



أتصدر عن
منتدى الكلمة
للدراسات
والأبحاث

الكلمة

مجلة فصلية تعنى بشؤون الفكر الإسلامي وقضايا العصر والتجديد الحضاري

◆ كتب:

العرب والوعي
الأنطولوجي

◆ ندوات:

دور الجامعات في
الوقاية من الإرهاب

◆ الدولة العربية المعاصرة وجدليات الاستقرار والإصلاح

◆ فكرة الحضارة بين مالك بن نبي وسيد قطب

◆ الفكر التربوي عند مالك بن نبي.. دراسة في

الأسس والمنطلقات

◆ الاستشراق الجديد وقضايا وحدة الأمة الإسلامية

◆ مشكلات التأويل السوسيولوجي في المجتمع العربي

في ظل المناهج الغربية المعاصرة

◆ الحداثة والحركة الإسلامية: أزمة الأسس وأسئلة

المستقبل رؤية مختلفة

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
أ. حسن العوامي
د. رضوان السيد
د. طه عبدالرحمن
د. عبدالحميد أبو سليمان
ش. محمد علي التسخيري

الراحلون

د. محمد فتحي عثمان
(١٣٤٩-١٤٣١هـ / ١٩٢٨-٢٠١٠م)
د. عبدالهادي الفضلي
(١٣٥٤-١٤٣٤هـ / ١٩٣٥-٢٠١٣م)
د. طه جابر العلواني
(١٣٥٤-١٤٣٧هـ / ١٩٣٥-٢٠١٦م)

المراسلات

LEBANON – P.O. Box: 113 / 5789

Hamra – Beirut 2070 1103

KUWAIT – P.O. Box: 941 – Dasman 15460

http: //www. kalema.net

Email: kalema@kalema.net

لبنان - ص. ب. ٥٧٨٩ / ١١٣

الحمراء - بيروت ٢٠٧٠ ١١٠٣

الكويت - ص. ب. ٩٤١ - دسمان ١٥٤٦٠

موقع المجلة على الإنترنت

البريد الإلكتروني

التنفيذ الطباعي

مؤسسة التاريخ للطباعة والنشر والتجارة

بيروت - لبنان - طريق المطار خلف جولدن بلازا

التوزيع

مؤسسة الفلاح للنشر والتوزيع - لبنان

الاشتراك السنوي

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

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



قواعد النشر في المجلة

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

يشترط في المادة المرسلة الشروط التالية:

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

■ الدولة العربية المعاصرة وجدليات الاستقرار والإصلاح / محمد محفوظ ٥

دراسات وأبحاث

■ فكرة الحضارة بين مالك بن نبي وسيد قطب/ زكي الميلاد..... ٢١

■ الفكر التربوي عند مالك بن نبي.. دراسة في الأسس والمنطلقات / عبدالحليم مهورباشة ٣٣

■ مالك بن نبي والتجديد الحضاري / مسعود بوشخشوخة..... ٥٢

■ مشكلات التأويل السوسيولوجي في المجتمع العربي في ظل المناهج الغربية المعاصرة/

الدكتور أنور مقراني..... ٧٣

■ الاستشراق الجديد وقضايا وحدة الأمة الإسلامية/ الدكتور علي بن مبارك ٩٢

■ الاتصال غير اللفظي في القرآن الكريم دلالاته وتأثيره.. العين نموذجًا/ الدكتور خلاف

جلول ١٢٤

رأي ونقاش

■ الحداثة والحركة الإسلامية.. أزمة الأسس وأسئلة المستقبل رؤية مختلفة/ أحمد شهاب ١٤٠

كتب - مراجعة ونقد

■ العرب والوعي الأنطولوجي/ د. رسول محمد رسول..... ١٦٩

ندوات

■ مؤتمر: دور الجامعات في الوقاية من الإرهاب/ محمد تهايمي دكير ١٨٢

■ إصدارات حديثة/ إعداد: محمد دكير..... ١٩٢

الواقع الإسلامي المعاصر اليوم يعاني من بعض المشكلات التي تمنع استمرار تقدّمه ونهضته، وثمة حاجة ضرورية لتفكيك هذه المشكلات، حتى يتمكن كل الواقع الإسلامي من النهوض والتقدّم.

وعلى صعيد العلاقات الإسلامية نعتقد أن المشكلة الطائفية من أبرز المشكلات التي يعاني منها الواقع الإسلامي. ومخاطر هذه المشكلة عديدة ومتنوعة، فهي معنية بتخريب كل أسس الاستقرار الاجتماعي والسياسي، كما أنها قادرة على تقسيم البلدان العربية والإسلامية؛ لذلك ثمة ضرورة قصوى أن يعتني علماء ومتفكرو الأمة بالثقافة القادرة على تفكيك خطر الانقسام الطائفي. ومجلة الكلمة تعمل على الحفاظ على وحدة الأمة، وتمنع كل هذه الأمراض من التمكن والتمدّد في جسمها. ومواد هذا العدد لا تخرج عن اهتمامات المجلة الأساسية، وتعمل على بث الثقافة التي تُعزّز وحدة الأمة وإصلاحها.

والكلمة الأولى التي كتبها السيد مدير التحرير لهذا العدد تعالج مشكلة من مشكلات الواقع الإسلامي المعاصر، وجاءت بعنوان: «الدولة العربية المعاصرة وجدليات الاستقرار والإصلاح»، والسيد رئيس التحرير يشارك بدراسة بعنوان: «فكرة الحضارة بين مالك بن نبي وسيد قطب».

ويشارك معنا في هذا العدد الأستاذ أحمد شهاب من الكويت بدراسة بعنوان: «الحداثة والحركة الإسلامية.. أزمة الأسس وأسئلة المستقبل»، إضافة إلى دراسات وأبحاث توزّعت على أبواب المجلة الثابتة..

ونأمل أن يكون هذا العدد إضافة نوعية على صعيد بناء القدرة الإسلامية للتخلّص من أهم المشكلات التي يعاني منها الواقع الإسلامي المعاصر. والله الموفق..



الدولة العربية المعاصرة

وجدليات الاستقرار والإصلاح

محمد محفوظ

علم الاجتماع السياسي المعاصر يفرّق اليوم بين الدولة القوية والدولة القمعية، ويرى أن الدولة التي تلتحم في خياراتها ومشروعاتها مع مجتمعاتها وشعبها هي الدولة القوية، حتى لو لم تمتلك موارد طبيعية هائلة؛ فالدولة القوية حقاً، هي التي تكون مؤسّسة للإجماع الوطني وأداة تنفيذه، وتنبت خياراتها وإرادتها السياسية من إرادة الشعب وخياراته العليا.

ولا ريب في أن الدولة القمعية بتداعياتها ومتوالياتها النفسية والسياسية والاجتماعية، هي من الأسباب الرئيسة في إخفاق المجتمعات العربية والإسلامية في مشروعات نهضتها وتقدمها؛ لأنها تحوّلت إلى وعاء كبير لاستهلاك مقدّرات الأمة وإمكاناتها في قضايا الاستزلام والمجد الفارغ والأبهة الخادعة، ومارست كل ألوان العسف لمنع بناء ذاتية وطنية مستقلة.

ومؤسسات الأمة في التجربة التاريخية الإسلامية، كانت تمارس دوراً أساسياً في تنظيم حياة الناس السياسية والاقتصادية والثقافية والاجتماعية، ويتكثّف دورها ويتعظم في زمن انحطاط الدول أو غيابها أو هروبها من مسؤولياتها تجاه الأمة.

وفعالية الأمة السياسية والثقافية والحضارية من الأمور الهامة على مستوى الغايات التي تتوخاها المنطقة العربية والإسلامية، وعلى مستوى العمران الحضاري؛ إذ إن الأهداف الكبرى التي تحتضنها الأمة وتطلّع إلى إنجازها وتنفيذها، لا تتحقّق على مستوى الواقع إلا بفعالية الأمة وحركتها التاريخية وتجسيدها لقيم الشهادة.

والمجتمع المدني - الأهلّي هو أحد جسور الأمة لإنجاز تطلّعاتها وتنفيذ طموحاتها؛ لذلك من الأهمية بمكان العمل على تطوير ثقافة مدنية - أهلية، تبلور مسؤوليات المجتمع، وتحملّه دورًا ووظائف منسجمة واللحظة التاريخية.

وإن تجذير هذه النوعية من الثقافة في المحيط الاجتماعي، سيضيء سبلاً هامة لمبادرات المجتمع وريادته في العمران الحضاري؛ وذلك لأن هذه الثقافة ستنشط من حركية المجتمع وتزيده تماسكًا في طريق البناء والتنمية، وتعزّز بعضه ببعض، وتعمّق في نفوس أبناء المجتمع الثقة والفعالية والانفتاح على الأفكار والتجارب الجديدة، والمرونة التي لا تعكس ضعفًا وهزيمة، وإنما مرونة قوامها الثقة بقدره الآخرين على المشاركة في البناء، والتسامح حيال الاختلافات والمواقف القلقة والملتبسة.

وإن الوصول إلى مجتمع عربي - إسلامي جديد، يأخذ على عاتقه مسؤولية التاريخ والشهادة على العصر، بحاجة إلى تنشئة ثقافية وسياسية جديدة، تغرس في عقول ونفوس أبناء المجتمع قيمًا جديدة تنشط الحركية الأهلية، وترفده بأفاق جديدة، وإمكانات متاحة، وتطلّعات حضارية. والتنشئة الثقافية والسياسية من الوسائل الهامة التي تُساهم في تطوير الحقل المدني - الأهلّي في الأمة. وإن شبكة العلاقات الاجتماعية كلما كانت متحرّرة من روااسب الانحطاط والتخلّف، وبعيدة عن آثارهما النفسية والعامة، كانت هذه الشبكة قوية وفعّالة. وإن التنشئة الثقافية والسياسية السليمة تساهم مساهمة كبيرة في حركية هذه الشبكة وقدرتها على تجاوز المحن والابتلاءات، وتوفّر لها الإمكانية المناسبة للتعاطي مع اللحظة التاريخية بما يناسبها وينسجم مع متطلباتها.. وهي «وسيلة فعّالة لتغيير الإنسان، وتعليمه كيف يعيش مع أقرانه، وكيف يكون معهم مجموعة القوى التي تغيّر شرائط الوجود نحو الأحسن دائمًا، وكيف يكون معهم شبكة العلاقات التي تتيح للمجتمع أن يؤدّي نشاطه المشترك في التاريخ»^(١).

وفي إطار البناء العلمي والثقافي الذي يؤسّس ركائز الحركية المدنية - الأهلية، ينبغي العناية بالمفاهيم والقيم التي تشكّل مداخل ضرورية ومفاتيح فعّالة لدفع قوى المجتمع نحو

(١) راجع: مالك بن نبي.. ميلاد مجتمع، شبكة العلاقات الاجتماعية، ص ١٠٠.

البناء المؤسسي. وكذلك قراءة الأحداث والتطورات، واستيعاب منطقتها وتجاه حركتها والمفاهيم المتحكمة في مسارها. و«إن ما ينبغي الحديث عنه، وما يشكل أداة مفهومية أوضح وأسهل للبحث هو 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 ترتبط ببنى 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 نزعات متعددة للهيمنة والسيطرة والتحكم بمصير المجتمعات الضعيفة، للاستفادة من مواردها، واحتواء ثمار عملها وجهودها»^(٢).

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 الديمقراطي والمدني إلى واقع ملموس وحركة اجتماعية متواصلة، وبالتالي تتصاعد قدرة المجتمع على إجهاض كل مشروع ارتدادى، وترتفع وتيرة الحركية الاجتماعية باتجاه البناء المدني والمؤسسي.

فالوعي الذاتي بالظروف الموضوعية وقوانين حركتها، هو شرط الاستفادة منها، وتوظيفها بما يخدم أهداف الوطن والأمة. وبهذه العناصر والقيم يكون المجتمع بكل شرائحه وفئاته مسؤولاً عن تطوير ذاته، وتجديد رؤيته لنفسه ولدوره التاريخي.

ومن المؤكد أن تطوير هذا التوجه في المحيط الاجتماعي، سوف يؤدي إلى إحداث شكل أو أشكال من المشاركة الشعبية في الحياة العامة. والمجتمع الذي يفتقد الوعي والإرادة فإنه ينزوي عن راهنه، ويعيش الهامشية، ولا يتحكم في مصيره ومستقبله.

لذلك فإن بداية تطوّر الحقل المدني - الأهلي في الفضاء العربي والإسلامي، هي في عودة الوعي بضرورة هذا الحقل في البناء والعمران، وامتلاك إرادة مستديمة لتحويل هذا الوعي إلى فعل مجتمعي متواصل، يتجه إلى تطوير وترقية وتنمية الحقل المدني - الأهلي في

(٢) راجع: جورج جقمان وآخرون، حول الخيار الديمقراطي .. دراسات نقدية، ص ١٢١.

الأمة... وفي المجال نفسه يمارس هذا الحقل دور إنتاج وسائل التطوير في المجتمع، وبهذا يكون الحقل الأهلي في الأمة هو حجر الأساس ونقطة البداية، في مشروع العمران الحضاري الجديد.

□ التجديد والاستقرار السياسي

يبدو وفق التجارب السياسية العديدة، أن تجديد الحياة السياسية وإدخال دماء وعناصر جديدة، تثبت الحياة والحيوية، وتُزيل العديد من عناصر الجمود والرين، هو أحد الوسائل الأساسية التي تستخدمها العديد من الدول لتجديد ذاتها وطردها عناصر الحمول عنها. إلا أن ظاهرة الربيع العربي ومآلاتها العديدة، تثبت أيضًا، أن إدخال عناصر شابة بوحدها، لا يؤدي إلى تجديد كامل للحياة السياسية، وإنما إضافة إلى تجديد في الكادر البشري، هي بحاجة أيضًا إلى تغيير بعض قواعد اللعبة وتبديل بعض المسلمات السياسية وكذلك بعض الخيارات المتعلقة بتوسيع قواعد ومسارات المشاركة الشعبية في الشؤون العامة.

لأن الحياة السياسية كالكائن الحي، إذا لم تُجدد وتتطور، فإن بقاءها لفترة طويلة على نسق واحد، يجمد هذه الحياة، وتتسع من جراء عملية الجمود وثقوب الفساد والانحلال الداخلي والتآكل المستمر.

لذلك فإن موقع الديمقراطية وقيم التداول في الحياة السياسية، هو المسار الضروري لتجديد الحياة السياسية، وإزالة عناصر الترهّل واليباس، وإعطاء دفعة مادية ومعنوية جديدة لتطوير الحياة السياسية والوطنية. وإن التجارب السياسية التي لا تتعرض إلى التجديد والتداول، هي تجارب غير قادرة على مواكبة المستجدات واستيعاب الجيل الشاب بأفكاره الجديدة، وطموحه الذي يتعدى حدود ما هو قائم ومستمر.

فالخيارات السياسية التي لا تتجدد ولا تتطور على المستويين البشري والفكري بمعنى الخيارات والسياقات الجديدة، التي تدخل في تطوير هذه الخيارات، فهي خيارات تتحول مع الزمن، من مصدر للرفعة والعزة إلى أهلها ومحيطها، إلى منبع لتأبيد السائد ومناكفة الجديد ومحاربة كل نزعات التطوير والإصلاح.

وتكلس الحياة السياسية والاجتماعية، يُفضي على المستوى العملي إلى تشكّل أصوات وحالات شعبية ترفض بشكل جذري هذه الحالات، وتعمل في الخفاء والسر لحشد ذاتها للانقلاب الكلي على هذه العملية، أو تغيير بعض قواعد اللعبة السياسية.

بمعنى أن ترهل الحياة السياسية وتكلسها في كل الدول، وانسداد آفاق الممارسة السلمية القانونية والسلمية والقادرة على امتصاص مساحات اجتماعية واسعة، كل هذا يهيئ المناخ الاجتماعي والثقافي لولادة خيارات العنف والإرهاب.

وأحسب أن هذه الفرضية بحاجة إلى الكثير من النقاش والتأمل؛ لأنها فرضية قائمة على إيجاد ربط واقعي وفعلي بين فشل أو تراجع الحياة السياسية أو جمودها وتكلسها، بمعنى أنها غير قادرة على إقناع شعبها ومحيطها الاجتماعي بخياراتها ومساراتها العملية، وبين ولادة خيارات العنف والإرهاب في المجتمع.

بينما الحياة السياسية والعامة، المحكومة بشكل دائم بقيم الديمقراطية والتداول، هي حياة مستقطبة للكفاءات والدماء الجديدة، ولا زالت لديها القدرة عبر ميكانيزماتها الداخلية والاجتماعية على إقناع مساحات اجتماعية أساسية بأنها هي سبيل التجديد والتطوير.

وحينما تتوفر من ناحية الرؤية والقبول الاجتماعي الواسع، فإن الجهود البشرية الجديدة لا تتجه صوب الانقلاب على هذه الحياة، وإنما الانخراط فيها والتنافس وفق آلياتها وشروطها المجتمعية.

أما المجتمعات التي تتضاءل فيها مساحات العمل العام، ويتمّ تقييدها بالكثير من الشروط والقيود، بحيث تصعب عملية الانخراط في مساحات العمل العام، فإن هذا المناخ، يُصبح من الناحية الفعلية طارداً للدماء الجديدة والطاقات الاجتماعية الطموحة والتي تبحث عن دور ووظيفة في الشأن العام.

وحينما تتسع دائرة اليأس والإحباط من الحياة العامة القائمة، ستبُلور خيارات من القاع الاجتماعي، بعضها لاعتبارات عديدة، سيتبنى خيار العنف، بوصفه هو الخيار القادر على فتح كوة، تنقل بعض فئات المجتمع من القاع الاجتماعي إلى القمة أو المقدمة الاجتماعية.

لذلك فإن التجديد الدائم للحياة السياسية والعامة، وتعزيز قيم الديمقراطية والتداول في أجوائها، هو من أهمّ الوسائل والطرق القادرة على وأد مشروعات العنف والإرهاب في المجتمع.

لأنه ببساطة شديدة، يسقط مبررات اللجوء إلى العنف، بوصفه هو خيار الصعود الاجتماعي والسياسي؛ لأن الانخراط في اللعبة القائمة لا زال قادراً على تجديد النخب وضحّ دماء بشرية جديدة في الحياة العامة.

ولعل هذه المعادلة هي التي حالت دون صعود جماعات العنف اليساري في التجربة

الغربية - الأوروبية.

إذًا، إن هذه الجماعات التي تتبنّى خيارات العنف واستخدام الكفاح المسلح، مدعومة بشكل مباشر من كل دول وتنظّمات المعسكر الشيوعي والاشتراكي، إلّا أن طبيعة الحيوية والتنافس الديمقراطي في الحياة السياسية في أنظمة أوروبا الغربية، هو الذي قلّص إلى حد بعيد المساحات الاجتماعية المتعاطفة مع جماعات العنف اليساري.

وفي المقابل فإن الجماعات السياسية التي تطالب بالإصلاح والديمقراطية في دول أوروبا الشرقية، كانت تحظى باستمرار بقبول اجتماعي، وتتّسع دائرة المؤيدين لها؛ لأنها تحوّلت في نظر الكثير من فئات وشرائح المجتمعات الأوروبية الشرقية، إلى أمل، قادر على إنقاذ أوطانهم من الجمود واليباس الأيديولوجي والسياسي.

ومن خلال عملية التراكم في عناصر القوة، تمكّن منطق الإصلاح والتحوّل الديمقراطي، من تحقيق إنجاز تاريخي وسياسي على منطق الحزب الواحد الذي يلتهم كل المواقع ومصادر القوة والسلطة والثروة، ويمنع أبناء المجتمع من أدنى حقوقه الطبيعية والسياسية.

وعليه فإن طرد جرائم العنف والإرهاب من الفضاء الثقافي والاجتماعي والسياسي، من أية بيئة، يتطلّب العمل على تجديد الحياة العامة، وإزالة عناصر اليباس والجمود، وتوسيع المساحات الاجتماعية القادرة على المشاركة والتأثير.

هذا ما تعلّمنا إياه التجارب السياسية والاجتماعية في كل الدول والمجتمعات؛ لأنّ الجوع السياسي قد يقود إذا لم تتوفّر مناخات التنافس السلمي، إلى تبني خيارات عنفية تستهدف تغيير قواعد اللعبة والتنافس القائم.

وبروز جماعات داعش والنصرة وأخواتها بعد تحولات الربيع العربي، لا تتحمّل مسؤولية النخب السياسية والاجتماعية الجديدة، وإنما تتحمّل مسؤوليته حالة الجمود السياسي والوطني التي سادت مجتمعات ودول الربيع العربي. فتشكّلت هذه الجماعات في القاع الاجتماعي، وبدأت بالتمدّد والانتشار تحت يافطات دينية وخدمية، وحينما تعزّز موقعها الاجتماعي، أعلنت عن ذاتها وخياراتها.

فبراعم العنف والإرهاب، تتشكّل في ظل أوضاع سياسية واجتماعية جامدة، يابسة، وتقف موقفًا مضادًا من التطوير والتجديد، وتتغذّى هذه البراعم من طبيعة الأوضاع الاجتماعية والاقتصادية الصعبة التي تنتجها خيارات الاستئصال والعنف.

فجماعات الإرهاب، ليست نبتة صحراوية، وإنما هي نتاج خيارات ومشروعات وتتسع باستمرار من أخطاء وخطايا هذه الخيارات والمشروعات، ولا يمكن القضاء على هذه الجماعات، إلاّ بسحب البساط الاجتماعي منها. ولا يمكن تقليص مساحة تأثيرها وتأثيرها الاجتماعي، إلاّ بتجديد الحياة العامة، وفتح الطريق أمام قوى المجتمع المختلفة للتعبير عن ذاتها ورؤيتها لراهن مجتمعاتهم ومستقبله.

□ في معنى الدول الفاشلة

ثمّة حقيقة سياسية ومجتمعية تكشفها الكثير من الأحداث السياسية الكبرى التي تجري في المنطقة، إلاّ أن القلة من المهتمين من يلتفت إلى هذه الحقيقة، ويرصد آثارها ومتوالياتها على المواطنين وعلى الاستقرار المحلي والإقليمي والدولي.

وهذه الحقيقة هي أن أخطر مرحلة تبلغها الأحداث والتطوّرات في أي بلد، هو حينما يصبح هذا البلد بلا راع، وبلا حكومة تضمن الحدود الدنيا للنظام وتسير شؤون الناس.

لأن الدولة التي تصبح بلا راع ينظم مصالح الناس ولو في الحدود الدنيا، ويمنع التعديات على أملاك الناس وأعراضهم، تصبح هذه الدولة فضاءً مفتوحاً ومتاحاً لجميع الجماعات السياسية والإجرامية لتنفيذ مخططاتهم وأجندتهم بعيداً عن الرقابة والمحاسبة من قبل الأجهزة الرسمية. وفي ظل صعود الجماعات العنيفة العابرة للحدود، تتحوّل هذه الدولة الفاشلة إلى بيئة حاضنة لهذه الجماعات، تدرّب فيها عناصرها على الأعمال الإرهابية والعنيفة وتطوير تعبئتها الأيديولوجية، ممّا يسرّع في عملية اتّساع دائرة هذه الجماعات التي تهدّد أمن الأوطان والمنطقة بأسرها. وأمام هذه الحقيقة المركّبة والمتداخلة، تتعقّد أزمة الأجهزة الأمنية القادرة على ضبط الأمن في هذه الدول، وتُصبح هذه الدول الفاشلة ساحة مكشوفة لكل الإرادات والمشروعات الأمنية والسياسية، ممّا يزيد الأعباء على أبناء هذا الوطن وتلك الدولة الفاشلة. فالجميع يتنافس ويتصارع بمختلف الأسلحة الأمنية والسياسية والعسكرية على أرض ليست أرضهم وبدماء هذا الشعب المسكين الذي انهارت دولته وتحوّلت إلى دولة فاشلة غير قادرة على ضبط أمنها الداخلي وأمن حدودها. ولكونها أضحت ساحة مكشوفة وغير مسيطر عليها بقانون وأجهزة تنفيذية قادرة على ضبط الأمن والاستقرار، فإن جميع القوى الإقليمية والدولية والقوى الخارجة على قوانين بلدها، ستجتمع في فضاء هذه الدولة الفاشلة وستتصارع هناك وستدمر بقية البنية التحتية غير المدمرة، وستفتك بالنسيج الاجتماعي والوطني، ممّا يُفاقم من أزمات هذه المجتمعات، ويُدخلها في أتون الفوضى المدمرة والكارثية على كل الصعد والمستويات.

وأمام هذه الحالة التي تؤثر سلباً وبشكل عميق في الأمن الوطني والإقليمي والدولي نودّ التأكيد على النقاط التالية:

١ - لو تأملنا في البدايات الأولى التي أنتجت في المحصلة النهائية ما نسميه (الدولة الفاشلة) سنجد أن أحد الأسباب الأساسية هو انسداد أفق الحل والمعالجة الداخلية لمشاكلها السياسية والأمنية والاقتصادية، وتصلب جميع الأطراف وعدم تنازلها وسعيها إلى خلق تسوية ترضي الأطراف المتصارعة، وتخرج الوطن والشعب من احتمالات الصدام والصراع الدائم.

فحينما ينسدّ أفق الحل السياسي الداخلي، وتتعاظم تأثيرات الأزمة، وتستدعي جميع الأطراف المتصارعة الخارج سواء بشكل مباشر أو غير مباشر، فإن النتيجة الفعلية المترتبة على ذلك هو تآكل الدولة ومؤسساتها من الداخل، وتعزيز الانقسام الأفقي والعمودي في المجتمع، وتوقف عجلة البناء والتنمية. وكل هذه العناصر مجتمعة تُفضي إلى دخول هذه الدولة في مرحلة الفشل والعجز عن معالجة مشاكلها وأزماتها المستفحلة. وحينما تصل الدولة إلى مرحلة الفشل والتآكل الداخلي، فإن عودتها إلى عافيتها يتطلب الكثير من الجهود والإمكانات والصبر، وقد تتعافى، وفي كثير من الأحيان لا تتعافى، وإنما يستمر التدمير والدمار والقضاء على المؤسسات المتبقية للدولة. وأمامنا جمهورية الصومال كمثال على ذلك، فهي ومنذ سنين طويلة تُعاني الصعوبات الجمة للعودة إلى دولة مركزية قادرة على ضبط الأمن وتسيير شؤون مواطنيها. فلم يعرف الشعب الصومالي خلال العقود الثلاثة الماضية إلا القتل والدمار والحروب الداخلية والكانتونات المغلقة بعضها على بعض والتدمير المتواصل للنسيج الاجتماعي والقبلي. من هنا ولكيلا تصل بعض الدول العربية الأخرى إلى مرحلة الفشل بحاجة إلى الإسراع في وقف الانحدار والتآكل الداخلي، عبر الإصلاحات الإدارية والدستورية والسياسية، التي تُعيد الحياة إلى مشروع الدولة، وتُعيد ثقة شعبها بقدرة الدولة على الخروج من مأزق الانهيار والتآكل الداخلي.

٢ - دائماً في لحظات انهيار الدول المركزية، تبرز وتتعاظم الانقسامات الاجتماعية تحت يافطات دينية أو مذهبية أو عرقية أو قبلية أو جهوية، مما يجعل الانهيار خطيراً؛ لأنه يصيب الدولة والمجتمع في فترة زمنية واحدة، مما يفاقم من حالة العنف والاحتراب الداخلي. وهذا التشظي المجتمعي يكشف غياب مشروع وطني لهذه الدول لإنجاز مفهوم الاندماج الوطني؛ لذلك وفي اللحظة الأولى لغياب الدولة أو تأكلها تبرز كل التناقضات المجتمعية، ودائماً يكون البروز بوسائل قهرية - عنيفة تساهم في تدمير النسيج الاجتماعي والوطني. وهذا بطبيعة الحال يعود إلى غياب مشروع للانتاء الوطني، بحيث يكون هذا الانتاء هو

الانتماء المشترك الذي يضمن حقوق الجميع بدون افتتات على أحد.

وتتحمل كل الدول العربية في هذا السياق مسؤولية العمل على بناء مشروع وطني متكامل للاندماج الوطني، بحيث لا تتحوّل مجتمعاتنا العربية إلى مجتمعات منقسمة أفقياً وعمودياً تحت يافطة الانتماءات التاريخية والتقليدية.

وتتوسل هذه الدول في بناء مشروع الاندماج الوطني وسائل التنشئة والتثقيف والإعلام والتعليم والتعامل مع الجميع بمساواة على قاعدة المواطنة الجامعة.

وهذا بطبيعة الحال سيخفف من مخاطر التآكل الداخلي للدولة، لأنه يُبقي المجتمع موحدًا ولديه القدرة على بناء كتلة تاريخية وطنية قادرة على وقف الانحدار وإعادة بناء الوطن على أسس جديدة تخرج الجميع من أتون المآزق السابقة.

٣- من الضروري أن تدرك جميع دول المنطقة أن تجذر الجماعات التكفيرية والعنيفة في المناطق التي انهارت فيه الدولة أو تآكلت، يعدّ خطرًا حقيقياً على الجميع؛ لأنه لا يمكن للأمن الوطني والقومي العربي أن يهنا بالاستقرار السياسي في ظل وجود جماعات عنيفة - تكفيرية تمتلك القدرة على التدريب العسكري وحيازة الأسلحة والمعدات العسكرية بكل أنواعها.

لذلك ثمة ضرورة وطنية وقومية لكل الدولة العربية لبناء مشروع عربي متكامل يستهدف مواجهة جماعات العنف والتكفير التي بدأت بالانتشار والتوسع في دول عربية مختلفة مستفيدة من وجود ثغرات أمنية وسياسية عديدة في جسم بعض هذه الدول؛ لأن هذه الجماعات وكما أثبتت التجربة في أكثر من مكان، لا تعرف إلا القتل والتفجير وتدمير البنى التحتية، ولا شك أن هذه الجماعات وبها تشكّل من فكر عنفي وممارسات إرهابية تشكل خطراً محدقاً على العالم العربي. ولا خيار أمام العرب إلا الوقوف في وجه الثقافة التكفيرية والجماعات العنيفة والإرهابية التي قد تلتقي مع إرادات دولية أو إقليمية بشكل موضوعي لإدخال العالم العربي في أتون العنف والعنف المضاد. ولو تأملنا في ظاهرة الإرهاب، لرأينا أن الدول الفاشلة من أخصب البيئات الاجتماعية والسياسية لتمدّد حركات وتنظيمات الإرهاب. فتنظيم داعش لو لم يجد دولاً فاشلة أو في طريقها للفشل، لما تمكّن هذا التنظيم من التوسع والامتداد. لذلك لا يمكن محاربة الإرهاب إلا بإصلاح وضع الدول العربية، وإخراج الدول الفاشلة منها من مربع الفشل، عبر دعم مشروعات المصالحة من مآزق انسداد أفق الحل والمعالجة السياسية.

وجماع القول: إن العالم العربي يواجه تحدياً جديداً، يتجسّد في انهيار وتآكل بعض

دوله، ممّا أدخل مجتمع هذه الدولة في مضمار الصراعات المعقّدة والمركّبة، بعضها متعلّق بمملّفات وصدمات داخلية، وبعضها الآخر متعلّق بصراع الآخرين على أرض هذه الدولة المتناكلة ممّا جعل في الوسط العربي مجموعة من القنابل الحارقة والخطيرة في آنٍ.

وأمام هذا التحديّ النوعي الجديد، بحاجة أن تبادر دول العالم العربي لإيقاف هذا الانحدار وإيجاد خطط حقيقية وممكنة لإخراج هذه الدول من سقوطها السريع وتآكلها الداخلي المستغرب.

وهذا لا يتمّ على نحو فعليّ إلّا بأدوات إصلاحية، تُنهي بعض مآزق العلاقة بين الدولة والشعب، حتى يتمكّن الجميع من الخروج من مخاطر انهيار دولة عربية في ظلّ أوضاع عربية على أكثر من صعيد حساسة ودقيقة وتتطلّب إرادة عربية جديدة تتّجه صوب بناء أنظمة سياسية دستورية وقانونية وديمقراطية.

□ العرب والإصلاح

ثمّة أسئلة مركزية تطرحها وتثيرها الأحداث والتطورات المتسارعة التي تجري في أكثر من بلد عربي، فما جرى في بعض الدول العربية من انهيارات اجتماعية وسياسية، وسقوط لنظريات وخيارات سياسية بسرعة مذهلة وغير متوقّعة، تدفعنا إلى ضرورة طرح هذه الأسئلة والبحث عن أجوبة حقيقية وواقعية لها، ولعل من أهم هذه الأسئلة هو: لماذا جرت في بعض الدول العربية هذه الأحداث؟ ما هي أسبابها وموجباتها؟ ولماذا وصلت الأوضاع السياسية والاقتصادية والاجتماعية إلى ما وصلت إليه؟.. حين التأمل في هذا السؤال المركزي ومآلاته المختلفة نكتشف أن توقّف عجلة الإصلاح والتطوير، هو الذي يقود عبر ديناميات ومتواليات معينة إلى ما وصلت إليه الأوضاع في العديد من الدول العربية؛ فالدول التي تتوقّف عن تطوير نفسها وإصلاح أوضاعها، تستصل إلى طريق مسدود، وذلك لأنها لم تستجب إلى مقتضيات العصر وحاجتها إلى التطوير والإصلاح. وحين نتحدّث عن حاجة الدول إلى الإصلاح، هذا لا يتّجه فقط إلى الدول التي ترتكب أخطاء أو تقوم بممارسات سلبية بحق نفسها وحق مجتمعاتها، وإنما حتى الدول التي لم تقع في خطأ أو لم ترتكب خطيئة بحق شعبها ومجتمعها، هي بحاجة إلى إصلاح وتطوير، يعني يتوقّف عن التطوّر الطبيعي، ممّا يفضي إلى مراكمة المشاكل واستفحال الأزمات، وتصل إلى لحظة الانفجار السياسي والاجتماعي التي حدثت في العديد من الدول خلال حقبة ما سُمّيت بالربيع العربي.

لهذا فإننا نرى أن المشكلة الأساسية على هذا الصعيد التي تواجه العالم العربي، هي

تجمّد حركة الإصلاح وغياب الإرادة السياسية والاجتماعية التي تدفع نحو التغيير والتطوير والإصلاح، ممّا يؤديّ إلى تضخّم المشاكل وعدم الإنصات إلى الحاجات الأساسية للناس، فتتباعد الهموم والاهتمامات بين الناس والنخب السياسية، وتزداد الفجوات، وتتراكم الإخفاقات، ممّا يجعل الإصلاح والتطوير ضرورة واقعية وملحة، حتى ولو تغافلت عنها النخبة السياسية، أو تعاملت مع هذه الضرورة بنزعة التأجيل والتبرير، فالذي جرى في بعض الدول العربية هو نتاج صمّ الآذان عن حاجات الناس الحقيقية؛ ولهذا كانت هذه الأحداث لمن تعود إغماض عينه أو سد آذانه، مفاجئاً وخارج نطاق المسيرة الطبيعية.

أما من كان يتأمل في الوقائع والحقائق التي تجري في هذه الدول العربية، ويُنصت إلى أشواق الناس الحقيقية، فإن ما جرى لا يعدّ مفاجئاً إليه؛ لأن هذا هو السياق الطبيعي والمألّ الأخير لمن يُوقف عجلة الإصلاح أو يتغافل عن أشواق الناس الحقيقية، فالإصلاح في العالم العربي وهذا ما تثبته أحداث الدول العربية خلال الشهور القليلة الماضية، هو ضرورة قصوى، وليست قابلة هذه الضرورة للتأجيل أو التسويف، فتعميم التعليم وانفتاح المجتمعات العربية على العصر والحضارة الحديثة بكل زخمها وتفاعل أبناء الدول العربية مع أحدث التقنيات ومكاسب العصر، كلها تُفضي إلى ضرورة استيعاب المتغيرات التي تجري في هذه الدول بشكل متسارع. وإن عمليات التأجيل أو التسويف، أو استخدام القهر والقوة والعنف لمنع استحقاقات الإصلاح والتطوير، فإنها مهما كانت سطوتها وفعاليتها، لا تُنهي من نفوس الناس تعلقهم بالإصلاح والتطوير، ولا تُميت من عقولهم ووجدانهم حاجتهم الماسة إلى التغيير وتجاوز عقبات وكوابح التقدّم والتطور والنهضة. فالإصلاح بكل مضمونه وخطواته الضرورية، أضحي مطلباً أساسياً، وهو حاجة للحكومات العربية قبل أن يكون ضرورة للشعوب العربية.

والذي لا يستجيب إلى هذه الحاجة والضرورة، فإنه يهدّد استقرار وأمن بلاده، ويوفر كل المبررات والمسوّغات لتدخلات أجنبية تزيد من أزمتنا، وتفاقم من مشكلاتنا على مختلف الصعد والمستويات.

فتسويف الرئيس اليمني وتراجعته عن خيار الإصلاح والتطوير وعدم الانسجام مع رغبات شعبه، هو المسؤول إلى حدّ بعيد عن وصول الأمور في اليمن إلى ما وصلت إليه.

فالقتل والقمع وتنمية الفوارق والتناقضات الأفقية والعمودية في المجتمعات العربية، لن يُنهي حاجة هذه المجتمعات إلى إصلاح أوضاعها وتطوير أحوالها؛ لأن منطق التاريخ يقول: إن الذي يُوقف عجلة الإصلاح لا يحقق الأمن والاستقرار، وإننا نعمّق في

النفوس والعقول الحاجة إلى الإصلاح. وإن هذه الحاجة العميقة والمتجذرة في النفوس والعقول، ستبرز على السطح في لحظة ما من لحظات الزمن ومسيرة المجتمعات.

فالدول التي تحجم عن ممارسة الإصلاح والتطوير مهما كانت المبررات، فإنها تؤسس بطريقة أو بأخرى عوامل إخفاقتها وسقوطها؛ لأن النخبة التي تسقط من نفوس وعقول شعبها، ستسقط في الواقع الخارجي سواء قصر الزمن أو طال؛ لهذا فإن الإصلاح هو الذي يطيل من عمر الدول والحكومات ويعمر الأمم والمجتمعات.

وكل التجارب تثبت هذه الحقيقة؛ فالدول المستقرة اليوم هي الدول التي لم تتوقف عن إصلاح أوضاعها وأحوالها، والمجتمعات التي تعيش الأمن العميق هي المجتمعات التي تطوّر من ذاتها، وتعمل عبر فعاليتها المختلفة ودينامياتها المدنية من معالجة إخفاقاتها وحل مشكلاتها. فخريطة طريق الأمن والاستقرار في كل الدول والمجتمعات، هي استمرار فعل الإصلاح، وعدم إيقاف عجلته مهما كانت الصعوبات والعقبات. ولا بد أن ندرك ومن خلال التجارب العديدة التي مرّت على دولنا ومجتمعاتنا، أن الثمن الذي تقدّمه الحكومات والنخب السياسية للإصلاح والتطوير، أقل بكثير من الثمن الذي يقدم من جرّاء توقف عجلة الإصلاح ومنع المجتمعات من التعبير عن آمالها أو نيل حقوقها المختلفة.

فالحرية والعدالة والمساواة وتكافؤ الفرص وغيرها من القيم والمبادئ، هي التي تعزّز الأمن والاستقرار في كل الدول والمجتمعات، وكل القيم والمبادئ المضادة لها هي التي تفكّك الدول وتضعف من قوّتها وتعجّل من انهيارها أو انهياراتها، وتنمية الغرائز والعصبيات لا يحمي أحداً، وإنما يوفر إمكانية الانهيار الشامل.

فالعرب اليوم هم أحوج ما يكونون إلى مشروع الإصلاح، الذي يوقف عملية الانحدار والتشظي ويعزز من فرص الحرية والوحدة معاً، وينهي المخاطر العديدة التي تحاصر العرب من كل الاتجاهات، ويعيد بناء القوة العربية على أسس أكثر منعة وصلابة.

وحيوية الإصلاح وفعاليته في كل الدول والتجارب، حينما يأتي في وقته، أما إذا تأخّر لسبب ذاتي أو موضوعي أو هما معاً، فإن القيام به، لن يُقنع المجتمع، ولن يتمكن من إيقاف عجلة الانحدار والتداعي. فحينما تأخّر الإصلاح في الاتحاد السوفيتي السابق، فكانت النتيجة في خطوات غورباتشوف التي سُمّيت بالبريسترويطة والفلاسنوست، هي المزيد من الانحدار والتلاشي والتشظي. وهذا هو الذي جرى في الدول العربية التي توقفت عن الإصلاح أو تأخّرت عنه، فكانت النتيجة هي السقوط. فالإصلاح ليس مناورة لكسب الوقت أو تهدئة الخواطر، بل هو ضرورة قصوى لدولنا ومجتمعاتنا؛ فبه نردّد قوة ومنعة،

وبه نطرد نقاط ضعفنا، ونُنهي ترهلنا، ونحمي استقرارنا وأمننا السياسي والاجتماعي. وهو جسر العبور إلى المستقبل الآتي، وبدونه لا مستقبل حقيقي لشعوبنا العربية والإسلامية.

والذي يجري في ليبيا، يجعلنا نعتقد أن عسكرة المجتمع واحتكار مصادر القوة وقمع الناس ومنعهم بكل الوسائل من التعبير عن ذواتهم وحقوقهم وآمالهم، لم يفض إلى استقرار عميق، بل كل هذه الممارسات، ساهمت في تأزيم الأوضاع واستفحال المشكلات، وأصبح المطلب الأساسي الذي لا يحيد عنه الناس في ليبيا هو رحيل نظام القذافي بكل شخوصه ومؤسساته.

فالعالم العربي من أقصاه إلى أقصاه، بحاجة إلى الإصلاح والتطوير. ومن الضروري أن تتعامل كل الدول مع هذه الحاجة بوصفها حاجة داخلية تقتضيها وقائع الحال والراهن ومقتضيات القبض على أسباب التقدم والتحكّم بمصائر الحاضر والمستقبل.

وجماع القول: إن الاستبداد بكل صنفه، يضرّ بالاستقرار، ويهدّد النسيج المجتمعي ويعمق الفجوات بين المواطنين، ويزيد المحن على كل المستويات، ولا معالجة لكل هذه الأمراض والظواهر السلبية إلا بالتشبّث بخيار الإصلاح والعمل على الوفاء بكل حاجاته ومستلزماته.

□ العرب بين السلطة والدولة

تتفق جميع التحليلات الاستراتيجية والسياسية أن ما جرى من تحولات سياسية في بعض البلدان العربية، هي تحولات طالت السلطة السياسية، بوصفها هي الجهاز المؤسسي والبيروقراطي المعني بتسيير شؤون الدولة وسياساتها الداخلية والخارجية. وإن تفاقم إخفاق هذه السلطة في تلبية طموحات شعبها وتجاوز محنة السياسية والاقتصادية والاجتماعية، هو الذي يوفر المناخ لتحرك الشعب بقواه المختلفة لإخراج السلطة من دائرة إدارة الشأن العام.

إلا أن هذه التحليلات تختلف بعضها مع بعض حول مسألة: هل القضاء على السلطة السياسية، يقود إلى القضاء على الدولة. أم أن الدولة بوصفها المؤسسة الثابتة والضاربة بجذورها في عمق المجتمع، هي مؤسسة لا يمكن القضاء عليها بهذه السهولة أو بالطريقة التي جرت في دول الربيع العربي. ومن الضروري في هذا السياق ومن منظور علم الاجتماع السياسي، أن يتم التفريق بين مفهوم حقيقة السلطة السياسية ومفهوم حقيقة الدولة.

وإن من الأخطاء الشائعة على الصعيد العربي، التعامل مع هذين المفهومين بوصفهما حقيقة واحد، بينما في المنظور العلمي والواقعي يتم التفريق والتمييز بين السلطة والدولة.

صحيح أن السلطة هي بعض الدولة، بمعنى أنها (أي سلطة) هي الجهاز الإداري والتنفيذي للدولة إلا أن هذه المساحة الواسعة التي تحتلها السلطة إلا أنها لا تملأ كامل مفهوم الدولة. فالسلطات السياسية هي سلطات متحوّلة ومتغيّرة، إلا أن الدولة بوصفها مؤسسة متكاملة هي مستقرة وثابتة وقادرة على التكيف مع سلطات سياسية مختلفة ومتنوّعة في خياراتها وأولوياتها.

السلطة مهمتها إدارة وتسيير الشأن اليومي للمواطنين، إلا أن الدولة هي المعنية بالسياسات الاستراتيجية والخيارات الكبرى وقضايا الأمن القومي وصياغة اتجاهات السلطة سواء على الصعيد الداخلي أو الصعيد الخارجي.

ولعل من الأخطاء الاستراتيجية التي ارتكبتها النُخب السياسية الجديدة في بعض بلدان الربيع العربي أنها اعتبرت حالها حين وصولها إلى السلطة قادرةً على التحكم في مسار الدولة. إلا أنها في حقيقة الأمر اصطدمت مبكراً مع القوى الحقيقية التي تعبّر عن الدولة، ولم تتمكن هذه النُخب السياسية الجديدة من إنهاء تأثير قوى الدولة وتعبيراتها المركزية.

ولعل الكثير من صور الصراع السياسي والشعبي والمؤسسي التي جرت في دول الربيع العربي بعد سقوط النظام السياسي، تعود في جذورها الأساسية وأسبابها البعيدة والحيوية إلى السعي المتبادل من قبل قوى السلطة الجديدة وقوى الدولة الثابتة والمستقرة إلى التحكم في المسار السياسي العام.

ولكل طرف من هذه الأطراف حيثياته ومبرراته في سياق السعي للتحكم وضبط المعادلات المستجدة وفق رؤية هذه القوى أو تلك. فالنُخب السياسية الجديدة استندت في مشروع استحوادها إلى أنها صانعة التغيير السياسي الأخير، وهذا الإنجاز يُؤهلها إلى التحكم في مسار السلطة والدولة معاً. أما القوى والمؤسسات الفعلية فكانت تعتقد أنه لولاها لما تمكّنت هذه النُخب من السيطرة على مقدرات السلطة السياسية؛ لأنها هي القوى التي حيّدت المؤسسة العسكرية بكل أجهزتها، وهي التي منعت من الاستمرار في استخدام العنف العاري ضد الناس المتظاهرين، وأنها هي بحكم علاقاتها وتحالفاتها التي وفّرت الغطاء الإقليمي والدولي للحظة التغيير السياسي.

لذلك فإن هذه القوى تعتبر نفسها هي الشريك الأساسي الذي لا يمكن الاستغناء عنه، وإن أية محاولة جديدة للاستغناء ستُفضي إلى الفوضى وانهيار مؤسسات السلطة

ومؤسسات الدولة معاً.

ومن منظور سياسي واقعي فإن جوهر الارتباط وبعض أشكال الفوضى والانفلاش التي تعيشها بلدان الربيع العربي؛ تعود إلى الاختلاف العميق الذي طرأ على المشهد السياسي والاستراتيجي بين نخب السلطة السياسية الجديدة ونخب الدولة العميقة والثابتة والمتحكمة في الكثير من مفاصل الحياة.

وإنه إذا تمكّنت قوى السلطة الجديدة من التحكم في مسار الأحداث والتطورات، فهذا يعني على المستوى الواقعي سيادة الفوضى وبروز التناقضات السياسية والعميقة على المشهد السياسي والاجتماعي.

أما إذا تمكّنت قوى الدولة العميقة من إخراج النخب الجديدة من السلطة والتحكم مجدداً بمفردها في مسار الأمور والتحوّلات، فهذا يعني على المستوى الواقعي إعادة إنتاج الاستبداد السياسي بقفزات جديدة وبخطاب سياسي جديد مقبول من قبل بعض فئات وشرائع الشعب. ولدى هذه الشرائح الاستعداد التام للانخراط المباشر في الوقوف دفاعاً عن قوى الدولة العميقة وبالضد من نخب السلطة السياسية الجديدة.

ويبدو من طبيعة تحوّلات ما يسمى بالربيع العربي، أنه لا يمكن لأي قوة أن تحقق الانتصار الكاسح على القوة الأخرى، لأن التحوّلات السياسية التي جرت في هذه البلدان ليست تحوّلات نهائية، وإنما هي في بعض جوانبها شكل من أشكال التسوية، بحيث ترفع قوى الدولة يدها عن السلطة السياسية القديمة ممّا يوفر الأرضية بشكل سريع إلى انبهارها، وهذا ما حدث في مصر وتونس واليمن. وفي المقابل فإن النخب السياسية الجديدة تلتزم بالحفاظ على المؤسسات الاستراتيجية للدولة، وكذلك خيارات الدولة السياسية والاستراتيجية؛ لذلك فإن ما جرى ليس انتصاراً كاسحاً لأحد الأطراف، وإنما هي تسوية سياسية بين بعض قوى الشعب التي تحرّكت ضد السلطة السياسية القديمة وطالبت بسقوطها وبين مؤسسات الدولة العميقة التي لم تقف ضد مشروع خروج النخبة السياسية القديمة من السلطة.

وبالتالي فإنه ثمة شراكة في مشروع التحوّل السياسي، هذه الشراكة هي التي تحول دون تفرّد أي طرف من الأطراف بالمعادلة الجديدة. والنفق الجديد الذي دخلته بعض هذه البلدان هو الصدام المباشر وفض الشراكة أو تبديل بعض أطرافها، ممّا أدخل الأوضاع السياسية والاقتصادية والاجتماعية في امتحان جديد، قد يكلف هذه الدولة أمنها واستقرارها السياسي والاجتماعي خلال المرحلة الراهنة.

وعلى ضوء هذه الثنائية العربية العميقة بين السلطة والدولة، لا يمكن أن يُنجز مشروع الديمقراطية في العالم العربي دفعة واحدة، وإنما هو بحاجة إلى جهد مكثف ومؤسسي وعلى مدى زمني حتى تتمكّن دول العالم العربي من إنجاز مشروع الديمقراطية والمشاركة الشعبية المؤسسية في إدارة الشأن العام.

ومن يبحث عن إنجاز مشروع الديمقراطية دفعة واحدة وفي ظل هذه الظروف، فإنه على المستوى العملي سيحصّد وقائع مناقضة للديمقراطية وستدخل تعبيرات المجتمعات العربية في أتون الصراعات والصدمات التي تزيد من تعويق مشروع الديمقراطية في المنطقة العربية.

وعليه فإن التحوّلات الإصلاحية السياسية في المنطقة العربية، هي من أسلم الخيارات للمنطقة العربية، التي تُعيد صياغة شرعية السلطة السياسية على أسس جديدة، وفي الوقت ذاته تنفّس حالة الاحتقان الأمني السياسي التي تشهدها بعض بلدان المنطقة العربية. فالإصلاح السياسي المؤسسي والتدريجي والحيوي هو الذي يجنب دول العالم العربي الكثير من المآزق والتحديات.



فكرة الحضارة

بين مالك بن نبي وسيد قطب

زكي الميلاد

- ١ -

المنظرة.. الفكرة والنص

حصلت بين مالك بن نبي وسيد قطب مناظرة وجيزة، لكنها مناظرة نادرة حول فكرة الحضارة وعلاقتها بالإسلام والمجتمع الإسلامي، وهذه لعلها المرة الأولى التي يتم فيها استعمال تسمية المناظرة وصفاً لما جرى بين الرجلين، فقد استعملت بحقها تسميات أخرى منها: الخلاف والاشتباك والتباين وغيرها، ولم يكن من بينها تسمية المناظرة التي تصدق على هذا المورد. وتقصدت استعمال هذه التسمية لإعطائها هذا الأفق، ولتجديد النظر فيها، وكلمة النادرة في هذا الوصف، لأن من النادر أن تجري مناظرات في المجال العربي حول فكرة الحضارة.

شرح سيد قطب موقفه تجاه هذه القضية في كتابه المثير للجدل (معالم في الطريق) الصادر سنة ١٩٦٤م، وتحديداً في الفصل الذي حمل عنوان (الإسلام هو الحضارة)، وشرح مالك بن نبي موقفه في كتابه (فكرة الإفريقية الآسيوية في ضوء مؤتمر باندونج) الصادر سنة ١٩٥٦م، وتحديداً في الفصل الذي حمل

عنوان (العالم الإسلامي وفكرة الأفرسيوية).

بدأت القضية سنة ١٩٥٢م، حين نشر قطب مجموعة مقالات في مجلة (المسلمون) التي أصدرها شهرياً آنذاك في القاهرة سعيد رمضان، نشرت تحت عنوان (نحو مجتمع إسلامي)، جمعها لاحقاً مكتبة الأقصى في العاصمة الأردنية عمّان، وأصدرتها في كتاب بالعنوان نفسه (نحو مجتمع إسلامي)، وهو ليس الكتاب الذي أعلن عنه قطب، وأشار إليه في كتاب (معالم في الطريق)، فهذا الكتاب لم يرَ النور، ويحتمل أنه تعرّض للتلف^(١).

أما النص الذي يتعلّق بهذه المناظرة، فقد شرّحه قطب في الكتاب المذكور، وسنذكره كاملاً؛ لأنه يمثل مدخلاً لفهم طبيعة هذه المناظرة، في هذا النص يقول قطب: «لقد كنت قد أعلنت مرة عن كتاب لي تحت الطبع، بعنوان: نحو مجتمع إسلامي متحضر، ثم عدت في الإعلان التالي عنه فحذفت كلمة «متحضر»، مكتفياً بأن عنوان البحث كما هو موضوعه (نحو مجتمع إسلامي).

ولفت هذا التعديل نظر كاتب جزائري يكتب بالفرنسية، على أنه ناشئ من عملية دفاع نفسية داخلية عن الإسلام، وأسف لأن هذه العملية غير الواعية تحرمني مواجهة المشكلة على حقيقتها!

أنا أعذر هذا الكاتب، لقد كنت مثله من قبل، كنت أفكر على النحو الذي يفكر هو عليه الآن، عندما فكّرت في الكتابة عن هذا الموضوع لأول مرة! وكانت المشكلة عندي كما هي عنده اليوم، هي مشكلة تعريف الحضارة!

لم أكن قد تخلصت بعد من ضغط الرواسب الثقافية في تكويني العقلي والنفسي، وهي رواسب آتية من مصادر أجنبية غريبة على حسي الإسلامي، وعلى الرغم من اتجاهاه الإسلامي الواضح في ذلك الحين، إلا أن هذه الرواسب كانت تغبش تصوري وتطمسه، كان تصور الحضارة - كما هو الفكر الأوروبي - يخال لي، ويغبش تصوري، ويحرمني الرؤية الواضحة الأصيلة.

ثم انجلت الصورة، المجتمع المسلم هو المجتمع المتحضر، فكلمة المتحضر إذن لغو، لا يضيف شيئاً جديداً، على العكس تنقل هذه الكلمة إلى حسّ القارئ تلك الظلال الأجنبية الغربية، التي كانت تغبش تصوري، وتحرمني الرؤية الواضحة الأصيلة! الاختلاف إذن هو على تعريف الحضارة^(٢).

(١) سيد قطب، معالم في الطريق، دراسة وتحقيق: صلاح عبدالفتاح الخالدي، عمان: دار عمار، ٢٠٠٩م، ص ١٤٥.

(٢) سيد قطب، المصدر نفسه، ص ١٤٤-١٤٦.

أما ابن نبي، فقد اقترب من هذه القضية في سياق حديثه عن الميدان الفكري، وما يتجلى فيه من صورة عجز عن مواجهة مشكلات العالم الإسلامي، والتفكير في هذه المشكلات بصراحة وملاءمة، وبدل أن يتحدث عن الرمد عندما ينبغي الحديث عنه، فإنه يتحدث عن علم الرمد، الحالة التي يرى فيها ابن نبي أن هناك علاقة يصفها بالمعيبة بين المسلم وأشياء يسموها إلى مرتبة المثل الأعلى، وحسب قوله: «هذه العلاقة المعيبة بين المسلم وأشياء يسموها إلى مرتبة المثل الأعلى، لأنه يرى فيها تأثير الفكرة الإسلامية في المجال الاجتماعي، هذه العلاقة المعيبة تخلق لديه نوعاً من الحرمان، ونوعاً من عدم الإخلاص الأدبي الذي يصرف نظره أحياناً عن بعض المشكلات خوفاً من أن يصطدم بمحرّم في الدين، ناتجاً في نفسه عن عقدة الحرمان، حين يواجهها صراحة، فهو عندما يعالج مرضاً في المجتمع الإسلامي يشعر كأنه يسيء الظن بالإسلام»^(٣).

وعندما يتعلّق الأمر بموقف المثقّف، هنا يقترب ابن نبي من النص الذي ناظر فيه سيّد قطب، وعرفه بكتابه من دون أن يسميه بالاسم، وتحدد هذا النص كاملاً بقول ابن نبي: «وعندما يتعلّق الأمر بموقف مثقّف يريد دراسة مشكلات العالم الإسلامي دراسة موضوعية، فإن عقدة نفسية كهذه تُعقّد مجهوده، وتسيطر فكرته بحيث تموّه طبيعة هذه المشكلات، ويدخل في الدراسة بعض التحريف اللاشعوري.

ونتصور لهذه الحالة ضررها البالغ، عندما تصدر عن متخصص في هذه المسائل، وخاصة إذا ما كان لعمله تأثير كبير على اتجاه عصره، لقد أراد أحد هؤلاء المفكرين أن يضع خطة مؤلف اختار له بحق هذا العنوان: نحو مجتمع إسلامي متمدن، ولكنه فكر فعذل العنوان بالصورة التالية: نحو مجتمع إسلامي.

في هذه الحالة، نرى أن العلاقة المعيبة تتدخل في صورة حرمان أدبي يفرض التعديل المذكور، ولست أعتقد أن المفكر الكبير قد اعتبر أن الكلمة المقطعة من العنوان الأول، قد حرفت المشكلة في عقله فاختلستها وخدرتها بصورة ما في ضميره، فإن العملية التي تتم في الإطار النفسي لها طبعاً نتيجة في الإطار الأدبي، أنها تقطع في الواقع المشكلة الأولية عن عنصرها الجوهرية، وهو البحث في شروط حضارة المجتمع الإسلامي.

فلقد استبعد المفكر المحترم إذن مشكلة العالم الإسلامي الحاسمة من بحثه، حين اعتقد وحملنا على الاعتقاد بأن المجتمع الإسلامي هو على وجه التحديد متمدن، وهكذا نراه وقد انجرّ مرغماً تحت تأثير حالة إخلاص، إلى موقف من المدح العقيم.

ومع ذلك، فكم كان يمكنه أن يخدم المصلحة العليا في العالم الإسلامي لو أنه وقف

(٣) مالك بن نبي، فكرة الإفريقية الآسيوية في ضوء مؤتمر باندونغ، ترجمة: عبدالصبور شاهين، دمشق: دار الفكر، ٢٠٠١م، ص ٢٥١.

موقفًا موضوعيًا إلى النهاية، معتبراً أنه يوجد فعلاً مجتمع إسلامي، ولكنه موجود في حال بادرة الحضارة، وأن من الأوفق أن نواجه مشكلة حضارته^(٤).

هذان هما النصّان الرئيسان اللذان يشرحان طبيعة إشكالية المناظرة، أو ما يعرف في لغة الفقهاء بمحل النزاع بين قطب وابن نبي، وهناك تفريعات أخرى سوف تأتي على ذكرها لاحقاً.

- ٢ -

المناظرة.. مواقف وآراء

قبل النظر في النصين المذكورين فحصاً وتحليلاً، نشير إلى بعض المواقف التي تشكّلت حولها في أزمّة متعاقبة، وفي بيئات متنوّعة، فقد أثارت هذه القضية انتباه البعض، وجرى الالتفات إليها غالباً عن طريق سيّد قطب، لكونه كان معروفاً في وقته ومتابعاً أكثر من مالك بن نبي الذي بدأت محطته الأولى في العالم العربي من القاهرة سنة ١٩٥٦ م.

وفي هذا النطاق، يمكن الإشارة إلى ثلاثة مواقف ظهرت من أشخاص ينتمون إلى ثلاث بيئات عربية، وبحسب تعاقبها الزمني هي:

الموقف الأول: أشار إليه الباحث العراقي الدكتور علي حسن القرشي في رسالته للماجستير حول ابن نبي، الموسومة بـ (الأسس التربوية للتغير الاجتماعي عند مالك بن نبي)، ناقشها في كلية التربية جامعة عين شمس سنة ١٩٨٣ م، وصدرت في كتاب سنة ١٩٨٩ م بعنوان (التغير الاجتماعي عند مالك بن نبي).

في هذا الموقف استند الدكتور القرشي إلى أمرين، الأول يتّصل بالجانب النظري، والثاني يتّصل بالجانب التطبيقي، الجانب النظري يتعلّق بالتفريق بين فكري المدينة والحضارة، معتبراً أن ابن نبي كان ناظراً إلى فكرة المدينة، بينما قطب كان ناظراً إلى فكرة الحضارة، والجانب التطبيقي يتعلّق بالتفريق بين المجتمع الإسلامي الماثل والمجتمع الإسلامي المثل، معتبراً أن ابن نبي كان ناظراً إلى المجتمع الإسلامي الماثل، في حين أن قطب كان ناظراً إلى المجتمع الإسلامي المثل.

من هنا فليس صائباً - في نظر الدكتور القرشي - اعتبار أن تحلي قطب عن كلمة متحصّر يعني تحريفاً للمشكلة، كما تصوّر ابن نبي، وذلك لسببين شرحهما القرشي على هذا النحو:

الأول: يرى الدكتور القرشي أن قطب لم يكن يقصد بكلمة متحصّر ذلك المعنى

(٤) مالك بن نبي، المصدر نفسه، ص ٢٥٢.

الذي يقصده ابن نبي، فمفهوم الحضارة عند قطب هو مجموعة القيم والعلاقات والنظم، والحضارة بهذا المعنى لا تترادف المدنية التي هي مجموعة المنتجات المادية والوسيلة المتطورة.

ولا تصلح المدنية في نظر القريشي لأن تكون مقياساً مركزياً للاستدلال على تحضر المجتمع، ولا مؤشراً على رقي المجتمع أو تحلّفه، فالمجتمع المتحضر - في تصوّر القريشي - يستدل عليه في المقام الأول بمنطلقاته العقديّة والقيميّة، وبسلوكياته وعلاقاته ونظمه الاجتماعية التي يتبعها، لا بتطوره المادي ونمط وسائله وأدواته المعيشية.

لهذا فإن الحضارة في مفهوم قطب ليست هي المدنية، بل هي نسق عقائد وقيم ونظم وعلاقات تحدّد منهج الإنسان وحركته في الحياة، وأما الحضارة النموذجية - في نظر قطب - فهي حضارة التوحيد التي يحسدها النظام الإسلامي، النظام الذي يوفر للإنسان إنسانيته، ويحترم خصائصه الأساسية، وتحقق في ظلّه معاني وتجسّدات العبودية لله وحده، كما يتحقّق فيه التوازن الشامل في الحياة الفردية والاجتماعية.

الثاني: يرى الدكتور القريشي أن ابن نبي تصوّر أن قطب كان يبحث في المجتمع المسلم الراهن، الذي هو يعاني فعلاً من أزمة غياب التحضر والتمدّن معاً، في حين أن قطب كان يبحث في المجتمع الإسلامي الأنموذج أو المثال.

وما دام الأنموذج الإسلامي في منطلقاته وأهدافه ونظمه وعلاقاته وحركته، يقوم - في تصوّر الدكتور القريشي - على العقيدة التوحيدية، والقيم الربانية، ونظرية النظم المستمدة من المنهج والشرعية الإسلاميين، فإن إسقاط كلمة متحضر يعني له إسقاط لصفة لا يحتاج إليها الموصوف، لأن المجتمع الإسلامي المثال وليس المائل، هو مجتمع متحضر بالضرورة.

وبناء على ذلك يرى الدكتور القريشي أنه لا يمكن اعتبار إسقاط قطب لكلمة متحضر هو محاولة إخلاص دفاعية تعكس - كما ظن ابن نبي - حالة من المدح الذي لا يواجه شروط المجتمع المادية والمدنية، لأن الشروط المادية غير واردة أساساً في معنى الكلمة التي نحاها قطب.

ويضيف القريشي حتى في حالة افتراض أن التمدّن يعني التحضر، وأن التمدّن يصلح مقياساً حاسماً للتقدّم الاجتماعي، فقطب - كما تقدّم - لم يكن يتحدّث عن واقع التمدّن في المجتمع الإسلامي الراهن، بل كان يتحدّث عن التحضر في المجتمع الإسلامي الأنموذجي^(٥).

الموقف الثاني: أشار إليه الباحث المصري الدكتور سليمان الخطيب في مكانين، مرة في رسالته للدكتوراه التي ناقشها في كلية البنات جامعة عين شمس سنة ١٩٨٨م، بعنوان (فلسفة الحضارة عند مالك بن نبي.. دراسة إسلامية في ضوء الواقع المعاصر)، وصدر

(٥) حسن علي القريشي، التغيير الاجتماعي عند مالك بن نبي، القاهرة: الزهراء للإعلام، ص ٢٧٣ - ٢٧٥.

في كتاب بالعنوان نفسه سنة ١٩٩٣م، والمرة الثانية في مقالة بعنوان (المسألة الحضارية بين مالك بن نبي وسيّد قطب)، نشرت في مجلة رؤى سنة ٢٠٠٣م.

في هذين المكانين لم يتغيّر الموقف حتى من جهة البيان، لكن الذي اختلف أن في المقالة وضع الدكتور الخطيب تمهيداً مطوّلاً جاء في سياق البحث عمّا أطلق عليه المسألة الحضارية عند الرجلين، أما التغيّر المهم الذي وجدته، فقد ظهر في المقالة حين وصف الخلاف بين الرجلين بالخلاف المنهجي، الوصف الذي لم يرد ذكره في الكتاب.

يرى الخطيب أن هناك فرقاً في وجهة النظر بين المفكرين، لكنه فرق بين وجهتي نظر متكاملتين، وليستا متناقضتين، وحسب رأيه أن قطب «يركّز في منهجه الفكري على الجوانب الذاتية في معالجته لمشكلة الحضارة، حيث يعتبر أن الشروط التي صنعت الجليل القرآني الفريد، وحاكمية المجتمع لله وحده في كل الأمور، ذلك هو المنطلق، ولكنه في نفس الوقت لم يغفل الشروط الموضوعية اللازمة لبناء الأمة أو الحضارة الإسلامية. ومالك بن نبي يركز في منهجه الفكري على الجوانب الموضوعية في معالجته لمشكلة الحضارة، وذلك بحكم تكوينه الثقافي والمنهجي، هذا مع تأكيده على الدفعة القرآنية الحية، ودور الفكرة الدينية في المسار الحضاري»^(٦).

الموقف الثالث: أشار إليه الباحث الجزائري الدكتور محمد العبدّة في مكانين، مرة في مقالة له نشرت سنة ١٩٨٨م بعنوان (قراءة في فكر مالك بن نبي)، ومرة في كتاب صدر له سنة ٢٠٠٦م بعنوان (مالك بن نبي.. مفكر اجتماعي ورائد إصلاح).

في المقالة رأى الدكتور العبدّة أن القضية هي قضية مصطلحات، فابن نبي كان يتكلّم عن المجتمع الإسلامي الموجود، وأنه يحتاج إلى رفعه لمستوى الحضارة حتي يستأنف دوره، وهو لا يعني هنا الحضارة الغربية، وإنما الحضارة حسب تعريفه، وقطب كان يتكلّم عن المجتمع الإسلامي المنشود، وأنه إذا وُجِدَ قُتِمَ الحضارة، والإسلام هو الوحيد الذي ينتج حضارة متكاملة.

أما في الكتاب، فقد اختلف المدخل، وتحدّد بالخلاف حول إنسانية الحضارة، ورأى فيه الدكتور العبدّة أن الحق مع قطب، وحسب رأيه: «إذا كان سيد قطب يريد أن يقول: إن المجتمع الإسلامي حين يتمثّل الإسلام على حقيقته، هو الذي يحقّق إنسانية الإنسان في أكمل صورها وأفضل تجلّياتها، فهذا صحيح؛ لأن الذي يحكم قوانين هذا المجتمع هي الشريعة التي أنزلها الله الذي لا يُجَابي أحداً، وإنما هي لمصلحة الإنسان، وأمر آخر هو أن الشرك المضاد للإسلام يمزّق شخصية الإنسان، فمن هذا الجانب نرى أن الحق مع سيّد قطب، ولكن سيّد في كتاباته لا يدخل في التفاصيل التي تُمهّد للمجتمع المسلم، كي يكون هو المجتمع المتحضّر،

(٦) سليمان الخطيب، فلسفة الحضارة عند مالك بن نبي دراسة إسلامية في ضوء الواقع المعاصر، بيروت: المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر، ١٩٩٣م، ص ٥١.

كما يؤصلها أو يؤصل بعضها ويضع كل ذلك ضمن منهج كما فعل مالك بن نبي. سيد قطب يرى استيراد النظريات العلمية والتقنية من الغرب مجردة، ومالك يرى أن هذه التقنية أحاطت بها ثقافة وعلم نفس وعلم اجتماع، فلا بد أن نوجد الثقافة الخاصة بنا التي تحيط بهذا العلم^(٧). هذه بعض المواقف المهمة، ولعل هناك مواقف أخرى، والأقرب أنها تتصل بالوجهة العامة لهذه المواقف، وتلتقي معها من جهة النسق الفكري العام، كما التقت هذه المواقف الثلاثة المذكورة، وتناغمت في نسقها الفكري العام.

- ٣ -

المناظرة.. ملاحظات ونقد

أمام هذه المناظرة فحصاً وتبصراً، نقدًا وأفقا، يمكن تسجيل الملاحظات الآتية:

أولاً: لا شك أننا بأمر الحاجة لمثل هذه المناظرات التي تتخذ من الحضارة وجهة وقضية، وليس هناك أفضل من الحضارة موضوعاً للمناظرة والمناظرات بين المسلمين، علماء ومفكرين ومؤرخين، فالحضارة هي من أكبر الموضوعات وأهمها على الإطلاق، وأكثرها حيوية، وأجودها أفقا، وأنضجها نقاشاً، وأصلحها مصيراً.

وكما أشرت من قبل، فإن استعمال تسمية المناظرة في هذا المورد، جاء بقصد لفت الانتباه لهذه القضية، وتأكيد الحاجة لموضوعها، وتغليب هذا الموضوع على الموضوعات الأخرى. فقد كشف هذا المورد عن وجود مناظرة حول فكرة الحضارة، وبات من الممكن الحديث عن وجود مناظرة أو شبه مناظرة يمكن أن يؤرخ لها حول الحضارة فكرةً وتعريفًا في ساحة المسلمين المعاصرين.

وتتأكد الحاجة لهذه المناظرة وتتقدم لإخراج المسلمين من تيه السجلات المذهبية والكلامية القديمة والعقيمة، التي عززت الخصومات، وكرّست الانقسامات، وأجّجت الخلافات، وأعادت المسلمين إلى الوراء، وأظهرتهم كما لو أنهم ما زالوا يعيشون في القرون السابقة، غير قادرين على التخلص من إرث الماضي وسطوته، والعبور من الأزمنة القديمة الجامدة إلى الأزمنة الحديثة المتقدمة، متطلعين إلى المستقبل وأفاقه الرحبة.

هذا التحول لن يكون ممكناً إلا بتغيير تلك المسلكيات العقيمة، وتبني مسلكيات أخرى تحفز على تبني نمط مختلف من المناظرات، كهذه المناظرة التي تتخذ من الحضارة وجهةً ومساراً.

ثانياً: في وقتها لم يلتفت كل من ابن نبي وقطب إلى أنها بصدد مناظرة حول فكرة الحضارة،

(٧) محمد العبد، مالك بن نبي مفكر اجتماعي ورائد إصلاح، دمشق: دار القلم، ٢٠٠٦م، ص ٦٣.

وأنها منازرة تحصل لأول مرة في زمنها حول هذه الفكرة العظيمة التي لا يختلف أحد على عظمتها وأهميتها الفائقة، وأن من النادر حصول مثل هذه المناظرة في ساحة العرب والمسلمين.

الأمر الذي كان يقتضي العناية بهذه المناظرة فكرةً وموضوعاً، منهجاً وأسلوباً، والعمل على تجويدها وتعميقها، وإظهارها على أحسن صورة، وعياً وإدراكاً بأهمية فكرة الحضارة، حتى تأخذ هذه الفكرة مداها وأفقها وتوجهها في ثقافة العرب والمسلمين، ولكي تكون بصيرة لهم في النظر لحاضرهم ومستقبلهم.

لكن الذي حصل ظهر وكأن الوعي بفكرة المناظرة كان غائباً عند الرجلين على حد سواء، وبدل أن تصبح مناظرة فكرية معمقة وممتدة ترتفع بفكرة الحضارة نحو التمرّج والانتشار، تحوّلت إلى ما يشبه مساجلة دفاعية، تنكمش فيها فكرة الحضارة وتتقلّص، وحتى لو تساهلنا وقلنا عنها: إنها مناظرة، فهي مناظرة غير مكتملة من جهة، وغير معمقة من جهة أخرى.

ثالثاً: من ناحية الموقف العام، ظهر ابن نبي في موقف المسكون بهاجس التقدّم والتحضر، بينما ظهر قطب في موقف المسكون بهاجس الهوية والخشية على الهوية، مع ملاحظة أن ابن نبي مع أنه كان مسكوناً بهاجس التقدّم والتحضر، لكنه في الوقت نفسه كان ملتفتاً لفكرة الهوية، يتمسك بها ويدعو لحمايتها، ولا يقبل بطمسها وتمزيقها وتعريضها للتشويه أو الاختراق، وهذا هو نهجه الفكري الذي بقي ثابتاً عليه.

بينما قطب كان مسكوناً بهاجس الهوية الشديدة، لكنه لم يكن ملتفتاً بالقدر الكافي لفكرة التقدّم التي تقلّصت عنده وتراجعت، بل وتلاشت في كتاباته الأخيرة، حين أظهر فيها تشككاً وريبة من فكرة الحضارة، معتبراً أنها تحمل ظلالاً أجنبية غريبة تغبش التصوّر، وتحرم من الرؤية الواضحة الأصيلة.

على هذا الأساس، يمكن فهم وتفسير طبيعة التباين والاختلاف في الموقف بين ابن نبي وقطب، فهو تباين واختلاف بين نسقين فكريين، نسق يقارب بين الهوية والتقدّم ونسق يبعد بينهما، نسق لا يخشى على الهوية من التقدّم بل يخشى عليها من غياب التقدّم، ونسق يخشى على الهوية من التقدّم، ويعمل على حجب الهوية عن التقدّم حفاظاً لها وحماية.

الأمر الذي يعني أن هناك هامشاً كبيراً من التباين والاختلاف بين ابن نبي وقطب، يتخطى حدود الموقف تجاه فكرة الحضارة فهماً وتعريفاً، ويتعداه إلى ما هو أوسع من ذلك، ويصل مداه إلى نطاق التباين والاختلاف على مستوى النسق الفكري، لهذا من الصعب المطابقة بين الرجلين، والمزاوجة بين نسقيهما الفكريين.

وإذا كان بإمكان ابن نبي أن يفهم قطب ونسقه الفكري، فإن قطب قد باعد نفسه

كثيراً عن النسق الفكري لابن نبي، وبات من الصعب عليه فهم هذا النسق بعد القطيعة الفكرية معه، والانقلاب الجذري عليه.

رابعاً: حسب رؤية قطب أن الحضارة منحصرة كلياً وبشكل تام في المجتمع الإسلامي، فلا حضارة بدون مجتمع إسلامي، ولا مجتمع إسلامي بلا حضارة؛ لأن الإسلام في نظره لا يعرف إلا نوعين اثنين من المجتمعات لا ثالث بينهما، فالثالث هنا مرفوع، مجتمع إسلامي ومجتمع جاهلي، الأول مجتمع متحضر بذاته لا ينفك عن الحضارة، والثاني مجتمع متخلف بذاته لا ينفك عن التخلف.

وحسب هذا المنطق، فإن الحضارة إنما ظهرت مع الإسلام وتجلت في المجتمع الإسلامي، فلا حضارة ولا حضارات قبل الإسلام وما بعده، وعلى هذا الأساس فإن كل الحضارات التي عرفها التاريخ الإنساني على مر الأزمنة والعصور القديمة والوسيطة والحديثة، وأوصلها المؤرخ البريطاني أرنولد توينبي إلى واحد وعشرين حضارة، ظهرت وازدهرت في مختلف أمكنة المجتمعات الإنسانية على تنوع أديانها وثقافتها، لغاتها وألستها قومياتها وأعراقها، هذه الحضارات في نظر قطب ليست حضارات، ولا يصدق عليها وصف الحضارة، إنما هي جاهليات، ويصدق عليها وصف التخلف.

هذا الرأي في الموازين الأخلاقية، هو بخلاف العدل والإنصاف، فليس من العدل والإنصاف عدم احترام جهد الإنسان وتقديره في إصلاح أحواله، وعمران دنياه، وتحسين شؤونه في أي جانب كان، وبأي جهد حصل، فقد عرف عن الإنسان منذ وجوده القديم على الأرض، كفاحه الطويل والمضني في سبيل التغلب على تحديات الطبيعة القاسية، ومشكلات الحياة الصعبة، ووقف في وجه الظروف التي لا تحتمل ولا تطاق، حتى تمكن من بناء الحضارات، وتكوين المدينيات، وتحقيق ما سباه ابن خلدون العمران البشري.

هذا الجهد العظيم لا يمكن التنكر له، والتغافل عنه، وعدم الاعتراف به، ولا يحق وصفه بالجاهلية والتخلف، بل من العدل والإنصاف احترام هذا الجهد وتقديره تمسكاً بالمنطق القرآني في قوله تعالى: ﴿وَلَا يَجْرِمَنَّكُمْ شَنَاٰنُ قَوْمٍ عَلَىٰ أَلَّا تَعْدِلُوا اعْدِلُوا هُوَ أَقْرَبُ لِلتَّقْوَىٰ﴾^(٨).

وفي الموازين التاريخية، فإن رأي قطب يلغي تاريخ الحضارات، ويصطدم بحقائق التاريخ التي لا يمكن الاصرار معها، ولا الوقوف في وجهها، ولا نفيها أو طمسها، فهي أكبر من ذلك وأعظم شأنًا، وليس هناك ما هو أثبت من هذه الحقائق وأنصع ظهورًا.

وقد برهنت هذه الحقائق التاريخية وأثبتت، وجود حضارات ومدينيات نهضت وازدهرت، تدهورت وسقطت بتأثير السنن الاجتماعية والتاريخية التي أودعها الله سبحانه

(٨) سورة المائدة، آية: ٨.

في الاجتماع الانساني.

وتوالت هذه الحضارات والمدنات في التاريخ الإنساني من العصور القديمة إلى العصور الحديثة، ودوّنت سيرها ووثقتها كتب الحضارات والتاريخ، واعتنى بها مؤرخون ومفكرون وباحثون في حقول الاجتماعيات والإنسانيات قديماً وحديثاً وبين الملل كافة، وأطلقوا عليها تسمية حضارة ومدنية بصيغة المفرد، وحضارات ومدنات بصيغة الجمع، وتوافقوا على هذه التسمية بلا نزاع ولا خلاف، بوصفهم أهل خبرة في هذا الشأن وأهل دراية، بغض النظر عن تقويمنا لهذه الحضارات.

بهذا الاعتبار، لا يمكن الاتفاق مع الرأي الذي طرحه قطب لا من الناحية الأخلاقية وحسب موازين العدل والإنصاف، ولا من الناحية العلمية حسب موازين التاريخ وحقائقه، وهو رأي يتسم بالتبسيط والاختزال، ويقع خارج نطاق الحقل العلمي لدراسة الحضارة والحضارات.

خامساً: قسّم قطب المجتمعات الإنسانية إلى قسمين لا غير، هما: المجتمع الإسلامي والمجتمع الجاهلي، وهو تقسيم يرتكز على أساس الدين، الذي لا يرى قطب غيره مرتكزاً وأساساً في النظر إلى المجتمعات وتقسيمها وتقويمها.

ومن الواضح أن استعمال وصف الجاهلية جاء بقصد تقبيح صورة المجتمعات غير الإسلامية، والدعوة إلى هجرانها، وقطع الصلة بها، فلا يمكن التواصل مع مجتمعات توصف بالجاهلية، كما لا يمكن لهذه المجتمعات أن تتواصل مع من يصفها بهذا الوصف الموغل في التقبيح، فليس هناك وصف أكثر حدةً وتنفرًا وتقبيحًا من هذا الوصف.

وبهذا الوصف، يكون قطب قد قطع الطريق على إمكانية التواصل مع التجربة الإنسانية الممتدة في التاريخ، والعابرة من الأزمنة القديمة إلى هذه الأزمنة الحديثة، التجربة التي سطر فيها الإنسان أعظم ملحمة في الكفاح من أجل الفوز بالحياة الكريمة، وكشف فيها عن ذكائه العظيم، وعبقريته الفذة، ونبوغه المدهش، وعن صبره الكبير، وطاقته الجبارة على التحمل، فحقق ما حقق من إنجازات ومكتسبات في الميادين كافة، هذه التجربة التي تعدّ أثنى ما تملكه البشرية اليوم، تكون لا قيمة لها حين نصفها بالجاهلية.

وهل يمكن لمجتمع أيّاً كانت صفته وهويته أن ينهض ويتقدّم من دون التواصل مع هذه التجربة الإنسانية، والانفتاح عليها، والتعلّم منها!

وهل هناك حضارة قامت في التاريخ من دون أن تتعلّم من الحضارات السابقة عليها، علماً أن الحضارات تتعاقب وتتوارث لأنها تتعارف وتتعلّم من بعضها، ولهذا يرى المؤرخون أن كل حضارة هي إرث إنساني مشترك، تملكه الإنسانية كافة بكل أجيالها

وأمكنها وأزمنتها.

وحسب هذا الرأي، فإن المجتمع الإسلامي حاله كحال المجتمعات الإنسانية الأخرى، لا يمكن أن ينهض ويتقدم من دون التواصل مع التجربة الإنسانية، لكن هل يمكن التواصل مع هذه التجربة حين نصفها بالجاهلية.

والأخطر من ذلك، أن وصف المجتمعات المغايرة بالجاهلية، ليس فقط يقطع طريق التواصل، وإنما يكرّس الصدام معها، فهذا الوصف هو صدامي بطبعه، ويجرّض بشدة على الصدام، ولا يطلق إلا بدافع الصدام، ويلتقي من هذه الجهة مع نسق النظريات الصدامية التي جلبت معها نزعة التشاؤم في العلاقات بين المجتمعات والحضارات، ومنها نظرية صدام الحضارات.

الأمر الذي يعني أن قطب بهذا الوصف -برغبة أو بدون رغبة، بإدراك أو بدون إدراك- يدفع الحضارات نحو الصدام، ويضع الحضارة الإسلامية في صدام مع الحضارات الأخرى، كما يضع تلك الحضارات الموصوفة بالجاهلية في صدام مع الحضارة الإسلامية، وهذه إشكالية خطيرة في العلاقات بين الحضارات.

سادساً: يرى ابن نبي أن مشكلة قطب في تحليل موقفه تجاه فكرة الحضارة وعلاقتها بالمجتمع الإسلامي هي مشكلة نفسية، في المقابل يرى قطب أن مشكلة ابن نبي في هذا الجانب هي مشكلة فكرية.

مشكلة نفسية أعطاها ابن نبي صفة عقدة نفسية تجلّت في صورة موقف فكري، سلبت من قطب إمكانية دراسة مشكلات العالم الإسلامي بطريقة موضوعية، وعقدت مجهوده، وموّهت عليه طبيعة هذه المشكلات، وتسببت بحالة من التحريف اللا شعوري.

ومشكلة فكرية في نظر قطب، أرجعها إلى ضغط الرواسب الثقافية المؤثرة في التكوين العقلي والنفسي، والآتية من مصادر أجنبية غريبة على الحس الإسلامي، تُغبّش التصوّر وتطمسه، وتحرم من الرؤية الواضحة الأصيلة، وسبق وأن حصل هذا الحال معه كما يقول قطب عن نفسه، وتكرّر في نظره مع ابن نبي في طريقه فهمه لفكرة الحضارة حين جعل من الفكر الأوروبي مصدراً له.

ومن جهته، يرى ابن نبي أن قطب بهذا الموقف لا يستطيع مواجهة مشكلة الحضارة، في حين يرى قطب أن ابن نبي لا يستطيع فهم الحضارة وتعريفها بعيداً عن ضغط الرواسب الفكرية الأجنبية المؤثرة في تكوينه الفكري.

وبينما ظهر ابن نبي ثابتاً في موقفه، ظهر قطب متحوّلاً في موقفه، فبعد أن كان متوافقاً مع ابن نبي تراجع عن موقفه وانقلب عليه، الأمر الذي يعني أن تراجعاً حصل عند قطب

قاده إلى تغيير موقفه، ودفع به نحو الانغلاق والانكماش، في حين اتسم موقف ابن نبي بالانفتاح والتواصل.

سابعاً: في الفترة الأولى من المناظرة، كان لموقف قطب سطوة التأثير متفوقاً من هذه الجهة على موقف ابن نبي، لا لأن قطب كان متفوقاً من الناحية الفكرية، بل لأنه كان معروفاً آنذاك في مصر وفي المجال العربي أكثر من ابن نبي، ومرتبلاً بجماعة كبيرة وممتدة في المنطقة العربية هي جماعة الإخوان المسلمين.

الأمر الذي يعني أن التأثير الشخصي في هذه الحالة تفوق على التأثير الفكري، والجانب البياني تفوق كذلك على الجانب البرهاني، فقد ظهر قطب في موقف المدافع عن الرؤية الإسلامية الواضحة الأصيلة، بينما ظهر ابن نبي في صورة التابع إلى الثقافة الأوروبية الراكن لرواسبها الفكرية، وحسب هذه الصورة فإن قطب عدّ أكثر أصالة من ابن نبي وأكثر صفاء.

وترك هذا الموقف تأثيراً في نظر بعض، تحدّد في الحد من انتشار فكر ابن نبي خاصة على صعيد الشباب، والأقرب أن هذا التأثير حصل في الفترات السابقة، وظهر على الأغلب في ساحة المرتبطين أو المتأثرين بفكر الإخوان المسلمين، أو المتأثرين بالأدب الفكري لقطب، لكن صورته اليوم قد تغيرت، وتبدّلت معها موازين النظر، ولم يعد لقطب التأثير السابق الذي تراجع بصورة كبيرة، وأصبح موقف ابن نبي يُفهم بأنه أكثر تقدماً وعقلانية.

ثامناً: أما بشأن المواقف الثلاثة المذكورة، فقد صوّرت موقف ابن نبي وكأنه لم يتفطن لكلام قطب، ولم يدرك مراده ومقاصده، بما يوحي أن ابن نبي ظهر في موقف ينقصه الفطنة والذكاء أمام كلام واضح وبيّن، وأنه لم يفرّق بين المجتمع الإسلامي المائل والمجتمع الإسلامي المثل، أو بين المجتمع الإسلامي الموجود والمجتمع الإسلامي المنشود.

في حين أن هذا الكلام هو ما ينقصه التفطن والذكاء، وليس كلام ابن نبي الذي كان واضحاً ونقدياً، بل ومفارقاً لموقف قطب، بخلاف الموقف التوفيقى الذي ذهب إليه الدكتور الخطيب، ليس هذا فحسب بل يمكن القول وبعيداً عن الانحياز والتحيز: إن ابن نبي -وبذكائه المعتاد- فهم كلام قطب أكثر من الآخرين، وقدم لنا رأياً نقدياً خبيراً، منطلقاً في موقفه من منطق الحضاري في تحليل المشكلات.

لكن المفارقة ظهرت وكأن موقف قطب كان مفهوماً ومتفهماً أكثر من موقف ابن نبي، أما المفارقة الأخرى فإن هذه المناظرة قد عدت ومضت وما زالت لها بقية لم تتمم.

الفكر التربوي عند مالك بن نبي..

دراسة في الأسس والمنطلقات

عبدالحليم مهورباشة*

□ مقدمة

تناول مالك بن نبي معظم موضوعاته الفكرية والاجتماعية والثقافية تحت مسمّى مشكلات الحضارة، وبمنهجية علمية رصينة يغلب عليه طابع التحليل المعرفي للقضايا، تمكّن من تفكيك المشكلة الحضارية في العالم الإسلامي إلى عناصرها الثلاثة: (التراب، الإنسان، الوقت).

اتّخذ مالك بن نبي من الحضارة وحدة للتحليل التاريخي، راسماً شروط ميلادها وأسباب انحطاطها، ومقترّباً من فكرة دور الروح عند شبنجلر في بزوغ حضارة ما، وفكرة التحدي والاستجابة عند توينبي في نشأة الحضارات عبر التاريخ، ومختلفاً معهما في رؤيته لأسباب النهضة الحضارية، حيث أرجعها إلى الفكرة الدينية، ومتفقاً معهما في حتمية سقوط الحضارات. ولم يكن همّه المعرفي تقفي مسار التاريخ ودراسة حوادثه، بقدر ولعه بفكرة تحفيز الأمة الإسلامية للدخول في دورة حضارية جديدة.

* أستاذ محاضر بقسم علم الاجتماع، كلية العلوم الاجتماعية والإنسانية، جامعة محمد لين دباغين سطيف ٢، الجزائر. البريد الإلكتروني: halimbacha680@yahoo.fr

من هذا المنطلق، أراد مالك بن نبي بناء مشروع فكري نهضوي تهتدي به الأجيال المسلمة في عملية البناء والتجديد الحضاري، وصاغ فرضية فكرية مفادها؛ أن المشكلات التي تعاني منها المجتمعات الإسلامية ما هي إلا مشكلات حضارية بالأساس، فلا يمكن برأيه تحليل وتفسير المشكلات السياسية والاقتصادية والثقافية التي تعيشها الأمة الإسلامية بمعزل عن الرؤية الحضارية الشاملة التي تولدت عنها.

لذلك، أردنا في هذه المقالة العلمية أن نسلط الضوء على الفكر التربوي عند ابن نبي، ومبررنا في هذا التناول المعرفي مرده الفشل الذريع الذي منيت به المشاريع الإصلاحية المتعددة المشارب والمختلفة الأيديولوجيات التي عرفتها الأمة العربية والإسلامية، والشواهد الواقعية خير دليل على ذلك، حيث فاقمت هذه المشاريع من حدة المشكلات وزادت من معدلات الانحطاط والتردي الحضاري، لأنها في تصوّرنا لم تُعنَ بمشكلة الإنسان المسلم بقدر عنايتها بالبيئات التي يحياها فيها هذا الإنسان، وغاب سؤال التربية في مدوناتها الفكرية.

أما المبرر الثاني لاشتغالنا على هذا الموضوع، فنرى أن المسألة التربوية تكتسي أهمية بالغة في زمننا الراهن، نظراً للضغوط التي أصبحت تفرضها ظاهرة العولمة على الأفراد والمجتمعات، حيث تعمل على تنميط للأفراد والجماعات وفق البراديعم الاستهلاكي، وتسعى إلى القضاء على الخصوصيات الثقافية للمجتمعات الإنسانية بحجة كونية النموذج الحضاري الغربي. لذلك، يصبح السعي إلى بناء الذات المسلمة لمواجهة التحديات الخارجية أكثر من مجرد ترف فكري، والوسيلة المثلى تكون عن طريق بناء فلسفة تربوية جديدة تستهدي بها الأجيال المسلمة للدخول إلى دورة حضارية جديدة.

والقصد من التربية أنها رؤية فلسفية منطلقة من الذات الحضارية الإسلامية أكثر منها مشكلة مناهج ووسائل بيداغوجية كما تطلّعنا به الدراسات التربوية، التي تفتقر إلى الإطار النظري والتصور للفعّل التربوي في أبعاده الثقافية. فالتربية - من منظور مالك بن نبي - هي أداة معرفية وتطبيقية لتجسيد المشروع النهضوي للأمة الإسلامية.

لذلك جاءت هذه المقالة للوقوف على المعالم الرئيسية للفكر التربوي في المشروع الفكري النهضوي لمالك بن نبي، من خلال الكشف عن علاقة الرؤية الحضارية بالفكر التربوي، والصلة بين الثقافة والتربية في المجتمعات الإنسانية، وموضع العقل التطبيقي في الفكر التربوي عند مالك بن نبي.

□ أولاً: الأبعاد الحضارية للفكر التربوي عند مالك بن نبي

يشغل مفهوم الحضارة مكانة مركزية في المشروع الفكري عند مالك بن نبي، فأعطى

لها بعداً وظيفياً، يتمثل في «مجموعة الشروط الأخلاقية والمادية التي تتيح لمجتمع معين، أن يقدم لكل فرد من أفرادها، في كل طور من أطوار وجوده، منذ الطفولة إلى الشيخوخة، المساعدة الضرورية له في هذا الطور أو ذاك من أطواره»^(١).

وهي ذات جانبين؛ الجانب الذي يتضمن شرطها المعنوي، في صورة إرادة تحرك المجتمع نحو تحديد مهامه الاجتماعية والاضطلاع بها، والجانب الذي يتضمن الشروط المادية في صورة إمكانيات، أي إنه يضع تحت تصرف المجتمع الوسائل الضرورية للقيام بمهامه، أي وظيفته الحضارية؟

يوضح مالك بن نبي هنا الجدلية التي تربط الفرد بالحضارة، فتغذيه الحضارة بالقيم الأخلاقية من جهة، وتهيئ له كل الظروف المادية للاندماج فيها من جهة أخرى.

ثم حلل مالك بن نبي الحضارة إلى جملة عناصر رئيسية، من خلال عملية استقرائية لمنتجاتها، فتوصل إلى أن كل منتج حضاري يحتوي على العناصر التالية: الإنسان + تراب + وقت، والتأليف بين هذه العناصر يشكل ما يعرف بالحضارة. وبتطبيق التحليل الكيميائي للعناصر الطبيعية على المنتجات الحضارية، توصل بن نبي إلى أن المركب الكيميائي الذي يربط بين عناصر الحضارة يتمثل في المركب الديني.

من هذا التحليل الكيميائي للمنتجات الحضارة، حصر مالك بن نبي مشكلات الحضارة في مشكلات العناصر التركيبية لها، وهي ثلاثة مشكلات جوهرية؛ مشكلة الإنسان ومشكلة الوقت ومشكلة التراب.

وبما أن الوقت والتراب معطيات أنطولوجية وجودية تمتلكها الإنسانية جمعاء، فتبقى المشكلة الجوهرية؛ مشكلة الإنسان، وكل تفكير في مشكلة الإنسان هو تفكير في مشكلة حضارته. انطلاقاً من هذا البعد رسم مالك بن نبي المخطط الحضارة المعروف بأطواره الثلاثة، ورأى أن كل حضارة تقع بين حدين اثنين: «الميلاد والأفول»، ونحن نملك نقطتين من دورتها، باعتبارهما ليستا محل نزاع، والمنحى البياني يبدأ بالضرورة من الأولى في خط صاعد، ليصل إلى النقطة الثانية في خط نازل... أما الطور الانتقالي الذي يتوسط هذين الخطين في طور وسيط، هو طور الأوج ولو حاولنا ترجمة هذه الاعتبارات في صورة تخطيطية حصلنا على المخطط التالي»^(٢).

في ضوء ما سبق، نستنبط أهم المعالم الحضارية للفكر التربوي عند مالك بن نبي في النقاط التالية:

(١) مالك بن نبي، شروط النهضة، دمشق: دار الفكر، ١٩٨٧، ص ٤٥.

(٢) مالك بن نبي، مشكلة الثقافة، دمشق: دار الفكر، ١٩٥٩م، ص ١٠٠.

١ - المعلم الأول الذي ينبغي أن يبنى عليه الفكر التربوي في العالم العربي والإسلامي؛ النظر إلى الفكر التربوي وفق رؤية حضارية شمولية، ويعني بوضوح أن مشكلات التربية والتعليم في العامل العربي والإسلامي هي من طبيعة حضارية، وليست من طبيعة سياسية أو ثقافية أو اقتصادية.

وكما هو معلوم التربية تعنى بصناعة الإنسان، وعليه تعتبر مشكلة الإنسان المسلم مشكلة ذات أبعاد حضارية، وعليه، مشكلة التربية ليست من طبيعة فردانية، مثلما تذهب بعض المقاربات التربوية إلى اعتبار أن مهمة التربية تتمثل بالأساس في تنمية القيم لدى الفرد ليندمج في المجتمع.

ومن جهة أخرى، بما أن الدين يعتبر بمثابة المركّب الكيميائي الذي يدمج العناصر التركيبية للحضارة، فهذا يعني أن أحد المعالم الرئيسية التي يبنى عليها الفكر التربوي تتمثل في استيعاب الإنسان المسلم للمركّب الديني، وهذا لا يعني أن نكسبه تربية دينية، أو نحشو المناهج التعليمية بالخطاب الديني، بل القصد من الدين؛ رؤية إلى العالم، يتلقفها عقل المسلم ليرتب في ضوئها عناصر الوجود، ويموضع ذاته في هذا العالم، الأمر الذي يمكنه استعادة حيويته الحضارية، ويسهم في وتوليد العلوم والمعارف.

فالحاصل عند الأجيال المتعلّمة في العامل العربي أنها تعاني من ازدواجية الرؤية للعالم، والأثر السلبي الذي تتركه على نفسية وعقلية الإنسان المسلم، ممّا يحرمه من الفعالية والحيوية، لذلك الفكرة الدينية كعامل نهوض حضاري تحتاج إلى تجذير معرفي وفق المقاربات التربوية المعاصرة، فابن نبي لم يحدّد كفايات تعليم الدين للناشئة، فهذا البعد الإجرائي متروك للخبراء التربويين.

تفيدنا هذه المعالم الفكرية التربوية في طرح إشكالية التربية في سياقها المعرفي السليم، أما من الناحية الوظيفية، فإن ربط الفكر التربوي بأطوار الحضارة فيساعدنا في عملية التجديد الحضاري في العالم العربي والإسلامي، فتمكّن من تحديد الغايات والأهداف من العملية التربوية، فلكل لحظة تاريخية فكرها التربوي، وأي إخلال بين اللحظات التاريخية والأفكار التربوية تنعكس سلباً على المجتمعات الإسلامية.

مثلاً في مرحلة الطور الروحي، يكون الفرد في هذه المرحلة «عند نقطة الصفر في الصورة التخطيطية أي في حالة الفطرة، وحيث تجيء الفكرة الدينية تتولّى إخضاع الغرائز بعملية شرطية ليس من شأنها القضاء على الغرائز، ولكنها تتولّى تنظيمها في علاقة وظيفية مع متطلّبات الفكرة الدينية، حيث يمارس الإنسان حياته حسب قانون الروح»^(٣).

(٣) مالك بن نبي، شروط النهضة، مصدر سابق، ص ٦٠.

نستنبط من هذا القول، أن وظيفة التربية الرئيسية عند ابن نبي تتمثل في ضبط غرائز الإنسان وتهذيبها؛ لأن إنسان هذه المرحلة لا يصحّ من الناحية التربوية أن نلقّنه خطاباً تربوياً عقلاً، وهو لا يزال يخضع سلوكه إلى غرائزه الحيوانية، وبالتالي، سيوظف عقلايته في إشباع غرائزه، وهو الأمر الواقع عندنا في العالم العربي، لذلك أحسن مقوم للغرائز الإنسانية سيكون الدين لطابعه الروحي، وبعد أن تنطلق الحضارة يغيّر المجتمع من مناهجه التربوية تمشيًا مع وظائفه التاريخية.

٢- يسهم البعد الوظيفي للتربية وفق الرؤية الحضارية من شحذ همم الناشئة، التي تقع عليها مهمة النهضة، وتعبير السوسيولوجيين: تشكيل الكتلة التاريخية الفاعلة التي تحرك المجتمع، وتخرجه من حالة الجمود والانغلاق، ويقع على هذا الجيل مهمة التأسيس والانطلاقة الحضارية، وليس هناك في الوجود من قوى محفزة للإنسان المسلم مثل الدين، الذي يربط الإنسان بغايات تتجاوز وجوده الآني والظاهري.

ما نلاحظه اليوم في العالم العربي عمومًا هو التناقض بين مخرجات التربية وأسواق العمل، فتتمثل الوظيفة الرئيسية للتربية والتعليم عندنا في إكساب الناشئة مهن مستقبلية، في حين تعاني مجتمعاتهم من تردّي على المستوى الاجتماعي والاقتصادي، ممّا يجعل غالبية المتعلّمين محبطين، لأنهم لم يكتسبوا من التعليم والتربية سوى المهن التي تضمن لهم الحياة المادية في المستقبل، في حين لا تضمن لهم مجتمعاتهم أبسط الوظائف والمهنة التي تعلّموها.

مثلاً نلاحظ في المجتمع الجزائري ذلك التناقض بين الأعداد الكبيرة للمتعلّمين وبين استيراد المجتمع لكل المنتجات الاقتصادية من الدول الخارجية، وكأن المنظومة التربوية لا تقوم إلا بتنمية الضياع.

٣- هناك نتيجة أخرى نستنبطها من ربط الفكر التربوي بالرؤية الحضارية؛ هو الاستحالة الكيفية لاستيراد المنظومات التربوية من المجتمعات الغربية، نظرًا للاختلاف في اللحظة التاريخية من جهة، وللأختلاف الرؤية الحضارية التي تأسست عليه تلك المنظومات عبر صيرورة تاريخية امتدت لقرون من جهة أخرى.

في الأخير، إذا كان منظّر علم الاجتماع التربوي الوظيفي يرون أن التربية عبارة نسق فرعي يقع في علاقة تساندية وتكاملية مع بقية أنساق المجتمع، «فإن هذا الاتجاه يرى أن النظام التربوي يكون بنية فرعية داخل البنية المجتمعية الشمولية العامة. وبما أن هذه البنية الشمولية منظمة ومحكومة بقوانين وقواعد ضابطة، فإن جميع البنى الفرعية -ومن ضمنها النظام العام أيضًا- لا يمكن إلا أن تخضع لقوانين البنية العامة، وإلا أن تقوم بوظائف

وأدوار نسقية التحديد، ومنسجمة مع غايات وأهداف ووظائف النظام القائم»^(٤).

بالنسبة لمالك بن نبي الفكر التربوي هو النسق الفرعي المتولد من الرؤية الحضارية الكلية، وهنا حلّ مشكلة الإنسان يتمّ عن طريق التربية ليتحوّل إلى إنسان لديه القابلية لصناعة الحضارة، والعمل على الزيادة من فعاليته، «التربية الإسلامية تغيير في السلوك وتنميته، إلى الدرجة التي تمكّن الإنسان من الإسهام الفعّال في تحقيق حاجات الحاضر، ومواجهة تحديات المستقبل، وتسخير موارد البيئة وخبرات الماضي، عبر رحلة النشأة والحياة والمصير»^(٥).

ومن زاوية أخرى، إذا كانت التربية أداة للهيمنة الاجتماعية بالنسبة لعلم الاجتماع التربوي الماركسي، فليست الغاية من التربية كنسق معرفي حضاري تحرير الإنسان من الاستبداد والقمع السياسي بل الزيادة من فاعلية الإنسان المسلم، ليتمكّن من ترميم شبكة علاقاته الاجتماعية ويحدّ من تضخّم أناه - ذاته، ويحوّل الفكر التربوي الإنسان المسلم من شخص إلى فرد، ويحوّل المجتمع من مرحلة المجتمع الطبيعي إلى مرحلة المجتمع التاريخي.

□ ثانيًا: دور القيم الدينية في تقويم السلوك الإنساني

لا توجد منظومة تربوية بدون مرجعية ثقافية وحضارية تؤطّرها وتوجّهها، وما تعدّد الثقافات الإنسانية إلّا خير دليل على تعدّد المنظومات التربوية، فكل مجتمع إنساني ينسج منظومته التربوية بحسب رؤيته الحضارية، «فلكل منظومة حضارية رؤية كونية تخدمها وتفعلها منهجية التفكير، كما أن لكل منهجية مبادئ تهتدي بها وتحدّد لها مخرجات الفكر، وكلّما كانت هذه المنهجية على شاكلة رؤيتها الحضارية ورؤيتها الكونية، كانت هذه المنهجية فعّالة منتجة»^(٦).

وعلى هذا الأساس، تنبثق الفلسفات التربوية من مبادئ الرؤية الكونية لمجتمع ما، والفكر التربوي هو مجموعة الأفكار التي توجّه الفعل التربوي انطلاقاً من مبادئ الرؤية الكونية الحضارية (طبيعة الوجود، مفهوم الإنسان، نظرية المعرفة، نظرية القيم).

وفق هذا المنظور، يرى مالك بن نبي أن كل حضارة تنطلق من فكرة دينية، فالدين - كما ذكرنا في السابق - يعتبر المركب الكيميائي الذي يعمل على مزج عناصر الحضارة

(٤) محسن مصطفى، في المسألة التربوية نحو منظور سوسيولوجي منفتح، الدار البيضاء - المغرب: المركز الثقافي العربي، ٢٠٠٠، ص ٤٣.

(٥) ماجد عرسان الكيلاني، تطور مفهوم النظرية التربوية الإسلامية، دمشق: دار ابن كثير، ١٩٨٧، ص ١٢.

(٦) عبد الحميد أبو سليمان، الرؤية الحضارية القرآنية، القاهرة: دار السلام للطباعة والنشر والتوزيع والترجمة، ٢٠٠٩، ص ١٩.

الثلاثة: (التراب والوقت والإنسان)، وبالتالي، «إن دور الدين الاجتماعي منحصر في أنه يقوم بتركيب يهدف إلى تشكيل قيم، تنقله من الحالة الطبيعية إلى وضع نفسي زمني، تنطبق على مرحلة معينة لحضارة، وهذا التشكيل يجعل من الإنسان العضوي وحدة اجتماعية ويجعل من الوقت اجتماعياً... ومن التراب الذي يقدم بصورة فردية مطلقة غذاء الإنسان في صورة استهلاك... إذن فالدين هو مركب القيم الاجتماعية»^(٧).

ومن هذا التحليل الاجتماعي للدين، فإن الفكر التربوي المراد بناؤه تكون أحد معالمه الرئيسية القيم الدينية، بمعنى صياغة الفكرة الدينية في شكل قيم تربوية تعيد إلى الإنسان المسلم فعاليته الحضارية، «ومن وجه نظر تربوية يشير مالك بن نبي إلى دور الفكرة الدينية في عملية تتكيف التربوي لشخصية الإنسان وتنظيمه سلوكه وفقاً لنوعية العلاقة التي تربطه بالمجتمع»^(٨).

وفي عالمنا العربي والإسلامي، يظل الدين الإسلامي المرجعية الأساسية الخالدة التي توجه الإنسان المسلم في الحياة الدنيوية، والنور الرباني الذي يستهدي به في هذا الوجود، وتزخر نصوص التراث الإسلامي بالعديد من المبادئ التربوية التوجيهية، التي تحتاج فقط إلى إعادة تثويرها لتتماشى مع متطلبات العصر.

والإسلام ليس مجموعة الطقوس والشعائر التعبدية فقط، «بل الإسلام هو الدين الذي يتعالى على تأثيرات التطور الإنساني ولا تحكمه أوضاع التاريخ، وبما أن القيم التي ينطوي عليها قيم مطلقة، فإن ذلك يعني أن الإسلام نظرته المطلقة لله تعالى والكون وللحقيقة والإنسان، وأن له تفسيره الخاص لمفهوم الحقيقة في أبعادها الوجودية والكونية والنفسية، وأن له رؤيته الكلية للوجود»^(٩).

لذلك يؤكد مالك يؤكد أن العنصر الديني: «عامة -فضلاً على أنه يغذي الجذور النفسية العامة فيما بيننا، فإنه يتدخل مباشرة في الشخصية التي تكوّن الأنا الواعية في الفرد، وفي تنظيم الطاقة الحيوية التي تضعها الغرائز في خدمة هذا الأنا»^(١٠).

إن القيم الدينية المنبثقة عن الرؤية التوحيدية تكتسب موضوعيتها في ميدان العلاقات الاجتماعية، وتسهم في عملية التجديد الحضاري في العالم العربي والإسلامي، فتتأثر حركة

(٧) مالك بن نبي، ميلاد مجتمع، دمشق: دار الفكر، ١٩٨٦، ص ٣٥.

(٨) عمر النقيب، مقومات مشروع بناء الإنسان الحضاري في فكر مالك بن نبي التربوي، الجزائر: الشركة الجزائرية اللبنانية، ٢٠٠٩، ص ٦٩.

(٩) العطاس سيد محمد نقيب، مداخلات فلسفية في الإسلام والعلانية، ترجمة: محمد طاهر الميساوي. ماليزيا: المعهد العالمي للحضارة الإسلامية، ٢٠٠٠، ص ١٤٩.

(١٠) مالك بن نبي، ميلاد مجتمع، مصدر سابق، ص ٧٢.

الحضارة سلباً أو إيجاباً «بثبات القيم الروحية والأخلاقية، وما كان لأي عامل آخر سواء كان العلم أو الفن أو العقل، إن يكون معوّضاً للجانب الروحي ودوره في توطيد أركان البناء الحضاري»^(١١).

فتحويل القيم الدينية إلى منظومة قيم تربوية يضمن لنا أولاً؛ تكوين المرجعية القاعدية للشخصية الإسلامية، وثانياً؛ العمل على الحد من الغرائز والحفاظ على الطاقة الحيوية للمسلم، ممّا يؤديّ إلى الزيادة من فعالية الفرد المسلم في المجتمع، ويسهم في ترميم شبكة العلاقات الاجتماعية على المستوى الاجتماعي والأخلاقي، فيتمكّن المجتمع من أداء دوره الحضاري في التاريخ.

يسهم الفكر التربوي الذي يكون الدين الإسلامي إطاره المرجعي في خلق التناغم والانسجام في البنية النفسية والعقلية للفرد المتعلم، حيث يكون هناك اتّساق بين الخطاب التربوي الذي يتلقاه المتعلّم وبين الرؤية الكونية التي يحملها، وبالتالي، تؤدّي عملية التوافق في المرجعية بين الخطاب التربوي والخلفية الثقافية للإنسان المسلم إلى زيادة فعالية التعليم واكتساب المعارف والعلوم، حيث «إن التربية إذا وضعت بصورة منهجية صحيحة تمنع من دون ريب وقوع التشويش والاضطراب العام الذي يؤديّ إلى زيغ والانحراف في العقل والعمل»^(١٢).

يؤديّ الوعي المعرفي بأن لكل فكر تربوي مرجعيته الحضارية إلى الكفّ عن استيراد المنظومات التربوية من المجتمعات الأخرى؛ لأنه عملياً وواقعياً وما هو موجود في كل المجتمعات الإنسانية؛ أن لكل منظومة تربوية مرجعيتها الحضارية والثقافية الخاصة بها، فإذا استوردنا المنظومات التربوية فإنها تُحدث تناقضاً في شخصية المتعلّم بين رؤيته الحضارية (الإسلامية) التي تلقّاها من مجتمع وأسرته، وبين الرؤية الحضارية المبثوثة في المنظومات المستوردة.

ممّا يؤديّ إلى تكوين شخصية متعلّمة تعاني من الازدواجية، تعمل طيلة حياتها العلمية والعملية على التوفيق بين الرؤيتين المتناقضتين، ممّا يحدّ من فعاليتها الحضارية والثقافية والاجتماعية، وهذا ما تعاني منه المجتمعات الإسلامية تحت مسمّى ثنائية التعليم (التعليم المدني - والتعليم الديني).

وهذا ما وقف عليه مالك بن نبي في دراسته حول المدرسة الحديثة التي أدخلها المستعمر بجوار المدرسة العربية التقليدية، ممّا أدّى إلى تكوين نخبتين متناقضتين على مستوى

(١١) سليمان خطيب، فلسفة الحضارة عند مالك بن نبي، بيروت: المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر والتوزيع، ١٩٩٣، ص ١٤٢.

(١٢) العطاس سيد محمد نقيب، مداخلات فلسفية في الإسلام والعلمانية، مصدر سابق، ص ١٤٩.

الفكر والرؤية والمنهج، فكان الصراع صفة حتمية بينهما مما أدى إلى تبديد طاقات المجتمع في معارك هامشية، وامتدّت هذه الثنائية في التعليم إلى التعليم الجامعي في البلاد العربية والإسلامية، فتركت آثاراً سلبية على مختلف المستويات الفكرية والدينية والاجتماعية، وأدّت إلى عطالة فكرية وعقلية لدى الإنسان العربي والمسلم المعاصر.

وقد وصف ناصر الحوامدة هذه الثنائية قائلاً: «أدّى انشطار التعليم إلى تعليم ديني وآخر مدني إلى انفصال عميق في عقل المسلم تجاه المشكلات الخطيرة التي تعيشها المجتمعات الإسلامية على ضوء التقدم الحضاري الهائل في المعرفة وتنوّع مصادرها وحرية الوصول إليها»^(١٣).

وفي الأخير، يعمل الدين كمنظومة قيمية وأخلاقية على تنمية الجوانب الروحية للإنسان وتزكيتها، فيكون الفكر التربوي الذي يتأسس على الرؤية الدينية متوافقاً مع مرحلة الروح في مخطط الأطوار الحضارية، ذلك الطور الذي يجب أن يسيطر فيه عالم الأفكار على عالم الأشياء والأشخاص؛ «لأن التاريخ يبدأ بالإنسان المتكامل الذي يطابق دائماً بين جهده وبين مثله الأعلى وحاجاته الأساسية، والذي يؤدي في المجتمع رسالته المزروجة، بوصفه ممثلاً وشاهداً»^(١٤).

□ ثالثاً: مركزية الإنسان في الفكر التربوي عند مالك بن نبي

ليس كعادة الفلاسفة والمفكرين المولعين بتشييد المشاريع الفكرية المثالية وبناء الأفكار والتصورات والمفاهيم الطوباوية، وبعيداً عن المباحكات الجدلية التي تستنفذ الجهد والطاقة وتصرف العقل إلى القضايا الهامشية، لم يحاجج مالك بن نبي في كتاباته المختلفة أصحاب المدارس الإنسانية التي تُعنى بمفهوم الإنسان، لتثبت قيمته ومركزيته عبر التاريخ البشري، بل راح الرجل متأثراً ومستأنساً بمنهجية العلوم الاجتماعية في تناوله للمشكلات الاجتماعية والثقافية التي يحياها الإنسان المسلم في بلورة رؤيته الفكرية لمفهوم الإنسان المسلم.

وتمثّلت أول خطوة منهجية في مقارنته الفكرية، تحليله للمشكلات الواقعية التي يحياها الإنسان المسلم، من خلال اتّصاله الدائم بالواقع الاجتماعي والاقتصادي للمجتمع الجزائري المسلم، معتبراً إياه عينةً جزئيةً تمثّل تمثيلاً كلياً باقي المجتمعات العربية والإسلامية، ومبتدئاً بملاحظات منهجية غاية في الدقة حول شخصية الإنسان الجزائري، ومحلاً

(١٣) الخوالدة ناصر حمد، ثنائية التعليم وآثارها في البلاد الإسلامية، بيروت: المعهد العالمي للفكر الإسلامي، ٢٠١٠، ص ٦٢٣.

(١٤) مالك بن نبي، وجهة العالم الإسلامي، دمشق: دار الفكر، ١٩٨٦، ص ٣٢.

شبكة علاقاته الاجتماعية معتمداً على التوصيف العلمي للإنسان المسلم المتحقق في العالم الاجتماعي، فوسمه مالك بن نبي بإنسان ما بعد الموحدين، ذلك الإنسان الذي «تسيطر عليه الغرائز وهو يوافق المرحلة الأخيرة في النموذج الحضاري الذي شيّده، فيقول «إنسان ما بعد الموحدين في أي صورة كان: باشا معلماً أو مزيقاً أو مثقفاً مزيقاً أو متسولاً يعدّ عموماً عنصراً جوهرياً فيما يضمّ العالم الإسلامي من مشكلات منذ أقول حضارته»^(١٥).

واعتبر أن أزمة العالم الإسلامي تتمثل في أزمة الإنسان المسلم، أن أي تشخيص يتعد عن الإنسان هو يضع القضية في شكلها الزائف، «فالشخص في ذاته ليس مجرد فرد يكون النوع، وإنما هو الكائن المعقد الذي ينتج حضارة»^(١٦).

ولا تتعلق مشكلة العالم الإسلامي في قلة الموارد المالية والمادية كما ذهبت إلى ذلك العديد من المقاربات الاقتصادية، التي تناولت مشكلة التخلف الذي تحياه المجتمعات المسلمة، ولا من طبيعة سياسية كما تدّعي المقاربات السياسية المعاصرة، التي ترجع أزمات العالم العربي إلى غياب النموذج الديمقراطي السياسي، فجوهر الأزمة وعمقها يتعلق بالإنسان المسلم، «المسلم هو الإنسان الذي خرج من الحضارة، وكابد مؤثرات هذا الخروج من وجهة النظر الذهنية، وهذا الإنسان لا يزال في الحالة النفسية المتطابقة مع الأشياء»^(١٧).

وعليه، إن الفكر التربوي المراد تشييده يضع الإنسان المسلم في عمق أطروحاته، المسلم الذي خرج من حضارة وهو بصدد العودة إليها، المهمة الأساسية للتربية كيف نعيد الحيوية لهذا الإنسان، الذي فقد فعاليته، وأصبح يطابق بين ذاته وبين عالم الأشياء.

لاحظ مالك بن نبي أن الإنسان المسلم هو عاطل ومتبطل، يعاني من مشكلتين: إحداهما سيكولوجية بمعنى نظرتة لذاته، والأخرى اجتماعية أي العلاقة الاجتماعية التي تربطه ببقية أفراد المجتمع، ووفق هاتين المشكلتين؛ يفقد الإنسان المسلم الفعالية الحضارية المطلوبة، «إن الصفة الاجتماعية التي تغلب على هذا الإنسان وهي: الفردية التي يغلب عليها تضخم الأنا مما يجعل العمل الاجتماعي المشترك أمراً مستحيلاً، فالإنسان هو العنصر الأساسي في الحضارة يجب تحريره من عقدة النقص والانهيار بما في الحضارة الغربية، وتحريره من الموارث الثقافية لمجتمع ما بعد الموحدين: كالتواكل والكسل، وعدم العمل، وليس المهم -كما تصوّر الفلاسفة الاجتماعية الحديثة- أن نبدل لهذا الإنسان لبدسه ونوع سيارته، بل يجب أن نحدّد له الرؤية الحضارية التي تمكّنه من الفعالية، والتي تعيد مجتمعه إلى التاريخ، لأن النهضة هي

(١٥) مالك بن نبي، المصدر نفسه، ص ٣٨.

(١٦) مالك بن نبي، ميلاد مجتمع، ص ٢٩.

(١٧) مالك بن نبي، القضايا الكبرى، دمشق: دار الفكر، ١٩٩١، ص ١٢٥.

أن نجتمع بين العلم والضمير، بين الخلق والفن، وبين الطبيعة وما وراء الطبيعة، حتى يتسنى له أن يشيّد عالمه طبقاً لقانون أسبابه ووسائله، وطبقاً لمقتضيات غاياته»^(١٨).

وتأسيساً على التحليل السابق، يتبيّن لنا أن الفكر التربوي عند مالك بن نبي يرتكز على مفهوم الإنسان المسلم، الذي ينبغي أن تليه المنظومات التربوية في المجتمعات العربية والإسلامية الأهمية البالغة، طبقاً بالإضافة إلى تطوير جملة الوسائل والمناهج والطرائق التعليمية.

ويتّم توليد هذا الفكر التربوي من الرؤية الإسلامية الحضارية، عن طريق تحويل القيم الإسلامية إلى قيم أخلاقية تربوية تعيد للإنسان المسلم الثقة بذاته عن طريق تنمية جوانبه الروحية، وتعمل تلك القيم على جعل العلاقة الاجتماعية بين الأفراد عبارة عن علاقات روحية أكثر منها علاقات تعاقدية.

□ رابعاً: تأثير القيم الاجتماعية والثقافية على القيم التربوية في الفكر التربوي عند مالك بن نبي

أشارت العديد من الدراسات التربوية في العالم العربي إلى أن إفلاس المنظومات التربوية يرجع إلى البعد المضموني لمحتوياتها التعليمية، التي عادة ما يتم استيرادها من المنظومات المجتمعية الخارجية التي تختلف رؤيتها الحضارية جذرياً عن الرؤية الإسلامية الحضارية، ممّا يؤدي إلى عدم الاتساق بين الخطاب التربوي والواقع الاجتماعي والثقافي لهذه المجتمعات، ممّا يولد تلك الثنائية التي تهيمن على عقلية المتعلّمين في العالم الإسلامي.

فيعمل الإنسان المسلم على التوفيق والربط بين الرؤيتين؛ الرؤية الحضارية المحلية والرؤية الحضارية المستوردة، ممّا يحدّ من نشاطه الفكري والعقلي والإبداعي ويزجّ به في متاهات هامشية؛ كإثبات صحة إحدى الرؤيتين، بدلاً من الاشتغال على القضايا المعرفية التي تساعد مجتمعاتنا في عملية التجديد الحضاري، «فالتربية العربية لم تمارس دورها الحضاري المنشود، بل كانت وما زالت تمارس دوراً أيديولوجياً سلبياً وظّف، وما يزال يُوظّف، في خدمة مصالح الصفوة الاجتماعية والنخب السياسية، دون أن تمارس فعلاً حضارياً نهضوياً أو حداًثياً يدفع بالشعوب العربية إلى مسارات الحضارة والتقدم»^(١٩).

(١٨) مالك بن نبي، وجهة العالم الإسلامي، ص ٢٩.

(١٩) علي أسعد الوطفة، معادلة التنوير في التربية العربية رؤية نقدية في إشكالية الحداثة التربوية، في كتاب: التربية والتنوير في تنمية المجتمع العربي، عبدالله عبدالدايم وآخرون، بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، ٢٠٠٨، ص ٧١.

تتوالد عن هذه الثنائية التعليمية؛ ثنائية الأصالة - المعاصرة، التي يبدو أنها لن تنتهي في المنظور القريب، ومن جهة أخرى، هناك ثنائية لا تقل حدة عن الثنائية الأولى، وتتجلى في عدم التساوق بين الخطاب التربوي والواقع الثقافي للمجتمعات الإسلامية، مما يؤثر سلباً في المتعلمين، الذين يجدون أنفسهم حائرين بين مثالية ما يتعلمون من قيم أخلاقية سامية وبين واقع اجتماعي وسياسي يحتكم إلى منظومة قيم مغايرة، «ففي الوقت الذي يلح فيه الخطاب التربوي على أهمية اكتساب العلم والمعرفة وضرورة النجاح في الدراسة لضمان المستقبل، تؤكد الشواهد الواقعية أن قضاء سنوات طوال على مقاعد الدراسة، قد لا تحقق لصاحبه المكانة الاجتماعية التي يحلم بها»^(٢٠).

تؤثر هذه العلاقة الجدلية بين التربية والثقافة في منظومة القيم لدى الإنسان المسلم، فإما يغلب القيم الثقافية التي يكتسبها من المجتمع المحلي، والتي عادة ما يكون متنافية مع المضامين التربوية التي يتلقاها في المدارس والجامعات، وإما ما يكتسبه من قيم تربوية يعمل بها على تحطيم قيمه الثقافية والحضارية.

تنبّه مالك بن نبي من ملاحظاته الميدانية إلى هذه العلاقة الجدلية بين البيئة الاجتماعية - الثقافية والبيئة التربوية، وتأثيراتها على الفعل التربوي، فاتخذ من المدرسة نموذجاً للدراسة التحليلية الكاشفة لنمط هذه العلاقة، فعمل على ضبط مفهوم الثقافة، حيث تناول مفهومها في مختلف الفلسفات الإنسانية (الرأسمالية، الاشتراكية)، لكنه قصد من سرد هذه المفهومات أن تسهم في توضيح الصلة بين الثقافة وروح المجتمع الذي أنتجها، «فالثقافة بصورة عملية مجموعة من الصفات الخلقية والقيم الاجتماعية التي يتلقاها الفرد من ولادته، كראسمال أولي في الوسط الذي يولد فيه، والثقافة هي المحيط الذي يشكل فيه الفرد طباعه وشخصيته»^(٢١).

إذن، مفهوم الثقافة عند مالك بن نبي يختلف عن مفهوم الثقافة التي يتمثلها غالبية أفراد المجتمع الإسلامي، والذين عادة ما يركزون على البعد المعياري في تمثيل مفهوم الثقافة، فيعرفونها على أنها جملة المعارف والعلوم التي يحتزنها الفرد في ذاكرته، وله القدرة الذهنية على استحضارها في أية لحظة زمنية.

أما مفهوم مالك بن نبي للثقافة فهو مشتق من الواقع الإنساني المعيش، وبتعبير الباحثين في العلوم الاجتماعية: الرجل بلور مفهومًا إجرائيًا للثقافة كممارسات سلوكية في

(٢٠) محمد بوقشور محمد، الخطاب التربوي وتنمية القيم في النظام التعليمي الجزائري، مجلة الآداب والعلوم الاجتماعية، منشورات جامعة سطيف، ٢٠٠٩، ص ٢٦٦.

(٢١) مالك بن نبي، شروط النهضة، ص ٨٩.

المجتمعات الإنسانية.

من هذا المنطلق، عملية التأسيس للفكر التربوي في أي مجتمع لا تضع البعد الثقافي في قضاياها محكوم عليه بالفشل الذريع؛ لأن الثقافة تتقاطع مع الفكر التربوي في مجال القيم الأخلاقية، والأصل تبعية الثاني للأولى، ويهدف كليهما للتأثير في السلوك الإنساني، فالتربية الاجتماعية وسيلة «فعالة لتغيير الإنسان، تعلّمه كيف يعيش مع أقرانه، وكيف يكون معهم مجموعة القوى التي تغيّر شرائط الوجود نحو الأفق دائماً، وكيف يكون معهم شبكة العلاقات الاجتماعية التي تتيح للمجتمع أن تؤدي دوره في التاريخ»^(٢٢).

والحاصل في المجتمعات الإسلامية التي خرجت من الدورة الحضارية عدم التطابق بين القيم التربوية التي تلقّاها الناشئة وبين القيم الثقافية التي تسود المجتمع، فتصبح التربية أداة للتغيير الاجتماعي المطلوب، ووسيلة لإحداث القطيعة مع الممارسات الثقافية المجتمعية، التي تكون في الغالب الأعم تأثيراتها سلبية على الفرد والجماعة والمجتمع.

فإذا نظرنا إلى إنسان ما بعد الموحّدين نجده يحتكم في سلوكه إلى غرائزه الطبيعية؛ لأنه يعيش في مرحلة التحلل التاريخي لمجتمعه، ويصبح عالمه الثقافي مفرغاً من عالم الأفكار ومملوءاً بعالم الأشياء، فيتصوّر حل مشكلاته المختلفة من منظور الشيئية، ولا تسلم النخبة العارفة والمثقفون من هذه الشيئية، التي تحتزل حلّ مشكلات الاجتماعية الإنسان المسلم في استيراد الأشياء (السلع والمنتجات الغربية) وتكديسها، سعياً منه للحاق بالمجتمعات الغربية.

تسرّبت هذه الشيئية إلى الفكر التربوي في عالمنا العربي، فبدلاً من أن ننمي لدى الإنسان المسلم الفكر وطرائق المعرفة في حلّ المشكلات، أعلت التربية العربية «من قيمة الشيء وجعلته أعلى من التربية ذاتها، إن التسليع التربوي هو عملية تؤدي إلى تشييء التربية بعد تشييء الإنسان، حيث إنه يحوّل التربية إلى سلعة تباع وتشترى، فالثقافة المتشعبة بالاتجاه السلعي كثيراً ما تتميز تربيتها بالطابع السلعي»^(٢٣).

ويؤدي حتماً التشييء التربوي إلى الحد من فاعلية الإنسان المسلم، وأثبت مالك بن نبي هذه الفرضية من ملاحظاته للمدرسة الاستعمارية، فالجزائري الذي تعلّم فيها ليست له الفعالية نفسها التي لدى الأوروبي أو اليهودي الذي تعلّم معه في المدرسة نفسها، فتوصل إلى نتيجتين، نحن اليوم وفي إطار التأسيس للفكر التربوي المستند إلى الرؤية الإسلامية

(٢٢) مالك بن نبي، المصدر نفسه، ص ٨٩.

(٢٣) السورطي يزيد عيسى، السلطوية في التربية العربية، الكويت: المجلس الأعلى للعلوم والثقافة، ٢٠٠٩، ص ١٣٣.

الحضارية في أمس الحاجة للانتباه لهما، وهما:

١- يرى ابن نبي أن الفرد لا يدين بصفاته الاجتماعية لتشكيله المدرسي، ولكن بشروط خاصة بوسطه الاجتماعي، وهو ما نلاحظه في المجتمع الجزائري؛ رغم زيادة عدد المتعلمين إلا أن أنماط السلوك تبقى خاضعة لطبيعة البيئة الاجتماعية، فتنتقل السلوكيات السلبية من المجتمع إلى المؤسسات التربوية والتعليمية، كالعلاقات القرابية والقبلية ودورها في عمليات التقويم التربوي، والزبونية بين المعلم والمتعلم في منح العلامات والامتيازات للطلاب وغيرها.

٢- ويرى ابن نبي أن سلبية الفرد المسلم إزاء المشكلات التي تواجهه، تنبع من وسطه الاجتماعية، فتفشل التربية في صنع الإنسان الفاعل في الحياة الإنسانية، وهو الملاحظ في المجتمع الجزائري؛ يزداد عدد المتعلمين والحاملين للشهادات الجامعية لكن لا يساهم هؤلاء في حل مشكلات مجتمعهم، بل أصبحوا عالة عليه من ناحية مطالبتهم إياه بتوفير مناصب عمل لهم في المؤسسات الحكومية.

ترتيباً على هاتين التيجتين، توصل مالك إلى صياغة مفهوم للثقافة، «الثقافة ليست ظاهرة صادرة عن المدرسة ولكنها ظاهرة صادرة عن البيئة»^(٢٤).

ومنطوق هذا المفهوم، أن جذور الثقافة تتعلق بالممارسات الاجتماعية، ولا علاقة للمدرسة أو التربية في صناعتها؛ لذلك إذا لم يتنبه القائمون على شؤون التربية والتعليم إلى القيم الثقافية المتولدة عن البيئات الاجتماعية، والتي تكون منظومتها القيمية أقوى من منظومة القيم التي تسعى المنظومات التربوية لترسيخها لدى المتعلمين، فإن القيم التي تنميها التربية تعمل على تخطيطها القيم الثقافية المجتمعية السلبية، فالملاحظ في مختلف الأقطار العربية أنه كلما زادت معدلات القراءة والكتابة زادت معدلات التفقير والسلوكيات العنيفة.

ويؤدّي الشرخ بين المنظومتين القيميتين إلى اغتراب خريجي التربية والتعليم عن واقعهم المجتمعي من جهة، والحدّ من فعالية القيم التربوية من جهة أخرى. يقترح مالك بن نبي حلاً لهذه المشكلة، من خلال صياغة فكر تربوي ضمن إطار المشروع الثقافي للمجتمع، «فالمدرسة عامل مساعد من عوامل الثقافة، ولأنه يُعطى في تقدير وظيفتها عندما نعتقد أن في إمكانها أن تحل مشكلة الثقافة وحدها، وهي لا يمكن أن تقوم بدور عامل مساعد إلا في حدود التي تندمج فيها وظيفياً ضمن الخطوط الكبرى للمشروع الثقافة»^(٢٥).

(٢٤) مالك بن نبي، القضايا الكبرى، مصدر سابق، ص ٧٧.

(٢٥) مالك بن نبي، المصدر نفسه، ص ٨١.

تأسيساً على هذا الفرز المنهجي بين مفهومي الثقافة والتربية عند مالك بن نبي،
نتوصل إلى الخلاصات التالية:

١- الفكر التربوي الذي تتسامى مضامينه على الروح الثقافية للمجتمع العربي والإسلامي، لن يستطيع أن يولد مشروعاً نهضوياً عملياً، بل سيزيد من الشرخ بين التصورات والمفاهيم التي تقوم منظومات التربية بتلقينها للمتعلّمين وبين التصورات والمفاهيم التي تنسجها الثقافة المجتمعية، ممّا يؤدي إلى عطالة فكرية على المستوى العلمي والعملية للمتعلّمين، ويعيق عملية التجديد الحضاري المنشودة.

٢- إن الفكر التربوي الذي يتولّد عن الرؤية الحضارية الإسلامية ينبغي أن ترافقه بالضرورة عملية بناء لمشروع ثقافي متولّد من الرؤية نفسها، لضمان الاتساق المطلوب بين البعد التربوي والبعد الثقافي، وهذا لحماية القيم التربوية من الانهيار تحت تأثير محدّدات البيئات الاجتماعية، وخلق أوساط اجتماعية تنمو وتربو فيها القيم التربوية الإيجابية، فالمقاصد الرئيسية للفكر التربوي تتمثل في الزيادة من فعالية الإنسان المسلم، وترميم شبكة العلاقات الاجتماعية في المجتمع.

٣- ينمي الفكر التربوي القيم الفكرية والروحية على حساب القيم الشيعية، ويضع في قلب العالم الثقافي جدلية الفكرة والشيء، فليست مهمة المنظومات التربوية إعداد أفراد يتوافقون مع مهن المستقبل، بل إعداد أفراد حاملين لرسالة إسلامية حضارية، والدور المنوط بهذا الفكر في غاياته النهائية هو الحفاظ على الهوية الحضارية للمجتمع الإسلامي وتعزيزها.

□ خامساً: محورية العقل العملي في الفكر التربوي عند مالك بن نبي

في الغالب الأعم، يُعنى الأفراد في العالم العربي والإسلامي بالمشاريع الفكرية التي تشرح مأساتهم الحضارية وتحلّل أسباب انحطاطهم، وكأنها تتحوّل إلى نوع من تلذذ ذواتهم المهزومة المقهورة بآلامها الوجودية، فغالباً ما يغيب عن العقل الإسلامي البعد العملي والجانب التطبيقي للأفكار والمشاريع الفكرية.

وتختصر الأزمة في الثثرة الكلامية حول المشكلات، وتتوقّف العقول عند حدّ الوصف والتشخيص، وتفرّ العقول من طرح الحلول والبدائل، وكأنها تفتقد إلى الآليات والطرائق التي تمكّنها من تحويل الأفكار الإنسانية إلى مشاريع عملية، فيستغرق الباحث العربي كل جهده وطاقاته في الشرح والتحليل، «فيقف الفكر العربي على أعتاب قرن جديد

وهو لا يزال مثقلاً بالتصورات الظنيّة والأوهام والأحلام، ومفتقراً في المقابل إلى التأسيس المعرفي البحثي فيما يختصّ بمعرفة الذات والآخر والعالم المحيط»^(٢٦).

منذ عصر النهضة والعرب المسلمون يولّدون المشروع الفكري تلو الآخر، ما أن ينطفئ عقد زمني، حتى تنطفئ معه أحلام وأوهام تلك المشاريع الفكرية. ونحن بعد العقد الأول من القرن الواحد والعشرين نكاد نجزم أننا لا نزال في مرحلة الصفر الحضاري، إن لم ننزل مع ثورات الربيع العربي إلى ما دون ذلك.

تنبّه مالك بن نبي لهذه الهوة السحيقة التي تفصل بين الفكر والواقع، وهو ما حمّله إلى نقد الحركة الإصلاحية في الجزائر، التي رأى أنها تُعنى بالجوانب اللفظية واللغوية والأبعاد المنطقية لمشاريعها الفكرية دون أن تفكّر في تنزيلها على أرض الواقع، ورأى أنها تعكس أزمة المسلم بصفة عامة، قائلاً: «إن الذي ينقص الإنسان المسلم ليس منطق الفكرة، ولكن منطق العمل والحركة، فهو لا يفكر ليعمل، بل ليقول كلاماً مجرداً بل الأكثر من ذلك فهو أحياناً، يبغض أولئك الذين يفكّرون تفكيراً مؤثراً، ويقولون كلاماً منطقيّاً من شأنه أن يتحوّل الفكر إلى نشاط وعمل»^(٢٧).

أما السؤال الذي يطرح بإلحاح عن الأسباب الفعلية التي أدّت إلى الهوة الفاصلة بين الفكر والواقع في العالم العربي والإسلامي، فيرى ابن نبي أنها تتعلّق بجُملة الشروط النفسية لإنسان ما بعد الموحّدين، التي جعلته مصاباً بالذهان؛ «فيجعل للأمر أحد الاحتمالين: فهو إما سهل جدّاً، وإما صعب جدّاً، دون أن يعترف بينهما بوسط»^(٢٨).

تؤدّي هذه الحالة السيكلوجية الذهانية إلى عدم قدرة الإنسان المسلم على بناء أفكار سليمة، فتشله على التفكير الصائب تجاه المشكلات التي تعترضه، ومن ثمّ يعاني من احتباس على المستوى الفكري، يضعه دائماً في هوة نفسية بين ما يفكر فيه وبين ما هو موجود على أرض الواقع.

والشق الثاني من الإجابة عن هذا السؤال، تتعلّق بالمحيط الثقافي الذي يعيش فيه الإنسان المسلم، فيعاني من فقر الأفكار كعَرَض طبيعي لحالة الانحطاط والجمود ممّا يضطرّه إلى استيراد الأفكار، دون الوعي المنهجي بأنها فقدت فعاليتها في أوساطها الثقافية الأصلية،

(٢٦) محمد جابر الأنصاري وآخرون، نحو مشروع نهضوي عربي، بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، ٢٠٠١، ص ٣٢٦.

(٢٧) مالك بن نبي، شروط النهضة، ص ١٠٣.

(٢٨) مالك بن نبي، مشكلة الأفكار في العالم الإسلامي دمشق: دار الفكر، ١٩٨٤، ص ٦٦.

«فيجد الفكرة التي فقدت إشعاعها الاجتماعي، وفي الجهة المقابلة الفكرة ذات الإشعاع القاتل، الفكرة الميتة: هي الفكرة التي خذلت الأصول، فكرة انحرفت عن مثَلها الأعلى، والفكرة الميتة: هي الفكرة التي فقدت هويّتها وقيمتها الثقافية بعد أن فقدت جذورها التي بقيت في مكانها في عالمها الأصلي»^(٢٩).

والمحصلة النهائية؛ أن هذه الأفكار التي فقدت إشعاعها في الماضي أو في الحاضر تحدّ من فعالية المسلم، وتسهم بطريقة خفية في توسيع الهوة بين الفكرة والواقع، «فالمسلم الذي تمّ تشكيله على مقاعد الدراسة، كان من الناحية الاجتماعية أقلّ فعالية من زميله الأوروبي أو اليهودي كما لو كان مصاباً بمعامل النقص»^(٣٠).

إن الفصل بين النظر والفعل في حياة الإنسان المسلم، ليس السبب الوحيد في جمود الفكر الإسلامي، إنما يعود في جزء منه إلى عدم قدرة العقل الإسلامي على توظيف الفكر العلمي في معالجة مشكلاته، بل تحوّل العلم لأحد مظاهر الزينة الاجتماعية، «فلم يكن العلم الذي نأخذه من جامعات الغرب وسيلة للإسعاد، بل كان طريق للمظهرية، لم يكن العلم استنباطاً لحاجة المجتمع يريد معرفة نفسه ليحدث تغييرها، بل لم يكن استظهاراً للبيئة يبحث عنها لتغييرها»^(٣١).

وفق هذا التصوّر البراغماتي للمعرفة العلمية، تصبح الحاجة ملحة إلى فكر تربوي تنمّي مناهجه التعليمية من قيمة العقل التطبيقي للإنسان المسلم، حتى يُدرك بعمق الجوانب العملية لكل فكرة إنسانية، ويؤسّس لمناهج دراسية وتربوية تعمل على تخليص ذهنية الإنسان المسلم من مرض الذّهان، الذي يكبحه عن العمل ويشلّ قدرته العقلية على التفكير، ومن جهة أخرى، ننمّي فيه ملكة البحث عن طرائق وأساليب تمكّنه من الرصد المنهجي للمشكلات والعمل على حلّها.

إذا أردنا بلورة فكر تربوي يُسهم في تنمية الملكة العملية لدى الناشئة، فإننا مطالبون بصياغته وفق مشروع ثقافي شامل، تكون من المهام الأساسية لهذا المشروع التجديدي العمل على تطهير ذهنية المسلم المعاصر من الأفكار الميتة؛ تلك الأفكار التي تنتمي إلى بيئته الثقافية والاجتماعية، لكنها فقدت بريقها وقدرتها على معالجة المشكلات.

وفي المقابل، تطهير ذهنيته من الأفكار القاتلة؛ التي تأتي من بيئات مغايرة للرؤية

(٢٩) مالك بن نبي، المصدر نفسه، ص ١٥٣.

(٣٠) مالك بن نبي، القضايا الكبرى، ص ٧٤.

(٣١) مالك بن نبي، وجهة العالم الإسلامي، ص ٣٨.

الحضارية الإسلامية، فاقدة لروحها وفاعليتها الحضارية، فمثلاً لا يمكن أن نستورد مناهج دراسية أو تعليمية من البيئات الغربية تحت حجة أنها حققت فعالية في تلك المجتمعات، لأننا نسقط هنا من أذهاننا الاختلاف الثقافي والحضاري والتاريخي بين المجتمعات.

في الأخير، يُسهم الفكر التربوي المتولّد عن الرؤية الإسلامية الحضارية في ميلاد حركة علمية في المجتمعات العربية والإسلامية، لأننا هنا نوّسس لمبدأ مهم في أية نهضة وهو؛ الاتّساق بين الرؤية الكونية للإنسان المسلم والعلم المراد تشييده، فيرى مالك بن نبي أن العلم في الأعم الأغلب في العالم الإسلامي لم يكن آلة للنهضة بقدر ما كان زينة وترفاً، وهو ما بدأ ينتبه إليه مؤخراً الباحثون العرب، فيقول سمير أبو زيد: «أصبحت قضية التأسيس العلمي للنهضة العربية إعادة تأسيس مفهومنا العلمي لطبيعة علاقتنا المجتمعية والمادية، بحيث يقوم هذا المفهوم على أساس التصورات العلمية المعاصرة وعلى أساس الاتساق مع النظرة العربية - الإسلامية - إلى العالم، وبحيث يصبح مفهومنا العلمي بعد عملية التأسيس جزءاً من جوهرياً من الأسس الفكرية التي يعتنقها أفراد المجتمعات العربية على وجه العموم»^(٣٢).

□ خاتمة

نخلص بعد هذا التحليل المعرفي لمعالم الفكر التربوي عند مالك بن نبي إلى جملة النقاط التالية:

أولاً: تتمثّل المعالم الرئيسية للفكر التربوي عند مالك بن نبي في علاقة التربية بمشكلات الحضارة، وتشكّل الحضارة من ثلاثة عناصر رئيسية هي: التراب والوقت والإنسان، ويعدّ عنصر الإنسان المشكلة الرئيسية والمحورية. وعليه، كل تناول لمشكلة الإنسان بمعزل عن السياق الحضاري لا يُسهم في فهمها فهماً عميقاً.

وكلّ فكر تربوي لا يضع في عين الاعتبار الطور التاريخي الحضاري يكون مآله الفشل الذريع، ويتعلّق الفكر التربوي عند مالك بن نبي بدور القيم الدينية في تربية الناشئة، حيث تُسهم القيم الدينية في كبح الغرائز النفسية، الأمر الذي يؤديّ إلى فاعلية الإنسان المسلم، والإسلام أعظم ديانة تُعلي من القيم الروحية، التي تُسهم في تنمية قيم التضحية والعمل.

ثانياً: تعتبر معالم الفكر التربوي عند مالك بن نبي بمثابة بوصلة معرفية نسترشد بها في التأسيس لفكر تربوي إسلامي. ففي تصوّرنا المتواضع أننا في حاجة إلى القيام بجهد

(٣٢) أبو زيد سمير، العلم والنظرة العربية للعالم، بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، ٢٠٠٩، ص ١٧.

معرفي مضاعف، الأول؛ في اتجاه التراث الإسلامي لنستقري أهم معالم النموذج التربوي الإسلامي، لنعيد الوصل بأجزائه التربوية المضيئة، والثاني؛ في اتجاه النموذج التربوي الغربي، للاستفادة من جوانبه الإجرائية كالمناهج وطرائق التدريس، ويقع العبء على خبراء التربية في العالم العربي والإسلامي لتحويل هذه المنطلقات الفكرية التربوية إلى برامج تدريسية ومناهج تعليمية.

ثالثاً: لا يقصد من تأسيس فكر تربوي إسلامي معاصر إدخال بعض التحسينات الجمالية على المناهج التعليمية، كإدراج مفاهيم من قبيل مفهوم المجتمع المدني، مفهوم الديمقراطية... إلخ في المناهج الدراسية، فمشكلة التربية أعمق من هذه التعديلات السطحية، التي تحاول أن توائم بين الإسلام كمنظومة قيمية وبين بعض قيم الحداثة الغربية، بل ينبغي التفكير في بلورة فكر تربوي إسلامي من خلال إشراك أكبر قدر ممكن من الباحثين، الذين يتمتعون إلى تخصصات معرفية مختلفة (علوم التربية، علم الاجتماع التربوي، العلوم الإسلامية، علوم الحديث...).

رابعاً: ولا يعني مطلقاً تأسيس الفكر التربوي الإسلامي إضافة بعض الآيات والأحاديث للمضامين التربوية، بل يعني التفكير من طرف خبراء تربويين في صياغة مشروع تربوي متكامل الجوانب، وليس كما يتوهم بعض الباحثين والمتحمسين للفكر التربوي الإسلامي، حين يقدمون بعض المقترحات العملية لإصلاح التعليم والتربية في الأوطان العربية؛ اقترح إطالة الفسحة التي يأخذها التلاميذ حتى يتسنى لهم أداء صلاة الظهر في المدرسة في موعدها، «هذه المطالب في غاية النبل، ولكنها لا علاقة لها بالمستوى المعرفي الكلي والنهائي؛ إذ يظل السؤال المطروح هو: ماذا عن مضمون الدراسة قبل الصلاة وبعدها؟ ماذا عن منهج الدراسة ككل، ومجموعة النماذج والقيم الكامنة فيها؟ وبعد أن يؤدي الطلبة الصلاة، هل سيذهبون إلى أستاذهم يحدثهم عن حتمية تقدم العلوم، وبيّن لهم أن العلم قد حقق هذا التقدم، لأنه نشاط محايد مجرد من الأخلاق ينظر العالم باعتباره كماً محضاً، أم أنه سيستخدم نموذجاً إسلامياً؟»^(٣٣).

(٣٣) عبد الوهاب المسيري، في الدرس المعرفي، مجلة إسلامية المعرفة، بيروت: المعهد العالمي للفكر الإسلامي، ٢٠٠٠، ص ٤٨.

مالك بن نبي والتجديد الحضاري

مسعود بوشخوخة*

□ المقدمة

يسوقنا الحديث عن التجديد عند المفكر مالك بن نبي إلى العودة مجدداً والبحث في أصول فكر هذا الأخير، ونعني هنا العودة إلى بحث مالك بن نبي في الظاهرة الحضارية التي شكّلت محور اهتمامه، وهو الأمر الذي يضيف على ممارسته الفكرية تفرّداً بين جملة الممارسات الفكرية المعاصرة له، والأصل في هذا التفرّد الذي ميّز فكر مالك بن نبي هو اهتمامه بالإجابة عن سؤال النهضة المتعلّق بسبب تأخّر المسلمون، وتقدّم غيرهم في الوقت الذي اهتم فيه معاصروه بالبحث في الإسلام ذاته.

إنّ هذا التميّز الفكري الذي انفرد به مالك بن نبي، جعله من أبرز مجدّدي الإسلام الذي عرفه الفكر الجزائري المعاصر، خاصّة إذا تأكد لنا أنّ مالك بن نبي ذو فكر منفتح على حضارة العصر، فجمع بهذا بين الأصالة الإسلامية والمدنية الغربية، واستطاع من خلال أطروحاته الفكرية بخصوص

* أستاذ محاضر، المدرسة الوطنية التحضيرية للدراسات - الجزائر. البريد الإلكتروني: saadalarabi@hotmail.fr

معنى التجديد الحضاري، أن يُسهّم من منظور مغاير في تقديم تصوّر الجديد للمشروع الحضاري، الذي طالما اجتهد من قبله جمهور المفكرين في إيجاد الصيغة المثلى لذلك، وهذا حتى يتسنى له اللحاق بركب حضارة العصر، أي تقديم مشاركة فعلية وحقيقية، عوض الاكتفاء باستيراد المنتج الحضاري الغربي، ومن ثَمّة التكديس الشيعي.

يعني ما سبق أنّ منطلق نظرة مالك بن نبي التجديدية، قوامها إعادة النظر من جديد في المسلك الذي انتهجه جمهور المفكرين من قبله، على اعتبار أنّ تفرّد مشروعه الحضاري، عن بقية المشاريع الحضارية الأخرى، لهو دلالة واضحة على أنّ وعيه للحضارة الحديثة كان وعياً يحيل في جوهره إلى مسألة جدّ مهمّة، وتتعلّق في هذا السياق بضرورة فهم المسلم المعاصر للعوامل التي تبني الحضارات وتهدمها في الآن عينه.

والقصد من وراء هذا هو إمكانية تحقيق الانعتاق من سيطرة التخلف الحضاري، الذي كان بالنسبة إلى الأمة الإسلامية بمثابة السيطرة الاستعمارية، والتغريبية بكل أشكالها فكرية أو ثقافية أو سياسية... إلخ. إذ إنّنا لو حاولنا أن نتعرّف على الداعي من وراء هذا لتبيّن لنا أنّ الأمر بالنسبة إلى مالك بن نبي هو في المقام الأول تأكيد للهوية الإسلامية.

ولأنّ الأمر كذلك، فإنّ المهمة التي أوكلها مالك بن نبي لنفسه أولاً، وللمسلمين ثانياً هي الالتزام بقيم ومبادئ وأسس ديننا الحنيف من خلال الحرص على أهمية الاعتقاد في القرآن الكريم والسنة النبوية الشريفة واعتمادهما، وهنا يبدو لنا أكثر وضوحاً الوجه الآخر لفكر مالك بن نبي التجديدي، الذي فتح من حيث التصوّر المسلك الواجب أخذه.

وكأنّ المرجو تحقيقه هو فتح آفاق الفكر الإسلامي المعاصر ضد الحركات التغريبية والقوى المساندة لها الراميتين إلى طمس معالم الشخصية الإسلامية. وهنا يبدو لنا أنّ مشروعية البناء الحضاري الذي يروم مالك بن نبي التأسيس له وثيق الارتباط بوضع العالم الإسلامي الحضاري، وهي حالة لا يحسد عليها، خاصة إذا ثبت لنا أنّ مالك بن نبي جعل من مهمته كمفكّر هي تجاوز رؤى سابقه من المفكرين من جهة، والتأسيس لما يحقق ذلك من جهة أخرى.

ولو حاولنا فهم هذا الارتباط الحاصل بين ما هو كائن، وما ينبغي أن يكون في نظر مالك بن نبي، لتبيّن لنا أنّ الأمر في أساسه هو ضرورة القيام بمراجعة فكرية وحضارية منطلقها تلك التطوّرات والتغيّرات التي ميّزت العالم الغربي خاصة، ومثّلت في الآن عينه تلك الهوة الفاصلة بينه وبين العالم الإسلامي.

أما مبعثها فهو الكشف من خلال هذه المراجعة على الأصول الفكرية، والمفاهيم الحقيقية كمرحلة أولى الهدف منها هو التأسيس مجدّداً لكل ما هو حضاري يخصّ بنية

المجتمع الإسلامي، أي السعي إلى تحقيق مشاركة فعلية متميزة تؤكد وجهة النظر الحضارية مقارنة بمشكلاتها الغربية التي تحكم تطورات العالم الحضارية بشقيها المادي والفكري.

ولأنّ الأمر يتعلّق في هذا السياق بمضمون التجربة الحضارية للأمة الإسلامية، بما في ذلك وعي هذه الأخيرة بذاتها وبما يحيط بها، فإنّ المراد إضافته في هذا السياق هو ما تضيفه هذه التجربة الحضارية من مساهمة تمكّن الشخصية المسلمة من مواكبة الركب الحضاري والفكري الحاصلين في العالم الغربي المتقدّم.

وعن طريق هذا الوعي الحضاري المزدوج سيبدو لنا أنّ التجديد الذي يسعى مالك بن نبي إلى تحقيقه هو فاعلية إيجابية غيّرت من علاقة العالم الإسلامي الحضارية بالعالم الغربي، أي تقلّله من موضع الاستهلاك والاستيراد الحضاري، إلى موضع المشاركة والبناء.

وهكذا فإنّ حرص مالك بن نبي واهتمامه بمسألة التجديد كما تراءى له تبعاً للوضع الحضاري المتردّي في العالم الإسلامي، هو إعادة الاعتبار وتأكيد القيمة الحضارية للتجديد وأثره في تحقيق الصورة التي ينبغي أن يكون عليها حال الإسلام والمسلمين.

ومن ثمة فإنّ الجدير بالذكر في هذا السياق هو الإشارة، مع التأكيد على التداخل المثبت بين مفهومي الحضارة والتجديد؛ لأنّ ما تراءى لمالك بن نبي تبعاً للتخلّف والانحطاط اللذين لحقا بالأمة الإسلامية، هو في حقيقة الأمر محور رؤيته الحضارية، أي إنّ واقع الاتصال بين التجديد والحضارة، واعتبار أنّ أحدهما يكمل الآخر، سيكون المنطلق والخلفية المحورية التي سيتحرّك في فلكها المشروع الحضاري لمالك بن نبي.

توضيحاً للمعنى، فإنّ اهتمام مالك بن نبي بالتجديد وضرورته في البناء الحضاري، كان بناءً على الأهمية القصوى لذلك، وقد تجلّى هذا وانعكس في ظروف وشروط وسمات البيئة الإسلامية، إذ جاء هذا الاهتمام في مرحلة جدّ متقدّمة من التخلّف الحضاري الذي طبع حال المجتمع الإسلامي (الأفرو آسيوي).

وعليه فإنّ مطلب التجديد الحضاري عند مالك بن نبي، هو مطلب يروم من خلاله تحقيق التغيير نحو الأفضل، مع الحرص خاصة على تحقيق التجاوز لما هو كائن، ونعني هنا جملة الرؤى والنظريات الداعية إلى ذلك.

الحقيقة أنّ مثل هذه المقاربة الحضارية من الإطار العام الذي يحكم رؤية مالك بن نبي لمفهوم التجديد في علاقته بمفهوم الحضارة يأتي في إطار البحث عن صيغة علاجية جديدة للمشاكل الحضاري الذي تعانيه الأمة الإسلامية، إذ سعى مالك بن نبي إلى بلورة شروط المشروع الفكري الحضاري، الذي سيكون بالنسبة إليه الوسيلة التي يقاوم بها خطر التحلل

والاندثار الحضاري الذي تعانیه الذي الأمة الإسلامية من جرّاء المرحلة الاستعمارية البغيضة وتداعياتها المختلفة على مختلف المستويات.

لذا فإنّ جهد مالك بن نبي الحضاري كان بمثابة خطّ الدفاع الأول والأساسي تجاه الهجوم الغربي الرامي إلى تفكيك وهدم معالم الشخصية الإسلامية، وهنا يتأكد لنا أنّ الأساس في عملية النهوض الحضاري - في نظر مالك بن نبي - هو التجديد الحضاري، بمعنى أنّ الأمر سيرتبط أولاً بما هو فكري، ثم يليه ما هو مادي شيئي، وهذا على اعتبار أنّ تجديد ما هو فكري وبقاءه، يحفظ لما هو مادي البقاء وبالتالي إعادة بنائه من جديد.

ومنه فإنّ قوام التجديد الذي أسّس له مالك بن نبي، سيشمل تحديداً ناحيتين الفكرية والمادية؛ ولذلك كان علينا أنّ نحدّد المعنى الرئيس لهذا التوجّه، على اعتبار أنّه يمثل أساسيّ مشروعه الحضاري، وبصيغة أكثر تحديداً فإنّ توجّه مالك بن نبي الحضاري يسعى إلى تمثّل أفضل الأفكار الحضارية ذات الأصل الديني (الإسلام) وذلك بجعلها في مجرى محدّد نحو الهدف المنشود.

وفي هذا يكمن أساساً تصوّر مالك بن نبي للتجديد، أي التوجّه الجديد للشخصية المسلمة فكرياً ومادياً، وانطلاقاً من هذا المفهوم والتصوّر الجديدين لمعنى التجديد سيقوم مالك بن نبي بربطها بالشروط الحضارية الخاصة بالمجتمع الإسلامي ليشكّلا معاً النسق المتكامل للتجديد الحضاري عنده.

في الواقع، إنّ الرباط العضوي الذي أقامه مالك بن نبي بين الإنسان (الشخصية المسلمة)، والإطار الذي يحوطه وبناءً على ضوء هذه الحقيقة فإنّ ما يبرز لنا في هذا السياق تحديداً هو أهمية مفهوم التجديد كما تصوّره مالك بن نبي باعتباره يشكّل القاعدة، والإطار الحضاريين اللّذين يحكمان جميع مناحي الحياة الإنسانية سواء كانت فكرية أو مادية.

ولأنّ الأمر كذلك فإنّ لفكر مالك بن نبي تميّزاً في الطرح، وهو أنّه لم يكن فقط مجرد منظر حضاري للتجديد، بل إنّّه جمع على غرار باقي المنظرين الحضاريين بين ما هو نظري وما هو عملي، لتحقيق التجديد ومن ثمّة النهوض بالأمة الإسلامية من جديد بعد أن عرفت حالة لا تحسد عليها من الانحطاط شارك فيها الغرب المستعمر بالدرجة الأولى من جهة، وسوء تشخيص سابقه من المنظرين للذّاء الحقيقي الذي أصاب الأمة الإسلامية من جهة أخرى.

إنّ عدم اكتفاء مالك بن نبي بما هو كائن، وبالتالي مواصلته رسم معالم الطريق الحضاري للمسلم المعاصر انتهى به إلى تحليل تلك المشكلات المحورية التي يتقوّم بها البناء الحضاري، هذا الأخير الذي لا يعدّ في نظره كما سبق أن أشرنا تكديساً أو تراكماً شيئاً، بقدر

ما هو تحليلًا نظريًا وفكريًا لمشكلات رئيسية تحكمه.

وهذا يعني من منظور مالك بن نبي أن المسألة تخصّ القيام بدراسة الإمكانيات الحضارية للأمة الإسلامية، وربطها بالأهداف المرجو تحقيقها، والمعنى هنا يتعلّق بمفهوم التجديد الحضاري، الذي سيكون هذه المرة مع مالك بن نبي بحث في تلك العلاقة القائمة بين المقومات الداخلية للأمة الإسلامية، التي تؤثر تأثيرًا مباشرًا في تحقيق البنية الحضارية الخاصة بها، ثم السعي فيما بعد إلى تحقيق الملاءمة بين مجموع القيم، والأفكار الحضارية وبين الأهداف التي تسعى الحضارة إلى تأصيلها في محيط الذات الإنسانية.

يمكن إجماله في الصيغة الآتية: ماذا عن علاقته برؤى سابقه الحضارية (رجال الإصلاح)؟ كيف ستتمّ إعادة صياغة تصوّر مفهوم التجديد الحضاري؟ وهل بالإمكان الحديث عن جدّة في المساهمة تؤسّس لاستمرار تصوّره؟

إنّ أفراد عدد من الصفحات للحديث عن المشروع الفكري الحضاري التجديدي للمفكر مالك بن نبي الذي امتدّ قرابة نصف قرن، هو مطلب عسير التحقق، فمالك بن نبي بحقّ كان نموذج المفكر والمدافع والمؤسس لمطلب التجديد الحضاري. لقد دافع هذا المفكر في جبهات عدة عن الشعوب المستضعفة والمستعمرة ضد مستعمرها، وبين أثر ذلك على وضعها الحضاري، فأسس انطلاقًا من ذلك إلى فكر حضاري إسلامي، وبيّن مدى الحاجة إلى التجديد، ومحاولة إعادة النظر والقراءة في ضوء ما هو راهن، كما كشف عن حرب حضارية مزعومة، حيث دافع وسدّد وجدّد.

وهو ما يعني أنّ هذا الجهد الفكري الذي أضافه هذا المفكر يحتاج منا تسليط الضوء عليه خاصّة إذا تأكّد لنا أنّ فكر مالك بن نبي التجديدي لم ينته، ولم يتوقف بمجرد وفاته، بل إنّ استمر من خلال تلامذته المتأثرين به تأثيرًا مباشرًا والمتشربين على امتداد الساحة الفكرية العربية الإسلامية. لذا كان لزامًا علينا أن نحلّل ولو باقتضاب أهم الأفكار التي تجمل فحوى مشروع مالك بن نبي التجديدي.

□ أولاً: مالك بن نبي ورجال الإصلاح

تعتبر مساهمة مالك بن نبي الرامية إلى تقديم رؤية إصلاحية جديدة، تحمل تصوّرًا ثوريًا وتجاوزيًا في الآن عينه، ونعني هنا موقفه من رؤى سابقه رجال الإصلاح، خاصّة إذا تأكّد لنا أنّ العالم الإسلامي شهد حركات إصلاحية تدعو إلى تغيير واقع الأمة الإسلامية.

وهو الأمر الذي يُحيلنا إلى التساؤل عن موقف مالك بن نبي من هذا التنوّع في الدعوة إلى الإصلاح، الذي استهلّه بالحديث عن الحركة الوهابية ودورها في تغيير الوضع الذي آل

إليه العالم الإسلامي، فالحركة الوهابية بما جاءت فيه من تركيز على فكرة التوحيد، وتنزيه العبادة عن كل ما يربطها بالماديات أمنت دفعاً ثورياً ترك بصماته على كل دعاة الإصلاح بعدها، وهذا الدافع الثوري لا ينتقص من قيمة تشددها في بعض الجوانب الشرعية والأحكام، أو بعض المواقف المتطرفة لبعض أتباعها مما أوصل بعض تصرفاتهم إلى حد المغالاة^(١).

وظهر في ساحة العالم الإسلامي من يدعو إلى رفض الاستعمار، وما يمثله من أفكار التخلف، والقصد هنا هم دعاة التقليد والتغريب، يقول مالك بن نبي: «سرعان ما انبلج الفجر في الأفق يدعو فيه المؤذن إلى الفلاح، كل صباح، ففي هداة الليل، وفي سبات الأمة الإسلامية العميق انبعث من بلاد الأفغان صوت ينادي بفجر جديد، صوت ينادي: حيّ على الفلاح، فكان رجعه في كل مكان، إنه صوت جمال الدين الأفغاني»^(٢).

لقد أراد جمال الدين الأفغاني أن تكون انطلاقته في مجال العمل الإصلاحي من الأرض العربية، المهد الأول للإسلام، التي نزل القرآن بلسانها المبين، وكانت مدنها عواصم الحضارة العربية الإسلامية على امتداد التاريخ الإسلامي، من المدينة إلى بغداد ودمشق والقاهرة ولقيروان وغيرها^(٣).

هكذا كانت كلمة جمال الدين الأفغاني فقد شقت كالمحراث في الجموع النائمة طريقها، فأحييت مواتها، ثم ألفت وراءها بذوراً لفكرة بسيطة فكرة النهوض فسرعان ما أتت أكلها في الضمير الإسلامي ضعفين، وأصبحت قوية فعالة، بل غيرت ما بأنفس الناس من تقاليد وبعثتهم إلى أسلوب في الحياة جديد. وكان من آثار هذه الكلمة أن بعثت الحركة في كل مكان، وكشفت عن الشعوب الإسلامية غطاءها ودفعته إلى نبذ ما كانت عليه من أوضاع ومناظر^(٤).

يعني هذا أنّ دور الأفغاني الإصلاحي اقتصر في نظر مالك بن نبي على الإيقاظ والاستنهاض، أي وضع اللبنات الأولى للمشروع الإصلاحي المستقبلي التي شكّلت الإرهاصات المبكرة للمشروعات والبرامج السياسية، يقول مالك بن نبي: «إذا لم يكن جمال الدين الأفغاني قائداً أو فيلسوفاً للحركة الإصلاحية الحديثة، فلقد كان رائدها، حين حمل ما حمل من القلق، ونقله معه أينما حلّ، وهو القلق الذي ندين له بتلك الجهود المتواضعة في

(١) أسعد السحمراني، مالك بن نبي مفكراً إصلاحياً، بيروت: دار النفائس، الطبعة الأولى، ١٩٨٤، ص ١٠٨.

(٢) مالك بن نبي، شروط النهضة، ترجمة: عبد الصبور شاهين وعمر كامل مسقاوي، دمشق، سوريا: دار الفكر، ط ٣، ١٩٧٩، ص ٢١.

(٣) أسعد السحمراني، المرجع السابق، ص ١٠٩.

(٤) مالك بن نبي، شروط النهضة، ص ٢٢.

سبيل النهضة الراهنة، وكان رائدها أيضًا حين جهد في سبيل إعادة التنظيم السياسي للعالم الإسلامي^(٥).

من هنا يتّضح لنا أكثر طريق الإصلاح الذي سلكه جمال الدين الأفغاني، وهو إصلاح سياسي، حيث اعتمده طريقًا للتقدم، ولذلك قارع السلاطين والحكام، وأقلق عروشهم وحاربهم بلا هوادة^(٦).

أما عن تلميذ جمال الدين الأفغاني الذي شاركه مشروعه الإصلاحية، يقول مالك بن نبي ما نصه: «كان الشيخ عبده مصريًا أزهرياً، ومصر منذ عهود سحيقة أمة زراعية مرتبطة بالأرض، أي إنّها كانت على طول التاريخ مجتمعًا يتكوّن فيه الفرد وسط الجماعة، فهو لذلك مزوّد بغريزة الحياة الاجتماعية، والأزهر من ناحية أخرى كان يمدّ الحياة الاجتماعية بعقليات متمسكة بدينها [...]، وبهذا التكوين واجه الشيخ عبده مشكلة الإصلاح، فبعد أن أدرك حقيقة المأساة الإسلامية وجد من الضروري أن ينظر إليها كمشكلة اجتماعية، على حين أنّ أستاذه جمال الدين الأفغاني ذا العقل القبلي العفوي قد تناولها من الزاوية السياسية»^(٧).

إنّ ما ورد في قول مالك بن نبي، يحدّد مرة أخرى طبيعة مشاركة محمد عبده الإصلاحية، ونعني هنا إذا كان الأفغاني قد ذهب مذهبًا سياسيًا حتى يحقق مشروعه الإصلاحية، فإنّ محمد عبده قد اعتمد الإصلاح التربوي الاجتماعي طريقًا لذلك، وقد تجسّد مشروعه في هذا الجانب من خلال إصدار مجلة «العروة الوثقى»، وهو الأمر الذي يفيد أنّ دور محمد عبده الإصلاحية لم يكن مطابقًا، وصورة أصلية لمشروع أستاذه جمال الدين الأفغاني، بقدر ما كان دورًا مكملًا لما بدأه أستاذه.

وفي الآن نفسه يعكس طبيعة الظروف الاجتماعية السائدة آنذاك في مصر، يقول مالك بن نبي عن الهدف الذي أراد محمد عبده تحقيقه من مشروعه الإصلاحية ما يلي: «فالفضل في نشأة الحركة الإصلاحية واتّجاهها الذي اصطبغت به يعود إلى تلك الاستعدادات الأصلية لدى الشيخ المصري [...] كان الشيخ محمد عبده يعلم علم اليقين أنّه لكي يتحقّق الإصلاح يجب أن يبدأ خطواته الأولى من الفرد»^(٨).

يبدو أنّ محمد عبده قد استهلّ -في نظر مالك بن نبي- مشروعه الإصلاحية بالتركيز

(٥) مالك بن نبي، وجهة العالم الإسلامي، ترجمة: عبد الصبور شاهين، بيروت، لبنان: دار الفكر، الطبعة الثانية، ١٩٧٠، ص ٥٢.

(٦) أسعد السحمراني، مرجع سابق، ص ١١٠.

(٧) مالك بن نبي، وجهة العالم الإسلامي، ص ٥٤.

(٨) المصدر نفسه، ص ٥٤.

على الفرد، ودوره في تحقيق مطلب الإصلاح الاجتماعي، ذلك أن إعادة الاعتبار للفرد في مجتمعه والحرص في الوقت نفسه على إعطائه مكانته الاجتماعية اللائقة به، التي تحفظ له قيمته كموجود له دوره الفاعل في المجتمع، يستدعي في المقام الأول مشاركته (الفرد) موضوع الإصلاح في هذا البناء الحضاري من خلال إصلاح نفسه، لأن معنى إصلاح الذات أو النفس في هذا السياق يعني، إصلاحها أخلاقياً.

ومن ثمة فإن القصد هنا - حسب محمد عبده - هو الاهتمام بالجانب العملي لسلوك الفرد الاجتماعي، وهذا نزولاً عند قوله تعالى: ﴿إِنَّ اللَّهَ لَا يُغَيِّرُ مَا بِقَوْمٍ حَتَّى يُغَيِّرُوا مَا بِأَنْفُسِهِمْ﴾^(٩). وقد عبر ابن نبي عن مضمون هذه الآية بقوله: «إن الذي يردّ إلى العالم شبابه لا بد أن يكون إنساناً جديداً، قادراً على حمل مسؤوليات وجوده مادياً وروحياً، كممثل وشاهد، وإنسان ما بعد الموحدين إنسان هرم في طريقه إلى الفناء، ولكن العالم الإسلامي على الرغم من ذلك لديه قدر كبير من هذا الشباب الضروري»^(١٠).

ضمّ ما جاء في قول ابن نبي إلى نص الآية الكريمة، يؤكّد أنّ البناء الحضاري عنده منطلقة المجتمع الإسلامي نفسه، حيث يساهم أبنائه في ذلك؛ لأنّ تشييد البناء الحضاري على حساب تكديس ما أنتجه الغرب، لا يعني على الإطلاق بناءً حضارياً.

إلا أنّ مالك بن نبي في الوقت نفسه يعتبر أنّ محمد عبده، قد اقترن عنده معنى الإصلاح بمسائل كان من اللائق تجنّب التطرّق إليها، يقول مالك بن نبي في هذا المعنى ما نصه: «ظنّ أنّ من الضروري إصلاح علم الكلام بوضع فلسفة جديدة، حتى يمكن تغيير النفس [...] وعلم الكلام لا يتصل بالواقع بمشكلة النفس إلا في ميدان العقيدة أو المبدأ، والمسلم حتى مسلم ما بعد الموحدين لم يتخلّى مطلقاً عن عقيدته، فلقد ظلّ مؤمناً، وبعبارة أدق: ظلّ مؤمناً متديناً، ولكن عقيدته تجرّدت من فاعليتها؛ لأنّها فقدت إشعاعها الاجتماعي فأصبحت جذبية فردية وصار الإيمان إيمان فرد متحلّل من صلاته بوسطه الاجتماعي، وعليه فليست المشكلة أن نعلّم المسلم عقيدة هو يملكها، وإنما المهمّ أن نردّ إلى هذه العقيدة فاعليتها وقوّتها الإيجابية وتأثيرها الاجتماعي»^(١١).

هكذا، يبدو لنا موقف ابن نبي من تصوّر محمد عبده الإصلاح، الذي أراد من خلاله إعطاء الأولوية إلى دور العقيدة الاجتماعي، وكأنّ ما يروم ابن نبي تحقيقه هو المزاوجة بين ما هو عقدي روحي، وما هو حضاري مادي، والنتيجة هي إعطاء نمط حضاري متميّز

(٩) سورة الرعد، الآية: ٩.

(١٠) مالك بن نبي، وجهة العالم الإسلامي، ص ١٩٢.

(١١) المصدر نفسه، ص ٥٥.

عماده التوازن الروحي - المادي^(١٢).

وفي السياق نفسه يذهب مالك بن نبي قائلاً: «والحضارة الإسلامية نفسها قامت بعملية التجديد هذه من ناحيتها السلبية والإيجابية، إلّا أنّ الحضارة الإسلامية قد جاءت بهذين التجديدين مرة واحدة، وصدرت فيهما عن القرآن الكريم الذي نفى الأفكار الجاهلية البالية، ثم رسم طريق الفكرة الإسلامية الصافية التي تخطط للمستقبل بطريقة إيجابية، وهذا العمل نفسه ضروري اليوم للنهضة الإسلامية، ولعله قد أصبح منذ زمن قريب موضع بحث وتأمل، فإنّ ريح الإصلاح التي هبّت على العالم الإسلامي منذ محمد عبده وتلامذته (كابن باديس)، بشائر ذلك التجديد السلبي الذي حاول تحطيم عللنا وعوامل انحطاطنا»^(١٣).

وهنا يشير ابن نبي إلى ما ميّز مشاريع الإصلاح من قبله، أي انحصار معنى التجديد عندهم في جانبه السلبي، لذا نراه يُلفت الانتباه إلى ما لم يحدّد، ويعني به التجديد الإيجابي، وحسب قوله: «وأما التجديد الإيجابي فهو - وإن كان قد وُضع لنا مجمله - إلّا أنّه لا يزال غامضاً غير محدّد»^(١٤).

مثل هذا التأكيد الذي أتى على ذكره مالك بن نبي بخصوص معنى التجديد في جانبه الإيجابي، سيكون الدافع مرة أخرى إلى التحرّي عن موقفه من المشروع الإصلاحية الذي أسّس له المصلح عبد الحميد بن باديس في الجزائر، وتحديدًا في الفترة الاستعمارية التي عاشتها الدولة آنذاك، يقول ابن نبي: «فحوالي عام ١٩٢٢، بدأت في الأرض هيمنة وحركة، وكان ذلك إعلاناً لنهار جديد وبعثاً لحياة جديدة، فكأنّها هذه الأصوات استمدت من صوت جمال الدين الأفغاني قوّتها الباعثة، بل كأنّها صدى لصوته البعيد، لقد بدأت معجزة البحث تتدفّق من كلمات ابن باديس فكانت تلك ساعة اليقظة، وبدأ الشعب الجزائري المخدّر يتحرك [...] فتحوّلت المناجاة إلى خطب ومحادثات ومناقشات وجدل، وهكذا استيقظ المعنى الجماعي، وتحوّلت مناجاة الفرد إلى حديث الشعب»^(١٥).

ما أجمله بن نبي في هذا القول يفيد من جهة امتداد أثر الدعوة الإصلاحية الأفغانية إلى الجزائر، ومن جهة أخرى، وهو الأهم قيمة مشاركة ابن باديس الإصلاحية التي كرّس وجنّد من خلالها في نظر ابن نبي لتحقيق مشروعه الإصلاحية ثلّة من العلماء المسلمين

(١٢) أسعد السحمراني، المرجع السابق، ص ١١٢.

(١٣) مالك بن نبي، مشكلة الثقافة، ترجمة: عبد الصبور شاهين، دمشق، سوريا: دار الفكر، الطبعة الرابعة، ١٩٨٤، ص ٧٢.

(١٤) المصدر نفسه، ص ٧٢.

(١٥) مالك بن نبي، شروط النهضة، ص ٢٣ - ٢٤.

الجزائريين، فكان ميلاد «جمعية العلماء المسلمين الجزائريين» إيذاناً لحملة إصلاحية، وبالمقابل تركّز جهد هذه الجمعية حول افتتاح المدارس، وتأسيس الصحف والمجلات، يقول مالك بن نبي بصدد هذا المعنى: «ولقد قام بتلك المهمة على خير وجه الشيخ عبد الحميد بن باديس فاستطاع أن يخلّص الجزائر من تلك التقاليد الزائفة [...] ولكن فرداً واحداً يعجز عن القيام بتلك المهمة وحده»^(١٦).

وحتى تتّضح لنا أكثر صورة المشاريع الإصلاحية في فكر مالك بن نبي الحضاري، نراه في سياق آخر يوجز موقفه من التيارين الإصلاحيين، التيار السلفي والتيار المحدث، أما عن التيار السلفي فيقول: «السلفي وحده هو الذي يحمل فكرة النهضة، وهو وإن لم يحقق شروطها العلمية بصورة منهجية فإنه على الأقل لم يضيّع هدفها الجوهرية، لقد كان يعي تماماً أوضاع بيئته، حتى ألحّ في المطالبة بأن يؤدّي كل واجبه»^(١٧).

إنّ المفيد من هذا القول -في نظر مالك بن نبي- هو أنّ مهمة السلفي الإصلاحية تركّزت تحديداً حول تنقية العقيدة الإسلامية، وسلوك المسلم من كل ما ألحق بهما من بدع لا أصل لها في الدين.

أما عن التيار المحدث فقد كان موقفه أكثر وضوحاً، حيث يقول: «فالحركة الحديثة [...] سبيلها الوحيد أن تجعل من المسلم زبوناً مقلداً، دون أصالة لحضارة غربية تفتح أبواب متاجرها أكثر من أن تفتح أبواب مدارسها، مخافة أن يتعلّم التلاميذ وسائل استخدام مواهبهم في تحقيق مآربهم»^(١٨).

والمعنى المراد قوله هو أنّ دعاة التيار المحدث ساهموا في جعل البلاد الإسلامية سوقاً للمنتج الغربي بشتّى أنواعه، شيئي أو فكري. ومن ثمّة فالتقدّم في نظر هؤلاء هو استيراد قدر الإمكان ما تنتجه الحضارة الغربية، ومحاولة جعل الرقعة الجغرافية الإسلامية نسخة لحضارة الغرب في شبيئتها وعاداتها وتقاليدها، فهم بهذا الاعتقاد الخاطيء يكونون قد سهّلوا من مهمّة المستعمر في البلاد الإسلامية.

تمعن ما سبق التطرق إليه بخصوص موقف مالك بن نبي من المشاريع الإصلاحية التي سبقته، يكشف لنا عن أهم الحلول، والتصورات التي شخّصت حالة العالم الإسلامي المرضية وكيف صاغت وسوّغت الحلول لذلك، هذه الأخيرة التي انبنت على التطرّق إلى القضايا التالية: الاستعمار والجهل والفقر واختلال الاقتصاد والسياسة وغيرها من القضايا

(١٦) مالك بن نبي، وجهة العالم الإسلامي، ص ٦٠.

(١٧) المصدر نفسه، ص ٧٦ - ٧٧.

(١٨) المصدر نفسه، ص ٧٧ - ٧٨.

التي تعكس تحلّف الأمة الإسلامية.

ما يلاحظ على هذا هو أنّه رغم تعدّد رؤى الإصلاح، إلّا أنّها تشترك جميعاً في نقطة واحدة، فهي من جهة دراسة مقبولة ومقنعة لأنّها طرقت وحدّدت منذ البداية موضوع الدراسة، وهو تحلّف الأمة الإسلامية، ومن جهة أخرى فقد تميّزت هذه الدراسة لا بمعالجة أزمة الأمة الإسلامية أي معالجة داء التحلّف الذي تعانيه، بقدر ما اتّجهت جهودهم وتركزت حول تشخيص الأعراض.

ولنا في مساهمة الأفغاني الإصلاحية التي رأى فيها أنّ المشكلة سياسية تحلّ بوسائل سياسية، في حين اعتبر محمد عبده أنّ الحلّ يكمن في إصلاح العقيدة، والنتيجة هي أنّ الأمة الإسلامية لم تستطع أن تتخلّص، وأن تستأصل خطر الاستعمار ونتائجه، من الأمية بأشكالها، ومن الفقر رغم غنى البيئة العربية بالمواد الأولية، ومن الظلم ومن القهر، ومن الاستعباد.

والحلّ في نظر ابن نبي يرتبط في أساسه بحل مشكلة الحضارة، وبالتالي تقديم تصوّر حضاري للتجديد غير التصورات الأنفة الذكر، وهو ما سنعرض له في العنصر الآتي.

□ ثانياً: مالك بن نبي ومشروعه الحضاري

إنّ أهمية هذا الموضوع (التجديد الحضاري)، هي من أهمية صاحبه مالك بن نبي كمفكّر له مكانته في العالم الإسلامي، إذ إنّ في مجموع مؤلفاته «سلسلة مشكلات الحضارة»، التي تعكس بصورة واضحة الارتباط الحاصل بين مفهومي الحضارة والتجديد، ما يدل على أنّ فكرة «الحضارة» التي آمن بها والتي يعتبرها الجزء الأساسي لدراسة مشكلات الشعوب^(١٩).

إنّ نظرة مالك بن نبي وتحليله لمشكلة الحضارة على أنّها العامل الحيوي الذي في إمكانه أن يتيح فرصة التعرّف على عوامل التقهقر والانحطاط، أي على قوى الجمود داخل الحضارة، وهذا إلى جانب شروط النمو والتقدّم، تدفعنا كما يقول مالك بن نبي: «إلى أن نتقدّم مسلك بعض الباحثين حين ينظرون إلى ظاهرة الحضارة منفصلة عن ظاهرة الانحطاط، وأنّ العالم الإسلامي لفي أمس الحاجة في هذه النقطة إلى أفكار واضحة تهدي سعيه نحو النهضة، ولهذا فإنّ ما يهمنّا في المقام الأول هو أن نتأمّل الأسباب البعيدة التي

(١٩) أمانة تشيكيو، مفهوم الحضارة بين مالك بن نبي وأرنولد توينبي، الجزائر العاصمة: المؤسسة الوطنية للكتاب، ١٩٨٩، ص ٩.

حتمت تقهقره وانحطاطه»^(٢٠).

والمعنى -حسب مالك بن نبي- هو التخلص من تداعيات مرحلة الانحطاط الحضاري التي طال أمدها، والانطلاق بخطى ثابتة نحو دورة تاريخية جديدة، ميزتها التجديد الحضاري؛ لأنّ مشكلة كل أمة هي في جوهرها مشكلة حضارتها، وحلّ هذه الأخيرة متوقف على فهم واستيعاب سلسلة الأحداث الإنسانية.

وهكذا فإنّ ما يحمله المشروع الفكري التجديدي لمالك بن نبي يركّز على أسس مهمة، ونعني هنا الواقع الحضاري الراهن الذي تعيشه الأمة الإسلامية، فإدراك مالك بن نبي لهذا الواقع، وسعيه إلى تقديم قراءة تجمل رؤية حضارية جديدة تختلف عن باقي الرؤى الحضارية الأخرى، يجعلنا نؤكد منذ البداية على مدى الارتباط الحاصل بين فكر مالك بن نبي وواقع الشعوب المتخلّقة.

والأصل في هذا هو أنّ المعركة الحقيقية الآن هي معركة فكرية وحضارية، لا تقل أهمية عن المعركة الاقتصادية أو المعركة المسلحة إن لم تكن أساسها، وإنّ الهزيمة المعاصرة هي في جوهرها هزيمة عقلية، كما أنّها هزيمة عسكرية، وأنّ الخطر المداهم الآن ليس هو فقط ضياع الأرض بل قتل الروح وإماتها إلى الأبد^(٢١).

من هنا تكتسب رؤية مالك بن نبي مشروعية كبيرة في ذاتها، فقد كانت بحق علامة فارقة في التجديد الحضاري، ولذلك كانت دعوته إلى التركيز على النظر من جديد في مفهوم الحضارة وما يرتبط به من شروط ومفاهيم تتقاسم كلها مجتمعة مشروعه في التجديد، فقد كانت دعوة ناقد مستبصر، ومدرك للواقع وما يحويه واضعاً في الآن عينه يده على مناطق الداء التي يعاني منها المسلم المعاصر؛ لأنّ التخلّف الذي يعيشه العالم الإسلامي آنذاك، كشف عن ذلك البون الشاسع بينه، وبين العالم الغربي المتقدّم، فهو يرى في ذلك مشكلة الحضارة عنوان لحقيقة مهمّة أساسها البحث في الأسباب، والمقومات التي تهدي إلى سبيل تحقيق التقدّم.

من هنا يكون مالك بن نبي بصدد البحث عن مسلك للخروج من دائرة التخلّف الحضاري، خاصة أنّ عصره هو عصر مفصل، إنّهُ الوقت الملائم للتغيير وللثورة على الصعيد الكوني، وأماننا كما هو أمام سائر القوى، أمران -حسب تعبير مالك بن نبي- لا

(٢٠) مالك بن نبي، وجهة العالم الإسلامي، ص ٨٢.

(٢١) د. حسن حنفي، التراث والتجديد، بيروت، لبنان: المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر والتوزيع، الطبعة الخامسة، ٢٠٠٢، ص ١٧٦.

ثالث لهما: رسالة أو خضوع^(٢٢).

وفي ضوء هذا المنظور الفكري للتجديد الحضاري المنبثق من فلسفة حضارية واعية، بدا من خلالها مالك بن نبي مفكراً اجتماعياً، ومجدداً إسلامياً أصيلاً يقترب إن لم نقل يقاسم عالم الاجتماع الموضوع والمنهج؛ لذا فإن ما تشغله نظريته في هذا الصدد يمثل جانباً مهماً من رؤيته الحضارية، ذلك أن ما ورد في إحدى تعاريفه للحضارة يحيلنا إلى ذلك.

يقول مالك بن نبي: «ويمكن تعريف الحضارة في الواقع بأنها جملة العوامل المعنوية والمادية التي تتيح لمجتمع ما أن يوفر لكل عضو فيه جميع الضمانات الاجتماعية اللازمة لتطوره»^(٢٣).

ولم يكتف مالك بن نبي بهذا التنظير حول ضرورة التجديد الحضاري في العالم الإسلامي، بل إنه ينتقل بنا إلى رصد الواقع الحضاري العالمي على المستويين، على المستوى الغربي ممثلاً في الحضارة الغربية، أما على المستوى الإسلامي فيمثله العالم الإسلامي، وذلك من خلال تحليله لواقع الحضارة الغربية، والسبب هو الكشف عن عناصر الأزمة التي يحياها الإنسان الغربي، وفي الآن عينه حتى يوضح أن أسباب أزمة التخلف الحضاري في العالم الإسلامي، إنما هي ناتجة عن تحلل المسلمين عن قيمهم العقدية، وانبهارهم بفلسفات ومذاهب الغرب الخاوية.

نتيجة هذه المقابلة التي أجراها مالك بن نبي بين الواقع الغربي المتأزم والعالم الإسلامي المتخلف، هي الدعوة إلى الفهم الصحيح للإسلام، عقيدة أولاً ثم كشرعية قادرة على احتواء الأزمة الحضارية للمسلم المعاصر، وبالتالي عودة ولحاق الأمة الإسلامية بالركب الحضاري، وتحديدًا بمسارها الذي أراده لها الحق تبارك وتعالى، لأنها الأمة التي نزل في حقها قوله: ﴿كُنْتُمْ خَيْرَ أُمَّةٍ أُخْرِجَتْ لِلنَّاسِ تَأْمُرُونَ بِالْمَعْرُوفِ وَتَنْهَوْنَ عَنِ الْمُنْكَرِ﴾^(٢٤).

من هنا يمكن القول: إن التجديد الحضاري كما يراه ابن نبي قوامه فكرة التغيير الفاعلة، أي تغيير ما بالنفس، وذلك من أجل الإقلاع الحضاري نحو التجديد، فهي الطريق الشرعي والفطري لصناعة الحضارة والتقدم الإنسانيين؛ لأن مفاتيح حل مشكلات

(٢٢) مالك بن نبي، القضايا الكبرى، تقديم: عمر مسقاوي، بيروت: دار الفكر المعاصر، دمشق: دار الفكر، ط ١، ١٩٩١، ص ١٣.

(٢٣) مالك بن نبي، مشكلة الأفكار في العالم الإسلامي، ترجمة: الدكتور بسام بركة والدكتور أحمد شعبو، إشراف وتقديم: عمر مسقاوي، بيروت: دار الفكر المعاصر، دمشق، سوريا: دار الفكر، ط ١، ٢٠٠٢، ص ٤٢.

(٢٤) سورة آل عمران، الآية: ١٠٩.

التخلف في نظره هي في الذات وليس عند الآخر.

ومن ثمة فإنّ مسعى ابن نبي الحضاري، أي بناء مجتمع (حضارة)، يستوفي جملة الشروط الحضارية، وأهمّها على الإطلاق، أن يكون له حضارة، فأى جماعة في نظره تكتسب «صفة المجتمع عندما تشرع في الحركة، أي عندما تبدأ في تغيير نفسها من أجل الوصول إلى غايتها، وهذا يتفق من الوجهة التاريخية لحظة انبثاق حضارة معيّنة، أما الجماعات الساكنة فإنّ لها حياة دون غاية فهي تعيش في مرحلة ما قبل الحضارة. وخلاصة القول: إنّ الطبيعة توجد النوع، ولكن التاريخ يصنع المجتمع، وهدف الطبيعة هو مجرد المحافظة على البقاء، بينما غاية التاريخ أن يسير بركب التقدّم نحو شكل من أشكال الحياة الراقية هو ما نطلق عليه اسم الحضارة»^(٢٥).

تبعاً لهذا الارتباط الذي أكّده مالك بن نبي بين مفهومى التاريخ والحضارة، فإنّ ما يجب الحرص على دوره في هذا السياق تحديداً هو تأثير العوامل الثلاثة الآتية: عالم الأشخاص - عالم الأفكار - عالم الأشياء، يقول مالك بن نبي: «لكن هذه العوامل الثلاثة لا تعمل متفرقة، بل تتوافق في عمل مشترك تأتي صورته طبقاً لنماذج أيديولوجية في عالم الأفكار، يتمّ تنفيذها بوسائل من عالم الأشياء من أجل غاية يحددها عالم الأشخاص [...] وكما أنّ وحدة هذا العمل التاريخي ضرورة فإنّ توافق هذه الوحدة مع الغاية منها، وهي التي تتسجم في صورة حضارة، يعد ضرورة أيضاً»^(٢٦).

يعني هذا - حسب بن نبي - أنّ صناعة التاريخ وممارسة الحق المشروع في التحضّر، يتطلّب إعطاء كل عالم من العوامل الثلاثة السابقة الذكر ما يقتضيه من شروط، ويتمّ هذا وفق مناهج علمية مدروسة مؤكّدة النتائج، فالنجاعة مطلوبة، لأنّ المشروع مشروع أمة بأكملها، وليس مشروع فرد أو جماعة ما فقط، لذلك كان لزاماً أن تحدّد الأهداف وتدرس بعمق، لتتطابق النتائج مع المقدمات، وإلا كان العمل ناقصاً ومحدود الفكرة والمنهج والمسار^(٢٧).

وفي هذا السياق يذهب المفكّر عمار طالبي، موضّحاً قيمة العلاقة بين هذه العوالم الثلاثة، تبعاً لمواقع العالم الإسلامي، حيث يرى أنّ الفكرة في العالم الإسلامي تتسمّ بضعف في أساسه المفاهيمي، ولذلك فإنّ هذا المجتمع دخل عالم الأشياء، ولم يدخل بعد عالم الأفكار، أي إنّ اكتشاف عالم الأشياء قبل عالم الأفكار، ومثل هذا الأمر يوقعه في النزعة

(٢٥) مالك بن نبي، ميلاد مجتمع، ترجمة: عبد الصبور شاهين، دمشق، سوريا: دار الفكر، الطبعة الثانية، ١٩٧٤، ص ١٦.

(٢٦) المصدر نفسه، ص: ٢٣ - ٢٤.

(٢٧) بشير ضيف الله، فلسفة الحضارة في فكر مالك بن نبي، الجزائر: منشورات المجلس الإسلامي الأعلى، ٢٠٠٤، ص ٩٨.

الشيئية التي لا يتم فيها الالتقاء بين عالم الأفكار وعالم الأشياء، ومن ثمة تبقى الفكرة في معزل عن سلاحها والسبب هو فقدانها فعاليتها. ومثل هذه الحقيقة التي يعانيتها للأسف العالم الإسلامي عاشها وجربها مالك بن نبي، ولا تزال كذلك، واقعا يرثى له، ينم عن فقر في الأفكار يعانیه المجتمع المسلم. ولأن مشكلة العالم الإسلامي، هي مشكلة أفكار (تقديم عالم الأشياء على عالم أفكار) فإن العالم الإسلامي يفتقر للثروة الرئيسية التي يعول عليها، ويفتقر أيضًا إلى ثروة المفاهيم الواضحة التي يتعين بها تسوية النزاعات، لا بالأسلحة ولكن بالأفكار.

الأمر الذي يعني - في نظر عمار طالبي - أن عالم الأفكار هو الذي يسند عالم الأشياء ويقومه، وبدونه لا يمكن أن تقوم لعالم الأشياء قائمة، وحجته في ذلك أن ما حدث لألمانيا خلال الحرب العالمية الثانية من تحطيم عرفه عالم أشيائها، فقد استنفذت وسائلها وهتكت، وما بقي لها إلا عالم أفكارها فأعادت بناء عالم أشيائها من جديد^(٢٨).

ما يعني أن العنصر الفعّال الذي ساهم في نهوض الإنسان الألماني، إنما هو أفكاره وليس هذا واقعا قائما على الخيال، وإنما هو واقع حقيقي؛ إذ إن ما شمل هذا البلد من دمار وخراب في عالم أشيائه لم يضع له نهاية، بل إنه استطاع بواسطة ثروته المفاهيمية أن يبني حياته الاجتماعية، وفعلا أسس من جديد لوضعه السياسي والاقتصادي في العالم، والعبرة التي يمكن استخلاصها من هذا المثال الحي الذي بين من خلاله الإنسان الألماني قيمة الأفكار على الأشياء، وبالتالي فلا يمكن إحداث أي تقديم أو تأخير في علاقة هذه العوالم فيما بينها.

وهكذا، فإن تفاعل الفكر مع الواقع الاجتماعي والطبيعي، ومن تفاعل مجموع الشعوب مع الطبيعة والأفكار السائدة، ينتج عنه معادلة جديدة هي دليل على نجاح عملية التحضر، هذه المعادلة هي المقياس لتوافق الأفكار والأشخاص والأشياء، إنها معادلة العلاقات الاجتماعية، أو الصيغة الجديدة للمجتمع التي كانت ثمرة التوافق بين هذه العوالم الثلاثة، لأن النجاح في تحقيق الترابط، أي تحقيق شبكة العلاقات الاجتماعية دليل على السير في طريق صنع الحضارة^(٢٩). لذا فإن الفهم الخاطئ للحضارة الذي يسعى المستعمر ترسيخه في أذهان الشعوب المتخلفة، المتمثل في استيراد المنتج الشيئي أو الفكري من العالم الغربي المتقدم، يحمل بذور فناء الطموح الحضاري للشعوب؛ لأن التخلص من التخلف لا يكمن في استهلاك ما تنتجه الحضارة الغربية من أشياء وأفكار، بل إن المشكلة - في نظر مالك بن نبي - أجملها في القول الآتي: «إن مشكلة الحضارة تنحل إلى ثلاث مشكلات أولية: مشكلة

(٢٨) عمار طالبي، التجديد في الفكر عند مالك بن نبي، جريدة البصائر، العدد ٤٣٥، ١٥ - ٢١ مارس ٢٠٠٩ ص ٢٤.

(٢٩) أسعد السحمراني، مرجع سابق، ص ١٤٧.

الإنسان، مشكلة التراب، مشكلة الوقت، فلكي نقيم بناء حضارة لا يكون ذلك بأن نكدّس المنتجات، وإنّما بأن نحلّ هذه المشكلات الثلاثة من أساسها»^(٣٠).

وفي نطاق هذا المعنى يمكن اعتبار أنّ بناء الحضارة لا يكون بتكديس المنتجات، وإنّما يكون بحلّ هذه المشاكل الثلاثة من أساسها، وهو الأمر الذي يفيد ضمناً أنّ التجديد عند مالك بن نبي هو عملية بنائية تستهدف إقامة حضارة بواسطة نظام من العلاقات الاجتماعية أو هو تحويل الواقع الاجتماعي المتخلف إلى مجتمع متقدّم عن طريق شبكة العلاقات الاجتماعية.

وهنا سيبدو لنا أنّ العودة إلى الدور الذي تشارك به العوامل الثلاثة في ذلك أمر لا يمكن تجاوزه، إذ إنّ التغيير الاجتماعي هو من صنع الأشخاص والأفكار والأشياء، ولا بد من وجود رابط ضروري بين هذه العوامل حتى يؤدّي التغيير الاجتماعي وظيفته، وتحقّق الغاية الحضارية المرجوة من ذلك، ومن ثمة فإنّ لهذا الارتباط بين هذه العوامل الذي تحقّقه شبكة العلاقات الاجتماعية، هو التحرّر من سلطة التخلف، مع تحقيق البناء الحضاري المرغوب فيه، في جانبيه الشئبي والفكري.

يقول مالك بن نبي: «إنّ علينا أن ندرك بأنّ تكديس منتجات الحضارة الغربية لا يأتي بالحضارة [...] فالحضارة هي التي تكوّن منتجاتها وليست المنتجات هي التي تكوّن حضارة، إذ من البديهي أنّ الأسباب هي التي تكوّن النتائج وليس العكس، فالغلط منطقي، ثم هو تاريخي لأنّنا لو حاولنا هذه المحاولة، فإنّنا سنبقى ألف سنة ونحن نكدّس ثم لا نخرج بشيء»^(٣١).

إذن، يبدو واضحاً من خلال ما سبق أنّ محور اهتمام مالك بن نبي ستركّز في جانب كبير منه حول حلّ مشكلة الحضارة وما يرتبط بهذه الأخيرة من مشاكل رئيسة حصرها ابن نبي في مشاكل: الإنسان والتراب والوقت؛ لأنّ الأزمة التي يعيشها العالم الإسلامي -في نظره- ليست أزمة سياسية كما ذهب إلى ذلك الأفغاني، أو أزمة عقيدة كما نظر لها محمد عبده، أو مشكلة أصالة ومعاصرة، بقدر ما هي سوء فهم للمعنى الحقيقي للحضارة؛ «لأنّ الحضارة عند مالك بن نبي إنّما هي ثمرة لفكرة رئيسية مطبوعة على مجتمع ما قبل الحضارة تدفعه للدخول في التاريخ، والبعد الروحي عنصر أساسي في المبررات التي تدفع الإنسان وتغذّيه وتحدّد أفعاله، إنّ الفكرة قوة نفسية، إنّها إجابة للفراغ الكوني الذي يشعر به الإنسان ويغمّره عند خلّوه بنفسه [...] فالإنسان الحائر المندهش يمتلك هذه الفكرة أو تلك، التي

(٣٠) مالك بن نبي، شروط النهضة، ص ٤٥.

(٣١) مالك بن نبي، تأملات، دمشق، سوريا: دار الفكر، الطبعة الثالثة، ١٩٧٨، ص ١٦٧.

تجعله يشعر أنّ حياته معنى، وبحضوره في هذا العالم الواسع الذي يصبح وجوده به منتظماً، تعطيه هذه الفكرة توتراً وشدة لأفعاله واتّجاهها لأفكاره، ويصبح هذا الإنسان الطبيعي إنساناً حكيماً^(٣٢).

بهذا الفهم لمشكلة للحضارة الذي يتداخل مع عالم الأفكار في إحدى جوانبه، لا بد من التأكيد في هذا السياق على أنّ الميزة الأساسية للحضارة، تنبع من روح الدين، إذ يوكل له دور التركيب بين عناصر الحضارة - الإنسان والتراب والوقت - والعوالم الثلاثة، إذ من غير الممكن تغيبه أو تهميش دوره، فهو ثابت، ومؤكّد^(٣٣).

وهنا يتبيّن لنا أنّ عناصر الحضارة لن تجدي نفعا في منأى عن الدين، ومن ثمة فإنّ غيابه يعني فقدان هذه العناصر لفاعليتها الحضارية، فالعامل الحضاري حاضر في كل آن، وفي الروح الإنسانية التي تحدّد مساره، نحو تحقيق تحرّر الإنسان وكرامته، أو نحو العمل على استبعاده وتلوّث أخلاقه، حتى يفقد حصانة الضمير الإيمانية التي تعصمه عن السقوط وتحفره من أجل التقدّم^(٣٤).

في ضوء هذا المنظور للتجديد الحضاري عند ابن نبي المنبثق من فلسفة حضارية واعية، يبدو لنا أنّه سعى لإيجاد الصيغة الملائمة لبلورة فكرته القائمة على وجود المركّب الحضاري المتمثّل في العامل الديني الذي يُوجد الفرص المدعّمة للنتاج الحضاري المرغوب فيه، الذي يتماشى مع الغايات التي يسطرها عالم الأشخاص، وتحقّق في الآن عينه الفاعلية والتغيير نحو الأفضل.

خاصة إذا تبيّن لنا أنّ ابن نبي قد حرص في مشروعه الحضاري على التأسيس الشرعي لصياغة علاقة الفكرة بالواقع، وتحويل الأقوال إلى أفعال، حيث إنّ العمل بعكس ذلك فيه مخالفة للأمر الإلهي، وهذا مصداق لقوله تعالى: ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا لِمَ تَقُولُونَ مَا لَا تَفْعَلُونَ * كَبُرَ مَقْتًا عِنْدَ اللَّهِ أَنْ تَقُولُوا مَا لَا تَفْعَلُونَ﴾^(٣٥).

إنّ ما جاء في الآيتين الكريمتين في علاقته بمشروع ابن نبي الحضاري، يمثّل قاعدة دينية تحثّ الفرد المسلم على الالتزام في عمله بالفكرة التي ستشكّل المشروع الحضاري الذي تمّ التقعيد له من منطلق القرآن الكريم والسنة النبوية الشريفة أولاً، ثمّ واقع الأمة الإسلامية الحضاري في علاقته بالعالم الغربي المتقدّم ثانياً؛ لأنّ اقتران الفكرة بالفعل (العمل)

(٣٢) عمار طالبي، التجديد في الفكر عند مالك بن نبي، جريدة البصائر، مصدر سابق.

(٣٣) بشير ضيف الله، المرجع السابق، ص ٧٣.

(٣٤) أسعد السحمراني، المرجع السابق، ص ١٤٩.

(٣٥) سورة الصف، الآيتان: ٢ - ٣.

هو أساس التقدّم.

ويترتب على ذلك أنّ تصوّر الحضاري الذي أسّس له مالك بن نبي، يحقق ذلك التمايز بين خصائص مجتمع حضاري عن مجتمع حضاري آخر، ومن ثمة فإن رؤية ابن نبي الحضارية تروم تحقيق بناء متوافق في الوسط الاجتماعي الواحد؛ لأنّ التقدّم - كما يصوّره ابن نبي - لا يستثني فئة دون فئة أخرى في المجتمع الواحد، فهو يشمل كل أفراد المجتمع الواحد، وغير هذا لا يمكن أن يتحقّق التقدّم الحضاري.

في هذا المعنى يقول ابن نبي ما نصّه: «فالخليفة المسلم والراعي المسلم يتّصفان بسلوك واحد لأنّ جذور شخصيتهما تغور في أرض واحدة، هي المجال الروحي للثقافة الإسلامية، والطبيب الإنجليزي والطبيب المسلم يختلف سلوكهما لأنّ جذورهما لا تغوص في الأرض نفسها، على الرغم من أنّ تكوينهما المهني يتمّ في إطار واحد. فلكل ثقافة وجودها الخاص، الذي تزداد معه قدرتها على التمييز كلما تغيّر المستوى الاجتماعي لجانبها الموازنة»^(٣٦).

وكأنّ المراد تأكيده في هذا السياق هو أنّ الحضارة ليست محاكاةً وتقليداً، بل هي حركة وتغيير يقوم بهما أفراد المجتمع بأكمله، بهدف الوصول إلى غايات مسطرة ومحددة؛ إذ إنّ العمل بغير هذا، أي تحقيق بناء حضاري على حساب التكديس الشئني للحضارة، سيجعل أفراد المجتمع أفراداً يعيشون في واقع غير واقعهم، ويفكّرون بأسلوب منافٍ للواقع الذي يعيشونه، يقول مالك بن نبي: «إنّ الكلمة لمن روح القدس، إنّها تساهم إلى حدّ بعيد في خلق الظاهرة الاجتماعية، فهي ذات وقع في ضمير الفرد الشديد، إذ تدخل إلى سويداء قلبه، فتستقر معانيها فيه، لتحوّله إلى إنسان ذي مبدأ ورسالة»^(٣٧).

فأصل هذه الكلمة هو العقيدة والواقع الاجتماعي معاً، ومن ثمة لها وزنها وأثرها الفاعلين في إحداث التغيير، أي البناء والتشييد وبالتالي تحقيق رسالة المسلم الحضارية، عكس الكلمة التي لا تحقّق سوى الهدم والتخريب، يقول تعالى: ﴿أَلَمْ تَرَ كَيْفَ ضَرَبَ اللَّهُ مَثَلًا كَلِمَةً طَيِّبَةً كَشَجَرَةٍ طَيِّبَةٍ أَصْلُهَا ثَابِتٌ وَفَرْعُهَا فِي السَّمَاءِ * تُؤْتِي أُكْلَهَا كُلَّ حِينٍ بِإِذْنِ رَبِّهَا وَيَضْرِبُ اللَّهُ الْأَمْثَالَ لِلنَّاسِ لَعَلَّهُمْ يَتَذَكَّرُونَ * وَمَثَلُ كَلِمَةٍ خَبِيثَةٍ كَشَجَرَةٍ خَبِيثَةٍ اجْتُثَّتْ مِنْ فَوْقِ الْأَرْضِ مَا لَهَا مِنْ قَرَارٍ﴾^(٣٨).

بهذا الاقتران بين مفهومي الثقافة والحضارة الذي انتهى إليه ابن نبي تبعا لتحليله لمشكل الأمة الإسلامية الحضاري، الذي يرتبط من جهة بخصوصية البنية الاجتماعية

(٣٦) مالك بن نبي، مشكلة الثقافة، ص ٥٢.

(٣٧) مالك بن نبي، شروط النهضة، ص ٢٢.

(٣٨) سورة إبراهيم، الآيات: ٢٤ - ٢٦.

للمجتمع الإسلامي، ومن جهة أخرى فهو يعكس ثقافته، ذلك أنّ ابن نبي استعان في إطار معالجته لمشكل الحضارة الذي تعانیه الأمة الإسلامية ببلورة المشروع الثقافي الفكري، الذي سيكون في نظره واقعي الأمة الإسلامية من خطر الانحلال الحضاري من جراء الاستعمار وتأثيراته المختلفة على جميع مستويات الحياة الاجتماعية.

لهذا فإنّ التداخل بدا منطقياً وضرورياً بين مفهوم الثقافة والحضارة في فكر ابن نبي الحضاري، يقول ابن نبي عن مفهوم الثقافة هي: «مجموعة من الصفات الخلقية، والقيم الاجتماعية التي يتلقاها الفرد منذ ولادته كرسائل أولي في الوسط الذي ولد فيه، فالثقافة على هذا هي المحيط الذي يشكّل فيه الفرد طباعه وشخصيته [...] فهي المحيط الذي يعكس حضارة معينة، والذي يتحرّك في نطاقه الإنسان المتحضّر، وهكذا نرى أنّ هذا التعريف يضم بين دفتيه فلسفة الإنسان، وفلسفة الجماعة، أي معطيات الإنسان ومعطيات المجتمع، مع أخذنا في الاعتبار ضرورة انسجام هذه المعطيات في كيان واحد»^(٣٩).

وهنا سيبدو لنا الأمر أكثر جلاء، حيث إنّ المسألة الثقافية ستلخّص في نظر ابن نبي تجربة الأمة الإسلامية بما في ذلك وعيها بذاتها ومحيطها، فهي تشكّل من هذا المنطلق تلك الإطلالة التي تسمح وتمنح الفرد المسلم أن يكون على علم بما يجري في العالم الخارجي من تطوّر وتقدّم، ومن هنا تتحوّل هذه الصورة الثقافية التي أطّر لها ابن نبي إلى ثقافة فاعلة وإيجابية، تساهم في نقل أفراد المجتمع من حال الاستيراد الحضاري والتكديس الشيعي إلى حال المشاركة الحضارية الفاعلة.

وعليه، فإنّ مسعى المشروع الحضاري الذي أسّس له ابن نبي، حيث يشكّل وضع الأمة الإسلامية فيه الموجه والضابط لمسار الحركة الحضارية في العالم الإسلامي والواعي للواقع، والمؤطر لتطلّعات المستقبل، وبذلك فإنّ بناء الحضارة يكون بإعادة الاعتبار لدور المسلم، وحتى يستطيع المسلم ممارسة وأداء رسالته على أكمل وجه، فلا بد عليه أن يبدأ أولى خطوات رسالته الحضارية، بتجديد أفكاره التي تشكّل القاعدة الفكرية لما هو شيعي، وهذا وفق أهداف محدّدها هو ذاته، بعيداً عن وصاية المستعمر الذي يروم غرس حضارته أفكاراً وأشياء.

□ الخاتمة

إنّ تحليلنا المقتضب لمفهوم التجديد في فكر مالك بن نبي، انتهى بنا إلى أنّ المسلك الإصلاحي الذي انتهجه ابن نبي يؤكّد ضرورة الاتجاه بدءاً إلى ضرورة بناء وتكوين

(٣٩) مالك بن نبي، شروط النهضة، ص ٨٣.

شخصية المسلم المعاصر على أسس ومنطلقات روحية، عقديّة، دينية مستمدة من منبع الدين الإسلامي الحنيف.

كما يؤكّد أيضاً الاجتهاد والعمل الذاتي دون اللجوء إلى استيراد ما هو غربي سواء كان فكرياً أو شيئاً، والسبب مرده تباين بيئتي الإسلام والغرب ثقافياً وحضارياً، إضافة إلى هذا وهو الأهم، فإن مشروع التجديد الحضاري الذي أسّس له ابن نبي سيحرّر الشخصية الإسلامية من سيطرة الغرب بشكل أو بآخر.

هذا، كما يمكن أن نستفيد من مفهوم التجديد في فكر ابن نبي، من خلال استثماره في حدود الرقعة الجغرافية الإسلامية، لأن منطلق تصوره الحضاري عماده شروط خاصة تتماشى مع البيئة الثقافية الإسلامية، ومن ثمة فإنّ فعالية هذا التصور الحضاري الذي أسّس له ابن نبي ستتحقق فعاليته مادام أنّه يرتبط بهذه البيئة.

وهنا سيبدو لنا أكثر جلاء الحلّ الذي قدّمه ابن نبي لمشكلة الحضارة، هذه الأخيرة التي تستدعي حلّ مشكلات: الإنسان والتراب والوقت، وغياب إحداها يعني اختلال توازن معادلة الحضارة (حضارة = إنسان + تراب + وقت) والأهم من هذا أن الإنسان هو الذي يحدّد في نهاية الأمر القيمة الاجتماعية لهذه المعادلة، لأنّ عنصر التراب والوقت لا يقومان بأيّ تغيير اجتماعي إذا اقتصر الأمر عليهما وحدهما، يعني هذا أنّ العنصر الفعّال في هذه المعادلة هو الإنسان، أي إنّ نهوض الأمة الإسلامية، واستعادتها لمكانتها الحضارية مرهون بقيمة أفكاره، مادام أنّ الإنسان هو محور العملية الحضارية في مشروع ابن نبي التجديدي.

ما هو أكيد أنّ الإنسان هو معيار التقدّم الحضاري، إذ إنّ صلاح المجتمع وفساده مرهون بصلاح الفرد وفساده، لذلك نرى أنّ ابن نبي يولي لمسألة الإنسان محور العملية الحضارية اهتماماً كبيراً في مشروعه الحضاري، كما يتّضح لنا هذا الأمر أكثر حين يجعل من عالم الأفكار المورد الفكري الذي يُنشئ عالم الأشياء، ومن دونه لا يمكن الحديث عن حضارة وليدة البيئة والشروط الإسلامية، وما يزيد المسألة يقيناً ارتباط مشروع ابن نبي بالدين كعنصر فعّال لا يمكن تجاهله أو الانتقاص من دوره في بناء الحضارة.

إنّ اهتمام ابن نبي بنهضة الأمة الإسلامية من التخلف الذي تعيشه، هو في الحقيقة اهتمام يعكس انشغاله بمأساة شعبه، وبمعاناة الأمة الإسلامية، وبغيرته على وطنه وأمتّه، وقد كان مشروعه الحضاري تشخيصاً للأسباب التي انتهت بالعالم الإسلامي إلى هذا الوضع الحضاري المتردّي، مع تقديم الحلول المناسبة والملائمة لذلك.

خاصة إذا تبين لنا أنّ الاستعمار شارك بقسط كبير في هذا الوضع الحضاري الذي لا

تحسد عليه الأمة الإسلامية، نظرًا لما تركه من مخلفات، اعتبرت بالنسبة إلى ابن نبي بمثابة نداء للنهوض بالعالم الإسلامي والأخذ بيده نحو طريق الحضارة والتقدم.

إن ابن نبي أوكل لنفسه مهمة انتشال الأمة الإسلامية من قهر التخلف، ومن استعباد الغرب المتقدم خاصة أن سابقه من المنظرين لمشاريع التجديد في العالم الإسلامي اعتبروا أن الحل الأمثل لتجاوز هذه الأزمة الحضارية هو الحرص على استيراد قدر الإمكان المنتجات المادية للحضارة الغربية، أي حصر التقدم الحضاري في التكديس الشيعي.

تلك هي أهم ملامح رؤية مالك بن نبي للتجديد الحضاري، ودوره في رسم الصورة الحضارية التي ينبغي أن يكون عليها حال المسلم والعالم الإسلامي، وهذا في مقابل رفض ما تقدمه الحضارة الغربية من أفكار وأشياء التي اعتبرها ثلة من المفكرين النموذج الواجب تقليده.

ولهذا فمفهوم التجديد في مفهوم ابن نبي يرتبط ارتباطاً عضوياً بشروط وبخصوصية بنية المجتمع الإسلامي الحضارية، فتصوره انبثق من رحم هذه البيئة الإسلامية، لذا فإن اعتبارهما وجهين لشيء واحد أمر لا مناص من الاعتراف به.

والأهم من هذا، إن دقة معالجته للقضايا والمشكلات الاجتماعية التي تشكّل مجتمعة مشروعه الحضاري، قد كشفت عن منهجه العلمي الدقيق الذي ميّزته التحليل والتركيب، فكان بهذا متفرداً في طريقة تناوله لأوضاع الأمة الإسلامية الحضارية، فكان المبشر بالدور القيادي للأمة الإسلامية على سائر الأمم الأخرى، وهذا انطلاقاً من واقع ومعطيات واقعية وتاريخية.

إن ابن نبي، من خلال هذا التميّز في عرض وصياغة مشكلات مشروعه الحضاري، يكون قد حدّد الأدوات الفكرية الضرورية المناسبة، التي اقتضاها مفهوم التجديد عنده، الذي كانت بدايته الإنسان كمحور للتغيير، وأما نهايته فهي تحصيل التجاوب، وهو النتيجة المرجوة والمرتبقة من مفهوم التجديد في فكر مالك بن نبي، التي سيحمل لواءها من بعده تلامذته المنتشرين على امتداد الرقعة الجغرافية الإسلامية.

مشكلات التأويل السوسيولوجي في المجتمع العربي في ظل المناهج الغربية المعاصرة

الدكتور أنور مقراني*

□ مقدمة

من المهمّ التنويه أن عصر التحديث الذي عرفه الإنسان المعاصر، كان حصيلة تطوّر المعارف العلمية منذ القرن السادس عشر الميلادي (عصر النهضة، التنوير، الثورة الصناعية). وأن مسار تشكّل العقل العلمي كان مليئاً بالعقبات والإنجازات على حدّ سواء.

لكن ما يحسب اليوم لهذا العقل قدرته على اصطناع أدواته المعرفية، التي قادته إلى تحقيق طفرة في تقدّم المعرفة الإنسانية بكل صورها المختلفة (الفيزياء، الطبيعيات، الإنسانيات والاجتماعيات،...).

إن مسار تشكّل هذه المعرفة العلمية تجاذبته في واقع الحال سيورات زمنية وفكرية شدّته في كل مرة إلى القطاعات والتراكبات، التي أفضت به إلى إنشاء الجديد الذي تترجم في شكل حقول علمية أو نظريات أو قوانين...

ولعل مقولة أنشتاين بليغة في تصويرها لما قلناه آنفاً: «إن تكوين نظرية

جديدة لا يشبه هدم كوخ وبناء ناطحة سحاب بدلاً منه، بل هو أقرب شبهًا بحال رجل يتسلق جبلاً فيتسع أفق نظره، ويرى أفقاً جديدة كلما ازداد ارتفاعاً، ويرى طرقاً ومسالك جديدة تصل بين البقاع الموجودة في سفح الجبل مما كان يتعدّر عليه رؤيتها لو لم يبرح هذا السفح».

الملاحظة الأخرى التي ينبغي الإشارة إليها، أن بناء المعرفة العلمية في مختلف العلوم نتاج عملية دياليكتيكية تتفاعل داخلها التصورات النظرية والمنهجية بالأساليب والإجراءات التجريبية والميدانية المتفاعلة، هي بدورها مع خصوصية كل موضوع علمي أو دراسي، فضلاً عن ذلك التداخل والتلاقح والتقاطع الذي تمّ فيما بين هذه العلوم على مستوى المفاهيم والمناهج والتقنيات والإجراءات والنظريات.

وهو ما أفضى إلى الصياغة الإيستمولوجية الرائدة التي حدّدها غاستون باشلار لماهية التشكّل الموضوعي للحدث أو الظاهرة أو الواقعة أو الفعل العلمي المستشكل، وذلك عندما حدّد بشكل دقيق أن الموضوع العلمي يُستكشف ويُبنى ويُعاين. وهذه الأزمنة الثلاثة هي مراحل معرفية وإدراكية حاسمة في العلم من حيث:

- زمن استكشاف الموضوع (le conquérir) وما يفترضه من قطع مع التماثلات أو الحس المشترك.

- زمن البناء النظري للموضوع (le construire) اعتماداً على المفاهيم والعلاقات المنطقية والاحتمالات والتفسير.

- زمن المعاينة أو الملاحظة الإدراكية لأثر الموضوع العلمي (le constater)، وما ينجر عن ذلك من تجريب واستدلال وإثبات وتفنيد. ومثلما ما هو معلوم فإن الأزمنة الثلاثة ليست منفصلة في منظور الإيستمولوجيا المعاصرة، بقدر ما هي لحظات متداخلة ومتراكبة.

على أن تكامل هذه المعرفة مع الحقيقة العلمية يكون فقط باعتماد آليات الطريقة الصحيحة، بمعنى آخر أن المعرفة العلمية موجودة لا بموضوعها فحسب ولكن بالطريقة التي أوصلت إليها ومنحتها لازمة الواجهة والتي تسميها الأدبيات بالمنهجية، والتي تحقّق ثلاثة أغراض: تقدّم قواعد للتواصل، تقدّم قواعد للاستدلال العقلي المنطقي الصادق، وقواعد للتداخل الذاتي (إمكانية التشارك بالمعرفة).

تسمح ثلاثية الأنظمة السالفة الذكر بفهم وتفسير ذواتنا والبيئة المحيطة بها، فيما تفشل الأنظمة الأخرى (السلطوي، الروحي، العقلاني)، المنتجة للمعلومات عن فعل ذلك.

عطفاً على ما سبق نسجّل أن المعرفة العلمية التي صاغها العقل الغربي أنتجت في

واقعنا العربي مشكلة تشظي المجهودات العلمية، وتقوقعها في دائرة إعادة الإنتاج للأنساق الفكرية الغربية، ولم تستطع بالتالي مدّ العقل العربي بأدوات يصطنعها هو لأجل قراءة الواقع.

حتى أن استلاية هذا العقل العربي غفلت عن الكنه الموضوعي للمنهج الذي صاغه العقل الغربي، حيث يقول بيير بورديو: «لا يصح أن ندرس المنهج بمعزل عن الأبحاث التي يستخدم في سياقها، إذ ما نحصل عليه، في هذه الحال، لن يتعدى كونه دراسة ميتة تعجز عن تلقيح الذهن الذي ينكب عليها»^(١).

هذه المشكلة لا تزال إلى اليوم يُشتغل عليها ضمن ثنائية التراث والحداثة أو الوافد والمحلي وإلى مسميات أخرى، لا تساهم إلا في تعزيز الانغلاق والدفاع عما تنسبه مدارس الاستشراق عن حال المجتمع العربي.

مثل هكذا أزمة لا نسحبها على العلوم الإنسانية الغربية، وإنما نعزوها إلى نوعية تكوين النخب العربية التي انغمست في انبهار في هذا المنتج الغربي، وأعادت توريث هذا الإبهار للأجيال اللاحقة.

هذا الإبهار الذي كان نتاجاً طبيعياً لحالة التخلف، لم يُمكن من تحقيق قفزة نوعية في إنتاج أدوات الفهم والتحليل، ولكنه دعم أكثر سطوة الإنتاج الغربي وأدواته.

وبقراءة نقدية لمجموع المنتج العربي في ميدان علم الاجتماع، فإنه من المهم إجراء قراءة ذاتية تحدد مكن الخلل في عدم تحوّل الأبحاث والدراسات القطرية والمحلية والعربية إلى عمل تكاملي على مستوى الفرع المعرفي نفسه، وبين مختلف الفروع العلمية الأخرى المشكّلة للعلوم الإنسانية والاجتماعية.

وأيضاً نجد من اللازم من الناحية العملية أو التدخلية الاستفهام عن ماهية وحدود المعرفة السوسيولوجية التي أنتجت، وعن مصير هذا العلم في ظل عدم قدرته على تقديم رؤاه وتفسيراته لصالح النخب السياسية والاقتصادية والأهلية (الطلب الاجتماعي).

□ أولاً: العلوم الإنسانية والاجتماعية.. سؤال الكينونة

لن ندخل في التفريعات التاريخية التي أدت إلى بزوغ العلوم الإنسانية والاجتماعية في القرن التاسع عشر، ولكن سنحاول البحث في الكيفيات التي جعلت المجتمع ينصت بتمعّن إلى هذه العلوم.

(١) بيير بورديو، وآخرون، حرفة عالم الاجتماع، ترجمة: نظير جاهل، بيروت: دار الحقيقة، ط١، ١٩٩٣، ص٥.

إن تسارع التحوّلات الاقتصادية والاجتماعية والثقافية، أثار التفكير الاجتماعي نحو وجهة المشكلة التي يعاني منها النسق الاجتماعي العام. والذي كانت مظاهره الحداثيّة وما انجرّ عنها من تفصيلات على جميع المستويات (العمل، الإجارة، الفقر، المدينة، الريف، التحضر، المدرسة،...) غامضة.

باختصار، إن المجتمع يعيش قلقاً ما، تترجمه حزمة من الغموض، هذا الأخير عبر عنه علماء القرن التاسع عشر بمشكلة النظام (Ordre)، فثلاثة من هؤلاء العلماء: أوجست كونت وكارل ماركس وألكسي توكفيل، تبدو أفكارهم مختلفة بل ومتناقضة، غير أن اتساقاً نظرياً وتفكيرياً يبرز عندما نحاول البحث في مشتركات هؤلاء. فحركة الفكر لديهم تشكّلت في النصف الأول من القرن التاسع عشر، وموضوعهم الرئيس هو «وضعية المجتمعات الأوروبية بعد الثورة»، فصبّوا اهتمامهم نحو معاني المجتمع الجديد الذي نشأ بعد انجلاء الأزمة.

في الظاهر نلاحظ تبايناً في رصد معالم هذا المجتمع، فبالنسبة إلى كونت المجتمع هو صناعي، ماركس هو رأسمالي، توكفيل هو ديمقراطي. وعليه فاختيار معلم الصفة أي صفة المجتمع كشف الزاوية التي تطلع بها كل واحد منهم لحال زمانه.

بالنسبة لكونت يتميّز المجتمع الصناعي باضمحلال البناءات الاقتصادية واللاهوتية، ويكمن الحلّ في تحقيق ما يسميه الإجماع الذي يستعيد التجانس للمعتقدات الدينية والأخلاقية.

في حين يجلّ ماركس المجتمع من خلال التناقضات الداخلية للمجتمع الرأسمالي، وفي خاصيات النظام الاجتماعي المرتبط بالرأسمالية. وعلى المنوال نفسه يرى توكفيل أن الحوارية والتطوعية والمعيشة الفردية للحياة التشاركية التي تميّز النظام الاجتماعي الأمريكي، ترسخ في واقع الحال تجذر الصفة الديمقراطية للنظام السياسي والاجتماعي.

أما بالنسبة لكل من دوركهايم وباريتو وفير، فهم تقريباً مولودون في الفترة نفسها (١٨٤٨، ١٨٥٨، ١٨٨٤)، كما أن اهتماماتهم العلمية انطلقت في الثلث الأخير من القرن التاسع عشر، فيما أن إنتاجهم العلمي الأكبر ظهر في بداية القرن العشرين.

الميزة المشتركة بين هؤلاء أنهم ملاحظون مستغرقون في معرفة وضعية المجتمع الأوروبي، على الرغم من تباين السياق القومي والثقافي والديني، إلا أن هذا الأخير هو من حدّد جوهر الرؤية التي انطلقوا منها، ومن ثمّ في تبني النمط المفهومي المعبر عن معالم المجتمع.

وتباين السياق الثقافي نراه في الانتماء الديني لكل منهم، فالأول يهودي والثاني كاثوليكي والأخير بروتستانتي، كما أن الأول متفائل والثاني متشائم فيما الثالث ملاحظ.

إن هؤلاء العلماء ليسوا فقط ملاحظين عاديين، وليسوا في وارد جعلهم متضادين ومتصارعين، إنهم يقدمون لنا صورة متكاملة عن قدرة الإبداع النظري والمنهجي المشتق من السياق الاجتماعي والثقافي والقومي، والذي سمح لهم بالتنبؤ للحظة التاريخية الفارقة، التي اغتنموها بنجاح لأجل المساهمة في عملية التغيير الاجتماعي الذي طال النظام.

وعليه كان «إبداعهم يندرج في دياليكتيك الاستمرارية والقطيعة، فتحكمهم الجيد في فضاء المسائل العلمية جعلهم قادرين على إعداد مسألتهم الخاصة القادرة على تحريك هذا الفضاء»⁽²⁾.

والدرس الإستيمولوجي والسوسيولوجي الذي ينبغي استخلاصه هو أن المذاهب السوسيولوجية ليست «مجهوداً لأجل الفهم العلمي فحسب، وإنما هي منظوقات هؤلاء... أو حتى حوار بين هؤلاء في وضعية تاريخية»⁽³⁾.

وعلى هذه الرؤية برز في أفق الخطاب الاجتماعي تصور جديد لماهية المشكلة ووجهاتها، والقدرة التي أفصح عنها هؤلاء في تتبع آثار التغير التي عرفها المجتمع الأوروبي، والتي جعلت من علوم هؤلاء واجهة ومرآة يتكشف بها النظام عن أوجهه المختلفة.

على هذا الأساس أصبح الهدف الذي تسعى إليه الإنسانيات والعلوم الاجتماعية هو الاهتمام بالقضايا الاجتماعية، وإنتاج معرفة تراكمية قابلة للتحقق والإثبات، وتسمح بفهم وتفسير الظواهر والتنبؤ بها، وهو ما يتضح فيما يلي:

١ - التفسير: لقد ارتبط هذا المفهوم بالانشغال الفلسفي لديفيد هيوم (١٧١١-١٧٧٦) عندما عرض نظريته في التفكير العلمي، واستخدم منذ ذلك الوقت هذا المصطلح لربط ظاهرة ما يراد تفسيرها بظاهرة أخرى من خلال قوانين عامة.

وتعتبر هذه الأخيرة بمثابة الإطار العام الذي يشتق منه تفسير خاص، أما في العلوم الإنسانية والاجتماعية فإنها تسعى من خلال التفسير الإجابة عن أسئلة لماذا؟ من خلال تقديم تحليل نظامي وتجريبي للعوامل السابقة التي سببت هذا الحدث أو ذاك السلوك. وما يجدر التنويه به أن الأزمات المتعددة التي مرت وتمرّ بها العلوم الإنسانية كانت مرتبطة دوماً بمشكل التفسير.

ويلخص ريشارد براثوايت (Richard Braithwaite) التفسير بالقول: «وظيفة العلم هي إنشاء قوانين عامة تغطي سلوك الأحداث التجريبية أو المواضيع التي تقع ضمن

(2) Compenhoudt, Luc-Van: Introduction à l'analyse des phénomènes sociaux, Paris: Dunod, 2001, p240.

(3) Aron, Raymond: Les étapes de la pensée sociologique. Tome2, Tunis: Cérès Editions. 2002, p391.

التساؤل العلمي، وهي بذلك تمكّنا من ربط معرفتنا بالأحداث المنفصلة المعروفة، وإنشاء نبوءات موثوقة لأحداث غير معروفة. إذا كان العلم في مرحلة متطورة جداً... فسوف تشكّل القوانين التي تمّ إنشاؤها هرمًا تدرج فيه القوانين الخاصة كنتيجة منطقية لعدد قليل من القوانين العامة... أما إذا كان العلم في مراحل المبكرة من التطور... ستكون هذه القوانين مجرد تعميمات تتضمن تصنيفات للأشياء ضمن فئات معينة⁽⁴⁾.

ويمثّل التفسير في العلوم الإنسانية أحد أهم المشكلات التي حاول العقل السوسيولوجي الغوص فيها، لكونه نقيصة طالما أظهرت عجز البحث الاجتماعي عن تحقيق نتائج تقترب مما يسميه فلاسفة العلم اليقين. وهو ما جعل بعض النقاد ينعنون العلوم الإنسانية بالتخلف النسبي، وأن تقديرات الباحثين للظواهر والأفعال الاجتماعية تتسم بالتناقض والتنازع، ولم نشهد أبداً اتساق هذه النتائج مع مجريات تطوّر هذه الظواهر.

ومن ثمّ يصبح تجاوز التخلف هذا مقترناً بقدرة السوسيولوجيين على تحقيق ما يسميه هومنز (G.Homans) التقنين المنطقي، الذي يؤطّر البحث بالصرامة المنهجية والإبستمولوجية والإمبريقية من جهة، ويأخذ في الحسبان من جهة ثانية كون سلوك الأفراد هو من يخلق الخصائص العامة للجماعات.

وبذلك يصبح التفسير ليس تحليلاً وضرماً من ضروب الكشف عن المبادئ التي تقوم عليها الظاهرة، ولكن التفسير هو في جوهره مسار للبحث في كيفية «اختلاط المبادئ العامة - كي تبدو في سلوك كثير من الأفراد والجماعات - على مدى الزمان لتعطي أكثر الظواهر الاجتماعية ثباتاً وتحافظ عليها وتغيرها»⁽⁵⁾.

ويميّز كارل هامبل (Karl Hempel) وأوبنهايم (P.Oppenheim) بين شكلين من التفسير في العلم اعتماداً على نوع التعميم الذي يوظفه التفسير، فنجد التفسيرات الاستنباطية والتفسيرات الاحتمالية⁽⁶⁾.

(4) Richard B.Braithwaite, Scientific explanation, (New York: Harper and Row, 1960) p1. In: شافا فرانكفورت ناشياز، ودافيد ناشياز، طرائق البحث في العلوم الاجتماعية، ترجمة: ليلى الطويل، دمشق: بيترا للنشر والتوزيع، ط ١، ٢٠٠٤، ص ص ٢٠-٢١.

(5) G.Homans, The nature of social science, New York, Harcourt Brace and World 1967, p. 28 - 31 In:

مصطفى أنور علا، التفسير في العلوم الاجتماعية. دراسة في فلسفة العلم، القاهرة: دار الثقافة والنشر والتوزيع، ١٩٨٨، ص ٧٧.

(6) C. G. Hempel, P.Oppenheim: The logic of explanation. In:

علا مصطفى أنور، المرجع السابق، ص ص ٧٨-٩٤.

أ- التفسير الاستنباطي: يستلزم توفر الشروط الموالية: تعميم عام كلي، بيان الظروف التي يجب توافرها حتى يمكن الحكم على صحة التعميم، ظاهرة تحتاج إلى تفسير، قواعد المنطق الصوري المتبعة. ويقوم هذا الشكل من التفسير على مسلمة أن ظاهرة ما يقع تحليلها من خلال استنباطها من قانون عام، وسمة هذا الأخير أنه يضع كل الحالات ضمن مجاله ولا توجد استثناءات.

ولأن التفسير الاستنباطي يعتمد على المنطق الصوري، فإنه أقوى أنواع التفسيرات العلمية، لأن النتيجة فيه تفترض الصحة لاعتمادها في البدء على المقدمات الصحيحة، كما أنه يفسر الأحداث الفريدة وكذلك السلوكيات الشائعة.

ب- التفسيرات الاحتمالية: نظراً لخصوصية العلوم الإنسانية التي يتعدّر فيها تحصيل قانون علمي عام يمكن تعميمه على جميع الظواهر، لجأ الباحثون إلى التفسيرات الاحتمالية أو الاستقرائية التي تعبر عن معدل رياضي بين الظواهر أو التي تعبر عن النزعة أو الميل (أ) تميل إلى أن تُسبب ع).

٢- التنبؤ: يعتبر إنشاء أجوبة توقعية صحيحة من ميزات العلم، ويتوقف ذلك على كمية ونوعية المعرفة العلمية المتوفرة عن موضوع معين قيد البحث. كما أن هذه العملية تمثل من الناحية المنطقية معاكسة لعلمية التفسير، حيث يتم الاستعانة بالقوانين والتعميمات الاحتمالية للتنبؤ بحدوث ظاهرة ما إذا توفرت الظروف المناسبة.

٣- الفهم: تشير الأدبيات الاجتماعية إلى نوعين من الفهم، أحدهما عاطفي والآخر تنبؤي، وهما منبثقان من كون الموضوع في العلوم الاجتماعية متمركز حول سلوك الفرد، وتدخل العالم الاجتماعي يكون في شكل ملاحظ للظاهرة أو مشارك فيها.

□ ثانياً: المنهج والمنهجية

يترادف استخدام مصطلح المنهجية في لسان الباحثين على ثلاثة كلمات وهي: النهج، المنهاج، والمنهج، ولكل منها استخدام محدد يساهم في توضيح جانب معين من عملية تصميم البحث، فالنهج لغة الطريق المستقيم الواضح، والمنهاج هو الخطة المرسومة، والمنهج هو جملة من المبادئ التي توجه كل بحث منظم، جملة من المعايير التي تتيح اختيار التقنيات وتنسيقها^(٧).

(٧) مادلين غراويتز، مناهج العلوم الاجتماعية، الكتاب الثاني: منطق البحث في العلوم الاجتماعية، ترجمة: سام عمار، دمشق: المركز العربي للتعريب والترجمة والتأليف والنشر، ط ١، ١٩٩٣، ص ١٠ - ١١.

وينبغي الإشارة هنا إلى كلمة (Méthode) تحمل معاني اصطلاحية مختلفة: الإجراء، عملية لإحراز شيء أو لتحقيق هدف، كما تعني إجراءً نظامياً.

وتاريخ هذا المصطلح يرجع إلى القرن السابع عشر مع فرانسيس بيكون وديكارت وجون ستيوارت ميل، ومن بعدهم دوركهام، وجون ديوي،... حيث تحدّد تعريفه بأنه «الطريق المؤدّي إلى الكشف عن الحقيقة في العلوم بواسطة طائفة من القواعد العامة التي تهيمن على سير العقل وتحديد عملياته، حتى يصل إلى نتيجة معلومة»^(٨).

قد تقودنا التعريفات المتوفرة عن المنهج إلى الاستسهال في فهم آلي لعمله، لكن من المفيد التذكير أن المعرفة بالمنهج مبنية على فلسفة التساؤل الاستشكالي لدواعي الاختيار والنجاعة التي يقدمها كل المنهج أو بعض من خطواته الكلية أو الجزئية، وهو ما يبيّن جون كلود كومبيسي (J.C.Combessie) من أن اختيار منهج ما يندرج في استراتيجية بحث (قيم، أيديولوجيا، تساؤلات، نظريات) توجّه أهداف الباحث، أي إن «المنهج يرشد إلى الطريق، إنه يبيّن ولا يقرر الطريق»^(٩).

كما يقول عنه بنوا قوتييه (B.Gauthier): إنه «يشتمل على بنية الفكر وشكل البحث والتقنيات المستخدمة لكي تمرّس هذا الفكر وهذا الشكل في الواقع»^(١٠).

ونخلص بذلك إلى القول: إن المنهجية العلمية هي نظام من القواعد الصارمة والصریحة والواضحة، كما تتضمن إجراءات يُبنى البحث عليها، وتقيم خلالها جودة المعرفة العلمية المنتجة أو التي يجري البحث عنها.

ما يسجل على منهجية العلوم الإنسانية أنها عرفت تطوراً بطيئاً، قابله نزعة كبيرة لدى الباحثين والعلماء لتبادل الأفكار والانتقادات، التي قادت خلال قرون من الزمن إلى تأسيس مجموعة من القواعد والإجراءات ساهمت في تطوير ما يقابلها من طرائق وأساليب، مكّنت من التواصل والنقد البناء والتقدّم العلمي.

ومن بين أهم أدوار المنهجية يمكن أن نعدّد ما يلي:

١ - المنهجية تقدم قواعد التواصل: ما بين الباحثين الذين يشتركون أو يرغبون الاشتراك في خبرة علمية ما، بمعنى أن وضوح وعمومية الخطوات المنهجية يؤسّس لإطار علمي للتكرار والنقد والبناء، ويضمن كشف الأخطاء والتضليل والأسلوب المنطقي الذي

(٨) عبد الرحمن بدوي، مناهج البحث العلمي، الكويت: وكالة المطبوعات، ط ٣، ١٩٧٧، ص ٥.

(9) Combessie, Jean-Claude: La méthode en sociologie, Alger: CASBAH éditions, 1998, p9.

(10) Gauthier, Benoit: Recherche sociale. De la problématique à la collecte des données.

Canada: Presse de l'université du Québec, 1984, p09.

اتَّبَعَ في تفسير الافتراضات.

٢- المنهجية تقدم قواعد للاستدلال العقلي: لا يعني أولوية الملاحظات التجريبية في المدخل العلمي، حضور اليقين المطلق، وبالعكس فإن ترتيب الملاحظات وربط الوقائع بعضها ببعض في بنية نظامية منطقية هو من يؤسّس لصداقة ووجاهة المعرفة العلمية المحصلة (المنطق: نظام الاستنتاج العقلي الصادق الذي يسمح بالوصول إلى استدلالات موثوقة من الملاحظات التجريبية).

وبذلك فإن المنهجية العلمية هي ليست في وارد تقديم أجوبة منطقية للخطوات والأساليب العلمية، بل هي مستوجبة لكفاءة عالية في الاستنتاج العقلي المنطقي والتحليل (مبادئ المنطق، قواعد التعريف، التصنيف، أشكال الاستدلالات الاستنباطية والاحتمالية (الاستقرائية)، نظريات الاحتمال، إجراءات المعاينة، نظم التفاضل، قواعد القياس).

٣- المنهجية تقدم قواعد للتدخل الذاتي: في الواقع تقدّم المنهجية شرحاً للمعايير «المقبولة للموضوعية التجريبية (الحقيقة) وطرائق وأساليب الصدق». فالموضوعية والصدق متداخلان بدرجة عالية، بمعنى أن موضوعية نتائج معينة (الصدق) يحدّدها مشاركة (التحقّق) العلماء الآخرين في الملاحظات والوقائع.

وعليه فإن أهمية التدخل الذاتي ودلالته تظهر في إمكانية فهم وتقييم الطرائق والأساليب التي يستخدمها الباحثون الآخرون، وإمكانية إجراء ومعاودة البحث (التكرار) وتحصيل ملاحظات مشابهة، لأجل الوصول إلى صدق الوقائع التجريبية والاستنتاجات. إذن يمكن أن نوجز أن المنهجية هي طريقة تناول الباحث لموضوع دراسته، وحلقة الربط بين الإطار النظري العام وما نريد فهمه، وتشتمل على بنية الفكر، وشكل البحث والتقنيات المستعملة لإسقاط البحث على الواقع.

باختصار، إن المنهجية هي الزمن الذي يتوقّف عليه تأكيد أو رفض الأفكار المبدئية الملاحظة، انطلاقاً من مجابهتها بالأفكار المستخلصة من التجربة والخيال مع ما يقابلها من معطيات ملموسة ونتائج ملاحظة.

□ ثالثاً: فن التأويل السوسيولوجي

قبل مناقشة مفهوم التأويل السوسيولوجي، نعتقد أنه من الملائم التعريف بالتأويل من حيث بُعديه التاريخي والنظري. فكلمة «هيرمنوتيك» تعود في أصولها الأولى إلى الإله اليوناني هرمس الذي كان رسول الآلهة إلى البشر الفنانين لأجل تلقينهم المعرفة الإلهية

(حقيقة العالم) وتأويلها لهم، والتي كانوا عاجزين عن فهمها.

وتميّزت هذه المعرفة الهارميسية بالضمنية والحدّاقة والتجزؤ بأن تكشف للبشر طريق المعرفة دون أن تكون كاملة، وهذه المقاومة للكمال تعني أن احتجاب الحقيقة في نص أو في شيء أو فعل يبقى مطلقاً في الزمن كي تتجدّد المعرفة وتخلد عند كل الأجيال اللاحقة.

وقد برز التأويل كوسيلة تخلص للمؤمنين المسيحيين، الذي قدّموا قراءة جديدة للتوراة والإنجيل كي يتخلّصوا من سطوة السلطة الكنسية، التي وقفت - حسب اعتقادهم - في وجه التقدّم الذي سعى إليه مفكرو عصر الأنوار؛ ولذلك يشير عدد من الباحثين أن «فهم النص الديني المسيحي أساساً هو ما أدّى إلى نشأة التأويل أو علم التأويل»^(١١).

أما العقل الإسلامي فقد عرف فن التأويل منذ اللحظة التي بدأ فيها استنباط الأحكام الشرعية، وحيث إن مدرسة الاجتهاد عرفت توسّعاً كبيراً في دولة الإسلام منذ اللحظة التي زاد فيها شغف المجتمع الإسلامي على توخّي تحقيق وتمحيص كثير من القضايا التي بدأت تدخل على الفضاء الفكري خصوصاً مع حركة الترجمة وتعدّد المدارس الفقهية والدينية.

لهذا نجد مواقف متباينة حول التأويل بين من يؤيّده وبين من يتحفّظ بشدّة لخطورته على تعنيف النص الديني وتطويعه للمراد المرتجى منه. والتنازع الحاصل حول هذا المفهوم ساهم في تغذية تطرّف كل مدرسة وتحميل التأويل معاني تصوغ بها طريقتها في التعامل مع النص بين الاقتراب العقلي الصرف، وبين الاكتفاء عند الحدود الظاهرة التي يعرضها التفسير.

هذا التهيّب من مفهوم التأويل نجده عند ابن تيمية الذي رأى انقلاباً في استخدام التأويل بين الزمن الأول للسلف وبين ما هو واقع في زمانه، فهذا اللفظ له معنيان عند السلف الأول «(أحدهما) تفسير الكلام وبيان معناه، سواء وافق ظاهره أو خالفه فيكون التأويل والتفسير عند هؤلاء متقارباً أو مترادفاً... و(المعنى الثاني) في لفظ السلف... من سمّى التأويل مطلقاً هو نفسه المراد بالكلام»^(١٢).

في حين حمله من جاء بعد هذا السلف بمعنى آخر حيث يصرف اللفظ عن المعنى الراجح إلى المعنى المرجوح، وتوجّس ابن تيمية من التأويل له ما يبرّره، إذا علمنا أن زمن الفتن الذي كان قبله أو عاش فيه، وحال الأمة التي تشرذمت إلى دويلات وممالك، يعتقد أن مردّه بالأساس تسلّط الهوى التأويلي، الذي أعطى شرعية الفعل والفكرة لكل أولئك

(١١) محمد المتقن، في مفهومي القراءة والتأويل، مجلة عالم الفكر، الكويت: المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب، أكتوبر / ديسمبر ٢٠٠٤، المجلد ٣٣، العدد ٠٢، ص ٢٥.

(١٢) تقي الدين أحمد ابن تيمية، الإكليل في التشابه والتأويل، خرّج أحاديثه وعلّق عليه: محمد الشيمي شحاتة، الإسكندرية دار الإبيان للطبع والنشر والتوزيع، ٢٠٠٢، ص ٢٨.

الذين اعتمدوا النص الديني حجة للمرافعة والغلو السياسي.

من ناحية ثانية يمكن لنا أن نستخلص فكرة في غاية الأهمية وهي أن التأويل يلبس الحكم المستنبط هالة كبيرة لدى المتلقي خصوصاً إذا كان من العوام، بما يجعل الفكرة الجديدة أقرب إلى الكشف غير المسبوق، ووسيلة قوية لأجل كسر الإجماع في شأن المقدس واختلاق أحكام وأفكار توازيه أو تحضه.

ومرد ذلك كله أن الحرية الفكرية والماندفة التي يحويها التأويل تجعل من التدبر والتقدير خاصيتين لأجل «الميل به عن مقصده الذاتي نحو فهم خاص يأتي منسجماً مع تقديرات المتدبر والمقدر»^(١٣).

أما في السوسيولوجيا فقد أخذ مفكروه روافدهم المعرفية والمحاججية من الفلسفة والإيستيمولوجيا لأجل الخروج بمنهج يتجاوز أزمة المناهج الوضعية التي عرقلت حسبهم تطوّر هذا العلم، ولم تقدّم إلا صورة إدراكية ومجتزأة عن الواقع الاجتماعي.

وعليه كانت المحاولة هادفة إلى تحديد موضوع هذا العلم مثلما بينها ماكس فيبر (Weber Max)، ومن ثم الانتقال إلى كفايات التوطين للتقنيات والمحمولات التي ستدرس الواقعة الاجتماعية باعتبارها نصّاً يحمل في ذاته الغموض - رموزاً، سماتٍ، معاني - الذي ينبغي إيجاد تأويل له.

والنص هنا لا يشير فقط إلى الكلمات والجمل، ولكنه يحيل إلى ثراء وعاطفية وفاعلية الحياة الاجتماعية التي تعبّر عنها الكلمات، ويشير على نحو تام إلى «كل بناء للمعنى يرتبط بعلامة أو إشارة» (أو بناء المعنى السميوطيقي)، كاللغة والموسيقى وفنون العمارة والتصوير والأحداث والأفعال الاجتماعية^(١٤).

إن التوجّه الذي اعتمدته السوسيولوجيا الغربية في وقتنا الراهن لا يخلو من مخاطرة كبيرة؛ لأن ألفة الباحثين على الاستعارة يبدو أنها لا زالت قائمة إلى اليوم برغم ما تدّعيه الأوساط والنخب السوسيولوجية من استقلالية هذا العلم.

فالمطابقة بين المجتمع والنص، وبين المجتمع والنسيج هي أقرب إلى محاولة اصطناعية أخرى، تقوم على نقد المنجز الوضعي السابق وتنتج في الوقت نفسه تياراً بحثياً يقع في شراك التبعية المعرفية والذي لا يتعلّم من الدرس الفلسفي الذي يقول بنقد الأيديولوجيا وبنقد أوهايم الكهف.

(١٣) عبد القادر الرباعي، التأويل: «دراسة في آفاق المصطلح»، مجلة عالم الفكر، الكويت: المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب، المجلد ٣١، العدد ٠٢، أكتوبر/ ديسمبر، ٢٠٠٢، ص ١٥٥.

(١٤) أحمد زايد، الهرمينوطيقا وإشكاليات التأويل والفهم في العلوم الاجتماعية، حولية كلية الإنسانيات والعلوم الاجتماعية، الدوحة: جامعة قطر، العدد ١٤، ١٩٩١، ص ٢٥١.

بالنسبة لغدامير العالم الاجتماعي مبني بصفة قبلية بشكل رمزي، وأن «الموضوعات الاجتماعية منظمرة في معقدات من المعنى لدى عالم الاجتماع... والطريقة الأفضل لكي نصوغ في مفاهيم ما ينبغي أن يقع، وما يقع... هي القول بأن ثمة (التحام آفاق)»^(١٥).

فأفق فهم عالم الاجتماع يجب أن ينصهر بأفق النص التاريخي أو الممارسات الاجتماعية لثقافة غربية، وعبر متتالية استشكالية ومراجعة بين ثنائية السؤال والجواب تنتج وحدة معنى جديدة منفصلة ومتصلة في آن واحد مع المعرفة السابقة، لكن وجاهتها تجعل العقل الباحث وكأنه استيقظ على فهم آخر ولدته الفطنة والتنبه والشك والتحيز.

هذا الأخير الذي يتم إدراكه بالذات الفاعلة التي تعي وجوده ليس من باب انتقاصه من المعرفة، ولكن من باب إدراك التحيز على أنه حامل لمعرفة تبحث هي ذاتها عن اكتشاف مكنونها. وعطفاً على ما سبق، فإن المظاهر الغربية والممارسات الاجتماعية التي تقص مضاجع السوسيولوجيين المشتغلين عليها ستكف عن البروز بسلبيتها ومقاومتها لكي تغدو مصادر فهم الذات.

من جانب آخر، يُمكن فن التأويل من تناول الظواهر الاجتماعية على أنها موجهة ومبنية من خلال قواعد سلوكية ومقاصدية تتبدى للملاحظ السوسيولوجي بوهم الشفافية الذي يقدم هالة الموقف الأولي الذي يتغذى على التفسير الساذج وعلى سطوة الحس المشترك. وبتفكيك البنيات الداخلية والنسقية للمفاهيم الاجتماعية المشبعة بالتأويلات اعتماداً على الذات الفاعلة التي تفكك الجوانب غير المقصودة في الأفعال الاجتماعية.

هذه الرؤية المنهجية تبنّاها أنتوني غيدنز، الذي اعتبر النظرية الاجتماعية «نظرية مشبعة بالتأويل»، وعليها أن تسير الاهتمامات المعاصرة، وبذلك تصبح حرفة عالم الاجتماع حرفة تأويلية، كما يصبح الموضوع الخاضع للتفسير مشكلاً على تأويل للأفعال اليومية في الحياة الاجتماعية، وهذا ما يطلق عليه غيدنز التأويل المزدوج، الذي يعني «التأويل من قبل الباحث، وفهم التأويلات التي تبنى عليها الحياة الاجتماعية ذاتها. ويؤدي ذلك بالتالي إلى خلق علاقة بين لغة الحياة العادية ولغة العلم»^(١٦).

وتفهم المعنى بهذه الطريقة يفتح المجال واسعاً لاكتشاف الجوانب غير المقصودة في

(١٥) آلن هاو، النظرية النقدية.. مدرسة فرانكفورت، ترجمة: ثائر ديب، القاهرة: دار العين للنشر / المركز القومي للترجمة، ط ١، ٢٠١٠، ص ١٧٧.

(١٦) أحمد زايد، آفاق جديدة في نظرية علم الاجتماع.. نظرية تشكيل البنية (نظرية البنية)، المجلة الاجتماعية القومية، القاهرة: المركز القومي للبحوث الاجتماعية والجنتائية، المجلد ٣٣، العدد الأول والثاني، ١٩٩٦، ص ٦٦.

الأفعال الاجتماعية. وتكمن أهمية الظروف غير المقصودة للفعل في أنها تلفت الانتباه إلى عالم اللاوعي وعالم المسكوت عنه في السلوك. فمفهوم الظروف غير المقصودة هو «مفهوم تفسيري له قدرة استكشافية، حيث يفتح إمكانيات للتعرف على الأبنية العميقة للاوعي البشري، وللمسكوت عنه في التفاعل الإنساني»^(١٧).

مشكلات التأويل في علم الاجتماع

١ - تحوّل هذا العلم إلى الدرس الأكاديمي

أي إنتاج الإطارات فقط على حساب نوعية البحث العلمي التي كان من المفترض أن تدعم نوعية هذا التكوين الإمبريقي للطلبة والباحثين على حدٍ سواء.

وهذا النقد يتطابق مع ما قاله جيدنز: «فعلم الاجتماع لا يمكن أن يظل موضوعاً أكاديمياً خالصاً، هذا إذا كانت (الأكاديمية) تعني الدراسة العلمية غير الملزمة والتي تنأى بنفسها عن الناس، وتتمّ داخل جدران القاعات الجامعية المغلقة»^(١٨).

لا تحلو جامعة في العالم العربي إلا وفيها أقسام لعلم الاجتماع، ولكن السؤال الذي يظلّ يطرحه نفسه على النخب السياسية، هي ما الفائدة التي يمكن أن تجنيها الدولة من شيوع هذا العلم؟ وهل الأبحاث التي تجري والموضوعات التي يجري العمل عليها هي في صلب اهتمامات المجتمع؟.

بالتأكيد، إن الدوائر الحكومية هي بحاجة إلى عمالة كفوءة خصوصاً في المهام ذات الطابع الاجتماعي والخدمي. ولكن لا ننسى أن التنمية في كل مفاصلها مربوطة أيضاً بالقرار الاجتماعي الذي يتمّ التعرف عليه ومن ثمّ تهيئته لأجل إسناد المشروعات التنموية.

من هنا تبرز نقطة أخرى وهي نوعية البحوث التي تجري بمسمى البحوث الأكاديمية وتلك التي يجري العمل فيها بمسمى بحوث التدخل.

على مستوى نوعية البحوث الاجتماعية، نجد أنها تقع في ازدواجية معرفية تخصّص في إحداها أن الموضوعات تتميّز بالتكرار والابتذال، ومن ثمّ الوقوع في الجمود الموضوعاتي، ولم نشاهد تحليلاً جديداً لنوعية من الموضوعات الجديدة.

أما الثانية فهي أن هذه الموضوعات يجري اختيارها اعتماداً على لوائح برؤوس

(١٧) أحمد زايد، المرجع نفسه، ص ٦٨.

(١٨) أثنوني جيدنز، مقدمة نقدية في علم الاجتماع، ترجمة: أحمد زايد وآخرون، القاهرة: مركز البحوث والدراسات الاجتماعية، كلية الآداب، الطبعة الثانية، ٢٠٠٦، ص ١٨.

الموضوعات التي أعدتها السوسيولوجيا الغربية، فالباحث لا يكون همّه البحثي هو وجهة الظاهرة وإنما يجاهد لأجل توطين موضوعه مع هذه اللوائح. وكأن الشرعية العلمية للموضوع تتأتى من السياق المعرفي المعدّ له سلفاً.

وعلى ذلك تمكّن هذه الطريقة من احتواء الموضوع بالسند النظري والمنهجي من جهة، ومن جهة ثانية تكتسب فكرة (اللائحة برؤوس الموضوعات) مبرّر وجودها من حيث كونها الإجابة العلمية الوحيدة الممكنة والمتاحة عن السؤال: ما هو موضوع علم الاجتماع^(١٩).

٢- مشكل التأويل المتسرّع للحدث

هذه الحالة تعرفها اليوم الكتابات المتسرّعة التي تقع في وهم شفافية الظواهر الاجتماعية، وينبغي التأكيد هنا أن هناك فرقاً بين إبداء الرأي أو التفسير الأوّل لمعنى معين وبين الإدخال المتعسف للظاهرة داخل النموذج التأويلي، حيث إن اجتهاد الباحث ينصب على اصطیاد المفهومات من النظرية، ومطابقتها على الحالات والأفعال، سعياً منه لأجل الاستدلال على قوة النظرية، دونما تحسّب للظرف الزماني والمكاني والثقافي الذي تشكّل فيه الحدث.

وقد سبق لبوردیو أن نبّه إلى قضية غاية في الأهمية، تتعلق بصعوبة الفصل بين الرأي الشائع والخطاب العلمي والنتائج عن «الألفة التي تربط الإنسان بمداره الاجتماعي تشكّل العائق المنهجي الأول أمام عالم الاجتماع، كونها تنتج باستمرار موهومات من المفهومات والنظم وشرط كافية لإعطاء هذه الموهومات مصداقية ما»^(٢٠).

ولا بد من الإشارة إلى أن علم الاجتماع موجود اليوم في صراع مع الأيديولوجيا التي هيمنت على الفضاء الاجتماعي بكل أبعاده الصورية والتواصلية والتداولية واللغوية...، وهو صراع تحجيم واختزال لمنهجيتها وأنظمتها المعرفية، حتى تبدو السوسيولوجيا وكأنها عقيمة ومن دون مهمة مجتمعية.

والواقع أن الأيديولوجيا تلعب دور التثبيت لما هو متحرّك، إنها شكل مباشر للتفكير بواسطة النموذج، حيث تقدّم حلولاً جاهزة سريعة متّسقة مع المعتقدات اللاشعورية الجمعية. فتميل الجماعة إلى تصديق ما يتفق مع معتقداتها.

(١٩) عبد الله إبراهيم، علم الاجتماع (السوسيولوجيا)، بيروت / الدار البيضاء: المركز الثقافي العربي، ط ٣، ٢٠١٠، ص ٥٣.

(٢٠) بيير بورديو، وآخرون، مرجع سبق ذكره، ص ١٩.

لذا فإن قبوله وتنميط المعطيات وفق النموذج المعرفي الذي تطرحه الأيديولوجيا يعني ممارسة عملية اختيارات اعتباطية بين هذه المعطيات كي تؤكد النسق المعفي القديم فحسب. وفي المقابل تعجز السوسيولوجيا عن مواجهة النموذج الأيديولوجي وتفقد قدرتها على «تبديد سلطة الفكر المعياري الثبوتي للأيديولوجيا وتجاوز تحديداتها الجامدة»^(٢١).

٣- مشكلة الهوية الافتراضية لعلم الاجتماع

هي حالة القطع التي مرّت بها العلوم الاجتماعية والإنسانية وعلم اجتماع بالخصوص في عالمنا العربي، ونقصد بالقطع الحلقة الحضارية والمعرفية التي توقّف فيها العقل العربي عن إنتاج العلم والمعرفة من منطلقه الذاتي الخصوصي.

وهذه اللحظة التاريخية التي امتدت من القرن الرابع عشر ميلادي إلى اليوم، استلب فيها التفكير والعقل والتراث، الذي صُدم بتوالي الخيبات والتفككات العمرانية والنظامية نتيجة الحالة الاستعمارية.

فالانكشاف المعرفي الذي سمح بدخول وافد الحضارة الغربية إلى تراثنا العربي، لا نعزوه كله للمنظومة المعرفية الغربية؛ لأن النخب الوطنية التي تعلمت ودرست ودرّست في الغرب، تتحمّل هي أيضاً مسؤولية انخراطها في المشروع النهضوي الغربي الذي كان يعني إشاعة المفهوم والنظرية والرؤية المركزية للكون وللعالم، كي تقبل كمسلّمات غير قابلة للنقد، وأيقونة تستوحي بها النخب الوطنية منجزات الحضارة الغربية.

والملاحظ على «الكثير من الإسهامات التي أفرزتها هذه الجهود هو ضعف تأصيلها النظري الذي لم يسمح لها بالانطلاقة الحقيقية والذهاب بعيداً عن النقد في قطيعتها المعرفية»^(٢٢).

لقد تكشف للفكر العربي النهضوي في هذه اللحظة التاريخية للعلم من القرن العشرين أن عالماً جديداً تمت صياغته في غيابه، وتحدّدت صورته وفق مرجعية حضارية كونية، لذلك شرّعوا لأنفسهم سلطة المساءلة التي اندفعت بشكل كبير دونها وقوف عند الحواجز الأخلاقية والمعتقدية، بحيث أصبحت كل الموضوعات والمعرفة قابلة للبحث، وهو ما جرّ النخب العربية إلى الوقوع في التنازع النظري، والجلد التراثي، ومقابلته بالكوني.

(٢١) مطاع صفدي، النمذجة بين التأويل والتغيير، مجلة الفكر العربي المعاصر، بيروت: مركز الإنماء القومي، العدد ٤٠، تموز/أب ١٩٨٦، ص ١٣.

(٢٢) فضيل دليو، علم الاجتماع المعاصر. ثنائياته النظرية والمنهجية، الجزائر: مخبر علم اجتماع الاتصال، جامعة منتوري - قسنطينة، ٢٠٠٤، ص ٢٠.

وهذه الحالة ماثلة في أعمال محمد أركون، حامد أبو زيد، ونعتقد أنها أفقدت سيرورة التشكّل للعقل العربي، الذي بدل أن ينخرط في الاستمرارية نجده يهيم في البحث عن الانطلاقة. والتي تكون بحسب نوعية التكوين الذي تلقّته النخب العلمية إما فرنسيًا أو أنجلوسكسونيًا أو أمريكيًا... وعليه شقّت المعرفة في حقل العلوم الإنسانية طريقها بسؤال الاستعارة والاستخدام وسقط من الحسبان سؤال أين نحن من هاته العلوم؟

ولا تنقطع صلة هذا الاستفهام عن دور المثقف، الذي هو منوط بمهمة التفكير، فيقول إدوارد سعيد الذي قضى زمنًا كبيرًا في مناقشة وتحليل الاستشراق: إن دور المثقف هو ضبط الاختلاف وإثارة التغيير، وإن عليه «مضاعفة الوعي، وأن يقلق بسبب التوترات والتعقيدات، وأن يتحمّل كفرد مسؤولية مجتمعه، هذا دور ليس تخصصيًا بل له علاقة بالقضايا التي تتقاطع مع قواعد السلوك الاحترافية المهنية»^(٢٣).

٤ - مشكلة الأحادية البنيوية

هو الجمود الذي يلاحظ على الباحثين الذين ركنوا إلى النموذج التجريبي، كي يعيدوا ترديد مقولة كونية العلوم. وهذا الإلحاق لعلم الاجتماع ومن ثم العلوم الاجتماعية خاض فيه هؤلاء من باب التردد للمقولات الغربية في هذا الخصوص، ومن باب جاهزية النمذجة التي تسمح بقبولة الواقع الاجتماعي العربي.

لكي نقرب صورة هذه الحالة الأحادية، نعرض للكيفية التي تناول فيها الفكر الغربي والفرنسي بالخصوص، لحالة التكوين الاجتماعي في الجزائر. إذ كان الموضوع الهدف لهذه الكتابات تأكيد الأصالة المسيحية للمجتمع الجزائري، فيما ذهب آخرون إلى وصف مظاهر التخلف في المجتمع بناء على التفرقة الإثنية (عربي/ بربري) من جهة، ومن جهة أخرى على التفوق العرقي للمجتمعات الأوروبية التي تبرر الاستعمار.

ولم تدّخر الاتجاهات الماركسية جهدًا في تدعيم هذه الأفكار، ولم تكلف نفسها عناء إعادة قراءة علمية لمرتكزات التوصيفات التي جاءت في تقارير الضباط الفرنسيين خلال عمليات تغلغل الاحتلال في داخل الأراضي الجزائرية، أو خلال عمل هؤلاء في الإدارة والمكاتب الفرنسية في المدن والقرى.

فجلّ هؤلاء كانوا مبهورين بنظريات التقدّم التي كانت قد لاقت رواجًا في فرنسا في ظلّ الثورة الصناعية، ومنجزات مجتمع ما بعد الثورة. وعليه لم تقدّم كتاباتهم سوى

(٢٣) إدوارد سعيد، أوروبا وأغيارها، منظور عربي، تحرير: ريتشارد كيرني: جدل العقل. حوارات آخر القرن، ترجمة: إلياس فركوح، حنان شرايخ، بيروت / الدار البيضاء: المركز الثقافي العربي، ط ١، ٢٠٠٥، ص ٣٠.

مقارنات غير متكافئة وتوصيفات غير حيادية عن واقعين مختلفين.

لكل هذا عنيت هذه النمذجة بالبحث ليس في إنتاج المفاهيم الملائمة لقراءة الواقع السوسيولوجي والأنثروبولوجي كما هو، وإنما تحليل الظواهر الاجتماعية بناء على مطابقة عناصره التحليلية مع المفاهيم الجاهزة والمعدة سلفاً من النظريات.

إذا كان هذا حال البحث الغربي، فهو بالتأكيد منسحب على البحث العربي والجزائري، بالخصوص ذلك أن هؤلاء الباحثين يقعون في دائرة إعادة قراءة للتراث السوسيواقتصادي استناداً إلى المفاهيم التي أنجزتها العلوم الاجتماعية الغربية التي تدّعي الصدق والتكيف والموضوعية، وهو ما لا يفي بحق المجتمع من المعرفة المضمونة، وتفسير الوقائع بصدق وفق مقتضيات الحال الاجتماعي المحلي.

وفي هذا الشأن يوجّه السوسيولوجي الجزائري العياشي عنصر نداء إلى جميع الباحثين في حقل العلوم الاجتماعية «للمساهمة في بحث نقاش فكري حول مكانة ودور هذه العلوم في ضوء الخصوصية التي تطبع مجتمعاتنا باعتبارها نتاجاً لسيرورة تاريخية وثقافية متميزة»^(٢٤).

٥ - مشكلة الازدواجية البنيوية

هذه الوضعية متأّية من اللاموقف الذي يوجد عليه باحث العلوم الاجتماعية، من جهة هو يؤكّد الخصوصية أو التوحّد، ومن جهة أخرى هو يقرأ هذا التفرد بقضايا فلسفية ومعرفية تقوم أساساً على الكونية. وعليه يصبح الباحث منجرّاً إلى البحث عن الثنائيات التمييزية: تقليد/ حداثة، تحضر/ بربرية، المواطن/ الإنسان،... وهكذا.

هذا التوقع أو اللاموقف معرفياً للباحث نحو الموضوعات البحثية، يدفعه إلى التواصل والتماهي مع الأنا الخاص، وأيضاً يجعله يقرأ الحدث بالطريقة المنهجية التي حدّتها المعرفة الغربية. هذه الأخيرة هي ليست وليدة التلاقي المعرفي مع المجتمع العربي بمناسبة الاستعمار، ولكنها وليدة التجربة الاستقلالية التي تولدت بفعل الهجرة، البعثات العلمية.

وقد استطاع محمد عابد الجابري أن يعبر عن هذه الفكرة بطريقة إبداعية، بالقول: إن طموح النخب العربية نحو التقدّم ينهل من شدة حاجتهم إلى النهضة وبتضخّم الواقع الحاضر عليهم. هذا الوعي ليس في وارد إنماء الشعور بوجاهة النموذج العربي الإسلامي أو الغربي، ولكنه وعي نهضة يقوم على ما يسميه الإحساس بالفارق: الفارق بين واقع التخلف والانحطاط الذي يوجدون عليه، وبين حالة النهضة التي يعرضها عليهم أحد النموذجين.

(٢٤) العياشي عنصر، نحو علم اجتماع نقدي... دراسات نظرية وتطبيقية، الجزائر: ديوان المطبوعات الجامعية، الطبعة الثانية، ٢٠٠٣، ص ٠٧.

«إن غياب تحليل الواقع (واقع الانحطاط)، وعدم الانطلاق من هذا التحليل لبناء نموذج مطابق... هو السبب في ذلك التضخم في الطموح النهضوي العربي، التضخم الذي يقفز على الواقع ويُلغي الزمان والمكان ويجعل بالتالي علاقتهم مع أحد النموذجين تتحوّل إلى الحلول محلّه، إلى تقيّصه والاحتفاء به»^(٢٥).

إن التمعّن في مضمون الإنتاج المعرفي العربي يبين حالة التخبط والتيهان والتنازع بين الأنا التراثي والأنا الوافد، فالأول يشدّ نحو الانكفاء على البنى المعرفية المغلقة، والتي تتداعى على البحث إما لقراءتها على المنطوق المنبهر للماضي واجتراره كما هو، أو التمسك به للدفاع عن الخطر الزائف الذي صاغته وصورته مخيالية العقلية العربية في تعريفها لمفهوم التحدي الذي يواجه المجتمع العربي.

أما الوجه الثاني في ثنائية الممارسة الفكرية فهو متعلّق بالأنا الوافد أو المستقطب المعرفي، الذي يفيد فقط تكرار في حال من الانبهار منجزات النظرية السوسيولوجية الغربية، ويعمل على خبوت الأنا التاريخي الخصوصي الذي يُسلم الواقع الاجتماعي العربي لأدوات النظرية الاجتماعية الغربية.

وحلّ هذه المشكلة حدّده علي حرب من خلال تبني قاعدة إيستمولوجية تقوم على «فتح نار الأسئلة على المقولات المتحجرة والمناهج القاصرة والثنائيات العقيمة... فالأحرى أن نخضع للمساءلة والفحص مقولاتنا وممارساتنا لإجراء تغيير مثّل، يطال أولاً مفهوماً للتغيير ذاته... صورتنا عن أنفسنا... شبكة المفاهيم»^(٢٦).

وقياساً على ما ذكر آنفاً تصبح السوسيولوجيا الغربية هي ما يتحكّم في رؤويّة العقل العربي للواقع الاجتماعي، وتمنعه من أن يبدع أدواته وطرائقه التفكيرية، بل إنها تجعله يعيش الواقع المجتمعي لا على المستوى الفعلي وإنما على مستوى أفكار صيغت سلفاً، وتقرير هذا الواقع «يعكس حالة انشطار الفكر العربي، وإشكالية الهوية، وغياب التنظير الذاتي المستقل، ونظراً إلى أن الأطر المعرفية، التي يتعامل بها السوسيولوجي العربي، مستوردة من ثقافة (الآخر)، وبناء على أنها تأتي دائماً محمّلة بمضامين أيديولوجية موجهة، فمن الطبيعي أن يقع السوسيولوجي العربي في شباك الوعي الزائف»^(٢٧).

(٢٥) محمد عابد الجابري، الخطاب العربي المعاصر.. دراسة تحليلية نقدية، بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، ط ٥، ١٩٩٤، ص ٢٤.

(٢٦) علي حرب، أو هام النخبة أو نقد المثقف، بيروت: المركز الثقافي العربي، ط ٥، ٢٠١٢، ص ٢٠.

(٢٧) أحمد مجدي حجازي، «الفكر السوسيولوجي وأزمة التنظير.. رؤية نقدية لمنهجية الفكر الغربي»، مجلة المستقبل العربي، السنة الثامنة عشرة، العدد ١٩٥، مركز دراسات الوحدة العربية، أيار (مايو) ١٩٩٥، ص ٧١.

□ خاتمة

إن الأزمة التي يعرفها علم الاجتماع اليوم تتمظهر في كثير من جوانبها، في المحاولات الحثيثة التي يسعى إليها كثير من المنظرين والباحثين لأجل تصنيع نماذج تحاكي التطور التاريخي والاجتماعي العام للظواهر الاجتماعية مهما اختلف سياقها الزماني والمكاني، وهم بذلك يُلغون من الناحية الموضوعية المضمون العلائقي والكيفي والثقافي الذي تتضمنه هاته الظواهر، التي هي قبل كل شيء منتج تاريخي - اجتماعي وخالص وخاص لمجتمع محدد.

وانطلاقاً من هذا العائق المنهجي والإبستمولوجي يُقدّم التأويل باعتباره منهجاً وطريقة تفكيرية يستشكل ويُسائل ما لا تقوله الظواهر، لأجل بناء النسيج (عالم الخبرة المعاشة) الذي تحرّر فيه الذات الفاعلة من اشتراطات المداخل النظرية والمنهجية المحافظة، وتُنتج لنفسها موجّهات الاختيار المعرفي والتفسيري التي تسمح بصياغة المفهومات التحليلية المتولّدة من المعاني التي يصبغ بها الفاعلون أوجه نشاطاتهم الاجتماعية.

إن الإشكالية التي حاولنا استعراضها، والتي تخصّ في جانب منها غاية السوسيولوجيا في المجتمع العربي، تبيّن بوضوح أن هناك عملاً طويلاً لا يزال ينتظر السوسيولوجيين العرب لأجل إعادة تحديد مواقع الانطلاق لعلم اجتماع عربي دونما وقوع في ارتتان الموضوع والطرائق للمنطلق الغربي نفسه.

إن فهم الظواهر الاجتماعية التي تعرضها اليوم التغيّرات التي يعرفها المجتمع العربي لما بعد الدولة والشمولية الاقتصادية والثقافية، يستدعي اليوم من السوسيولوجيين العرب، تقييم المنتج الفكري التجزيئي سواء كان محلياً أو قوطياً، للخروج بمحصلة معرفية تأخذ بالنجاحات والتجارب النظرية والمنهجية لأجل موضعة جديدة ونقطة انطلاق نحو تفكير يأخذ في الحسبان التغيرات التي حصلت في النظام الاجتماعي العام.

الاستشراق الجديد

وقضايا وحدة الأمة الإسلامية

الدكتور علي بن مبارك*

□ مدخل

تمرّ الأمة الإسلامية اليوم بمرحلة حرجة، انتشرت فيها الفتن، وساد خلالها الجهل، وتوترت علاقة المسلمين بعضهم ببعض، وأصبح كلّ طرف يكفر الآخر ويبيح دمه، ولا يقبل به شريكاً في الدين وأخاً في الملة، تتقدّم الأمم والحضارات في مجال العلم والمعرفة والتكنولوجيا والبحث، وتخطو أشواطاً في مجال التنمية والنهوض، وما زال المسلمون يشكون من صعوبات على مستوى التعليم والبحث العلمي والتنمية المستدامة، وما زالت أغلب الدول الإسلامية تبحث عن طريق الخلاص وتحاول قدر المستطاع اللحاق بركب حضارة متسارعة لا تتوقّف أبداً.

أدرك الأوروبيون منذ قرون -وبعد عصور من التخلف والانحطاط- أنّ المعرفة سبيل النهوض والازدهار، فالمعرفة أساس العمران البشري وعنوان الرقي والتقدّم، فأسسوا الجامعات، فكانت في بداياتها سلاحاً اعتمدته الكنيسة

* باحث من تونس، المعهد العالي للغات جامعة قرطاج. البريد الإلكتروني:

benmbarek.ali@yahoo.fr

لمحاربة أعدائها والردّ على خصومها، وهذا ما نلاحظه بجلاء من خلال فلسفة أوّل جامعة أوروبية تأسست في مدينة بولونيا (Bologna) بإيطاليا سنة ١٠٧٦م، إذ أشرفت عليها الكنيسة، وأدارها الأساقفة، ولا غرابة أنّ جلّ الجامعات التي ظهرت متتالية بعد القرن الحادي عشر ميلادي نشأت بمبادرة الكنيسة وتحت إشرافها ووفق خطة رسمتها^(١).

ثمّ توسّعت الدول الأوروبية منذ القرن السادس عشر في آسيا وأمريكا الجنوبية، فأنشأت جامعات بالمكسيك (١٥٥٣م) والفلبين (١٦١١م) ثم الهند (١٨٥٧م)، كما أنشأت اليابان جامعتها الخاصّة سنة ١٨٦٨م، وتأسست جامعة موسكو سنة ١٧٥٥م، وبالتوازي مع نشوء الجامعات ظهرت رغبة في معرفة الشرق ودراسة الحضارة العربية لغة وفكرًا وعقيدةً.

لقد ظلّ الغرب -كما هو حال الشرق الإسلامي- منعزلاً، منكفئاً على ذاته طوال قرون من الزمن، سادت فيها الحروب الدينية وعمّ فيها الكره والتباغض، وتعتمد كلّ طرف تشويه صورة الطرف الآخر، وأسهمت الكنيسة إسهاماً بليغاً في تشويه صورة الإسلام ورموزه، ونشرت صوراً نمطية سلبية، قرّنها فيها الإسلام بالعنف والهمجية والشبق والشذوذ.

وأسهمت هذه الصورة في تأجيج النفوس ودفع المؤمنين المسيحيين نحو محاربة المسلمين وقتالهم وممارسة أبشع أنواع العنف ضدهم، كما منع الناس من الاطلاع على ثقافة الشرق، وتدعم هذا التوجّه بتحريم البابا ألكسندر السابع^(٢) (Pope Alexander VII ١٦٦٧) طباعة القرآن وترجمة معانيه إلى اللغات الأوروبية.

ومّا عسّر أيضاً اطلاع المسيحيين على كتاب المسلمين المقدّس عدم حماس المسلمين أنفسهم لترجمة القرآن الكريم^(٣)، وذلك لعدّة اعتبارات دينية بالأساس، ولا نبالغ إذا ذهبنا إلى القول بأنّ العلاقات الإسلامية المسيحية ظلّت متوترة تمام التوتّر طيلة قرون من الزمن،

(١) جامعة السوربون (Sorbonne) على سبيل المثال أنشأت في باريس سنة ١٢٥٧ من قبل رجل الدين «روبارتدي سوربون» (Robert de Sorbon) المستشار الروحي للملك لويس التاسع.

(٢) اضطلع بابوية الكنيسة الكاثوليكية بين سنتي ١٦٥٥ و ١٦٦٧.

(٣) يوهان فوك، تاريخ حركة الاستشراق، بيروت: دار المراد الإسلامي، ط ٢، ٢٠٠١، ص ١٥، تعريب: عمر لطفي العالم.

ونجد ما يؤكّد هذا الرأي في كتب علوم القرآن، إذ أكد الزركشي على سبيل المثال أنّه «لا يقدر أحد من التراجم على أن ينقل القرآن إلى شيء من الألسن؛ لأنّ العجم لم تتسع في الكلام اتّساع العرب»، بدر الدين الزركشي، البرهان في علوم القرآن، تحقيق: مصطفى عبد القادر عطا، بيروت: دار الكتب العلمية، ٢٠٠١، ج ٢، ص ٥٤٩.

حاول خلالها العثمانيون فتح عواصم أوروبا وإخضاعها للدولة الإسلامية، و«مثل هذه العلاقة لم تسمح بمعرفة حقيقية متبادلة»^(٤).

ويبدو أنّ نظرة الأوروبيين للشرق وحضارته تغيّرت بداية من القرن السابع عشر، إذ أصبحت النخب المستنيرة تهتمّ أكثر بالإسلام وعلومه وحالة المسلمين وتاريخهم، وبعد منع نشر القرآن قروناً من الزمن، طبع مرتين في القرن السابع عشر ميلادي^(٥)، كما ظهرت ترجمات بلغات أوروبية مختلفة، وتمّ بعث أقسام بالجامعات الأوروبية لتدريس اللغات الشرقية والحضارة العربية الإسلامية.

وبُني هذا الموقف الجديد على مسلمة شاعت بين المسيحيين الغربيين مفادها أنّه «لا سبيل إلى مكافحة -أفكار محمد- بعنف السلاح الأعمى، وإنّما بقوة الكلمة، ودحضها بروح المنطق.. لكن تحقيق هذا المطلب كان يشترط المعرفة المتعمّقة برأي الخصم»^(٦)، فمحاربة الإسلام تحتاج إلى معرفة تعاليمه وأسرار كتابه المقدّس، «بحيث يكون كلّ مسيحي في وضع يؤهّله لمعرفة خطأ القرآن»^(٧).

وفي هذا السياق ظهر الاستشراق وترعرع، وارتبط الاستشراق منذ بدايته بالتبشير، إذ أدرك علماء اللاهوت أنّ التبشير في العالم الإسلامي من خلال الوسائل التقليدية أصبح غير مجدٍ، إذ «نادرًا ما جرى تعميم أحد المسلمين»^(٨).

وعلى هذا الأساس اقترحوا «إدخال اللغة في التبشير»^(٩)، وذلك من خلال تشجيع طلبة المعاهد الدينية على تعلّم العربية والاطّلاع على فنونها وآدابها من جهة، والتشجيع على حركة الترجمة من العربية من جهة ثانية، ويعتبر راييموندوس لولوس^(١٠) (Raimondus Lullus) من رواد هذا التوجّه التبشيري الجديد.

ساهم الاستشراق في تعريف النخب الأوروبية بلغات شرقية كانت مجهولة وحضارات لم يكن من السهل التعرّف عليها، ورغم هيمنة البعد الديني وخلفياته التبشيرية فإنّ صورة الشرق النمطية بدأت تنهار، وأصبح من الممكن الحصول على الكتب

(٤) يوهان فوك، المرجع نفسه.

(٥) اضطلع بالطبعة الأولى «أبراهام هنكلمان» (Abrahamhinckelmann) سنة ١٧٩٤م، وقام بالثانية «لود فيجو ماراتشي» سنة ١٦٩٨.

(٦) يوهان فوك، المرجع نفسه ص ١٧.

(٧) يوهان فوك، المرجع نفسه ص ٩٨.

(٨) يوهان فوك، المرجع نفسه، ص ٢٩.

(٩) يوهان فوك، المرجع نفسه، ص ٢٩.

(١٠) أديب ورجل دين فرنسي توفي سنة ١٣١٥ للميلاد، وعرف بكتاباتهِ الفلسفية وآرائهِ المثيرة للجدل.

الإسلامية الأصول التي ترجمها المستشرقون وحقوقها، و«ذلك أنّ القرآن الذي كان يشتمه الكثيرون في أوروبا بدون معرفة سابقة لمحتواه أصبح الآن أكثر تداولاً بين الجميع»^(١١).

وسيمهد هذا التحوّل لظهور أجيال جديدة المستشرقين، استفادوا من عصر الأنوار وأسهموا فيه، وأصبحنا نجد زمن الأنوار من حاول «تحرير الدراسات العربية من قيود اللاهوت»^(١٢)، والبحث عن مناهج علمية تنزع إلى الموضوعية، وتحاول أن تفهم الشرق من داخله، وفي هذا السياق تنزّل اسهامات رايسكه^(١٣) (Johann Jakob Reiske تـ ١٧٧٤) وغيره ممّن وجهوا الاستشراق وجهة جديدة ستؤثّر في التجارب الاستشراقية اللاحقة وما تفرّع عنها من مراكز تفكير سادت في عصرنا الحديث.

استطاع يوهان جاكوب رايسكه أن يؤسّس في ألمانيا مدرسة في الدراسات العربية، واجتهد في وضع قواعد علمية صارمة حتى يتبعها تلاميذه ممّن اهتموا بالحضارة العربية الإسلامية، كما استطاع أن يجمع أمهات الكتب العربية المخطوطة والمطبوعة، وأن يوفّر لها لمن يرغب في قراءتها ودراستها، واستطاع بمجهوده الذاتي أن يتقن اللغة العربية قراءة وكتابة ومحادثة.

وتميّزت هذه الحقبة بإقبال كبير على دراسة المخطوطات العربية وتحقيقها، كما عكست هذه المرحلة مجهودات فردية قام بها مستشرقون مولعون بدراسة الشرق، ونادراً ما تبنّتها مؤسسات كما هو حال العصور الوسطى، إذ كانت الكنيسة تحتكر كل ما له علاقة بالدراسات العربية.

ويبدو أنّ مستشركي الأنوار استفادوا من الفكر الإصلاحى الدينى وما صحبه من تحولات سياسية وثقافية، وجليد بالذكر أنّ الإصلاحيين اللوثرين كانوا في علاقة وطيدة مع الدولة العثمانية، استنجدوا بها ضدّ الكنيسة وغطرستها، فأرسل لهم سليمان القانوني (تـ ١٥٦٦م) يشدّ على أياديهم ويعدّهم بالمساعدة العسكرية إذا تطلّب الأمر ذلك، وأظهر الإصلاحيون أكثر تفهماً لحضارة الشرق، وحاولوا تصحيح صورة الإسلام النمطية السلبية التي علقت بأذهان الأوروبيين، واعتبروها صورة غير واقعية^(١٤).

لم تتواصل هذه المرحلة طويلاً، إذ حنّ الاستشراق إلى دوره القديم بمجرد اعتزام

(١١) يوهان فوك، المرجع نفسه، ص ٩٨.

(١٢) يوهان فوك، المرجع نفسه، ص ١٢٤.

(١٣) طيب ومشرق الماني توفي سنة ١١٨٨ / ١٧٧٤، حقّق كتاب «تاريخ أبي الفداء»، ونشره ثم ترجمه إلى اللاتينية في خمسة مجلدات.

(١٤) يوهان فوك، المرجع نفسه، ص ص ١١٧-١١٨.

الدول القوية استعمار الدول العربية والإسلامية، بل أصبح أداة لتبرير الاستعمار، وبشاعة ما قام به من جرائم في حق الشعوب المستعمرة، وأسس عدد كبير من المستشرقين لنظرية تقول بأن الشعوب الإسلامية شعوب متخلفة ومتوحشة، ويتوجب على الدول المتقدمة تدميرها وتطويرها.

ولقد حصر عالم اللاهوت الهولندي جان جاك واردنبرغ (Jean Jacques Waardenburg ٢٠١٥) في كتابه «الإسلام في مرآة الغرب» (L'Islam dans le miroir de l'Occident)^(١٥) هذا المنهج الاستشراقي ذي المنزع الاستعماري في خمسة مستشرقين استطاعوا أن يرسموا صورة للإسلام تستجيب لنزعاتهم الشخصية ولا تخضع لمقاييس علمية واضحة، وهؤلاء المستشرقون هم: إغناز غولدتسيهر (Ignác Goldziher ١٩٢١)، وكريستيان سنوك (Christiaan Snouck Hurgronje ١٩٣٦)، وكارل بيكر (Carl Heinrich Becker ١٩٣٣)، ودنكان بلاك ماكدونالد (Duncan Black MacDonald ١٩٤٣)، ولويس ماسينيون (Louis Massignon ١٩٦٢).

وخلص واردنبرغ إلى استنتاج خطير مفاده أن هؤلاء المستشرقين حاولوا طمس الحقيقة وتشويهها ورسم صورة جديدة للإسلام لا تمت للتاريخ بصلة، وأسهمت هذه الصور المشوهة في تعميق الهوة والخلاف بين الغرب والشرق، ويمكن اختزال معالم هذه الصورة في العدائية والهمجية والتخلف والرغبة في الاستعباد، فالمسلمون لم يخلقوا إلا ليكونوا عبيداً للغرب.

ولم يكن صوت هؤلاء المستشرقين إلا صدى لعدة أصوات استشراقية، ظهرت في المنتصف الثاني من القرن التاسع عشر وبداية القرن العشرين، بررت الاستعمار وساعدته، فوُقرت له بحوثاً تعرّف بالمسلمين وثقافتهم، ممّا ساعد الاستعمار على إدارة المستعمرات وإخضاع أهلها.

ومن أشهر من انخرط في هذا الاتجاه نذكر على سبيل المثال لا الحصر المستشرق الأمريكي صمويل مارينوس زويمر^(١٦) (Samuel Marinus Zwemer ١٩٥٢)، وفوم

(١٥) انظر:

Jean Jacques Waardenburg, L'Islam dans le miroir de l'Occident, The Hague and Paris, 3rd ed. 1970.

(١٦) اعتمد زويمر الاستشراق منهجاً في التنصير وترسيخ فكرة الاستعمار، وارتبطت أغلب بحوث المستشرقين حول الإسلام بملتقيات تنصيرية تستهدف المسلمين في بلاد الهند ودول آسيا بالأساس، وفي هذا الإطار يندرج كتابه «الإسلام» (Islam).

غرو نباوم^(١٧) (Gustave Edmund von Grunebaum ت ١٩٧٢)، كما يمكن أن نذكر المستشرق الأمريكي كينيث كراج (Albert Kenneth Cragg ت ٢٠١٢) الذي أظهر في كتابه «نداء مئذنة» (The Call of the Minaret) كرهه للإسلام ورُهاباً منه مبالغاً فيه.

لا نقصد ممّا سبق الإمام بتاريخ الاستشراق ورموزه، ولكننا أردنا أن نمهد للحديث عن الاستشراق الجديد وعلاقته بمراكز الفكر، وتأثير كل ذلك على الأمة الإسلامية اليوم، إذ لا يمكن فهم الحاضر وتداعياته دون الوقوف عند الماضي وسياقاته.

□ أولاً: الاستشراق الجديد ومراكز الفكر

١ - من الاستشراق إلى دراسة الشرق

خلصنا فيما سبق إلى مجموعة من النتائج مفادها أن الاستشراق تطوّر في أوروبا، وتحول من استشراق تشرف عليه المؤسسة الدينية ورجالاتها، ويهدف أساساً إلى دعم جهود التنصير في العالم الإسلامي، إلى استشراق يرتبط بأشخاص تسلّحوا بفلسفة الأنوار، ثم استحال استشرافاً يبرّر الاستعمار وممارساته.

واضطلعت الجامعة في مختلف هذه المراحل بدور أساسي في دعم الاستشراق وترسيخه في التقاليد التعليمية، وتدعم هذا التوجّه مع مستشقي العصر الحديث، ولكنهم في أغلبهم تراجعوا عن قيم التنوير وارتبطوا بالاستعمار فلسفةً ومنهجاً.

وتأثر عدد كبير من المستشرقين بتداعيات الحرب العالمية الأولى (١٩١٤-١٩١٨ م) فهاجروا إلى الولايات المتحدة الأمريكية، وانتهت الحرب العالمية الثانية (١٩٣٩-١٩٤٥) بانتصار أمريكا وبروزها قوة عظمى في المجال العسكري والاقتصادي.

وصاحب هذا التطوّر نشوء تجربة استشرافية جديدة في الولايات المتحدة الأمريكية، نشأ عنها ما عرف لاحقاً بالاستشراق الجديد، تأثرت هذه التجربة الاستشرافية الجديدة بسقوط الاتحاد السوفياتي وأحداث ١١ سبتمبر ٢٠٠١، إذ أدركت المؤسسات الأمريكية أنّها تجهل ثقافة المسلمين، وأنّ ما تحدّث عنه بعض المستشرقين لم يكن غير انطباعات أو صور وجدانية لا علاقة لها بالواقع.

(١٧) عمل المستشرق النمساوي فوم غرونباوم على ترسيخ صور نمطية تجعل من الإسلام ديناً ضد الإنسانية وغير قادر على التطوّر الإيجابي ويناقض قيم العلم والأخلاق، وهذا يبرّر تدخل الغرب في بلاد المسلمين لتطويرهم، حيث عجز الإسلام عن ذلك، وهذا ما نلاحظه على سبيل المثال في كتابه «الإسلام الوسيط» (Medieval Islam).

في هذا السياق تنزل أهمية مراكز الفكر التي اضطلعت بمهمة دراسة الفكر الإسلامي والطوائف والجماعات الدينية المنصوية تحته وقضايا الشرق الأوسط عمومًا، فالجامعات التي كانت تحتضن الاستشراق كانت تقتصر على التعليم والتدريب، ولم تهتمّ ببعث مراكز بحوث وفكر مختصة في قضايا الشرق وثقافته.

و«كما كان تطوّر الاستشراق الأكاديمي في القرن التاسع عشر مرتبطًا بتوسّع القوى الأوروبية في احتلال الأراضي الإسلامية، كانت دراسة الشرق الأوسط والاستشراق الجديد عمومًا حقلاً أكاديمياً مرتبطاً بشدّة بظهور الولايات المتحدة بوصفها قوة عالمية عظمى وتورطها بشكل أعمق في الهيمنة على الشرق الأوسط»^(١٨).

ولئن تغيّرت معالم الاستشراق ومناهجه بتغيّر السياقات والتجارب، فإنّه لا شك في وجود خيط فاصل واصل يجمع بين تلك التجارب المختلفة، إذ «لا شك في وجود منظومة راسخة لدراسات الشرق الأوسط، تمثّل مصالح المتفعين وشبكات من الشركاء المهنيين أو الخبراء التي تربط ما بين نشاط الشركات التجارية، وشركات النفط، والعسكريين، والإرساليات، ووزارة الخارجية، والاستخبارات، وبين العالم الأكاديمي، وفي إطار المنظومة المذكورة نجد المنح والجوائز والمنظمات والمراتب المتصاعدة»^(١٩).

ويتبيّن لنا من خلال الشاهد النصّي السابق بأنّ إدوارد سعيد كان مطلعاً على هذا التطوير، وتابع بدقة مسيرته، واستشرف مستقبله في زمن ازداد فيه رهاب الغرب من الإسلام وهيمن فيه المحافظون الجدد بالولايات المتحدة الأمريكية على القرار السياسي.

نزع رواد الاستشراق الجديد إلى القطع مع التجارب الاستشراقية السابقة، والظهور في صورة جديدة تتخذ من المعرفة الخالصة والدراسات المعمّقة شعاراً لها، ونلاحظ هذا المنزع في مؤتمر المستشرقين الذي انعقد بباريس سنة ١٩٧٣م، إذ صوّت أغلب الحضور لتغيير مصطلح «الاستشراق» بمصطلح جديد، واتفقوا أن تعقد ملتقيات المستشرقين القادمة تحت عنوان «المؤتمر العالمي للدراسات الآسيوية والشمال إفريقية»^(٢٠).

ولا يعني هذا الإجراء «انتهاء الاستشراق التقليدي أو القديم»، بل كلّ ما في الأمر

(١٨) عبد الله بن عبد الرحمن الوهبي، حول الاستشراق الجديد.. مقدمات أولية، الرياض: مركز البحوث والدراسات، مجلة البيان، ١٤٣٥هـ، ٢٠١٤م، ص ٤٦

(١٩) إدوارد سعيد، الاستشراق.. المفاهيم الغربية للشرق، تعريب: محمد عناني، رؤية للنشر والتوزيع، ٢٠٠٦.

(٢٠) لمزيد الاطلاع انظر:

عبد الله بن عبد الرحمن الوهبي، حول الاستشراق الجديد: مقدمات أولية، الرياض: مركز البحوث والدراسات، مجلة البيان، ١٤٣٥هـ، ٢٠١٤م، ص ١١-١٢.

أنّ النظريات المستبطنة «أعيد تأهيلها وإنتاجها بصورة جديدة باستخدام المداخل العلمية التي وقّرتها العلوم الإنسانية، بحيث أصبحت أكثر جاذبية، وتتميّز بكثير من العمق والأهمية»^(٢١).

انتقل مركز الاستشراق بعد الحرب العالمية الثانية تدريجيًا من أوروبا إلى الولايات المتحدة الأمريكية^(٢٢)، لعدّة اعتبارات سياسية وعسكرية واقتصادية، وبدأ التفكير بجدية في نمط جديد من الدراسات الاستشرقية لا يعوّل على دراسة المواضيع بل «دراسة المناطق»^(٢٣) (Area Studies).

وتمثّل هذا المنزع الجديد في دراسة منطقة ما على كلّ الأصعدة ومن زوايا مختلفة، وكان التركيز أكثر على منطقة الشرق الأوسط وشمال إفريقيا، نظرًا إلى أهمية هذه المنطقة، وتدعّم هذا التوجّه بإقرار الكونجرس الأمريكي سنة ١٩٥٨م قانون التعليم الدفاعي القومي (National defense education)، إذ تحدّث في الفصل الرابع عن التمويل الحكومي للجامعات ومراكز البحوث، وأظهر حماسًا لمشروع «دراسة المناطق» باعتباره يساعد على فهم الجغرافيا وما تعلّق بها من أبعاد سياسية واقتصادية وثقافية^(٢٤).

ونج عن ذلك مزيد من الاهتمام بمنطقة الشرق الأوسط، وتضاعف عدد درجات الدكتوراه المختصة في هذا المجال، وفي سياق هذه التحوّلات انتشرت مراكز الدراسات، وظهرت مراكز فكر قوية وذات تأثير كبير على المؤسسة السياسية والعسكرية، واستقطبت هذه المراكز كبار المستشرقين الجدد الذين تسلّحوا بالعلوم الانسانية والأنثروبولوجيا، وأصبحوا يقدّمون تقارير عن الشعوب الإسلامية وثقافتهم.

وظهر جيل من المستشرقين الجدد كرّسوا حياتهم لتشويه صورة الإسلام والمسلمين وتوجيه الرأي العام الأمريكي وجهة مخصوصة، تصنّف المسلمين إرهابيين ومتوحشين، وتبرّر الهيمنة عليهم، وتدعّم هذا التوجّه الاستشراقي اليميني بعد أحداث سبتمبر/ أيلول

(٢١) عبد الله بن عبد الرحمن الوهبي، حول الاستشراق الجديد... مقدمات أولية، الرياض: مركز البحوث والدراسات، مجلة البيان، ١٤٣٥هـ، ٢٠١٤م، ص ١٢.

(٢٢) ادوارد سعيد، الاستشراق، ص ١١١.

(٢٣) للتوسع انظر:

L. Szanton, «The Origin, Nature and Challenges of Area Studies in the United States,» in The Politics of Knowledge: Area Studies and the Disciplines, ed. David L. Szanton (University of California Press, 2004), pp. 10 - 11.

(٢٤) انظر:

National defense education, United states at large, Vol72, Title 6, p15.

٢٠٠١ التي استهدفت برجي التجارة العالمي والبتاغون، وما تبعها من أعمال إرهابية قامت بها جماعات تزعم أنها إسلامية المرجع والخلفية.

لا نبالغ إذا ذهبنا إلى القول بأنّ مراكز الفكر والبحوث أصبحت تضطلع بدور رياديّ في عرض صورة الشرق وتوجيه العلاقات بين الغرب والمسلمين، والتأثير على سلطة القرار، ولئن رأى بعضهم أنّ مراكز البحث القديمة في المجتمعات الغربية، فإنّنا نجد من يؤكّد أنّ مراكز البحوث ظاهرة جديدة ارتبطت بالعصر الحديث، وظهرت خاصة بعد الحرب العالمية الثانية.

٢- مراكز الفكر والفكر الاستشراقي الجديد

تثير مراكز الفكر عدّة إشكاليات من حيث الدلالات والسياقات والمهام المنوطة بها ومدى تأثيرها على العالم الإسلامي، و«هذه المراكز هي مؤسّسات بحثية هدفها الأساسي توفير البحوث والدراسات المتعلقة بالمجتمع والسياسات العامة، والتأثير في القضايا الساخنة التي تهمّ الناس»^(٢٥).

ولئن كانت «مراكز الفكر والرأي» في بداياتها بعد انتهاء الحرب العالمية الثانية فضاءات مغلقة آمنة تستقطب الأمنيين والسياسيين والخبراء العسكريين، فإنّها اتّسعت واستقطبت الخبراء والباحثين المنتمين إلى عدّة قطاعات معرفية، حتّى تجاوز ٥٠٠٠ مركز في أنحاء العالم، يوجد نصفها أو أكثر في الولايات المتحدة الأمريكية.

لقد أدركت الإدارة الأمريكية أهمية النصائح والاستشارات المستقلّة حول السياسات الخارجية، وتدعمت هذه الحاجة بسقوط الاتحاد السوفياتي وهيمنة القطب الواحد، إذ تضاعفت المسؤوليات والتحديات، وأصبح من الضروري دراسة جغرافيا العالم دراسة تيسر السيطرة على العالم، واستغلاله وتطويره لخدمة المصالح الأمريكية العليا.

وعلى هذا الأساس فتحت الجامعات أقساماً علمية تُعنى بشؤون الشرق وثقافته، وأصبحت مراكز الفكر تتّجه أكثر لدراسة قضايا الشرق الأوسط والفكر الإسلامي، واستطاع خبراء الدراسات الشرقية أن يتبوّؤوا مكانة أساسية في المشهد الثقافي والإعلامي بالولايات المتحدة بعد أحداث سبتمبر ٢٠٠١ وما تبعها من أحداث عنف تبنّتها جماعات تدّعي أنّها ذات مرجعية إسلامية.

(٢٥) انظر:

Howard. J wiarda, the new powerhouses: think tanks and foreign policy, in American foreign policy interests, vol30, no2, (March / April 2008), p 96

واضطلعت مراكز الفكر من خلال خبرائها بوظائف أخرى من قبيل توفير المعلومات والمعطيات الضرورية، وتحليل الوقائع والمستجدات، ودراسة الواقع وفهمه واستشراف تداعياته في المستقبل القريب والبعيد، وضبط الأولويات، واقتراح السيناريوهات المحتملة، واقتراح حلول وبدائل وتحديد التكلفة والحاجيات والمكاسب المنتظرة^(٢٦).

وقد تضطلع مراكز الفكر بوظيفة أخرى من قبيل تطوير البحث العلمي، وتنسيق العلاقات بين الحكومة والجامعات من جهة، والخبراء والباحثين من جهة ثانية، فهذه المؤسسات باتت بمثابة جسر يصل بين الدولة والمجتمع من جهة، والمعرفة ومؤسساتها من جهة أخرى^(٢٧).

ومن أجل تحقيق هذه الأهداف المعرفية الاستشرافية تعقد مراكز الفكر عدة مؤتمرات وندوات، وتضطلع بنشر كتب ومجلات، وترجم عدّة مؤلفات، وتسهم في توجيه المشهد الإعلامي، فيشارك خبراءها في برامج الحوار والتحليل الاستراتيجي.

٣- تأثير مراكز الفكر في القرار السياسي

مما لا شك فيه أنّ مراكز الفكر في العصر الرّاهن، تلعب دوراً أساسياً في توجيه القرار السياسي، واقتراح الاستراتيجيات الأمنية، وهذا ما نلاحظه بجلاء في التجربة الأمريكية.

ولقد تنبّه إدوارد سعيد إلى خطورة هذه المؤسسات البحثية الاستشارية الجديدة التي خرجت من رحم الاستشراق وحافظت على أهدافه القديمة الجديدة، إذ «لا شكّ في وجود منظومة راسخة لدراسات الشرق الأوسط، تمثّل مصالح المتفعين وشبكات من الشركاء المهنيين أو الخبراء التي تربط بين الشركات التجارية والمؤسسات وشركات النفط والعسكريين والاستخبارات ووزارة الخارجية وبين العالم الأكاديمي، وفي إطار المنظومة المذكورة نجد المنح والجوائز والمراتب المتصاعدة، كلّها مكرّسة لإضفاء الشرعية والحفاظ على السلطة، وسيطرة الأفكار الأساسية التي لا تتغيّر في جوهرها عن الإسلام

(٢٦) لمزيد من التعمق في مهام خبراء مراكز الفكر، انظر:

He Li, the role of think tanks Chinese foreign policy, Problem of Post-communism, vol49, n2, (Mars/April 2002), P33.

(٢٧) للتوسع انظر:

Braun Mats, A Sociological study of European policy think-tanks: Are there the bridge between the Academic World and Policy Makers?, Conference Papers presented at the international studies Association 51 st annual convention , New Orleans, 1720-2010/02/, p 114.

والشرق والعرب»^(٢٨).

لم يكن كلام سعيد مجرد تخمينات، بل كانت قراءة في واقع مراكز الدراسات الاستراتيجية بالولايات المتحدة الأمريكي، ويمكن للمتابع للشأن السياسي الأمريكي أن يلحظ مدى تأثير خبراء مراكز التفكير على القرار السياسي، ولقد كشفت أحداث سبتمبر ٢٠٠١م عن جهل المجتمع الأمريكي بالإسلام والمسلمين، واحتاجت وسائل الإعلام الأمريكية لخبراء مختصين في الشرق والحضارة العربية، والتجؤوا إلى مؤسسات الفكر المختصة في دراسات الشرق الأوسط حتى تزودهم بالباحثين والخبراء.

أدركت الإدارة الأمريكية أنّ في عالم السياسة لا تتحوّل المعلومات إلى قوّة وهيمنة إلّا إذا قُدّمت بالشكل الصحيح وفي الوقت المناسب، هذه الرؤية تختصر بإيجاز مهمّة مراكز الفكر Think Tanks، ولذلك عوّّل أصحاب القرار السياسي في البيت الأبيض على تقارير هذه المراكز.

ويرى السفير ريتشارد هاس (Richard Nathan Haass)، مدير دائرة التخطيط السياسي في وزارة الخارجية الأمريكية بأنّ مؤسسات الفكر والرأي تؤثر على صانعي السياسة الخارجية الأميركية بخمس طرق مختلفة تتمثّل في توليد أفكار وخيارات مبتكرة في السياسة، وتأمين مجموعة جاهزة من الاختصاصيين للعمل في الحكومة، وتوفير مكان للنقاش على مستوى رفيع، وتثقيف مواطني الولايات المتحدة عن العالم، وإضافة وسيلة مكملّة للجهود الرسمية للوساطة وحل النزاعات.

وجدير بالذكر أنّ محمد حسنين هيكل نبّه في كتابه «الإمبراطورية الأمريكية والإغارة على العراق» (٢٠٠٩) إلى دور ما عرف في السبعينات بمستودعات الأفكار (مراكز الفكر وبحث)، إذ أصبح جليّاً للعيان أنّ هذه المراكز أصبحت بذاتها حكومة الظلّ في أمريكا، بل تأكّد أنّها الحكومة الحقيقية الخفية التي تصوغ القرار السياسي وتكتبه، ثم ترك مهمة التوقيع عليه للرئيس ومعاونيه الكبار في الإدارة»^(٢٩).

بل نجد عدّة وزراء كانوا باحثين في مراكز مختصة، من ذلك كونداليزا رايس (Condoleezza Rice) وزيرة الخارجية الأمريكية السابقة، إذ كانت باحثة في مؤسّسة هوفر للحرب والثورة والسلام (Hoover Institution)، كما أنها شغلت عضو مجلس أمناء مؤسّسة راند.

(٢٨) إدوارد سعيد، الاستشراق، المرجع نفسه، ص ٤٦٠.

(٢٩) محمد حسنين هيكل، الإمبراطورية الأمريكية والإغارة على العراق، دار الشروق، ط ٩، ٢٠٠٩، ص ٢٧٢.

ونظرًا إلى خطورة مراكز الفكر المختصة في دراسة الشرق الأوسط، ودورها الفعال في توجيه الرأي العام الأمريكي، نحو رؤية مخصصة يتبنّاها المحافظون الجدد والشركات الكبرى المؤيدة لهم، فإن الاستشراق المحايد أصبح مراقبًا ومحاصرًا، ولا يسمح له بالنفاذ إلا إلى ما حدّد له.

ولقد ظهر في العقود الأخيرة مجموعة من الباحثين في قضايا الشرق الأوسط والفكر الإسلامي، حاولوا تجاوز الحدود المسموح بها، وتعديل الصور النمطية التي شاعها ثلة من المستشرقين الجدد الحاقدين على الشرق، وقدموا محاضرات علمية في الجامعات الأمريكية أغضبت مراكز الفكر المختصة ومن يقف وراءها.

ودفع هذا الأمر المستشرق الأمريكي دانييل بايبس (Daniel Pipes) إلى تأسيس مؤسسة «كامبس ووتش» Campus Watch^(٣٠) لمراقبة البحوث والدروس الجامعية المتعلقة بالشرق الأوسط، إذ ساءه أن هذا المجال ظلّ خارج السيطرة والمساءلة، ممّا أضّر أحيانًا بالأمن القومي وكذلك بأمن إسرائيل.

وتعدّ هذه المؤسسة امتدادًا لمنتدى الشرق الأوسط the Middle East Forum، وهذا المنتدى مؤسسة بحث وفكر مقربة جدًا من المحافظين الجدد في الولايات المتحدة الأمريكية، وانطلق دانييل بايبس من خلفية عدائه للإسلام، فهو صاحب نظرية «الرعب الإسلامي» (Islamic terror) التي أطلقها سنة ١٩٩٧، ثمّ أكدها في كتابه «الإسلام المحارب يصل إلى أمريكا» «Militant Islam Reaches America»^(٣١)، ولقد مارست مؤسسة كامبس ووتش ضغوطًا كبيرة على مجموعة من الأكاديميين، ممّا اضطر بعضهم إلى مغادرة الولايات المتحدة والالتحاق بجامعات أخرى^(٣٢).

نستنتج ممّا سبق أنّ الاستشراق الجديد أصبح يمثل سلطة لا يستهان بها، ومحسب لها ألف حساب، وأصبح لخبراء دراسات الشرق الأوسط تأثير بالغ الأهمية على أصحاب القرار داخل البلاد وخارجها، ولنا في تجربة مؤسسة كارنيغي للسلام الدولي (Carnegie Endowment for International Peace) خير مثال على ذلك، إذ استطاعت هذه المؤسسة المستقلة أن تجمع قادة الأحزاب السياسية والمؤسسات الأهلية بجنوب إفريقيا في أواسط الثمانينات

(٣٠) لمزيد من الاطلاع على هذه التجربة يمكن الاطلاع على موقعها الرسمي:

<http://www.campus-watch.org/>

(٣١) انظر:

Daniel Pipes, *Militant Islam Reaches America*, New York: W.W. Norton, 2003.

(٣٢) نذكر على سبيل المثال جويل بينين Joel Beinin الذي كان أستاذ دراسات الشرق الأوسط بجامعة ستانفورد (Stanford University)، واضطرّ للاستقالة والالتحاق بالجامعة الأمريكية بالقاهرة.

من القرن العشرين، وساعدت هذه الاجتماعات التي تواصلت على مدى ثماني سنوات أن تقرب وجهات النظر وتفتح باب الحوار بين الحكومة والمعارضة.

٤ - مراكز الفكر والتحرر من مركزية الدولة: أهمية المراكز المستقلة

تؤكد التجربة الأمريكية المعاصرة في إدارة مراكز الفكر أن هيمنة الدولة على مراكز البحوث والدراسات قد يؤدي إلى مجموعة من المغالطات، ويفقد المعرفة قيمتها وتأثيرها، فال موظفون الحكوميون تنقصهم في أغلب الأحيان الشفافية العلمية، وقد يضطرون أحياناً إلى تغيير نتائج البحث لإرضاء هذا الطرف أو ذاك، وينتج عن ذلك اضطراب على مستوى القرارات السياسية.

وعلى هذا الأساس اضطلعت المؤسسات الخاصة المستقلة بمهمة البحث والدراسة والاستشارات، وظهرت مؤسسات كبرى^(٣٣) ذات إمكانيات وموازنات ضخمة، استطاعت أن تستقطب المستشرقين والمختصين في الدراسات الإسلامية واللغة العربية، وخصّتهم بامتيازات مالية مهمة، واعتمدت منهجاً صارماً في العمل والبحث، ولقد أظهر باحثو هذه المراكز قدرة على الابتكار والإبداع والعمل التعاوني واستشراف المستقبل، كما أظهر خبراء مراكز الفكر هذه، قدرة عجيبة على توجيه الرأي العام، وتشكيل الصور، والتأثير على أصحاب القرار السياسي داخل البلاد وخارجها.

بالإضافة إلى ذلك استطاعت مراكز الدراسات والفكر أن تفتح لها فروعاً في كل أرجاء المعمورة بيسر، فهذه الفروع البحثية في ظاهرها لا تمثل دولة أو نظاماً بل تمثل مركزاً بحثياً مستقلاً فحسب، وإن استبطنت سياسة دولة ومصالح أخرى، وهذه مغالطة كبرى وقعت فيها أغلب الدول الإسلامية، فرحبت بهذه المراكز، وفتحت لها فروعاً، واستشارتها في أهم القضايا وأخطرها، وعوّلت عليها في حل مشاكلها، وأنفقت عليها بسخاء لا نظير له.

ولكن لا يمكن أن نفصل بين مراكز الفكر والدراسات وسياسات بلدانها التي نشأت فيها، وسنذكر أمثلة من مراكز فكر اتخذت لها فروعاً في الدول العربية والإسلامية، وستحدث أساساً على «مؤسسة بروكنغز» و«راند» (RAND) و«كوربوريشن» (News Corporation) و«مؤسسة هيريتيج» (Heritage Foundation).

تعتبر «مؤسسة بروكنغز» (The Brookings Institution) من أهم مراكز الفكر

(٣٣) نذكر على سبيل المثال مؤسسة كارنيغي للسلام الدولي (Carnegie Endowment for International) التي أنشأها مجمع قطب صناعة الفولاذ كارنيغي بمدينة بيرسبيرغ (Pittsburgh)، وكذلك مؤسسة هوفر للحرب والثورة والسلام (Hoover Institution) التي أسسها الرئيس الأمريكي الراحل هربرت هوفر (Herbert Clark Hoover ١٩٦٤-...)...

بالولايات المتحدة الأمريكية، تأسست منذ سنة ١٩١٦ بواشنطن، وصنفت سنة ٢٠١٢ بأنها أكثر مؤسسات الفكر تأثيراً في العالم^(٣٤)، ولهذه المؤسسة عدّة فروع أهمها فرع بروكنغز بالدوحة (Brookings Doha Center) الذي افتتح سنة ٢٠٠٨م في إطار اتفاقية مع وزارة الخارجية القطرية^(٣٥).

ويقوم فرع المؤسسة بعدّة دراسات حول قضايا الديمقراطية والتحوّلات السياسية في الشرق الأوسط وشمال إفريقيا، والإصلاح التعليمي والسياسي في دول مجلس التعاون الخليجي.

وتنصّ المادة الأولى من اتفاقية التأسيس أنّ بروكنغز قطر هو «مركز للأبحاث والدراسات ونشر المعلومات، بهدف تحسين علاقات أمريكا مع الدول والمجتمعات الإسلامية من خلال أبحاث السياسات ونشاطات التواصل»^(٣٦)، كما يشرف المركز على سلسلة اللقاءات السنوية لمنتدى الولايات المتحدة والعالم الإسلامي.

ولكن ماذا قدّم هذا المركز للمسلمين؟ وبماذا أفادت أعماله الأمة الإسلامية؟ وهل استفدنا حقيقة من بحوثه ومقالاته؟

إنّ المتتبع لإصدارات هذه المؤسسة ومقالاتها، لا يرى أنّها خدمت أو تخدم قضية من قضايا المسلمين، ولو أخذنا على سبيل المثال القضية الفلسطينية، وقرأنا المقالات المتعلقة بالكيان الصهيوني للاحظنا تعاطف هذا المركز البحثي مع دولة إسرائيل، وحتى ما كان يوجّه من نقد لسياستها، كان يصبّ في إطار النصيحة وعتاب الأحبة، وتحفيز إسرائيل على تجنب أخطائها، حتّى تدافع عن أمنها القومي، كما جاء في ختام مقال «على إسرائيل أن تأخذ زمام المبادرة (Israel should take the initiative)».

وجدير بالذكر أنّ هذا المقال استهلّ بمقولة لرابين الذي تمّ تعريفه على أساس أنه حائز على جائزة نوبل للسلام، جاء في المقولة «سننتصر لأننا نعتبر بناء السلام باعتباره نعمة عظيمة بالنسبة لنا، ولأبنائنا من بعدنا، ونحن نعتبر ذلك بمثابة نعمة لجيراننا من جميع الاطراف»^(٣٧).

(٣٤) بحسب تقرير جامعة بنسلفانيا The University of Pennsylvania لسنة ٢٠١٢.

(٣٥) قدمت وزارة الخارجية لهذا المركز منحة بقيمة خمسة ملايين دولار أمريكي.

(٣٦) تصفح:

<http://www.almeezan.qa/LawArticles.aspx?LawArticleID=58729&LawId=4356&language=ar>

(٣٧) انظر:

<http://www.brookings.edu/blogs/markaz/posts/201507-10/israel-should-take-initiative-sher>

وتجدر الإشارة أنّ هجرة مراكز الفكر والرأي عبر القارات وانتشارها في بعض الدول العربية والإسلامية، لاقت التشجيع والمباركة من قبل مجتمع المانحين الدوليين والمؤسسات الخاصة في الولايات المتحدة وأوروبا، وخصّصت من أجل ذلك أموال طائلة.

ولا نستطيع في هذا البحث تناول هذه المسألة بدقة، ولكنها قد تكون موضوعاً مستقلاً نتناول فيه هجرة مراكز الفكر وخلفيات ذلك، فعدة مؤسسات أصبحت تموّل الأنشطة الفكرية والعلمية بعدّة دول عربية، ونذكر على سبيل المثال مؤسسة كارنيغي (Carnegie) الخيرية للسلام العالمي^(٣٨)، والمعهد القومي لتقدم الأبحاث^(٣٩) National Woodrow (Research Centre (NRC)، ومركز وودرو ويلسون الدولي للبحثة (The Wilson International Center for Scholars)، وصندوق مارشال الألماني^(٤٠) (German Marshall Fund of the United States) (GMF)، ومؤسسة أطلس للأبحاث الاقتصادية (Atlas Economic Research Foundation).

وتوفر هذه الفروع البحثية فرص عمل لبعض الباحثين المحليين، الذين ينخرطون في مشاريع بحث دون إدراك خلفياتها وأبعادها الاستراتيجية، كما قامت مؤسسات الفكر والرأي في الولايات المتحدة بتصدير باحثيها إلى البلدان الأخرى، ونشر منهجها في التحليل والنقد والاستشراف.

وعلى هذا الأساس نفهم ما روّجت مؤسسات عريقة من قبيل منظمة هيريتيج (Heritage Foundation)، ومعهد هدسون (The Hudson Institute) وغيرهما من مراكز الفكر ممّا يضيّق المجال بذكرهم. وفي هذا السياق عقدت هذه المؤسسات شراكة مع مراكز الدراسات والبحوث في كل أرجاء العالم تحت شعار التعاون الدولي في مجال البحث العلمي.

□ ثانياً: تأثير مراكز الفكر والاستشراف على الأمة الإسلامية

لا يمكن أن ننكر مدى تأثير الاستشراف على الثقافة الإسلامية وخاصة على مستوى العمل الأكاديمي والبحث في التراث الإسلامي، فقد درّس المستشرقون في الجامعات العربية، وأنثروا في أجيال من المثقفين.

ورغم ارتباط الاستشراف عمومًا بالاستعمار وتبريره جرائمه، فإنّ عددًا كبيرًا من المستشرقين عرّفوا بالثقافة الإسلامية، وأحيوا مؤلّفات كانت منسية ومهملة، فالخطوط

(٣٨) استطاعت من خلال فرعها العربي في بيروت أن تقوم بعدة أنشطة علمية واجتماعية.

(٣٩) استطاع من خلال فرع القاهرة أن ينظم عدّة تظاهرات علمية وثقافية.

(٤٠) له عدة فروع أهمها فرع أنقرة بتركيا.

العربية ظلت قرونًا من الزمن مجهولة لا يعرفها المختصون، ويعود ذلك إلى عدّة أسباب، فمن جهة أثر تراجع الحضارة الإسلامية في اهتمام المسلمين بعلومهم، وأصبح عامة الناس وخاصتهم أحيانًا لا يهتمون بما كتبه كبار علماء الأمة في مختلف المجالات، وتمازاد الطين بلة ما أصاب الأمة من عدوان خارجي.

لقد حلّ بالأمة الإسلامية عدّة مصائب اختفت على إثرها أنفس المخطوطات، ولعلّ أخطر هذه الأحداث ما حلّ بعاصمة الخلافة الإسلامية بغداد حينما دخلها المغول سنة (٦٥٦هـ / ١٢٥٨م) وعاثوا فيها فسادًا، وأحرقوا الكتب، وجعلوا من المخطوطات جسرًا تمرّ عليه خيولهم.

وفي العصر الحديث عانت الأمة الإسلامية من ويلات الاستعمار وبطشه، وجدير بالذكر أن الاستعمار الأوروبي لم يكتفِ باستعباد الناس واستغلالهم وسرقة ثرواته، بل تعمّد أيضًا سرقة تراثهم وماضيهم، واستطاع المستعمرون نهب المكتبات وأخذ المخطوطات النفيسة وإيداعها في المكتبات الأوروبية، ولذلك ستشهد حركة تحقيق المخطوطات الإسلامية عمومًا والعربية بصفة خاصّة ازدهارًا كبيرًا في أوروبا طيلة قرونًا من الزمن.

شهد القرن الثامن عشر الميلادي موجة كبيرة في مجال تحقيق المخطوطات العربية وخاصة في فرنسا وألمانيا، ففي ألمانيا برز ثلّة من المستشرقين المهتمين بالأدب العربي وتاريخ الحضارة الإسلامية، ويمكن أن نذكر على سبيل المثال جاكوب رايسكه، إذ جمع هذا المستشرق الألماني عددًا كبيرًا من المخطوطات العربية، وحقّق بعضها ثمّ نشرها، ويعتبر جاكوب أول من نشر معلّقة طرفة بن العبد مع ترجمتها إلى اللغة اللاتينية.

ونجد في ألمانيا عشرات المكتبات التي تحتوي مخطوطات عربية أو إسلامية، وشجّعت الجامعات الألمانية منذ القرن الثامن عشر على الدراسات العربية وتحقيق المخطوطات المتعلّقة بها، وفي هذا الإطار تدرج أعمال فردينند وستنفلد (Ferdinand Wüstenfeld تـ ١٨٩٩)، إذ قام بتحقيق كتاب «آثار البلاد للقزويني» و«أخبار قبط مصر».

ولم يكتفِ المستشرقون الألمان بتحقيق المخطوطات، بل اجتهدوا في ترجمة ما حقّقوه ونشره باللغة الألمانية وربما بلغات أوروبية أخرى، فترجم سخاو (Carl Eduard Sachau تـ ١٩٣٠)، «أحاديث منتخبة من مغازي موسى بن عقبة»، كما ترجم غوستاف فوال (Gustav Fwell) عددًا كبيرًا من المخطوطات من قبيل «السيرة النبوية» لابن هشام، وكتاب «أطواق الذهب» للزمخشري، و«ألف ليلة وليلة».. وغير ذلك كثير، وحقّق المستشرقون آلاف من المخطوطات العربية والإسلامية، ثمّ نشروها وترجموها نصيبًا منها.

لم يكن اهتمام المستشرقين الألمان بالتراث العربي وتحقيقه وترجمته ونشره، إلّا نموذجًا

من اهتمام الاستشراق الأوروبي عمومًا بأدبيات الشرق، ومن الصعب أن نحصر في هذا المجال البحثي الضيق ما قام به المستشرقون في هذا المجال.

ولو أردنا أن نتحدث عن المخطوطات الإسلامية التي حققها مستشرقون أوروبي وأمريكيون من بعد لتطلب منا ذلك موسوعة كاملة، فالأعمال كثيرة وتمتدّ على قرون من الزمن، ولا نبالغ إذا ذهبنا إلى القول بأنّ بعض المؤلفات العربية ما كنّا لنطلع عليها ونقرأها لولا تحقيق المستشرقين لها.

ولئن أسهمت بعض الدراسات الاستشراقية في تعديل الصور النمطية التي سادت في القرون الوسطى، وأسهمت الكنيسة الكاثوليكية في نشرها، فإنّ الاستشراق في بعض وجوهه أثر سلبيًا في الأمة العربية والإسلامية، ومن الصعب أن نحصر مختلف هذه التدايعات^(٤١)، التي أضرت بطريقة أو بأخرى بالمسلمين واقعيًا وثقافة، وبالإضافة إلى تيسير التبشير المسيحي والاستعمار الأجنبي، فقد أسهم الاستشراق في بناء صورة جديدة للثقافة الإسلامية من خلال مداخل مضبوطة اقترحها المستشرقون باعتبارها مناهج دراسة وتحقيق.

مثّل الاستشراق سلطة معرفية ليس من اليسير تجاوزها وإن اجتهد البعض في ذلك، «لقد أوجد الاستشراق حقلاً معرفياً موضوعه (الشرق) من رحم الغرب الاستعماري، أي من خلال سلطته المكتسبة الجديدة، بعد خروجه من ظلمات القرون الوسطى، خالقًا (شرقه أو آخره المختلف)»^(٤٢).

وليس المقصود في هذا السياق السلطة العسكرية والسياسية فحسب، وإن كان من الصعب الفصل بين أنماط السلط المختلفة، بل المقصود أيضًا السلطة الرمزية التي اكتسبها المستشرقون من خلال دراساتهم المبكرة في مجال الثقافة العربية وتحقيقاتهم المتنوعة في مجال المخطوطات العربية والفارسية وغيرها من لغات الشرق.

ولذلك ذهب أحد المفكرين المعاصرين إلى أنّه «لا يمكننا أن نتحدث عن الإسلام والتاريخ دون أن نصطدم في طريقنا بالمستشرقين والاستشراق، فهذا مستحيل لأنّ المستشرقين هم الذين أدخلوا تاريخيًا منهجية جديدة في دراسة الإسلام الكلاسيكي أو الفترة الكلاسيكية للإسلام لم تكن معروفة حتى ذلك الوقت، من قبل الأدبيات التاريخية

(٤١) انظر على سبيل المثال: أنور الجندي، سموم الاستشراق والمستشرقين في العلوم الإسلامية، بيروت: دار الجليل، ط ٢، ١٩٨٥.

(٤٢) إدوارد سعيد، الاستشراق: المعرفة، السلطة، الإنشاء، ترجمة: كمال أبو ديب، مؤسسة الأبحاث العربية، ط ١، ١٩٨١، ص ٧١.

الإسلامية الكلاسيكية، وهذه المنهجية ندعوها بالمنهجية الفيلولوجية^(٤٣) (أي منهجية فقه اللغة وعلومها)^(٤٤)، ورغم ما نلاحظه من مبالغة في خطاب أركون إلا أن مسألة تأثير الاستشراق في الأمة وعلمائها يستحق النظر والتدقيق.

وجدير بالذكر أن الاستشراق استفاد كثيراً من جهلنا بترائنا وتكاسلنا في إحيائه وفهم معانيه، فحينما التحق المستشرقون في المنتصف الأول من القرن العشرين للتدريس بالجامعات المصرية واللبناية والجزائرية والتونسية وغيرها من الجامعات العربية والإسلامية، كانوا يحدّثون طلبتهم عن نفائس من التراث العربي يجهلون، ويثيرون قضايا خطيرة ذات صلة بالحضارة العربية الإسلامية أغلقت الأبواب دونها منذ قرون من الزمن.

كانت صدمة الاستشراق انعكاساً لعصور خلت من جهل التراث وتجاهله، كانت صدمة مؤثرة، وجّهت الدراسات التراثية بالجامعات العربية حقبة من الزمن، وما زال تأثيرها ملموساً في عدّة مجالات معرفية، ولا يمكن أن ننكر تأثير المستشرق لويس ماسينيون في ثلّة من الباحثين الجامعيين الذي تتلمذوا على يديه في باريس أو الجزائر أو القاهرة، ونخصّ بالذكر عبدالرحمن بدوي وعبدالحليم محمود وطه حسين وعلي شريعتي وآخرون لا يسمح المقام بذكرهم..

لم تكن صدمة الاستشراق غير اعتراف عربيّ ضمنيّ بتفوّق المستشرقين في مجال الدراسات الإسلامية، وريادتهم في عالم تحقيق المخطوطات وتبويب المعارف الإسلامية، ولذلك «ليس الجواب على الاستشراق، هو الاستشراق المعكوس أو المضاد، بل النقد المعرفي الموضوعي والاحتكام إلى سلطة المعرفة، بدل تكريس معرفة السلطة»^(٤٥).

وهذا يعني ضرورة مراجعة مناهج دراسة التراث الإسلامية، وتطوير البحوث حتى تستطيع أن تخرج من صدمة الاستشراق وسطوته، ويتطلّب ذلك منّا مواكبة للتطوّر الفكري بالغرب، إذ لا يمكن نقد العقل الاستشراقي دون وعي الحراك الثقافي والمعرفي الذي شاع بالغرب لقرون من الزمن، وتطوّر المناهج والأساليب.

ورغم أن الاستشراق ظلّ لعقود من الزمن حبيس المنهجية التاريخية والمنهجية الفيلولوجية، فإنّه ما زال يؤثر في الدراسات العربية والإسلامية، وما زال العقل العربي

(43) The methodology philological.

(٤٤) محمد أركون، الإسلام والتاريخ والحداثة، ترجمة: هاشم صالح، مجلة الوحدة، عدد ٥٢، يناير ١٩٨٩، ص ١٧.

(٤٥) سالم يفوت، حفريات الاستشراق في نقد العقل الاستشراقي، بيروت، الدار البيضاء: المركز الثقافي العربي، ط ١، ١٩٨٩، ص ١٢.

متعثرًا تائهاً يبحث عن طريق الخلاص.

ورغم كل تلك الإنجازات العلمية فإنّ الاستشراق لم يكن عملاً حياديًا وإن أظهر بعض المستشرقين إنصافًا، وأصبح الانحياز أكثر وضوحًا مع المستشرقين الجدد وفي خطابات مراكز الفكر المعاصرة.

ومن الصعب أن نرصد الخلفيات الأيديولوجية للاستشراق في هذا العمل الموجز، فهي خلفيات متعدّدة ومتطوّرة، تتغيّر بتغيّر التجربة الاستشراقية وثقافة المستشرق، ولذلك سنركّز على نقطة مهمة اعتنى بها الاستشراق القديم وخصّصها الاستشراق الجديد بعناية فائقة، وجعلتها مراكز التفكير مسألة محورية، خصّصت لها البحوث والدراسات والندوات والمؤتمرات.

وتتمثّل هذه المسألة في إثارة النعرة الطائفية والتركيز على المذاهب الإسلامية والملل والنحل وما دار بينها من صراعات واقتتال، لقد اهتمّ الاستشراق منذ ظهوره بالأقليات الدينية والمذهبية والإثنية في العالم الإسلامي وبالجماعات الإسلامية والخلافات بينها، ولا يمكن حصر المخطوطات التي حقّقها المستشرقون أو الكتب التي ألفوها المتعلقة بعلاقة الجماعات الإسلامية بعضها ببعض، فهي كثيرة ومتنوّعة من حيث اللغات التي كتبت بها والخلفيات التي وجّهتها.

وسنكتفي بذكر أمثلة من أدبيات المستشرقين، ففي مجال الأديان تحدّث تومين (Thoumin R) عن «حياة المسيحيين والأكراد في دمشق» (١٩٣١)، كما تناول المستشرق الفرنسي «نو» (Nau P.F) (١٩٣١) في المسألة ذاتها فألف كتاباً يتعلّق بـ«المسيحيين العرب في آسيا الصغرى وسوريا من القرن السابع إلى القرن الثامن تـ ١٩٣١»، وفي السياق نفسه تحدّث جورج قراف (Graf P.G) (١٩٥٥) عن «الأدب المسيحية العربية». وتنزع هذه المؤلفات وغيرها ممّا لم نذكر نحو بيان مظلومية المسيحيين العرب وهم يعيشون بين المسلمين، وهذا الكلام له انعكاسات سلبية على مستوى بناء صورة المسلمين في المجتمعات الغربية من جهة، وتبرير استعمار بلاد المسلمين من جهة ثانية.

ولقد أثبتت الأحداث السياسية وتداعياتها الاجتماعية في مصر ولبنان وسوريا والعراق وغيرها من البلدان العربية، أنّ إثارة النعرات الدينية والحساسيات العقدية تنتج صراعاً قاتلاً بين أبناء الوطن الواحد، وتثير فتناً تأتي على الأخضر واليابس.

ويتدعم ذلك بإثارة الخلافات الطائفية والمذهبية بين أبناء الملة الواحدة، واستطاع بعض المستشرقين إثارة قضايا خلافية حساسة من خلال تحقيق مخطوطات أو تأليف كتب تتعلق بالجماعات الإسلامية فرقاً ومللاً ونحلاً، والتركيز على الخلافات الحادّة بينها من أجل

إثبات الحقيقة ودحض كل فرقة لمقالات بقية الفرق.

وفي هذا السياق تنزل مؤلفات «مارسي» (Marcy George تـ ١٩٤٦) المتعلقة بالفكر الإباضي، ونذكر خاصة كتابه «إله الإباضية» (١٩٣٦)، كما كتب المستشرق الألماني يوليوس فلهاوزن (Jullius Wellhausen تـ ١٩١٨) كتابين خطيرين تحت عنوان «الأحزاب المعارضة في الإسلام» و«الخوارج والشيعة»، كما حقق هيلموت ريتير (Hellmut Ritter تـ ١٩٧١) كتاب «مقالات الإسلاميين» لأبي الحسن الأشعري وكتاب «فرق الشيعة» للحسن بن موسى النوبختي.

وركّز مستشرقون آخرون على التصوّف وصراعه مع الفقهاء، وفي هذا الإطار يندرج كتاب «متصوفو الإسلام» لنيكولسون (Reynold Alleyne Nicholson تـ ١٩٤٥)، وكتاب «الحلاج الصوفي الشهيد في الإسلام»^(٤٦) للويس ماسينيون (Louis Massignon تـ ١٩٦٢).

وتواصل هذا الاهتمام الاستشراقي بعده، فكتب أ. ج. أربري (A. J. Arberry) كتابين مهمين: «مقدمة لتاريخ التصوف» الذي صدر في سنة ١٩٤٧، و«التصوف» الذي صدر سنة ١٩٥٠، وفي السياق نفسه يمكن أن نفهم اهتمام بعض المستشرقين في الجماعات الإسلامية المعاصرة والخلافات بينها، ويمكن أن نذكر على سبيل المثال كتاب «الاتجاهات الحديثة في الإسلام» لجيب (Hamilton Alexander Rosskeen Gibb تـ ١٩٧٢)، والمؤلفات الاستشراقية في هذا المجال كثيرة ليس من اليسير حصرها.

ندرك ممّا سبق تركيز الخطاب الاستشراقي على مواضيع حسّاسة تمسّ تماسك المجتمع الإسلامي ووحدة، اهتمّ بعض المستشرقين بالصّراع المذهبي والتناحر الطائفي، كما اهتمّوا بقضايا الأقليات العرقية ولغاتهم، وركّزوا على اللهجات المحلية في صراعها مع اللغة العربية.

ولئن كان الاستشراق القديم يتناول هذه القضايا بطريقة تكاد تكون فردية، وإن خضعت لرؤية استشراقية موحدة، فإنّ مراكز الفكر المعاصرة التي تحتضن الاستشراق الجديد تشتغل على زعزعة وحدة المسلمين وتشتيتهم بطريقة ممنهجة صريحة لا يخفيها أصحابها، بل نجدها جلية في كتاباتهم وتقاريرهم وتوصياتهم واستشاراتهم، ولكننا ما زلنا لم نستوعب الدرس، بل نلجأ أحياناً إلى مراكز الفكر ذاتها التي تعمل على تمزيق صفوفنا وإضعافنا، حتى تحل مشاكلنا وتنير دربنا.

(٤٦) الكتاب في الأصل أطروحته في الدكتوراه.

ويمكن أن نتبين هذا المنزع الاستشراقي الجديد في مؤلفات برنارد لويس (Bernard Lewis) على سبيل المثال، فهذا الرجل عرف بانتقاده اللاذع للإسلام والمسلمين، واستطاع من خلال حضوره الكثيف في وسائل الإعلام الأمريكية أن يرسم صورة نمطية سلبية تتعلق بالإسلام، كما تعكس هذا التوجّه مؤلفاته^(٤٧).

ونلاحظ أنّ لويس كما هو حال ثلّة من خبراء الشرق الأوسط المؤثرين في سلطة القرار الأمريكية، يركّز في مؤلفاته وخطاباته على ضرورة تأجيج الخلافات الإسلامية - الإسلامية، ودعم كل أشكال الصراع بين الجماعات الإسلامية، وإثارة النعرات المذهبية والطائفية.

ولذلك نجد برنارد لويس يركّز على فكرة الصراع في الحضارة الإسلامية، باعتبارها حضارة تقوم على الكراهية والعنف، وهذا يعني - حسب رأيه - أنّ كلّ الجماعات الإسلامية التي مارست العنف قديماً وحديثاً هي تطبّق تعاليم الإسلام، ومن هذا المنطلق يندرج كتابه «الحشاشون: فرقة متطرفة في الإسلام»^(٤٨)، ويمكن أن نفهم أيضاً كتابه «ثقافات متناحرة: مسيحيون ومسلمون ويهود في عصر الاكتشاف»^(٤٩)، وكذلك كتابه «الهويات المتعددة للشرق الأوسط»^(٥٠).

نلاحظ من خلال هذه المؤلفات اهتمام برنارد لويس ومن ورائه «الاستشراق الإعلامي» ببناء صور نمطية جديدة تحّص الإسلام والمسلمين ترى أنّ الإسلام بطبيعته يدعو إلى التقاتل والتكفير، وأنّ الحركات الدينية المتشددة ليست استثناء بل تعكس حقيقة الدين ذاته.

ولقد صدّق هذه الصورة عدد كبير من المثقفين والمفكرين الغربيين والعرب المسلمين أيضاً، وأصبحنا نجد من أبناء الأمة من يتبنّى هذه الآراء المسيئة للمسلمين أكثر من مستشركي مراكز الفكر أنفسهم.

(٤٧) هذا ما نلاحظه في أغلب كتبه ويمكن أن نذكر على سبيل المثال: «العرب في التاريخ» (The Arabs in History)، «الإسلام: من النبي محمد وحتى فتح القسطنطينية» (Islam: From the Prophet Muhammad to the Capture of Constantinople)، «عالم الإسلام: إيمان وشعوب وثقافة» (The World of Islam: Faith, People, Culture)، «الإسلام في التاريخ: أفكار وشعوب وأحداث في الشرق الأوسط» (Islam in History: Ideas, People and Events in the Middle East)....

(48) The Assassins: A Radical Sect in Islam - 1967.

(49) Cultures in Conflict, Christians, Muslims and Jews in the Age of Discovery - 1994.

(50) The Multiple Identities of the Middle East - 1998.

وفي هذا السياق نستحضر مؤلفات بسام طيبي^(٥١)، وفؤاد عجمي^(٥٢)، إذ نجد فيها تشويهاً لصورة المسلمين وتحقيراً لهم، وتأييداً لكل ما يُمارس ضدهم من استغلال، ونفهم من خلال مؤلفات المستشرقين الجدد وخبراء الشرق الأوسط أنّ العربيّ متوحش بطبيعته، وأنّه غير قابل بأن يكون مدنيّاً أو ديمقراطيّاً، وعلى هذا الأساس يجوز التدخل فيه، وإجباره على التحضر.

وهذا المنزع الاستشراقي الجديد يكاد يكون واضحاً وجليّاً في كتاب «العقل العربي» (The Arab Mind ١٩٧٢) لرافائيل بتاي^(٥٣) (Raphael Patai ت ١٩٩٦)، وجدير بالذكر أنّ هذا الكتاب أصبح المرجع الذي يعتمدّه أصحاب القرار في الولايات المتحدة الأمريكية للتعامل مع القضايا العربية، بل «سرعان ما أصبح أحد الكتب الواجب قراءتها في البتاغون عشية قيام إدارة بوش الابن بالتحضير لحرب العراق»^(٥٤).

ولقد توصّل سيمور هيرش^(٥٥) (Seymour Myron) الذي كشف عن فضائح «أبو غريب» بعد بحث استقصائي ومحاورات مع كبار الضباط الأمريكيين المسؤولين عن التعذيب في سجن أبو غريب، واستنتج أنّهم كانوا متأثرين بكتاب «العقل العربي»، إذ تحدّث فيه رافائيل بتاي عن المسألة الجنسية وحساسية العربي المفرطة فيما يتعلق بالإذلال الجنسي

(٥١) أكاديمي ألماني من أصول سورية، ولد بدمشق سنة ١٩٤٤، ثم سافر إلى ألمانيا حيث واصل دراسته ومنح الجنسية الألمانية، تخصصّ في العلوم السياسية، عرف بانتقاده اللاذع للإسلام والمسلمين، من كتبه: «Conflict and War in the Middle East» (الصراع والحرب في الشرق الأوسط ١٩٩٨)، «Kreuzzug und Djihaad» (الحروب الصليبية والجهاد) و«Kreuzzug und Djihaad, Der Islam und die christliche Welt» ٢٠٠١.

(٥٢) أكاديمي أمريكي من أصول لبنانية، ولد ببلبنان سنة ١٩٤٥، وواصل تعليمه الجامعي بالولايات المتحدة الأمريكية، تخصصّ في العلوم السياسية، واضطلع بعدّة مناصب سياسية بالولايات المتحدة الأمريكية، وكان من كبار مستشاري بوش، وكان يستشهد بأقواله، توفي سنة ٢٠١٤، من مؤلفاته:

- The Syrian Rebellion.
- The Dream Palace of the Arabs: A Generation's Odyssey.
- The Arab Predicament: Arab Political Thought and Practice Since 1967.
- The Vanished Imam: Musa Al Sadr and the Shia of Lebanon.
- The Foreigner's Gift: The Americans, the Arabs, and the Iraqis in Iraq.

(٥٣) عالم اجتماع أمريكي من أصول مجري، ينتمي إلى عائلة يهودية، توفي سنة ١٩٩٦.

(٥٤) دوجلاس ليتل، الاستشراق الأمريكي: الولايات المتحدة والشرق الأوسط منذ ١٩٤٥، ترجمة: طلعت الشايب، القاهرة: المركز القومي للترجمة، ٢٠٠٩، ص ٥٤٧.

(٥٥) سيمور هيرش: صحفي أمريكي ولد سنة ١٩٣٧ بشيكاغو، اشتغل بالصحافة واشتهر بملفاته الفاضحة للسياسة الأمريكية.

والمهانة التي تتعلّق بالرجولة.

ويبدو أنّ المحافظين الجدد اعتمدوا هذا الكتاب «إنجيلاً لهم» منذ صدوره لأول مرّة سنة ١٩٧٣، ورسموا من خلاله طريقهم إلى الشرق، من خلال التركيز على مدخلين أساسيين: يتعلّق المدخل الأول بضرورة اعتماد القوة في إخضاع العرب، باعتبار أنّ العربي لا يفهم إلا لغة القهر والقوّة، أمّا المدخل الثاني فيتعلّق باستهداف أهمّ نقطة ضعف لدى العربي المتمثلة في الخوف من العار الجنسي، ويمكن إذلال العربي من خلال هذين المدخلين.

ولئن أخفى الاستشراق القديم أهدافه السياسية وخلفياته التوسعية، فإنّ مراكز الفكر ومن ورائها الاستشراق الجديد وخبراء الشرق الأوسط، تصرّح دون ترددّ أو مجاملة بأنّ إعادة تقسيم بلاد المسلمين أصبحت ضرورة سياسية وأمنية، ولا بدّ أن توجّه الدراسات الاستشراقية الجديدة نحو هذه الوجهة.

وعلى هذا الأساس وضعت مراكز الفكر عدّة استراتيجيات تقوم أساساً على إثارة النعرات الطائفية والدينية والمذهبية والقبلية والسياسية، قصد إعادة تشكيل الشرق الأوسط والمغرب العربي بما يخدم مصالح الولايات المتحدة الأمريكية وأمن إسرائيل.

عُرِضت مشاريع تقسيم العالم العربي والإسلامي على الحكومات الأمريكية المتعاقبة، ولاقت استحسانها، وقامت هذه الفكرة على أساس أن التقسيم الناتج عن معاهدة سايكس بيكو (١٩١٦) كان متعجلاً، ولم يأخذ بعين الاعتبار المسألة الأمنية.

ولكنّ ظهور الحركات الإسلامية المتشدّدة وقيامها بعمليات إرهابية في الولايات المتحدة الأمريكية وأوروبا دفع خبراء مراكز الفكر إلى إعادة التفكير في جغرافيا العالم الإسلامي، ولقد تجلّى هذا المشروع بوضوح وجلاء مع ظهور خارطة «حدود الدّم» للخبير العسكري الأمريكي رالف بيتر (Ralph Peter)، وتنطلق هذه النظرية من مسلمة تقول بأنّ الحدود القائمة حالياً لا تقوم على العدالة، وأنّ الدول العربية والإسلامية القائمة حالياً تشكّل في مجملها خطراً على الديمقراطية والأمن الدولي وحقوق الإنسان.

وخصّص رالف المملكة العربية السعودية بالذكر في مقاله الشهير «التهديد السعودي» (the saudi threat)، وحملها مسؤولية ما حدث في سبتمبر ٢٠٠١، وما يحدث اليوم في العالم من إرهاب، وعلى هذا الأساس لا بدّ من تغيير الأنظمة، وتعديل الخارطة، بما يضمن سلامة الأمن القومي الأمريكي، وسلامة إسرائيل الحليف الاستراتيجي للولايات المتحدة الأمريكية.

ولم يكن هذا الرأي حكراً على رالف بيتر، بل نجده عند أغلب خبراء ومستشاري

البيت الأبيض، ولكنهم لا يصّرّحون بذلك إلا نادراً، وهذا ما قام به وليام كريستول (William Kristol) أحد أبرز زعماء المحافظين الجدد، وصاحب «مشروع القرن الأمريكي الجديد» (Project for the New American Century)، إذ صرّح في يونيو ٢٠٠٢ بوجود أجندة أمريكية طويلة المدى تهدف إلى إسقاط الأنظمة السياسية في الخليج العربي وستبدأ بالحرب على العراق، وذلك من أجل دعم الديمقراطية وتمكين الأقليات من حقوقهم الأساسية.

لقد أوصت مراكز الفكر المهتمة بالشرق الأوسط بضرورة إعادة تقسيم بلاد المسلمين بحسب أجندات طائفية وعرقية وإثنية ومذهبية، ولكن ليس من السهل تغيير الخارطات التاريخية والأنظمة السياسية، ولذلك سيحتاج التغيير إلى دماء وقتل وحروب وفنن وصراعات بين أبناء الملة الواحدة والوطن الواحد، وهذا ما نلاحظه بجلاء في عدّة أماكن من العالم الإسلامي، إنها حدود الدم كما أرادها الخبير العسكري الأمريكي رالف بيتر، وكما أقنعت بها مراكز الفكر أصحاب القرار في السياسة الأمريكية ثم السياسات الأوروبية.

يشكو العالم الإسلامي اليوم من الإرهاب، فأغلب العواصم العربية تضرّرت بسبب هذا الداء العضال، بل نجد الإرهاب يضرب قلب أوروبا وعواصمها التاريخية، ونسمع تنديداً وتوعّداً وتهديداً، ولكننا نقف عاجزين حائرين أمام صمت بعض الدوائر الغربية أمام انتشار الحركات الدينية المتشدّدة، وتحرك عناصرها بيسر وحرية وحصولها على تمويلات مالية كبرى دون رقابة أو محاسبة.

وهذا يعني أنّ صناعة الإرهاب وعلى رأسه صناعة تنظيم الدولة بالعراق والشام يندرج ضمن مشروع «حدود الدم» وتقسيم المسلمين إلى طوائف متقاتلة، فمراكز الفكر سوّقت بصورة نمطية سلبية تخصّ المسلمين، وقدمتهم للجُمهور الأمريكي والأوروبي باعتبارهم متوحشين يعشقون العنف ويقدّسون القتل والخراب.

وعلى هذا الأساس يجب التدخّل لتهذيبهم وحماية الإنسانية من توحّشهم، وإعادة تقسيم مجالهم الجغرافي بما يخدم الأمن العام، ولذلك لا غرابة أن نجد مجموعة من مراكز الفكر والبحث الناشطة في مجال دعم الحريات في الشرق الأوسط تهتمّ بالحركات الدينية المتشدّدة، وتتواصل معها، وتقيم مع زعمائها ندوات حوارية، ويمكن أن نذكر على سبيل المثال مؤسسة «الوقف القومي للديمقراطية»^(٥٦) (The National Endowment for Democracy (NED)، فهذه المنظمة تلعب دوراً مريباً في أكثر من ١٠٠ دولة، وتقدّم تمويلات مالية ضخمة لأفراد وجماعات إثنية وطائفية ومذهبية كثيرة.

ومن خلال استراتيجيات مراكز الفكر سيشهد العالم تقسيمات جديدة، وحسب خبير

(٥٦) انظر موقع المؤسسة الرسمي: <http://www.ned.org/apply-for-grant/ar>

مركز الفكر «أمريكا الجديدة» (New America) الباحث باراج خانا (Parag Khanna) سيصل عدد الدول المستقلة في المرحلة القادمة إلى ٣٠٠ دولة، ستقوم أغلبها على أساس طائفي وإثني، بعد حروب وصراعات دموية قاتلة^(٥٧)، وأكد خانا هذا المنزع في مقال آخر صدر بعنوان «من الممكن أن يكون الانفصال مفيداً»^(٥٨) (breaking up is good to do)، إذ أكد منذ بداية المقال بأن تقسيم السواد لم يكن غير الخطوة الأولى من ظهور دول جديدة لا بدّ لها أن تظهر.

لا نستطيع أن نرصد في هذا المجال البحثي الضيق كل أعمال مراكز الفكر المتعلقة بالعالم العربي والإسلامي، فهذا عمل كبير يفترض أن تهتم به المنظمات العربية والإسلامية التي تعنى بالفكر والثقافة، علّها تنير الدرب أمام المسلمين، وأقصى ما قمنا به أن نعرف ببعض هذه الأعمال، حتّى نفهم أنّ مراكز الفكر الأمريكية ترتبط عضوياً بسياسات بلادها وأهدافها التوسعية، وتعمل قصارى جهدها على دعم الحكومات وتنوير أصحاب القرار وتوجيههم وجهة تحافظ على الأمن القومي والمصالح الخارجية.

ولا يجب أن ننظر إلى الأمر من زاوية المؤامرة التي بالغ المسلمون في الحديث عنها، بل نعتقد أنّه أمر طبيعيّ؛ إذ من الطبيعي أن تستجيب مراكز البحث والفكر إلى حاجيات الأمة مهما كانت تلك الأمة، ولذلك ليس من الطبيعي أن نجد في عالمنا العربي والإسلامي مراكز بحوث لا تفكر ولا تعكس هموم المواطنين، ولا تستجيب إلى حاجيات الأمة وطموحها، ولا تساند سياسات التنمية، ولا تنير أصحاب القرار باستشارات واستشرافات.

□ ثالثاً: الاستغراب والحاجة إلى مراكز فكر إسلامية مقترحات واستشرافات

لا يخلو حديثنا عن الاستشراق وتجاربه المختلفة من عبرة لا بدّ أن نخرج بها علّها تضيء الدرب أمامنا، إذ نلاحظ من خلال تاريخ الاستشراق وتطوّر مناهجه أنّ دراسة

(٥٧) لمزيد من التعمق انظر:

Parag-Khanna, frank Jacobs, the new world, in the newyork times , september. 22,2012.

[http://www.nytimes.com/interactive/201223/09//opinion/sunday/the-new-world.](http://www.nytimes.com/interactive/201223/09//opinion/sunday/the-new-world.html?_r=0)

html?_r=0 September 22, 2012 FRANK JACOBS and PARAG KHANNA FRANK JACOBS and PARAG KHANNA

(٥٨) لمزيد من التعمق في هذا المقال انظر:

Parag Khanna, breaking up is good to do, Tamil Guardian, Wednesday February, 02, 2002.

<http://www.tamilguardian.com/tg423/p11.pdf>

الآخر لا يمكن فصلها عن دراسة الذات وحمايتها، فالكنيسة لم تبدع الاستشراق رغبة في العلم وحامسة للمعرفة، بل أرادت فحسب أن تفهم ثقافة العدو وتوظفها في محاربته وإخضاعه، لم يكن الاستشراق في بدايته غير اختراق لثقافة الشرق وتفكيك لأسرارها، ولكن كيف يمكن لنا نحن المسلمين أن نستفيد من الاستشراق وأصحابه؟ وإلى أي مدى استطاع المسلمون وعي الاستشراق؟

ينطلق الاستشراق من عقيدة توجه المعرفة وتضبطها، فالآخر ليس كائنًا خرافيًا أو أسطورة لا تقهر بل هو كائن تاريخي، يتميز بثقافة وفكر وشخصية، له نقاط قوة كما أن له نقاط ضعف، وسنحاول في هذا القسم من البحث أن نستفيد من تجربة الاستشراق من خلال دراسة واقع مراكز البحوث في الوطن العربي والعالم الإسلامي، ومقارنتها بالتجارب الأوروبية والأمريكية.

لا يمكن أن نبحت في تأثير الاستشراق ومراكز الفكر في الأمة الإسلامية، دون الوقوف عند واقع البحث العربي عربيًا وإسلاميًا، ومدى نجاعة مراكز البحوث والدراسات في العالم العربي والإسلامي، ولا نبالغ إذا قلنا بأن وضع مراكز الفكر والدراسات لازال هشًا، فهذه المراكز قليلة من حيث العدد، وغير متفاعلة مع محيطها وغير مؤثرة في القرار السياسي، وتعكس بطريقة أو بأخرى تخلف العرب في المجال العلمي والمعرفي.

وأغلب هذه المراكز مجهولة ولا تضطلع بأي دور ثقافي أو سياسي، بل لا نجد لها أصلًا مصنفة ضمن التصنيفات العالمية^(٥٩) لمراكز الدراسات والبحوث، وهذا أمر يؤلم ويزعج في الآن ذاته، ورغم بعث عدة مراكز بحوث بالوطن العربي بداية من ستينات القرن العشرين، فإنها ما زالت دون المستوى المطلوب، إذ نجد على المستوى العربي ٣٠٠ باحث جامعي على كل مليون ساكن^(٦٠) بينما نجد في أوروبا ٤٠٠٠ باحث على كل مليون.

مع الأخذ في النظر طبيعة الباحثين ومدى نجاعة مشاريعهم البحثية، إذ نجد في بعض الجامعات العربية بحوثًا وليست ببحوث، فبعضها إهدار للجهود والوقت والأموال دون فائدة حاصلة أو هدف علمي واضح، ولو طبقنا المعايير الصادمة للبحوث الأكاديمية لخرجنا بنتيجة مقلقة، ولا غرابة أن نجد نسبة التمويل العربي للمشاريع العلمية لا تتجاوز

(٥٩) انظر على سبيل المثال:

James J. Global go to think tanks Report and policy Advice, the think tanks and civil societies program, university of Pennsylvania, Philadelphia, 2012, p16

(٦٠) خالد وليد محمود، دور مراكز الأبحاث في الوطن العربي: الواقع الراهن وشروط الانتقال إلى فاعلية أكبر، المركز العربي للأبحاث ودراسة السياسات، يناير ٢٠١٣، سلسلة: دراسات، ص ٣٦.

٣, ٠ بالمائة^(٦١)، وعدد البحوث لا يتعدى ١٥ ألف بحث سنوياً، لا تستجيب إلا نسبة قليلة منها لشروط البحث العلمي الصارم والرصين، ولا نجدها في أغلب الأحيان في تواصل مع قضايا الأمة ومشاكل الناس ورهانات التنمية.

وجدير بالذكر أن عدد مراكز البحوث تضاعف في السنوات الأخيرة بمختلف الدول العربية وخاصة الخليجية منها، ولكنها ما زالت تشكو صعوبة جمة تحول دون تحقيق الأهداف المرجوة وتجعلها غير قادرة نسقياً على خدمة الأمة الإسلامية، وإن كانت النية تتجه نحو هذا المنشود، ما زالت مراكز البحوث والدراسات في العالم العربي تشكو غياب التنسيق لا على المستوى العربي فحسب، بل على مستوى البلد الواحد وربما المؤسسة الواحدة، لا تنسيق ولا تعاون، فتجد الموضوع ذاته يدرس هنا وهناك، ويتعرض للصعوبات والإشكاليات نفسها، ولكن لا أحد يستفيد من الآخر.

والحال أن الاستشراق وإن خلناه عملاً فردياً في بعض تجاربه، فإنه خضع إلى خطة تنسيقية لا يُستهان بها، وهذا الأمر نرصده بأكثر جلاء مع مراكز الفكر المعاصرة، فهي لا تؤمن بالصدفة، وأعمالها مدروسة، والتعاون بينها واسع النطاق متعدد المداخل، فهي تتبادل الخبرات والخبراء وتتقاسم المواضيع وجغرافيا البحوث، بل نجد هيئات حكومية تنسق بينها وتحاول أن تستفيد منها جميعها فيما يخدم سياسة البلاد ويدافع عن مصالحها القومية ويحمي أمنها.

بالإضافة إلى ذلك تشكو مراكز البحوث العربية من صعوبات أخرى تتعلق أساساً بإنتاج المعرفة وغياب التجديد والإبداع، بالإضافة النوعية وضعف الإسهامات العلمية المؤثرة عالمياً، ومحدودية الإمكانيات التسويقية للإنتاج العلمي، وغياب رؤية تواصلية حقيقية، وأقصى ما نجده مجاملات هنا وهناك، وتعظيم لبحوث لا تستحق أحياناً تلك التسمية، بل أصبحنا نجد بحوثاً تتكرر، فيعيد بعضها بعضاً، دون أن تعالج قضايا الأمة، وحتى وإن عاجلتها فكشفها لعلها وأمراضها ومشاكلها محتشم خجول تغلب عليه المجاملة والمحافظة على السائد الذي نعيشه ويعيشنا.

ويرجع هذا التشخيص الخاطئ لقضايا الأمة حسب رأيي إلى تراجع الموضوعية والحياد في البحث العلمي، فالسياسة اخترقت هذا المجال العلمي الحيوي، وأصبحت البحوث تنجز على قياس أرباب السياسة وأهوائهم، بل قد تُملى النتائج مسبقاً وما على الباحثين إلا تبريرها والبرهنة عليها، فسبر الآراء الذي يُجرى في العالم العربي وما يتعلق به من إحصائيات لا يعكس الحقيقة، بل يُصاغ وفق رؤية سياسية مخصصة.

(٦١) خالد وليد محمود، المرجع نفسه.

وهذه المغالطات تحول دون الوقوف عند المعوقات والنقائص الحقيقية ومن ثمة إصلاحها، ولنا أن نذكر أن أصحاب القرار السياسي في الولايات المتحدة الأمريكية اعتمدوا أساساً على مراكز الفكر المستقلة لما وجدوه فيها من صرامة وجدية وموضوعية وصراحة قلما توجد في مؤسسات البحث الحكومية.

وهذا يجعلنا نؤكد أهمية مراكز الفكر المستقلة من حيث موازنتها ومشاريعها البحثية وتقاريرها الاستشارية، فقد نجد منها النصيحة بما يخدم الأمة، ولا ننكر وجود بعض المحاولات في بلدان عربية مختلفة، ولكنها محاولات متعثرة، بسبب عدم قبول فكرة استقلالية مراكز البحوث، والتدخل السياسي الدائم فيها، وضعف الموازنات المالية التي تعتمد عليها.

ونذكر بأن الاستشراق - كما هو حال مراكز الفكر في العصر الحديث - ما كان لينجح لولا وقوف مؤسسات كبرى وراءها، فالكنيسة كانت وراء ظهور الاستشراق وتطوره، ووفرت له من الإمكانيات ما جعله يتقدم ويبدع، وكذلك حال مراكز الفكر اليوم، إذ نجد وراءها شركات كبرى ومؤسسات مهمة، تدعمها مادياً ومعنوياً.

أمّا في الواقع العربي والإسلامي فلا نجد هذا الدعم، فالمؤسسات الكبرى لا تهتم كثيراً بالقضايا البحث العلمي، وإن أظهرت على مستوى الخطاب والإعلان عكس ذلك، والناظر في أدبيات المنظمة العربية للتربية والثقافة والعلوم (ALESCO) أو المنظمة الإسلامية للتربية والعلوم والثقافة (ISESCO) أو غيرها من المنظمات الإسلامية والعربية والإقليمية والمحلية، يجد حديثاً لا ينقطع عن مساندة البحث العلمي ودعمه، وتخصّص لذلك جوائز ومسابقات، وتتأسس من أجل ذلك مراكز بحث ودراسات، وتُعقد مؤتمرات وندوات، ولكن المخرجات لا تعكس الطموح المنشود ولا تستجيب إلى حاجيات الأمة وتساؤلاتها العميقة.

وإذا نظرنا في مدى إسهامات الشركات التجارية الخاصة في مجال البحث، فإن النتيجة ستكون مخزية ومؤلمة، فقلما نجد مؤسسة تجارية خاصة تدعم البحث العلمي، وحتى إن وجدنا بعضها، فهو دعم صوري يهدف أساساً إلى التمكن الاجتماعي والسياسي، أو التجميل بالعلم ودعمه.

ولنا أن ننبه في هذا السياق إلى ضرورة إعادة النظر في علاقة الجامعة بالبحث العلمي، فالجامعة ليست مكاناً للتعليم والتدريب فحسب بل هي كذلك فضاء للبحث العلمي المتواصل، ولكن للأسف عدّة جامعات لا تهتم بمطلب البحث العلمي أو تعتبره ثانوياً مما نتج عنه ضعف في الإنتاج المعرفي كمّاً ونوعاً، فعدد البحوث الجامعية السنوية في

الوطن العربي لا تتجاوز ربع عدد الأساتذة الجامعيين^(٦٢)، مما يعني أن ثلاثة أرباع المدرسين الجامعيين لا ينتجون في السنة بحوثاً علمية ويكتفون بدورهم التعليمي.

وهذا أمر خطير لا يتماشى مع ما نجده في العالم المتقدم، إذ تشترط جامعاته على هيئة تدريسيها إنتاجاً علمياً سنوياً ونوعياً، وقد يتسبب عدم الالتزام بشرط الإنتاج العلمي الاستغناء عن المدرّس أو انتقاد هيئات الاعتماد الأكاديمي لهذه الجامعة أو تلك، فالباحث العلمي أساس التعليم العالي، ولن يتطور الثاني إلا بتقدم الأول وازدهاره.

نحتاج اليوم إسلامياً وعربياً إلى التفكير بجدّ وعمق في ترسيخ ثقافة مراكز الفكر والدراسات، وتحويلها إلى مؤسسات حيوية يعتمد عليها في فهم الواقع واقتراح حلول للمشاكل القائمة واستشراف مستقبل الأمة والمخاطر المحدقة بها، نحتاج اليوم إلى استراتيجية واضحة وشجاعة تتعلق بدعم البحث العلمي والمراكز المتعلقة به.

ولا يمكن لهذه الاستراتيجية أن تنجح إلا إذا ارتبطت بإرادة سياسية حقيقية وصادقة، تجعل من مصير هذه الأمة محور اهتمامها، فالأمة الإسلامية تمرّ اليوم بمرحلة عصبية وخطيرة، ازدادت فيها حدة التوتر بين الغرب والشرق، واستطاعت مراكز الفكر الأمريكية أن تصوغ مشروعاً جديداً للشرق الأوسط يشمل العالمين الإسلامي والعربي، ويوجّه أساساً لخدمة الأمن القومي الأمريكي وأمن إسرائيل.

وليست العبرة بكثرة الاستراتيجيات وتعدد الخطابات، بل العبرة في التأسيس الحقيقي الذي يتطلب حسب رأينا مجموعة من المداخل، لا يمكن بدونها بناء صرح علمي حقيقي يخدم الأمة وقضاياها، ويمكن أن نبوّب هذه المداخل كالتالي:

١ - إعادة النظر في الهيكلة الإدارية والتنظيمية: ضرورة تأسيس جهة مستقلة تشرف على البحث العلمي ومؤسساته العمومية والخاصة، ولا تتأثر هذه الجهة بتدخل هذا الطرف أو ذاك، فمشكلة مراكز البحوث في العالم الإسلامي أنها ما زالت أسيرة المنظومة السياسية، توجّهها حيثما أرادت، فكم من مركز بحوث أسّس من أجل تمجيد شخص أو تبرير موقف أو تزيين مشهد، وهذا الأمر يضرّ بالبحث العلمي ولا يجعله مفيداً.

٢ - ضرورة التنسيق والحاجة إلى شبكة إسلامية أو عربية لمراكز البحوث: نعيش اليوم زمن الاتحاد والتعاون والتشابك بامتياز، ولا يمكن لأية مؤسسة بحثية أن تحقق الامتياز المعرفي دون التعاون البناء مع غيرها من المؤسسات، وللأسف الشديد فإنّ هذا التعاون يكاد يكون مفقوداً بين الدول الإسلامية وأحياناً بين مؤسسات البلد الواحد والمحافظة الواحدة

(٦٢) خالد وليد محمود، المرجع نفسه، ص ص ٣٦-٣٧.

والوزارة الواحدة.. ويمكن للمنظمة الإسلامية للتربية والعلوم والثقافة أن تضطلع بمهمة التنسيق هذه على مستوى العالم الإسلامي، كما يمكن لاتحاد الجامعات الإسلامية واتحاد الجامعات العربية أن يضطلعوا بدور مهم في هذا المجال.

٣- استشارة مراكز البحوث والدراسات فيما يتعلق بقضايا الأمة ومشاكل العالم الإسلامي: ونطمح من خلال هذا المقترح أن تقوم مراكز البحث والدراسات في العالم العربي والإسلامي بدور فعال قد يؤثر في سياسات والحكومات ويثير الدرب أمامها.

٤- انفتاح مراكز البحوث على وسائل الإعلام العربية والغربية وعقد شراكات معها: يعكس هذا المقترح مشكلة القطيعة بين مراكز البحوث والمؤسسات الإعلامية، فالباحثون ما زالوا يعتقدون أنهم أرفع من وسائل الإعلام، وفي المقابل ما زالت وسائل الإعلام تهمش الباحثين والأكاديميين، قلما تستضيفهم، وإن استضافتهم تستخف بهم، وربما استضافت أشخاصا لا علاقة لهم بالمعرفة، ووسمتهم بلقب الخبراء، وما هم بخبراء، وعلى هذا الأساس نرى ضرورة التصالح بين الإعلام والعلماء، والتعاون بينهم فيما يخدم قضايا الأمة.

٥- اعتماد مراكز البحوث في الاستشارات وتحليل الواقع وتطوير التنمية وتحقيق السلم الاجتماعي والحوار الوطني وتطوير البحث العلمي في حد ذاته.

٦- استقطاب أفضل العقول والكفاءات: ما زالت بعض مراكز البحوث والدراسات في العالم الإسلامي تعتمد المحاضرة الطائفية والسياسية والقبلية والمحابة، ولا تعتمد الكفاءات في اختيار الباحثين والخبراء، ومن الصعب التقدم في المجال العلمي في هذا السياق البحثي، ولا بد من اعتماد معيار الكفاءة دون غيرها، وتشجيع العقول الإسلامية المبدعة على البحث والدراسة، وننبه إلى ضرورة التعويل على الباحثين الشبان وتحميلهم مسؤولية إبداء الرأي والنصيحة، ونخص بالذكر طلبة الماجستير والدكتوراه.

٧- النزوع نحو التخصص والتخصص الدقيق: تتسم بعض مراكز البحوث بالعموميات وإن زعمت أنها مختصة في مجال معرفي محدد، ويبدو من خلال دراسة تجارب مراكز الفكر والبحوث أن التخصص سبيل الإبداع والتميز، وبقدر ما يكون المركز أكثر اختصاصا تكون البحوث أكثر دقة وفاعلية، وعلى هذا الأساس نرى ضرورة تشجيع بعض مراكز البحث المختصة، وأن نصيق في الاختصاصات حتى ينفع كل طرف علمي من جهته المجتمع الذي تعيش فيه.

٨- توفير بيئة عادلة تقوم على الحرية والمسؤولية: لا يمكن للبحث العلمي أن ينجح ويتقدم دون توفر حيز من الحرية والمسؤولية، فالباحث لا بد أن يكون مستقلا في آرائه

وقراءاته، وهذه الاستقلالية توفر الموضوعية والعقلانية وتجنبنا الانطباعية والعاطفة، فلا بحث دون حرية، ولا معرفة دون مسؤولية والتزام بقضايا الأمة المصرية.

٩- توفير الدعم اللازم وخاصة من قبل الشركات الخاصة: ونقصد بذلك ضرورة مشاركة المؤسسات الخاصة والشركات في دفع عجلة البحث وتشجيع مراكز البحوث حتى تستطيع مواجهة التحديات وتحقيق الأفضل.

١٠- عدم التعويل على المؤسسات البحثية الأجنبية: يعتقد البعض أن الاستنجاد بمراكز بحوث أجنبية قد يذلل الصعوبات التي تواجهها البلدان الإسلامية والعربية في مجال من المجالات، وينفقون من أجل ذلك أموالاً لا حصر لها، ولكن التجربة أثبتت أن ما أنفقوه كان ضياعاً وإهداراً لأموال الأمة، وأن ما أنجز لم يحل المشاكل المتراكمة، بل لعله كرّسها بمغالطاته ومقارناته المتعسفة، وعلى هذا الأساس نرى ضرورة التعويل على الذات والاعتماد على الكفاءات العربية والإسلامية ذات الأفق العالمية، وهذا الأمر يتطلب ثقة بالذات وتحرراً من عقدة نقص ترافقنا حيثما حللنا.

ونستنتج مما سبق أن الأمة الإسلامية تحتاج أكثر من أي وقت مضى إلى مراكز فكر وتدبر، فالفكر في عالمنا الإسلامي بات مشلولاً لا يكاد يعمل، أو في أحسن الحالات يُحال أنه يعمل ولكن دون أثر جليّ أو إنجاز حقيقيّ يجنب الأمة الضعف والهوان والاستعمار الجديد التي نرصد معالمه من خلال إعادة توزيع جغرافيا الشرق الأوسط وتغيير الاستراتيجيات، تحتاج الأمة الإسلامية اليوم إلى مفكرها وخبرائها وباحثيها المشتتين في أرجاء المعمورة، يفيدون غيرهم ولا تستفيد الأمة من كفاءاتهم، تزخر أمة الإسلام اليوم بطاقات بشرية نوعية داخل البلاد وخارجها، ولكنها طاقات مهددة غير مستغلة، ويقتلها في أغلب الأحيان روتين الإدارة وبؤس السياسة.

لقد تعددت قضايا الحياة العاصرة، وازدادت التحديات، وأصبح المسلمون اليوم يعانون من عدّة مشاكل تمسّ بأمنهم ومستقبلهم وطبيعة وجودهم في هذا الكون، وأعتقد أن مراكز البحث التقليدية القائمة في أغلب دول العالم الإسلامي غير قادرة اليوم على فهم الوجود واستشراف المنشود ونصح الأمة بما ينفعها ويحميها في زمن تداخلت فيه المصالح وتعددت، وازدادت فيه مطامع الدول القوية ورغبتها في الانتشار والهيمنة.

وليس الأمر هيناً كما يعتقد البعض، فتأسيس مراكز فكر إسلامية أو عربية مستقلة ومؤثرة يحتاج منا إلى تعاون إسلامي - إسلامي، وتجاوز للأحقاد والحساسيات الطائفية والمذهبية، واقتناع بأن العالم يتغيّر اليوم إلى مشهد جديد لا نعرف معالمه بعد، ولكننا على يقين بأن العرب والمسلمين سيكونون في الدرك الأسفل من هذا المشهد، وسيلاقون الويلات،

وسيعانون من الخوف والفقر والاضطراب والتبعية، وهذا ما نلاحظ بواقعه اليوم.

وجدير بالذكر أننا لا نحتاج إلى مراكز فكر إسلامية لتساعد أصحاب القرار السياسي على فهم الواقع الجديد وأخذ القرارات اللازمة والحاسمة في الوقت المناسب فحسب، بل نحتاجها أيضاً لفهم الآخر، كما فهمنا حقّ الفهم، لقد ابتكر الغرب علم الاستشراق، وطوّره، واستطاع من خلاله فهم الثقافة العربية وتفكيك الذهنية الإسلامية، ومعرفة نقاط قوّة المسلمين ونقاط ضعفهم، ثمّ تمّ تسخير كلّ ذلك من أجل التأثير في المسلمين وتوجيههم الوجهة التي حدّدتها مشاريعهم واستراتيجياتهم، فمراكز الفكر الأمريكية والأوروبية تقسّم العالم الإسلامي إلى أجزاء صغيرة، تدرسها بدقة وعمق من حيث اللغة والفكر والدين والعادات والتقاليد والعلاقات الاجتماعية والصعوبات الاقتصادية والمشاكل النفسية الفردية والجماعية، ثمّ تكتب تقارير تفصيلية وتوصيات عملية.

ولنا أن نتساءل هل نعرف نحن المسلمين الغرب كما يعرفنا؟ هل نفهمه؟ وهل ندرك نقاط قوّته ونقاط ضعفه؟ هل نستوعب تطوّر الثقافة والفكر في تلك الربوع؟ وهل يمكن للمسلمين اليوم أن يؤثروا في الشعوب الغربية وأن يعدّلوا من الصور النمطية السلبية التي شاعت وانتشرت بفعل فاعل مازلنا نجهل ملامحه؟

تستفزنا هذه الأسئلة وغيرها ممّا لم نطرح، ونحاول أن نعبر من خلالها عن حيرة وألم ورغبة في النهوض بالأمة العربية والإسلامية والحفاظ على كيائها وتماسكها ووحدتها، واستعادة دورها الريادي في خدمة الإنسان وقضاياها، وهذا الأمل نراه قريباً، ﴿أَلَيْسَ الضُّبْحُ بِقَرِيبٍ﴾^(٦٣)، وحتى يقترب الصباح ويزغ نور الأمل لا بدّ لنا من العمل والعمل دون كلل أو ملل ﴿وَقُلْ اْعْمَلُوا فَسَيَرَى اللَّهُ عَمَلَكُمْ وَرَسُولُهُ وَالْمُؤْمِنُونَ وَسَتُرَدُّونَ إِلَى عَالَمِ الْغَيْبِ وَالشَّهَادَةِ فَيُنَبِّئُكُمْ بِمَا كُنتُمْ تَعْمَلُونَ﴾^(٦٤).

(٦٣) سورة هود، آية: ٨١.

(٦٤) سورة التوبة، آية: ١٠٥.

الاتصال غير اللفظي في القرآن الكريم

دلالاته وتأثيره.. العين نموذجًا

الدكتور خلاف جلول*

□ مقدمة

الإنسان بطبعه كائن اتصالي، وقد هدته هذه الطبيعة إلى اللغة؛ وهي مجموعة الرموز التي اتفقت عليها جماعة بشرية، لتحقيق التفاهم بين أفرادها. إلا أن هناك مشاعر وأحاسيس وأفكارًا يصعب على الفرد نقلها من خلال الكلام والكتابة؛ لذلك احتاج الإنسان إلى لغات أخرى غير لفظية، للتواصل كتعبيرات الوجه ونظر العينين...

تعتبر العين أهم قناة يطل من خلالها الإنسان على العالم الخارجي لإدراك المحسوسات، ومعرفة الموجودات. ولا تقف أهمية العين عند حدود الإدراك الحسي للأشياء، وإنما تتعداها لتصبح من الناحية التواصلية رسول القلب ومرآته؛ لذلك حظيت العين باهتمام الباحثين في مجال الاتصال غير اللفظي، من خلال دراستهم للوظائف التي يؤديها السلوك البصري في السياق التواصلية،

* أستاذ بجامعة سطيف ٢ - الجزائر.

كإرسال معلومات واستقبال أخرى، وتنظيم التفاعل المواجهي بين الأفراد.

إن التراث العربي زاخر بحديثه عن العين وأهميتها، كقناة من قنوات الاتصال، في عملية إرسال واستقبال الرسائل المختلفة، وقدرتها على التأثير في الناظر إليها، بل قد يتعدى تأثيرها في الناظرة إليه.

ولقد أولى القرآن حاسة البصر أهمية كبرى من خلال الآيات العديدة التي وردت فيها الكلمة سواء بلفظ «البصر» أو بلفظ «العين»، مؤكداً أن العين وسيلة فعالة للحصول على المعلومات، فقال تعالى ﴿وَلَا تَمُدَّنَّ عَيْنَيْكَ إِلَىٰ مَا مَتَّعْنَا بِهِ أَزْوَاجًا مِنْهُمْ زَهْرَةَ الْحَيَاةِ الدُّنْيَا لِنَفْتِنَهُمْ فِيهِ وَرِزْقُ رَبِّكَ خَيْرٌ وَابْقَىٰ﴾^(١)، فإطالة النظر فيما عند هؤلاء من زخارف الدنيا قد يكون سبباً في حالة الركون إليهم، وسكون النفس عن القيام بأهدافها وطلب المعالي.

كما ذكر القرآن من خلال سورة النور، أن النظر له دور كبير في السلوك الجنسي، لأنه يزود الشخص بالمعلومات الكافية للإثارة الجنسية فقال سبحانه ﴿قُلْ لِلْمُؤْمِنِينَ يَغُضُّوا مِنْ أَبْصَارِهِمْ وَيَحْفَظُوا فُرُوجَهُمْ ذَلِكَ أَزْكَىٰ لَهُمْ إِنَّ اللَّهَ خَبِيرٌ بِمَا يَصْنَعُونَ﴾^(٢).

وتحدّث القرآن الكريم عن المعاني التي رسمتها الدموع المنهمرة من العيون تأثراً بسماعها للقرآن الكريم، قال تعالى: ﴿وَإِذَا سَمِعُوا مَا أُنْزِلَ إِلَى الرَّسُولِ تَرَىٰ أَعْيُنُهُمْ تَفِيضُ مِنَ الدَّمْعِ مِمَّا عَرَفُوا مِنَ الْحَقِّ يَقُولُونَ رَبَّنَا آمَنَّا فَاكْتُبْنَا مَعَ الشَّاهِدِينَ﴾^(٣).

وجاء في السنة ما يؤكد الدور الاتصالي للعين، فعن أبي سعيد الخدري رضي الله عنه عن النبي ﷺ قال: «إياكم والجلوس في الطرقات، فقالوا: يا رسول الله، ما لنا من مجالسنا بد نتحدث فيها، فقال رسول الله ﷺ: فإذا أبيتم إلا المجلس فأعطوا الطريق حقه فقالوا: وما حق الطريق يا رسول الله؟ قال: غَضُّ البصر، وكفُّ الأذى، وردُّ السلام، والأمر بالمعروف والنهي عن المنكر»^(٤).

من هنا جاء التساؤل الرئيسي التالي: ما هي أهم دلالات ومعاني الاتصال بالعين في القرآن الكريم، وما مدى تأثير هذه اللغة في الآخرين؟

(١) سورة طه: ١٣١.

(٢) سورة النور: ٣٠.

(٣) سورة المائدة: ٨٣.

(٤) البخاري أبو عبد الله محمد بن إسماعيل، صحيح البخاري، كتاب الاستئذان، بيروت: دار صار، ط ١، ٢٠٠٤، برقم (٦٢٢٩).

□ تساؤلات الدراسة

- ١- هل توجد آيات قرآنية تدلّ على لغة العين في القرآن الكريم؟
- ٢- ما هي الدلالات والمعاني التي تحملها لغة العينين في القرآن الكريم؟
- ٣- كيف يمكن الاستفادة من لغة العين في إيصال أفكارنا إلى الآخرين من جهة، وفي قراءة معاني هذه اللغة في الطرف الذي نجري معه العملية الاتصالية من جهة ثانية؟
- ٤- ما هي التأثيرات المختلفة التي تحملها لغة العين من خلال الآيات القرآنية التي وردت فيها؟

□ منهج الدراسة

تمّ الاعتماد على المنهج الوصفي التحليلي الذي يصف الظاهرة موضوع الدراسة، من خلال تتبع الآيات القرآنية التي وردت فيها العين كأداة للفعل الاتصالي، ثم تحليل وتفسير هذه الآيات من خلال دراسة أقوال العلماء في تفسير الآيات القرآنية موضوع البحث، للوصول إلى المعاني والأفكار التي تحملها واستنتاج التأثيرات المختلفة التي تحدثها.

□ مفاهيم ومصطلحات الدراسة

١- الاتصال

أ- تعريف الاتصال لغة

من «وصل، والواو والصاد واللام أصل واحد يدلّ على ضمّ شيء إلى شيء حتى يعلّقه»^(٥). يقال: «وصلت الشيء وصلاً وصلّة»^(٦)، ومنه قوله تعالى ﴿وَلَقَدْ وَصَّلْنَا لَهُمُ الْقَوْلَ لَعَلَّهُمْ يَتَذَكَّرُونَ﴾^(٧)، «والوصل ضد الهجران». والاتصال مصدر صناعي من وصل وهو: «أن يكون لأجزاء شيء حدّ مشترك»^(٨).

(٥) أبو الحسين أحمد بن فارس بن زكريا، معجم مقاييس اللغة، تحقيق وضبط: عبد السلام محمد هارون، دار الجليل، ط ١، ١٩٩١، ج ٦، ص ١١٥.

(٦) جمال الدين أبو الفضل محمد بن مكرم ابن منظور، لسان العرب، تحقيق: عامر أحمد حيدر، بيروت، لبنان: دار الكتب العلمية، ط ١، ٢٠٠٣، ج ١١، ص ٨٦٨.

(٧) سورة القصص: ٥١.

(٨) أبو البقاء أيوب بن موسى الحسيني الكفوي، الكليات معجم المصطلحات والفروق اللغوية، مؤسسة الرسالة، تحقيق: عدنان المصري، ط ٢، ١٩٩٣، ص ٣٩.

ومن خلال تتبع الأصل اللُّغوي نجد أنَّها كلّها تشير إلى الاشتراك والضم والنقل والتَّقارب، وهذا هو جوهر الاتِّصال الذي هو نقل الأفكار وغيرها بين الأفراد والجماعات بما يؤدي للتَّقارب والاشتراك فيها بما يساهم في التَّفاهم والوحدة.

ب- الاتِّصال الإنساني اصطلاحاً

معظم التعريفات الاصطلاحية لمفهوم الاتِّصال الإنساني هي لغربيين، ويوجد قليل من التعريفات العربية للاتِّصال الإنساني، ومن بينها أنَّه «عملية يستطيع خلالها طرفان أن يصلا إلى حالة من المشاركة التامة أو الجزئية في فكرة أو اتجاه أو إحساس أو تحفُّز لعمل معيَّن»^(٩).

٢- الاتصال غير اللفظي

يعني «الحوار النفسي الذي يجري بين الأطراف المعنية والمعاني المتقلبة بينهم، لا من خلال النطق، بل من خلال الصمت والملامح العامة للإنسان الصامت كنظرات العيون وتعبيرات الوجه وحركات الجسم»^(١٠)، أو هو «كل ما تنقله لغة الجسد أو الأشياء أو الحال من معانٍ للآخرين»^(١١).

وفي تعريف آخر هو: «إشارات وإيماءات جسدية ترسل رسالات محدّدة في مواقف وظروف مختلفة، تظهر لك المشاعر الدفينة وتخرجها للسطح، فتصل من خلالها معلومات أو أفكار عن الشخص الآخر. بحيث لا يستطيع إخفاء الأفكار التي تدور في ذهنه»^(١٢). وهكذا يتّضح أنه إذا كان الصمت توقُّفاً عن الكلام اللفظي، فإنه ليس توقُّفاً عن الكلام النفسي وبالتالي عن الاتصال، ففي الصمت الكثير من المعاني التي يمكن أن تُعد أساساً في عملية التواصل والتفاهم بين الناس.

٣- التأثير

التأثير هو: «ذلك التغيّر الذي يطرأ على المستقبل للرسالة الإعلامية»؛ فقد تُلفت

(٩) صلاح الدين جوهر، علم الاتِّصال مفاهيمه، نظرياته، مجالاته، مكتبة عين شمس، ١٩٧٩، ص ١١.
(١٠) عودة عبد عودة عبد الله، الاتصال الصامت وعمقه التأثيري في الآخرين في ضوء القرآن الكريم والسنة النبوية، الشارقة، ص ٦.

(١١) فاطمة عرفات الحلو، الاتصال الصامت وتأثيره في الآخرين دراسة قرآنية موضوعية، رسالة ماجستير، كلية أصول الدين، غزة، فلسطين، ٢٠٠٨، ص ١٤.

(١٢) محمد محمود بني يونس، سيكولوجيا الواقعية والانفعالات، عمان: دار المسيرة، ط ١، ٢٠٠٧ م، ص ٣٤٠.

الرسالة انتباهه ويدركها، وقد يتعلّم منها شيئاً، أو أنه قد يغيّر من اتجاهه النفسي ويكون اتجاهًا جديدًا وقد يتصرّف بطريقة جديدة أو يعدّل من سلوكه القديم^(١٣).

أو هو: «تلك التّغييرات التي تحدث لدى المستقبل نتيجة تعرّضه للرسالة، ويعتبر مقياساً لمدى نجاح المرسل في تحقيق أهدافه من القيام بالاتّصال»^(١٤).

وكلا التعريفين يُشيران إلى حالة التغيّر التي تطرأ على مستقبل الرسالة ويكون هذا التغيّر في السلوك والمواقف والاتجاهات ويحدث في النفس قبل الجسد.

٤ - الاتصال بالعين

يطلق على الاتصال بالعين عدّة مصطلحات مشابهة مثل الاتصال البصري، ولغة العيون، يرى رالف أميرسون أن عيون البشر تتحدّث تمامًا كألسنتهم، لكن بميزة واحدة وهي أن لغة العيون لا تحتاج إلى قاموس بل هي مفهومة في جميع أنحاء العالم.

ويشير محمد كشاش إلى أن العين تنطق بأغراض شتى، شأنها شأن اللسان، ولكن ميزتها في بعض الأحيان الكتمان والتورية^(١٥).

ويمكن تعريفها بعملية نقل وتبادل الرسائل عبر حاسة البصر، بمجموعة من الإشارات كحركة الجفون وذرف الدموع... وموقعية العين.

□ الاتصال غير اللفظي وتأثيره وعلاقته بالاتصال اللفظي

كما يؤثّر الكلام الذي ينطق به اللسان في نفس السامع وعلاقته بالمتكلّم، فإن الكلام الذي يختفي بين الجوانح ويظهر في قسّات الوجه وعلى العينين، يؤثّر هو الآخر في نفس السامع وموقفه من المتكلّم، من خلال سلوكه أو مشاعره.

ونحاول أن نوضّح ذلك من خلال المثال الذي ذكره الله تعالى في سورة يوسف عَلَيْهِ السَّلَام في قوله تعالى: ﴿فَلَمَّا سَمِعَتْ بِمَكْرِهِنَّ أَرْسَلَتْ إِلَيْهِنَّ وَأَعْتَدَتْ لَهُنَّ مُتَّكًا وَأَتَتْ كُلَّ وَاحِدَةٍ مِنْهُنَّ سِكِّينًا وَقَالَتِ اخْرُجْ عَلَيْهِنَّ لَمَّا رَأَيْنَهُ أَكْبَرْنَهُ وَقَطَّعْنَ أَيْدِيَهُنَّ وَقُلْنَ حَاشَ لِلَّهِ مَا هَذَا

(١٣) جلول خلاف، وسائل الاتصال الحديثة وتأثيراتها على العلاقة الأسرية، رسالة ماجستير، جامعة الأمير عبد القادر، قسنطينة، الجزائر، ٢٠٠٥، ص ٣٤.

(١٤) نضال أبو عياش، الاتصال الإنساني من النظرية إلى التطبيق، كلية فلسطين التقنية، ط ١، ٢٠٠٥، ص ١٠٤.

(١٥) مدحت محمد أبو النصر، مهارات الاتصال الفعال مع الآخرين، من موقع <https://books.google.dz> تاريخ الدخول ٢٤-٠٢-٢٠١٧.

بَشَرًا إِنَّ هَذَا إِلَّا مَلَكٌ كَرِيمٌ ﴿١٦﴾.

حيث إن امرأة العزيز في محاولة لرد الاعتبار وتبرير فعلتها - رغم خطئها - جمعت نسوة المدينة؛ اللاتي عيّن عليها وقوعها في حب يوسف، في مآدبة وأرادت أن تنقل لهن رسالة بصرية، وتبيّن لهن من خلال المشاهدة من يكون هذا العبد، فكان تأثير هذه الرؤية كبيراً تعددت فيه ردود فعل النسوة، ويمكن تفصيل ذلك التأثير وما نتج عنه من ردود فعل على النحو التالي:

أولاً: أن النسوة أكبرنه، ولقد تفاوت العلماء في تفسيرها على أقوال:

١- أئمن «أعظمته وهبن ذلك الحسن الرائع والجمال الفائق»^(١٧).

٢- وقيل: «أئمن حضن»^(١٨)، واستخدام لفظة أكبرنه من الكبر؛ لأن المرأة «بالحيض تنتقل من حد الصغر إلى الكبر»^(١٩). أو «أن المرأة إذا خافت وفزعت أسقطت ولدها فحاضت»^(٢٠). وفي هذا القول دلالة واضحة على مدى التأثير القوي للجمال في النفس البشرية بما قد ينعكس على الناحية الجسدية.

٣- قول آخر: أئمن لما سمعن بشغف امرأة العزيز به، رسمن له صورة جميلة في خيلتهن إلا أنهن لما رأينه على الحقيقة وجدنه أشد جمالاً مما كن يتخيلن^(٢١).

وسواء كان الإكبار بمعنى الإعظام والدهشة، أو الحيض، فإنه كان مقدمة لردود فعل أخرى، فقد ظهرت آثار الدهشة على شكل سلوكيات، وهذا يتضح بانتقالي للنقطة التالية.

ثانياً: وقطعن أيديهن: لقد كانت الدهشة بمكان، بحيث ذهلت النسوة عما في أيديهن من السكاكين مما أدى بهن إلى قطع أيديهن قطع إبانة بفصلها عن بقية الجسد أو على الأقل

(١٦) سورة يوسف: ٣١.

(١٧) الألوسي أبو الفضل محمود، روح المعاني في تفسير القرآن العظيم والسبع المثاني، بيروت: دار احياء التراث العربي، دط، م١٢، ص ٣٤٤.

(١٨) الفخر الرازي، التفسير الكبير، طهران: دار الكتب العلمية، ط٢، م١٧، ص ١٢٧.

(١٩) الزمخشري أبو القاسم محمود بن عمر، الكشاف عن حقائق التنزيل وعيون الأقاويل في وجه التأويل، دار احياء التراث العربي، دط، دس، م٢، ص ٣١٧.

(٢٠) الفخر الرازي، التفسير الكبير، مرجع سابق، م١٧، ص ٣١٧.

(٢١) الشعراوي محمد متولي، تفسير الشعراوي، أخبار اليوم، القاهرة: قطاع الثقافة، ط٣، ١٩٩١، م١١، ص ٦٩٣٤.

خدشنها^(٢٢)، أو «أن القطع كان للأنامل والخدش للأكف».

يقول صاحب البحر المحيط: «وَقَطَّعْنَ أَيْدِيَهُنَّ» أي جرحنها، والتضعيف للتكثير إما بالنسبة لكثرة القاطعات، وإما بالنسبة لتكثير الحز في يد كل واحدة منهن، فالجرح كأنه وقع مراراً في اليد الواحدة، وصاحبها لا تشعر لما ذهلت بها راعها من جمال يوسف، فكأنتها غابت عن حسها^(٢٣).

لقد كان الجرح شديداً متكرراً، ولم يكن خاصاً بواحدة بل كان من أكثرية النسوة، مما يدل على شدة تأثير الجمال الظاهر ليوسف عليهن^(٢٤)، وبما يؤكد أن تأثير الحسن حقيقة عامة.

ثالثاً: ﴿قُلْنَ حَاشَ لِلَّهِ﴾: حاشا كلمة تفيد معنى التنزيه^(٢٥)، فهن لما شاهدن جماله الفائق ما كان منهن إلا تنزيه الله على عجب قدرته على خلق مثل هذا الجمال الرائع الذي يتميز به يوسف^(٢٦).

رابعاً: ﴿مَا هَذَا بَشَرًا إِنْ هَذَا إِلَّا مَلَكٌ كَرِيمٌ﴾: ينفين عنه البشرية؛ لأنهن لم يشاهدن مثل هذا الجمال على أحد من البشر أبداً، ووصفنه بأنه ملك، وذلك بناء على ما ركز في النفس أن لا شيء أحسن من الملائكة^(٢٧).

العلاقة بين الاتصال غير اللفظي واللفظي

هناك علاقة وثيقة بين الاتصالين الناطق والصامت، أدرك الجاحظ بعض هذه العلاقة حيث قال: «والإشارة واللفظ شريكان، ونعم العون هي له ونعم الترجمان هي عنه وما أكثر ما تنوب عن اللفظ وما تغني عن الخط... وفي الإشارة بالطرف والحاجب وغير ذلك من الجوارح مرفق كبير ومعونة حاضرة في أمور يسترها الناس من بعض ويخفونها من

(٢٢) ابن جرير الطبري، جامع البيان عن تأويل آي القرآن، ضبط: صدقي جميل العطار، بيروت: دار الفكر، ط ١، ٢٠٠١، ج ١٢ ص ٤٨١٦.

(٢٣) أبو حيان الأندلسي، تفسير البحر المحيط، بيروت، لبنان: دار الكتب العلمية، ط ١، ٢٠٠١، ج ٥، ص ٣٤٦.

(٢٤) عبد الرحمن بن ناصر السعدي، تيسير الكريم الرحمن في تفسير كلام المنان، بيروت: مؤسسة الرسالة، ط ١، ١٩٩٦، ص ٣٥٢.

(٢٥) الزمخشري، الكشاف، مرجع سابق، م ٢، ص ٣١٧.

(٢٦) المرجع نفسه، م ٢، ص ٣١٧.

(٢٧) المرجع نفسه، م ٢، ص ٣١٧.

الجلس وغير المجلس»^(٢٨).

وحدد علماء الاتصال مثل مارك ناب^(٢٩)، ستة منها هي:

١ - التنظيم: تنظيم التدفق الاتصالي بين المشاركين، بمعنى أن الاتصال الصامت يعطي انطباعاً للشخص ليكمل الحديث أو يتوقف عنه^(٣٠)، ومثال ذلك في القرآن الكريم: قوله تعالى ﴿عَبَسَ وَتَوَلَّى أَنْ جَاءَهُ الْأَعْمَى﴾^(٣١)، وعبس في وجهه أي ظهر التغير والعبوس في وجه القائل، وتولى في بدنه، أي أعرض، وفي هذا تأنيب لهذا الفعل الاتصالي الذي يُوحى لابن مكتوم بالتوقف عن السؤال، رغم أنه لا يراه.

٢ - التناقض: يتحدث المرء بأمر ما لكن تعابير وجهه أو أفعاله تدل على أمر مناقض تماماً لما تلفظ به؛ ومثال ذلك قوله تعالى حكاية عن المنافقين ﴿وَإِذَا خَلَوْا عَضُّوا عَلَيْكُمُ الْأَنَامِلَ مِنَ الْغَيْظِ﴾^(٣٢)، فعض أطراف الأصابع من المنافقين؛ يظهر نقيض ما كانوا يبدونه للمؤمنين من الإيمان فيظهرون على حقيقتهم مما يجدون في قلوبهم من الغيظ والكراهة لما هم عليه. ومثاله في الواقع الإداري: أن يطلب المدير من موظفه أن يحضر له أوراقاً معينة أمام زبون، ثم يعطيه إشارة من عينه ألا يحضرها، فالموظف في هذه الحالة تلقى رسالتين: الأولى ناطقة، والثانية صامتة؛ والتي كانت أكثر صدقاً بالنسبة للموظف.

٣ - البديل: الاتصال الصامت قد يكون بديلاً عن الاتصال اللفظي، ومثاله قوله تعالى ﴿فَأَشَارَتْ إِلَيْهِ قَالُوا كَيْفَ نُكَلِّمُ مَنْ كَانَ فِي الْمَهْدِ صَبِيًّا﴾^(٣٣)، فالإشارة هنا وتعابير الوجه أحياناً تغني عن الكلام. قال ميمون بن مهران: ﴿فَأَشَارَتْ إِلَيْهِ﴾، قالت: كلموه، وقد قال العرب قديماً: «رب إشارة أبلغ من عبارة».

٤ - التكميل: يمكن للاتصال الصامت أن يكون مكملًا أو معدلاً للرسائل اللفظية، مثل الابتسامة بعد طلب شيء من شخص، أو ضرب المنضدة بعد التفوه بعبارة معينة. وكإشارة الرسول بإصبعه الوسطى والسبابة بعد بيانه استحقاق كافل اليتيم للجنة، وهذا

(٢٨) الجاحظ، البيان والتبيين، بيروت، دار الجليل، د ط، ج ١، ص ٤٣

(29) Knapp, mark L. Nonverbal Communication in Huma Interaction-New York: Holt, Richard and Winston co., 1972, p9 - 12.

(٣٠) صالح خليل أبو إصبع، الاتصال والإعلام في المجتمعات المعاصرة، عمان، الأردن: دار آرام للدراسات والنشر والتوزيع، ط ٣، ١٩٩٩ م، ص ٤٣.

(٣١) سورة عبس: ١-٢.

(٣٢) سورة آل عمران: ١٢٠.

(٣٣) سورة مريم: ٢٩.

فيه إكمال بيان لدرجته في الجنة ومدى التلازم حيث يقول الرسول ﷺ: «أنا وكافل اليتيم في الجنة هكذا»، وأشار بالسبابة والوسطى، وفرج بينهما شيئاً عنه^(٣٤).

٥- التأكيد: الاتصال الصامت كذلك قد يكون مؤكداً للرسائل اللفظية، ونجد مثاله في القرآن الكريم قوله عز وجل ﴿وَيَوْمَ يَعَضُّ الظَّالِمُ عَلَى يَدَيْهِ يَقُولُ يَا لَيْتَنِي اتَّخَذْتُ مَعَ الرَّسُولِ سَبِيلًا﴾^(٣٥) حيث كان عضّ اليدين من الظالم يوم القيامة مؤكداً على ندمه الذي بينه بالقول.

٦- الإعادة والتكرار: حيث يقوم الاتصال الصامت بإعادة القول المنطوق، ومثاله: قولك لشخصٍ ما؛ تعال هنا، ثم تشير إليه.

□ حركات العين ودورها في عملية الاتصال والتأثير

ليست العيون وسيلة لرؤية الخارج فقط، بل هي أيضاً وسيلة بليغة للتعبير عما في الداخل ونقله للخارج، والمعاني التي يمكن أخذها من العيون كثيرة، فهناك النظرات القلقة المضطربة، وغيرها المستغيثة المهزومة المستسلمة، وأخرى حاقدة نائرة، وأخرى ساخرة، وأخرى مصممة، وأخرى سارحة لا مبالية، وأخرى مستفهمة، وأخرى محبة. والإنسان يتعامل مع لغة العيون كوسيلة للتعبير عما في نفسه للآخرين، وكوسيلة لفهم ما في نفوس الآخرين^(٣٦).

وقد تحدّث القرآن الكريم عن لغة العيون، وما تنقله من رسائل، وما تحدثه من تأثير في الآخرين وبين عدة أنواع منها. لكل واحدة مدلولها الاتصالي الذي يختلف عن مدلول الأخريات ومن هذه العيون نذكر:

١- النظرة المزدرية (دلالة الاحتقار): لقد ورد في القرآن ذكر لعين الإنسان في سياقها التواصلي، وذلك عندما تنظر إلى الناس نظرة احتقار واستصغار، كما في قوله تعالى على لسان نبي الله نوح ﴿وَلَا أَقُولُ لَكُمْ عِنْدِي خَزَائِنُ اللَّهِ وَلَا أَعْلَمُ الْغَيْبَ وَلَا أَقُولُ إِنِّي مَلَكٌ وَلَا أَقُولُ لِلَّذِينَ تَزْدِرِي أَعْيُنُكُمْ لَنْ يُؤْتِيَهُمُ اللَّهُ خَيْرًا اللَّهُ أَعْلَمُ بِمَا فِي أَنْفُسِهِمْ إِنِّي إِذَا لَمَنَ

(٣٤) البخاري أبو عبد الله محمد بن إسماعيل، صحيح البخاري، كتاب الطلاق - باب اللعان، مرجع سابق، رقمه ٥٣٠٤.

(٣٥) سورة الفرقان: ٢٧.

(٣٦) عوض بن محمد القرني، حتى لا تكون كلاً طريقك إلى التفوق والنجاح، جدة: دار الأندلس الخضراء، ط٦، ١٩٩٩، ص ١٢٦.

الظَّالِمِينَ ﴿٣٧﴾ وتردريهم في الآية بمعنى تستهين بهم.

والظاهر من سياق الآية أن الخطاب موجّه من نوح ﷺ إلى كفار قومه، الذين كانوا يحتقرون فقراء المؤمنين، فقد دلّت نظرات عيون الكفار بحركة معينة على الاحتقار والانتقاص، ولا شك أن نظرات العيون في هذه الحالة، كانت أعمق في التأثير، وفي الدلالة على معنى الاحتقار، من قولهم: نحن نحتقركم أو ما شابه.

وهكذا تخطئ العين عندما تتخذ من المظهر والوضع الاجتماعي مقياساً لإصدار الحكم، فإما تحكم عليه بالرفعة والشرف أو بالدونية والضعف والحقيقة في أكثر الحالات عكس ذلك.

٢- النظرة الشاخصة (دلالة الدهشة): كما ذكر القرآن الأبصار وهي دالة بحركاتها ذكرها وهي دالة بسكناتها، من ذلك حديثه عن الأبصار الخاشعة، وقد وصفها القرآن في قوله تعالى: ﴿وَأَقْرَبَ الْوَعْدُ الْحَقُّ إِذَا هِيَ شَاخِصَةٌ أَبْصَارُ الَّذِينَ كَفَرُوا يَا وَيْلَنَا قَدْ كُنَّا فِي غَفْلَةٍ مِنْ هَذَا بَلْ كُنَّا ظَالِمِينَ﴾ (٣٨)، وقوله: ﴿وَلَا تَحْسَبَنَّ اللَّهَ غَافِلًا عَمَّا يَعْمَلُ الظَّالِمُونَ إِنَّمَا يُؤَخِّرُهُمْ لِيَوْمٍ تَشْخَصُ فِيهِ الْأَبْصَارُ﴾ (٣٩)، والمعنى «أجفانهم لا تطرف» لشدة ما ترى من الهول.

وهي نظرة شاخصة تكبر فيها حدقة العين، وتصاحبها تعبيرات وجهية تدل على الخوف، وفي «الآيتين وصف دقيق لما يحدث للأبصار حال الخوف من اتّساع حدقة العين، وشدة التحديق بها، وعدم غمضها. وقد ذكر أهل الاختصاص أنه عند الخوف الشديد تتسع حدقة العين، وفي حالات الفرح والانشرح تميل إلى التضييق» (٤٠).

وقد بيّن ابن منظور أن الشخص لا يقتصر على البصر وإنما يتعداه إلى الكلمة داخل الفم، «فشخصت الكلمة في الفم تشخص إذا لم يقدر على خفض صوته بها» فشخص الكلمة وشاخص البصر يلتقيان في العجز، فالأول عاجز عن خفض صوت كلمته والثاني عن تحريك عينه (٤١).

٣- النظرة الدليّة (دلالة الضعف): وهي التي يتحاشى صاحبها الآخرين، إحساساً منه بالضعف نحوهم قال تعالى ﴿وَتَرَاهُمْ يُعْرَضُونَ عَلَيْهَا خَاشِعِينَ مِنَ الذَّلِيلِ يَنْظُرُونَ مِنْ

(٣٧) سورة هود: ٣١.

(٣٨) سورة الأنبياء: ٩٧.

(٣٩) سورة إبراهيم: ٤٢.

(٤٠) عدنان شريف، من علم الطب القرآني، بيروت: دار العلم، ط ٦، ٢٠٠٥، ص ٢٩٨.

(٤١) ابن منظور، لسان العرب، مرجع سابق، ص ٤٥.

طَرَفٍ خَفِيٍّ^(٤٢).

«والخشوع حقيقة: الخضوع والتذلل، وهو هيئة للإنسان، ووصف الأبصار به مجاز في الانخفاض والنظر من طرف خفي نظر منبعث من حركة الجفن الخفية. وهي نظرة الخائف المفتضح؛ وهو كناية لأن ذلة الدليل وعزة العزيز تظهران في عيونهما»^(٤٣).

إنها حالة الإنسان الخاسر، الذي تيقن بالهلاك عند عرضه على نار جهنم، فحاله تنبئ عنه، فهو يحرك أجفانه بذل وخشوع، ويسترق النظر على أمل ألا يراه أحد أو أنه لا يستطيع أن يملأ عينيه برؤية نار جهنم، فيقوم بهذه الحركة الجسدية الدالة على الذلة والهوان، وبأسلوب بليغ عميق مؤثر، تعطي لمن يشاهد هذا الموقف دلالة واضحة على ذل صاحبها وخوفه، والحزني الذي لحق به جراء تكذيبه وعصيانه.

٤ - النظرة الخائنة (دلالة كشف المستور): وهي العين التي تخون وتفضح صاحبها وتكشف أسرارها ورغباته الداخلية العميقة والتي لا يرغب بالإفصاح عنها.. قال تعالى: ﴿يَعْلَمُ خَائِنَةَ الْأَعْيُنِ وَمَا تُخْفِي الصُّدُورُ﴾^(٤٤)، إن التعبير القرآني ﴿خَائِنَةَ الْأَعْيُنِ﴾، يعبر بدقة مذهلة عن حقيقة هذه الظاهرة. فالإنسان يحاول باستمرار أن يخفي أفكاره، والعين تحاول باستمرار أن تكشف وتفضح هذه الأسرار من دون أن يشعر وكأنها تخونه، فهو تعبير علمي رائع.

جاء في بحث علمي نشر في منتصف ٢٠١٥ في جريدة الجارديان ما يؤكد هذه الحقيقة بشكل علمي وهو تحت عنوان: How your eyes betray your thoughts أي «كيف يمكن لعيونك أن تكشف أفكارك!» يتحدث عن خيانة betray العين لصاحبها، وقد وجد الباحثون أن سرعة حركة العين وعدد هذه الحركات وشكلها وتوقيتها... كل هذا يمكن قراءته واكتشافه من خلال تقنية التصوير السريع ومعالجة البيانات ببرامج خاصة على الكمبيوتر. ويعتقد العلماء أن هذه الحركات التي لا يمكن أن نرصدها بالعين المجردة، ولكن يمكن تصويرها بكاميرات حديثة، تخبرنا بما يدور في دماغ الإنسان من دون أن يشعر وكأن هذه الأعين تخونه وتفضحه»^(٤٥).

(٤٢) سورة الشورى: ٤٥.

(٤٣) محمد الطاهر ابن عاشور، التحرير والتنوير، بيروت: مؤسسة التاريخ العربي، ط١، ٢٠٠٠، ص ١٣، ص ٢٧٧.

(٤٤) سورة غافر: ١٩.

(٤٥) عبد الدائم الكحيل، آفاق متجددة في إعجاز القرآن الكريم والسنة المطهرة، من موقع:

<http://www.kaheel7.com/ar>

٥- النظرة المعرضة (دلالة عدم الاهتمام): قال الله تعالى ﴿وَاصْبِرْ نَفْسَكَ مَعَ الَّذِينَ يَدْعُونَ رَبَّهُمْ بِالْغَدَاةِ وَالْعَشِيِّ يُرِيدُونَ وَجْهَهُ وَلَا تَعْدُ عَيْنَاكَ عَنْهُمْ تُرِيدُ زِينَةَ الدُّنْيَا وَلَا تُطْعَمَنَ مِنْ أَغْفَلْنَا قَلْبَهُ عَنْ ذِكْرِنَا وَاتَّبَعَ هَوَاهُ وَكَانَ أَمْرُهُ فُرْطًا﴾^(٤٦).

وَرَوِي عَنْ الْحَسَنِ ﴿وَلَا تَعْدُ عَيْنَاكَ عَنْهُمْ﴾ أَي لَا تَتَجَاوَزْ عَيْنَاكَ إِلَى غَيْرِهِمْ مِنْ أَبْنَاءِ الدُّنْيَا طَلَبًا لِزِينَتِهَا؛ حَكَاهُ الْبَزِيدِي. وَقِيلَ: لَا تَحْتَقِرْهُمْ عَيْنَاكَ؛ كَمَا يُقَالُ فُلَانٌ تَنَبَّوْا عَنْهُ الْعَيْنَ؛ أَي مُسْتَحَقَّرًا. وَهُوَ بِمَنْزِلَةِ لَا تَنْصَرِفْ عَيْنَاكَ عَنْهُمْ، وَمَعْنَى لَا تَنْصَرِفْ عَيْنَاكَ عَنْهُمْ لَا تَصْرِفْ عَيْنَيْكَ عَنْهُمْ، فَالْفِعْلُ مُسْنَدٌ إِلَى الْعَيْنَيْنِ وَهُوَ فِي الْحَقِيقَةِ مُوَجَّهٌ إِلَى النَّبِيِّ ﷺ؛ وَيَزِيدُكَ وَضُوحًا قَوْلَ الرَّجَّاحِ: إِنَّ الْمَعْنَى لَا تَصْرِفْ بَصْرَكَ عَنْهُمْ إِلَى غَيْرِهِمْ مِنْ ذَوِي الْهَيْئَاتِ وَالزَّيْنَةِ^(٤٧).

لقد أشار القرآن من خلال توجيهه للنبي ﷺ بعدم مجاوزة فئة المؤمنين إلى غيرهم، إلى أن الإقبال بالعين نحو الشخص دليل على الاهتمام به وأن مجاوزته بها دليل الإعراض عنه وعدم الرغبة فيه.

٦- العين الممتدة (دلالة الطموح والرغبة): قال الله تعالى: ﴿لَا تَمُدَّنَّ عَيْنَيْكَ إِلَى مَا مَتَّعَنَا بِهِ أَزْوَاجًا مِنْهُمْ وَلَا تَحْزَنْ عَلَيْهِمْ وَخَفِضْ جَنَاحَكَ لِلْمُؤْمِنِينَ﴾^(٤٨)، وقال تعالى: ﴿وَلَا تَمُدَّنَّ عَيْنَيْكَ إِلَى مَا مَتَّعَنَا بِهِ أَزْوَاجًا مِنْهُمْ زَهْرَةَ الدُّنْيَا لِنَفْتِنَهُمْ فِيهِ وَرِزْقُ رَبِّكَ خَيْرٌ وَأَبْقَى﴾^(٤٩).

قال الزبيدي: «المدّ طموح البصر إلى الشيء، يقال مدَّ بصره إلى الشيء، إذا طمح به إليه... مددت عيني إلى كذا نظرته راغباً فيه»^(٥٠).

وقال سيد قطب: «والعين لا تمتد، إنما يمتد البصر أي يتوجّه، ولكن التعبير التصويري يرسم صورة العين ذاتها ممدودة إلى المتاع، وهي صورة طريفة حين يتصورها المتخيل، والمعنى وراء ذلك ألا يحفل الرسول ﷺ بذلك المتاع الذي آتاه الله بعض الناس، رجالاً ونساءً امتحاناً وابتلاءً، ولا يلقي إليه نظرة اهتمام، أو نظرة استجمال، أو نظرة تمنٍّ،

(٤٦) سورة الكهف: ٢٨.

(٤٧) محمد بن أحمد الأنصاري القرطبي أبو عبد الله، الجامع لأحكام القرآن، القاهرة: دار الكتب المصرية، ط ٢، ١٩٦٤، ج ١٣ ص ١٣٤.

(٤٨) سورة الحجر: ٨٨.

(٤٩) سورة طه: ١٣١.

(٥٠) محمد بن محمد بن عبد الرزاق الزبيدي، تاج العروس من جواهر القاموس، دار الهداية، د. ط، دس، ج ٩ ص ١٥٥.

فهو زائل وشيء باطل، ومعه هو الحق الباقي من المثاني والقرآن العظيم»^(٥١).

وقال ابن عادل: «وقرّر الواحدي هذا المعنى فقال: إنها يكون مادّاً عينيه إلى الشيء، إذا أدام النظر نحوه، وإدامة النظر إلى الشيء تدلّ على استحسانه وتمنيّه، وكان النبي ﷺ لا ينظر إلى ما يستحسن من متاع الدنيا»^(٥٢).

وقال الشعراوي رَحِمَهُ اللهُ: «والمراد بمدّ العين ليس إخراج حبة العين ومدّها، ولكن المراد إدامة النظر والإمعان، ولكن الحق سبحانه عبّر في القرآن هذا التعبير، وكأن الإنسان سيخرج حبة عينه ليجري بها، وليمعن النظر، وهذا ما يفهم من منطوق الآية يُشير إلى المفهوم المراد، وهذا عين الإعجاز»^(٥٣).

وبالنظر إلى هاتين الآيتين نلاحظ الحركة الجسدية المستعملة فيهما، والمنهي عنها، ألا وهي مدّ العين، ودلالاتها الواضحة العميقة هنا، ألا ينظر الإنسان إلى ما عند غيره متمنياً أن يكون له، حسداً وطمعاً، لأن هذا الرزق قد يكون ابتلاءً واختباراً من الله تعالى للكفار أو المؤمنين، واستخدام هذه الحركة الجسدية فيه بلاغة وإعجاز لإيصال المعلومة لنا بعمق وتأثير، ولنتنه عن هذه العادة الذميمة، ونقتنع بها آتانا الله تعالى من عظيم فضله وجزيل نعمه.

٧- النظرة المزلقة (دلالة الحسد): تتحوّل -الأعين- أحياناً أثناء الاتصال مع الغير من وسيلة نفعية إلى وسيلة إيذاوية، وقد ورد ذلك عند حديث القرآن عن أعين الكافرين المصوبة في حسد وعداء، نحو النبي ﷺ قال الله تعالى: ﴿وَإِنْ يَكَادُ الَّذِينَ كَفَرُوا لَيُزْلِقُونَكَ بِأَبْصَارِهِمْ لَمَّا سَمِعُوا الذِّكْرَ وَيَقُولُونَ إِنَّهُ لَمَجْنُونٌ﴾^(٥٤).

وتشير الآية إلى حالة الإيذاء البصري عند الاتصال بالعين، يقول محمد سيد طنطاوي في التفسير الوسيط: «قولهم ﴿لَيُزْلِقُونَكَ﴾ من الزلق بفتحتين وهو تزحزح الإنسان عن مكانه، وقد يؤدي به هذا التزحزح إلى السقوط على الأرض يقال: زلقه يزلقه وأزلقه يزلقه إزلاقاً إذا نحاه وأبعده عن مكانه، واللام فيه للابتداء، أي لما سمعوا الذكر كادوا يزلقونك، أي وإن يكاد الذين كفروا ليهلكونك أو ليزلون قدمك عن موضعها، أو ليصرعونك بأبصارهم من شدة نظرهم إليك شزراً بعيون ملؤها العداوة والبغضاء حين سمعوا الذكر

(٥١) سيد قطب، في ظلال القرآن، بيروت: دار الشروق، ط ١٣، ١٩٨٧، ج ٤ ص ٢١٥٤.

(٥٢) أبو حفص عمر بن علي بن عادل، تفسير اللباب مج، بيروت: دار الكتب العلمية، د. ط، د. ت، ج ١ ص ٣١٦٧.

(٥٣) محمد متولي الشعراوي، تفسير الشعراوي، مرجع سابق، ص ١٨٧٤.

(٥٤) سورة القلم ٥١.

وهو القرآن الكريم»^(٥٥).

وعند ابن كثير: قال ابن عباس ومجاهد وغيرهما: ﴿لَيَزْلُقُونَكَ﴾ لينفذونك ﴿بِأَبْصَارِهِمْ﴾ أي يعينونك بأبصارهم، بمعنى يحسدونك لبغضهم إياك لولا وقاية الله لك وحمايته إياك منهم، وفي هذه الآية دليل على أن العين إصابته وتأثيرها حق بأمر الله عز وجل كما وردت بذلك الأحاديث المروية من طرق متعددة كثيرة، يقول ﷺ: «عَلَامَ يَقْتُلُ أَحَدُكُمْ أَخَاهُ؛ إِذَا رَأَى أَحَدُكُمْ مِنْ أَخِيهِ مَا يُعْجِبُهُ فَلْيَدْعُ لَهُ بِالْبَرَكَةِ»^(٥٦).

٨- نظرة الواجب الغض منها (دلالة التعفف): أشار ابن حزم عند كلامه عن مدلول الإشارة إلى دور السلوك البصري في التواصل والتراسل بين المحبين، وكيف أنه به يتواصل وتضرب المواعيد، وأما الجاحظ فقد استشهد في باب دلالات الإشارة بالأبيات التالية:

أشارت بطرف العين خيفة أهلها إشارة محزون ولم تتكلم
فأيقنت أن الطرف قد قال مرحبا وأهلا وسهلا بالحبيب المقيم
ويُلحظ هنا أن الشاعر «نفى الكلام اللفظي لا مطلق الكلام، ولو أراد بقوله: «ولم تتكلم» نفي غير الكلام اللفظي، لانتقض بقوله: «فأيقنت أن الطرف قد قال مرحبا»، لأنه أثبت للطرف قولاً بعد أن نفى الكلام، والمراد نفي الكلام اللفظي وإثبات الكلام اللغوي»^(٥٧).

وقال الألويسي: «وكثيراً ما يعرف الإنسان محبة ومبغضه من خلال النظر، ويكاد النظر ينطق بما في القلب»^(٥٨).

وسدّاً لباب الفتنة أمر الله بوجوب غضي البصر قال تعالى: ﴿قُلْ لِلْمُؤْمِنِينَ يَغُضُّوا مِنْ أَبْصَارِهِمْ وَيَحْفَظُوا فُرُوجَهُمْ ذَلِكَ أَزْكَى لَهُمْ إِنَّ اللَّهَ خَبِيرٌ بِمَا يَصْنَعُونَ﴾^(٥٩).

ولخطورة السلوك البصري غير المشروع، قدّم القرآن غَضَّ البصر على حفظ الفرج،

(٥٥) سيد محمد طنطاوي، التفسير الوسيط للقرآن الكريم، القاهرة: دار نهضة مصر للطباعة والنشر والتوزيع، ط ١، ١٩٩٨، ص ٣٢١.

(٥٦) إسماعيل بن كثير، تفسير القرآن العظيم، الرياض، السعودية: دار طيبة للنشر والتوزيع، ط ٢، ١٩٩٩، ص ٢٠١.

(٥٧) عودة عبد عودة عبد الله، الاتصال الصامت وعمقه التأثيري في الآخرين في ضوء القرآن الكريم والسنة النبوية، مرجع سابق، ص ٤٢.

(٥٨) الألويسي أبو الفضل محمود، روح المعاني في تفسير القرآن العظيم والسبع المثاني، مرجع سابق، ج ٢٦، ص ٧٨.

(٥٩) سورة النور: ٣٠.

من باب تقديم الأسباب عن نتائجها، قال الزنجشيري فإن قلت: لم قدم غصّ الأبصار على حفظ الفروج؟ قلت: لأن النظر بريد الزنا ورائد الفجور^(٦٠).

وفي تأثير غصّ البصر في النفس وفي الآخرين فإن غصّ البصر يمنع وصول أثر السهم المسموم إلى القلب، فيقوّي إيمان الإنسان بربه، بما يورث المسلم الفراسة الصادقة والثبات والشجاعة، وهذا يكسبه مهابة في قلوب الناس واحترامًا.

٩- العين الباكية (دلالة التمويه): قال تعالى: ﴿وَجَاؤُوا آبَاهُمْ عِشَاءً يَبْكُونَ * قَالُوا يَا أَبَانَا إِنَّا ذَهَبْنَا نَسْتَقِ وَيُتْرَكْنَا يُوسُفَ عِنْدَ مَتَاعِنَا فَأَكَلَهُ الذِّبُّ وَمَا أَنْتَ بِمُؤْمِنٍ لَّنَا وَلَوْ كُنَّا صَادِقِينَ * وَجَاؤُوا عَلَى قَمِيصِهِ بِدَمٍ كَذِبٍ﴾^(٦١).

في هذا النص القرآني يحاول إخوة يوسف جمع أكبر عدد ممكن من عناصر الاتصال في محاولة لإثبات صحّة الرسالة التي يريدون نقلها إلى أبيهم، فعلى الرغم من أنها رسالة كاذبة في أصلها، إلّا أنهم حاولوا التمويه من خلال استخدام نوعي الاتصال، الناطق والصامت، وهذا الأخير كان من خلال استخدام لغة العيون، بطريق البكاء بين يدي والدهم - كما نفهم من النص القرآني - هو الرسالة الأولى التي نقلوا الخبر من خلالها. وقد اختاروا لها وقت الظلمة حتى لا ينكشف تصنعهم للبكاء فيفتضح أمرهم. ثم استخدموا لغة الإشارة، وذلك من خلال الدم الذي جاؤوا به على القميص، في محاولة للتدليل على صدق دعواهم. ولا شك أن نقل الخبر بهذه الصورة يجعله أكثر قوة وتأثيرًا. فعلى الرغم من أن البكاء لم يكن إلّا دموع التماسيح، وأنّ الدم كان كاذبًا - وبغض النظر عن اقتناع سيدنا يعقوب عليه السلام بذلك - إلّا أن إخوة يوسف ما جاؤوا بهذه القرائن الصامتة إلّا لعلمهم بأنها تدعم موقفهم وتقوّي الرسالة التي يريدون نقلها.

ومن هنا تتجلّى لنا قدرة الأداء القرآني الدقيق في التعبير عن الانفعالات التي توجد في النفس الإنسانية، والتي حاول إخوة يوسف تأخير اللقاء بأبيهم إلى العشاء لستر هذه الانفعالات التي توجد على الوجوه مثل حالة الاضطراب، وافتعال البكاء الذي يناقض كذب ألسنتهم، فتتكشف سيئهم الكاذبة. لذلك يجب على المتحدث بلغة العيون التنبّه إلى طبيعة البكاء وحمله على المعنى الحقيقي المقصود. فكم من دمة تذرف فيحسبها الناظر بكاء وحزنًا، وما درى أن الدمة تخدعه كما تخدعه الكلمة.

(٦٠) الزنجشيري، الكشف، مرجع سابق، ج ٤ ص ٢٨٩

(٦١) سورة يوسف ١٦-١٧.

□ خاتمة

في نهاية هذه الدراسة لا بدّ من وضع خلاصة تتضمّن عدة نقاط، تمثل أهم نتائجها، التي استندت إلى ما ورد في هذه الدراسة من محاور وتتلخّص النتائج في الآتي:

١- حرص القرآن الكريم على تنويع طرق إيصال المعاني للمستقبل، فلم يقف عند حدّ الكلام المنطوق وإنما تضمن مواقف تمّ فيها توظيف لغة الجسد، وبيان أهمية هذا النوع من التواصل من خلال آيات قرآنية عديدة.

٢- لقد تنوّعت الألفاظ الدالة على الاتصال البصري في القرآن الكريم بتنوّع السياقات؛ ومن تلك الألفاظ: خشع، زلق، شخص، طرف، غصّ، عرض، خان... ممّا يدل على ثراء النص القرآني بمصطلحات اللغة الجسدية ومعانيه الدقيقة.

٣- إن تكرار ألفاظ العين بهذا الشكل هو اعتراف بالقيمة الاتصالية الخارجية للعين وضرورة توظيفها في العملية التواصلية بين البشر.

٤- للاتصال البصري دلالات عبّرت عن سياقات موقفية مختلفة؛ كالدلالة التواصلية (النظر في خفاء)، ودلالة الحسد (العين المزلقة)، ودلالة الاحتقار (العين المزدرية)، كما أنّ بعض النظرات التي تصدر عن الإنسان في عالم الغيب مثل (الشاحصة، والخاشعة...)، تدل على قدرة العين على التعبير والتواصل في المواقف غير العادية.

٥- للعين دورٌ مهمّ في الاتصال بالآخرين، ولنظرات العيون إلى الآخرين في أثناء التعامل معهم علاقة مباشرة بالأثر المتروك في نفوسهم. ومن هنا فإنّ لهذه النظرات أدباً خاصاً لا بد من مراعاته والحرص عليه.



الحدّاثَة والحركة الإسلاميّة:

أزمة الأسس وأسئلة المستقبل
رؤية مختلفة

أحمد شهاب*

□ بمثابة تمهيد

لا يكاد يختلف اثنان على أن ظاهرة «الإسلام السياسي» تعدّ اليوم من القضايا المحورية، التي تفرض نفسها على مائدة البحث العلمي، ولا يقتصر هذا الاهتمام على المسلمين أنفسهم، بل أيضًا نجد الاهتمام ذاته في الدراسات الأكاديمية الغربية، حيث نلاحظ أن الغرب أفسح حيزًا من اهتمامه لمناقشة هذه الظاهرة ودراستها بعمق وجِدّة، سواء تلك الدراسات الغالبة التي تصنّفها كخطر يهدّد الغرب وحضارته الحديثة، أو تلك التي تلتزم بالموضوعية وتكتفي بدراستها كظاهرة «اجتماعية - سياسية» بغض النظر عن الموقف المعلن منها.

ولا شك في أن الاهتمام بالإسلام ومنظومته الفكرية والعقدية والروحية، كان محلّ اهتمام وترقّب لم يغب يومًا عن الدراسات الغربية فضلًا عن الشرقية، إلّا أن تداعيات النزاعات الأخيرة والظروف السياسية والاجتماعية والاقتصادية الطارئة على الحياة المعاصرة، جعلت من الإسلام محورًا رئيسًا لاهتمامات العالم؛ «لهذا لم يكن عبثًا أن تتولّى وكالة المخابرات الأمريكية في سنة

* باحث كويتي في قضايا التنمية السياسية. البريد الإلكتروني: ahshehab@gmail.com

واحدة ١٩٨٣ التمويل الكامل أو الجزئي لأكثر من ١٢٠ مؤتمراً أو ندوة في موضوع واحد هو الصحوة الإسلامية^(١).

ذلك تمّ بعد أن اكتشفوا أن الانتماء إلى الإسلام لا يتوقّف عند مساحة جغرافية محدّدة تسمّى دار الإسلام، ولا تتجمّد عند جملة من التعاليم التي تستهدف إخضاع الفرد لسلوك روحي منعزل إلى حدّ ما، بل هو يمتدّ إلى مساحات جغرافية جديدة بفعل التبشير بالدين، فمساحاته تتّسع يوماً بعد آخر، كما أنه يعمل باستمرار نحو صياغة حاضر ومستقبل يتعدّى عالمه وإنسانه، فهو لا يعتني بالإنسان تربوياً فقط، وإنما أيضاً يستهدف وضع قوانين بشرية تنظّم حياة الناس في مختلف مجالات الحياة، ولا يختصّ بطبقة محدّدة بل يكاد يستوعب الجميع على اختلاف تموضعاتهم الاجتماعية والعلمية.

اصطدم هذا الوعي الإسلامي برغبة الغرب في تشكيل العالم وفق رؤيته الخاصة، طبقاً لشعارات أخذت حيزاً في العصر الحديث من قبيل «أمركة العالم»، و«النمذجة الغربية»، واعتبارها شرطاً للتقدّم والمعاصرة، فلا يمكن للعالم أن يتطوّر إلّا عبر منهج الحياة في الغرب، على اعتبار أن التنمية «لا تنسجم مع تمسك مواطني هذه البلاد بالعوادات والممارسات التقليدية. وتعتبر القطيعة مع هذه العادات والتقاليد شرطاً أولياً للتقدّم الاقتصادي، وعليه يجب إحداث تغيير جذري في كل المؤسسات والسلوكيات الاجتماعية والثقافية والدينية، ليتسنى بالتالي تغيير الوضع النفسي لدى الناس وأسلوب حياتهم»^(٢).

وفي كتابه «عالم ما بعد أمريكا» يشير الدكتور فريد زكريا إلى أن نهوض العالم ما هو إلّا نتيجة للأفكار والسلوكيات الأمريكية، وأن العالم يسير بالضرورة على نهج الولايات المتحدة الأمريكية، لتصبح الدول أكثر انفتاحاً وديمقراطية، والموضوع لا يتعلق بوجود أو انعدام النوايا الشريرة، بل يتصل الأمر «بفلسفة إصلاح العالم»، فالولايات المتحدة تنظر إلى العالم الخارجي بوصفه جزءاً من أمنها الخاص، لذلك تتجه لتوسيع سلطتها السياسية والاقتصادية، وتضغط لتغيير النظام الدولي لتضمن أمنها الداخلي، وتأمين مصالحها المتسعة دوماً.

إن رفض الولايات المتحدة لأي نظرة مختلفة للعالم، تسببت في اتّساع مساحة الصراع معها، فالعالم الآخر لا يتقبّل بالضرورة انتزاع هويته لصالح أخرى، وإن كانت الهوية البديلة تخصّ القوة الوحيدة في العالم، وقد أثبتت التجارب أن انتزاع الأيديولوجيا من سياقها الاجتماعي أدّى إلى نتائج مدمرة، فالأمريكيون يفخرون بالدور الأمريكي في الخارج، ويعتبرونه دوراً إنسانياً

(١) صلاح الدين الجورشي، الحركة الإسلامية.. رؤية مستقبلية، إعداد وتقديم: عبدالله فهد النفيسي، القاهرة: مكتبة مدبولي، ط ١، ١٩٨٩م، ص ٢١٩.

(٢) سيرج لاتوش، تغريب العالم، ترجمة: خليل كلفت، القاهرة: دار العالم الثالث، ١٩٩٢، ص ٧٢.

وحضارياً، ويعتزون بوطنيتهم، لكنهم يفرعون عندما يجدون أن الآخرين يفخرون بأوطانهم^(٣). تلك العوامل ساهمت بالإضافة إلى عوامل أخرى داخلية، والتي من أبرزها سقوط الخلافة العثمانية، وإخفاق الأيديولوجيا القومية التي تأكدت بعد هزيمة ١٩٦٧م، ببروز قوى إسلامية منظمّة، تستهدف الحفاظ على الهوية الإسلامية ولكن بنظرة جديدة، من أبرزها السعي لتحرير السلطة في الدول العربية والإسلامية من هيمنة سياسات التبعية للغرب، وضرورة تفكيك حكومات الاستبداد الذي تسببت في تعطيل طاقات أفراد الأمة، وأزاحت المجتمع العربي والإسلامي من دائرة الفعل الحضاري، لا سيما وأن هذه الحكومات تستمد قوتها واستمرارها على تحالفاتها الاستراتيجية مع القوى العظمى التي تدعم بقاءها، وتحصنها من عوامل التغيير، وأطلق على هذه القوى الوليدة «الحركة الإسلامية».

□ المعنى الملتبس للإسلام السياسي

من الناحية المفاهيمية فإن تعبير «الإسلام السياسي» معقد إلى درجة كبيرة، وذلك لأننا لا نملك أدوات الثبّت المخبرية التي يملكها الباحثون في العلوم الطبيعية، إذ يطلق مصطلح «الإسلام السياسي» في الدراسات الأكاديمية والإعلامية للتفريق أولاً: بينه وبين سائر الحركات الاجتماعية - السياسية التي لا تحمل أيديولوجيا دينية، ولا تستهدف تطبيق الشريعة وأسلمة المجتمع، وللتمييز ثانياً: بينه وبين الإسلام كشريعة ومعارف وأنشطة اجتماعية وثقافية ودعوية متنوعة، وللفضل التام ثالثاً: بينه وبين الإسلام الرسمي المتضامن مع الدولة، وبغض النظر عن المحمولات السلبية لهذا المصطلح، فإن ما نروم له هنا هو تحرير المفهوم للمكنة من دراسته وتفكيكه، بعد أن استقرّ في الدراسات الأكاديمية، ولا يعني ذلك قبوله تماماً أو رفضه بشكل مطلق.

فإذا قلنا بأن الإسلام السياسي هو مجمل الحركات السياسية الهادفة للتغيير والمنازعة على السلطة للتمكّن منها أو لإصلاحها، فإن عدداً كبيراً من الأحزاب والجماعات المصنفة لبييرالية أو قومية يجوز أن تُحسب من بينها، طالما أن الأفراد بصفتهم مجموعة من المسلمين المناضلين، يشكلون عمادها وتتفق برامجهم لا أقلّ في خطوطها العريضة مع بقية الحركات الموصوفة بالإسلامية، وإن لم تنضو تحت عناوين وشعارات دينية، لا سيما وأن العديد من أفراد هذه الأحزاب في العالم العربي لا يقبلون تجريدهم من هويتهم الإسلامية، وإن كانوا لا يتفقون مع التصوّرات الدينية التقليدية وينتقدونها، ويعملون نحو دولة محايدة لا يحكمها الدين.

(٣) فريد زكريا، عالم ما بعد أميركا، ترجمة: بسام شيحا، مؤسسة محمد بن راشد آل مكتوم، ط ١، ٢٠٠٩م، ص ٥١.

وإذا قلنا بأن «المرجعية» بوصفها الفكرة الجوهرية التي تشكّل الأفكار والمعتقدات، والتي تحكم خطاب الحزب هي الفيصل في التعيين، فإن اتساعها وتعدّد الأفهام داخلها (مرجعية دينية - مرجعية سياسية - مرجعية مذهبية) يحدّ من موقعيتها خارج الحركة، لتكتفي بتمثيل الإطار القيمي للأفكار والرؤى التي يتبنّاها الحزب ذاته، ونكون بذلك أمام خصومة فكرية وسياسية من شأنها أن تُضيف الإسلامية إلى جماعة وتسلبها من أخرى وفقاً لمقاييس غير ثابتة، وهو ما نجد مثاله في الانفصال الحركي بين الأحزاب الإسلامية؛ لأنّ الرؤى المرجعية متفاوتة حيناً، ومتصادمة مع بعضها حيناً آخر، وتزداد هذه الإشكالية مع التنوّع المذهبي والذي يلقي بظلاله الثقيلة عند التصنيف.

وفقاً لما سبق، فإن تحرير «الإسلام السياسي» مفهوماً يستدعي تحديده بالوظيفة والدور، فإن كان الإسلام هو الوعاء الثقافي والأخلاقي للممارسة السياسية عند الشعوب الإسلامية، حيث لا يُوجد لديهم ثمة تعارض بين الاعتقادات والأعمال والأنشطة على اختلاف مسمياتها وتصنيفاتها، وحيث يصبّ كل ذلك في الوظيفة والدور الذي يرى الفرد المسلم أنه جزء من تكليفاته الدينية، فإن الإسلام السياسي يتحدّد بالأفكار والمشاريع التي قامت بها جميع الأحزاب والحركات نحو صياغة المشروع السياسي للإسلاميين، وباتجاه إنجاز فعل تغييرى تكون «الحركة الإسلامية» هي اللاعب الأساسي في تحديد مفرداته وتشكيل معالمه.

وعليه فإن السعي للتغيير والفعالية هي سمة أساسية في جميع جماعات «الإسلام السياسي»، فهي لا تتوقف عند ما تتبناه من معتقدات وأفكار وتصورات إسلامية، ولا يعينها الدخول في الجدل الفكري والعقدي فقط، وإنما هي: مجمل التّنظيمات التي تقوم على الإسلام فكراً وأيديولوجيةً، وتسعى إلى تغيير الواقع، وتعمل حثيثاً من أجل إعادة بناء الفرد والجماعة وتأهيلهم لاستعادة نفوذ وسلطة الإسلام، لاعتقادٍ راسخ بقدرة الجانب السياسي على تحقيق الإصلاح والتغيير والنهضة والتقدّم. فهي حركات تعمل على بناء خطابٍ أيديولوجيّ تعبويّ، يسعى نحو تطبيق قيم الإسلام وشرائعه في الحياة العامة والخاصة، وتنشط في الساحة السياسية، وتأخذ موقف الندية من الحكومات والحركات السياسية والاجتماعية التي لا تتمثل تعاليم الإسلام.

□ الأوجه المتنوّعة للنشاط الإسلامي

لضرورات بحثية صرفة، نسعى في البداية إلى التمييز - وفقاً لقواعد علم الاجتماع السياسي - بين مجمل الأنشطة الإسلامية والحركة الإسلامية، فما نستهدفه في الأسطر القادمة هو تقييم أداء ومستقبل الحركة الإسلامية كظاهرة سوسيو سياسية، وليس الأنشطة الإسلامية

المتنوعة من قبيل الجماعات الروحية والمدارس الفقهية والجمعيات الخيرية وغيرها. ولا شك في أن المسلمين بحاجة ملحة إلى التأسيس لعلم اجتماع سياسي خاص بهم؛ وذلك لأن كل المقاربات السياسية في هذا الحقل جاءت من الغرب وفسرت وضعياته، وقد ثبت قصورها عن تفسير الراهن الاجتماعي والسياسي في العالم الإسلامي، نظرًا للتباين بين الدول والمجتمعات.

فعندما تكون التفسيرات مبتنية على نظريات منفصلة عن جذورها الاجتماعية، وتعتمد على ما تنتجه العلوم الاجتماعية والسياسية الغربية في مقارها، فهي بالتأكيد لن تتمكن من قراءة مجتمعتها بعين فاحصة، ولن تحوز القدرة على فهم العوامل الأساسية التي تحرك هذه المجتمعات وتدفع بها للنهوض أو الهدوء. فإن مجمل ما لدينا من نظريات متراكمة لا يكاد يُعرف أساسًا كيف يمكن توظيفها في سياقاتها الاجتماعية، ولذا فإن أغلب التحوّلات التي تجري في العالم العربي والإسلامي، إنما تأتي بغتة، ويتفاجأ الدارسون من حصولها، وكأنها بزغت صدفة ولم تسبقها إرهاصات طويلة ومعقدة، فalcراءة المستقبلية معدومة نظرًا لغياب النظريات المحايدة للواقع الاجتماعي والسياسي.

تميزًا لذلك، يُمكن القول: إن «الجماعات الدعوية والثقافية» تستهدف نشر الأفكار والقيم الإسلامية دون أن يكون لديها مشروع لنيل السلطة أو المشاركة فيها. وتُعنى الأنشطة الخيرية بحاجات الذين لا يستطيعون سدّ حاجتهم بأنفسهم سواء كانت تلك الحاجة مادية أو صحية أو تعليمية أو غيرها، وتقوم هذه الأنشطة في الغالب على التبرّعات والهبات، كما أنها تعمل على فتح مجالات العمل التطوعي للأفراد وذلك لخدمة المجتمع بما يعود عليه بالخير والنفع بدلًا من هدرها فيما لا نفع فيه. فيما تسعى المدارس الدينية إلى نشر العلوم الشرعية، وتوجيه الناس إلى طاعة الرحمن واتباع سبيل المؤمنين، وتعليم وتأهيل الراغبين في دراسة العلوم الإسلامية، بما يؤهلهم للعمل التبليغي والإرشادي، وهكذا تتوالى بقية المؤسسات والأنشطة.

أما «الحركة الإسلامية» فهي تسعى إلى تقديم معالجات للمشكلات المعاصرة بنظريات واجتهادات تركز إلى النصوص والقيم والمبادئ الإسلامية المقدّسة، ولا تستهدف تغيير الأفكار فحسب، وإنما تسعى أيضًا لإنجاز ذلك التغيير على أرض الواقع، فهي تمتلك مشروعًا سياسيًا يستهدف التغيير السياسي والاجتماعي عبر خطط منظمة، ووفقًا لباحثين فإن «الحركة الإسلامية في مفهومها الواسع، تضمّ جميع الأفراد والجماعات التي تسعى لتغيير مجتمعاتها عن طريق اشتقاق أفكارها وبرامجها من الإسلام، وفي حين تختلف هذه الجماعات والأفراد في طرقها ومناهجها وأساليبها وقضاياها الآنية، إلّا أنها تتفق على القيمة الإيجابية للإسلام والصلة الوثيقة بين مفاهيمه وقيمه الأساسية والعالم المعاصر، فهي تريد تحويل إطار المرجعية في الحياة العامة إلى مرجعية يكون فيها الإسلام بتفسيراته المختلفة

قوة رئيسية في تشكيل هذه الحياة»^(٤).

طبقاً للبشري فإن الحركة الإسلامية ذات نزعة شمولية تمتدّ إلى كل دوائر المجتمع، ويتّضح ذلك من خلال تعريفه لحركة الإخوان المسلمين بوصفها من كبريات الحركة الإسلامية، بالقول: إن «الحلقة الرئيسية في فكر حسن البنا وموقفه هي «شمول الإسلام» أي الدعوة إلى الإسلام الشامل لكل أوضاع الكون والمجتمع والفرد، والإسلام الجامع لكل أطراف الحياة، أي الإسلام المهيمن على كل أحوال البشر عقيدة وشريعة وسلوكاً»^(٥).

تمتاز الحركة الإسلامية عمّا سواها من الجماعات والتكوينات الإسلامية المختلفة، بأنها تسعى دومًا وبصورة مباشرة إلى السلطة السياسية، والسيطرة على الدولة، من أجل تفعيل برنامجها السياسي، والهادف لتطبيق الإسلام وإنفاذ تعاليمه بتأسعها وتنوعها، وهي بالضرورة تختلف في أساليب عملها بين الاعتدال والتطرّف، وبين العمل السلمي والثوري، وبين المرحلية وحرّق المراحل، وهي تسعى نحو «إعادة البناء الاجتماعي من الأساس من أجل انطلاق دورة حضارية إسلامية جديدة... ولا أعني بالضرورة أن الطبيعة الثورية للحركة الإسلامية بعد سقوط الخلافة «العثمانية» تستدعي استخدام القوة في التغيير، وإنما أعني أن التغيير جذري ولو تمّ بالتدريج وبالوسائل السلمية، فهو تغيير في طبيعة الدولة ذاتها»^(٦).

وفقاً لموسوعة علم السياسية لجاسور فقد «انبثق مفهوم الإسلام السياسي الذي نظر إليه البعض من هذه الزاوية التي يسعى من خلالها إلى ممارسة السلطة وإقامة النظام السياسي الإسلامي الذي يرجع في أصوله إلى المجتمع الذي أقامه النبي ﷺ في المدينة المنورة، وإحياء الخلافة الراشدة، ولكن من خلال حزب سياسي إسلامي له الحق في استخدام كل الوسائل المباحة والجائزة في الصراع السياسي»^(٧). فنحن هنا «لا نستطيع أن نطلق كلمة الحركة الإسلامية إلّا على الحركات التي تضع الدعوة والدولة في برنامجها، إن أية حركة لا تسعى من أجل الحكم أو لا تسعى من أجل شمولية الإسلام لكل الواقع الذي يعيشه

(٤) نجيب الغضبان، التحول الديمقراطي والتحدي الإسلامي في العالم العربي: ١٩٨٠ - ٢٠٠٠ م، عمان - الأردن: دار المنار، ٢٠٠٢ م، ص ٩٩.

(٥) طارق البشري، الملامح العامة للفكر السياسي الإسلامي في التاريخ المعاصر، مصر: دار الشروق، ط ١، ١٩٩٦ م، ص ٢٤.

(٦) راشد الغنوشي، الحركة الإسلامية ومسألة التغيير، المركز المغربي للبحوث والترجمة، ط ١، ٢٠٠٠ م، ص ١٢-١٣.

(٧) ناظم محمد الجاسور، موسوعة علم السياسية، عمان - الأردن: دار مجدلاوي للطباعة والنشر، ط ١، ٢٠٠٤ م، ص ٦٠.

الإنسان ليست حركة إسلامية في المصطلح وإن كانت نشاطاً إسلامياً في الواقع»^(٨).

هذا التمييز ضروري لتدارك خلط المفاهيم الشائع عند تناول مسألة الحركة الإسلامية في الدراسات الأكاديمية، فما يؤخذ على الحركات الإسلامية قد لا يطال بقية الجماعات والتنوعات الإسلامية بالضرورة، وذلك أن الجماعات الدعوية والثقافية والروحية حقيقة حاضرة في كل المجتمعات والأزمنة، ولا يكاد مجتمع يخلو منها، فهي جزء من تكوين المجتمعات وإرثها الديني والثقافي، وهي قائمة قبل قيام الحركة الإسلامية، ومعها، وستظل حاضرة بحضور الإسلام.

□ تحرير المفاهيم كضرورة معرفية

من خلال الاطلاع على الدراسات التي عالجت موضوع الحركة الإسلامية في العالم العربي والإسلامي، على اختلاف اهتماماتها وتوجهاتها السياسية والفكرية، واتساع رقعتها الجغرافية، وامتدادها الشعبي، نلاحظ حجم الخلط المتكرر، وربما المتعمد بين المفهومين، فعلى سبيل المثال نجد أن الكثير من الدراسات تصنف جماعات العمل الدعوي والخيري كجزء من الحركة الإسلامية، واعتبارها تنظيمًا حركيًا قائمًا بذاته، بل يتم تصنيف الأنشطة الروحية، والطرق والزوايا، والفرق الصوفية، بأنها من جسد الحركة الإسلامية، وغض الطرف عن الفروقات البينة بينها.

تسبب هذا الخلط الذي يفتقر للعلمية، إلى ظهور مشكلتين أساسيتين:

الأولى: تحميل الجماعات الدعوية والخيرية تبعات كل الأخطاء التي وقعت فيها الحركة الإسلامية، وما يستتبعه ذلك من تقييد لأنشطتها وتجهيم لبرامجها دون مبرر موضوعي، وفي أكثر تجارب الدول العربية تحديداً، فإن ضريبة الصراع بين الحركة الإسلامية والدولة تدفعها الجماعات غير السياسية، وحين تقرّر الدولة الصدام مع الحركة الإسلامية فإنها في الغالب لا تفرّق بين السياسي منها والدعوي، الطامح للسلطة والعازف عنها، فهي جميعها -في نظر السلطة- حركات مغضوب عليها وتتستر بالعناوين الدينية والخيرية لبرامج وأهداف حزبية، تصنف بالخطيرة.

أما الثانية: فهي صعوبة توجيه نقد علمي لممارسة الحركة الإسلامية، وتحفظ النقد والمراقبين حيال ذلك، خشية من اعتبار ذلك نقداً للدين ذاته وهتكاً لقداسته، أو تثبيطاً للأنشطة الإسلامية الخيرية والعامة، أو توهيناً للفكرة الدينية برمتها، فكل نقد يوجه إلى الحركة الإسلامية

(٨) حوارات مع السيد محمد حسين فضل الله، خطاب الإسلاميين والمستقبل، لبنان: دار الملاك، ط ٢، ١٩٩٦م، ص ٢١.

أو أحد قادتها يصنّف فوراً بأنه انتقاد للإسلام ورجالاته، أو أنه يستهدف تقييد الأنشطة الدينية والدعوية والخيرية وغيرها من أنشطة عمومية، وهو أمر غير دقيق، وتصور يفقر للموضوعية.

وعليه، فإن الضرورة العلمية والعملية تفرض هذا التمييز، والحركات الإسلامية التي تدّعي أنها لا تسعى إلى السلطة، وأن أدبياتها خالية من الأهداف السياسية، ولا تطمح للحكم أو للمشاركة فيه، إما أنها لا تمثل الواقع أو لا تعكس الحقيقة كاملة، فهي إما تطلق ذلك كشعار مرحلي في العمل حتى تتكامل مقومات الدخول في المعترك السياسي، وتصل إلى ما يُسميه منظري الحركة الإسلامية بـ«مرحلة التمكين» والتي يحين وقتها حال الظهور السياسي التام للحركة، أو أنها تلبّست ثوباً ليس ثوبها، فهي جماعة دعوية أو خيرية أو تبشيرية، ولكنها أطلقت على نفسها أو أطلق عليها (تجاوزاً) لسبب أو آخر، مسمّى الحركة الإسلامية.

لا بأس من الإشارة هنا إلى أن هذا الخلط كما يتم أحياناً بدواعٍ تكتيكية من قبل الحركة ذاتها، أو تضليلية كما يجري في الدراسات المستفيضة -الغربية والشرقية- المتعجّلة، فإنه يتم أحياناً أخرى بحسن نية نتيجة لطبيعة مسار بناء «الكيان الحركي» الاجتماعي والتاريخي، فالحركة الإسلامية تبدأ في الغالب أنشطتها واهتماماتها الأولية في المساجد والمدارس الدينية، وتظهر من خلال العمل الخيري والروحي التقليدي، ثم تتطور شيئاً فشيئاً لتأخذ صيغتها التنظيمية المعروفة، ويتم ذلك نتيجة تداعي جملة من العوامل كطبيعة الظروف السياسية والاجتماعية التي تدفع هذه المجموعات للتحوّل الحركي، وتصدّي بعض العلماء والمفكرين نحو تأسيس نظريات العمل والمواجهة مع الواقع الفاسد، لتأخذ تلك الأفكار بالتبلور على شكل برامج واتفاقات ولقاءات تعمل على صناعة الجسد الحركي.

نلاحظ أيضاً أن شطراً من الجماعات الدعوية والصوفية والخيرية تنتقل بسبب التحديات التي تعيشها إلى تكوينات حركية كما جرى أبان الاستعمار الأوربي في المغرب العربي، حيث خرجت الحركة الإسلامية من ثوب الجماعات الصوفية، وكذلك انتقال جزء من الجماعة السلفية التقليدية إلى العمل السياسي بعد أن كانت تحرمه على أثر الصراع الدائر في أفغانستان^(٩)، وعلى

(٩) في كتابه «فرسان تحت راية النبي» يشرح أيمن الظواهري الأسباب التي أدت إلى التحوّل في الاستراتيجية السلفية التقليدية إلى السلفية الجهادية، «فبرز في سياسة أمريكا، تجاه الإسلام، معالم عدة، أبرزها دور أمريكا الأساسي في إنشاء ودعم إسرائيل، وفيما عدا إسرائيل التي تعدّ قاعدة أمريكية ضخمة، لم تلجأ أمريكا في الفترة السابقة إلى الوجود العسكري الظاهر الكثيف لإدارة مصالحها في الشرق الأوسط، إلى أن وقعت حرب الخليج الثانية فاندفعت أمريكا بأساطيلها وقواتها البرية والجوية إلى المنطقة لتشرّف على إدارة مصالحها بنفسها، وتحت فوهات مدافعها، وهذا الوجود العسكري الأمريكي الظاهر ظهرت حقائق جديدة منها: انتقال أمريكا من دور محرك الأحداث من وراء الستار إلى دور الخصم المباشر في معركتها مع المسلمين»، أيمن الظواهري، فرسان تحت راية النبي، صحيفة الشرق الأوسط، ديسمبر ٢٠٠١.

العكس من ذلك وجدنا أن شطرًا من الحركات الإسلامية في العراق ودول الخليج انتقلت بعد تحرير العراق إلى جماعات خيرية ودعوية و«مذهبية - تبشيرية» بعد أن أخفقت في الميدان السياسي، فلا يمكن والأمر كذلك إعادة أسباب هذا التزاوج بين المفهومين إلى عنصر واحد، بل يبدو لي أن أغلب المنتمين للحركة الإسلامية لا يفرّقون بين المجال الديني والحركي، ويعدّونه شيئًا واحدًا، بل ويرفضون محاولات التمييز بين الجانبين، وذلك لسببين رئيسين:

الأول: نتيجة لقناعة مترسّخة بأن الإسلام كل لا يتجزأ، وأن هذا التمييز إنما مبعثه نزعة غربية وعلمانية لا تريد الخير للإسلام ولا للمسلمين، فأطروحات الفصل بين الدين والسياسة، والإسلام والدولة كانت ولا تزال محلّ جدل واسع، والإسلاميون بصفة عامة اتخذوا موقفًا معاديًا لهذه الأطروحات لاعتقادهم الجازم بأن «الإسلام دين ودولة»، وتأكيدهم على شمولية الدين، وأنه دين وسياسية واقتصاد وفكر وثقافة وغيره، ولا يمكن حصره أو تأطيره في اتجاه واحد.

الثاني: الخشية من أن يكون الهدف من هذا التمييز هو تفرد السلطة بالحركة الإسلامية بعد أن تنزع عنها الغطاء الديني؛ إذ إن تعريفها كحركة سياسية تستهدف الوصول إلى السلطة، من شأنه أن يكشف ظهرها أمام أعدائها، فتسهل عملية تصفيتها والقضاء عليها، لا سيما وأن التفاعل الجماهيري معها ودفاعه عنها لم يتمّ إلا لكونها إسلامية وعقيدية، ولأن هيكليتها التنظيمية تضمّ عددًا من رجال الدين والدعاة الإسلاميين، وهذه الصلة العقدية بين مجمل الأنشطة تشكّل السور الصلب لحمايتها من سطوة الأنظمة الحاكمة أو التخفيف منها.

ورغم ما يظهر من وجاهة المخاوف سالفة الذكر، إلّا أنها لا تصمد كثيرًا عند مشرط البحث والتحليل العلمي لا سيما في ظل تبدّل الظروف الراهنة، وليس لها مبرر مع التطوّر السريع في طبيعة الحراك السياسي الذي يعمّ المنطقة، لجهات عدة:

الجهة الأولى: تبرز أهمية التمييز بين المفهومين من ضرورة دراسة عوامل الضعف والقوة التي تمتلكها الحركة الإسلامية في بلدانها، وتفحص إمكاناتها الحقيقية في الساحة السياسية، والتي تؤثر بشكل مباشر على المهام والأدوار التي يمكن أن تلعبها في ظروف التحوّل؛ إذ كشفت العديد من التحولات الاجتماعية والسياسية أن ادّعاءات الحركة الإسلامية أكبر بكثير من إمكاناتها الفعلية، ومآل الثورات العربية أبلغ من أي إثبات.

الجهة الثانية: إن تترس الحركة الإسلامية بالمقدس الديني لا يعدّ امتيازًا في كل الظروف، فعلى مستوى الأداء الداخلي تعاني الكثير من الفصائل الحركية من صعوبة إجراء التغييرات الداخلية بسلاسة ويسر، ومن سيطرة بعض الرموز القيادية على مقاليد الحركة

لفترات طويلة إن لم تكن أبدية، نتيجة لترابنية المقدس داخل الحركة بما يعيق من برامج الإصلاح الهيكلي والتنظيم الإداري، أما على مستوى الأداء الخارجي فتعاني بعض الفصائل الحركية من ارتفاع الأسوار الثقافية والفكرية بينها وبين غيرها من الفصائل، إذ يعتبر كل فصيل أن المخزون الثقافي لديه سماوي وتام، بما ينتهي إلى تضخم الشعور بالحقانية، وانعدام فرص الوحدة والتعاون.

الجهة الثالثة: إن القول بالتمييز بين الحركة الإسلامية والأنشطة المتنوعة لا يعني البتة ولا يستهدف فصل الدين عن السياسية، ولا إبعاد الدين عن الحياة العامة، ولا يعني هذا التمييز سلب الصفة الإسلامية من الحركة، ولا تجريدها من الشرعية الدينية، وإنما غاية ما ينتهي إليه، هو تحديد هوية الفعل الحركي من جهة، وفسح المجال أمام كافة الإسلاميين غير المنضوين تحت راية الحركة من العمل والنشاط السياسي بصفتهم الفردية، لكونه شأنًا عموميًا، فتوجهات الفرد ليست ذات صلة بأنشطته مهما تقدّم الفرد في خطابه ونضاله السياسي.

□ البشائر الحركية

منذ البدايات الأولى لنشأة الحركات الإسلامية السياسية، في مصر حيث انطلقت جماعة الإخوان المسلمين عام ١٩٢٨م، وفي باكستان مع الجماعة الإسلامية عام ١٩٤١م، والعراق مع حزب الدعوة الإسلامية عام ١٩٥٧م، وغيرها من الحركات والتيارات الإصلاحية، والإسلاميون ييشرون بأن الإسلام هو الحل، وأنه المخرج الواقعي لكل المشكلات المعاصرة التي تعاني منها المجتمعات الإسلامية، والمدخل الحقيقي لبسط عدالة السماء على الأرض، وتخليص الإنسان من ألم الاستبداد والسلطوية التي أرهقت كاهلهم، ويستندون في ذلك إلى جملة من النصوص القرآنية والحديثية التي تثبت علو شأن الحكم الديني، وأنه الاختيار الوحيد الذي يلبي احتياجات البشرية ويخلصها من الشرور.

لكن لا يوضح الحركيون الإسلاميون في الغالب كيف سيحققون تلك البشائر التي يرفعون لافتاتها دومًا، ولا يفصحون عن خططهم التفصيلية لإنجاز ذلك الأمر، بل إن الكثير منهم لا يعتقد أن إثبات ذلك يعدّ شيئًا ملحقًا، أو أنه يحتاج إلى بذل الكثير من الجهد الفكري، وذلك لسببين:

الأول: لطبيعة التحديات الخارجية والداخلية التي تعرّضت لها الدول الإسلامية، وذلك أن نشأة هذه الحركات إنما جاء كردّ فعل على التغريب والوجود الاستعماري في المنطقة، وكذلك على فشل النخب العلمانية القومية في الداخل، وبالتالي فإن كل فرد مسلم يحمل في وجدانه الاستعداد الكافي للدفاع عن الهوية الدينية والتصدي لكل من يتعدّى

عليها بشكل تلقائي، فالغيرة والحمية الدينية محرّك رئيس وحيوي حتى لأقل المسلمين تديناً.

الثاني: للطبيعة العقدية للفرد والمجتمع، وهو أن الفرد المسلم يميل بالضرورة إلى حكم الإسلام، وينخضع بالفطرة إلى تعليماته المقدسة، وهو على هذا الأساس ليس مخيراً بين انتخاب القانون الوضعي أو أن يحكمه أمر الله، فمن لم يرغب في حكم الله هو خارج عن ملة الإسلام، وهو على أحد حالتين: إما مسلم عاصي أو مرتد كافر، والمسلمون تحرّكهم العقيدة وهي جزء من موروثهم الثقافي، والحركة الإسلامية تتحرّك تحت تلك اللافتة، وتشكّل نفسها بوصفها جزءاً من هذا العنوان الديني الواسع.

ويميل المسلمون فعلاً إلى حكم الدين، لا سيما بعد أن عانوا من جور السلاطين الظلمة، والفشل المتتالي للأنظمة الوضعية، ويعتقد الكثير منهم أن الإسلام والإسلاميين أكثر حرصاً على حقوق الناس وحفظاً لكراماتهم من الحكومات الوضعية، لا سيما إذا قارب هؤلاء بين واقعهم المتخلف والصورة التراثية للإسلام المطبّق في عصر النبي الأكرم والمنقول عن سيرة الصالحين، ورعايتهم لأدق الحقوق والمطالب الاجتماعية، وصيانتهم للكرامة الإنسانية، وسعيهم الدائم لتحقيق مصالح العامة وتقديمها على المصالح الخاصة.

لذا يعتقد الكثير من المسلمين أن المتدين في وصفه الأول هو الأكثر عفةً من غيره؛ لأنه ملتزم بشرع الرحمن وبسيرة النبي محمد ﷺ، وأن الإسلامي يسعى بالضرورة لإحراز التقوى في نفسه ومجتمعه وبيئته، قال تعالى: ﴿إِنَّمَا الْمُؤْمِنُونَ الَّذِينَ إِذَا ذُكِرَ اللَّهُ وَجِلَتْ قُلُوبُهُمْ وَإِذَا تُلِيَتْ عَلَيْهِمْ آيَاتُهُ زَادَتْهُمْ إِيمَانًا وَعَلَىٰ رَبِّهِمْ يَتَوَكَّلُونَ * الَّذِينَ يُقِيمُونَ الصَّلَاةَ وَمِمَّا رَزَقْنَاهُمْ يُنْفِقُونَ * أُولَٰئِكَ هُمُ الْمُؤْمِنُونَ حَقًّا لَهُمْ دَرَجَاتٌ عِنْدَ رَبِّهِمْ وَمَغْفِرَةٌ وَرِزْقٌ كَرِيمٌ﴾^(١٠)، ويقول تعالى في موضع آخر: ﴿إِنَّ الَّذِينَ هُمْ مِنْ خَشْيَةِ رَبِّهِمْ مُشْفِقُونَ * وَالَّذِينَ هُمْ بِآيَاتِ رَبِّهِمْ يُؤْمِنُونَ * وَالَّذِينَ هُمْ بِرَبِّهِمْ لَا يُشْرِكُونَ * وَالَّذِينَ يُؤْتُونَ مَا آتَوْا وَقُلُوبُهُمْ وَجِلَةٌ أَنَّهُمْ إِلَىٰ رَبِّهِمْ رَاجِعُونَ * أُولَٰئِكَ يُسَارِعُونَ فِي الْخَيْرَاتِ وَهُمْ لَهَا سَابِقُونَ﴾^(١١).

ومن كانت هذه صفاته الروحية والأخلاقية لا بد أن يكون الأكثر حرصاً على تجنب الوقوع في الخطأ، ويستبعد منه السعي لتلبية مصالحه الخاصة على حساب مصالح عامة المجتمع، وتزداد هذه الكمالات عندما يشعر بثقل مسؤولية الإدارة السياسية أو الاجتماعية. وتنقل كتب التراث الكثير من الصور الرومانسية للعلاقة الودودة بين الحاكم والمحكوم في دار المسلمين، بغض النظر عن دقة بعضها، ويركّز الإسلاميون على تلك الصور ويعضون الطرف

(١٠) سورة الأنفال: ٢ - ٤.

(١١) سورة المؤمنون: ٥٧ - ٦١.

عن أضدادها، أو يجدون لها تفسيرات وتبريرات بحيث لا تخدش الصورة الجميلة لتطبيقات الإسلام، ويعتقدون بأن الحركة الإسلامية هي الوريث الشرعي لهذه الصورة بكلياتها الراقية.

وقد ساهمت النظريات التي طرحها المرشد المؤسس لجماعة الإخوان المسلمين الشيخ حسن البنا، بدور رئيس في الدمج بين الحركة الإسلامية والإسلام ذاته، فقد رفض البنا اعتبار جماعة الإخوان حزباً سياسياً كبقية الأحزاب، مصرّاً على أن الإخوان جماعة الإسلام، وفي الرسائل يقول البنا: «لسنا حزباً سياسياً.. ولكننا فكرة وعقيدة، ونظام ومنهاج، لا يحدده موضع ولا يقيده جنس، ولا يقف دونه حاجز جغرافي، ولا ينتهي بأمر حتى يرث الله الأرض ومن عليها، ذلك لأنه نظام رب العالمين، ومنهاج رسوله الأمين.. أصحاب رسول، وحملة رايته من بعده، ورافعو لوائه كما رفعوه، وناشرو لوائه كما نشروه، وحافظو قرآنه كما حفظوه، والمبشرون بدعوته كما بشروا، ورحمة الله للعالمين»^(١٢).

في عام ١٩٧٧م أصدر الأستاذ فتحي يكن كتابه المعنون بـ«ماذا يعني انتماي للإسلام؟» وهو من قسمين، اجتهد في القسم الثاني منه على طرح نظرة تُوحّد بين الحركة الإسلامية والإسلام، رافضاً التمييز بين الإسلام كدين وبين رؤية الحركة الخاصة واجتهاد قادتها، معتبراً كل طرق العمل الأخرى لا تمثل الخط الإسلامي، ويقول: «إن عليّ أن أدرك حين أنتمي للحركة الإسلامية أن طرائق العمل الإسلامي الأخرى ومنظّماته المختلفة، لا تمثل الخط الإسلامي الأصيل.. وأن واحدة منها لا تلتزم بمنهج الرسول ﷺ التزاماً كاملاً وإن كان بعضها يختلف عن بعض اختلافاً كبيراً في نسبة الالتزام ومدى جزئيته أو كليته»^(١٣). وفي عام ١٩٨٤م أصدر كتابه «المتساقطون على طريق الدعوة»^(١٤) هاجم خلاله خصوم الحركة والمختلفين معها من أبنائها، ومثل أغلب كتابته سيطرت أفكار المرشد العام حسن البنا على البنية الفكرية للكتابين.

وعلى هذا المنوال تداعت بقية الأدبيات الحركية للتأكيد على هذا الشمول لمفهوم الحركة الإسلامية، وبعد سنوات قليلة أصبح هذا الفهم من الأمور الثابتة والمستقرة في الذهنية الحركية، حيث يصنّف منتقدوها في الخانة العلمانية أو المعادية لحضور الإسلام في الحياة العامة، وإن لم يكونوا كذلك، وتعدّ هذه القناعة هي من بين أهم الأسباب التي سلبت من فصائل الحركة الإسلامية القدرة على الوحدة أو التعاون الاستراتيجي فيما بينها، على

(١٢) حسن البنا، مجموعة الرسائل، الإسكندرية: دار الطباعة للدعوة والتوزيع والنشر، ١٩٩٠م، ص ٨٨.

(١٣) فتحي يكن، ماذا يعني انتماي للإسلام، منشور على موقع جماعة الإخوان المسلمين:

<http://ikhwanwiki.com>

(١٤) فتحي يكن، المتساقطون على طريق الدعوة.. كيف ولماذا؟، بيروت: مؤسسة الرسالة، ١٩٨٤.

الرغم من تعدّد المشتركات الفكرية والعقدية والحركية، وعلة بقائها في حالة من التشتت، وتشظي الحركة الأمّ إلى مجموعات حركية صغيرة كلما مرّ عليها الزمن، وازدادت التحديات، وذلك لأن كل حركة فيهم تجد أنها التمثيل الحقيقي للإسلام دون الآخرين.

وقد تنبه العديد من العلماء والمفكرين إلى خطورة هذا الاعتقاد، وحذّروا من آثاره السلبية، سواء على الحركة الإسلامية ذاتها أو على المشروع الإسلامي ككل، وفي لقاءه مع مجلة الشراع اللبنانية يؤكّد الشيخ محمد مهدي شمس الدين أن «آية دعوة بأن فئة من المسلمين هي التي تمثّل هذه الحالة - التمسك بالإسلام - وتريد أن تجدّ للمسلمين إسلامهم، فهذه دعوة مرفوضة مهما كان الحزب أو الحركة التي تقوم بها، ونحن لا نخاف على الحالة الإسلامية في هذه المرحلة، وإنما نخاف عليها من نفسها»^(١٥) معتبراً أن هذه الاعتقادات والعجز عن التفاهم مع الآخرين وقبولهم «ليست حالة إسلامية، وإنما حالة سياسية متسترة بالإسلام»^(١٦).

فإن كان المسلمون يعتقدون بأن الإسلام شامل لكل مناحي الحياة، فإن ذلك الاعتقاد لا يسري بالضرورة على شمولية الحركة الإسلامية، بل إن قوة الحركة الإسلامية وميزتها أنها أحد أدوات التنظيم والعمل التي تقوم بمهام حيوية وفقاً لاعتقاداتها واجتهادات رجالها، وذلك لخدمة المجتمع، فهي ليست ممثّل عن الدين، ولا ناطقاً باسم الإسلام، وإنما هي إلى جانب بقية المؤسسات والجماعات والشخصيات الفكرية والدينية والاجتماعية والسياسية والروحية تخدم مشروع الإسلام، وقد تكون في بعض برامجها ومناهجها موافقة لما يريده الخالق، وربما لا تحزّه.

□ التحوّل نحو السياسة

وفرت طبيعة الدين الإسلامي للحركة الإسلامية خاصية الانتشار والتغلغل التلقائي في نفوس المسلمين، ولعل ذلك هو السرّ وراء تمّدّد وانتشار تيارات الإسلام السياسي بشكل سريع، فغالبية المسلمين يجدون أن الخطاب الإسلامي أقرب لهم من سائر الخطابات الأيديولوجية الأخرى المعادية لثقافتهم ومعتقداتهم ولغتهم، ولا سيما بعد أن تعمّدت الأخيرة تجاهل خصوصية المجتمع الإسلامي من حيث العادات والتقاليد والأعراف الاجتماعية، والتي يتمسك بها الناس أكثر من الدين ذاته، بينما يحرص الحركيون على الانطلاق من تلك العادات والتقاليد والأعراف وتطويعها لخدمة أهدافهم.

(١٥) انظر: فرح موسى، خيارات الأمة وضرورات الأنظمة عند الشيخ محمد مهدي شمس الدين، ص ١٥٧، نقلاً عن مجلة الشراع، عدد ٣ كانون الأول ١٩٨٨ م.

(١٦) المصدر نفسه.

يعتقد الكثير من المسلمين أن إسلامهم قادر على النهوض، وأنه صالح لكل زمان ومكان، أما التخلف الحاصل فيُعِدونه إلى عوامل داخلية وخارجية أعاقَت «العملاق الإسلامي» من الحضور والتمكّن، يقول الشيخ محمد عبدة: «لو رزق الله المسلمين حاكمًا يعرف دينه ويأخذهم بأحكامه لرأيتهم قد نهضوا والقرآن في إحدى اليدين، وما قرّره الأولون وما اكتشف الآخرون في اليد الأخرى، ذلك لآخرتهم وهذا لدنياهم يُزاحمون الأوربيين فيزحموهم»^(١٧).

كما أن شعبية الخطاب الذي تبنته الحركة الإسلامية في سبعينات وثمانينات القرن المنصرم مكّنتها من الوصول إلى شرائح اجتماعية واسعة، حتى إن الكثير من القضايا الفكرية المعمقة اجتهد كتابها من الإسلاميين على تبسيطها بالصورة التي تصل إلى أكبر قدر من الشرائح الاجتماعية^(١٨)، أضف لذلك عناية الحركة بانتقاء الأماكن التي يألّفها عامة الناس مثل المساجد ودور العبادة إضافة إلى القرى والأحياء الشعبية، وفي الوقت ذاته لم يتأخروا عن المنافسة في ميدان العمل الطلابي واستهداف فئة الشباب في المدارس والجامعات، وكانوا في طليعة المبادرين إلى تأسيس الروابط الطلابية والقوائم الانتخابية والأندية الاجتماعية.

وخلال مسيرتها قدّمت الحركة الإسلامية أو بعض فصائلها على الأقل عددًا من العلماء والمفكرين والدعاة الذين أغنوا الساحة الفكرية بالعديد من الأطروحات الحيوية، وساهموا جديًا في عملية التغيير التي تنشدها شعوب المنطقة، إذ بدا أن الحركة الإسلامية في هذا المفصل الزمني كانت سبّاقة على مستوى الفكرة والحركة معًا، لا سيما حين بادر علماءؤها إلى الطرح العلمي والمناقشات الفكرية والفلسفية الساخنة في وقتها، فاستمالت الحركة الإسلامية العديد من المتعلّمين والمثقفين عوضًا عن عامة الناس، وخلال سنوات قليلة وجدت الحركة الإسلامية نفسها الحاضن الأول للشعوب المسلمة، والأكثر قدرة على التأثير في الحياة العامة والالتصاق بهموم الجماهير.

فمفاهيم البعث والتجديد والإحياء التي سوّقت لها الحركة تعدّ جزءًا أصيلًا من متبنياتها الحركية، وكذلك عنانيها بعدد من القضايا التي مثّلت ضرورة في وقتها، مثل الحث

(١٧) محمد عمارة، تحديات لها تاريخ، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، ط ٢، ١٩٨٢م، ص ٢٠٢.
(١٨) يعتقد عبدالله أبو عزة «أن التزام العموميات كان هدفًا بالنسبة لبعض الحركات وذلك حرصًا من قيادتها على تجميع أكبر عدد من الأنصار، حيث لا يختلف الناس على المقولات الإسلامية ولا على امتداح وقبول ما ينسب إلى الإسلام من مقولات». انظر: نحو حركة إسلامية علنية وسلمية، من ضمن كتاب: عبدالله النفيسي، الحركة الإسلامية.. رؤية مستقبلية، أوراق في النقد الذاتي، مكتبة مدبولي، ط ١، ١٩٨٩، ص ١٨٣.

على تلقي الشباب للعلوم الدينية المواكبة لحاجات العصر الراهن، والسعي إلى تفعيل مفهوم الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر بمنظور حضاري، ودفع الشعوب نحو النضال دفاعاً عن الحقوق العامة والخاصة، وحمل هموم الإصلاح الاقتصادي والسياسي والاجتماعي، والروح النضالية والتي تميّزت بسبل انتقاداتها الموجهة إلى الدولة والحكومات وتحملها مسؤولية الإخلال في حق الشعوب المسلمة.

هذه المفردات وإن بدت بعضها اليوم مستهلكة إلا أنها مثّلت في وقتها مطلباً وحاجة ملحة للمجتمع المسلم، وقدّمت مساهمة بالغة في جذب الأنصار إليها وتفاعل الناس معها؛ وذلك لأن الكثير من هذه الأفكار كان لها قابلية التطور مع مرور الزمن، وتبشّر بمستقبل أفضل حال ما توقّرت لها فسحة التطبيق على الأرض، ومن بينها مفاهيم تنتمي لزمان التحدي، وتحوز على إعجاب الجماهير، مثل قضايا المشاركة السياسية، والإصلاح الاجتماعي والثقافي، وسبل مواجهة الاستبداد، وتحرير الإنسان من العبودية لغير الله، وغيرها من الأطروحات التي قاربها بعض قادة الحركة الإسلامية بالكثير من التفصيل.

إن مكن قوة الحركة الإسلامية آنذاك يتلخّص في أن المرجعية التي استندت إليها عند انطلاقها كانت في الغالب داخلية ودينية متوافقة مع البيئة التي تتحرّك فيها وإن لم تماثلها، وتعبّر عن اجتهاد يستند في الغالب إلى النصوص الدينية، وتوجّهت جهودها في المجمل إلى إصلاح شأن الأمة في شتى جوانبها، وبدا أن الكثير من أطروحاتها في لحظة ما سابقة لواقع المجتمع فكانت طلائعية في اهتماماتها وريادة افكارها، كما نلاحظ أن الحركة آنذاك كانت إلى حدّ ما متصالحة مع اجتهادات العلماء والمفكرين النهضويين، وإن لم يكن هؤلاء فعلاً جزءاً من تكوينها التنظيمي.

من جهة أخرى، لا يمكن غصّ النظر عن دور القمع والإقصاء الذي تعرّضت له الحركة الإسلامية من قبل الأنظمة الحاكمة في تكثيف تفاعل الناس معها، فهم يتفاعلون تلقائياً مع المظلوم والشهيد، وهذا تحديداً ما جرى مع الحركة الإسلامية التي استفادت من ظروف القمع والمنع في إقبال الناس للتعرفّ عليها والتعاطف معها والتفاعل مع قادتها والاطلاع على إصداراتها، وخلال فترة السبعينات والثمانينات، وفي أسوأ مراحل المنع والمصادرة، كان الكراس والكاسيت الإسلامي والحركي يتشتر في أغلب الدول الإسلامية والعربية بشكل واسع، متخطياً ظروف وأساليب المنع الرسمية.

ولو تعاطت الأنظمة مع الاعتراضات والرأي الآخر بسياسات استيعابية، فلربما مال الكثير من الفاعلين الإسلاميين إلى اعتبار المطالبات جزءاً من الحراك المدني الطبيعي داخل المجتمع، ولتفاعل الكثير من أفراد المجتمع مع الوضع بصورة مختلفة، لكن حين لجأت

الأنظمة إلى استخدام القوة المفرطة، وإنفاذ سياسة العنف والإقصاء، لم يجد النشاط بدءاً من تنظيم مطالبهم في أطر حركية، فتحوّلت الأفعال السياسية المعتادة إلى أنشطة جمعية منظمة، وأصبح الهم (السياسي - التغيير) و (السعي للسلطة) جزءاً من منظومة العمل الأساسية في النشاط السياسي الإسلامي.

يشير المرحوم الغزالي في كتابه «من معالم الحق في كفاحنا الإسلامي الحديث» إلى تأثير ظروف القمع في تحفيز العمل الحركي وتقوية المنظومة الحزبية، وهو على عكس ما سعت إليه الأنظمة، فيقول: إن «الأحزاب المناوئة للحكام عندما تفقد نعمة العلانية في التنفيس عن رغباتها والإبانة عن مقاصدها وغاياتها لا ترى بُدّاً من جمع فلولها في الظلام، ونشر تعاليمها في شكل رسائل أو منشورات مقتضبة حاسمة، والوسيلة الوحيدة عندهم هي المقاومة السرية، حيث يتلقّى الأتباع الأوامر الصادرة من فوق على أنها نصوص واجبة الطاعة لا مجال للبتة لمناقشتها أو التملص منها»^(١٩).

□ في مسارها التنازلي

لم تكن الحركة الإسلامية، لا سياسياً ولا فكرياً، في أحسن حالاتها خلال الوقت الراهن، فهي عند لحظة انطلاقها استطاعت بكل اقتدار أن تتناغم مع التحديات القائمة، وتحرز مكانة هامة وسط تلاطم أمواج الحراك السياسي الذي عمّ دول المنطقة، غير أن الموضوع ليس بهذا الجمال الذي يبدو عليه، فالتجارب العديدة للإسلاميين غيرت من هذا الاعتقاد، أو قللت من بريقه إلى حد كبير، فقد وجد الراصدون لحراك الفصائل الإسلامية، أن بعض الإسلاميين غيرهم ينافسون على مكاسب الدنيا، ويستغرقون في صراعات جانبية مع إسلاميين أمثالهم فضلاً عن غيرهم، ويلجأ بعضهم لتصفية خصومهم إن اعترضوا مسارهم.

ولم يثبت الكثير منهم أنه أكثر حرصاً على حرية الناس وبسط العدالة التي ينادون بها، فالرأي الآخر يتم التعامل معه في الغالب بالكثير من التشدد وضيق النفس داخل الأطر الحزبية، ولا تتردد بعض الفصائل عن وصف المختلفين معها بالكفر أو الانحراف، لا كونهم اقترفوا كبيرة من الكبائر، ولا لأنهم تورطوا في ارتكاب جرم لا يُغتفر في حق الإنسانية والوطن المشترك، بل لأنهم خالفوا تعاليم المرشد العام، أو خرجوا على أوامر مفتي الجماعة، أو لم يتفقوا مع هذه الحركة أو تلك في سلّم الأولويات والمهام التي أقرتها.

(١٩) محمد الغزالي، من معالم الحق في كفاحنا الإسلامي الحديث، مصر: نهضة مصر للطباعة والنشر والتوزيع، ط ٤، ٢٠٠٥م، ص ١٧.

في سنوات لاحقة بدا جلياً أن ثمة نزوعاً داخل أروقة الحركة الإسلامية يتّجه إلى رفض استغلال الإسلام للوصول إلى مكاسب ذاتية، والاعتراض على حصول بعض الحركيين على امتيازات باسم الحركة، فمن أبرز علامات الاستفهام التي أثّرت داخل أروقة الحركات الإسلامية، والتي تسبّبت في تشظّي العديد منها إلى جماعات وأحزاب صغيرة هي علّة تحوّل أبناء القادة إلى قادة دون مؤهّلات تذكر؟ وكأنّ الحركة الإسلامية تحوّلت من «مشروع إصلاحية» إلى «إرث حركي» أو شيء من هذا القبيل، وتكاثرت الأسئلة عن السبب الذي يبرّر ذهاب أغلب الامتيازات السياسية والمالية والاجتماعية إلى أرحام وأقرباء القادة أو الرموز الحركية، فيما يظلّ بقية المناضلين جنوداً في الخنادق المغلقة والمظلمة؟

ظلّت هذه الإشكاليات تتداول بنطاق ضيق، وأحياناً في زوايا الغرف المغلقة، نظراً لكون أغلب الفصائل الحركية تتحرّك خارج إطار السلطة والحكم، فتُحمّل بعض أخطائها على الظروف الأمنية التي تعيشها الحركة الإسلامية، أو اعتبار تلك الادّعاءات فاقدة للمصداقية من الأساس، ويمكن عدّها مجرد سلّة من «الالتهامات المغرضة» والتي ترد من خصوم الحركة الإسلامية وأعدائها والمتضرّرين منها، بغية النيل منها ومن قادتها نتيجة لاشتداد المعارك بين الإسلاميين وغيرهم، وبدا أن هذه المبررات والأعذار كانت من أشدّ أدوات تهميش الرأي الآخر والحد من الحركة النقدية داخل الحركة.

غير أن دخول بعض فصائل الحركة الإسلامية في تفاصيل العمل السياسي اليومي بقوة، ووصول بعض التنظيمات إلى سدّة الحكم في عدد من الدول، ومشاركتها السياسية في دول أخرى، والآثار التي ترتّبت على تصادم تيارات الإسلام السياسي مع بقية القوى المنافسة، وما أعقبه من تحفّف عدد من المفكرين والفقهاء من الانتماء الحزبي لاعتبارات عدة، من بينها النأي بالنفس عن التورط في الأخطاء التي وقعت فيها تلك الفصائل الحركية، كل ذلك أدّى إلى نشوء مخاوف حقيقية عند شريحة لا بأس بها من المجتمع.

وقد انتهت تلك المخاوف إلى تراجع ملحوظ في بريق الحركة الإسلامية، وتزايد علامات الاستفهام حول صلاحيتها فعلاً للحكم وتسلم زمام الإدارة السياسية، حيث برز السؤال التالي بقوة على السطح: ما الفرق بين حكم المناضلين الإسلاميين وبين حكم غيرهم؟ وما هي مميّزات الحكم الإسلامي إن كان سيقمع الرأي الآخر ويضيق ذرعاً به، ويُقصي المرأة أو يهّمش دورها ومكانتها، ويُضيّق مساحة الحريات العامة، وينتهك العدالة بتقديم أبناء الجماعة على غيرهم؟.

وكما كان للحدث دور في تطوير نظرة الشعوب لأنفسهم، ورفع درجة الوعي العام بحقوقهم السياسية والاقتصادية والاجتماعية والثقافية، واتّصلهم الكوني مع العالم الآخر

بكل ما يكتنزه من اعتزاز بالذات وتأكيدها لوجودها، فإنها لعبت دورًا معاكسًا على مكانة الحركة الإسلامية وقادتها، فقد وضعتهم جميعًا (المحافظ والإصلاحي، المتسامح والمتشدد) تحت مجهر النقد والتقييم، ولم يعد للخطاب الحركي الوهج ذاته الذي أحرزه منذ الربع الأخير من القرن التاسع عشر وحتى نهايات القرن العشرين، وعلة ذلك التحول يكمن في طبيعة التحديات التي تعرّضت لها الأمة والتي كانت من طبيعة مغايرة تمامًا، وصادمة أحيانًا للعقل الإسلامي قبل غيره.

وهي تحولات عميقة تتصل بعلاقة الدين بالحياة، والأخلاق بالتقنية، وموقع التراث في المدنية الحديثة، ما يعني أننا أمام تصوّرات جديدة تمامًا تتجاوز الكثير من الأطروحات التي اعتاد الإسلاميون خوض غمارها، وثبت قدرتها على اختراق عقول الأجيال المسلمة، حتى إنها اخترقت عقل الإسلاميين أنفسهم، وأثرت في وعي وقناعات الكثير من القيادات الحركية والعلمائية، وقد استبطنت هذه التحولات نقاشات عميقة طالت البحث عن مدى أصالة الفكر الذي يحملونه، وعن قابليته للتطبيق في عالم مختلف عن زمن ولادته.

إن متتالية الإشكالات الفكرية والعقدية التي بدأت تطرح نظريات بديلة للكون والحياة أخذت بالاتساع، والجديد في هذه الأطروحات أن الحامل لها لم يعد الكراسات الفكرية، ولم تظل حلقة دورانها تقتنع بقاعات البحث العلمي في الجامعات وأروقة الكليات العلمية، ولا في معاهد الدراسات ومراكز الأبحاث، وإنما يحملها الأثير عبر مواقع التواصل الاجتماعي إلى كل فرد من أفراد الأسرة والمجتمع، وهو الأمر الذي غيّر من درجة الصراع، وتغيّر معه وعي الأمة بذاتها، وتطوّرت طبيعة الأسئلة التي تلقي بنفسها على الإسلاميين، وتنتظر منهم إجابات مقنعة، دون أن تحصل عليها، نظرًا للجمود في التركيبة الفكرية والبنوية والهيكليّة داخل الحركة في سنواتها المتأخرة.

□ معادلة الفكر والحركة

وعلى عكس حقبة الميلاد الحركي، يظهر أن الحركة الإسلامية كلّما تقدّم الزمن بها كانت تقدّم القليل من المفكرين وعشرات الآلاف من المناضلين والثوريين، وهي في مسيرتها المتأخرة لم تعتن بإيجاد وتوليد المفكرين المسلّحين بالعدة المعرفية والعلمية لمواجهة التحديات الفكرية، وإنما انصبّت جهودها على استقطاب الجنود الحركيين والمناضلين الذين يتكرّس دورهم في الدفاع عن الحركة وقادتها وأفكارها، ومن الفئة التي تتحلّى بأعلى مراتب الالتزام بالتعليمات الحركية، والذين لا يلامسون الفكر والتجديد إلا بشكل خجول يقع ضمن ضوابط حركية مسبقة، من أهم شروطها ألاّ يחדش التجديد بفكر القائد، ولا يخرج

عن سياق الأهداف التي استقرت عليها الحركة، ولا يخلّ بأولوياتها الحركية، فهو تجديد مشروط، وتطوّر بفرض المائلة.

ويعرض مقال نقدي للدكتور أحمد الريسوني هذه الإشكالية بالتفصيل التالي «سار للحركة الإسلامية فكر وتنظير فكري وإنتاج فكري، لكنه فكر في خدمة الحركة ومتطلبات المعركة، فكر يدافع عن خط الحركة وعن مواقف الحركة وعن تعليقات الحركة وعن اختيارات الحركة وعن مصلحة الحركة. فكر يواجه ما هو يومي وينهمك فيما هو آني، وينضبط للتوجيهات والتعليمات والمتطلبات. فهذا هو «فكر الحركة»، وهو في الحقيقة أقرب إلى ما يسمى -بصفة عامة- بالفكر الحزبي أو العقلية الحزبية. وفكر الحركة بهذا المعنى هو فكر موجّه وتابع ومقيد، سواء في قضاياها وموضوعاته أو في مواقفه واختياراته»^(٢٠).

وقد انتهى هذا الوضع إلى خلخلة الكثير من الأفكار التي كانت تعدّ من المسلّمات، فالانغماس في الفعل السياسي وتضاؤل الاهتمام بالمسائل الفكرية ألقى ظلاله على جودة العمل الإسلامي وكثرة وقوعه في أخطاء قاتلة، لا سيما مع تهالك اللوائح الداخلية للحركة الإسلامية، فهي وفقاً لرأي عدد من المفكرين والباحثين «لا تتناسب مع الأوضاع الحالية، وتحوّل عناصر التنظيم لمجرد أدوات تسمع وتطيع دون وعي أو إدراك لمجريات الأمور. وهي في الغالب لا تحمل رؤية تستشرف الواقع أو المستقبل، وإنما يقتصر هواها على بطانة تخون كل من يختلف مع توجهاتها ورؤيتها وأفكارها، وأنها أصبحت بعيدة تماماً عن أي نقد أو تقييم لذاتها ولقاداتها»^(٢١).

ومن المعروف أن الضوابط المسبقة على الفكر لا يمكن أن تحرّر فكراً حراً، بل خلاصة ما يمكن أن تقدّمه هو إعادة إنتاج الفكر السائد بحلة مستحدثة، إنتاج لا يصنع راهناً متميّزاً ولا يثمر جديداً؛ لذا فإن ما لدينا من مخزون ثقافي للحركة يمكن تصنيفه على نحوين:

الأول: الإنتاج الفكري الذي وضعه جملة من المفكرين ممن يحقّ وصف إنتاجهم بالفكر والإبداع، والذي ساهم في شقّ الطريق لتقدّم الحركة الإسلامية وإنجازاتها في زمن سابق نظراً لتلاؤمه مع احتياجات عصرهم، بعض هؤلاء كان منتسباً إلى الحركة وبعضهم استفادت الحركة من إنتاجهم.

والثاني: الإنتاج الثقافي المتفرّع عن إنتاج فكر الأوائل، وأغلبه لا يعدو كونه تفرّعات

(٢٠) أحمد الريسوني، في نقد الحركة الإسلامية، بين فكر الحركة وحركة الفكر، مقال منشور على:

<http://www.widesoft.ma/raissouni/def.asp?codelangue=6&po=2>

(٢١) مذكرة غير منشورة لاجتماع عدد من القيادات الإسلامية لبحث إعادة تقييم وهيكلية الحركة الإسلامية.

وشروحات فائدته إعلامية وتعبوية ولا يمكن عدّه إسهامًا فكريًا يؤخذ به في حلّ المشكلات العصرية.

حتى في الحركات التي ضمت عددًا من الكتّاب والأكاديميين، الذين كان من المتوقّع أن يساهموا في حركة التجديد الفكري، بقوا في الغالب أسرى للأطر والضوابط الحركية، ولم يكن دورهم أكثر من إعادة إنتاج ما يقوله القادة، أو تلخيصه، أو الاجتهاد في تفسيره، أو بذل الجهد للتعريف بفكره، فالمتقف الحركي يدور في فلك الزعيم ولا يخرج عن السياق العام لأفكاره ورؤاه النادرة بنظره، وبالمجمل تُكثّف المؤسسة الحركية من الإشادة بالأفراد المطيعين في الحركة الإسلامية (النساخ) وتصفهم بالثبات والولاء، ويتلقّون عناية خاصة بهم من قبل القادة، بينما تتوجّه بالذم إلى الأفراد الذين يمتلكون حسًّا نقديًّا صارمًا، وإلى من كانت لديهم نزعة تجديدية مخالفة لفكر القيادة الحركية، ويتمّ تجاهل جهودهم الفكرية، أو محاربتها وتغيير الأتباع منها.

وبعد أن كانت الحركة الإسلامية حاضن المجددين المجتهدين في المجتمع الإسلامي، أصبح هؤلاء مضطّرون للبحث عن أقرب فرصة للتخلّص من قيود الحركة، والانفكاك من الروابط التنظيمية، حتى يحافظوا على قدرتهم الإنتاجية واستقلاليتهم الفكرية، فأصبح لدينا مفكرون وصناع أفكار مبدعون ولكنهم مغمورون بين طيّات الكتب والأبحاث العلمية، وحركات إسلامية خالية من أصحاب الفكر ودعاة التجديد، وهي نتيجة متوقّعة في ظل تقدّم قيم الطاعة على الحرية الفكرية.

وقد لاحظ الريسوني «أن معظم هذه الحركات - إن لم تكن كلّها - قد ركّزت على تكوين الدعاة المجادلين والجنود المجالدين والمجاهدين المضحيين، ولم تركّز على تكوين العلماء والمفكرين والباحثين. وإنما ظهر من هؤلاء في صفوفها عرضًا إن لم نقل خطأ. وهكذا تشكّلت الحركات الإسلامية في قياداتها وصفوفها واهتماماتها وأولوياتها على أساس هموم الدعوة والتربية العملية، وعلى أساس الجهاد والجنديّة وما يتطلّب ذلك من بذل وتضحية»^(٢٢).

أنتجت هذه الوضعيات داخل الحركة الإسلامية كواد حركية نشطة وميدانية ولكن فاعليتهم الفكرية محدودة وهامشية، ولا أدلّ على ذلك أن العديد منهم يخدمون الأفكار التي يعارضونها من حيث لا يشعرون، ويستجيبون للصراعات الثانوية على الرغم من صفتهم كطلائع مؤثرة، والأنكى من ذلك تنامي ظاهرة عزوف العديد من الفصائل الحركية عن

(٢٢) أحمد الريسوني، مصدر سابق.

أطروحاتها التجديدية للفكر الإسلامي واستجابتها لإملاءات الممارسات الخرافية والشعبية التي كانت تنتقدها وتعمل على تنقية الثقافة الإسلامية منها، وكل ذلك بهدف دغدغة عواطف الجماهير، وجلب الأنصار، وتمّ ذلك على حساب خطاب الأفكار والدراسات والخطط، فتزايدت أعداد النصوصيين داخل الحركة، وتراجعت أعداد العقلانيين.

لم تكن الأسئلة والملاحظات سالفة الذكر تنم عن رفض للدين وقيمه العليا، بل عبّرت عن استياء حقيقي ومتفام من نشوء الاستبداد بغطاء مقدّس، ومن استمرار الفساد السياسي بثوب ديني، فبغض النظر عن العناوين المستخدمة، فإن المجتمعات المسلمة اليوم لا تعنيها العناوين بقدر ما تنشده العيش الآمن، والحياة الكريمة، والتوزيع العادل للثروات الوطنية، والمشاركة في الحكم والإدارة مثل بقية الشعوب المتقدّمة، فإذا انعدم كل ذلك، فليس ثمة فرق لديهم بين أن يكون الحاكم قائد الشرطة أو إمام الجامع، ملكاً أو داعية، حليفاً أو ملتجئاً. والاعتراض هنا ليس على حكم الإسلام وتصوّراته وقيمه، وإنما على حكم الإسلاميين وتغليف الاستبداد والفساد بعناوين دينية وأوامر مقدّسة.

□ الإسلاميون ما بعد الثورات

ولم يطل العهد قبل أن يطلّ عصر الثورات، وبروز حركات العنف التي تحرّكت جميعها باسم الإسلام وشعاراته، واتّخذت من «مشروع الخلافة» هدفاً عملياً تسعى لتحقيقه على الأرض، واضطّر الإسلاميون للانتقال من دور توجيه المجتمع إلى مواجهة الأسئلة الإشكالية التي يطرحها الناس على الحركة وكوادرها، وهو ما أوقع الحركة الإسلامية ورجالاتها في فخّ الجهود الحثيثة لتبرير الموقف الإسلامي وتنقية ثوبه ممّا علق به من ثمم وملاحظات، والسعي لإثبات براءتهم من عمليات القتل والعنف الجارية، والتأكيد على صفتها كجناح معتدل في الإسلام، وأنها لا تقبل بالعنف ولا تصنّف ضمن جماعاته واختياراته.

وممّا لا شك فيه أن التبرؤ من العنف وأصحابه لا يحتاج إلى الكثير من الجهد عند الجماعات الإسلامية المعتدلة، لكن سلوك العنف في الوقت ذاته تسبّب في وضع الكثير من المفاهيم والمقولات الإسلامية المشتركة تحت مجهر البحث والتقييم، لا سيما وأن الجماعات الموصوفة بالإسلامية تحتلّ المشهد الأكثر شراسة في سوح المواجهة، وقد توضّح ذلك من خلال الأحداث التي شهدتها لبنان ومصر وبعض دول الخليج، وفي كلّ من العراق وسوريا، سيطرت جماعات العنف الإسلامية حتى وقت قريب على مساحة واسعة من الأرض، ونادوا بيسط سلطان الدولة الإسلامية.

وفي ضوء تسييس الدين وأنشطته وبرامجه، أصبح الإسلام نفسه في موضع الاتهام، وصنّف بأنه دين يشرعن العنف أو لا أقلّ يُغذّي مثل هذه التوجّهات من خلال بعض تعامله وتراثه وإرشاداته الفقهية والعقدية، لا أقلّ من باب التّصيّد، ومحاولة لتشويه صورة الإسلاميين ككل، «ولا نخال أحداً يجهل أن ثمة كثيرون جاهزون لتصيّد أخطاء هذه الحركات للنيل من الإسلام وتآليب الرأي العام ضده، وليس تقديمه من قبل بعض الأوساط الغربية بوصفه عقيدة معادية للتسامح والحرية، وداعية للعنف والشمولية، إلا واحدة من علامات ما يبيّت له باستغلال هفوات الإسلاميين»^(٢٣).

تبدو المعضلة في كون الثقافة الدينية والاجتماعية لعدد من فصائل الحركة الإسلامية أسست لمعيارية صارمة في تحديد الصواب والخطأ، واعتبرت التباين العقدي أو الفقهي «إجازة شرعية» لوصم الآخر بالكفر والشرك وطرّد المختلف وإقصائه من الساحة، هذه المعيارية سيطرت أيضاً على الخطاب السائد في الجامع والكتاب المدرسي والإعلام الديني والتي لا تكاد تختلف كثيراً عن المعايير التي تنتجها الجماعات المتطرّفة والقاتلة في شتّى أنحاء العالم العربي والإسلامي، الأمر الذي ينتهي إلى الاعتقاد بأن جماعات التطرّف إنما هي حصيلة الثقافة الاجتماعية والدينية والسياسية، وليست كائناتاً غريباً عنه، فهي بضاعتنا التي ردّت إلينا.

مع وصول بعض القطاعات الإسلامية إلى السلطة ازدادت حدة الهلع في العالم العربي، فقد دبّ القلق في أوساط عديدة خشية من التغيّرات التي ربّما تطال الديناميات الاجتماعية وتهدّد الهويات الثقافية، لا سيما حين تقدّمت الصفوف الجماعات المتشدّدة التي لا تعترف بمبادئ العمل السياسي، ولا تمتلك الخبرة اللازمة للتعاطي مع القوى الاجتماعية المختلفة معها، بل وتعتبر الاختلاف من صنوف الانحراف والخروج عن ملّة الإسلام، وهو ما يستوجب بنظرهم عقاب المجتمع أو بعض شرائحه لموقفهم المعادي للإسلام، وعزز من تلك المخاوف أن كتابات بعض الإسلاميين قد ذهبت إلى تقويض المجتمع من الأساس، طالما لم ينضبط بضوابط الإسلام.

لا شك في أن هذه الإشكالات وأشباهاها قابلة للردّ؛ إذ لا يمكن إطلاق تعميمات ضدّ كل فصائل الحركة الإسلامية، وقذفهم باتهام واحد، فهم مثل غيرهم من الجماعات والتيارات تضمّ المعتدل والمتطرّف، المتسامح والمتشدّد، غير أن الإسلاميين في المقابل قصّروا خلال مسيرتهم الحركية في تبديد المخاوف التي رافقت دخولهم إلى الحقل السياسي، وكان

(٢٣) عبد الإله بلقزيز، الإسلام والسياسة، الدار البيضاء: المركز الثقافي العربي، الطبعة الأولى ٢٠٠١م، ص

من الواضح أن مجرد الادّعاء بوجود إجابات وضمانات لم يعد كافياً عند الجمهور، كما هو الأمر في السابق، نظراً إلى تطوّر المحدّدات السياسية والاجتماعية والتي لم تعد ذات طابع محلي خالص، بل أصبحت المؤثرات الخارجية ذات حضور ضاغط على الداخل.

فمفهوم «العودة إلى دولة الخلافة»، التي تنادي به جلّ الحركات الإسلامية، لم يعد ينظر إليه بالبراءة ذاتها التي كان ينظر له في السابق بعد أن تبنته جماعات العنف، وأعلنت ثلاثية: «الخليفة - الخلافة - الدولة»، ورفعت شعار «شمولية الإسلام - دين ودولة - عقيدة وشريعة»، حيث وجد الناس أن العودة إلى الخلافة حين التطبيق لا تعدو كونها إعلان سفك لدماء الأبرياء، وهتك للمنجز الحضاري والتاريخي للشعوب، وعودة إلى الوراء بل إلى ما قبل ذلك، فالصورة هنا هي الصورة المتخيلة ذاتها بما جرى في أفغانستان والجزائر والعراق وسوريا أو غيرها من البلدان التي اكتوت بنار جماعات نادت باستعادة الخلافة، فأغرقت البلاد بدماء الأبرياء.

ومثله شعار «الإسلام هو الحل» الذي تبنته جماعة الإخوان المسلمون، وانتشر في أدبيات العديد من الحركات الإسلامية، ولاقي قبولاً منقطع النظير على المستوى الشعبي، إلّا أنه اليوم يواجه بالكثير من علامات الاستفهام والارتياب، لا سيما بعد فشل تجربة الإخوان المسلمين في قيادة الدولة المصرية، وعزوف الإسلاميون عن وضع رؤية تفصيلية للحل الإسلامي الموعود، وتباطؤهم في تحديد خارطة طريق واضحة المعالم «للمشروع الإسلامي».

فقد كانت خارطة الإصلاح عند الحركة الإسلامية كما بيّنها المرشد العام الراحل حسن البنا وتبنتها بقية الفصائل والقوى الحركية الأخرى فيما بعد، تبدأ بالفرد ثم الأسرة ثم المجتمع وتنتهي بإصلاح السلطة، لكن ليس بالضرورة أن خارطة الطريق الجديدة سوف تسير دوماً بهذه الانسيابية التي تحدّث عنها البنا ضمن سياقات اجتماعية وسياسية مختلفة، لا سيما وأن بعض الحركات بدأت مشروعها بالثورة قبل أن تمارس التربية وفقاً لرؤية حركية تتبنّي سياسة حرق المراحل، وقد وجدنا أن مرحلة السيد قطب وهي محايثة لمرحلة البنا عزفت عن هذه المرحلة المصنوفة.

وفي العراق حيث نادت الحركات الإسلامية آنذاك بـ«الحل الإسلامي» وبشّرت بالمشروع السياسي البديل عن نظام حكم البعث البائد، وطرحت الأفكار والنظريات التغييرية العملاقة، حتى تعلّق الشعب العراقي بالوعود البراقة، والشعارات الإصلاحية، وانتظر إنجازها على أحرّ من الجمر، ولكن بعد سقوط النظام لم تكشف أيّ من تلك الحركات عن برنامج سياسي مبتكر، ولم تثبت تجربتها أنها قادرة على وضع حلول لمشكلات

العراق المتراكمة بفعل سنوات القهر والاستبداد والقهر، وفشلت في إقامة دولة العدالة والتنمية والكفاءة، وتحول العراق إلى دولة فاشلة وفسادة، حيث تورط الكثير من قادة الحركة الإسلامية العراقية في تفاقم الأزمات السياسية الداخلية، فيما اضطّر آخرون لاعتزال العمل السياسي برمته بعد أن كشف الواقع رداءة نظرياتهم، وتحلّف أطروحاتهم الفكرية والسياسية عن الواقع العملي.

□ مراجعات اللحظة الأخيرة

جاءت الأحداث المتسارعة خلال العقدين الأخيرين لتطيح بالكثير من النظريات والبراديغمات السياسية والاجتماعية، وتؤكد عبثية استمرار الحركة الإسلامية على المناهج القديمة ذاتها في العمل والتفكير، وقد تزامن ذلك مع انتشار وسائل صنع القرار الديمقراطي^(٢٤)، وشعور الفرد المسلم بأنه قادر على التعبير عن رأيه والمشاركة في الحياة العامة دون الحاجة إلى وسائط حركية أو حزبية، وهو ما دفع قطاعات وازنة من الإسلاميين لصياغة مسارات جديدة مستقلة سواء على مستوى النظرية أو المبادرات العملية تسير بموازاة المسار المركزي للحركة الإسلامية.

وبلحاز أن أغلب الحركات الإسلامية قد تباطأت دورتها الفكرية، وهي اليوم أمام مفرق تاريخي هام، فإنها سوف تكشف حسب تعاطيها معه عن قدرتها على الاستمرار أو التآكل والفشل في أداء رسالتها المعلنة، ومهامها التي نذرت نفسها لتحقيقها، ومن جملة المراجعات التي ينبغي على الحركة القيام بها:

١. مقارنة التنمية بدلاً من مقارنة الهوية: لعل أبرز معضلة واجهت ولا تزال تواجه الحركة الإسلامية اليوم هو عجزها عن إيجاد علاقة تمايز بين الوظيفة الدعوية والوظيفة السياسية، وعدم تعيين هويتها بكونها جماعة «دينية - دعوية» أم تنظيم «مدني - سياسي» خاصة بعد تحرّج الجيل الحركي الجديد من الأطر التنظيمية السائدة، وتوثبه مع جيل الشباب إلى واجهة الأحداث بعد إطلالة الربيع العربي، ولا بد أن نعترف أن أمام هذا التحديد الكثير من المشاق والصعوبات، إذ يعتقد الكثير من الحركيين أن هذا التمييز من شأنه أن

(٢٤) أصبحت وسائل التواصل الاجتماعي من أكثر المنصات حيوية وفعالية، والتي يعبر الأفراد من خلالها عن وجهة نظرهم، ويتم تبادل المعلومات والتفاعل مع العالم، وهي ديمقراطية لكونها تتيح لأي شخص أن ينشر رأيه عبر وسائل متعددة من أشهرها البريد الإلكتروني والمدونات إضافة إلى الفيسبوك وتويتر والواتساب، وأغلبها تقدّم خدمة التواصل الفوري، بما يمكن الأفراد من متابعة التطوّرات باللحظة ذاتها، وتمتاز هذه المنصات بسهولة استخدامها وصعوبة مراقبتها.

يجرّد الحركة من الثوب الديني الذي يعتبر تذكرة قبول شعبي لها.

إن أغلب فصائل الحركة الإسلامية انطلقت -كما مر في الأسطر السابقة- من المساجد ودور العبادة، فالتمازج بين الدورين جاء في سياقه الطبيعي بما يمكننا من القول: إن أكثر أبناء الحركة لا يكادون يدركون أهمية هذا التمييز أو ضروراته، إلا أن استمراره فيه من الخطر الكثير، وهو خطر الخلط بين دور التوجيه الديني والسياسة العملية، والقلق من نزوع الحركة السياسية إلى تغيير أفكار الناس وبسط يدها على معتقداتهم وشعائهم الدينية عند لحظة التمكّن السياسي، بما يحوّلها إلى سلطة قهرية لا تفرّق بين الانتماء إلى الإسلام والانتماء إلى الرؤية السياسية التي تتبناها الحركة، وقد تنبّهت لذلك مؤخرًا حركة النهضة في تونس، والذي أعلن زعيمها الشيخ راشد الغنوشي أن النهضة تطوّرت من السبعينات إلى اليوم من حركة عقدية إلى حزب ديمقراطي وطني مسلم متفرّع للعمل السياسي بمرجعية وطنية تنهل من قيم الإسلام، ملتزمة بمقتضيات الدستور وروح العصر، مؤكدًا أن التخصّص الوظيفي بين السياسي وبقية المجالات المجتمعية (ومنها الدعوة)، ليس قرارًا مسقطًا أو رضوخًا لإكراهات ظرفية، بل هو تنويع لمسار تاريخي، يهدف إلى تحييد المساجد عن خصومات السياسة وعن التوظيف الحزبي^(٢٥).

٢. إحياء التجديد بمحور التفكير: نستطيع أن نقرّر سلفًا صعوبة تصوّر حركة لا فكر لها، ولكن الواقع يخبرنا أن غياب المفكرين في الحركة الإسلامية أصبح أمرًا ظاهرًا لكل المراقبين، حيث عجزت معظم الفصائل عن تأمين مسارات عمل لهؤلاء المفكرين سواء داخل الحركة أو من خلال الاستفادة من الإنتاج الفكري الرصين من خارجها، ويبدو أن انشغال الحركة الإسلامية بتمتين الجسد التنظيمي كان له بالغ الأثر في الأفول الفكري، ولا شك في أن قوة الحركة الإسلامية لا تنحصر في قدراتها التنظيمية فقط، وإنما تتمثل في امتلاكها «نظرية متكاملة في التغيير» مدعومة بتنظيم يخدم هذه النظرية.

والمسألة الفكرية لا تكفي معها الشعارات العامة ولا الخطابات العاطفية ولا تنمو في ظلّ النوايا الحسنة فقط، وإنما تتطلّب دراسات عميقة ورصينة لصياغة المشروع الفكري البديل، فغاية كل «مشروع إسلامي» التقدم نحو تجديد الدين من حيث هو مشروع «اجتماعي/ سياسي» يتلخّص في إنجاز ثلاث محاور أساسية:

الأول: بناء النظرة المقاصدية المحايثة للواقع الإسلامي المعقّد وفي مقدّمها الأمن الاجتماعي والحرية الفكرية والكرامة الإنسانية وما أشبه بوصفها مقاصد شرعية وفكرية.

(٢٥) الموقع الرسمي لحركة النهضة التونسية (<http://www.ennahdha.tn>).

والثاني: قراءة المتغيرات باعتماد الأدوات العلمية الحديثة في العلوم الاجتماعية، وعلم الاجتماع الديني، وعلم النفس الاجتماعي.

والثالث: تقديم أطروحات فكرية تسدّ الفراغ الذي خلّفته الثورات العربية والمتمثّل في جملة القضايا الإدارية والسياسية من قبيل تحديد نمط العلاقة بين الحركة والفكر، والمؤسسة والتنظيم، والمحلية والعالمية، والفكرة والرسالة، بما يسمح بعلاقة متوازنة بين قوانين الحركة والغايات الإسلامية وحاجات المجتمع.

٣. تفكيك الاطر القديمة للتضامن الحركي: من خلال الانتقال إلى العمل ككتلة مجتمعية وفقاً لأسس ومعايير أوسع نطاقاً، والبحث عن مجالات التجديد في هيكليّة الحركة الإسلامية، وتجاوز الهياكل التقليدية التي تفتقر للقدرة على التعاطي مع المتغيرات في ظروف بالغة التعقيد، لا سيما بعد أن تجاوز الحراك الإصلاحي دائرة الحركات والتجمعات الصغيرة، وأصبح المجتمع بكافة شرائحه جزءاً من حركة التغيير الشامل، حيث يلاحظ المتابع أن فئة الشباب في دول الربيع العربي هم من قاد الساحة ودفع في اتجاه التغيير، واضطّرت الحركة الإسلامية إلى التفاعل مع الاتجاه العام، والانغماس في الحراك الشعبي، فهي لم تكن الصانع الأوحد للتغيير، بل جاورت عددًا من الأحزاب الوطنية والعلمانية التي كانت تعادياها إضافة إلى حشد واسع من المستقلين التي كانت تهملهم.

وفي أكثر من بلد عربي أخفقت المشاريع الحركية في صنع عملية التغيير السياسي، بينما تمكّن الشارع العربي من إحداث التغيير وفرضه على الواقع، ودخل الشارع بوصفه فاعلاً أساسياً على المستويين السياسي والاجتماعي ليساهم في إحداث التغيير وبأشكال سليمة رصينة في الغالب، هذه الحقائق تفرض على الحركة الإسلامية أن تتجاوز فكرة احتكار تمثيل الشارع، فالعمل متى ما دخل ساحة السياسة تحوّل لشأن عام من حق الجميع المشاركة فيه وتمثيله، لكن من المعلوم أن قضية التعددية في أبسط صورها لا تزال من الأمور التي يصعب تقبلها داخل الحركة، لذا ينبغي التفكير جدّياً في الانتقال من احتكار الفعل الحركي، إلى ترسيخ مبدأ الشراكة في تدبير الشأن الوطني.

٤. إشراك القواعد: استطراداً للنقطة السابقة، ينبغي أن تدرك الحركة الإسلامية واقع المتغيرات فتكون أكثر انفتاحاً على كافة الشرائح الاجتماعية، فاسحة المجال لها للمشاركة الفكرية والإدارية، والقبول بمبدأ تولّي الكفاءات لمواقع قيادية داخل الحركة، باعتبار أن الإسلام إرث مشترك لكل الأمة، وليس امتيازاً لمجموعة أفراد، وأن الحركة الإسلامية ليست ملكاً لقائد مفكر أو عائلة دينية أو جماعة حزبية، وإنما يعني كل من يتفق مع الأهداف المعلنة للحركة، وهو تطوّر ينطوي على محاذير كثيرة لكنه أمر مطلوب للخروج من حلقة

بناء الأطر الضيقة والمغلقة.

ومسألة القبول بالانفتاح الإداري عند الحركة الإسلامية أمر مستنكر قبل أن يتداول، أو تبحث أبعاده الإيجابية والسلبية؛ وذلك لأن أغلب الحركات تنتمي لفكر زعيم أوحده، ومدرسة فكرية واحدة منغلقة على ذاتها، على أن هذا الانغلاق هو مؤدّموت سريري للحركة وقادتها وكوادرها؛ ولذا فإن أحد الحلول المقترحة في هذا السياق هو التحوّل من الأطر التنظيمية المغلقة إلى الحركة الاجتماعية المفتوحة باعتبارها بديلاً يوازي التنظيمات والأحزاب، ويعني ذلك ضرورة إنتاج مناخ عملي جديد يفارق المنظور السائد للمؤسسات المتكلسة إلى بناء مؤسسات منفتحة يتمكّن الجميع من المشاركة في صناعة الأفكار وتطويرها وتوليّ مناصب قيادية فيها، وفقاً لما يملكه كل فرد من إمكانات ومؤهلات ذاتية وموضوعية.

٥. هندسة المشهد السياسي: من خلال صياغة نظرية سياسية متكاملة تستهدف صياغة نسق فكري يحدّد الموقف السياسي، وبناء نظام سياسي يقوم على الحرية والعدل والكرامة، ويخرج الحركة الإسلامية من فخّين وقعت بهما ولا تزال رهينة فيهما، وأعني بهما، أولاً: فخ انتظار عطايا الديمقراطية ونفحاتها التي توسّلت بها الحركة حتى فقدت كل تميّزها، دون أن تعي أن الديمقراطية ليست هبة تمنح، وإنما هي آلية عمل رخوة لا تستقيم إلا بالرعاية الفكرية والإجراءات العملية؛ إذ لا يمكن للحركة أن تكون ديمقراطية على المستوى السياسي من دون أن تكون حداثوية على المستوى النظري الأيديولوجي.

وثانياً: فخ الثورة والعمل المسلح الذي أرهق الحركة وعصف بها وبالمجتمع، حتى أتقنت صناعة الموت لكنها أخفقت في صناعة الحياة، وتورّطت وورّطت مجتمعتها في اصطناع صراعات لا طائل منها، ولم يكن ذلك إلا لانسياقها في تعزيز المواقع على حساب تحديد الرؤية والمراجعة والنقد والتصويب، بما يفرض على الحركة الخروج من سذاجة التعامل مع الشأن السياسي.

ولسنا في وارد أنكار حضور «تصورات سياسية» لدى بعض الفصائل لكننا نستطيع أن نُقرّر بأنها غير منتظمة ضمن نظرية سياسية متكاملة، وإنما هي تستند إلى الموروث الفقهي والعقدي الذي لم يعد قادراً وحده على التصدي للتدافع السياسي، وهو ما انتهى بالحركة إلى مصادرة العمل السياسي باسم العقيدة، أو التعاطي معه بنظريات الحق المطلق أو الشر المطلق، وفكرة الولاء والبراء. ونستشف ذلك بوضوح عند رصد تجربة الفصائل التي وصلت إلى الحكم حيث لم تستوعب من العمل السياسي إلا مفهوم القوة والسلطة والتحكّم في مقدرات الدولة، إن الفعل السياسي لما لم ينهض على تجديد أنظمة التفكير الإسلامية فشل في توليد نظريته المتكاملة.

□ ملاحظات ختامية

إن مسألة الإصلاح الحركي، بما هو ضرورة من ضرورات المرحلة الراهنة، هو في الأساس مسألة إصلاح اجتماعي ونهضة ثقافية وتطور سياسي أوسع بكثير من مجرد الحديث عن النصوص أو الخطابات الحركية، فهو يستهدف تقويم التجربة الحركية والاستفادة من ثمراتها من دون خسارة مميزاتها، وبالتالي فهو عملية عميقة وطويلة المدى، وتتطلب بذل جهد معرفي، سواء من منظري الحركة الإسلامية أو من خارجها، وذلك في سبيل تطوير رؤية عملانية لدور الحركة في الزمن الراهن عمادها التحرر من بعض القيود التنظيمية، والانتقال من «التنظيم» إلى «المنظومة».

فثمة فرق بين أن تتحرك الحركة الإسلامية باسم الدين وبين أن تأكل الدين فتصبح آلهة تفكر وتختار وتقرر بدلاً عن الناس، فقيم المشاركة والعدالة والحرية والديمقراطية وحقوق الإنسان، لم تعد مطالب تجميلية، وإنما ضرورة مجتمعية لا يمكن التنازل عنها، أو المساومة عليها، وإن كانت بعض الحركات نجحت في ترتيب أولياتها الحركية نسبياً، فإن ثمة حركات أخرى قدّمت الحركة على الإسلام، وكانت ضرورات الحركة بالنسبة لهم هي ضرورات إسلامية مقدّسة، وهو ما تسبّب في تضييع أوليات الحركة وتشيت مهامها، وفي طور لاحق تسبّب في شعور المتتمين لها بأنهم «الصفوة» فهم جزء مغاير و «متمايز» عن المجتمع، الأمر الذي ينحوها في اتجاه رفض المجتمع والعزلة عنه وربما مفارقتها وتكفيره.

ويتنظر من الحركة الإسلامية المعاصرة في هذه المرحلة «تعزيز الحرية الفكرية في داخلها وتقبل آراء الغير من خارجها. واعتبار الحوار البناء الذي أكدّه الإسلام قوام الحياة، واعتبار الشورى الحقيقية الفعالة بمعنى المشاركة في صنع القرار والاختيار الحر المسؤول للقائمين على ذلك أساساً جوهرياً لكل جماعة مسلمة حتى تكون ولاية الأمر بحق من الجماعة كما عبر القرآن ﴿وَأُولِي الْأَمْرِ مِنْكُمْ﴾»^(٢٦). وهو ما يفرض على الحركة الإسلامية بذل المزيد من الجهد لإعادة النظر في أطروحاتها ومبانيها الفكرية وهرميتها التنظيمية وهياكلها الإدارية، إذا قرّرت مواصلة الدور، وتحصيل موقع في عالم يموج بالأفكار ويتجه للتكتلات الاجتماعية الأكثر سعة من المذبيبات والعرقية والامتيازات الحركية.

كما يقتضي مشروع الإصلاح في الحركة الإسلامية إعادة النظر في أسس المشروع السياسي سواء على مستوى التنظير أو الإجراءات التطبيقية، فالتحدّي الحقيقي لا يكمن في

(٢٦) انظر: فتحي عثمان، الحركة الإسلامية.. العنصر الدينامي الاجتهادي في أسسها الفكرية ضمن كتاب: عبدالله النفيسي، الحركة الإسلامية.. رؤية مستقبلية، أوراق في النقد الذاتي، مصدر سابق، ص ٣٠٤.

القدرة على استنساخ التجارب بعلاّتها وأزماتها، وإنما في القدرة على ابتكار مفاهيم جديدة تتجاوز الأخطاء الشائعة في مسيرتها، فالمجتمع لا يحتاج إلى استنساخ الديمقراطية فقط، بل إلى ابتكار وسائل جديدة في المشاركة تمنع استبداد الأكثرية، كما أن هذا العالم لا تنقصه القيم الكونية «حقوق الإنسان، الحرية، التعددية» لأنها قيم مجردة لا تصمد أمام الواقع الحي المتجدد، وإنما هو أيضاً بانتظار قيم فاعلة تحوّل القيم الكونية إلى معطى تطبيقي.

المعنون بالحركة الإسلامية إن كانوا يأملون الاستمرار بفاعليتهم، فإن عليهم إجراء مراجعة جذرية للتحديات التي واجهتها الحركة خلال السنوات الأخيرة، وبلورة حلول فكرية وعملية لهذه التحديات، هذه الإشكالات وغيرها لا يمكن أن تغطّيها الحركة الإسلامية دون أن تخوض غمار التجديد الكلي، وإعمال التفكير الجادّ في أبعاد الدور الذي يُمكن الإنسان المسلم من خلاله في البقاء داخل المشهد الحضاري كفاعل أساسي وعنصر حيوي، وكمساهم في صياغة المستقبل، وشريك أساسي في رسم مسارات التصحيح، وتمكينه من الأدوات التي تُعينه على مواكبة مجمل المتغيّرات السياسية والاقتصادية والاجتماعية والثقافية، والقدرة على التعاطي معها والتأثير فيها.

بما يعنيه ذلك من ضرورة التحوّل العميق في خطاب الحركة الإسلامية من الكلام باسم الدين والشريعة، إلى بناء خطاب سياسي يتقوّم على النسبية بدل الحقيقة الدينية المطلقة، ومن العمل وفق «مسار المجموعة» إلى «مسار المجتمع»، والتأكيد على أن مسؤولية العمل والإصلاح منوطة بجميع الناس، وإنما وظيفة الحركة الإسلامية أن تنتظم معهم في المشروع الإصلاحية لا أن تعمل على مصادرة المشروع برمته، وهذا لا يتمّ إلاّ ببذل المزيد من الجهود الفكرية الرصينة لتوسعة الخيارات أمام الدور الذي يمكن أن يلعبه الإنسان المسلم في الزمن الراهن.



العرب والوعي الأنطولوجي

الدكتور رسول محمد رسول*

الكتاب: هايدغر والفكر العربي.

المؤلف: مشير عون.

ترجمة: إيلي أنيس نجم.

عدد الصفحات: ١٩٠ قطع كبير.

الناشر: المركز العربي للأبحاث ودراسة السياسات، الدوحة.

الطبعة الأولى: ٢٠١٥م.

في غضون عقود طويلة مرَّ بها القرن الماضي (القرن العشرون)، وتلا ذلك في عقود القرن الجديد اليافة، بقي التلقّي العربي لفلسفة مارتن هايدغر مدار إشكال في محاولة قول هايدغر عربياً عبر ترجمة مصطلحاته ومتونه الفلسفية ودراستها على نحو تاريخي سوى مداخلات تفاعلية أولية، أما محاولة التفاعل العقلي معها، وبما يجعلها ممكنة الاقتبال والتواصل وفق رؤية عربية خلّاقة، فلم يحدث حتى الآن إلا مع كتاب ظهر باللغة الفرنسية عام ٢٠١١ بقلم الفيلسوف اللبناني الدكتور مشير

* كاتب وباحث من العراق.

باسيل عون، الذي أقدم على خطوة هي الأولى من نوعها بصدد تأصيل فلسفة مارتن هيدغر في الوعي الفلسفي العربي، وهو يطالبه بمزيد من الاقتبال الحقيقي لفلسفة مارتن هيدغر^(١)، من دون أن يعدّ مشروعه بشيء سوى أنه محاولة للمقاربة؛ محاولة لفتح طريق جديدة أمام الفلاسفة العرب في قراءة فلسفة الآخر، ومنها فلسفة هيدغر. فما هي رؤية هذا الفيلسوف اللبناني كما تبدّت من كتابه (هايدغر والفكر العربي)، الذي ترجمه إيلي أنيس نجم (لبناني)، ونشره بالدوحة (المركز العربي للأبحاث ودراسة السياسات) في عام ٢٠١٥؟.

كنت أتمنى على الدكتور عون أن يضع كتابه هذا باللغة العربية لطالما كان موضوعه هيدغر والفكر العربي، لكن هذا الخيار يخصّه ولا نعلم السبب، ربما تخصّصه فرض عليه ذلك، ربما وجد أن الكتابة بالفرنسية عن علاقة بينية تدور رحاها بين فيلسوف ألماني كبير وفكر عربي تتوافر على فسحة من الحرية في التفسير والتأويل وتركيب الأفكار، رغم أني أجد في لغته الفرنسية متسعاً من اقتبال أوروبي على القضية التي يشتغل بها هذا الكتاب الفريد في موضوعه عربياً حتى الساعة.

- ١ -

منذ بداية الكتاب، يوكد عون بأن مارتن هيدغر «لم يثر في العالم العربي على الإطلاق أي شغف عقلي، كما لم يُمارس البتة أي إغواء أيديولوجي»^(٢). في وقت يفترض كتابه هذا وجود «فائدة كبيرة للفكر العربي الحالي في أن يُنعم النظر في الإسهام الإيجابي لمشروع هيدغر بغضّ النظر عن توترات هذا الفكر الداخلية»^(٣)، من دون تحديد دلالة ما يقصده بـ«الشغف العقلي»، فيما إذا كان هو مُساءلة أم استدخال أم استيعاب أم مجرد اقتبال شكلي؟ لكن مدارات البحث فيه ربما تجيب عن ذلك.

أجد أن الفكر الفلسفي العربي خلال القرن العشرين فعل ذلك كله منذ نهاية ثلاثينات القرن الماضي، ولكن دون العمق وروح المغامرة كما هما لدى تجربة عون؛ فعل ذلك منذ تجربة عبد الرحمن بدوي ورفقاء له من الفلاسفة المصريين لاحقاً، وانتقل ذلك تالياً

(١) يستعمل المترجم (إيلي أنيس نجم) اسم (مارتن هيدغر) هكذا (هايدغر)، وفي كتابتنا هنا سنفضّل الرسم (هيدغر) كما هو شأننا في بقية بحوثنا عن مارتن هيدغر.

(٢) مشير عون، هايدغر والفكر العربي، ترجمة: إيلي أنيس نجم، الدوحة: المركز العربي للأبحاث ودراسة السياسات، ٢٠١٥، ص ١٥.

(٣) مشير عون، المصدر السابق نفسه، ص ١٥.

إلى المغرب العربي فيقطة الحواضر العربية الأخرى كما سيتناوله عون لاحقاً في الفصل الأول من القسم الأول. إلا أن كل هؤلاء قرؤوا هيدغر بحسب منظور كل واحد منهم، وما قراءة عون سوى واحدة منها، لكنّها القراءة الأكثر إمعاناً في دروب التواصل المطلوب تفعيلها بشأن فلسفة مارتن هيدغر؛ فهي قراءة لا تقبل بفلسفة هيدغر كلياً ولا ترفضها كلياً، إذ يوجد شق أول إيجابي فيها تدعو الفكر العربي إلى تمثيله، وشق سلبي لا بد من إدخاله في خانة النقد، وذلك لا يتم مادام الفكر العربي ما زال يخزن معارف غيره دون مُساءلة، ولهذا يتمنى عون على الفكر العربي أن «يوجّه تقصياته ويصوّبها عوضاً عن أن ينهم بتخزين أكبر عدد من المعارف التقنية والوصفات الفلسفية من دون أي تمييز»^(٤).

وفي هذا السياق، يعتقد عون أن الدفع العربي نحو مُساءلة هيدغر «ستضمنُ للفكر العربي الحالي حيوية نقدية استثنائية»^(٥)، كما أن ذلك الدفع سيوفر للعقل العربي نفسه الكيفية التي «يُعيد بها تحديد مكانته، ويؤثر تصوّراً جديداً لدوره»^(٦)، ما من شأنه إزالة جملة ممّا علق بفهم العرب للعقل الذي ليس هو «مجرد أداة معرفية ينتظم بموجبها كامل الواقع الذي تمّ قياسه»^(٧)، مثلما أنه «ليس مستودعاً للمقولات التي قررت مسبقاً لترسم جوهر الواقع»^(٨). بدلاً من ذلك، ومع هيدغر «سنكتشف أن العقل ليس سوى الفكر الذي يُعطى بصفته حيّاً تنبسط فيه دينامية الوجود التاريخية، تلك التي تُقبل فيها وبها حقيقة الكون»^(٩) إقبالاً لا يعرف الانقطاع، ولا يمكننا التنبؤ بمجرّاه، وهو أيضاً الإقبال الذي يتم في المجالات المختلفة لتأصله الزماني والعلائقي»^(١٠).

وبذلك، يدعو عون إلى التلازم بين الكينونة والعقل، فإذا كانت الكينونة أو الوجود أو (الكون)، -بحسب ترجمة مصطلح (Sein) من جانب إيلي نجم^(١١)- إذا كان «يُقال بطرائق شتى فليس من سبب لئلا يُقال العقل هو أيضاً بطرائق شتى»^(١٢)، وتلك تعددية العقل المفتوحة

(٤) مشير عون، المصدر السابق نفسه، ص ١٧.

(٥) مشير عون، المصدر السابق نفسه، ص ١٩.

(٦) مشير عون، المصدر السابق نفسه، ص ١٨.

(٧) مشير عون، المصدر السابق نفسه، ص ١٨.

(٨) مشير عون، المصدر السابق نفسه، ص ١٩.

(٩) يعمد المترجم الأستاذ (إيلي أنيس نجم) إلى ترجمة مصطلح (Sein) الألماني إلى الكون (انظر: ص ١٠)، بينما أثر غيره ترجمته إلى (الكينونة) وإلى (الوجود)، ونحن نرانا سنحافظ على ترجمة المصطلح كما أرادته المترجم في النصوص المقتبسة، بينما في غير ذلك نلجأ إلى الترجمات الأخرى الكينونة أو الوجود التي نفضلها بحسب سياق التحليل.

(١٠) مشير عون، هيدغر والفكر العربي، ص ١٩.

(١١) مشير عون، المصدر السابق نفسه، انظر: ص ١١.

(١٢) مشير عون، المصدر السابق نفسه، ص ١٨.

على الكون = الكينونة = الوجود؛ «فما من ثقافة قادرة بموجب نظامها العقلي على استنفاد غنى الوجود وهو الغنى الذي لا يحده حد»^(١٣). إن هذا التلازم بين الفكر العقلي والفكر الكينوني أو بين فكر العقل وفكر الكينونة أو الوجود أو الكون، وبالجملة التلازم بين العقل والأنطولوجيا، يفتح أفقاً يسعى إليه كتاب (هايدغر والفكر العربي)، وذلك عبر اللجوء إلى الخط الثالث بين خطين؛ الخط الماركسي والخط الوجودي في الفكر العربي انتصاراً للخط الأنطولوجي الذي يُفْضِي، بقدر ما يتطلّب، إلى أن نتدرّب على «مُساءلة الذات في ضوء مسألة الكون، وعلى مُساءلة الكون في ضوء مُساءلة الكون نفسه؛ ففي حركتي المساءلة هذه، ينبغي أن نسمع، على أفضل وجه، رَجْع كلمة العربي من أجل أن نتيح للعالم العربي أن يتقبّل هيدغر اقتبالاً أصيلاً»^(١٤).

لكي تأخذ هذه المنطلقات طريقها إلى حيثيات ما يجري بشأنها، يُقسّم المؤلّف كتابه إلى قسمين؛ في الأول يدرس هيدغر وإشكالية اقتبال العرب لخطابه، أما في الثاني فيدرس الرؤية الهيدغرية للإنسان في وجه الرؤية العربية للإنسان، وفي كلا القسمين فصول ومباحث فيها الجديد المغامر على نحوٍ خلاق.

- ٢ -

على نحو مباشر، يدخل عون إلى صور «اقتبال» العرب لفلسفة هيدغر، وهنا يضع جوهر المشكلة بأن «ما اقتبسه الفكر العربي من أعمال هيدغر، اقتباساً جزئياً ومتقطعاً، لا ينمّ كثيراً عن قيام هذا الفكر باقتبال هيدغر اقتبالاً كثيفاً مطلقاً»^(١٥). ويذكر، في هذا السياق، تجارب (عبد الرحمن بدوي) و(يحيى هويدي) فقط، لكنّ عون يبتعد عن أية أرخنة، لأنه بصدد مشكل إبستمولوجي فينومينولوجي أنطولوجي وليس مشكلاً تأريخياً يُعيد «طرح إشكالية الاقتبال، ويبين الصعوبات العائدة إلى إدراك هذه الإشكالية كما إلى معالجتها»^(١٦)، منطلقاً من رؤية فلسفية إصلاحية «تقترح بعض الإمكانيات الخاصة بمواضيع الاقتبال في إطار مشروع فلسفي يهدف إلى ترميم الفكر العربي وتخصيبه وتجديده من طريق بسط أوجه التقارب والتباعد التي قد تبرز في المجال المشترك لأي تقريب نظري»^(١٧).

وفي ضوء ذلك، يؤكّد عون أن الشروط الثقافية الخاصة بالعالمين العربي والفارسي هي

(١٣) مشير عون، المصدر السابق نفسه، ص ١٨.

(١٤) مشير عون، المصدر السابق نفسه، ص ٢٠.

(١٥) مشير عون، المصدر السابق نفسه، ص ٢٣.

(١٦) مشير عون، المصدر السابق نفسه، ص ٢٤.

(١٧) مشير عون، المصدر السابق نفسه، ص ٢٤.

شروط قوامها الاختلاف؛ أكد ذلك بعد أن تطرّق إلى المقاربة الهيدغرية - الفارسية على يد المفكر الإيراني الهيدغري ذائع الصيت (أحمد فرديد)، لكن العبور السريع على هذه التجربة جعل تناولها، من جانب المؤلف، مُحاط بالغموض، خصوصاً في ظل تعدّد التأويلات التي حاقت بالفكر الهيدغري، وألّت بصعوبات هذا الفكر الإستمولوجية، وهو تعدّد يتناسب مع تعدّد الفكر العربي بكل نزاعاته الأيديولوجية واللاهوتية والكلامية، ما جعل «إمكانية انبثاق فكر عربي موحد ومتجانس ومتناغم أمراً محالاً»^(١٨). لكن عون، ورغم تعقّد الأمر، يُشخص ثلاثة اتجاهات^(١٩) يظهر بموجبها الفكر العربي، هي: الاتجاه الفلسفي التراثي ذو النمط الإسلامي، والاتجاه الفلسفي الحداثي ذو النمط الغربي، والاتجاه الفلسفي التوفيقي الذي يُعبّر عن استعداد للانفتاح والمرونة، وهو استعداد خاص بالفكر العربي.

إلى هذه الاتجاهات مدّ عون بصيرته ليستطلع مشروعات المفكرين العرب التي خاضت غمار التأويل في قراءتها للتراث العربي، وهنا بدأت ملامح الأثر الهيدغري تينع، ولهذا قال عون: «الواقع أنه بإمكاننا أن نعتبر العودة إلى التراث واعتماد المنهج الفكري التأويلي هما بمثابة الحيزين المفضلين بالنسبة إلى هذا الأثر المحتمل وغير المباشر لهيدغر في الفكر العربي»^(٢٠). والواقع أن مسألة العودة إلى التراث تتعدّى الأسماء المذكورة إلى غيرهم، وهي كثيرة؛ تلك التي توجّهت بتأمّلاتها إلى التراث وتأويله بما يتناسب واقع الحال؛ تتعدّى ذلك إلى أدونيس، وميشيل عفلق، وحسين مروة، وياسين خليل، وطيب تيزيني، وحسام الألوسي، فضلاً عن الأسماء المذكورة.

وهنا يمكن القول: إن عودة هؤلاء إلى تراثهم العربي والإسلامي تشبه عودة هيدغر ذاته إلى التراث الفلسفي الإغريقي، ومحاولة بعثه منذ محاضرات عام ١٩٢٣، وربما قبل ذلك، تلك التي توافر فيها هيدغر، بقدر ما وفر، على إمكانات القراءة التأويلية للتراث اليوناني قبل سقراط بوصفه واقعاً غير بعيد عن بعده الأنطولوجي، وهو أمر غير مدروس حتى الآن بنحو مفصّل، وكنت أتمنى على عون لو تولّج عوالم ذلك؛ عون الذي برّر ضعف الاقتبال العربي على هيدغر بأسباب عدة، منها: «هزال الترجمات، وجدة الاصطلاحات الهيدغرية التي تكاد تكون عصية على الفهم، والتجريد المفهومي المفرط فيما يخص الاستدلالات والتحليلات الهيدغرية، وغرابة القضية أو غرابة القصد الرئيس للمشروع الهيدغري بالنسبة إلى الأنظمة الفلسفية الأخرى»^(٢١).

(١٨) مشير عون، المصدر السابق نفسه، ص ٢٧.

(١٩) انظر: مشير عون، المصدر السابق نفسه، ص ٢٧ - ٢٨.

(٢٠) مشير عون، المصدر السابق نفسه، ص ٢٩.

(٢١) مشير عون، المصدر السابق نفسه، ص ٣١.

اعتقد أن كلاماً من هذا القبيل فيه إجحاف كبير بحق العقل العربي التأويلي، فم شروع هيدغر الفلسفي واضح المعالم لمن يقرؤه بعناية واقتبال جاد وأصيل، مثلما قرأه الدكتور عون نفسه، كما أن ضميمته مُصطلحات هيدغر ليست عصية على القراءة والفهم والتأمل لكن غياب الجدة في ذلك يؤدي حتماً إلى رؤية كهذه، كما أن مفاهيمه لا تتضمن ذلك التجريد المفهومي غائر الانفلات من الفهم مقارنة بمفاهيم إيمانويل كانط مثلاً وغيره من الفلاسفة. إن ما يجري هو عدم جدية الفيلسوف العربي في اقتباله على قراءة المتون الفلسفية، على مصاحبة تلك المتون والتعاش معها معرفياً ووجودياً وأنطولوجياً كما يريد ذلك هيدغر نفسه، بل أي فيلسوف آخر. ولعل محاولة الدكتور عون نفسها ستمثل بداية لفك الاشتباك في هذا السياق، كما بدأ ذلك فتحكي المسكيني وهو يترجم (الكينونة والزمان)^(٢٢)، وكذلك كما بدأت فوزية ضيف الله في كتابها (كلمات نيتشه الأساسية)^(٢٣) بفك الغموض عن القراءة الهيدغرية لفلسفة نيتشه، وقبلها الجزائري عمارة الناصر بترجمة محاضرات هيدغر^(٢٤) لعام ١٩٢٣، وهي محاولات تمتد إلى نهاية أربعينات القرن العشرين مع عبد الرحمن بدوي، وإلى بدايات ترجمة نصوص هيدغر الفلسفية التي ظهرت منذ عام ١٩٦٣ بالقاهرة على يد الدكتور عثمان أمين وليس إلى عام ١٩٧٧ كما يؤرخ لذلك الدكتور عون^(٢٥) دونما حصر وقد فل عنه منوهاً، في الوقت نفسه، إلى ضرورة أن يكون هناك مسرداً يفني بغرضه، لكنه بدا واقعياً عندما تنبه إلى عدم وجود استراتيجية واضحة المعالم لترجمة متون هيدغر الفلسفية، وهي الاستراتيجية الغائبة نفسها التي يمكن تعميمها على تجارب ترجمة متون الكثير من الفلاسفة غير هيدغر إلى لغة الضاد!

مع ذلك، راح عون يركّز نظره في خارطة الحضور الهيدغري في العالم العربي، المغربي منه على نحو خاص، دون الرجوع إلى الوراثة، إلى تمثيلات المصريين في هذا الاتجاه، والتي كانت ريادية، فهو يعتقد أن ارتباط المغاربة «ارتباطاً مباشراً بالثقافة الفرنسية قد سهّل اندفاعهم في هذا المجال»^(٢٦)، بينما يعزو للمشاركة تحفظهم الحذر في التعامل مع المعجم الفلسفي الهيدغري، وتلك مزية راقية، ويتغافل عن جهود عراقية مثلاً في هذا السبيل، منها

(٢٢) صدر عن دار الكتاب الجديد، بيروت، ٢٠١٢.

(٢٣) صدر عام ٢٠١٥ عن منشورات ضفاف في بيروت، ودار الأمان في الرباط، ومنشورات الاختلاف في الجزائر، وكلمة للنشر والتوزيع في تونس بعنوان (كلمات نيتشه الأساسية ضمن القراءة الهيدغرية).

(٢٤) مارتن هيدغر، هرمينوطيقا الواقعية، ترجمة: د. عمارة الناصر، بيروت - بغداد: دار الجمل، ٢٠١٥.

(٢٥) انظر: مشير عون، المصدر السابق نفسه، ص ٣٢.

(٢٦) مشير عون، المصدر السابق نفسه، ص ٣٤. ومنهم: عبد السلام بنعيد العالي، عبد الرزاق الدواي، محمد الشيخ، علي الحبيب الفريوي، إبراهيم أحمد، فتحكي المسكيني، ومن المشاركة مثلاً: موسى وهبة، علي حرب، إلي نجم، وهو مترجم الكتاب.

أطروحات جامعية ظهرت في بغداد لكریم الجاف وفاتن كاظم مريوش^(٢٧)، وله العذر في ذلك بسبب العزلة التي يعيشها البحث الفلسفي العراقي منذ سنوات بسبب الحروب المتألمة على العراق، خصوصاً وهو القائل بأنه «لعل بإمكان إحصاء مستقبلي، مفصل وكامل، أن يحدّد التأثير الفعلي لفكر هيدغر في الوعي الفلسفي العربي المعاصر»^(٢٨).

من الاقتبال المباشر إلى عمق التجريبتين الفكريتين، العربية واليهودية، يذهب بنا عون صوب سمات التفرد والتباعد؛ فالفكر العربي هو فكر لاهوتي كلامي تسكنه القضية الإلهية، بينما الفكر الهيدغري أنطولوجي تسكنه أهمية البحث في الوجود والكون والكينونة. ولذلك، وبحماس أصيل، يعتبر هيدغر التاريخ محكوماً بحركية الوجود فهو ينكشف عبر الوجود، بينما الفكر العربي نجده مهموماً برؤية أخرى لا تراعي الاختلاف الأنطولوجي بقدر ما تسعى إلى توافق مثالي بينهما؛ إذ وبينما يعاني الفكر الهيدغري من «السكون العطوف»^(٢٩)، نلاحظ أن الفكر العربي يختفي بطرق من «التعبئة الواعية والعازمة لكل طاقات العالم العربي الذاتية والموضوعية»^(٣٠)، وهو ما ينعكس على أصل مرجعية الفكرين؛ فهيدغر يرجع إلى مرحلة ما قبل سقراط، بينما الفكر العربي وجد في المرحلة التالية على سقراط أكثر توافقاً مع اللسان الخاص بها، ما يعني أن الفكرين «يتمثلان الأصل الإغريقي المشترك على نحو مختلف، ويتبنياه انتقائياً، ويوظفانه على التوالي، بحسب الطبيعة الخاصة بكل فكر»^(٣١). أخيراً، وبينما ينصرف

(٢٧) على صعيد البحث الفلسفي الأكاديمي العراقي تأخر الاهتمام بدراسة مارتن هيدغر سوى مقالات وبحوث متناثرة هنا وهناك، (وفي ذلك زيادة أولى) كتبها الدكتور قيس هادي أحمد والدكتور يوسف حبي (١٩٣٤ - ٢٠١٠)، ولكن في عام ٢٠٠٠ كان الدكتور كريم الجاف قد تحوّل على درجة الماجستير في الفلسفة المعاصرة بأطروحة عنوانها (مسألة الوجود في فلسفة مارتن هيدغر)، وفي عام ٢٠٠٧ ناقشت الدكتور فتن كاظم مريوش أطروحة ماجستير بعنوان (مفهوم الحقيقة عند مارتن هيدغر)، وبعد سبع سنوات (٢٠١٤) ناقشت أطروحة دكتوراه عنوانها (التأويل في فلسفة مارتن هيدغر) ليصبح الدكتور الجاف رائداً للدراسات الجامعية الخاصة بفلسفة هيدغر، بينما ستصبح زميلته الدكتورة مريوش المتخصصة العراقية الأولى كامرأة في فلسفة هيدغر حتى عدّت تلك الأطاريح الثلاث من أولى المساهمات الجامعية العراقية الريادية (على صعيد الأطروحات الأكاديمية) في قراءة تراث هيدغر الفلسفي، تبعها صدور كتابنا: (د. رسول محمد رسول: العلامة.. الجسد.. الاختلاف: تأملات في فلسفة مارتن هيدغر، بغداد: دار عدنان، ٢٠١٥). وهو أول كتاب يصدر في العراق عن فلسفة هيدغر. انظر: (مقالنا: مارتن هيدغر في بغداد: عندما تكون الترجمة تفسيراً فينومينولوجياً، الملحق الثقافي - جريدة الصباح، عدد ٣٤٢١)، بغداد، الأربعاء الموافق ١٧ حزيران ٢٠١٥).

(٢٨) مشير عون، المصدر السابق نفسه، ص ٣٨.

(٢٩) مشير عون، المصدر السابق نفسه، ص ٤٤.

(٣٠) مشير عون، المصدر السابق نفسه، ص ٤٥.

(٣١) مشير عون، المصدر السابق نفسه، ص ٤٧.

الفكر الهيدغري إلى «إعادة النظر في نسيان الكون، والنقد الراديكالي لمقولات الوعي الذاتي في الأزمنة الحديثة، والتنقيب شبه الأركيولوجي في الأسس الخفية لتاريخ الميتافيزيقا... يبدو الفكر العربي أقل تورطاً في مشاريع التفكيك المفهومي أو الهدم النقدي، فإنه يميل بالأحرى إلى إثارة استراتيجيات التوفيق والتكيف، وتقنيات التصالح والتناقص، وإجراءات التنظيم، بمقتضى ما يلازم الطبيعة المسالمة لهذا الفكر من تقريب وتأليف»^(٣٢).

يتلمّس الدكتور عون طريقاً تعينه على ريادة الفوارق والمشاركات بين الفكرين؛ فكلاهما افتتن بالغرب لكنهما معاً هتماً بنقد الفكر الغربي، وكلاهما أيضاً يشترك في الاهتمام باللغة واللسان بالتأويل كمخرج لتوليد المعاني، وكذلك يشتركان بمفهوم الأمة بوصفها نقطة الجذب لهما معاً، والماهية المشتركة التي يسعيان إلى إبرازها مع فوارق الاختلافات ذات الخصوصية لهما. ولكن، وإذا كان هذا الجهد المعرفي من قبيل تشخيص سمات التباعد بين البنى ومواقع التقارب بين الموضوعات في الكون الأنطولوجي لكلا الفكرين، فإن عون لا يترك الحبل على الغارب، بل يمضي مجتهداً في سبيل تشييد إسهامات هيدغرية محتملة في الفكر العربي المعاصر أو قل: استكشاف إمكانات الاقتبال العربي وفق تواصلية الاقتباس والإضافة عبر توسيع علاقة الانفتاح والاختراق المثمر ضمن أربعة محاور يشتغل بها الفكر العربي، هي: هوية الفكر، وهوية الإنسان، والأمر السياسي، ومسألة الله^(٣٣). ولما كان المشروع الهيدغري يقوم على ثلاثية رئيسة قوامها: ١. التخلي عن السعي الفلسفي الحثيث القائم، في أساسه، على الاحتساب العقلاني والتلاعب المفهومي. ٢. الهمّ القاضي بالانفتاح على كامل البُعد الأنطولوجي للواقع. ٣. إعمال الفكر من طريق الاستذكار والمساءلة بوصف المسألة هي تقوى الفكر^(٣٤)، فإن عون يعتقد بضرورة أن «يُدعى الفكر العربي، وتبعاً لحركة الاستجواب الهيدغري، إلى العمل بمقتضى موقف ثلاثي يقوم على التقوى والتهيب، وعلى الصبر الواصل، وعلى التبصّر المتضع»^(٣٥).

في ضوء ذلك، نجد أنفسنا بصدد خارطة طريق فلسفية مُشيرية تجمع الفكرين العربي والهيدغري؛ خارطة تُعيد تأسيس علاقة الوعي الفلسفي العربي مع واحدة من أمهات خرائط الوعي الفلسفي الأوروبي؛ فالدكتور عون يعتقد:

١. إن الفكر العربي لا يصير أصيلاً وخلاصياً إلا بعد أن يكشف أن بُعداً يفتح وراء

(٣٢) مشير عون، المصدر السابق نفسه، ص ٤٨.

(٣٣) انظر: مشير عون، المصدر السابق نفسه، ص ٦٧.

(٣٤) انظر: مشير عون، المصدر السابق نفسه، ص ٦٧.

(٣٥) مشير عون، المصدر السابق نفسه، ص ٦٧.

التجليات المجزأة للواقع التاريخي للإنسان، وهو البُعد الذي لا ينضب، بل يُستجوب بفعل الكثافة الأنطولوجية العvisية على أي استرجاع عقلافي.

٢. على الفكر العربي، ربما، أن يتدرّب، من جديد، بأن يتيح للكائنات أن تتأسّس في التربة المناسبة لانبساطها الأنطولوجي.

٣. إعادة وضع البشر، والأشياء، والأغراض، والظواهرات، والواقعات والأحداث والأنشطة والاقترساتامات، ليس في فلك تبرير عقلافي نفعي أيديولوجي، بل في تأتّ تملّكي عفوي خاص بالوجود الأصلي والمجاني من شأنه جعل الفكر العربي أكثر تيقظاً حيال ظهور مفاجئ لواقع بشري يفيض بالوعود والإمكانات.

٤. إن الفكر العربي مدعو إلى ابتعاث أصوله وماضيه وتراثه من أجل أن يستذكرها ويُسائلها ويمتلكها في إجراء يقوم على النقد وإعادة التصديق، وعلى التفكيك وإعادة البناء، وعلى التفيت وإعادة الدمج، وعلى نزع الملكية وإعادة التوظيف.

٥. إن البُعد الاستجوابي هو الذي سيتمكّن من إرساء الدينامية القادرة على ترميم الفكر العربي الحالي، ومن تنشيطها وتوجيهها^(٣٦).

هكذا تمثّل هذه المنعطفات مداخل لتبيئة الفكر الهيدغري في المجال العربي لخلق إنسان يعي مكانته في العالم والزمان والتاريخ وفق رؤية أنثروبولوجية - أنطولوجية يمكن من خلالها اكتساب هوية الإنسان مكانته في العوالم الثلاثة المذكورة، بل وإخضاع منطق السياسية إلى منطق أنطولوجي يقضي بإرجاع البُعد الأنطولوجي إلى الفكر السياسي العربي.

- ٣ -

بوازع من رؤيته الأنطولوجية التي يؤمن بها، يعتقد الدكتور عون بأن أنموذجاً فلسفياً واحد الاتجاه لا يغني الحاضرة البشرية، بل لا بدّ من تعدّد؛ إذ من الممكن أن تكون «كامل التراثات الفلسفية نسبية وتحث مختلف الثقافات البشرية على توافق عقلي أفضل قائم على التقاسم والتعاون. وفي هذا الاتجاه بالضبط، نصب، هذه المحاولة، التي تقوم على تسهيل إدماج ما اكتسبناه من هيدغري في التركيب الحي العائد إلى الفكر العربي الحالي، من طريق إرساء أسس هذا الاندماج»^(٣٧). ولكن ذلك لا يعني أن بقية النماذج خالية من أي قصور، ولذلك سيعمل المؤلّف على استكشاف الخلل في المشروع الهيدغري، مندفعاً بفكرة مفادها أن أفضل

(٣٦) مشير عون، المصدر السابق نفسه، ص ٦٥ - ٧٠.

(٣٧) مشير عون، المصدر السابق نفسه، ص ٨٨.

موقف فلسفي يليق بمهمة العالم العربي العقلية يقوم على امتداح هيدغر وانتقاده^(٣٨).

في هذه الرؤية، يشرع عون، وفي القسم الثاني من الكتاب، بتحليل مكانة الأنثروبولوجيا في المشروع الهيدغري، فهيدغر نأى بنفسه عن استخدام مفردة «الإنسان»، بدلاً من ذلك لجأ إلى تعبير «الموجود الإنساني»، من أجل أن يبرز بالضبط أولية مسألة الكون^(٣٩) أو الكينونة أو الوجود، وهو ما يدل على ما ينبغي اختباره قبل كل شيء على أنه حيّز؛ على أنه الحقل العائد إلى حقيقة الكون^(٤٠). ولذلك يصح وصف الأنثروبولوجيا الهيدغرية بأنها «أنثروبولوجيا أنطولوجية»^(٤١)؛ كونها «تهدف إلى إعادة إدراج ما هو بشري في الانبساط الزمني للكون»^(٤٢) في زمن أصبح فيه الإنسان متوارياً عن وطنه؛ الكون والوجود والكينونة بوصفها وطن الموجود الإنساني.

في هذا القسم، سيقدم عون تحليلاً فهيماً لنص هيدغر (رسالة في النزعة الإنسانية) الذي كتبه وطوّره بين عامي ١٩٤٦ - ١٩٤٧، وهو نص حجاجي، بإزاء تصورات النزعة الوجودية لدى جان بول سارتر وموقف هذا الفيلسوف من النزعة الإنسانية، وإزاء مفهوم الذاتية العقلية والأنا المركزية الديكارتية وإزاء المعنى الحقيقي للوجودية، كذلك الرد على استفهام (جان بوفريه) المتسائلة عن الكيفية التي يمكن من خلالها أن نضفي على مفردة «النزعة الإنسانية» معاني جديدة، وضرورة خروج الإنسان عن ذاته منخرطاً بوعي الوجود أو الكينونة عبر إدراك الفرق الأنطولوجي بين الوجود والوجود، فهذه الرسالة «ترسم حدود المشروع الهيدغري من جديد من طريق إدراج التفكير في إنسانية الإنسان في قلب الأنطولوجيا الأساسية بالذات»^(٤٣)؛ أنطولوجيا «تستلهم الإنسان التي غمرها نور الكون»^(٤٤) أو نور الكينونة والوجود، تلك الأنطولوجيا البديلة التي دعا إليها هيدغر بعيداً عن أية تكريسات ميتافيزيقية، تلك التكريسات التي لا تثمن وزناً لإقامة الإنسان في الكينونة والوجود، والتي طالب هيدغر بتصحيح مسارها عبر نزعة إنسانية مغايرة «تتناول إنسانية الإنسان بالتفكير انطلاقاً من مجاورة الكون»^(٤٥) أو الكينونة أو الوجود.

(٣٨) مشير عون، المصدر السابق نفسه، ص ٨٨.

(٣٩) مشير عون، المصدر السابق نفسه، ص ٩٤.

(٤٠) انظر: مشير عون، المصدر السابق نفسه، ص ٩٤، هامش رقم ١١.

(٤١) مشير عون، المصدر السابق نفسه، ص ٩٤.

(٤٢) مشير عون، المصدر السابق نفسه، ص ٩٤، هامش رقم ١٠.

(٤٣) مشير عون، المصدر السابق نفسه، ص ١٠٠.

(٤٤) مشير عون، المصدر السابق نفسه، ص ١١٨.

(٤٥) مشير عون، المصدر السابق نفسه، ص ١١٦.

تاليًا، ينصرف عون إلى استبصار مأزق الأنثروبولوجية الهيدغرية ونوافذها، مستعرِّضًا صعوبات النص الهيدغري، المعجمية والشعرية^(٤٦)، وهو أول نقد بنيوي أسلوبى عربي بإزاء أنطولوجيا النص الهيدغري يقدمه مفكر عربي ليس بعيدًا عن استكشاف هوية الكائن البشري الجديدة التي يريدها هيدغر؛ تلك الهوية التي تعرّضت إلى نقدٍ حادٍّ أبداه عدد من الفلاسفة الفرنسيين الذين أتى عون على ذكرهم وهو يهيم بتلمّس الخطوط العريضة لملامح الإنسان الجديدة عند هيدغر مثل بول ريكور، ولوك فيري، وألان رينو، الذين نقدوا المنحى الشعري والتعمية والحذقة اللغوية لدى فيلسوف الغابة السوداء.

يبدو لي أن جهدًا فكريًا لافت البحث بذله عون عندما همّ بحفرياتهِ المعرفية في أوجه التباعد بين الرؤيتين الأنثروبولوجيتين: العربية - الإسلامية والهيدغرية، رؤيتيهما إلى (الإنسان) وهما في تباعد من حيث الأصل «الله والكون»^(٤٧) أو الله والكينونة أو الله والوجود، فراح يبحث منقّبًا في صميم الأساس القرآني للأنثروبولوجيا العربية، وهو أساس من شأنه لا يمنح الإنسان «أي قوام مستقل في ذاته»^(٤٨)، فليس «للوجود البشري معنى إلاّ بالقدر الذي يستسلم فيه للتعالي الإلهي، ويخضع لمشيئة الله التي خلقت»^(٤٩)، ما يعني أن «الأنثروبولوجيا الإسلامية تعتق الإنسان من مجمل الحتميات التاريخية لتربطه حصراً بإلهه وخالقه الأوحد»^(٥٠). وبذلك، وبحسب قول عون، فإن «الرؤية العربية الشاملة للإنسان تنتسب إلى هذه الخلفية الدينية حيث تحكم فضائل ثلاث أساسية الموقف الأصلي للإنسان العربي، أعني بها التسليم والوثوق والبر»^(٥١). ومن هنا نبتن بأن «وضعية الإنسان عند هيدغر تُشبهه، إلى حدٍّ ما، هذه الحالة الأساسية القائمة على التسليم والاستسلام؛ يسلم راعي الكون بما تقتضيه الحقيقة، ويستسلم إلى الصوت الذي يصدر عنها»^(٥٢)، ولذلك «فإن مسؤولية الكائن البشري تعود إلى الكون نفسه بحيث نشته بأن كل فعل تقوم به الإرادة البشرية، متعمدة، هو فعل متواطئ مع إرادة مقتدرة مُنهمّة بمضاعفة سلطانها على الأشياء والكائنات»^(٥٣). وهذا يعني أن «الأنثروبولوجية الأنطولوجية عند هيدغر تصبُّ

(٤٦) انظر: مشير عون، المصدر السابق نفسه، ص ١٢٢ - ١٢٥، الهوامش رقم: ٣ - ١٤.

(٤٧) مشير عون، المصدر السابق نفسه، ص ١٥٨.

(٤٨) مشير عون، المصدر السابق نفسه، ص ١٥٠.

(٤٩) مشير عون، المصدر السابق نفسه، ص ١٥١.

(٥٠) مشير عون، المصدر السابق نفسه، ص ١٥١.

(٥١) مشير عون، المصدر السابق نفسه، ص ١٥٤.

(٥٢) مشير عون، المصدر السابق نفسه، ص ١٥٦.

(٥٣) مشير عون، المصدر السابق نفسه، ص ١٥٧.

في روحانية قائمة على السكينة والترقب، أضف أن الخلاص الأنطولوجي يتمّ بموجب حكم يقدر للكون/ للكينونة وحده أن يصدره. ينبسط الحيز الذي يتم فيه هذا الخلاص في التاريخية العائدة إلى الإنسان بما كان خارجاً عن ذاته، أي في الحدود التي ألزم بها التناهي العائد إلى الزمانية^(٥٤). وفي ضوء ذلك، يتوصّل عون إلى الآتي:

١. تنظر الأنثروبولوجيا الهيدغرية إلى (الإنسان) من زاوية العلاقة التي تكونه وتربطه بالعالم/ العالمية، وبالزمان/ الزمانية، وبالتاريخ/ التاريخية، وتدرجه في حركة الكون/ الكينونة القائمة على الكر والفر. وتكتنف هذه الأنثروبولوجيا الربية، وتدفع الوجود الإنساني باتجاه الفسحة العائدة إلى درب لا يفضي به إلى أي مكان، وذلك بموجب تأتي الكون/ الكينونة تأتياً تملكياً ملغزاً، ما يعني أن حالة الحصر البنيوي الملازمة لتركيبية الإنسان الأنطولوجية فيها، والتي تصيب وضعية الوجود الإنساني، تتفاقم إلى حد بعيد بالنظر إلى الإمكان الفعلي الأوحده الخاص بالتناهي الإنساني، أي الموت.

٢. تربط الأنثروبولوجية الدينية الإسلامية (الإنسان) بمشيئة كائن الهي يقيم خارج العالم والزمن والتاريخ، وخارج الكون/ الكينونة في نهاية الأمر، وترسم قائمة على الوثوق بحيث تقيم الإنسان في علاقة أمانة وتسليم في حضرة تعالٍ إلهي هو مصدر ما يُرى وما لا يُرى. وتتجرأ بوصفها الأنثروبولوجيا القائمة على الربية، لتخرق سرّ التناهي الذي نعاينه في مواجهة الموت أو بالأحرى في حضرة الموت، وبالتالي تقوم هذه السكينة العائدة إلى فعل إيمان يكون إنسانية الإنسان بامتصاص حالة القلق الوجودي، حتى تجازف بانفتاح على الأبدية التي ترسم في ما وراء الموت^(٥٥).

مع وضوح هذه الاختلافات التي تبدو صارخة، يعتقد عون بأن غياب التقارب، وحضور العزلة والتباعد، لا ينفي «التلاقي والتواجه والتبادل، لأنه بوسع الغرباء من دون سواهم أن يتلاقوا حقاً وفي العمق»^(٥٦) رغم «الارتباك وعدم المواءمة»^(٥٧) بين الاتجاهين، ورغم أنها «يعبران عن قطبين متناقضين؛ حيث الأنثروبولوجيا العربية تقيم الإنسان في محور علاقة شخصانية قائمة على التسليم في حين أن الأنثروبولوجيا الهيدغرية تجعله يدور في فلك الغفل الملغز العائد إلى الحكم الذي يبرمه الكون/ الكينونة، والذي لا نستطيع سبر أغواره»^(٥٨).

(٥٤) مشير عون، المصدر السابق نفسه، ص ١٥٧.

(٥٥) انظر: مشير عون، المصدر السابق نفسه، ص ١٥٤ - ١٥٩. لقد تصّرفنا في تلخيص ما ورد في هذه الصفحات بغية تحديدها في شقين، شق إسلامي - عربي، وشق هيدغري.

(٥٦) مشير عون، المصدر السابق نفسه، ص ١٥٩.

(٥٧) مشير عون، المصدر السابق نفسه، ص ١٦١.

(٥٨) مشير عون، المصدر السابق نفسه، ص ١٦١.

ما هو مؤسف، أن الدكتور عون، وهو يختم كتابه في نهاية القسم الثاني، يضعنا عند إشكال ما يريده، فهو يتحدث عن وحدانية الكون/ الكينونة وتنوع الاختبارات، ويمر على ما أسماه بـ«التكثيف التركيبي»^(٥٩). وتالياً مفهوم «الاختبارات» حتى إنه يعدّ «الكائن البشري نفسه هو الحيز الذي نجري فيه كل الاختبارات والغرض الذي تنعقد حوله كل التنقيبات»^(٦٠). ويعرج على توطین العلاقة مع الآخر، ومن ثم يدعو إلى قيام «جمالية روحانية»^(٦١)، وكل ذلك تكثيف مختزل كنت أتمنى تفصيل القول فيه.

أخيراً، في كتابه هذا، أبان الدكتور مشير باسيل عون أكثر ممّا أخفى، وأوضح أكثر ممّا دسّ، وأبدع أكثر ممّا عقم، ليقدم لنا ليس مجرد كتاب بل مشروع فكري مغامر وجريء في زمن صار استهلاك الفكر فيه عادة وطبع، وصار البحث جنابة مخادعة أكثر ممّا هو عمل معرفي دؤوب ومخلص لروح البحث العلمي ورسالة الفكر والفلسفة.

لقد أمضيت ربع قرن من الزمان أتعاش مع نصوص الفكر الهيدغري، العvisية والصعبة في بداية أمري معها وأمرها معي، ودرست جملة من المفاهيم الهيدغرية في غير كتاب صدر لي^(٦٢) بعد توقّري على ترجمات لأمهات الفكر الهيدغري. وفي خلال رحلتي تلك لم أجد باحثاً عربياً، حتى أولئك الذين أتى على ذكرهم عون، في المشرق والمغرب العربي، غامر بفتح أفق الخطاب الهيدغري على الفكر العربي فتحمّل تواصلًا حقيقياً كما هو شأن الدكتور عون، وهي مغامرة معرفية أجدها تمثّل منعطفاً عربياً رائق الوجود منذ نهاية أربعينات القرن العشرين حتى تأريخ صدور كتابه موضوع مناقشتنا هنا (هايدغر والفكر العربي) عام ٢٠١١ باللغة الفرنسية، وعام ٢٠١٥ باللغة العربية، وهو كتاب صبه كاتبه بلغة بحث وتحليل وتركيب تشعّ منها بلاغة القول الفلسفي رزينة الوجود؛ لغة ارتقى بمصافّها مترجم الكتاب إيلي أنيس نجم إلى روح ما يريد قوله الدكتور عون، فطوبى لك أيها الفيلسوف العربي (مُشير باسيل عون) على صنيعك المعرفي والفكري الفريد.

(٥٩) مشير عون، المصدر السابق نفسه، ص ١٦١.

(٦٠) مشير عون، المصدر السابق نفسه، ص ١٦٢.

(٦١) مشير عون، المصدر السابق نفسه، ص ١٦٤.

(٦٢) منها كتابنا: د. رسول محمد رسول: العلامة.. الجسد.. الاختلاف: تأملات في فلسفة مارتن هيدغر، دار عدنان، بغداد، ٢٠١٥. وكذلك كتابنا: د. رسول محمد رسول: فلسفة العلامة: من جون سانت توماس إلى جيل دولوز، دار الشؤون الثقافية العامة، بغداد، ٢٠١٥. ناهيك عن دراسات ومقالات أخرى منشورة في صحف يومية ومجلات دورية، ورقية وإلكترونية، عن فلسفة مارتن هيدغر.



مؤتمر: دور الجامعات في الوقاية من الإرهاب

الرياض، عقد في ١١-١٢ أبريل ٢٠١٧م

محمد تهامي دكير

«إنَّ التَّنَاولَ العلميَّ المُجَرَّدَ لأَيِّ
ظاهرة، هو الطَّرِيقُ الصَّحِيحُ لِسَرِّ
أغوارها، والتَّعاملُ معها...».

د. جعفر عبد السلام

□ مقدمة: ظاهرة الإرهاب، مُفَارَقَاتُ التعريف والمواجهة

مباشرة بعد حادثة بُرجي التجارة في الحادي عشر من سبتمبر ٢٠٠١م، أصبحت ظاهرة الإرهاب، محل اهتمام العالم بشكل كثيف ومتواصل، مئات الندوات والمؤتمرات والملتقيات نُظِّمت وعُقدت لمناقشة هذه الظاهرة وآثارها السلبية على السلم العالمي، والكشف عن أسبابها وسبل مواجهتها، وقد شارك في تنظيم هذه الفعاليات الفكرية والسياسية، دول ووزارات مختصة في الشؤون الأمنية، ومراكز بحث وجامعات ومؤسسات حكومية وأهلية عبر العالم، بحيث نستطيع القول: إن ظاهرة الإرهاب، هي الظاهرة التي استحوذت على تفكير النخب السياسية والفكرية خلال العقدين الماضيين ولا تزال كذلك، والسبب أن حادثة تفجير البرجين في الولايات المتحدة

الأمريكية، لم تكن آخر العمليات الإرهابية التي نُفذت، وإنما كانت فاتحة لعمليات أخرى في أكثر من دولة، عبر العالم، كما كانت محطة لانتشار الحركات الإرهابية في العراق بعد الغزو الأمريكي له، وانتشار أوسع في معظم الدول العربية، بعد انفجار ثورات ما سُمي بـ«الربيع العربي»؟!

ورغم الجهود الفكرية والبحثية التي بُذلت لتسليط الضوء على هذه الظاهرة، والكشف عن أسبابها الفكرية والدينية، ومحاولات تقديم الحلول لمعالجتها والقضاء عليها، إلا أن أهم ما يميز هذه الجهود هو التخطيط الكبير والسقوط في المفارقات الغربية! فعلى سبيل المثال، إلى الآن لم يتم الاتفاق عالمياً على تعريف موحد للإرهاب.

لقد وُضعت العشرات من التعاريف لهذه الظاهرة، من طرف حكومات ودول ومؤسسات دولية وعالمية، وهذه التعاريف وإن كانت تلتقي في بعض الجوانب، إلا أنها تظل مفتوحة على تأويلات مختلفة ومتناقضة، يتم استغلالها سياسياً. من طرف البعض، فعلى سبيل المثال، أغلب التعاريف أكدت على أن «أي عملية قتل أو ترويع للمواطنين الأبرياء لأهداف سياسية تُعتبر جريمة إرهابية»، لكن عند الممارسة، نجد أن دولاً وحكومات تمارس مثل هذه الجرائم، بحُجج ومبررات شتى.

هذا بالإضافة إلى المفارقة الأهم، فهناك قوى مُستعمرة تُمارس الإرهاب بشتى أنواعه على شعوب ومجتمعات مستضعفة ومغلوب على أمرها، لكنها تعتبر تصدي ومقاومة هذه الشعوب لاستعمارها وظلمها إرهاباً...؟! ويزداد الأمر تعقيداً ومفارقة، عندما يتم الحديث عن استغلال الإرهاب والحركات الإرهابية، لتحقيق مشاريع استعمارية على المستوى العالمي، ومن طرف القوى السياسية والعسكرية الكبرى، كما هو حاصل اليوم، في العالم العربي، فالقوى الاستعمارية الغربية من جهة، تدّعي محاربة الإرهاب، وفي الوقت نفسه تعترف بأنها وراء «صناعة» بعض الحركات الإرهابية، للاستفادة منها في تحقيق «مشروع الشرق الأوسط الكبير»، الذي يسعى لإعادة تقسيم العالم العربي على أسس عرقية ودينية وطائفية!؟

هذه المفارقات تجعل ضباب الشك والريبة يزداد كثافة، حول جهود مكافحة ومواجهة الإرهاب، الأمنية منها والفكرية، لهذا فإن جهود المفكرين في البحث عن جذور الإرهاب واقتراح الحلول لمعالجته، تُصبح لا معنى لها!!

بل يُمكن اعتبارها جزءاً لا يتجزأ من التضليل الإعلامي، الذي يخدم الأهداف التي من أجلها وُجد هذا الإرهاب، ومن أجلها يُحارب؟!

□ دور الجامعات في الوقاية من الإرهاب

للتعرف على دور الجامعات وما يمكن أن تقدمه للوقاية من الظاهرة الإرهابية ومكافحتها جرائمها التي تحتاح العالم والعالم الإسلامي على وجه الخصوص، نظمت كلية العلوم الاجتماعية بجامعة نايف العربية للعلوم الأمنية بالتعاون مع رابطة الجامعات الإسلامية، الملتقى العلمي: «دور الجامعات في الوقاية من الإرهاب» خلال الفترة ما بين ١٤-١٥ رجب ١٤٣٨ هـ الموافق ١١-١٢ أبريل ٢٠١٧ م.

وقد شارك في فعاليات الملتقى عدد من الجهات المختصة بقضايا الأمن الفكري، من أكاديميين وشخصيات أمنية ورؤساء جامعات ومفكرين ومهتمين بقضايا الإرهاب في العالمين العربي والإسلامي.

وقد ناقش الملتقى خلال يومين مجموعة من المحاور، هي: الوقاية من الإرهاب.. المفاهيم والمنطلقات، والمداخل العلمية المختلفة للوقاية من الإرهاب، ودور الجامعات العربية والإسلامية في الوقاية من الإرهاب.

فيما يلي قراءة في عدد من الأوراق التي قدمت في هذا الملتقى:

□ المحور الأول: الوقاية من الإرهاب.. المفاهيم والمنطلقات

ومن الأوراق التي قدمت في هذا المحور: «تجربة الجامعة الجزائرية في التصدي للإرهاب الأعمى»، قدمها د. عبد الله بوخلخال (رئيس جامعة الأمير عبد القادر سابقاً - الجزائر)، في البداية أشار الباحث إلى أن معظم الدول العربية والإسلامية قد نالت النصيب الأكبر من الإرهاب، ثم شرع في تعريف الإرهاب وتحديد أسبابه وبواعثه والأضرار الناجمة عنه، فإذا كان الإرهاب حسب تعريف المجمع الفقهي الإسلامي: «هو العدوان الذي يمارسه أفراد أو جماعات، أو دول بغياً على الإنسان، في دينه، ودمه وعقله، وعرضه، ويشمل صنوف التخويف والأذى والتهديد، والقتل بغير حق، وما يتصل بصور الخرابة، وإخافة السبيل وقطع الطريق، وكافة صور الفساد والإضرار بالأملأك العامة والخاصة»، فإن الجامعات - حسب الباحث - ومراكز البحث العلمي المتخصصة هي الجهات التي يمكنها أن تتصدى للإرهاب، عن طريق الاهتمام بالتكوين العلمي للإنسان، وتقديم الفكر الإسلامي المعتدل والثقافة الإنسانية، وكذلك عن طريق تشجيع البحث العلمي السليم، الذي يُنمي القدرات، ويساعد على إيجاد تكوين علمي وثقافي لدى شريحة واسعة من أبناء المجتمع، ممن سيتحمل مسؤولية إدارة شؤون الدولة والمجتمع، وهذا الدور والعمل

ستكون له آثار إيجابية وواقعية في معالجة ظاهرة الإرهاب واقتلاع جذوره الفكرية، وهذا ما قامت به الجامعات الجزائرية منذ أكثر من عشرين سنة وما زالت تقوم به إلى يومنا هذا، كما يقول الباحث.

إنَّ الفتنة التي عاشتها الجزائر تركت آثاراً عميقة في نفوس الجميع، وآلاماً وأحزاناً وتدمير لمقدرات البلاد، كما فكّكت عرى العلاقات الاجتماعية، وقد نالت الجامعات في الجزائر نصيبها كذلك من العنف الذي تعرّض له الكثير من الأساتذة والطلبة الذين رفضوا التطرّف الفكري والعنف والإرهاب. لكن نخبة من العلماء والمثقفين والطلبة رفضت الخضوع والانصياع لهذا الواقع، وعملت على التصدي له برفع شعارات «الصلح خير»، ورفض دعوات الكراهية ونبذ الاختلاف، كما دعت إلى إصلاح ذات البين بين جميع مكونات المجتمع، على تعدّد وتنوّع تفاعلاتها السياسية والفكرية، وتقديم مصلحة المجتمع على غيرها من المصالح، وقد تحوّلت هذه الدعوات إلى ندوات ومؤتمرات وبحوث، كلها كانت تصبّ في محاولات دراسة ظاهرة الإرهاب وأسبابها وكيف نعالجها، وقد توجت هذه النشاطات الجامعية - كما يقول الباحث - باحتضان الجامعة لقانون الرحمة سنة ١٩٩٥م، وقانون الوثام المدني سنة ١٩٩٩م، وقانون المصالحة الوطنية سنة ٢٠٠٥م، وقد ساهمت هذه القوانين في استرجاع الجزائر لأمنها واستقرارها الاجتماعي والاقتصادي.

وانطلاقاً من هذه التجربة دعا الباحث الجامعات العربية والاسلامية لتحمل مسؤوليتها في التصدي لظاهرة التطرّف الفكري، بتشجيع البحث العلمي الجامعي الذي يدرس هذه الظاهرة ويحلّلها ويقترح الحلول الناجعة لمعالجتها والتصدي لها، وكذلك وضع برامج تعليمية وقائية تحمي الشباب من الوقوع في براثن ثقافة الإرهاب والتطرّف.

«ظاهرة الإرهاب والعوامل المؤدية لها»، عنوان الورقة التي قدّمها د. جعفر عبدالسلام (الأمين العام لرابطة الجامعات الإسلامية - مصر)، في البداية أشار الباحث إلى أن القرن الحادي والعشرين شهد نشاط الإرهاب من جديد وهو الآن في توسّع، وقد ضرب الإرهاب الكثير من عواصم العالم وكانت له ضحايا بالآلاف من المدنيين، وقد اتهم الإسلام بأنه يقف وراء هذا الإرهاب، لأنه يشجّع الكراهية والعنف ضد الآخر المخالف الديني.

ثم شرع الباحث بعد ذلك في دراسة الجوانب القانونية لجريمة الإرهاب وأركانها والبواعث عليها والعقوبة المقررة لها، وهذا ما تركّز عليه كذلك مناهج كلية الشريعة والقانون. حيث يتّم دراسة هذه الجريمة بأسلوب علمي يشخص بدقة أسباب هذه

الظاهرة الشاذة، و يقدم الحلول الكفيلة لمعالجتها. وقد قسّم الباحث ورقته إلى قسمين: القسم الأول، تحدّث فيه عن خصائص جريمة الإرهاب، فيما خصّص القسم الثاني لعرض موقف الإسلام من جرائم الإرهاب.

فمن خصائص جريمة الإرهاب آثارها السلبية على الأبرياء من المدنيين وعالميتها، وأن من يقوم بها هم في سن الشباب، الذين يعتقدون أن ما يقومون به هو ما يُمليه عليهم التزامهم الديني، وهذا ما جعل المحلّلين السياسيين في الغرب يربطون بين الأصولية الإسلامية والإرهاب، كما أشار الباحث إلى أن ما يميّز الإرهاب اليوم، هو صراعه مع الداخل، مع السلطات أو المكونات الدينية والمذهبية التي يختلف معها من يقوم بالعمليات الإرهابية، وهذا تطوّر مهمّ بعد أن كانت العمليات موجهة إلى العدو الإسرائيلي. ويزداد الأمر تعقيداً والتباساً عندما تمارس بعض الدول نفسها الإرهاب ضد مواطنيها أو تصف من يقاوم الاستعمار بأنه إرهابي..؟! وقد أشار الباحث إلى أن الإرهاب قد صار «محور نشاط مخابرات الدول الكبرى والصغرى على السواء».

أما بخصوص موقف الإسلام من الإرهاب، فقد أكد الباحث أن الفقه الإسلامي لم يستخدم كلمة الإرهاب ولكنه يطلق على جريمة الاعتداء على الأبرياء وتخويفهم وإرعابهم اسم «الحرابة»، وهي من جرائم الحدود المعروفة التي شرّعت لها عقوبات ردعية قاسية، أما تعريف مجمع الفقه الإسلامي بجدة فقد عرّف الإرهاب بأنه «العدوان أو التخويف أو التهديد مادياً أو معنوياً، الصادر من الدول أو الجماعات أو الأفراد، على الإنسان: دينه أو نفسه أو عرضه أو ماله بغير حق، وبشتّى صنوف الإفساد في الأرض وصوره..»، وهذا التعريف يشبه إلى حدّ كبير مضمون جريمة الحرابة في الفقه الإسلامي، وقد قام الباحث بعقد مقارنة بينهما مؤكداً تماشي الحرابة مع فكرة الإرهاب بشكل عام.

وفي الأخير، ردّ الباحث على محاولة إلصاق تهمة الإرهاب بالإسلام، مؤكداً أن الإسلام يحرص على التعارف والحوار مع الآخر واحترام كرامة الإنسان، وأن الدعوة يجب أن تكون باللين والرفق والرحمة، والجدال بالنبي هي أحسن، ونبذ جميع أشكال العنف، لذلك فقد فرض أشدّ العقوبات على جرائم الاعتداء على الأبرياء بالقتل والترويع أو الاعتداء على الممتلكات.

□ المحور الثاني: المداخل العلمية المختلفة للوقاية من الإرهاب

ومن دراسات هذا المحور: «تجارب الجامعات السودانية في الوقاية من الإرهاب.. جامعة الخرطوم والعلوم والتكنولوجيا نموذجا» للدكتور عبد الباقي دفع الله أحمد (أمين

الشؤون العلمية بجامعة الخرطوم - السودان)، في هذه الورقة حاول الباحث الكشف عن الأسباب التي تدفع طلاب الجامعات السودانية إلى اعتناق الأفكار المتطرفة والشاذة، وتجعلهم ينضمون إلى التنظيمات المتطرفة.. وبعدها استعرض أهم الخطط والبرامج المستخدمة للحد من انتشار الإرهاب وسط الجامعة.

ومن أهم ما توصلت إليه الدراسة بخصوص الأسباب الدافعة إلى تبني الأفكار المتطرفة، «وجود جهات تعمل بتخطيط مُحكم لاستغلال العاطفة الدينية والسياسية والتهميش الاقتصادي وسط طلاب الجامعات، مستفيدة من المجمعات السكنية للطلاب وسهولة التواصل معهم.

أما التدابير التي قامت بها إدارات الجامعات لخفض مستوى العنف لدى الطلاب، فتمثل في زيادة الأنشطة اللاصفية لتنفيس الطاقات العدائية لهؤلاء الطلبة، وزيادة فرصة الحوار والتعارف بينهم، وحثهم للانخراط في التنظير السياسي داخل الحرم الجامعي، وفي هذا المجال دأبت الجامعات على تنظيم الكثير من المؤتمرات والندوات الفكرية التي تعالج وتناقش الكثير من المواضيع المهمة والحساسة، كما شجعت الطلبة على تكوين الأندية الثقافية والرياضية.. كما قامت وزارة الداخلية برصد الجامعات المتطرفة التي تعمل على تجنيد الطلبة، والتنسيق مع أولياء أمورهم للوقاية من سقوطهم في براثن هذه الجماعات. كما عملت على معالجة الكثير من الاضطرابات السياسية في بعض المناطق.

وأخيراً، أشار الباحث إلى أن معالجة الإرهاب تحتاج إلى معالجة شاملة للقضايا المختلفة فيها، وتتعلق بتقاسم السلطة والثروة وطريقة الحكم على المستوى الداخلي وتحسين العلاقات الخارجية.

«من ملامح تجربة الجامعات السعودية في مواجهة جرائم الإرهاب»، عنوان الورقة التي قدمها في هذا المحور د. صالح بن علي أبو عراد (أستاذ أصول التربية الإسلامية ومدير مركز البحوث التربوي في كلية التربية بجامعة الملك خالد في أبها). قدّمت هذه الورقة مجموعة من الأسئلة وأجابت عنها، وتحدثت عن أبرز الجهود والتجارب الحالية للجامعات السعودية في مواجهة جرائم الإرهاب، كما تحدّثت الورقة عن إنشاء الكراسي العلمية البحثية، وإدارات متخصصة للأمن الفكري، بالإضافة إلى إقامة الندوات العلمية والمعارض النوعية.

أما بخصوص ملامح وأبعاد القراءة التحليلية لجهود وتجارب الجامعات السعودية في مواجهة جرائم الإرهاب، فقد أشارت الورقة إلى تشابه الكثير من جهود الجامعات

السعودية في مواجهة الجرائم الإرهابية، وتماثلها في النوعية والكيفية، وعدم انفتاح الجامعات السعودية على هيئات ومؤسسات المجتمع المحلي في محيط كل جامعة بالقدر المطلوب، وعدم انفتاح الجامعات السعودية على هيئات ومؤسسات المجتمع المحلي في محيط كل جامعة بالقدر المطلوب، وعدم وجود خطط مستقبلية لمواجهة الجرائم الإرهابية.

أما الإجابة عن السؤال الثالث الذي طرحته هذه الورقة، وهو: ما هي الأدوار المتوقعة مستقبلاً من الجامعات لخدمة المجتمع؟، فقد دعا الباحث إلى الاهتمام بتنمية الوعي الفكري والثقافي للطاقات البشرية داخل الجامعة، والتوظيف الأمثل لمسار البحث العلمي الجامعي.

وأخيراً، تحدّث عن الرؤية العلمية المقترحة لتطوير جهود الجامعات السعودية في مواجهة الجرائم الإرهابية، حيث أشار إلى مجموعة من الأبعاد، البعد الفكري والأيدولوجي، أي ضرورة إعداد خريطة مفاهيمية وتحديد المفاهيم والتصورات الذهنية الإيجابية والسلبية، وتبني استراتيجية واضحة المعالم لتصويب وتصحيح المفاهيم، بالإضافة إلى البعدين التنظيمي والتنفيذي الإجرائي.

«دور الجامعات الأردنية في الوقاية من الإرهاب.. التجربة الأردنية» عنوان الورقة التي قدّمها في هذا المحور كذلك د. محمد محمود أحمد طلافحة (رئيس قسم الفقه والأصول بكلية الشريعة في جامعة اليرموك - الأردن)، في البداية أشار الباحث إلى أن الجامعات الأردنية وتوجيه من وزارة التعليم العالي والبحث العلمي، تقوم بإدخال مادة إجبارية باسم (الإسلام والحياة) تدرس فيها «جملة من المفردات والقضايا المعاصرة تحصّن الطلبة من بذور الفكر الظلامي المنحرف الذي يشكّل الإرهاب»، بالإضافة إلى عقد الندوات وإقامة المحاضرات لطلبة الجامعات لتعريفهم بخطر الإرهاب على الأسرة والمجتمع والأمة جمعاء.

ومن خلال دراسته كشف الباحث عمّا يُمكن أن يُطلق عليه بالخطة الاستراتيجية المتكاملة، يعني بها الاهتمام بالجامعة والتوجيه العلمي الجامعي بما يخدم سياسة الوقاية من الإرهاب، وتحفيف منابعه الفكرية، خطة تنطلق من التوجيه نحو طلب العلم الشرعي الصحيح، والتشجيع على فتح الحوار والمناقشة لجميع القضايا الحساسة داخل الجامعة، وكذلك العمل على إصلاح التعليم بما يخدم هذه الأهداف، والاهتمام وتشجيع الدعوات التجديدية والطرق العملية والتطبيقية التي تجعل الطلبة فعلاً يستوعبون مدى خطورة ظاهرة الإرهاب، وضرورة الابتعاد عنها، ومن هذه الطرق إعلان عن مسابقة أفضل بحث عن الوقاية من الإرهاب، وإقامة المناظرات لمناقشة بعض القضايا الحساسة التي قد تُساهم

في دعم الإرهاب أو الترويج له.

□ المحور الثالث: دور الجامعات العربية والإسلامية في الوقاية من الإرهاب

ومن الأوراق التي قدّمت في هذا المحور: «دور البحث العلمي في مكافحة الإرهاب والجريمة»، للدكتور أسعد السحمراني (أستاذ العقائد والأديان المقارنة في كلية الإمام الأوزاعي للدراسات الإسلامية - بيروت). في البداية أكد الباحث أن أي محاولة لتنميط الاجتماعات البشرية والتكوينات المجتمعية، وفق نمط واحد يخالف سنة التنوع والتعدد، تُعتبر محاولات عقيمة، وهي من أبرز مسببات الانقسام والتعصب ومنها ينشأ الإرهاب.

أما ما علاقة هذه المحاولات التنميطية وكذلك البحث العلمي بصناعة الإرهاب، فلأن عددًا من الكتّاب والباحثين -حسب الباحث- لا ينطلق في عمله البحثي من مشكلات واقعية، وإنما يعتمد إلى الغوص في لجج الموروثات الميتة، يُجبرها قلمه ليملاً الصفحات بها، أو إلى وافدات من الأفكار محقونة بسموم قاتمة، وهي ضد انتائه ومنظومة أمته القيمة، وبالتالي فهذا النوع من العلم لا فائدة منه وسيتم استخدامه لخدمة الأهواء والمشاريع التأميرية على الأمة.

وبعدها استعرض الباحث شروط ومحددات البحث العلمي الجاد والنافع، كما سلّط الضوء على مصطلحات الإرهاب والأصولية.

أما أسس ومقومات البحث العلمي المنشود، فقد حدّدها الباحث في مجموعة من المصطلحات والمفاهيم مثل: الحرية، المؤسسة وهجر الشخصية، الإقرار بالتنوع وحق الاختلاف، قاعدة قبول الآخر، الشورى وتبادل الخبرات، احترام الاختصاص.

أما كيف يُساهم البحث العلمي في مواجهة الإرهاب، فإن ذلك يتم عبر الاستثمار في التربية، ومحاربة الجهل، عن طريق محو الأمية ونشر ثقافة القيم، واحترام الحقوق الأساسية، بوضع الخطط للتنمية الاجتماعية والاقتصادية التي تحقّق الحياة الكريمة للأفراد، وكذلك تأصيل البحث في مسألة المواطنة والانتماء، وأن يعمل الباحثون على مخالطة الناس، وهجر الأبراج العاجية، والوقوف على آراء الناس وما يعانونه من مشاكل، لأن عددًا كبيرًا من الحركات الإرهابية إنما ظهرت كردّ فعل على الظلم والفقر وغياب الديمقراطية والشورى وضياع الحقوق.

«دور الجامعات في التصدي للإرهاب»، عنوان الورقة التي قدّمها د. مصطفى البشير (الأمين العام المساعد لاتحاد الجامعات العربية)، في البداية أكد الباحث على أن التصدي

للإرهاب هو عمل شاق وصعب في ظل انتشار وتنامي هذه الظاهرة، وأن التصدي يحتاج إلى جهود كافة مؤسسات المجتمع والدولة، وعلى رأسها الجامعات التي يمكن أن تساهم في دراسة هذه الظاهرة بشكل علمي، واقتراح الحلول للمعالجة والتصدي.

أما ما تحتاجه الجامعات للقيام بهذا الدور، فهو -حسب الباحث- يكمن في «استخدام المفاهيم الأساسية الراسخة للبحث العلمي الجاد، وعلى رأسها حرية التفكير، وحرية البحث العلمي، وحرية النقاش الأكاديمي البناء حول هذه الظاهرة ودراساتها وتحليل أبعادها، خصوصاً أن عدداً من المتورطين في الأعمال الإرهابية أو المنتسبين إلى الجامعات الإرهابية هم من خريجي الجامعات كذلك».

وبالنسبة للباحث، فإن أول ما نحتاجه لفهم هذه الظاهرة والتعرف على أسبابها هو تعريفها علمياً دقيقاً، كما أشار إلى التداخيات السلبية التي تركتها نظرية صراع الحضارات والثقافات التي روج لها الإعلام الغربي، وكذلك الآثار السلبية لاستعمار بعض الدول العربية والإسلامية من طرف الغرب، بالإضافة إلى ردود الفعل تجاه القهر والاستبداد والقمع الذي تعيشه الشعوب وغياب الحريات والشفافية وسيادة القانون.

وهذه القضايا التي يُمكن أن تكون من أسباب ظاهرة الإرهاب، يمكن معالجتها -في نظر الباحث- عن طريق فتح الحوار بين الحاكم والمحكوم، بأسلوب عصري، وهنا يمكن للجامعات أن تقوم بدور الإشراف على هذا الحوار وتشجيعه.

وفي الأخير، أكد الباحث على ضرورة فتح باب الاجتهاد على مصراعيه، ليتمكن العقل الإسلامي من مناقشة جميع القضايا والمشكلات التي تعاني منها الأمة، بعلمية وموضوعية، ثمكّن من اجترح الحلول الواقعية.

□ المحور الرابع: تجارب الجامعات العربية والإسلامية في الوقاية من الإرهاب

ومن الأوراق التي قدّمت في هذا المحور: «دور الجامعات والكليات الأهلية السعودية في نشر الفكر المعتدل.. الواقع والتطلعات»، وقد قدمها د. عبد الرحمن بن سليمان الشلاش (أستاذ مساعد بكلية العلوم الإدارية والإنسانية - كليات عينة الأهلية).

في البداية أشار الباحث إلى أهمية الجامعات ودورها في تحصين الطلبة وفئات الشباب ضد الغلو والتطرف، والتشجيع على الالتزام بمنهج الاعتدال، لكن -في نظره- مواجهة الفكر المتطرف لا يمكن أن تتم بالطرق التقليدية، أو اللجوء إلى الأساليب الدفاعية، وإنما يتطلب الأمر تطبيق استراتيجيات طويلة المدى تكون جزءاً أساسياً من خطط الجامعات

عمومًا والجامعات الأهلية على وجه الخصوص.

وقد حاول الباحث تقديم رؤية متكاملة لمواجهة الإرهاب عن طريق تسليط الضوء على مفاهيم الفكر المعتدل، وكيفية نشره، مع الكشف عن خصائص وصفات المتطرفين، كما تحدّث عن واقع ودور الجامعات السعودية في نشر الفكر المعتدل وتعزيز الأمن الفكري.

ومن وسائل نشر الفكر المعتدل - في نظره - التركيز على دور الفاعلين الإسلاميين في جميع المؤسسات، فهم الأقدر على مواجهة ظاهرة التكفير ونشر الكراهية للمخالفين، على أن يتجاوز دورهم ساحات المساجد والجامعات ليشمل ساحات المجتمع كافة.

أما بالنسبة للجامعات فقد دعا الباحث إلى ضرورة تطوير المناهج والمقررات لجعلها «تُغذي الفكر السليم، وتُعزّز من القيم الاجتماعية الإيجابية، وتسمو بتعليم الدين السمح، وتُبعد عن مواطن الشبهات، وتوضح حرمة إزهاق الأرواح بغير حق». إلخ.

وفي الأخير، خلصت الدراسة إلى أن الفكر الضال، لا يتمّ مواجهته إلاً بفكر أقوى وأعمق وأشمل، يركز على قيم الوسطية والاعتدال، مع العمل على حجب القنوات الإعلامية التي تُغذي التطرّف والتشدد، وإصلاح المناهج التعليمية وتقديم مقرّرات أكثر اعتدالاً، وخالية من كل ما يشجّع على التشدد أو الغلو والتطرّف.



إعداد: محمد دكير

معرفة الحداثة والاستغراب حقائق متضادة

الكاتب: حسين كتشويان نيان.

الناشر: مركز الحضارة لتنمية الفكر الإسلامي - بيروت.

الصفحات: ٢٤٠ من القطع الوسط.

سنة النشر: ط ١ - ٢٠١٦ م.

مع وجود دراسات كثيرة أُنجزت في موضوع الحداثة، وكذلك الدراسات المتعلقة بالغرب والحضارة الغربية المعاصرة، إلا أن هذه الدراسات لم تسلم من الخلط وعدم التمييز بين المراحل الزمنية للحداثة الغربية والأفكار والمفاهيم التي ظهرت وسادت في الغرب خلال مراحل تطوّره الحديثة والمعاصرة.

لذلك يرى الكاتب أنه عندما تُدرس الحداثة وما يرتبط بها، باعتبارها هيكلًا أساسًا للعلم والمعرفة في البلاد بشكل رسمي، وعندما تطبّق بإحكام على الساحة العامة والفضاءات الفكرية في المجتمع، من خلال المطبوعات والكتب والمجلات والمحاضرات العامة أو التخصصية، فإن درس الغرب باعتباره مجالًا وميدانًا بحثيًا جديدًا - كما يقول

المؤلف - سيبدو حينها بلا معنى.

فإذا لم نستطع بيان التمايز الموجود بين هذا المجال أو السؤال المحوري الخاص به.. السؤال المركزي لدراسات الحداثة، وبين ما يرتبط بالغرب ودرسه وما يُضاف دائماً من خلال الإجراءات الرسمية وغير الرسمية، فإن علم الغرب أو الدراسات الغربية ستموت قبل أن تولد، أو سستذبل قبل أن تزهر.

لا يتكوّن الكتاب من أبواب أو فصول وإنما مجموعة من العناوين. لدراسات وبحوث، مثل: الحداثة وعلم الاستغراب: محورية الإنسان والمجتمع والتاريخ الأخير للعالم، وعلم الحداثة الغربي من الحداثة بمثابة التاريخ البشري العام إلى الحداثة بما هي تاريخ غربي خاص، تطوّرات الحداثة في الشرق: عملية الانعتاق من الوعي الحداثي، وتعميم الحداثة على التاريخ والوجود، واستحالة علم الاستغراب، الاستغراب: الشروط، الإمكانية، والخصائص.

إعادة التفكير في الحداثة نزعة ما بعد الاستعمار والخيال السوسيولوجي

الكاتب: جير مندر ك. بامبرا.

ترجمة: ابتسام سيد علام وحنان محمد حافظ.

الناشر: المركز القومي للترجمة - القاهرة.

الصفحات: ٢٧٧ من القطع الكبير.

سنة النشر: ط ١ - ٢٠١٦م.

يُعتبر هذا الكتاب محاولة لنقد بعض مظاهر الحداثة الغربية من الداخل، خصوصاً في

لحظة التأسيس، وكذلك تسليط الضوء على جذور فكرة المركزية الأوروبية أو الغربية، وما يرتبط بها من أساطير، تجلّت في الممارسات الاستعمارية، والدراسات الاستشرافية التي تناولت العالم غير الغربي بنوع من التعالي والعنصرية. كذلك يحاول الكتاب إعادة قراءة التصورات الغربية وما قدّمته من نماذج حداثوية متعدّدة، وهي الآن في طريقها إلى التحلّل، ما ينعكس إيجاباً على نقد ونقض التصورات التقليدية التي كانت تتميز بعدم التكافؤ الحضاري بين الغرب وغيره من العالم، ما جعل تقليد أو نسخ التجربة الحضارية الغربية يبوء بالفشل الذريع في أكثر من منطقة حضارية. إنه بالفعل محاولة لإعادة التفكير بطريقة نقدية في كل ما واكب العلاقة بين الحداثة الغربية وأفكارها وأساطيرها وبين بقية العالم والحضارات.

يتكوّن الكتاب من جزأين وعدة فصول مع مقدّمة وخاتمة.

في الجزء الأول وتحت عنوان: علم الاجتماع وتاريخه، تناولت المؤلفة في الفصل الأول موضوع الحداثة والنزعة الاستعمارية، ونقد نزعة ما بعد الاستعمار. أما في الفصل الثاني فتحدّثت عن الحداثة الأوروبية والخيال السوسيولوجي، فيما خصّصت الفصل الثالث للحديث عن: من التّحديث إلى الحداثات المتعدّدة: معضلة التمرّكز حول النزعة الأوروبية.

في الجزء الثاني وتحت عنوان: تفكيك التمرّكز حول النزعة الأوروبية: تحدّثت المؤلفة في الفصلين الرابع والخامس عن: أساطير الكمال الثقافي الأوروبي: عصر النهضة، وأساطير

الدولة: الأمة الحديثة والثورة الفرنسية.

أما الفصل السادس، فخصّصته للحديث عن أساطير الرأسمالية الصناعية: الثورة الصناعية. وأخيراً تحدّثت في الخاتمة عن علم الاجتماع والنظرية الاجتماعية فيما بعد الاستعمار: نحو تأريخ مرتبط.

التربية ومشكلات المجتمع في عصر العولمة

الكاتب: د. أيوب دخل الله.

الناشر: دار الكتب العلمية - بيروت.

الصفحات: ٢٧٢ من القطع الكبير.

سنة النشر: ط ١ - ٢٠١٥ م.

يشكّل التطوّر الذي عرفته وسائل الاتصال وتكنولوجيا المعلومات تحدّيًا كبيرًا لعدد من دول العالم غير الغربي، بالإضافة إلى تحدّي العولمة الذي يحاول استغلال هذا التطوّر التقني لنشر قيم الحضارة الغربية وتعميم رؤيتها للإنسان والكون، وهذا ما ضاعف مخاطر هذه العولمة الفكرية والقيمية وآثارها السلبية على هويّات الشعوب خارج الحضارة الغربية ومن بينهم شعوب الحضارة العربية - الإسلامية.

وأخطر ما في هذه العولمة، هو تأثيرها في الأنظمة التربوية التي تصنع العقول وتؤسّس للرؤى الفكرية والأيديولوجية منذ الصغر، ما استدعى دقّ ناقوس الخطر والتفكير الجدّي لمواجهة هذه المخاطر على المستوى التربوي.

من هنا ينطلق مؤلّف هذا الكتاب

ليُسلّط الضوء على علاقة التربية بالمجتمع وأهمية التخطيط التربوي واتّخاذ القرارات لمعالجة المشكلات التي تفرزها هذه العولمة، خصوصاً في مجال الإعلام والثقافة والتكنولوجيا.

يتكوّن الكتاب من ستة فصول وخاتمة.. الفصل الأول خصّصه المؤلّف للتعريف بالتربية والمجتمع، وأهداف التربية، والعلاقة بين التربية ومشكلات المجتمع، فيما خصّص الفصل الثاني للحديث عن التخطيط واتّخاذ القرارات وحلّ المشكلات، وكيفية التخطيط ومرتكزاته، والمدخل العلمي لحلّ المشكلات.

أما الفصل الثالث فقد عالج فيه موضوع التربية والعولمة، حيث تتبّع نشوء العولمة وتحدياتها وإشكالية التربية في ظلّ هذه العولمة. في الفصل الرابع تناول موضوع التربية والإعلام، والإعلام التربوي: مرتكزاته ووظائفه. وأخيراً خصّص الفصلين الخامس والسادس، للحديث عن التربية والغزو الثقافي، والتربية والتكنولوجيا.

القيم الأخلاقية في الفلسفة الغربية المعاصرة

الكاتب: د. قاسم صاحب عبد الحسين الشمري.

الناشر: دار ومكتبة البصائر - بيروت.

الصفحات: ٢٣٥ من القطع الكبير.

سنة النشر: ط ١ - ٢٠١٥ م.

يعتبر مبحث القيم من أهمّ المباحث القديمة في الفكر الإنساني، كما يُعدّ مبحثاً أساسياً من مباحث الفلسفة. وقد تعدّدت النظريات القديمة والحديثة في تناولها للقيم، ومع التطوّر

التنشئة الاجتماعية والالتزام الديني

الكاتب: صادق عباس الموسوي.
الناشر: مركز الحضارة لتنمية الفكر الإسلامي - بيروت.

الصفحات: ٣٨٢ من القطع الوسط.

سنة النشر: ط ١ - ٢٠١٧ م.

يُعدّ موضوع الالتزام الديني من أبرز الشواخص الاجتماعية التي تحاول التنشئة استهدافها، تمهيداً لسلوك ومعرفة وقيم يتشربها الفرد، بما يُحاكي مبادئها وأهدافها. وتكتسي التنشئة الدينية أهمية كبرى في الوقت الراهن، من خلال ظاهرة العودة إلى الدين والالتزام الديني وخصوصاً في المجتمعات المتعددة الأديان والمذاهب. وهذه الظاهرة من المواضيع التي بحثها علم الاجتماع وحلّلها منطلقاً من جذورها وأسبابها ودوافعها، وكذلك سبب انحسارها. لأهمية هذا الموضوع قام الكاتب بدراسة ميدانية لمفهوم التنشئة الدينية وتأثيرها على الالتزام الديني، على مستويي الفكر والسلوك، ليكشف عن آثارها ومؤسّساتها ومدى تأثيرها في ظاهرة التعصب الديني.

يتكوّن الكتاب من بابين ومجموعة من الفصول. في الباب الأول وتحت عنوان: البحث النظري، تحدّث الكاتب في الفصل الأول عن: التنشئة الاجتماعية: المفهوم والمؤسّسات، حيث تناول مفهوم التنشئة والاتجاهات النظرية للتنشئة وأنواعها، والتنشئة في القرآن الكريم، ومؤسّسات التنشئة الاجتماعية (الأسرة والمدرسة، وسائل

الفكري المعاصر وثورة المعلومات، وما تبع ذلك من تحديات طالت القيم على المستويين النظري والتطبيقي، ظهرت بعض الكتابات التي تحاول إعادة النظر في مباحث القيم والقضايا الأخلاقية، بغية الوصول إلى نظريات تستوعب هذه المتغيرات وتعيد للقيم والمسائل الأخلاقية قدرتها على التأثير الإيجابي في الحضارة المعاصرة وإنسانه التائه بين المدارس الفكرية القديمة والمعاصرة.

من هنا ينطلق الكاتب لتتبّع النظريات الغربية في هذا المجال ونقدها وتقويمها وتبسيط الضوء على أهمّ النظريات القيمة في الفلسفات الغربية.

يتكوّن الكتاب من أربعة فصول ومقدمة، في المقدمة عرف الكاتب القيمة لغة واصطلاحاً وطبيعة القيم الأخلاقية، وتقسيمها، مركزاً على قيمتي الخير والجمال.

أما في الفصل الأول فتحدّث عن التطوّر الفلسفي للقيم الأخلاقية عند فلاسفة اليونان، مثل سقراط وأرسطو وأفلاطون. كما تحدّث عن القيم الأخلاقية في القرون الوسطى.

في الفصلين الثاني والثالث، تحدّث الكاتب عن القيم الأخلاقية في الفلسفة الحديثة، عند سبينوزا وكانط ونيتشة، وما قدّمه هؤلاء من انتقادات للقيم الأخلاقية في المسيحية. كما تحدّث عن موقف البراهماتية من القيم الأخلاقية.

وأخيراً خصّص الفصل الرابع للحديث عن القيم الأخلاقية الاجتماعية عند المفكر جون رولز ونظرياته في العدالة والعقد الاجتماعي، وموقفه من قيم فعل الخير واللذة، وقيمة المجتمع المدني والسياسي.

الإعلام، المؤسسة الدينية.. إلخ).

الفصل الثاني خصّصه للحديث عن: الدين والالتزام الديني في مجتمع متعدّد الطوائف، وقد تحدّث فيه عن الدين والظاهرة الدينية، والدين والتدين في مجتمع متعدّد الطوائف، ودور التنشئة الأسرية في تديّن الطلاب. أما الفصل الثالث فقد تناول فيه موضوع أثر التنشئتين الحزبية والأسرية والمدرسية في تديّن الشباب المسلم الشيعي في لبنان، حيث تتّبع ظاهرة التدين في هذا المجتمع وخصوصيتها ومعيّار الالتزام الديني فيها، ودور المؤسسات الدينية الشيعية في تديّن الطلاب، والتنشئة الدينية في المدارس الإسلامية، ودور التربية الحزبية في التدين.

الباب الثاني، وتحت عنوان: ملحق مختصر البحث الميداني، استعرض عناصر العمل الميداني، ومجتمع الدراسة، ووحدة المعاينة، وأدوات البحث وتجربتها. كما تحدّث عن تأثير مؤسسات التنشئة الثلاث في المستويات الثلاثة، والالتقاء السياسي ومستويات الالتزام الديني.. وأخيراً، المضامين الاجتماعية والتربوية للدراسة.

المرأة في الإسلام

الكاتب: فريبا غلاسوند.

ترجمة: أحمد الموسوي وعباس جواد.

الناشر: مركز الحضارة لتنمية الفكر الإسلامي - بيروت.

الصفحات: ٥٦٣ من القطع الوسط.

سنة النشر: ط ١ - ٢٠١٧م.

كُتب الكثير في العقود الأخيرة عن المرأة المسلمة والحقوق التي أعطاها الإسلام، وكذلك

نوقشت مجمل القضايا الإشكالية المرتبطة بالمرأة، وسبب وضعها المتردّي في العالمين العربي والإسلامي. أما ما يميّز هذا الكتاب فلاّن مؤلّفته امرأة باحثة وصاحبة خبرة في مجال الدراسات النسوية، بالإضافة إلى اختيارها منهجاً في الكتابة يجعل من كتابها يمكن أن يكون منهاجاً دراسياً جامعياً على جانب مهم من الموضوعية والمعالجة الأكاديمية لقضايا المرأة؛ حيث يقدّم رؤية إنسانية للمرأة، وينتقد الكثير من أشكال التمييز ضدها باعتبارها أعرافاً وتقاليد وتراكمات تاريخية تُحسب على الإسلام، وتُساهم في تشويه الرؤية الصحيحة للمرأة في الإسلام.

يتكوّن الكتاب من جزأين ومجموعة من المباحث.

الجزء الأول وتحت عنوان: المكانة والهوية؛ تحدّثت المؤلفة عن المكانة الإنسانية والقيمة للمرأة، والاختلافات التكوينية بين الرجل والمرأة، الهوية والأدوار الجنوسية، كما ناقشت موضوع العلاقة بين المرأة والرجل، وقضايا المساواة والنسوية.

الجزء الثاني وتحت عنوان: الحقوق والتكاليف؛ تحدّثت المؤلفة في القسم الأول عن المرأة والتكاليف الفردية، فيما خصّصت القسم الثاني للحديث عن وضع المرأة في الأسرة، وفيه ناقشت الكثير من القضايا محلّ الخلاف مثل قضايا: القوامة والتمكين والنشوز والعنف وتعدّد الزوجات.

وأخيراً تناولت في القسم الثالث موضوع المرأة والمجتمع، ودورها في التغيّرات الاجتماعية والمشاركة السياسية وعمل المرأة.

فيها مثل تأثير الأسرة والوضع الاقتصادي... إلخ وكذلك مظاهر النمو العقلي والجسمي والجنسي وما يرتبط بها من تحولات ومشكلات، ودور الأسرة في معالجة هذه المشكلات.

وأخيراً، خصّص الفصل السابع والأخير للحديث عن مشكلات الأطفال وسبل معالجتها والتغلب عليها.

بؤس الربيع العربي مقاربة فلسفية وجيو-ستراتيجية

الكاتب: إدريس هاني.

الناشر: دار روافد - بيروت.

الصفحات: ٦٢٠ من القطع الكبير.

سنة النشر: ط ١ - ٢٠١٧ م.

بقدر الدماء التي سالت ولا تزال تسيل بسبب ما أطلق عليه الإعلام الغربي الربيع العربي، كذلك سالت أنهار من المداد الذي سطر عشرات الكتب ومئات بل آلاف المقالات والتحليلات، الراصدة والمحللة لهذا الربيع الذي تتناقض فيه التحليلات والمعطيات، بين الحديث عن مؤامرات مخطّط لها غريباً، ومن إخراج محلي وأدوات داخلية، وبين قراءات تفاؤلية تعتبر ما يجري حراكاً طبيعياً آن أوانه بسبب تراكم المعطيات الواقعية.

أما ما يميّز هذا الكتاب فهو محاولة الجمع بين الغوص في فهم وتحليل ظاهرة الحراك الشعبي العربي، لتقديم مقاربة فلسفية تركز على معطيات الخلفية الدينية والأيدولوجية، دون إغفال المعطيات السياسية والمتغيرات السياسية على الساحة الدولية، التي تتّجه نحو إنتاج

علم نفس النمو من الطفولة إلى المراهقة

الكاتب: د. هشام أحمد غراب.

الناشر: دار الكتب العلمية - بيروت.

الصفحات: ٣٣٣ من القطع الوسط.

سنة النشر: ط ١ - ٢٠١٥ م.

يعتبر علم نفس النمو مهماً بالنسبة لكل فرد، فأهميته للآباء والأمهات والمربين لا تقلّ عن أهميته للعاملين في المجال الصحي أو المتخصصين في العلوم الأخرى. ودراسة مراحل النمو الإنساني تقود إلى كيفية التعامل مع الطفل ابتداءً من تكوينه، وحتى اكتماله رجلاً. من هنا ينطلق هذا الكتاب ليتناول كافة جوانب النمو الإنساني ومراحله عند الطفل والمراهق.

يتكوّن الكتاب من سبعة فصول وخاتمة. في الفصلين الأول والثاني، تحدّث المؤلف عن أهمية علم نفس النمو وخصائصه، والمبادئ والقوانين العامة للنمو ومتطلبات كل مرحلة، وطرق دراسة النمو ومناهج البحث فيه.

أما الفصلان الثالث والرابع فسُلّط فيهما الضوء على العوامل المؤثرة في النمو، مثل الوراثة والبيئة والتغذية، كما تحدّث عن مراحل النمو الإنساني: من النطفة إلى الولادة والرضاعة فالفطام.

الفصلان الخامس والسادس، خصّصهما المؤلف للحديث عن مراحل النمو الإنساني: من الطفولة المبكرة وإلى المراهقة وصولاً إلى التربية الجنسية.

حيث تتبّع هذه المراحل والعوامل المؤثر

المهارات التعليمية أساليب وفنون التدريس

الكاتب: د. حسن شعباني.

الناشر: مركز الأبحاث والدراسات التربوية -

توزيع دار البلاغ - بيروت.

الصفحات: ٥٧٤ من القطع الكبير.

سنة النشر: ط ١ - ٢٠١٧ م.

إذا كان للإدارات التربوية والتعليمية الدور الأساس في وضع الخطط والاستراتيجيات التربوية، فإن للمعلم الدور الرئيس كذلك في تنفيذها وتطبيقها على أرض الواقع، ولتحقق هذه الخطط أهدافها ولإنجاح مهمة المعلم لا بد له من اكتساب المهارات والفنون والأساليب اللازمة لتنفيذ هذه الخطط.

وفي ظل تنامي واتساع التعليم في جميع مراحلها أصبحت الحاجة ماسة للتعرف على مهارات التعليم المتنوعة من طرف الإدارات التعليمية والمعلمين، بغية تطوير الكفاءات وتنميتها لتواكب تطوّر العملية التعليمية ومخرجاتها وأهدافها.

من هنا ينطلق مؤلف هذا الكتاب ليضع بين يدي الإدارات التعليمية والمعلمين، مجموعة من النظريات والخبرات تصبّ جميعها في تعريف المعلم آخر ما تمّ الوصول إليه في مجال تطوير المهارات التعليمية من أساليب وفنون للتدريس والتعليم.

ينقسم الكتاب إلى أربعة أبواب ومجموعة من الفصول.

في الباب الأول وتحت عنوان: المبادئ

معادلات جديدة تُطرح بالهيمنة الغربية التقليدية، لصالح قوى جديدة في طور التشكّل. من هنا فالأقسام الأربعة لهذا الكتاب ومجموع فصوله تقدّم مقارنة تحليلية لظاهرة ما يُسمّى بالربيع العربي، تتجاوز الأحداث اليومية، السياسية والاقتصادية، لتكشف عن مآزق يعيشها الفكر العربي الإسلامي بشقيه التقليدي والتجديدي، ومحاولات العقل الإسلامي اجترار التغيير الذي طال انتظاره.

ينقسم الكتاب إلى أربعة أقسام ومجموعة من الفصول. القسم الأول خصّصه المؤلف للحديث عن المقاربة المفهومية والفلسفية للثورات العربية، حيث تناول في فصوله عدة قضايا وعالج الكثير من الإشكالات المعرفية المرتبطة بالتراث والواقع السياسي، وعلى رأسها ظاهرة الطغيان أو الاستبداد المتعدّد الأوجه، وبروز دور الجماهير في التغيير.

أما القسم الثاني فخصّصه للحديث عن جيوسراتيجيا الثورات العربية، وفيه تحدّث عمّا أسماه البؤس الأيديولوجي للربيع العربي، ومسرحيات الويكيليكس، وحقيقة الوعي الديني في مواجهة التطرّف. كما تحدّث بالتفصيل في هذا القسم عن التجربة الإخوانية في خضمّ هذا الربيع العربي. القسم الثالث خصّصه لاستشراف ما بعد الربيع العربي، متحدّثاً عن غياب استراتيجيا للأمن العربي والإسلامي.

في القسم الرابع والأخير، وتحت عنوان: ربيع الإرهاب، تحدّث مطوّلاً عن تيارات العنف التكفيري، والإرهاب الاستباقي، ومن العنف المدنّس إلى العنف المقدّس، والإرهاب استشرافاً.. إلخ.

النظرية للتدريس، تحدّث الكاتب عن ماهية ووظيفة نظريات التدريس. أما الباب الثاني فقد خصّصه للحديث عن التخطيط التعليمي من خلال الإضاءة على مصادر تحديد الأهداف التعليمية ومراحل تحليل وتصميم خطة تعليمية. في الباب الثالث وتحت عنوان: اتجاهات وأساليب التدريس، تحدّث الكاتب عن مسألة التدريس المباشر والمبادئ النظرية والدراسات الداعمة للتدريس المباشر، ونماذج وأساليب هذا التدريس. كما تحدّث عن التدريس غير المباشر، والتدريس التفاعلي والتدريس القائم على محورية المسألة.

وأخيراً، خصّص الباب الرابع لتقييم النتائج التعليمية، حيث تحدّث عن تقييم التقدّم الدراسي، والتقييم عبر الاختبار الخطّي، وأنواع الاختبارات التي وضعها المعلم.

عودة إلى الجذور

بحث في جذور الأزمة العالمية الراهنة
وسبل اجتيازها

الكاتب: محمد صادق الحسيني.

الناشر: دار المحجة البيضاء - بيروت.

الصفحات: ١٤٤ من القطع الوسط.

سنة النشر: ط ١ - ٢٠١٧م.

يمثّل هذا الكتاب جولة فكرية في حركة الجذور في الفكر وأسلوبها في المعنى الواقع، من أجل أن تكون محاولة للانفتاح على بعض مواقع

الطريق التي يجب أن نسلّكها. وقد انطلقت هذه الجولة من خلال التجربة الحية التي عاشها الكاتب في حياته الصحافية، ومن خلال رصد الأحداث ومعاشتها، يقدّم الكاتب من جهة تحليلاً وتفسيراً للكثير من الوقائع السياسية والمواجهات والحروب المشتعلة خصوصاً في العالم الإسلامي، ومن جهة أخرى يتنبأ بمآلات الكثير من هذه الأحداث وخصوصاً بداية التغيير على المستوى العالمي، والذي لن يكون في صالح الاستعمار الغربي والصهيوني، بل سيكون مقدّمة لولادة -كما يقول- من مخاضها سيتبلور نظام عالمي جديد.

يتكوّن الكتاب من أربعة فصول، في الفصل الأول تحدّث فيه عن جذور الصراع الدولي المعاصر بين نظرية البقاء وعقيدة الفداء، أما الفصل الثاني فقد تناول فيه عدة قضايا تحت عناوين: نحن والعالم المتغيّر عبر التاريخ، وانتقال محور العالم من المتوسّط إلى الأطلسي، ومن الحروب الصليبية إلى الحرب النفسية.

الفصلان الثالث والرابع، سلّط الضوء فيهما على مجموعة من القضايا العالمية الحساسة مثل إمبراطورية المال العالمية، وأباطرة الثروة والسلطان، وتحالف اليهود وصرافي النقود في المعركة، ومثلث الأرض والمظلومية والجماعة، مقابل مثلث المال والجاه والسلطة. وفي الخاتمة أكّد الكاتب حقيقة أننا أمام عالم ينهار وآخر ينهض.

□ العدد الجديد من مجلة (إسلامية المعرفة) □

إسلامية المعرفة

مجلة الفكر الإسلامي في العصر الحديث

مجلة علمية عالمية فصلية محكمة يصدرها المعهد العالمي للفكر الإسلامي

كلمة التحرير

- مبدأ التكامل المعرفي في الفكر التربوي والتراث التربوي

هيئة التحرير

بحوث ودراسات

- جمالية التلقي في كتاب "المحصل في علم الأصول" لفخر الدين الرازي
(ت ٦٠٦هـ / ١٢١٠م)
- جمالية النسق التعبدية في الكون، أو موسيقى الكائنات من منظور إدريس التركاوي
- النورسي: دراسة في الكليات
- نقد الأسس الفلسفية للنظريات التربوية الغربية: نحو نظرية تربوية إسلامية
- التربية القرآنية للإنسان والدفع الحضاري: "عقيدة تكريم الإنسان
- وتضميناتها التربوية عند عبد المجيد النجار أمودجاً"

بشينة الجلاصي

إدريس التركاوي

عبد الحليم مهورباشة

هجرة شبلي

قراءات ومراجعات

- البناء الفكري: مفهومه ومستوياته وخصائصه.
- تأليف: فتحي حسن ملكاوي
- القيادة الإدارية في الإسلام.
- تأليف: عبد الشافي محمد أبو الفضل

حسان عبد الله حسان

ماجد أبو غزالة

95

24th year

Spring 2017 Ad/ 1438 Hg



Published by:
Al-Kalema
Forum for
Studies &
Researches

AL-KALEMAH

A Quarterly Magazine Specializes in Islamis Thoughts, Current Issues and civilization Revival

سعر العدد

«لبنان ٣٠٠٠ ل.ل»	«سوريا ٦٠ ل.س»
«الأردن دينار ونصف»	«مصر ٧ جنيهات»
«الكويت دينار ونصف»	«السعودية ١٥ ريالاً»
«البحرين دينار ونصف»	«الإمارات العربية ١٥ درهماً»
«عمان ريال ونصف»	«قطر ١٥ ريالاً»
«العراق دينار ونصف»	«اليمن ١٧٥ ريالاً»
«السودان ٧٥ ديناراً»	«ليبيا دينار ونصف»
«تونس دينار ونصف»	«المغرب ٢٢ درهماً»
«موريتانيا ١٥٠ أوقية»	«بريطانيا ٢,٥٠ جنيه»
«فرنسا ٣٠ فرنكاً»	«ألمانيا ١٠ ماركات»
«سويسرا ١٠ فرنكات»	«هولندا ١٠ فلورن»
«إيطاليا ٥٠٠٠ ليرة»	«أمريكا ٥ دولارات»
«كندا ٥ دولارات»	
«استراليا ٦ دولارات»	

«الدول الأفريقية ٤ دولارات.
«الدول الأوروبية والأمريكية الأخرى ٥ دولارات.»

موقعنا على الإنترنت: www.kalema.net