاهة أو تجرّد مشابه لما نقوم به عادة في مجال المفاهيم الرياضية، فإنني حاولت بكل عناية ألا أنظر إلى الأفعال الإنسانية بسخرية، ألا أثمنها أو أسفّوها، ولكن أن أحاول فهمها فقط (...) أنا لم أنظر هنا إلى الإحساسات كالحب، والحقد، والغضب، والرغبة، وتمجيد الشخصية، والتعاطف وكل الميول الحسية على أنها نقائص في الطبيعة الإنسانية، بل نظرت إليها بوصفها مظاهر خاصة تماماً كالحرارة والبرد، وتقلّبات الطقس، والصاعقة... إلخ»^(٢).

وكما هو ملاحظ، فإن السياسة كعلم يقتضي التخارج عن كل ذاتية وتفضيلية، والتي هي أساس علم الأخلاق وفلسفته. رغم أن معضلة لا زالت موضوع تباحث تتناول مسألة كون السياسة علم أم فن، تجعلنا نعتقد بوجود عناصر ذاتية في التفكير السياسي وحتى ممارسته، لكن هذه الذاتية ذات خصوصيات تميزها عن التوجه الأخلاقي.

(1) André LALANDE: vocabulaire technique et critique de la philosophie, p u f Quadriga, 1e édition 2002, p305.

(٢) سبينوزا، رسالة في السياسة، ترجمة: عمر مهيب، الرغبة: المؤسسة الوطنية للفنون المطبعية، ١٩٩٥، الفصل الأول، فقرة ٤، ص ٣١.

تبقى الوجهة الأخيرة، والتي ترتبط بالسؤال الثالث: لماذا احتوت نظرية المعرفة والحقيقة المقولات الأخلاقية والسياسية؟ كيف حدث أن تم اعتبار الحقيقي خيراً بمعنى أخلاقي ونافعاً بمعنى تنظيمي - سياسي؟

تثير مصاعب مزدوجة بالنظر لمحاولة استبطانها مفهومين اثنين متباينين مثلما لاحظنا ذلك سابقاً. هل يمكن أن تكون هناك حقيقة لا أخلاقية أو ما فوق أخلاقية من جهة، ولا ترتبط بالمصالح الاجتماعية والسياسية التي تمتاز بأنها ظرفية بمعنى تاريخية أولاً وجغرافية ثانياً.

فالحقيقة بمعناها الفلسفي التقليدي المتوارث سواء في فلسفة القدامى الإغريقية أو الوسيطة العقدية، كانت تدل على الوحدة والثبات وكل ما ارتبط بالمتعدد والمتبدل تحت ظروف ما، يوصف عموماً بأنه عرضي أو مزيّف... إلخ. في حين أن الأخلاقي ذاتي وإن كان ينشد المطلق، والسياسي متغيّر وإن كان ينشد الاستقرار والثبات.

لعلنا نعرّ على دراسات كثيرة تتناول هذه المشكلة الفلسفية التي تحتاج لمباحثة أكثر عمقاً وتفصيلاً، لكن العنوان الأكثر لفتاً للانتباه نظراً لقوّته هو دراسة قام بها نيتشه (Nietzsche) تحت عنوان «الحقيقة والكذب بمعناها الما-فوق (أو ما وراء) أخلاقي»، الواردة في «كتاب الفيلسوف» (livre du philosophe) المنشور بعد وفاته، في هذه الدراسة قام نيتشه - بوصفه فيلسوفاً معاركاً- من أجل إسقاط الأوهام الأكثر ترسخاً في تاريخ الفلسفة الغربية، والتي أدّت إلى أكبر الأخطاء والضلالات في حق العقل الإنساني، الذي بدوره تشكّل وفق هذه المقولات التي أخلقت (من الأخلاق) الحقيقة، وأحققت (من الحقيقة) الأخلاق، دون مراعاة الفروق الأصلية.

يقول نيتشه في أحد فقراته ما يلي: إذن، ماذا تكون الحقيقة؟ إنها كمية كبيرة من الاستعارات المتحركة (mouvante de metaphors)، والمجازات، والتجسيمات، هي بصورة مختصرة مجموعة من العلاقات الإنسانية المبرّزة والمغيّرة والمجمّلة بالشعر والخطابة، وبسبب الاستعمال الطويل ورسوخها تبدو أنها مشروعة وملزمة في أعين الشعب، إن الحقائق هي أوهام تم نسيانها على أنها كذلك⁽³⁾.

(3) Friedrich Nietzsche: Vérité et mensonge au sens extra-moral, traduit de l'allemand par Michel Haar et Marc B. de Launay, Édition Gallimard, 2009, p 14. Ou Friedrich Nietzsche: Vérité et mensonge au sens extra-moral, in La philosophie à l'époque tragique des grecs suivi de Sur l'avenir de nos établissements d'enseignement, traduits de l'allemand par Jean - louis Backes, Michel Haar et Marc B. de Launay,

الحقيقة أن النص السابق الذكر، شأنه شأن الكثير من النصوص الفلسفية الأصلية، تحتمل أكثر من تحليل أو أكثر من منظور، لكن المنظور الذي يمكن لنا أن نستخرجه في هذا السياق هو أن الحقيقة كوههم تم نسيانه بمعونة منظومة القيم المجتمعية التي تعمل على تكريس ترابعية معينة.

إذ إن نيتشه لم يتوان في الإجابة عن سؤالنا: من ساهم في تثبيت الأوهام باعتبارها حقائق؟ بأن يقول: إن الأخلاق هي المسؤول الأول عن ذلك، باعتبارها تعبيراً عن إرادة قوة وسيطرة الضعفاء على الأقوياء من خلال ترويضهم وانتقائهم. وهنا يظهر لنا بسهولة متناهية الأثر الكبير للأخلاق في صياغة معيار الحقيقة أو النموذج القياسي للقيم الإستمولوجية.

كما أننا نعثر على نص آخر، يكمل الشرط الثاني لعلاقة المعرفي بالأخلاقي والسياسي، وهو نص لبنيديكتو (مبارك) سبينوزا، يمكن أن نستنتج منه أن هناك من أسقط المبادئ العقلية النظرية لتفسير وفهم الحياة السياسية الواقعية، وبهذا فقد مثلنوا (من المثال أو المثالي) الواقع وألغوا الجزئي، يقول في هذا النص ما يلي: «لا ينبغي لنا أن نبحث عن الأسباب والمبادئ الطبيعية للدول في التعاليم العامة للعقل، ولكن نستنبطها من الطبيعة أي من الظروف العادية للإنسان»^(٤).

من المقاربات السابقة -والحق أن هذه المرحلة من الكتابة لا تسمح لنا بأي استنتاج مهمها كان- نلاحظ أن هناك دوماً تقاطعاً بين مقولات المعرفة والأخلاق والسياسة. هذا التقاطع يختلف من مفكر إلى آخر حسب عقيدته الفلسفية، ومن عصر إلى آخر وحسب توجهه العام كذلك.

لكن في هذا المقام لن نوسع الحديث في الظروف التي تم فيها التقاطع والأسباب الموجدة لذلك، بل سنعمل على تركيز تحليلاتنا على مسألة العلاقة بين السياسي والمعرفي والأخلاقي في الكتب السياسية التأسيسية في العصور القديمة الإغريقية والحديثة الأوروبية.

وبهذا يكون سؤال الانطلاقة هو: كيف كان الخطاب الأخلاقي -المعرفي في الكتب التي تحمل هوية الفلسفة السياسية في الفكر الغربي الكلاسيكي والحديث؟ هل الحقيقة في المجال

Édition Gallimard, Paris, 1975, p 212.

أو الترجمة العربية: فريديريك نيتشه، الحقيقة والكذب بمعناها الماورا-أخلاقي، ضمن كتاب: الفلسفة في العصر التراجيدي عند الإغريق، ويليهِ: مستقبل مؤسساتنا التعليمية، ترجمة: محمد الناجي، الدار البيضاء، أفريقيا الشرق، ٢٠٠٩، ص ٢٤٢.

(٤) سبينوزا، رسالة في السياسة، مرجع سابق، الفصل الأول، فقرة ٧، ص ٣٣.

السياسي مطابقة للحقيقة في المجال الإستمولوجي؟ هل هناك حقيقة بالمفرد يلتزم بها كل إنسان مهما كان حقل تفكيره؟ أم إن هناك حقائق بالجمع والتكوير، وبالتالي لكل حقيقة، ويصبح عنوان تفكرنا هي المقولة السوفسطائية لبروتاغوراس المعروفة بأن الإنسان مقياس كل شيء؟

من بين كل كتب الفلسفة السياسية والأخلاقية الكثيرة، نصادف كتاب أرسطو «الأخلاق إلى نيقوماخوس» الذي تناول بعمق وسعة كل المسائل التي قد تخطر على بال مفكر يوناني في القرن الثالث قبل الميلاد. فما هو سر تفرد هذا الكتاب التحفة عن بقية الكتب الأخرى؟ ثم ماذا قال في مسألة الحقيقة في المجال السياسي والأخلاقي؟ كيف لنا أن نخرج من الجدل التقليدي حول علاقة الأخلاق بالسياسة من حيث الوصل والفصل إلى طرح يكون أقل جدلية عقلياً وأقل تبريراً نظرياً من جانب وأكثر واقعية وإمكانية إجرائية من الجانب الآخر؟ كيف يكون رجل الدولة بالنظر إلى مقتضيات الممارسة السياسية ومتطلبات الحقيقة الأخلاقية والأخلاق الحقيقية؟ هل الفرق بين الأخلاق والسياسة هو فرق درجات السلم الواحد^(٥)، أم أنهما أجزاء لأجسام مختلفة بالكامل؟

لذا فالعناصر التي نقترحها من أجل مقارنة المشكلات المطروحة أعلاه، والمشكلات التي قد تظهر دون تخطيط أثناء التحليل، تتمثل في الآتي:

أولاً: دراسة تحليلية لمؤلفات «فلسفة السياسة» التأسيسية.

ثانياً: مقارنة وتركيب وانتخاب.

ثالثاً: الإستمولوجي والبوليطيقي، من التنافر إلى التكامل.

□ أولاً: دراسة تحليلية لمؤلفات «فلسفة السياسة» التأسيسية

١-١ - أفلاطون؛ تماهي الحقيقة والسياسة

لا خلاف بين باحثين في الفلسفة، أن أول كتاب وصل لنا كاملاً ومنهجاً، في موضوع الفلسفة السياسية هو كتاب الجمهورية لأفلاطون الشاب والمحاورة المسماة «القوانين» لأفلاطون الشيخ المستقل في تفكيره عن تأثير المعلم الروحي سقراط. بل يمكن الجزم بأن أهم ما ألف أفلاطون كان الجمهورية والنواميس، إذ إن المحاورتين من الناحية الكمية فاقنا كل المحاورات الأخرى. فنجد أن الجمهورية تحتوي على عشرة كتب بحجم يساوي (بالتقريب)

(٥) أندري كونت - سبونفيل، الفلسفة، ترجمة: علي بوملحم، بيروت: المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر والتوزيع، الطبعة الأولى، ٢٠٠٨، ص ٩٨.

٤٤٣ صفحة، والنواميس وردت في اثني عشرة (١٢) كتاباً موزعاً على حوالي ٤٦٢ صفحة. وبهذا يصح الاعتقاد بأن أفلاطون قد كتب في موضوع السياسة أكثر بكثير مما كتبه في أي موضوع آخر غيره، ومن ثمة يمكن اعتباره مفكراً سياسياً بالأساس. كما لا يمكن إهمال الرسالة السابعة، وهي من أهم ما كتبه أفلاطون بغير طريقة الحوار، تقع في حوالي ٥٧ صفحة في الترجمة العربية.

ما يهمننا عند الحديث عن أفلاطون، في هذا المقام، مسألتين هما: أولاً طبيعة الفكر السياسي الأفلاطوني من حيث كونه مثاليًا أو واقعياً. ثانياً موقف أفلاطون من الحقيقة والأخلاق في المجال السياسي؟

تعودنا أن نعتبر أفلاطون مفكراً مثاليًا، ونسميه كذلك دون أدنى تفكير أو حتى انتباه. وهذا يعكس طبعاً عادة لفظية عمرها أكثر من خمسة وعشرين قرناً، وبالتالي فليس من السهل إسقاطها أو حتى استبدالها. والملاحظ كذلك أن المثالية قد ارتبطت بمذهب وشخصية أفلاطون في المجال السياسي والأخلاقي بالتحديد. فهل يحق لنا النباش في هذه العقيدة الفلسفية المسنة؟ الحقيقة أن غرضنا ليس العمل على إسقاط صفة المثالية على أفلاطون وهو المفكر السياسي، بل فقط فحص الحيشات التي ولدت هذه الصفة الملازمة له ولفكره البوليطيقي.

يقول الفيلسوف كانط محدداً وفاحصاً المذهب المثالي في كتابه العمدة «Kritik der reinen Vernunft» تحت عنوان «تهافت المثالية»: «المثالية هي النظرية التي تعلن أن وجود الأشياء في المكان خارجاً عنا هو إما مجرد أمر يثير الشك ولا يدل عليه، وإما مغلوط ومحال. الأولى هي مثالية ديكرات الاحتمالية التي تعلن أن زعمًا إمبريًّا، هو أننا موجود وحده لا شك فيه. والثانية هي مثالية باركلي الدغمائية، والتي تعلن أن المكان، مع جميع الأشياء أمر ممتنع في ذاته، وأن الأشياء في المكان هي من ثم مجرد تخیلات»^(٦).

ومن أجل عدم الوقوع في المرجعية الأحادية، سنأخذ تحديداً آخر لمفهوم المثالية. حيث يقول الفيلسوف الألماني، وأحد مؤسسي المذهب المثالي الإبستمولوجي فولف (١٦٧٦-١٧٥٤م) محدداً طريقته وطريقة مائليه في التفكير والتفلسف: «المثاليون هم الذين يقولون: إن وجود الأجسام وجود مثالي، وجود في نفوسنا نحن، وبهذا ينكرون وجود الأجسام نفسها والعالم وجوداً حقيقياً».

(٦) عمانويل كانط، نقد العقل الخالص، ترجمة: موسى وهبة، بيروت: مركز الإنماء القومي، ص ١٥٥. أو Didier Julia: Dictionnaire de la philosophie, Librairie Larousse, Paris, première édition, 1964, p 138.

ومن ثم فإن طبيعة كل شيء تكون ذات طبيعة عقلية، وهذا يؤدي للاعتقاد أن وجود العالم الخارجي وجوداً حقيقياً ومستقلاً عن الذوات العارفة - إما بشرية أو إلهية مثلما أشار إلى ذلك القس باركلي - أمر مشكوك فيه.

والحقيقة أن هذا المبدأ نجده عند معارضي المثالية الاعتقادية أيضاً، فعندما يقول شوبنهاور مثلاً - ورغم نقده العنيف لمثالية هيغل - أن العالم من تمثلي، فإنه لا يقصد سوى أن: «محمل هذا العالم هو فقط موضوع بالنسبة لذات، أي إدراك مدرك: أي تمثّل. ومن الطبيعي أن تصدق تلك الحقيقة على الحاضر مثلما تصدق على كل الماضي وكل المستقبل، وعلى القصي والداني... [العالم] يوجد فقط لأجل الذات. فالعالم يكون تمثلاً. هذه الحقيقة ليست بجديدة على الإطلاق، فلقد أمكن التماسها من قبل في التأمّلات الشكية التي بدأ منها ديكارت. وإن كان بركلي هو أول من أعلنها على نحو قطعي...»^(٧).

بالمقاييس السابقة، لا نشك في أن فكر أفلاطون كان مثاليّاً، لكن هل هذا ينسحب على فلسفته السياسية؟ هل أنكر أفلاطون الواقع السياسي وهو الذي كان منغمساً إلى أقصى الدرجات في العمل السياسي أو الاجتماعي؟ لقد كان قريباً من الحاكم كريشياس وهو أحد أقارب أمه، وكارميدس وهو أخ أمه كذلك، أي خاله، «هنا نذكّر محاورتين لأفلاطون بأسماء رجال الدولة هؤلاء، الأولى محاورة كريشياس الذي حاور طيماوس وسقراط وهيرموكراتيس حول أسرار جزيرة أطلنتيس الضائعة. والثانية محاورة كارمايدس روى سقراط الحوار الذي دار بين تشارفو وكريشياس وكارميدس حول موضوع الاعتدال والعفة من خلال استحضار آراء الحكماء القدامى أمثال هيسود»^(٨).

إن أفلاطون في فكره السياسي أراد تغيير الظروف السائدة نحو الأفضل بقيادة

(٧) للتوسع والاستزادة حول مفهوم المثالية يمكن العودة إلى الكتب التالية:

- أ. وولف، فلسفة المحدثين والمعاصرين، ترجمة: أبو العلا عفيفي، دون مكان: مطبعة لجنة التأليف والترجمة والنشر، الطبعة الثانية، دون تاريخ، ص ١٥.
- عبد الرحمن بدوي، المثالية الألمانية، الجزء الأول، شيلنج، القاهرة: دار النهضة العربية، ١٩٦٥، الصفحة الأولى.

- أرثور شوبنهاور، العالم إرادة وتمثلاً، ترجمة: سعيد توفيق، المجلد الأول، القاهرة: المجلس الأعلى للثقافة، الطبعة الأولى، ٢٠٠٦، الكتاب الأول، فقرة ١، ص ٥٥-٥٦.

(٨) للاطلاع بالتفصيل على موضوع المحاورتين ينصح بالعودة إلى:

- أفلاطون، محاورة كريشياس، ترجمة: شوقي داود تمراز، ضمن المحاورات الكاملة، المجلد الرابع، بيروت: الأهلية للنشر والتوزيع، ١٩٩٤، ص ٣٦٠.
- أفلاطون، محاورة كارمايدس، ترجمة: شوقي داود تمراز، ضمن المحاورات الكاملة، المجلد الثاني، بيروت: الأهلية للنشر والتوزيع، ١٩٩٤، ص ٤٥٠.

الفلاسفة العقلاء، وإن كان العمل على تحسين الحياة السياسية عملاً مثاليًا، فإن كل الفلسفات السياسية مثالية بالضرورة، وحتى تلك التي تدّعي الواقعية والتجريبية مثل فلسفة ميكافلي التي سوف يأتي الحديث عنها لاحقًا.

يقول أفلاطون معبرًا عن اختلاطه بالأعمال السياسية منذ الصغر، بالنظر إلى الظروف الاجتماعية والعائلية التي نشأ فيها، وبالنظر إلى استعداداته الشخصية والذهنية: «كنت لا أزال في ريعان الشباب عندما حدث لي ما يحدث عادة للكثيرين، فقد تطلّعت إلى الإلقاء بنفسي في أحضان السياسة بمجرد بلوغي سن الرشد، تمتّ ثورة نتج عنها تركيز السلطة في أيدي واحد وخمسين رجلًا... [أما] الثلاثون الباقون فقد تولّوا زمام السلطة المطلقة، وكان بعض هؤلاء يمتنون إليّ بصلة قرابة (يقصد مثلما أشرنا إلى ذلك كل من كارميدس وكريشياس) لهذا دعوني عليّ الفور إلى التعاون معهم... ولم يمض وقت طويل حتى انهار حكم الثلاثين... وما هو إلا أن عاودني الشوق إلى المشاركة في الحياة السياسية...»^(٩).

يمكن القول، بالنظر إلى سيرة أفلاطون السياسية التي دونها، إنه ليس هناك فيلسوف مثالي بالمعنى المطلق والتام أو البسيط، كل مثالي في النتائج قد انطلق من الواقع وأراد أن يبرره من خلال الفهم، فيلجأ في عملية التبرير إلى المنطق ومنه إلى المقولات ومنه إلى الاستنتاجات... إلخ. لهذا يسمى في النهاية مثاليًا، ليس لأنه أنكر الواقع، بل لأنه حاول تبريره بالعقل فقط. لذا يمكن الإقرار أن أكبر الفلاسفة المثاليين كانوا أبناء للواقع بالدرجة الأولى، وهذا ما يصدق لا محالة على أفلاطون.

المسألة الثانية: عند تحليل فلسفة أفلاطون، وهي فحص موقفه من الحقيقة في المجال السياسي. ففي محاوره الجمهورية (أو مثلما تسمى كذلك بالدولة أو حول العدالة)، نلمس فلسفة للإنسان بصورة عامة. وهذا ما يجعلها تتجاوز الفكر السياسي، لتصل إلى الأخلاق، ونظرية المعرفة، وفلسفة القانون، والميتافيزيقا، وفلسفة الاقتصاد وتدبير شؤون المنزل، وفلسفة التربية خاصة، مثلما لاحظ ذلك رسو عندما قال في كتابه الأول من تحفته التربوية: «اقرأ جمهورية أفلاطون، فما هو بكتاب في السياسة كما يتوهمه من يحكمون على الكتب بعناوينها، بل هو أجمل سفر في التربية خرج من يد بشر»^(١٠).

(٩) أفلاطون، الرسالة السابعة، ترجمة: عبد الغفار مكاوي، ضمن كتاب: المنقذ - قراءة لقلب أفلاطون، الكويت: دار الهلال، العدد ٤٤٠، ١٩٨٧، فقرة: ٣٢٤/٣٥٢ ب، ص ١٢٤-١٢٦.

(١٠) جان جاك روسو، إميل أو تربية الطفل من المهد إلى الرشد، ترجمة: نظمي لوقا، القاهرة: الشركة العربية للطباعة والنشر، دون تاريخ، ص ٣٠. وكذلك: إرنست باركر، النظرية السياسية عند الإغريق، ترجمة: لويس إسكندر، القاهرة: مؤسسة سجل العرب، دون طبعة، ١٩٦٦، ص ٢٥٥.

وإن كانت محاوره الجمهورية بهذه المواصفات الجامعة والمحيطية بكل جوانب الفكر الإنساني، فإن الفصل بين مختلف ملكات وفضائل البشر، هو من الأمور المستبعدة عند أفلاطون. فالإغريقي لا يكون رجلاً صالحاً إلا إذا كان عضواً فعالاً في دولته أولاً، وبالتالي فالانعزال عن الحياة السياسية العامة هو ضرب من الضعف والأنانية الفردية، وفقر للفضائل المطلوبة في أي حاضرة أو مدينة.

وكإجابة عن سؤال المسلك المناسب لتأسيس دولة صالحة، يذكر لنا أفلاطون نظرية الفضائل الأربعة للدولة المتمثلة في: الحكمة، والشجاعة، والاعتدال، والعدالة. وبالنظر إلى الفضيلة الأولى في الترتيب، يظهر لنا دور الفلاسفة المتعلقين فطرياً بمحبة وعشق الحكمة من خلال الميول الكبيرة لتحصيل العلوم و«تذوق» المعارف بمختلف أنواعها. من أجل بلوغ حقائق الأمور الوجودية الأزلية الثابتة، من خلال الخروج من الظن (الدوكسا) الذي يمثل اللا-وجود. إن بلوغ المرتبة السابقة هي علامة «الصلاحية للحكم»^(١١)، وبهذا يتضح ارتباط الحقيقة بالمعنى الإستمولوجي بالصلاحية الفردية والجماعية كمفاهيم سياسية، على اعتبار أن الفرد يتطابق كلية مع الدولة.

من كتابة الجمهورية في سن الأربعين، إلى كتابة القوانين كآخر ما خطته يد أفلاطون، بون شاسع من الزمن والخبرة والتعديلات. لكن هذا لا يعني البتة التعديل الجذري والانقلاب الكلي، فأفلاطون واصل السير على درب الذي حدده في الجمهورية، مع إسقاط النقائص التي بدت له مشينة مثل نظرية الشيوعية في النساء. أما مسألة الحقيقة في المجال السياسي فهي من العناصر الثابتة في فلسفته، فهو يعبر على لسان الأثيني -بعد أن تباحث أصل الدولة- عن ضرورة أن يكون العقلاء -بمعنى إستمولوجي- هم القواد والحكام^(١٢).

١-٢- أرسطو؛ التثقيف السياسي الرفيع

أسئلة كثيرة تثار دوماً عن حقيقة العقيدة الفلسفية الأرسطية بالنظر إلى مذهب أفلاطون الرسمي، فهل هو من شيعته وأتباعه ومسقفي مذهبه من خلال إتمامه بالمنطقي -الصوري كتوجه ميتافيزيقي إلى حد كبير. أم وبالنظر إلى تصريحات أرسطو ذاته يعتبر من الخوارج عن النسق الأفلاطوني من خلال الاهتمام بالنظر في الموجودات الحسية، والاعتراف

(١١) أفلاطون، الجمهورية، ترجمة: شوقي داود تراز، ضمن المحاورات الكاملة، المجلد الأول، بيروت: الأهلية للنشر والتوزيع، ١٩٩٤، الكتاب السادس، ص ٢٧٦ وما تلاها.

(١٢) أفلاطون، القوانين، ترجمة: محمد حسن ظاظا، الهيئة المصرية العامة للكتاب، دون طبعة، ١٩٦٨، الكتاب الثالث، ص ١٨٥.

بمشروعية الكثرة من خلال دراستها، ونقد نظرية المثل في مواضع متعددة... إلخ.

سنقتصر في هذا المقام على دراسة الإستمولوجي والبوليطقي في فلسفة أرسطو من خلال كتبه في هذا الموضوع، وبخاصة كتاب «السياسة» و«الأخلاق إلى نيقوماخوس» وكتاب «الميتافيزيقا».

قد يبدو أن كتاب «في السياسة» (Politika) أو «السياسيات» (لنفس المترجم من النص الإغريقي مباشرة وهو الأب أوغسطينس بربارة البولسي) هو الكتاب الذي خصّصه أرسطو لموضوع السياسة كعلم يدرس بصفة مستقلة. لكن الحقيقة أن هناك كتباً لا تقل سياسية عن الأول، ونخصّ بالذكر كتاب الأخلاق النيقوماخية، وكتاب دستور الأثينيين والذي ترجمه طه حسين بعنوان: نظام الأثينيين.

والحقيقة أن هذا الكتاب الأخير، يعتبر كتاباً تاريخياً وتقنياً أكثر من كونه كتاباً فلسفياً، على اعتبار أنه عرض في الفصول الأولى من الجزء الأول أحوال أنظمة الحكم في أثينا إلى غاية القرن الخامس قبل الميلاد مثل نظام ألكيميوناييمنديس، ونظام دراكون وصولاً إلى نظام صولون الأثيني وإصلاحاته السياسية الجذرية للديمقراطية وحقوق الإنسان أو المواطن^(١٣). ثم واصل تحليل طغيان بيزيستراتوس وأتباعه الكثر وكيفية نفيهم، وصولاً إلى ديمقراطية بيركليس القريبة من زمانه، وكيفية تحول الطغاة الثلاثين إلى القسوة بعدما كان حكمهم معتدلاً.

أما الكتاب الأول أو البوليطقي بلسان العرب الأوائل، وبعد أن عرض مواضيع حول نشأة الدولة وأصل السيادة فيها، ودساتير بعض الدول المدن (polis)، تطرّق إلى مسألة الرجل والمواطن؛ فهل كون الرجل صالحاً، يعني بالضرورة أنه مواطن صالح كذلك؟ هنا يأتي التمييز المهم، على اعتبار أن «فضيلة المواطن الصالح وفضيلة الرجل الصالح ليست على وجه الإطلاق، نفس الفضيلة»^(١٤).

ولهذا التمييز سبب واضح؛ لأن الرجل الصالح قد يوجّه فضائله إلى عائلته فقط، في حين وجب أن تكون فضيلة المواطن موجهة لمصلحة النظام السياسي كسلطة سياسية تابعة للدولة تتجاوز سلطة الأسرة. وبما أن المنفعة العامة أفضل من المنفعة الخاصة أو الفردية، فوجب أن تكون فضائل الفرد المواطن هي الأرقى من بين جميع الفضائل.

(١٣) أرسطو، نظام الأثينيين، ترجمة: طه حسين، دار المعارف بمصر، دون طبعة، دون تاريخ، الجزء الأول، الفصل التاسع، ص ٥٩.

(١٤) أرسطو، في السياسة، ترجمة: أوغسطينس بربارة البولسي، بيروت: اللجنة اللبنانية لترجمة الروائع، الطبعة الثانية، ١٩٨٠، فقرة: ١٢٧٧أ-١٥، ص ١٢٤. وأيضاً فقرة: ١٢٨٢ب-١٥، ص ١٥٠.

يواصل أرسطو تقرّض علم السياسة، على اعتبار أن الهدف من كل فن ما أو علم ما هو بلوغ الخير، «والغاية في أسمى العلوم والفنون كلها هي أعظم خير وأقصاه. وأسمى العلوم والفنون هي السياسة، والخير السياسي هو العدل، والعدل هو المنفعة العامة».

إن أرسطو باعتباره مطلقاً على علم السياسة، والكتب التي ألّفت فيه قبله، أو باعتباره خزّاناً كبيراً مثلما يقول نيتشه في حقه، قد تنبّه إلى مشكلة الواقعي واليوطوبي في السياسة، عندما أعلن: «أن أكثر الكتاب الذين تكلموا عن السياسة، قد أخطؤوا مواطن النفع وإن أصابوا في اعتباراتهم الأخرى. إذ يفرض النظر لا في السياسة الفضلى فحسب، بل في السياسة الممكنة أيضاً، كما يفرض النظر في السياسة التي هي أوفر شيوعاً والتي يمكن تطبيقها لدى الجميع»^(١٥).

فلا داعي إذن لتكرار أن الفكر السياسي الإغريقي كان مثاليّاً يتحدث عما يجب أن يكون، بدل التحدث عما هو موجود بالفعل تاريخياً وواقعياً. يجب أن نميّز بين المثالية وبين ضرورة عقلنة التجمع البشري كشرط لعلم السياسة.

كما أن خطابهم السياسي ليس أرسطوقراطياً متعجرفاً، بقدر ما يعكس نظرة موضوعية لا تضاهي. فعندما يقول أرسطو بأن خير مجتمع مدني هو الذي يعتمد على متوسطي الحال. وأن الدول التي يتاح لها أن تحسن السياسة، هي التي تكثر فيها الطبقة الوسطى، فاعلم أن هذا الكلام صادر عن عقل موضوعي متأمل في الواقع أو كما يقال قد صقله الواقع، فلا ينكر التعدد ولا يلغي الاختلاف من خلال وعي سبب تنوع كل الأحكام السياسية وتعدد السياسات.

كما أن نظرية الكيوف الطبيعية وأثرها في الحاضرة البشرية عند أرسطو تعكس خلفية وضعية صافية وروح علمية لا يشوبها تعصّب أو اعتقاد، رغم ما وجّه لهذه النظرية من نقائص في المحتوى، لكن شكلها لا يمكن إنكاره من حيث إن البيئة الجغرافية وما يلزمها من مناخ يؤثر لا محالة في علة المزاج والقدرات العقلية. وما تبني بعض فلاسفة التاريخ وعلماء السياسة لهذه النظرية إلّا دليل على ما فيها من حق وصلاحيّة ولو بدرجة نسبية^(١٦).

(١٥) أرسطو، في السياسة، مرجع سابق، فقرة: ١٢٨٨ ب - ٣٥، ص ١٨٠. وأيضاً فقرة: ١٢٩٥ ب - ٣٥، ص ٢١٤.

(١٦) للاطلاع على تفاصيل هذا الأثر يمكن مقارنة الكتب التالية:

- أرسطو، في السياسة، مرجع سابق، فقرة: ١٣٢٧ ب - ٣٠ / ٢٥ / ٢٠، ص ٣٧١.
- ابن خلدون، المقدمة، ضبط وشرح وتقديم: محمد الإسكندراني، بيروت: دار الكتاب العربي، الطبعة الثانية، ١٩٩٨، المقدمة الثالثة والرابعة والخامسة، ص ٨٥ - ٨٩.
- مونتيسكيو، روح الشرائع، ترجمة: عادل زعيتر، القاهرة: دار المعارف بمصر، دون طبعة، ١٩٥٣، الباب ١٦ كيف تكون لقوانين الرق المنزلي صلة بطبيعة الإقليم، ص ٣٧٣ - ٣٨٥.

يواصل أرسطو تقريظ علم السياسة في كتاب الأخلاق، إذ نجده يقول: إنه سيعمل على دراسة ومباحثة المواضيع السياسية حتى نعتقد أن كتاب الأخلاق النيقوماخية كتاباً في السياسة وليس كتاباً في الأخلاق. وسوف نندهش لأحكام أطلقها في حق رجل الدولة، نظراً لشجاعتها واصطدامها بمعتقدات معاصرة مخالفة كل المخالفة للتقليد اليوناني في زمن الدولة المدينة (Polis).

يقول أرسطو: إنه إذا كان لكل أعمالنا هدفاً أقصى نود بلوغه، وأن هذا الهدف بالنسبة لنا ليس سوى الخير (Le Bien)، فإن هذا الخير يكون تابعاً لعلم أعلى وأساسي مقارنة بجميع العلوم. فما هو هذا العلم الأعلى؟ إنه على وجه التحقيق علم السياسة^(١٧). فاعتبار علم السياسة من العلوم العليا (Souveraine) يدل على أنه العلم الذي يحدد العلوم الأخرى الضرورية للمواطن في الدولة، وهذا ما يجعلها في الحقيقة تابعة لعلم السياسة.

هذا العلم الأعلى والكلي والقائد (علم السياسة)، يهتم بأقصى ما يتطلبه الإنسان. وهو الخير سواء بالنسبة للفرد أو الدولة بأسرها المتمثل في السعادة والعدل. فمن استطاع التفطن إلى هذه الأمور الكلية والضرورية والخفية وفي أعلى درجاتها، فلن يصعب عليه معرفة باقي الأمور الثانوية^(١٨).

هذا ما يجعل الحكمة السياسية من أعلى ما يمكن أن يبلغه مفكر ما على اعتبارها تدرك الأمور غير المرئية من جهة، وتهتم بأعم ما يمكن أن يهتم به أي إنسان آخر. وهذا يتبرر في الحكم المقارن الذي أطلقه أرسطو بصدد الحديث عن علمي السياسة والطب؛ يقول: «تنتج من هذا نتيجة بينة وهي أن رجل السياسة يجب أن يعرف إلى حدٍّ ما أمور النفس، كما أن الطبيب الذي هو يعالج العيون - مثلاً - يجب أن يعرف هو - أيضاً - تركيب الجسم كله... السياسة هي علم أرفع كثيراً وأنفع من علم الطب»^(١٩).

إن هذا الحكم حقاً لصادم لوعي الفرد العربي المعاصر، على اعتبار أن السياسة من الأمور التي تعتبر كمالية إلى حدٍّ ما، فهي غير مطلوبة بالنظر إلى العلوم الأخرى أو الممارسات الأخرى. لكن ما هي علة تفضيل أرسطو السياسي عن الطبي؟

(17) Aristote: Éthique à Nicomaque, traduit J. Barthélemy saint - hilare, librairie générale française, 1992, livre I, chapitre 1, para 9, p 37.

(18) Aristote: la métaphysique, traduit par Jules Barthélemy saint - hilaire, poket - brocard et taupin, 1991, livre A, chapitre 2, para 982-b, p 45.

(١٩) أرسطوطاليس، علم الأخلاق إلى نيقوماخوس، ترجمة: أحمد لطفي السيد، الجزء الأول، القاهرة: مطبعة دار الكتب المصرية، دون طبعة، ١٩٦٤، الكتاب الأول، الباب ١١، فقرة: ٧، ص ٢٢٠.

لن نتظر إجابة أرسطو؛ لأن البحث عن نتائج عدم أداء العلمين لمهامهما يطلعنا عن الإجابة الشافية. بمعنى أنه لو سألنا: ماذا ينتج عن خطأ رجل الدولة وخطأ الطبيب؟ سنجيب عوضاً عن أرسطو، والأكد أنه كان يفكر في نفس الشيء: إن أخطأ الطبيب في قرار علاجه أو في فعل من أفعاله التطبيقية فإنه قد يؤدي بحياة المريض، أما خطأ قرار رجل الدولة أو السياسي فإنه يجر المدينة أو الدولة، ليس برجالها فقط، بل بالجميع إلى هلاك شنيع، مثل الحرب الأهلية أو زجهم في حرب خارجية غير عادلة... إلخ.

إن الطبيب قد ينقذ حياة رجل واحد في حالة قراره الصائب، في حين أن السياسي سيأخذ بيد مدينته إلى بر الأمان والرقى... إلخ. ومنه فالفرق بينهما كالفرق بين الجزئي والكلي، سواء في المصالح أو المطالح، ونصيب رجل الدولة يكون دائماً أحسن من نصيب الطبيب.

وهنا يظهر مفهوم التدبير باعتباره أهم ما يميز رجل الدولة النموذجي، يقول أرسطو موضحاً ذلك: إذا تأملنا بريكليس (Périclès) ومن على مثاله في الطباع باعتبارهم مدبرون (prudents)، فذلك لأنهم يمتلكون كفاءة تقدير الشيء الجيد بالنسبة لأنفسهم أولاً وبالنسبة للآخرين من الناس المحكومين تحت سلطتهم بعد ذلك... ففي اللسان الإغريقي وحده نجد أن هناك تشابهاً إيتيمولوجياً بين لفظي الاعتدال (tempérance) والتدبير (prudence). إن رجل الدولة هنا لا يشابه إلا رب العائلة في انهماكهم بأعضاء حاضرتهم^(٢٠).

وهذا يكون علم السياسة الجامع بين التفكير والتنفيذ من جهة، والتدبير الحكيم من الجهة الثانية، ينتميان إلى جنس أخلاقي واحد.

لماذا يجب على رجل السياسة معرفة النفس، وبالتالي يكون سيكولوجياً بالمعنى العام؟ يقول أرسطو: إنه متى أردنا دراسة علم السياسة بطريقة فلسفية، وجب علينا دراسة طبيعة اللذة والألم دراسة عميقة جدية، على اعتبار أن الخير الأعلى لا يُحدد حقيقة إلا من طرف الفيلسوف السياسي^(٢١).

وجميعنا على علم، مثلما علم أرسطو منذ وقت طويل، أن التربية الناجحة قائمة على أسس سيكولوجية ترتبط مطلقاً باللذة والألم. فرجل الدولة كمرّب لا يكون مدبراً حكيماً في سياسته إلا إذا عرف سيكولوجيا المقولات السابقة. ولأن العقل لا يتحرك إلا بدافع

(20) Aristote: Éthique à Nicomaque, Op.cit, livre VI, chapitre 4, para 5, p245.

(٢١) أرسطوطاليس، علم الأخلاق إلى نيقوماخوس، الجزء الثاني، مرجع سابق، الكتاب السابع، الباب الحادي عشر، فقرة: ١، ص ٢٠١.

نزوعي مثلما ورد ذلك في كتاب (De Anima) والعكس ليس صحيحاً؛ إذ النزوع يمكن أن يكون دون عقل أو استدلال^(٢٢).

فإن معرفة اللذة والألم باعتبارهما النوازع الطبيعية للكائنات الحيوانية، هو الطريق الملكي لمعرفة فيما يفكر فيه الإنسان عامة والمواطن على وجه التخصيص. وبالتالي فإن تفادي القرارات السياسية القائمة على الظن - ولو كان صائباً كما يقول أفلاطون في «مينون» - مرهون بالمعرفة الحقيقية لمكوّنات النفس وأسرارها.

هنا يكون رجل الدولة بمثابة حكيم النفس مثلما يكون الطبيب حكيم الجسد. بل ويمكن اعتباره راعياً لأمتة مثلما أن أجامنون (Agamemnon) راعي الأمم (Le pasteur des peuples) على حد تعبير هوميروس^(٢٣)، عالم بكل متطلباتها المتمثلة أصلاً في المنفعة المشتركة أو العامة.

إن رجل الدولة هو ممنهج التربية القابلة للتطبيق على أرض الواقع، فمثلما أن تكوين الأطباء لا يكون بدراسة الكتب فقط، فإن تكوين المواطنين لا يكون فقط بالأحكام النظرية المشرّعة في الحين.

ومن هذه الملاحظات المقتضية، يمكن أن ندرك مدى درجة الحكمة السياسية التي قدّمها لنا أرسطو، درجة قلّ من بلغها، ولو من الفلاسفة اللاحقين.

١-٣- ميكافيلي؛ موضوعية أم حربية

سوف نتغاضى عن الأحكام القيمية السطحية المبهجة التي تم إصدارها من طرف مفكرين عقديين على المؤلف السياسي المبكر في عصر النهضة الإيطالية، أي كتاب «الأمير» لنيكولو ميكافيلي (NiccoloMachiavilli) (١٤٦٩-١٥٢٧م). من أجل الاطلاع على شهادة فلاسفة السياسة المتخصصين أولاً على اعتبار أنهم عالمون بخصائص التفكير السياسي وتطوره التاريخي والنقلات التي حققها بالنظر إلى الأعمال السابقة، ثم الغوص في ثنايا الكتاب ثانياً لاستخراج مسألة الحقيقة والأخلاق في المجال السياسي حسب تصور ميكافيلي ذاته.

(٢٢) أرسطوطاليس، كتاب النفس، ترجمة: أحمد فؤاد الأهواني، القاهرة: دار إحياء الكتب العربية، الطبعة الأولى، ١٩٤٩، الكتاب الثالث، الفقرة عشرة، ٤٣٣ و ٢٥، ص ١٢٤.

(٢٣) هوميروس، الإلياذة، ترجمة: دريني خشبة، دار الهلال، دون مكان، دون طبعة، دون تاريخ، التعبئة، ص ٣٤. أو:

Aristote: Éthique à Nicomaque, Op.cit, livre VIII, chapitre 11, para 1, p344.

إن مفكرًا سياسيًا مرموقًا نظرًا لاطّلاعه الواسع على تاريخ السياسة القديمة والحديثة، مثل مونتيسكيو (Montesquieu) (١٦٨٩-١٧٥٥م)، والذي لا يعترف بالفضائل الفكرية بسهولة، نجده يقول عن مؤلف الأمير: «يعزو ميكيافلي ضياع حرية فلورنسة إلى عدم قيام الشعب كهيئة بالحكم في جرائم الاعتداء عليه كما في رومة... وكنت أَرْضَى قول هذا الرجل العظيم الجامع»^(٢٤).

ويمكن أن نلاحظ أن عظمة ميكيافلي تكمن في أنه لم يكن سطحيًا متهتكًا مثلما يعتقد السطحيون من المفكرين اللذين اعتبروه ممثلًا للسياسة اللاأخلاقية وداعيًا لعسكرة الفكر السياسي، بقدر ما كان ذا خبرة طويلة ومحترمة في العمل السياسي، كما أن كثافة فكره لا تضاهي عند الكثير من فلاسفة السياسة.

وقد بين سبينوزا أن رسالة ميكيافلي (المشفرة)، تتطلب أعمال فكر بحزم من أجل فهم محتوياتها الحقيقية، ألا يمكن أن يكون الأمير كتابًا للأحرار من المواطنين؟! يقول في رسالته السياسية «Traite de l'autorité politique»: «لقد استعرض ماكيافلي في مؤلفه الثاقب بالتفصيل وبالتدقيق التدابير التي ينبغي لأي أمير مأخوذ بحب السيطرة أن يستعين بها لكي يؤسس سلطته ويحافظ عليها، لكننا إذا ما حاولنا معرفة المعنى الحقيقي لبراهينه فإننا سنضيق وسط التخمينات. إذ على افتراض أنه وجه للناس درسًا نافعًا وهو احتمال قوي من إنسان يتميز بالحكمة مثله، فإنه يكون قد سعى -كما يبدو- إما إلى: إظهار أن محاولة إزالة مستبد (طاغية) ما بالعنف أو بالقوة لا تؤدي غرضها الأصيل ما لم نسع إلى إلغاء المسببات التي أنتجت استبداد الأمير... أو أن ميكيافلي أراد أن يبين كيف أنه ينبغي لأية جماعة حرة تحترس من توكل أمر خلاصها إلى إنسان واحد... ذلك أن هذا الأخير يخشى الدسائس لذا فهو مرغم على البقاء على أهبة الاستعداد، والميل إلى حياكة الدسائس ضد الجماعة بدل السهر على المصالح العامة»^(٢٥).

فهل يبقى لنا مبرر لأن نقول: إن كتاب الأمير هو كتاب الأمراء المستبدين، أليس الأحرار أن نقول: إنه كتاب الشعب الحر أو الذي يريد أن يكون حرًا.

وبالفعل، فإن روسو المفكر الديمقراطي، ومُحرّض الثورة الفرنسية - العالمية. قد تنبه إلى أن كتاب الأمير ليس درسًا للمستبد من الحكام، بقدر ما هو خطبة لتنوير الشعوب. يقول في تحفته السياسية (في العقد الاجتماعي أو مبادئ القانون السياسي): «... وهذا ما أوضحه

(٢٤) مونتيسكيو، روح الشرائع، مرجع يسابق، الجزء الأول، الباب السادس، ص ١١٧-١١٨.

(٢٥) سبينوزا، رسالة في السياسة، مرجع سابق، الفصل الخامس، فقرة: ٧، ص ٧٠-٧١.

ميكيافيلي بصورة بيّنة، وإن كان يُظهر لنا أنه يقدم دروسًا للأمرءاء، فهو في الحقيقة يقدمها للشعوب، إن كتاب الأمير لميكيافيلي هو كتاب الجمهوريين (le livre des républicains)... فلقد كان رجلاً أميناً إلى جانب كونه مواطناً صالحاً، لقد موه حبه للحرية تحت وطأة العائلة الحاكمة... إن كتابات ميكيافيلي قرأت قراءة سطحية عديمة الجدوى...»^(٢٦).

سوف نصف ميكيافيلي بالواقعية والموضوعية، مثلما أظهر ذلك في الإهداء الذي وجهه إلى لورنزو دي ميديتشي (Médicis) (المعظم) الأمير الجديد في فلورنسة. إذ قال: إنه لم يعمل على ترزين هذا الكتاب بالعبارات الجذابة والألفاظ العذبة، وذلك حتى لا يكون هناك من مصدر لقيّمته وباعث على تقبله والاحتفاظ به إلا تنوع مادته ودقة موضوعه. من خلال اطلاعه على التاريخ القديم، خاصة تاريخ اليونان والرومان الذي يمكن أن نستمد منه أكبر العبر في التسيير السياسي. والحق أن الأمانة العلمية لميكيافيلي لا يمكن التشكك فيها أصلاً، على اعتبار أنه يشير دومًا إلى مصدر الأقوال التي يذكرها في كتابه.

إن الحقيقة السياسية الأولى التي أسس عليها ميكيافيلي درسه البوليطيقي؛ هي أن «الرغبة في التملك نزعة طبيعية وعامة لدى كل الناس». ولا أحد يمكن أن ينكر هذا، باعتباره قاعدة أنثروبولوجية عامة. إلى جانب أن «الناس ميالون بطبعهم إلى عمل الشر ولا يقدمون على أعمال الخير إلا تحت ضغط الضرورة». وبالتالي لا يجب كتابة الدرس السياسي بنسيان هذه القاعدة. مما يجعل الأمير على علم تام بأنه لا ينبغي عليه نهب ممتلكات الغير لأن الناس ينسون موت آبائهم أسرع مما ينسون ضياع ميراثهم. ولأن كراهية الشعب لا تأتي إلا من هذا المصدر، فيجب على الأمير أن يتحصن بهذا الحصن^(٢٧).

لا يجب علينا أن نضخم هذه الحقيقة (قضية ماهية الإنسان وحقيقته) مثلما لا يجب كذلك أن نُقرّمها، فالاختلاف في تقدير طبيعته الأصلية وماهيته الميتافيزيقية هو الشيء الذي ولد مختلف الفلسفات الكبرى المعروفة اليوم. وكان أفلاطون قد طرح هذا السؤال الذي خرق كل الفلسفات منذ القديم حتى اليوم: ما هذا الذي يمكن أن يكون الإنسان؟ هل هو مقياس الأشياء جميعاً مثلما أعلن بروتاغوراس في قضيته الأساسية؟ أم هو الكائن الخير على الفطرة حيث سوت الطبيعة كل البشر؟ أم أنه الشرير بطبعه بسبب عدم امتلاكه أية فكرة

(26) Jean - Jacques Rousseau: Du contrat Social ou principes du droit politique, Bookking international, paris, 1996, livre III, chapitre VI, p 86.

(٢٧) نيكولو ماكيافيلي، الأمير - خطاب في فن تدبير الحكم، ترجمة: عبد القادر الجموسي، الرباط: مطبعة الكرامة - دار الأمان، الطبعة الأولى، ٢٠٠٤، فصل ٣، ص ٣٣. وفصل ١٧، ص ٩٠-٩١. وفصل ٢٣، ص ١٢٠.

عن الطيبة وهذا ما يجعله ذنباً لأخيه الإنسان أو ربّاً لأخيه الإنسان (Homo Homini Lupus / Homo Homini Deus)؟ أم هو الكائن العاقل الذي يستمد من العقل الإلهي المصل العقلاني؟ أو على العكس من ذلك بحيث أنه العاقل الأقل عقلانية ولا يتأثر إلا بالهوى والرأي (Opinione) أكثر من تأثره بالعقل الصحيح (Veru Ratiane)؟^(٢٨)

١-٤ - كانط؛ السياسة كغاية لا غائية

هل يمكن أن تكون هناك حقيقة سياسية قائمة على مبدأ عدم التناقض؟ هذا هو السؤال الذي أجاب عنه كانط دون غيره من الفلاسفة الذين اجتهدوا في تحليل مسألة النظرية السياسية. وما يعلمه لنا أستاذ النسق هذا، شيء مهم للغاية، وإن كان مثالاً عقلياً يعلق البشرية من أفهامها القبلية الكلية لا من أفعالها الجزئية والبعدية.

ومن الظاهر أن هناك خيطاً هادياً أو رائداً (un fil conducteur) يمتد من نقد العقل الخالص مروراً بنقد العقل العملي وصولاً إلى مشروع للسلام الدائم. وهو الخيط الذي يجعل مشروع كانط أقوى بناء يتألف من الإبستمولوجي والإيتيقي والبوليطيقي كعناصر متماسكة لا انفصام فيها.

من بديهيات الفلسفة الأخلاقية الكانطية، ما يعرف بمبادئ وقواعد الفعل الأخلاقي الخاضع للأمر المطلق (لا المشروط)، وهي على التوالي:

- ١ - افعل فقط طبقاً للقاعدة التي تجعل في إمكانك أن تريد لها في عين الوقت أن تغدو قانوناً كلياً للطبيعة. وبما أن الانتحار والاعتداء على الغير لا يمكن تعميمهما بسبب تناقض ذلك منطقياً، فلا نستطيع من ثمة اعتبارهما فعلاً أخلاقياً مطلقاً.
- ٢ - افعل على نحو تعامل معه الإنسانية في شخصك كما في شخص غيرك، كغاية دائماً وفي نفس الوقت، لا كمجرد وسيلة البتة، فالغائية أقصى درجة يمكن تصورها لاحترام الإنسانية بالمطلق.

(٢٨) للاستزادة في مسألة طبيعة الإنسان يمكن العودة إلى الكتب التالية:

- Spinoza: L'éthique, traduit par Roland caillois, Édition Gallimard, 1954, Quatrième partie, proposition XVII, p258.
- Henri Bergson: les Deux Sources de le Moral et de la Religion, Librairie Félix Alcan, Paris, Onzième édition, 1932, p303.
- روسو، أصل التفاوت بين الناس، ترجمة: بولس غانم، الجزائر: طبع المؤسسة الوطنية للفنون المطبعية، ١٩٩١، ص ٦٨.
- روسو، محاولة في أصل اللغات، ترجمة: محمد محبوب، بغداد: دار الشؤون الثقافية العامة/ الدار التونسية للنشر، دون سنة، ص ٦٠.

٣- افعّل بحيث تكون على الدوام كمشرع في مملكة للغايات ممكنة بفضل حرية الإرادة. وبالتالي فمبرر الحرية الإنسانية الوحيد هو وجود الواجب الأخلاقي، ومن ثم فلا استقلال الفردي في ميدان الأخلاق هو العنصر الذي يحفظ كرامة الإنسان ككائن عاقل^(٢٩).

إن هذه المبادئ التي تمثّل الحرية والغائية والكلية، من حيث جوهرها لا تجسّد سوى سمو الإنسان الأخلاقي عن مسألتين هما: أولاً الشروط الحيوانية التي لا تتيح للإنسان أن يتميز عن بقية الموجودات. وثانياً التعالي عن العالم الحسي التجريبي الذي يستمد منه بعض فلاسفة الأخلاق عناصر الفعل الخلفي^(٣٠). في حين أن القانون الأخلاقي ليس إلاً ذلك الذي يعين المعنى العام (وليس الجزئي البعدي) للخير، ويجعله أمراً ممكنًا من الناحية النظرية.

سنأخذ نصّاً لكانط، فيه طبّق مبادئ نظريته الأخلاقية القائمة على الصدق لذاته، والغائية الإنسانية كأقصى نهاية يمكن تصورها، طبق هذه المبادئ على الممارسة السياسية الضرورية. يقول في مشروعه عن ديمومة السلام: «تقول السياسة: كن مستبصراً كالثعابين [ألا نلاحظ هنا إشارة خفية إلى ميكيا فيلي الذي دعا الأمير إلى أن يقلّد الثعلب والأسد معاً؛ لأن الأسد لا يحمي نفسه من الشراك، أي ليس ذكياً بما فيه الكفاية، أما الثعلب فلا يقوى على التصدي للذئب، أي ليس قوياً بما فيه الكفاية. والقدرة على الجمع بين القوة والذكاء هي منتهى غاية رجل الدولة الناجح - الأمير، الفصل الثامن عشر، كيف يفني الأمراء بالعهود، وأيضاً: الفصل التاسع عشر، كيفية تلافي البغض والكراهية]، وتضيف الأخلاق شرطاً مقيداً: كن بسيطاً كالحمائم... وعلى الرغم من أن القضية (الأمانة هي أحسن سياسة) تنطوي على نظرية يكذبها العمل، مع الأسف، في أغلب الأحيان، فإن القضية النظرية أيضاً: (الاستقامة أفضل من كل سياسة أو المصادقية هي أفضل سياسة) هي على الإطلاق فوق كل اعتراض، بل هي الشرط الذي لا بد منه للسياسة نفسها»^(٣١).

إن هذا النص السابق، يعتبر أحسن مثال على الصدق الدائم في الممارسة السياسية.

(٢٩) إمانويل كانط، تأسيس ميتافيزيقا الأخلاق، ترجمة: عبد الغفار مكاوي، القاهرة: الدار القومية للطباعة والنشر، ١٩٦٥، ص ٨٢-٨٣.

(٣٠) إمانويل كانط، نقد العقل العملي، ترجمة: أحمد الشيباني، بيروت: دار البقطة العربية، دون طبعة، ١٩٦٦، الخاتمة، ص ٢٦٧.

(٣١) إمانويل كانط، مشروع للسلام الدائم، ترجمة: عثان أمين، مكتبة الأسرة، دون طبعة، دون مكان، دون سنة، الملحق الثاني، ص ٧٢. أيضاً: كارل بوبر، المجتمع المفتوح وأعداؤه، ترجمة: السيد نفادي، الجزء الأول، لبنان: دار التنوير للطباعة والنشر، الطبعة الأولى، ١٩٩٨، ص ١٤٢.

وإن كان أكبر انتقاد كان ولا زال يوجّه لكانط، كون مبادئ فلسفته الأخلاقية مثالية لا تتلاءم مع عواطف الإنسان الواقعي أو التاريخي. فإنه هو ذاته يرضى بهذا النقد، على اعتبار أنه لا يريد مسيطرة العواطف الإنسانية ويُنزل الأخلاق إلى مستوى الانفعالات. بل أراد أن يأخذ بيد الإنسان إلى قمم الأخلاق العقلية، حيث يتمايز عن الحيوان، مثلما أشار إلى ذلك في خاتمة كتاب نقد العقل العملي.

نعم، قد يكون الذكاء السياسي غير البريء ناجحاً في الكثير من المناسبات، لكن الديمومة السياسية لا تتحقق إلا بالاستقامة والنقاء. والحق أن هذا النص قريب جداً من نص آخر لميكافيلي الذي أدرك قبل كانط، هذه الحقيقة، وإن كان الأغلبية يعارضون نظريته بنظرية كانط.

يقول مؤلف الأمير والمطارحات ما يلي: «اغتيال المواطنين وخيانة الأصدقاء ونكث العهود والتجرد من الرحمة ومظاهر التدين (مثلما فعل أغاتوكليس) قد توصل صاحبها إلى السلطة بيد أنها لا تورثه المجد»^(٣٢). بمعنى أن الاستقامة هي المعيار الدائم للسياسة الناجحة والدائمة، فنجاح شهر أو حتى أعوام لا يعني النجاح دوماً مثلما لاحظ ذلك أرسطو بحق في موضوع السعادة.

□ ثانياً: مقارنة وتركيب وانتخاب

نحن نعترف أن النماذج التي قمنا بتحليلها لا تغطي كل الفلسفة السياسية، إذ إن هناك إلى جانبها مونيسكيو، ولوك، وروسو، وهيغل، وتوكيفل، وإيتيان باليار، والفارابي، وابن خلدون، وابن رشد، وتوما الإكويني، وجون راولز، وراسل... إلخ وغيرهم كثيرون لا تسعهم هذه المطالعة الصغيرة. لذا سنكتفي بمقارنة الحقيقة في المجال السياسي عند هؤلاء الأربعة السابق تحليل نظرتهم السياسية.

بالنسبة لأفلاطون الذي وحد بين القيم الثلاثة، وتحصل على المعادلة الثلاثية التالية: الحقيقة = الخير = النظام (السياسي)، وهذه المساواة تبادلية دون أدنى شك أو قيد. بمعنى أن التنظيم السياسي للدولة هو الخير الوحيد، مثلما يعبر عن الحقيقة أو هو تجسيد حقيقة تُشارك في الحقيقة الأصلية.

كما أن الخير ليس إلا مسيطرة للنظام الحقيقي، والشخص الذي نعتبره نموذجاً قياسيًّا أو بارديغما (مثلما أشار إلى ذلك في الكتاب الثاني من النواميس) بهذا التحديد السابق هو

(٣٢) نيكولو ميكافيلي: الأمير، مرجع سابق، الفصل الثامن، ص ٥٥.

الفيلسوف الحاكم، أو رجل الدولة الفيلسوف (السوفوقراط). حتى أن الغريب الإيلي في محاوره السياسي يوحد بين رجل الدولة والملك والسيد ورب البيت، باعتبار أنه يمكن مقارنة الأسرة الكبيرة بالدولة الصغيرة (هنا نلاحظ أثر أفلاطون على أرسطو في نظريته عن الأسرة كأصل للدولة في كتاب البوليطيقي).

وتطابق كفاءات الحاكم بالفيلسوف قائمة في «الفطنة النظرية»، أي إن الملك لا يمكنه أن يفعل شيئاً بيديه أو جسده، بل بقوة عقله وذكائه، فهذا كل ما يملك لتسيير شؤون الدولة كالفيلسوف المنظر تماماً^(٣٣). ويغدو رجل الدولة الحقيقي أو الملك هو الذي يدير بذكائه القطعان الاختيارية التي تسيير على قدمين (الإنسان فقط) عكس إدارة الحكام العتاة.

لكن ما يمكن أن يُعاب على تصور أفلاطون هو هذه الوحدة بالتحديد، إنها تثير القلق بسبب الوحدة والمركزية بالذات، كيف ذلك؟ قبل أن نجيب عن السؤال، نطرح سؤالاً آخر هو: كيف حدث أن أراد أفلاطون تركيز ثلاث قيم في شخص واحد؟ وما أثر هذه النظرية الأفلاطونية على مستقبل الفلسفة السياسية اللاحقة؟ ومن يستفيد من هذا التوحيد القيمي الثلاثي (الحق، الخير، العدل)؟

إن شخصاً يتسم بالحكمة النظرية في التشريع، إلى جانب كونه خيراً معتدلاً ومزوداً بكل الفضائل الأخلاقية، مع امتلاكه قدرة تنفيذ القرارات السياسية، هو مركز وبؤرة السلطات الرمزية والعقلية والإجرائية. وهذا هو الذي يعكس صورة الطغيان المقنن، أو الطغيان المبرر بكل الوسائل.

وتركيز هذه القدرات الثلاثة في شخص الفيلسوف هو صورة حسية لنظرية العالم المثالي الموحد والثابت والحقيقي. إن رجل الدولة الأفلاطوني هو المشارك في القيم الثلاثة الخالدة، فالمستفيد الوحيد من هذا التوحيد هو أفلاطون ونماذجه الواقعية، أي الفيلسوف بصورة عامة. وسوف يكون لهذه النظرية أثر كبير في تشكيل صورة رجل الدولة في العصور الوسطى، سواء عند المسيحيين أو المسلمين. فيما يسميه فولتير بسخريته اللاذعة بالعهد السياسي (Testament Politique)^(٣٤).

ونحن نفهم جيداً فيلسوف الأنوار هذا، على اعتبار أنه لاحظ هذا الانتقال الواضح من الفلسفة السياسية الأفلاطونية القائمة على تجميع القدرات في يد الفيلسوف الحاكم

(٣٣) أفلاطون، بوليتيكوس (محاوره رجل الدولة)، ترجمة: شوقي داود تمارز، ضمن المحاورات الكاملة، المجلد الثاني، بيروت: الأهلية للنشر والتوزيع، ١٩٩٤، ص ١١٣.

(34) Voltaire: Dictionnaire philosophique, G F Flammarion, Paris, 2010, matiere États, gouvernements, p273.

الفاضل إلى الفلسفة السياسية المسيحية التي تركز كذلك القدرات التشريعية والتنفيذية وحتى الروحية - الآخروية في يد «المسيحي الحاكم».

والملاحظ أنه لم يتغير شيء، أي بين «فيلسوف حاكم» و«رجل دين حاكم»، الفرق شكلي فقط، فكلاهما يمتلك المزايا والقدرات نفسها. ثم إن صورة الفيلسوف في محاورات أفلاطون (وهو سقراط في معظم الحالات) الذي لا يخطئ وسيطر على الحوار كماً ونوعاً، لا يعبر إلا عن حاكم يجب ألا يخطئ وسيطر على كل المملكة ومن كل الجوانب.

وهنا تصبح العبارة التي شاعت حول علاقة أفلاطون بالمسيحية والقائلة: «إن أفلاطون هو من أكبر الممهددين لها» عبارة مبررة إلى أقصى الحدود، سواء من الناحية السياسية أو الأخلاقية، أليست الأفلاطونية مسيحية الشعب؟ مثلما كرر باسكال ذلك، ومن بعده نيتشه وآخرون؟^(٣٥)

إن تمرکز السلطات في يد رجل واحد، هو ما حاربه مونتسكيو كشرط للديمقراطية التي لا تدل إلا على الفصل بين السلط الثلاث. وتشذيرها في أكثر من شخص أو أكثر من هيئة.

كما نلاحظ مسألة أخرى، متعلقة بأثر التوحيد الأفلاطوني ومماهاته السياسي بالفلسفي والأخلاقي الذي أدى إلى تطابق المعقول على المحسوس والكل على الجزء، وخلق ضرباً من الوحدة العقلية - الوجودية تتميز بالصرامة المطلقة التامة. نلمس هذه المسألة في الفلسفة السياسية الهيجلية، فعندما أعلن هيجل (١٧٧٠-١٨٣١م) في تصدير مؤلفه الحقوق - السياسي المشهور *Principes de la philosophie du droit* سنة ١٨٢١م القضية المشهورة القائلة بأن: «ما هو عقلي متحقق بالفعل، وما هو متحقق بالفعل عقلي، عند هذا الاقتناع يلتقي الرجل البسيط مثله مثل الفيلسوف سواء بسواء. ومنه تبدأ الفلسفة دراستها لعالم الروح ولعالم الطبيعة على حدٍّ سواء... أو ما هو عقلي واقعي، وما هو واقعي عقلي»^(٣٦).

(٣٥) في مسألة مسيحية أفلاطون أو أفلاطونية المسيحية يمكن العودة إلى الكتب التالية:

- Blaise Pascal: *Pensées*, éditions de la seine France, 2005, Article 3: de la nécessité de pari, para 219-612, p 91.
- Friedrich Nietzsche: *Aurore - pensées sur les préjugés moraux*, traduit par Julien Hervier, éditions sigma, S.D, § 496, p 256.

(٣٦) هيجل، أصول فلسفة الحق، ترجمة: إمام عبد الفتاح إمام، المجلد الأول، القاهرة: دار الثقافة للطباعة والنشر، ١٩٨١، ص ٨٠-٨١.

فإنه بهذا الإعلان قد أثار زوبعة عاصفة من النقد، بدأت مع خلفائه في الجامعة، على اعتبار أنه شلّ الواقع الفعلي من خلال توحيده مع الفكر. لكن ما هو الفكر هنا؟ أليس هو ذاته العقل السياسي المسير للدولة الجرمانية حينئذٍ؟ هذا ما جعل فريز الأستاذ بجامعة هايدلبرج يقول عن هيجل أنه «ترعرع لا في حديقة العلم، وإنما في قمامة الذل والخنوع». ولعل أكبر من اشتغل على مخاطر هذه الوحدة العقلية الواقعية الهيجلية كموروث أفلاطوني هو كل من شوبنهاور وكارل بوبر.

وقد عبر بوبر في مؤلفه الفلسفي السياسي - التاريخي الممتاز (The Open Society and its enemies) والذي خصص جزأه الأول «لأحاجي أفلاطون» والثاني «لهيجل وماركس». وكما هو ملاحظ فإن الفلسفة الماركسية المتهمة كثيرًا في هذا المؤلف، تعود أصولها إلى الهيجلية التي بدورها مستمدة من الفلسفات الأكثر قدمًا، خاصة أفلاطون.

وتقرير هيجل السابق الذكر، لا يهدف إلى التبرير للممارسات السياسية التي قام ويقوم بها ملك بروسيا فريدريك وليام. وقد كان شوبنهاور معاصر هيجل على بيئة من الأمر، عندما قال بأن الفلسفة عند هيجل أصبحت أداة للأغراض الخاصة بالدولة، وتابعة لعقله فقط^(٣٧).

إن الفلسفة السياسية عند ميكيايلي، وباعتبارها واقعية، فإنها تنتقد من هذه الزاوية. لأن الفرق بين التقرير السياسي والفلسفة السياسية أمر واضح جدًا، فلا يكفي أن نقرّ ما هو موجود واقعيًا، بل يجب أن يعمل المفكر على الانتقال من فعل الوصف إلى فعل التنظير للتغير إلى الأحسن، ومن هنا فائدة اليوتوبيا.

وهذا ما لم يقيم به مؤلف الأمير بصورة مقبولة. فالفلسفة السياسية لا تقتنع بالواقع، بل تعمل على صناعة واقع مغربل من الشوائب، خاصة ونحن نعلم أن الحكماء في العصور القديمة والوسطى والحديثة وحتى المعاصرة في بعض نماذجهم، كانت تسيرهم غرائز حب السيطرة والامتلاك والإخضاع، أو بلغة نيتشه العارية من كل تغليف إرادة القوة والافتقار (La Volonté de puissance). ألم يقل ماركس بأن كل الناس (والفلاسفة خاصة) فسّروا الواقع أو عملوا على ذلك ممّا جعلهم يختلفون دون رجعة، لكن القليل فقط من عمل

(٣٧) كارل بوبر، المجتمع المفتوح وأعداؤه، مرجع سابق، ص ١٩. انظر: أرثور شوبنهاور، العالم إرادة وتمثلاً، المجلد الأول، مرجع سابق، تصدير الطبعة الثانية، ص ٣٦. وكذلك: كارل ماركس، بؤس الفلسفة (رد على فلسفة البؤس لبرودون)، ترجمة: حنا عبود، دار دمشق للطباعة والنشر، دون طبعة، ١٩٧٢، ص ١٠٢. وأيضًا: كارل بوبر، المجتمع المفتوح وأعداؤه، الجزء الثاني: هيجل وماركس، ترجمة: حسام نايل، بيروت: دار التنوير للطباعة والنشر والتوزيع، الطبعة الأولى، ٢٠١٥، ص ٦٧ وما تلاها.

على تغييره إلى الأحسن والأفضل.

فهل حاول ميكافيلي فعل ذلك؟ قد يُحمد المفكر على كونه واقعياً، لكن في الفلسفة قد يذم على ذلك؟ لقد لاحظ كانط بأنه لا يجب لعلم الأخلاق أن يبحث عن شيء ما في الحياة التجريبية أو الواقعية لأنها دوماً ناقصة، ولا تعبر عما يجب أن يكون.

أما فلسفة كانط الأخلاقية، وباعتبارها أعظم فلسفة بعد أرسطو حسب تقدير الكثير أمثال أندري كونت - سبونفيل، فإن البحث في أصولها وعناصرها المضمرة، يكشف عن كونها تركباً ذكياً لنظريات إغريقية قديمة. هذا ما قرره الأرسطوطاليسي المعاصر ومترجم كل أعماله إلى اللغة الفرنسية جول بارتلمي سانتهيلير. فقد قال معبراً عن أصالة النظرية الأخلاقية - السياسية الإغريقية مقارنة بكل ما تلاها: «إننا نجد نظريات كانط خليطاً وارثاً من المذاهب الثلاثة التي تم استعراضها، ونقصد بذلك الأفلاطونية والأرسطية والرواقية». ويواصل قوله: أن كانط لو درس بشيء من التفصيل أعمال أفلاطون، لاكتشف وجود تقارب وشبه ولو مضمر بين فلسفته وفلسفة مؤسس الأكاديمية، بدلاً من أن يشير إلى أبيقور في كتابه نقد العقل العملي وتمجيده من خلال اعتباره رجلاً عظيماً»^(٣٨).

تبقى الحديث الآن عن الفلسفة الأخلاقية - السياسية عند أرسطوطاليس، والتي تعتبر مقارنة بسابقتها ولاحقها فلسفة وسطية بالمعنى الذي تحدث هو عنه في علم الأخلاق النيقوماخية. فهي ليست مثالية بالمعنى الأفلاطوني الذي يفترض عالماً مستقلاً من الأفكار الثابتة والمطلقة، مما يجعلها نموذجاً قياسيًّا لكل الموجودات الواقعية والتي بدورها تشارك هذه النماذج في الوجود الحقيقي. كما أن فلسفته ليست واقعية فجّة تصف دون تمحيص خلائق البشر غير المعتدلة كما كان ميكافيلي. كما أن نظريته للحقيقة في المجال السياسي تعتبر مرجعية ظاهرة القوة لمبادئ الأخلاق والسياسة عند كانط.

وما نظرية أرسطو في الصداقة إلا نموذجاً على ذلك، فنجدته يقول: في حالة ما أحب شخصاً ما صديقه من أجل المنفعة، فإن محبته في الحقيقة لا تطلب صديقه في ذاته أي غير موجهة له، بقدر ما تطلب خيره الذاتي أو الفردي، وبالتالي فإن هذه الصداقة عرضية مزيفة وزائلة بزوال الغايات... ولا يمكن اعتبارها فضيلة بالمعنى الأصلي للفضيلة La Vertu؛ لأن الصداقة الحقّة هي ضرب من الفضيلة أو ممتلئة بالفضيلة... وبالتالي فإن الصداقة يجب أن تكون منزّهة... إن صداقة الناس الفضلاء والأخيار الذين يجب بعضهم بعضاً من حيث

(٣٨) بارتلمي سانتهيلير، مقدمة علم الأخلاق إلى نيقوماخوس، الجزء الأول، ترجمة: أحمد لطفي السيد، مرجع سابق، ص ١٠٣. وكذلك: كانط، نقد العقل العملي، مرجع سابق، ص ١٩٥.

كونهم أخيارًا وفضلاء فقط⁽³⁹⁾.

ألا نلاحظ هنا بوضوح بذور الأخلاق الكانطية المتمثلة في مبدأ الغائية والقبلية أو المطلقية (فعل الواجب من أجل الواجب عند كانط = محبة الصديق من أجل الصديق ذاته عند أرسطو). لذا فإننا نسمح لأنفسنا بالقول بأن نظرية أرسطو في الإيثيقا والبوليطيقا، قد استطاعت تجاوز كل عيوب النظريات الأخرى، مما يرشحها بأن تكون النظرية الأقل عرضة للنقد.

□ ثالثاً: الإستمولوجي والبوليطيقي، من التنافر إلى التكامل

كنا قد طرحنا مسألة في غاية الأهمية: لماذا نشعر بصعوبة توحيد المعرفي والأخلاقي في السياسي؟ إننا نعتقد وبالنظر إلى كل ما تم تحليله سابقاً، أن الصعوبة متأتية من طريقة التفكير التأملية/ الميتافيزيقية التي تم بها مقارنة نظرية المعرفة ومن ثمة الحقيقة. كيف ذلك؟ إننا ما زلنا نعتقد أن المعرفة الحقّة هي المعرفة المطلقة التي تكون أكبر ما تكون عامة وصالحة دون تخصيص أو تنقيص. أما السياسي فإنه يتميز بالمحلية والظرية والتجديد دوماً. مما يجعل التركيب بينهما يخلق قلقاً مستداماً.

وما يقال عن المعرفي، يقال -أيضاً- عن الأخلاقي على السواء، إن الاعتقاد في مطلعية القيم الأخلاقية وعلوها عن الأفراد واستقلالها عن الزمان والمكان، يجعل رجل الدولة يرفضها بدعوى أنها تعيق تقدم العمل السياسي الذي يتطلب التحيين والأقلمة والتخصيص والاستثناء والتجديد.

مما سبق، وبالنظر إلى خصائص العصر المعاصر من الناحية الإستميمية، التي تحدّدت وفق مقولة النسبية (la relativité). بحيث أصبح التعلق بالمفاهيم الخالدة ضرباً من الانتحار المعرفي والخمود الثقافي. فما هو الشيء الذي يمنعنا من نقل هذه الخاصية إلى الأخلاق والسياسة. فالأخلاق كممارسة سلوكية لا كمبادئ مقولاتية هي نسبية متغيّرة، بل ويجب أن تكون كذلك. وإن اعترفنا بذلك، كون الأخلاق نسبية محايثة، وكون المعرفة العلمية -وكل معرفة تقريباً يمكن أن تكون مكّمة مثل النفس والإنسان والتاريخ والأنثروبولوجيا- نسبية، وعلم السياسة كنظر أو كممارسة متغيرة وتحينية دوماً، فالأكيد أنه لن يبقى أي شقاق بينهما، مما يجعلنا قادرين على الحديث عن سياسة علمية، أو أخلاق متعلمة، أو سياسة معرفة... الخ.

(39) Aristote: Éthique à Nicomaque, Op.cit, livre VIII, chapitre 1, para 1, p317 et chapitre 3, para 3, p 323.

□ استنتاج تفاؤلي - واقعي

نعم، هناك حقيقة في المجال السياسي، لكن الحقيقة لم تعد حقيقة بالمعنى التأملي الذي ورثته الفلسفة المعاصرة من الفلسفات التقليدية والأخلاق القديمة، وحتى الديانات المثالية التي تغذت بطريقة أو بأخرى من التفكير الميتافيزيقي كما تحدّد على يد بارمنيدس من إيليا وأفلاطون وأرسطو.

إن كون السياسي لا يتعلّق بالأخلاق المطلقة والحقيقة التأملية الكلاّنية، أمر مشروع كل المشروعية. لكن الكثير يعتبر هذا تهكاً أبستمولوجياً وتمرداً أخلاقياً، وهذا أمر مبرر كذلك؛ لأن هؤلاء ما زالوا يفكرون تفكيراً ميتافيزيقياً، ومن علامات هذا التفكير الماورائي الاعتقاد بمبدأ «إما كل شيء أو لا شيء» الذي يتفرّع إلى «إما معرفة كاملة وصحيحة وإما لا معرفة» أو «إما أخلاق مطلقة أو لا أخلاق»... إلخ.

لكن ألم يحن الوقت لنعتقد بأن هناك معرفة لكنها ليست مطلقة، بأن هناك أخلاقاً لكنها متغيّرة، فكما يقال: نصف رغيف خير من لا شيء، للإشارة إلى صلاحية النسبية. أليس هذا هو المخرج الوحيد لتطابق الأخلاقي والمعرفي والسياسي! وبلوغ مجتمع متكامل القيم، بدل ما نعيشه اليوم من صراع وامتعااض متبادل.

فهذا رجل الدولة يوظّف رجال أخلاق (أو عالم دين) يلعنون النسبية السياسية، وهذا معلّم يصارع السياسي باعتباره لاغياً للمعرفي... إلخ، وذلك السياسي يشتكي من عالم أخلاق وعالم علم متمسكين بأذيال الخيال.. إنه السياسي (الحاكم) الذي يريد استبدال محكوميه كلية دون جدوى.

مما سبق وبالنظر إلى الفلسفة الأخلاقية - السياسية - الإبستمية الأرسطية، والتي تمثّل نموذج الفكر المتكامل بالنظر إلى توسطه المثالية المطلقة والواقعية الفجة؛ نطرح اليوم إمكانية مقاربة مثمرة لهذا الفكر الذي يتميز بالموسوعية والعالمية نظراً لكونه منزّهاً من الأغراض الذاتية، ونابع من ذهن متّقد حكمة وقدرة.

ولا نشعر بالتعجب عندما نقرأ إعلان الأستاذ أحمد لطفي السيد بأن النهضة العربية يمكن أن تكون أكثر قوة وفعالية لو تم استلهام الفكر الأرسطي بصورة إيجابية، أكثر ممّا فعل أصحاب النزعة العقلانية الإسلامية الكلاسيكية كابن رشد على سبيل التمثيل. وعندما يتساءل الفيلسوف الأخلاقي والمسؤول الرفيع المستوى بوزارة الدفاع البريطانية عن حدود

صلاحية ديفيد فيشر (David Fisher) عن حدود صلاحية النموذج الأرسطي اليوم^(٤٠)، فإنه كان على وعي عميق بمدى عمق وسعة المنظور الذي قدمه. على أساس أنه استند على منظور إنساني تأسس على عالمية العقل والعاطفة معاً.

(٤٠) ديفيد فيشر، الأخلاقيات والحرب هل يمكن أن تكون الحرب عادلة في القرن الحادي والعشرون؟ ترجمة: عماد عواد، الكويت: المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب، العدد ٤١٤، ٢٠١٤، ص ٧٦.

سيمبولوجيا الكتابة والمكتوب

عند عبد الكبير الخطيبي

الدكتور عبد القادر حميدة*

- ١ -

بمثابة تقديم

ما الذي تثيره الكتابة أفقيًا من أسئلة مرعبة، من رغبة طاغية في فهم التحوّلات والقطائع، الانتقال من الشفوي إلى الكتابي، سجن الكلام في كلمات، ومحاصرة الأنفاس، ثم دلّقتها عنوة في حروف، انكماش الأصوات، تخليها عن تعاليها وانسكابها نحو الأسفل، نحو حتفها، حيث ستتحتّط وتكون رهينة للآخر، لتمثّلات الآخر، لتأويلات الآخر، انضمامها بعضها لبعض، وبداية عهد الخطايا، ذلك أن «الكلمات المفردة لا إثم فيها ولا خطيئة، فالآثام والخطايا تكون فقط عند سبك العبارات»^(١).

وعليه فإن ثنائية «الكتابة والمكتوب» تحضر بقوة في أعمال المفكر المغربي عبد الكبير الخطيبي (١٩٣٨-٢٠٠٩)، وتشكّل محور اشتغالٍ تزامنيًا وتعاقبيًا،

* أستاذ محاضر بقسم علم الاجتماع والديمقراطية، كلية العلوم الاجتماعية والإنسانية، جامعة زيان عاشور بالجلفة، الجزائر. البريد الإلكتروني: kaderhomida@yahoo.fr

(١) يوسف زيدان، عزازيل، رواية، الجزائر: وزارة الثقافة، ٢٠٠٩م، ص ١٠٩.

فعلى المستوى العمودي التزامني (syntagmatique) سيكون «استدعاء الممارسة التأويلية أمراً ضرورياً، وضرورته نابعة من ملازمته للفكر الرمزي»^(٢)، أما على المستوى الأفقي التعاقبي (paradigmatique) سيكون حفراً أركيولوجياً، بحثاً عن الدلالات الكامنة وتفجيراً لها، إنها «لذة النص» المكتوب اشتغلاً وانشغلاً كتابياً مشتركاً، بين الخطيبي وبين الكثيرين من أمثال: رولان بارت (Roland Barthes)، جاك دريدا (Jacques Derrida)، ميشال فوكو (Michel Foucault)، تجاوزاً للتخوم التي لا تني تجدد إهابها كل حين، متلفظة بالوجد حيناً، وبما قد يؤطره الحنين أحياناً أخرى.

وتشكل سيرته الروائية الذاتية «الذاكرة الموشومة»^(٣)، حجر الزاوية في هذا الاشتغال، بما تفصح عنه من نوايا، وما تحتزنه من أسئلة، تقول مشروع الخطيبي وتضمّره، تخفي دلالاته، ثم تعلنها اشتغلاً سيميائياً مميزاً، يحتاج لاستنطاقه إلى تعدد في الأدوات والتقنيات، الأمر الذي دعانا إلى استدعاء الثلاثية السيميائية كما قررها شارل ساندرس بيرس (Charles Sanders Pierce): «التمثيل»، «الاتصال»، «الدلالة». وإلى أن نعزز تحليلنا بين الحين والآخر بتمثيلات جان كلود أبريك (J. C. Abric) المتعلقة بالنواة المركزية (le noyau central)، والمتجذرة فيما نعتة لوسيان غولدمان (Lucien Goldmann) بالرؤية للعالم (La vision du Monde).

-٢-

عن عبدالكبير الخطيبي

عبدالكبير الخطيبي مفكر عصيّ عن التأطير، لا يرتضي أن يسجن داخل تخصّص بعينه، «يريد الآخرون أن يؤطروني في خانة بعينها، والحال أنني ممتهن لقياس المساحات»^(٤)، مسافر فذّ نحو عوالم بكر متجاوزاً للحدود والخرائط.

كان الخطيبي متعدّد التكوين، لا ينطلق من أرض واحدة، فبديهي إذن أن يكون متعدّد التوجّه، غير معترف بالتخوم، والحدود، مبدّداً للأوهام التي يذيعها الذين «يرون بعين واحدة، ويتكلّمون بلسان واحد، ويرون الأشياء إمّا سوداء، أو بيضاء، إمّا شرقية،

(٢) نور الدين الزاهي، المقدس الإسلامي، المغرب: دار توبقال للنشر، الدار البيضاء، ط ١، ٢٠٠٥م، ص ٧.

(٣) عبدالكبير الخطيبي، الذاكرة الموشومة، ترجمة: بطرس الحلاق، بيروت - لبنان: المؤسسة العربية للدراسات والنشر، ط ١، ١٩٨٤.

(٤) عبدالكبير الخطيبي، نحو فكر مغاير، ترجمة: عبدالسلام بنعبد العالي، قطر: كتاب الدوحة، مجلة الدوحة، العدد ٦٧، مايو ٢٠١٣، ص ٧٠.

أو غريبة^(٥)، إنه الخطيبي الذي يكسر تابوهات التخصص، وتزمت الحاجز، اللين الذي يمتد الحدة، الكاتب المتعدد، الذي «يعلن عن ذاته بتواضع نادر، مطالباً باعتباره كاتباً، وكاتباً فقط»^(٦).

ثم أليس الخطيبي همزة وصل؟ ألم يكن حريصاً على أن يكون ذلك الممر الخفي بين شتى تخصصات العلوم الإنسانية، نافياً وهم التأطير، محطماً -بلغة هي أقرب إلى الهمس- كل الجدران الفاصلة، لا خطوط، لا حدود، لا نقاط، لا فواصل، فقط عالم من المتعة، من اللعب المحترف، من الإنصات إلى عمق الإنسان في تجلياته، في زواياه المعتمة والمضيئة؟ مثلما جزم نجيب العوفي تماماً بأن الخطيبي «همزة وصل بين الفلسفة والأدب، بين عقلانية الفكر وحسية المبدع»^(٧)، دعونا نؤكد أن أول خطوة قام بها الخطيبي هو أن مدّ جسراً بين السوسولوجيا والأدب في رسالته المناقشة سنة ١٩٦٥ م عن الرواية المغاربة.

ويعدّ رولان بارت أول من اكتشف الخطيبي حينما كتب «ما أدين به للخطيبي»، كمقدمة لكتاب الخطيبي «الاسم العربي الجريح»، حيث كشف في هذه المقدمة عن أهمية ما يشتغل عليه الخطيبي، مصرّحاً بأنه يشترك معه في كثير من الاهتمامات: «إنني والخطيبي نهتم بأشياء واحدة، بالصور، الأدلة، الآثار، الحروف، العلامات. وفي الوقت نفسه يعلمني الخطيبي جديداً، يخلخل معرفتي؛ لأنه يغيّر مكان هذه الأشكال، كما أراها يأخذني بعيداً عن ذاتي، إلى أرضه هو، في حين أحس كأني في الطرف الأقصى من نفسي»^(٨).

- ٣ -

إحياءات الكتابة في «الذاكرة الموشومة»

نحبّذ أن نستهل الإحياءات بالتطرّق أولاً إلى هندسة الكتاب، فقد استهل الخطيبي مؤلفه بإهداء إلى أمه «إلى أُمّي»، ثم بتقديم قال عنه: إنه كُتب «في ١٩٦٩-١٩٧٠ م، ونُشر في دار ده نويل عام ١٩٧٠»^(٩). مضيفاً بأنه ينشره اليوم كما هو. ثم يأتي القسم الأول من

(٥) الطيب صالح، موسم الهجرة إلى الشمال، بيروت - لبنان: دار العودة، ط ١٤، ١٩٨٧، ص ١٥٢.

(٦) محمد نور الدين أفاية، الهوية والاختلاف في المرأة، الكتابة والهامش، الدار البيضاء - المغرب: إفريقيا الشرق، ط ١، ١٩٨٨، ص ٧٧.

(٧) نجيب العوفي، كان المغرب يقرأ فصار المغرب يكتب، مجلة المجلة، العدد ٣٠٨، لندن ١٩٨٦، ص ٤٤.

(٨) عبدالكبير الخطيبي، الاسم العربي الجريح، ترجمة: محمد بنيس، بيروت - لبنان: منشورات الجمل، بغداد، العراق، ط ١، ٢٠٠٩، ص ١٥.

(٩) عبدالكبير الخطيبي، الذاكرة الموشومة، مرجع سابق، ص ٠٧.

الكتاب بعنوان: «تسلسل الصدفة ١» هذا القسم الذي سيضم العناوين التالية: «الذاكرة الموشومة»، ثم «مدينتان متوازيتان الجديدة الصويرة»، ف«هكذا تدور الثقافة»، بعده يأتي عنوان: «مراهقاً في مراکش»، ثم «الجسد والكلمات»، بعده «بحركات زائغة»، وأخيراً «الضفة اليسرى».

لينفتح بعده القسم الثاني من الكتاب تحت عنوان: «تسلسل الصدفة ٢»، والذي بدوره يضم العناوين التالية: «شروود موسيقي وفق الغيرية»، و«تقاطيع على الغيرية»، ثم «شطر تجاه شطر - حوار - صورة أولية»، ثم «صورة ثانوية»، ف«صورة نهائية»، وأخيراً «ملحق معالم»، ليكون الفراغ من الكتاب كما هو مدوّن في: «٢٧ أيار / مايو ١٩٧٨». ولأن مساحة المقال لن تسمح بجل ما يمكن أن يقوله الكتاب عن الكتابة، وعن رؤية الخطيبي وفق المنهج المعتمد، فإننا سنكتفي ببعض الذي لا يخل بالفكرة.

إنها مسألة للمعاني المتعددة للكتابة والمكتوب وإيجاءاتها (Connotations) وجدلية حضور المكتوب وغيابه ومختلف دلالات ذلك في كتاب مهم لعبدالكبير الخطيبي هو «الذاكرة الموشومة». الذي جمع فيه الخطيبي كل أفكاره التي ستتجلى فيما بعد في كتاباته التالية، إنه يعدّ مرجعية التحليل الحقيقي لفكر الخطيبي، ولحالة المجتمع المغربي ومن خلاله المجتمع العربي، الشرقي، الجنوبي، السائر في طريق النمو.

إنه كتاب مكتوب على شكل رواية سيرة ذاتية، «رواية يعيد من خلالها الاقتراب من حياة شخصية داخل مجتمع يسعى إلى التخلص من العبء الاستعماري، ويخطّ أبجدية الحلم بالاستقلال، ويعاني من الخيبات التي واجهت هذا الحلم الجماعي في السنوات الأولى من الاستقلال»^(١٠).

وسط هذا السياق الاجتماعي العام ستطرح تيمة «الكتابة» من طرف الخطيبي، وسيكون الطرح كتابةً، واستفهاماً، وجرحاً، وذاكرةً موشومةً. فقد حاول الخطيبي الانطلاق من البدايات، وحاول رسم فضاء طفولته بالكلمات، عبر المحافظة على المشاهد، ومحاولة استنطاقها، دون الإخلال بالأجواء، والروائح والفضاءات والأسئلة الطفولية ونقائضها البريئة، إذ «كثيراً ما يحلم الأولاد بالمحرّمات الجنسية المنشطرة»^(١١)، مضيفاً إليها قوله: «كان القرآن محور طفولتي، فطغى على كلمتي، بينما كانت المدرسة مكتبة ينقصها الكتاب»^(١٢).

(١٠) محمد بنيس، مع أصدقاء، المغرب: دار توبقال للنشر، الدار البيضاء، ط ١، ٢٠١٢، ص ٩٢.

(١١) عبدالكبير الخطيبي، الذاكرة الموشومة، مرجع سابق، ص ٢٢.

(١٢) عبدالكبير الخطيبي، المرجع نفسه، ص ٤٦.

في «الذاكرة الموشومة» سيحضر الاشتغال على تيمة «الكتابة» بشكل جلي، يعلنها تارة، ويضمهرها تارة أخرى، ففي الإعلان يقول: «فيكون حينئذ الكتاب الذي سوف أكتبه فكراً دينياً»^(١٣)، وفي الإضمار يقول: «القرآن في الأصل نشيد، لذا يستظهر...»^(١٤)، فهل تم استبعاد المكتوب هنا لأجل محوه؟! أم لأجل استثارة كل الأسئلة والإكراهات التي تعترض كتابته؟! أم أنه محو بقصد التثبيت؟! أسئلة متعددة، وغيرها كثير، تثيرها وتؤججها المضمرات في كتابة الخطيبي.

- ٤ -

بيرس قارئاً لتيمة «الكتابة» عند الخطيبي

الكتابة عند الخطيبي تتميز أساساً بما سمّاه هو نفسه بالتداخل الدلائلي (intersémiotique)، الذي يقوم على ثلاثيات عدة، منها: العري والغياب والحال، حال عند تخومه «تنفّي الكتابة الأكاديمية الباردة، وتنهض كتابة جديدة لها صرامة البحث ودقة التحليل»^(١٥)، وبما أنه وبارت يشتغلان ضمن نسق واحد فمن الطبيعي أن يتّفقا على أن «علم الإشارات» أي «السيمولوجيا» هو جزء من علم أشمل هو «علم اللغة» عكس ما بشر به فرديناند دو سوسير (Ferdinand de Saussure)، أي كما يقول بارت في «أسس علم الإشارات»: «لا بد لنا في نهاية الأمر أن نتفق من الآن على أنه من الممكن أن نقبل، ذات يوم، ما طرحه سوسير: إن علم اللغة لن يكون جزءاً من علم عام للإشارات، حتى لو كان العلم المميّز، بل علم الإشارات هو الذي سيصبح جزءاً من علم اللغة»^(١٦).

ووفق مسار الرؤية هذا يمكننا أن ندرك أهمية اللغة ودورها المركزي - أي كنواة مركزية بتعبير جان كلود أبريك - في فكر عبدالكبير الخطيبي، هذه اللغة «اللوغوس» التي هي رؤية للعالم - بتعبير لوسيان غولدمان - وفي الوقت نفسه تأويل لهذا العالم، «إذا كانت اللغة ليست لذاتها ولكن لعالم تفتحه وتكشفه، فتأويل اللغة - إذن - لا يختلف عن

(١٣) عبدالكبير الخطيبي، المرجع نفسه، ص ٤٦.

(١٤) عبدالكبير الخطيبي، المرجع نفسه، ص ٤٦.

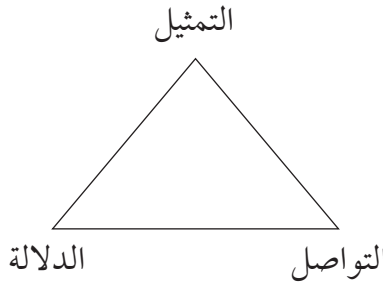
(١٥) عبدالكبير الخطيبي، الاسم العربي الجريح، مرجع سابق، ص ١٠. (الاقباس من مقدمة المترجم).

(١٦) غالي شكري، النهضة والسقوط في الفكر المصري الحديث، بيروت - لبنان: دار الطليعة للنشر والتوزيع، ط ٢، ١٩٨٢، ص ٢٨. نقلاً عن: رولان بارت، أسس علم الإشارات، مجلة كومينيكاسيون، منشورات لو سوي، ع ٤، باريس ١٩٦٤.

تأويل العالم»^(١٧).

هكذا نستطيع أن نسير مطمئنين لكن بحذر إستمولوجي - كما علمنا الخطيبي - وفق خطى ثابتة في قراءة لتجليات الفكرة خطأ ووشماً في الذاكرة، «ومن درس لدرس نخفي وراء الكلمات بعد أن نمحو كل أثر مشبوه»^(١٨)، تلك هي ركيزة السيميائية في تجلياتها عند الخطيبي، فها هي لغته «المنفلتة والآسرة على طريقة بارت، بل بانتهائها إلى التقليد النيتشوي مثلما هو ملاحظ، تثير أكثر من رغبة وتفكك العزلة عن محاولة جريئة، وتسعى إلى أن تفكك العلائق البالية والأفقية بين القارئ والنص، ثم بين النص والمبدع»^(١٩).

إنه تشظي الخطيبي بين الواقع والخيال، بين الوجود والعدم، بين اللغة الأم واللغة الغريبة، إذ «ليس بهذا اليسر تحتطف لغة من الأموات الساهرين عليها»^(٢٠)، من هنا تظهر لنا أهمية استدعاء ثلاثية شارل ساندرس بيرس التي منحنا لها مجازاً نعت «المثلث» والذي يمكن تشكيله كما يلي:



الشكل رقم ١: ثلاثية شارل ساندرس بيرس

ففي زاوية «التمثيل» من مثلث بيرس، الذي يهتم بالبعد «التعاقبي»، القطاعات والتواصلات، نجد الخطيبي يتحدث عن التقائه الأول بالمكتوب ذلك الذي سيظل وشمًا طفوليًا، ووخزًا زمنيًا، «ابتدأت تلميذًا دون المستوى أستحبر حرفًا مستحيلًا منمّمًا. وكنت، إلى ذلك، مدمنًا على أخطاء الخط المستقيم»^(٢١).

(17) Paul Ricœur: Lectures III, aux frontières de la philosophie, ed Seuil, Paris, 1994, p304.

(١٨) عبد الكبير الخطيبي، الذاكرة المشومة، ص ٤٦.

(١٩) بختي بن عودة، ظاهرة الكتابة في النقد الجديد مقاربة تأويلية الخطيبي نموذجًا، وهران - الجزائر: دار الاديب للنشر والتوزيع، ٢٠٠٥، ص ١٣.

(٢٠) عبد الكبير الخطيبي، الذاكرة المشومة، ص ٩.

(٢١) عبد الكبير الخطيبي، الذاكرة المشومة، ص ٤٤.

الصدمة ستتجلّى -إذن- خوفاً من المكتوب رغم أن الخطيبي نشأ في حضن الحرف على يدي والد يكتب الكتاب، ويداوي بالحرف المضمّخ في المداد السابح في كل أنواع البخور «لا شفاء ممكناً إلّا في كتابة مبيّنة»^(٢٢)، الوالد الذي «كانت كتبه الممزوجة بالكافور تخرج أحياناً إلى الهواء الطلق»^(٢٣)، إلّا أن الصدمة ستكون خوفاً بعد ذلك «ذلك الخوف أمام الكتابة، الخوف من أن تلتهمك، على المدى الأبعد، وأن تموت متأمراً عند انتهاء مناجاة ذاتية لا نهاية لها»^(٢٤).

أما في زاوية «التواصل» الذي يشير في مثّل بيرس إلى الدور الذي تلعبه الظاهرة المدروسة في المجتمع، ما تقوم به، ما تفعله، ما تلغيه أو تذكّيه، ما قد تستبعده وتستدعيه، وهي هنا في هذا المقام «ظاهرة الكتابة» فإننا قد نستدعي في تمثّل دورها عند الخطيبي، ما يراه من إمكانياتها في الخلخلة، حيث يشير إلى بعض من ذلك في قوله: «كتبت فيها بعد مسرحية اتّخذت فيها فرانكشتين مالا بارا في دور ثانوي، وجعلته يخنق ضحاياها قائلاً: عذراً لبراءتي، فالحب جعلني مالا بارا. انبثقت هذه المسرحية من ضلع الغول، فكان لها من طفولتي مذاق لا يخلو من جنائزية»^(٢٥).

ويتجلّى «التواصل» في اختيار الخطيبي بأن يكون كتابه «سيرة روائية ذاتية»، وذلك حتى يمنحه هذا الاختيار فرصة للحديث عن مجتمعه ومحيطه ورؤاه وأفكاره، فيما هو يحكي لنا أحداثاً مختلفة، جرت له وفي محيطه، تلك التي ترسبت في الذاكرة، إن هذا الاختيار الواعي لهذا النوع من «الكتابة»، يحيلنا إلى دوره وهدفه الأساسي، والذي هو كما عبر عنه علي حرب بعد ذلك بأن «غرض كل سيرة أن يروي صاحبها حياة الكثيرين، فيما هو يروي حياته الخاصة»^(٢٦).

وفي زاوية «الدلالة» التي تمثّل ركن «الطقوس» في مثّل بيرس، يمكننا أن نستحضر خصوصاً «المعيش الجمعي» (le vécu collectif) مصطلح نحتّه جاك بيرك (Jacques Berque)، الذي كان مشرفاً على الخطيبي في أطروحة الدكتوراه، ومن هنا فإن الخطيبي كان يدرك جلياً -هو المتجول بكل حرية بين فضاءات العلوم الإنسانية- أن الكتابة «طقس»

(٢٢) عبدالكبير الخطيبي، المرجع نفسه، ص ١٦.

(٢٣) المرجع نفسه، ص ٤٦.

(٢٤) المرجع نفسه، ص ٤٤.

(٢٥) المرجع نفسه، ص ٣٨.

(٢٦) علي حرب، خطاب الهوية سيرة فكرية، بيروت - لبنان: الدار العربية للعلوم ناشرون، الجزائر: منشورات الاختلاف، ط ٢، ٢٠٠٨، ص ١١.

وأن إثارة التمثّلات هي الركن الأساس، لأنها تساهم «في الكشف.. عن الطقوسي بوصفه المجال الذي يتحوّل فيه المقدّس إلى معيش»^(٢٧).

ومن هنا يمكننا القول: إنه ظلّ يسعى إلى فتح آفاق مغايرة، باقترابه من الواقع، من خلال مختلف تمثّلاته. وأنه لم يكن أبداً - مثله طبعاً مثل أستاذه جاك بيرك - من أولئك الذين «يلوكون نظرياتهم بعيداً عن الواقع الحشن، وفي انعزالية شديدة، ثم ينتهون إلى كلام كزبد البحر»^(٢٨)، فهو - مثل أستاذه - كان لا يقيّد نفسه «بالديالكتيك الماركسي؛ لأنه يهمل تلك الإمكانات الكامنة في الواقع الذي لا يمكن تجاوزه، والتي يعطيها بيرك أهمية قصوى بدل الركون إلى صيغ جاهزة»^(٢٩).

وأثناء وصفه لبعض «الطقوس» اليومية التي يتأثّر بها وفيها المعيش اليومي، سينحت الخطيبي صفات جديدة للكتابة، إذ سنعرف أن هناك «الكتابة البيضاء» و«الكتابة الحلال»، و«ستكون الغرفة خضراء لا اخضرار الجنة، بل تلك الكتابة الحلال هناك في الرغبة»^(٣٠).

بل ستكون من خلال ذلك بعض الطقوس حاضرة، الطقوس في علاقتها بالكتابة، تنمّة وإكمالاً لمثلث بيرس السيميائي، ومنها «كتابة الحروز»، مداواة للسحر، وأجمل ما يمكن أن نقرأه في هذا السياق ونختتم به التحليل، قول الخطيبي: «ويرتجل السحر بعدد في صدر الدكان إذ تفوح العطورات سبحة خاطفة حول مجموعة من الأدوات الصامتة (...) عند الفقيه الشافي الكاتب الحرز على مقربة من شمعة وحيدة، وإن كانت مطفاة، وهو يقول: إنك منشطر الجسم من الرأس إلى أخمص القدمين، تنام وقبضتاك إلى السقف. يقول: إنك مسحور. فيعطيني حرزاً ويبخرني بحركة فاترة فأوقن إذ ذاك أي في حماية الله، ويضمني الشارع بحيث أن المدينة وأمثالها، تتردّد في متاهات جملي»^(٣١).

(٢٧) نورالدين الزاهي، المقدس الإسلامي، الدار البيضاء - المغرب: دار توبقال للنشر، ط ١، ٢٠٠٥، ص ٨.
(٢٨) حاتم حافظ، جدارية فرعونية من كتاب الجوعى الكتابة تشكيلاً، القاهرة - مصر: أخبار الأدب، ع ٧٢٤، تاريخ ٢٧/٠٥/٢٠٠٧، ص ٢٦.

(٢٩) حسن المجاهد، سوسيولوجيا العالم العربي لدى جاك بيرك، مراكش - المغرب: مؤسسة آفاق للدراسات والنشر والاتصال، ط ١، ٢٠١٢، ص ٤٩.

(٣٠) عبدالكبير الخطيبي، الذاكرة المشوّهة، ص ٥٩.

(٣١) المرجع نفسه، ص ٣٦.

- ٥ -

بمثابة خاتمة

لقد بات من المرجح عندنا أن الاشتغال على تيمة «الكتابة والمكتوب»، لم يتوقف عند بوح «الذاكرة الموشومة»، بل لقد تجاوزه الكاتب واستمر في مداعبة هذه الرغبة، وقد تجلّى ذلك في سيرته التالية «الكاتب وظله» (Le scribe et son ombre)، والتي ستكون بالتأكيد محور مساءلات أخرى، سينبري لها حتمًا باحثون آخرون، ليواصلوا شغف المشاغبة على حواف نص الخطيبي، النص المحفوف بإمكانيات لا حصر لها للتفجير.

الفعل الحضاري بين الحوار والصدام..

قوة الصناعة وصناعة القوة

الدكتور حسن الحريري*

□ تقديم

لعل ما يطبع الفكر المغربي المعاصر، هو قدرته على الاشتغال على مفاهيم استراتيجية تمكّنه من معالجة مختلف القضايا التي تواجهه، ومن إعادة النظر في الكثير من الموضوعات التي أصبحت تخرق وجوده الفكري من خلال اتصاله بالفكر الغربي، ذلك أن هذا الفكر ينشغل اليوم بالقضايا نفسها التي يتجهها الفكر الغربي.

بهذا المعنى، فعمل الفكر المغربي، بل قدره أن ينخرط فكرياً ووجودياً في هذا البين - بين. غير أن الصعوبة تكمن في كيفيات تتبّع هذا الإنتاج الفكري، وكشف انفصالاته وحدوده المعرفية والأيدولوجية، وتأليف ما قد يكون متفرقاً في المقروء وحصر ما قد يكون منتشرًا فيه^(١)، عبر استخراج مضمراته.

إن الحديث عن الفكر المغربي لا يصدر عن ذات منغلقة، أو متعصبة، أو عن شوفينية ما، بقدر ما هو حديث عن خصوصية فكرية بصمت عليها مشاريع فكرية مغربية، أو لنقل «مغامرات»، ارتقت في تفكيك البنية الثقافية

* أستاذ مكنون بالمركز الجهوي لمهن التربية والتكوين بني ملال خنيفرة - المغرب
(١) هو النقاري، روح التفلسف، بيروت: المؤسسة العربية للفكر والإبداع، ٢٠١٧، ص ٥٥.

العربية والغربية على حدّ سواء.

إن ما يطبع الفكر المغربي أنه فكر مغامر، فكر متحوّل، فكر منفتح... تشهد على ذلك كتابات عبد الله العروي، ومحمد عابد الجابري، وطه عبد الرحمن، وعبد السلام بنعبد العالي، وعلي أو مليل، ومحمد سبيلا، وإدريس هاني وآخرون.

ويبدو لي أن أفضل وسيلة لبيان خصائص هذا الفكر، تتجلى في تقديم أحد النماذج الفكرية الذي انخرط كباقي المفكرين في العالم العربي الإسلامي ككل وليس فقط المغرب، في مقاربة إحدى القضايا التي تفجّرت بعد ١١ سبتمبر ٢٠٠١م، التي أطلق عليها «صدام أو صراع الحضارات»، وأعني هنا الفكر المغربي الأستاذ إدريس هاني، والذي حاول أن يقارب هذه القضية «العالمية» بمنطق مختلف و متميّز عمّا شهده الفضاء الثقافي العربي الإسلامي. فأطروحته تنطلق من استراتيجية منهجية تتمثل في تقديم نقد مزدوج للتراث والحداثة وللخلفيات المعرفية والأيديولوجية المتحكّمة في هذه المقولة، موضّحاً «مأزم الحداثة وبؤس آليات الثقافة»، و«تحرير النزاع فيما بين الحضارة والثقافة من اتصال أو انفصال»، وأيضاً «تهافت أنشودة الثقافة وأنساق الحوار بين قمع الحداثة وصرخة الهامش».

فليست المشكلة -في نظر الأستاذ هاني- في الحضارات التي أنتجها الإنسان، ولا حتى في ثقافته، بل في إخفاؤه في اجترّاح طريقة لتصريف العنف أو السيطرة عليه؛ لأن فكرة الحضارة تقوم على القوة، إن ماهيتها القوة في كل تجلياتها كاستراتيجيه للخضوع والهيمنة. بهذا المعنى فهو يعرّي الحضارة ويكشف أن كل حديث عنها لا يستقيم إلّا بحضور القوة. وكل محاولة للحوار في نظره لا تخرج عن التخفيف من مفعولات القوة، وكل استئصال لها معناه استئصال للحضارة نفسها.

من هذا المنطلق يدعو الأستاذ هاني إلى تشكيل وعي تواصلي على النمط الهابرماسي (نسبة إلى يورغن هابرماس) ينخرط فيه الكل، ويمنح الشرعية لكل الذوات في التعبير والمشاركة في تأثيث هذا العالم. فكيف تمكن الأستاذ هاني من معالجة مفارقة الحضارة - القوة في المشروع الحداثي؟ وما مكانة الهامش بالنسبة للمركز في ظل الحضارة كقوة؟ وما هي آفاق الحوار الوهمي والمفتعل؟ هل يكمن في خلق أو هام جديدة أم في تبديد كل وهم وكل حوار وكل قوة؟

- ١ -

الحضارة.. قوة

ينبّه الأستاذ هاني إلى كون الأطروحات التي تناولت مقولة حوار الحضارات تميّزت

بطابعها الاستعراضي، وغالبًا ما تأتي رهينة مجالات الاشتغال التي يتأثر بها أصحابها^(٢). فلا يمكن -في نظره- أن نقدّم رؤية جديدة إلا إذا انطلقنا من تحديد الجهاز المفهومي لهذه المقولة، والذي كان ينقص تقريبًا أغلب الدراسات. فهذا الالتباس المفهومي خلق تشوهات فكرية، مزّقت جسور التواصل بين الكيانات الثقافية، بل كانت مناشئ الأوهام المؤسّسة للعنف بينها^(٣).

يؤكد الأستاذ هاني على ضرورة التمييز بين مفهومي الثقافة والحضارة، ويشير على أن هناك خلطًا واضحًا بينهما في جُلّ الكتابات المتداولة حولهما، وهذا الخلط يرجعه إلى الدراسات الأثنولوجية والأنثروبولوجية وإلى التقاليد الغربية وخاصة الأمريكية منها. فكل ثقافة ليست بالضرورة حضارة، وكل حضارة هي بالضرورة ثقافة^(٤)، إذ الاختلاف في نظره يرتبط بدرجات وبكيفيات الحضور متحدّدًا في مستويات هي:

١- مستوى الحضارة، أي حضور أقوى، حيث تغدو العلاقة بين الثقافة والحضارة علاقة حلولية.

٢- مستوى التحضر، أي حضور غير تام، حيث الحضور الثقافي مندمج ينحو نحو الشراكة والانخراط في الدورة الحضارية.

٣- مستوى الاستحضار، أي حضور أدنى، حيث الحضور الثقافي مستهلك في وهم الأنا والآخر، حضور استهلاك...

٤- مستوى الاحتضار، أي حضور مفارق تمامًا حضور المدارات الحزينة^(٥).

فكل مستوى يتميّز عن الآخر، فالأول قوامه الإبداع والإنتاج، والثاني قوامه إعادة الإنتاج، والثالث قوامه الاستحضار والاستهلاك، والرابع لا يدخل في الدورة لا منتجًا ولا معيدًا للإنتاج ولا مستهلكًا... فهو يعيش على هامش الحضارة، حضارتنا^(٦).

إذن مفهوم الحضارة مفهوم آني لحظي تداولي، منفتح على كل الأحداث والتطورات والاحتمالات. وتعبّر الحضارة في ماهيتها عن صناعة القوة وقوة الصناعة، إنها رسوخ في القوة ورسوخ في الصنائع^(٧). فالقوة هنا ليست بالمعنى المادي العسكري، بل كفعالية وممارسة

(٢) إدريس هاني، حوار الحضارات، بيروت: المركز الثقافي العربي، ٢٠٠٢، ص ١٢.

(٣) المرجع نفسه، ص ١٦.

(٤) إدريس هاني، المفارقة والمعانقة، بيروت: المركز الثقافي العربي، ٢٠٠١، ص ٩٣.

(٥) المفارقة والمعانقة، ص ٩٤.

(٦) المرجع نفسه، ص ٩٤.

(٧) إدريس هاني، حوار الحضارات، ص ٨٨.

أو استراتيجية تخترق كل مظاهر الحياة وتستند إلى ديناميتها وتجددتها وتعقدها. إنها علاقة تتمظهر من خلالها القوة منظوراً إليها بالمعنى الميكروفيزيائي كما حددها ميشال فوكو.

إن الحضارة -في نظر الأستاذ هاني- سيرة لا نهائية، إنها قوة عمائية مفرطة في عمائيتها؛ لأن لا غاية لها سوى صنع القوة. فإذا كان التوحش والقسوة والتدمير أنماطاً بدوية، فإنها اليوم تشكّل أنماطاً حضارية^(٨). وبهذا المعنى سيصبح التقابل التقليدي بين الحضارة والبداءة (التوحش) متجاوزاً، وأصبح الترحال والغزو والحرب عناوين جديدة للحضارة المعاصرة. وبالتالي لم يعد ابن خلدون يسكن هذه الحضارة، بل صارت حضارة همجية، أو حضارة بدوية، أو حضارة متوحشة كما يصفها رواد مدرسة فرانكفورت.

فالأستاذ هاني حاول أن يقوم بصياغة تركيبية لمفهوم الحضارة سواء في الأدبيات الغربية أو في التراث الإسلامي، حيث ميّزه عن الثقافة مبرراً أن هذه الأخيرة هي «هيولى» الحضارة ومادتها، وذلك لأنها لا تستطيع أن تتحوّل إلى حضارة إلا إذا استجابت لجملة من الشروط، تخرج بموجبها من القوة إلى الفعل، فالثقافة حضارة بالقوة^(٩) لم تبلغ بعد نضجها، ولم تبلغ ذروتها، ولم تؤكد نموّها^(١٠). وبتعبير آخر فالثقافة هي الوجود بينما الحضارة هي الوجود الأسمى، فكل ثقافة ليست بالضرورة حضارة وكل حضارة هي بالضرورة ثقافة، وفي هذه الحالة نتحدث عن ثقافات مندمجة حضارياً، لا عن حضارات متميزة^(١١).

وليست الحضارة اليوم -في نظر الأستاذ هاني- مجرد حضور ثقافي لكيانات اجتماعية رخوة ناعمة أو آمنة، ساكنة أو مترفة، بل هي كيانات قوية خشنة رحلية متقلّبة الأحوال والفرص، كيانات عنيفة يتساكن فيها الترف مع الفقر، وأقل منه إلى درجة المجاعة والقحط، إنها متاهة محاطة بموت الإنسان، متاهة برية محاطة بكل صنوف العدوان^(١٢)، وهذا ما يبرز أن الإنسان المعاصر عبارة عن تركيبة تناقضية تتقاطع عندها أكثر المفارقات القيمية^(١٣). فهو حامل لقيم حقوق الإنسان والحيوان ومستमित في الدفاع عنها وفضحها، وفي الوقت نفسه سفاك للدماء وراع للعنصرية والاستعمار والإبادة! إن الحضارة المعاصرة عنوانها «تشطي» الإنسانية في الإنسان!

(٨) المرجع نفسه، ص ٩٤.

(٩) حوار الحضارات، ص ٩١..

(١٠) فرناند بروديل، المادية والاقتصادية الرأسمالية، ترجمة: د، مصطفى ماهر، القاهرة: دار الفكر الدراسات والنشر والتوزيع، ط ١، ١٩٩٣ م. ج ١، ص ١١٤.

(١١) المفارقة والمعانقة، ص ٩٣.

(١٢) حوار الحضارات، ص ٩٣.

(١٣) - المصدر نفسه، ص ٩٣.

إن النقد الجينيالوجي الذي قام به الأستاذ هاني جعله يحاور نصوص التراث الغربي ناقدًا وفاحصًا ومقارنًا ومعتزفًا -أيضًا- بدور هذا التراث وقيمته، لكن في حدود مساهماته، بحيث لم يتعامل معه تعاملًا تقديسيًا، وهذا ينطبق عليه كذلك حينما أورد مساهمة ابن خلدون كروية في فلسفة التاريخ والحضارة. ولم يكتفِ فقط بذلك، بل انفتح على النص القرآني متأملًا لنصوصه ومؤولًا لها، حيث أثبت أن مفهوم الحضارة في القرآن عبارة عن كيان قوي ذو حضور راسخ في العمران وتمكن ضارب في الأرض^(١٤). أي إن الحضارة هي رسوخ في المكان وفي الزمان، والكيانات التي تحدث عنها القرآن، هي تاريخيًا كيانات حضارية^(١٥)، وقد أورد العديد من الآيات مثل:

- ﴿وَعَادًا وَثَمُودَ وَأَصْحَابَ الرَّسِّ وَقُرُونًا بَيْنَ ذَلِكَ كَثِيرًا﴾^(١٦).

- ﴿وَأَسَاءَلُهُمْ عَنِ الْقَرْيَةِ الَّتِي كَانَتْ حَاضِرَةَ الْبَحْرِ﴾^(١٧).

- ﴿أَلَمْ يَرَوْا كَمْ أَهْلَكْنَا مِنْ قَبْلِهِمْ مِنْ قَرْنٍ مَكَّنَّاهُمْ فِي الْأَرْضِ﴾^(١٨).

- ﴿إِنَّا مَكَّنَّا لَهُ فِي الْأَرْضِ وَآتَيْنَاهُ مِنْ كُلِّ شَيْءٍ سَبَبًا﴾^(١٩).

- ﴿كَانُوا أَشَدَّ مِنْهُمْ قُوَّةً وَأَثَارُوا الْأَرْضَ وَعَمَرُوهَا﴾^(٢٠).

- ﴿وَكَمْ أَهْلَكْنَا قَبْلَهُمْ مِنْ قَرْنٍ هُمْ أَحْسَنُ أَثْنًا وَرِئًا﴾^(٢١).

- ﴿وَكَمْ أَهْلَكْنَا مِنْ قَرْيَةٍ بَطَرَتْ مَعِيشَتَهَا﴾^(٢٢).

إن استنطاق هذه النصوص وغيرها من طرف الأستاذ هاني مكنته من تقديم رؤية تأويلية للنص القرآني تضعنا بلا شك أمام تصوّر واقعي للحضارة كقوة وصيرورة ومناوبة. كما تضعنا أمام تصوّر واضح للنهايات ولطبيعة الصدام الذي ينشأ من استفحال وضع الحضارة^(٢٣).

(١٤) المصدر نفسه، ص ٩٥.

(١٥) حوار الحضارات، ص ٩٥.

(١٦) سورة الفرقان، الآية ٣٨.

(١٧) سورة الأعراف، الآية ١٦٣.

(١٨) سورة الأنعام، الآية ٦.

(١٩) سورة الكهف، الآية ٨٤.

(٢٠) سورة الروم، الآية ٩.

(٢١) سورة مريم، الآية ٧٤.

(٢٢) سورة القصص، الآية ٥٨.

(٢٣) حوار الحضارات، ص ٩٩.

لعل المثير في موقف الأستاذ هاني هو قدرته التركيبية في استئناف دلالة الحضارة وتمايزها عن الثقافة من خلال سبر أغوار النصوص المتخصصة في فلسفة الحضارة والتاريخ والأثنولوجيا والأنثروبولوجيا والهيرمينوطيقا، فهذه النظرة البانورامية الثاقبة مكنته من التوصل إلى أن الخلط بين الحضارة والثقافة هو تقليد أمريكي راجع إلى طبيعة الذهنية الأمريكية المتسلطة، وأن الحضارة قوة ورسوخ. بهذا المعنى كيف يمكن للحوار أن يتأسس في ظل إرادة القوة والهيمنة التي تشكل ماهية الحضارة؟

- ٢ -

الصدام والحوار وجهان لعملة واحدة.. القوة

إن المفهوم التركيبي للحضارة كصناعة القوة وكقوة الصناعة، يعتبر مكسباً إنسانياً مشتركاً. فالماهية الحقيقية للحضارة هي القوة. وكل ثقافة لا يمكن أن تكون حضارة إلا إذا أخذت بأسباب القوة والرسوخ في الزمان والمكان. لذلك يؤكد الأستاذ هاني على أن أي ثقافة هي مؤهلة كي تكون حضارة، وفي الوقت ذاته ليست كل ثقافة هي حضارة بالفعل، نعم هي حضارة بالقوة^(٢٤).

فالحضارات تتناوب، وهنا مكمن الخطأ الذي سقطت فيه مقولة أو أدلوجة «حوار الحضارات»، وليست ثمّة حضارات، وإنما هناك حضارة واحدة على هامشها ثقافات تتنافس كي تحقق شرط القوة والتفوق في نفسها وتغامر في هذا الرهان على الحضارات^(٢٥). فالأنسب في نظر الأستاذ هاني هو الحوار الحضاري بين الثقافات، إذ ليس هناك حضارات تتعاصر في آن واحد، خصوصاً في زمن ثورة الاتصالات وانتشار وسائلها عبر المعمورة. فهذا الانفجار التقني ولد تنميماً في كفاءات الإحساس والوجود والتصرف.

يتساءل الأستاذ هاني ساخراً: كيف يمكن للطائرة أن تحاور المودج؟ وكيف يمكن للمحراث أن يحاور الجرار؟ نحن لا نناقش ولا نتصارع مع الغرب في هذه الإبداعات وفي مبتكراته، هذه الأمور أصبحت عالمية وشاملة، وأصبحت هناك وحدة استهلاك عالمي^(٢٦). لكن ما يدعو إليه هو كفاءات وجود الإنسان الغربي والعلاقات التي أصبح يؤسسها مع ذاته ومع الأشياء، باعتبارها علاقات إشكالية ومأزومة، وأن الإنسان المعاصر أصبح عنوان الاستيلا ب.

(٢٤) حوار الحضارات، ص ١٤٤

(٢٥) المصدر نفسه، ص ١٤٥.

(٢٦) المصدر نفسه، ص ١٣٢.

يتعلّق الأمر هنا بسياق تاريخي يتراجع فيه السياسي والحقوقى أمام الاقتصادي والأمني، وتتزايد فيه كل أشكال العنف والإرهاب والعنصرية، وتضيق فيه الحدود في عالم بلا حدود... فهذه المفارقات أكّدت وتؤكد على «مرض» الحضارة المعاصرة وشدة أزمتها، خصوصاً حينما يتم نشر واستقبال أطروحات مثل: كتاب صمويل هنتنغتون «صدام الحضارات»، وكتاب «نهاية التاريخ» لفوكوياما... والتي تعبّر -حسب الأستاذ هاني- عن اللحظة الأمريكية بامتياز^(٢٧)، لحظة تردّد ومفارقة بين واقع متوتّر ومأزوم وبين آفاق مضبّبة ومفعومة بالخوف والقلق. إنه قدر أمريكي فكرياً وممارسةً.

ويؤكد هنتنغتون أن هناك اختلافاً بنيوياً بين الثقافات بوصفها عوالم مغلقة ومتجانسة، ويعتبر أن قيم الغرب متفردة ومتميّزة، ولا يمكن تعميمها. فالغرب غرب والشرق شرق، وكل محاولة -في نظره- لإغفال هذه الحقيقة ستؤثر سلباً على الغرب وعلى الثقافات الأخرى.

فهذه الدعوة إلى الانغلاق والخصوصية المفرطة والانعزالية، تتجاهل طبيعة العالم المتعولم بمختلف هوياته الثقافية وخصوصياته المجتمعية، وبصورة تجعل المصائر والمصالح متداخلة ومتشابكة. هذا ما تشهد به المشكلات الأمنية والمالية والبيئية والصحية التي باتت مشكلات عالمية، كما يشهد به تعاظم ظاهرة الانتقال بين البلدان والاختلاط بين الناس^(٢٨).

على هذا الأساس فأطروحة «صدام الحضارات» تؤسّس لعالم متخّم بالفردات، وتبشّر بجزر ثقافية مليئة بالتخوم، وتسدّ آية ثغرة للرابطة الكونية، وتغلق المسام أمام الأصول المشتركة التي هي أرضية الحوار الضرورية^(٢٩). يقول هنتنغتون: «المصدر الأساسي للنزاعات في هذا العالم الجديد لم يكن مصدرًا أيديولوجيًا أو اقتصاديًا في المحل الأول. فالانقسامات الكبرى بين البشر ستكون ثقافية، والمصدر المسيطر للنزاع سيكون مصدرًا ثقافيًا». إنه ينظر إلى الحضارات كنماذج مغلقة، وأي حوار بينها هو حوار طرشان، وبتعبير آخر حسب الأستاذ هاني صدامًا بينها^(٣٠).

إن نقد الأستاذ هاني لمقولة «الصدام» لم يقف عند المصرّح به، بل يتجاوز ذلك إلى ما هو مضمّر. إذ إن المتأمل لمقالة هنتنغتون، يدرك إلى أي حدّ هو مذعور ويعاني من فوبيا الآخر. بل لعله رأى أن الغرب مستهدفًا، وأن أمريكا مهدّدة، ويدعوها إلى الانسحاب،

(٢٧) حوار الحضارات، ص ١١١.

(٢٨) علي حرب، الإنسان الأدنى، بيروت: المؤسسة العربية للدراسات والنشر، ط ٢٠١٠م، ص ١٩٦.

(٢٩) حوار الحضارات، ص ١١٦.

(٣٠) المرجع نفسه، ص ١١٥.

والاهتمام بشؤونها الداخلية. إنها رؤية لا تبرّر المسلك الهيمني الأمريكي، دعوة للتمييز والتفرّد، وليست تحريضاً على السيطرة العالمية.

ألم يقل الأستاذ هاني: إن اللحظة الأمريكية اليوم هي هتنتغونية بامتياز من جهة، ولحظة نقيضة له من جهة أخرى. لقد وضعهم في مفترق الطرق وفي حرج شديد^(٣١). لكن قيمة هذه «النظرية» لا تكمن في مضمونها أو في المفاهيم التي تقوم عليها، وليس -أيضاً- في شكلها ودعامتها المنطقية، وإنما أساساً في كونها جاءت في وقت كان فيه العالم في أسس الحاجة إلى أوهام جديدة، وكونها تدين بقوتها الإقناعية لنفوذ المكان الذي ظهرت فيه.

لذا سرعان ما تلقّفتها الأفواه والأفلام وأنهكتها الندوات والجدالات فغدت «مفتاحاً» لفهم العصر، بل «تفسيراً» لكل الأحداث المتأخرة. بل إننا نستطيع أن نقول: إن الاجترار الإعلامي قد حوّلها إلى رأي عام وباذئ رأي كوني^(٣٢). أو لنقل مع المهدي المنجرة بحث في «السوريالية السياسية»^(٣٣). هذه «السوريالية» طبعت قبل مقولة «الصدام» مقولة نهاية «التاريخ» مع فوكوياما، حيث اعتبر الليبرالية الديمقراطية الأمريكية النموذج المتقدم، ويشكل نقطة النهاية في التطور الأيديولوجي للإنسانية، وما دونه هشاشات وأنماط ضعيفة في الحكم وفي الديمقراطية، أي إنها تشكل النموذج الأخير لنهاية التاريخ.

ينطلق فوكوياما من تصوّر مغلوط وسطحي عن التاريخ -كما نبّه إلى ذلك الأستاذ هاني- حينما اعتقد أن انهيار الاتحاد السوفياتي وسقوط جدار برلين هو إعلان عن موت الأيديولوجية الاشتراكية وانتصار الليبرالية الغربية، وكأن الحرب الباردة كانت بين حضارتين، في حين أنها شكّلت انفجاراً داخل المنظومة الغربية نفسها. على أساس أن «الاشتراكية» عبارة عن رؤية حدثية مختلفة حاولت تخلص الحداثة من فظاعتها وأوهامها. فهي أرقى ما أنتجه الفكر الغربي في الاقتصاد السياسي الإنجليزي والفلسفة الألمانية وعلم الاجتماع الفرنسي حسب لينين.

على هذا الأساس فانهيار الاتحاد السوفياتي تعبير عن تصدع شهادته المنظومة الغربية، وعن مسألة اللاتوازن التي أصبح يعانيتها المشروع الغربي، وعن الفراغ الذي أخذ يسكنه ويحاول ملأه من خلال خلق أعداء جدد سواد كان الإسلام أو غيره.

ويؤكد الأستاذ هاني أن مقالة فوكومايا «نهاية التاريخ» هي أطروحة في الديماغوجيا

(٣١) حوار الحضارات، ص ١١٧.

(٣٢) عبد السلام بنعبد العالي، ضد الراهن، الرباط: دار توبقال، للنشر، ٢٠٠٥م، ص ٢١.

(٣٣) مهدي المنجرة، عولة العولة، منشورات، ٢٠٠٠م، ص ١٠.

والمفارقة^(٣٤)، وتسطيح في قراءة الأحداث التاريخية وقلب لحقائقها. وتجلى ذلك من خلال تصنيف الدول حسب منطق التحالفات وليس حسب منطق القيم. ففي هذه الرؤية الاغوائية للنمط الليبرالي تنكشف آليات التنكّر والتناسي وتسكن مفارقة الداخل والخارج: «والحق أن أمريكا هي دولة ديموقراطية في الداخل، لكنها في سياستها الخارجية تبدو نازية جديدة متنكرة»^(٣٥). فازدواجية الرؤية ظلت حاضرة في هذه الأطروحة التي تغنى بالإنسان وبكرامته، والاعتراف به كإنسان إلا أنها تعمل على قتله حيثما وجدته.

ما يميّز نظرية «نهاية التاريخ» هو الفراغ النظري الذي انطلقت منه، والمتمثل أساساً في كونها لم تقدّم نموذجاً فلسفياً للتاريخ على غرار ما قام به كل من هيغل وماركس، اللذان عملا على تأسيس فلسفة في التاريخ قائمة على قانون ومتّجهة نحو غاية محدّدة، والمتمثلة عند الأول في الدولة الليبرالية والثاني في المجتمع الشيوعي، بينما عند فوكوياما تتمثل في الديموقراطية الليبرالية، لكنه تناسى ما هو ثمنها وقانونها؟ ربما السياق الذي أفرزته هذه المقولة لم يكن يعطي اهتماماً لمنطق الصدق والكذب أو الخطأ والصواب، بل هو سياق التبسيط أو بالأحرى التسطيح والصيغ الجاهزة التي تسكن العالم الراهن.

وأخيراً نتساءل رفقة الأستاذ هاني: هل معنى هذا أننا نعلن نهاية «نهاية التاريخ»، فما البديل؟ هل اللانهاية بعمائها المفرط أم أننا سنعلن النهاية لماضيها، وبذلك نعلن عن موت الحضارة المعاصرة، وبهذا نرفض العصر ونستقيل من العالم فنريح ونستريح؟^(٣٦)

□ لكي لا تكون خاتمة

إن نقد الهيمنة الليبرالية باعتبارها آلة لإنتاج الرغبة والاستهلاك، وما تنتجه من أزمات ومن أحداث دامية ولا إنسانية، يفرض علينا اختيار مسار أيديولوجي آخر غير الليبرالية التي تحمل في ذاتها إمكانات تدميرها. فالواقع يشهد على أن مفهوم الهيمنة اتخذ أبعاداً ودلالات متعدّدة ترتبط بما هو مادي وتتعدّاه إلى ما هو معنوي ورمزي لتتشكّل في استراتيجيات وعلاقات تخرق كل المجالات في كل المجتمعات. إن منطق القوة والهيمنة مآله الزوال والاندحار.

وهذا ما يجعل من المستحيل الحديث عن حوار حضاري بين الثقافات حسب الأستاذ هاني، إذ سيصبح «حوار طرشان». فالسياق التاريخي مرّ بمنعطف انتهى بالحضارة

(٣٤) حوار الحضارات، ص ١٢١.

(٣٥) المرجع نفسه، ص ١٢٢.

(٣٦) حوار الحضارات، ص ١٢٨.

الإنسانية إلى أن تستقرّ بالغرب، وتشهد على ذلك قوّته في جميع المجالات «صناعة القوة وقوة الصناعة»، هذا يعني أن الحضارة الغربية هي مكتسب إنساني مشترك، ويلزم التمييز في نظر الأستاذ هاني بين الثقافي والحضاري لتحديد الموقف من الآخر «الثقافي» وليس الآخر الحضاري^(٣٧)، فالحوار بين الحضارات جهل مركّب بالحضارة، والصدام بين الحضارات سالبه بانتفاء الموضوع.

إن القدرة التركيبية للأستاذ هاني ذات الصبغة المعمارية، جعلته قارئاً يقظاً للتراث الغربي ولمشروعه الذي لم يكتمل بعد، إذ حدّد نموذجين للغرب: الغرب «الماهوي» والغرب «الأيدولوجي والسياسي». فالأول في نظره ما ينبغي التواصل معه والبحث عمّا هو مشترك بينه وبيننا، باعتباره كياناً ثقافياً وُجد قبل الحداثة، إنه الغرب الذي ثار ككل من ثار في التاريخ الإنساني على كل أشكال الظلم والهيمنة والجهل.

هذا النموذج اليوم نراه مقموغاً تحت سطوة صورة أخرى للغرب ولنموذج آخر للغرب. والثاني هو الكيان الذي تحركه إرادة السيطرة والقوة لمحو الثقافي وتحكّم فيه نوازع العنصرية. هذا الغرب مسلوب الروح ومنزوع الأخلاق^(٣٨). لكن الرهان الأساسي في نظر الأستاذ هاني ما يمكن أن نقوم به للبحث عن منافذ روحية، ضد الهيمنة والتمركز الغربي للدعوة إلى حوار الثقافات والتواصل معها.

إذن، لا يمكن أن نحقق ذلك إلّا إذا نحن حاورنا ذاتنا وخرجنا من سلبنا، وحاورنا الآخر وأخرجناه من سلبه. فالأنا التواصلية يمكنه الالتقاء مع الآخر التواصلية على أرضية مشروع تواصلية قائم على استئصال السلب المشترك^(٣٩)؛ لأنه السبيل لاستشراف المستقبل.

وهذا يعني أننا لا يمكننا أن نوّسس لثقافة عربية إسلامية مغايرة إلّا بتوليد الآخر كآخر، ولكن -أيضاً- بالتحرر من الرغبة في التحوّل إلى أصل، والتخلّي عن افتراض أي مفهوم مطلق عن الخصوصية في الميدان الثقافي^(٤٠).

(٣٧) حوار الحضارات، ص ١٦١.

(٣٨) حوار الحضارات، ص ١٦٢.

(٣٩) المرجع نفسه، ص ١٦٣.

(٤٠) عبد السلام بنعبد العالي، ضد الراهن، ص ٣٢.

قداسة اللغة العربية الفصحى وموتها

بسام المسلمي*

□ مفهوم قداسة اللغة

قبل أن أشرع في موضوع البحث، أرى لزاماً عليّ أن أحدّد مفهوم القداسة وما يترتب عليها عندما تطال نصّاً أو لهجّة أو لغةً، وهل إن ارتباط لغة ما بكتاب مقدّس يُضفي عليها هالة من القداسة؟

بعد إيراد تعريفات متعدّدة للمقدّس، خلص البوعناني إلى أن «أهم سمة للمقدّس هي: التعالي، فالمقدّس هو ما يقع بعيداً عن عوامل التدنيس؛ لأن جوهره المتعالي يقضي بأن يظل متسامياً»^(١). ثم توصل إلى أن المقدّس «هو ما له حرمة واحترام»^(٢).

وعند استعراضنا للغة وارتباطها بالدين أو المقدّس؛ فإننا سنجد أن جميع الحضارات قديمها وحديثها زعمت بأن لغتها هي اللغة الأصلية، وأن الرب

* باحث في علم اللسانيات من السعودية.

(١) حاتم البوعناني، اللغة العربية وسؤال القدسية، مجلة اللغة العربية، المجلد ٢١، العدد ٤٨، ٢٠١٩، ص ٤١٣.

(٢) حاتم البوعناني، المصدر نفسه، ص ٤١٤.

اختارها، وأنها لغة الجنة. فالمصريون القدماء وكذلك السومريون اعتبروا لغتهم مقدّسة وأنها هبة الآلهة.

ومن هنا نشأ التفاضل بين اللغات، حتى اعتبر جالينوس (١٢٩ - ٢٠٠م) لغة اليونانيين أفضل اللغات، وأن سائر اللغات تشبه نباح الكلاب ونقيق الضفادع. فهناك العديد من الحضارات القديمة التي تعتقد بأن اللغة من وضع الإله، وأنه ليس للإنسان يد في ذلك^(٣). وقد عاد الباحث نفسه بقداسة اللغة العربية إلى عصور ما قبل الإسلام، وإن اختلفت درجة التقديس وأسبابها^(٤).

ولعل ارتباط الدين الإسلامي الوثيق باللغة العربية في جميع أو أغلب جوانبه، وليس في كتابه المقدّس (القرآن الكريم) فقط، هو ما جعل من الاعتقاد بقدسية اللغة العربية أمراً مفروغاً منه لدى كثير من المسلمين. فإلى جانب القرآن الكريم، فإن الأحاديث القدسية والنبوية وجميع الشعائر والعبادات والمعاملات الإسلامية ليس لها أية مشروعية كاملة بغير العربية الفصحى.

ويرى الإخناوي بأن تقديس اللغة العربية الفصحى هو الذي جعل الفقهاء يعتمدون على الشعر الجاهلي فقط في فهم القرآن الكريم وقواعد النحو. فاللغويون العرب القدماء اعتنوا باللغة العربية الفصحى، لغة القرآن، عناية فائقة وأهمّلوا دراسة اللهجات العربية القديمة الأخرى. فليست اللغة العربية بكاملها وبجميع لهجاتها ومستوياتها، إذن، مرتبطة ارتباطاً عضوياً ومقدّساً، لمن يرى ذلك، بالقرآن الكريم، وإنما العربية الفصحى هي المرتبطة به فقط.

ولعل هذا الأمر هو ما جعل المسلمين ينقسمون تجاه قدسية اللغة العربية الفصحى إلى قسمين:

القسم الأول

وهذا القسم يرى أن القرآن الكريم، بحسب عقيدة المسلمين جميعاً، هو أوثق النصوص على الإطلاق، حيث إن الله صانه وحفظه من التحريف، فلا يأتيه الباطل من أية جهة. ونتيجة لذلك، فهو الحكم المطلق والحاكم على جميع النصوص الأخرى في جوانب عديدة ومن بينها الجوانب اللغوية. فما جاء في القرآن الكريم من ألفاظ وتراكيب ونحو وصرف وغير ذلك هو صحيح بشكل مطلق.

(٣) حاتم البوعناني، المصدر نفسه، ص ٤١٤.

(٤) حاتم البوعناني، المصدر نفسه، ص ٤١٥.

وهذا ما جعل المسلمين يعودون إليه كلما طرأ على اللغة أمر جديد ليقرّروا صحة ذلك الطارئ اللغوي من عدمها. وحيث إن القرآن الكريم الذي هو كلام الله سبحانه وتعالى نزل باللغة العربية الفصحى وارتبط بها ارتباطاً عضوياً بحيث لا يطلق عليه قرآن غيرها، فقد اكتسبت منه قداستها وخلودها. فالمسلمون يعتقدون بأن الله حكيم ولم يختَر اللغة العربية الفصحى كي تكون وعاء لكلامه عبثاً، وإنما لعلّ قد يدركون بعض جوانبها. ناهيك عمّا ورد في بعض النصوص الإسلامية ممّا للعربية من فضل ككونها لغة أهل الجنة وما إلى ذلك.

فارتباط القرآن الكريم المتعبّد بتلاوته الوثيق باللغة العربية الفصحى ونزوله بها، وكذلك الأحاديث والآثار الإسلامية التي حثت على تعلّمها وبيان فضلها جعل منها لغة مقدّسة. فالمسلمون لا يستطيعون أن يُغفلوا تلك الأمور وأمثالها، فيدعوا الرابط الذي يربط حاضر الأمة بماضيها يتميّز ويتبدّد، وذلك حينما تطاله يد التغيير والتبديل التي تذهب بملاحمه وسماته وخصائصه.

هذا خصوصاً إذا ما علمنا بأن بعض الأبحاث اللغوية الحديثة كأبحاث تشومسكي في النحو التوليدي التحويلي، تقوم علمياً على أصول مشابهة لتلك التي اعتُبرت نقصاً في النحو العربي^(٥). وما نقد أولئك اللسانيين الوصفيين العرب للنحو العربي في المجمل إلا إسقاطاً للنقد الموجه من قبل اللسانيين الوصفيين الغربيين في أوروبا وأمريكا لنحوهم التقليدي^(٦).

وبحسب الكثير من الدارسين العرب بات الارتباط بين النحو العربي والقرآن الكريم حقيقة تاريخية لا مفرّ منها. فالقرآن وكذلك الشعر العربي أمداً للنحو العربي بمادة غزيرة من التفكير ممّا جعل علم النحو خالداً أبداً الدهر لا يهتز مطلقاً كالطود الشامخ على حدّ تعبير محمد عابد الجابري^(٧).

وحتى مع الإقرار بقدسية اللغة العربية الفصحى، فإن هناك من اشترط عدم المغالاة في فكرة «قداسة العربية» حتى لو كان الهدف هو تعزيز ارتباط الأجيال باللغة العربية^(٨).

(٥) مصطفى غلفان، اللسانيات العربية: أسئلة المنهج، عمّان: دار ورد الأردنية للنشر والتوزيع، ٢٠١٣م، ص ١٦٩.

(٦) عبده الراجحي، النحو العربي والدرس الحديث: بحث في المنهج، بيروت: دار النهضة العربية، ١٩٧٦م، ص ٤٩.

(٧) مصطفى غلفان، اللسانيات العربية: أسئلة المنهج، مصدر سابق، ص ١٣٨.

(٨) عبدالله البريدي، اللغة هوية ناطقة: منظور جديد يمزج اللغة بالهوية والحياة، الرياض: كتاب المجلة العربية ١٩٧، ١٤٣٤هـ، ص ٨٤.

القسم الثاني:

وفي مقابل ذلك الفريق الذي يرى قدسية اللغة العربية الفصحى، هناك فريق آخر يرى أن الفقهاء ركنوا إلى الشعر الجاهلي في فهم القرآن الكريم. وهذا يعني أنهم، الفقهاء، اعتمدوا على آية بشرية غير مقدسة في فهم المقدس. وقد استشهدوا بروايات إسلامية للصحابي الجليل عبد الله بن عباس الذي كان يفسر بعض ألفاظ القرآن الكريم مستشهداً على ذلك بأبيات من الشعر العربي. فالاستشهاد بما هو بشري على ما هو إلهي يشير إلى أن اللغة العربية الفصحى كلغة ليست مقدسة في حد ذاتها لاحتمال وقوع الزلل فيما هو بشري. وذلك لا يعني بحال من الأحوال أن القرآن الكريم غير مقدس وغير محفوظ من أيدي العابثين إطلاقاً، بل يعني أن اللغة العربية غير مقدسة وغير مصونة تماماً عن التغيرات وإن كانت قليلة نسبياً^(٩).

وقد أوضح الضبيب أن الله في قوله: ﴿إِنَّا نَحْنُ نَزَّلْنَا الذِّكْرَ وَإِنَّا لَهُ لَحَافِظُونَ﴾ قد ضمن حفظ القرآن الكريم، ولم يتعهد بحفظ اللغة العربية أو بقائها، فقد انقرضت اللغة العربية في إيران وإسبانيا رغم أن القرآن الكريم لم ينقرض فيهما^(١٠).

وقريب من ذلك -أيضاً- ما يراه عبدالله البريدي الذي لا يؤمن بأن الله تعالى في قوله: ﴿إِنَّا نَحْنُ نَزَّلْنَا الذِّكْرَ وَإِنَّا لَهُ لَحَافِظُونَ﴾ قد تكفل بحفظ اللغة العربية تلقائياً وضمن ذلك بشكل مطلق، وإنما يؤمن بـ«النضال اللغوي» -كما أسماه- الذي يقوم به أهل اللغة العربية أنفسهم بغية الحفاظ عليها. وقد فسّر الدكتور عبدالسلام المسدي «هذا الربط الآلي بين حفظ الله للذكر القرآني، ووعده بصون اللغة العربية من الضياع بتمثل سوّغته طيبة السرائر الإيمانية التي تغدق في بياض التأويل بسخاء غزير»^(١١).

وقد بين المسدي -أيضاً- أن رواد التراث العربي الإسلامي تعاملوا مع العربية بعين العقل المتبصر حين أدرجوها ضمن سائر اللغات. فهذا ابن جني (ت ٣٩٢هـ) يعرف اللغة، أية لغة، بأنها «أصوات يعبر بها كل قوم عن أغراضهم». وذاك ابن حزم (ت ٤٥٦هـ) يرد على من أخذته العزة بلغته حيث إن القرآن قد نزل بها قائلًا: «وقد توهم قوم في لغتهم أنها

(٩) انظر: كمال الإخناوي، ما موقع اللغة العربية من الإعراب؟، دار صفصافة للنشر والتوزيع، ٢٠١٦م، فصل: تفاعل المستويات.

(١٠) الدكتور علي القاسمي، مؤتمر يفتح الأسئلة انقراض اللغة العربية خلال القرن الحالي، شبكة فولتير، ٨ مارس ٢٠٠٧، <https://www.voltairenet.org/article145997.html>، تاريخ الدخول ١٠ أكتوبر ٢٠٢٠.

(١١) حاتم البوعناني، اللغة العربية وسؤال القدسية، مصدر سابق، ص ٤١٧.

أفضل اللغات... وهذا لا معنى له... ولا جاء نص في تفضيل لغة على لغة»^(١٢).

فارتباط القرآن الكريم باللغة العربية لا يعطيها قداسة، وإلا لكانت السريانية لغة مقدّسة وكذلك العبرية؛ لأن الإنجيل نزل بالأولى والتوراة نزل بالأخرى. ولو افترضنا أن ارتباط العربية الفصحى بالقرآن قد أعطاها قداسة، لما صحّ بالتالي أن يتحدثّاهم الله بأن يأتوا بمثل القرآن أو بسورة من مثله؛ لأن الإعجاز في اللغة نفسها^(١٣).

أضف إلى ذلك أن اللغة العربية الفصحى كانت موجودة قبل نزول القرآن الكريم وقبل الدين الإسلامي. كذلك، فإن القرآن لا يضمن حفظ العربية الفصحى بكاملها؛ لأنه لا يحتوي عليها بكل تفاصيلها. فالقرآن الكريم -على حدّ تعبير جمعة- «لا يشتمل على جميع اللغة العربية من جذور وتراكيب ومعاني، وإنما على نسبة ضئيلة منها (أقل من ٣٠٪ من الجذور العربية، مثلاً) وأن تلك النسبة الصغيرة في سياقاتها ودلالاتها المحددة هي التي تستمد قدسيتها من القرآن الكريم، وأمّا غالبية اللغة العربية، فليست مقدّسة، ولهذا فهي عرضة للتغيير، وطبعاً للانقراض كذلك»^(١٤).

وقد أحصى عدد الألفاظ في القرآن الكريم فتوصّل إلى أنها نحو ١٨١٠ لفظة تمثل جذور الكلمات القرآنية مقارنة بلسان العرب الذي ضمّ نحو ٨٠٠٠٠ جذر. فنسبة جذور كلمات القرآن تمثل ٢٥، ٢٪ من جذور كلمات لسان العرب. وبالمثل، فإن جذور الكلمات الواردة في الأحاديث النبوية نحو ٣٦٠٠ جذراً (أي بما يمثل ٤، ٥٪ من جذور كلمات لسان العرب). وقد أضاف بأن، «القرآن أصغر نصّ مقدّس، وعدد كلماته نحو ٦٦ ألف كلمة، منها ١٦٢٠ كلمة لم ترد في القرآن إلّا مرة واحدة»^(١٥).

ولكن ومع ذلك، فإن الكل متّفق على قداسة القرآن الكريم، وأنه «أصدق مقياس للبحث في لغة العرب في عصر ظهور الإسلام» بحسب تعبير ولفنسون^(١٦).

(١٢) حاتم البوعناني، اللغة العربية وسؤال القدسية، ص ٤١٨.

(١٣) شريف الشوباشي، لتحيا العربية يسقط سيبيويه، المملكة المتحدة: مؤسسة هنداوي سي آي سي، ٢٠١٩. ص ٥٩.

(١٤) انظر: الدكتور علي القاسمي، مؤتمر يفتح الأسئلة: انقراض اللغة العربية خلال القرن الحالي، مصدر سابق.

(١٥) انظر: علي جمعة، اللغة المقدسة و قدسية اللغة، ٢ يناير ٢٠١٥.

<https://www.draligomaa.com/index.php/./D8/A>

تاريخ الدخول ١٠ أكتوبر ٢٠٢٠.

(١٦) مصطفى غلفان، اللسانيات في الثقافة العربية الحديثة: حفريات النشأة والتكوين، الدار البيضاء: شركة النشر والتوزيع المدارس، ٢٠٠٦م، ص ٩٥.

وباعتبار المؤثر الأكبر؛ فإن القرآن الكريم هو المؤثر في اللغة العربية حتى وإن كانت هي الوعاء الذي صُبَّ فيه. فدور القرآن، كما يقول بروكلمان، في استمرارية اللغة العربية وانتشارها بشكل منقطع النظير لا سبيل إلى إنكاره والتقليل من شأنه، مضافاً إلى اشتراطها كلغة وحيدة مقبولة في العبادة^(١٧).

ولكن ومهما يكن دور القرآن الكريم في حفظ اللغة العربية الفصحى عظيماً؛ فإنه لم يحوِ كل ما يتعلّق بها بالتمام والكمال، ممّا دعا إلى البحث عن مصادر أخرى غير القرآن الكريم لتتبع اللغة العربية. ويتأكد هذا الأمر إذا ما سلّمنا بأن القرآن الكريم والشعر الجاهلي -أيضاً- يمثلان اللغة العربية «الأدبية».

ومن هنا فإن ولنفسون يشدد على أهمية الأحاديث النبوية الصحيحة والحكم والأمثال العربية القديمة، باعتبارها مادة ثرية قريبة من الواقع اللغوي مقارنة بالشعر. فهي تعطي صورة صادقة للعصر الذي تنتمي إليه مقارنة بالشعر الذي يحتوي على كثير من الصيغ الفنية التي غالباً ما تكون مصطنعة ومتكلفة^(١٨).

وفي حين أن من هؤلاء من يرى بأن اللغة العربية غير مقدّسة أو غير مصنونة من التغيير، وأن ثمة تغيّرات طفيفة ألمّت بها، فإن هناك منهم من يرى أن العربية الفصحى قد تعرّضت إلى تغيّرات كبرى خاصة على مستوى المعجم. بل إن بعض المستشرقين مثل دوزي (١٨٢٠ - ١٨٨٣) الذي أولى عناية كبيرة باللغة الشعبية دون الفصحى ولم يقبل بتفوّق هذه الأخيرة، أكد على انقراض الفصحى. فهو يعتقد بأن الفصحى قد انقرضت بعد «قرنين من الحياة، أي بعد مجيء الإسلام والفتوح العربية في القرن الأول للهجرة». ويقرّر -أيضاً- أن الفصحى قد تغيّرت «بمرور الأعوام تغيّراً أساسياً أدّى إلى زوالها كلغة حية في عصر الخلفاء»^(١٩).

□ غيرة لغوية مشتركة

ومهما يكن من الأمر، فإن كثيراً من لا يقرّون ولا يسلّمون بقدسية اللغة العربية الفصحى، هم غيورون عليها أيضاً، وربما رأوا أن التسليم بعدم قدسيّتها هو ما يحافظ عليها من الموت والجمود. فحتى الشوباشي، مثلاً، الذي اختار لكتابه عنواناً مستفزاً هو: «لتحيا العربية، ويسقط سيوييه» كان غيوراً على لغته ودينه. ولعل من يقرأ كتابه يلمس ذلك

(١٧) مصطفى غلفان، المصدر نفسه، ص ٩٥.

(١٨) مصطفى غلفان، المصدر نفسه، ص ٩٦.

(١٩) مصطفى غلفان، المصدر نفسه، ص ٩٨.

التأكيد الملحّ على أنه ليس مع الداعين إلى هدم اللغة من الأساس، وإنما المطالبة بإعادة النظر في القواعد الأساسية بهدف التطوير والإصلاح^(٢٠).

ولعله من المناسب في هذا السياق أن نذكر بأن قضايا من مثل تجديد العربية بالتخلي عن بعض أصولها وقواعدها الأساسية، وليس بتطوير أساليب تعليمها وتبسيط بعض قواعدها وتيسير نحوها، لم تكن لتطرح لو استمرت أمتنا العربية والإسلامية في تقدّمها وريادتها بين الأمم والشعوب. فعندما كانت اللغة العربية الفصحى لغة العلوم جميعاً عند العرب والمسلمين في العهود الإسلامية اللاحقة الزاهرة، تفاعلت وأثّرت في كثير من اللغات رغم أنها لم تتغيّر كثيراً منذ بدء الإسلام.

فقد صرّح الباحث اللغوي الفرنسي سيرجي بونتواز في دراسة صدرت في ٢٠١٨م بعنوان: «أجدادنا العرب» بأن نحو ٥٠٠ كلمة يستخدمها الفرنسيون في حياتهم اليومية هي ذات أصول عربية. وفي كتابه: «معجم الألفاظ العربية في اللغة الفارسية» رصد محمود نور الدين ٦٠٠٠ كلمة عربية في اللغة الفارسية. وجمع سمير عبد الحميد في: «معجم الألفاظ العربية في اللغة الأردنية» ما يزيد على ١٢٠٠٠ كلمة عربية قد دخلت الأردنية.

أيضاً، فقد أشار عبد الرزاق القوصي في دراسته «عالمية الأبجدية العربية» إلى أن ١٦٤ لغة في العالم كتبت بالحرف العربي. أضف إلى ذلك بأن ١٦٥٠ كلمة قرآنية موجودة في ٢٢ لغة غير العربية كما نبّه عبد المجيد البكري في دراسته «أم اللغات وعلم الاشتقاق والمقابلات»^(٢١).

وفي هذا كله إشارة إلى أن اللغة ككل ترتبط ارتباطاً وثيقاً بالمجتمع أكثر من ارتباطها بأي شيء آخر، فهي تحيا بحياته وتنمو بنموه وتمرض وتموت بمرضه وموته.

□ الخاتمة

وفي الختام، فقد رأينا أن موقف اللغويين العرب تجاه اللغة العربية الفصحى متباين، فمنهم من يرى أنها مقدّسة بقداصة القرآن الذي نزل بها، وأن ذلك ضمان لحفظها وصيانتها وحمايتها ممّن يحاول التغيير فيها مهما كانت غايته.

(٢٠) انظر: كمال الإخناوي، ما موقع اللغة العربية من الإعراب، فصل: كيف ننظر نحن العرب إلى لغتنا العربية.

(٢١) محمد سيف الإسلام بوفلاقة، اللغة العربية ومواكبة العصر: الكونية والبقاء والتقنيات الحديثة، بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، مجلة المستقبل العربي، العدد ٤٤٨، أكتوبر ٢٠١٩، ص ١١٧ - ١٢٠.

وفي الجانب الآخر، فإن فريقاً آخر يرى أن اللغة العربية -ككل اللغات- غير مقدّسة، وأنها قابلة للتغيير والنمو والتطور والحياة والموت، وأن هذه المظاهر هي ضمان بقائها؛ ولذلك لا بد من أن تخلع لباسها القديم. طبعاً، هذا لا يعني بحال أن القرآن الكريم غير مقدّس وغير مصون عن التحريف والتغيير.

ومهما كان الاختلاف حيال هذه القضية كبيراً ولا يزال قائماً، فإن ذلك لا يُعفي أحداً بحال من الأحوال من مسؤولية صيانة العربية الفصحى، وإصلاحها وتطويرها، والاكتفاء بالهتافات العاطفية التي لا تنفعها بشيء. فاللغة العربية الفصحى اليوم في أزمة كبيرة جداً باتفاق شريحة كبيرة من المراقبين والمهتمين. وطبقاً لما أورده اللساني البريطاني ديفيد كريستال في كتابه: «موت اللغة» من شروط لموت اللغة (تسعة شروط)، فإن جميع هذه الشروط منطبقة على اللغة العربية في وضعها الحالي^(٢٢).

وهذا ما أكّده الميساوي -أيضاً- حينما نقل ما ورد في تقرير منظمة اليونسكو ٢٠٠٦م من التحذير من احتمالية موت، وليس «اندثار» الذي يعني الانقراض التام، لغات عدة في القرن الواحد والعشرين ومن ضمنها اللغة العربية. لذلك كله؛ فإن على الجميع، ممّن يعتقدون بقداسة اللغة العربية وممّن لا يعتقدون بها، أن يُعزّزوا ما يتفقون عليه بكل الوسائل ويتحاوروا فيما يختلفون فيه بكل عقلانية وموضوعية وتجرد، من أجل العمل في ميدان واحد، ولهذه وحيد هو الحفاظ على اللغة العربية، ورعايتها بما يضمن نموها وبقائها قبل أن يفوت الأوان وهم لا يزالون في نزاع وخصام.

(٢٢) انظر: الدكتور علي القاسمي، مؤتمر يفتح الأسئلة: انقراض اللغة العربية خلال القرن الحالي.

كورونا وسؤال الوجود..

بين الشرق والغرب

الدكتور أحمد فال السباعي*

يواجه العقل الغربي والعقل الشرقي على حدّ سواء اليوم سؤال ما بعد كورونا، وهو سؤال في الوعي قبل أن يكون سؤالاً حول المستقبل. سؤال ثقافي وفكري ونفسي ووجودي قبل أن يكون سؤالاً حول المستقبل وتحدياته وإمكانات الفعل داخل مجالات الاشتغال ضد كورونا أو بكورونا أو مع كورونا سياسياً واقتصادياً وجيوستراتيجياً.

بعيداً عن أطروحات المؤامرة وثقافتها، سنحاول طرح السؤال المبدئي الذي ينفدح من هذا السياق الذي عاشته البشرية في لحظة صغيرة حاسمة من تاريخنا وتاريخهم، دون استبطان نهائي لمعنى لضمير النحن وضمير الغير داخل أفق إنساني وحدته الكارثة وفرقة الإرادات البشرية.

ما الذي حدث؟

لم تكن البشرية في يوم ما قادرة على تسجيل اللحظة وأرشفتها منذ اكتشاف تقنية حبس الظل كما سمّاها البصريون العرب الأوائل، كما هي اليوم. المعلومة المصورة والصوتية والمكتوبة تتدفّق من كل أنحاء المعمورة لكل أنحاء

* باحث من المغرب.

المعمورة بشكل لم يسبق له مثيل. ووسط هذا العالم التواصل، لا زال العقل البشري غير قادر على استيعاب الأزمة، ولا على فك طلاسمها وهو حاضر فيها يشاهد ما يقع في الصين كما يشاهد ما يقع في نهاية الزقاق الذي يسكنه.

لم يسبق للباحثين في العلوم السياسية أن جربوا هذا النوع من التأثير العالمي للخطاب السياسي على الشعوب بهذه القدرة الكبيرة على تبني سياسات عالمية موحدة تتفاعل بشكل يومي مع التغذية الراجعة للمحكومين.

لقد كان الربيع العربي نموذجاً مصغراً للتأثير الإقليمي لوسائل التواصل على حركة الشارع وعلى الانتفاضة المباشرة، أما اليوم فإن تأثير القرارات التي اتخذتها المؤسسات الدولية كانت أبلغ تأثيراً وأكثر تفاعلاً واستجابة لانعكاسات السياسات على الناس مباشرة.

هل هذه نهاية ما تبقى من السيادة الوطنية تجاه السيادة العالمية القابعة تحت المسميات العائمة للمؤسسات الدولية، والتوصيات، والتنسيق والتأثير والتأثر؟

□ سياقات كورونا

إن عالم اليوم الذي يواجه كورونا هو عالم مختلف تماماً عن ذلك الذي أنهته الحرب الباردة، وعن ذلك العالم الذي أشعل فتيل حرب الخليج الثانية. لقد كان الربيع العربي نقطة انعطاف كبيرة في مفهوم الدولة في العالم العربي، وفي العالم بأسره، ليس فقط بسبب قوة تأثيرات المحيط الخارجي والداخلي على هذا الربيع، لكن -أيضاً- لأنه أعلن عن ميلاد شكل جديد من أشكال التأثير السياسي والجيواستراتيجي المباشر بين القوى الخارجية والشعوب دون حاجة لوساطة الدولة.

كان خطاب أوباما في الجامعة الأمريكية بالقاهرة⁽¹⁾ دون حضور حسني مبارك سنة ٢٠٠٩، ولقاؤه المباشر مع أردوغان إعلاناً استراتيجياً عن هذه المرحلة الجديدة⁽²⁾، التي تجاوزت فيها الإدارة الأمريكية الحاكم العربي نحو ممارسة التأثير المباشر على شعبه دونها حاجة إليه واعترافاً بقوى صاعدة جديدة لها مكانتها.

(1) Remarks By the President on a New Beginning, Cairo University- Cairo, Egypt, June 4 2009, <https://obamawhitehouse.archives.gov/the-press-office/remarks-president-cairo-university-6-04-09>, consulted 15-8-2020

(2) Remarks by President Obama to the Turkish Parliament, Turkish Grand National Assembly Complex -Ankara, Turkey, April 6 2009 <https://obamawhitehouse.archives.gov/the-press-office/remarks-president-obama-turkish-parliament>, consulted 15-8-2020

قادت وسائل التواصل «الثورة» بوسائط غير مملوكة للدولة وغير متحكّم فيها من طرفها، ومن الطريف أنه في اللحظة التي تم قطع الإنترنت على القاهرة المنتفضة، اشتغلت خدمات التواصل دون حتى حاجة لخدمة الإنترنت الوطنية. لقد تجاوز العالم التواصل العالمي الحقيقي، ليصنع التأثير المباشر النفسي والسياسي على الجموع بأقل التكاليف وبأكثر النتائج فعالية وحسباً.

بعد الربيع العربي، صارت الأنظمة أكثر حذرًا وتوجّسًا من الرقمنة، لكنها صارت أكثر ضعفًا أمام هذا العامل الثقافي السياسي الجديد. وفي جائحة كورونا تعمّق التأثير الرقمي على الإنسان سواء كان ذلك في بعده الفردي أو في وجوده الجماعي.

بعض الناس شربوا المطهرات الكحولية في أفريقيا بعد أن انتشرت شائعات حول قدرة هذه المواد على الفتك بالمرض. وبسرعة كبيرة ولافتة للأنظار، اجتهدت الأنظمة السياسية في محاولة ضبط المجال التواصل عن طريق سن سلال من القوانين الخاصة بحرية النشر الإلكتروني كما رأينا في المغرب⁽³⁾، حماية لما تبقى من سيادة الدولة تجاه المجتمع الداخلي وتجاه المحيط الخارجي.

لم تعد ساحة الأغورا ملكًا للأغوريين، بل صارت الوسائط الجديدة مجالًا متحكّمًا فيه من خارج السيادة الدولية، ومن خارج قدرتها على التأثير، بل صارت في كثير من الأحيان متأثرًا بدل أن تكون مؤثرًا رئيسيًا. في نفس الوقت الذي ينضم فيه العامل الاقتصادي والمالي لهذا الوضع الجديد ليمارس تأثيره المباشر على هذه الدول وهذه السياسات.

في النموذج الأمريكي، اشتد الصراع بين ترامب ومنظمة الأغذية ومنظمة الصحة العالمية، حول المرض وسبل مواجهته، وأبرز هذا الصراع كيف يتم التلاعب بالإحصائيات، وتحويلها نحو أهداف محدّدة داخل الدولة الأقوى في العالم.

لقد فقد ترامب في لحظات معينة قدرته على ضبط الولايات وعلى توجيه إدارته بشكل ساخر وغير قابل للتصديق، في الوقت الذي تكاد تتحد فيه جميع وسائل الإعلام العالمية على رواية واحدة للمرض ولسبل مواجهته، لتحاول فرض هذه السياسات على العالم بشكل شامل.

(3) http://www.sgg.gov.ma/Portals/1/conseil_gouvernement/cr/2020/CR_CG_19.3.2020_ar.pdf?ver=2020-03-24-160811-397. consulted 15-8-2020

□ موتهم وموتنا

في القارة العجوز، انعزلت دول أوروبا جزراً مغلقة، وصارت روح الاتحاد تنن تحت وطأة المصالح القومية المتصاربة. لقد هزّت الأزمة نظرة الأوروبيين لأنفسهم، ونظرة تفوّق القيم الغربية على قيم الآخرين حين أصبح الصراع على أبسط اللوازم اليومية في المتاجر مشهداً عاماً في أمريكا وأوروبا.

عاد الإنسان الغربي فجأة إلى صورته الهوبزية في لمحة عين. لقد صوّر الإعلام ذلك الفزع والهلع وزاد من توظيفه ليعلم أن أزمة ١٩٢٩م التي سبّبتها إشاعات البورصة، كانت تجربة صغيرة لما يمكن أن ينتج عنه الوضع الجديد. بمقابل هذا، رأى العالم كيف غضب الصرب والإيطاليون، وكيف تدخل الصينيون والكوبيون لإنقاذ القارة العجوز من هذا العدو الغريب.

عاد الإنسان الغربي إلى خوفه الطبيعي الغريزي من الموت داخل أرضه من عدو مجهول لا تراه العين. ورغم أن البشرية جرّبت الأمراض منذ نشأتها إلا أن المعلومة الطبية صارت نقطة في بحر من الخرافات والشائعات التي تموج في العقول البشرية من ووهان وحتى غرب أمريكا.

في لحظة هيدغرية لافتة، عبّر الفيلسوف الفرنسي الشهير أندريه كونت سبونفيل^(٤) عن تبرّمه الشديد من حملة التريعيب التي استفاق عليها العالم غداة الجائحة، وهو يعيد طرح سؤال الموت في صورتيه المتقابلتين: موت الذات وموت الآخرين، منتقدًا هذه الحملة العالمية تجاه المرض الذي ليس أكثر شراً في نظره، من كثير من أسباب الموت الأخرى التي يعيش عليها الإنسان.

البروبغندا الدعائية التي رافقت المرض، أعلنت حرباً ضد المرض، وصوّرت عدوّاً قاتلاً، لتزواج بين مسألتين مختلفتين أشد الاختلاف: الموت والمرض. واستثمرت الدعاية المضادة لكورونا خوف العالم من الموت لتنفيذ سياسات الحجر الصحي العام، وتحوّلت منظمة الصحة العالمية ووسائل الإعلام إلى منابر لقياس الرأي العام ولاستثمار الرعب البشري في السيطرة على الجموع.

لم يواجه الطب منذ نشأته الأولى قبل التاريخ الموت ليوقفه، بل كان دائماً عدوّاً

(4) André Comte-Sponville dans un interview <https://www.france.tv/france-5/la-grande-librairie/la-grande-librairie-saison-12/1523367-emission-du-mercredi-13-mai-2020.html> consulted 15-8-2020

للمرض، ومخفّفًا من المرض. الطبيب مُلزم بتوفير عناية لا بتحقيق غاية وهي الشفاء، لكن في السردية الإعلامية لحرب كورونا، تأسست الحرب على نتيجة مستحيلة وغير عقلانية: التغلب على الموت. التغلب على هذا العدو الذي لم تهزمه إلا أساطير وروايات إكسير الخلود في بحثها المستحيل عن هزيمة الموت وتحقيق الأبدية.

العقل الغربي المصدوم بروح ما بعد الحداثة، استفاق على مشاهد زلزلت قدرته على الاستيعاب، فالموت الذي كان يراه بعيداً عنه صار قريباً وصار وشيكاً.

الحرب على الإرهاب حركت الوعي الغربي نحو التوجس من الآخر القادم من بعيد حاملاً معه الموت تحت راية دينه وثقافته ورفضه للآخر. كان ذلك توجساً من عدو معروف السحنة، مقدور على الإمساك به مرتبط بذلك العالم البعيد الغامض الذي يلفّه سحر الشرق وغموض الشرق وشر الشرق. أما اليوم فصار الموت موتاً هوائياً لا تراه العين، سريعاً مجهولاً خطيراً قاتلاً لا يتفاوض، ولا يتكلم ولا يناقش ولا دين له ولا سحنة.

هذه الصورة المرعبة التي نقلتها باحتراف كبير وسائل الدعاية والبروبغندا وتناقلتها وسائل التواصل كردود أفعال، ألّبت العالم كله رعباً سريعاً تخطّى الغرب قادمًا نحو الشرق، فماذا سيخبر الهلع الغربي هذا الموت الشرقي؟

من ثقافة تقدّس الحياة الفردية، وتجتهد مدارسها الجنائية لإلغاء عقوبة الإعدام في أوطانها الليبرالية⁽⁵⁾، قدّم نذير الشؤم، ليطلب من العالم الدخول في حجر الخائفين من الموت، موت الذات، إحساس عام بتهديد الحياة الفردية الغربية التي منها تنبني الحياة الجماعية الغربية. وفي عالمنا حيث الموت قضية سياسية ودينية وقبلية وأخلاقية، يتضاءل الموت الفردي ويتسع الموت الجماعي.

في شرقنا العربي والإسلامي، يذاق الموت الهيدجري موتاً آخر⁽⁶⁾، بطعم آخر وبذوق آخر. رعب النهاية وقلق الموت الوجودي، يتحوّل في أحضان الثائر شهادة بما هي الشهادة حياة أخرى، وبما هي موقف تجاه الحق واعتراف بالحقيقة، الشهادة الدينية والشهادة الوطنية. حتى الملحدون في أرض الشرق يسمون موتاهم شهداء، والشهادة في اللغة العربية وجود وحضور وقول وفعل.

ينادى بالهلع الفردي الجماعي من الموت في واقع انعجن وجوده بالموت منذ عقود، إن لم نقل قرون. موت الأطفال والشيوخ والنساء في أرض فلسطين ولبنان والعراق وسوريا

(5) GRAMATICA, Filippo. Principes de défense sociale. Editions Cujas, 1963.

(6) مارتن هيدجر، الوجود والوجود، ص ١٨٧.

وليبيا واليمن، بل في كل أرض عربية، موت آخر لحياة أخرى. واقع تطحن رحاه الحروب الأهلية، وسوء الحياة التي تجعل الموت أحياناً نزهة في البحور الفاصلة بين الشرق والغرب، بحور القدوم على موت الذات واستلابها من حياتها الأصلية نحو حياة المهاجرين في أرض الغربة.

انتقلت حمى موت كورونا وهي التي لم تحصد ما حصده حروب العرب بين بعضهم البعض وحروبهم ضد أعدائهم، تريد أن تذكرهم بقيمة الحياة وهم يحملون في مشهد ساخر كمات كورونا ويقتل بعضهم بعضاً، ويصلي بعد ذلك من يصلي منهم نحو القبلة نفسها، لماذا؟

هل انتهت ثقافة الشرق هذه وحلت محلها ثقافة الحياة؟ هل انتهى الموت الجماعي، وبدأ الموت الفردي هنا؟ المؤشرات تقول عكس ذلك، فنسب الموت السياسي والديني والقتل دفاعاً عن الشرف والثأر لا زالت تحصد في عالمنا ما لا تحصده في غيره، ولا زالت الأنظمة العربية بعيدة عن مناخ الليبرالية التي تقدس الوجود الفردي، وتقدس اختيار الديمقراطية سبيلاً وحيداً للعيش وللمعاملة بين الناس.

انتقلت حمى صرع الموت إلى العالم العربي والعالم الثالث بسرعة خارقة، وابتلع خطاب الدول العربية فكرة التهويل، واجترت وسائل الإعلام التابعة لمهامها الغربية، لكن لم تقبل الوعي العربي فكرة التهديد الجديد؟

هل لأن الوعي العربي صار وعياً مستهلكاً لا يميز بين فكرته وفكرة غيره؟ أم أن قناعاته بفكرته قد تزلزلت بعد الربيع العربي؟ أم أن الأجيال التي صنعتها البروبغندا الغوبلزية فقدت القدرة على التفكير وصارت تبيع دون مضغ كلما يرد عليها دونما أي فهم أو تمحيص؟

□ سقوط السيادة

يعيش العالم اليوم في زمن كورونا تطوراً لهذا السياق الجديد، سياق السيطرة الخارجية على الداخل، وليس من الغريب في هذا السياق، أن نجد فيلسوفاً كميثيل أونفري يكتب مدافعاً عن السيادة (souverainisme) في فرنسا التي تخاف اليوم على أسس جمهوريتها الخامسة، وعلى حقوق العمال، وعلى قرارها السيادي داخل عالم شديد التقاطب⁽⁷⁾.

(7) De Monvallier, H. (2020). Bilans et projets: grand «contre-entretien» avec Michel Onfray. Revue internationale de philosophie, (3), 109–126.

تريد العولة اليوم أن تظهر بنصاعة أكبر، شركات الأدوية العملاقة، والمؤسسات المالية والصحية الدولية، ترمي العالم من قوس واحدة، قوس الإعلام ووسائل التواصل. انحسرت الدولة في إقليمها الترابي، في شعبها باحثة بهما عن سبيل البقاء، وتصدر الجسم الفوق دولي مشهد إدارة العالم من خلال المعلومة وترويجها وتسويقها، في منصة الإنترنت الكونية التي تمتلكها شركات أخرى تملك أفواه العالم وآذانه في ليل التطور التكنولوجي الذي غبنا عنه في نومتنا القرونية.

عالم مؤار، وصراعات تنتقل فيها السيادة نحو المؤسسات بدل الدول، ونحو وراث المال والاقتصاد بدل ممثلي الشعوب والأمم. صراعات لا تزيد الأزمات والنكبات إلا رسوخاً وتجذراً. أسقط الربيع الإلكتروني العربي مفهوم السيادة القومية إلى غير رجعة، وتحول أثره العالم العربي إلى مناطق نفوذ وصراعات بعد أن كان دولاً عسكرية ذات سيادة، واليوم تحول كورونا ما بقي من هذه الدول إلى معاونين إداريين داخل منظومة دولية تحكمها قوانين السوق المالي والاقتصادي. أين هي السيادة القومية والقطرية والدينية؟

□ دولة ما بعد كورونا

تأسست الدولة الحديثة والمعاصرة على الفكرة الهيجلية التي جعلت من الدولة غاية بدل أن تكون وسيلة. الدولة غاية الغايات لأنها أصبحت تشمل الكيان الحاكم والكيان المحكوم والمجال المتحكم فيه. لم تعد الدولة دولة الملك لويس الرابع العاشر الذي قال: الدولة أنا وأنا الدولة، لقد صار العقد الاجتماعي إعلاناً عن ذوبان الفرد داخل الجماعة التي تعطيه من نفسه ما تريد هي، ثم لتصبح بعد ذلك كياناً مستقلاً استبدل فيه الإنسان المسيحي بعض وظائف الكنيسة التكوينية بالدولة.

هذه الدولة اهتز مفهوم وجودها حين سقط قناعها كقوة ليست فوقها أي قوة، فالنظام البيروقراطي الذي استبطن علو مفهوم السيادة وتعالیه كقوة وكفكرة، اضمحل أمام الإنسان الغربي وهو يرى حكّام هذه الدول غارقين في دموعهم وفي إعلاناتهم عن الفشل. قد يعزو البعض فشل الدولة وسقوطها في العالم الثالث إلى الديون أو إلى الاستبداد، لكن فشل الديمقراطيات الغربية أمام حالة الاستثناء التي صنعها وضع كورونا لن يكون كسابقيه.

وفي مقابل القدرة الاستثنائية التي أبدتها دول العالم الثالث في تنفيذ سياساتها الصحية الخاصة بالعزل الصحي، بدا الغرب أقل سعة وأقل قدرة على فرض السياسات الصحية بسبب البيروقراطية الديمقراطية التي التزم بها. بدت الدولة الغربية قادرة على الحكم في

الحالات العادية أكثر من حالات الاستثناء، في مقابل الدول الثالثة التي تمكّنت وبسرعة أكبر من فرض سياساتها على مواطنيها رغم ضعف البنيات التحتية وتدهور النظام الصحي. استطاعت الصين وهي التين القادم من الشرق أن تحاصر المرض بقوة وباستخدام باهر للتكنولوجيا ولوسائل الاتصال، فيما بدا الغرب الليبرالي المتقدّم أقل قدرة على إثبات نفسه أمام هذا الاختبار. إن دولة ما بعد الحرب العالمية الثانية اليوم، التي أنقذ إنسانيتها وثبّط من وحشيتها المارد الاشتراكي تواجه اليوم سؤالاً وجودياً جديداً حارقاً حول استمراريتها وحول شكل هذه الاستمرارية.



الموسوعة القرآنية (لیدن):

ملاحظات في الضبط العلمي والثبت المصدري
وقفات في زوايا العرض القصصي القرآني*

الدكتور فيصل العوامي**

□ ملاحظات في البدء

لكي يكون السياق الذي يتحرّك فيه هذا البحث واضحاً، ينبغي قبل كل شيء التنويه ببعض الملاحظات الضرورية:

أولاً: يهدف هذا البحث إلى التأكيد على أن دراسة القصة القرآنية يجب أن تكون بعيدة عن الجفاف والسطحية؛ لأن القصة ليست مجرد حدث عابر فارغ من العبر والدروس، بل هي من بين المختارات الواقعية التي جادت بها الحياة الإنسانية، وخضعت صياغتها قرآنياً للكثير من الشروط التي جعلتها كاشفة عن الكثير من الدروس، وقابلة للتجلي في الحياة المتجددة للبشر كمفاهيم وسلوكيات.

* ورقة مقدمة للمؤتمر العلمي الدولي الأول عن: (القرآن الكريم في الدراسات الاستشرافية المعاصرة - مقاربات نقدية لموسوعة القرآن ليدن)، عقد عن بعد في الفترة ما بين ٢٣ - ٢٤ سبتمبر ٢٠٢٠م.

* كاتب وباحث من السعودية، متخصص في الدراسات القرآنية. البريد الإلكتروني: f_alawami@hotmail.com

والوقوف على ذلك يتطلب استنباطاً لروح القصة والأهداف التي تحملها، ومعرفةً بدقائق الإشارات المستعملة في الصياغة الفنية لها، وهو ما أعنيه بالضبط العلمي في العنوان الموسوم للبحث.

لكن ذلك لا يتأتى من خلال المرور السريع على النص القرآني، بل يجب متابعة البحث في المصادر المفصلة والمترجمة للقصة، وعلى رأسها ما ورد عن المعصومين الكرام عليهم السلام من بيان وتفصيل وتوجيه للقصة، وتصحيح للكثير من المتداول في الوسط الإسلامي عنها، كما ينبغي التدقيق فيما نقلته المصادر التاريخية من معلومات، مع الإحاطة بالمصادر الأم المعتمدة في المقام، وهو ما أعنيه بالثبت المصدري.

فالبُحث يهدف للتأكيد على اتباع هذا النمط عند دراسة القصة القرآنية. وقد وجدتُ عند تصفحي للموسوعة القرآنية «ليدن»، بعض النواقص الواضحة في هذا المجال، وأحببت الإشارة إليها، لما لذلك من أثر في التعامل مع النص القرآني بجميع فصوله.

ثانياً: إن أي نقص أدعاه على أثر المراجعة والتحقيق في طيات المواد المدونة في الموسوعة محل البحث، إنما هو راجع في نظري لأسباب علمية صرفة، كعدم الموسوعة عند الكاتب للمادة، وعدم استفراغ الوسع الكافي في الرجوع إلى المصادر وشبه ذلك فحسب، لا أنه كاشف عن وجود مؤامرة على النص القرآني أو الفكر الإسلامي كما قد يميل إليه البعض^(١)، وبالتالي لا تشكيك في النيات.

ثالثاً: لا يستنكف هذا البحث ولا يرفض اقتحام مفكرين وباحثين من خارج الدائرة الإسلامية لحريم النص القرآني، وإيلاء مزيداً من العناية لتقديم قراءة ما ولو كانت من نوع آخر، بل هذا البحث يشجّع على إقحام كتاب الله المجيد في المجالات البحثية على المستوى الإنساني خصوصاً في الحقول الأكاديمية، وإقناع الباحثين الغربيين وغيرهم بإدخال النص القرآني ضمن اهتماماتهم البحثية.

ومن ثم فهذا البحث يتفق مع أحد المساهمين في إعداد الموسوعة القرآنية ليدن، وهو الدكتور محمد أركون فيما صرح به مراراً في كتاباته ومحاضراته من أنه طالما كان يسعى لإقناع الباحثين الغربيين بالانفتاح على النص القرآني لما في ذلك من جدوائية علمية هامة، وعدم الاختصار على كتابي العهد القديم والجديد^(٢). والسبب في ذلك أن القرآن الكريم كتاب

(١) انظر: محمد أركون، من الاجتهاد إلى نقد العقل الإسلامي، بيروت: دار الساقي، الطبعة الثانية ١٩٩٣م، ص ٣٠.

(٢) انظر: محمد أركون، الفكر الأصولي واستحالة التأصيل، والقرآن من التفسير الموروث إلى تحليل الخطاب الديني.

لجنس الإنسان ولا يحده أي انتهاء.

رابعاً: يَنْظُرُ هذا البحث إلى ما يقدمه الباحثون المستشرقون الغربيون وكذلك من يوصفون بالباحثين الحداثيين من المحسوبين على العمق الإسلامي أو غيرهم نظرة جادة، لما تحمله قراءاتهم من إضافات وأسئلة هامة تتولد عن اعتقادهم من ضغط الانتهاء، في الوقت الذي نحفظ فيه لأنفسنا بحق النقد والتقويم.

والوجه في ذلك أننا كمتبعين للعمق الإسلامي ربما نتردد ونحذر كثيراً من اقتحام غمار الأسئلة الحرجة، فنحتاج إلى عقل من خارج القبيلة مزود بالجرأة الكافية لإطلاق الأسئلة الأكثر حرجيةً وإشغالنا بها، فهذا من شأنه إحداث قفزة نوعية في مجال البحث العلمي خصوصاً المتعلق منه بالنص القرآن الحكيم. وفي نظري فإن العقل الإسلامي مزود بطاقة هائلة قادرة على صناعة أفضل الأجوبة إلتقائاً عن مثل تلك الأسئلة وغيرها.

□ إضاءات إيجابية

إن أي متصفح لمجموعة من مواد الموسوعة القرآنية المذكورة، لا بد أن تستوقفه بعض الأمور الإيجابية سواء ما يرتبط منها بالمنهج أو بالمصدر أو غير ذلك، ويمكن لي هنا أن أشير إلى بعض النماذج:

أولاً: الإنصاف في التمييز بين ما يمكن الركون إليه وما لا يمكن من الروايات التاريخية المفصلة للقصص القرآنية خصوصاً ما حصل منها في الأمم السابقة، ولعل التأكيد على اسم مثل وهب بن منبه شاهد واضح على ذلك.

ففي المقالة المتعلقة بنبي الله داود عليه السلام وفي سياق الحديث عن الأخبار الشارحة للتلميحات القرآنية، يقول الكاتب إسحاق حسون «إن الحاجة لشرح بعض التلميحات الخفية قد فتح الباب أمام الأساطير اليهودية والمسيحية الوفيرة والمتاحة بسهولة عن داود، وعلى وجه الخصوص فقد كانت التفسيرات الوعظية للكتاب المقدس، والأساطير اليهودية المتدنية، تحتل مكانة بارزة في تفسير القرآن، وفي الأدبيات المبكرة لقصص الأنبياء، وقد لعب وهب بن منبه دوراً مهماً كمصدر للتراث المتعلق بداود»^(٣).

ثانياً: التفطن إلى ما تسرب من قصص اختلقها البعض في سياق الاستغلال السلبي لمنهجية الاقتضاب والإيجاز في النص القرآني الكريم. وقد حصل هذا من داخل العمق الإسلامي نفسه وليس من خارجه، على خلاف النموذج الأول.

(٣) الموسوعة القرآنية ليدن، ج ١، ص ٤٩٦.

ومن هذا القبيل ما جاء في الجزء الخامس من الموسوعة عند الحديث عن نبي الله سليمان عليه السلام، حيث ذكرت الكاتبة بريسيل سوسك بأن «العديد من المقاطع عن حياة وإنجازات سليمان كُتِبَتْ في القرآن بأسلوب مقتضب وتلميحى، وهو ما فسح المجال لاختلاق القصص والتعليقات والمظاهر البرّاقة»^(٤).

وكلا النموذجين ممّا تتفق فيه أغلب المصادر المكتوبة بأقلام محسوبة على الوسط الإسلامى، وإن خالف في التفاصيل بعض^(٥). وهذا يكشف للقارئ بأن المشتغلين على كتابة الموسوعة قد اطلعوا واهتموا بما تحفظت عليه الأقلام الإسلامية من روايات ومنقولات نظمها القصّاص والوضّاعون.

ثالثاً: عدم التحيز في الرجوع إلى المصادر والإشارة إلى الآراء، وإن شاب ذلك بعض النقص ممّا سأشير إليه لاحقاً. فقد ظهر لي في كثير من الدراسات عند التدقيق في المصادر المعتمدة فيها كونها مستوعبة لما هو متداول في الوسطين السني والشيوعي بالإضافة للوسط الغربي، كما أن الرجوع إليها والإشارة إلى ما تتضمنه من معلومات أو تحليلات متساوٍ وفي رتبة سواء، فكما يتم الرجوع في بعض هذه الدراسات إلى صحيح البخاري وتفسير الطبري، يتم -أيضاً- الاعتماد على كتاب البحار للمجلسي^(٦). ولا شك أن هذه إيجابية تستحق التمجيد، خصوصاً لما نلاحظه من تحيزات في كثير من الكتابات القديمة والحديثة.

□ وقفات تقويمية

سأحاول في هذه الجزئية أن أستعرض مجموعة من الملاحظات التي ظهرت لي، وهي في نظري عبارة عن نواقص في البحث العلمي في المجال القصصي القرآني، جملة منها له

(٤) المصدر نفسه، ج ٥، ص ٧٦.

(٥) انظر مثلاً: دراسات في منهجية البحث التاريخي، الدكتورة ميمونة ميرغني حمزة. فهي تقول في ص ٦٦ «ولقد أدّى دخول الكثير من الشعوب التي لها تاريخ معروف مثل الفرس واليهود والنصارى إلى سعي هؤلاء لنشر تاريخهم بين المسلمين، ممّا تضمّن من إشارات إلى أمجاد أجدادهم وملوكهم»، دار الخليج، الأردن، الطبعة الأولى ٢٠١١ م. و: قاموس الرجال، الشيخ محمد تقي التستري، ج ١٠، ص ٤٥٤، يعلّق على استثناء القميين وهب بن منبه من رجال نواذر الحكمة بالقول: «ووجه استثنائهم كون أخباره منكرات»، مؤسسة النشر الإسلامى، جماعة المدرسين بقم، الطبعة الأولى ١٤٢٢ هـ. و: ميزان الاعتدال في نقد الرجال، شمس الدين محمد بن أحمد الذهبي، حيث يقول في شأن وهب بن منبه، ج ٥، ص ٩٨: «كثير النقل من كتب الإسرائيليات»، دار الرسالة العالمية، دمشق، الطبعة الأولى ٢٠٠٩ م. و: تهذيب التهذيب في رجال الحديث، ابن حجر العسقلاني، ج ٦، ص ٧٦٣، دار الكتب العلمية.

(٦) لاحظ: الموسوعة، ج ٣، ص ٣٧٥.

علاقة بالبناء العلمي، والبعض الآخر مرتبط بالتثبت من جهة المراجع والمصادر المعتمد عليها. وسأرتبها بالتدرج حسب أسماء الأنبياء عليهم السلام، كما أني سأكتفي بذكر بعض الأمثلة بخصوص كل نبي لمجرد الاستشهاد على طبيعة التحفظات، وإلا فكل مقال فيه العديد مما يمكن التحفظ عليه.

يوسف الصديق عليه السلام

من الملاحظات التي نسجلها في هذا المورد، ما يلي:

١- اتجه الكاتب لجعل قصة نبي الله يوسف عليه السلام المذكورة مفصلاً في سورة يوسف مادة تاريخية جيء بها لتدعيم نبوة النبي محمد صلوات الله عليه وآله وإقناع قومه خصوصاً أهل الكتاب بصحة رسالته، ولهذا اعتبر أن التفاصيل المذكورة جاءت في سياق مواجهة تحدٍّ مع بني إسرائيل، باعتبار أنها تدلّ على معرفة النبي التفصيلية بتاريخ يعقوب النبي عليه السلام وأسرته.

لنلاحظ مثلاً ما يقوله غولدمان المسؤول عن كتابة هذه القصة في الموسوعة «في جميع أنحاء السورة توجد صيغ اعتراضية تعجبية تحث المؤمنين على ملاحظة القوة الإلهية في الشؤون الإنسانية، والاعتراف بقوة النبوة الحقيقية. وهكذا يمكن اعتبار يوسف مثلاً للنموذج الأساس في القرآن، فهو نبي استهزئ به ونُفي، لكنه بُرئ وأصبح بارزاً في نهاية المطاف. على هذا النحو فهو بمثابة نموذج لحياة محمد، والعديد من المفسرين القرآنيين يرون بأن هذا موضوع رئيس ووظيفة للسورة. يُعزّز هذا التفسير بما ذكر في الأحاديث من مناسبات للوحي -أسباب النزول- تضع ظرف الوحي بسورة يوسف في المرحلة التي يواجه فيها محمد تحدياً من قبل المشكّكين في معرفته بروايات بني إسرائيل. فالسورة هي استجابة لهذا التحدي، وبالتالي فهي مفصلة إلى حدٍّ كبير وتتضمّن معلومات غير معروفة من القصص السابقة لعائلة يعقوب»^(٧). ثم يستشهد بما ذكره البيضاوي من أن اليهود مرةً طلبوا من القرشيين أن يسألوا النبي صلوات الله عليه وآله عن سبب انتقال عائلة النبي يعقوب عليه السلام من سوريا إلى مصر، ومرةً أخرى طلبوا من النبي أن يكشف لهم أسماء النجوم التي رآها يوسف عليه السلام في حلمه^(٨).

وهذا التوجيه غير دقيق، فالنص القرآني في سورة يوسف بأكمله خالٍ من الإشارة إلى هذا التحدي، ولم تشر إليه بهذا النحو من الربط المصادر الأساس للقصة ولا الروايات. وأما ما استشهد به الكاتب من كلام للبيضاوي والذي هو عبارة عن رواية نقلها الزمخشري

(٧) الموسوعة، ج ٣، ص ٥٥-٥٦.

(٨) المصدر نفسه، ص ٥٦.

عن جابر: أن يهوديًا جاء إلى النبي ﷺ فقال: يا محمد، أخبرني عن النجوم التي رآهن يوسف، فسكت رسول الله ﷺ، فنزل جبرئيل ﷺ فأخبره بذلك، فقال النبي ﷺ لليهودي: «إن أخبرتك هل تُسلم؟» قال: نعم. قال: «جربان، والطارق، والذيال، وقابس، وعمودان، والفيلق، والمصبح، والضروح، والفرع، ووثاب، وذو الكتفين رآها يوسف والشمس والقمر نزلن من السماء وسجدن له»، فقال اليهودي: إي والله، إنها لأسماءها^(٩). فالزخشي نفسه لم يعتبرها سببًا للنزول، وإنما أوردتها في سياق التعريف بأسماء النجوم فقط^(١٠)، كما أن الظاهر كونها حصلت بعد نزول السورة لا قبلها.

وأما الاستشهاد الآخر المتعلق بسؤال اليهود عن سبب انتقال النبي يعقوب ﷺ وأسرته من الشام إلى مصر، فقد أورد الزخشي كاحتمال رابع وأخير لسبب نزول السورة، وذلك بعد أن ذكر ثلاثة احتمالات أخرى في الصدر، والظاهر من كلامه أنه جعل الأخير أضعفها ولذلك قال عنه: «أو قد أُبينَ فيها ما سألت عنه اليهود من قصة يوسف»^(١١)، ونسبه الطبرسي إلى الزجاج بلفظ «وقيل» بعد أن تبني رأيه الخاص^(١٢). وما احتمله الزخشي والزجاج في غير محله من أصل، إذ لم يرد في كتب أسباب النزول عند الفريقين^(١٣). بل لم يرد سوى ثلاث روايات بعيدة كل البعد عن هذا الأمر، وهي حول (أحسن الحديث) و(أحسن القصص)، وفي أحدها أن المسلمين هم الذين سألوا النبي ﷺ وقالوا: «لو قصصت علينا»^(١٤) فنزل ﴿نَحْنُ نَقُصُّ عَلَيْكَ أَحْسَنَ الْقَصَصِ﴾^(١٥). كما أن العلي في صحيحه صرح بأن سورة يوسف «لم يصح فيها أي سبب نزول»^(١٦).

(٩) الكشف، محمود بن عمر الزخشي، دار الكتاب العربي، الطبعة الأولى ٢٠٠٦م، المجلد الأول، ج ٢، ص ٣٢٧.

(١٠) انظر: المصدر نفسه.

(١١) المصدر نفسه، ص ٣٢٥.

(١٢) مجمع البيان في تفسير القرآن، الطبرسي، دار إحياء التراث العربي، ج ٥، ص ٢٦٧.

(١٣) لاحظ: البرهان في تفسير القرآن، السيد هاشم البحراني، مؤسسة الأعلمي للمطبوعات، الطبعة الأولى

١٩٩٩م، ج ٤، ص ١٥٩. و: تفسير نور الثقلين، الحويزي، مؤسسة التاريخ العربي، الطبعة الأولى،

٢٠٠١م، ج ٣، ص ٣٣٣. و: لباب النقول في أسباب النزول، جلال الدين السيوطي، دار الكتاب

العربي، ٢٠٠٥م، ص ١٣٨. وكتاب: أسباب النزول، النيسابوري، المكتبة العصرية، ٢٠٠٤م، ص ١٤٣.

و: تسهيل الوصول إلى معرفة أسباب النزول، الجامع بين روايات الطبري والنيسابوري وابن الجوزي

والقرطبي وابن كثير والسيوطي، الشيخ خالد العك، دار المعرفة، الطبعة الثالثة، ٢٠٠٣م، ص ١٨٩. و:

صحيح أسباب النزول، إبراهيم محمد العلي، دار القلم، الطبعة الأولى، ٢٠٠٣م، ص ١٤٤.

(١٤) تسهيل الوصول إلى معرفة أسباب النزول، مصدر سابق، ص ١٨٩.

(١٥) سورة يوسف، الآية ٣.

(١٦) صحيح أسباب النزول، مصدر سابق، ص ١٤٤.

بالتالي فهذه السورة لم تأت في سياق مواجهة تحدي اليهود كما بنى عليه الكاتب، وإنما هي في سياق آخر، ولهذا فهي لم تنزل تدعيماً لنبوة النبي ﷺ بهذا اللحاظ. نعم، هكذا نزل بعض سورة الكهف وآية ﴿وَيَسْأَلُونَكَ عَنِ الرُّوحِ﴾^(١٧) من سورة الإسراء^(١٨)، وأما سورة يوسف فليس كذلك، وبناء عليه فإن التوجيه المذكور غير صحيح، وكان على الكاتب أن يتحرى الحقيقة ويبحث بشكل أدق وأعمق، لا أن يعتمد على مصدر واحد غير أصل في مثل هذا النوع من المواد.

٢- يلاحظ على الكاتب شيء من عدم الدقة في الاستنتاج، وأنه ربما يعتمد الحشو في العرض أكثر مما يعتمد على دقة البحث، ويظهر ذلك جلياً عند تعرضه لقضية زليخا وقوله بعدم وضوح السبب في امتناع يوسف عن النزول عند رغبتها، وهذا نص عبارته: «لم يتم ذكر أسباب رفض يوسف للمرأة العجوز (أو الأكبر سناً منه، لأن الكاتب وصفها بـolder)، التي لم تكشف هويتها. وبدلاً من ذلك يشار إلى أنه تم إبعاده عن الإغراء عندما رأى دليلاً على وجود سيده، والذي فُسر بأشكال مختلفة، فقليل بأنه رأى صورة لسيد البيت (أي العزيز) أو صورة لوالده يعقوب. وتوجد تفسيرات أخرى تستنتج بأن نداءً من السماء أخبره ألا يرتكب الذنب، أو رأى صورة حقيقية لآيات قرآنية تحذر من الخطيئة»^(١٩). وجميع هذه الاستنتاجات توضح بأن يوسف ﷺ لم يستعصم من وحي نفسه بصفته معصوماً، وإنما لأنه رأى شيئاً فخاف وابتعد.

بينما الآيات القرآنية صرحت بشكل واضح بأسباب الامتناع، تارة على لسانه ﷺ كما قال ﴿قَالَ مَعَاذَ اللَّهِ إِنَّهُ رَبِّي أَحْسَنَ مَثْوَايَ إِنَّهُ لَا يُفْلِحُ الظَّالِمُونَ﴾^(٢٠)، وتارة في كلام الله سبحانه حيث قال جلت قدرته مفصلاً عن الأسباب الدقيقة للامتناع: ﴿لَوْ لَا أَنْ رَأَى بُرْهَانَ رَبِّهِ كَذَلِكَ لِنَصْرِفَ عَنْهُ السُّوءَ وَالْفَحْشَاءَ إِنَّهُ مِنْ عِبَادِنَا الْمُخْلَصِينَ﴾^(٢١)، وأخرى على لسان زليخا كما في قوله تعالى: ﴿وَلَقَدْ رَاوَدْتُهُ عَنْ نَفْسِهِ فَاسْتَعْصَمَ﴾^(٢٢).

ولا ريب أن الكاتب قد مرَّ على بعض قليل من المرويات في كتب المسلمين بصورة انتقائية سريعة مما أحدث عنده شيء من التشوش، ويكفي أن نعلم بأن المصادر التي اعتمد

(١٧) سورة الإسراء، الآية ٨٥.

(١٨) مجمع البيان، مصدر سابق، ج ٦، ص ٥٨٣.

(١٩) الموسوعة، ج ٣، ص ٥٦.

(٢٠) سورة يوسف، الآية ٢٣.

(٢١) سورة يوسف، الآية ٢٤.

(٢٢) سورة يوسف، الآية ٣٢.

عليها هي: (تفسير البيضاوي، وتفسير الطبري، والكشاف للزخشي، ومعجم البلدان لياقوت الحموي)، بالإضافة لبعض الكتابات الغربية. بينما لو استكمل البحث وتوسّع في المصادر لخرج من التشوّش إلى الوضوح بسهولة، ويكفي أن يمرّ على إجابة الإمام الرضا عليه السلام عن سؤال حول قوله تعالى: ﴿لَوْلَا أَنْ رَأَى بُرْهَانَ رَبِّهِ﴾، حيث قال: «لكنه كان معصوماً والمعصوم لا يهمل بذنوب ولا يأتيه»^(٢٣). وهو المعنى المنساق مع ما جاء على لسان زليخا في قول الله تعالى: ﴿فَاسْتَعْصَمَ﴾، أي أن العصمة الذاتية منعتة من النزول عند رغبتها، ولهذا كانت ردة فعله الأولية والمباشرة أن قال: ﴿مَعَاذَ اللَّهِ﴾.

نبي الله داود عليه السلام

في هذا المورد نسجل الملاحظات الآتية:

١ - في مطلع ما سطره الكاتب إسحاق حسّون تحت عنوان (داود في القرآن)، جاء على ذكر العلم الذي أوتيّه داود وابنه سليمان عليهما السلام من قبل الله سبحانه، وعرفه بالعلم بمنطق الطيور والحيوانات، وإن خصّه ببعض الأحيان، فقد جاء في نص عبارته «كما أعطى الله داود وابنه سليمان المعرفة، والتي هي في هذه الحالة تُفهم أحياناً على أنها القدرة على فهم لغة الطيور والحيوانات»^(٢٤).

وقد استشهد بالآية المباركة من قول الله تعالى: ﴿وَلَقَدْ آتَيْنَا دَاوُودَ وَسُلَيْمَانَ عِلْماً وَقَالَا الْحَمْدُ لِلَّهِ الَّذِي فَضَّلَنَا عَلَى كَثِيرٍ مِنْ عِبَادِهِ الْمُؤْمِنِينَ﴾^(٢٥). ويظهر أن توصيفه لهذا العلم بالقدرة على فهم لغة الطيور والحيوانات راجع لحمل هذه الآية على الآية التي بعدها، بأن جعل الثانية حاكمة على الأولى ومفسّرة لها، حيث قال سبحانه: ﴿وَوَرِثَ سُلَيْمَانُ دَاوُودَ وَقَالَ يَا أَيُّهَا النَّاسُ عُلِّمْنَا مَنْطِقَ الطَّيْرِ وَأُوتِينَا مِنْ كُلِّ شَيْءٍ إِنَّ هَذَا هُوَ الْفَضْلُ الْمُبِينُ﴾^(٢٦).

بينما العلم في الآية الأولى شيء، والمعرفة بلغة الطيور والحيوانات شيء آخر، فالعلم هو المعرفة بحقائق الأمور والأحكام، وإدراك الغيبات، والعلم بالحكم والإدارة وما إلى ذلك، وأما المعرفة بلغة الطيور والحيوانات فهي قدرة إضافية، ولهذا فصل الإمام الصادق عليه السلام بينهما كما في رواية شارحة لذلك في تفسير علي بن إبراهيم، حيث قال عليه السلام: «وأُعطي سليمان بن داود مع علمه معرفة المنطق بكل لسان ومعرفة اللغات ومنطق الطير والبهائم

(٢٣) تفسير نور الثقلين، مصدر سابق، ج ٣، ص ٣٤٦.

(٢٤) الموسوعة، ج ١، ص ٢٩٦.

(٢٥) سورة النمل، الآية ١٥.

(٢٦) سورة النمل، الآية ١٦.

والسباع»^(٢٧).

ومثل هذا التوصيف السريع من الكاتب يكشف عن نوع من السطحية في قراءة الآيات، وبالتالي في توصيف المكانة التي يمثلها الأنبياء ﷺ. ومرجع ذلك إلى عدم التشبع الكافي بالمصادر.

٢- بالرغم مما أبداه الكاتب من إيجابية حين تكلم عن تطور التفسير المتعلق بنبي الله داود ﷺ في العصور الحديثة، وانعتاق تفاسير المسلمين من الأساطير اليهودية، إلا أنه أشار إلى رفض اتهام نبي الله داود ﷺ بالزنا في هامش كلامه، كما أنه لم يقدم الصورة الحقيقية الصحيحة الواردة عن أهل البيت ﷺ والمبثوثة في جميع التفاسير الشيعية، وهذا يحكي لنا القصور في الثبوت من جهة المصادر، والمراجعة السريعة لبعض المتداول منها.

لنلاحظ عبارة الكاتب «تشبه صورة داود في التفسير المتأخر بشكل وثيق تلك الموجودة في المصادر اليهودية (مثل كتب الأيام، والمشنا، والتلمود، والحجادة)، حيث يتم تمثيله كمطهر تماماً من جميع الذنوب. كان هذا التراث متوافقاً مع العقيدة الإسلامية المتمثلة في عصمة الأنبياء التي تطوّرت في القرنين الثاني والثالث الهجري (الثامن والتاسع الميلادي)، وقد تأثر المؤلفون المسلمون بذلك. على سبيل المثال، في التراث الإسلامي كانت باثشيا مخطوبة لأوريا، ولم تكن متزوجة منه، وطلب داود يدها ووالداها فضّلوه، فضّلوا الملك على أوريا المحارب. نصوص أخرى تتضمن بأن باثشيا كانت مطلقة أو أرملة، وبيعت أوريا من الموت للحظة كي يخبر داود أنه سامحه لا لإرساله له (أي للحرب)^(٢٨) كي يموت، وإنما للزواج من أرملته، والله غفر لداود. وقد قبل رواية القصص المسلمون هذه الأساطير، ورفضوا الصورة القديمة لداود من كتاب صموئيل والملوك، حيث اتهم بالزنا والقتل. علاوة على ذلك، يبدو أن مثل هذا التغيير التام في الموقف تجاه داود (وغيره من الشخصيات التوراتية) في المصادر اليهودية هو أحد أسس الاتهام القرآني بأن اليهود قد زوروا الكتاب المقدس»^(٢٩).

فالكاتب هنا اعتبر المؤلفين المسلمين ممن تأثر بالمصادر اليهودية حول نبي الله داود ﷺ، كما أنه اعتبر الصور التي ذكرها لزواج داود من زوجة أوريا مجموعة أساطير، وقد قبل بها رواية القصص من المسلمين. ومن المعلوم بأن مجرد التوافق بين المصادر الإسلامية واليهودية لا يعني التأثير بها، كما أن التعميم غير دقيق؛ لأن الكثير من المحققين على امتداد تاريخ طويل

(٢٧) تفسير القمي، علي بن إبراهيم القمي، ذوي القربى، الطبعة الأولى ١٤٢٨ هـ، ص ٤٤٤.

(٢٨) ما بين القوسين هنا مني.

(٢٩) الموسوعة ج ١، ص ٤٩٦-٤٩٧.

عملوا بجدة لتنقية التراث من الإسرائيليات، بل تراث أهل البيت عليه السلام الروائي المتعلق بحياة الأنبياء عليهم السلام ممتلئ بتنزيه سيرهم مما علق بها من أوهام وأساطير، كما هو واضح لمن تتبع كلماتهم. وكان ينبغي على الكاتب أن يُطْلَ على هذا التراث المهم ويُعطيه قدرًا كافيًا من العناية، خصوصًا أنه في الأصل يُكْتَب للناطقين باللغة الإنجليزية.

والمهم هنا أن الكاتب لم يوقف القارئ على حقيقة الأمر، ما يعني أن تتبعه للمصادر غير وافي بل ضعيف؛ لأن تصحيح الإمام الرضا عليه السلام للمتناقل عند بعض المسلمين مستفيض ومثبت في جميع المصادر الشيعية، سواء في مجال التاريخ أو الرواية أو التفسير، ومن الصعب جدًا على الباحث ألا يقع عليه ولو بمطالعة سريعة.

ففي حوار مفصّل جرى في مجلس المأمون العباسي، سأل الإمام الرضا عليه السلام محاوره علي بن محمد بن الجهم: «وأما داود عليه السلام فما يقول من قبلكم فيه؟ فقال: إن داود عليه السلام كان في محرابه يصلي فتصوّر له إبليس على صورة طير أحسن ما يكون الطيور، فقطع داود صلاته وقام ليأخذ الطير فخرج الطير إلى الدار فخرج في أثره، فطار الطير إلى السطح فصعد في طلبه فسقط الطير دار أوريا بن حنان فاطّل داود في أثر الطير بامرأة أوريا تغتسل، فلما نظر إليها هواها وقد أخرج أوريا في بعض غزواته، فكتب إلى صاحبه أن قدّم أوريا أمام التابوت، فقدم فطفر أوريا بالمشرّكين، فصعب ذلك على داود، فكتب إليه ثانية أن قدّمه أمام التابوت فقدم فقتل أوريا فتزوج داود بامرأته. فضرب الرضا عليه السلام بيده على جبهته وقال: إنا لله وإنا إليه راجعون! لقد نسبتم نبيًا من أنبياء الله إلى التهاون بصلاته حتى خرج في إثر الطير ثم بالفاحشة ثم بالقتل!... فقال: يا بن رسول الله، فما قصته مع أوريا؟ فقال الرضا عليه السلام: إن المرأة في أيام داود عليه السلام كانت إذا مات بعلمها أو قُتِل لا تتزوج بعده أبدًا، وأول من أباح الله له أن يتزوج بامرأة قُتِل بعلمها كان داود عليه السلام، فتزوج بامرأة أوريا لما قُتِل وانقضت عدتها منه، فذلك الذي شقّ على الناس من قبل أوريا»^(٣٠).

ويبقى فإن الكاتب ختم بمقارنة صحيحة وهامّة، حيث قارن بين الأفق السني في التفسير والتاريخ الذي عارض النقل من الأساطير اليهودية ولكنه ركّز على صلاة داود عليه السلام وصومه ومزاميره وأعماله اليدوية، وبين الأفق الشيعي الذي أصر على العصمة الكاملة لداود عليه السلام وألقى باللوم على أهل السنة الذين صوّروه ناقصًا من حيث الكمال^(٣١).

(٣٠) عيون أخبار الرضا، الشيخ الصدوق، مؤسسة الأعلمي للمطبوعات، الطبعة الأولى ١٩٨٤م، ج ٢، ص ١٧١.

(٣١) الموسوعة، ج ١، ص ٤٩٧.

سليمان النبي ﷺ

في هذا المقام نسجل الملاحظات الآتية:

١ - مما يستدعي التوقف فيما ذكرته الكاتبة بريسيليا سوسك أنها اعتبرت قدرة نبي الله سليمان ﷺ على السفر مع قطع مسافات طويلة في زمن قصير تُعزى إلى الجن، وأنهم القوة التي جلبت عرش بلقيس إلى القدس.

فقد جاء في مقالتها تحت عنوان (سليمان في القرآن) ما نصّه: «قدرة سليمان على تسخير الريح وجعلها تنقله أينما يرغب، هو مظهر آخر من مظاهر قوّته الخاصة. يشار إلى هذه القدرة في ثلاثة مقاطع قرآنية مختلفة تؤكد أهميتها كجانب من جوانب مكانة سليمان. وتُعزى القدرة المتشابهة على السفر بأعجوبة إلى الجن الذين هم تحت قيادته، لأنهم قادرون على الاستيلاء على العرش التابع للملكة سبأ وإحضاره إلى سليمان في لحظة»^(٣٢). وهذه مغالطة كبيرة.

فأما بالنسبة لتسخير الريح فربما جرى هذا الاشتباه عند الكاتبة من جهة المجاورة بين الآيات القرآنية، فاستظهرت بأن بعضها مفسّر للبعض الآخر، فمثلاً جاء في قوله سبحانه في سورة سبأ: ﴿وَلِسُلَيْمَانَ الرِّيحَ غُدُوُّهَا شَهْرٌ وَرَوَاحُهَا شَهْرٌ وَأَسَلْنَا لَهُ عَيْنَ الْقِطْرِ وَمِنَ الْجِنِّ مَن يَعْمَلُ بَيْنَ يَدَيْهِ بِإِذْنِ رَبِّهِ﴾^(٣٣)، وكذلك في سورة الأنبياء يقول ﷺ: ﴿وَلِسُلَيْمَانَ الرِّيحَ عَاصِفَةً تَجْرِي بِأَمْرِهِ إِلَى الْأَرْضِ الَّتِي بَارَكْنَا فِيهَا وَكُنَّا بِكُلِّ شَيْءٍ عَالِمِينَ * وَمِنَ الشَّيَاطِينِ مَن يَغُوصُونَ لَهُ وَيَعْمَلُونَ عَمَلًا دُونَ ذَلِكَ وَكُنَّا لَهُم حَافِظِينَ﴾^(٣٤). فلأن تسخير الجن في الآيتين أعقب تسخير الريح، فلا بد أن يكون للجن دور في ذلك، ولكنه استظهار غير صحيح، أولاً لأن الآيتين في سياق تعداد المنح الإلهية لسليمان ﷺ، وليستا في سياق الربط بينها، وثانياً لأن الآية من سورة سبأ جاءت في مقام التأكيد على أن هذا عطاء من الله سبحانه وتعالى، فكما أعطى أباه داود ﷺ القدرة على إلانة الحديد وصناعة الدروع ومحাকা الجبال والطيور دعاءه، إذ جاء في مطلع الآيات ﴿وَلَقَدْ آتَيْنَا دَاوُدَ مِنَّا فَضْلًا﴾^(٣٥)، أعطاه هو أيضاً القدرة على تسخير الريح والجن، من غير أن يكون هناك اقتران بينهما، أي إن الله سبحانه جعل له القدرة على تسخير الريح بلا توسط أي قوة أخرى، وثالثاً لأن الآية من سورة الأنبياء أكدت على أن جريان الريح إنما يكون بأمر من سليمان نفسه ﴿تَجْرِي بِأَمْرِهِ﴾، وفي ذلك وضوح على

(٣٢) الموسوعة، ج ٥، ص ٧٧.

(٣٣) سورة سبأ، الآية ١٢.

(٣٤) سورة الأنبياء، الآية ٨١-٨٢.

(٣٥) سورة سبأ، الآية ١٠.

استقلاله وعدم استعانهه بقوة أخرى، لا الجن ولا غيرهم.

وأما بالنسبة لإحضار عرش بلقيس فالآيات من سورة النمل صريحة في عدم تدخل الجن في إحضاره، وإنما أوكل الأمر إلى الذي عنده علم من الكتاب وهو آصف بن برخيا، حيث قال جلّت قدرته: ﴿قَالَ يَا أَيُّهَا الْمَلَأُ أَيُّكُمْ يَأْتِينِي بِعَرْشِهَا قَبْلَ أَنْ يَأْتُونِي مُسْلِمِينَ﴾ * قَالَ عَفَرْتُ مِنَ الْجِنِّ أَنَا آتِيكَ بِهِ قَبْلَ أَنْ تَقُومَ مِنْ مَقَامِكَ وَإِنِّي عَلَيْهِ لَقَوِيٌّ أَمِينٌ * قَالَ الَّذِي عِنْدَهُ عِلْمٌ مِنَ الْكِتَابِ أَنَا آتِيكَ بِهِ قَبْلَ أَنْ يَرْتَدَّ إِلَيْكَ طَرْفُكَ فَلَمَّا رَآهُ مُسْتَقِرًّا عِنْدَهُ قَالَ هَذَا مِنْ فَضْلِ رَبِّي ﴿٣٦﴾.

ولا شك أن مثل هذه الاشتباهات تكشف عدم الاتقان في التتبع العلمي للموضوعات، وعدم المراجعة الكافية للمصادر، وموسوعة بهذا الحجم لا يليق بها الوقوع في مثل هذه المطبّات العلمية.

٢- في مجمل التوصيف لنبي الله سليمان عليه السلام نجد الكاتبة تلخص سيرته في استعراض الأمور الخارقة، والرغبة في الهيمنة على الموجودات، مع تناسي أي بُعد آخر لهذه السيرة^(٣٧). وهذا ربما يكون من أهم المؤاخذات على الكاتبة، وقد يكون لأفق الكتب المقدسة عند أهل الكتاب ظلال في ذلك. والمهم في الأمر هنا أننا كيف ينبغي أن نعرف مثل هذا النبي العظيم للعالم طبقاً لما جاء في النص القرآني الحكيم، النبي الذي بسيرته تم إضفاء طابع متميّز وهام لسير الأنبياء عليهم السلام. وتلخيص سيرته فيما ذكر من قبل الكاتبة تسطيح واضح لدور الأنبياء الكرام عليهم السلام، وعدم وقوف على المضامين العميقة للآيات المباركة.

وفي الحقيقة فإن العرض القرآني المركز للأمر التي حصلت في عهد نبي الله سليمان عليه السلام إنما هو تصوير حقيقي للنقلة الحضارية التي تحققت على يد هذا النبي العظيم، لا أنه مجرد تصوير لمعجزة خارقة؛ لأنه من جانب يحكي لنا التفوّق على الماضي وتجاوز القدرات عند الأمم السابقة، ومن جانب آخر يجيب عن أسئلة جديدة كإمكانية التكامل مع الجن بصفتهم قوة من قوى الطبيعة، والتواصل مع المخلوقات الحيوانية الأخرى كالطيور والنمل وما أشبه، وإمكانية تسخير الطبيعة لصالح الإنسانية كالرياح والعاصفة. وذلك يبيّن ما لدى الأنبياء عليهم السلام من اهتمام كبير بتطوير الحياة الإنسانية والمدنية، ويدحض الوهم الشائع من أنهم عليهم السلام إنما يوجهون دائماً لصرف النظر عن الدنيا وزهرتها، وأن تركيزهم إنما يكون على البعد العبادي والأخروي فقط، في حين يتناسون البعد البنائي للحضارة

(٣٦) سورة النمل، الآية ٣٨-٤٠.

(٣٧) لاحظ: الموسوعة، ج ٥، ص ٧٦-٧٨.

الإنسانية. إن القرآن الكريم يحدثنا عن أن الحضارة في زمان نبي الله سليمان عليه السلام كانت أرقى وأكثر تطوراً منها في زمان أبيه نبي الله داود عليه السلام، وفي ذلك إشارة كافية تدل على ضرورة السعي الدائم لتطوير الحياة الإنسانية، وعدم أسر النفس بقيد التقليد للماضي مهما كان حميداً وصالحاً.

هذا من جهة، ومن جهة أخرى فإن ما نشده نبي الله سليمان عليه السلام من التفوق في الملك كما في قوله سبحانه: ﴿قَالَ رَبِّ اغْفِرْ لِي وَهَبْ لِي مُلْكًا لَا يَنْبَغِي لِأَحَدٍ مِنْ بَعْدِي﴾^(٣٨)، لم يكن رغبة في الهيمنة على الموجودات كما يفهم من كلام الكاتبة، وإنما هو تطمح لإقامة العدل على المستوى الإنساني بعد أن شاع الظلم والفساد، ولإعمار الأرض والحياة الإنسانية كي لا تبقى جامدة على مستوى واحد لا تتطور، وللتصدي لقيادة المجتمعات نحو الخير والصلاح، تماماً كما حصل مع أخيه في النبوة يوسف الصديق عليه السلام حيث قال الله تعالى على لسانه: ﴿قَالَ اجْعَلْنِي عَلَى خَزَائِنِ الْأَرْضِ إِنِّي حَفِيظٌ عَلِيمٌ﴾^(٣٩).

إبراهيم وتساؤله المنطقي:

كانت تلك بعض الشواهد على وجود بعض النقص في تقرير المطالب القرآنية في المجال القصصي، وإلا فكثير مما وقفت عليه في الموسوعة من موضوعات حول الأنبياء عليهم السلام والقصص القرآنية كان فيه بعض ما يمكن أن نتحفظ عليه من جهة الضبط العلمي أو التثبت من جهة المصادر والوثائق التاريخية، وكشاهد آخر على ذلك ما جاء في مساهمة روفين فايرستون حول رؤية خليل الله إبراهيم عليه السلام للكوكب والقمر والشمس، فقد قال في تعليقه على ذلك: «تصف الآيات (٧٥-٧٩ من سورة الأنعام) اكتشاف إبراهيم للتوحيد من خلال التفكير المنطقي والملاحظة التجريبية للطبيعة»^(٤٠)، والعبارة وإن كانت في الجملة صحيحة من جهة التأكيد على نوعية الاستدلال الذي ربط بين التفكير المنطقي والملاحظة التجريبية، لكن يشوبها خطأ واضح ودقيق، سببه عدم المراجعة الدقيقة للمصادر؛ لأن الأمر لم يكن اكتشافاً وإنما كشفاً وتدليلاً وإثباتاً للآخرين، والفرق واضح ودقيق، وهذا شاهد على عدم الضبط العلمي والنقص في التتبع المصدري.

فالاستدلال يسبقه جهل وعدم معرفة، أما الكشف والتدليل فينطوي على علم ويقين. فنبي الله إبراهيم عليه السلام لم يكن باحثاً عن إله، وإنما كان دالاً عليه من خلال تساؤلاته المبنية

(٣٨) سورة ص، الآية ٣٥.

(٣٩) سورة يوسف، الآية ٥٥.

(٤٠) الموسوعة، ج ١، ص ٧.

على الملاحظة الواقعية، وقد ورد التأكيد على ذلك بشكل صريح وواضح في المصادر الناقلة عن أهل البيت عليه السلام، وما كان ينبغي لموسوعة بهذا المستوى المرور على مثل هذا الموضوع مروراً عابراً، بل كان يتطلب مزيداً من البحث وأناة في التحقيق والمراجعة، خصوصاً أن خطأ سطحياً كهذا لا يكبو فيه عادة الباحث البسيط فكيف بباحث متمرس، إضافة إلى أنه يشوه الصورة الحقيقية للقصة.

كان الكاتب يعني بالآيات قوله سبحانه ﴿وَكَذَلِكَ نُرِي إِبْرَاهِيمَ مَلَكُوتَ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ وَلِيَكُونَ مِنَ الْمُوقِنِينَ﴾ * فَلَمَّا جَنَّ عَلَيْهِ اللَّيْلُ رَأَى كَوْكَبًا قَالَ هَذَا رَبِّي فَلَمَّا أَفَلَ قَالَ لَا أُحِبُّ الْآفِلِينَ * فَلَمَّا رَأَى الْقَمَرَ بَازِغًا قَالَ هَذَا رَبِّي فَلَمَّا أَفَلَ قَالَ لَئِنْ لَمْ يَهْدِنِي رَبِّي لَأَكُونَنَّ مِنَ الْقَوْمِ الضَّالِّينَ * فَلَمَّا رَأَى الشَّمْسُ بَازِغَةً قَالَ هَذَا رَبِّي هَذَا أَكْبَرُ فَلَمَّا أَفَلَتْ قَالَ يَا قَوْمِ إِنِّي بَرِيءٌ مِّمَّا تُشْرِكُونَ * إِنِّي وَجْهْتُ وَجْهِيَ لِلَّذِي فَطَرَ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضَ حَنِيفًا وَمَا أَنَا مِنَ الْمُشْرِكِينَ ^(٤١).

ويظهر من عبارة الكاتب أن تساؤل إبراهيم عليه السلام بقوله: ﴿هَذَا رَبِّي﴾ كان بهدف البحث والتحقيق والرغبة في معرفة الإله الحقيقي، إلا أن الأمر لم يكن كذلك بل «كان على الإنكار والاستخبار لا على الإخبار والإقرار» كما في الرواية عن الإمام الرضا عليه السلام ^(٤٢).

ولهذا لم يكن دقيقاً من الكاتب أن يقول: «Abraham's discovery of monotheism»، بل كان الصحيح أن يقول مثلاً «Abraham's monotheistic proving method to his people».

□ استخلاصات

سأختم بوقفتين أجد أنهما تكتسبان درجة عالية من الأهمية، ولا سيما بالنسبة لمنهجية العرض القرآني لوقائع الأحداث التاريخية التي تم سردها في النص القرآني بصياغة عالية الدقة والجودة، الأولى تعد ملاحظة عامة على المنهجية المتبعة في الموسوعة، والثانية ترتبط بمنهجية تحليل القصص القرآنية.

أولاً: تكاد تتلمس شيئاً من الجفاف وأنت تقرأ ما كُتِب في الموسوعة حول سير الأنبياء عليهم السلام، ومرجع ذلك إلى الغفلة عن الأبعاد التربوية العميقة التي رمزت لها الآيات المباركة من خلال صياغة منتقاة بعناية للواقعة أو القصة، أكان على مستوى الفرد أو

(٤١) سورة الأنعام، الآية ٧٥-٧٩.

(٤٢) تفسير نور الثقلين، مصدر سابق، ج ٢، ص ٣٦٢.

المجتمع، وبما يشمل البعد النفسي والعقلي والسلوكي؛ لأن العرض الذي يقدمه الكاتب لا يلامس سوى السطح، حيث إنه يقتصر على السرد السريع للأحداث من غير الالتفات إلى السياق التربوي الذي جاءت فيه، وهذا بلا ريب تفريغ للقصة من محتواها العميق.

والأمثلة على ذلك كثيرة، بل جميع ما قرأته تقريباً يشوبه هذا النقص الهام، وسأذكر شاهداً واحداً على ذلك فقط، ففي قضية نبي الله إبراهيم عليه السلام والطيور التي قال فيها سبحانه: ﴿وَإِذْ قَالَ إِبْرَاهِيمُ رَبِّ أَرِنِي كَيْفَ تُحْيِي الْمَوْتَى قَالَ أَوْ لَمْ تُؤْمِنْ قَالَ بَلَى وَلَكِنْ لِيَطْمَئِنَّ قُلُوبِي قَالَ فَخُذْ أَرْبَعَةً مِنَ الطَّيْرِ فَصُرْهُنَّ إِلَيْكَ ثُمَّ اجْعَلْ عَلَى كُلِّ جَبَلٍ مِنْهُنَّ جُزْءاً ثُمَّ ادْعُهُنَّ يَأْتِينَكَ سَعْياً﴾^(٤٣). قال الكاتب روفين فايرستون ما نصّه:

«He mildly challenges God and is then told to cut open or divide birds»^(٤٤).

وعني أن إبراهيم عليه السلام «يتحدى الله سبحانه برقة، فيخبر بأن يفتح بطون الطيور أو يقسمها». هذا كل ما قاله بالنسبة لمثل هذا الحدث الهام والعميق نفسياً وعقلياً. أي صورة يمكن أن ترسم في ذهن القارئ عن نبي الله إبراهيم عليه السلام في حوار مع الله سبحانه وهو يقرأ مثل هذه العبارة الجافة والفارغة المحتوية، بل المجافية للصواب؟!

فإبراهيم عليه السلام في البدء لم يتحدّ الله سبحانه، والتعبير بالتحدي مجافٍ للحقيقة وإن كان تحدياً مصطبغاً باللين كما يفهم من تأكيد الكاتب للحال «mildly»، وإنما كان توسلاً. كما أنه جاء في سياق التوجيه لأمر تربوية وعلمية لها مساس بالبعد النفسي والعقلي، وهو ما يؤكد على تعدّد الدلالات في القصة الواحدة. فمن الدلالات المهمة عدم كون الشك خياراً علمياً لا من الجهة المنهجية ولا المحصلة العلمية، فلا هو طريق للوصول للحقائق، ولا هو نتيجة ذات قيمة معرفية، بل اليقين هو القيمة العليا منهجياً ومعرفياً.

هذا من جهة، وأما من الجهة العقلية فإن هذه الواقعة الحقيقية ترشدنا إلى أن الطريق لتعميق اليقين وإزاحة الشكوك الأدلة الواقعية التجريبية، فما أمر بالقيام به إبراهيم عليه السلام إنما هو علم تجريبي، وبه اكتسب درجة أعلى في اليقين. ومن الدلالات التي تنطوي عليها هذه الآيات الاستجابة المهيّنة للسؤال العلمي، إذ لم يُنكر على إبراهيم طرحة للسؤال، بل أعطي إجابة طبقاً لما سأل، ومحصلة للهدف الذي كان يرجوه وهو اليقين.

فهذا مثال واحد، وعلى غرارهِ شواهد وأمثلة كثيرة في العرض الوارد في الموسوعة

(٤٣) سورة البقرة، الآية ٢٦٠.

(٤٤) الموسوعة، ج ١، ص ٦.

للقصص القرآنية. فهو بنحو ما جافٌ سطحيٌّ خالٍ من الإشارة إلى الأبعاد التربوية.

ثانيًا: من يريد دراسة البعد القصصي في القرآن الكريم لا بد أن يراعي منهجية كفيلة بإيقافه على الرسالة الحقيقية لكل قصة أو واقعة؛ لأن هذه القصص والوقائع تطبيقات عملية من واقع الحياة اليومية لإدارة المجتمع البشري في أبعاده المختلفة.

ولا يتأتى ذلك إلا باستنباط الهدف الأساس قبل كل شيء، فقضية البقرة في بني إسرائيل مثلاً ﴿إِنَّ اللَّهَ يَأْمُرُكُمْ أَنْ تَذِخُوا بَقَرَةً﴾^(٤٥) تتضمن أهدافاً أحدها أنها رسالة للتأكيد على يُسر التكليف الدينية، وأن العسر إنما يأتي من عناد وجهل البشر، والمائدة في قوم نبي الله عيسى عليه السلام ﴿قَالَ عِيسَى ابْنُ مَرْيَمَ اللَّهُمَّ رَبَّنَا أَنْزِلْ عَلَيْنَا مَائِدَةً مِنَ السَّمَاءِ﴾^(٤٦) تحذير من خطورة الشك العقدي، ويوسف عليه السلام وإخوته توجيه للآثار السلبية المدمرة للنوازع النفسية المرَضِيَّة، لدرجة حدّث الإمام جعفر بن محمد الصادق عن أبيه الباقر عليه السلام أنه قال: «وما أنزل الله سورة يوسف إلا أمثالاً لكيلا يحسد بعضنا بعضاً كما حسد يوسف إخوته وبغوا عليه»^(٤٧).

وموسى والخضر عليه السلام دعوة لفهم القواعد الكبرى للعلم وأصول التعلّم. فهذه من جملة الأهداف لمثل هذه القصص أشرت إليها للتمثيل، ويمكن أن نستنبط أهدافاً كثيرة لها خصوصاً إذا استوعبنا اتجاهاتها المتعددة.

ثم لا بد من الوقوف عند الألفاظ المختارة في العرض ليتم إدراك المراد الدقيق للآية، فعندما جاء التقرير عن مصير السمك الذي كان يحمله فتى موسى من قبل الله سبحانه مباشرة قالت الآية: ﴿فَاتَّخَذَ سَبِيلَهُ فِي الْبَحْرِ سَرَبًا﴾، بينما عندما جاء على لسان الفتى يوشع بن نون قالت الآية: ﴿وَاتَّخَذَ سَبِيلَهُ فِي الْبَحْرِ عَجَبًا﴾، فمع أن الحادثة واحدة فقط، إلا أن التوصيف لها جاء متعدداً، ولهذا فالوقوف على الحقيقة يتطلّب التمييز بين التعبيرين (سرباً، وعجباً).

ومن مفردات تلك المنهجية النظر في الصيغة التي صدر فيها اللفظ الناقل للقصة، فزليخا أصرّت فعلاً على سجن يوسف عليه السلام، لكنها قالت كما في نص الآية المباركة: ﴿لَيْسَجَنَّ وَلْيَكُونَنَّ مِنَ الصَّاغِرِينَ﴾^(٤٨)، فالرغبة في سجنه عبّر عنها بنون التوكيد، بينما

(٤٥) سورة البقرة، الآية ٦٧.

(٤٦) سورة المائدة، الآية ١١٤.

(٤٧) تفسير نور الثقلين، مصدر سابق، ج ٣، ص ٣٣٤.

(٤٨) سورة يوسف، الآية ٣٢.

الرغبة في إذلاله بلا نون توكيد، وذلك لأن زليخا كانت فعلاً مصرّةً بجدة على سجنه ليرضخ لها، بينما لم تكن جادّة في إذلاله لأنها كانت تحبّه.

وغير ذلك من عناصر المنهجية التي ينبغي اعتمادها في هذا المقام؛ لأن العرض القرآني دقيق، وفيه ضغط للمعاني يمكن تلمّسه بملاحظة المواطن الخاصة المذكورة للواقعة، والصيغ المختارة.

□ خاتمة

النص القرآني بشكل عام بُني على صياغة واختيارات خاصة؛ لأنه يحمل التعاليم الأم للدين، وكما لكل صورة من صور هذا النص أهمية في ذلك فإن القصص القرآنية تتميز بأهمية بارزة فيما نحن بصدد بحثه؛ لأنها في الغالب من المشتركات مع جميع الديانات التوحيدية، بل وغير الديانات لما تشكّله من مادة بحثية تاريخية تلقى اهتماماً عند الكثير من الباحثين وإن لم يكونوا من الموحّدين.

والقرآن الكريم عرض هذه القصص بهيكلية خاصة للكشف عن حقيقتها والإرشاد إلى دلالات معينة من خلالها، والوقوف عند حيثيات هذه الهيكلية يتطلب تمرّساً خاصاً، ولا غرابة أن يقوى عليه أي باحث وإن كان من خارج الدائرة الإسلامية، إلا أن النقص قد يأتي من الظلال التي تحملها كتب أهل الديانات الأخرى، أو البحوث التي تهتمّ بعلم الآثار (الأركيولوجيا) نظراً لقلّة الحفريات والبقايا المادية المرتبطة بالحياة القديمة للإنسان، ويضاف إلى ذلك الاجتزاء في مطالعة وتتبع مدوّنات المسلمين كالروايات والكتب التراثية والتاريخية.

كل ذلك يمكن أن يتسبّب في جعل العرض للقصص القرآنية مشوّباً بالنقص أو مشوّهاً أو خالياً من الدلالات العلمية أو الأخلاقية وما إلى ذلك، وهو ما لاحظته عند تصفحي لهذه الموسوعة القرآنية (ليدن).

ولذا أحببت من خلال هذا البحث من جهة التنبيه إلى النواقص التي شابت بعض المقالات المدوّنة في الموسوعة، والتي تعود إلى أحد الأسباب المذكورة، ومن جهة أخرى الدعوة للاهتمام بكتابة حديثة للقصص القرآنية بلغات عالمية، وبمستوى علمي رفيع يعطيها مكانتها اللائقة، ويرفع عنها اللبس والغموض والسطحية، وأظن بأن مشروعاً كهذا سيلقى تفاعلاً وترحيباً كبيرين على المستوى الإنساني ككل.



الحضارات والسياسات العالمية..

أطروحة ومناقشة

زكي الميلاد

الكتاب: الحضارات في السياسة العالمية وجهات نظر جمعية وتعددية.

تحرير: بيتر جي كاتزنشتاين.

ترجمة: فاضل جتكر.

الناشر: الكويت: المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب، كتاب عالم المعرفة

رقم ٣٨٥.

سنة النشر: الطبعة الأولى ٢٠١٢ م - ١٤٣٣ هـ.

الصفحات: ٣٧٠ صفحة.

- ١ -

الحضارة والسياسة

لفت صمويل هنتنغتون في حديثه عن صدام الحضارات الانتباه إلى العلاقة ما بين الحضارات من جهة، والسياسات 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،

ومقرَّباً العمل بمنهج التحليل الحضاري في دراسة السياسات والسياسات العالمية.

وفي نطاق هذا الربط بين فكرة الحضارات والسياسات العالمية، جاء كتاب: (الحضارات في السياسة العالمية.. وجهات نظر جمعية وتعددية) الصادر باللغة الإنجليزية سنة ٢٠١٠م، من إعداد وتحرير 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 - ٢٠٠٨م.

يتكوّن الكتاب من ثماني دراسات، أعدها ثمانية من أساتذة الجامعات الأمريكية ينتمون إلى أقسام عدة، شملت العلوم السياسية والعلاقات الدولية والدراسات الإسلامية ودراسات آسيا الشرقية، ست من هذه الدراسات تناولت الحديث عن أبرز المجموعات الحضارية في العالم المعاصر، وهي حسب ترتيبها في الكتاب: (أمريكا، أوروبا، الصين، اليابان، الهند، عالم الإسلام)، والحديث عن هذه المجموعات الحضارية، جاء بقصد اختبار وتجريب فكرة الحضارات في دراسة وتحليل السياسات العالمية.

تتأطّر دراسات هذا الكتاب وأفكاره ومنهجيته، في نطاق مدرسة العلوم السياسية الأمريكية، وتكشف عن أحد أنماط الخبرة عند هذه المدرسة في تناول هذا الموضوع، كما تكشف عن أحد ملامح التطور في هذه المدرسة، من جهة الاقتراب من موضوع دراسة فكرة الحضارات في مجال السياسات والسياسات العالمية.

من جانب آخر، يتّسم هذا الكتاب بطابع النشاط البحثي والأكاديمي، فالمشاركون فيه جميعهم من الأكاديميين المعروفين في الوسط الأكاديمي الأمريكي بالنشاط البحثي، وقد حاول هؤلاء إبراز هذه السمة وتأكيدّها على هذا العمل، وأشاروا إليها في دراساتهم بهذا الوصف، بقصد لفت الانتباه إلى طبيعة الجهد المبذول من جهة، وإلى الطابع المنهجي والعلمي لهذه الدراسات من جهة أخرى، وإلى تميّز هذه الدراسات عن كتابات الحقل العام من جهة ثالثة، وإلى طريقة التعامل مع هذه الدراسات من جهة رابعة.

والكتاب في صميمه يدعو 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 يتعرف على الخبرة الأكاديمية الأمريكية في دراسة هذه الفكرة.

ولا شك في أهمية هذه الأطروحة وقيمتها والحاجة إليها، وستزداد الحاجة إليها وبصورة مستمرة مع مرور الوقت، وخاصة بالنسبة إلى الدول والمجتمعات التي تتطلع

للهوض بأدوار عالمية مؤثرة، فهذه الأطروحة تفتح أفقاً بعيد النظر إلى العالم وتحليل سياساته، وتؤكد الحاجة إلى ضرورة تكوين المعرفة بطبيعة الإرث الثقافي والحضاري المؤثر على سياسات الدول، وعلى البنى الذهنية المؤثرة في تشكيل هذه السياسات.

وحسب هذه الأطروحة، فإن السياسات العامة للدول، هي انعكاس لطبيعة المزاج الحضاري العام الحاكم على هذه الدول، وانعكاس -أيضاً- لنمط تاريخها الاجتماعي والثقافي، ولمدى قربها من الحضارة أو ابتعادها، وهذا ما يصدق على جميع دول العالم تقريباً، وتعرفه جميع دول العالم تقريباً ناظرًا ومنظورًا إليها.

ومع أن هذا الكتاب جاء على خلفية نقد هنتنغتون وفكرته في صدام الحضارات، إلا أن هنتنغتون كان أكثر وضوحاً في التعبير عن أطروحة الكتاب، وخاصة عند قوله: «في عالم ما بعد الحرب الباردة، ولأول مرة في التاريخ، تصبح السياسة العالمية متعددة الأقطاب، ومتعدد الحضارات»^(١).

- ٢ -

السياسة.. ومنهج التحليل الحضاري

ما إن تبَّه أساتذة العلوم السياسية في الجامعات الأمريكية لفكرة التحليل الحضاري، حتى كان لهذه الفكرة وقع الدهشة عليهم، وذلك لشدة ما حصل لها من إهمال كبير وغير متوقع، في حقل الدراسات السياسية.

الإهمال الذي كشف عنه مستغرباً ومتفاجئاً، بيتر كاتزنشتاين، وشرحه بقوله: بالغت العلوم السياسية الأمريكية في إهمال التحليل الحضاري، فخلال السنوات التسع والتسعين الأولى من وجودها، وتحديدًا ما بين (١٩٠٦-٢٠٠٥م)، لم تنشر مجلة العلوم السياسية الأمريكية، إلا مقالاً واحداً تم في عنوانه استعمال كلمة حضارة، إلى جانب مقال آخر أتى على ذكر المفهوم بصيغته المجردة، وهكذا الحال حصل مع مجلة وصفها كاتزنشتاين بالريادية في مجال السياسة الدولية المقارنة، هي مجلة (السياسة العالمية)، التي لم تنشر مقالاً واحداً عن هذا الموضوع خلال الفترة ما بين (١٩٤٨-٢٠٠٥م).

لهذا لا يرى كاتزنشتاين غرابة، من أن تكون معالجة آدا بوزمان سنة ١٩٦٠م، التي وصفها كاتزنشتاين بالميزرة، حول الثقافة والسياسة الدولية، قد قوبلت بنظرة رافضة على

(١) صمويل هنتنغتون، صدام الحضارات وإعادة بناء النظام العالمي، ترجمة: مالك أبو شهيوه ومحمود محمد خلف، طرابلس: الدار الجماهيرية، ١٩٩٩م، ص ٧٢.

صفحات مجلة العلوم السياسية الأمريكية^(٢).

وبصورة عامة، يبدو التحليل الحضاري في نظر كاتزنشتاين، بالنسبة إلى أساتذة العلوم السياسية الأمريكيين، يعدّ إطاراً واسعاً، وليس أقوى اتّصافاً بالصفة السياسية، من أن يسوغ اهتماماً بحثياً جاداً ومعزّزاً.

ومع أن هنتنغتون هو أوضح من اعتمد منهج التحليل الحضاري في دراسة السياسة العالمية، وأكثر من لفت الانتباه إلى هذا المنهج، إلّا أن منهجه قابل بالتخطئة والنقد، فهذا المنهج في نظر منتقديه الأمريكيين، لا يمثل ابتكاراً حصل مع انتهاء الحرب الباردة كما ظن هنتنغتون، وإنما مثل تكراراً، لما كان قد حصل خلال فترة الحرب الباردة.

وبهذا الاختلاف مع هنتنغتون، تتحدّد أكثر من رؤية في طريقة النظر لمنهج التحليل الحضاري، بين رؤية تستند إلى هذا المنهج، وتعلن صراحة القول بصدام بين الحضارات، وبين رؤية أخرى، تستند إلى هذا المنهج أيضاً، وتعلن صراحة القول بنقد ودحض فكرة الصدام بين الحضارات، وترى ضرورة أخذ فكرة الحضارات، مأخذ الجد في تحليل السياسات العالمية.

وتبقى الحاجة ثابتة لهذا المنهج الحضاري، الذي مازال بحاجة إلى تجريبات واختبارات جديدة، في بيئات ومجتمعات أخرى، ومن زوايا ومنظورات وخبرات مختلفة، حتى تتعدّد الرؤية، وتنوّع المواقف ووجهات النظر في طريقة التعامل والتطبيق لنمط أو أنماط المنهج الحضاري في تحليل السياسة العالمية.

- ٣ -

من الحضارة إلى الحضارات

من المرتكزات التي استندت إليها أطروحة كتاب: (الحضارات في السياسة العالمية)، التخلي عن فكرة الحضارة بصيغة المفرد، ونقد هذه الفكرة ودمّنها، وتبني فكرة الحضارات بصيغة الجمع، واستحسان هذه الفكرة ومدحها.

والحكمة من ذلك في رؤية أصحاب هذه الأطروحة، هي تجنب البحث عن معيار حضاري كلي وتراتبى تتمثله وتعبّر عنه حضارة معينة، ويكون حاكماً ومهيماً على باقي الحضارات الأخرى، وعوضاً عن ذلك البحث عن معايير حضارية جمعية وتعددية، تتمثلها

(٢) مجموعة كتاب، الحضارات في السياسة العالمية وجهات نظر جمعية وتعددية، ترجمة: فاضل جتكر، الكويت: المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب، كتاب عالم المعرفة رقم ٣٨٥، ص ١٥.

وتعبّر عنها حضارات عدة، لا حضارة أحادية.

ويترتب على هذا الموقف، نبذ ذهنية التعالي والفوقية، وسلوكيات التحكم والهيمنة التي تبرّرها وتشرع لها أحادية الحضارة، من خلال تقسيم المجتمعات والعالم، إلى ثنائية متحضّرون وغير متحضّرين، وبين من ينتمون إلى عالم الحضارة، ومن ينتمون إلى عالم يقع خارج الحضارة. وهي الفكرة التي تحكمت في الثقافة الأوروبية، وأنتجت تاريخاً مدمراً وبغيضاً من الغزو والاحتلال، ومن الاستعمار والإمبريالية، الذي صب على الشعوب المستعمرة عذاباً وجحيماً، ومثل لها، وبقي يمثل لها على طول الخط، ذاكرة من التاريخ الأسود البغيض.

وعن هذا المرتكز وهذه الرؤية، أوضح كاتزنشتاين في المقدمة، معتبراً أن هذا الكتاب ليس عن حضارة متصورة في حالة المفرد، وبوصفها تمثل برنامجاً ثقافياً متماسكاً، جرى تنظيمه بطريقة تراتبية حول نواة قيم لا خلاف عليها.

ومن الناحية التاريخية، يرى كاتزنشتاين أن مفهوم الحضارة بالمفرد، كان اختراعاً أوروبياً ينتمي إلى القرن الثامن عشر، واعتبر أن هذا المفهوم وفر أساساً لنقاش عن معيار حضاري عدّ معبراً عن حالة، لا عن سيرورة، وما لبث أن تكرّس في قانون أمم متحضرة، كان من نتائجه اعتبار أن الأوروبيين البيض هم المتحضّرون، أما الآخرون فهم غير متحضّرين، الأمر الذي ترتّب عليه، اعتبار أن هؤلاء غير المتحضّرين ليسوا جديرين بنيل حماية القانون، وجعلهم عرضة لأعمال العنف الجماعي، التي صدرت من الإمبرياليين الأوروبيين حسب وصف كاتزنشتاين.

وتخفيفاً لوطئة كلامه، وتجنباً لحصر هذه الحالة بالغرب والتاريخ الغربي، استدرك كاتزنشتاين واعتبر أن هذه النظرة إلى الحضارة بصيغة المفرد ليست حكراً على الغرب، فهي تميّز -أيضاً- الخطاب العام لعدد كبير من أجزاء العالم غير الغربي.

وقد وجد كاتزنشتاين أن مثل هذه الحالة حصلت في اليابان، وتحصل الآن في الصين، وربما تحصل قريباً في الهند أيضاً، وذلك مع الأصوات التي باتت معلنة عن بزوغ فجر تفوق آسيا الحضاري.

هذا من جهة نقد فكرة الحضارة ودمها بصيغة المفرد، أما من جهة فكرة الحضارات ومدحها، فيرى كاتزنشتاين أن ثمة عالم حضارات جمعية متجذر، وغير قابل لأن يتحدّد في معيار واحد، يكون معبراً عن تراتبية أخلاقية صارمة، وفصول هذا الكتاب التي تجمع وتحلّل عدداً من التجارب الحضارية في أمريكا وأوروبا والصين واليابان والهند وفي عالم

الإسلام، توفّر -حسب قول كاتزنشتاين- تأييداً قوياً لمثل هذه النظرة الجمعية والتعددية إلى عالم الحضارات.

ومن ناحية التقييم، فإن هذا التحول من فكرة الحضارة إلى فكرة الحضارات، بما يعني التخلي عن نزعة التراتبية والفوقية، يعدّ أحد مداخل البحث عن العلاقات بين الحضارات، ويحفز على حالة التواصل والانفتاح بين هذه الحضارات، التي ترفض بطبعها الإلغاء والإقصاء بأشكاله كافة، ومن هنا تكمن أهمية هذه الأطروحة.

- ٤ -

الحضارات.. صدام من الداخل

تحدّدت الأطروحة الرئيسة لكتاب: (الحضارات في السياسة العالمية)، في اعتبار أن الصدامات الكبرى تحصل في المقام الأول داخل الحضارات لا بينها، وهنا يكمن الاختلاف الكلي والجوهري مع أطروحة هنتنغتون، التي ترى أن الصدام يحصل بين الحضارات لا في داخلها.

وبهذا نكون أمام أطروحتين متقابلتين، متصلان وتنتميان إلى مدرسة العلوم السياسية الأمريكية المعاصرة، ولا بد من الآن وصاعداً، التنبّه إلى هاتين الأطروحتين عند مقارنة هذا الموضوع، فلم يعد الحديث تاماً ومكتملاً عن صدام الحضارات، من دون التنبّه والاقتراب من الأطروحة الثانية المغايرة لها.

وفي تحليل هذا التقابل بين هاتين الأطروحتين، من وجهة نظر أصحاب الأطروحة الثانية، أن هنتنغتون يرى الحضارات بوصفها كيانات متماسكة وتوافقية ومؤهلة للفعل، شبيهة بالدول وغيرها من الهيئات السياسية القائمة، وذلك من جراء توافق موجود سلفاً حول قيم جوهرية معينة.

في حين يرى هؤلاء أصحاب الأطروحة الثانية، أن السمة المفتاحية والمميزة للمجموعات الحضارية، هي التعدديات الداخلية، التي تجعلها شديدة التمايز داخلياً، وفضفاضة من ناحية الاندماج والتكامل الثقافي، ما يجعلها تكون بؤر نزاع وصراع.

ويضيف هؤلاء أيضاً، أن التحليلات الإحصائية، والعديد من التحليلات النوعية، أظهرت عملياً أن الصدامات الكبرى تحصل في المقام الأول داخل الحضارات لا بينها، وأن الحضارات ليست المحور الذي تدور الحروب حوله.

وعند النظر في هاتين الأطروحتين، يمكن تسجيل الملاحظات الآتية:

أولاً: تعمد هنتنغتون النظر إلى الحضارات من الخارج، فكان أقرب إلى فكرة الصدام بين الحضارات، في حين أن أصحاب الأطروحة الثانية نظروا إلى الحضارات من الداخل، فكانوا أقرب إلى فكرة الصدام في داخل هذه الحضارات.

ثانياً: إن أطروحة هنتنغتون في العمق، هي أطروحة أيديولوجية سياسية ناظرة إلى الغرب في مرحلة ما بعد الحرب الباردة، وذلك من جهة التهديدات الخارجية القادمة، وضرورة التنبه لهذه التهديدات، التي ستضع الغرب في صدام مع حضارات أخرى.

وهذا ما تنبّه له وانتقده أصحاب الأطروحة الثانية، الذين كشفوا عن الطابع الأيديولوجي والسياسي لأطروحة هنتنغتون، عند وصفهم لها بأنها وفرت نموذجاً إرشادياً جديداً للنظر إلى السياسات العالمية بعد انتهاء الحرب الباردة، وانهايار الاتحاد السوفييتي، وعند قولهم: إن هنتنغتون أراد أن يقدم خارطة ذهنية جديدة، لنمط فهمنا للسياسة العالمية بعد انتهاء الحرب الباردة^(٣).

وبحكم هذا التنبه، حاول هؤلاء تجنب الطابع الأيديولوجي والسياسي لأطروحتهم، وإعطائها طابع النقاش الجمعي والبحث الأكاديمي.

ثالثاً: تقصّد أصحاب الأطروحة الثانية على ما يبدو، دحض وإفشال أطروحة هنتنغتون، وإظهار الاختلاف البائن معها، والعمل على تفكيكها وتفتيتها، والإطاحة بها، وهذا ما قادهم إلى البحث عن أطروحة، تكون مغايرة تماماً لأطروحة هنتنغتون، لغرض أن تحدّ من تفوّقها وتمدّدها، وتحل مكانها من ناحية الأهمية والاعتبار.

رابعاً: نجح هنتنغتون وتفوّق في دفع الاهتمام بأطروحته التي تحوّلت في تسعينيات القرن العشرين، إلى واحدة من أكثر الأطروحات سجّالاً وتداولاً في العالم، فقد ترجمت إلى تسع وثلاثين لغة، بينما فشل أصحاب الأطروحة الثانية في لفت الانتباه إلى أطروحتهم التي ظلت بعيدة عن دائرة الضوء والاهتمام، ولم تستطع أن تحدث نقاشاً وتداولاً عابراً في العالم، وبقت على هذا الحال إلى اليوم.

تفوّق أطروحة هنتنغتون حصل نتيجة عوامل مركبة، منها أن هذه الأطروحة اتّسمت بطابع ساخن، وأصاب العالم بوحزة، بخلاف الأطروحة الثانية التي اتّسمت بطابع بارد، وميّرت على العالم من دون أن يشعر بها أحد.

ومن هذه العوامل المركّبة، أن أطروحة هنتنغتون احتوت على مزيج مركّب من الفكر

(٣) مجموعة كتاب، المصدر نفسه، ص ٢٠ - ٢٣.

والسياسة، وجاءت متناغمة مع المزاج السياسي الأمريكي العام آنذاك، وخدمها العامل السياسي في الترويج لها، والتبشير بها.

بخلاف الأطروحة الثانية، التي احتوت على مزيج مركّب من الفكر والتاريخ، وجاءت غير متناغمة مع المزاج السياسي هناك، ولم يكن العامل السياسي في صالحها من جهة الترويج لها، والتبشير بها.

ومن هذه العوامل أيضًا، أن أطروحة هنتنغتون هي أقرب إلى المجال العام الذي يتّصل به ويتفاعل معه قطاع كبير من الناس، بخلاف الأطروحة الثانية التي هي أقرب إلى المجال الخاص، والمجال الأكاديمي تحديدًا، الذي جاءت منه، واتّصلت به، وبقطاعه النخبوي المحدود.

ومن هذه العوامل كذلك، أن أطروحة هنتنغتون كانت هي الأصل، بينما الأطروحة الثانية جاءت متفرّعة عنها، ومناقشة لها، ومعتضة عليها، والأصل عادة هو الذي يستحوذ على الاهتمام، ويتفوّق من هذه الناحية على الفرع.

يضاف إلى ذلك، أن عامل الوقت خدم كثيرًا أطروحة هنتنغتون، التي جاءت في ذروة مرحلة ما بعد الحرب الباردة، وتحديدًا ما بين سنة ١٩٩٣ ونشر المقال الأول، إلى سنة ١٩٩٦م وإصدار الكتاب، وهي الفترة التي كانت خصبة وحيوية وساخنة لتلقّف الأطروحات الجديدة، والمثيرة منها بالذات.

بخلاف الأطروحة الثانية، التي لم يكن عامل الوقت لصالحها كثيرًا، لكونها جاءت متأخرة بعض الشيء، ومتباعدة عن زمن الأطروحة الأولى بما يزيد على عقد كامل، فالكتاب الذي عبّرت عنه هذه الأطروحة صدر باللغة الإنجليزية سنة ٢٠١٠م، ولم تكن هذه الفترة بحيوية وسخونة زمن الأطروحة الأولى.

خامسًا: في وقت لاحق اقترّب هنتنغتون بعض الشيء من الأطروحة الثانية مع كتابه (من نحن.. تحديات الهوية الوطنية الأمريكية)، الصادر سنة ٢٠٠٤م، الذي حاول فيه لفت الانتباه إلى التحديات الداخلية، بعد أن كان مسكونًا بالتحديات الخارجية في أطروحته صدام الحضارات.

هذا الاقتراب على أهميته، لا أدري لماذا غاب عن إدراك أصحاب الأطروحة الثانية، مع أنه يقترب من أطروحتهم، وكان بإمكانهم توظيفه بما يخدم انتصار أطروحتهم، مع ذلك لم يجرّ التطرّق إلى هذا الكتاب، وتركّز النقاش، وانصبّ النقد على كتاب الصدام، الأمر الذي يصعب تفسيره، وخاصة من الناحيتين العلمية والأكاديمية.

- ٥ -

صدام الحضارات.. والنقد الأكاديمي الأمريكي

يقدم كتاب: (الحضارات في السياسة العالمية)، صورة عن طبيعة النقد الأكاديمي الأمريكي لأطروحة هنتنغتون في صدام الحضارات، وكيف أن هذه الأطروحة جوهت بنقد صارم في معقلها، وجاء من الحقل الذي ينتمي إليه هنتنغتون حقل العلوم السياسية، ومن أشخاص يعرفهم ويعرفونه، وبعضهم كان على تواصل معه مثل محرر الكتاب بيتر كاتزنشتاين الذي أشار إلى هذا التواصل في مقدمة الكتاب.

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

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

وفي نظر هؤلاء النقاد، إن أطروحة هنتنغتون جديرة بالناية والاهتمام النقدي، وذلك لطبيعتها ومزاياها الفكرية من جهة، ولنجاحتها في إثارة الانتباه إليها في أمريكا والعالم من جهة أخرى. فهذه الأطروحة المثيرة للجدل حسب وصف وقول كاتزنشتاين، قد أصبحت التحليل الأوسع اقتباسًا، والأوفر ترجمة في العالم، إذ ترجمت إلى تسع وثلاثين لغة، ونجح هنتنغتون أكثر من أي باحث آخر ببراعة وامتنياز في تحقيق غرضه الأول، إذ وفّر أنموذجًا إرشاديًا جديدًا 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^(٤).

وتأكيدًا 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^(٥).

هذا عن جانب الأهمية والقيمة في أطروحة هنتنغتون، أما عن جانب النقد والذي

(٤) مجموعة كتاب، المصدر نفسه، ص ٢٠-٢٢.

(٥) مجموعة كتاب، المصدر نفسه، ص ٧٨.

أخذ في الكتاب منزلة الأصل والأساس، مع ذلك فقد جاء متفرقاً ومتناثراً، وبطريقة غير ممنهجة ومنظمة، وبحاجة إلى جمع وربط، وعند النظر فيه يمكن ضبطه وتحديدده في النقاط الآتية:

أولاً: ما بدا أنه نجاح عند هنتنغتون في تقديم خارطة جديدة للسياسة العالمية، إلا أن هذه الخارطة لم تكن أساساً إلا 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 مهمة، غير أنها في الوقت نفسه غفلت عن رؤية أخرى، فمن جهة أدرك هنتنغتون ببطنة الأهمية المتنامية للحضارات الجمعية بعد انتهاء الحرب الباردة وانهار الاتحاد السوفيتي، أما الرؤية المهمة الأخرى التي غابت عنه فتمثلت بعدم إدراك الأهمية المفتاحية للتعددية الداخلية المميزة للمجموعات الحضارية.

ثالثاً: أدى عمل هنتنغتون إلى إثارة اهتمام متجدد، 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 على فرضية مؤداها أن ظاهرة الحضارة لم تكن إلا نوعاً من دولة قومية كبرى تكون متجانسة ثقافياً، 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 تمخضت عن نبذ أساليب المحاكمة الجوهريّة.

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

القرار السياسي^(٦).

سادساً: هناك من اعتبر أن هنتنغتون استسلم لوهم التفرد عند النظر إلى الهويات الجماعية بوصفها سمات استثنائية غير متغيرة، وغير مغيرة للاعبين، في حين يرى منتقديه أن الحضارات كيانات مركبة ومتغيرة، مؤهلة لأن تتطور في اتجاهات متنوعة، وليست الحضارات منظومات مغلقة، بل هي منفتحة على التأثيرات الخارجية، مع تأكيد قابلية أي حضارة على التغير عبر الزمن.

سابعاً: لم تعد أطروحة هنتنغتون تحظى كما كانت من قبل إلا بالقليل من الاهتمام في أكثر فروع قطاع العلاقات الدولية، وبات شائعاً أن يُرى بالقرب من بداية أي مقال بحثي عن الحضارات نوعاً 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 الجوهريّة^(٧).

هذه لعلّها أبرز عناصر النقد الأكاديمي الأمريكي تجاه أطروحة صدام الحضارات، كما ورد في كتاب (الحضارات في السياسة العالمية).

(٦) مجموعة كتاب، المصدر نفسه، ص ٢١-٣.

(٧) مجموعة كتاب، المصدر نفسه، ص ٢٨٧-٢٨٨.



التفسير الإسلامي لعلاقة الحضارات وفق نظرية التعارف.. زكي الميلاد أنموذجاً

إعداد: أسهمان بن مرابط*

- رسالة ماستر تخصص فلسفة تطبيقية.
- كلية الآداب والعلوم الإنسانية والاجتماعية، جامعة باجي مختار، عنابة - الجزائر.
- إشراف: الأستاذة حورية حسيني.
- الصفحات: ١٣٨ من القطع الكبير.
- تاريخ المناقشة: ٢٠ أكتوبر ٢٠٢٠م.

□ مدخل

لطالما شكّل البحث في الحضارات وفي الاجتماع الإنساني مادّة خصبة دافعة للبحث، ومحفّزة للعلماء والفلاسفة والمفكرين على عمومهم، للخصوص في غماره، فنسجوا على ضوء ذلك الكثير من التصورات التي كانت محور اهتمامهم، ثم اتخذت فيما بعد صورة نظريات فلسفية ذات مسلمات ومبادئ فلسفية، اقترنت

* باحثة من الجزائر.

بحجج قام أصحابها بالدفاع عنها، منها ما بات راسخ إلى اليوم، وبعضها تهاوى لضعفه أو ظهور ما يبطله، فتراوحت وتعددت الأطروحات التي تحكم هذه الحضارات، واختلفت الآراء حول المنطق الذي يحكمها، تبعًا لاختلاف البيئة الفكرية للنظرية وصاحبها.

ف نجد في هذا النطاق على سبيل المثال تقسيمات ابن خلدون لأدوار الحضارات وأطوارها، ونجد -أيضًا- تفسيرات أزوالد شبنجلر وأرنولد توينبي لمصير الحضارات وهكذا غيرهم... ومن أهم النظريات المعاصرة والمثيرة للجدل حول الحضارات تبرز نظرية نهاية التاريخ لفرنسيس فوكوياما، ونظرية صدام الحضارات لصمويل هنتنغتون، فقد تنبأ هذا الأخير بوجود صدامات وصراعات حضارية، على شاكلة ما يعيشه عالمنا الراهن من حروب وصراعات باتت تشهدها العديد من دول العالم اليوم، مما قد ينبئ بحرب كونية شاملة مجددًا بين دول العالم وحضاراته ومختلف هوياته.

كما حاول المفكر الفرنسي روجيه غارودي بلورة وجهة نظر تساعد على الخروج من دوامة النزاعات، ومن دائرة الصراعات الرامية إلى فرض واقع الانقسام على المجتمع الحضاري، وذلك من خلال مشروعه «حوار الحضارات» الذي يهدف إلى إقامة تلاقح وتبادل بين الحضارات. وهناك كذلك العديد من الدراسات المتنوعة في مجال الحضارات، وهو ما يؤكد أهميتها، وتباين وجهات النظر في تصوّر وجودها، وفي التنبؤ بمصيرها.

ويعدُّ المفكر زكي الميلاد من بين نخبة المفكرين العرب والمسلمين مَن اهتموا بالبحث في موضوع الحضارات عمومًا ونظرياتها، محاولًا الاستفادة مما سبق من النظريات والدراسات، ومستعينًا في الوقت ذاته من التفسيرات الإسلامية التي برّرت وتجلّت من خلال رأي الدين وتفسيرات المؤرخين ونظريات فلاسفة الإسلام، حيث عمل بدوره على صياغة تصوّره الخاص وفق نظرة إسلامية ذات رؤية أخلاقية وعالمية تدعو جميع فئات العالم إلى التعارف والتعاون والتضامن، من أجل التطلّع إلى غد مشرق، وسلام إنساني دائم، يخلص العالم من مآزقه ومشاكله، وذلك بالتفكير في حلول جادّة، تسعى إلى حل مختلف المشاكل الحضارية الحاضرة، وإرساء دعائم مستقبل أفضل للجميع.

هذا التصوّر الإسلامي الذي قدّمه المفكر زكي الميلاد جدير بالدراسة والبحث، لذلك اتخذته موضوعًا لبحثي، قصد الكشف عمّا يحتويه من أفكار وتفسيرات قيّمة.

□ أهمية الموضوع

يكسي موضوع بحثي الموسوم بعنوان: (التفسير الإسلامي لعلاقة الحضارات

وفق نظرية التعارف.. زكي الميلاد أنموذجًا)، أهمية بالغة في حقل دراسات فلسفة التاريخ والحضارة وفلسفة الدين، خاصة مع تزايد وتيرة الخلافات والصراعات التي يشهدها عصرنا الحالي، فالهدف من وراء البحث في هذا الموضوع هو إيجاد حل لواقع العلاقات المتأزم بين الحضارات، والنهوض بهذا الواقع من أجل التطلّع إلى مستقبل أفضل.

وكذا بيان أهمية التعارف الحضاري في حياة الفرد والمجتمع والأمم والشعوب والعالم ككل، كما أنّ للأمن والسلام والتعايش الإنساني أهمية كبيرة في وقتنا الراهن، حيث أصبحت كل دول العالم تراهن على تحقيقه، وتسعى لتطوير العلاقات بين الأمم والشعوب، والارتقاء بالحضارات.

وعليه فموضوع العلاقة بين الحضارات لا سيما في الطرح الإسلامي، وخصوصاً عند زكي الميلاد له قيمة تاريخية وحضارية ودينية، وكذا يكشف الموضوع عن بعده الأخلاقي ماثلاً في قيم العيش المشترك، وحسن التواصل بين الشعوب وحضاراتها.

□ أسباب اختيار الموضوع

لقد وقع اختياري لهذا الموضوع على وجه التحديد، لعدة أسباب منها الموضوعية والذاتية، تمثلت الأسباب الموضوعية في أهمية الموضوع وما له من قيمة تاريخية وحضارية وأخلاقية ودينية جعلته محل اهتمام الدارسين، وكذلك من جهة أهمية التفسير الإسلامي كنوع من التفسير الديني اللاهوتي الذي يضاهي مختلف التفسيرات الدينية الأخرى كالتفسير المسيحي والتفسير اليهودي للتاريخ، وكون هذا التفسير يطبع بطابعه الخاص مختلف وقائع التاريخ وتفسيراته.

من ناحية أخرى، إن من أبرز الأسباب الموضوعية التي جعلتني أختار البحث في هذا الموضوع، هو الاجتهادات الفكرية المتنوعة للمفكر المعاصر زكي الميلاد في الدفاع عن أصالة الطرح الإسلامي، وفي تفسيره لحركية التاريخ الإنساني ولعلاقة الحضارات الإنسانية استناداً إلى منطق الدين الإسلامي.

أمّا الأسباب الذاتية التي وقفت وراء اختياري لموضوع بحثي، فأبرزها ميلي الشديد للدراسات ذات الطابع التاريخي والحضاري وما يتعلق بها من آراء فلسفية، وكذلك رغبتني في معرفة كيفية سير التاريخ من منظور الدين الإسلامي الذي يعتبر رسالة شاملة ومتممة لكل الديانات السابقة، وكونه منظوراً متميزاً ومرناً.

وأرى أن هناك حاجة ملحة لاكتشاف الرؤية الإسلامية عند مفكري وأعلام الأمة

الإسلامية، ومنهم زكي الميلاد، وقد كانت هذه الحاجة تثير فضولي إلى الاطلاع على هذه النظرية الإسلامية مقارنة مع ما سبقها وما يقابلها في الفكر الغربي.

□ تحديد الإشكالية

تدور إشكالية البحث وتحدد حول الكشف عن طبيعة العلاقة القائمة بين الحضارات في منظور الدين الإسلامي، من خلال رؤية زكي الميلاد وفكرة تعارف الحضارات. ويمكن صياغة هذه الإشكالية بهذا النحو من التساؤلات:

كيف فسر زكي الميلاد طبيعة العلاقات بين الحضارات من خلال الرؤية الإسلامية للتاريخ؟ وهل لمشروعه الحضاري المتمثل في «تعارف الحضارات» آفاق يمكن أن تسهم في تغيير واقع العالم الإسلامي اليوم والنهوض به؟

وتفرّع عن هذه الإشكالية جملة من الإشكاليات الفرعية الأخرى تمثّلت في التساؤلات الآتية:

- ما حقيقة الحضارة؟ وما هي أبرز الحضارات الانسانية التي عرفها التاريخ الإنساني؟
- كيف نظر المفكر الإسلامي زكي الميلاد إلى تلك النظريات المفسرة لظهور الحضارات وسيورتها؟ وما هو موقفه منها؟
- ترى ما الموقف التجديدي الذي طرحه زكي الميلاد فيما يتعلق بطبيعة العلاقات بين الحضارات؟
- وما فحوى أطروحته «تعارف الحضارات»؟ وهل بإمكانها التعبير عن التصور الإسلامي؟ وهل تحمل حلولاً لمأزق الحضارات اليوم؟

□ منهج الدراسة

اعتمدت في تحليلي لمشكلة بحثي على المنهج التحليلي لدراسة وتحليل أفكار وآراء المفكر زكي الميلاد ونظريته تعارف الحضارات، وبيان النظرية الإسلامية وتحليلها بشكل مفصّل، كما استعنت بجملة من المناهج الأخرى في البحث، والتي ساعدتني في فهم حيثيات الموضوع بدقة أكبر، من أهمها مناهجين هما:

المنهج التاريخي: وذلك من خلال التطرّق إلى أهم الأحداث التاريخية الواردة في القرآن الكريم، واستعراض أبرز النظريات الفلسفية المفسرة لحركية التاريخ، والأهم من ذلك محاولة تحديد ملامح وتاريخ الحضارة.

المنهج النقدي: اعتمدت كذلك على هذا المنهج النقدي لبيان أهم الانتقادات التي وجهها زكي الميلاد لنظريتي حوار الحضارات وصراعها، وفي نقد الفهم الغربي لطبيعة العلاقة بين الحضارات.

□ محتويات الدراسة

ارتأيت تقسيم العمل في هذه الدراسة وفق خطة مكونة من العناصر التالية:
مقدمة: تتضمن الحديث عن أهمية الموضوع وإشكاليته، وعن المنهج المتبع، ثم شرح الخطة المقترحة.

فصل تمهيدي: تطرّقت فيه إلى بيان مدلول الحضارة (لغة، واصطلاحًا، وتعريفًا عند بعض الفلاسفة والمفكرين غربيين ومسلمين)، ثم الحديث عن علاقة الحضارة بالثقافة وبالمدينة، وبعد ذلك الحديث عن أهم مظاهر الحضارة التي تركز عليها، كما تطرّقت هذا الفصل إلى الحديث عن الحضارة الإسلامية وأهم الخصائص التي تميّزت بها، إضافة إلى أهمية عامل الدين ودوره في بناء الحضارة الإسلامية.

الفصل الأول: جاء هذا الفصل معبرًا عن موقف زكي الميلاد من التفسيرات الفلسفية لتاريخ الحضارات، وتطرّقت فيه إلى أهم النظريات المفسّرة لحركة التاريخ، وكذا بيان موقف زكي الميلاد من نظريتي حوار الحضارات وصراعها.

أمّا الفصل الثاني: فقد تطرّقت فيه إلى مفهوم التعارف وبيان الفرق بينه وبين مصطلحي الحوار والتعايش، إضافة إلى الحديث عن إقرار الإسلام لمبادئ التعارف، ثم سلّط الضوء على التأسيس الفلسفي لفكرة تعارف الحضارات عند زكي الميلاد، مع بيان أهم أسس هذه الفكرة ومرتكزاتها، مدعّمة في ذلك بالحديث عن المشروع الحضاري الإسلامي المعاصر، وبيان مرجعية الإسلام كحل لمختلف مشاكلنا.

وفي الفصل الثالث: الذي جاء بعنوان: (آفاق التعارف في عصرنا الراهن.. هل يصلح كحل لمشكلاتنا اليوم؟)، ولبیان هذه القضية وما لها من آفاق، فقد وظّفت العديد من المبادئ والمفاهيم منها: التعارف، والتمازج، والوحدة، والتقريب، مع بيان أهمية هذه القضية من خلال استشهادي ببعض النماذج على مستوى الأشخاص والكيانات التاريخية والمعاصرة، كما برهنت -أيضًا- على مدى حاجتنا اليوم إلى نهج سبل التعارف بين الدول والمجتمعات والأمم والحضارات...

وأخيرًا الخاتمة: وقد توصّلت فيها إلى جملة من النتائج المهمة، جاءت في سياق إبراز

وتأكيد قيمة التعارف، ومدى الحاجة إليه لإصلاح واقعنا الراهن، الذي ظل مُتصدِّعًا طوال الحقب الزمنية الماضية.

□ الدراسات السابقة

وجدت أن هناك دراسات كثيرة للمفكر الميلاذ ومؤلفات غزيرة تعبّر عن آرائه الإسلامية والتجديدية، لكن في مقابل ذلك قليلة هي الدراسات التي تتناول الحديث عنه، وتوجد دراسة مهمّة حوله في الجزائر هي رسالة ماجستير قدّمت في جامعة باتنة بعنوان: «إشكالية مستقبل العلاقات بين الحضارات.. زكي الميلاذ نموذجًا»، للباحثة شبلي هجيرة مؤرّخة للسنة الدراسية ٢٠١٢-٢٠١٣م.

إضافة إلى رسالة تخرّج في الفلسفة بعنوان: «الخلفية الدينية لنظرية تعارف الحضارات عند زكي الميلاذ»، مقدمة في المدرسة العليا للأساتذة، جامعة الأغواط، من إعداد الطالبتين طاهري الزهرة ونادية صحراوي، مؤرّخة بسنة ٢٠١٦م.

كما نجد -أيضًا- دراسة أخرى، هي رسالة ماجستير في الفلسفة، مقدمة في جامعة بغداد بعنوان: «تعارف الحضارات الأطروحة البديل في التعامل مع الآخر» للباحث العراقي علي عبود المحمداوي نوقشت بتاريخ ١٠ / ٠٧ / ٢٠٠٧م.

□ صعوبات الدراسة

باعتبار أن هذه السنة كانت سنة استثنائية انقطعت فيها الدراسة، وأوصدت فيها أبواب الجامعة ومكتباتها، وقُلَّ فيها التواصل مع إدارة القسم وأساتذته، فكنت كأني باحث متخوِّف على مصيره من ناحية، وعلى دراسته من ناحية أخرى.

واجهت القلق والإحباط لقلّة مراجع البحث وخاصة ما تعلّق بفكرة التعارف، ومع ذلك كنت أحاول أن أستجمع قواي لأتغلّب على مخاوفي، سعيًا مني لأكمال عناصر البحث بما توفّر لدي، وفي انتظار ما يستجد في الساحة العالمية والوطنية من متغيّرات حول الوباء المستجد والخطير، وكلّي أمل في غد أفضل للجميع.

□ الخاتمة ونتائج الدراسة

يبدو أن دراستنا لطبيعة العلاقة بين الحضارات الإنسانية عند المفكر الإسلامي المعاصر زكي الميلاذ، قد بيّنت لنا أن موقفه ما هو إلّا محاولة من تلك المحاولات الإسلامية

الجادة في تاريخ الفكر، والساعية إلى إبراز حقيقة الموقف الإسلامي وتميُّزه في معالجة مختلف المشكلات الإنسانية، وربما سبق إليه في هذا الشأن كثير من مفكري الإسلام قبله، ولكنه قد أضاف إليهم بعدما استفاد منهم، وحمل مشروعه الحضاري بصمة خاصة، ارتبطت بمقترحه حول تعارف الحضارات بدل صراعتها وتناحرها.

ويمكن أن نقف على بعض النتائج المهمة في نهاية بحثنا، منها ما يلي:

أولاً: بيان أهمية وأصالة الدين الإسلامي في توجيه المجتمع الإنساني، على مستوى الأمم والحضارات، وبناء النسيج الاجتماعي للأمة الحضارية واستهدائها وتقويمها والنهوض بها، وتوسيع دائرة التفاهم والتسامح والتصالح، وامتلاك المفاتيح الصحيحة في فتح وتشريع أبواب الاجتهاد. لذلك بنى المفكر زكي الميلاد ثقته بالدين الإسلامي، نظراً لتميُّز الإسلام عن بقية الأديان الأخرى، فهو الدين العالمي الوحيد الذي أدَّى إلى التحام العرب مع غيرهم، السنة والشيعة، وغيرها من المجتمعات الأخرى.

ثانياً: تعتبر نظرية تعارف الحضارات البديل الذي جاء به المفكر زكي الميلاد إزاء النظريات السابقة، بقصد معالجة كافة المشاكل والأوضاع الحضارية المعاصرة، وإذابة وضعيات التخلف والجمود، وكذا مكافحة المعوقات الحضارية، ورسم صورة لغد أفضل. كما تعتبر نظرية تعارف الحضارات -أيضاً- من أهم وأبرز النظريات الإسلامية التي بثَّت روح الأمل، وفتحت أفقاً حضارياً مميّزاً في العالم العربي والإسلامي بل على مستوى العالم ككل، نظراً لاستشرافها أسمى قيم العلاقات بين الحضارات.

ثالثاً: إن لتعارف الحضارات آفاق وآمال ورؤية مستقبلية في إعادة تشكيل أرضية كونية عالمية، وهدم كل أسباب الجمود والتخلف والوهن الحضاري، وإخراج الأمة الحضارية من الظلمات إلى النور، وتشكيل ذهنية ثقافية إقليمية وعالمية بل وإنسانية أيضاً، تهدف إلى تحقيق التآلف والتقارب والتضامن، ونبد الخلافات والصراعات ومحاربتها. لاسيما وأن عالمنا اليوم يشهد العديد من الحروب والنزاعات... إضافة إلى تفشي العديد من الأمراض والأوبئة التي أصبحت تشكّل هاجساً كبيراً للعالم بأكمله، لذلك كانت فكرة تعارف الحضارات فكرة في محلها، وجاءت في وقتها، لكي تستنهض حضارات العالم وتعمل على تضامنها وتعاونها كي تتغلب على كافة المصاعب والمشاكل.

ومع هذا الاجتهاد في التفسير، وجعله نظرية فلسفية للتاريخ مصطبغة بصبغة إسلامية، إلا أنه وقع في بعض المشكلات، وتعرّض للنقد، فهناك من اعتبر فكرة التعارف ما هي إلا «جهد فكري يستحق الاهتمام في معناه الذي يخرج العالم من مأزق الصدام،

وهو الذي لم يذهب إلى الحوار، وهو جهد مهم من حيث أهدافه التي تتعدد مستوياتها الحضارية... لكن الوصول بهذا الجهد إلى غاياته يحتاج إلى آليات وجهود كبيرة وحثيثة، وإلى بيئة مساعدة. ذلك أن كثيراً من الأفكار المهمة ذات الأهداف الجيدة، ضاعت لأنها لم تجد الآليات والبيئة المناسبة لبلورتها وتكريسها»^(١).

أي أن فكرة تعارف الحضارات فكرة جيدة وخلاقة من حيث التسمية، لكن هناك الكثير من الأفكار البديعة والحلول الهادفة إلى تغيير الواقع الحضاري والنهوض به، لكنها لم تجد الكفاءات والمؤهلات التحفيزية اللازمة التي تهتم بمعالجة أوضاعنا الراهنة.

لذا فإن «التعارف وبغض النظر عن شكله أو طبيعته ظهوره، هو حقيقة موضوعية غير قابلة للدحض، مثلما هي غير قابلة للتأكيد المكرّر، إلا أن التعارف الحضاري لو وضع في سياق تاريخي، وضمن إشكاليات العصر، فإن الدحض والتأكيد المكرّر سيتطلبان المزيد من المناقشة وإعادة النظر، بالتأثير الذي تتركه مقارنة المفهوم في سياق هذه الإشكاليات»^(٢).

بمعنى أن التعارف حقيقة لا يمكن إنكارها، ولا يمكن تأكيدها في الوقت نفسه، إلا أن مفهوم التعارف الحضاري يتطلب المزيد من النظر والفحص والمناقشة، والخروج بهذا المصطلح من أفق العالم العربي إلى أفق العالم الغربي، ودفعه نحو المجال التداولي أكثر فأكثر.

ومع ذلك تبقى نظرية تعارف الحضارات مجرد اجتهاد فكري، أو محاولة من محاولات مفكري الأمة الساعية إلى النهوض بالواقع الحضاري والارتقاء به، لكن مع الأسف لم تلق هذه النظرية القبول الكافي، ولا الترحيب الوافي في بيئتنا.

وفي الختام نحن لا ننتقص من قيمة نظرية زكي الميلاد، بعرضنا لبعض المآخذ لها، ولكن ليكون بحثنا أكثر علمية.

(١) فايز سارة، التعارف صيغة وسطى بين حوار الحضارات وصراعها، لندن: صحيفة الحياة، تاريخ ٣/ ٦/ ٢٠٠٦م.

(٢) رسول محمد رسول، نقد العقل التعارفي.. جدل التواصل في عالم متغير، بيروت: المؤسسة العربية للدراسات والنشر، ٢٠٠٥م، ص ١٦.



إعداد: حسن آل حمادة*

القضايا التي اشتغل عليها اكتسبت لديه صدى فلسفياً. لقد ارتبط الاهتمام المتلاحق لجوانب معينة من عمله دائماً بحالة الفكر الاجتماعي. ويُنظر إليه في أغلب الأحيان متخصصاً لسانياً دقيقاً، وبدرجة أقل فيلسوفاً.

يركّز هذا الكتاب على أعمال بوتيبييا المكرّسة لقضايا فلسفة اللغة والميثولوجيا، وتتيح رسالة السيرة الذاتية لبوتيبييا التي يتضمّننها هذا الكتاب التعرف على مسار حياته.

يعود الشراء الاستثنائي للبحث النظري لبوتيبييا إلى حدّ كبير إلى حقيقة أن اللغة بالنسبة له ليست ظاهرة منعزلة.

الفكر واللغة

الكاتب: ألكساندر أفاناسيفيتش بوتيبييا.
ترجمة: تحسين رزاق عزيز.
الناشر: ابن النديم للنشر والتوزيع - الجزائر.

الصفحات: ٢٠٤ من القطع الكبير.
سنة النشر: ط ١ - ٢٠٢١ م.

ألكساندر بوتيبييا ترك بصمة عميقة في مجالات مختلفة من المعرفة العلمية: اللسانيات والميثولوجيا والدراسات الفولكلورية والنقد الأدبي والدراسات الفنية. إضافة إلى أن جميع

والتسلية، بل كانت جزءاً أصيلاً من كتاب الله سبحانه وتعالى حتى نأخذ منه العظة والعبرة، وحتى تكون دليلاً يهتدي به الناس في أشد الأوقات عتمة.

من هنا نجد أن النماذج التي وردت في القصص القرآنية تتكرر، ولكن بأوجه وأشكال مختلفة في كافة الأزمنة والأمكنة، ولعل لهذا السبب تم ذكر هذه القصص دون غيرها.

ويؤكد الأحمـد لمن ينشد الاستفادة من القرآن الكريم قراءته بوعي وتدبر، مع إسقاط قصصه على واقعنا، لنعرف كيف نتعامل مع الأحداث والتغيرات التي نعيشها.

يذكر أن الكتاب جاء في جملة من الفصول بشكل مباحث غير مرقمة، وقدم له الشيخ يحيى الراضي الذي وجد أن الكتاب بموضوعه وأسلوبه مفيد لمن يطلب الثقافة الدينية بمعلومة أصيلة، ومفيد لمن ينشر المعرفة الدينية بتذكرة ملهمة، فهو لم يتنازل بهبوط ولم يترفع بتعقيد، وإنما يفيد بوضوح وتأمل.

مُشجّر جواهر البلاغة

إعداد: ياسين الحجري.

الناشر: أطراف للنشر والتوزيع - القطيف.

الصفحات: ١٩٧ من القطع الكبير.

سنة النشر: ط ١ - ٢٠٢١ م.

لتوضيح فكرة الكتاب يقول المؤلف في مقدمته: أثناء تدريسي لكتاب جواهر البلاغة للسيد أحمد الهاشمي حاولت تشجير معظم مواضيع الكتاب بطريقة تسهل على الطالب الفهم وتوفّر للمعلم مادة يمكنه الاستعانة بها

وإنّها ترتبط ارتباطاً وثيقاً بثقافة الناس. يرى بوتيينا في اللغة، تبعاً لهمبولت، آلية تولّد الفكر. وكأنّ الخزين الإبداعي يكمن في اللغة منذ البداية. والفكر يتجلى من خلال اللغة، بالإضافة إلى أنّ كل فعل من أفعال الكلام هو عملية إبداعية لا تتكرّر فيها حقيقة جاهزة مسبقاً، بل تولّد حقيقة جديدة.

في قصصهم عبرة.. دروسٌ مستوحاةٌ من القصص القرآني

الكاتب: أمجد يوسف الأحمـد.

الناشر: بسطة حسن - بيروت.

الصفحات: ٣٦٥ من القطع الوسط.

سنة النشر: ط ١ - ٢٠٢١ م.

في مقدمته للكتاب يقول الأحمـد: إن القرآن الكريم هو الكتاب الذي أنزل على قلب الرسول الأعظم ﷺ، ويحتوي على العديد من الموضوعات المختلفة منها: التشريعات، والأخلاق، والعقيدة، والتاريخ... وقد جاءت صياغته التعبيرية بقوالب فنية متنوعة، ومنها أسلوب القصّة والذي يعدّ من أكثر الأساليب استعمالاً في القرآن الكريم، لما للقصّة من جاذبية خاصة لجميع الناس، ويفهمها الجميع بمختلف مستوياتهم، ويستفيد منها المفكر الكبير والامي البسيط.

بالإضافة إلى أن القرآن الكريم من خلال استعماله لأسلوب القصّة في التربية والتعليم، يشعرنا بأهمية مطالعة التاريخ والنظر في أخبار الماضي.

فالقصص القرآنية لم توجد للمرح

تفكر وتطرح الأسئلة وتجتهد وتأول حسب أدواتها وإمكاناتها الفكرية. وليس انكسار الجرة هنا سوى التعبير الرمزي لهذه الذات التي أعادت إنتاج نفسها وتأملاتها، وما تراكم لها من قراءات وإطلاعات، ثم جاء الوقت الذي سفحت فيه مياها في تلك المقالات كيفما اتفق وفي تفاعل مع الكتابة كيفما اتفق أيضاً.

وقد جاء الكتاب في فصلين، يقدم الأول مقاربات لظواهر ثقافية واجتماعية وأدبية مستجدة ومرصودة، فيما يتناول الفصل الثاني جملة من القضايا الثقافية والفلسفية والفكرية.

دور الإمام الصادق عليه السلام في تشييد معالم الدين

الكاتب: نزار آل سنبل.

الناشر: المؤلف نفسه - القطيف.

الصفحات: ١٤٠ من القطع الوسط.

سنة النشر: ط ١ - ٢٠٢١ م.

في مفتتح كتابه يقول المؤلف: إن الحديث عن شخصية عادية لها حظ العبقورية مما يعجز عنه الكثير، فما بالك حينما تريد أن تدخل إلى عالم لا متناهٍ من جميع الجهات. هذا هو حالنا أمام عملاق الفكر الإنساني، وخزانة العلم الإلهي خليفة رب العالمين، وأحد السادة من أوصياء خاتم المرسلين، إمامنا وإمام المؤمنين، الإمام جعفر بن محمد الصادق عليه السلام.

ومحور الكتاب يتناول دور الإمام الصادق عليه السلام في تشييد معالم الدين، وحفظ شريعة سيد المرسلين، عبر مواجهته للتيارات المنحرفة بشكل مباشر أو عبر تربية العلماء

أثناء التدريس بطريقة الخرائط الذهنية.

ثم أضفت إليها بعض الإضافات والنكات البلاغية من كتابي المختصر والمطول للتفتازاني، كما ضمنت الكتاب الكثير من الأمثلة والتمارين ليستعين بها الطالب والمعلم، فهو كتاب يلخص أهم قواعد البلاغة العربية.

ويعتمد طريقة التشجير الفني الحديث، أعد ليستفيد منه الطلبة الدارسون للبلاغة العربية في الجامعات والمحافل العلمية.

أما عناوينه فهي: علم المعاني، علم البيان، علم البديع، المحسنات اللفظية.

انكسار الجرة وتفرق مياها الكتابة

الكاتب: محمد الحرز.

الناشر: دار خطوط وظلال للنشر - الأردن.

الصفحات: ٢٠٠ من القطع الوسط.

سنة النشر: ط ١ - ٢٠٢١ م.

هذا الكتاب يضم مقالات ودراسات هي حصيلة الكتابة الأسبوعية، لأكثر من سنتين نشرها المؤلف في جريدة اليوم السعودية، وهي في مجملها تتطرق إلى الأدب تارة وتارة أخرى إلى الفكر وتشعباته وصلاته أو قضايا وأزمات اللحظة الراهنة تفرضها في مجمل الأحوال الالتزام الأسبوعي في الكتابة.

لكنها لا تعمد من جانب آخر القدرة على ملمة الخيوط، ومن ثم جعل الكتاب يفصح عما يودُّ قوله من أفكار حول جملة القضايا المطروحة، حتى لو لم تكن المسارات متشابهة، سواء على مستوى المواضيع أو التناول والإجراء.

لكن في نهاية المطاف هناك ذات خلفها

المدافعين عند الدين.

ما يُشترَط في هذا التفكير هو أن يكون منظّمًا، وأن يُبنى على مجموعة من الضوابط التي نطبقها في كل لحظة دون أن نشعر بها شعورًا واعيًا، مثل مبدأ استحالة تأكيد الشيء ونقيضه في آن واحد، والمبدأ القائل: إن لكل حادث سببًا، وإن من المحال أن يحدث شيء من لا شيء.

جدير بالذكر أن أصل هذا الكتاب محاضرة ألقاها المؤلف في مؤتمر الإمام الصادق عليه السلام وارث الأنبياء والأوصياء في دولة الكويت.

التفكير العلمي

الكاتب: فؤاد زكريا.

الناشر: مؤسسة هنداوي - المملكة المتحدة.

الصفحات: ٣٦٨ من القطع الكبير.

سنة النشر: ط ١ - ٢٠٢٠ م.

في سبعة فصول وخاتمة يناقش المؤلف مسألة التفكير العلمي، ويفترض في مقدمته أنه ليس تفكير العلماء بالضرورة؛ فالعالم يُفكر في مشكلة متخصصة - هي في أغلب الأحيان متتمية إلى ميدان لا يستطيع غير المتخصص أن يخوضه، بل قد لا يُعرف في بعض الحالات أنه موجود أصل - وهو يستخدم في تفكيره وفي التعبير عنه لغة متخصصة يستطيع أن يتداولها مع غيره من العلماء، عن تلك اللغة التي يستخدمها الناس في حديثهم ومعاملاتهم المألوفة. وتفكير العالم يركز على حصيلة ضخمة من المعلومات، بل إنه يفترض مقدّمًا كل ما توصلت إليه البشرية طوال تاريخها الماضي في ذلك الميدان المعين من ميادين العلم.

وفي اعتقاد المؤلف، إن موضوع التفكير العلمي هو موضوع الساعة في العالم العربي، ففي الوقت الذي أفلح فيه العالم المتقدم - بغض النظر عن أنظمتها الاجتماعية - في تكوين تراث علمي راسخ امتد - في العصر الحديث - طوال أربعة قرون، وأصبح يمثل في حياة هذه المجتمعات اتجاهًا ثابتًا يستحيل العدول عنه أو الرجوع فيه. في هذا الوقت يخوض المفكرون في عالمنا العربي معركة ضارية في سبيل إقرار أبسط مبادئ التفكير العلمي، ويبدو حتى اليوم أن نتيجة هذه المعركة ما زالت على كفة الميزان، بل قد ينجّل إلى المرء في ساعات تشاؤم معينة أن احتمال الانتصار فيها أضعف من احتمال الهزيمة.

هكذا تكلم ابن عربي

الكاتب: نصر حامد أبو زيد.

الناشر: التنوير للطباعة والنشر والتوزيع - مصر.

الصفحات: ٣١٧ من القطع الوسط.

سنة النشر: ط ١ - ٢٠٢٠ م.

يرى المؤلف أن استدعاء ابن عربي - مع غيره من أعلام الروحانية في كل الثقافات - يمثل مطلبًا، لعلنا نجد في تجربته، وفي تجاربهم، ما يمكن أن يمثل مصدرًا للإلهام في عالمنا. إن التجربة الروحية هي مصدر التجربة الفنية - الموسيقى

وقصد المؤلف بالتفكير العلمي ذلك النوع من التفكير المنظم، الذي يمكن أن نستخدمه في شؤون حياتنا اليومية، أو في النشاط الذي نبذله حين ندرس أعمالنا المَهنية المعتادة، أو في علاقتنا مع الناس ومع العالم المحيط بنا. وكل

ولأجل تحرير عقل المسلم من التبعات السيئة ولتقديم صورة أخرى لروحانية الإسلام ولمفهوم الجهاد الذي أصابه الكثير من التشويه جاءت صفحات هذا الكتاب التي انتظمت ضمن ستة فصول.

إطلاق طاقات الحياة.. من منظور علم النفس الإيجابي

الكاتب: مصطفى حجازي.

الناشر: المركز الثقافي العربي - بيروت.

الصفحات: ٣٦٨ من القطع الوسط.

سنة النشر: ط ٢ - ٢٠٢٠ م.

يتكوّن هذا العمل من ثمانية فصول موضوعة على نحو متدرّج بحيث تستكمل في مجموعها عدّة الشغل على قضايانا.

وفي مقدمته يشير المؤلف إلى أن علم النفس الإيجابي هو فرع جدّ حديث من فروع علم النفس، دخل للتوّ في بداية العقد الثاني من عمره. يركّز اهتمامه على اكتشاف الإيجابيات وأوجه الاقتدار وتنمية الإمكانات لدى الفرد والجماعة والمجتمع، وإبراز أفضل ما لديهم والشغل على تعزيزه، وصولاً إلى تحقيق السعادة وحسن الحال. ويشكّل العمل على تنمية الازدهار الإنساني غايته الكبرى. ولقد نشأ بمثابة الرّد على الإفراط في التركيز على أوجه المرض والاضطراب والقصور لدى الفرد والجماعة، محتجّاً على طول هيمنة علم النفس المرضي وطروحاته على علم النفس العيادي والصحة النفسية، بحيث أصبح علم النفس في نظر العامة مرادفاً للمرضي والمعوّق.

وقد تمثّلت الغاية الأساسية لهذا العمل

والأدب وكل الفنون السمعية والبصرية والحركية - فهي الإطار الجامع للدين والفن. هذه أهمية استحضار ابن عربي في السياق العام. لكن استحضار ابن عربي في السياق الإسلامي - واستعادته من أفق التهميش إلى فضاء المتن مرة أخرى - لا يقل أهمية، وذلك بسبب سيطرة بعض الاتجاهات والأفكار والرؤى السلفية على مجمل الخطاب الإسلامي في السنوات الثلاثين الأخيرة من القرن العشرين.

ورغم أن هذا النمط من الخطاب الذي هيمن لبعض الوقت، أنتجته ظروف وملابسات اجتماعية وسياسية وثقافية معقّدة، فإن الآلة الإعلامية الغربية قد نجحت إلى حدّ كبير في خلق صورة عن الإسلام والمسلمين تعتمد على مفردات وتعبيرات وسلوكيات طارئة من شأنها أن تجعل من الإسلام عدواً للحضارة والتقدّم والحرية، كما تجعل من المسلمين جماعة من الإرهابيين والقتلة.

من هذه الصورة المنتجة في الغرب والمصدّرة إلى العالم الإسلامي لا يخفي ابن عربي وحده، بل يخفي معه الفلاسفة والمتكلّمون والأدباء، ولا تبقى إلّا صورة الرجل الإرهابي حامل البندقية والسكين، جنباً إلى جنب صورة المرأة المنقّبة. ولقد بلغ من سطوة هذه الصورة الإعلامية أن أثّرت في الخطاب السياسي الغربي الذي تبنّى مفهوم «الصراع بين الحضارات» باعتباره مصيراً لا فكاك منه. لكن العقلاء من الجانبيين، العالم الغربي والعالم الإسلامي، تصدّوا لهذه المحاولات بمحاولة ترسيخ قيم «الحوار» و«التفاهم» و«الاحترام المتبادل» محل الصراع والحروب.

أو عالم جمال من وصف للعقل الشعري؛ لأن الشاعر/ المفكر حصراً هو الذي يستطيع ذلك، ونرى أن المستقبل سيكون حافلاً بالشعراء المفكرين؛ لأن شاعر الفطرة سينحسر بمجرد الانتباه إلى ضرورة حماية وصيانة هذه الفطرة حتى النهاية بل وتحريضها على المزيد من العفوية والشراسة عند الشاعر المفكر، وحينها سيكون الفكر سياجاً حامياً لهذه الفطرة لا سجنًا لها كما حصل مع التجارب الفاشلة في هذا الصدد.

الإمام الحسين ومسيرة التصحيح.. إرادة وريادة

الكاتب: موسى الهادي بوخسين.
الناشر: أطراف للنشر والتوزيع - القطيف.
الصفحات: ٢٨٩ من القطع الكبير.
سنة النشر: ط ١ - ٢٠١٩ م.
يتحدث المؤلف عن كتابه قائلاً: هذه أوراق حاولت أن أقرأ تاريخاً فيها من جهتين، فمن جهة لم لا نناقش حوادثه بعين فاحصة متجردة عن الهوى والعصبيات والانتفاءات الفئوية والطائفية، بعيداً عن سوق الاتهامات المجحفة، أو الأحكام المسبقة، مع مراعاة أننا لا نتحدث عن ملائكة ولا أنصاف آلهة، إنما نتحدث عن مجتمع بشري، يتأثر بالمادة والهوى، وفيه ما في غيره من المجتمعات من الصالحين والطالحين، والأخيار والأشرار، والمؤمنين والكافرين والمنافقين، والانتهازيين وبالتالي فيه -أيضاً- من الإيجابيات ما يستحق الإكبار والتقدير بل الإجلال والتقدّيس، كما فيه من السلبيات ما من شأنه أن يُناقش ويُنتقد، بل أن يُزدرى ويُرفض.

في الدعوة لاستنهاض الهمم لدى إنساننا، للخروج من التاريخ الأسن وصولاً إلى صناعة التاريخ الحيّ المُمسك بالمصير والمحقق لإنسانيته. فالطاقات الحية فردياً وجمعياً ومجتمعياً قد تكمن لفترات تطول أو تقصر بفعل عوامل القهر والهدر والاستبداد، إلا أنها لا تزول، بل هي تتجلى عندما تتاح الظروف المناسبة. ليس هناك مجتمعات خاملة وأخرى ناشطة، وإنما كل المجتمعات لديها طاقات حياة قابلة للإطلاق والبناء والنماء، كما تبيّن مختلف تجارب الشعوب.

العقل الشعري

الكاتب: خزعل الماجدي.
الناشر: الرافدين - بيروت.
الصفحات: ٥٥١ من القطع الكبير.
سنة النشر: ط ١ - ٢٠٢٠ م.
هذا الكتاب الذي جاء في ستة فصول حاول المؤلف فيه أن يصف البنى المفصلة للميتاشعرية - كما أطلق عليها - لكنه أثر إطلاق تسمية (العقل الشعري) عليه لإيمانه بأن النص الشعري أمرٌ يقوم به كل شاعر على وجه الأرض أما النظر الشعري (الميتاشعر) فهو أمرٌ لا تقوم به إلا قلة من الشعراء القادرين على وصف تجربتهم الداخلية في إطار فكري ومعرفي، ولذلك صار الميتاشعر رديفاً أقوى للعقل الشعري.
إننا نودّ أن ننوّه بالكثير من التأكيد على أن لكل شاعر عقلاً شعرياً يستطيع أن يفرض خرائطه ومكوّناته وسيناريوهات كما يشاء وسيُزيد هذا من ثراء العقل الشعري إجمالاً، إلا أننا لا نستطيع أن نثق بها يحاوله ناقدٌ أو فيلسوف

تسليط الضوء عليه بُغية الاستثمار في التاريخ؛ لأنّ من ليس له تاريخ فهو كشجرة بلا جذور، ومن لم يقرأ تاريخه بعين الحقيقة وميزان العقل فلن يقرأ حاضره بعين الواقع قراءة صحيحة. جدير بالذكر أن صفحات الكتاب تقاسمتها خمسة أبواب بفصولها.

ومن جهة أخرى، أين موقع الإمام الحسين عليه السلام في هذه الأمة؟ ولماذا تعاملت معه بالسيوف والأسنة وهو من هو من الرسول ﷺ وفي القرآن والعقدية؟! ويأمل المؤلف أن يجد القارئ في كتابه فائدة لحاضره ومستقبله وعقله ودينه، فيما حاول

110

28th year
Winter 2021 Ad/ 1442 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»	«أيطاليا ٥٠٠٠ ليرة»
	«كندا ٥ دولارات»
	«استراليا ٦ دولارات»

«الدول الأفريقية ٤ دولارات»
«الدول الأوروبية والأمريكية الأخرى ٥ دولارات»

موقعنا على الإنترنت: www.kalema.net