



السنة العشرون
صيف ٢٠١٣م / ١٤٣٤هـ



أتصدر عن
منتدى الكلمة
للدراسات
والأبحاث

الكلمة

مجلة فصلية تعنى بشؤون الفكر الإسلامي وقضايا العصر والتجدد الحضاري

◆ رسائل جامعية:

إشكالية مستقبل

العلاقة بين

الحضارات - زكي

الميلاد نموذجاً-

◆ ندوات:

الحضارات بين

الحوار والتصادم

والتعارف

◆ الحراك العربي وتحديات التعددية ومواجهة الكراهية

◆ الوجه الجديد للاستعراب الإسباني

◆ الغزالي والمنطق.. هل نجح في أسلمة المنطق؟

◆ الفارابي وفكرة المواطنة

◆ قراءة فكر ابن خلدون إبداعياً

◆ المعرفة العلمية والأزمة.. قراءة في البنية والتحول

◆ من أزمة العقلانية إلى الأفق الجمالي

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

الكلمة

مجلة فصلية تعنى بشؤون الفكر الإسلامي وقضايا العصر والتجديد الحضاري

تصدر عن منتدس الكلمة للدراسات والأبحاث

رئيس التحرير: زكي الميلاذ

مدير التحرير: محمد محفوظ

هيئة التحرير

أحمد شهاب
إديس هاني
حسن آل حمادة
ذاكر آل حبييل
محمد دكر

الهيئة الاستشارية

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

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 ١١٣/٥٧٨٩

الحمراء - بيروت ٢٠٧٠ ١١٠٣

الكويت - ص. ب ٩٤١ - دسمان ١٥٤٦٠

موقع المجلة على الإنترنت

البريد الإلكتروني

التنفيذ الطباعي

تلفاكس: 05 - 464520 - جوال: 03 - 287158
البريد الإلكتروني: deltapress@terra.net.lb

مؤسسة دلتا للطباعة والنشر - بيروت، الحدث

التوزيع

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

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 بإبداء 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 الفتوية 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 وتغطية الندوات ومناقشات الأفكار المنشورة.

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

الكلمة الأولى

■ الحراك العربي وتحديات التعددية ومواجهة الكراهية/ محمد محفوظ ٥

دراسات وأبحاث

■ الوجه الجديد للاستعراب الإسباني/ الدكتور عيسى الدودي ١٨

■ الغزالي والمنطق.. هل نجح في أسلمة المنطق؟/ عبد الكريم عنيات ٣٦

■ الفارابي وفكرة المواطنة/ شريف الدين بن دويه ٦٥

■ قراءة فكر ابن خلدون إبداعياً/ الدكتور نور الدين الفيلاي ٧٦

■ المعرفة العلمية والأزمة.. قراءة في البنية والتحول/ الدكتور فوعيش جمال الدين ٨٨

■ من أزمة العقلانية إلى الأفق الجمالي.. قراءة في أعمال أدورنو، بنيامين وماركوز/ الدكتور كمال بومنيير ١٠٩

■ جدل الخصوصية والعالمية.. قراءة في التعددية الدينية من منظور قرآني/ الدكتور محمد الناصري . ١٢٢

■ إشكالية التلقي والتأويل.. في بحوث الإعلام المعاصرة/ بن دنيا فطيمة ١٣٣

رأى ونقاش

■ لماذا لم ينته المشروع الحضاري لمالك بن نبي في الجزائر؟/ الدكتور قويدري الأخضر . ١٤٦

كتب - مراجعة ونقد

■ فقه التعايش، غير المسلمين في المجتمع الإسلامي: حقوقهم وواجباتهم/ محمد تهامي دكير.. ١٦٠

ندوات

■ الحضارات بين الحوار والتصادم والتعارف/ الدكتور صايم عبد الحكيم ١٧٣

رسائل جامعية

■ إشكالية مستقبل العلاقة بين الحضارات زكي الميلاد نموذجاً/ شبلي هجيرة ١٨١

■ إصدارات حديثة/ إعداد: محمد دكير ١٩٣

ثمة حاجة فكرية ومعرفية مستديمة، لمقاربة الموضوعات والقضايا الفكرية الأساسية وذات الاهتمام الحيوي في الأمة، وذلك لأن العطاء الفكري الفعال، هو ذلك العطاء، الذي يجيب عن أسئلة المعرفة الأساسية، ويستجيب لمحن الإنسان الفرد والنوع؛ لأن هذه العطاءات هي التي تقدم خريطة طريقة لخروج الإنسان من مآزقه، والأمة من مشكلاتها. والقيمة المعرفية الأساسية لأي نتاج معرفي تتجلى في قدرة هذه المعرفة على تقديم حلول ومعالجات واقعية وممكنة للمشكلات التي يعانها الإنسان الفرد أو الجماعة. ونحن في مجلة الكلمة أخذنا على عاتقنا ومنذ انطلاقتنا إخلاصنا للعمل الثقافي والفكري الذي لا ينفصل عن هموم أمته، واحتياجاتها المعرفية، والاهتمام بالعمل الفكري والثقافي هو من أولوياتنا التي لا نحيد عنها، ندعو في الوقت ذاته كل المهتمين بالفكر والثقافة إلى إعطاء أولوية في نشاطهم للفكر والثقافة وصناعة المعرفة. ومواد ودراسات هذا العدد لا تخرج عن هذا السياق. فجاءت الكلمة الأولى عن (الحراك العربي وتحديات التعددية ومواجهة الكراهية)، ويشاركنا في هذا العدد الأستاذ عيسى الدودي بدراسة رائعة ومهمة عن (الوجه الجديد للاستعراب الأسباني)، والأستاذ عبد الكريم عنيات عن (الغزالي والمنطق.. هل نحج في أسلمة المنطق)، والأستاذ شريف الدين بن دوبه عن (الفارابي وفكرة المواطنة)، و قدم الأستاذ نور الدين الفيلاي دراسة جديدة في مضمونها ومقاربتها لابن خلدون بعنوان (قراءة فكر بن خلدون إبداعياً). إضافة إلى دراسات وأبحاث أخرى، توزعت على أبواب المجلة المختلفة.

ونسأل الله التوفيق والسداد..





الحراك العربي

وتحديات التعددية ومواجهة الكراهية

محمد محفوظ

□ الموجز

تحاول هذه الورقة تحليل ظاهرة الكراهية بين المواطنين في المنطقة العربية لاعتبارات دينية ومذهبية، وسبل تفكيك هذه الظاهرة الخطرة، والحد من تأثيرها في النسيج الاجتماعي والسياسي للأوطان العربية.

وترى الورقة أن ظاهرة الكراهية ليست ملازمة لظاهرة التعدد والتنوع الديني والمذهبي، بل هي نتاج الخيارات السياسية والأمنية المتبعة في التعامل مع التعبيرات الدينية والمذهبية الموجودة في البلدان العربية.

وبالتالي فإن هذه الظاهرة هي ظاهرة مركبة، وتتغذى من عوامل وروافد عديدة، وإن جوهرها العميق بفعل السياسي وخياراته ونهجه في إدارة هذه التعددية الدينية والمذهبية.

وإن المنطقة العربية لن تتمكن من تخفيف منابع وروافد هذه الظاهرة، إلا بإعادة صياغة وضع المنطقة السياسي والدستوري والحقوقية. بحيث يعتقد العرب من نمط الأنظمة الشمولية المستأثرة بكل شيء، لصالح أنظمة ذات قاعدة اجتماعية واسعة، وتلتزم بالديمقراطية وآلياتها في شؤونها المختلفة.

□ الخطيئة التاريخية

ثمة خطايا سياسية كبرى ارتكبت في تاريخ العرب والمسلمين، ولعل من أبرزها تشريع ولاية القهر والغلبة، وتكليف نصوص الشورى والحرية مع متواليات ولاية القهر والغلبة. ومن جرّاء هذه الخطيئة التاريخية تراكم الفعل الاستبدادي، وتراجع مستوى الحساسية لدى المسلمين تجاه ظاهرة الاستبداد السياسي والاستئثار بالقرار والسلطة والثروة. ومن جرّاء هذه الممارسة تشكّلت مرجعيات عصبوية وعشائرية لظاهرة الدولة في التجربة العربية - الإسلامية المعاصرة، بعيداً عن مقتضيات الشريعة وأخلاق الإسلام. ولكي تتأبد ظاهرة الاستبداد في مؤسسة الدولة تم التعامل مع هذه التجربة التاريخية بوصفها مقدساً، مما أفضى إلى تضخم الانحراف في الدولة، دون وجود قدرة مجتمعية مستديمة لمواجهة هذا الانحراف أو فضحه أو رفع الغطاء الديني عنه. والمحاولات التي بذلت في هذا السياق جوهت باستئصال وقمع وقتل وتنكيل من قبل الحاكم ومؤسسته المستبدة. ولاعتبارات عديدة -لسنا في وارد ذكرها أو تحليلها- كان للمؤسسة الدينية وخطابها التسويغي والتبريري دوره الأساس في تغطية فعل الاستبداد وتسويغه دينياً واجتماعياً.

وبفعل هذه الممارسات ومتوالياتها أصبح الواقع الإسلامي برمته يعيش -على الصعيد السياسي- تحت ضغط النمذجة الذي شكّله الحاكم المستبد في مراحل تاريخية عديدة؛ لهذا فإننا نعتقد أن الفكر السياسي للمسلمين المعاصرين يحتاج اليوم إلى العديد من الخطوات المنهجية والتحليلية والنقدية، من أبرزها:

١- ممارسة النقد العميق للتجربة السياسية للمسلمين، وتفكيك ظاهرة النمذجة السياسية، التي حاولت العديد من الأقلام ترسيخها وتأييدها في العقل الإسلامي.

٢- التعامل مع ظاهرة بناء الدول وممارسة السلطة والسياسة بوصفها عملاً بشرياً لا يمكن أن يتحول إلى فعل مقدس، لا يمكن نقده أو مخالفته.

٣- استنهاض قوى الأمة الحية لصياغة حالة سياسية مستقلة عن الدولة، وتعمل على تجاوز حالة العجز الزمنة التي تعانيها الدولة العربية - الإسلامية المعاصرة. وتكون هذه الحالة هي النواة الأولى لتأسيس تقاليد وثقافة المحاسبة والمراقبة السياسية. بحيث يتحول المجال العام وعلى رأسه مؤسسة الدولة، إلى فضاء مفتوح لجميع الكفاءات والطاقات.

ومن يتحمل المسؤولية في هذا السياق ينبغي ألا يتم الرهان على مناقباته الأخلاقية، وإنما يجب أن يراقب ويحاسب على أدائه وممارسته العامة.

من خلال ثقافة المراقبة والمحاسبة وتقاليدها يمكن التقليل من الكثير من الأخطاء

والخطايا، والمساهمة المباشرة في تصويب بعض الممارسات.

٤- ظاهرة الاستبداد في التجربة العربية - الإسلامية المعاصرة، ظاهرة مركبة، وتدخلت عوامل وروافد عديدة في بنائها وحمايتها في الاجتماع العربي - الإسلامي المعاصر.

لهذا فإن إسقاط الحاكم أو تغييره لا يعني على المستوى الواقعي انتهاء بنية الاستبداد في الدولة والمجتمع، وإنما هو الخطوة الأولى في مشروع تفكيك ظاهرة الاستبداد وبناء حقائق التداول والديمقراطية في السياسة والمجتمع. وهذا بطبيعة الحال يتطلب العمل على تغيير النمط الثقافي - الاجتماعي الحاضر لظاهرة الاستبداد، وتفكيك شبكة المصالح الحامية لها (أي لظاهرة الاستبداد وتغول الدولة)، وبناء نظام سياسي - اجتماعي يستند إلى الشورى والتداول لإدارة الشؤون العامة.

فلا يمكن أن نُنهي فعل الغطرسة والهيمنة والإكراه الذي يمارسه المستبد إلا بإنهاء فعل الرضوخ والتبرير والانصياع الأعمى لدى المستبد بهم.

ولعل هذه الحقيقة العميقة، هي أحد المعاني التي تشير إليها الآية القرآنية الكريمة ﴿إِنَّ اللَّهَ لَا يُغَيِّرُ مَا بِقَوْمٍ حَتَّىٰ يُغَيِّرُوا مَا بِأَنْفُسِهِمْ﴾^(١).

فحينما تتغير نظرة الإنسان إلى نفسه، وتبديل عناصر ثقافته ومعاييرها، فإن هذا التغيير الذاتي يقود -بطبيعة الحال- إلى تغيير اجتماعي - سياسي خارجي. فحينما يتحرر الإنسان من الاستبداد فإن قدرته على إسقاط الاستبداد من الحياة السياسية والاجتماعية تُضحى حقيقة قائمة وشاخصة.

٥- على المستوى التاريخي لا يوجد في تراث المسلمين السياسي تجارباً وأفكاراً منظمة لبناء شرعية الدولة على قاعدة الرضا الشعبي وبناء نظام مدني في ممارسة الحكم. بل إننا نستطيع القول وبفعل تراكم عصور الانحطاط والتخلف في حياة المسلمين: إنه قد تشكّلت موروثات اجتماعية وثقافية مضادة للشرعية الشعبية، وبُني عقد سياسي جديد يحدد حقوق وواجبات الحاكم والمحكومين، ومسوغة لفعل الطاعة والخضوع، ومتعايشة مع ظاهرة الاستبداد والاستئثار.

لهذا فإننا نعتقد أن الجهد في الفترات الانتقالية ينبغي أن يتّجه صوب استلهاج التجارب الإنسانية في بناء السلطة والدولة؛ لأن قيم الإسلام الأساسية لا تشجع بناء دولة دينية - ثيوقراطية، وأنه لا توجد صيغة محددة لشكل الدولة ومؤسساتها، كما أنه لا آليات محددة وفق التجربة التاريخية للمسلمين لاختيار الحاكم ومؤسسات الحكم. ثمة مبادئ

(١) القرآن الكريم، سورة الرعد، الآية ١١.

وقيم ينبغي أن تتجسد، والإطار الذي تتجسد فيه هذه القيم هو من صناعة الإنسان ومدى تطوره الفكري والقانوني.

لهذا فإننا ندعو بشكل مباشر إلى التفاعل التام مع منجزات الإنسان والحضارة الحديثة على هذا الصعيد، وبناء مؤسسة الدولة والحكم انطلاقاً مما وصل إليه إنجاز الأمم المعاصرة. وهذا بطبيعة الحال لا يعني أن ديمقراطيتنا ستكون ومنذ اللحظة الأولى كديمقراطية الدول المتقدمة، وإنما نقول: إن البنية الأساسية التي شكلت النظام الديمقراطي المعاصر، ينبغي استيعابها بشكل تام، حتى يتسنى لنا الاستفادة منها بعيداً عن مركب النقص أو نزعات الانسلاخ والذوبان.

ودون ذلك سيقى الواقع العربي - الإسلامي أسير أزماته المتتالية، وأية محاولة للخروج منها بعيداً عن مشروع إصلاح الدولة وإنهاء استبدادها وتغولها سيفضي إلى المزيد من الضعف والتشظي؛ لأن «الدول العربية الراهنة مشروعات حروب أهلية. فالأفراد والجماعات في كل دولة عربية هي مجرد تجمع بشري لم يبلغ بعد مرتبة المجتمع، وليس بينها عقد اجتماعي، ولا هي قادرة على التوافق على ثوابت وطنية وهوية جامعة مشتركة ترفع مستوى تلك التجمعات البشرية إلى مستوى مجتمع بالمعنى العلمي للمجتمع.

فالأفراد والجماعات والمجتمعات الفرعية في حد ذاتها لا تبلغ مرتبة المجتمع الواحد، إلا عندما يكون ما يربط بين تلك الجماعات هو أكثر وأكبر مما يربط بين أي جماعة منها مع جماعات خارج حدود الدولة، ويتولد شعور بالمصير المشترك، وتؤمن بالتالي معظم جماعات المجتمع وأفراده بضرورة توفير متطلبات تأمين المستقبل المشترك»^(٢).

فلا جوهر للأنظمة الشمولية إلا الاستبداد والديكتاتورية، وإن تجلبت بجلباب ديني - تقليدي أو جلباب مدني - حداثي. والأنظمة السياسية التي ابتليت بها المنطقة العربية هي أنظمة استثنائية ذات قاعدة اجتماعية ضيقة، وتأسست واستمرت على نزعة عصبوية محدودة، واستخدامها لشعارات دينية أو مدنية، لا يلغي جوهرها الاستصالي - الديكتاتوري.

وهذا الجوهر لا اعتبارات سلطوية وبرغماتية يغطي إما بغطاء الدين وشعاراته، أو الحداثة والعلمانية وشعاراتها، ولكن هذه الأنظمة في حقيقتها بعيدة عن قيم الدين كما هي بعيدة عن قيم العلمانية والمدنية، فهي مارست العنف السياسي والاستئثار بالقرار ومصادر القوة، تارة باسم الدين وتارة أخرى باسم العلمانية، إلا أن جوهرها الاستبدادي لم يتغير ولم

(٢) ندوة الاستبداد في نظم الحكم العربية المعاصرة، بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، الطبعة الأولى ٢٠٠٥م، ص ٣٨.

يتبدل. فقيم الإسلام الكبرى لا تسوغ الاستبداد والاستثثار، كما أن المدنية لا تبرر نزعات الاستفراد والديكتاتورية. ومن جراء هذا الالتباس الذي خلقتة الأنظمة الشمولية في الواقع العربي المعاصر، لم تتمكن كشعوب عربية من الاستفادة من بركات الإسلام الحضارية، كما إننا لم نتنعم بمقتضيات المدنية والعلمانية على مستوى السياسة وإدارتها والحقوق وصيانتها.

والديمقراطية كممارسة مؤسسية مستديمة مطلوبة بصرف النظر عن طبيعة النظام السياسي سواء كانت دينية أم مدنية، ولا قيمة لأي نظام سياسي إذا لم يكن ديمقراطياً ويفسح المجال القانوني لكل مكونات شعبه للمشاركة في الحياة العامة بكل مستوياتها؛ لأن الأنظمة الشمولية - الاستبدادية، دائماً تعمل على تحصيل نفسها إما بأيديولوجية دينية أو مدنية - حداثية.

ومن الضروري أن تدرك الأطراف السياسية، وبالذات الإسلامية لكونها تنصدر المشهد السياسي، أن الديمقراطية لا تعني فقط الوصول إلى السلطة بالانتخابات الشعبية، وإنما إدارة الحياة السياسية بعقلية دستورية - توافقية؛ لأن «من الأخطاء الشائعة الاعتقاد أن انتخاب هيئة ما بالأكثرية يعطيها حق الانفراد بالقرار والاستثثار بالسلطة، وهو في الواقع لا يعطيها سوى حق تصريف الشؤون العامة، بموجب القوانين الدستورية؛ لذلك تقتضي الديمقراطية أن تقوم الأكثرية الحاكمة بالتداول مع الأقلية ومع الفئات المعنية في المجتمع للاستئناس بأرائها وموافقتها ما أمكن، والنظر في الطرق التي يمكن مراعاتها بها. فالحكم الديمقراطي هو الذي يحاول تخفيف قساوة القرار على الجماعة الخاسرة. إن العقيدة الإسلامية التي تعتمد مبادئ التيسير على العباد، وتنهى عن التعسير، تمثل الفلسفة الإنسانية الديمقراطية خير تمثيل»^(٣).

□ التعددية والممارسة العربية الحديثة

لو درسنا الممارسة والخبرة العربية المعاصرة في التعامل مع حقائق التنوع والتعدد الأفقي والعمودي الموجودة في البلدان العربية لرأينا أن هذه الممارسة لا تخرج من الخيارات التالية:

١ - إن المختلفين معنا هم فضاء للتذويب والدمج القسري؛ لأنهم من الناحية الدينية ليسوا مثلاً صالحاً ومتكاملاً، لأن لديهم هرطقات دينية وانحرافات عقدية، كما أنهم من الناحية السياسية يشكلون بطريقة أو بأخرى طابوراً خامساً لقوى أجنبية، تحاول هذه القوى أن تعبت بأمنا واستقرارنا من خلال هذا الطابور الخامس، وبالتالي وحفاظاً على الأمن

(٣) إيليا حريق، الديمقراطية وتحديات الحداثة: بين الشرق والغرب، بيروت: دار الساقى، الطبعة الأولى ٢٠٠١م، ص ٤٣.

الوطني أو القومي، نحن بحاجة إلى أن تمارس الدولة كل جبروتها ودهاءها ومقدرات السلطة من أجل تعميم عقيدتها، وتذويب وتفكيك -بوسائل عديدة- المجموعات البشرية الأخرى المختلفة مع الأكثرية سواء في الدين أو المذهب أو القومية أو العرق.

ولا شك في أن هذا الخيار بمتوالياته الأمنية والسياسية والاجتماعية، كلف المنطقة العربية الكثير. حيث الأزمات وغياب الاستقرار السياسي العميق، وشعور فئات عديدة في المجتمع أنه يتم التعامل معها بتمييز وبعيداً عن مقتضيات المواطنة المتساوية في الحقوق والواجبات.

٢- خيار النبذ والطرْد والقمع والتهميش والإبعاد عن كل المسؤوليات الوطنية سواء الكبرى أو المتوسطة.

فالأنظمة الشمولية والمستبدة، وهي السمة الغالبة على أنظمة وحكومات العالم العربي، لكونها تعتمد على قاعدة اجتماعية ضيقة، وتحتكر القرار ومصادر القوة، فإنها تمارس عملية النبذ والطرْد للعديد من مكونات الشعب والمجتمع تحت دعاوى ويافطات عديدة.

وبطبيعة الحال سيكون نصيب الأقليات الدينية والمذهبية والقومية والعرقية من عملية الطرد والنبذ كبيراً وقاسياً.

ويتم في سياق تغطية خيار النبذ والتهميش خطابات دينية متطرفة أو قومية شوفينية، تبرر وتوسّع للسلطات السياسية فعل النبذ والطرْد والتهميش؛ لذلك نستطيع القول على صعيد الواقع العربي المعاصر: إن جميع الدول العربية بتفاوت محدود بينها، سقطت في امتحان التعددية؛ لأنها في كل خياراتها السياسية والاقتصادية والاجتماعية، هي منحازة ضد الأقليات، ولا يتسع صدرها وقلبها وعقلها إلى احترام خصوصية هذه الأقليات، والتعامل مع أهلها بوصفهم مواطنين لهم ما لبقية المواطنين وعليهم ما على بقية المواطنين.

ومن جراء هذا السلوك المشين في التعامل مع الأقليات في العالم العربي، تعمقت مشكلات سياسية واجتماعية وأمنية عويصة ومركبة، وتشكل خاصرة رخوة في كل المشهد العربي المعاصر.

٣- ويبقى الخيار الذي ندعو إليه، ونعتبره هو الخيار الذي ينسجم مع قيم الأديان التوحيدية ومواثيق حقوق الإنسان والمنظومات الدستورية الحديثة، ألا وهو خيار المواطنة المتساوية، الذي لا يفرق بين مواطن أو آخر لأي اعتبار من الاعتبارات.

ولا شك في أن تحقيق هذا الخيار وسيادته في العالم العربي، يتطلب تفكيك الأنظمة السياسية الشمولية التي تتغطى بمقولات دينية طاردة للمختلف والمغاير الديني أو المذهبي،

أو مقولات قومية شوفينية طاردة للمختلف والمغاير القومي.

لأننا نعتقد أن بنية الأنظمة الشمولية - الاستبدادية، هي تنتج باستمرار خيار تنمية الفوارق والاختلافات بين المواطنين؛ لأنها في جوهرها ليست دولة لجميع المواطنين، وإنما هي دولة لبعض المواطنين، ولا فرق في هذا السياق بين الدولة العربية التقدمية، التي باسم العرب والقومية العربية تطرد تعبيرات ومكونات عديدة من الاجتماع العربي المعاصر، أو باسم الدين ومشروع الإسلام السياسي؛ لأنها أيضاً تمارس التفرقة بين المواطنين، وليست قادرة بنوياً على أن تكون كمؤسسة التعبير الدقيق والشامل لكل حساسيات مواطنيها.

إننا نعتقد أن الدول الأيديولوجية سواء كانت قومية أو دينية في التجربة العربية المعاصرة، هي دول غير قادرة على بناء دولة مواطنة، بل هي دولة القوم أو الطائفة أو القبيلة أو العشيرة أو العائلة.

لذلك هي دول بالضرورة تمارس التمييز بين المواطنين. ولا خيار أمام العرب في اللحظة الراهنة لإدارة حقائق التعدد والتنوع، إلا ببناء دولة مدنية حاضنة لجميع المواطنين، وتتعامل مع جميع المواطنين بوصفهم مواطنين بصرف النظر عن أديانهم ومذاهبهم وقومياتهم وأعرافهم.

وإننا نعتقد أن مشكلة الكراهية السائدة لاعتبارات دينية أو مذهبية أو قومية في المشهد العربي المعاصر، هي في جوهرها مشكلة سياسية، وإن وظفت الخطابات الدينية المتطرفة والمقولات القومية الشوفينية. ولا قدرة فعلية لمعالجة ظاهرة الكراهية في المنطقة العربية، إلا بتفكيك الأنظمة الشمولية - الاستبدادية وبناء أنظمة سياسية - ديمقراطية - تعددية - مدنية.

وندرك وفق المعطيات السياسية والاجتماعية والثقافية القائمة في المنطقة العربية اليوم، أن الوصول إلى هذا الهدف، لا زال بعيد المنال، ولا زالت هناك عقبات وصعوبات جوهرية تعترض العرب جميعاً للوصول إلى بناء الدولة المدنية - الديمقراطية. ولكن صعوبة الطريق لا تلغي صوابية الفكرة والمقصد؛ لأن التجربة الغربية مع اختلافات على مستوى السياقات التاريخية والشروط الثقافية والتحويلات السياسية، لم تتمكن من إنهاء وتفكيك ظاهرة الكراهية التي أنتجت مع عوامل أخرى حروب المائة عام، إلا بتفكيك الدولة الشمولية - الاستبدادية، القامعة لشعبها، والناهبة لخيرات، وبناء دولة مدنية جديدة. وحدها الدولة المدنية التي استطاعت في التجربة الغربية من إنهاء التطاحن الأهلي والحروب الدينية - المذهبية.

ونحن نعتقد أن الواقع العربي المعاصر لن يخرج من دوامة الاقتتال والعنف العبيثي ومقولات التحريض وبث الكراهية، إلا ببناء دولة المواطنة.

□ ظاهرة الكراهية: دينية أم سياسية

ثمة أفكار وقناعات عديدة حين التفكير في الإجابة عن هذا السؤال المركزي؛ لأن الإجابة السريعة تقول: إن الكراهية بين الناس تتم لأسباب دينية أو مذهبية أو قومية، لذلك فهي ظاهرة دينية - ثقافية، ولا دخل للسياسي في إنتاج ظاهرة الكراهية.

ولكن حين التأمل في هذه الظاهرة المعقدة والمركبة، نجد أن جوهرها العميق جوهر سياسي. بمعنى أن فعل التمييز والتهميش بين المواطنين يتم بإرادة سياسية ولأغراض سياسية متعلقة بطبيعة الدولة الشمولية وخياراتها السياسية والأمنية في التعامل مع مكونات شعبها، ولأن النخب السياسية السائدة تعتمد باستمرار في إدارة شعبها على قوتين أساسيتين وهما: القوة الخشنة - الصلبة عبر القمع الأمني والطرده الممنهج للكثير من مكونات الشعب، والقوة الناعمة التي تستدعي خطابات دينية وثقافية وإعلامية، تغطي ممارسة الدولة، وتبرر لها نهجها الفئوي والعصوي. ومن المؤكد في هذا السياق أن الدين كمؤسسة ومقولات أيديولوجية، يستخدم في تبرير عملية النبذ والطرده، الذي من متوالياته ومقتضياته بث الكراهية بين المواطنين لأسباب دينية أو قومية.

ولكن لو غاب الانحياز الديني أو القومي الذي تمارسه الدولة الشمولية، لما برزت حالة الكراهية بين المواطنين لعناوين دينية أو قومية.

ولكن الإرادة السياسية والخيار السياسي هو الذي يوقظ الخصوصيات على نحو سلبي، فينتج من جراء ذلك التباغض والكراهية بين المواطنين؛ لأن جميع المواطنين بدأت تتلمس حقيقة أن انتماءها الديني أو المذهبي أو القومي له مدخلة أساسية في نيل حقوق المواطنة الكاملة أو منعها عنه، فلذلك تنمو الحساسيات بين المواطنين، والتي تنتهي بحالة من الجفاء المستحکم؛ لأن الطرف أو المكون الغالب، والذي ينعم بكل الخيرات لاعتبارات غير كسبية لا دخل له فيها.. لأنه فقط من دين الأكثرية أو من القومية الغالبة، لذلك سيستमित هذا الإنسان إلا ما نذر لإبقاء هذه الامتيازات القائمة في جوهرها لأسباب سياسية والطاردة لبعض شركاء الوطن.

وفي المقابل فإن الطرف أو المكون المطرود من نيل حقوقه لاعتبارات لا دخل له فيها في الغالب سيندفع من الناحية السيولوجية للتشبث بخصوصياته وسيرفع مظلوميته وسيطالب بإنصافه وجماعته الدينية أو المذهبية أو القومية.

لذلك فإننا نعتقد أن ظاهرة الكراهية هي ظاهرة في جوهرها سياسية، ولا يمكن أن تعالج إلا بإرادة سياسية وتحول سياسي عميق في بنية الدولة وإدارة الحكم والسلطة. ولعل

العامل الأساسي الذي يثير الالتباس لتحديد طبيعة مشكلة الكراهية هي عملية التخاذم المتبادل في العديد من دول المنطقة بين الديني والسياسي، ولكن لو تعمقنا في طبيعة التخاذم سنكتشف أن السياسي بأدواته وقدراته، هو اللاعب الأساس والمستفيد الأول والمتحكم في آن في عملية التخاذم المتبادل.

□ العدالة سبيل الاستقرار

ثمة علاقة عميقة، وعلى أكثر من مستوى، تربط قيمة الاستقرار السياسي والاجتماعي في أي تجربة إنسانية وقيمة العدالة. بمعنى أن كل المجتمعات الإنسانية تنشُد الاستقرار، وتعمل إليه، وتطمح إلى حقايقه في واقعها، إلا أن هذه المجتمعات الإنسانية تتباين وتختلف في الطرق التي تسلكها، والسبل التي تنتهجها للوصول إلى حقيقة الاستقرار السياسي والاجتماعي.

فالمجتمعات الإنسانية المتقدمة حضارياً تعتمد في بناء استقرارها الداخلي السياسي والاجتماعي على وسائل الرضا والمشاركة والديمقراطية، والعلاقة الإيجابية والمفتوحة بين مؤسسات الدولة والسلطة والمجتمع بكل مؤسساته المدنية والأهلية وشرائحه الاجتماعية وفتاته الشعبية؛ لذلك يكون الاستقرار هو بمثابة النتاج الطبيعي لعملية الانسجام والتناغم بين خيارات الدولة وخيارات المجتمع.

بحيث يصبح الجميع في مركب واحد، ويعمل وفق أجندة مشتركة لصالح أهداف وغايات واحدة ومشتركة.

لذلك غالباً ما تغيب القلاقل السياسية والاضطرابات الاجتماعية في هذه الدول والتجارب الإنسانية، وإن وجدت اضطرابات اجتماعية أو مشاكل سياسية وأمنية فإن حيوية نظامها السياسي، ومرونة إجراءاتها الأمنية، وفعالية مؤسساتها وأطرها المدنية، هي العناصر القادرة على إيجاد معالجات حقيقية وواعية للأسباب الموجبة لتلك الاضطرابات أو المشاكل.

وإذا تحقق الاستقرار العميق المبني على أسس صلبة في أي تجربة إنسانية، فإنه يوفر الأرضية المناسبة لانطلاق هذا المجتمع أو تلك التجربة في مشروع البناء والعمران والتقدم.

فالتقدم لا يحصل في مجتمعات تعيش الفوضى والاضطرابات المتنقلة، وإنما يحصل في المجتمعات المستقرة، التي لا تعاني من مشكلات بنوية في طبيعة خياراتها، أو شكل العلاقة التي تربط الدولة بالمجتمع والعكس.

فالمقدمة الضرورية لعمليات التقدم الاقتصادي والعلمي والصناعي هي الاستقرار السياسي والاجتماعي. وكل التجارب الإنسانية تثبت هذه الحقيقة. ومن يبحث عن التقدم بعيداً عن مقدمته الحقيقية والضرورية فإنه لن يحصل إلا على المزيد من المشاكل والمآزق، التي تعقد العلاقة بين الدولة والمجتمع وتربكها وتدخلها في دهاليز اللاتفاهم واللاثقة.

وفي مقابل هذه المجتمعات الحضارية - المتقدمة، التي تحصل على استقرارها السياسي والاجتماعي من خلال وسائل المشاركة والديمقراطية والتوسيع الدائم للقاعدة الاجتماعية للسلطة، هناك مجتمعات إنسانية تتبنى وسائل قسرية وتنتهج سبل قهرية للحصول على استقرارها السياسي والاجتماعي.

فالقوة المادية الغاشمة هي وسيلة العديد من الأمم والشعوب لنيل استقرارها، ومنع أي اضطراب أو فوضى اجتماعية وسياسية، وهي وسيلة على المستوى الحضاري والتاريخي، تثبت عدم جدوايتها وعدم قدرتها على إنجاز مفهوم الاستقرار السياسي والاجتماعي بمتطلباته الحقيقية وعناصره الجوهرية.

لأن استخدام وسائل القهر والعنف يفضي، اجتماعياً وسياسياً، إلى تأسيس عميق لكل الأسباب المفضية إلى التباعد بين الدولة والمجتمع، وإلى بناء الاستقرار السياسي على أسس هشّة وضعيفة، سرعان ما تزول عند أية محنة اجتماعية أو سياسية.

وتجارب الاتحاد السوفيتي ويوغسلافيا والعراق كلها تثبت - بشكل لا مجال فيه للشك - أن العنف لا يبني استقراراً، وإن القوة الغاشمة لا توفر الأرضية المناسبة لبناء منجزات حضارية وتقدمية لدى أي شعب أو أمة.

فلا استقرار بلا عدالة، ومن يبحث عن الاستقرار بعيداً عن قيمة العدالة ومتطلباتها الأخلاقية والمؤسسية فإنه لن يحصل إلا المزيد من الضعف والهوان.

فتجارب الأمم والشعوب جميعها تثبت أن العلاقة بين الاستقرار والعدالة هي علاقة عميقة وحيوية، بحيث إن الاستقرار العميق هو الوليد الشرعي للعدالة بكل مستوياتها. وحين يتأسس الاستقرار السياسي والاجتماعي على أسس صلبة وعميقة تتوفر الإمكانية اللازمة لمواجهة أي تحدٍّ داخلي أو خطر خارجي.

فالتحديات الداخلية لا يمكن مواجهتها على نحو فعال دون انسجام عميق بين الدولة والمجتمع، كما أن المخاطر الخارجية لا يمكن إفشالها دون التناغم العميق بين خيارات الدولة والمجتمع. وكل هذا لن يتأتى دون بناء الاستقرار السياسي والاجتماعي على أسس العدالة الأخلاقية والمؤسسية.

وإن الإنسان أو المجتمع، حينما يشعر بالرضا عن أحواله وأوضاعه، فإنه يدافع عنها بكل ما يملك، ويضحى في سبيل ذلك حتى بنفسه. وأي مجتمع يصل إلى هذه الحالة فإن أكبر قوة مادية لن تتمكن من النيل منه أو هزيمته.

فالاستقرار السياسي والاجتماعي المبني على العدالة هو الذي يصنع القوة الحقيقية لدى أي شعب أو مجتمع.

لهذا فإن المجتمعات التي تعيش الاستقرار وفق هذه الرؤية والنمط هي مجتمعات قوية وقادرة على مواجهة كل التحديات الداخلية والخارجية.

ونحن كمجتمعات عربية وإسلامية اليوم، وفي ظل التحديات الكثيرة التي تواجهنا على أكثر من صعيد ومستوى، بحاجة إلى هذه النوعية من الاستقرار، حتى نتتمكن من مجابهة تحدياتنا، والتغلب على مشاكلنا، والتخلص من كل الثغرات الداخلية التي لا تنسجم ومقتضيات الاستقرار العميق.

□ بناء المواطنة الجامعة

لعل من الطبيعي القول ووفق التسلسل المنطقي: إن المسؤول الأول عن تفجر الأوضاع السياسية والأمنية في أكثر من بلد عربي، هو غياب المواطن، وبما يحمل هذا المفهوم من حمولة قانونية وحقوقية. فالمجتمعات العربية التي تفجرت فيها الأوضاع على نحو غير مسبوق، هي المجتمعات التي يغيب فيها مفهوم وحقائق المواطن، أو يتم الانتقاص اليومي من حقوقه وامتتهان كرامته. فأبناء المجتمع وفق الرؤية القانونية والحقوقية ليسوا سدياً بشرياً، وإنما هم كيان اجتماعي متضامن ومتكامل وفق رؤية أو منظومة قانونية وحقوقية متكاملة. وإن استمرار هذا الكيان يعود إلى استمرار هذه المنظومة القانونية التي تعطي لنمط العلاقة القائم بين مجموع أفراد المجتمع صفة مواطن بكل مضمونها الحقوقي على المستويين المعنوي والمادي.

وإن الإنسان حينما يفقد هذه الصفة أو الحقيقة، فهو يخسر كل شيء، ويصبح ريشة في مهب الريح. فحينما يفقد ابن المجتمع والوطن صفة وحقيقة أنه مواطن، فهو يفقد في حقيقة الأمر كل شيء، وحينما يفقد الإنسان كل شيء فهو يعمل على مخاصمة واقعه ومعاندة الأسباب التي أوصلته إلى هذا الحضيض. وحينما تكون هذه العملية (أي عملية افتقاد الإنسان صفة أنه مواطن) عامة ويشعر بها غالبية الشعب، فإن موجبات الفعل المعارض والمطالب بتغيير كل المعادلات القائمة هي الحاكمة والمسيطرة.

واعتقد أن الشعوب العربية التي خرجت إلى الشوارع تطالب بحقوقها، وتعمل

بوسائلها السلمية والحضارية لرفع الظلم والحيف عنها، هي شعوب عانت إما من غياب حالة المواطنة في علاقتها وحقوقها مع مؤسسة الدولة، أو كانت تعاني بشكل يومي من انتقاص حقوقها وامتهان كرامتها، وأنه لا نصيب حقيقي لها من قيمة المواطنة. لهذا فهي تتحرك في الشارع وتطالب بإصلاح أوضاعها، لكي تعود إلى مواطنتها، وحتى تنتقل من حالة السديم البشري إلى الكيان الاجتماعي المسيج بحقوق وواجبات المواطنة.

من هنا فإن الشعوب العربية التي خرجت في بعض الدول العربية بالملايين للمطالبة بحقوقها وكرامتها، فهي لم تخرج من أجل تدمير اقتصاد بلدها، ولم تخرج من أجل الاقتتال الداخلي بين مكوناتها وتعبيراتها، ولم تطالب بحقوقها من أجل إفشال دولتها أو لتوفير المناخ الإقليمي والدولي لمضاعفة الضغوط على دولتها، وإنما خرجت لكي تقبض على حقيقة المواطنة التي انتزعت منها، وتطالب بحقوقها من أجل أن تكون العلاقة بين كل الشعب ودولته قائمة على المواطنة المرتكزة على منظومة متكاملة من الحقوق والواجبات، وتحرك الشعب وقدم التضحيات الجسام من أجل أن لا تستمر علاقة الاستزلام، لأنها علاقة تدمر الأوطان والمجتمعات.

وعليه فإن المجتمع الذي تتوافر فيها كل حقائق ومتطلبات المواطنة، فهو يعيش الاستقرار العميق، ويشعر بانسجام كامل في خياراته بينه وبين الدولة التي ينتمي إليها.

أما المجتمع الذي لم تتوافر فيه -لأي سبب من الأسباب- حقائق ومتطلبات المواطنة فإنه يعيش القلق والاضطراب، وتتراكم فيه عناصر ومقتضيات الفجوة بينه وبين الدولة بكل مؤسساتها وهياكلها.

لهذا فإن طريق الاستقرار الحقيقي والعميق لكل مجتمعاتنا ودولنا، هو الذي يمر عبر تحقيق وإنجاز مفهوم المواطنة، في نمط العلاقة، وفي تحديد منظومة الحقوق والواجبات، ودون ذلك ستبقى الأمور معرضة للاهتزاز والاضطراب، وإن انجاز مفهوم المواطنة هو الذي يعطي الهبة والعزة للدولة، دون اضطراب لاستخدام آليات القهر والقمع.

وحينما ينجز مفهوم المواطن تتمكن مجتمعاتنا من إنجاز وتحقيق مجتمع المواطنين، الذي يحترم كل الخصوصيات الفرعية، دون أن يوصله هذا الاحترام إلى الانغلاق والانكفاء والانحباس. وحينما تكون العلاقة بين المجموعات البشرية التي يتشكل منها المجتمع قائمة ومستندة إلى مفهوم المواطنة دون افتئات على دوائر الانتماء الأخرى، حينذاك نستطيع القول: إن هذا المجتمع تمكن من التغلب وقهر كل نقاط ضعفه الداخلية، وأنه خطا الخطوة الأولى في مشروع بناء تقدمه وازدهاره على أسس صلبة ومتينة.

وعلى هذا الأساس -كما يقرر المفكر الفرنسي (جورج بوردو)- تفترق الديمقراطية

المحكومة عن الديمقراطية الحاكمة، الأولى قائمة على أساس شعب من المواطنين فتكون غايتها أن تحكمه حكماً مناسباً للمجتمع القائم فعلاً بصرف النظر عما يريده الشعب الحقيقي، أما الديمقراطية القائمة على أساس الشعب الحقيقي فتكون غايتها خلق عالم جديد، عالم متحرر بديل عن الواقع تشبع فيه الاحتياجات الفعلية للشعب، ديمقراطية تكون القرارات فيها خاضعة لتلك الاحتياجات.

لهذا فإننا نرى أن الأولوية في كل بلدان العالم العربي في هذه اللحظة الزمنية، هي في بناء المواطنة، بحيث تكون هي أساس الحقوق والواجبات.

فهي خط الدفاع وهي مصدر الاستقرار الحقيقي في كل المجتمعات والأوطان، ودونها لن تتمكن كل الأسلحة العسكرية من حماية الأمن والاستقرار. وإن مفارقات المواطنة في واقعنا العربي العام كالاستبداد والتعصب والتطرف، هي المسؤولة بشكل أو بآخر عن الأوضاع الحالية التي يعيشها العرب وتشهدها العديد من الدول العربية، ولا خيار أمامنا إذا أردنا الأمن والاستقرار إلا الالتزام بمقتضيات المواطنة، وصيانة كل الحقوق المترتبة على ذلك. فإعادة الاعتبار إلى إنساننا، عبر الاعتراف بمواطنيته الكاملة دون نقیصة، هي البداية الحقيقية لإصلاح الأوضاع في العالم العربي.

وإن بناء المواطنة وصياغة العلاقات الداخلية للمجتمع والوطن الواحد، على أسس المساواة والعدالة، هو الذي يساهم بشكل كبير في ضبط الاختلافات والتباينات، وفي جعل الحوار والتواصل متجهاً صوب القضايا الحيوية والنوعية.

وإن المواطنة ليست هوية جامدة، وإنما هي حيوية ومفتوحة على جميع الروافد، وتستفيد من كل الاجتهادات والآراء وذلك لإثراء مضمونها وتوسيع قاعدتها الاجتماعية والإنسانية. وإن المواطنة بقيمتها وحقوقها وواجباتها ومسؤولياتها، هي حجر الأساس لتطوير الأوضاع السياسية والقانونية وتجديد الحياة السياسية والثقافية، وتنمية مقومات وعوامل السلم الاجتماعي وتعزيز الوحدة الداخلية.

ومن الضروري في هذا السياق، أن نولي جميعاً اهتماماً فائقاً بنظام العلاقات والتواصل بين مكونات المجتمع، والعمل على تنقيته من كل عناصر الإقصاء والتهميش وسوء الظن وغياب أشكال الاحترام المتبادل. فالمجتمع القادر على بناء مواطنة حقيقية، هو ذلك المجتمع الذي يتكون من مواطنين يحترم كل فرد منهم الفرد الآخر، ويتحلون بقيم التسامح واحترام التعدد والتنوع وحقوق الإنسان، ويعملون معاً لتوطيد أركان الفهم والتفاهم، والتلاقي والتعاون، والأمن والاستقرار.



الوجه الجديد للاستعراب الإسباني

الدكتور عيسى الدودي*

شهدت الألفية الثالثة تَبَلُّورَ اتجاه جديد في الاستعراب^(١) الإسباني، يعتمد بالأساس على التعامل مع القضايا والتطورات الجديدة والطارئة التي عرفها العالم بعد أحداث الحادي عشر من سبتمبر، وما نتج عن ذلك من تطورات وأحداث، وما طرأ على العلاقات بين العالمين العربي والغربي من تغيرات، فانتقلت بذلك اهتمامات المستعربين الجدد إلى البحث في قضايا الديمقراطية وحقوق الإنسان والإسلام السياسي والإرهاب والتنمية ومشاكل الهجرة في العالم العربي، بالإضافة إلى التركيز على الحوار الثقافي والتواصل

* كاتب وباحث من المغرب - البريد الإلكتروني: aissa.daoudi@yahoo.com
(١) سيلاحظ القارئ في هذه الدراسة استعمال الاستعراب تارة والاستشراق تارة أخرى، وللتمييز بينهما فالاستعراب يذكر عندما يتعلق بالمدرسة الإسبانية التي انصب اهتمامها على الدراسات العربية، والتي يؤثر المستعربون الإسبان أنفسهم هذا المصطلح دون غيره، لأن الحضارة العربية الإسلامية تشكل جزءاً أساسياً من تاريخهم وتراثهم الحضاري، ولأنهم نذروا أنفسهم لدراسة تاريخ وحضارة وأدب العرب خاصة الأندلسي منه، وعلى العموم، فهي التي ينحصر اشتغالها فيما هو عربي فقط. أما مصطلح الاستشراق فسيحصر عندما يتعلق الأمر بالباحثين الغربيين عموماً الذين استهواهم الشرق، والذين يهتمون بالثقافات الشرقية من عربية وعبرية وتركية وفارسية ومصرية وآشورية، لهذا يمكن أن نتحدث في هذا الجانب عن الاستترك والاستفراس والاستمصار..

الحضاري بين الغرب والشرق، كما استقطبتهم -بشكل ملفت للنظر- القضية الفلسطينية وحرب العراق باعتبارهما من أبرز محددات نوعية التعامل الغربي مع العالم العربي، ولما لهما كذلك من ارتدادات على الدول الغربية خاصة على المستويين السياسي والاقتصادي، دون أن ننسى الاهتمام الخاص الذي حظى به المغرب عند هؤلاء المستعربين باعتباره الجار العربي والإفريقي القريب الذي تربطه بإسبانيا علاقات تاريخية تمتد لقرون من الزمن.

بالرغم من الزخم الفكري الذي تطرحه هذه المدرسة الجديدة في الاستعراب الإسباني، وحضورها المتزايد في الأوساط الثقافية والسياسية، فإن محاولة رصدها، وتتبع خطواتها، تضعنا أمام تحديات وصعوبات حمة لفهم ملامحها وتوجهاتها ونظرتها لمستقبل العلاقات بين الشرق والغرب، وفي مقدمتها أن الحيز الزمني لهذه المدرسة ضيق للغاية لا يكاد يتجاوز عقداً واحداً، وهي فترة قصيرة بالمقارنة مع فترة اشتغال الاستعراب الإسباني التقليدي الذي يمتد لقرون من الزمن، بحيث إن هذا الأمر يؤكد -بما لا يدع مجالاً للشك- أن هذه المدرسة حديثة وفي بداية تشكّل معالمها، وهذا ما يفسر كذلك العدد القليل من المستعربين الجدد الذين لا يمكن مقارنتهم بحال من الأحوال مع الجيش العرمرم من المستعربين التقليديين.

وهكذا، فهذه التحديات وغيرها لا يجب أن تكون عائقاً للبحث في هذا الموضوع، بل يجب أن تكون مبرراً ودافعاً لإعطاء صورة عن الاستعراب الجديد في إسبانيا، وتحديد توجهاته واهتماماته. لهذا فإننا في هذه السطور سنحاول أن نرصد المنعطف الذي عرفه مسار الاستعراب الإسباني في الآونة الأخيرة، والوقوف عند بعض القضايا العربية التي نالت اهتمامه، والتعريف ببعض أهم رموزه وشخصياته.

- ١ -

تحولات في مسار الاستعراب الإسباني

انتقل الاستعراب الإسباني في الألفية الثالثة، من الاستعراب التقليدي الذي كان يركز على التحقيق والتوثيق والتصنيف والدراسة والترجمة، إلى استعراب من نوع جديد، تَوَخَّى تغيير مجالات اشتغاله واهتمامه بما يتماشى مع المستجدات والأحداث التي عرفها القرن الواحد والعشرون، وفي مقدمتها أحداث الحادي عشر من سبتمبر، ثم أحداث الحادي عشر من مارس بمدريد، إذ يعتبر الحدثان الأرضية الصلبة التي انطلق منها الاستشراق الجديد عموماً والاستعراب الإسباني بالخصوص، والرافد الأساس الذي غدّى التوجهات الجديدة في التعامل مع العالمين العربي والإسلامي، لهذا كانت هذه الأحداث مفصلية في

التمييز بين مرحلتين من الاستعراب الإسباني.

وهكذا فقد اتجه المستعربون الإسبان للتعاطي المباشر مع القضايا السياسية الراهنة في العالمين العربي والإسلامي، فتناولوا بالتحليل والدراسة مسائل الديمقراطية، والإرهاب، والإسلام السياسي، وقضية فلسطين، والشرق الأوسط، وحرب العراق، والحوار الثقافي والحضاري بين العالمين العربي والغربي.

وقد عمل كثير منهم على أن يكونوا صدياً لآراء وتصورات الشارع الإسباني حول القضايا العربية، والالتكاء عليها في تحليل القضايا الشائكة والمعقدة بين العالمين العربي والغربي، يقول إلوي مارتين كوريل (Eloy Martín Corrales) متحدثاً عن تفاعل المجتمع الإسباني مع القضايا العربية: «انقسام المجتمع الإسباني حول موضوع التعامل مع المهاجرين، بموازاة ذلك يحضر هذا الانقسام في الصراعات الأخرى المتعلقة بالعالم العربي - الإسلامي كما وضعنا سلفاً، فمن البديهي أن هناك إحساساً مهماً من التعاطف بسبب فلسطين (وُجِدَ بالتحديد بسبب الفظاعة التي أظهرها الجيش الإسرائيلي الذي ينفذ بشكل واضح إرهاب الدولة)، وكذلك حرب الخليج في سنة ١٩٩١، التي لم يُرْحَبَ بها المجتمع الإسباني. وأخيراً، الدعم غير المشروط الذي قدمته الحكومة الإسبانية في الحرب التي أعلنتها الجيش الأنجلو - أمريكي على العراق سنة ٢٠٠٣»^(٢).

ومن المعروف فإن مركز الثقل بعد الحرب العالمية الثانية انتقل من أوروبا إلى الولايات المتحدة الأمريكية، وتَعَزَّزَ هذا المعطى في بداية القرن الواحد والعشرين عندما اصطفت الدول الأوروبية وراء الولايات المتحدة الأمريكية التي قادت حملات على العراق وأفغانستان في إطار ما يسمى بالحرب على الإرهاب. وفي الوقت نفسه فقد عملت هذه الأخيرة على استقطاب النخبة المثقفة في العالم، وبالتحديد مثقفو أوروبا الذين قصدوها لخدمة العلم والمعرفة والبحث العلمي من جهة، أو الارتباط بالدوائر السياسية والأمنية من جهة أخرى، ومن ضمنهم المستعربون الإسبان الذين رَأَوْا نوعاً من التوافق بين الحادي عشر من سبتمبر والحادي عشر من مارس (S11-M11)، وما يعنيه ذلك من وحدة الخطر الذي يهددهما معاً، وهو الخطر القادم من الشرق، وبالتحديد كل ما هو عربي ومسلم. وقد استَوْجَبَ عليها ذلك خوض الحروب الفكرية والحضارية معاً، وهذا ما يفسر انتقال كثير من المستعربين الإسبان إلى الولايات المتحدة الأمريكية والاستقرار فيها، وقضاء فترات مختلفة من حياتهم فيها.

(2) Eloy Martín Corrales, *Maurophobie/Islamophobie et Maurophilie/Islamophilie dans l'Espagne du XXI siècle*, revista CIDOB d'Afers Internacionals, núm. 66 - 67, Octubre 2004, P. 249 - 250.

وَمَا لَا يَخْفَى فِي هَذَا الْمَجَالِ، هُوَ أَنَّ أَحْدَاثَ الْحَادِي عَشْرَ مِنْ سِبْتَمْبَرِ، وَمَا تَبَعَهَا مِنَ الْأَحْدَاثِ الْأُخْرَى الَّتِي عَرَفْتَهَا بَعْضُ الْعَوَاصِمِ الْغَرْبِيَّةِ كَمَدْرِيدَ وَلَنْدُنَ وَبَارِيْسَ، كَانَتْ مِنَ الدَّوَاعِي الْأَسَاسِيَّةِ الَّتِي جَعَلَتْ الْقَضَايَا السِّيَاسِيَّةَ تَطْفُو إِلَى سَطْحِ اِهْتِمَامَاتِ الْمُسْتَشْرِقِينَ وَالْمُسْتَعْرَبِينَ، الَّذِينَ انْبَرَوْا لِتَحْلِيلِهَا وَإِبْدَاءِ آرَائِهِمْ فِيهَا. وَحَفَّزَ ذَلِكَ الدَّوَائِرَ السِّيَاسِيَّةَ وَالْأَمْنِيَّةَ الْغَرْبِيَّةَ كَيْ تَتَدَخَلَ عَلَى الْخَطِّ، وَتَعْمَلَ عَلَى اسْتِقْطَابِ وَتَجْنِيدِ بَعْضِ هَؤُلَاءِ، لِيَعْدُوَ الْمُثَقَّفُ الْغَرْبِيُّ الْمَهْتَمُّ بِالْآخِرِ الْعَرَبِيِّ وَالْمُسْلِمِ جِزْءًا مِنَ التَّرْسَانَةِ الْمَوْجِهَةِ لِلْمَوْجِهَةِ وَالصَّرَاحِ، وَإِقْحَامِهِ فِي الْحُرُوبِ السِّيَاسِيَّةِ وَالْحَضَارِيَّةِ الَّتِي انْطَلَقَتْ مَعَ صَمُوئِيلِ هَانْتِنغْتُونِ (Samuel Huntington) صَاحِبِ نَظَرِيَّةِ «صَدَامِ الْحَضَارَاتِ»، وَفِرَانْسِيْسِ فُكُوِيَامَا (Francis Fukuyama) صَاحِبِ فِكْرَةِ «نَهَايَةِ التَّارِيخِ»، وَامْتَدَّتْ الْآنَ إِلَى بِيرْنَارْدِ لُوِيْسِ (Bernard Lewis) وَتَرِي دَجُونِيْسِ (Terry Jones)، وَغَيْرَهُمَا مِنَ الْمُسْتَشْرِقِينَ وَالْمَسِيحِيِّينَ الْمُتَطْرَفِينَ الْجَدِّدِ.

يَقُولُ الدُّكْتُورُ مِصْطَفَى عَبْدِ الْغَنِيِّ عَنْ هَذَا التِّيَّارِ الْجَدِيدِ فِي الْاسْتَشْرَاقِ: «لَا يُمْكِنُ فَهْمُ مَا آلَ إِلَيْهِ حَالُ (الْآخِرِ) الْآنَ دُونَ أَنْ نَشِيرَ إِلَى مَا انْتَهَتْ إِلَيْهِ دَوْرَةُ الْاسْتَشْرَاقِ الْغَرْبِيِّ مِنْ غِبْنٍ لِلشَّرْقِ الْإِسْلَامِيِّ عِبْرَ مُسْتَشْرِقِي الْغَرْبِ، وَغِبْنٍ أَعْنَفٍ عِبْرَ تَحْوُلِ الْاسْتَشْرَاقِ التَّقْلِيدِيِّ إِلَى اسْتَشْرَاقٍ جَدِيدٍ مِنْ نَوْعٍ آخَرَ، يُمْكِنُ أَنْ يُسَمَّى فِي الْوَالَايَاتِ الْمُتَّحِدَةِ الْأَمْرِيكِيَّةِ (بِالْاسْتَشْرَاقِ الْجَدِيدِ).

إِنَّهُ الْاسْتَشْرَاقُ الْجَدِيدُ الَّذِي يَغَايِرُ الْاسْتَشْرَاقَ التَّقْلِيدِيَّ، إِذْ تَحْوُلُ الْمُسْتَشْرِقُ التَّقْلِيدِيُّ الْآنَ إِلَى (خَبِيرٍ) وَ(مُتَخَصِّصٍ) عِبْرَ مَعَاهِدِ وَمُؤَسَّسَاتِ بَحْثِيَّةٍ حَدِيثَةٍ تَابِعَةٍ لِلْإِدَارَةِ الْأَمْرِيكِيَّةِ.

وَالْوَاقِعُ أَنَّ هَذَا التَّحْوُلَ كَانَ قَدْ بَدَأَ تَصَاعُدَهُ قَبْلَ ١١ مِنْ سِبْتَمْبَرِ بِفَتْرَةٍ طَوِيلَةٍ، غَيْرَ أَنَّهُ كَشَفَ عَنْ وَجْهِهِ بَعْنَفٍ شَدِيدٍ إِبَانِ تَأْكِيدِ (الْخَطَابِ) الْغَرْبِيِّ الْجَدِيدِ»^(٣).

وَبِالرَّغْمِ مِنَ السُّطُورَةِ الَّتِي امْتَلَكَهَا هَذَا التَّوْجُّهُ الْجَدِيدُ فِي الْاسْتَشْرَاقِ، وَالْحِظْوَةِ الَّتِي حَظِيَ بِهَا فِي الْغَرْبِ، وَالْإِمْكَانَاتِ الْهَائِلَةِ الَّتِي تَمَّ تَوْفِيرُهَا لَهُ، وَالْمَحَاوَلَاتِ الْحَثِيثَةَ لِإِقْحَامِهِ فِي الْحُرُوبِ السِّيَاسِيَّةِ وَالْحَضَارِيَّةِ، فَإِنَّهُ لَمْ يَحُلْ مِنَ الْبَاحِثِينَ الْمُعْتَدِلِينَ الَّذِينَ وَضَعُوا فِي قَائِمَةِ أَوْلَوِيَاتِهِمُ الْإِنْتِصَارَ لِلْحَوَارِ الْحَضَارِيِّ، وَالتَّوَاصَلَ بَيْنَ الثَّقَافَاتِ وَالْحَضَارَاتِ، وَمَدَّ جَسُورَ

(٣) الدُّكْتُورُ مِصْطَفَى عَبْدِ الْغَنِيِّ، خُطَابُ الْآخِرِ فِي الثَّقَافَةِ الْغَرْبِيَّةِ (دِرَاسَةٌ فِي وَثَائِقِ وَبَيَانَاتِ الْاسْتَشْرَاقِ الْجَدِيدِ بَعْدَ ١١ سِبْتَمْبَرِ)، ضَمَّنَ أَعْمَالَ نَدْوَةٍ: حَوَارِ الثَّقَافَاتِ هَلْ هُوَ مُمَكِنٌ؟، نَظَمْتَهَا وَزَارَةَ الثَّقَافَةَ بِأَكَادِيمِيَّةِ الْمَمْلَكَةِ الْمَغْرِبِيَّةِ أَيَّامَ ١١-١٣ دَجْنَبْرِ ٢٠٠٣ بِالرِّبَاطِ احْتِفَاءً بِهَا عَاصِمَةً لِلثَّقَافَةِ الْعَرَبِيَّةِ، مَنَشُورَاتُ وَزَارَةِ الثَّقَافَةِ الْمَغْرِبِيَّةِ، سَلْسَلَةُ نَدَوَاتِ، مَطْبَعَةُ الْكِرَامَةِ/ الرِّبَاطِ، الطَّبْعَةُ الْأُولَى ٢٠٠٥، ص: ١٤٩.

التواصل بين الشرق والغرب، والحد من الحروب والصراعات التي أهلكت الحرث والنسل. إذ أصبح من المسؤوليات الجسيمة الملقاة على عاتق المثقفين في الشرق والغرب، وعلى رأسهم المستشرقين والمستعربين، العمل على الحد من التصورات المتطرفة في الثقافة والسياسة سواء في الشرق أو في الغرب، والتي تعمل على تغذية الإرهاب والعنصرية وتسعي للهيمنة والسيطرة واحتقار الآخر.

وهكذا فالمستعرب باعتباره ذلك المثقف الذي يملك مستوى معرفياً يجمع بين ثقافتي الشرق والغرب، فهو مدعو بقوة للقيام بمهام التقارب بين الحضارتين العربية والغربية، وتشجيع فرص الحوار والتواصل.

لكن الإشكال الذي يطرح نفسه بقوة، والعائق الأكبر المطروح بهذا الصدد، هو العلاقة بين المثاقفة والأيديولوجيا، أو بعبارة أخرى هل يمكن الحديث عن سقوط المثاقفة في براثن السياسة والأيديولوجيا؟ أو ما سماه إدوارد سعيد في أحد فصول كتابه الاستشراق: «الاستشراق الكامن والظاهر»، حيث يقول مؤكداً هذه الحقيقة: «وإذا كان هذا التحديد للاستشراق يبدو سياسياً أكثر منه أي شيء آخر، فذلك ببساطة لأنني أؤمن بأن الاستشراق كان هو نفسه نتاجاً لقوى ونشاطات سياسية معينة»^(٤).

هذا مما لا يمكن إنكاره من خلال التعاطي السياسي للمستعربين كما رأينا آنفاً وسنرى لاحقاً، لكن الذي يشجع على التفاؤل هو أن المثاقفة في حد ذاتها وفي كثير من أدوارها هي تحجيم للأيديولوجيا، وهذا ما يفسر اكتساح أدبيات المثاقفة والحوار والتعايش المشهد المعرفي في العقود الأخيرة، وفي المقابل تراجعت الأيديولوجيا إلى الورا إلى درجة الحديث عن موت الأيديولوجيا، يقول عبد الرزاق الدواي: «وفي سياق ما يمكن اعتباره صراعاً صامتاً بين هذين المفهومين: الثقافة والأيديولوجيا، لا يفوت المتتبع أن يلاحظ عن كثب، مدى انخفاض أسهم مفهوم الأيديولوجيا، وفي مقابل ذلك مدى تنامي الاهتمام لدى المفكرين والمحللين السياسيين، بإشكالية مفهوم الثقافة، وبالمفاهيم المرتبطة بها ارتباطاً وثيقاً، مثل: الهوية الثقافية، المثاقفة، الهيمنة الثقافية، الحقوق الثقافية، والحوار بين الثقافات، الاستراتيجيات والسياسات الثقافية»^(٥).

ومن البشائر التي عززت هذا التوجه الجديد لإحلال السلام والتعايش بين

(٤) إدوارد سعيد، الاستشراق: المعرفة. السلطة. الإنشاء. نقله إلى العربية: كمال أبو ديب، بيروت/ لبنان: مؤسسة الأبحاث العربية، الطبعة العربية السادسة ٢٠٠٣، ص: ٢١٤.

(٥) عبد الرزاق الدواي، الهوية الثقافية: جدلية الثقافة والمثاقفة، المناهل: مجلة فصلية تصدرها وزارة الثقافة المغربية، عدد مزدوج: ٧١-٧٢، سبتمبر ٢٠٠٤، ص: ٧٦.

الشرق والغرب، الدعوات التي أعقبت أحداث الحادي عشر من سبتمبر، والتي دَعَت بشكل صريح إلى نبذ التوجهات المتطرفة في الشرق والغرب، وإبراز دورها التخريبي للسلم العالمي، من ذلك أن إدوارد سعيد بعد حوالي شهر من أحداث الحادي عشر من سبتمبر، أطلق على التطاحن بين القوى المتطرفة في الشرق والغرب في مقال له نشر بيومية إلبيس (El país) الإسبانية يوم (١٦-١٠-٢٠٠١)، «صدام الجاهليات El choque de ignorancias»، والذي سَفَّهَ فِيهِ نَظْرِيَّتِي «صراع الحضارات» و«نهاية التاريخ»، لكل من صمويل هانتغتون وفرانسيس فكوياما، وآراء المستشرق برنارد لويس (Bernard Lewis)، وكذلك توجهات بعض السياسيين المساهمين أو المغذين لهذا الصراع، سيلفيو بيرلوسكوني (Silvio Berlusconi)، وأسامة بن لادن (Osama Bin Laden)، ومما قاله هذا الصدد: «حسب افتراضي، فإن المصدر الأساس للصراع في العالم حالياً، ليس بالأساس أيديولوجياً أو اقتصادياً. فالانقسامات الكبيرة التي تعرفها البشرية، وسيادة الصراعات والنزاعات، كلها ستغدو ذات طابع ثقافي. تسعى الدول في العالم أن تكون لها أدوار قوية في السياسة العالمية، لكن من الأمور التي تروق السياسة أن الصراعات الأساسية ناجمة عن الصراع بين البلدان والحضارات المختلفة. صراع الحضارات هو المهيمن على السياسة العالمية، والحدود الفاصلة بين الحضارات ستصبح جبهات لحروب المستقبل»^(٦).

ومن الآراء كذلك التي يمكن الاعتماد عليها في هذا الاتجاه هذه القولة لماريا لورديس فلوريس (María Lourdes Flores): «الذي يتجنبه في الحقيقة هؤلاء المستشرقون مثل برنارد لويس (Bernard Lewis)، أو آخرون الذين هم أكثر شباهاً مثل فؤاد عجمي (Fouad Ajami)، هو الحديث عن المسؤولية العالمية وعلاقتها بالاستراتيجية الجيوسياسية الإمبريالية التي تفسر ارتباط رد الفعل العنيف بمجموعة متخصصة من الإرهابيين، وليس بدوائر السلطة بأمريكا التي ترتبط بها بيع السلاح والتحكم بالبترو»^(٧).

وما قلناه عن الاستشراق وتوجهاته السياسية التي تتسم بالغلُو، لا يمكن تعميمه على الاستعراب الإسباني الذي لا يمكن أن نطلق عليه الأحكام الجزافية ونضعه في قفص الاتهام، خاصة وأنه يملك من الخصوصيات ما يميزه عن توجهات الاستشراق عموماً، من ذلك أن إسبانيا تُعَدُّ أقرب الدول الغربية إلى العالمين العربي والإسلامي، نظراً للوجود العربي والمسلم الذي دام حوالي ثمانية قرون في الجزيرة الإيبيرية، والذي خلف إراثاً تاريخياً

(6) EDWARD W.SAID- El choque de ignorancias- EL PAÍS - 16 /10 /2001.

(7) María Lourdes Flores, La renovación de los discursos orientalistas en la sociedad americana tras el 11 S. El debate por la instalación de Casa Córdoba en Nueva York, CAEI: Centro Argentino de estudios internacionales, p.2.

وحضارياً ما زال يخرق الوجدان الإسباني ويلقي بظلاله على الوعي الجمعي لدى الإسبان. لهذا يعتبر الإسبان أقرب الشعوب الغربية لفهم عقلية العرب والمسلمين، والتجاوب مع تصوراتهم للحياة والوجود وتقبلها والتعاطي الإيجابي معها. أضف إلى ذلك أن المغرب باعتباره جارا لإسبانيا، تربطه بها علاقات تمتد لقرون من الزمن، حتمت على السياسيين والمثقفين على حد سواء في إسبانيا، إمساك العصا من الوسط، نظراً لوجود شبكة كبيرة من العلاقات والمصالح المتبادلة بين البلدين، لهذا اتجه المستعربون الإسبان إلى تعزيز هذه الروابط ومجارة الخطاب السياسي الإسباني الذي يتبنى هذا التوجه في تعامله مع المغرب والعالم العربي.

بهذا الصدد يقول عبد الكريم أحمد أطخايش عن تأثير الاستعراب الإسباني بالبيئة والتاريخ، وتقاطعه مع المؤثرات العربية والإسلامية: «إلا أنني أعتقد أن هذه التفرقة قد تساعدنا في رصد الفروق النفسية والفكرية لمواقف المستعربين من كثير من القضايا سواء كانت فكرية معرفية أو سلوكية حضارية اجتماعية. ذلك بأن البيئة عامل حاسم في صقل ملكة التقييم والصور والأحكام على الآخر، على أننا لا نجزم باطراد ما يقبل الاحتمال والاستثناءات في حالات بعض الأقوام والأمم يختلط بالأجناس الأخرى ويرتبط بثقافتها وحضارتها ارتباطاً عقلياً وعاطفياً قد يجعلها أقرب إلى النزاهة والموضوعية عند المقاربة»^(٨).

- ٢ -

قضايا في صُلبِ اتهامات الاستعراب الجديد

عرفت إسبانيا في السنوات الأخيرة فئة من المستعربين آثروا المزاوجة بين ما هو سياسي وما هو ثقافي، إذ بالرغم من اتهاماتهم الثقافية والعلمية، فإنهم لم يستطيعوا التخلص من الهموم السياسية، فجددوا أنفسهم للتفكير في طريقة التعامل مع الآخر/ العربي والمسلم، ووضع المخططات والاستراتيجيات لضبط طموحاته واندفاعاته نحو المستقبل بعد قرون من التخلف والتبعية المُزْمِنِينَ. فبعد سقوط المعسكر الشرقي أصبح الغرب بنخبه العسكرية والثقافية في مواجهة مباشرة مع العالم الإسلامي الذي عاد من جديد إلى الواجهة كقطب حضاري يبحث عن موقعه المفقود بين الأمم والحضارات العظمى.

وهكذا فقد تناولوا باهتمام بالغ عدة قضايا تتعلق بالعالمين العربي والإسلامي، نذكر

منها:

(٨) عبد الكريم أحمد أطخايش، السياق اللغوي والتاريخي للاستعراب، المجلة العربية، العدد: ٤١٩، عدد خاص حول «الاستعراب الإسباني»، ص: ٥٣.

١.٢ - الإسلام والإسلام السياسي

غدا موضوع الإسلام وارتباطاته السياسية من المواضيع الشائكة التي فرضت نفسها على المستعربين الإسبان، خاصة بعد صعود التيارات الإسلامية في بلدان العالم الإسلامي في التسعينات من القرن الماضي، واجتياح موجة من العنف كثيراً من هذه الأقطار، وامتداد بعض ارتدادات هذه الأحداث العنيفة إلى الغرب، الذي طرح مجدداً وبإلحاح مسألة الاندماج، وكيفية التعامل مع الوافدين إليه من العرب والمسلمين.

وعليه فقد أصبح موضوع الإسلام وعلاقته بالإسلام السياسي دسماً إلى أبعد الحدود، إلى جانب ما يتعلق بالتطرف والإرهاب، نظراً لما لهذه المواضيع من حضور في المشهدين السياسي والثقافي في العقود الأخيرة. فمن الكتابات التي انصبت على هذا الموضوع، ما كتبه المستعرب الإسباني ذو الأصول العراقية وليد صالح الخليفة (Waleed Saleh Alkhalifa)، الذي له كتاب بعنوان: «الجناح المتطرف في الإسلام، الإسلام السياسي: حقيقة أو وهم El ala radical del islam. El islam político: realidad y ficción» ٢٠٠٧م. كما تناولت المستعربة الإسبانية «غيبا مارتين مونيوث (Gema Martín Muñoz) الموضوع نفسه في كتاب سَمَّته: «الوطن العربي، أزمة الشرعية وردود الإسلام السياسي El Estado Árabe. Crisis de legitimidad y contestación islamista» ٢٠٠٠م، بالإضافة إلى كتاب آخر هو بمثابة مرشد ودليل لرجال التعليم الإسبان في تعاملهم مع الإسلام والمسلمين، هو: «الإسلام والعالم العربي: الدليل الديدكتيكي للأساتذة والمكونين El Islam y el Mundo Árabe. Guía didáctica para profesores y formadores» ١٩٩٦م ولها كذلك كتاب آخر بالإنجليزية معنون بـ: «الإسلام والحداثة والغرب: علاقة الثقافي بالسياسي في نهاية الألفية Islam, Modernism and the West: Cultural and Political Relations at the End of the Millennium» ١٩٩٩م.

ودائماً في إطار هذا الموضوع، نجد من المستعربين من ناقش إشكالية العلاقة بين الإسلام والمذاهب السياسية الأخرى مثل الماركسية، كما فعل لوث غوميس غارسيا (Luz Gómez García) الذي ألف كتاباً بعنوان: «الماركسية، الإسلام والإسلام السياسي: مشروع عادل حسين Adil Huséin Marxismo, islam e islamismo: el proyecto de» ١٩٩٦م، وهو عبارة عن دراسة في التصورات السياسية لعادل حسين حول الماركسية وعلاقتها بالظاهرة الإسلامية.

إلا أنه من الملاحظ عموماً على تصورات المستعربين تجاه الظاهرة الإسلامية، أنهم في كثير من أحكامهم كانوا منصفين ومتوازنين في تفسير ما حدث أثناء وبعد الحادي عشر من

سبتمبر، إذ اعتبروا ذلك صراعاً بين النظريات المتطرفة في العالم الإسلامي والعالم الغربي، متفقين في ذلك تمام الاتفاق مع الحكم الذي أطلقه إدوارد سعيد على ذلك الصراع عندما وَسَمَهُ بأنه صدام الجاهليات (El choque de ignorancias).

٢.٢ - الحوار الثقافي والتواصل الحضاري

نتيجة للحروب والصراعات التي حدثت في العقود الأخيرة، والاصطدام المتكرر بين الشرق والغرب، وصعود بعض قوى التطرف وإنكار الآخر في كل من العالمين العربي والغربي على حد سواء، كان لزاماً على المثقفين خوض حرب من نوع آخر، حرب حوار الحضارات، والتقارب بين الثقافات، والتعايش بين الشعوب والأمم، والاعتراف بحق الآخر في الوجود، واحترام ما لديه من خصوصيات، بغية الحد من الأفكار المتطرفة التي أصبحت تهدد التعايش والاستقرار في العالم، والآتية سواء من الشمال أو الجنوب.

ومنذ حوالي عقدين من الزمن تنبأ رضوان السيد بأن الاستشراق (ومن ضمنه الاستعراب) سينتهي إلى التقارب والتفاهم مع العالم الإسلامي، والرضوخ للحقائق العلمية، والركون للتعايش والتواصل الإيجابي والفعال، بقوله: «والحق أن مسائل علاقة المسيحية بالإسلام، والحضارة الغربية بالحضارة الإسلامية، ومستقبل الحياة على هذه الأرض في ظل صراعات الشرق والغرب، هذه المسائل كلها تشغل منذ أكثر من قرن أناساً بالغرب ليس منهم السياسيون الاستعماريون أو الانتهازيون أو المبشرون. هذه المسائل حاضرة في تاريخ الفكر، والرؤية الإنسانية للعالم، والتطلع لشرق وغرب متقاربين بعد أن أعطى هذا الشرقُ الغربَ دينه وأساس حضارته الحالية. ويتزايد الاتصال اليوم على المستويات كافة، فهناك نقاشات حوار الحضارات التي أثارها رؤية روجيه جارودي في كتيبه بالعنوان نفسه.. لكن العقدين الأخيرين شهدا مؤتمرات وندوات بلغت درجة «عالية» من التّفهُم والصراحة العلمية، وجرت فيها دراسة قضايا مصيرية من مثل: حقوق الإنسان في المسيحية والإسلام، والعلاقات التاريخية بين المسلمين والمسيحيين، والتعايش الإسلامي المسيحي اليوم، وإمكانات الأديان في الإسهام في السلم العالمي ونزع السلاح»^(٩).

وتماشياً مع هذه الضرورة الملحة التي أصبحت تفرض نفسها على المثقفين ومن بينهم المستعربين ثم الرأي العام عموماً، أصبحت الساحة الثقافية الإسبانية تتلقف كماً لا يستهان به من الكتب والمؤلفات في هذا الاتجاه، بحيث إنها من الكثرة لا يتسع المجال لذكر الكثير

(٩) رضوان السيد، ثقافة الاستشراق ومصائره وعلاقات الشرق بالغرب، الفكر العربي، العدد الحادي والثلاثون (عدد خاص بالاستشراق، معنون بـ: «الاستشراق: التاريخ والمنهج والصورة»، كانون الثاني/يناير، آذار/ مارس ١٩٨٣، السنة الخامسة، ص: ٢٢.

منها، وسنكتفي هنا بذكر مؤلفين فقط - في الحوار بين العرب وأوروبا - لإميليو غونزاليس فرين (Emilio González Ferrín)، هما:

- «ملفات الحوار الأوروبي العربي (Documentos del Diálogo Euro-Árabe)».

- «الحوار العربي الأوروبي (El Diálogo Euro-Árabe)».

أما المقالات والدراسات فنجد أغلبها منشورة في مجلات متخصصة في العالم العربي مثل: «Araq أوراق»، و«Al-qantara القنطرة»، و«Revista de occidente مجلة الغرب»، و«Miscelanea de Estudios Árabe y Hebraicos» و«Al-andalus-Magreb الأندلس - المغرب»، و«Hebraicos منتخبات للدراسات العربية والعبرية».. إلى جانب المحاضرات والندوات التي تنظمها الجامعات والمعاهد والمؤسسات، نذكر منها على سبيل المثال لا الحصر مؤسسة: «Casa Árabe بيت العرب»، التي تُعدُّ مؤسسة نشيطة ورائدة في هذا الباب.

٣.٢ - الهجرة ومسألة الاندماج

تعتبر مسألة الهجرة من القضايا المطروحة بإلحاح في الغرب في أواخر القرن الماضي وبداية القرن الحالي، لما تطرحه من أمور تتعلق بالاندماج والتواصل مع الجاليات المسلمة، فالغرب الذي استفاد من العمالة القادمة من العالم الثالث وبالخصوص من العالم الإسلامي بعد الحرب العالمية الثانية، والتي ساهمت بشكل كبير في تشييد البنية التحتية لأوروبا، أصبح الآن يرغب في لفظها والحد من الأفواج البشرية القادمة إليه من الجنوب، والتي - حسب رأيه - تعمل على خلخلة بنيته الاجتماعية، وتفكيك أسسه الحضارية ذات الطابع الروماني/ اليوناني، وتهديد السلم الاجتماعي خاصة بعد الأحداث الإرهابية التي مست مختلف الدول الغربية، وفي مقدمتها أحداث ١١ مارس ٢٠٠٤م بمدريد.

وبحكم الموقع الجغرافي لإسبانيا في جنوب أوروبا، وقربها الشديد من الضفة الجنوبية التي لا يفصلها عنها سوى مضيق جبل طارق الذي لا يتعدى طوله ١٥ كيلومتراً، فإنها كانت أكثر الدول الأوروبية تأثراً بالهجرة، وبالإضافة للقادمين من دول المغرب العربي خاصة المغرب، فإن هناك أفواجاً أخرى تأتي من إفريقيا ومن جنوب الصحراء تحديداً، تزيد مشكل الهجرة تعقيداً، وهذا ما جعل أحد الباحثين الإسبان يقول في موضوع الهجرة: «بالرغم من ذلك، بدأ يتبين بوضوح، بأن الاستراتيجية الأوروبية الوحيدة بخصوص الهجرة، تَمُرُّ عبر جنوبنا، من هذه الباب التي يمكن أن نَحُدَّ من هذا الاجتياح الجديد -الذي هو طبعاً «خطر» من الصعوبة تحديده- الذي يأتي بدافع التخلف والتعصب»⁽¹⁰⁾.

(10) Bernabé López García: universidad Autónoma de Madrid, España: puerta Europea del Magreb, AL-ANDALUS-MAGREB, I (1993), p.123,124.

لهذا لم يجد المستعربون الإسبان بُدًّا من دراسة ظاهرة الهجرة، بدءاً بتحديد أسبابها، ومروراً بجرد انعكاساتها، وانتهاءً باقتراح الحلول لها. وكذلك إحصاء أعداد المهاجرين -الشرعيين وغير الشرعيين- وتطور أعدادهم من سنة إلى أخرى، وتطور نسبتهم بالمقارنة مع ساكنة البلد المضيف^(١١)، وكل ما يتعلق بأوضاعهم الاجتماعية والاقتصادية، وتحديد المناطق التي يأتون منها ودراسة أوضاعها دراسة معمقة.

ومن الدراسات المهمة حول وضعية المهاجرين في إسبانيا، كتاب: «الإسلام والمسلمون في إسبانيا: من خلال دراسات ميدانية» (Marroquíes en España: Estudios sobre su integración)، لخيلما مارتين مونيوث (Gema Martín Muñoz) الذي ترجمته الدكتورة كنزة الغالي إلى العربية، نفتطف منه هذا المقطع الذي توضح فيه دواعي تناولها لهذا الموضوع: «وبدل المقاربة الأمنية التي روجت لها وسائل الإعلام بشكل مستفز، بدأنا نسمع عن سياسة إدماج بعض المهاجرين الذين جاؤوا للاستقرار بصفة نهائية فوق ترابنا، وطرحنا بعض المفاهيم كالهوية الثقافية في إطار الاختلاف والتنوع..»

وهكذا فبدل الخوض في المفهوم الحقيقي لإدماج المهاجرين ورفع التحدي الذي تفرزه الهجرة يتم التطرق لجوانب هامشية لا تمت للواقع بصلة. وقد سقطت وسائل إعلام عديدة في مغالطات كبيرة بإسقاط كل الأوصاف المشينة على المغاربة في إسبانيا وترويج أفكار وهمية وصور مغلوطة ضد هذه المجموعة من المهاجرين.

وحينما تنبهنا لذلك، ارتأينا أنه من واجبنا القيام بهذه الدراسة لإظهار حقيقة هذه المجموعة وأن الأفكار المروجة ضدها إنما تدخل في إطار الجهل والمزايدات، وكذلك لتمكين هؤلاء المهاجرين من الاندماج الفعلي المبني على حقائق ومعطيات منطقية وصحيحة^(١٢).

ودائماً في إطار الهجرة يبقى موضوع الاندماج من المفاهيم العائمة والمؤرقة للغربيين والمهاجرين من العرب والمسلمين على حد سواء، فبالرغم من مساعي الأوروبيين ومن ضمنهم الإسبان لإدماج المهاجرين، وجعلهم أكثر انخراطاً في المجتمعات الأوروبية، فإن ذلك لم يُحقَّقْ غاية لسبب وجيه، هو تعدد التفسيرات والتأويلات لهذا المفهوم بما يتماشى مع المصالح السياسية والاقتصادية والثقافية للغرب، وقد عبَّرَ التجاني بولعوالي بصراحة

(١١) اعتبر بعضهم ازدياد نسبة هؤلاء المهاجرين، خاصة المغاربة منهم، بمثابة استعمار جديد من المغرب لإسبانيا، هذه الهواجس نجدها مثلاً في كتاب «La emigración Marroquí en España: significación» (1991) (e económica y sociocultural de su procedencia geográfica)، الذي ألفه كل من: María Teresa Páez Granado و aiBernabé López Garc.

(١٢) خيلما مارتين مونيوث، الإسلام والمسلمون في إسبانيا: من خلال دراسات ميدانية، ترجمة: الدكتورة كنزة الغالي، سلسلة ضفاف، منشورات الزمن ٢٠٠٨، ص: ١٠ - ١١.

عن هذه المخاوف بقوله: «وهكذا فقد صار مصطلح الاندماج ينطوي على مفهوم ملتبس ومخادع، ولو أن دلالاته اللغوية الأصلية واضحة ومستوعبة، والمرجع في ذلك الالتباس، أو تلك المخادعة، إلى ذلك الاستهلاك المتنوع والمستمّر له، مما شحّنه بشتى الأفكار والحمولات والتأويلات الفكرية والسياسية والأيدولوجية، التي حَرَفَتْ معناه الأصلي، فراح كل تيار وحزب أو توجه يؤول اندماج المسلمين في المجتمعات الغربية والأوربية، وفق المرجعية التي يتنسب إليها»^(١٣).

وما يمكن أن يقال عن أوروبا في هذا المجال ينطبق كذلك على إسبانيا، التي تختلف الأحزاب الحاكمة فيها في تعاملها مع المهاجرين، خاصة الحزبين الكبيرين: الحزب الشعبي، والحزب الاشتراكي، فالمهاجرون في إسبانيا يَتَمَلَّكُهُمْ خوف شديد على مستقبلهم مع أي انتخابات جديدة، وأي حكومة منبثقة عنها.

٢. ٤ - القضية الفلسطينية

حظيت بمساحة لا يستهان بها في كتابات المستعربين الإسبان، لأن استمرارها وعدم التوصل لحل لهذا النزاع، هو في حد ذاته استمرار لمجموعة من الأزمات التي ستظل تُؤثِّرُ العلاقات بين الشرق والغرب، لهذا نجد لـ«لوث غوميس غارسيا Luz Gómez García» كتاباً إبداعياً يجمع بين دفتيه حكايات فلسطينية تحت الاحتلال هو: «تحت الاحتلال، حكايات فلسطينية Bajo la Ocupación. Relatos palestinos» ٢٠٠٣م، من تقديم «خوسي سراماغو José Saramago»، وله كذلك أربع مؤلفات حول محمود درويش شاعر القضية الفلسطينية (ستذكر لاحقاً في محور: الاتجاه للإبداع).

٢. ٥ - حرب العراق

ما أحدثته هذه الحرب من انقسام في الرأي العام العالمي حول شرعيتها، وما خلفته من تكلفة باهظة في الأرواح والأموال، كانت مدعاة للمستعربين الإسبان كي يدلوا بدلوهم فيها، فلوليد صالح الخليفة كتابان في الموضوع العراقي، الأول صدر سنة ٢٠٠٥م معنون بـ: «العراق: الغزو والاحتلال والفوضى Irak: invasión, ocupación y caos»، والثاني صدر سنة ٢٠٠٤م، تحت عنوان: «الشرق الأوسط: متاهة بغداد Oriente Medio: el laberinto de Bagdad». أما «غيمّا مارتين مونيوث Gema Martín Muñoz» فكتبت عن العراق مؤلفاً بعنوان: «فشل الغرب في العراق 1920-2003 Irak. Un fracaso de Occidente».

(١٣) التجاني بولعوالي، المسلمون في الغرب: بين تناقضات الواقع وتحديات المستقبل، القاهرة: مركز الحضارة العربية، الطبعة العربية الأولى ٢٠٠٦، ص: ٦٦ - ٦٧.

٦.٢- المغرب

باعتباره الجار القريب لإسبانيا في الضفة الجنوبية، والذي تربطه بها شبكة من العلاقات التاريخية والثقافية والحضارية التي تمتد لقرون من الزمن، فقد حظي باهتمام بالغ في دراسات المستعربين الإسبان، الذين عاش كثير منهم فترات مختلفة من حياتهم في المغرب. لهذا انكبوا على دراسة هموم المغرب وقضاياها، مثل الديمقراطية وحقوق الإنسان والتنمية والمرأة والهجرة والإدماج، من ذلك كتاب «غيبا مارتين مونيوت (Gema Martín Muñoz) المعنون بـ: «المرأة، التنمية والديمقراطية في المغرب (Mujeres, desarrollo y democracia en el Magreb)» ١٩٩٥م، وكذلك كتاب: «تعلم ومعرفة الشعور الاجتماعي والثقافي بين إسبانيا والمغرب (España y Marruecos)»، وقد صدر سنة ٢٠٠١م عن مؤسسة ريسول Repsol ومؤسسة الحسن الثاني للمغاربة المقيمين بالخارج.

-٣-

الاتجاه للإبداع

من الأمور التي ألفتها عند المستشرقين والمستعربين في القرنين الماضيين -التاسع عشر والعشرين-، محاولة تجنب ما أمكن ولوج عالم الإبداع والمساهمة فيه، وترك مساحة مفصلية بينهم وبينه، إذ كانت جهودهم تكاد تقتصر على التحقيق والتوثيق والدراسة والترجمة، وهي مجالات معرفية تتطلب الصرامة العلمية والدقة والأمانة في البحث العلمي، بعيداً عن الإبداع وركوب أجنحة الخيال.

لكن الملاحظ عليهم في القرن الواحد والعشرين وما قبله بقليل، التوجه باندفاع نحو الإبداع، وبالتحديد الإبداع في مجال السرد خاصة ما يتعلق بالرواية. ومما يعنيه توسيع مجال الاشتغال بهذا الشكل عند المستعربين الإسبان، التخلص من القيود والضوابط العلمية الصارمة، وفي المقابل الاستفادة من حرية الإبداع التي تسمح بتصريف الأفكار والآراء والتصورات حول قضايا مختلفة، وتوظيف الترسانة الهائلة من العلاقات السياسية والحضارية والثقافية واللغوية مع العالمين العربي والإسلامي في المتن الحكائي لنصوصهم السردية، وكذلك توظيف المخزون الفكري واللغوي والحضاري المشترك في الإبداع الشعري، والتطرق لقضايا العالم العربي وهمومه، ومحاولة مقاسمته المعاناة والألم، ولما التعاطف معه والوقوف إلى جانبه ومساندته.

٣.١ - الإبداع الروائي

من هؤلاء المستعربين الإسبان الذين مزجوا بين الدراسات العربية والإبداع، نجد فليب مايو سلغاضو (Felipe Maíllo Salgado)، وهو أستاذ الدراسات العربية والإسلامية بجامعة سلامنكا (Sallamanca)، وله دراسات عديدة حول اللغة العربية والقانون الإسلامي، لكنه في السنوات الأخيرة، وبالضبط منذ سنة ألفين، أخرج إلى الوجود حوالي أربع روايات، هي:

- «الهزائم المشكوك فيها» (Incertas derrotas) سنة ٢٠٠٠م، و«عديم الإحساس سكوت الآلهة» (El impasible mutismo de los dioses) سنة ٢٠٠٤م، و«النسيان الخرافي» (El fabuloso olvido) سنة ٢٠٠٦م، و«صباحات سمندر» (Las mañanas de la Salamandra) سنة ٢٠١٠م، وكلها طبعت في العاصمة الأرجنتينية «بوينوس أيرس Buenos aires».

٣.٢ - الإبداع الشعري

نستحضر في هذا الجانب ما كتبه المستعرب الإسباني: لوث غوميس غارسيا (Luz Gómez García) حول القضية الفلسطينية، إذ له أربع مؤلفات إبداعية حول محمود درويش شاعر القضية الفلسطينية، هي:

- ١- محمود درويش: أشعار منتقاة (1966) Poesía escogida (Mahmud Darwix: 2005-)، ٢٠٠٨م.
- ٢- محمود درويش: دولة المكان (Mahmud Darwix: Estado de sitio، ٢٠٠٢م.
- ٣- محمود درويش: العنقاء القاتلة (Mahmud Darwix: El fénix mortal، ٢٠٠٠م.
- ٤- محمود درويش: مثل أزهار شجر اللوز (Mahmud Darwix: Como la flor del almendro، ٢٠٠٩م.

-٤-

نماذج من المستعربين الجدد

قام هذا التوجه الجديد في الاستعراب الإسباني على يد نخبة من المستعربين الذين غَدَّوا بكتاباتهم وأبحاثهم هذا المسار الجديد في الاستعراب، إلا أنه بالنظر إلى ضيق الحيز الزمني لهذا الاستعراب الذي يمتد فقط لعقد من الزمن، فإنه من البديهي أن يكون عدد هؤلاء المستعربين الذين شقوا طريقهم بوضوح في هذا النوع من الاستعراب قليلاً يكاد

لا يتعدى أصابع اليد، وفي الوقت نفسه فإنه يسجل عليهم أنهم يتميزون بالحيوية والنشاط والعمل الدؤوب، واستطاعوا أن يفرضوا أنفسهم في ساحة الاستعراب بالكَمّ الغزير من الكتابات والمساهمات حول الدراسات العربية، سنحاول هنا أن نركز فقط على ثلاثة منهم، ونُعرِّف ولو باختصار بجهودهم في مجال الاستعراب الجديد:

٤ . ١ - غيما مارتين مونيوث Gema Martín Muñoz

مستعربة إسبانية، من مواليد مدريد سنة ١٩٥٥م، متخصصة في الشؤون العربية والشرق الأوسط والإسلام والصراع العربي الإسرائيلي، ولها كذلك أبحاث حول الحرب التي خاضها النظام الجزائري ضد الإسلاميين. نشرت عدة كتب حول الديمقراطية وأزمة الحكم وحقوق الإنسان في العالم العربي، والإسلام والحداثة، والعلاقات السياسية والثقافية بين إسبانيا والمغرب. ولها عدة مقالات منشورة في مجلات وجرائد مختلفة منها يومية «البايس El país». منذ سنة ١٩٩٨م وهي تشغل أستاذة علم الاجتماع الخاص بالعالمين العربي والإسلامي في جامعة مدريد، وكذلك أستاذة زائرة بجامعة «هارفارد Harvard»، ومشاركة في مشاريع بحث في جامعة السربون بباريس.

منذ سنة ٢٠٠٦م شغلت منصب المدير العام لمؤسسة «دار العرب Casa Árabe»، كما كانت مستشارة في رئاسة الوزراء في عهدي كل من «فليبي غونزالي Felipe González» و«خوسي ماريا أزنار José María Aznar». وتجدد الإشارة أنها شاركت كمتخصصة وخبيرة في لجنة التحقيق في الأحداث الإرهابية التي وقعت في مدريد في ١١ مارس ٢٠٠٤م، بالإضافة إلى أنه نتيجة لأبحاثها واهتماماتها بالعالم العربي، فقد تسلمت من الحكومة المصرية، ويأذن من الرئيس المصري السابق حسني مبارك أعلى وسام في العلوم والآداب.

٤ . ٢ - رودولفو خيل غريمو Rodolfo Gil Grimau

مستعرب إسباني عاش بين (١٩٣١م، ٢٠٠٨م)، بالرغم من أن اسمه العائلي هو Gil Grimau، فإنه يفضل أن يضيف إليه «Benumeya» أي «بنو أمية»، لأنه سليل أسرة موريسكية Moriscos، ففي السنوات الأخيرة من حياته كان يؤثر أن يوقع أعماله بهذا الاسم: Rodolfo Gil Benumeya Grimau.

ينتمي لأسرة عُرفت بتعاطي الثقافة والصحافة والهَمّ السياسي، فهو ابن المستشرق الإسباني Rodolfo Gil Benumeya Grimau المهتم بقضايا الأندلس، ويتضح هنا مدى التطابق بين اسمه واسم أبيه، إلى درجة يصعب معها التمييز بينهما، إذ يقع الباحثون والمهتمون بالاستعراب الإسباني في خلط كبير بينهما، بخصوص سيرتهما الذاتية وأعمالهما.

أما أمه فهي «إميليا غريمو Emilia Grimau»، أخت السياسي والزعيم الشيوعي خوليان غريمو Julián Grimau. نقل عنه «أنخليس إسبينوزا Ángeles Espinosa» قوله متحدثاً عن أسرته العريقة، وطفولته التي عاش معظمها في العالم العربي: «أنا رابع رودولف خيل، أبي كان مستعرباً، وسياسياً، وصحفيًا، قضيت طفولتي في مصر والمغرب والجزائر. وكما هو الشأن بالنسبة لجميع الذين عاشوا خارج إسبانيا، لَدَيَّ نظرة مختلفة عن نظيرتها داخل البلد»⁽¹⁴⁾.

وهكذا فقد قضى رودولفو خيل غريمو طفولته خارج إسبانيا رفقة أبيه الذي كان باستمرار في بعثات علمية إلى بلدان عربية مختلفة، وعاش بالضبط فترات من حياته في مصر والمغرب والجزائر، فبين سنتي (١٩٣٢م، ١٩٣٦م) استقرت أسرته بتطوان عاصمة المنطقة التي احتلتها إسبانيا من المغرب، وكذلك بمدينة طنجة التي كانت تحظى بطابع دولي، وفي سنة ١٩٣٦م انتقل مع أبيه إلى القاهرة حيث سيشغل هناك رودولف خيل الأب مدرساً في مقر الطلبة المغاربة، وكذلك سيدخل في علاقة تعاون مع جامعة الأزهر.

وفي سنة ١٩٤٠م انتقل مجدداً مع أبيه الذي عين مدرساً للغة الإسبانية بالجزائر، وظل هناك مع أسرته إلى أن عاد معها إلى إسبانيا سنة ١٩٤٢م. هذه الجولة المكوكية مع أسرته، مكنته من التعرف عن قرب عن العالم العربي، وتكونت لديه نظرة عن الآخر تختلف عن أبناء جيله من الإسبان.

في الفترة التي تَلَّتْ عودته إلى إسبانيا عمل على تكوين نفسه على المستويين العلمي والمعرفي، بالضبط حاول أن يَرَسِّخَ أبحاثه في الدراسات العربية خاصة الفلسفية والأدبية منها في الجامعة المركزية بمدريد، إلى أن جاءت سنة ١٩٦٣م، حيث انتقل إلى القاهرة، وتعاقد مع جامعة عين شمس كأستاذ للغة الإسبانية، واستغل وجوده بمصر لينهي إنجاز أطروحته في موضوع: «التفكير الساحر في المصادر اللغوية الشرقية El pensamiento El pensamiento الثقافي الإسباني خلفاً للمستعرب الإسباني «فديريكو كوريتي Federico Corriente»، إلا أنه تعرض لضغوطات جهة حول هذا المنصب الجديد الذي تقلده، ويرجع ذلك بالأساس إلى النشاط السياسي لأفراد عائلته، وفي مقدمتهم خالهُ «خوليان غريمو Julián Grimau» زعيم الحزب الشيوعي الإسباني، بحيث خضع للمراقبة وتتبُّع خطواته من طرف سلطات الديكتاتور فرانكو وأعاونها في السفارة الإسبانية بالقاهرة، الذين كانوا يشكون في ولائه

(14) Ángeles Espinosa, «Rodolfo Gil Grimau, Más de 20 años defendiendo la cultura hispana en el mundo árabe», El País 1 de julio de 1987.

لإسبانيا وسلطاتها القائمة، فألصقت به تهمة الشيوعية والإلحاد واعتناق الدين الإسلامي، وفي هذا الجو المشحون بالدسائس والمؤامرات والتعامل الأمني الصَّرف، قرر ترك القاهرة والانتقال إلى الرباط.

في العاصمة المغربية الرباط شغل منصب أستاذ بجامعة محمد الخامس، ومديراً للمركز الثقافي الإسباني، وملحقاً بالسفارة الإسبانية هناك. وفي سنة ١٩٨٤م انتقل إلى مدينة تطوان بشمال المغرب عاصمة الاحتلال الإسباني إبان الفترة الاستعمارية، وهناك عمل على تحويل المكتبة القديمة إلى المركز الثقافي الإسباني، وبحسب له كذلك أنه يعتبر من الفاعلين الأساسيين الذين دَسَّنُوا الخطوات الأولى لانطلاق «مؤسسة سرفانتيس Instituto Cervantes» التي أخذت على عاتقها منذ تأسيسها الدفاع عن اللغة والثقافة الإسبانيتين. كما أنه استغل تواجد هذه المدينة ليعمق الروابط الثقافية والحضارية بين هذه المنطقة والأندلس، ويؤكد على ارتباطاتها التاريخية بها، وأنها من أكثر المدن المغربية التي يتجلى فيها الطابع الأندلسي. لهذا السبب كَرَّسَ أبحاثه في هذه الفترة حول الموريسكيين والظواهر الحدودية الزاخرة بعوامل التأثير والتأثر.

٤ . ٣- فليب مايو سلقاضو Felipe Maíllo Salgado

هو من مواليد مدينة سلامنكا (Salamanca) سنة ١٩٥٤م، عاش منذ صغره خارج إسبانيا في عدة بلدان كفرنسا والولايات المتحدة الأمريكية وسنغافورة. بعدوته إلى إسبانيا بدأ اهتمامه يتزايد في مجال الدراسات الإسبانية، فحصل على الإجازة في اللغة الإسبانية وفي الجغرافيا والتاريخ سنة ١٩٧٨م، وكذلك في اللغة السامية سنة ١٩٧٩م، وفي سنة ١٩٨١ سيحصل على الدكتوراه في اللغة الإسبانية.

بعد ذلك طرأ تغيير على اهتماماته في مجال البحث، إذ انتقل إلى القاهرة للانكباب على البحث في الدراسات العربية خاصة ما يتعلق باللغة العربية والقانون الإسلامي، وذلك بين سنوات (١٩٨٣م - ١٩٨٦م)، دون أن ننسى كذلك مَيْلَهُ للترجمة والإبداع الروائي بأربع روايات. وعلى العموم فله عدة مؤلفات حول العلاقات العربية الإسبانية في مجالات التاريخ والأدب والقانون، نقتصر هنا على ذكر بعض ما ألفه في الألفية الثالثة:

- اختفاء الأندلس (De la desaparición de al-Andalus) سنة ٢٠٠٤م.
- معجم القانون الإسلامي (Diccionario de Derecho Islámico) سنة ٢٠٠٥.
- تدوين التاريخ العربي (De Historiografía Árabe) سنة ٢٠٠٨م.
- انطلاقاً من الشرق: رحلة ابن جبير (Rihla de [Ibn A través del Oriente Yubayr])، سنة ٢٠٠٧م.

- بلد ملكة سبأ: كنوز اليمن القديم El País de la Reina de Saba. Tesoros del Antiguo Yemen سنة ٢٠٠٣ م.

- العلاقات الثنائية بين الملوك الإسبان في غرب شبه الجزيرة والمغرب في القرون الوسطى Relaciones de los reinos hispánicos del occidente peninsular y el Magreb en la edad media سنة ٢٠٠٩ م.

ونخلص في الأخير، أن الاستعراب الإسباني في الألفية الثالثة قفز قفزة نوعية بانتقاله من هموم النخبة إلى هموم الشارع. فبتناوله القضايا التي يتقاطع فيها الثقافي والاجتماعي والسياسي، وتركيزه على الهموم الواقعية التي تلامس الراهن والآني في الصميم والجوهر، أصبح على مسافة قريبة من شرائح واسعة من المجتمعات الشرقية والغربية. وبذلك فهو يسعى لطرح القضايا المعقدة للنقاش، ويقترح الحلول للمشكلات والمعضلات، مع النظر إلى الطرف الآخر - أي العربي - بأكثر من عين، ورصده من أكثر من واجهة، لمعرفة حقيقة، وترتيب العلاقات المستقبلية معه.

الغزالي والمنطق..

هل نجح في أسلمة المنطق؟

عبد الكريم عنيات*

□ تقديم

قد يسهل علينا التنبؤ بموقف فيلسوف ما، من مسألة معينة من المسائل الفلسفية، بالنظر إلى مذهبه الفلسفي ومنطلقاته الأساسية. إذ يمكن أن نعرف أن ابن رشد مثلاً من المناصرين للمنطق والعلم الطبيعي القائم على فكرة السببية، نظراً لنزوعه العقلي ومشايعته للفكر الاعتزالي وتأثره بالتراث اليوناني. مثلما يمكن أن نعرف أن ابن تيمية من أكبر المسلمين رفضاً لكل ما هو وافد من الحضارات غير الإسلامية خاصة اليونانية، ووجه أدواته النقدية بحدة للمنطق والعلوم الوضعية التي لا تتخذ من النص الديني مرجعاً لها، نظراً لمسلماته الدينية المتشددة والمناجزة.

لكن إزاء مفكر مثل الغزالي قد تبدو المهمة غير بديهية، بل صعبة للغاية، نظراً لصعوبة تحديد ثوابته الفكرية وانتماءاته الفلسفية. ولعل أول من تفتن إلى هذه الصعوبة هو فيلسوف قرطبة، أبو الوليد بن رشد الذي عبر عن هذا اللا-انتماء البادي في فكر الغزالي، حيث قال واصفاً الصعوبة التي تنجر عن

* كاتب وباحث من الجزائر، جامعة سطيف ٢. البريد الإلكتروني: anayatkarim@live.fr

محاولة وضع الغزالي في نسق محدد ومغلق، أو في مذهب مألوف ومتميز ما يلي: «إنه -أي أبا حامد الغزالي- لم يلزم مذهباً من المذاهب في كتبه، بل هو مع الأشاعرة أشعري، ومع الصوفية متصوف، ومع الفلاسفة فيلسوف، وحتى أنه كما قيل:

يوماً يمان إذا لقيت ذا يمن وإن لقيت معدياً فعدنان»^(١)

ونحن نتفهم جيداً هذا القلق الظاهر على قول ابن رشد؛ لأن الجمع بين هذه التوجهات الثلاثة في شخص واحد هو موضع غموض وصعوبة، فالأشعري مفكر عقلائي لكنه أقل عقلانية مما يُعتقد، نظراً لأنه أسقط مكانة العقل إلى الدرجة الثانية بعد النقل، لذا يمكن اعتباره نصف عقلائي أو عقلائي جزئي. والمتصوف هو ذلك المفكر الذي ألغى الفكر ذاته، يسعى للقبض على الحقيقة دون برهان أو مقدمات أو حدود. إنه إلى الذوق والحدس أقرب منه إلى الحدود المربوطة برباط الضرورة المنطقية أو المتناسقة، ولعل نص ابن عربي المعنون بـ: (نعم ولا) أحسن مثال قدمه متصوف حول العلاقة بين الفيلسوف العقلائي والمتصوف العرفاني^(٢). وأخيراً فالفيلسوف هو ذلك المفكر الذي لا يحتكم إلا للحاكم العقل ومبادئه، ناظراً إلى بقية المصادر المعرفية الأخرى بنظرة الريب والشك والمراجعة. فكيف أمكن للغزالي الجمع بين هذه المنطلقات الثلاثة المتناقضة وهي: الأشعرية والصوفية والفلسفية؟ هذه هي المشكلة التي أزعجت ابن رشد كثيراً عندما حاول البحث عن مدخل ملائم لدراسة ونقد فكر الغزالي الذي وفد إلى المغرب الإسلامي وأثر في المناخ الفكري العام.

وإن تَفطن ابن رشد لهذا التمرد المذهبي لدى حجة الإسلام أبو حامد الغزالي، فإن الذي يهيم في هذا المقام هو أثر هذا الانفلات النسقي على تحديدنا لموقفه من المنطق الأرسطي.

(١) ابن رشد: فصل المقال فيما بين الحكمة والشريعة من الاتصال، تحقيق محمد عمارة، القاهرة: دار المعارف، الطبعة الثانية ١٩٨٤، ص ٥٢. وابن رشد: تهافت التهافت، القسم الأول، تحقيق سليمان دنيا، القاهرة: دار المعارف، الطبعة الثالثة ١٩٨٠، ص ٢٠٠ وما يليها. وابن طفيل: حي بن يقضان، تقديم الزواوي بغورة، الجزائر: موفم للنشر، الطبعة الثانية ١٩٩٤، ص ١٦.

(٢) ابن عربي: الفتوحات المكية، تحقيق وتقديم عثمان يحيى، القاهرة: الهيئة العامة للكتاب، ١٩٧٥، ج ٢، ص ٣٧١. والنص هو كما يلي: «لقد دخلت يوماً بقرطبة على قاضيها أبي الوليد بن رشد، وكان يرغب في لقائي لما سمع وبلغه ما فتح الله علي في خلوتي، فكان يظهر التعجب مما سمع، فبعثني والذي إليه في حاجة قصداً منه حتى يجتمع بي، فإنه كان من أصدقائه... فعندما دخلت عليه قام من مكانه إليّ محبة وإعظماً فعانقني وقال لي: نعم. فقلت: نعم. فزاد فرحه بي لفهمي عنه. ثم استشعرت بها أفرحه من ذلك فقلت له: لا. فانقبض وتغير لونه، وشك فيما عنده. وقال لي: كيف وجدتم الأمر في الكشف والفيض الإلهي: هل هو ما أعطاه لنا النظر؟ قلت له: نعم، لا... فاصفر لونه وأخذه الإفكل، وقعد يحوقل...»، وقد قدم الدكتور ساعد خميسي من جامعة قسنطينة دراسة تحليلية وتفصيلية لهذا النص يمكن الاستفادة منها.

هذا الموقف المتولد من رأيه من التراث اليوناني بصورة عامة باعتباره العلم الوافد في مقابل العلم الموروث. هذا من جهة ومن جهة أخرى، فيجب علينا الانطلاق من منهج الغزالي الذي كان جذرياً ومنفرداً في مبادئه كما كان فلسفياً ودينياً في غاياته.

كما لا يجب أن ننسى أن بين هذه المنطلقات والأهداف، كان الغزالي معلماً ومدرساً في المدرسة النظامية في بغداد التي أقل ما يقال عنها أنها حارسة وخادمة لمعتقدات معينة ومحددة من الناحية السياسية والمذهبية، مما يعني أنه دخل في منظومة أيديولوجية مغلقة وموجهة للإقصاء والاستبعاد.

وهذا ما يحدد موقفه من الكثير من المسائل كالعقل والنقل والعلم والتربية. إن المشكلة المخصوصة لهذا الموضوع هي كالتالي: هل الوظيفة التعليمية للغزالي هي التي ساهمت في تشكيل موقفه من المنطق الأرسطي؟ أم أنه موقف متولد من المقدمات المذهبية لنسقه الفكري العام؟ كيف يمكن أن نسمي ونصنف موقف الغزالي من المنطق الأرسطي؟

إن سلمنا أن علم المنطق من الإنجازات الأرسطية المحضة نظراً لانعدام أي محاولة لتنظير مبادئ المنطق النظرية قبله، فإن تسمية المعلم الأول مبررة تماماً من طرف الفلاسفة المسلمين. هذا ما جعلهم يتوجهون لدراسة هذا العلم الوافد من اليونان، بمجرد أن توسعت الحضارة الإسلامية من الناحية السياسية، وكانت دراستهم لهذا التراث الأجنبي من كل الأوجه، سواء اللغوية أو العقائدية دراسة فهم وتقييم والأكثر من ذلك دراسة محاكمة ومساءلة، وهذا شأن القوي حضارياً.

فقد اهتم الفارابي بالمنطق وقدم كتابات تعتبر دقيقة وموضوعية من حيث الإحاطة بتفاصيل الأورغانون الأرسطي^(٣). أما الشيخ الرئيس ابن سينا الذي يمكن اعتباره محصلة نبوغ الفارابي بشهادته هو ذاته، فلم يهمل العلوم المنطقية، بل ألف فيها الشيء الكثير والمهم كذلك، إذ نجده قد خصص كتاب الشفاء للمنطق وعرض فيه الفنون المنطقية التسعة وحلل موضوع المنطق والفائدة منه، وإن كان قد استعان كثيراً بكتاب فورفوروريوس كمرجع له. وخصص كذلك كتاب عيون الحكمة للمواضيع المنطقية (إلى جانب المواضيع الطبيعية والإلهية) مثل الألفاظ والقياس وأشكاله^(٤)، والاستقراء ومنطق الجهات المعروفة عند أرسطو، وهي الواجب والممتنع والممكن.

يظهر الغزالي منفرداً مقارنة بالفلاسفة السابقين عليه، في مناهجه ومراميه ومواقفه

(٣) الفارابي: الألفاظ المستعملة في المنطق، تحقيق محسن مهدي، بيروت: دار المشرق، الطبعة الثانية ١٩٨٦، ص ١١٠-١١١.

(٤) ابن سينا: عيون الحكمة، تحقيق موفق فوزي الجبر، دمشق: دار الينابيع، ١٩٩٦، ص ٥٠.

من الفلسفة بعامة والمنطق بصورة أكثر تحديداً.

ومشكلة هذه المقالة مرتبطة حصراً بموقف الغزالي من منطق أرسطو، ويمكن صياغتها كالتالي: كيف تعامل الفيلسوف الغزالي مع علم المنطق الوافد من عند اليونان؟ وهل موقفه من المنطق منسجم مع منطلقاته الفلسفية بعامة؟ هل كان موقف الغزالي من منطق أرسطو موقفاً إبستيمولوجياً صارماً في معرفيته أم أنه موقف عقائدي يفتقر للنظر الفاحص الناقد؟ هل كان موقفه من هذا المنطق موقفاً واحداً وثابتاً طوال حياته وعلى امتداد مؤلفاته أم أن هناك تغييراً وتعديلاً؟

وأخيراً ماذا نتج عن موقف الغزالي من المنطق الأرسطي في العالم الإسلامي من بعده؟ كيف لنا أن نتجاوز المفارقة الغزالية التي تجسدت في كتابه المستصفي من علم الأصول الذي يعلن أنه من لا يعرف المنطق لا يوثق في علمه، وبين كتابه الأخير المسمى المنقذ من الضلال حيث اعتبر طريق الفلسفة والمنطق لا يوصلان إلى العلم اليقين؟ كيف لنا تتجاوز هذه المفارقة؟ ثم هل هي فعلاً مفارقة أم أنها تعبير عن قلق إبداعي؟

□ أولاً: منهج الغزالي وحدود الشكوكية

يشكل الاعتراف بأثر الغزالي في مجمل تاريخ الفلسفة الإسلامية، سواء من الناحية الإيجابية أو السلبية، الأمر الثابت الذي اتفق عليه الفلاسفة ومؤرخو الفلسفة وكل المفكرين العرب المعاصرين وحتى الدراسات الاستشراقية. فنجد مثلاً (دي بور) ورغم أنه ينتقص من روح الابتكار والنقد والتمحيص عند الفلاسفة العرب المسلمين، ويجعلهم حبيسي أخطاء الترجمة والنقل، إلا أنه في حالة الغزالي نجده يقول: إنه من الأبطال الخالدين في الإسلام، وأن القيمة الفلسفية من المسائل المثبتة في كتابه (تهافت الفلاسفة) من خلال نظراته الريبية الهجومية على المذاهب الفلسفية المستمدة من اليونان بما هي تعبير عن العلم الدخيل. وكانت دراساته -يقول دي بور- تتسم في الكثير من الجوانب بالموضوعية والأمانة، كما أنه كان واعياً بالمسألة الدينية التي أرقتة مطولاً بالنظر إلى المسألة الفلسفية^(٥).

كما نجد مستشرقاً آخر وهو (كوربان)، ومع إسقاطه كل الأحكام المبالغية والمفخمة لشخص الغزالي، فإنه يحتفظ بصفات مثل الألمعية والنبوغ مقارنة بباقي الفلاسفة المسلمين، ويعتبره المتعمق في دراسة الفلسفة ويظهر ذلك في (مقاصد الفلاسفة) و(تهافت الفلاسفة) أيضاً.

(٥) دي بور: تاريخ الفلسفة في الإسلام، ترجمة عبدالهادي أبو ريده، بيروت: دار النهضة العربية للطباعة والنشر، الطبعة الخامسة ١٩٨١، ص ٤١٩.

والأكيد أن هذا الانفراد العجيب في فكر الغزالي قد لاحظته كوربان في: «تلك الثقة التي يوليها للمنطق والجدل العقلي في سبيل الوصول إلى غاية محاجته، في حين أنه هو نفسه لا يؤمن بجدوى المنطق والعقل لبلوغ الحقيقة»^(٦).

وهذا القول في حقيقته يدعم ويقوي المشكلة المطروحة في بداية هذا الموضوع، المتعلقة بقلق موقف الغزالي من المنطق.

ويواصل (رينان) من بين المستشرقين المتعمقين في الفلسفة الرشدية خاصة، إبداء إعجابه بالغزالي رجلاً ومفكراً، من حيث نزعته الإبداعية ومنهجه الشكي وفطنته الذهنية، وأصالة فكرته الهادمة للعلية مقارنة بلاحقيه من الفلاسفة في الغرب الحديث. ورغم انتقاله من التفلسف إلى معاداة الفلسفة، فإنه اشترط بلوغ الكمال في المعرفة والعمل ممارسة العلم العقلي دون انتقاص^(٧). إن أصالة الغزالي كامنة بالضبط في هذا الموقف الذي لا ينتمي إلى طرف صريح كما حدث للفارابي وابن سينا أو حتى ابن رشد لاحقاً.

قوبلت هذه الأقوال المادحة لفكر وشخص الغزالي بطرح مغاير إلى حد التناقض، إذ تعرض موقف حجة الإسلام إلى نقد وتجريح وصل لحد إحراق كتبه. فالمدسة التيمية السلفية عارضته بشدة، وتم الحكم بالموت على (الإحياء) من طرف تلميذه المغربي محمد بن تومرت، وحملة ابن رشد من أشهر الحملات التي عملت على تقويض الفكر الغزالي في المغرب كذلك.

وفي الأزمنة المعاصرة يعتبر كتاب (الأخلاق عند الغزالي) نموذجاً للدراسة النقدية لفلسفته من طرف الدكتور زكي مبارك. وهناك من المستشرقين من جعل فكر الغزالي الصوفي امتداداً للتصوف النصراني لا أكثر^(٨). كما يصنف صاحب الكتاب الموسوعي في الفلسفة الإسلامية الدكتور (حسين مروة) الغزالي ضمن الاتجاه المعادي للمنطق الأرسطي والفلسفة عموماً، واعتبره القائد الأكبر للحملة الإرهابية التي امتدت في كل الأمكنة وانتشرت لمدة زمنية طويلة جداً أكثر مما نعتقد. وأثرت على مدى أجيال كثيرة، فأحرق كتب المناطق والفلاسفة كان نتيجة عملية لأفكار هذا التيار المتعصب الذي شكلة الغزالي، ولم تنقص حدة هذه الموجة المعادية للعقل إلا مع النشاط الرشدي الدفاعي عن العقل والمنطق

(٦) هنري كوربان: تاريخ الفلسفة الإسلامية، ترجمة نصير مروة وحسن قيس، بيروت: عويدات للنشر والطباعة، الطبعة الثانية، ١٩٩٨، ص ص ٢٧٥ - ٢٧٨.

(٧) إرنست رينان: ابن رشد والرشدية، ترجمة عادل زعيتر، القاهرة: دار إحياء الكتب العربية، ١٩٥٧، ص ١١٣.

(٨) زكريا بشير إمام: الفلسفة النورانية القرآنية عند الغزالي، الكويت: مكتبة الفلاح، الطبعة الأولى، ١٩٨٩، ص ٦١.

والسببية الطبيعية. إلا أن فيلسوف قرطبة رغم عمله الشجاع كان ضحية من ضحايا (ذهنية التحريم) التي امتدت من المشرق الذي شكل مناخه الفكري الغزالي بالتحديد إلى المغرب الإسلامي، ولم يدم التنوير الرشدي إلا برهة من الزمن، حيث عاودت موجة العناد على يد فقهاء أمثال (الشهرزوري) (ابن الصلاح) في القرن السابع للهجرة، وابن تيمية في القرن الثامن، حيث تم تحريم المنطق على يد الأول، وتكفير الفلاسفة على يد الثاني^(٩).

من أجل الخروج من جدل (الحب والحرب) على حد تعبير هيراقليطس، أو جدل التمجيد والجلد، يجب علينا إدراك مسألة مهمة، وهي أن وقوع خلاف حول قيمة مفكر ما، إنما يشكل اعترافاً ولو غير مباشر بقيمة فكره. فبمجرد أنه جرّ البقية من المفكرين لمعارضته، فإنه قد مارس التأثير فيهم وهذا أكبر دليل على قوته الفكرية، وهذا ما يصدق على للغزالي أكثر من غيره من مفكري الإسلام.

إن تجربة الغزالي كما يروها هو، من أشهر التجارب الفلسفية والاعترافات الفكرية المسجلة في تاريخ الفلسفة سواء عند الغرب أو العرب. وكل دارس للفلسفة الإسلامية يستوقفه هذا الاعتراف المميز، والذي يعبر حقا عن تطور روحي وفكري أصيل عند الغزالي، وأصبح ذكر هذه التجربة الروحية من أدبيات التأريخ لهذه الشخصية الفذة^(١٠).

لقد رسم الغزالي منهجه الفكري وتطوره الروحي في الكتيب (الأوتوبيوغرافي) الصغير من حيث الحجم والكبير من حيث المضمون والمحتوى، لأنه يوضح النهايات التي توصل إليها فكره وليس البدايات فقط.

وهذا الكتاب هو المسمى (المنقذ من الضلال والموصل إلى ذي العزة والجلال) الذي يحوي ما يحوي من الفلسفة دون أي مبالغة أو تضخيم، هو الكتاب الذي يعلم درساً منهجياً لا يمكن تجاوزه بأي حال من الأحوال. لأن أول صعوبة تعترض أي مفكر هي الأفكار السائدة في عصره والمفسرة للكون والمعرفة والقيم، هذه الصعوبة في نظر الغزالي متأتية من العقائد الموروثة. فالفرق التي قدمت طرقاتاً ومسالكاً جاهزة ومتبينة في الوقت نفسه، فكل فرقة تدعي لنفسها امتلاك الحق واليقين والصواب علماً وعملاً. وإزاء «سوق الفرق» هذا، لا ينفع حسب الغزالي إلا: «الارتفاع عن حضيض المحاكاة (...) وانحلال رابطة التقليد،

(٩) حسين مروة: النزعات المادية في الفلسفة العربية الإسلامية، الجزء الثاني (المعتزلة - الأشعرية - المنطق)، دار الفارابي و anep الجزائر، الطبعة الثانية ٢٠٠٢، ص ٤٦٠.

(١٠) من النماذج على ذلك نجد: عبد الحليم محمود: التفكير الفلسفي في الإسلام، دار الكتاب اللبناني، ص ٤٦٦. ومحمد على أبو ريان: تاريخ الفكر الفلسفي في الإسلام، الإسكندرية: دار الجامعات المصرية، ١٩٧٠، ص ١٥٣. وصالح أحمد الشامي: الإمام الغزالي، دمشق: دار القلم، الطبعة الأولى ١٩٩٣، ص ٣٥ وما تلاها.

وانكسار العقائد الموروثة»^(١١).

وبعد تجاوز هذا الموروث عن طريق تعليق الأحكام تعليقاً هادفاً، تبدأ الخطوة الإيجابية من الشك وهي البحث عن: «انكشاف المعلوم انكشافاً لا يبقى معه ريب، ولا يقارنه إمكان الغلط والوهم (...). وكل ما لا يعلم بهذا الوجه اليقيني، فهو علم لا ثقة به». ويتساءل الغزالي بعد ذلك: هل هناك علم يتميز بهذه الصفة اليقينية المطلقة؟

إن متتبع مسيرة الغزالي الدحضية يكتشف أن معيار اليقين المشترط من طرفه بلغ من الصرامة بحيث تهاوت معه كل أصناف المعارف الموجودة في عصره، وفشلت كل المناهج عن تجاوز هذا الحاجز. إن أول ضحية على مذبح الغزالي هي المعرفة الناشئة من الحواس نظراً لأخطائها الظاهرة والتي لا يمكن الغض عنها. وإن كان للعقل فضل كبير في كشف خداع الحواس فهذا لا يعني أنه الأكمل والأتم، إذ ليست له السلطة النهائية في إصدار الأحكام.

وهنا نلمس حجم التجاوز الذي مارسه الغزالي على الفلسفات العقلية المثالية، فهو -وعلى غرار الما بعد حدثين- قد قرر التالي: «قد بطلت الثقة بالمحسوسات أيضاً فلعله لا ثقة إلا بالعقليات التي من الأوليات، كقولنا: العشرة أكبر من الثلاثة (...). فقالت المحسوسات: بم تأمن أو تكون ثقتك بالعقليات كثقتك بالمحسوسات، وقد كنت واثقاً بي، فجاء حاكم العقل فكذبني، ولولا حاكم العقل لكنت تستمر في تصديقي، فلعل وراء إدراك العقل حاكماً آخر، إذا تجلبى، كذب العقل في حكمه، كما تجلبى حاكم العقل فكذب الحس في حكمه...»^(١٢).

هنا نلاحظ بسهولة النقلة التي مارسها الغزالي من خلال الانتقال من نقد الحواسي إلى التشكيك بالعقل ذاته، وهي نقلة تشبه كثيراً التوجه التشككي عند الإغريق القدامى بخاصة الأكاديمية الجديدة والشكاك البرونيون وكذلك الدلائل التي ذكرها (سيكستوس التجريبي).

ينتقل الغزالي بعد ذلك إلى علم الكلام، فلئن كان هذا العلم يقصد حفظ عقيدة أهل السنة، وحماتها من تشويش المشوشين، وهم على الإجمال المبتدعة المنحرفين، باستعمال

(١١) الغزالي: المنتقد من الضلال، تحقيق جميل صليبا وكامل عياد، بيروت: دار الأندلس، ص ٨١. كذلك نجد الغزالي يحتتم أحد كتبه المنطقية وهو (معيار العلم) بعبارة دعاء تعكس انهماكه بمشكلة تجاوز التقليد والخطو نحو التجديد، إذ يقول: «الله يوفق متأمل الكتابين (يقصد كتاب معيار العلم وكتاب ميزان العمل) للنظر إليهما بعين العقل لا بعين التقليد...» ص ٢٢٢.

(١٢) الغزالي: المنتقد من الضلال، مرجع سابق، ص ٨٤ - ٨٥.

براهين مرتبة ترتيباً محكماً من أجل الإقناع والإفحام. فإن هذا ليس مقصد الغزالي، فهدفه مرسوم منذ البداية، إنه بلوغ العلم اليقين وليس الدفاع عن الدين ضد المنحرفين، وإن كان هذا العمل مأموراً به ومستحسناً من الناحية الشرعية.

ولهذا فإن مطلب الغزالي أوسع وأبعد بكثير من مطلب علماء الكلام. كما أنه لاحظ عيباً فادحاً في منهج المتكلمين في عمليتهم الدفاعية، وهذا ما يجعل مقصدهم يتعرض للانحياز وهو أنهم اعتمدوا في صياغة حججهم المدافعة عن الدين على مقدمات ومبادئ هي في الأصل من وضع خصومهم، وهذا ما يحكم على دفاعهم مسبقاً بالفشل^(١٣). كمن يجارب جيشاً بسلاح هو سلاحه الأصلي، فهل يمكن غلبته؟ الأكد أن هذا مطلب محال.

بعد الخطوة الراضية للتقليد وأحكام العقل والحواس معاً وعلم الكلام، يلجأ الغزالي إلى الخطوة الثالثة في المنهج، هي التوجه صوب الفلسفة، فبعد أن طالع الغزالي كتبهم بصورة عصامية لمدة سنتين، توصل إلى نتيجة لا تراجع عنها، وهي أن الفلسفة مجرد خداع وتلبيس. فالفحص الحقيقي لهذا العلم قد كشف له أن الفلاسفة على ثلاثة أصناف هم: الدهريين والطبيعيين والإلهيين، الأوائل زنادقة، والطبيعيون جندوا الآخرة، وبذلك فلم يخرجوا من حيز الزندقة أصلاً. والصنف الأخير وهم أقانيم الفلسفة اليونانية، أي سقراط وأفلاطون وأرسطو، ورغم ما لهم من فضل فإن أرسطو واضع المنطق قد حافظ على بدعهم وكفرهم. وهذا ألزم الغزالي على تكفيرهم هم والفلاسفة المسلمين الذين أخذوا هذه الفلسفة دون تمحيص ونقد؛ أي الفارابي وابن سينا^(١٤).

ويواصل الغزالي مطاردة الفلاسفة من خلال وضع كتاب مستقل ومخصص لذلك، وملخصه أن الفلاسفة قد ارتكبوا أخطاء لا تغتفر في ثلاث مسائل هي: قدم العالم، ومعرفة الله بالجزئيات، ومشكلة حشر الأجسام. وهذه الفداحة في الخطأ تقتضي تكفيرهم قطعاً ودون تردد. أما المسائل المتبقية وهي سبع عشرة، والمسألة التي قد تهمنا هنا، ونحن نتحدث عن علم المنطق والقياس القائم على الاستنتاج وفق الضرورة العقلية، هذه الضرورة التي تقابلها السببية الفيزيائية التي تشكل العقل ذاته، فإن الغزالي عمل على إبطال قول الفلاسفة باستحالة خرق العادات أو السببية، وهذا الإقرار هو الذي جعل ابن رشد يندهش ويعلن صراحة في فصل المقال أنه: «من أنكر السببية فقد أنكر العقل ذاته»، كما أنه لام الغزالي الذي قطع بتكفير الفارابي وابن سينا في المسائل الثلاثة المشار إليها سابقاً.

بعد الفراغ من الفلسفة وإقراره فشلها في اجتياز امتحان العبور للعلم اليقين، تلفت

(١٣) المرجع نفسه، ص ٩٧ - ٩٨.

(١٤) الغزالي: تهاافت الفلاسفة، تحقيق علي بوملحم، بيروت: دار و مكتبة الهلال، ٢٠٠٢، ص ٤٣.

الغزالي بوصفه معلماً في المدرسة النظامية، وممثلاً للمذهب الأشعري الذي في جوهره ليس إلا مذهباً لأهل السنة. قلنا: تلفت إلى خصومه في المذهب وهم الباطنية أو مذهب التعليم (وإخوان الصفا نموذج لهم)، وإن كانوا فرقة كلامية فلها جانب عقائدي وآخر سياسي، وقام بتقويض مبدئهم في ضرورة وجود الإمام المعصوم، والذي يتعلم عليه الأتباع، قائلاً: «إنهم ضيعوا عمرهم في طلب المعلم وفي التبجح في الظفر به، ولم يتعلموا منه شيئاً أصلاً، كالتضمخ بالنجاسة، يتعب في طلب الماء حتى إذا وجده لم يستعمله، وبقي متضمخاً بالخبائث... لا حاصل عند هؤلاء ولا طائل لكلامهم، فعلمهم ركيك مستغث، لا يقبله إلا العوام من الناس، ضعفاء العقول»^(١٥). إن طلب العلم من المعلم يدل فيما يدل على إمكانية الاستغناء عن المنطق، وهنا يمكن أن نلمح مدخلاً مهماً في فهم موقف الغزالي من المنطق الأرسطي بعامه، خاصة في كتابه الجميل المسمى (القسطاس).

إلى غاية هذا المستوى من منهج الغزالي نلاحظ أنه انطلق من عقل نزيه أشبه بالعقل الفلسفي المحض. لأن الفلسفة وحسب التحديد الدقيق ما هي إلا: اتجاه العقل اتجاهاً نزيهاً إلى العالم الذي نحن فيه ونشاهده، لأجل معرفته والعلم به من غير أي غرض أو غاية مبطنة مسبقة، ولا لأي سعي مضمور.

هكذا يمكن لنا أن نعتبر الحكمة الخالصة، هي عمل دؤوب لإيجاد درب المعرفة الآمنة، والعقل النظري أو المحض هو الذي يمتلك الميزة الفريدة التي لا تمتلكها بقية العقول التابعة والمسترسلة في التبعية دون دراية أو مراجعة.

يمكن القول: إن عقل وفكر الغزالي كان محضاً لأنه استطاع أن يعود على نفسه ويقيس قدراته وإمكاناته. وهذا التحديد الكانطي للعقل ينطبق لا محالة على الغزالي، لأنه لم يكن دوغماً منغلماً بأحكام متكلسة ومسبقة، بل قام بنقد مسبق لقدرات العقل الخاصة، ووضع حدوداً لها. ونحن نعرف جيداً أن البحث في حدود العقل وما ينتجه العقل هو الذي دفع كانط ذاته إلى الصدارة الفلسفية. لكن لا يجب أن نسترسل وننهي الحكم بخلوص فكر الغزالي من أي غرض لا فلسفي. أي يمكن أن تكون محضية عقل الغزالي مطلقة ودائمة أم أنها مؤقتة فقط؟ هل تجرد الغزالي من كل شيء ما عدا سعيه للعلم اليقين أو الحقيقة المطلقة؟ ألم يكن متمسكاً بعقيدة مسبقة مضمورة ليظهرها في النهاية بعد الأعمال الدحضية بأنها العلم اليقين دون منازع؟

النتيجة التي انتهى إليها الغزالي من منهجه الشكي، تظهر في قوله بعد أن توجه إلى طريق الصوفية وطالع كتب المحاسبي والجنيد والبسطامي: «فعلمت يقيناً أنهم أرباب

(١٥) الغزالي: المنتقد من الضلال، مرجع سابق، ص ١٢٧ - ١٢٩.

الأحوال (...). إني علمت يقيناً أن الصوفية هم السالكون لطريق الله خاصة، وأن سيرتهم أحسن السير، وطريقهم أصوب الطرق (...). هذا العلم لا يحصل بأنواع العلوم التي يشتغل بها أكثر الناس، فلذلك لا يزيدهم ذلك العلم إلا جرأة على معصية الله تعالى، أما العلم الحقيقي، فيزيد صاحبه خشية وخوفاً...»^(١٦).

بهذا التحديد المختصر لمنهج الغزالي في بلوغ العلم اليقين، يمكن لنا أن نعرف جيداً التوجه العام لفلسفته، الذي هو التصوف السني. وبذلك يستقيم موقفه من العلوم العقلية سواء الفلسفة أو علم المنطق. لأن فصل مذهب الفيلسوف العام عن أجزاء نظرياته أمر غير ممكن. والملاحظ أن المنطق الأرسطي لم يكن منفصلاً تماماً عن نسقه الفلسفي العام لأنه أسس العلم على فلسفة التصورات، مثلما لاحظ ذلك كل من لوكاشيفيتش وروبير بلانشي^(١٧).

وإن كان الأمر كذلك، أي تبعية علم المنطق الأرسطي لفلسفة محددة سلفاً، وعدم تميزه بالعلمية النزيهة من كل مذهبية، فإن موقف الغزالي سوف يتحدد انطلاقاً من هذا الاعتبار. بمعنى أن موقف الغزالي من علم المنطق، كان عنصراً من نسق فلسفته النهائية المرتبطة بالتصوف بما هو انقلاب العقل على ذاته وتجاوزه له.

□ ثانياً: مؤلفات الغزالي في علم المنطق

الكتب المخصصة للمنطق عند أرسطو، قد جمعها أندرونيكوس من رودس الذي عاش في القرن الأول للميلاد، عندما اعتمد معيار الموضوع في عملية تصنيف كتب المعلم. ومحصلة ذلك كان مجموعة من الرسائل المشتركة في موضوع واحد وهو المنطق أو الأورغانون بمعنى الوسيلة وهي: المقولات (قاطيغورياس)، كتاب العبارة (باري أرميناس)، التحليلات الأولى والثانية (الأناطوطيقي الأوائل والأواخر)، الجدليات (الطوبيقا)، وأخيراً نجد رسالة دحض الأغاليط (السوفسطيكا). لكن هناك من يضيف كتباً أخرى هي فن الشعر (البويطيقا) والخطابة (الريطوريقا) على اعتبار أن هذه الكتب تتناول موضوعات ذات صلة متينة بالبرهان والاستدلال^(١٨).

(١٦) المرجع ذاته، ص ١٣٣ إلى نهاية الكتاب.

(١٧) روبر بلانشي: المنطق وتاريخه من أرسطو حتى راسل، ترجمة خليل أحمد خليل، الجزائر: ديوان المطبوعات الجامعية - لبنان: المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر والتوزيع، ص ٨٥. ويان لوكاشيفيتش: نظرية القياس الأرسطية من وجهة نظر المنطق السوري الحديث، ترجمة عبد الحميد صبرة، الإسكندرية: نصر المعارف، ١٩٦١، ص ١٩.

(١٨) عبد الرحمن بدوي: منطق أرسطو، ج ١-٢-٣، الكويت: وكالة المطبوعات - بيروت: دار القلم، الطبعة الأولى، ١٩٨٠.

لكن إدخال كتابي الخطابة وفن الشعر في كتب أرسطو المنطقية أي الأورغانون، يسوقنا إلى إدخال كتب أخرى واعتبارها منطقية رغم أنها ليست كذلك من حيث الموضوع والهدف، ويظهر هذا جلياً في الكتاب الأخير لأرسطو وهو (الميتافزيقا). إذ يذكر في كتابه الرابع (livre Γ) مبدأ عدم التناقض الذي هو أساس المنطق الذي أسسه أرسطو رداً على تراهاث هيراقليطس المتناقضة على حد تعبيره. فالاستماع لهيراقليطس وهو يقول: «خالدون فانون، فانون خالدون، نحيا في الموت ونموت في الحياة...» إلخ يجعل فكرنا مشوشاً من الناحية المنطقية، ويجعلنا نعجز أيضاً عن إقرار الحقائق الثابتة، لذا يجب التقييد بالمبدأ التالي: «من المستحيل إثبات محمول واحد ونفيه عن نفس الموضوع في آن واحد، ومن نفس الجهة»⁽¹⁹⁾.

كل هذا يجعلنا نحصر كتب أرسطو المنطقية في الكتب المتعارف عليها وهي على الترتيب السابق الذكر، أي المقولات les catégories المخصص للطرق التي بمقتضاها يمكن وضع محمولات على الجوهر، وهي الأشياء التي أسماؤها مشتركة، والتي تتمثل في الجوهر والكم والإضافة والكيفية... إلخ ومختلف اللواحق والأعراض.

وكتاب العبارة Hermeneia؛ فيه ذكر الاسم والكلمة والقول، ثم أنواع القضايا المركبة والبسيطة. والكم والكيف في هذه القضايا، إضافة للقضايا الموجهة ومختلف العلاقات الموجودة بينها من تقابل وتلازم وتضاد، والقضايا التي تكون محمولة على احتمالات مستقبلية. والرسالة الثالثة هي التحليلات les premières et les seconds analytiques مقسمة إلى جزأين؛ الأولى التي تسمى بالقياس، وفيها يعرض أرسطو مقاليتين حول القياس ومبادئه المحددة في عبارة «المقول على الكل والمقول على لا واحد»، وعكس القضايا سواء المطلقة أو الموجهة وأشكال القياس الثلاثة وكيفية الرد إلى الشكل الأكمل وهو الشكل الأول. وبعد ذلك ينتقل للأقيسة الشرطية وغير المباشرة. وتحدث في الأخير عن البرهان الاستقرائي، وبصورة جامعة يمكن القول أن الأناطوطيقي الأولى مخصصة لدراسة القياس من الناحية الصورية، وهو جوهر المنطق الأرسطي بكافة. أما الجزء الثاني من التحليلات المسمى بالبرهان، فقد كان مخصصاً بقسميه للعلم والبرهان من خلال ضبط مبادئ وشروط البرهنة المختلفة، ومكانة الحد الأوسط في عملية البرهنة، من خلال تقديم أمثلة واقعية وجزئية. ويمكن اعتبار هذا الجزء أنه يمثل الجانب التطبيقي للمبادئ الصورية المعروضة في التحليلات الأولى، فهو تطبيق لأمثلة متعينة الحدود على القوانين المنطقية الشكلية، أي غير المرتبطة بحدود متعينة.

(19) Aristote: la métaphysique, traduit Jules Barthélemy saint-hilare, poket-brodard et taupin, Paris, 1991, livre 4, chapitre 3, 1004 b, p 132.

والكتاب الرابع من الأورغانون هو الجدليات topiques أو الطوبيقا، وهو كتاب يقع في ثمانية أجزاء. مخصص أساساً للقياس القائم على مقدمات احتمالية، والتي تسمى بالأقيسة الشبيهة بالحق ولكنها ليست حقاً، بمعنى أنها تقبل الصواب مثلما تحتمل الخطأ. وهذا هو الفرق أصلاً بين الأقيسة البرهانية والأقيسة الجدلية، فلئن كانت الأولى مؤسسة على مقدمات يقينية لا شك فيها فإنها تنتج نتائج تتسم باليقين نفسه، فإن الثانية مؤلفة من مقدمات لا يمكن التحقق يقينياً منها، وهذا ما يجعل الاحتمال هي خاصية نتائجه.

وعلى أساس هذا قسم ابن رشد الدلائل إلى خطابية وجدلية وبرهانية، وهذه الأخيرة هي أعلى مراتب البرهان. والكتاب الأخير في الأورغانون هو تهافت السفسطائية أو نقض الأغاليط Réfutation des Sophismes. وإن كان هناك من يعتبره كتاباً منطقياً مستقلاً بذاته، فهناك آخرون يعتبرونه الجزء التاسع والأخير من كتاب الجدليات، ومن عنوانه يمكن فهم مضمونه المتمثل في كشف مختلف الأغاليط. فإن كانت نظرية القياس موجهة لمعرفة وضبط الشروط الصورية لحصول استدلال صحيح، فإن الخروج عن هذه الشروط وعدم التقيد بها لا ينتج سوى الأغاليط والأقيسة الفاسدة، ويمكن القول: إن الوقاية من الخطأ هي الوظيفة الأصلية للمنطق، فقد كان الانتصار على الخصم من خلال تضليله بالمقدمات الخاطئة والاستدلالات الفاسدة من الممارسات التي كانت موجودة ومعمول بها عند السفسطائيين، وأشهرها مفارقة المحامي المنسوبة لبروتاغوراس، والأقيسة الإحراجية التي ذكرها أرسطو في التحليلات الثانية.

والمغالطات تقسم عموماً إلى المادية وفيها يكون شكل القياس صحيحاً لكن مضمون المقدمات خاطئ، ومغالطات صورية وفيها يحدث العكس، أي ترد المقدمات صحيحة من حيث المضمون والمعنى لكن هيأتها فاسدة. وقد ورد مضمون كتاب السوفسطيقا مرتبطاً بالقياس والمغالطة، وأنواع الحجج في المناقشة وأسباب الأغاليط التي تعود إما للمادة أو صورة القول، وقد حددها أرسطو في تجاهل المطلوب واستعمال الألفاظ المطلقة والنسبية، والمصادرة عن المطلوب الأول وفساد اللزوم، والعلة الفاسدة. ورغم أن أرسطو كان حريصاً على تحديد أسباب المغالطات، لكنه وقع في العديد منها، وقد تكفل غاليلي بكشف ذلك مثلما ذكر الأستاذ محمود يعقوبي في دروسه المنطقية.

بعد إتمام عرض أهم المسائل المرتبطة بالمنطق الأرسطي، ننتقل إلى الشطر المهم من الموضوع وهو كتب الغزالي المرتبطة بعلم المنطق. فالمعلوم أن مؤلفات الغزالي كثيرة العدد ومختلفة المواضيع، منها ما هو مرتبط بعلم الكلام، والفلسفة وعلم الفقه وأصوله، والتصوف... إلخ. هذا ما دفع الأستاذ عبد الرحمن بدوي إلى وضع مؤلف قيم في هذا الموضوع، بحيث جمع كل مؤلفات الغزالي مرتبة ترتيباً زمنياً، ومصنفة حسب صحة نسبتها.

فورد التقسيم وفق السلم التالي: أولاً كتب مقطوع بصحتها إلى الغزالي. وثانياً كتب يدور الشك حول صحة نسبتها له، وثالثاً كتب مرجحة النسبة له أو منحولة. كما أنه خصص فصلاً لأقسام منفردة مستقلة لكتبه وبعض الكتب التي وردت بعناوين مختلفة، وهذا أمر موجود فعلاً عند تصفح كتب الغزالي.

أما الكتب المنطقية المقطوع نسبتها إلى الغزالي فهي حسب الترتيب التاريخي لتأليفها: (مقاصد الفلاسفة)، و(معيار العلم في فن المنطق)، و(محك النظر في المنطق)، و(القسطاس المستقيم)، و(المستصفى من علم الأصول)^(٢٠). كما يمكن إضافة كتاب (المنقذ من الضلال)، فرغم أنه ليس مخصصاً للمنطق بالذات، إلا أن الغزالي يعرض فيه الكثير من الأحكام الخاصة بهذا العلم سواء أحكام تقرير وشرح، أو أحكام تقديرية ومعيارية، وكتاب (المنقذ) من هذه الزاوية يشبه كتاب المستصفى، إذ كلاهما مخصص لمواضيع غير المنطق، رغم أن فيها ذكر لعلم المنطق. وسنعمل باختصار أهم الكتب المنطقية للغزالي:

١ - مقاصد الفلاسفة

في تمهيد هذا الكتاب التمهيدي، يقدم لنا الغزالي الأقسام الأربعة لعلوم الفلاسفة وهي: الرياضيات والمنطقيات والطبيعات والإلهيات. وإن كنا في هذا المقام نهتم فقط بالمنطقيات، فالحقيقة تتمثل في أن نظرة الغزالي للمنطق لا تتحدد مستقلة عن بقية العلوم الأخرى، يقول في تحديده للمنطق: «أما المنطقيات فأكثرها على منهج الصواب والخطأ نادر فيها، وإنما يخالفون أهل الحق فيها بالاصطلاحات والإيرادات دون المعاني والمقاصد، إذ غرضها تهذيب طرق الاستدلالات، وذلك مما يشترك فيه النظار»^(٢١).

في هذا القول يمكن أن نلاحظ عدة نقاط ترتبط بقيمة وموقع علم المنطق في مجمل العلوم التي كانت موجودة عند المسلمين من جهة، وهدفه وطبيعته من جهة ثانية. نلاحظ أولاً أنه فيما يخص مكانة المنطق فإنها ليست مطلقة عند الغزالي، بمعنى أن قيمته وهي: «كثرة الصواب وندرة الخطأ فيه» مرتبطة عند الفلاسفة (اليونان) بعلم آخر وهو الإلهيات، حيث أن معظم أفكارهم في هذا المجال تمتاز بـ: «ندرة الصواب وكثرة الخطأ».

(٢٠) عبد الرحمن بدوي: مؤلفات الغزالي، الكويت: وكالة المطبوعات، الطبعة الثانية، ١٩٧٧، ص ٢١٦. والملاحظ أن الأستاذ علي سامي النشار قد اعتمد الترتيب نفسه مع تسيق المستصفى على القسطاس، وهذا في الفصل الثامن المعنون بـ: «مزج المنطق الأرسططاليسي بعلوم المسلمين بواسطة الغزالي وموقف الغزالي من المنطق الأرسططاليسي». للتوسع في طرح وتحليل الدكتور علي سامي النشار يمكن العودة لكتابه: مناهج البحث عند مفكري الإسلام، بيروت: دار النهضة العربية، ١٩٨٤، ص ١٦٧.

(٢١) الغزالي: مقاصد الفلاسفة، مصر: مطبعة السعادة، الطبعة الأولى، ص ٣.

ومن هذا الترابط نفهم جيداً أن الغزالي لا يتناول المنطق مستقلاً ومنفصلاً عن بقية العلوم الأخرى، بل قيمته تتحدد بقيمة علم الفلاسفة في مجال آخر، وهذا المعيار الذي استخدمه الغزالي يمكن أن يساعدنا لاحقاً في عملية تحديد الاتجاه العام في نظريته للمنطق، بمعنى أنه لم يدرس علم المنطق كعلم محض وخالص، بل في علاقاته مع بقية أجزاء المعرفة خاصة الدينية. وقد اعتبر أن هدف المنطق هو كمال النفس والسلوك، مما يدل على أن هناك نظرة أخلاقية للمنطق بوصفه إستمولوجيا.

ومن هذا الهدف النهائي للمنطق كما رسمه الغزالي، المرتبط بالعمل والأخلاق من خلال مقولتي التذكية والتحلية، يمكن أن نلاحظ فعل الأرضنة والتكليف اللذين قاما بهما. ونقصد بالكلمتين إخراج علم المنطق عن سياقه الأرسطي النظري، لتوظيفه في سياق جديد تابع لخصائص الحضارة الإسلامية، التي تربط كل علم بالمنفعة الأخلاقية، أو ما يسمى بأخلقة المعرفة والحكم عليها بمعايير الأول، أي الأخلاق. ومن المحتمل أن هذه الفكرة تسربت من خلال فكرة الفلسفة الرواقية التي تجعل المنطق علماً من العلوم، مخالفة في ذلك المعلم الأول الذي أخرج المنطق من تصنيفه المشهور للعلوم في كتاب (الميتافيزيك).

وهذه الفكرة مبررة جداً عند الرواقيين، لأنهم أدرجوا المنطق في الفلسفة والتي مثلوها بالإنسان أو الكائن الحي الذي يتكون من عدة أعضاء مترابطة ومتناسكة بحيث لا يمكن تصور عمل جزء في حالة غياب بقية الأجزاء الأخرى. فقد قال هؤلاء الفلاسفة بأن: «المنطق هو بمثابة العظام والعضلات، والفيزياء بمثابة اللحم، والأخلاق بمثابة الروح»^(٢٢).

نجد تعريفاً للمنطق ورد في هذا الكتاب، فيه يقول الغزالي: «علم المنطق هو القانون الذي به يميز صحيح الحد والقياس عن فاسدهما، فيتميز العلم اليقين عما ليس يقين وكأنه الميزان والمعيار للعلوم كلها وكل ما لم يوزن بالميزان لم يتميز فيه الرجحان عن النقصان». وما يمكن أن نلاحظه في هذا التعريف، بخلاف الهدف منه أن الغزالي كان أرسطياً بصورة كاملة في تحديده لمفهوم المنطق والذي قال أنه: «آلة العلم وموضوعه الحقيقي هو العلم نفسه أو هو صورة العلم (...). إنه العلم التحليلي...». وقد لاحظ الدكتور علي سامي النشار أن كلمة الغزالي التي استعملها في تعريف المنطق وهي: (القانون) تعني في الحقيقة «الآلة الصناعية النظرية». وهذا ما يجعل التماهي بين تعريف الفارابي وابن سينا والغزالي من الأمور البينة والواضحة، وإن كان تعريف الغزالي أرسطياً فإن التعاريف السابقة له لا تخرج عن هذا الحيز كذلك.

(٢٢) روبر بلانشي: المنطق وتاريخه، مرجع سابق، ص ١٤٣.

انتقل الغزالي بعد ذلك إلى تقسيم علم المنطق إلى فنون خمسة، واعتبار هذه الأقسام الخمسة فنوناً يدل على جانبها التنفيذي والصناعي، بمعنى أنها مهمات جزئية مترابطة لتحقيق غاية كلية ونظرية وهي الحدود والاستدلالات الصحيحة. وهذه الفنون حسب الغزالي هي على الترتيب:

١- الفن الأول: في دلالة الألفاظ، وفيه يحدد الغزالي الدلالات الثلاثة المعروفة وهي دلالة المطابقة، دلالة التضمن، ودلالة الالتزام. وفي هذا الفن الأول يذكر كذلك التقسيمات المختلفة للألفاظ وهي: المفرد والمركب، الجزئي والكلّي، والفعل والاسم والحرف.

٢- الفن الثاني: في المعاني الكلية واختلاف نسبها وأقسامها، وفيه يحلل الغزالي بأمثلة لغوية متعينة مختلف المحمولات المعروفة بالكليات سواء الجوهرية المتمثلة في الجنس والنوع والفاصل، أو العرضية المتمثلة في الخاصة والعرض العام... إلخ.

٣- الفن الثالث: في تركيب المفردات وأقسام القضية، وهنا يعرف الغزالي القضية المنطقية قائلاً: إنها ناتجة عن تركيب المعاني المفردة (وهي الحد الذي يعتبر نتيجة تحليل القضية)، وهي الذي يتطرق إليه التصديق أو التكذيب، لذا نعتبر القضية جملة خبرية. والقضية ليست على نوع واحد، بل تنقسم إلى قضية حملية وإلى شرطية، هذه الأخيرة تحتل نوعين من الشرط، التلازم والعناد أو ما يسمى بالشرطية المتصلة والشرطية المنفصلة. هذا، وهناك تقسيم آخر للقضية من جهة موضوعها وتنقسم إلى شخصية وغير شخصية، وهذه الأخيرة تنقسم إلى مهمة ومحصورة، والمهمل هو ما لم يكن له ابتداء أو سور. والتقسيم الأخير للقضية من جهة نسبة المحول إلى الموضوع تنقسم إلى ثلاثة أقسام هي: الممكنة والممتنعة والواجبة^(٢٣).

٤- الفن الرابع: في تركيب القضايا، وفي هذا الفن السابق للأخير يقدم الغزالي تعريف القياس قائلاً: «القياس عبارة عن أقاويل ألّفت تأليفاً يلزم من تسليمها بالذات قول آخر اضطراراً، ومثال ذلك: العالم مصور وكل مصور حادث، فإنها قولان مؤلفان يلزم من تسليمهما بالضرورة قول ثالث وهو أن العالم حادث...»، وبعد ذلك يقوم الغزالي بتحويل هذا القياس الحملي إلى قياس شرطي بشكليته المتصل والمنفصل. والملاحظ أن مطابقة الغزالي لأرسطو ليست في تعريف المنطق فقط، بل حتى في تعريف القياس الذي هو جوهر النظرية المنطقية ككل. بعد ذلك يقدم لنا الغزالي القياسات الاستثنائية المتمثلة في القياس الشرطي المتصل والقياس الشرطي المنفصل. وقياساً الخلف والاستقراء والمثال والقياسات المركبة. ومثارات الغلط التي حددها في عشر حالات، ويواصل الغزالي في تقديم الأحوال الخمسة للمقدمات.

(٢٣) الغزالي: مقاصد الفلاسفة، مرجع سابق، ص ٧ - ٢٤.

٥- الفن الخامس: وهو لواحق القياس والبرهان، وفيه يعرض الغزالي المطالب العملية وأقسامها والقياس البرهاني والأمور التي عليها مدار العلوم البرهانية وبيان شروط مقدمات البرهان.

وما يمكن أن نلاحظه بصورة عامة عند الخروج من قراءة هذا الكتاب المهم المسمى (مقاصد الفلاسفة) هو أنه كتاب منطقي بآتم معنى الكلمة. ففيه عرض منهجي لمبادئ وعناصر المنطق الأرسطي، ويمكن أن نعتبره كتاباً تقريرياً، أي أن الغزالي قام بعملية تلخيص أمينة للمنطق كما وصل من أرسطو، سواء من حيث الترتيب أو حتى من حيث التسمية. فنية فنون هذا الكتاب يمكن مطابقتها مع بنية رسائل الأورغانون؛ فكتاب المقولات يتطابق مع الفن الأول والثاني وهما «دلالة الألفاظ والمعاني الكلية»، وكتاب العبارة يتطابق مع الفن الثالث وهو «تركيب المفردات وأقسام القضايا»، والتحليلات الأولى تعادل الفن الرابع الذي خصص لـ: «تركيب القضايا»، أما كتاب البرهان فيتقارب مع الفن الخامس المخصص للواحق القياس والبرهان.

ويمكن أن نلاحظ أن رسالة دحض السفسطائية تتقارب مع نهاية الفن الرابع حيث ذكر الغزالي الماثرات العشر للغلط. ومعظم الألفاظ المنطقية وردت على تسميتها المتعارف عليها سواء عند أرسطو أو فلاسفة الإسلام مثل الفارابي أو ابن سينا. فنجده يستعمل اصطلاحات منطقية بحثه مثل: العلوم المنطقية، والمنطقيات، والتصوير والتصديق، الحد والقياس، الاستقراء والتمثيل، الدلالة، الألفاظ والمقدمات، القضية الحملية والقضية الشرطية، أشكال القياس الحملي... إلى غير ذلك من التسميات المنطقية التي تناقلتها اللغة العربية للتعبير عن مكونات المنطق الأرسطي. وهذا التوظيف المباشر والكامل للألفاظ المنطقية يعكس توجهاً ما عموماً عند الغزالي مقارنة بكتبه اللاحقة.

٢- معيار العلم في فن المنطق

يعلن لنا الغزالي عن السبب الذي دفعه لكتابة هذا المؤلف، فغرضاً تأليفه هما: أولاً شرح طرائق التفكير والتأمل وتوضيح مسالك البرهنة والاستدلال، لأن النظر في العلوم على اعتبار أنه ليس معطى فطرياً جاهزاً قد يؤدي إلى الخطأ، وقد يتوه الطالب في مطلبه، لذا: (رتبنا - يقول الغزالي - هذا الكتاب معياراً للنظر والاعتبار. وميزاناً للبحث والافتكار (...)) إذ كما لا يعرف منزح الشعر عن موزونه إلا بميزان العروض، ولا يميز صواب الإعراب عن خطئه إلا بمحك النحو، لا يفرق بين فاسد الدليل وقويمه وصحيحه وسقيمه إلا بهذا الكتاب^(٢٤). أما السبب الثاني فهو مرتبط بكشف المعاني المرتبطة بالاصطلاحات المنطقية التي أودعها الغزالي في كتاب (تهافت الفلاسفة).

(٢٤) الغزالي: معيار العلم، مرجع سابق، ص ٣٦.

ومن النصوص التي نحن ملزمون بتحليلها في (التهافت) قبل التطرق لكتاب (معيار العلم)، نأخذ النص الذي ذكره الغزالي في المقدمة الرابعة: «نعم قولهم: إن المنطقيات لا بد من أحكامها هو صحيح، ولكن المنطق ليس مخصوصاً بهم، وإنما هو الأصل الذي نسميه في فن (الكلام) (كتاب النظر) فغيروا عبارته إلى المنطق تهويلاً، وقد نسميه (كتاب الجدل) وقد نسميه (مدارك العقول). فإذا سمع المتكلمين المستضعف اسم المنطق ظن أنه فن غريب لا يعرفه المتكلمون، ولا يطلع عليه إلا الفلاسفة، ونحن لدفع هذا الخيال واستئصال هذه الحيلة في الإضلال، نرى أن نفرد القول في (مدارك العقول) في هذا الكتاب، ونصبها في قلوبهم، ونقتفي آثارهم لفظاً لفظاً، ونناظرهم في هذا الكتاب بلغتهم - أعني بعبارتهم في المنطق -، ونوضح أن ما شرطوه في صحة مادة القياس في قسم البرهان من المنطق، وما شرطوه في صورته في كتاب القياس وما وضعوه من الأوضاع في (إساغوجي) و(قاطيغورياس) التي هي من أجزاء المنطق ومقدماته، لم يتمكنوا من الوفاء بشيء منه في علومهم الإلهية (...). ومن لا يفهم ألفاظنا في آحاد المسائل في الرد عليهم، فينبغي أن يبتدئ أولاً بحفظ كتاب (معيار العلم) الذي هو الملقب بالمنطق عندهم»^(٢٥).

إن هذا النص يعلن خطوة جديدة في فكر الغزالي، مقارنة بكتاب (مقاصد الفلاسفة). فإن كان هذا الكتاب الأخير عرضاً تقريرياً لفنون ومصطلحات المنطق كما هي متداولة، فإن هذا النص في (التهافت) يبين مدى استقلال الغزالي عن الأصول المنطقية الاغريقية، وأول مظهر من مظاهر هذا الاستقلال هو التسمية. وقد قسم الغزالي كتاب (معيار العلم) أو (مدارك العلوم) كتسمية جديدة لعلم المنطق إلى أربعة أقسام أو كتب هي:

الكتاب الأول: في مقدمات القياس، وفيه يحلل أقسام النظر في القياس العلم اليقين. والبرهان هو نوع من أنواع القياس الذي يتكون من مقدمتين، وكل مقدمة تنحل إلى حدين هما الموضوع والمحمول. وهنا يشير الغزالي إلى أن جوهر المنطق كونه علماً تحليلياً، وبهذا فهو يسير على نهج أرسطو، لأن القياس مركب، والنظر في كل ما هو مركب يقتضي ممارسة التحليل، الذي يكشف أن القياس ينحل إلى المقدمات، والتي بدورها تنحل إلى حدود أي الموضوع والمحمول، ثم أن كل مقدمة مركبة من مادة وصورة.

ويقسم الغزالي هذا الكتاب الأول إلى مجموعة من الفنون - على نهج كتابه الأول أي مقاصد الفلاسفة -، فالفن الأول هو في دلالة الألفاظ (المطابقة والتضمن والالتزام)، بعد ذلك يلجأ الغزالي بمنهج تعليمي إلى ذكر أمثلة توضيحية، وتقسيمات للقضايا وأنواعها وذكر لبعض أنواع الاستدلال المباشر خاصة العكس مع ذكر لبعض الحالات.

(٢٥) الغزالي: تهافت الفلاسفة، مرجع سابق، ص ٤٠.

الكتاب الثاني: كتاب القياس، وبما أنه ينظر في تركيب القضايا لتؤلف أقيسة، فقد اعتبره الغزالي التركيب الثاني بعد الأول الذي يبحث في تركيب المعاني لتصبح قضايا. وإن كان القياس هو أحد أنواع الحجج في العلوم التصديقية إلى جانب الاستقراء والتمثيل، فهو ينقسم إلى أربعة أقسام هي: القياس الحملي، القياس الشرطي المتصل، القياس الشرطي المنفصل، وأخيراً قياس الخلف.

الكتاب الثالث: كتاب الحد، وفي هذا الجزء الثالث يعود الغزالي لنقطة البداية في مباحث المنطق كما هي مرتبة في (الأورغانون)، فيتحدث عن معنى التصور ومادته المتكونة من أجناس وأنواع، وصورته المرتبطة بإيراد الجنس الأقرب. بعد ذلك يعيد ذكر معنى التصديق أو علم التصديق الذي يفهم منه نسبة أو ربط الحدود أو الذوات بعضها إلى بعض إيجاباً أو سلباً.

الكتاب الرابع: أقسام الوجود وأحكامه، وهو في العموم جزء مخصص لبحث العوارض الذاتية وغير الذاتية للموجودات ومحمولاتها المتمثلة في الجوهر والأعراض التسعة المتبقية، وقام بشرح مفصل لكل واحدة منها. بعد ذلك تطرق إلى التقسيم الأرسطي للقوة والفعل، والممكن والواجب الذي يشكل ما يسمى بمنطق الجهات لدى المعلم الأول.

وما يمكن أن نخلص إليه من نتيجة بعد الاطلاع على هذا الكتاب أنه عرض موضوعي لمنطق أرسطو، هذه الموضوعية التي لا تعني أكثر من النقل والشرح دون إصدار أي حكم قيمي سواء بالإيجاب أو بالسلب. رغم ذلك فإننا نلاحظ أن ترتيب مباحث المنطق لم يكن دقيقاً مثلما نجده في الكتاب المنطقي الأول المسمى (مقاصد الفلاسفة). فنجد مثلاً أن القسم الأخير والقسم السابق عليه قد خصصه الغزالي للحدود والمقولات، وهذا ما يطابق كتاب قاطيغورياس في الأورغانون والذي يحتل الكتاب الأول فيه وليس الأجزاء الأخيرة مثلما نجده في (معيار العلم). إلى جانب هذه الملاحظة نجد بوادر الإبداع عند الغزالي في تسمية المنطق، إذ نجده يستعمل عبارة (مدارك العلوم) بعدما استعمل عبارة (مدارك العقول) و(كتاب الجدل) و(كتاب النظر) في مؤلف (تهافت الفلاسفة).

٣- محك النظر

ولئن كان الدكتور علي سامي النشار يلخص موضوع هذا الكتاب بأنه: «لا يغلب عليه الجانب الكلامي، بل تسوده أبحاث أصولية، فيشرح قياس الدلالة والعلة. ثم يتكلم بعد ذلك عن مدارك الأقيسة الفقهية»^(٢٦). فإننا بعد دراسة ومطالعة هذا الكتاب المختصر

(٢٦) علي سامي النشار، مرجع سابق، ص ١٧١.

الصغير الحجم كما أشار واضعه ذاته في الخاتمة، نخالفه الرأي والحكم، لأن الغزالي فعلاً قد تطرق في الفن الثالث من القياس الذي عنوانه بـ(اللواحق) إلى انقسام القياس إلى قسمين، وهما قياس دلالة وقياس علة، وهذا في الفصل الرابع. كما تناول في السادس والأخير من القسم نفسه: (حصر مدارك الأقيسة الفقهية).

لكن هذه المواضيع لم تكن هي الغالبة والمسيطرة على مجمل الكتاب، بل يمكن أن نجزم بأنها تمثل إشارات بسيطة جداً مقارنة بالمواضيع المنطقية البحتة. لذا يمكن أن نقرر أنه لا يغلب على الكتاب الجانب الكلامي ولا الجانب الأصولي، بل تسوده الأبحاث المنطقية.

وبعد الإعلان التمهيدي الذي قرر فيه الغزالي أن رباط العلوم كلها تكمن في الحد والقياس الصحيحين، ينتقل للجزء الأول معنوياً إياه بالقول في شروط القياس، وفيه يعرفه تعريفاً لا يختلف عن الكتب السابقة مثل (مقاصد الفلاسفة) أو الكتب اللاحقة مثل (المستصفى من علم الأصول) فيقول: «القياس عبارة عن أقاويل مخصوصة ألقت تأليفاً ونظمت نظماً مخصوصاً بشرط مخصوص يلزم منه رأي هو مطلوب الناظر، والخلل يدخل عليه تارة من الأقاويل التي هي مقدمات القياس إذ تكون خالية عن شروطها وأخرى من كيفية الترتيب والنظم وإن كانت المقدمات صحيحة يقينية، ومرة منهما جميعاً (...) وأقل ما ينتظم منه قياس مقدمتين، أعني علمين يتطرق إليهما التصديق والتكذيب».

وهذا التعريف يعكس التوجه التعليمي أو البيداغوجي عند الغزالي، إذ يأخذ التعريف الأرسطي الذي أورده في التحليلات الأولى أو في الجدليات ويقوم بشرحه وتبيان الشروط الصورية والمادية لصحة الاستدلال، كما يحدد المكونات الضرورية لكل قياس وهي الجملة الخبرية أو القضية.

ويلجأ الغزالي لتقسيم القياس إلى ثلاثة فنون، الفن الأول في السوابق الذي يتخصص بدراسة دلالة الألفاظ على المعاني ومختلف أنواع المطابقة، وأقسام الألفاظ المتنوعة. والمعاني المفردة ومختلف علاقاتها مثل المعاني التي تدل عليها الألفاظ إذا نسب بعضها إلى بعض وجد إما مساوياً لها وإما أعم منها وإما أخص منها. والمعنى الذي إذا نسب إلى معنى آخر وجد ذاتياً له أو لازماً أو عارضاً. وأنواع المعاني التي تنقسم إلى المحسوسة والمتخيلة والمعقولة.

وبعد ذلك يتناول الغزالي مبحث القضية باعتبارها المعنى المؤلف والذي يتطرق إليه التصديق والتكذيب. وهنا نلاحظ أنه لم يكتف بالمصطلحات المنطقية أو التي تداولها المناطق، بل بيّن أن موضوع القضية ليس حكراً على علم المنطق بل هو من المواضيع المعروفة لدى بقية المفكرين، والمستعملة في التخصصات الأخرى، فنجده يقول: «يسمي النحويون أحدهما مبتدأ والآخر خبراً، ويسمي المتكلمون أحدهما موصوفاً والآخر صفة، ويسمي

الفقهاء أحدهما حكماً والآخر محكوماً عليه، ويسمى المنطقيون أحدهما موضوعاً والآخر محمولاً. ولنصطلح نحن على تسمية الفقهاء فنسميها حكماً ومحكوماً عليه، ومجموعهما قضية»^(٢٧).

ويواصل إظهار تسميات أخرى مغايرة لتسميات المنطقة، مثل الحد الأوسط الذي يسمى هكذا عند رجال المنطق والذي يسمى بـ: العلة عند الأصوليين. أما القياس الحملي فيمكن أن يسمى بميزان التعادل والقياس الشرطي المتصل باسم نمط التلازم أما القياس الشرطي المنفصل فيسمى بنمط التعاند. وستظهر هذه التسميات بوضوح وجلاء في كتاب (القسطاس).

وهذا يعكس الخلفية الفكرية التي درس منها الغزالي علم المنطق، وهي الخلفية الفقهية بما هي موقف ديني واضح. أما الفن الثاني من فنون القياس فهو المقاصد، فإن كان التعرف على الحدود والقضايا مجرد تمهيدات سابقة وضرورية، فإن المقصد من المنطق هو القياس. وهو على طرفين حسب الغزالي؛ نظم القياس الذي أعاد فيه ذكر معنى القياس وشرطه مشروحة بالتفصيل. ومحك النظم وشرطه المرتبطة بالمقدمات أو القضايا.

والفن الثالث والأخير فهو مخصص للواحق مرتبطة بالبرهنة والقياس مثل القياس الشرطي المتفرع للتلازم والتقسيم والتعاند والاستدلال الاستقرائي والتمثيلي. وأهم المغالطات التي خصص لها الغزالي الفصل الخامس تحت عنوان: في حصر مدارك الغلط في القياس، كأن يكون الخلل في صورته أو تركيب قياس من جزئيتين أو سالتين... إلخ. والقسم الثاني من الكتاب أفرد له صاحبه لـ: محك الحد. وفيه تناول بالدراسة والتحليل والتمثيل الأجناس والأنواع ومختلف المقولات الكلية، كما عرض بعض المسائل المنطقية الخلافية التي وقع فيها أرسطو وتلاميذه ومختلف المؤلفين لمنطق المعلم الأول حيث تحدث عن: «اختلاف الناس في حد الحد، فمن قائل يقول: حد الشيء هو حقيقته ونفسه وذاته، ومن قائل يقول: حد الشيء هو اللفظ المفسر لمعناه على وجه يجمع ويمنع...»^(٢٨).

٤ - القسطاس المستقيم

مقصود هذا الكتاب حسب إشارة الدكتور عبد الرحمن بدوي هو بيان ميزان العلوم. وبالفعل فإن تصفحه يكشف عن نظرة الغزالي للمنطق أو الميزان الصحيح، إذ نجده يقول: «هيات، لا أدعي أنني أزن بها - يقصد قوانين المنطق - المعارف الدينية فحسب، بل أزن بها العلوم الحسائية والهندسية والطبيعية والفقهية والكلامية. وكل علم حقيقي غير وضعي،

(٢٧) الغزالي: محك النظر، ص ١٣.

(٢٨) المرجع ذاته، ص ٦٢.

فإني أميز حقه عن باطله بهذه الموازين وكيف لا وهو القسطاس المستقيم والميزان الذي هو رفيق الكتاب والقرآن...»^(٢٩).

وهذه النظرة تعكس مدى استيعاب الغزالي لدرس المنطق الأرسطي رغم كونه درساً لعلم وافد يثير الكثير من الشك والاحتراز. وهذا التقرير يتطابق مع ما أورده في تهافت الفلاسفة حين اعتبر المنطق «معيار العلم وآلة الفكر في المعقولات (...) لأن الناس في المعقولات سواء، لذلك كان معياراً لجميع العلوم أيّاً كان موضوعها». كما يطابق هذا ما ورد في معيار العلم عندما قال: «أن المنطق يشمل جدواه جميع العلوم العقلية منها والفقهية، فكل من لا يتزن بهذا الميزان ولا يعاير بهذا المعيار فاعلم أنه فاسد العبارة».

إن الكتاب الذي نحن بصدد الحديث عنه وهو (القسطاس المستقيم)، يختلف عن الكتب المنطقية السابقة من عدة نواح. فمن ناحية الشكل نجد الغزالي خلافاً لما تعودنا عليه يستعمل طريقة المحاوراة في عرض أفكاره (طريقة «قال وقلت» التي اعتمدها أفلاطون في العصر اليوناني). فهو يبدأ هذا الكتاب كما يلي: «أحمد الله تعالى أولاً، وأصلي على نبيه المصطفى ثانياً، وأقول: إخواني هل فيكم من يعيرني سمعه لأحدثه عن شيء من أسفاري، فقد استقبلني في أسفاري رفيق...».

النقطة الثانية المميزة لهذا الكتاب دون غيره من كتب الغزالي المنطقية، هي استعمال أسماء جديدة كل الجدة للتعبير عن الموازين المنطقية، فهو إن كان يستعمل في الكتب السابقة المصطلحات الجارية والمألوفة مثل الحد والموضوع والمحمول والقياس بأنواعه، نجده هنا ينحت منظومة اصطلاحية منطقية جديدة من إبداعه الخاص دون سواه. ففي هذا الكتاب كان الغزالي في غاية الحذر من استعمال الاصطلاحات المنطقية المعهودة ما عدا في حالات نادرة جداً مثل استخدامه عبارة (قضية). فقد استبدل اسم المنطق والقياس كجوهر له باسم (الميزان). والقياس الحملي يستبدله بـ: (ميزان التعادل)، أما القياس الشرطي المتصل فيسميه (بميزان التلازم)، وأخيراً القياس الشرطي المنفصل يفرده بتسمية هي (ميزان التعاند).

وأول سؤال يمكن طرحه هنا: ما هو غرض الغزالي من هذا التغيير الاصطلاحي أو التبديل البنائي دون تغيير المضامين العلمية أو المنطقية؟

يجيب الغزالي وكأنه كان ينتظر سؤالنا قائلاً: «أما هذه الأسماء - أي التسميات الجديدة للقياس وأنواعه - فقد ابتدعتها لأن الناس يهتمون بالظاهر وملاحظة غلاف الأشياء دون اللباب (...) لأنك لو سقيت عسلاً في قارورة حجام لم تطق تناوله لنفور

(٢٩) الغزالي: القسطاس المستقيم، ضمن مجموعة رسائل الإمام الغزالي، تحقيق إبراهيم أمين محمد، القاهرة: المكتبة التوفيقية، دون طبعة و دون تاريخ، ص ٢١٧.

طبعك من المحجمة، وضعف عقلك - هنا نلاحظ أنه يخاطب محاوره من أصحاب مذهب التعليم لكن ربما يوجه كلامه لفرق وفئات أخرى كذلك - عن أن يعرفك أن العسل طاهر في أي زجاجة كان (...) ولما رأيتك ورأيت رفقائك من أهل التعليم ضعفاء العقول، لا تحذعهم إلا الظواهر نزلت - هنا نلاحظ أيضاً مدى استعلاء الغزالي عليهم - إلى حدك، فسقيتك الدواء في كوز الماء وسقتك إلى الشفاء (...) فهذا غرض في إبدال تلك الأسماء وأبداع هذه»^(٣٠).

هنا نفهم أن غرض الغزالي من هذا التغير في التسميات المنطقية دون التغير في مضمون العلم ذاته هو غرض تكييفي أي فعل أرضنة وأقلمة، بمعنى تقديم المنطق للعالم الإسلامي في قالب معهود وأقل غرابه مما يتصوره جمهور المسلمين. كما أنه أكد على ضرورة إخراج المنطق من الفلسفة، لكن ما الفائدة من الإعلان بأن المنطق ليس علماً فلسفياً؟ حسب منهج الغزالي الحاذق فإن إثبات هكذا أطروحة يحقق أعظم الفوائد.

لقد ظهر موقف عدائي من طرف الفقهاء تجسد في إصدار فتاوى تقضي بتحريم دراسة الحكمة اليونانية والمنطق كذلك باعتباره مدخلاً للفلسفة. لكن من سيستفيد من إلغاء الصفة الفلسفية للمنطق وجعله علماً مستقلاً بل وأصيلاً عند المسلمين؟ إنه المنطق ذاته، ففصله عن الفلسفة المحرمة معناه إسقاط حكم التحريم عنه، وتحريره من «ذهنية التحريم والتبسيط».

الخطوة الأخرى التي قام بها الغزالي في (القسطاس المستقيم) وهي خطوة يمكن القول دون خوف من الخطأ بأنها عمل أصيل قام به في زمنه، والأكثر من ذلك نجد بعض فلاسفة المسيحية يقومون بعمل مشابه تمام المشابهة له في سياق ديانتهم الخاصة. ونقصد بذلك عملية أسلمة المنطق، وقد أنجز الغزالي هذه المهمة الشاقة والمحفوفة بالمخاطر بالنظر لتتائجها المنجرة. لكن سنجيء تفصيل عملية رد المنطق اليوناني إلى أصول قرآنية إلى عنصر لاحق.

٥- المستصفي من علم الأصول

من عنوان هذا المؤلف ندرك بوضوح أنه ليس كتاباً منطقياً، لكن المتصفح للفصول الأولى التمهيدية يكتشف أن الغزالي أورد مقدمة مختصرة للمنطق، إن كانت في جوهرها لا تقدم أي جديد بالنظر للكتب السابقة، التي أودع فيها التسميات التي قدمها للمنطق، والتي لا تختلف من حيث الطبيعة والحقيقة عن التسميات الأرسطية والمشائية عموماً، مع

(٣٠) المرجع نفسه، ص ٤٢ - ٤٣. نقلاً عن محمد مهران: المنطق والموازن القرآنية.

تدخل بعض الأفكار الرواقية في المنطق والغرض منه أي رد المنطق إلى الأخلاق والحياة السعيدة.

كما يواصل الغزالي استعمال الاصطلاحات المنطقية ذات الصبغة الإسلامية بدل تسمياتها الأصلية، فنجدته يتحدث عن (مدارك العقول) وهي تسمية أصولية تطابق غرض الكتاب ككل وهو علم أصول الفقه. كما يقابل بين اصطلاحاته الخاصة واصطلاحات المنطقة عندما يقول: «سمى المنطقيون معرفة المفردات تصوراً ومعرفة النسبة الخبرية بينها تصديقاً»، لذا فهذه المقدمة -يواصل الغزالي- مخصصة لدراسة الحد والبرهان أو التصور والتصديق من حيث الشروط والأقسام بصورة مختصرة بالنظر لما تم تفصيله في كتابي (معيان العلم) و(محك النظر). وإن كان هذا التقديم قد ورد في موضوع خاص بعلم أصول الفقه، فهذا لا يعني أن المنطق تابع له ومحصور فيه، بل: «هذه المقدمة ليست من جملة علم الأصول ولا من مقدماته الخاصة به، بل هي مقدمة العلوم كلها ومن لا يحيط بها فلا ثقة له بعلمه أصلاً»^(٣١).

أما ملخص هذه المقدمة المنطقية البرهانية في كتاب علم الأصول، فهي مقسمة لثلاثة فنون مطابقة لما ورد في كتاب (محك النظر) مطابقة كلية وهي: الفن الأول في السوابق الذي يشمل تعريف البرهان والدلالة والمعاني والقضية. والفن الثاني في المقاصد المخصص لصور البرهان ومادته. والفن الثالث وهو اللواحق الذي خصص لأنماط البرهنة غير القياسية مثل الاستقراء والتمثيل... إلخ، والبراهين الأصولية الفقهية مثل برهان العلة وبرهان الدلالة^(٣٢). ونظراً لهذا التطابق فلن نكرر المحتوى المفصل لهذه الأقسام المنطقية تكراراً خالياً من أي فائدة علمية.

□ ثالثاً: من التقرير إلى الأسلمة؛ المهمة المحفوفة

من هذا العرض المقتضب لكتب الغزالي المنطقية نلاحظ أن حجة الإسلام قد انتقل من الأحكام التقريرية إلى الأحكام التقديرية، وتفصيل ذلك:

١- الأحكام التقريرية: نقصد بها الأحكام التي قررت ما قرره المعلم الأول أرسطوطاليس الأسطاجيري. بحيث عمل فقط على شرح مبادئ المنطق الصوري باللسان

(٣١) الغزالي: القسطاس المستقيم، مرجع سابق، ص ٧٢ - ٧٤. نقلاً عن محمد مهران: المنطق والموازن القرآنية، مرجع سابق، ص ٢٥.

(٣٢) الغزالي: المستصفى في علم الأصول، تحقيق محمد عبد السلام عبد الشافي، بيروت: دار الكتب العلمية، ١٤١٣هـ، ص ١٠.

العربي والأمثلة القريبة من الثقافة العربية الإسلامية، وهذه المهمة هي التي تكفل بها بالتفصيل ابن حزم الاندلسي في كتابه المخصوص لذلك وهو (التقريب لحد المنطق).

إن الغزالي وهو تلميذ ثم أستاذ في المدرسة السلجوقية، قد أظهر قدرة عالية ورفيعة في فهم المنطق الأرسطي وتفهمه للغير. يمكن القول هنا: إن الغزالي كان أميناً في عملية تدرسيه أصول المنطق الأرسطي. وقد تجاوز كل المشكلات التي كانت مطروحة حول ماهية المنطق الصوري بين العلم والفن، وبين الشكل والمادة... إلخ على اعتبار أنه ميز بدقة بين هذه المسائل، تمييز العارف والمدقق.

٢- الاحكام التقديرية: بما هي أحكام قيمة ومحكمة وتقييم، وهي المرحلة الثانية من أحكام الغزالي. فلم يكتفِ بالعرض الموضوعي لتفاصيل علم المنطق، بل عمد إلى إصدار أحكام قيمة. ويمكن أن نلاحظ ضربين من القيمة تدل على قلق موقف الغزالي:

القيمة الإيجابية: وهي التي نجدها في كل الكتب التعليمية، ومختصر هذا الحكم هو القول الوارد في مقدمة المستصفي القائلة: «ومن لا يحيط بها فلا ثقة له بعلومه أصلاً».

القيمة السلبية: وهو حكم التقليل من أهمية المنطق في مجمل المسعى الذي رسمه الغزالي، بحيث يبدو المنطق طريقاً مسدوداً لا يؤدي إلى العلم اليقين. وهذا الحكم نجده في العموم في كتاب (المنقذ من الضلال).

وفي تقديرنا، فإن الانتقال من التقرير إلى التقدير يفسر الموقف الحذر من كل العلوم الوافدة باعتبارها علوماً إغريقية وثنية. كما يفسر قلق الغزالي من موقف الفقهاء بما هو تعبير عن موقف الأغلبية من مثقفي وعلماء الإسلام في عصره. وعدم جزم الغزالي بموقف واضح يعود إلى مهنته كأستاذ في المدرسة النظامية التي تكفلت بمحاربة فرق عقائدية أخرى خاصة الباطنية. كما يدل على أن الغزالي بوصفه أشعرياً في المذهب، كان ملزماً بتقليل جزعة المنطق والحتمية العقلية ومن ثمة الحتمية الطبيعية، ويظهر هذا في مؤلف (تهافت الفلاسفة) عندما أنكر السببية الفيزيائية من أجل تبرير المعجزات الإلهية والرسولية وحتى الأولياء من الصالحين... إلخ عندما أعلن مقولته الذائعة بأن المشاهدة لا تدل على الحدوث بها، بل تدل فقط على الحدوث عندها.

وخاتمة الأحكام التقييمية التي حكم بها الغزالي المنطق الأرسطي، توجت بالمهمة التي سميناها (أسلمة المنطق) بما هي عملية رد الإبداع الأرسطي المزعوم إلى إبداع إلهي أصيل. وعملية أسلمة المنطق عند الغزالي تبدو أكثر تفصيلاً وتدقيقاً، حيث عمل على استخراج منطق قرآني أو موازين قرآنية بها نزن الصحيح من الفاسد، فإن كنا نطلب معلماً للمنطق، فلن نعثر عليه عند اليونان، فالإمام الحق هو الرسول ﷺ الذي تقيد بها ورد في

القرآن بصورة كلية.

وقد أجمل الغزالي ثلاثة موازين موجودة في القرآن تطابق ما تحدث عنه أرسطو في نظرية القياس المنطقي، وهذه الموازين الثلاثة تنحل في النهاية إلى خمسة باعتبار أن الميزان الأول يضم ثلاثة (أضرب) أو أقسام وهي:

١- ميزان التعادل: ويقصد به الغزالي القياس الحملي باعتباره استنتاجاً غير مباشر فيه يتم الانتقال من مقدمتين إلى نتيجة بصورة ضرورية برباط يسمى الحد الأوسط. وهذه التسمية تشير إلى وجود كفتين هما الحدين الأكبر والأصغر مرتبطين بعمود واحد ومشارك هو الحد الأوسط ويضم هذا الميزان ثلاثة موازين جزئية هي الأكبر والأوسط والأصغر، والتي تقابل الأشكال الثلاثة للقياس الحملي: الأول حيث يكون الحد الأوسط موضوعاً في الكبرى ومحمولاً في الصغرى. الثاني يكون فيه الحد الأوسط محمولاً في المقدمتين، وأخيراً الثالث أين يكون الحد الأوسط موضوعاً في المقدمتين.

وقد قدم الغزالي أمثلة قرآنية توضح وجه التطابق بين الآيات القرآنية وهذه الأشكال القياسية. والآيات الثلاثة التالية: ﴿قَالَ إِبْرَاهِيمُ فَإِنَّ اللَّهَ يَأْتِي بِالسَّمْسِ مِنَ الْمَشْرِقِ فَأْتِ بِهَا مِنَ الْمَغْرِبِ فَبُهِتَ الَّذِي كَفَرَ﴾ البقرة ٢٥٨. ﴿لَا أَحِبُّ الْآفِلِينَ﴾ وقوله تعالى: ﴿وَمَا قَدَرُوا اللَّهَ حَقَّ قَدْرِهِ إِذْ قَالُوا مَا أَنْزَلَ اللَّهُ عَلَى بَشَرٍ مِنْ شَيْءٍ قُلْ مَنْ أَنْزَلَ الْكِتَابَ الَّذِي جَاءَ بِهِ مُوسَى نُورًا وَهُدًى لِلنَّاسِ﴾ الأنعام ٩١. تقابل الأشكال الثلاثة للقياس الحملي المعروفة بالشكل ١ و ٢ و ٣. والتي تبين وضعية الحد الأوسط في المقدمتين كونه موضوعاً أو محمولاً.

٢- ميزان التلازم: الذي يتطابق مع القياس الشرطي المتصل باعتباره قياساً مركباً من قضية شرطية تفيد اللزوم والاتصال وقضية حملية تعمل على إثبات أو نفي إحدى طرفي المقدم ثم نتيجة حملية. وقول الغزالي معرفاً هذا الميزان: «كل ما هو لازم للشيء فهو تابع له في كل حال، فنفي اللازم يوجب بالضرورة نفي الملزوم، ووجود الملزوم يوجب بالضرورة وجود اللازم، أما نفي الملزوم ووجود اللازم فلا نتيجة لهما، بل هما من موازين الشيطان».

وهنا نفهم أن الغزالي يقوم بعملية استبدال كلمتي المقدم والتالي باللازم والملزوم، أما مضمون وشروط هذا القياس فهو واحد سواء في المثال القرآني أو في الأمثلة الأرسطية أو الصورية. والآية القرآنية التي تقابل هذه القياس هي الآية ٢٢ من الأنبياء: ﴿لَوْ كَانَ فِيهَا إِلَهَةٌ إِلَّا اللَّهُ لَفَسَدَتَا فَسُبْحَانَ اللَّهِ رَبِّ الْعَرْشِ عَمَّا يَصِفُونَ﴾.

٣- ميزان التعاند: وهو الذي يقابل القياس الشرطي المنفصل، يحدده الغزالي كما يلي: «أن كل ما انحصر في قسمين فيلزم عن ثبوت أحدهما نفي الآخر ومن نفي أحدهما ثبوت الآخر، ولكن بشرط أن تكون القسمة منحصرة لا منتشرة، فالوزن بالقسمة المنتشرة

وزن الشيطان» طبعاً فاستعمال كلمة الشيطان هنا مرادفة للفساد في القياس والخطأ في الاستنتاج^(٣٣). ونجد في سورة سبأ، الآية ٢٤ ما يقابل هذا النمط من القياس حيث يقول الله عز وجل: ﴿قُلْ مَنْ يَرْزُقُكُمْ مِنَ السَّمَاءِ وَالْأَرْضِ قُلِ اللَّهُ وَإِنَّا أَوْ إِيَّاكُمْ لَعَلَىٰ هُدًى أَوْ فِي ضَلَالٍ مُّبِينٍ﴾، وشكل هذا القياس واضح وتفصيله هو:

المقدمة الكبرى: إنا أو إياكم (نحن أو أنتم) لعل ضلال مُبين.

المقدمة الصغرى: ومن المعلوم أننا لسنا في ضلال مُبين.

النتيجة: إذن فأنتم في ضلال مُبين.

□ نتيجة

من هذا العرض المختصر للكتب المنطقية عند الغزالي، وللمهمة التي تكفل بإنجازها، نلاحظ ملاحظة نقدية وتقييمية النقاط التالية:

١- لم يكتف الغزالي ويلتزم بالمنهج العرضي الموضوعي، بل انتقل لإصدار أحكام قيمية عليه، بمعنى أن الغزالي في كتبه المنطقية تراوحت أحكامه بين التقرير والتقييم، فمعظم كتاباته المنطقية جاءت تعليمية، حيث فصل بأقسام وقواعد وأمثلة المنطق الأرسطي. لكنه كان من كتاب إلى آخر يعلن قيمة المنطق وقد قرر قيمتين. فنجد في مقدمة المستصفي يجعل المنطق مصدر الثقة في العلوم، كما يظهر قيمه الإيجابية من خلال تعريفه للمنطق. لكن في كتب أخرى مثل المنقذ من الضلال يبين محدودية علم المنطق في تحصيل هدفه المتمثل في العلم اليقين.

٢- كما أنه عمل على البحث على أصول قرآنية للمنطق بدل أصوله اليونانية، ومن خلال بحثه عن الأصول القرآنية للمنطق التي وضعها في الأقسام الخمسة التي كشفها أو أعاد كشفها من القرآن الكريم، فإنه قام بعملية أسلمة المنطق وإرجاع جذوره لأصل ليس بالغريب أو الدخيل، بل هو من الأصول الأكثر متانة من بين كل الأصول الأخرى عند المسلمين. فإن شك البعض بالعلوم الدخيلة من اليونان أو غير اليونان، فإن المصدر الذي لا يمكن أصلاً الشك فيه هو القرآن الكريم الذي هو الكتاب الأول، والله سبحانه وتعالى هو المعلم الأول. وهنا نلاحظ أن التحديد الذي قدمه الدكتور الزواوي بغورة غير دقيق، إذ جعل ابن تيمية هو أول من قام بعملية إسلامية المعرفة، رغم أن الغزالي قد سبقه بأسلمة المنطق كأساس للمعرفة.

(٣٣) المرجع نفسه، ص ٤٢.

٣- كما مارس عملية الاستبدال، أي استبدال الأسماء المنطقية الأصلية كما تمت ترجمتها وكما استعملها كل من الفارابي وابن سينا. فبدل تسمية المنطق المعتادة استعمل عبارة مدارك العقول، وبدل الموضوع استعمل المحكوم عليه... إلخ بحيث فضل التسميات المعتادة عند المسلمين بدل التسميات التي كانت حكرًا على الفلاسفة المشائين. وهذا يدل على وضعيته الفقهية الثابتة.

٤- قام الغزالي بعمل ذكي جدًا وهو إخراج المنطق من حيز الفلسفة وجعله مستقلاً. وبذلك فقد أنقذه من فعل التحريم الذي التصق بالفلسفة، إذ نعلم أن الكثير من العلماء قد حرموا المنطق بسبب كونه مدخلاً للفلسفة، وبالتالي فإن فصله عنها يعني إسقاط حكم التحريم عنه.

٥- الغزالي كمتصوف تجاوز المنطق، مثله مثل أي متصوف لم يرض بنهج الحدود والقضايا والأقيسة، بل جعل العمل لا العلم فقط هو طريق بلوغ الحقيقة اليقينية المطلقة والمتمثلة في معرفة الله تعالى.

في نهاية هذه المقالة، سنحاول تقديم مقاربات للأسئلة التي تم طرحها في التمهيد ومختلف المشكلات التي ظهرت في متن التحليل، كما سنحاول تقييم عمل الغزالي المنطقي في ضوء معطيات معاصرة، وبذهنية محينة رغم أن الحكم على الغزالي يجب أن يتحدد بالنظر لخصائص عصره، لأنه مهما بلغت العبقرية فإنها محكومة بظروف زمنية ومكانية لا يمكن أن تخرج منها، وإن خرجت فإنها لا تتعد كثيراً، فالعبقرية المطلقة والمثالية أمر غير موجود في تاريخ الأفكار. لذا نقول ما يلي:

إن موقف الغزالي من منطق أرسطو كان متذبذباً وغير متحدد ذلك التحدد الدقيق الذي يجعلنا نرسمه بوضوح. وإن دل هذا على شيء، فإنما يدل على تأثر موقفه بالتطورات المعرفية التي مر بها وبأزمات الشك التي عصفت بتفكيره مرات كثيرة. لكن إن كنا نأخذ مواقف الفلاسفة من كتبهم الأخيرة، فإننا نقول: إن الغزالي وإن ارتضى المنطق اليوناني - الإسلامي وسيلة مقبولة في البحث والبرهنة، وإن أنتج جيلاً من الفقهاء وعلماء أصول الدين عمد إلى إدخال المباحث المنطقية في مجال تخصصهم؛ فإنه في النهاية قرر أن المنطق لا يمكن أن يكون هو الطريق المؤدي إلى الهدف الذي يصبو إليه كل مفكر عاش في القرون الإسلامية الأولى، أين كان بلوغ الحق والحقيقة وهما المعرفة الدينية اليقينية التي لا يتطرق إليها أدنى شك. وعدم صلاحية المنطق مماثل لعدم صلاحية الفلسفة وعلم الكلام والمذاهب الأخرى خاصة مذهب التعلم أو الباطنية. فالتصوف هو النهج المستقيم و«الطريق الموصل إلى ذي العزة والجلال؛ الله سبحانه وتعالى».

ومنه فإننا يمكن أن نقرر أن موقفه من المنطق الأرسطي قد جاء منسجماً في النهاية مع الخيط الفكري العام لفلسفته. فالعناصر المتشعبة لفكره الكلامي والفقهني والأصولي والتربوي والنفسي والطبيعي والمنطقي والفلسفي، كلها تذوب في النهاية وتشكل إشعاعاً واحداً منيراً لطريق بلوغ الإدراك اليقيني المتمثل في الذات الإلهية. فالتصوف هو (طريق الغاية). وكتابه (المنقذ من الضلال) يشكل (مقالاً في المنهج) سابق لديكارت، لأنه يحدد لنا كل الطرق التي استعملها الفلاسفة إلى زمانه، كما بين عيوب كل طريق ومجمل نقائصه إلى أن عثر على الطريق الذي لا يمكن أن يكون ناقصاً وهو طريق التصوف.

لكن هل هدفه هذا كان معلوماً عنده منذ البداية أم أنه اكتشاف حصل بعد المغامرة؟ هذا هو التحدي الذي يجعلنا نحكم على قيمة تجربة الغزالي، فإن كان «طريق العلم اليقيني» موجوداً في ذهن الغزالي منذ البداية، فإنه لم يقيم بمغامرة فلسفية حقيقية، بقدر ما كان يبحث عن شيء كان يمتلكه قبل البحث أصلاً.

إن الإجابة عن هذا السؤال كامنة في سيرة حياة الغزالي ذاته. فالكتب التي تؤرخ لسيرته الفكرية تتفق أنه بعد وفاة والده وهو لا يزال صبيّاً، عهد به للمتصوفة، كما أنه درس علم الكلام وتعمق فيه على يد أحد كبار المتصوفين وهو الجويني. وهذا يعني أن النزعة الشكية الغزالية لم تكن جذرية بالدرجة التي اعتقدها هو ذاته، أو كما اعتقد معظم من ترجم هذه الأزمة الربيبية. فإن استطاع التخلص من الكثير من الأفكار الموروثة، وأن يعصف بالتقليد الذي ينشأ عليه كل إنسان، فإن التصوف الذي تلقاه في صباه لم تمسه هذه الثورة بأي خطر. فعقل الغزالي لم يكن محضاً بدرجة كاملة. نعم لقد أسقط العديد من الاعتقادات، لكنه لم يصل إلى المرحلة الفلسفية الحقيقية والجذرية وهي: «العقل المحض المنطقي البديهي ما قبل الثقافي» على حد صياغة الدكتور السوري عبد الرزاق عيّد. إن الغزالي الذي حاول جاهداً أن يلغي كل شيء براديكالية تامة من أجل البداية من «صفر المعرفة»، قد فشل في كس كل شيء، وتبقت آثار لم يكن هو واضعها.

وكل هذا يجعلنا نعتقد بأن موقف الغزالي من منطق أرسطو لم يكن موقفاً موضوعياً متحيزاً، بل على العكس من ذلك كان تبريراً. في ذهن الغزالي فكرة ساكنة مغروسة ومغروزة - وسواء كان واعياً بذلك أو غير واع - وكرس كل قدراته ومواهبه الجدلية والبرهانية والفلسفية وحتى الفقهية من أجل إثباتها. وبالتالي فلا انتمائية الغزالي - مثل ما لاحظ ذلك ابن رشد - هي مسألة مؤقتة فقط.

وقد لاحظ الدكتور محمد مهران أن دفاع الغزالي عن المنطق كان بدافع إيديولوجي واضح جداً. فانخراطه بالتدريس في المدارس النظامية أثر في نزاهة أفكاره، لأنه وجد نفسه

وسيلة في أيدي سياسية وعقائدية، لأن المنطق هو من العلوم التي تعتمد بصورة حادة على أعمال العقل والاحتكام إليه بصرامة وعدم قبول أي تصور وأي تعريف أو أي برهان. ونحن نعلم أن مذهب الباطنية الذي هاجمه الغزالي، كان في الأساس بدوافع سياسية، فقد شعر خلفاء المسلمين آنذاك في بغداد بالأخطار الجسيمة التي أدى إليها أصحاب (الحسين بن محمد بن الصباح) الذي رابط في قلعة الموت، ونشر الرعب والخوف في السكان والجنود والخلفاء كذلك، وسهل دون وعي منه بدخول الغزاة المسيحيين. لذا كان الواجب محاربتهم عقائدياً، فوجدوا في المديرية النظامية التي يمتلكونها والعلماء المشتغلين فيها وسيلة لدحض أفكارهم النظرية. وإن كان مبدأ هذه الفرقة الخطيرة سياسياً هو الاعتماد على الشخص المعصوم من الخطأ بصورة كاملة، فإن أحسن هدم لهذا المبدأ هو الاعتماد على المنطق بدل الاعتماد على الإمام المعصوم، ضرورة إذكاء العقل بالمنطق بدل الاستسلام والاستقالة في التفكير لصالح الإمام. وبهذا فإن دفاع الغزالي عن المنطق لم يكن للمنطق ذاته، بل كان وسيلة لهدم مذهب عقائدي أو فرقة كلامية سياسية كانت تشكل خطراً على خلفاء المسلمين السلاجقة آنذاك.

وهذا يعني أن الغزالي لم يكن حراً بالمعنى الحقيقي لحرية الفكر، وقد تفتن المعاصرون إلى الأضرار البالغة للتفلسف في منظومة شمولية وأيديولوجية. إن الانتماء إلى مدرسة متحزبة، أو إلى جامعة متوجهة يجعل الفيلسوف حراً من الناحية الفكرية حرية وهمية، له إمكانية المناورة الفلسفية داخل سياج مهمل اتسع فهو ضيق لأنه سياج، ومجرد كونه كذلك فهو يضع حدوداً للفكر الذي لن يكون فكراً إلا إذا تحرر من كل توجيهات عقائدية أو سياسية.

كما أن الغزالي وهو ابن القرون الوسطى وبالتحديد القرن الخامس للهجرة المعادل للقرن الحادي عشر للميلاد، كان وفيّاً لخصائص هذه القرون حيث الفلسفة والمنطق وكل نمط فكري كان مجرد وسيلة لخدمة الدين. فكل علم ما عدا الشرع منها، كان علماً تحضيرياً وأداتياً فقط، ومثلها وجدت هذه الصفة عند المسيحيين، وكذلك نجد مفكري الإسلام قد رسموا علوماً هي غايات وعلوماً أخرى هي وسائل كالفلسفة والمنطق.

الفارابي وفكرة المواطنة

شريف الدين بن دويه*

□ المواطنة

يعتقد الكثير من المفكرين أن المواطنة كمفهوم أو وضعية قانونية معيشة إبداع حدائهي غربي لا يمتُّ بصلة إلى المجتمعات الشرقية، فهذه الأخيرة تجمّعات لرعايا، وليست لمواطنين، والغرب هو الفضاء الحقيقي لقيم الحرية والإبداع والديمقراطية، أما باقي المجتمعات فليست إلاّ تجمّعات عاجزة عن إدارة نفسها، فهي من الكائنات التي خلقت للانقياد كما يقول أرسطو في كتابه في السياسة، والحكم يحتاج إلى مراجعة نفسية قبل أن تكون اجتماعية، فنزعة التفوق لا زالت تحاith التفكير الغربي، وممارسة القيم السياسية تخضع لوضعية هاملتية في تاريخ جميع الممارسات السياسية.

وقبل التعرض لتصوير الفارابي للمواطنة ينبغي الإشارة إلى دلالات المواطنة، فهي:

في اللغة: مصدرٌ لفعل رباعي مزيد على وزن فاعل وهو واطن، وكل

* الجزائر - جامعة سعيدة، البريد الإلكتروني: bendouba.philos@yahoo.fr

رباعي على هذا الوزن يكون مصدره مفاعلة، مثل جالس مجالسة، قاتل مقاتلة، والمواطنة هي صفة المواطن الذي يتمتع بالحقوق ويلتزم بالواجبات التي يفرضها عليه انتهاؤه إلى وطنه.

وفي الاصطلاح: «صفة المواطن الذي يتمتع بالحقوق ويلتزم بالواجبات التي يفرضها عليه انتهاؤه إلى وطن، وأهمها واجب الخدمة العسكرية، وواجب المشاركة المالية في موازنة الدولة»⁽¹⁾.

يتبين من هذا التعريف الوارد في الموسوعة أن المواطنة صفة أو قيمة شرطية يمكن توافرها ويمكن غيابها، فهي ليست صفة جوهرية ذاتية تكون بالوجود، بل هي صفة تترتب عن مؤشرات أهمها الانتماء إلى الوطن، فالوطن هو الحقل العام الذي تمارس فيه المواطنة، ولا وجود لمواطنة دون الوطن، وهناك أربع مؤشرات دالة على المواطنة وهي:

١- المؤشر السياسي يتعلق بالحقوق التي يملكها المواطن في نظام سياسي معين، مثل حق الاقتراع، باعتباره عضواً في المجتمع السياسي الذي هو المدينة.

٢- مؤشر الولادة فالمواطن هو ابن مواطن لم يحرم من حقوق المواطنة، وهو التعريف الأقدم إذ كان يسمح للمدن القديمة بمقابلة عدد ضئيل من المواطنين مع عدد كبير من ساكني المدينة.

٣- المؤشر الحقوقي يعكس المواطن على مستوى القانون (المواطنة الرومانية نموذجاً).

٤- المؤشر الاقتصادي (المالي) والذي به يتحدّد المواطن من خلال ما يتمتع به من ملكية محددة، حيث يساهم في موازنة الدولة ضمن شروط معينة، فهي إذن: «علاقة بين فرد ودولة كما حددها قانون تلك الدولة، وبما تتضمنه تلك العلاقة من واجبات وحقوق في تلك الدولة»⁽²⁾.

والمواطنة هي أكثر أشكال العضوية اكتمالاً في جماعة سياسيّة، فالمواطنة علاقة ولاء للسلطة السياسيّة وحماية للمواطن من هذه السلطة بما في ذلك الحماية الدبلوماسية للمواطن في غير وطنه، فالمواطنة إذن هي المشاركة في الحياة السياسيّة، وممارسة للحقوق المدنيّة والسياسيّة، فهو فرد ينخرط في سلطة الدولة وفي حمايتها، وبالتالي يتمتع بحقوق مدنية

(١) عبد الوهاب الكيالي وآخرون، موسوعة السياسة، المجلد الخامس، بيروت: المؤسسة العربية للدراسات والنشر، الطبعة الثالثة ١٩٩٦، ص ٣٧٣.

(2) The New Encyclopedia Britannica. Volume 3 micropaedia Library of congress, 15th edition, U.S.A. 2003, p332.

ويقوم بواجبات تجاه الدولة التي ينتمي إليها، تحيل فكرة الانتفاء إلى كون المواطنة ترتبط عموماً بهوية وطنية خاصة.

تقوم المواطنة على عناصر أهمها الانتفاء والولاء للأرض في السلم والحرب، والتعاون مع المواطنين الآخرين لتحقيق الأمن الاجتماعي، وعلى قاعدة الرابطة القانونية بين الفرد والدولة، والتي يحددها الدستور وقوانين الدولة المتضمنة للحقوق والواجبات مثل حقوق الانتخاب وتولي المناصب العامة، وأيضاً علاقة أخلاقية تتأسس بين الفرد وغيره على قواعد الاحترام الأخلاقي المتبادل والقوانين الجزائية الرادعة لكل تعدد، عبر الوسائل المتاحة سواء ما كان منها ضمن إطار القانون أو ضمن إطار الأعراف والتقاليد المعمول بها، والتي لا تخالف القانون المطبق في البلاد، كما أنها علاقة بين مؤسسات المجتمع المدني من خلال البرامج العلمية المكتوبة والتي تشكل خطة للأمن والسلم الاجتماعي في البلاد.

□ الفارابي ودلالة المواطنة

ترتبط دلالة المواطنة في مشروع الفارابي الفلسفي والسياسي بمفهوم الدولة وبنيتها الهرمية، فتصوره للدولة لا يند عن البنية السياسية للدولة في المجتمع الشرقي والفكر اليوناني الكلاسيكي، فهي الصورة الكلية، والمواطنين هم الأجزاء، فمن ذلك الكل يستمد المواطنون وجودهم الذي لا قوام لهم دونه، فالمواطنين في تلك الدولة لا يملكون الاستقلالية الفردية ضمن النسق الكلي للدولة، فهم تابع يلي تابعا في مراتب البناء الاجتماعي وهم السلطة، يدينون جميعاً للرئيس الأول بالولاء المطلق، ويتوحدون في سلسلة التبعية، وفق خطة تنفذ تنفيذاً بيروقراطياً محكماً تقوم على التخصص الوظيفي، وتقسيم العمل المبني على الاختلاف في القدرات النفسية، وعلى عدم المساواة المبني على نوعية الدور والإسهام في تحقيق الخطة السلطانية، يقول الفارابي: «وكما أن العضو الرئيس في البدن هو بالطبع أكمل أعضائه، وأتمها في نفسه وفيها يخصه، وله من كل ما يشارك فيه عضو آخر أفضله، ودونه أيضاً أعضاء أخرى رئيسة لما دونها، ورياستها دون رياسة الأول، وهي تحت رياسة الأول ترأس وترأس، كذلك رئيس المدينة هو أكمل أجزاء المدينة فيما يخصه، وله من كل ما يشارك فيه غيره أفضله ودونه قوم مرؤوسون منه ويرأسون آخرين»^(٣).

كما يظهر البناء الهرمي للمواطنين في دولة الفارابي في المقاربة التي وضعها بين بنية الجسد وبنية الدولة التي تتميز فيها المدينة بتراتبية تفاضلية بين طبقات المواطنين، والتي

(٣) أبو نصر الفارابي، آراء أهل المدينة الفاضلة، تعليق ألبير نصري نادر، بيروت: دار المشرق، الطبعة الثانية ١٩٦٨، ص ١٢٠.

تحدد تبعاً للوظائف غير المحددة خارج طاقات و قابليات المواطن، بل هي المرجعية الرئيسة في تحديد الوظيفة: «والمدينة الفاضلة تشبه البدن التام الصحيح، الذي تتعاون أعضاؤه كلها على تتميم حياة الحيوان (والمقصود بها الحياة)، وعلى حفظها عليه، وكما أن البدن أعضاؤه مختلفة الفطرة والقوى، وفيها عضو واحد رئيس وهو القلب، وأعضاؤه تقرب مراتبها من ذلك الرئيس، وكل واحد منها جعلت فيه بالطبع قوة يفعل بها فعله ابتغاء لما هو بالطبع غرض ذلك العضو الرئيس..»^(٤).

□ المواطنة ومسألة التفاضل

يطرح الفارابي تصور المفاضلة في بناء المواطنة، حيث يظهر البعد الإيتيقي في التعاطي مع مسألة المواطنة، والذي اعتمده الكثير من الباحثين في نفي فكرة المواطنة داخل المجتمع العربي والإسلامي، فالمواطنة الغربية تؤسس على الوحدة بين المواطنين، فلا يوجد تفاضل أمام القانون، وقد كانت هذه الرؤية التوحيدية بين المواطنين موقع إشكال بين الكثير من فلاسفة السياسة في الفكر الغربي، وتعدّد الأطروحات في الفكر الليبرالي، وبين الرؤية الماركسية، فالعدالة بين المواطنين لا تتأسس على المساواة المطلقة بل على مبدأ التفاضل.

وينبغي الإشارة إلى الفرق بين مبدأ التفاضل ومبدأ المفاضلة، فالمبدأ الأول يقوم على قاعدة احترام القابليات والاستعدادات التي تعتمد في توزيع الخيرات بين المواطنين، وفي توزيع المسؤوليات، أما المرجعية التي يقوم عليها مبدأ المفاضلة قد تجانب الموضوعية، ومبدأ العدالة. والفارابي ورواد الفكر السياسي الإسلامي يمنحون المشروعية لمبدأ العدل في التفاضل، وليس الإثنية في المفاضلة. والممارسات السياسية في تاريخ الدولة العربية والإسلامية ليست قاعدة عامة لتعميم الأحكام، ومنها إقصاء مبدأ المواطنة من الفكر السياسي الإسلامي، فالممارسة ليست مقياساً لفشل النظرية السياسية، بل ينبغي دراسة النظرية في سياقها النظري، وليس في معيار الواقع.

الوحدة السياسية في نسق الفارابي وحدة عضوية تتجسد في كيان الدولة الشخصية المجردة، الوحدة التي تصهر الوجود الإنطولوجي للمواطنين وللحاكم، وهذه التراتبية لمواطني المدينة عند الفارابي لا تحميها الإثنية أو الطائفية المذهبية، بل القدرة والقابلية والفعالية، فهي تقوم على منظومة معرفية وقيمية، فالمعرفة أساس التفاوت بين المواطنين، وليس الإثنيات، فهناك «الحكماء الذين يعرفون طبيعة الأشياء بالأدلة البرهانية وعن طريق استبصاراتهم الخاصة، وأتباع هؤلاء الذين يعرفون عن طريق براهين الفلاسفة ويقبلون

(٤) أبو نصر الفارابي، آراء أهل المدينة الفاضلة، المصدر السابق، ص ١١٨.

بها، وبقية المواطنين الذي يعرفون عن طريق التشبيهات اعتماداً على منزلتهم كمواطنين»^(٥). تشكل المعرفة المعيار الرئيس في مبدأ التفاضل بين المواطنين في دولة الفارابي، فإمكانات الحكماء تمنحهم الأهلية لأداء المسؤوليات، ويليهم في مراتب المسؤولية أهل العلم. وأعتقد أن الدولة الغربية لا تنظر لهذا المبدأ بعين الاعتبار، فهي تؤسس لمبدأ المشاركة بين المواطنين على أساس المال، وليس على قاعدة الكفاءات، إذ ارتبطت المشاركة السياسيّة بالتاريخ الاقتصادي للدولة القومية منذ نشأتها، والمبدأ المشهور (لا ضرائب دون تمثيل) يؤكد هذا الارتباط، فتسيير جباية الضرائب يستلزم وجود تمثيل نيابي لدفعي الضرائب يراقب سبل إنفاقها.

ولهذا السبب أرجع البعض من المفكرين السياسيين ظهور ظاهرة المشاركة السياسيّة مبكراً في دول الشمال الأوروبي الفقير نسبياً، كاللؤلؤ الإسكندنافية، وبريطانيا نتيجة الحاجة المتزايدة للملوك هذه الدول في الاعتماد على شعوبهم في تحصيل الضرائب، وبالتالي تشجيعهم على الإنتاج، وزيادة قدراتهم الضريبية من خلال السماح بمزيد من المشاركة السياسيّة، وبإلحاح من الشعوب على التمتع بحقوقها.

وتحت ضغط الحاجة للموارد اللازمة لإدارة الاقتصاد الرأسمالي، حدث تطور في آليات الدولة القومية، فأصبحت السيادة للشعب أو لممثليه، فكانت الليبرالية برؤيتها وفلسفتها تأسيساً نظرياً لهذه الرؤية بدعوتها إلى إعلاء شأن الفرد على حساب الجماعة، وحماية الملكية الفردية، ومنع تدخل الدولة، وبما أن رواد هذا الفكر كانوا ينطقون باسم الطبقة البورجوازية التجارية والصناعية، فإن تعميم الحقوق الديمقراطيّة على جميع أفراد الشعب يتناقض مع مصالحهم، ولذلك ظهرت احتجاجات شعبية تطالب بالمساواة في الاقتراع لجميع المواطنين، فنتيجة الضغوط التي مارستها حركة الحفارين^(٦) في الثورة الإنجليزية، وأصحاب النزعة اليقويّة في الثورة الفرنسيّة، اضطر الليبراليون إلى القبول بمطالب الثوريين حفاظاً على مصالحهم. ومن هنا كانت البداية لفكرة المواطنة، أما تصور الفارابي لمبدأ المواطنة فهو قائم على مبدأ التفاضل المعرفي والأخلاقي، وليس المالي.

(٥) ليو شترانس، تاريخ الفلسفة السياسيّة، الجزء الأول، ترجمة محمود سيد أحمد، مصر: المجلس الأعلى للثقافة، الطبعة الأولى ٢٠٠٥، ص ٣١٠.

(٦) من الحركات الثورية التي عرفتها بلاد إنجلترا وهي على مشارف مرحلة الرأسمالية الكبرى، وقد تبلورت حركات الحفارين The Diggers وشقيقتها حركة (أهل الطبقات) The Levellers من إرث احتجاجي وانتفاضي وثوري طويل في تلك البلاد، أبرزه ما كان ممتداً ما بين سنوات ١٠٦٦ و ١٧١٥، وهي سنوات نهاية الاستعباد الداخلي وتبلور الإقطاع بشكله العسكري الديني داخل إنجلترا، ثم أفوله وبداية تبلور رأسمالية إيلاف المال والتجارة مع توسعات حرف وأعمال الصناعة والتمويل.

□ الأيديولوجيا والمواطنة

التربية المواطنة عملية تربوية، تسعى فيها المؤسسات الحكومية إلى تنشئة المواطنين وتربيتهم، وفقاً للاستراتيجية التي ترسمها الدولة للمواطنين، وتقوم التربية بشكل عام على فلسفة تربوية تحدد الأسس والآليات اللازمة للوصول إلى الأهداف المرسومة من قبل السلطة، وإن كانت المواطنة كتصور تتعارض مع آليات هذه التربية، لأن التطابق بين الحرية والمواطنة في التصور الغربي هو الأصل، رغم أن هذا التطابق بين القيمتين يفترض إعادة مراجعة فلسفية وقانونية، والفارابي في نسقه السياسي يدعو إلى ضبط المادة المعرفية أو السلطة المعرفية، والتي يصطلح عليها الكثير بأيديولوجية السلطة، فوحدة المحتوى المعرفي تساهم في توحيد التوجه لدى جميع المواطنين، وهي من مهام الرئيس التربوية في المدينة.

يحدد الفارابي المحتوى المعرفي للأيديولوجية في مجموعة من المبادئ، أهمها الرؤية الأنطولوجية للكون، ثم الوعي السياسي بدستور الدولة المنظم لأنساقها السياسية والاجتماعية والاقتصادية والتنفيذية، والنص يبين ذلك: «فأما الأشياء المشتركة التي ينبغي أن يعلمها أهل المدينة الفاضلة فهي أشياء، أولها معرفة السبب الأول وجميع ما يوصف به، ثم الرئيس الأول وكيف يكون الوحي، ثم الرؤساء الذين ينبغي أن يخلفونه إذا لم يكن موجوداً في وقت من الأوقات، ثم المدينة الفاضلة وأهلها والسعادة التي تصير بها أنفسهم، والمدن المضادة لها وما تؤول إليه أنفسهم بعد الموت...»^(٧).

القراءة القانونية للنص تشير إلى إمكانية تحويل النص إلى مواد قانونية، مرتبة ترتيباً قانونياً، تحدد أهم القواعد الدستورية في الدولة، وتداول السلطة، وتسيير السلطة في الحالات الاستثنائية، كما يحدد الصفات اللازمة للحاكم أو النائب عنه، كما يؤكد الفارابي الأساس الأخلاقي للأيديولوجية التي ينبغي أن تكون واحدة موحدة، فيقول في كتاب السياسة المدنية: «ويحتاج في كل واحد من أهل المدينة الفاضلة إلى أن يعرف مبادئ الموجودات القصوى ومراتبها، والسعادة، والرئاسة الأولى التي للمدينة الفاضلة ومراتب رئاستها. ثم من بعد ذلك الأفعال المحدودة التي إذا فعلت نيلت بها السعادة، وألا يقتصر على أن تعلم هذه الأفعال دون أن تعمل، ويؤخذ أهل المدينة بفعلها».

يتبين أن الأيديولوجية التي يدعو الفارابي لتلقينها للمواطنين ليست أيديولوجية نمطية أو نسقية تفرض بالإكراه على المواطن، بل هي أيديولوجية مبنية على الحجة والبرهان لا على قول القائل الذي هو إنسان والمضروب في جبلته بضروب الخلل والنقصان.

(٧) أبو نصر الفارابي، آراء أهل المدينة الفاضلة، ص ١٤٦.

المواطنة عند الفارابي ذات بعد إيتيقي وليس أخلاقي (الدلالة النظرية)، فهي ممارسة للقيم قبل أن تقوم ممارسة للسلطة، فالدولة عند الفارابي ذات بعد كلي شمولي متكامل، والكلية أو الشمولية بالحد الإسلامي مفارقة للكليانية التي نشأت في أحضان الفكر الغربي، فأداء واجب المواطنة ينتج قيماً على الصعيد الفردي وعلى الصعيد الجماعي، فسمو الرئيس الأخلاقي، وأداؤه لواجباته المدنية والأخلاقية، يمنح السمة الأخلاقية للمواطنين، يقول الفارابي: «والناس الذين يدبرون برئاسة هذا الرئيس هم الناس الفاضلون والأخيار والسعداء»^(٨).

العلاقة بين المواطن والحاكم تحكمها الإيتيقا، فهي سعي بالمواطن إلى الرقي الأخلاقي، أي مساعدة المواطن على تحقيق الغايات العليا من الأخلاق مثل سمو الروح، وصفاء النفس، فالناس معادن، ومسؤولية الحاكم الارتقاء بالمواطنين ومساعدتهم على بلوغ المرتبة الإنسانية، فالإنسان في التصنيف الأرسطي، إنسان بالقوة، وإنسان بالفعل، وبلوغ المرتبة الأخيرة تحتاج إلى تضافر الكثير من الجهود أهمها تهيئة المحيط الذي هو من مهام الحاكم، وليس من مسؤوليات المواطن، ولذا فإن البعد الأخلاقي في الحاكم لازم وضروري لتحقيق هذه الغايات، كما أن ممارسة الوظائف والمهام لا تترك آثاراً عرضياً على مستوى شخصية المواطن فقط بل تتعداه إلى التأثير في القابليات والهيئات النفسية، يقول الفارابي: «فإذا فعل كل واحد من أهل المدينة ما سبيله أن يكون مفوضاً إليه، وذلك إما أن يكون علم ذلك من تلقاء نفسه، أو يكون الرئيس أرشده إليه وحمله عليه، أكسبته أفعاله تلك هيئات نفسانية جيدة. كما أن المداومة على الأفعال الجيدة من أفعال الكتابة تكسب الإنسان جودة صناعة الكتابة...»^(٩).

ممارسة المواطن وأداؤه لمهامه بشكل جيد يكسبه قابليات أفضل واستعدادات لتأدية مهام أفضل وأكبر، فالمواطنة الكاملة والفاضلة توجد في المدينة الفاضلة، والتي من أهم قيمها التعاون على بلوغ الفضيلة، والأداء النبيل للمهام والوظائف، فالسعادة كقيمة عليا تكون نهاية للممارسات الفاضلة، كما أن المعرفة النظرية والعملية تظهر في القدرة على التمييز بين النبيل والحسيس، والفضيلة والرذيلة.

الارتباط إذن بين الأخلاق والسياسة حقيقة دفعت الفارابي إلى توحيدهما ضمن علم واحد هو العلم المدني الذي يهتم بأخلاق الفرد، وإصلاح الجماعة، وهذا الانتقال من سعادة الفرد إلى سعادة المجتمع، ومن الإنسان الفاضل إلى المدينة الفاضلة، هو انتقال من الأخلاق

(٨) أبو نصر الفارابي، السياسة المدنية، تعليق: فوزي مري نجار، بيروت: المطبعة الكاثوليكية. د. ط. ١٩٦٤، ص ٨٠.

(٩) المرجع السابق، ص ٨١.

إلى السياسة^(١٠).

ويظهر أيضاً الجانب الإيتيقي للمواطنة عند الفارابي من خلال إجراء مقارنة بين المدينة الفاضلة والمدن غير الفاضلة، «والمدينة الفاضلة تضادها المدينة الجاهلية، والمدينة الفاسقة، والمدينة المتبدلة، والمدينة الضالة، ويضادها أيضاً من أفراد الناس نواب المدن»^(١١).

والقراءة البسيطة لتصنيف المدن المقابلة للمدينة الفاضلة عند الفارابي يشير للطبيعة القيمية والإيتيكية لمبدأ المواطنة القائم في كل مدينة، فمنظومة القيم التي يعتقد في صحتها المواطن، والتي يجسدها في سلوكه هي المعيار والمقياس المعتمد في التصنيف.

أول نموذج سلبي للمواطنة هو المتعلق بالحياة ضمن المدينة الجاهلة، وهي تظهر في عجز المواطن عن معرفة السعادة الحقيقية المطلوبة منه والتي تشكّل جزءاً رئيساً في حياته، وتأكيد هذا القصور بعد عملية التعلم المنظمة من قبل السلطة، «.. فأهل المدينة الجاهلة لا يعرفون السعادة بهذا المعنى ولا يخطر ببالهم، وحتى إن أرشدوا إليها لا يستطيعون سبيلاً إلى استيفاء مقوماتها ومزاوتها، ولا تقوى عقولهم على فهمها واعتقادها»^(١٢).

فالمعرفة هي أساس القيم في مدينة الفارابي الفاضلة، فهي الصفة الغائبة في المدينة الجاهلة بكل أصنافها، والمعرفة الصحيحة توجه المواطن نحو تجسيد الفضيلة، وغايتها يدرج المواطن ضمن مصاديق المدينة الجاهلة، والنموذج الأول من المواطنة الجاهلة يظهر في مواطن المدينة الضرورية الذي يعتقد أن سعادته تكمن في تحقيق الضروري أو الحياة البهيمية التي تقوم على حاجيات الجسد فهي على حد تعبير الفارابي: المدينة «التي قصد أهلها الاقتصار على الضروري مما به قوام الأبدان من المأكول والمشروب والملبوس والمسكون والمنكوح، والتعاون على استفادتها..»^(١٣).

المواطن الذي يجعل من رغباته هدفاً وغاية، ويحصر همه واهتمامه في ذاته، ولا يقيم اعتباراً لمصلحة الغير، لا يمكن أن يكون مواطناً داخل دولة أو مدينة، فالمواطن في هذه المدينة أدنى من الحيوان، والقيم العامة أو المصلحة العامة ليست قيماً جسدية، فهذا النموذج غير قادر على بلوغها.

(١٠) عاتي إبراهيم، الإنسان في الفلسفة الإسلامية (نموذج الفارابي)، مصر: الهيئة المصرية العامة للكتاب، د.ط. ١٩٩٣، ص ٢٤٨.

(١١) أبو نصر الفارابي، آراء أهل المدينة الفاضلة، ص ١٣١.

(١٢) وافي علي عبد الواحد، المدينة الفاضلة للفارابي، مصر: نهضة مصر للطباعة والنشر والتوزيع، (د.ط.ت)، ص: ٧٩.

(١٣) أبو نصر الفارابي، آراء أهل المدينة الفاضلة، ص ١٣١.

النموذج الثاني من المواطن وهو الذي يعيش في المدينة البدّالة، وهي التي «قصد أهلها أن يتعاونوا على بلوغ اليسار والثروة، ولا ينتفعوا باليسار في شيء آخر، لكن على أن اليسار هو الغاية في الحياة..»^(١٤)، فهي مدينة الأوليغاركية أو مدينة الرأسماليين وأصحاب الأموال، فالسعي والتفاني في تحقيق الأموال كغاية يكشف عن غياب معرفة بمكانة الأموال ووظيفتها في الحياة الفردية والاجتماعية، إذ إنها في واقع الأمر ليست إلا وسيلة لتحقيق المنفعة وسد حاجات الإنسان. وسبب تسميتها بالبدّالة كما يقول الأستاذ عبد الواحد وافي: «لأنها تبدّل الأمور فتجعل الوسيلة غاية والأداة مقصداً»^(١٥).

فالمال ضروري في قوة المدينة ولكن تقديسه يمنح المواطن القابلية على الرذيلة.

والنموذج الثالث في المرتبة والدونية من المواطنة هو الذي يكون همّ المواطن فيها المتعة الحسّية التي تظهر في حالات السكر وما شاكلها من المأكولات والمشروبات واللذائذ الجنسية، وإيثار اللعب والهزل، وهي المعروفة بمدينة الخسّة والسقوط، فالمواطن الذي يعيش راغباً فقط في المتعة الحسّية هو مواطن قادر على بيع الوطن مقابل تحقيق هذه الرغبات، فهو يفتقد لقيمة أو حسّ المسؤولية التي تشكل سمة ماهوية للمواطن الصالح.

و النموذج الرابع مواطن مدينة الكرامة أو مدينة حكم العزة الذي يكرّس حياته في البحث عن الكرامة أو الجاه والشهرة، فهو يفتقد إلى الإخلاص في العمل، وهو يبحث عن الرضا والخيلاء ليس إلا، واستحسان الناس للعمل جميل ومقبول، ولكن تحويله إلى غاية من العمل يفقد البعد الأخلاقي للفعل.

ويقترّب منها النموذج الخامس الذي يسعى نحو الاستعلاء، ويصطلح عليها الفارابي بمدينة التغلب (أو الطغيان)، أي المدينة التي تفتقد إلى الأساس الأخلاقي في الممارسة السياسية، فالمواطن في ظل هذا الحكم لا يأمن السلطة على نفسه ولا على ممتلكاته.

أما النموذج الأخير في المدن الجاهلة هو المدينة الجماعية أو المدينة الديمقراطية التي يكون الهدف الرئيس لمواطنيه هو أن يكونوا أحراراً في أن يفعلوا حسب مشيئتهم، ومبدؤها الأساس في الديمقراطية هو الحرية، وهي علة التسمية الأفلاطونية للنظام الديمقراطي بنظام الحكم الحر، وتعني الحرية وقدرة كل شخص على أن يسير وراء أي شيء يريد، ويجب أن يترك وحده لأن يفعل أي شيء يختاره في تعقب رغباته، والمبدأ الثاني في هذه المدينة هو المساواة التي تعني أنه لا أحد يفوق الآخر في أي شيء على الإطلاق، فعلة الرفض للنظام الديمقراطي مبررة ومشروعة، إذ لا يعقل التسوية المطلقة بين الجميع، بل ينبغي

(١٤) المرجع نفسه، ص ١٣٢.

(١٥) وافي علي عبد الواحد، المدينة الفاضلة للفارابي، ص ٨٢.

الإنصاف، والسعي نحو تحقيق الرغبات دون قيد أو وازع يحوّل المجتمع إلى فوضى.

المدن المتبقية تؤكد الأساس الأخلاقي للمواطنة في المدينة، ففساد المعرفة أو الاعتقاد (الأيدولوجيا) يفقد البعد الأخلاقي للمواطنة، ومن بين القيم الأخلاقية التي حدّد فيها الفارابي الآداب التعاملية التي يلتزم بها المواطن في رسالته المعنونة (رسالة في السياسة)، وهي مجموعة نصائح تهم كل إنسان وتنطبق على كل فرد وكل طبقة أو أهل كل طائفة، يسميها الفارابي بالقوانين السياسية، إذ نجده يقول: «قصدا في هذا القول ذكر قوانين سياسية يعم نفعها جميع من استعملها من طبقات الناس في متصرفاته مع كل طائفة من أهل طبقته ومن فوّه ومن دونه على سبيل الإيجاز والاختصار»^(١٦).

ومن بين هذه القيم التفاني في الأداء الوظيفي للمهام فيقول: «فواجب على المرء أن يستعمل مع من هو متصد لخدمته ما نقوله، وهو أن يكون ملازماً لما هو بصده، مواظباً على ما فوض إليه..»^(١٧).

ثم يتوجه الفارابي إلى تحديد آداب المعاملة بين المواطن والحاكم، فينصح الوزير -وهو مواطن يساهم في تسيير المدينة بتعيين من الرئيس، فالرئيس بمثابة القلب أو الرأس في المدينة- بتجنب الملل من الملوك، ويضبط الفارابي مفهوم الملل، فيقول: «لأن موضع الملل إنما يكون عند كثرة غشيان الناس المواضع التي ليس لهم فيها عمل..»^(١٨).

وطريقة التعامل مع الحاكم ليست هينة، وينبغي أن تقنن -كما رأى الفارابي- في قواعد ينبغي تدريسها لطلاب السياسة، فملاحظة الحالة النفسية على الحاكم تنبئ بعدم الرضا من طرف الحاكم، أما القاعدة الثانية فهي مدح الملك أو الحاكم، فالنفس تميل إلى من يحسن إليها كما يقول الرسول ﷺ، والمدح لا يعني التملق بل هو مقدمة ضرورية لتقديم المشورة والنصح، والقاعدة الثالثة اجتناب العنف مع الحاكم، بحكم لا أخلاقيته، ويشبهه الفارابي بالسيل إذ يقول: «.. فليعلم أن الرئيس كالسيل المنحدر من الربوة إن أراد المرء أن يصرفه إلى ناحية من النواحي وواجهه أهلك نفسه وأتى عليه السيل فأغرقه».

والقاعدة الرابعة يحدّد فيها الفارابي بنية الخطاب التعاملية مع الحاكم، ويفضل (سبيل الحكايات). أما القاعدة الخامسة فهي كتمان السر، وأهم قاعدة وهي: «لا تطلب شيئاً لنفسك من الرئيس».

والقراءة البسيطة لهذه القواعد تكشف عن العمق الفلسفي والقانوني للفيلسوف

(١٦) شيخو لويس، مقالات فلسفية قديمة، بيروت: المطبعة الكاثوليكية، الطبعة الثانية ١٩١١، ص ١٨.

(١٧) نفس المرجع، ص ٢٣.

(١٨) نفس المرجع، ص ٢٣-٢٤.

الفارابي، فهو خبير وعالم بأحوال المواطنين (المروّسين) النفسية، وبأحوال الرؤساء، وبوحدة الطبيعة البشرية، فما قدّمه الفارابي في هذا الصدد سابق لجل التفسيرات البسيكولوجية للتاريخ السياسي للشعوب.

تستبطن المقاربة التي طرحها الفيلسوف الفارابي لعلاقة الفلسفة بالسياسة، والدين، الكثير من المفاهيم والقيم الفلسفية والسياسية، وأهمها قيمة المواطنة التي كانت دافعاً وغاية لمنطوق الكتاب (آراء أهل المدينة الفاضلة)، ومحاولة فلسفية تأسيسية لقيم المواطنة، ومحاولته ليست إلاً غيضاً من فيض، إذ شهدت الحضارة العربية الإسلامية جدلاً ونقاشاً واسعاً حول علاقة الفلسفة بالدين وبالسياسة، وانبثقت مقاربات فلسفية مختلفة للدين والسياسة، كما شهدت حواراً غنياً حول مختلف مسائل العالم والإنسان والأشياء، إلى جانب سجلات ومباحثات في الفكر السياسي أثارها العديد من الفلاسفة، كابن سينا وابن باجة، والماوردي والغزالي وابن رشد، وسواهم من الفلاسفة الذين أسهموا بتأجياتهم في الحقل السياسي الإسلامي.

قراءة فكر ابن خلدون إبداعياً

الدكتور نورالدين الفيلاي*

شغل فكر ابن خلدون العديد من الدارسين العرب على مدى القرن الماضي، وقُدِّمت حوله دراسات أكاديمية، وندوات وبحوث، والأكثر من هذا نجد قراءات إبداعية قُدِّمت حول فكر ابن خلدون، عبر بعض الإنتاجات الإبداعية التي تناولت حياته، وسعت إلى تقديم صورة عن فكره، ومن بين هذه الإبداعات سنقف في هذه الورقة عند رواية «العلامة» للراوئي المغربي بنسالم حميش.

وبالعودة إلى حياة ابن خلدون وسيرته، نجدها من أكثر السير احتفاءً من بين سير الشخصيات التراثية، بحكم شهرته الواسعة، وتوزع حياته بين المغرب والمشرق، فرغم أنه كتب سيرة حياته بنفسه في كتابه «التعريف بابن خلدون ورحلته غرباً وشرقاً»، نجد العديد من الكتب التي تناولت حياته وعصره وفكره^(١)، زيادة

* أستاذ باحث من المغرب، البريد الإلكتروني: elifilali_nour@yahoo.fr
(١) مثلاً: - محمد عبد الله عنان، ابن خلدون: حياته وتراثه الفكري، القاهرة: مكتبة دار الكتب والوثائق القومية، ط٤، ٢٠٠٦.

- عبد الغني مغربي، ابن خلدون، حياته وأعماله، الجزائر: الشركة الوطنية للنشر والتوزيع، ١٩٧٤.

- عبد الواحد وافي، عبد الرحمن بن خلدون، حياته وآثاره ومظاهر عبقريته، القاهرة: الهيئة المصرية العامة للكتاب، ١٩٧٥.

على الدراسات التي قدمت حول فكرة العمران أو فكره عموماً، خاصة في «المقدمة».

إن وقوفنا عند هذه المعطيات السابقة يدفعنا إلى طرح تساؤلات حول الجانب المعرفي، والجانب الجمالي، والجانب الفكري في رواية «العلامة»، فلأؤكد أن الرواية عموماً تشكل «موضوعاً للمعرفة ووسيلة من وسائلها الرئيسية بالنظر إلى ما يزرخ به خطابها من معطيات مستقاة من حقول معرفية عديدة»^(٢).

فهل الأمر يتعلق في رواية «العلامة» بتقديم معرفة تاريخية واجتماعية وسياسية حول حياة ابن خلدون والأحداث التي عايشها؟

إذا كان الأمر كذلك فإن كتب التاريخ، و«رحلة ابن خلدون»، والكتب المعاصرة التي تناولت حياة ابن خلدون وعصره، تفيد أكثر في هذا المجال، لذلك يمكن القول: إن الجانب المعرفي التاريخي في «العلامة» يتخذ مجرد أرضية للانطلاق نحو التخييل الروائي، ونحو تقديم بناء روائي جديد، وكذلك، وهذا هو الأهم، نحو تقديم رؤية نقدية لحياة ابن خلدون، ومحاورة أفكاره، ومساءلة آرائه الفلسفية ومواقفه السياسية.

فالروائي بنسالم حميش درس الفلسفة، وخبر فكر ابن خلدون وفلسفته، لذلك فهو يسعى في هذا العمل الروائي، وزيادة على إضاءة الجوانب المعتمدة في سيرة ابن خلدون، إلى النيش في تراثه الفكري والفلسفي، عبر مختلف إنتاجاته (المقدمة، تاريخ ابن خلدون، شفاء السائل...)، والبحث في نفسية الرجل وهواجسه وميولاته باعتباره إنساناً أولاً وأخيراً، يتأثر بتغيرات عصره وبيئته، يقول حميش في هذا الصدد: «حتى لا يظن أني أضع ابن خلدون في مقام العصمة والتنزيه، أنبه إلى أني في كل كتاباتي عنه، لم أتوان في رصد ما رأيت عنه في باب التقصير النظري والخلط العلمي، عملاً بوصيته في المقدمة لذوي النيات الحسنة: [وإن فاتني شيء من إحصائه (علم العمران) واشتبهت بغيره مسائله فللناظر...]»^(٣).

من هذا المنطلق يمكن اعتبار رواية «العلامة» كذلك كتاباً لبنسالم حميش حول ابن خلدون، يتناول حياته وفكره وفلسفته، لكن وقوفنا عند بعض الفقرات الواردة في نص «العلامة»، تجعلنا نشعر وكأننا أمام كتاب لابن خلدون فيما لو قدر له أن يعيش إلى هذا العصر، فبنسالم حميش يضمن متن رواية «العلامة» ما سكت عنه ابن خلدون، ويراجع أفكاره، ويحاورها، ويجعله يتراجع عن بعضها، ويضيف إلى أخرى، ولنتأمل هذه الأقوال

(٢) الأمين العمراني، الرواية المغربية بين قيود التأثر ومغامرة التجريب، طنجة: مطبعة أطوبريس، ط١، ٢٠٠٣.

(٣) بنسالم حميش، التراكم السلبي والعلم النافع: عن قراء ابن خلدون، المغرب: أفريقيا الشرق، ط١، ٢٠٠١، ص ٥٤.

التي جاءت على لسان ابن خلدون في «العلامة»:

- «سجل عني يا حمو ما لم يتيسر لي قوله في نصوصي السابقة»^(٤).
- «قد ذكرت كل ذلك في مقدمتي، وفصلت القول، ولا أبغي اليوم إلا التذييل عليه بشذرات مراتي حيال سير الزمان لغير صالحنا»^(٥).
- «لعلي اليوم أقول مستدركاً...»^(٦).

- ١ -

توظيف آراء ابن خلدون وأفكاره ومواقفه

ونورد فيها الأقوال والأفكار والمواقف التي استعملت ووظفت في الرواية كما وردت عند ابن خلدون.

أ- أقوال ابن خلدون:

«في أن العلماء من بين البشر أبعد الناس عن السياسة ومذاهبها»^(٧).

وهو عنوان فصل من فصول «مقدمة بن خلدون»، يأتي في الرواية في سياق حديث ابن خلدون عن خلاصة تجربته الفاشلة في أمور السياسة، والأمر نفسه ينطبق على النص الموالي: «الملك منصب شريف ملذوذ يشتمل على جميع الخيرات الدنيوية والملاذ النفسانية، فيقع فيه التنافس غالباً وقل أن يسلمه أحد لصاحبه إلا إذا غلب عليه»^(٨).

إن أقوال ابن خلدون المأخوذة من المقدمة، والتي ترد في نص رواية «العلامة» على سبيل الاستشهاد كثيرة، يمكن أن نضيف بعضها للتمثيل:

- «البيت والشرف بالأصالة والحقيقة لأهل العصبية ويكون لغيرهم بالمجاز والشبه»^(٩).

كما ترد نصوص من «تاريخ لابن خلدون»، مثل، «ويكثر منهم الفسق والشر والسفسفة والتحليل على تحصيل المعاش من وجه ومن غير وجه، فتصرف النفس إلى الفكر

(٤) بنسالم حميش، العلامة، ص ٩١.

(٥) بنسالم حميش، العلامة، ص ٥٨.

(٦) بنسالم حميش، العلامة، ص ٥٨.

(٧) بنسالم حميش، العلامة، ص ٤٦. وكذا: ابن خلدون، مقدمة ابن خلدون، ج ٣، ص ١٢٢٠.

(٨) بنسالم حميش، العلامة، ص ٤٦، وكذا: ابن خلدون، مقدمة ابن خلدون، ج ٢، ص ٥١٤.

(٩) بنسالم حميش، العلامة، ص ٤٨، و ابن خلدون، مقدمة ابن خلدون، ج ٢، ص ٤٨٨.

في ذلك والغوص عليه واستجماع الحيلة له»^(١٠).

ب- مواقف ابن خلدون:

حيث يعرض الروائي جملة من المواقف التي أثبتتها ابن خلدون في مقدمته، فيوظفها في التعليق على أحداث الرواية أو في حديث ابن خلدون مع كاتبه هو الحيحي، مثل:

- موقف ابن خلدون من الحكايات العجيبة: مثل حكاية كرم ملك الهند محمد شاه بن تغلق نحو رعيته^(١١)، إذ يعقب ابن خلدون بعد سؤال هو عن موقفه من مثل هذه الحكايات بقوله: «حققت فيها وفاوضت، فرأيتها إلى الاحتمال أقرب وعن الإنكار أبعد»^(١٢).

وهو ما يتلاءم مع موقف ابن خلدون الداعي إلى تمحيص الحكايات المؤثثة لكتب التاريخ والرحلات، وعرضها على العقل، لكنه مع ذلك وقف من هذه الحكاية موقفاً متردداً، إذ يقول في «المقدمة»: «ولقيت أيامئذ وزير السلطان فارس بن وردان البعيد الصيت، ففاوضته في هذا الشأن وأريته إنكار أخبار ذلك الرجل (ابن بطوطة)، لما استفاض في الناس من تكذيبه، فقال الوزير إياك أن تستنكر مثل هذا من أحوال الدول بما أنك لم تره»^(١٣).

- الموقف من العلماء والفقهاء والقضاة السائرين في دواليب الدولة: إذ يأتي هذا الموقف على لسان السارد: «لم يكن عبد الرحمن متمرساً بأفانين السعيات والكيد ولا ذا باع في أساليب التآمر والنصب... ولو فعل هذا وذاك - لا قدر الله - لكان واحداً من فقهاء الظلام وقضاة الجور وسماسرة السوء وغيرهم من الذئاب والثعالب الذين تعج بهم دواليب الدولة»^(١٤).

ثم يأتي الحديث عن المؤرخين لوحدهم على لسان ابن خلدون: «سجل، حياك الله، أن حكيمي على المؤرخين ليس بالجملة أو على وجه الإطلاق، بل أخص به اللاصقين بركاب الدولة كالغراء، سماسرة الأخبار والإشاعات عبدة رنين الدينار، وأمكنة البذخ واللمعان»^(١٥).

(١٠) بنسالم حميش، العلامة، ص ٥٨، وابن خلدون، تاريخ ابن خلدون، ج ١، ص ٣٧٩.

(١١) انظر نص الحكاية في: بنسالم حميش، العلامة، ص: ٣٩-٤٠، وفي: ابن خلدون، مقدمة ابن خلدون، ج ٢، ص: ٥٥٢/٥٥٣.

(١٢) بنسالم حميش، العلامة، ص ٤٠.

(١٣) ابن خلدون، مقدمة ابن خلدون، ج ٢، ص ٥٥٣.

(١٤) بنسالم حميش، العلامة، ص ٩.

(١٥) بنسالم حميش، العلامة، ص ٥٤.

تتعدد المواقف التي يتعرض فيها ابن خلدون للعلماء والفقهاء والمؤرخين، خاصة ذوي المصالح الخاصة المتملقين لذوي السلطان، وهي مواقف بثها الروائي على لسان ابن خلدون ليؤكد زهده في المناصب رغم كثرة تقلبه فيها.

- ٢ -

محاورة أفكار ابن خلدون

تتم في هذا المستوى محاورة أفكار ابن خلدون وبعض مواقفه المثبوتة في كتبه، ونذكر منها:

أ- أسباب انتشار المذهب المالكي في المغرب الإسلامي

حيث يتعرض ابن خلدون (الشخصية الروائية) عقب إنهاء درس له في المدرسة البرقوقية لأسئلة مستفزة من قبل طالبين، ومما جاء في كلامهما سؤالان أحدهما عن أسباب تفرق المذاهب، جاء فيه: «إذا كانت الحقيقة في كلام الله ورسالاته واحدة، فكيف يعقل أن يذهب فيها الأئمة كل مذهب ويتأولوها بطرق متعارضة متنافرة»^(١٦).

أما السؤال الثاني فقد كان حول أسباب انتشار المذهب المالكي بالمغرب والأندلس، وجاء في كلام صاحبه: «فسرت، يا أستاذ، نجاح المالكية في المغرب الإسلامي بعاملين: أن الحج إلى مكة، المرفق بمزار إلى المدينة مسقط رأس مالك ومهد المالكية، كان في نظرك يتيح لأهل المغرب والأندلس الاحتكاك الحي والمباشر بالفقه المالكي...، ثم أبرزت التقارب بين أشكال الحياة في كل من الحجاز والمغرب... سؤال: هل هناك من عامل آخر أعمق وأصدق؟»^(١٧).

فيجيبه ابن خلدون بأن هناك عاملاً آخر يتمثل في «المكانة التي يخصصها مالك في فقهه لمفهوم العمل والعرف، وكذلك وبالأخص في معارضته الصريحة للمزانية في علاقات البيع والشراء»^(١٨).

إلا أن الطالبين لم يقتنعا برأيه، فقاطعه أحدهما بقوله: «قد تكثر الدعاوي وتتعدد، وتنشط الأحاديث المنحولة في تمجيد مالك وتتمدد، ولكن الحقيقة في انتشار المالكية في المغرب الإسلامي إنما تعود إلى تحكيم السلطان لا غير، كما أظهر علامة ذلك القطر، العارف

(١٦) بنسالم حميش، العلامة، ص ٧٨.

(١٧) بنسالم حميش، العلامة، ص ٧٨.

(١٨) بنسالم حميش، العلامة، ص ٧٨.

بشعابه، ابن حزم القرطبي»^(١٩).

إن هذه المواقف سبق وأن تعرض لها بنسالم حميش في دراسته حول ابن خلدون، وهي بعنوان «الخلدونية في ضوء فلسفة التاريخ»، وناقش القضية بتفصيل وهو العارف بخبايا المذاهب والفرق الإسلامية، وقد استطاع في هذا الموقف الروائي أن يحول القضية من سياقها الفكري إلى سياق روائي ضمنه حوار ابن خلدون مع طالب من طلابه.

كما أن رأيه بخصوص انتشار المذهب المالكي المذكور في مقدمته: «وأما مالك رحمه الله تعالى فاختص بمذهبه أهل المغرب والأندلس، وإن كان يوجد في غيرهم إلا أنهم لم يقلدوا غيره إلا في القليل؛ لما أن رحلتهم كانت غالباً إلى الحجاز... فاقصروا على الأخذ عن علماء المدينة، وشيخهم يومئذ وإمامهم... وأيضاً فالبدواة كانت غالبية على أهل المغرب والأندلس... فكانوا إلى أهل الحجاز أميل لمناسبة البدواة»^(٢٠).

لكن ما يهمننا في هذا المقام هو التقنية التي صرف من خلالها السارد هذه المعطيات الموثقة في «مقدمة ابن خلدون»، حيث حاور فكرة ابن خلدون وموقفه من انتشار المذهب المالكي عن طريق اختلاق شخصيات روائية، تتولى أمر مساءلة شخصية ابن خلدون، بدل إلقاء حكم مباشر من السارد.

ب- رأي ابن خلدون في كتاب «الأغاني»

فمن المؤكد أن ابن خلدون تحدث في مقدمته عن كتاب «الأغاني» لأبي الفرج الأصفهاني وامتدحه كثيراً^(٢١)، وفي امتداد للحوار السابق الذكر في نص الرواية بين ابن خلدون والطالبين، يقرأ أحدهما كلام ابن خلدون حول كتاب «الأغاني»، ويعلق عليه: «انتهى نص كلامك يا أستاذ في مدح مصنف كله فحش ومنكر، مدح يسقط عنك أحقية التعليم بل القضاء»^(٢٢).

فيصر فهما ابن خلدون ويعدهما أن يخصص درساً حول «الأغاني» يوضح فيه المقصود من كلامه.

ج- موقف ابن خلدون من «الكنازة»

فقد تحدث في «المقدمة» عن هؤلاء «الكنازة» باعة الأوهام والطلسمات، ومحترفي

(١٩) بنسالم حميش، العلامة، ص ٧٨-٧٩.

(٢٠) ابن خلدون مقدمة ابن خلدون، ج ٣، ص ٩٥٤.

(٢١) انظر: ابن خلدون مقدمة ابن خلدون، ج ٣، ص ١١٤٠.

(٢٢) بنسالم حميش، العلامة، ص ٧٩.

أفانين السحر للبحث عن الكنوز تحت الأرض، لكن أحداث الرواية تجعل ابن خلدون في مواجهة بعض هؤلاء «الكنازة» من طلبة البربر بالمغرب العاجزين عن المعاش الطبيعي، وبعد مرور أسبوع على حوارهم معهم، وانتقاده اللاذع لأسلوب عيشهم، تلقى ابن خلدون ورقة جاء فيها: «من الطلبة الكنازة إلى أستاذنا العلامة، تصفنا، ساحك الله، بأفدح النعوت ليس أمرها عجزنا عن المعاش الطبيعي، لكن دلنا فقط على حيلة نظوي بها عجزنا وأنت القائل: «إن السعادة والكسب إنما يحصل غالباً لأهل الخضوع والتملق» و«إن القائمين بأمور الدين من القضاء والفتيا والتدريس والإمامة والخطابة والأذان ونحو ذلك لا تعظم ثروتهم في الغالب»، وأنت القائل: «إن الفلاحة من معاش المتضعين وأهل العافية من البدو» وغير ذلك، وعليه، يا أستاذنا المجل، فإن تعذر المعاش بالوجوه الطبيعية للكسب هو ما يدفعا، بالذات، إلى استيهام الاغتناء واللهث وراء المستحيلات، حتى لو أوقفنا ذلك في شتى أنواع المتاعب والعقوبات»^(٢٣).

وواضح دقة هذه المحاورة وجراتها من الروائي بنسالم حميش على لسان الطلبة «الكنازة»، حيث لم يقتصر الأمر على مناقشة آراء ابن خلدون، وإنما جعلها تتحاور فيما بينها وتتصادم وتتعارض، وهو ما يشكل بداية مراجعة الروائي وانتقاده لبعض أفكار ابن خلدون.

- ٣ -

مراجعة آراء ابن خلدون وأفكاره

يتعرض الروائي بنسالم حميش في نص روايته «العلامة» لبعض مواقف ابن خلدون التاريخية بالنقد والمراجعة والتصحيح، ومما يزيد من جمالية هذا الأمر أن هذه المواقف تقدم على لسان شخصية ابن خلدون نفسها، وتجعله يتراجع عن بعض الآراء والمواقف التي صدرت عنه في لحظات سيطرت فيها العاطفة على العقل.

ويسمي ابن خلدون (الشخصية الروائية) هذا المحور من إملاءاته بباب المثالب، ويعرض فيه جملة من المواقف، يفتتحها بإشارات وعبارات تخفف من وطأة الذنب: «وسجل أني ابن عهدي على أي حال، رغم أن لي في التملص والقفز استطاعة، ابن عهدي، أي ابن حسناته، وهي لسوء الحظ قليلة، وابن مثالبه، وهي لسوء الطالع كثيرة، نظراً لتفكك العهد وضعف منحناه»^(٢٤).

(٢٣) بنسالم حميش، العلامة، ص: ٨٢، والنصوص الثلاثة الموضوعية بين المزدوجتين مأخوذة من: ابن خلدون، مقدمة ابن خلدون الصفحات: ٨٤٤ و ٨٤٨ و ٨٤٩ على التوالي.

(٢٤) بنسالم حميش، العلامة، ص ٤١.

وتتوزع مثالب ابن خلدون هذه بين ما هو سياسي، وما هو ديني، وما هو تاريخي، كما أنها تشمل مواقف وآراء وردت بالمقدمة، وأخرى بتاريخ ابن خلدون، وثالثة بكتابه «شفاء السائل»، ومن هذه الآراء والمواقف الخلدونية التي طرحت للمراجعة والاستنطاق:

أ- دفاع ابن خلدون عن الخلفاء العباسيين

إذ يقول في معرض إملاءاته على كاتبه حمو الحياحي: «ففي باب المثالب الذي أخصص الإملاء فيه، كم تركت العاطفة تتلف عقلي، وتعمي بصيرتي، أمام الواقع، وهكذا أطنبت في الدفاع عن خلفاء عباسيين ضد تهمة تعاطي الخمر والتهاك والفسق، وكان الأحرى بي أن أسكت أو أفوض الحكم إلى الله الأعلم»^(٢٥).

فالروائي هنا يتعرض بالنقد والمراجعة، على لسان شخصية ابن خلدون، لموقف عبر عنه ابن خلدون في «المقدمة»، يدافع فيه عن هارون الرشيد أمام اتهامات بعض رجال الدين له: «وأما ما تموه به الحكاية من معاقرة الرشيد الخمر، واقتران سكره بسكر الندمان، فحاش لله ما علمنا عليه من سوء، وأين هذا من حال الرشيد وقيامه بما يجب لمنصب الخلافة من الدين والعدالة...»^(٢٦).

ولم يكتف ابن خلدون في مقدمته بهذا الدفاع، بل إنه يستفيض في إيجاد المبررات لإبعاد الشبهات عن الرشيد، ليصل إلى حد التمييز بين أنواع الخمر، وتحليل بعض المذاهب لشرب بعض أنواعها: «وإنما كان الرشيد يشرب نبيذ التمر على مذهب أهل العراق، وفتاويهم فيها معروفة، فلم يكن الرجل بحيث يواقع محرماً من أكبر الكبائر عند أهل الملة»^(٢٧).

ب- موقف ابن خلدون من المسيحية

فمن المواقف التي يقف عندها بنسالم حميش في روايته «العلامة» موقف ابن خلدون في مقدمته من الفرق المسيحية، حيث يتهمها بالكفر، وذلك في الفصل الثالث والثلاثين من الباب الثالث (فصل في شرح اسم البابا والبطرك في الملة النصرانية واسم الكوهن عند اليهود)، فيقول متحدثاً عن مذاهب النصرانية: «فهي على الجملة معروفة وكلها كفر كما صرح القرآن الكريم، لم يبق بيننا وبينهم في ذلك جدال ولا استدلال، إنما هو الإسلام أو الجزية أو القتل»^(٢٨).

(٢٥) بنسالم حميش، العلامة، ص ٤١.

(٢٦) ابن خلدون، مقدمة ابن خلدون، ج ١، ص ٣٠٤.

(٢٧) ابن خلدون، مقدمة ابن خلدون، ص ٣٠٦.

(٢٨) ابن خلدون، مقدمة ابن خلدون، ج ٢، ص ٦٣٣.

فهذا الموقف تتراجع عنه شخصية ابن خلدون الروائية، في حديثها مع حمو الحياحي، بل إن الروائي يجعل ابن خلدون يتمنى حذف كلامه هذا: «تكلمت في اختلافات الفرق المسيحية حول وضع المسيح ﷺ، وحكمت فيها وكأنني أنتمي إلى إسلام الفجر والفتوحات، وليس إلى عصر تلاشي الأندلس بفعل المد المسيحي الكاسح، ففي مقطع من مقدمتي -أتمنى حذفه- أرمي تلك الفرق كلها بالكفر، وأقول بالحرف: «لم يبق بيننا وبينهم في ذلك جدال ولا استدلال، إنما هو الإسلام أو الجزية أو القتل» كلام في غير محله ولا وقته يا حمو»^(٢٩).

ج- موقف ابن خلدون من مفهومه لعصبية النسب

من المعروف أن مفهوم العصبية يشكل محور الكتابة التاريخية في «تاريخ ابن خلدون»، لكن ابن خلدون في هذا الموقف الروائي، يجد من طغيان هذا المفهوم على أفكاره، فيقول: «من مواضع سهوي وكبوي الأخرى يا حمو أي تعبدت بعصبية النسب، رافعاً مفهومها إلى سدة المفاهيم الطاغية، فأرتني أشياء، وحجبت عني أخرى»^(٣٠).

إذ جعله تعصبه لهذا المفهوم ينعت بعض الثوار وأصحاب التمردات غير الموفقة «بأفدح الأوصاف القادحة المسفهة»، حيث أصبح ابن خلدون في هذا الموقف، مثل باقي المؤرخين يقف في كفة المتغلب الأقوى يؤرخ له، ويغفل كفة المغلوب ومن لا تؤيده عصبية من الثوار والمتمردين.

د- موقف ابن خلدون من التصوف في كتابه «شفاء السائل»

وهو الموقف الأكثر إثارة للجدل، لجملة من الاعتبارات: أولها نسبة كتاب «شفاء السائل» إلى ابن خلدون التي شكك فيها بعض الدارسين، وثانيها سكوت ابن خلدون نفسه عن ذكر هذا الكتاب ضمن مؤلفاته، خاصة في رحلته التي أشار فيها إلى كل صغيرة وكبيرة عن مؤلفاته، وثالثها أن نص الفتوى التي أفتاها ابن خلدون في كتابه هذا حول بعض كتب المتصوفة، لا ترد في كل النسخ التي نشرت لكتاب «شفاء السائل»^(٣١)، وإنما نجدتها في النسخة التي حققها محمد بن تاويت الطنجي ونشرها بتركيا، وجاء فيها: «وأما حكم هذه الكتب المتضمنة لتلك العقائد المضلة، وما يوجد من نسخها بأيدي الناس، مثل الفصوص والفتوحات لابن العربي، والبداية لابن سبعين، وخلع النعلين لابن قسي، فالحكم

(٢٩) بنسالم حميش، العلامة، ص ٤١-٤٢.

(٣٠) بنسالم حميش، العلامة، ص ٤٢.

(٣١) انظر مثلاً: أبو يعرب المرزوقي، شفاء السائل لتهديب المسائل: دراسة تحليلية للعلاقة بين السلطان الروحي والسلطان السياسي، الدار العربية للكتاب، ١٩٩١.

في هذه الكتب وأمثالها إذهاب أعيانها متى وجدت بالتحريق بالنار، والغسل بالماء، حتى يمحي أثر الكتابة، لما في ذلك من المصلحة العامة في الدين، بمحو العقائد المختلفة، فيتعين على ولي الأمر إحراق هذه الكتب دفعاً للمفسدة، ويتعين على من كانت عنده التمكين منها للإحراق»^(٣٢).

ويقف الروائي بنسالم حميش من هذه الفتوى موقفاً مخالفاً لبعض دارسي ابن خلدون، إذ يرى فيها سبباً لسكوت العلامة عن ذكر هذا الكتاب «شفاء السائل»، كما يستنطق شخصية ابن خلدون في الرواية ليتراجع عن فتواه هذه، فيقول لكاتبه حمو: «أما ذنبي البليغ فقد اقرفته في بعض كلامي عن صوفية أبرار، لذا يحق لمن يقول إن رسالتي «شفاء السائل» عمل فج هزيل، محكوم باستجابة لدعوة سياسية إلى مناهضة فشو التصوف الشعبي والزوايا...»^(٣٣).

فالمراجعة والانتقاد هنا يأتيان على لسان شخصية ابن خلدون، لكنهما في الواقع من قناعات الروائي بنسالم حميش حول بعض مواقف ابن خلدون، إذ يقول حميش بعد دراسته لكتاب «شفاء السائل» في موضع آخر: «ختاماً، قد لا نخطئ الصواب إن اعتبرنا شفاء السائل عملاً فتيماً محكوماً باستجابة لدعوة سياسية صريحة أو خفية إلى مناهضة فشو التصوف الشعبي والزوايا»^(٣٤).

بل إن حميش يذهب إلى أبعد من هذا حين يدعو على لسان شخصية ابن خلدون إلى تطبيق حكم الفتوى السابق الذكر على الفتوى نفسها: «ولا رجاء لي اليوم إلا أن يقدم كل قارئ لهذه الفتوى على تحريقها أو غسلها بالماء حتى يمحو أثرها ويريجني من إثمها»^(٣٥).

وكأننا أمام اعتراف من شخصية ابن خلدون بصدق ما ذهب إليه حميش في دراسته لكتاب «شفاء السائل»، وهو ما يؤشر على مسألة التماهي والتداخل بين شخصيتي ابن خلدون وبنسالم حميش في رواية العلامة كما سنرى.

٤ - التماهي والتداخل بين ابن خلدون وبنسالم حميش

نلمس هذا التماهي والتداخل عبر جل مقاطع الرواية، لكن يمكن الإشارة إلى بعض

(٣٢) ابن خلدون، شفاء السائل لتهذيب المسائل، تحقيق: ابن تاويت الطنجي، إسطنبول ١٩٥٨، وبنسالم حميش، الخلدونية في ضوء فلسفة التاريخ، بيروت: دار الطليعة، ط ١، ١٩٩٨، ص ٢٩. ورواية العلامة، ص ٤٣.

(٣٣) بنسالم حميش، العلامة، ص ٤٢.

(٣٤) بنسالم حميش، الخلدونية في ضوء فلسفة التاريخ، ص ٢٩.

(٣٥) بنسالم حميش، العلامة، ص ٤٢.

ملاحظه البارزة من خلال مظهرين:

الأول: يتمثل في تضمين أقوال ابن خلدون في الرواية لمقاطع من كتابات بنسالم حميش، وهي كثيرة تمثل لها بحديثه عن الطاعون الأكبر الذي أصاب تونس وأدى إلى وفاة والد ابن خلدون وبعض شيوخه، فقد أورد ابن خلدون هذه الحادثة، وفسرها في رحلته، وفي المقدمة وفي تاريخه، كما درس هذه الظاهرة بنسالم حميش في «الخلدونية في ضوء فلسفة التاريخ»، لكن الأمر يختلط في رواية «العلامة»، حيث تمتزج آراء ابن خلدون في كتاباته السابقة مع دراسة بنسالم حميش لتقدم لنا فسيفساء من النصوص والأفكار والآراء، لا نكاد نميز ما يعود منها لابن خلدون مما يعود لبنسالم حميش، ونكتفي بهذين المقطعين من «العلامة» و«الخلدونية»: «وبحسب علمي، ليس هناك أي سجل لمواصفات طيبة أو إجراءات قانونية رسمية، هدفها التصدي لمضاعفات الوباء على الناس والحفاظ على توازن حيوي في البلاد، وسببه أن الدول في المغرب، وأظنها كذلك في المشرق، خلاف لدول الإفرنجية، عاجزة عن التدخل لرصد الوباء والعمل على وقف فشوه خصوصاً إن وافق طور هرمها وتلاشيها...»^(٣٦).

فهذا النص جاء على لسان شخصية ابن خلدون في حديثها مع حمو الحيجي، ولنتأمل النص الوارد في «الخلدونية في ضوء فلسفة التاريخ»: «حسب علمنا، ليس في كتاباتنا ووثائقنا أي سجل مواصفات طيبة أو إجراءات قانونية يكون هدفها التصدي لمضاعفات الوباء الاجتماعية والاقتصادية، والحفاظ على توازن حيوي في البلاد، فهل لأن الدول المغاربية، خلافاً للدول الأوروبية وحتى للجارة الإسبانية، كانت عاجزة عن التدخل لوقف انتشار الوباء، نظراً لأنه، كما يسجل ابن خلدون، لا يتفشى إلا في طور هرم الدولة ودخولها مرحلة الهدم والتلاشي»^(٣٧).

فالملاحظ هنا أن بنسالم حميش يعتمد في دراسته لوباء الطاعون على بعض آراء ابن خلدون، ثم يأتي في رواية «العلامة»، ويُنطق شخصية ابن خلدون بكلام حول وباء الطاعون جانب منه هو من آراء ابن خلدون نفسه، وجانب آخر يمثل آراء بنسالم حميش وما توصل إليه في دراسته للظاهرة، وهو ما يجعل مسألة الفصل بين آراء ابن خلدون وآراء حميش في متن الرواية أمراً صعباً، نظراً لدرجة التماهي بين أفكار الروائي وأفكار شخصية روايته، وقد شغل أمر الطاعون هذا أربع صفحات من رواية العلامة، وثلاث صفحات من «الخلدونية في ضوء فلسفة التاريخ» متداخلة فيما بينها.

الثاني: يتمثل في صوغ الروائي لبعض المقاطع في روايته هي من نسيج وأسلوب

(٣٦) بنسالم حميش، العلامة، ص ٩١.

(٣٧) بنسالم حميش، الخلدونية في ضوء فلسفة التاريخ، ص ٦٤.

الكتابات الخلدونية، مثل هذه النماذج:

- «السياسة يا حمو أمانة وتفويض، ولا مجرى لها إلا بين تضاريس المحاسبة والتوضيح، فليس لأحد الحق في امتلاك أركانها قصد تحويل المذكر إلى مسيطر، أو باسم استخلاف إلهي وما شابه، وإلا فستبقى دواوين التاريخ مفتوحة على أخبار التسلط والتحكم»^(٣٨).

واضح أن الكلام موجه لانتقاد السياسة المعاصرة، وقد جاء الروائي بهذا الكلام على لسان ابن خلدون لينتقد رهن السياسة، وبذلك تتحقق راهنية الرواية من خلال إسقاط الخطاب الخلدوني على قضايا معاصرة، والأمر نفسه ينطبق على المثال الموالي:

- «أعمدة السلب النخر - مع تفاوت في الدرجة - هي دوماً نفسها: سلطان يستبد أو يهون، يحوطه أرباب السيوف والأقلام، ويدور في فلكه ملاك العقار والسلع والقطعان، وهكذا دواليك من دولة إلى أخرى»^(٣٩).

(٣٨) بنسالم حميش، العلامة، ص ٦٥.

(٣٩) بنسالم حميش، العلامة، ص ٦٧.

المعرفة العلمية والأزمة..

قراءة في البنية والتحول

الدكتور فوعيش جمال الدين*

□ تقديم

مثّل العلم ولا يزال في اللاوعي الجمعي للإنسانية، ما كان يمثله النهج الأسطوري قديماً فيه، فالأسطورة كانت تشكّل الموروث الذي تبنى عليه وتنتظم باتجاهه كافة المعارف والتصورات. وكان كافة أفراد المجتمع، يشكّلون «خيوطاً متداخلة» في نسيج الأسطورة الذي لا حدود لا تساعه. بل إنّ «الآلهة» نفسها، كانت تخضع لسحر هذا العالم الأساطيري.

وهكذا كانت الأسطورة بكل ما يحوم حولها من أعراف وطقوس وعبادات، تمثل بحد ذاتها، ذلك «البطل» الكامن في أعماق كل إنسان، القادر على تحدي الكائنات -بل وحتى الآلهة- للوصول إلى هدفه. بل إنّها كانت تصوّر بكل تفاصيلها ذلك الصراع المتفجّر في أعماق الإنسانية بين الظاهر والباطن، بين ما يدرك وما لا يدرك. وفي اللاوعي المشترك للإنسانية، كانت الأسطورة تثبت باستمرار إيماناً متعاضداً بقدرة الإنسان، وبقوى كلىّة تحكم وجوده وتسيّر الطبيعة من حوله. لقد كانت الأسطورة والعبادات القديمة

* أستاذ محاضر، جامعة الجزائر ٢، قسم الفلسفة.

وكافة معارف وعلوم «الإنسان الأول» عبارة عن انعكاسات نفسية ناجمة عن توترات بين العقل والنفس، لكنّها كانت نذيرة ولادة منظور جديد للإدراك يتفتّح فيه العقل عن مقدرات شمولية متناغمة ومقدرات النفس البشرية. وكانت الأسطورة كذلك، نموذجاً سيكولوجياً في جوهره، لا تتعدى نسبة تدخل العقل فيه حدود التفسير الذي كانت تتقبّله النفس.

وكما الأسطورة قديماً كذلك هو العلم اليوم، هو ركيزة؛ أي منهج معرفي جديد. في حين، بات يشمل بأبحاثه وبتنتائج كافة مظاهر الطبيعة والكائنات، فإنّه لا يزال يعكس ذلك البحث المعرفي وإرادة كسر حواجز المجهول (Unknown). وعليه، فقد حلّ العلم بجدارية محلّ الأسطورة في تمثيله للبطولة المعرفية، فهو منقّب في كل شيء، وطامح إلى كل شيء، وواطئ لكل أرض. ولهذا، فهو يتحدى الطبيعة بدوره، لكنّه يتحدى أيضاً الإنسان نفسه بكل تراثه الأخلاقي والنفساني والتاريخي.

ذلك أنّ «أخلاق العلم» (Morale of Science) تختلف عن أخلاق الأسطورة؛ العلم هو كذلك رد فعل على «السلوكات الأزموية» في الإنسان، لكنه ردّ غالباً ما يطغى فيه العقل على النفس، بدلاً من نموّهما معاً ب«شكل متوازن». وهكذا، على الرغم من الإنجازات الكبرى التي عهدت إلى المعرفة النفسية عبر القرون، «تجاهل العلم» أهمية النفس الإنسانية، بل وعمل على إخضاعها له. فليس من عارف في الإنسان سوى عقله، وليس من قادر على بناء «أسطورة حقيقية»؛ أسطورة قائمة على منجزات محسوسة، سوى العلم. لكن الأسطورة، كانت تسجياً لصراع الإنسان مع ذاته ومع الطبيعة، وكانت تستخلص التناغم من هذا الصراع. فكانت، في جوهرها، أسطورة داخلية يعيشها الإنسان، وتعبر عن صراع حقيقي فيه لتحقيق تفتح الوعي.

ولهذا، كانت الأسطورة «تهبه» حرية داخلية، هي حرية أخلاقية، تدعم وجوده النفسي بالدرجة الأولى وتوازن هذا الوجود مع البيئة التي تكتنفه. أمّا العلم، فلم يشأ أن يترك لغير العقل أن يخط على صفحات النفس الإنسانية أسطوره. فهو القادر للسيطرة على الطبيعة وعلى استخلاص ثرواتها وعلى فهم ألغازها واستغلالها، لا بل وعلى فهم النفس الإنسانية أيضاً بحصر المعنى. وهكذا، تحوّل صراع الإنسان المعرفي مع الطبيعة إلى أزمة قائمة بذاتها، وتحوّل تناغمه مع نفسه إلى تنافر مستمر.

إنّ الإنسان لا يستطيع أن يشعر بالتوازن وهو يرى أنّه «موجّه معرفياً» باتجاه وحيد، فطبيعة الإنسان طبيعة تعددية، ولهذا فهو يريد أن يرى الوحدة من خلال عالم الكثرة. لكن العلم يمنعه من تمثّل هذه الوحدة فيه، إذ ينهج به عن طريق العقل فقط إلى رؤية الكثرة في

الكثرة، وبذلك فإنه يخل بالتوازن الأساسي في الإنسان بين عقله ونفسه.

ولا شك في أن المعرفة السيكولوجية كانت تمر كذلك عبر العصور بأزمات مختلفة، لكنّها كانت تؤدي دوماً إلى تجدد الأسطورة (أي الوعي الأسطوري). بل إنّ نكسات الحروب مثلاً، كانت كثيراً ما تتحول إلى «نصر أسطوري» يداوي جراح النفس. وهكذا، كانت هذه الأزمات، تتحول إلى أسطورة «إيجابية - داعمة»، وتنتهي إلى تفتح جديد على صعيد العقل⁽¹⁾.

إنّ القرون الطويلة التي عرفتها الصين مثلاً من الازدهار المعرفي، كانت تصعيداً مستمراً لأسطورة نفسية دائمة التجدد في مدارسها الروحية، وانتهت بالوصول إلى توازن نفسي / عقلي، نجم عنه إنجاز علمي / معرفي متميّز تاخم القرن العشرين. ولم يكن التقليد الفلسفي / الميتافيزيائي ليشكّل عائقاً إبستمولوجياً أمام التقدم المعرفي / العقلي، بل كانت كل خطوة علمية جديدة تشكّل فرصة لتصعيد ذلك التوتر الداخلي ولإيجاد علاقة تناغمية إبداعية جديدة بين العقل والنفس. وقد استمرت الحضارة الصينية على هذا النحو دون انقطاع ثقافي يذكر. وينطبق الأمر نفسه على الهند وبلاد فارس والشرق القديم، ومصر واليونان وعلى حضارات أمريكا القديمة، إنّما ضمن انقطاعات ثقافية واسعة.

عند قراءة أساطير المايا والأزتيك (Maya and Aztec) مثلاً، لا يمكن النظر إليها كخرافات شعوب بدائية لا تستحق المقارنة بالإنجازات العلمية الحالية، فهذه الأساطير كانت تشكّل - على المستوى السيكولوجي - ركائز حيّة للتفاعل مع الطبيعة والوجود ولفهم الإنسان والكون. ولم يكن تطوير هذه الأساطير ليشكّل عائقاً على الصعيد النفسي، بل إغناءً ضرورياً له. إن الأضاحي البشرية ومختلف القرابين، التي كان يقدمها الهنود أو المصريون أو الأزتيك، هي بمثابة رمز لمعاناة تلك الشعوب والتحفّز النفسي الذي كان يلازمها ويتصعد فيها لتحقيق قفزة جريئة على مستوى إدراك حقيقة العلاقة بين الإنسان والطبيعة.

قد «يحرم العلم» الإنسان من روح المشاركة (Participation Spirit)، ومن شفافية أسطوره النفسية. وقد يجرمه كذلك، من المشاركة في همّ وجودي يجمعه مع بني جنسه، وفي شعور إنساني عام، وفي معرفة الحقيقة بمنظورها النفسي / العقلي المتوازن.

فقد قلّص الهم الوجودي إلى حاجة استهلاكية، والمشاركة في المعرفة، تحوّلت إلى تخصصات وفروع متباينة، تزيد من تباعد الإنسان عن الإنسان، وحتى الشعور الإنساني أصبح «خبراً إعلامياً».

(1) Russel R. Dynes, Eugene Hass, Administrative, methodological and theroetical problems of disaster research peprinted from Undian Sociologic al bulletin 4,(1967),p.: 225.

لقد «شقّ العلم لنفسه» طريقاً مختلفاً في فهم الطبيعة، إنّه طريق من يريد أن يستغل الطبيعة ويسيّطرها عليها، لا من يريد فهمها والتناغم معها. ولهذا، فقد أهمل - إلى حد كبير - القيم النفسية والأخلاقية، وسعى إلى بسط سيادته المصطنعة. فمن منظور نفسي - تاريخي، نرى كيف أنّ خطاب العلم المعاصر، لا ينفكّ يستعجل الإنجازات المترامية، وقد يكون «استعجاله» ذلك سوى تعويض نفسي لشعور متزايد بنقص معارفه، أمام الزخم الهائل من التساؤلات التي تؤدي أبحاثه إلى الكشف عنها، والتي تطرح مسائل أكثر فأكثر عمقاً وتعقيداً.

لقد «أهمل العلم» عنصر الزمن، كـ «مرشد حقيقي» إلى المعرفة وأراد تخطيه، فالمعرفة الأصلية كانت دائماً معرفة بطيئة في تسارعها، لأنّ هذا التسارع كان موكلاً للطبيعة، أو بالأحرى، كان جزءاً منها. ولأنّ الانتظام النفسي مع الطبيعة، وعدم الشعور بالفوقية في التعامل معها، كان يوفر للإنسان شرطاً دقيقاً وجوهرياً لاتباع إيقاعها الخاص في التطور.

خرج العلم المعاصر عن هذا الإيقاع، وبدا أنّه فقد اللحن الأساسي تدريجياً، وباتت جملة اللحن عبارة عن تراكم معلوماتي لا تصوغه أية أسطورة على الإطلاق. ولئن «لم يع» العلم في بداياته تسارع خطواته وعدم اتساقها مع التطور النفسي والكلي وعدم تناغمها ضمن حد أدنى مع الطبيعة، فإنّ عليه اليوم أن يعي ذلك، لا بل وأن يتخذ موقفاً حاسماً تجاهه.

إذا كان العلم على المستويات السابقة (اجتماعياً وأخلاقياً ونفسياً)، لا يستطيع تمييز تقدّمه المعرفي عن تقدّمه التقني، فلا شك في أنّه سيقع في أزمة معرفية كبرى، بدأت بوادرها تلوح في الأفق. فالإنسان إمّا أن يكون العارف وموضوع المعرفة معاً، أو أن يكون مجرد أداة اختبار. وبين الحالة الأولى التي تطرح نظرياً، والحالة الثانية التي تطبق عملياً، تتسع المسافة ويزداد الشقاق.

أصبح العلم اليوم ينحو إلى «تصنيع الإنسان» وفق مقاييس مفترضة، كما يسعى إلى تشكيل حقيقة علمية تتألف فيها المعلومات والنظريات والقوى المعروفة. فمعرفة الجوهر لم تعد تشكّل بالنسبة له المرشد الحقيقي في بحثه، أو حتى أنّ هذه المعرفة تتلاشى تدريجياً لتحل محلها معرفة اختبارية إحصائية خالصة. وبالتالي، فإنّ القيمة المعرفية بذاتها تتضاءل، في حين تنمو مكانها قيمة اختبارية. وهذه الأخيرة لا تكون بالضرورة محرضاً معرفياً، بل إن لجوء العلماء بشكل متزايد إلى قواعد الاختبار والإحصاء يزيد من إضعاف مقدرته الحدسية.

من ناحية أخرى، فإنّ البرهان في الإطار التجريبي لا يحتم تقدماً في الإطار المعرفي، ومع أنّ التجربة يمكن أن تظل باعثاً حياً لنظريات جديدة، لكن التجربة بذاتها لا تكفي لبناء

آية نظرية ما لم يدعمها حدس ورؤيا العالم. فضلاً عن ذلك، فإن التجربة، كبرهان معرفي، تفقد قيمتها الفعلية عندما يتعلق الأمر بأسئلة جوهرية حول المادة أو الطاقة أو الحياة. ثم ليس أن جلاء مفهوم ما يتطلب تطوراً على الصعيد الإنساني نفسه، نفسياً ومنطقياً، بل وفسولوجياً أحياناً، قبل آية محاولة لفهم تجريبي له؟

الأزمة لا زالت قائمة: إنَّها أزمة التشخيص (Representation) في علم البيولوجيا النظرية، وهي في أساسها أزمة ذات منحى فلسفي قائم على التساؤل حول كيفية توصيف كائن حي؟ فوصف الواقع الفيزيائي، بكيفية علمية، بحاجة إلى بعض الأبنية الفكرية القائمة على بعض المبادئ العامة، التي تشكل في مجملها ما يسمّى بالنظرية العلمية. لكن البيولوجيا -بصفتها علم أحياء- لا يملك العتاد القاعدي الذي ملكه علم الفيزياء، والذي يسمح بتناول صورة مجردة للمواضيع التي يدرسها. طبعاً كل نموذج خاص، يعمل على وصف وتشخيص طريقة عمل أيّ جهاز معين (Organ) فقانون كيميائي ما يسمح بشرح تفاعل ما، لكن الإشكال يظهر عندما نفتقد لمبدأ يسمح بتوظيف نماذج خاصة بمنظور فيزيائي، لأنّ النماذج الفيزيائية تخضع لتغيّر غير متوقع، ولا يمكن وضع نوع من الرزنامة العلمية لجدولة تعاقبها المستمر...⁽²⁾

وبناءً على هذا الطرح، تبقى آفاق المعرفة الإنسانية بدون إطار نظري أو تجريبي، بل يعوزها باعث داخلي أهم بما لا يقاس من آية عوامل خارجية، كالتجربة أو الظاهرة. والحق أنّ العلماء اليوم، قد يفقدون شيئاً فشيئاً من روح المغامرة إزاء الكون، والمهاجس المعرفي في داخله سرعان ما يقلص بعد تخصصات متلاحقة إلى مجرد فضول اختصاصي أو وظيفي. وهكذا تحل المبادرة الضعيفة، المحكومة بمنهجيات آلية وإحصائية قاتلة، محل روح المغامرة التي كانت سبباً مباشراً من أسباب انطلاقة العلم. ويكمن سبب هذا التحول في انعدام النظرة الشمولية لدى العلماء، أو غيابها إلى حد كبير. والمغامرة المعرفية ليست وليدة نظرة ضيقة ولا تولد من تربية منهجية محددة بعوامل صارمة. بل هي صراع مستمر من أجل تحطّي الحواجز؛ وهي بحاجة دائماً إلى عوامل سيكولوجية تشجّع على تدفقها واستمرارها.

إنّ الوضع الحالي للعلم ومناهجه في العالم لا يشجع كثيراً على ذلك، والسبب الجوهري الذي أدى إلى هذا الوضع هو تخلخل البنية النفسية/ العقلية لدى هؤلاء العلماء. فالبحث العلمي لم يعد تعبيراً عن ارتقاء متوازن للنفس وللعقل في صيرورة تطورها، بل مجرد انعكاس باهت في معظم الأحيان للغليان النفسي والجموح العقلي ضمن إطار تجريبي

(2) Chauvet(Gilbert),La vie dans la matière-Le rôle de l'espace en biologie-, Flammarion, Paris,(1995),p.p.: 150 - 151.

محدود للموضوع المدروس. ولئن كانت ثمة استثناءات قليلة، فإنها هي التي كان يعوّل عليها دائماً في فتح الآفاق المعرفية الجديدة. إنَّ روح المغامرة عند العلماء هذه، كانت تكمن دوماً في البحث عن حلول شمولية وكلية.

حيث كانت البنية النفسية/ العقلية للعالم حتى مطلع القرن العشرين، تقريباً بنية شمولية تبحث عن صيغ كلية، وتعتمد، بالتالي، على حدس ناجم بالتأكيد عن توازن نفسي/ عقلي.

إنَّ هذا التوازن، هو شرط أساسي لحدّ روح المغامرة المعرفية، وبالتالي، لتحقيق أيّ إنجاز معرفي. وغنيّ عن القول، أنّ هذا التوازن ينبض بإيقاع الطبيعة، ولا يمكن، بالتالي، أن يولد معرفة تزيغ في جوهرها عن هذا الإيقاع. وهذا، يفسّر لنا إلى حد كبير تواتر الإنجازات المعرفية الكبرى مع تحولات أساسية في صيرورة التطور الإنساني.

كان كبلر، على سبيل المثال، «منجماً»، أي أنّه كان منسجماً في بنيته الداخلية مع رؤية كلية للوجود. وقد استطاع صياغة «قوانينه» في حركة الأجسام السماوية، ليس فقط بسبب تمحيصه ودراسته لكواكب المجموعة الشمسية، بل لأنّه ارتكز أصلاً على يقين الرائي في حدسه للقانون «المختبئ» خلف قناع الظاهرة.

لقد استعمل خياله الرياضي، حيث قال في مؤلفه (سر العالم) (Le secret du monde): «إنَّ أول شيء خلقه الله كان هو الجسم، وإذا دققنا النظر جيّداً في التعريف، سنجد أنّ الله بدأ بالجسم كأول خلق، لكن لماذا؟ أقول: إنّ القضية الأساس هي الكم ثم تأتي الماهية (Essence)، وهنا يكتمل الجسم لأداء وظيفته»⁽³⁾.

يريد أن يقول كبلر، في اعتقادنا، أنّ الله خلق الكم (Quantity) لتحقيق التعارض بين المنحني (Curve) والمستقيم (Right)، حيث أرجع المنحني لله والمستقيم للخلق. وهذا يمكن بناء نوع من الواقعية الرياضية المنسجمة مع مقارنة الشكل (أشكال الاستقامة والانحناء). وانطلاقاً من أفكار كبلر، ستظهر أولى بوادر الهندسة التحليلية، التي تعمل على «اختزال» التمثل الحدسي لهذه الأشكال وتعبيرهم الجبري.

كذلك، كان نيوتن -الباحث في الخيمياء (Alchemy)- يرى أنّ الكون، عبارة عن علائق متبادلة ومتداخلة بين كافة عناصره، الأمر الذي وقرّ له أن يحدس قانون الجاذبية. والأمر ذاته، ينطبق على أينشتاين، الذي أبحر في مغامرته حتى حدودها القصوى وطرح نظرية أقل ما يقال فيها أنّها اتخذت صبغة كونية. أمّا هايزنبرغ، فقد أراد منذ بدء تعلقه

(3) Kepler(Johannes),Le secret du monde,éd. A. Segonds Belles Lettres,France,(1984),Chapitre 2.

بالفيزياء أن يعرف الجوهر، ولم يجبّد في البداية اقتراح أستاذه عليه البدء بتجارب جزئية، لم يكن يعرف أنّها يمكن أن تساهم في بناء نظرية كونية.

وعلى هذا المستوى من البحث، سنجد لاحقاً، أنّ أعمال پلانك وبور وديراك وپاولي وغيرهم، كانت أعمالاً جوهرية وكلّية في مضمونها، بما اشتقته من التجارب الجزئية من نظريات كلّية. ولئن بلغ العلم يوماً مرحلة أبعد بكثير من هذه النظريات، لكنّه سيظل يلتفت دون شك إلى ما قدمه بناه النظرية الكوانتية من تصورات تشمل الوجود كلّه.

مع أنّ العقود الأخيرة، نفتقر إلى علماء حاولوا تقديم «نظريات شاملة» تتمتع بروح المغامرة (Adventure Spirit)، لكن بعض الأعمال الجريئة تركت بصمتها دون شك على مسيرة العلم، مثل أعمال عبد السلام وغللاشو وواينبرغ، في إطار «محاولات توحيد» القوتين النووية الضعيفة والكهرطيسية. ومع أنّ عبد السلام وواينبرغ، اعتمدا اعتماداً أساسياً على الدراسات الإحصائية، ولم يطرحا تصوراً شاملاً لتوحيد القوى الأربع في الطبيعة، لكنّها خاضاً مع ذلك ميداناً شائكاً وكان هدفهما في النهاية كبيراً.

ويمكن محاولة الاعتراف بضرورة استمرار الأعمال التجريبية والإحصائية والرصدية، إذا كان الهدف الرئيسي منها في نهاية الأمر طرح «تصور كلي». فيستطيع الإنسان مثلاً، أن يستشف أهمية ذلك من الدراسات الإيكولوجية المتخصصة التي تعطينا في مجملها تصوراً كلياً عن دينامية الأرض.

ورغم ذلك، نعود لنؤكد أنّنا نحتاج في المسيرة المعرفية إلى المغامرة أولاً، ولعلنا نجد في نظرية الأوتار الفائقة^(٤) (Superstrings Theory)، التي طرحت مؤخراً كمقاربة

(٤) هي مجموعة من الأفكار الحديثة حول تركيب الكون تستند إلى معادلات رياضية معقدة، تنص هذه المجموعة من الأفكار على أنّ الأشياء مكوّنة من أوتار حلقيه مفتوحة متناهية في الصغر لا سمك لها. وأنّ الوحدة البنائية الأساسية للدقائق العنصرية، من إلكترونات وبروتونات ونيوترونات وكواركات، عبارة عن أوتار حلقيه من الطاقة تجعلها في حالة من عدم الاستقرار الدائم وفق تواترات مختلفة. وإنّ هذه الأوتار تنذب، فتصدر نغمات تتحدد وفقها طبيعة وخصائص الجسيمات الأكبر منها مثل البروتون والنيوترون والإلكترون. إنّ أهم نقطة في هذه النظرية، هي أخذها لكافة قوى الطبيعة: الجاذبية والكهرومغناطيسية والقوى النووية، فتوحدها في قوة واحدة ونظرية واحدة، تسمى النظرية الأم. وتهدف نظرية الأوتار الفائقة، إلى وصف المادة، على أنّها حالات اهتزاز مختلفة لوتر أساسي، وتحاول الجمع بين ميكانيكا الكم؛ التي تفسر القوى الأساسية المؤثرة في عالم الصغائر (القوة النووية الضعيفة، القوة الكهرمغناطيسية، القوة النووية القوية)، وبين النظرية النسبية العامة؛ التي تفسر قوة الجاذبية في عالم الكبائر ضمن نظرية واحدة، وتفترض أنّ الكون هو عالم ذو عشرة أو أحد عشر بعداً، على خلاف الأبعاد الأربعة التي نحس بها. وأنّ هناك ستة (٦) أو سبعة (٧) أبعاد أخرى، إضافة لأبعاد عالمنا الثلاثة مع الزمن، وهي غير محسوسة وملتفة حول نفسها. أمّا هذه النظرية الجديدة، تعتقد أنّ الكون مركب من (٢٦) بعداً، اختزلت فيها بعد

محمّلة لوجودنا، مغامرة كبرى قد تقودنا إلى «عوالم جديدة». لكن ثمة فروعاً كثيرة لا تزال بحاجة إلى مغامرات من هذا الضرب، كعلوم الحياة والتاريخ. نحن نلاحظ في الطب، مثلاً، انحساراً رهيباً لروح البحث الشامل وفهم الإنسان ككل، لصالح عمليات دقيقة وأبحاث آلية وتفسيرات لا تخلو من «السذاجة»، عندما تركز على المنظور المادي الفظ وحده، لفهم الحياة بكلّيتها.

إننا لنجد في بعض العلوم كآلية الطابع، مثل الرياضيات النظرية وعلم نشأة الكون، تعويضاً هاماً عن نقص هذه «الروح الكلية» في العلوم الأخرى، ومحوراً حقيقياً لأيّ تقدم حقيقي على المستوى المعرفي. كذلك، فإن علم النفس التكاملي، يشكّل معلماً بارزاً في إطار النظرة الإنسانية المعرفية.

ولا شك في أن ك.غ. يونغ^(٥) (C.G. Yung) [١٨٧٥م-١٩٦١م]، الذي حاول وضع لبنة أساسية في بنائنا المعرفي، عندما حاول بلورة نظرتنا الكلية للتاريخ وللتطور النفسي للإنسان، فأشار إلى العلاقة بين «العقلية الكلاسيكية» والإحاح النفسي الذي يدعوه باللاوعي الجمعي. إن هذا اللاوعي الجمعي، هو الذي يحتفظ لنا بالأمل الكبير بأن يوم «المعرفة الأشمل» قادم لا محالة، ذلك أن لا وعينا الجمعي هو تاريخنا الحقيقي، وهو أسطورتنا الأولى التي لا تنفك تتجدد مع كل علم أو فلسفة، وهو في النهاية مغامرتنا

إلى عشرة (١٠) أبعاد. ولتوضيح هذه الفكرة، يستعمل بعض العلماء، مثال خرطوم رش الماء، فعندما ينظر للخرطوم من بعيد لا ترى سوى خط متعرج، لكن بفحصه عن كثب، يظهر أنه عبارة عن جسم في ثلاثة أبعاد، حيث أن الأبعاد الجديدة ملتفة على نفسها في جزء صغير جداً.

(٥) محلّ نفساني سويسري، يعتبر مؤسس (مدرسة علم النفس التحليلي) القائمة على وجود اللاشعور الجمعي (Collective Unconscious)، وبحث حول إمكانية وجود وحدة روحية فردانية. وقد اقترح تفسير حول الميولات الإنسانية انطلاقاً من مفهوم أوسع لـ «الطاقة الخلاقية» أو «الطاقة الضرورية» المضمرّة لجميع الرغبات من رغبة الجوع إلى رغبة التثاقف. وفي سنة ١٩٢١م، صدر له كتاب نفيس بعنوان: «أصناف سيكولوجية» (Psychological Types)؛ وفيه ميّز يونغ بين نوعين من الشخصية: شخصية انطوائية (Introvert) ذات لبيدو (Libido) موجّه نحو الحياة الخارجية، وشخصية منبسطة (Extrovert) والتي تملك لبيدو موجّه نحو العالم الخارجي. ليذهب إلى تفريع هذه الثنائية نحو أربعة (٤) وظائف تعمل على «توجيه» الشعور، وهي: الإحساس، الفكر، الحدس والعاطفة. لكن الفكرة الأساسية في جميع كتب يونغ هي (اللاشعور الجمعي) الذي يحوي الإحساسات والأفكار والذاكرة البدائية للإنسانية، الموروثة عن تطور النوع البشري. كما يجمع هذا اللاشعور صنفاً من «النماذج» (Archetypes) الكامنة في المعنى الرمزي، والتي سنجدّها في الديانات والأساطير... وتظهر بالمقابل في الاستيهامات والرغبات (Fantasms) والأحلام. ومن بين هذه النماذج المقترحة نجد (الأنيا) (Anima)؛ أي الطبيعة الأنثوية الموجودة في لاشعور الرجل، و(الأنيموس) (Animus)، مقابله الموجود في اللاشعور الأنثوي. وقد نظرت «المقاربة اليونانية» إلى مختلف أوجه الشخصية البشرية، بمنظور روحي أو صوفي.

المعرفة الكبرى.

كذلك نجد اليوم، تياراً علمياً واعياً ظلّ يلاحظ هذا الشقاق بين العلم المعرفي والعلم التجزيئي أو التجريبي. ولسنا نغالي إذا قلنا: إنّ هذا التيار يشكّل بذرة المعرفة المستقبلية للإنسان. ونذكر من ممثليه د. بوهم وإ. بريغوجين وف. كاپرا ور. شيلدريك وغيرهم. ولا يفصل هذا التيار «المعرفة القديمة» - وليست العتيقة - عن المعرفة الجديدة، بل يغذي الثانية بالأولى، ويفهم الأولى في ضوء الثانية.

إنّهُ تيار يحمل لنا الأمل بإمكانية النهوض وتصحيح المسار، ومع ذلك، فإنّ العلم مطالب معرفياً، باتخاذ قرار حاسم وصریح، تجاه منهجه ككل، وتجاه كافة جوانب تأثيره، ومنه سيعبّر العلم عن مستوى وعي، جدير بمنهج باحث عن الحقيقة.

□ العلم وعلم إدارة الأزمات

لكن ما بنية الأزمة، وكيف سبيل إدارتها؟

على الرغم من أنّ الأزمات، قد بدأت مع بداية ظهور الحياة الأولى على الأرض، إلا أنّ إدارة الأزمات، لم تبلور علماً، مفاهيمه وأصوله، إلاّ في النصف الثاني من القرن العشرين. ومَرّت دراسة الأزمات بمرحلتين. انتهت أولاهما بعد الحرب العالمية الثانية، وتركّزت دراساتها في السرد التاريخي للأحداث، واستخلاص دروسها المستفادة. أمّا المرحلة الثانية، فقد بدأت في ستينيات القرن العشرين، وتطورت فيها الدراسات، حتى شملت المناهج، وأدوات التحليل العلمي، والاقتراب التدريجي، والانتفاء إلى العلوم السياسية.

ويعدّ علم إدارة الأزمات من العلوم الإنسانية حديثة النشأة، حيث أبرزت أهميته التغيّرات العالمية، التي أخلّت بموازين القوى، الإقليمية والعالمية، وأوجبت رصدها وتحليل حركتها واتّجاهاتها. ومن ثم، يكون علم إدارة الأزمات، هو «علم المستقبل»، إذ يعمل على التكيّف مع المتغيّرات، وتحريك الثوابت وقوى الفعل المختلفة، ذات التأثير، السياسي والاقتصادي والاجتماعي، وكذلك الثقافي. وإذا كان ذلك العلم من العلوم المستقلة بذاتها، إلاّ أنّه، في الوقت نفسه، يتّصل اتصالاً مباشراً بالعلوم الإنسانية.

تتعدد أسباب الأزمات بتعدد الصراعات وتنوّعها، فقد تكون لعوامل اقتصادية أو اجتماعية، ناجمة عن ازدياد الفوارق الاجتماعية بين طبقات المجتمع. وتكون عواملها سياسية، قوامها التفاخر القومي والديني في المجتمعات ذات الأعراق والديانات المختلفة، أو الصراعات الحزبية والثقافية، وعدم المشاركة السياسية. كذلك، قد يكون سبب الصراع، في مجتمع ما، هو تباين قيمه ومبادئه، والذي يؤوّل إلى تنافر إيديولوجي، بين الطوائف

الاجتماعية المتباينة، أو بين نظام الحكم والشعب. وبذلك، تتضح معالم الصراع الداخلي، وتأخذ شكلاً من أشكال المقاومة، حينما تفتقد تسويته الآليات الملائمة والفاعلة، فضلاً عن القدرة على تحقيق التوازن الاجتماعي في الدولة، ما يفقد الحكم شرعيته، ويشعر أبناء المجتمع بالتمزق، وفقدان الهوية، والاعتراب. وبذلك، تكون الأزمة مرحلة من مراحل الصراع، الذي تتسم به عمليات التفاعل الناشط، أينما وجدت الحياة، وفي أي صورة من صورها المختلفة⁽⁶⁾.

وظهرت إدارة الأزمات، منذ القدم، من خلال الممارسة العملية؛ فكانت مظهراً من مظاهر تعامل الإنسان مع المواقف الحرجة، التي يواجهها، في إطار مسميات، أي مثل: الحنكة، والخبرة الدبلوماسية، وكفاءة القيادة. وكانت هذه الممارسات، هي الاختبار الحقيقي لقدرة على مواجهة الأزمات، وتعامله مع المواقف الصعبة، التي تتمخض بتفجير طاقاته الإبداعية.

ولقد اهتمت الجماعات الإنسانية في وقت مبكر من تاريخها، إلى أسلوب آخر، غير الصراع والتنافس، يمكنها من المحافظة على بقائها واستمرارها وتطورها. وإذا كان مبدأ البقاء للأقوى، قد ساد المراحل الأولى لنشأة الإنسانية، وأودى ببعض الجماعات، المتصارعة على المراعي ومصادر المياه، فإن الإنسان، قد تبين أن التعاون، واقتسام الموارد المتاحة، هما أفضل من الصراع، الذي يعرض الإنسانية لخطر الفناء.

نشأ اصطلاح إدارة الأزمات، في الأصل، من خلال علم الإدارة العامة؛ وذلك للإشارة إلى دور الدولة في مواجهة الكوارث المفاجئة، والظروف الطارئة، مثل: الزلازل والفيضانات والأوبئة والحرائق، والصراعات المسلحة، والحروب الشاملة. وما لبث أن نما بصفته علماً، ولاسيما في مجال العلاقات الدولية، للإشارة إلى أسلوب إدارة السياسة الخارجية، في مواجهة المواقف الدولية المتوترة. وسرعان ما ازدهر في إطار علم الإدارة، بكونه «أسلوباً جديداً»، تبنته الأجهزة الحكومية، والمنظمات العامة، لإنجاز مهام عاجلة، وضرورية، أو لحل المواقف الطارئة.

ومن خلال تحقيق تلك المهام، ظهرت إدارة المشروعات، أو فكرة غرفة العمليات، الرامية إلى إدارة المشاكل الحادة، المتفجرة، فهي إذا، إدارة أزمات، وتمثل أحد فروع أو آليات الإدارة، مثل: الإدارة بالأهداف، أو الإدارة العلمية. وتبلور أسلوب إدارة الأزمات، بدأت تتضح إمكانية تحويله إلى نمط متكامل، ذي وحدة وظيفية متكاملة، لمعالجة مواقف

(6) John(Ramee),Crisis management: looking for the warningsings,Management Solutions, (1987), p.p.: 56-.

محددة، تتمثل في الأزمات والمشاكل الصعبة. ليصبح، بذلك، نمطاً إدارياً محدد الخصائص، له آلياته الخاصة، لمواجهة تلك المتعددة، والمتتالية، والمتزامنة منها.

اهتم علم الإدارة بتحديد مفهوم الأزمة في علاقته بكافة الجوانب الخاصة بإدارة التنظيم وشروط نجاحه واستمراره، وفي هذا المجال يمكن تقسيم الدراسات في مجال إدارة الأزمات إلى دراسات تناولت إدارة الأزمات بوجه عام، ودراسات تناولت موضوع التخطيط والاستعداد للأزمات ودراسات اهتمت بمديري الأزمات (Managers of Crisis)، وتأثيرهم على قرارات الأزمة، ودراسات اهتمت بعملية اتخاذ القرارات أثناء الأزمات، إلى جانب مباحث تناولت إمكانية توفير المعلومات وعمليات الاتصال أثناء الأزمات^(٧).

لقد كان هناك اهتمام بالغ، من جانب المتخصصين، وعلماء الإدارة العامة، في العصر الحالي، الذي يتسم بظاهرة المؤسسات، إذ تبنى السياسات العامة للنظم السياسية المعاصرة، للحفاظ على استمرارية سيادة الدولة، وضمان هويتها وأمنها القومي. كما يوجد دور أساسي للسياسات التنموية، في التخطيط والتطوير الإداري، لتأصيل سبل النمو والرعاية. ويكتمل ذلك الدور السياسات العامة، المتعلقة بالتوجهات المستقبلية، واستقراء الأزمات المحتملة؛ إضافة إلى استنتاج التحديات، التي قد تفرضها الأزمة، سواء كانت تحديات سياسية أو إدارية.

واهتم علم إدارة الأزمات بتحديد مفهوم الأزمة، في علاقته بالجوانب كافة، الخاصة بالإدارة وشروط النجاح. ولذلك، تنوعت الدراسات في مجال إدارة الأزمات، وتعددت اهتماماتها، فمنها ما تناول إدارة الأزمات بعامة، وثمة ما تناول موضوعات التخطيط والاستعداد لمواجهةها، ودراسات اهتمت بعملية اتخاذ القرارات أثناءها. وأخرى تخصصت بأسلوب توفير المعلومات، وعملية الاتصالات، إبان الأزمة. ومن ثم، تعددت مفاهيمها، وتركز بعضها في موقف الأزمة، أو نتائجها، الإيجابية أو السلبية.

وفي هذا الإطار، كان الاهتمام بالإجراءات الوقائية، أو الاستجابة المطلوبة. وتحدد مفهوم الأزمة، من وجهة نظر علم الإدارة، بأنه حالة أو موقف، يتسم بالتهديد الشديد للمصالح والأهداف الجوهرية؛ وكذلك، يتسم بضغط الوقت، أو الضغط الزمني. ولذلك، فإن الوقت المتاح لمتخذ القرار، قبل وقوع الأضرار المحتملة وتفاقمها، يكون محدوداً جداً، ويتأثر، أساساً، بخصائصه وسنائه، ومستوى الضغط الذي يشعر به.

(٧) شريف (منى صلاح الدين)، إدارة الأزمات: الوسيلة للبقاء، القاهرة، البيان للطباعة والنشر، (١٩٩٨م)، ص: ٢٣-٢٤.

إدارة الأزمات مسألة قائمة بحد ذاتها منذ القدم، وكانت مظهرًا من مظاهر التعامل الإنساني مع المواقف الطارئة أو الحرجة التي واجهها الإنسان بعد أن جوبه بتحدي الطبيعة أو غيره من البشر. ولم تكن تعرف آنئذ باسم إدارة الأزمات، وإنها عرفت تسميات أخرى مثل براعة القيادة، أو حسن الإدارة. وكانت هذه الممارسة هي المحك الحقيقي لقدرة الإنسان على مواجهة الأزمات، والتعامل مع المواقف الحرجة بما تفجره من طاقات إبداعية، و«تستفز قدراته» على الابتكار.

وبعد تقدير الأزمة وتحديدتها تحديداً دقيقاً، يقوم «مدير إدارة الأزمة» بمساعدة معاونيه، بتحليل حالة الأزمة وعناصرها المختلفة ومكوناتها، بهدف اكتشاف المصالح الكامنة وراء صنع الأزمة، والأهداف الحقيقية غير المعلنة التي يسعون لتحقيقها. ومن هنا، يتم تحليل الموقف (أو حالة الأزمة)، المركب إلى أجزائه البسيطة، ثم إعادة تركيبه بشكل منتظم، بحيث يتم التوصل إلى معلومات جديدة، عن صنع حالة الأزمة وكيفية معالجتها.

وفي هذه المرحلة، يتم استخدام [النماذج الرياضية] (Mathematical Paradigms) لقياس حالة الأزمة وتحليلها، الأمر الذي دعا إليه هيدغر في كتابه (ما الميتافيزيقا؟) حيث قال: «إنّ التحديد المسبق لطبيعة الأزمة بوجه عام، يتم وفق مفاهيم رياضية أساسية (...).» هذه المفاهيم ستوضح مثلاً، ما طبيعة المكان، الزمن، الحركة، القوة... أي كل مسببات الأزمات على اختلافها⁽⁸⁾. ويعتمد هذا بالطبع، على «الاختيار الدقيق» لأدوات القياس والتحليل.

يشير كذلك هيدغر، إلى ضرورة التمييز بين أنماط الأزمات، فمنها ما هي مؤسسة على نشاط عقلائي (Begrudung) وهي أزمة ذات طبيعة معرفية، يتم دراسة أسبابها على مستوى الأفكار، ومنها ما تنزع إلى النشاط الحسي (الإبداعي) أو كما يسميها بـ(Grudung)، والتي تظهر على مستوى تعقد علائقها الداخلية؛ وهي علائق ذات «طبيعة أنطولوجية». يريد هيدغر تأكيد فرضية ضرورية، مفادها أنّ الأزمة هي الأخرى، تكبر وتنمو مع الموجودات.

وعلى أية حال، فإنّ إدارة الأزمات هي ليست وسيلة «جديدة» في العلاقات الدولية، بل كانت في صميم آلية التوازن في أوروبا مثلاً، حيث «نجحت» الدبلوماسية المتعددة الجانب في الحفاظ على السلام قبل حروب نابليون (Ier Napoléon) [1769-1821م] وبعدها، وحتى لغاية اندلاع الحرب الكونية الأولى.

أما الواضح من هذا، فهو أنّه لو فرضنا جدلاً، إمكان استخدام أسلحة نووية من دول

(8) Heidegger (Martin), Qu'est ce que la métaphysique?, trad. Corbin (Henry), Gallimard, Paris, (1938), p.: 57.

تملكه (دولة نووية) ضد دول لا تملكه (دولة غير نووية)، هي أكبر من حالة استعمال دولة نووية ضد دولة نووية أخرى، لأنّه في الحالة الأولى سيسجّل البقاء، و بكلّ الاعتبارات، للدولة النووية مع إمكان تأثرها من قريب أو بعيد بتلك «الضربة»، وخصوصاً إذا كانت الدولة المستهدفة قريبة من حدودها، بينما في الحالة الثانية، الدولتان معرضتان للفناء.

أما المستويات الثلاثة لإدارة الأزمات فهي:

أولاً: الأساس الاستراتيجي

إنّ «نجاح» علم إدارة الأزمات، يعني بوضوح تطبيق سياسة متوسطة أو طويلة الأمد تمنع بموجبه، نشوء الأزمات أو امتدادها، أو تلافي تلك الأزمات قبل تفاقمها.

وتتطلب إدارة الأزمات المعاصرة، ملاحظة «دقيقة» ودائمة، للسياسة الدولية وللسياسات الاقتصادية والاجتماعية.

كما أنّ تحليل أهداف السياسات الداخلية للدول أو التجمعات البشرية على اختلافها، يجب أن تقيّم في ضوء التغيّرات الحاصلة ضمنها. وإنّ الوصول إلى المعلومات، ليس وحسب هو عمل مخبرات وتجسّس، بل ممكن الوصول إليها عبر التحليل الصحيح للمواد المنشورة، والمتيسّرة للجميع في مختلف الإبداعات الإنسانية من أفكار ونظريات وافتراضات...

من هنا، فإنّ التعرّف المسبق بواقع الأزمات ممكن أن يسمح بمنع حصول تلك الأزمات، أو على الأقل يساعد بأن تكون أثارها أقل «كارثية». وهذا الشكل، هو ما يطلق عليه الأساس الاستراتيجي، وهو مهم جداً لفلسفة إدارة الأزمات⁽⁹⁾.

إنّ الخيار الاستراتيجي، يجب أن يكون طويل الأمد، بحيث تحدّد التقنيات المطلوبة وتتقارب القطاعات المفروض عملها مع بعض، في أثناء إدارة الأزمة. وإنّ وضع الخطط المسبقة والشاملة، والمساهمة القصوى من جميع القطاعات تضمن تحقيق الأهداف المرجوة وهي بالتالي أهداف سياسية، لأنّ الأولويات السياسية سوف تحدد و تحكّم أيّ عمل عسكري يتخذ في أثناء الأزمة. ومع أنّ هذا المفهوم، ممكن ألا يكون مقبولاً لدى القادة العسكريين، الذين يشعرون بأنّ الاعتبارات العسكرية، يجب أن تسود في حالة الأزمة.

ثانياً: التخطيط للطوارئ

هي مرحلة رسم السيناريوهات ووضع الخطط وحشد القوى لمواجهة الأزمة والتصدي لها. في البداية، يتم وضع مختلف الأطراف والقوى التي تمّ حشدتها من قبل

(9) Conrad(Smith),Media and Arocalypsa,Greenwood press,London,(1992),p.p.: 19 - 20.

«صانعي» الأزمة، وتحديد بؤر التوتر وأماكن الصراع، ومناطق الغليان بصفتها جميعاً «مناطق ساخنة». ومن خلال هذه الرؤية «العلمية» الشاملة والمحيطية بعملية الأزمة وبالأطراف المتعددة المرتبطة بها، يتم رسم خريطة التحرك، وذلك بتحديد الأماكن الأكثر «أماناً» والمحصنة تماماً، لاتخاذها كمناطق ارتكاز وقواعد للانطلاق.

وفضلاً عن ذلك، يجب تحديد أسباب الأزمة المتصلة بالنظام؛ أي رموز النظام أو رموز القيادة في الكيان الإداري الذي يمكن التضحية به، وإعداده لهذه التضحية، والتمهيد لدخول رمز جديد له شعبية، ترتاح إليه، قوى صنع الأزمة.

وتحديد خطة امتصاص الأزمة الحالية عن طريق الاستجابة لبعض المطالب، والتوافق مرحلياً مع قوى صنع أية أزمة كانت⁽¹⁰⁾.

كما أن توزيع الأدوار على «قوى» مقاومة الأزمة، وعلى وجه الخصوص، على أعضاء فريق المهام الذي تم تكليفه بمهمة التدخل المباشر لمعالجة الأزمة.

سيسمح باستيعاب كل فرد للخطة العامة الموضوعية، وكذلك من التابع الزمني للمهام وفقاً للسيناريو الموضوع لمعالجة كل من إفرزات الأزمة والقوى الصانعة لها، من أجل السيطرة على مسرح الأزمة بشكل فعال.

ثالثاً: نطاق العمليات

إن نجاح إدارة الأزمة تعتمد على الوقت، فالأزمات على اختلافها، تتألف من ثلاثة مكونات هي: المفاجأة، التهديد الخطير للقيم المهمة، والوقت القصير المتاح لاتخاذ القرار، وعلى الآلية الإدارية، وعلى العمليات. فإن الانخراط السريع أو ما يطلق عليه بالتدخل لمعالجة الأزمة، واتخاذ القرارات السريعة لصنّاع القرار، وهو فريق عمل متجانس يعرف بعضه البعض الآخر، ويعمل بسرعة قصوى وبفاعلية أكبر من الحالات العادية والروتينية، وكان فريق المهام الأميركي لإدارة الأزمة الكوبية يتألف من سبعة عشر (17) شخصاً.

من خلال المعرفة والإحاطة الشاملة بالسيناريوهات البديلة، والسيناريو المعتمد والمجاز للتدخل في الأزمة، وإسناد المهام وتوزيع الأدوار على فريق المهام، ويكون مدير إدارة الأزمات قد حدّد «كل شيء»، ووضع لكل عنصر الاحتمالات وفقاً لاتجاهات محددة.

وتتم معالجة الأزمة على أمتها مجموعة مهام: أساسية وثنائية وتكميلية. أين الفعل؟

فالمهام الأساسية تقوم على الصدام والدحر والمواجهة السريعة والعنيفة والامتصاص

(10) Ibidem, p.p.: 2021-

والاستيعاب والاستنزاف.

في حين أنّ المهام الثانوية تقوم على عمليات تهيئة المسارات، وإعداد مسرح الأزمة، وتقديم الدعم والتأييد لفريق المهام الخاصة لمعالجة الأزمة، بشكل علني مؤثر أو بشكل سري وفقاً لما تقتضيه وتحتاجه الحالة.

أما الوظائف الجمالية أو التجميلية (Esthetic Functions)، فهي تقوم على إزالة الآثار والانطباعات السيئة التي تركها فريق المهام «الخاص بمعالجة الأزمة» في مسرح الأزمة، وتحسين هذه الانطباعات، وإعادة الأوضاع إلى ما كانت عليه قبل الأزمة.

□ إدارة الأزمات والإدارة بالأزمات

لكن ثمة قضية يجب ذكرها في هذا الباب، وهي ضرورة التمييز بين مصطلحين، رغم تقاربهما الوظيفي، فهما يختلفان على المستوى الإجرائي؛ مفهوم إدارة الأزمات والإدارة بالأزمات (Management by Crisis)؛ فالإدارة بالأزمات، هي فعل يهدف إلى توقف نشاط من الأنشطة أو انقطاعه، أو زعزعة استقرار وضع من الأوضاع بحيث يؤدي إلى إحداث تغيير في هذا النشاط أو (الوضع لصالح مدبره)^(١١).

ومن الأمثلة على ذلك، تفتعل (بدلاً من تخلق) دولة أحياناً مشكلة ما على الحدود مع إحدى جاراتها لإحداث أزمة تهدف من ورائها إلى ترسيم الحدود أو الحصول على مكاسب معينة على المستوى السياسي.

والواقع، أنّ الإدارة بالأزمات يقابله أسلوب آخر من قبل الطرف المقابل وهو إدارة الأزمات. إذ إنّ هذا الموقف المتأزم الذي أوجده (خلقه) الطرف الأول يستدعي قيام الخصم بتكثيف جميع إمكاناته، و تسخير كامل قواه للخروج من هذه الأزمة بمكاسب أو بأقل الخسائر، لكن النتائج ليست دائماً مرضية لمن «خلق» الأزمة.

إذاً، الإدارة بالأزمات يقابلها إدارة الأزمات، وقد تنجح الأولى وتحقق الثانية، وقد يحدث العكس، بل وقد «يخسر» الطرفان وأحياناً قد يكسب الجميع.

وتعتبر الأزمة في المرتبة الرابعة من الأطوار المتتالية لتطور النزاع، فالطور الأول يكون بشكل (حالة، موقف) يعبر عنه بشكل تنازعي. أمّا الطور الثاني، فقد يطرح ردّ فعل الأطراف على ادعاءات معلنة، وتظهر في شكل نزاع سياسي أو قانوني. أمّا الطور الثالث، فهو انجرار الأطراف إلى تعقيد للعلاقات المباشرة وغير المباشرة، بحيث ينشأ شكل من

(١١) الخضيرى (محمد أحمد)، إدارة الأزمات، القاهرة، مكتبة مدبولي، (بدون تاريخ)، ط. ٢، ص: ٥٣.

النزاع طابعه «سياسي - إعلامي - دعائي»، ولكن يصبح الحديث، يدور عن قابلية هذا النزاع لتهديد حفظ السلم والأمن الدوليين.

أما الطور الرابع، فهو أزمة سياسية دولية، من شأن استمرارها أن يعرض للخطر حفظ السلم والأمن الدوليين، وتستخدم الأطراف المتنازعة كل ما تملك من وسائل إيديولوجية واقتصادية وسياسية. بيد أن الطور الخامس، هو انتقال أحد الأطراف إلى الاستعمال الفعلي للقوة العسكرية بأهداف تظاهرية أو بنطاق محدود، منها حشد للقوات المسلحة أو تهديد باستعمال القوة. والطور السادس هو النزاع المسلح؛ أي لجوء أحد الأطراف إلى استخدام القوة.

من هنا، فإن مهمة التشخيص الدقيق لا تنصرف فقط إلى معرفة أسباب وبواعث نشوء الأزمة، والعوامل التي ساعدت عليها، ولكن بالضرورة إلى تحديد كيفية معالجتها، ومتى وأين تتم معالجة الأزمة، ومن يتولى أمر التعامل معها، وما تحتاجه عملية إدارة الأزمة من معلومات واتصالات وأدوات مساندة، للتعامل مع الأحداث «الأزموية»، ووقف تصاعدها، واحتواء الضغط الأزموي المتحذف فحذف عنها... إلخ.

تعد الأزمة إثر ذلك، بمثابة مرض فجائي أصاب إنساناً معيناً ويهدد حياته ويحتاج إلى معالجة سريعة وحاسمة. ولن نستطع تحقيق أي من هذه الأهداف، دون تشخيص حالة «المريض»، ليس فقط لمعرفة ما المرض الذي أصابه، ولكن أيضاً لمعرفة مدى قدرة «المريض» على تحمّل «العلاج» المقترح، والبدائل المناسبة للتعامل مع الحالة المرضية على أقصى درجة من السرعة، والكفاءة؛ وهي أمور كلّها، تمارس تحت ضغط الأزمة.

وتستخدم في تشخيص الأزمات، عدة مناهج أساسية، كالمناهج الوصفية التحليلية (Descriptive and Analytical Method)، الذي يقوم على تحديد مظاهر الأزمة وملاحظتها العامة، والنتائج التي أفرزتها وتأثيرها في الوضع العام في الدولة أو التنظيم الاجتماعي. وينتهي هذا المنهج، بتوصيف الأزمة وعرض أبعادها وجوانبها، والمرحلة التي وصلت إليها والتداعيات التي قد تصل إليها.

وفضلاً عن ذلك، يمكن استخدام المنهج التاريخي (Historic Method)، الذي يعمل وفقاً لنظرية أو مقارنة؛ أن أي أزمة من الأزمات، لا تظهر بصفة فجائية وليست وليدة اللحظة، ولكنها، نتاج تفاعل أسباب وعوامل نشأت قبل ظهور الأزمة تاريخياً.

وعليه، فإن أي تعامل مع هذه الأزمة، يجب أن يبنى أساساً على «معرفة كاملة» بالماضي التاريخي وكيفية تطورها، فالتعمق في تشخيص الأزمة، وردها إلى أصولها التاريخية الحقيقية، هو المقدمة الضرورية لطرح فرضية المعالجة.

ونجد كذلك، منهج الدراسات المقارنة (Comparative Study Method)، الذي يدرس الأزمات التي تمتد في الماضي، ومقارنتها موضوعياً بالأزمات التي نواجهها في الحاضر. ومن خلال الدراسة المقارنة، تتبين أوجه الاتفاق، وأوجه الاختلاف، ومن ثم تتم تجربة استخدام «العلاج» فيما اتفق و«نجاح» في الماضي، واستحداث علاج فيما اختلف في الحاضر^(١٢).

هل يمكن الحديث اليوم عن «دستور» التعامل مع الأزمات؟

وهي تمثل «دستور مبادئ»، يتعين على كل متخذ قرار (قد يكون العالم أو الفيلسوف أو المنظر)، أن يعيه جيداً عند التعامل مع أي أزمة تواجهه، وألاً يتناسى أو يتجاهل إحدى هذه المبادئ التي هي شديدة الأهمية والخطورة، نحو توخي الهدف والاحتفاظ بحرية الحركة وعنصر التفوق في السيطرة على الأحداث والاقتصاد في استخدام القوة... إلخ.

ويعتمد تطبيق هذه المبادئ، على توافر روح معنوية مرتفعة ورباطة جأش، وهدوء أعصاب، وتماسك تام خلال أخرج المواقف، وقدرة عالية على امتصاص الصدمات ذات الطابع العنيف المتحذفة عن الأزمات الكاسحة.

وفيه من فلاسفة العلوم المعاصرين، من يرجع ظهور الأزمات وتجزؤها في أوساط الجماعة العلمية إلى طبيعة المجتمع نفسه؟

نجد كارل پوپر (Karl Popper) [١٩٠٢م - ١٩٩٤م] في كتابه (المجتمع العلمي وأعدائه) يشرح بنوع من التفصيل هذا الطرح؛ فالمجتمع المغلق (Closed Society) حسب وجهة نظره هو كل مجتمع «سحري» أو «قبلي»، والمجتمع المفتوح (Open Society) هو الذي يضم أفراد يواجهون قرارات شخصية. يمكن مقارنة مجتمع مغلق خاص مثلاً بهيئة أو تنظيم، كما يمكن التطبيق عليه، بشكل واسع النظرية البيولوجية للدولة، فالنظرية التنظيمية للدولة يمكن أن تدرج ضمن المجتمع المغلق، لأن ارتباط أعضائها بالمجموع محدد بقواعد لا متغيرة، شأنها شأن جهاز حي. وبالتالي، لا يمكن تناولها في إطار مجتمع مفتوح، فهي متميزة بمنافسة شديدة بين أعضائها ويمكنها أن تصل إلى حد الصراع بين الطبقات. وبتطبيقها على مجتمعنا، تعتبر النظرية التنظيمية أو العضوية (Organic)؛ أسلوب مقنع يدعو للعودة إلى القبلية.

يقول پوپر: «حسب معرفتي، مصطلحي (مجتمع مفتوح) (مجتمع مغلق) استعمالاً لأول مرة من طرف الفيلسوف الفرنسي أونري برغسون (Bergson Henri) في كتابه

(١٢) المرجع السابق، ص. ٥٤-٥٥.

(منبعي الأخلاق والدين) (Les deux sources de la morale et de la religion) (...) لكن تعريفهما يختلف عن تعريفه، لأنّ تعريفهما قائم على تمييز عقلائي، فالمجتمع المغلق قائم على الإيهان بالطابوهات السحرية (Taboos Magical)، بينما المجتمع المفتوح يتميّز بقدرة الإنسان على بناء نوع من الحكم النقدي على هذه الطابوهات، واستغلال ذكائه قبل اتّخاذ لأيّ قرار⁽¹³⁾.

ثمّ إنّ الانتقال من المجتمع المغلق إلى المجتمع المفتوح يُعتبر من الثورات الكبرى التي عرفتها الإنسانية. فالطابع البيولوجي للمجتمع الأول يكفي لتوضيح قيمة المسار المنجز، ولهذا، عندما نذكر بأنّ الحضارة الغربية «وُلدت» باليونان، نريد أن نقول: إنّ بلاد اليونان تعتبر مصدر ثورة أساسية، ونحن، حسب ما يبدو، لا زلنا في بداياتها. لقد وُجد سقراط (Socrates) (٤٧٠ - ٣٩٩ ق.م) الذي علّمنا كيف نُؤمن بالعقل، مبتعدين عن الدوغمائية (Dogmatism)، وعلّمنا كذلك، أنّ أساس العلم هو النقد (The Critics).

إنّ جميع الأزمات اللاحقة التي «حامت» حول إشكالية: ما طبيعة خلق الكون؟ تعتبر، على وجه العموم، أزمات أساسية بالنسبة للفلاسفة الأيونيين الأوائل الذين حاولوا رد أصل الكون إلى عنصري الماء (Water) والهواء (Air). فإذا افترضنا أنّهم نظروا إلى العالم كبناء، الإشكال التكميلي سبتمثل في معرفة ماهية التصميم الأفقي. ومنه، يظهر عدم اهتمام طاليس (Thalès) [٦٢٥-٥٤٧ ق.م] إلاّ بالمواد التي يفترض أنّها شكّلت هذا العالم، واختلف معه جميع الفلاسفة اللاحقين (منهم أنكسمندر (Aneximandre) [٦١١-٥٤٧ ق.م]) وهنا بدأت الأزمات تتعقد وتشابك حول مسألة في رسم خارطة الأرض، ومسائل أخرى أكثر تعقيداً...

هذا المثال وغيره، يجبرنا على التفكير في التعامل مع الأزمات، وإدارتها «إدارة علمية رشيدة»، بنوع من تقدير «الموقف الأزمووي»؛ ويقصد بتقدير الموقف الأزمووي، تحديد جملة التصرفات التي قامت بها قوى صنع الأزمة، وقوى كبحها، تقدير مكونات هذه التصرفات وما وصلت إليه الأزمة من نتائج، وردود أفعال، وآراء ومواقف محيطة مؤثرة أو متأثرة بها. ويشمل تقدير الموقف أيضاً، تحليلات لمضمون العلاقات، ومكونات القوة للطرفين، ومصادر الوصول إلى النتائج الحالية، وأسباب نشوء الموقف الراهن، وروافد تطوره، وعلاقات المصالح، والصراع، التي ارتبطت به أو بعدت عنه.

وبعد تقدير الموقف الأزمووي وتحديدّه تحديداً دقيقاً، يقوم «مدير الأزمة» بتحليل

(13) Popper (Karl), La société ouverte et ses ennemis-Tome1; basculant de Platon, trad. Par: Bernard (Jacqueline) et Monod (Philippe), Seuil, Paris, (1979), p.p.:167.

الموقف الأزموي، ويتم التحليل بهدف الاستدلال وصولاً إلى «اليقين»: عن طريق التمييز الواضح بين عناصر الموقف الأزموي، لتوضيح عناصر الأزمة، ومما تتركب، وتقسيماً إلى أكبر عدد ممكن من الأجزاء، ليتسنى له إدراكها بأقصى وضوح ممكن، ومن هنا، يتم تحليل الموقف الأزموي المركب إلى أجزائه البسيطة، ثم إعادة تركيبه بشكل منتظم، بحيث يتم التوصل إلى معلومات جديدة عن صنع الموقف، وكيفية معالجته.

ثم تأتي مرحلة «رسم الخطاطات» ووضع البرامج، وحشد القوى لمواجهة الأزمة والتصدي لها، وقبل أن يتم هذا بكامله، يتم رسم الخريطة العامة لمسرح عمليات الأزمات بوضعه الحالي، مع إجراء كافة التغييرات التي تتم عليه أولاً بأول.

وعلى هذا المسح، يتم وضع كافة الأطراف والقوى التي تم حشدها من قبل صانعي الأزمة ومن جانب مقاومي الأزمة، وتحديد بؤر التوتر وأماكن الصراع، ومناطق الغليان، باعتبارها جميعاً «مناطق ساخنة». ومن خلال هذه الرؤية العلمية الشاملة المحيطة بأبعاد «المسرح» الأزموي، وزوايا الرؤية المتعددة للأطراف المتعلقة المرتبطة بالأزمة.

وأياً ما كانت العملية التخطيطية، فإنه نتيجة للضغط الأزموي وما تتسم به العملية الأزموية، من عدم وفرة الوقت الكافي للتخطيط، يلجأ متخذ القرار إلى مجموعة «السيناريوهات الجاهزة» (Ready Made) التي أعدت من قبل، لمواجهة المواقف الأزموية الصعبة واستخدامها، أو إجراء تعديل طفيف عليها لتكون صالحة للاستخدام الفعلي. ومن خلال المعرفة و«الإحاطة الشاملة» ب«السيناريوهات البديلة» (Alternative Scenarios)، والسيناريو المعتمد والمجاز للتدخل في الأزمة، وإسناد المهام، ووضع لكل عنصر احتمالاته، وحسب اتجاهاته، ثم اتّخذ القرار. وتتم المعالجة الأزموية، مجموعة مهام أساسية ومهام ثانوية، إلى جانب مهام تكميلية - تجميلية. والمهام الأساسية، تقوم على «الصدام» و«المواجهة العنيفة»، وتحويل المسار الخاص ب«قوى» صنع الأزمة.

في حين أنّ المهام الثانوية تنصرف إلى عمليات تهيئة المسارات وتأمين الإمدادات وحماية قوى مواجهة الأزمات وتوفير المساندة والمؤازرة لها. أمّا المهام التكميلية التجميلية فتتنصرف أساساً إلى معالجة الآثار الجانبية السلبية المترتبة عن الصدام مع قوى صنع الأزمة، وامتصاص أيّ ما من شأنه أن يوجد غضباً أو خوفاً أو رعباً في المجتمع الذي حدثت فيه المواجهة الأزموية.

□ خلاصة

نستخلص ممّا سبق، أنّ الأزمة كمفهوم فلسفي عام، تطور في أوروبا في مطلع القرن

العشرين، ثم تبلور في النصف الثاني منه؛ فكان بمعنى إطار «انفصام للنظام»، للظاهرة أو للحظة الآنية (وتصبح لحظة حاسمة)، هذا الانفصام سيمسُّ، بشكل خطير، التطور المنتظم للسيرورة...

وأصبحت الأزمة، موضوعاً لتأمل فلسفي أساسي في العصر الحديث؛ موضوع نابح عن سوء إدراك لـ «لقرار أو الوثبة» (Jump)، الأمر الذي سيحدث «لحظات صعبة» و «مراحل مصيرية» في إطار عمق المغامرة الجدلية للشعور (Dialectical Adventure of Conscience). ففي طريقها نحو «الكمال»، ستلاقي الروح نوعاً من الشك واليأس، وهنا ستأخذ الأزمة مكاناً لها في عمق «التجربة الفلسفية»، لتصبح في نهاية المطاف، أزمة العقل الإنساني.

لكن، في الوقت المعاصر، تظهر الأزمة في صورة العجز عن تحقيق السلام العالمي أو الاستقرار الدولي، وتحوّلت إلى موضوعة عامة ومفردة إعلامية، بعد أن كانت جدلاً نخبوياً فلسفياً، مع أواخره، مقترنة بالأحادية القطبية (الإمبريالية)، وانتشار الصراعات والأزمات. وفي خضم ما أفرزته الحرب الباردة، انعكست مظاهر الأزمة في مختلف جوانب الحياة والثقافة الإنسانية، ليصبح الإنسان يتحدث عن أزمة وجودية، فلسفية وأخلاقية، أو بالأحرى عن أزمة وجود وهوية.

في هذا الإطار، يلزم البحث في جوانب الأزمة «الحقيقية» الشاملة، والعمل الجاد لتحقيق نتائج مقبولة، عكس الانبهار بنتائج العلم ووسائله التقنية، وقد وصل هذا الانبهار إلى درجة ظهور «توجهات فكرية علموية» تتطلع لتجعل من العلم ونموذجه المنهجي التجريبي، الوسيلة الوحيدة لـ «إنتاج الحقيقة» وقياسها. وتنادي بضرورة شمول هذا النموذج، على مختلف ظواهر الكينونة والوجود، ومنها الوجود الإنساني أيضاً.

بيد أنّ الإشكالات التي ستثار هي: هل العلم (الفيزياء) قادر حقاً على ممارسة هذا الدور؟ هل بإمكانه أن يستجيب للإشكالات التي تهجس بداخل العقل والوجدان الإنساني؟ هل يستطيع أن يسد حاجة الإنسان إلى الفهم في مختلف مجالات الكينونة والحياة؟

ليست وظيفة العلم إنتاج المعنى فحسب، إنّما دوره محدود في قراءة أجزاء الوجود ووصف علاقته. أمّا الجواب عن استفهام المعنى الكلي، فيحتاج إلى رؤية كلية. هذه الكلية في الرؤية، هي ما نجد فلاسفة عديدين، يشيرون إلى «استحالة إنجازها» بالمقاييس العلمية التجريبية.

وفي السياق ذاته، يمكن إدراج الموقف النقدي الذي أنجزه هيدغر في تحليله للعلم والتقنية، حتى انتهى إلى إعلان مقولته الشهيرة: «إن العلم لا يفكر». إنّ المساءلات التي

تشغل الوعي الإنساني من أنواع ومجالات مختلفة، مثل محاولة فهم الوجود في ظواهره وعلاقاته، لا تنحصر في أجزاء الكينونة المادية، بل ثمة أسئلة تخص الوجود في كليته، وهي مساءلات، نابعة عن الوعي الإنساني منذ وجوده إلى الآن. إنها مساءلات تخص الانشغالات الميتافيزيقية الكبرى:

نشأة الكون؟ وأصل الحياة؟ والبعد الوجودي؟ وأسطوري الموت والانبعاث...؟ وليست هذه الأسئلة مجرد كلام مجتر، قابل للمجازة، عن طريق نتائج الوضعية المنطقية المرتكزة على رؤيتها الحسية للغة، بل هي أسئلة ضرورية، تعبّر عن حاجة تلازم الكائن الإنساني، عن وحدة هذه الأسئلة، وعمق الانشغال بها في الوعي الإنساني.

لا بد للكائن الإنساني من تحصيل إجابة عن الأسئلة الأنطولوجية الكبرى، والتفكير العلمي ليس في مستطاعه - إلى اليوم على الأقل - «الإجابة عنها»، لأنّ أزمته، كامنة في أدواته المنهجية «القاصرة» عن تناول كلية الوجود.

لذا، فكل ما بإمكانه، هو أن يعطينا «حقائق جزئية» عن ظواهر الكون والحياة، ثم يأتي دور الوعي الفلسفي والديني لأداء وظيفته من بعد. وشيوع هذه النزعة (نزعة تفسير الظواهر الروحية بـ«منطق تجريبي / تقنوي»)، سيؤدي بالعقل العلمي إلى أزمة كارثية؛ هي أزمة أخطر بكثير من أزمة الموضوع أو المنهج، إنها أزمة غياب المعنى، أي غياب معنى الوجود والحياة، الأمر الذي سيخلص إلى العدمية (Nihilism)، وتعتبر «أزمة المعنى»، أخطر أزمة يمكن أن تلحق بحضارة ما، لأنّها أزمة تلحق بروح الإنسان وماهيته ومصيره...

من أزمة العقلانية إلى الأفق الجمالي..

قراءة في أعمال أدورنو، بنيامين وماركوز

الدكتور كمال بومنير*

يعتبر البعد الجمالي بعداً أساسياً ومركزياً بالنسبة إلى مفكري النظرية النقدية لمدرسة فرانكفورت، وخاصة بالنسبة إلى ثيودور أدورنو (Theodor Adorno) وفلتر بنيامين (Walter Benjamin) وهربرت ماركوز (Herbert Marcuse). لقد اهتم هؤلاء المفكرون بالفن والجمالية قصد الخروج من الأزمة التي عرفتھا المجتمعات المعاصرة في ظل تحكم كلي للعقلانية الأداة أو التكنولوجيا، وحل تناقضات الحداثة وإشكالاتها، حيث تحوّلت هذه العقلانية في هذه المجتمعات إلى أداة مضادة للتحرّر الإنساني، والتقدم إلى ارتكاس وتقهر، والسعادة إلى شقاء وتمزق، والعقل إلى اللاعقل.

لكن إلى أي مدى يستطيع الفن أو الجمالية تقويض هذه العقلانية، وهل باستطاعته الإسهام في تحقيق وضع إنساني يتجاوز انسداد أفق الحداثة في صورتها العقلانية الأداة؟

لقد سلك هؤلاء المفكرون الثلاثة وجهات نظر متباينة أحياناً، وقد نجد فوارق أساسية فيما بينهم فيما يتعلق بتحليل القضايا والمسائل الجمالية والفنية، ولكنها كانت متقاربة في كثير من الأحيان، وهذا بحكم انتمائهم الفلسفي

* أستاذ محاضر بجامعة الجزائر ٢. الجزائر.

المشترك، أي إلى مدرسة فرانكفورت النقدية^(١). وهي مدرسة فلسفية تضمنت نواة فكرية واحدة واستلهمت تراثاً فلسفياً مشتركاً (الكانطية، الهيجلية، الماركسية، الفرويدية، إلخ).

- ١ -

ثيودور أدورنو^(٢): من العقلانية الأداة إلى النظرية الجمالية

تمثل الجمالية في منظور أدورنو بُعداً مركزياً في الفكر الفلسفي المعاصر، باعتبارها منبع احتجاج وأداة للانفلات من العقلانية الأداة التي تكرر السيطرة الكلية والهيمنة على الناس بصورة شاملة من خلال المؤسسات الاقتصادية والسياسية والإدارية والإعلامية التي تشبه آلات هائلة يحاول الناس أن يكتفوا أنفسهم معها، ولهذا يمثل الفن عنده خلاصاً من هذا الوضع المأسوي الذي يعيشه هؤلاء الناس، بل أصبح الفن هو البعد الوحيد الذي يمكنه إنقاذهم ونقلهم إلى وضع إنساني جديد مغاير لما هو قائم في مقابل العقلانية الأداة. يؤكد الفن التفرد والاختلاف والتميز، وبواعثه منوطة بعوامل أو شروط ذاتية، لكن هذا لا يعني انكفاء الفنان على ذاته فيقتصر عليها بل يسمو عالياً ويستجيب للحياة الاجتماعية؛ لأن الجمالية ك لحظة نقدية تضمن قيام نقد لوضع لوظيفة الفن من داخل المجتمع نفسه، وكمجال للتعبير عن التناقضات الاجتماعية القائمة^(٣) فيعطيها معناها لا من خلال وصف

(١) يمكن الإشارة هنا إلى أن فلتر بنيامين لم ينتم إلى مدرسة فرانكفورت بصورة «رسمية»، فقد طلب منه ماكس هوركهايمر و ثيودور أدورنو المشاركة في كتابات مجلة معهد الدراسات الاجتماعية، وقد كتب فعلاً بعض المقالات والدراسات الهامة وتعاون مع المعهد منذ عام ١٩٣٤، غير أن انتحاره عام ١٩٤٠ - حسب أدورنو - حال دون انتهائه الرسمي إلى المعهد. للتوسع في مسألة علاقة بنيامين بمعهد الدراسات الاجتماعية أو ما سمي بعد ذلك بمدرسة فرانكفورت، انظر كتاب جان ميشيل بالميه المتخصص:

Jean Michel Palmier, Walter Benjamin. Un itinéraire théorique, Paris, Les Belles

Lettres, 2010, pp 371 - 411.

(٢) ثيودور أدورنو (١٩٠٣-١٩٦٩) فيلسوف ألماني معاصر. انظم إلى معهد الدراسات الاجتماعية بفرانكفورت بعد تعرفه على ماكس هوركهايمر الذي تعاون معه في تسيير المعهد وكتب العديد من المقالات والبحوث التي لعبت دوراً كبيراً في تعميق النظرة النقدية ونشر أفكارها. تقوم فلسفته في مجملها على نقد جذري للعقلانية الأداة وفضح ما آلت إليه هذه العقلانية من أشكال جديدة للسيطرة والاعتراق والتشويه، كما اهتم بدراسة الفن والأدب والموسيقى، وذلك لأن دورها مهم جداً في عملية النقد ومقاومة الإنسان المعاصر وتحرير وعيه من كل أشكال الاعتراق التي تحاصره في ظل النظم الشمولية المتسلطة عليه، فالفن - حسب أدورنو - أداة تحرر واعتناق، من أهم مؤلفاته «جدل التنوير» بالاشتراك مع ماكس هوركهايمر «فلسفة الموسيقى الجديدة»، «نظرية جمالية»، «ملاحظات حول الأدب»، «لحظات موسيقية»، «الموسيقى والموسيقى الجديدة».

(3) Marc Jimenez, Adorno et la modernité. Vers une esthétique négative, Paris, Edition Klincksieck, 1986, p 51.

الواقع الاجتماعي؛ لأن الفن حسب أدورنو لا يتصل اتصالاً مباشراً بهذا الواقع على نحو ما تفعل العقلانية الأدائية، وتباعده عن الواقع هو الذي يكسبه قوته النقدية وقدرته على التجاوز، ولهذا يجب أن ننطلق من الشكل الجمالي بدلاً من أن ننطلق من الواقع؛ لأنه بإمكان أن يعيد الفن صياغة العالم على نحو مغاير تماماً لما هو موجود، ويظهر المضمون المباشر في أسلوب العمل الفني وبناء منطقته الداخلي، ولذلك فالفن حين يتجاوز الواقع المباشر فإنه يحطم العلاقات المشيئة للعلاقات الاجتماعية القائمة ويفتح بعداً جديداً للتجربة الإنسانية، وهو بعد التمرد الذاتي على ما هو متاح، ويبدو كإمكانية جديدة للوجود الإنساني^(٤).

وهذا المعنى فإن العمل الفني أو الجمالي يعبر عمّا هو ذاتي من خلال تباعده للواقع الاجتماعي، لكن من دون أن ينفصل عنه، وهذا ما يؤكد أدورنو بقوله: «إن الطابع الاجتماعي للفن يتمثل في حركته الداخلية ضد المجتمع. وليس أي بيان واضح بخصوص ذلك المجتمع والإبادة التاريخية تقاوم الواقع القائم، رغم أن الأعمال الفنية هي في حقيقة الأمر جزء من ذلك الواقع»^(٥).

إنّ الفن - حسب أدورنو - ليس كياناً متعالياً، إذ تنطبع في جسد العمل الفني تلك الافتراضات البديهية المسلم بها في ظروف تاريخية محددة. غير أن أدورنو كان يعتقد أيضاً، وبخلاف معظم الماركسيين (الأرثوذكسين)، أنّ العمل الأصلي يبدي علائم الاستقلال من حيث قدرته على تحطّي الشروط التي أنتجته، ومن حيث طريقته الفريدة في كشف حقيقة تلك الشروط. فلا شك أن الفن الأصيل المستقل نتاج مجتمع معين، لكنه ليس ذلك وحسب. وعلاوة على هذا، فإنّ كشف تلك الشروط ينطوي، ولو بصورة سلبية، على إمكانية تصوّر واقع بديل، فالفن المستقل Autonomie يتسم بصفة هدامة تتحدى الوضع القائم، بخلاف المنتجات التي تكتفي بالتعبير عن هذا الوضع القائم وتعززه^(٦).

غير أن الشكل الفني - حسب أدورنو - ليس مجرد قوة ابتكار ذاتية أو بحث عن أسلوب ما، أي لا يمكن اختزاله في الطابع الذاتي الذي يخلق أو يبدع الآثار الفنية مثلما هو عليه الحال في الجمالية الكانطية باعتبارها جمالية ذاتية بحكم أن الذات نفسها هي شرط إمكان قيام الجمالية نفسها. إن الشكل - حسب أدورنو - هو تحويل للمضمون نفسه، ولهذا لا يكون العمل الفني حقيقياً أو أصيلاً بحكم مضمونه أو اشتماله على تمثيل «صحيح» لما هو قائم، وإنما لأن المضمون يتم تحويله إلى شكل، ولهذا يتمتع العمل الفني بمقتضى شكله

(٤) بسطاويسي، محمد رمضان، علم الجمال عند مدرسة فرانكفورت أدورنو نموذجاً، بيروت: المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر والتوزيع ١٩٩٨، ص ٦٣.

(5) Théodor Adorno, Théorie esthétique, trad. Marc Jimenez, Paris, Edition Klincksieck, 1974, p 237.

(٦) آلن هو، النظرية النقدية.. مدرسة فرانكفورت، ترجمة نائر ديب، القاهرة: المركز القومي للترجمة، ٢٠١٠، ص ١٢٣.

بقدر واسع من الاستقلالية التي يتمتع بها والتي لا تنتج «وعياً زائفاً» أو مجرد وهم، بل ينتج بالأحرى وعياً نقدياً أو -على حد تعبير أدورنو- يمثل الفن احتجاجاً ضد وضع اجتماعي يعتبره كل فرد معادياً، غريباً، بارداً، خانقاً (...). ومن خلال هذا الاحتجاج يعبر الفن عن الحلم بعالم يمكن أن يكون مغايراً عما هو سائد⁽⁷⁾.

وهذا المعنى يكون الفن مضاداً للامثال للواقع الزائف، لأن الفن -كما قلنا- يعارض ويناقض، كما أنه يبدع أنماطاً جديدة من الحياة الاجتماعية، ويتيح للإنسان التطلع إلى آفاق جديدة في محاولة مواجهة ما هو قائم. والشكل الفني هو الذي يحمل معنى هنا وليس المضمون، ولهذا لا يجب الحكم على عمل فني ما من خلال مضمونه وإنما من خلال الشكل الذي يستطيع أن يعبر عن واقع مليء بالتناقضات، وكشف النقاب عن الوجه الحقيقي للعقلانية الأداة التي أفرزت أشكال السيطرة والقمع والهيمنة التي أحكمت قبضتها على الإنسان المعاصر.

ولهذا يجب على هذا العمل أن يقصد تحقيق استقلالية الفن، غير أن هذه الاستقلالية لا تعني -في منظور أدورنو- انغلاق الفن على ذاته وابتعاده عن الواقع الاجتماعي والسياسي والتاريخي، وإنما تعني عدم تبعيته لآليات «الصناعة الثقافية» التي حولت الفن إلى سلعة ظاهرة التناقض. فهي تخضع كلياً لقانون التبادل مع أنه لا يمكن تبادلها بحد ذاتها؛ فهي تخضع كلياً لقانون التبادل مع أنه لا يمكن تبادلها بحد ذاتها؛ إنها سلعة تذوب بشكل أعمى في الاستهلاك رغم عدم قابليتها لذلك. أما الدوافع فهي اقتصادية في العمق. صحيح أنه يمكن العيش دون هذه الصناعة الثقافية التي لا تقدر سوى أن تخلق مزيداً من الإشباع والفطور عند المستهلكين، إلا أنه ليس بمقدورها أن تفعل من نفسها شيئاً تجاه هذا التطور⁽⁸⁾.

تمنح الاستقلالية للفن قوته السلبيّة، وبفضلها يفجر من الداخل ما تحاول العقلانية الأداة فرضه من الخارج، فلا يقاس «الطابع النقدي للفن» بما يحمله من مضمون، وما يحتوي عليه من موعظة سياسية أو أيديولوجية أو دينية، بقدر ما يحفل به من جدة في الأشكال. فمهما كانت الغايات سامية فإنها لا تجعل منه فناً عظيماً، بل قد ينقلب الفن الملتزم إلى ضده ونقيضه، أي إلى خدمة الأيديولوجيا القائمة، والاندماج في الوضع القائم. لا يكون الفن نقدياً بمضمونه، بل بالثورة التي يحدثها في الشكل: حيث يمكن أن يكون الفن

(7) Theodor Adorno, Notes sur la littérature, trad. Sibylle Muller, Paris, Edition Flammarion, 1984, p 48.

(8) ماكس هوركهايمر وثيودور أدورنو، جدل التنوير، ترجمة جورج كتورة، بيروت: دار الكتاب الجديد المتحدة، ٢٠٠٦، ص ٢٣.

الملتزم محافظ النزعة بينما الفن المجرد أكثر نقدية»^(٩).

غير أن الأعمال الفنية - حسب أدورنو - لا تنتقد الواقع القائم بتصويره في صورة واقعية، مستغلة بذلك الصور أو مضامينها، وفق متطلبات الفن التشبيهي. كما يرفض أدورنو الأعمال التي تدعي التعبير عن مضمون سياسي محدد، أو تدعو إلى تسييس العمل الفني مثلما دعت إلى ذلك الماركسية الأرثوذكسية من خلال ما يسمى بـ«الواقعية الاشتراكية»، ونظرية الانعكاس التي عملت على إدماج الفن في المجتمع وإفراغه من أبعاده النقدية و«التجاوزية». يقول أدورنو: «إن الانتقال إلى أسبقية الشكل المشفر من قبل الجميل قد تختزل إثر ذلك إلى ما يسمى بالنزعة الشكلية، وإلى مطابقة الموضوع الجمالي مع التحديدات الذاتية الأكثر عمومية، التي يعاني منها مفهوم الجميل، ولا داعي هنا من معارضة هذا الجميل من الناحية الشكلية بالطبيعة المادية، لذلك كان من اللازم فهم المبدأ على ما سيكون من خلال حيويته، ومن ثمة من خلال مضمونه. إن صورة الجميل، وهي صورة متميزة، تظهر إثر التحرر من الخوف أمام «الكلية» الساحقة ومع كثافة الطبيعة. وبهذا المعنى، تم انقاد الشعور بالرعب أمام الطبيعة، بواسطة مفهوم الجميل الذي تم إدماجه بمقتضى لا منفذيته أو انغلاقه أمام الموجود المباشر، وكذا من خلال وجود منطقة يتعذر بلوغها. إن الأعمال الفنية تأخذ طابعاً جميلاً حينها تعارض الوجود الخالص»^(١٠).

وهكذا، فإن العمل الفني حسب أدورنو هو استحضار ما لم يتعدد بعد، وبهذه القدرة فهو يشكل قطعة مع ما هو موجود أو قائم، أما ما يتم استحضاره في هذا العمل هو البعد التحرري الذي يعيد خلق الواقع بدل أن يكون مغترباً عنه. والحقيقة التي يصطنعها الفن هي الحقيقة الأكثر أهمية بالنسبة لوضع الإنسان ولحريته وسعادته من الحقيقة الموضوعية التي تدعيها العقلانية الأداتية، لأن الفن هو المجال الوحيد الذي يمكنه مواجهة أو مقاومة هيمنة هذه العقلانية وطغيانها، فهو يخلق حقيقة تتباعد فعلاً عن الواقع وتتجاوزه كما قلنا سابقاً، وهذا ما يظهر بجلاء في الأعمال الفنية ولهذا يرى أدورنو أن الأعمال الفنية والجمالية، وخاصة الطليعية منها، وهي الأعمال التي عرفت في الأدب والرسم والموسيقى وغيرها من الفنون التي شهدت نشاطاً كبيراً في بداية القرن العشرين وخاصة أثناء الأزمات الكبرى التي عرفه العالم الغربي، كالحريين العالميتين والأزمات السياسية والاقتصادية والفكرية والروحية.

(٩) عبد العالي معروز، جماليات الحداثة.. أدورنو ومدرسة فرانكفورت. بيروت: منتدى المعارف، ٢٠١١، ص ٢٤٣.

(10) Théodor Adorno, Théorie esthétique, trad. Marc Jimenez, Paris, Edition Klincksieck, 1974, p74.

ضمن هذا السياق، ظهرت المدارس الفنية والجمالية الطليعية، كالدادائية والسريالية والتكعيبية في مجال الرسم، أما في المجال الموسيقي فقد نجد أعمالاً ناقدة وثائرة على الوضع القائم. لذلك فإن الفن المستقل، كفن شونبرغ، ينقض الوضع القائم ويقدم بذلك نوعاً أصيلاً من الممارسة، وإن تكن ممارسة مختلفة تماماً عن التصورات الأدائية المألوفة^(١١).

وهكذا، فإن الفن الحقيقي في نظر أدورنو هو ذلك البعد الذي لا يخضع لقوانين وقواعد الواقع القائم بحيث يبقى محتفظاً باستقلاله وبمنطقه الداخلي الخاص وبقدرته النقدية.

- ٢ -

فلتر بنيامين^(١٢): مكانة الجمالية في عصر الاستنساخ التقني

إن ما يميز العمل الفني حسب بنيامين هو أن الفن يحمل دائماً حقيقة ما. وهذه الفكرة تقترب كثيراً من نظرة هيغل للفن بخصوص دور الفن في إظهار الحقيقة وفي تمثيل «الفكرة»، وذلك لأن هذه الأخيرة - كما يقول هيغل في كتابه الجمالية - تفصح عن نفسها وفق هذا المنظور بوصفها تجلياً حسيّاً جمالياً، وبالتالي فالفن يشارك في إجلاء الحقيقة بصورة حسية^(١٣). لذلك كان للفن مكانة مركزية، لأنه يمثل ذلك البعد الذي تنكشف فيه الحقيقة.

لا شك في أن بنيامين استفاد من فلسفة هيغل فيما يخص طبيعة العلاقة القائمة بين الفن والحقيقة، غير أنه أكد أيضاً أن الحقيقة لا تنفصل عن الوضع التاريخي والاجتماعي الذي يعيشه الإنسان، وهذا بحكم تأثره بالماركسية، ولذلك كان من اللازم أن يتوجه الفن في رأيه إلى تغيير هذا الوضع، في ظل وقع التغييرات التي تعترى المجتمعات الإنسانية، وفي ظل تحكم وتوجيه المنظومة الاقتصادية الرأسمالية التي استقوت بالتقنية الجديدة التي أثرت

(١١) هو آلن، النظرية النقدية مدرسة فرانكفورت، ترجمة نائر ذيب، القاهرة: المركز القومي للترجمة، ٢٠١٠، ص ١٢٤.

(١٢) فلتر بنيامين (١٨٩٢-١٩٤٠) فيلسوف وناقد أدبي ألماني، وُلد عام ١٨٩٢ في مدينة برلين، انظم في ١٩٣٥ إلى معهد الدراسات الاجتماعية الذي كان يترأسه ماكس هوركهايمر، كان صديقاً لأدورنو وبريشت، مات منتحراً عام ١٩٤٠ بعد عجزه عبور الحدود الفرنسية - الألمانية قصد الهجرة إلى أمريكا هروباً من السلطات النازية، قدم بنيامين أعمالاً فلسفية وأدبية كان لها تأثير كبير في الأدب والفن والفلسفة، ومن أهم هذه الأعمال: «مفهوم النقد الجمالي في الرومانسية في الألمانية» عام ١٩٢٠، «أصول دراما الباروك الألمانية»، ١٩٢٥، «الطريق ذو الاتجاه الواحد» ١٩٢٨، «العمل الفني في عصر الاستنساخ الآلي» ١٩٣٦، «في بعض المباحث البودليرية» ١٩٣٩.

(13) Hegel (G.W.F), Esthétique. Traduit de l'allemand par S. Jankélévitch. Editions Aubier, 1944, p77.

دون شك أيضاً في طبيعة العمل الفني نفسه.

لقد بين بنيامين كيف تأثرت الأعمال الفنية بالوسائل التقنية الجديدة بعد التحولات الكبيرة التي شهدتها الحدائة التقنية، وخاصة بعد ظهور وانتشار التصوير الفوتوغرافي والسينما في النصف الثاني من القرن التاسع عشر، وهي وسائل أثرت كثيراً في طبيعة العمل الفني نفسه، كمفهوم العبق Aura على وجه الخصوص. ضمن هذا السياق يقول بنيامين معرّفًا العبق: «إنه الظاهرة المتفردة بقيام مسافة تفصل بيننا وبين الشيء، مهما قصرت»^(١٤).

إنّ العبق هو أيضاً ما يميّز العمل الفني الذي يغلفه نوع من القداسة أو الهالة المرتبطة بفعل تفرد، وخاصة حينما ننظر إليه من حيث تشكله وتكوّنه التاريخي، عندما كان العمل الفني في خدمة التقاليد والطقوس الدينية في العصور القديمة والوسيطه. هذا، ونحن نعلم بأن الأعمال الفنية والجمالية الأكثر قدماً قد تبلورت خدمة للأغراض السحرية في بداية الأمر ثم الدينية لاحقاً، كانت القيمة المتفردة لهذه الأعمال الأصيلة تجد أساسها في الطقوس المصاحبة لها، غير أنه بدءاً من عصر النهضة الأوروبية، تعرض الفن لاضمحلال العبق الذي ميز الأعمال الفنية والجمالية، حتى اندثر كلياً في العصر الحديث، وخاصة مع ظهور وسائل وأدوات الاستنساخ التقني أو الآلي، كالتصوير الفوتوغرافي والسينما.

إنّ الاستنساخ التقني قد سمح للعمل الفني من الابتعاد عن الطابع الديني والطقوسي الذي ميزه في الماضي لصالح الوظيفة الاجتماعية والسياسية التي يمكن بل يجب أن يقوم بها في ظل الشروط التاريخية والاجتماعية التي يعيشها الناس اليوم قصد تجاوز تناقضات المجتمع؛ لأن الفن يكشف - حسب بنيامين - هذه التناقضات لكي يدفع المجتمع إلى تغيير وضعه وتاريخه، ومن هنا يصبح للفن مكانة ودور في الواقع، ولا يقتصر دوره في التعبير عن الوضع القائم وتبريره. «ففي اللحظة التي يبطل تطبيق معيار «الأصالة» على العمل الفني تنقلب وظيفة الفن رأساً على عقب. فبدل أن تنطلق هذه الوظيفة من الشعائر فإنها تعتمد على شكل آخر من الممارسات السياسية»^(١٥).

إنّ وسائل الاستنساخ الجديدة التي ظهرت نتيجةً لتطور التقني - كما قلنا سابقاً - قد لعبت دوراً كبيراً في تغيير وظيفة الفن نفسه، ففي الماضي كانت قيمة الأعمال الفنية تتحدد من خلال «عبقها» أو في مدى تضمّنها لهذا العبق وفي «تفرداها» أيضاً، لذلك

(١٤) فلتر بنيامين، العمل الفني في عصر الاستنساخ الفني، ترجمة سيزا قاسم، مجلة شهادات وقضايا، العدد

٢، السنة ١٩٩١، ص ٢٤٢.

(١٥) المصدر نفسه، ص ٢٤٣.

كان الفن نخبويًا وخاصًا بفئة المثقفين، غير أن التطور التقني وتأثيره في الحقل الفني، «قضت قضاء تامًا على هذا الشعور شبه المقدس بالفنون، وتركت أعمق الأثر على موقف الفنان من هذا الإنتاج، ذلك لأن استنساخ الأعمال الفنية بأدوات قد صُممت بالفعل لكي تكون قابلة للاستنساخ»^(١٦)، أدى ذلك، في آخر المطاف، إلى انتشار وشيوع الأعمال الفنية في الأوساط الثقافية الجماهيرية، ولم تعد حكرًا على نخبة أو صفوة مثقفة ومتذوقة لوحدها لهذه الأعمال، فالحفلة الموسيقية الذي كانت تتمتع به النخبة فقط يمكن أن يسمعه أو يشاهده الملايين من الناس عبر شاشات التلفزيون أو السينما أو باستعمال أسطوانة أو قرص مضغوط.

إنّ السينما -حسب بنيامين- هو النموذج الأكثر دلالة على التحوّل الذي عرفته الأساليب المختلفة للاستنساخ الآلي للعمل الفني الذي ميّز عصرنا هذا، لأنّ «الصورة التي تقدمها السينما أكثر دلالة بالنسبة للإنسان المعاصر من تلك التي يقدمها له الرسّام، والسبب في ذلك هو أنّ السينما تستطيع بفعل تشعب الواقع بالآلات الميكانيكية تقديم جانب من الواقع خالٍ من أية آلة. وهو ما يحق للفرد أن يتطلب من العمل الفني»^(١٧).

بهذا المعنى تعتبر السينما الشكل الفني الأكثر تطوراً في الحقبة المعاصرة، والأكثر ارتباطاً بالوسائل التقنية، وقد عبّر بنيامين عن ذلك قائلاً: «لقد كانت مهمة من مهام الفن البعيدة إثارة تطلعات لا يمكن إشباعها إلا في المستقبل. يكشف لنا تاريخ كل شكل من الأشكال الفنية عن لحظات حرجة يتطلع فيها الشكل الفني إلى إبداع مؤثرات جديدة لم يكن من الممكن التوصل إليها إلا بتطوير المستوى التقني، أي شكل فني جديد»^(١٨).

ولا ينبغي أن نقلل من أهمية السينما بسبب ارتباطها بهذه الشروط؛ «لأنّ الخصائص المميزة للفيلم في الطريقة التي يظهر بها الإنسان أمام الأجهزة فحسب، ولكنها تكمن أيضاً في الطريقة التي يتمثل بها العالم الذي يحيط به. لقد مكنتنا السينما من فهم أفضل للضرورات التي تسود حياتنا من خلال التصوير عن قرب للأشياء التي تحيط بنا، والتركيز على تفاصيل خفية للأشياء المألوفة، واستكشاف أماكن عادية تحت إرشاد الكاميرا العبقري. لأنّ ما يُعرض أمامنا في الفيلم السينمائي هو عالمنا. وجهور السينما يشاهد الأفلام بدرجة معينة من عدم الانتباه والاهتمام تجعله يتقبّل الابتكار أو التجديد البصري الثوري. ففي حين كانت ردود أفعال الكثيرين سلبية على اللوحات المجزأة التي رسمها بيكاسو، فإن هؤلاء تقبلوا

(١٦) محمد رمضان بسطاويسي، علم الجمال لدى مدرسة فرانكفورت، ط١، بيروت: المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر والتوزيع، ١٩٩٨، ص ١٥٠.

(١٧) فلتر بنيامين، العمل الفني في عصر الاستنساخ الفني، ص ٢٥١.

(١٨) المصدر نفسه، ص ٢٥٣.

التشطيّ البصري في أفلام شارلي شابلن واعتبروه تقدماً ومثقفاً.

وما يهم بنيامين هو التغيير في الموقف السياسي الذي ينبع من هذه التغيّرات المادية/الثقافية. وهو تغيّر قد يتجلى مباشرة على صورة موقف مختلف من قضايا سياسية معينة وقد لا يتجلى، إلا أنه يمثل تحولاً دقيقاً باتجاه رؤية للعالم أكثر ديمقراطية لا رجعة عنها^(١٩).

تكمن أهمية السينما أيضاً في قدرتها على التأثير في وعي الجماهير أو الشعب، والتحكم في انفعالات وخيال ومشاعر المشاهدين أكثر من أي فن آخر، سواء تصويراً أو رسماً أو مسرحاً، وهذا التأثير الذي تمارسه السينما يتم من خلال تلك الصورة والضوء والديكور والموسيقى التي يتم تركيبها قصد تمرير رسائل سياسية قصد تجنيدها وتعبئتها، وهنا تكمن وظيفتها السياسية، «إن من أصعب المهام التي يقع على عاتق الفن معالجتها هي تعبئة الجماهير، وهو ما يفعله الفن اليوم من خلال السينما»^(٢٠).

غير أن لأدورنو وجهة نظر بهذا الصدد تختلف جذرياً عن موقف بنيامين، خاصة ما يتعلق بالتقنية وطرق إعادة الإنتاج أو الاستنساخ الآلي (التقني)، لذلك وجّه أدورنو انتقادات كثيرة لبنيامين بخصوص هذه المسألة، فحينما ينظر أدورنو إلى التقنية وانتشارها (عن طريق الاستنساخ الآلي) في المجتمع الجماهيري الحديث على أنها تمثل اتجاهاً نحو مجتمع إنساني مضاد لهمجية النظام الرأسمالي، وعلى أنها تحمل طاقات تحريرية، وأنها تجعل من الفن الحديث فناً جماهيرياً يتناقض مع الامتيازات والتراتيبات القمعية التي يغرسها النظام الرأسمالي وتجعله من ثم فناً سياسياً وثورياً، فإن أدورنو يبدي تشاؤماً في مقولة الفن الجماهيري أو ما يسمى «الثقافة الجماهيرية». فبدل أن تحمل التقنية للفن هذه الطاقة التحريرية تسلبه منها، وتجعل من الصناعة الثقافية خداعاً جماعياً^(٢١).

إنّ ما يميّز الأعمال الفنية في عصر سيطرة التقنية هو الطريقة التي يتم نقلها ونشرها على المستوى الجماهيري، بحيث أصبح الطابع التجاري والربح المادي أمراً أساسياً، بل يمثل في كثير من الأحيان كل شيء، فتحوّلت هذه الأعمال نفسها إلى سلع تباع وتشتري وتفرض محتوياتها على الناس من خلال عمليات الاستهلاك الواسعة، فيتحوّل هؤلاء الناس إلى متلقين سلبيين للأعمال الفنية، دون أن يكون لهم من الحصافة إلى ما يدفعهم إلى اتخاذ موقف نقدي لما يُقدم لهم أو يُعرض عليهم من أعمال، وخاصة الأعمال السينمائية، كما أشرنا إلى ذلك من قبل.

(١٩) آلن هو، النظرية النقدية (مدرسة فرانكفورت)، ص ١٢٠.

(٢٠) فلتر بنيامين، العمل الفني في عصر الاستنساخ الفني، ص ٢٥٦.

(٢١) عبد العالي معزوز، جماليات الحداثة.. أدورنو ومدرسة فرانكفورت، ص ٢٣٢.

- ٣ -

هربرت ماركوز^(٢٢): الجمالية كأفق للتحرر الإنساني

لم يكن اهتمام ماركوز بالجمالية والفن منفصلاً عن فلسفته النقدية، وخاصة بنقده الراديكالي لما يسمى بالعقلانية التكنولوجية أو التقنية التي ارتكزت على آليات جديدة للتحكم الأداتي في الإنسان المعاصر في المجتمعات المتقدمة علمياً وتكنولوجياً، وهذا على الرغم أن هذه المجتمعات توجد فيها كل الإمكانيات والشروط التي تسمح بتحقيق حرية وسعادة الإنسان، لكن المفارقة أن ما تعرفه هذه المجتمعات هو على العكس من ذلك تماماً: ازدياد القمع والسيطرة بأشكال وصور جديدة لم تعرفها الإنسانية من قبل، وما هو جديد في نوع السيطرة التي يعانها الإنسان اليوم، أنها شاملة وكلية، فهي تمس كل أبعاده النفسية والعقلية والجسمية والاجتماعية، بحيث أصبح مندمجاً ومتكيفاً مع الوضع القائم ومؤسساته الاقتصادية والسياسية، التي لم تعد تسمح له بأن يحتفظ لنفسه حتى ببعده الداخلي، أي بحياته النفسية والعاطفية والعقلية الخاصة، أو على الأقل بحرية إرادته. لقد «ابتلعت» هذه المؤسسات الإنسان بأكمله.

وهذا ما دفع ماركوز إلى القول بأن البعد الجمالي «الإستيطقي» يمثل بُعد تحرر وانعتاق الإنسان المعاصر، ضمن هذا السياق كانت الجمالية خلاصاً من العقلانية التكنولوجية التي أحكمت قبضتها على الإنسان المعاصر وهيمنت على أبعاده الداخلية والخارجية.

وفي مواجهة ماركوز النزعة إلى السيطرة التي أصبحت تلازم هذه العقلانية، والتي اتجهت نحو تدمير الوجود الإنساني برمته، أصبحت الجمالية هي «ملاذة الأخير» الذي قد ينقله إلى وضع إنساني متحرر.

انطلاقاً من هذا، يمكننا القول: إن الفن - في منظور ماركوز - ليس هروباً من الواقع ولا انطواء على ذات يأست من تغيير واقعها وبالتالي من تحررها، بل ينطوي الفن على إرادة

(٢٢) هربرت ماركوز فيلسوف ألماني معاصر، وُلد عام ١٨٩٨ بربلين، تأثر بهيغل وماركس وهايدغر وفرويد. انظم عام ١٩٣٤ إلى معهد الدراسات الاجتماعية بفرانكفورت إلى جانب ماكس هوركهايمر وثيودور أدورنو، فأسهم في تعميم النظرية النقدية من خلال مقالاته وبحوثه، ثم هاجر إلى الولايات المتحدة الأمريكية وأصبح ممثلاً لما يسمى بالتيار الفروييدو-ماركسية، وخاصة بعد صدور كتابه «إيروس والحضارة، مساهمة في فرويد» عام ١٩٥٥، ثم «الإنسان ذو البعد الواحد» عام ١٩٦٠. لقد أعطى ماركوز للجمالية كامل الأهمية ويرى فيها أساسياً ومركزياً يستطيع الإنسان المعاصر توظيفها واستعمالها في نقد المجتمع القائم والعلاقات السائدة فيه، وفي تجاوز أشكال السيطرة. إن البعد الجمالي - حسب ماركوز - هو سبيل التحرر والانعقاد. ومن أهم مؤلفاته أيضاً: «الرواية عند الفنانين الألمان»، «البعد الجمالي». ولقد توفي هربرت ماركوز في ١٩٧٩.

الإنسان في تغيير واقعه وفي تجاوز ما هو قائم، وبذلك نستطيع القول: إن الجمالية تتضمن بُعداً سياسياً، ما دام أن الفن يمثل قوة احتجاج ونقد لما هو قائم.

ولهذا يرى ماركوز أن الوظيفة الأساسية للجمالية تتمثل في نقد ما هو قائم وسائد في المؤسسات السياسية التي تركز السيطرة، قصد خلق وضع جديد يحقق فيه البشر حريتهم وسعادتهم. وبذلك ستكون الجمالية ثورية، مادام أنها تمارس عملية النقد والاحتجاج على ما هو قائم، وترسم صورة للتحرر الإنساني؛ «لأن الفن يعارض المؤسسات القمعية بصورة الإنسان من حيث هو ذات حرة، ولكن الفن ينفي ظروف الانسلاّب، لا يستطيع أن يقدم صورة الحرية هذه إلا باعتبارها نفيّاً للانسلاّب، فمنذ يقظة الوعي بالحرية ليس من عمل فني حقيقي لم يكشف عن المضمون النموذجي لنفي الانسلاّب، وسوف نرى فيما بعد كيف أن هذا المحتوى عندما نجح في تأكيد الشكل الجمالي إنما توصل إلى ذلك باتباعه لمبادئ الجمالية (...) وحتى يتحقق نفي الانسلاّب (بواسطة الفن) فإنه ينبغي أن يظهر الانسلاّب عبر الفن بمظهر الواقع، باعتبار الواقع الذي تم تجاوزه والتحكم فيه، فمظهر التحكم هذا يُخضع الواقع بالضرورة إلى معايير جمالية»^(٢٣).

غير أن هذا لا ينطبق على الجمالية الماركسية الأرثوذكسية التي دافعت عن الواقعية الاشتراكية ونظرية الانعكاس، واعتبرت أن العمل الفني الأصيل هو العمل النابع من وعي طبقة البروليتاريا، وأن من واجب الفنان الملتزم أن يعبر عن عمله الفني عن مصالح هذه الطبقة وحاجاتها وأن يشارك دوماً في الصراع الطبقي من خلال إسهامه في تطوير الوعي السياسي وتأييد نضال الطبقة البرولتارية^(٢٤).

لكن لا يجب حصر الجمالية - كما يرى ماركوز - في إطار طبقي محدود أو فيما يسمى بـ«التصور البروليتاري للعالم». كما أن ما ذهب إليه الماركسية الأرثوذكسية لم يعد يطابق الوضع الاجتماعي الجديد السائد في المجتمعات المعاصرة، وخاصة المتقدمة منها، حيث أصبحت الطبقة العاملة مندجّة، وبالتالي فإن الجمالية الماركسية مطالبة بإعادة النظر في موقفها من العمل الفني نفسه.

إن الجمالية بما تتضمنه من صور «خيالية» مغايرة نوعياً لمقتضيات ومحددات العقلانية التكنولوجية قد بقيت حرة إلى حد كبير تجاه مبدأ الواقع وعقلانيته المسيطرة، وذلك أن هذه الصور هي في حقيقة الأمر نشاط ذهني خلاق ومبدع لا يستهدف نقل أو محاكاة ما هو قائم

(٢٣) هيربرت ماركوز، الحب والحضارة، ترجمة مطاع صفدي، بيروت: دار الطليعة، ٢٠٠٧.

(24) Andrei Jdanov. Sur la littérature, la philosophie et la musique. Paris, les éditions de la nouvelle critique, 1950, p15.

وتمثيله، بل تستهدف بالدرجة الأولى ما هو قائم والاحتجاج عليه، وهذا ما سيفتح بعداً جديداً في الواقع القائم الذي يمكن أن يحقق فيه الإنسان حريته وسعادته، وهذا لا يتم بصورة مباشرة، لأن علاقة الفن بتغيير الواقع هي بالضرورة غير مباشرة، إنه يسهم في تغيير هذا الواقع من خلال رسم صورة التحرر الإنساني، وذلك لأن الفن عبر بطريقة متعارضة مع ذلك، عن عودة التحرر المكتوبة.

ولهذا فقد كان الفن مقاومة، وفي المرحلة الراهنة، في هذه اللحظة من التجنيد الكلي، فإن هذه المقاومة ذاتها متعارضة جداً، لا تبدو قابلة للاستمرار؛ ذلك أن الفن لا ينبعث إلا حيث يقوم بالنفي، حيث ينجو بجوهره، وهو ينفي شكله التقليدي، وبذلك ينفي التوافق، وحيث يصبح رمزياً وغير قياسي^(٢٥).

إنّ الجمالية تنتقد وتحتج على الواقع القائم ومؤسساته السياسية القمعية، وعلى العكس مما ذهبت إليه الجمالية الماركسية الأرثوذكسية، فإن البعد السياسي للجمالية يكمن في الأساس في العمل الفني نفسه، وتحديدًا في تلك الصور والأشكال المتخيلة التي تحقق استقلالها وتباعدها عن الواقع القائم، فتعارضه وتنتقده قصد تجاوزه. وهذا بدلاً أن يكون العمل الفني مجرد أداة لتكريس الوضع القائم وتثبيت مؤسساته المهيمنة، وعندئذ، لا يكون الالتزام السياسي والحزبي المباشر للفنان معياراً أساسياً للحكم على العمل الفني، إذ ليست وظيفة الفنان تحويل العمل الفني إلى واقع سياسي مباشر، بل عليه أن يحول الواقع نفسه إلى صورة فنية، وهذا ما يمكن أن يتحقق على المستوى الفني والجمالي كما يرى ماركوز بواسطة ما يسمى بالشكل الجمالي الذي يظهر فيه «واقع» آخر مغاير تماماً للواقع القائم، فمن خلال الشكل الفني يمكن أن يقدم الفن صورة أخرى وجديدة التي تجعله يمثل ذلك البعد الإنساني المتضمن صور الحرية والسعادة والعدالة ولكنها صور خالية من كل قهر. يقول ماركوز ضمن هذا السياق: «إنّ صفات الفن الجذرية، أي وضع الواقع القائم موضع اتهام واستحضار صورة جميلة للتحرر، تركز تحديداً إلى الأبعاد التي بها يتجاوز الفن تعيينه الاجتماعي وينعتق من عالم القول والسلوك المتواضع عليهما، مع صونه في الوقت نفسه الحضور الساحق لهذا العالم. وبذلك يخلق الفن المضمار الذي فيه يغدو ممكناً ذلك الهدم للتجربة الذي هو سمته الأولى، وعندئذ يجري تعرّف العالم الذي يخلقه الفن على أنه عالم مكبوح ومشوه من قبل الواقع المعطى»^(٢٦).

إنّ الفنّ - في منظور ماركوز - لا يستطيع أن يغيّر الواقع مباشرة لكنه يستطيع أن

(٢٥) هربرت ماركوز، الحب والحضارة، ص ١٦٣.

(٢٦) هربرت ماركوز، البعد الجمالي، ترجمة جورج طرابيشي، بيروت: دار الآداب، ص ١٩.

يسهم في تغيير وعي ودوافع الناس الذين يستطيعون تغيير الواقع. إنَّ الفن يكون ثورياً - كما يقول ماركوز- عندما يحتج على الواقع القائم ويرسم صورة التحرر الإنساني. وبنقده وثورته على الواقع يمكن أن يفتح أبعاداً جديدة للوجود يكون فيها الإنسان حرّاً من كل أشكال السيطرة، بحيث لا يعود فيه الوجود خاضعاً لمبدأ الواقع القائم ومؤسساته القمعية.

جدل الخصوصية والعالمية..

قراءة في التعددية الدينية من منظور قرآني

الدكتور محمد الناصري*

□ مقدمة

الخصوصية والعالمية، وما لحق بهما من مصطلحات مثل: الأصالة والمعاصرة، النقل والعقل، التجديد والتقليد...، هذه الثنائيات وغيرها كانت ولا تزال من الأمور التي تشغل العرب والمسلمين على مستوى الفكر والسياسة منذ بداية عصر النهضة، عندما وقع اللقاء بين واقع عربي متخلف، وبين قوى غربية ذات أطماع اقتصادية وسياسية، وذات تقدم تكنولوجي من جانب آخر.

كان هناك دائماً الإحساس بالخطر على الهوية والخصوصية في الاندفاع نحو الغرب نتيجة الانبهار بما يحدث عندهم، وإدراكاً لمدى التخلف القائم في بلادنا، والرغبة في اللحاق بركب التقدم العالمي دون فقدان هذه الهوية والخصوصية العربية والإسلامية.

وتتجدد هذه المخاوف مرة أخرى في عصر العولمة، حيث أصبح الناس عبر العالم أكثر وعياً بتأثير الشابك المتزايد في بلدانهم وفي حياتهم، وأن الغالبية

* دكتوراه في الفكر الإسلامي وحوار الأديان والحضارات، المغرب.

العظمى من ساكنة العالم تؤمن أن طرق حياتهم التقليدية في طريقها إلى الضياع، وأن معظم الناس يشعرون بأنه تجب حماية طرق حياتهم والحفاظ عليها من التأثير الخارجي. ليصبح أكبر تحدٍّ تطرحه العولمة على المجتمعات الإنسانية هو: كيف يمكن أن نعيش سويًا ومختلفين في احترام لكل الخصوصيات الدينية؟. لقد أصبح هذا السؤال سؤال العصر دون أن تقدم العولمة للإنسانية ما يساعدها على الجواب.

حين يطرح سؤال العصر على القرآن الكريم يغدو سؤالنا أقرب إلى الاستفهام الإنكاري منه إلى أي شيء آخر؛ لأن أهم ما مكن الإسلام من الانتشار والبقاء والاستمرار، سواء أكان ذلك في مراحل التمكين السياسي أم في مراحل ضعف الدولة أو اختفائها، هو الاعتراف بالحق في الاختلاف، والقبول بالآخر.

هذه القيمة أتاحت للإسلام أن ينتشر في مختلف بقاع العالم، ثم مع الانتشار كان الاستمرار الذي لا يعزى بأي حال إلى سلطان سياسي. وإنما مرده إلى الإقرار بأن أساس كل استمرار للحياة متحقق بالاختلاف والتنوع والتعدد^(١).

والإسلام لا يقبل مبدأ احترام خصوصيات الآخرين فحسب، بل إنه يطالب المسلم شرعاً بالوقوف والحرص على حماية تلك الخصوصيات على تنوع انتهائها، وذلك من أجل تحقيق قيم الإنسانية المشتركة بين البشر.

□ الاختلاف والتنوع في الخطاب القرآني

إن القرآن الكريم يحدثنا عن الاختلاف والتنوع في أكثر من خطاب، ووفق أشد الصيغ واقعية ووضوحاً ﴿لِكُلِّ جَعَلْنَا مِنْكُمْ شِرْعَةً وَمِنْهَا جَا وَلَوْ شَاءَ اللَّهُ لَجَعَلَكُمْ أُمَّةً وَاحِدَةً وَلَكِنْ لِيَبْلُوَكُمْ فِي مَا آتَاكُمْ فَاسْتَبِقُوا الْخَيْرَاتِ إِلَى اللَّهِ مَرْجِعُكُمْ جَمِيعًا فَيُنَبِّئُكُمْ بِمَا كُنتُمْ فِيهِ تَخْتَلِفُونَ﴾^(٢)، ﴿وَمِنْ آيَاتِهِ خَلْقَ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ وَاخْتِلَافَ أَلْسِنَتِكُمْ وَأَلْوَانِكُمْ إِنَّ فِي ذَلِكَ لَآيَاتٍ لِّلْعَالَمِينَ﴾^(٣)، ﴿وَلَوْ شَاءَ اللَّهُ مَا أَقْتَلَ الَّذِينَ مِنْ بَعْدِهِمْ مِنْ بَعْدِ مَا جَاءَتْهُمْ الْبَيِّنَاتُ وَلَكِنْ اخْتَلَفُوا فَمِنْهُمْ مَنْ آمَنَ وَمِنْهُمْ مَنْ كَفَرَ وَلَوْ شَاءَ اللَّهُ مَا أَقْتَلُوا وَلَكِنَّ اللَّهَ يَفْعَلُ مَا يُرِيدُ﴾^(٤)، ﴿وَلَوْ شَاءَ رَبُّكَ لَجَعَلَ النَّاسَ أُمَّةً وَاحِدَةً وَلَا يَرَالُونَ مَخْتَلِفِينَ إِلَّا مَنْ رَحِمَ رَبُّكَ

(١) انظر، أمحدة النيفر، جدل العالمية والخصوصية: قراءة للتعددية، م. قضايا إسلامية معاصرة، السنة

العاشرة، العدد ٣١-٣٢ شتاء وربيع ٢٠٠٦م/١٤٢٧هـ، ص ٦ بتصرف.

(٢) سورة المائدة، الآية ٤٨.

(٣) سورة الروم، الآيتان ٢٠-٢١.

(٤) سورة البقرة، الآية ٢٥٣.

وَلِذَلِكَ خَلَقَهُمْ ﴿٥﴾.

يقول سيد قطب في تفسيره الآية ١١٩ من سورة هود: «ولو شاء الله لخلق الناس كلهم على نسق واحد وباستعداد واحد.. نسخاً مكرورة لا تفاوت بينها ولا تنوع فيها، وهذه ليست طبيعة هذه الحياة المقدره على هذه الأرض، وليست طبيعة هذا المخلوق البشري الذي استخلفه الله في الأرض... شاء الله ألا يكون الناس أمة واحدة، فكان من مقتضى هذا أن يكونوا مختلفين»^(٥).

و«أمر التنوع في النص القرآني لا يتوقف عند هذا الحد، بل جاءت نصوص أخرى تؤكد عليه في أمر انقسام البشر إلى مجموعات بشرية تشكلت في أمم هي القبائل والشعوب، أي هي التشكيلات البشرية التي يوجهها النص القرآني إلى التعارف من أجل اللقاء، لا التصادم من أجل الجفاء والتناكر ﴿يَا أَيُّهَا النَّاسُ إِنَّا خَلَقْنَاكُمْ مِنْ ذَكَرٍ وَأُنْثَىٰ وَجَعَلْنَاكُمْ شُعُوبًا وَقَبَائِلَ لِتَعَارَفُوا﴾^(٧)»^(٨).

من هنا فليس غريباً اختلاف البشر؛ إذ إن اختلافهم فطرة إلهية وسنة ربانية في الخلق ﴿سُنَّةَ اللَّهِ فِي الَّذِينَ خَلَوْا مِنْ قَبْلُ وَلَنْ تَجِدَ لِسُنَّةِ اللَّهِ تَبْدِيلًا﴾^(٩)، وإذا كانت مسألة التنوع سنة إلهية وفق النص القرآني «فإن من العبث كل العبث أن يراد صب الناس كلهم في قالب واحد في كل شيء وجعلهم نسخاً مكررة ومحو كل اختلاف بينهم، فهذا غير ممكن؛ لأنه مخالف لفطرة الله التي فطر عليها الناس، وغير نافع لو أمكن؛ لأنه لا نفع في مخالفة الفطرة بل من خالف الفطرة عاقبته عقاباً معجلاً»^(١٠).

□ الاختلاف والتعارف

يوضح القرآن الكريم أن التنوع الإنساني «موجه نحو (التعارف) ﴿يَا أَيُّهَا النَّاسُ إِنَّا خَلَقْنَاكُمْ مِنْ ذَكَرٍ وَأُنْثَىٰ وَجَعَلْنَاكُمْ شُعُوبًا وَقَبَائِلَ لِتَعَارَفُوا﴾^(١١). والتعارف يقابل التناكر،

(٥) سورة هود، الآيتان ١١٨-١١٩.

(٦) سيد قطب، في ظلال القرآن، القاهرة، دار الشروق، الطبعة الثلاثون، ١٤٢٢هـ/ ٢٠٠١م، ج ٤، ص ١٩٣٣.

(٧) سورة الحجرات، الآية ١٣.

(٨) أسعد السحمراني، الإسلام والآخرة، دار النفائس، ط. الأولى، ١٤٢٦هـ/ ٢٠٠٥م، ص ١٢.

(٩) سورة الأحزاب، الآية ٦٢.

(١٠) يوسف القرضاوي، الصحوة الإسلامية بين الاختلاف المشروع والتفرق المذموم، القاهرة، دار الصحوة للنشر والتوزيع، ط. الثانية، ١٤١١هـ/ ١٩٩١م، ص ٦٤.

(١١) سورة الحجرات، الآية ١٣.

قال تعالى: ﴿فَعَرَفَهُمْ وَهُمْ لَهُ مُنْكَرُونَ﴾^(١٢) والتعارف يؤدي إلى التآلف، كما يؤدي التناكر إلى التخالف والاختلاف، وفي الحديث: «الأرواح جنود مجنّدة فما تعارف منها ائتلف وما تناكر منها اختلف»^(١٣). فالتنوع يؤدي إلى التعارف، والتعارف يؤدي إلى التآلف، والتآلف يؤدي إلى التآخي، والتآخي يؤدي إلى التعاون على الفعل الحضاري الموصوف بالبر والتقوى^(١٤).

فالغاية من تقسيم الناس إلى شعوب وقبائل ومجتمعات واختلافهم، أن يحترم بعضهم بعضاً، ويعترف بعضهم بحقوق بعض، في إطار الكرامة الإنسانية المكفولة للجميع، ومن «أبرز مصاديق تكريم الكائن الإنساني ﴿وَلَقَدْ كَرَّمْنَا بَنِي آدَمَ﴾ وفق القرآن الكريم تكمن في أن حرّيته، وبالتالي اختياراته المشتقة من قواعد الحرية نفسها، لا تشكل سبباً لحرمانه من حقوقه الطبيعية المكرسة، ومنها حقه في أن يكون مختلفاً»^(١٥).

إن ما يميز الخطاب القرآني في دعوته إلى القبول بمبدأ التنوع والاختلاف هو «رده أولاً إلى أساس الخلق، كما في قوله تعالى: ﴿وَلَوْ شَاءَ رَبُّكَ لَجَعَلَ النَّاسَ أُمَّةً وَاحِدَةً وَلَا يَزَالُونَ مُخْتَلِفِينَ﴾، وهو أساس يرتبط بمبدأ حرية الكائن الإنساني ومسؤوليته، حيث لا مسؤولية بدون حرية، ولا حرية للكائن الإنساني فرداً أو جماعة دون امتلاك حق الاختلاف والتنوع»^(١٦).

لقد كرس -إذاً- القرآن الكريم مبدأ التنوع والاختلاف لما يسهم به هذا المبدأ في إثراء التجربة الإنسانية وإغنائها، إذ الاختلاف -هنا- اختلاف تنوع وتكامل لا اختلاف تضاد وتناذب، وكذا لما يوفره هذا المبدأ من سبل للتعارف المؤدي إلى التعاون المحقق للسلام البشري، ف«القرآن الكريم لا يشترط للسلام البشري نفي حق التعدد والاختلاف، بل على العكس من ذلك فإنه يشترط للسلام البشري الاعتراف بهذا الحق وحمائته، ومن ثم التعارف بين الجماعات المختلفة، أي الاعتراف المتبادل بينهما، والتزام مبدأ الحوار فيما يختلفون عليه»^(١٧).

ففي القرآن «يتحول التنوع والاختلاف من نقمة إلى نعمة، وعطاء وإغناء للمسيرة

(١٢) سورة يوسف، الآية ٥٨.

(١٣) صحيح البخاري، كتاب الأنبياء، باب الأرواح جنود مجنّدة،، رقم الحديث ٣١٥٨.

(١٤) طه جابر العلواني، الخصوصية والعالمية في الفكر الإسلامي المعاصر، دار الهادي، ط. الأولى، ٢٠٠٣م/ ١٤٢٤هـ، ص ٢٩.

(١٥) محمد حسن الأمين، فقه التعدد والاختلاف، م. قضايا معاصرة، السنة السادسة، ٢٠٠٢م، عدد مزدوج، ٢٠-٢١، ص ٧٤.

(١٦) نفسه، ص ٧٤.

(١٧) نفسه، ص ٧٤.

الإنسانية، ذلك أن الناس منحدرون من أصل واحد، وأن سنة التنوع هي سنة الخلق والاختلاف المناخي والجغرافي والديموغرافي والقومي والعرقي والديني... هو الطريق إلى التعاون والتكامل والتعارف والتعايش، إذ يستحيل عقلاً وواقعاً أن يكون البشر بطبائعهم نسخة مكررة عن بعضهم، عندها تستحيل الحياة وتتعطل الإيرادات ويتوقف العمران»^(١٨).

وثانياً جعله أمراً نابغاً من مبدأ الاختيار والابتلاء الذي أقام الله سبحانه الحياة على أساسه، حيث يتحدث سبحانه في العديد من آيات الذكر الحكيم عن مبدأ الابتلاء:

﴿وَلَنَبْلُوَنَّكُمْ حَتَّىٰ نَعْلَمَ الْمُجَاهِدِينَ مِنكُمْ وَالصَّابِرِينَ وَنَبْلُوَنَّكُمْ﴾^(١٩)

﴿وَنَبْلُوَنَّكُمْ بِالشَّرِّ وَالْخَيْرِ فِتْنَةً وَإِلَيْنَا تُرْجَعُونَ﴾^(٢٠)

﴿إِنَّا جَعَلْنَا مَا عَلَى الْأَرْضِ زِينَةً لَهَا لِنَبْلُوَهُمْ أَيُّهُمْ أَحْسَنُ عَمَلًا﴾^(٢١).

﴿وَلَوْ يَشَاءُ اللَّهُ لَانتَصَرَ مِنْهُمْ وَلَكِن لِّيَبْلُوَ بَعْضُكُمْ بِبَعْضٍ﴾^(٢٢)

﴿وَلَوْ شَاءَ اللَّهُ لَجَعَلَكُمْ أُمَّةً وَاحِدَةً وَلَكِن لِّيَبْلُوَكُمْ فِي مَا آتَاكُمْ﴾^(٢٣)

﴿وَرَفَعَ بَعْضُكُمْ فَوْقَ بَعْضٍ دَرَجَاتٍ لِّيَبْلُوَكُمْ فِي مَا آتَاكُمْ﴾^(٢٤)

إذاً، ابتلاء الإنسان - أي اختباره وامتحانه - مبدأ أساسي في الحياة، ومن لوازم الابتلاء هو وجود السبل المختلفة حتى يختار الإنسان أحسنها، ووجود الاختيارات الحياتية المتنوعة حتى يتبين من هو «أحسن عملاً»، بل الله القادر باستطاعته أن يلهم الناس الحق والحقيقة ويجعلهم أمة واحدة، ولكنه يأبى ذلك لأنه شاء أن يختبر الإنسان ويبتليه فيما آتاه من العقل، والفكر، والمال، ومقومات الحياة.

ولأن الله لم ولا يجبر أحداً على سلوك سبيل معين في الحياة، فهو لا يقبل منا أيضاً أن نجبر من نختلف معه ويختلف معنا على سلوك السبيل الذي آمننا بأنه السبيل القويم، وتبعاً لذلك لا يجوز لنا أن نقصي الآخرين ونسلبهم حق ممارسة إرادتهم واختيارهم في الحياة،

(١٨) عمر عبيد حسنة، من مقدمة لكتاب: أحمد قائد الشعبي، وثيقة المدينة: المضمون والدلالة، كتاب الأمة، قطر، السنة الخامسة والعشرون، ذو القعدة ١٤٢٦ هـ، ع ١١٠، ص ٨.

(١٩) سورة محمد، الآية ٣١.

(٢٠) سورة الأنبياء، الآية ٣٥.

(٢١) سورة الكهف، الآية ٧.

(٢٢) سورة محمد، الآية ٤.

(٢٣) سورة المائدة، الآية ٤٨.

(٢٤) سورة الأنعام، الآية ١٦٥.

يقول تعالى: ﴿وَأَنْ هَذَا صِرَاطِي مُسْتَقِيمًا فَاتَّبِعُوهُ وَلَا تَتَّبِعُوا السُّبُلَ فَتَفَرَّقَ بِكُمْ عَنْ سَبِيلِهِ ذَلِكُمْ وَصَّاكُمْ بِهِ لَعَلَّكُمْ تَتَّقُونَ﴾^(٢٥).

إن هذه الآية تقر التعددية ولا تنفيها، إذ إن الله تعالى لا ينفى وجود سبل مختلفة ومتعددة في الحياة، وإذا كانت سبل متعددة فلا بد أن يتبع كل سبيل أناس، إنما الله يوصي الإنسان أن يختار صراط ربه المستقيم، وألا يتعد عن السبيل القويم.

وعبارة: ﴿ذَلِكُمْ وَصَّاكُمْ بِهِ لَعَلَّكُمْ تَتَّقُونَ﴾ تعني أن الإنسان حر في اختيار ما يريد إلا أن الله يوصيه بالاختيار السليم، فبرغم من أن الله تعالى جعل ديناً واحداً للحياة والإنسان، وأقام كيان دينه على أساس قيم ثابتة دعا إليها الإنسان عبر العقل والرسول، إلا أنه لم يشأ سبحانه وتعالى أن يكره الإنسان على اعتناق الدين، لأنه خلق الإنسان حراً مختاراً، وأراد أن يمارس حريته واختياره في سلوك الصراط الإلهي الصحيح في الحياة، وهو ما ينسجم وقوله تعالى: ﴿لَا إِكْرَاهَ فِي الدِّينِ قَدْ تَبَيَّنَ الرُّشْدُ مِنَ الْغَيِّ﴾^(٢٦). فالله أوضح سبيل الرشد من سبيل الغي بدلالة العقل في داخل الإنسان، وبتبليغ الرسل في الخارج، وترك الله للإنسان ساحة الاختيار الحر: ﴿إِنَّا هَدَيْنَاهُ السَّبِيلَ إِمَّا شَاكِرًا وَإِمَّا كَفُورًا﴾^(٢٧)، ﴿وَنَفْسٍ وَمَا سَوَّاهَا فَأَلْهَمَهَا فُجُورَهَا وَتَقْوَاهَا﴾^(٢٨). بل حتى الرسول ﷺ لا يكره أحداً على اعتناق شيء: ﴿وَلَوْ شَاءَ رَبُّكَ لَأَمَنَّ مِنَ فِي الْأَرْضِ كُلَّهُمْ جَمِيعًا أَفَأَنْتَ تُكْرَهُ النَّاسَ حَتَّىٰ يَكُونُوا مُؤْمِنِينَ﴾^(٢٩).

إذاً فالله عز وجل يريد للإنسان أن يسير في طريق إيماني واحد رسمه له استناداً إلى حكمته ورحمته وعلمه المحيط بكل شيء، إلا أنه - وفي الواقع العملي - ترك للإنسان حرية القرار في الانضمام إلى معسكر التوحيد أم التخبط في متاهات الأفكار والمعتقدات المتبدعة التي لا تقوم على أساس ثابت ورسين. فالتعدد في هذا المجال واقع وموجود، ولم يشأ الله أن يتدخل لإلغائه؛ لأنه أحد مجالات اختبار الإنسان وإرادته. هذا الاختبار الذي يشكل الهدف الأساسي للخلق: ﴿لِكُلِّ جَعَلْنَا مِنْكُمْ شُرْعَةً وَمِنْهَا جَا وَلَوْ شَاءَ اللَّهُ لَجَعَلَكُمْ أُمَّةً وَاحِدَةً وَلَكِنْ لِيَبْلُوَكُمْ فِي مَا آتَاكُمْ فَاسْتَبِقُوا الْخَيْرَاتِ إِلَى اللَّهِ مَرْجِعُكُمْ جَمِيعًا فَيُنَبِّئُكُمْ بِمَا كُنتُمْ فِيهِ تَخْتَلِفُونَ﴾^(٣٠).

وإذا كان الله الخالق قد شاء عدم التدخل لإكراه الناس على السير في سبيله الرشيد

(٢٥) سورة الأنعام، الآية ١٣٥.

(٢٦) سورة البقرة، الآية ٢٥٦.

(٢٧) سورة الإنسان، الآية ٣٢٧.

(٢٨) سورة الشمس، الآيات ٧-١٠.

(٢٩) سورة يونس، الآية ٩٩.

(٣٠) سورة المائدة، الآية ٤٨.

والواضح، فكيف يحق لنا ونحن عبده أن يجبر بعضنا بعضاً على سلوك الصراط القويم والإيمان الحق؟. نحن علينا - كما على الرسل - البلاغ، والهداية، وتبيان الطريق للآخرين، ومساعدتهم على الاختيار السليم في الحياة: ﴿فَإِنْ أَسْلَمُوا فَقَدِ اهْتَدَوْا وَإِنْ تَوَلَّوْا فَإِنَّمَا عَلَيْكَ الْبَلَاغُ﴾^(٣١)، ﴿فَإِنَّمَا عَلَيْكَ الْبَلَاغُ وَعَلَيْنَا الْحِسَابُ﴾^(٣٢) (٣٣).

□ الاختلاف والتعددية

في هذا التأصيل لمبدأ التعددية، يتجلى تكريم الله للإنسان، واحترام إرادته وفكره ومشاعره. فالتعددية في الإسلام تعني في جوهرها، التسليم بالاختلاف، التسليم به أفقاً لا يسع عاقلاً إنكاره، والتسليم به حقاً للمختلفين لا يملك أحد أو سلطة حرمانهم منه، وهي معنية بالموضوع الذي يكون الاختلاف حوله، أو الذي ينحصر فيه نطاقها، فتكون دينية، ومذهبية، ولغوية، وثقافية، وعرقية، وسياسية.

ولقد تميزت رؤية الإسلام في مسألة النظر إلى الشرائع والملل والنحل الدينية غير الإسلامية، والتعامل مع المنتمين لها والمعتنقين لعقائدها بالاعتراف، وضرورة تفعيل هذا الاعتراف من خلال القبول به ومحاورته، والتمكين له، وتأمينه إلى حيث جعله في الشريعة الإسلامية جزءاً من الذات الإسلامية الواحدة.

وفق هذا المنظور تغدو مسألة التعددية، أولاً إقراراً بالاختلاف، ثم وعياً بأهمية هذا الاختلاف الديني والثقافي، وهي ثالثاً تحويل ثقافة الآخر إلى مكون فاعل يساهم في تشكل الهوية ونموها عوض أن يكون عنصراً مهيمناً عليها، وهي أخيراً وليس آخراً دعوة إلى محافظة كل مجموعة على جوهر إيمانها الخاص، وعلى نظرتها المميزة إلى العالم، مع إتاحة الفرص لمزيد فهم معتقدات الآخر والوقوف على رؤيته الثقافية^(٣٤).

التعددية الدينية في علم اللاهوت الغربي

وبهذا يختلف مفهوم التعددية كما رسمه الإسلام - اختلافاً جذرياً - عن مفهوم التعددية الدينية في علم اللاهوت الغربي، فمعلوم أن التعددية الدينية، شاعت «في العالم المسيحي خلال العقود الأخيرة بفضل جهود جون هيك، وهو قس من طائفة (بير

(٣١) سورة آل عمران، الآية ٢٠.

(٣٢) سورة الرعد، الآية ٤٠.

(٣٣) انظر: حسين الصادق، مبدأ التعددية، مجلة البصائر، السنة الخامسة عشر، خريف ١٤٢٥ هـ / ٢٠٠٤ م،

العدد ٣٤، ص ١٤٥.

(٣٤) انظر: أحميدة النيفر، م.س، ص ٦.

سبنيوري) في بريطانيا، كما أنه متقاعد حالياً ويقوم في أمريكا التي مارس التدريس فيها أعواماً طويلة^(٣٥). ويعني المفهوم بحسبه مشروعية كل الأديان والعقائد، وأن جميع الأديان والعقائد على حق، ومن ثم تعدد طرق السعادة والحقيقة، وأي طريق يسلكه الإنسان يدخله الجنة وينجيه من النار^(٣٦).

ولعل هذا المعنى يفقد التعددية معناها، لأن كل شيء يكون صحيحاً، وكأن المعايير تنهار، والحدود تتلاشى، وتتداخل الأمور، وتلغى الفواصل والمسافات بين الحقيقة وسواها.

إن التعددية الدينية بمعناها اللاهوتي الغربي، تتعارض والرؤية الدينية الإسلامية، بحيث تتكاثف الآيات القرآنية على نفي هذا المعنى بصراحة كاملة.

ف«ثمة آيات كثيرة في القرآن تتحدث عن «الصراط» بعضها يصفه بـ«المستقيم» أو «السوي»، كما يتحدث بعضها الآخر عن ضرب خاص من «الصراط» بإضافته إلى «ربي» و«ربك» و«العزیز» و«المجید»، أو بإضافته إلى «ياء المتكلم» بحيث تعده هذا هو الصراط وما سواه طرفاً منحرفاً، على هذا لا يمكن التعاطي مع «الصراط» على أنه نكرة وهو يختص بهذه الأوصاف، ومع ما نشهده من إضافته إلى مجموع هذه المصطلحات والصفات، ومن ثم لا يصح استنتاج نظرية «الصرط المستقيمة» وعد الطرق المتعددة في الأديان مسيراً واحداً يوصل إلى السعادة والحقيقة، ثم نسبة هذه النظرية بعد ذلك إلى القرآن، خاصة مع ملاحظة «ألف ولام» التعريف التي اقترنت بهذه الكلمة في القرآن ودلالاتها على الحصر، كما في قوله سبحانه: ﴿وَأَنَّ هَذَا صِرَاطِي مُسْتَقِيمًا فَاتَّبِعُوهُ﴾^(٣٧)، ﴿فَاتَّبِعْنِي أَهْدِكَ صِرَاطًا سَوِيًّا﴾^(٣٨)، ﴿إِن الدِّينَ عِنْدَ﴾^(٣٩) وما يدل على وحدة الصراط المستقيم تقييد الله عز وجل لهذا الصراط قائلاً سبحانه: ﴿صِرَاطِ اللَّهِ الَّذِي لَهُ مَا فِي السَّمَاوَاتِ وَمَا فِي الْأَرْضِ أَلَا إِلَى اللَّهِ تَصِيرُ الْأُمُورُ﴾^(٤٠)، وأن هذا الصراط الوحيد هو الإسلام. والقرآن شديد الوضوح في هذا الإقرار: ﴿إِن الدِّينَ عِنْدَ﴾

(٣٥) محمد لغنهاوزن، التعددية الدينية بين الإسلام والليبرالية، حوار في البنى والمنطلقات، تعريب سرمد الطائي، مجلة الحياة الطبية، ع ١١، السنة الرابعة، شتاء ٢٠٠٣م/ ١٤٢٣هـ، ص ١٧.

(٣٦) جون هيك، هل المسيحية هي الديانة الوحيدة الصحيحة، م. قضايا إسلامية معاصرة، العدد ٢٠-٢١، ١٤٢٣هـ/ ٢٠٠٢م، ص ٢٦٢ وما بعدها.

(٣٧) سورة الأنعام، الآية ١٥٣.

(٣٨) سورة مريم، الآية ٤٣.

(٣٩) الحسين خسروبناه، التعددية الدينية، رؤية من المنظار الديني، تعريب ماجد علي، مجلة الحياة الطبية، م.س، ص ٧٩.

(٤٠) سورة الشورى، الآية ٥٣.

اللَّهِ الْإِسْلَامُ﴾^(٤١)، ﴿وَمَنْ يَبْتَغِ غَيْرَ الْإِسْلَامِ دِينًا فَلَنْ يُقْبَلَ مِنْهُ﴾^(٤٢).

«وعليه فجميع شرائع الأنبياء إنما هي سبل إلى الدين الإسلامي، وبهذا فجوهر الشرائع السماوية كلها واحد، ولكن هل ما بين أيدينا اليوم من شرائع موسى وعيسى ومحمد ﷺ هو ذات ما أنزله الله عليهم ذاته، أم أن الشريعتين السابقتين تعرضتا للتحريف؟ وهل تتمتع هذه الشرائع الثلاث بالحقية والصحة بموازاة بعضها، وبنحو متزامن، أم أنها مثلت الحق في أزمنة معينة بشكل متعاقب، وما عادت تمتاز بالحقية في زمن لاحق؟ وبالتالي هل يضطرنا قبول الشرائع المختلفة إلى قبول التعددية في مقام الاعتقاد، أم في مقام التعامل بين أتباع الشرائع المختلفة، أي على المستوى الذي يراد لهم فيه أن يعيشوا حياة سلمية؟^(٤٣).

لقد حكم القرآن الكريم على الرسالات السماوية التي سبقته بالتبديل والتغيير، بفعل التحريفات التي أوجدها أتباع تلك الشرائع في كتبهم ومراجعهم، وهذا ما تتكاثف الآيات القرآنية على إثباته، ﴿لَقَدْ كَفَرَ الَّذِينَ قَالُوا إِنَّ اللَّهَ هُوَ الْمَسِيحُ ابْنُ مَرْيَمَ﴾^(٤٤)، ﴿وَمَنْ الَّذِينَ هَادُوا سَمَّاعُونَ لِلْكَذِبِ سَمَّاعُونَ لِقَوْمٍ آخَرِينَ لَمْ يَأْتُواكَ بِكَلِمَةٍ مِنْ بَعْدِ مَوَاضِعِهِ يَقُولُونَ إِنْ أُوتِيتُمْ هَذَا فَخُذُوهُ وَإِنْ لَمْ تُؤْتُوهُ فَاحْذَرُوا﴾^(٤٥)، فجاء القرآن الكريم مبيناً لهذه التحريفات كاشفاً لها، ﴿وَمَا أَنْزَلْنَا عَلَيْكَ الْكِتَابَ إِلَّا لِتُبَيِّنَ لَهُمُ الَّذِي اخْتَلَفُوا فِيهِ وَهُدًى وَرَحْمَةً لِقَوْمٍ يُؤْمِنُونَ﴾^(٤٦). ومهيماً عليها ﴿وَأَنْزَلْنَا إِلَيْكَ الْكِتَابَ بِالْحَقِّ مُصَدِّقًا لِمَا بَيْنَ يَدَيْهِ مِنَ الْكِتَابِ وَمُهَيِّمًا عَلَيْهِ﴾^(٤٧).

إن القرآن الكريم كرس مبدأ التنوع والاختلاف باعتباره ضرورة كونية، وأمرأ واقعاً، نابع من طبيعة الحياة والكون والإنسان ﴿وَمِنْ آيَاتِهِ خَلْقُ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ وَاخْتِلَافُ أَلْسِنَتِكُمْ وَأَلْوَانِكُمْ إِنَّ فِي ذَلِكَ لَآيَاتٍ لِلْعَالَمِينَ﴾^(٤٨)، ﴿لِكُلِّ جَعَلْنَا مِنْكُمْ شُرْعَةً وَمِنْهَا جَا وَلَوْ شَاءَ اللَّهُ لَجَعَلَكُمْ أُمَّةً وَاحِدَةً وَلَكِنْ لِيَبْلُوَكُمْ فِي مَا آتَاكُمْ فَاسْتَبِقُوا الْخَيْرَاتِ إِلَى اللَّهِ مَرْجِعُكُمْ جَمِيعًا فَيُنَبِّئُكُمْ بِمَا كُنْتُمْ فِيهِ تَخْتَلِفُونَ﴾^(٤٩)، ﴿وَلِكُلِّ وَجْهَةٌ هُوَ مَوْلِيهَا فَاسْتَبِقُوا

(٤١) سورة آل عمران، الآية ١٩.

(٤٢) سورة آل عمران، الآية ٨٤.

(٤٣) غلام رضا المصباحي، الصراطات اللامستقيمة، قضايا إسلامية معاصرة، ع ٢٠-٢١، سنة ١٤٢٣هـ/ ٢٠٠٢م، ص ١٧٣-١٧٤.

(٤٤) سورة المائدة، الآية ١٧.

(٤٥) سورة المائدة، الآية ٤١.

(٤٦) سورة النحل، الآية ٦٤.

(٤٧) سورة المائدة، الآية ٤٨.

(٤٨) سورة الروم، الآية ٢١.

(٤٩) سورة المائدة، الآية ٤٨.

الْحَيَّرَاتِ أَيْنَ مَا تَكُونُوا يَأْتِ بِكُمْ اللَّهُ جَمِيعًا إِنَّ اللَّهَ عَلَىٰ كُلِّ شَيْءٍ قَدِيرٌ ﴿٥٠﴾.

فقوله تعالى: ﴿لِكُلِّ وِجْهَةٍ﴾ يشي من خلاله المصطلح القرآني إلى تعدد الجهات والسبل وما يستتبع ذلك من تعدد في الأديان والعقائد واختلاف في القبلة والشريعة، والقرآن يعترف بهذا كله، وهذا أخذ مبلغه ﷺ في حياته الواقعية في علاقته بأتباع الأديان الأخرى، وبه أخذ صحابته من بعده، فأتيح في معظم مساحات التاريخ الإسلامي لمختلف أتباع الديانات الأخرى، أن يعبروا عن أنفسهم في أمن وسلام، وأن يمتلكوا شروط ومقومات البقاء والاستمرار في الدولة الإسلامية من غير إقصاء أو إلغاء^(٥١).

إلا أن «القبول بهذا التعدد لا يعني تصويب كل السبل المتفرقة واعتبارها صحيحة جميعاً، فمما لا شك فيه أن سبيل الرشده في الحياة واحد وصراط الله المستقيم واحد لا غير، وليست كل السبل المختلفة والمتناقضة سليمة، بل الفكرة التي نؤمن بها هي: أن الله أعطى للإنسان حرية الاختيار، فلا يحق لنا أن نسلب هذا الحق منه، فالناس في الحياة الدنيا يواجهون صراعات الخير والشر، ومعارك الحق والباطل، وعليهم أن يختاروا بملء إرادتهم وحریتهم سلوك سبيل الخير وطريق الحق، وعلى المؤمنين بالله المنتهجين منهاج دينه الحنيف أن يدعو الناس إلى الله بالحكمة والموعظة الحسنة... ولكن ليس من حقهم إكراه أحد على سلوك صراط معين، وسلبه الإرادة والحرية والقدرة على الاختيار، كما ليس لهم أن يسلبوا خصوصهم حق الحياة كبشر، وحق ممارسة العيش بعزة وكرامة، ما داموا يجترمون حقوق الآخرين وحدود التعامل السليم مع كل أطراف المجتمع البشري»^(٥٢).

بهذا المعنى يؤسس القرآن الكريم للتعددية الدينية، إذ يقر بتعدد الاتجاهات الفكرية والعقائدية في المجتمع والحياة، لكن مع التأكيد على وحدة الحقيقة ووحدة الصراط المستقيم. فالإنسان في الرؤية القرآنية مطالب بالكدح والمكابدة، واستباق الخيرات لسلك الطريق المستقيم في حرية كاملة واختيار حر ﴿لَا إِكْرَاهَ فِي الدِّينِ﴾^(٥٣)، وبهذا فالقرآن من منطلق مبدأ الاختلاف والتنوع لا يلغي الديانات الأخرى ولا يحظر وجودها، بل يعترف بها تاركاً لها حرية الاختيار، ﴿وَقُلِ الْحَقُّ مِنْ رَبِّكُمْ فَمَنْ شَاءَ فَلْيُؤْمِنْ وَمَنْ شَاءَ فَلْيُكْفُرْ﴾^(٥٤)، ولكن لا يصححها ولا يصوبها كما هو الشأن في الفكر اللاهوتي الغربي.

(٥٠) سورة البقرة، الآية ١٤٨.

(٥١) حسين الصادق، مبدأ التعددية قراءة في أصول الفكر الشيعي، مجلة البصائر، ع ٢٤٦، السنة الخامسة عشر، خريف ١٤٢٥ هـ / ٢٠٠٤ م، ص ١٤٦-١٤٧.

(٥٢) نفسه، ص ١٤٧.

(٥٣) سورة البقرة، الآية ٢٥٦.

(٥٤) سورة الكهف، الآية ٢٩.

ف«في المنظور القرآني يبدو التنوع مستقطباً عبر مجراه الطويل بكلمتي الإيمان والكفر أو الحق والباطل، ترفده جداول وأنهار متشابكة تجيء من هذا الصواب أو ذاك، ومن خلال هذا التغير تتحرك مياه التاريخ فلا تترك ولا تأسن وتحفظ بها قدرتها على التدفق والنقاء. إن الإرادة الحرة والاختيار المفتوح اللذين منحا للإنسان فرداً أو جماعةً للانتماء إلى هذا المذهب أو ذاك، يقودان بالضرورة إلى عدم توحيد البشرية وتحولها إلى معسكر واحد، إن قضية الحياة الدنيا وصيرورتها المبدعة تكمن في هذا التغير»^(٥٥).

«أما عن الهدف من هذا التغير فإن القرآن يجيب ﴿وَلَوْلَا دَفْعُ اللَّهِ النَّاسَ بَعْضَهُمْ بِبَعْضٍ لَفَسَدَتِ الْأَرْضُ وَلَكِنَّ اللَّهَ ذُو فَضْلٍ عَلَى الْعَالَمِينَ﴾^(٥٦)... إن هذا التغير والتدافع المركوز في جبهة بني آدم يقود إلى «تحريك» الحياة نحو الأحسن، وتخطي مواقع السكون والفساد، ومنح القدرة للقوى الإنسانية الراشدة كي تشد عزائمها قبالة التحديات، وأن تسعى لتحقيق المجتمع المؤمن الذي ينفذ أمر الله وكلمته في العالم»^(٥٧) عن طريق التعارف العملي والتعايش السلمي.

ربما نستطيع القول بعد هذا العرض المتواضع الذي أعترف بحاجته إلى تأصيل أعمق قد لا أجد نفسي مؤهلاً للخوض فيه: إن الإسلام اعترف بشيء من التعدد على كثير من المستويات مع حفاظه على مقولة الحق والتميز بينه وبين الباطل، وندب أتباعه إلى الحرص على متابعة الحق مهما كان مصدره.

وقد اتسع صدر الإسلام للكثير من التنوع والتعدد، فضمن الإسلام التعدد على المستوى الاجتهادي، وعلى المستوى التربوي، وعلى المستوى السياسي، فهل يستطيع الفكر الإسلامي المعاصر الإجابة عن سؤال «التعددية» الذي تطرحه العولمة على كافة المنظومات الثقافية من أجل التعايش أم أن تعثرنا سيتواصل؟.

(٥٥) عماد الدين خليل، المسلم والآخر: رؤية تاريخية، إسلامية المعرفة، س. التاسعة ع ٣٣-٣٤، صيف وخريف ٢٠٠٣م، ص ٩٢.

(٥٦) سورة البقرة الآية ٢٥١، والمعنى نفسه تفيدته الآية ٤٠ من سورة الحج.

(٥٧) عماد الدين خليل، المسلم والآخر: رؤية تاريخية، م. س، ص ٩٣.

إشكالية التلقي والتأويل..

في بحوث الإعلام المعاصرة

بن دنيا فطيمة*

□ مقدمة

لقد وجدت نظرية التلقي في الأدب صداها في حقل الممارسات الإعلامية، فنتيجة لتطور البحوث الاتصالية وبالخصوص بحوث قياس جمهور وسائل الإعلام، أصبح لزاماً إضفاء صفة الشرعية لمفهوم التلقي الذي أصبح يُعنى بالصوروات المختلفة لإنتاج المعاني والتأويلات التي يبينها الأفراد.

ومن جهة أخرى، فإذا كانت هناك دراسات تعنى بتحليل المضمون للخطاب الإعلامي والدراسات السميولوجية التي تهتم بإبراز المعاني والترابطات الداخلية للنصوص؛ فإنّ نظرية التلقي ما هي إلا نظرية تدرج ضمن الحقول المعرفية الحديثة التي أعطت دفعا قويا للاهتمام بالقارئ (المتلقي) الذي كان ينظر إليه في التقاليد سواء الأدبية أو الإعلامية بأنه عنصر سلبي ليس له دور في التفاعل والتعامل مع النص كما يريد وإنشاء دلالات مثلما يفهمها،

* أستاذة باحثة بقسم علوم الإعلام والاتصال، عضو بمخبر الفلسفة والعلوم الإنسانية بكلية العلوم الاجتماعية، جامعة عبد الحميد بن باديس، مستغانم - الجزائر. البريد الإلكتروني:

bendenia_itfc@yahoo.fr

ولكن النظرة الحديثة أعطت له دور الفاعل الحقيقي والمشارك في إنتاج الدلالة والمعنى عندما يواجه عملاً ما: أدباً أو إعلاماً أو فناً.

وعلى هذا الأساس كانت الانطلاقة من مدرسة كوستانس بألمانيا على يد العالم ياوس هانس روبرت ياوس. ثم تبعه بعد ذلك مواطنه آيزر wolfgang iser الذي تبنى آراء ياوس لبلورة مفهوم جديد يحتفي بالعلاقة المتبادلة بين النص والقارئ، وكذا التركيز على أساس أن الفهم الحقيقي للنص ينبثق من القارئ، حيث إن أي نص بما فيه النصوص الإعلامية على اختلاف أنواعها لا تكتمل معانيها إلا من خلال القراءة المتمثلة في المشاركة الفعالة بين النص والقارئ، هذا الأخير الذي يتمتع بكل الحق في إضفاء معاني للنصوص التي يتلقاها، فمن خلال فعل القراءة يستطيع القارئ أن يستخرج المعاني من النص أو استخراج ما أراد منتج النص التعبير عنه، ولا يتحقق ذلك إلا من خلال تفاعل القارئ مع النص واستنطاقه والولوج إلى عوالمه المختلفة وكذا محاولة تحليل جزئيات النص المختلفة وتفكيك شفراته لكي يعيد تفسيرها وتأويلها من جديد وفق فهمه لمضمون النص حسب مستواه الفكري والثقافي.

□ أولاً: مدخل مفاهيمي

١ - مفهوم التلقي

يشق مصطلح التلقي من الفعل اللاتيني Recipere بمعنى تلقى واستقبل، فهو مفهوم حديث نسبياً في الخطاب النقدي، تبنته نظرية التلقي الألمانية التي ركزت على البعد التاريخي لعملية التلقي واستخدمه المنظرون الأنجلوساكسون في المجال اللغوي والإعلامي وفي حقل الفنون في مرحلة لاحقة^(١).

ويقال في العربية: تلقاه، أي استقبله، والتلقي هو الاستقبال - كما حكاه الأزهري - وفلان يتلقى فلاناً أي يستقبله^(٢)، ويقال في الإنجليزية: «réception» أي استقبال أو تلقى، ويقال: «réceptive» أي متلقٍ أو مُستقبل.

ولكن التمايز في الدلالة بين مفهوم الاستقبال ومفهوم التلقي يكمن في طبيعة الاستعمال عند العرب، فالكثير الغالب في الاستعمالات العربية هو استخدام مادة «التلقي» بمشتقاتها مضافة إلى النص سواء أكان النص خبراً أو حديثاً أو خطاباً، وحسبنا في هذا أن القرآن الكريم عوّل على هذه المادة في أناقته التعبيرية، ولم يستخدم مادة «الاستقبال»

(١) مخلوف بوكروح، التلقي في الثقافة والإعلام، القاهرة: دار مقامات للنشر والتوزيع، ٢٠١١، ص ٢٥.
(٢) محمود عباس عبد الواحد، قراءة النص وجماليات التلقي، مصر: دار الفكر العربي، ط ١، ١٩٩٦، ص ١٣.

في هذا المجال^(٣)، ففي أجل مواطن التلقي لأشرف النصوص، يقول الله تعالى: ﴿وَإِنَّكَ لَتَلَقَّى الْقُرْآنَ مِنْ لَدُنْ حَكِيمٍ عَلِيمٍ﴾^(٤)، ومنه قوله تعالى: ﴿فَتَلَقَى آدَمَ مِنْ رَبِّهِ كَلِمَاتٍ فَتَابَ عَلَيْهِ﴾^(٥)، فدلالة الاستعمال القرآني لمادة التلقي مع النص تنبه إلى ما قد يكون لهذه المادة من إيماءات وإشارات إلى عملية التفاعل النفسي والذهني مع النص، حيث ترد لفظة «التلقي» مرادفة أحياناً لمعنى الفهم والفتنة.

ومن هنا يظهر جلياً أنه ورد لفظ التلقي في القرآن الكريم بدلاً من لفظ استقبال، حيث قد يدل أو يشير إلى عملية التفاعل النفسي مع النص. كما نجد أن الدراسات الحديثة ركزت على لفظ التلقي، وهذا ما نجده شائعاً عند كل من (ياوس) و(إيزر)، حيث يعتبر هذا اللفظ هو الجامع لألفاظ القراءة والاستجابة والاستقبال^(٦).

ومن المرجح أن يكون لمصطلح «نظرية الاستقبال (التلقي)» *réception théorie* وقع غريب لدى المتكلمين بالإنجليزية، الذين لم يواجهوه من قبل. ووفقاً لما أشار إليه هانز روبرت ياوس H. R. Jauss، في عام ١٩٧٩ مازحاً وهو من كبار رواد هذا التيار البحثي: ربما بدت المسائل المتعلقة بالاستقبال أنسب إلى الإدارة الفندقية منها إلى الأدب^(٧).

من جانبه يحدد المنظر الألماني كلاين Ulrich Klein مصطلح التلقي في معجم علم الآداب على أنه استقبال أدبي يتم وفق أربعة عناصر، هي: إعادة الإنتاج، التكيف، الاستيعاب، التقييم النقدي^(٨). في حين يرى ياوس أن التلقي هو عمليات إنجاز تعليقات معينة من خلال عملية إدراك موجه يمكن استيعابها من خلال فهم البواعث التي تكمن خلفها والإشارات التي تحركها.

ويعرف التلقي أيضاً على أنه اللحظة الذي تتكون فيها دلالات ومعاني نص معين من طرف الجمهور^(٩)، وفي السياق نفسه يجدر بنا أن نشير إلى أن مفهوم التلقي حديث نسبياً

(٣) المرجع نفسه، ص ١٣ - ١٤.

(٤) سورة النمل، الآية ٦.

(٥) سورة البقرة، الآية ٣٧.

(٦) جمال العيفة، القراءة والمشاركة في عصر تكنولوجيا الاتصال السمعية البصرية: دراسة ميدانية على عينة من طلبة جامعة باجي مختار - عنابة، الجزائر: المجلة الجزائرية للاتصال، العدد ١٩، ٢٠٠٥، ص ١٢٧ - ١٢٨.

(٧) روبرت هولب، نظرية التلقي.. مقدمة نقدية، تر: عز الدين إسماعيل، مصر: المكتبة الأكاديمية، ط ١، ٢٠٠٠، ص ٢٥.

(٨) ابن نكاع بن دهبية، مجلة كتابات معاصرة، لبنان، العدد ٦٣ المجلد ١٦، ٢٠٠٧، ص ١٢٥.

(٩) Rémy Rieffel. Sociologie des médias. Ellipses, paris. 2001. p 133

وقد أخذ عبر تطوره معاني متعددة، فهو يدل على كيفية تعامل مجموعة ما مع أعمال كاتب أو مؤلف أو فنان أو مدرسة أو تيار أو أسلوب عبر التاريخ، ويشير أيضاً إلى العناصر التي تتحكم في خلق جمهور ما للعمل الفني.

وبالرغم من تعدد التعاريف لمصطلح التلقي إلا أننا نجد بعض المداخل النظرية الجمالية التلقي تشير إلى أنه ثمة إشكال منهجي في تدقيق الفواصل بين مصطلحات تبدو متداخلة المفاهيم، حيث لا يجب الخلط بين مفهوم التلقي ومفهوم الفاعلية التي يحدثها العمل، حيث يرتبط التلقي بالقارئ، والفاعلية بالعمل نفسه^(١١).

ونخلص للقول: إن التلقي هو اللحظة التي يتم فيها تشكيل دلالات النص من قبل أفراد الجمهور، أو سيورة إنتاج المعاني من قبل المتلقي وتأويلها.

٢- مفهوم الهرمنيوطيقا

إن الأصل الاشتقاقي لمصطلح الهرمنيوطيقا Hermeneutics يرجع إلى الفعل اليوناني Hermeneuein الذي يترجم عادة بالفعل يفسر Interpret، ومنه الاسم Hermeneia أو التفسير Interpretation^(١١).

وتعني كلمة الهرمنيوطيقا l'herméneutique علم أو فن التأويل، وإذا أردنا أن نستخدم عبارة أدق، قلنا مع شلايرماخر schleiermacher: إنها تعني «فن امتلاك كل الشروط الضرورية للفهم»^(١٢).

والواقع أن مفهوم «الهرمنيوطيقا» ينطوي على مجموعة من المفاهيم «الفرعية» أو «المقابلة» التي تشير إلى أصناف مختلفة من العمليات التأويلية الممارسة على النصوص كالفهم والتفسير والشرح والتأويل والترجمة والتطبيق... إلخ. وهذه الفعاليات الهرمنيوطيقية نجدها أحياناً مختلفة ومتمايزة وأحياناً متطابقة ومتماثلة وأحياناً متداخلة ومتكاملة. فشلايرماخر مثلاً يقصي التأويل ويضع الفهم في مركز الممارسة الهرمنيوطيقية على أساس أن التأويل يبحث فقط عن المعنى الحرفي أو المجازي، في حين أن المطلوب هو «فهم» خطاب الآخر في غيريته، أي في تفرد. أما دلثاي Wilhelm Dilthey فقد جعل «التأويل» شكلاً

(١٠) مخلوف بوكروح، أثر تكنولوجيا الاتصال في تلقي الخطاب الفني، مجلة فكر ومجتمع، الجزائر: طاكسيج. كوم للدراسات والنشر والتوزيع، العدد الثاني، ٢٠٠٩، ص ١٠.

(١١) ماهر عبد المحسن حسن، جادامر مفهوم الوعي الجمالي في الهرمنيوطيقا الفلسفية، لبنان: دار التنوير، ٢٠٠٩، ص ٥٥.

(١٢) عبد الغني بارة، الهرمنيوطيقا والفلسفة.. نحو مشروع عقل تأويلي، لبنان: دار العربية للعلوم ناشرون، ٢٠٠٨، من ص ٨٦ إلى ص ٩٦.

خاصاً من أشكال «الفهم» وحالة جزئية منه، ويميز بينهما وبين «التفسير» تمييزاً كاملاً بحيث يناقض كل طرف منهما الآخر ويستبعده كلية. إن التفسير في نظر دلتاي هو المنهج العلمي الذي تتميز به المدارس والعلوم الوضعية، في حين يشكل الفهم أو التأويل «المنهج العلمي» المناسب لحلقل الفكر والعلوم الإنسانية. فالعالم الطبيعي «يفسر» مادته، أما علوم الفكر فهي في حاجة إلى «فهم» أو «تأويل»، ولا يمكن إطلاقاً لأي منهج من المنهجين أن يطبق على الحقل المقابل^(١٣).

غير أن بول ريكور Paul Ricoeur يحاول على العكس من دلتاي، التقليل من حدة التناقض والتعارض بين مقولتي التفسير والتأويل، ويبحث عن التكامل المتبادل بينهما، ويشير ريكور في هذا الصدد إلى أن مفهوم التفسير «قد خضع لتحويل أساسي نقله من مجاله الأصلي الذي وضعه فيه دلتاي إلى مجال جديد. فلم يعد مقتبساً أصلاً من علوم الطبيعة، ولكن من النماذج اللسانية الخالصة»^(١٤).

فنحن «نفسر» النص أولاً بدراسة علاقاته الداخلية وتحديد بنياته الخاصة، ثم «نؤوله» بعد ذلك بأن نمنح لهذه العلاقات والبنيات دلالة معينة. وهذا ما جعل ريكور يعتد بإنجازات البنيوية التي وفرت لنا الأسس المنهجية العلمية لتحليل مكونات النص الداخلية (أي لتفسيره)، ويدعو في الوقت نفسه إلى ضرورة تجاوز هذه المرحلة وعدم التوقف عندها: علينا أن نعطي دلالة ما لهذه النتائج التفسيرية (أي علينا أن نؤولها) وإلا كانت عديمة الجدوى. وهكذا يجد التفسير تتمته في التأويل، ويجد التأويل أساسه العلمي ومركزه الموضوعي في التفسير^(١٥).

أما هايدجر فإنه ينظر إلى «الفهم» باعتباره مكوناً لكيثونة الكائن وباعتباره كيفية أساسية لوجوده ولقاربه للعالم ولذاته، أما «التأويل» فيقتضي الإمساك بهذا الفهم وإخراجه إلى دائرة الوعي والإدراك. ورغم أن بول ريكور يطابق أكثر فأكثر، في كتابه صراع التأويلات بين مفهومي الهرمنيوطيقا والتأويل، إلا أنه كان يحرص في البداية على إعطاء مفهوم الهرمنيوطيقا نوعاً من الشمولية مقارنة بمفهوم التأويل، ذلك أن هذا الأخير يرتبط في نظره بالتفسير النصي المباشر في معناه الدقيق، أما الهرمنيوطيقا فإنها «تحرك المسألة العامة للفهم» بالمعنى الواسع لفهم العلامات أيًا كانت هذه العلامات أو أيًا كان الخطاب الذي

(١٣) عبد الكريم شرفي، من فلسفات التأويل إلى نظريات القراءة، لبنان: الدار العربية للعلوم - ناشرون، ط ١، ٢٠٠٧، ص ١٨.

(١٤) المرجع نفسه، ص ١٩.

(١٥) بول ريكور، النص والتأويل، تر: منصف عبد الحق، مقال ضمن: مجلة العرب والفكر العالمي، لبنان: مركز الإنماء القومي، العدد الثالث، ١٩٨٨، ص ٣٦.

تشكله. ومن هنا يكون التأويل المهتم بالمسائل التقنية للتفسير النصي الملموس حالة جزئية من «الفهم» الذي يثير المسائل الأعم للدلالة واللغة^(١٦).

٣- مفهوم التأويل

تشق كلمة التأويل في اللغة العربية من فعل أول الشيء تأويلاً بمعنى أرجعه وأوّل الرؤية فسرها وعبر عنها، وأوّل الكلام يعني دبره وقدره وفسره^(١٧)، ويعتبر التأويل بمثابة عملية بحث مستمرة عن أمثل شكل للفهم والاستيعاب، على اعتبار أن كل فهم يفتح طريقاً إلى التساؤل وإلى تنشيط الفكر، فالتأويل محكوم بعملية استطلاع الحقيقة السرية أو المعنى المختفي وراء الإشارات والتعبيرات المختلفة، فلا يكفي فقط تفكيك الرموز وإنما يجب البحث عن المعنى الكامن في النص من أجل تقديم قراءات ومعاني أخرى.

في هذا الصدد يرى أمبرتو إيكو أن التأويل هو تلك التخمينات والتفسيرات التي يقدمها المتلقي نتيجة تلقيه للرسالة الإعلامية وذلك من خلال الكشف عن المعنى الخفي للرسالة^(١٨)، ويرى كذلك إيكو أن التأويل هو تفاعل مع نص العالم أو تفاعل مع عالم النص عبر إنتاج نصوص أخرى، وحسب جورج غادامير نجد أن هناك ثلاث مراحل في علم التأويل: الفهم *compréhension* والتفسير *interpretation*، والتطبيق *application*^(١٩)، ومن الضروري أن كل ممارسة تأويلية تحقق وحدة هذه اللحظات الثلاث من خلال ميادين موضوعه، مهما اختلفت. وهو يرى أن التأويل هو الشكل الجلي للفهم. هذا الانصهار للفهم والتأويل، بالمقابل، أدى في الهيرمينوطيقا إلى إبعاد التطبيق - بوصفه عنصراً ضرورياً ضمن مراحل العملية التأويلية - نهائياً من سياق الهرمينوطيقا.

لذا، يضيف غادامير: فنحن مطالبون، لا بإرفاق الفهم والتأويل بعضهما لبعض فحسب، بل أيضاً، برد الاعتبار لـ«التطبيق»، وجعله ضمن مسار موحد معها. فلا تأويل خارج الفهم وما الفهم في المحصلة إلا تطبيق ما^(٢٠).

(16) Paul Ricoeur. Le conflit des interprétations. Essais d'herméneutique. Seuil. 1969. p 8

(١٧) عبد القادر الزاكي، من النموذج النصي إلى النموذج التفاعلي للقراءة، نظرية التلقي، إشكالات وتطبيقات، سلسلة ندوات ومناظرات، الرباط: منشورات كلية الآداب والعلوم الإنسانية، رقم ٢٤ - ١٩٩٢، ص ٤٩٢.

(١٨) إمبرتو إيكو، التأويل بين السيميائيات والتفكيكية، تر: سعيد بنكراد، المغرب: المركز الثقافي العربي، ط ١، ٢٠٠٠، ص ٧٧-١١٧.

(١٩) هانز روبرت ياكوس، علم التأويل الأدبي، تر: بسام بركة، مقال ضمن مجلة العرب والفكر العالمي، مرجع سبق ذكره، ص ٥٤.

(٢٠) عبد الغني بارة، ص ص ١٢٧-١٢٨.

وفي هذا المجال، نجد هانز روبرت ياوس يشيد بفضل غادامر في التأكيد على ضرورة التوحيد بين اللحظات الثلاث: الفهم، التأويل، التطبيق، في كل ممارسة تأويلية^(٢١).

وإجمالاً يمكن القول بأن التأويل يتطور بتطور فعل القراءة ومهما تكن الإجراءات أو الخطوات التي يتبعها فهو يستهدف استخلاص المعنى الذي هو الخطوة الأولى نحو الفهم، وبناء المرجعية التي هي الخطوة الأولى للتفسير.

□ ثانياً: نظرية التلقي

جاءت نظرية التلقي كرد فعل للتطورات العقلية والأدبية في ألمانيا الغربية خلال الستينات، وانبثقت من مشاركين في الاجتماعات والمؤتمرات التي كانت تقام بجامعة «كوستانس» والتي طبعت بعدها ضمن سلسلات عنوانها «الشعرية والتأويل»^(٢٢).

ولعل من أهم مرتكزات هذا الاتجاه البحثي هو أن القارئ هو المحور الأهم في عملية التلقي، وعلاقته بالنص ليست علاقة جبرية موظفة لخدمة نظام أو طبقة كما في الماركسية، وليست علاقة سلبية كما في المذهب الرمزي وإنما هي علاقة حرة غير مقيدة. أما صاحب النص فقد أهملت النظرية دوره في عملية التلقي، بمعنى أن دراسة أحواله النفسية والتاريخية ليست أمراً ضرورياً يعتمد عليه المتلقي في تعامله مع النص. فالنظرية تشير في مجموعها إلى تحول هام في عملية التلقي من صاحب الإنتاج إلى النص والقارئ.

وبالتالي، تستبعد هذه النظرية دراسة النص على أساس منهج يهتم بحياة الكاتب؛ لأن النص في ذاته أو في ارتباطه بصاحبه لا يمثل -عندهم- فناً لم يخضع لعملية الإدراك، «فالإدراك وليس الخلق... الاستقبال وليس النتاج هو العنصر المنشئ للفن»، وهذا يتم بواسطة القارئ خلال تفاعله مع النص، ولكي يتحقق التفاعل بالصورة التي يرونها كان تركيزهم على أهمية الدور الواسع الذي ينهض به القارئ عبر مجموعة من الإجراءات المنظمةة في عملية القراءة^(٢٣).

في السياق نفسه وفيما يخص الجذور التاريخية والمرتكزات التأسيسية لنظرية التلقي فنجد روبرت هولب قد وقف عند خمسة من المصادر الفكرية التي رآها مؤثرة في ظهور

(21) Hans Robert Jaus. Pour une herméneutique littéraire. P 15

(٢٢) بشرى موسى صالح، نظرية التلقي.. أصول وتطبيقات، الدار البيضاء: المركز الثقافي العربي، ٢٠٠١، ط١، ص٤٢.

(٢٣) عباس محمود عبدالواحد، قراءة النص وجماليات التلقي، مصر: دار للفكر العربي، ط١، ١٩٩٦، ص١٨.

هذه النظرية ورواجها، هي^(٢٤) «الشكلانية الروسية»، و«بنوية براغ» و«ظواهرية رومان إنجاردن»، و«هرمنيوطيقا هانز - جورج غادامير-» و«سوسيولوجيا الأدب»، وقد كان لهذه المصادر تأثير مباشر في منظري مدرسة كونستانس في ألمانيا الغربية آنذاك، الذين كان لهم الفضل في رواج النظرية، ومن استحق عملهم مراجعة أشمل، في ضوء ما يتعلق بتلك المصادر الخمسة، الخاصة بموضوع التلقي أو العلاقة بصفة عامة بين القارئ والنص.

ففيما يتصل بالمدرسة الشكلانية توقف المؤلف في نظريتهم الأدبية عند جملة من العناصر كان لها تعلقها بنظرية التلقي، كالأداة الفنية وما تحدثه من تغريب للتصورات في العمل الأدبي، وكالوقوف على سيرة الكاتب وفاعليتها لدى المتلقي.

وفيما يتصل بإنجاردن كان كتابه «الخبرة بالعمل الفني الأدبي» الذي ظهر في ألمانيا عام ١٩٦٨ لافتاً لأصحاب نظرية التلقي من حيث اهتمامه بالعلاقة بين النص والقارئ. لقد رفض إنجاردن فلسفته الظواهرية ثنائية الواقع والمثال في تحليل المعرفة ورأى أن العمل الفني يقع خارج هذه الثنائية، فلا هو معين بصورة نهائية، ولا هو مستقل بذاته، ولكنه يعتمد على الوعي، ويتشكل في هيكل أو بنية مؤطرة تقوم في أجزاء منها على الإيهام الناشئ عما تشتمل عليه من فجوات أو فراغات يتعين على القارئ ملؤها. ومن ثم فإن العمل الفني الأدبي في حاجة دائماً إلى هذا النشاط الإنساني الذي يعمل فيه القارئ خياله كذلك من أجل أن يكمل العمل ويحققه عياناً^(٢٥).

أما مدرسة براغ البنوية فقد وقف هولب على أعمال أهم منظر للأدب فيها وهو جان موكاروفسكي تلك الأعمال الممهدة لنظرية التلقي، ذلك بأن موكاروفسكي لم يفصل العمل الأدبي بما هو بنية عن النسق التاريخي وعن مرجعياته التاريخية... وبهذا الوصف يتوجه إلى متلق هو نفسه نتاج للعلاقات الاجتماعية المتغيرة وبهذا المتلقي للعمل وليس بمنشئه، يناط فهم المقصد الفني الكامن في العمل.

ثم ينتقل هولب إلى جادامير وموقفه من المنهج العلمي وانحيازه إلى النشاط التفسيري - الهرمنيوطيقي - بأركانه الثلاثة، على أساس أنه المرتكز الصالح لتحديد إمكانية الرؤية وسعيه نحو تأسيس وعي ذي طابع تاريخي عملي، هو قبل كل شيء وعي بالموقف التفسيري، وتطويره لمصطلحين كان لهما أهميتهما لدى رواد نظرية التلقي، هما «التاريخ العملي» و«أفق الفهم».

(٢٤) عبد الناصر حسن محمد، نظرية التوصيل وقراءة النص الأدبي، القاهرة: المكتب المصري لتوزيع المطبوعات، ١٩٩٩، ص ٧٨.

(٢٥) روبرت هولب، نظرية التلقي، تر: عز الدين إسماعيل، مرجع سبق ذكره، ص ١٣.

ومن هذا التوجه الهرمنيوطيقي ينتقل هولب إلى التوجه الاجتماعي النفسي عند لوفيتتال وتناوله مشكلة العلاقة بين العمل والمتلقي على هذا الأساس. ثم يعرج هولب على جوليان هيرش وما لفت إليه النظر في دراسة تاريخ الأدب من ضرورة التركيز لا على الأعمال ومنشئها بل على الآثار التي أحدثها هؤلاء المنشئون في زمنهم وبعد زمنهم، في نفوس المتلقين الذين يدركون قيمة تلك الأعمال ويقررونها. ثم ينهي هولب هذا الاستعراض التاريخي بوقفه من شوكنج، الذي قدّم بديلاً من البدائل القليلة للأفكار السائدة عن تاريخ الأدب، من شأنه أن يمهّد الطريق كذلك لنظرية التلقي، وذلك عندما ركز دراسته على سوسيولوجيا الذوق، ففي هذا التوجه لم يعد المؤلف وعمله الأدبي يحتلان مكان الصدارة، بل انصرف الاهتمام أساساً إلى المتلقي وإلى الظروف الاجتماعية التي تم فيها التلقي^(٢٦).

هذه هي جملة التوجهات التي يمكن أن تكون ممهدة لظهور النموذج النقدي الحديث ممثلاً في نظرية التلقي.

□ ثالثاً: أنموذج التلقي في بحوث الإعلام والاتصال

استمدت دراسات التلقي إشكالياتها انطلاقاً من السياق العام للتيارات النقدية وخاصة المدرسة الألمانية التي طورت نظرة نقدية حول علاقة النص الأدبي بالقارئ، وتحول الاهتمام من جمالية التأثير إلى جمالية التلقي.

ويلتقي أيضاً هذا الطرح مع منظور مدرسة فرانكفورت ومركز برمينغهام للدراسات الثقافية المعاصرة في بريطانيا^(٢٧) وما قدمه استوارت هل Stuart hall من تدعيم لهذه الدراسات، من خلال نموذج «الترميز وفك الترميز»، الذي ركّز من خلاله على الإمساك بمؤشرات تأويل الجمهور للرسائل الإعلامية انطلاقاً من متغيرات النوع والانتهاؤ الطبقي والاجتماعي.

وقد كان لزاماً الانتقال من النموذج الذي يفسر فعل وسائل الإعلام انطلاقاً من المصدر إلى النموذج الذي يكتشف أهمية المتلقي، بمعنى من نموذج أحادي الاتجاه إلى نموذج تحاوري لعملية الاتصال، وأصبح من الضروري الربط بين النص الإعلامي والمتلقي، هذا الأخير الذي يمكن له تقديم دلالات ومعاني تختلف مع ما يريده صاحب النص، فهناك تباين شديد بين سياقات التلقي بسبب تعدد المدونات، كما أن الجماعات التأويلية والمصادر

(٢٦) المرجع نفسه، ص ١٤.

(27) Armand MATTELART -Erik NEVEUCULTURAL STUDIES' STORIES La domestication d'une pensée sauvage, Réseaux n° 80 CNET – 1996.p4

الثقافية المشتركة تؤثر في عملية فك الرموز.

في السياق نفسه، نجد أن هذا التيار البحثي قد طوّر مجال البحث في كل من دراسة الجمهور وكذا تحليل المحتوى -تحليل المحتوى من طرف الجمهور-، وذلك انطلاقاً من معطيات إمبريقية، وبهذا الشكل تسمح بحوث التلقي بتقريب الباحثين بالأشخاص الفعليين والحقيقيين المكونين للجمهور⁽²⁸⁾.

ولا يفوتنا أن نشير إلى أن الباحث رولان بارت هو أهم من ساهم في تثبيت فكرة الاهتمام بدراسة القارئ على حساب المؤلف الذي ظل ولفترة طويلة هو الملك، فمن خلال كتابه «موت المؤلف» ركّز رولان بارت على ضرورة إعطاء الحق الكامل والمطلق للقارئ في القراءة والتفسير، إذ ينبغي على سلطة المؤلف أن تزول لأنه لا بد وأن يتحرر القارئ من كل القيود، لذا لا بد من الاهتمام بالقارئ والتعرف على القراءات التي يقدمها للنصوص، وفي هذا المجال يقول الباحث دانيال داينان Daniel Dayen: دراسات التلقي لا تتكلم عن الجمهور⁽²⁹⁾، ولا على اسم الجمهور، هي تعطي الكلمة للجمهور⁽³⁰⁾.

وإذا ما تحدثنا عن تيار الدراسات الثقافية فنجد أنه قد انبثق عن مركز الدراسات الثقافية المعاصرة Centre of Contemporary Cultural Studies cccs الذي تأسس سنة ١٩٦٤ في جامعة برمينغهام في إنجلترا.

ويهتم هذا المركز بالأشكال والممارسات والمؤسسات الثقافية وعلاقتها بالمجتمع والتغير الاجتماعي، وكان ريتشارد هوغارت Richard Hoggart أول مدير له، وقد خلفه في هذا المنصب الجامايكي الأصل ستيوارت هال سنة ١٩٦٨، وهي السنة نفسها التي عين فيها نائباً للمدير العام لليونسكو.

وقد عرف المركز أوج قوته خلال هذه الفترة، التي تزامنت مع نهضة اليسار الجديد، ويستمد مركز برمينغهام أفكاره التأسيسية من كتابات هوغارت والمؤرخ إدوارد ب.

(28) Jean Lohisse. La communication. De la transmission a la relation. Paris. Deboeck.2009/ p124

(29) علي قسايسية، المنطلقات النظرية والمنهجية لدراسات التلقي، رسالة دكتوراه، قسم علوم الإعلام والاتصال، جامعة الجزائر، ٢٠٠٧، ص ٦٥. انظر أيضاً:

- Daniel Cefai – Dominique Pasquier. Les sens des public. Paris. Puf. 2003.

- H.chavenon-J,m Brignier, Mesures l'audience des médias , Dunod, paris 2002.

(30) Brigitte Le Grignon. Du côté du public. Usages et réceptions de la télévision Economica, «Etudes Politiques», 2003.P3.

تومسون Edward P «(31)».

وقد كان ريتشارد هوغارت Richard Hoggart قد نشر سنة ١٩٥٧ كتاباً حمل عنوان استخدامات محو الأمية The Uses of literacy (32) الذي ترجم إلى الفرنسية سنة ١٩٧٠ تحت عنوان ثقافة الفقير la culture du pauvre. وقد ضمنه صاحبه الذي يعود في أصوله الاجتماعية إلى الطبقة العمالية، تحليلاته للتغيرات التي أصابت نمط حياة وممارسات الطبقة العمالية في مجالات العمل والحياة الجنسية والعائلة والترفيه.

وقد اعتمد في تحليله لسلوكات المتلقين على موضوع الثقافة الجماهيرية. وعلى اختلاف زملائه يمكن أن نجده قد تأثر بالنزعة الماركسية (33).

والفكرة الأساسية التي يقول بها هوغار في كتابه «ثقافة الفقراء» تكمن في التأكيد على أنه يجب دراسة الجمهور في مختلف أشكاله وأساليبه الحياتية. وذلك من خلال تحليل إثنوغرافي دقيق يساعد على معرفة كيف تنظم حياة الجماعة محل الدراسة، من أجل فهم كيف يتعامل الجمهور مع المنتجات الثقافية والتي تفرز مواقف خاصة.

من جانب آخر يعتبر نموذج استوارت هال الترميز وفك الترميز/ Encoding/ Decoding من بين أهم الأعمال المؤسسة لنظرية التلقي، فمن خلال هذا النموذج يبين لنا هال الطريقة التي تؤول بها الرموز المتضمنة في المواد والرسائل الإعلامية من طرف من يتلقونها (34).

ومن أجل فهم التلقي يجب تحليل سيرورة التشفير (الإنتاج) وفك التشفير (التأويل من طرف المتلقي)، كما ركز على تحليل ومعرفة العلاقات بين بنيات السلطة السياسية والاقتصادية، وكذا الأيديولوجية الموظفة من طرف وسائل الإعلام وأشكال الثقافة الشعبية (35).

في السياق نفسه يرى هال أن للمتلقي ثلاث مواقف مفترضة يمكن أن يتخذها

(31) أرمان وميشال ماتلار، تاريخ نظريات الاتصال، تر: نصر الدين لعياضي والصادق رابح، المنظمة العربية للترجمة، لبنان، ط ١، ٢٠٠٥، ص ١١٨.

(32) Armand Mattelard_ Eric Neveu. Introduction aux Cultural studies. La découverte. Paris. 2008. p 66.

(33) Rémy Rieffel. Sociologie des médias.opcit. P 131.

(34) Pascale Goetschel, François Jost et Myriam Tsikounas lire, voir, entendre. La réception des objets médiatiques, Publisor. Paris.p 25

(35) Stuart HALL, Codage/Décodage, Réseaux, N°68, CENT, 1994

إزاء النص، يمكنه أن يقدم قراءة تتوافق مع ما أراده صاحب النص، ويمكنه تقديم قراءة تفاوضية بحيث يوافق على عناصر المعنى المهيمن ويرفض البعض الآخر، كما يمكنه أن يتعارض مع المعنى المهيمن.

في المجال نفسه، نجد أن من بين أهم المساهمات في دراسات التلقي أعمال الباحث البريطاني دافيد مورلي David Morley الذي انطلق في بحوثه من النتائج التي توصل إليها ستيوارت هل، حيث ركّز على ضرورة الاهتمام بالسياق الذي تتم فيه عملية التلقي، واستبدل مفهوم فك الترميز بمفهوم سياق المشاهدة وبالتحديد السياق العائلي، إذ يشير إلى ضرورة الاهتمام بالتماثل والاختلاف بين العائلات، كما يركز مورلي على الحركية العائلية، إذ أصبحت -حسبه- الوحدة القاعدية هي العائلة وليس الفرد⁽³⁶⁾، أما منهجياً فيتبع مورلي المناهج الإثنوغرافية التي تسمح بملاحظة التفاعلات فيما بين أفراد العائلة أمام شاشة التلفزيون عن طريق الملاحظة بالمشاركة.

□ خاتمة

تعد بحوث جمهور وسائل الإعلام من أهم المجالات البحثية في حقل بحوث الإعلام والاتصال، لأن الجمهور هو المستهدف الأساسي في العملية الإعلامية التي لا تكتمل أركانها دون تلقي رسائلها.

وإذا كانت المقاربة التقليدية للجمهور تنظر إليه على أساس أنه متلق سلبى - وهذا لم يعد صحيحاً - فإن دراسات الجمهور الجديدة اتجهت نحو اعتبار الجمهور متلقياً نشيطاً له دوره الفعّال في المشاركة والتفاعل، ويتمتع بقدرة أكبر على التحكم في المضامين الإعلامية، كما أنه يقوم بتقديم قراءات متعددة للرسائل التي يستقبلها مما يساهم في إتمام بنية النص.

هذا ما يتوافق وأهداف دراسات التلقي التي جاءت لتهمم بالأبعاد التفسيرية والتأويلية للرسالة، عن طريق التركيز على الجمهور وعملية صنع وتشكل المعنى، وكيف أن أفراد الجمهور يبنون وبفعالية معاني ودلالات لمختلف الرسائل الإعلامية بدلاً من أن يستوعبوا معاني محددة مسبقاً من طرف منتج الرسالة، فالمعنى هو نتيجة تفاعل بين القارئ ونص الرسالة.

ونخلص للقول: إننا نعيش اليوم في عالنا العربي ضمن بيئة إعلامية جديدة، تحتم

(36) David Morley. LA RÉCEPTION DES TRAVAUX SUR LA RÉCEPTION - Retour sur «Le Public de Nationwide» Traduit de l'anglais par Daniel Dayan. HERMÈS 11 - 12, 1992. p32

على دارسي الإعلام الاهتمام أكثر بعنصر الجمهور وفق مقاربات ومنهجيات بحثية قادرة أكثر على فهم هذا الجمهور وكيفية تفاعله وإنتاجه لمعاني الرسائل الإعلامية، على اختلاف أنواعها، بعيداً عن البحوث الإحصائية التي تربعت ولوقت طويل على عرش بحوث جمهور وسائل الإعلام.

فقد أصبح من الضروري ألا تهتم هذه البحوث فقط بالمتلقي، وإنما يجب التعرف على الكيفية التي يمكن أن يستنبط من خلالها المعنى من النص، وكذلك الظروف التي ينتج فيها المعنى.



لماذا لم ينته المشروع الحضاري لمالك بن نبي في الجزائر؟

الدكتور قويدري الأخضر*

□ مقدمة

كلما تحدثنا عن مشكلات الحضارة التي يعاني منها مجتمعنا الجزائري، ارتسمت في عقولنا مشاهد شتى تتصارع فيها بوارق الفرح والأمل مع مشاعر الحزن والقنوط. فنحن نفرح لأننا نلاحظ أن هناك إنجازات كثيرة تتحقق في مجتمعنا بإمكانها أن تخرجنا من دائرة التخلف، وتقربنا من العالم المتحضر.

ولكن حينما نشاهد أن هذه الإنجازات لم تخرجنا من دائرة التخلف -بل بالعكس- أبعدتنا عن قيمنا وثوابتنا وهويتنا، يعترينا اليأس والفرح من مستقبل قد نكون فيه غرباء عن أنفسنا. ولا شك في أن هذا الأمر سيفضي بنا إلى إثارة مشكلات عديدة أثرت فيما مضى، كمشكلة الأصالة والمعاصرة، ومشكلة الصراع الحضاري، ومشكلة الغزو الثقافي، ومشكلة التخلف وغيرها من المشكلات التي توّول في نهاية الأمر إلى صلب مشكلتنا الحضارية في هذا العصر.

* أستاذ محاضر في فرع الفلسفة، ورئيس المجلس العلمي لكلية العلوم الإنسانية والاجتماعية، بجامعة الأغواط - الجزائر.

أجل لقد حاول الكثير من المفكرين العرب والمسلمين مقارنة المشكلات المتعددة التي تعوق نهوض العالم العربي. وكل قدم مشروعه، وبشر بأطروحاته، لكن تعدد تلك المشاريع وتنوع تلك الأطروحات لم يحقق الأمل المنشود. لأسباب عديدة ستحدث عن بعضها في هذه الدراسة.

وإن من بين أصحاب المشاريع النهضوية المفكر الجزائري المرحوم مالك بن نبي الذي اشتغل طيلة حياته على تحليل مشكلات الحضارة، مقدماً في ذلك رؤى علمية للخروج من التخلف سواء أكان ذلك على الصعيد المحلي الجزائري أم على صعيد العالم النامي كله. لكن ومع كل أسف ما يزال المجتمع الجزائري على حاله من التخلف - كغيره من مجتمعات العالم العربي - الشيء الذي يدعونا إلى طرح جملة من التساؤلات:

- إلى أي حد تعتبر أطروحات مالك بن نبي في الحضارة أطروحات أصيلة ورائدة؟
- ولماذا لم تستثمر تلك الأطروحات في ترقية مجتمعنا الجزائري؟
- هل يعود السبب إلى أن تلك الأطروحات كانت بنت ظروفها ولم تعد صالحة لنا في الوقت الراهن؟
- أم أن هناك أسباب أيديولوجية تمنع استثمار نظرياته؟
- أم أن السبب يعود إلى ما يحوكه الغرب من مؤامرات لأجل الهيمنة علينا ومنعنا من أي إقلاع حضاري؟

ستكون الإجابة عن هذه التساؤلات من خلال الأطروحات الآتية:

الأطروحة الأولى: ملامح المشكلة الحضارية عند مالك بن نبي

يؤسس مالك بن نبي فكره الحضاري على دور الفكرة الدينية في نشأة الحضارات، فهي التي رافقت بزوغ الحضارات عبر التاريخ، وهي بمثابة الشرارة التي شغّت منها كل الإبداعات الفردية والجماعية، فيقول في هذا الشأن: «الروح وحده هو الذي يتيح للإنسانية أن تنهض وتتقدم، فحيثما فقد الروح سقطت الحضارة وانحطت»^(١).

ثم يؤكد من خلال مسح تاريخي شامل أن هناك ٥٠ حضارة من الحضارات أصلها ديني^(٢)، وهذا ما يصدق على العرب تماماً، فلقد كانوا قبل الإسلام مجرد رعاة متفرقين لا يؤبه بهم، وإذا بالروح الإسلامية تجعل منهم بناة للحضارة، وسادة للعالم.

وبقوا على تلك الوتيرة من الرقي إلى أن خفت حرارة الفكرة الدينية فيهم، فدخلوا

(١) مالك بن نبي وجهة العالم الإسلامي، بيروت: دار الفكر المعاصر، دمشق: دار الفكر، ط ٢٠٠٢ م ص ٣١.

(٢) مالك بن نبي، شروط النهضة، ترجمة عبد الصبور شاهين، دمشق: دار الفكر، ١٩٨٦، ص ٤٨.

منذ عصر ما بعد الموحدين في نفق مظلم من التخلف والانحطاط.

والحقيقة أن لهذا التخلف سوابق تاريخية تتمثل في معركة صفين، لكن النتيجة ظهرت متأخرة. فقد كانت تلك المعركة منعرجاً خطيراً، وخطأً فادحاً في حياة المسلمين دفعوا ثمنه بعد قرون. وعلى هذا فإن انحطاطهم لم يكن مفاجئاً، إذ هو النتيجة الطبيعية للخلل السياسي الذي حدث في صفين فأحل السلطة العصبية محل الحكومة الديمقراطية الخليفة^(٣).

ورغم أننا نعيش في العصر الحديث إلا أننا - حسب مالك بن نبي - نعيش في عام ١٣٦٩م وهي السنة التي يبدأ فيها تاريخ الانحطاط بظهور إنسان ما بعد الموحدين^(٤).

إن هذا العصر الانحطاطي دام قرناً طويلاً أنتج لنا إنساناً موبوءاً بأمراض التخلف المتنوعة، والتي كانت سبباً في مجيء الاستعمار.

لقد حل الاستعمار بالجزائر وفي البلاد الإسلامية، فوجدها مهياً لمشاريعه التخريبية، فعث فيها فساداً وغرس داخلها مزيداً من الجهل والفقر والبطالة والفساد الاجتماعي بكل أنواعه. وكمثال على ذلك يصف لنا مالك بن نبي حالة التعليم في العهد الاستعماري فيقول: «... ففي مجال التعليم مثلاً كانت المدرسة الاستعمارية لا تهتم بتعليم الجزائريين بقدر ما كانت تحرص على توزيع نفاياتها التي تحيل المستعمَر (بفتح الميم) عبداً للاقتصاد الأوروبي، فهي لا تسعى إلى اكتشاف ذكاء تلاميذها أو دفع مواهبهم، وإنما تسعى إلى خلق آلات ذات كفاءات محدودة»^(٥).

لكن أستاذنا إذ يؤكد على خطورة الاستعمار ودوره السلبي، فإنه يلفت انتباهنا إلى الجانب الإيجابي منه، والذي يخفى على كثير من الناس. فالاستعمار صدم وعينا ونبهنا إلى ضعفنا وتحاذلنا وتحلّفنا، وأيقظنا من سبات عميق خيم علينا طيلة قرون. ولذا فهو من هذه الحثيثة، إيجابي رغم ما فيه من سلبيات، يقول: «هناك جانب إيجابي للاستعمار حين يحرر الطاقات التي طال عليها زمن الخمود على الرغم من أنه يعد من جانب آخر عملاً سلبياً»^(٦).

لكن لماذا نلوم الاستعمار، ونعلق عليه كل مشاكلنا؟ ألا يحق لنا أن نتوجه باللوم على أنفسنا؟

إن ابن نبي يدعونا إلى التمييز بين بلد مغزو وبلد مستعمَر، «ففي الحالة الأولى يوجد فرد غير قابل للاستعمار، أما في الحالة الثانية فإن جميع الظروف الاجتماعية التي تحيط بالفرد تدل على قابليته للاستعمار. وفي هذه الحالة يصبح الاحتلال الأجنبي استعماراً وقدرأ

(٣) مالك بن نبي، وجهة العالم الإسلامي، ص ٣٦.

(٤) نفسه، ص ٣٥-٣٦.

(٥) نفسه، ص ٦٥.

(٦) نفسه، ص ٩٤.

محتوماً»^(٧). فروما مثلاً لم تستعمر اليونان ولكن غزتها؛ لأن اليونانيين انهزموا في معركة فقط، أما داخلياً فلم يكونوا منهزمين، فكان ذلك سبباً في تجميع قواهم وانتصارهم فيما بعد. وفي المقابل فإن انجلترا استعمرت فعلاً أربع مائة مليون من الهنود لأنه كانت لديهم القابلية للاستعمار^(٨).

إن عناصر الهزيمة لا توجد خارجنا إطلاقاً، بل هي موجودة فينا وبالتالي يجب علينا أن نغير أنفسنا. «غير نفسك تغير التاريخ»^(٩).

إن تحرير أنفسنا من أنواع الهزائم والانتكاسات والتخاذلات تجاه المستعمر وتجاه قيمه هو الانتصار بعينه.

«أخرجوا المستعمر من أنفسكم يخرج من أرضكم»^(١٠).

فمن الذات إذن يبدأ البناء الحضاري، علماً بأن هذا البناء ليس مجرد تكديس لمنتجات الآخر بل هو إبداع يتأسس على المعطيات الذاتية والمقدّرات الداخلية، ومن هنا كان مالك بن نبي حانقاً على عملية استيراد الأشياء والأفكار من العالم الغربي؛ لأنها لا تعدو أن تكون تكديساً للحضارة «وليست الحضارة تكديساً للمنتجات، بل هي بناء وهندسة»^(١١).

إن العالم الإسلامي لا يستطيع أن يجد هداية خارج حدوده، بل لا يمكنه على الإطلاق أن يلتمس رشاده في العالم الغربي الذي اقتربت قيامته، ولكن عليه أن يبحث عن طرق جديدة ليكشف عن ينابيع إلهامه الذاتية^(١٢).

لكن هل كان مفكرنا يرمي إلى قطع الصلة بالعالم الغربي؟

كلاً، لم يكن كذلك، ولكنه يجيب بكل وضوح قائلاً: «فليس المراد أن يقطع (أي العالم الإسلامي) علاقاته بحضارة تمثل - ولا شك - إحدى التجارب الإنسانية الكبرى، بل المهم أن ينظم هذه العلاقات معها»^(١٣).

وكم كان متأسفاً على الحالة الفكرية في عالمنا الإسلامي ففي الوقت الذي كان

(٧) نفسه، ص ٩٢ بتصرف.

(٨) نفسه، ص ٩٣.

(٩) مالك بن نبي، شروط النهضة، ص ٣٢.

(١٠) نفسه، ص ٤٨.

(١١) مالك بن نبي، وجهة العالم الإسلامي، ص ٩٦.

(١٢) نفسه، ص ١٣٨.

(١٣) نفسه.

يمكن أن نؤسس فيه لثقافة إسلامية تؤطر كل منظوماتنا سواء السياسية منها أم الاقتصادية أم الاجتماعية، أم الثقافية، رحنا نهتم بعالم الأشياء أي بالمنجزات المادية. وقد صوّر هذه الحالة المزرية بطريقة كاريكاتورية تتمثل في رجل يسير مقلوباً رأسه في الأرض ورجلاه في الأعلى، فيقول في هذا: «إن جوهر المسألة هو مشكلتنا العقلية ونحن لازلنا نسير ورؤوسنا في الأرض وأرجلنا في الهواء، وهذا القلب للأوضاع هو المظهر الجديد لمشكلة نهضتنا»^(١٤).

إن هذا البناء الحضاري الموعود لا هو بالسهل ولا هو بالمستحيل. ولكن يظهر أن الإنسان الجزائري - حاله كحال أشباهه من العالم النامي - يعاني من مرض الذهان الحضاري والذي يظهر في صورتين خطيرتين، فالإنسان إما أن يتصور عملية البناء على أنها بسيطة وسهلة، وفي هذه الحالة يصاب بالخمول وموت الدافعية للإنجاز، وإما أن ينظر إليها على أنها مستحيلة التحقيق فيصاب بالشلل والوهن الحضاري، وهو في كلتا الحالتين مسجون في زنزانة تخلفه^(١٥).

والحقيقة أن ذلك البناء لا هو سهل ولا هو مستحيل بل هو أمر في متناول كل مجتمع إذا أحسن استثمار المعادلة الحضارية المتمثلة في هذه المعادلة: «الناتج البناء الحضاري = إنسان + تراب + وقت»^(١٦).

غير أن ابن نبي، ومن خلال تتبعاته الميدانية، لم يلاحظ بناء فعلاً، ولا إنجازاً إيجابياً بل لاحظ - بالعكس - مجرد استيراد لمنتجات الحضارة الغربية فيقول: «من البين أن العالم الإسلامي يعمل منذ نصف قرن على جمع أكوام من منتجات الحضارة أكثر من أن يهدف إلى بناء حضارة»^(١٧).

ومن المفيد أن ننبه أن مالك بن نبي لم يكن حانقاً على المجتمعات ما بعد الموحدية (أي المتخلفة) كلياً، فهي رغم تخلفها ما زالت تحتفظ ببعض القيم الأخلاقية التي فقدتها العالم الغربي^(١٨). وربما يكون هذا الجانب هو السبب الوحيد الذي سيحافظ على حياة مجتمعنا في حين سيكون هو العامل الأساسي في انهيار المجتمعات الغربية التي تسير في «طريق التحلل والزوال لما اشتملت عليه من ألوان التناقض وضروب التعارض مع القوانين الإنسانية، ولأن ثقافتها لم تعد ثقافة حضارة. فقد استحالت بتأثير الاستعمار والعنصرية إلى ثقافة إمبراطورية»^(١٩).

(١٤) مالك بن نبي، شروط النهضة، ص ٣٦.

(١٥) نفسه، ص ٨٨ بتصرف.

(١٦) مالك بن نبي، شروط النهضة، ص ٤٤.

(١٧) مالك بن نبي، شروط النهضة، ص ٤٤.

(١٨) مالك بن نبي، وجهة العالم الإسلامي، ص ١٦٩ بتصرف.

(١٩) نفسه، ص ٦٨.

تلك هي ملامح الفلسفة الحضارية النبائية والتي كانت واقعية نابعة من رحم المأساة التي كانت تعاني منها المجتمعات الإسلامية. لكن السؤال المؤرق فعلاً هو: لماذا لم نستثمر هذه الأفكار داخل مجتمعنا الجزائري؟

وللجواب عن هذا السؤال لا بد من التأكيد على أن التعويق الحضاري الذي يشكو منه مجتمعنا يكمن أساساً فيما ذكره مالك بن نبي نفسه. وسأوضح هذا فيما يلي من الأطروحات.

الأطروحة الثانية: الانهزامية إزاء الغرب

ما من أحد يرتاب في أن الحضارة المسيطرة على العالم في هذا العصر، هي الحضارة الغربية، إذا يكفي لأيّ منا أن ينظر حوله ليجد أن منتجاتها محيطة بنا، بل ومهيمنة على كل تفاصيل حياتنا.

ومما يجب الاعتراف به أن هناك قانوناً عاماً يحكم الحضارات على مرّ التاريخ، مفاده أن كل حضارة تمكّنت من إثبات غلبتها، أصبحت هي الممثلة لروح ذلك العصر الذي ظهرت فيه. وهذا ما حدث تماماً في زمن الحضارة المصرية، واليونانية، والرومانية، والإسلامية، وغيرها من الحضارات التي ظهرت على مرّ التاريخ، وهو ما يحدث تماماً في هذا العصر مع الحضارة الغربية^(٢٠).

ومما لا جدال فيه أن المجتمعات الإسلامية أصيبت منذ أمد بعيد بوهن حضاري دفعها في هذه الآونة الحرجة من تاريخها للبحث عن مخرج منه، وذلك بانتهاج مسلكين مختلفين هما:

أ- مسلك الأصالة أو التراث: يدعو أصحابه إلى تراث بعيد نعمت فيه تلك المجتمعات بالعزة و بالمجد، ثم أضاعته في زمن انحطاطها، ولكنها ظلت تحنّ إلى مفاخره، دون أن تُوفّق في إعادته، لأنّ جلّ معالمة قد اختفت، ولم تبقّ منه سوى رسوم وأطلال.

ب- مسلك المعاصرة أو الحداثة: يدعو أصحابه إلى حاضر جديد صنعه الإنسان الغربي منذ نهضته وأضفى عليه قيمة الحضارية.

(٢٠) هذا ما ذهب إليه بيتر في كتابه (ثورة الحضارة) سنة ١٩١٢ م، وشبنجلر في كتابه (سقوط العالم الغربي) سنة ١٩١٨ م، وتوينبي في كتابه (دراسة التاريخ) سنة ١٩٥٤ م، وسوركن في كتابه (الديناميكا والثقافة) سنة ١٩٤١ م. انظر: إس. دوب، التغيير الاجتماعي، ترجمة عبد الهادي الجويهر، الإسكندرية: المكتب الجامعي الحديث، ط ١٩٨٩ م، ص ٧٤.

ويتضح أن السير في أحد المسلكين يؤدي بالضرورة إلى الابتعاد عن الآخر، ويكاد الجمع بينهما أن يكون أمراً صعباً، وهو الذي أدى إلى عمق المعضلة التي تتخبط فيها مجتمعاتنا، ولم تهتد بعد إلى فضها، إلا بشيء من التلفيق، وهو ما عبر عنه المفكر زكي نجيب محمود في قوله: «إننا لا نخلو من مشكلة هي أعسر المشكلات، ألا وهي الصيغة التي تجيء بها حضارة العصر، لتمتج بتراث لنا أصيل»^(٢١).

وما يلاحظ أن أغلب أفراد مجتمعاتنا يفضلون انتهاج المسلك الثاني الذي يؤدي في نهاية الأمر إلى الارتقاء في أحضان الحياة الغربية. وهم يفعلون ذلك مختارين أحياناً، ومجبرين أحياناً أخرى.

فالإنسان الجزائري - مثله مثل كل البشر في العالم المتخلف - منبهر حتى النخاع بالحضارة الغربية، لأنه يعتقد أن الغرب ما دام هو الغالب، فلا بد أن يُقلد ويُتبع حتى في قيمه وطرق عيشه. والمغلوب مولع دائماً باتباع الغالب لاعتقاده الكمال فيه. وهذا الاعتقاد يورث المغلوب هزائم نفسية يستغلها الغالب لمصالحه، ولا يجني المغلوب منها سوى الغربة والضياع. وتلك قضية أساسية أشار إليها العلامة عبد الرحمن ابن خلدون قديماً حيث قال: «إن النفس أبداً تعتقد الكمال فيمن غلبها وانقادت إليه، إما لنظره بالكمال بما وقر عندها من تعظيمه، أو لما تغالط به من أن انقيادها ليس لغلب طبيعي، إنما هو لكمال الغالب. فإذا غالطت بذلك، واتصل لها، حصل اعتقاد، فانتحلت جميع مذاهب الغالب، وتشبهت به. وذلك هو الاقتداء»^(٢٢).

ويكفي أن ندقق النظر في حياتنا لتتأكد أن الغالبية الساحقة من مجتمعنا منبهرة بالغرب إلى حد أننا أمسينا نتفاخر على بعضنا بما تحقق فينا من قيم المجتمع الغربي وثقافته.

لكن هذا التوجه الاختياري نحو الغرب صحبته ضغوط تمثلت في جملة من المؤامرات حاكها الغرب سرّاً وعلناً وهذا هو محور الأطروحة التالية.

الأطروحة الثالثة: أساليب الهيمنة الغربية على المجتمعات النامية

إن توجه المجتمع الجزائري نحو الغرب - وإن بدا ظاهرياً أنه اختياري - فإنه مُبطن بضغوط ومؤامرات، حاكها الغرب من أجل الهيمنة على المجتمعات المستضعفة، حتى تظل منكوسة الرأس تابعة له، لا يُسمح لها بشيء سوى أن تدور في فلكه داخل مسارات تُحددها مصالحه وتفرضها منفعه.

فلقد كان الغرب الاستعماري يحتل غيره من الشعوب عسكرياً، ليستغل خيراتها

(٢١) زكي نجيب محمود، هذا العصر وثقافته، القاهرة: دار الشروق، ط ٢، ١٩٨٢، ص ٦٦.

(٢٢) عبد الرحمن بن خلدون، المقدمة، بيروت: دار الكتاب اللبناني، ط ٣، ١٩٦٧م، المجلد ١، ص ٢٥٧.

وينهب ثرواتها، لكنه تراجع عن هذه الاستراتيجية بعد انتشار موجات التحرر، ليستبدلها باستراتيجية أخرى أكثر مكرماً ودهاء، تعتمد أساساً على الغزو الثقافي، والهيمنة الاقتصادية والسياسية، وهو ما نشاهده اليوم من عودته بقيادة أمريكا وفي نيته ابتلاع تلك الشعوب حتى لا يبقى لها أثر. وتلك هي العولمة أو الأمركة^(٢٣) التي لا تعدو أن تكون إخراجاً جديداً للسنياريوهات القديمة التي كتبتها يد الهيمنة الغربية، «العولمة عبارة عن هيمنة طرف واحد على العالم كله، وهذا الطرف هو الولايات المتحدة الأمريكية فقط»^(٢٤).

إن العولمة نظام جديد من اختراع وابتكار المدنية الغربية، تهدف من ورائه إلى السيطرة على العالم، بعدما فشل أنموذجها في احتوائه في القرن الماضي، بل هي محاولته الماكرة لإكساب مدنيته وثقافته وحضارته طابع العالمية، وتقديماً كبديل مرجعي وواقعي لتنظيم سائر شؤون الإنسانية ضمن المجالات الحيوية الاقتصادية والسياسية والأمنية والثقافية واللغوية والاجتماعية والإعلامية. وقد اتخذت هذه العولمة أو الأمركة وسائل للهيمنة على العالم الثالث، نذكرها كالآتي:

- ١- وسائل الإعلام والاتصال الحديثة المكتوبة، المسموعة، المرئية.
- ٢- الهيئات والمنظمات العالمية الاقتصادية والمالية الكبرى مثل صندوق النقد الدولي، البنك العالمي، منظمة التجارة العالمية، منظمة الزراعة العالمية.
- ٣- الهيئات والمنظمات والمحافل الدولية والإقليمية السياسية، مثل منظمة الصحة العالمية، منظمة البيئة والسكان، منظمة الثقافة والعلوم^(٢٥).

تلك هي الوسائل التي وضعها الكبار الأقوياء، لكي يسير عليها الصغار الضعفاء، وكل من حاول الخروج عنها أو معارضتها أو تجاهلها فإن عاقبته واضحة الملامح، تتمثل في تأديبه، أو إلغاء وجوده من الخارطة العالمية المستقبلية، وذلك تحت غطاء الشرعية الدولية، وتحت سلطة قرارات هيئة الأمم المتحدة ومنظماتها الرسمية، وتحت غطاء العصرية والتقدم والحداثة، وتحت مظلة اللائحة العالمية لحقوق الإنسان، والتي يمكن للقوى الكبرى من خلالها وبكل سهولة استصدار أقصى وأشد القوانين الإلزامية^(٢٦).

(٢٣) بول سالم، الولايات المتحدة والعولمة، ضمن كتاب العرب والعولمة، بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، ط ١، ١٩٩٨م، ص ٢٠٩، وما بعدها.

(٢٤) محمد سليم العوا، مجلة العربي، الكويت، عدد ٤٩٨، شهر مايو/ أيار ٢٠٠٠م، ص ٧، بتصرف.

(٢٥) عبد الكريم حمودي، العولمة تعزيز أم تحجيم لدور المصارف الإسلامية، مجلة المجتمع الكويتية، عدد ١٤٦٠هـ، الموافق لـ ٢١ يوليو ٢٠٠١م، ص ٢١ و ٣٣.

(٢٦) الدكتور سعيد اللاوندي، أمريكا أوربا العولمة والعولمة المضادة، مجلة السياسة الدولية، أكتوبر ٢٠٠٠، عدد ١٤٢، ص ١٢٨.

إن هذه الاستراتيجية التأميرية تظهر جلية واضحة في الرسالة التي وجهها وزير خارجية الولايات المتحدة الأمريكية الأسبق جيمس بيكر إلى مؤتمر الآخر والتعاون الأوروبي، المنعقد بفرنسا في ١ سبتمبر ١٩٩١م، والتي اختصر فيها الخطة الواجب اتباعها من قِبَل الدول التي تريد كسب رضا النظام العالمي الجديد، وعلى وجه الخصوص رضا الولايات المتحدة الأمريكية حامية النظام العولمي الجديد. وقد لخص لهم ذلك في النقاط التالية:

- ١- قبول اقتصاد السوق المفتوح دون عوائق. وهذا ما أدى إلى سيطرة الولايات المتحدة الأمريكية على اقتصاديات العالم بشكل عام، وعلى اقتصاديات العالم الإسلامي بشكل خاص^(٢٧).
- ٢- تكوين نظام برلماني ديمقراطي على الطريقة الأمريكية^(٢٨).
- ٣- تغيير شكل وحدود الخارطة العالمية، ورسم معالم خارطة دولية استعمارية أمريكية جديدة، ولو بشن الحروب مباشرة، كما حصل في حرب الخليج الثالثة شهري مارس وأبريل سنة ٢٠٠٣م^(٢٩).
- ٤- التحكم في مركز القرار السياسي وصناعته في دول العالم لخدمة المصالح الأمريكية، في إطار ما يسمى بالأمن القومي الأمريكي على حساب مصالح الشعوب وثرواتها الوطنية والقومية.
- ٥- تدمير الهويات القومية والثقافة القومية للشعوب^(٣٠).
- ٦- فرض السيطرة السياسية والاقتصادية والثقافية والعسكرية على الشعوب بقصد نهبها واستغلال ثرواتها ومقدراتها وسلب حريتها^(٣١).
- ٧- ابتزاز الأنظمة العربية والإسلامية بدعاوى الديمقراطية، والتعددية السياسية، وحقوق الإنسان، وتحقيق الحريات الفردية^(٣٢).

(٢٧) انظر: إدريس هاني، الثقافة الإسلامية والعولمة.. أي مستقبل؟، مجلة الكلمة، عدد ٢٢، السنة السادسة، ١٩٩٩م، ص ١٣٧ و ١٣٨، بتصرف.

(٢٨) روجيه غارودي، حفارو القبور، الحضارة التي تحفر للإنسانية قبرها، ترجمة عزة صبحي، بيروت: دار الشروق، الطبعة الثانية، ١٩٩٩م، ص ٤٣ بتصرف.

(٢٩) محمد سعيد بن سهو أبو زعرور، العولمة.. ماهيتها نشأتها أهدافها الخيار البديل، عمان: دار البيارق، ط ١، ١٩٩٨م، ص ٥٥ و ٥١.

(٣٠) غياث بوفلجة، الهوية الحضارية والتنمية، باتنة - الجزائر: دار الشهاب، ط ١، ١٩٨٥م، ص ٩٠.

(٣١) سيار الجميل، العولمة.. اختراق الغرب للقوميات، مجلة المستقبل العربي، عدد ٢١٧، مارس ١٩٩٧، ص ٥٩.

(٣٢) قيس جواد العزاوي، العرب والغرب على مشارف القرن الحادي والعشرين، باريس: مركز الدراسات العربي الأوروبي، ط ١، ١٩٩٧م، ص ٣٩. وماجد عبدالله المنيف، النفط والعولمة الاقتصادية، مجلة السياسة الدولية، عدد ١٤٢، أكتوبر ٢٠٠٠م، ص ٣٢، بتصرف.

كل هذه الأساليب الماكرة يلخصها لنا روجي غرودي قائلاً: «إن حرية السوق هي حرية الأقوياء في افتراس الأكثر ضعفاً. والدليل الأكثر سطوعاً هو التدهور الدائم في التبادل التجاري، إذ تمثل فوائد الدّين في كثير من الأحيان نفس قيمة أصل الدّين، وتساوي الفوائد قيمة مجمل الصادرات، مما يجعل أي تنمية مستحيلة. إذن، لا يعني أنها دول نامية كما يطلقون عليها بنفاق، ولكنها دول محكوم عليها بمأساة متنامية بفعل الخضوع المتنامي. والمعونة المزعومة لدول العالم الثالث هي أحد العوامل الأكثر فعالية لتقوية خضوع هذه الدول ولتأخرها المتزايد. والنتيجة حاسمة، حيث انخفاض دخل الفرد بنسبة خمسة عشر بالمائة في أمريكا اللاتينية، وعشرين بالمائة في إفريقيا منذ بداية الثمانينات»^(٣٣).

ثم يضيف فاضحاً السياسات الغربية «.. لقد أعطى الغرب الاستعماري منذ خمسة قرون مثال التطرف الأكثر فتكاً، وهو الادعاء بامتلاك الثقافة الوحيدة الحقيقية، الدين العالمي الوحيد، نموذج التنمية الوحيد، مع نفي أو تدمير الثقافات الأخرى، الديانات الأخرى، النماذج الأخرى للتنمية»^(٣٤).

ويخلص غارودي إلى توصيف خطير للحضارة الغربية يتمثل فيما يلي:

- ١- حضارة مُسيطر عليها من خلال العلوم والتقنيات.
- ٢- عقل براغماتي مرتبط بحكمة: الغاية تبرر الوسيلة.
- ٣- وحدانية شمولية للسوق وللمال، واختزالها في نظام يحول كل القيم والمبادئ إلى سلع قابلة للبيع والشراء.
- ٤- نمط حياة غربية متحللة، يهدف إلى تحويل الإنسان إلى منتج أكثر وأكثر فعالية، ومستهلك أكثر وأكثر شراهة في رغباته، ولا تحركه إلا مصلحته الفردية الضيقة والنية فقط.
- ٥- وضع ثلثي البشرية في حياة المدن الزجاجية الشاهقة التي تشابه بيوتها علب الكبريت الضيقة، بهدف قتل قيمهم ومثلهم وإيمانهم، وبالتالي محو إنسانيتهم وكرامتهم.

وهكذا، ستمهد الحداثة كنظام غريب عن الفطرة البشرية إلى موت كل القيم، واندثار العواطف والحب والفرن والإنسانية، وإلى تشطير وتشقيق كل شي، وإلى تحطيم كل شيء^(٣٥).

(٣٣) روجيه غارودي، حفارو القبور.. الحضارة التي تحفر للإنسانية قبرها، ترجمة: عزة صبحي، بيروت: دار الشروق، الطبعة الثانية، ١٩٩٩م، ص ٣٤ و ٣١، بتصرف.

(٣٤) المرجع نفسه، ص ٢٢ بتصرف.

(٣٥) نفسه، ص ١٠٢ و ١٠٤.

الأطروحة الرابعة: مستقبل المجتمع الجزائري

لو أردنا أن نسقط أفكار مالك بن نبي على أحوالنا في الجزائر لوجدنا أنها تصدق علينا تماماً، فنحن لم نتخلص بعد من القابلية للاستعمار، وذلك تحت وطأة الانبهار بالقيم الغربية، وهذا ما يعوقنا عن الإبداع الذاتي، وفي الوقت نفسه نجد أنفسنا مكبلين بالسياسات الغربية التي تسعى إلى جعلنا مجرد أتباع لها.

وهكذا يظهر لنا من خلال هذين المؤشرين أن الغرب في هذه المرحلة التاريخية، يسعى تحت مظلة أمريكا، أن يذوبنا، ولكم نحن يسرنا له تلك المهمة بما فينا من قابليات للهيمنة، وكأننا وإياه قد وقّعنا - بشعور منّا أو دون شعور - على قرار يقضي باغتيالنا مع سبق الإصرار والترصد، على حد تعبير رجال القانون. وبالتالي فإن معامل الاستعمار ومعامل القابلية للاستعمار التي تحدث عنهما ابن نبي متوفران فينا بامتياز.

و لقد تفتن عقلاء الغرب - على اختلاف تخصصاتهم العلمية - إلى أن الإنسان الغربي وصل إلى درجة فضيحة من التأزم الأخلاقي، بلغ أوجه في اصطباغ جميع علاقاته بصبغة مادية براغماتية. ولإثبات هذه الحقيقة يمكن أن نستأنس بالشهادات الموالية:

- فيلسوف الحضارة الألماني ألبرت شفيتر (١٨٧٥-١٩٦٥) يؤكد قائلاً «نحن نعيش اليوم في ظل انهيار الحضارة، وبالرغم من أن الغرب احتفظ بقوته في معظم مرافق الحياة إلا أنه روحياً مصاب بالهزال»^(٣٦).

- أما المفكر الفرنسي روني غينون (١٩٥٤-١٨٨٦) فيرى أن الحضارة الغربية بُنيت أساساً على تغييب المبادئ الأخلاقية والروحية، فهي حضارة مادية متصلدة. وقد كانت صبغتها المادية متمركزة في حدودها، لكنها الآن تسعى جاهدة إلى تصدير هذه الصبغة المادية إلى الشعوب الأخرى بكل الأشكال الممكنة. وأنا إذا بحثنا في إيجابياتها وسلبياتها وجدنا أن سلبياتها أكثر من إيجابياتها^(٣٧).

- وقد أدرك الطبيب الفرنسي ألكسيس كاريل (١٨٧٣-١٩٤٤) أن الحضارة الغربية سحقت كل المعاني الإنسانية لدى الإنسان ولذلك أعلن قائلاً: «إننا قوم تعساء لأننا ننحط أخلاقياً وعقلياً»^(٣٨).

(٣٦) اشفيتر ألبرت، فلسفة الحضارة، ترجمة: عبد الرحمن بدوي، بيروت: دار الأندلس، ط٣، ١٩٨٣، ص ١١.

(37) René guenon-la crise du monde moderne -Ed bouchéne- Alger 1990-p p 69; 117;120.

(٣٨) كاريل ألكسيس، الإنسان ذلك المجهول، تعريب: شفيق أسعد فريد، بيروت: مكتبة المعارف، ١٩٩٨، ص ٣٥٥.

- ومن علماء النفس الغربيين نذكر المحلل النفساني إيريك فروم الذي صوّر في كتابه (المجتمع السليم) مأساة المجتمع الغربي الذي توالى عليه النكبات النفسية فأفقدته صحته العقلية. ويؤكد أن الإنسان الغربي فقد الإيمان بالله في القرن التاسع عشر، ولكنه في القرن العشرين فقد الإنسان. وإذا كانت القطيعة مع الله أودت به إلى تضييع الإيمان، فإن قطيعته مع الإنسان قذفت به في جحيم فصام الشخصية (الشكيزوفرنيا) أو الاغتراب الذاتي. لقد أصبح ألياً شاذاً يسعى إلى تحطيم نفسه وتحطيم العالم من حوله، لأنه لا يستطيع تحمل حياة بلا معنى. ويقترح فروم حلاً لأزمة الاغتراب، فيرى أنه يكمن في العودة إلى الحب بين الناس و الإيمان بالله^(٣٩).

إن التمعن في هذه الشهادات التي تمثل نقد العقل الغربي لذاته، يقودنا إلى نتيجة هامة وهي: أننا في حالة اصطباغنا بقيم الحياة الاجتماعية الغربية، سيصبحنا لا محالة ما أصاب ذلك المجتمع. والحقيقة أن هذا الأمر غير مستبعد لأن الغرب بعد أن اتجه وجهته المادية وصنع عالم أفكاره على أساس ذلك في مجال الفلسفة والسياسة والاقتصاد وعلم النفس والاجتماع والإدارة ووصل إلى حالة الاغتراب، أصبح في المرحلة الراهنة يسعى عن قصد إلى نقل المجتمعات الأخرى المتأثرة به إلى حالة اغتراب معقدة أشدّ التعقيد^(٤٠).

وبما أن المجتمع الجزائري -كغيره من مجتمعات العالم النامي- يتحرك باتجاه المجتمع الغربي الذي يمثل بالنسبة له النموذج الحضاري الغربي، فإننا سنتوقع في كل مرحلة من مراحل تطورنا الاجتماعي مزيداً من تماثل ثقافي أحادي الاتجاه يتم من خلاله انتشار القيم الغربية في مجتمعنا.

وما هو ملاحظ أننا عاجزون في أغلب الأحيان على تغيير اتجاه مجتمعنا نحو الغرب، وذلك بسبب ثلاثة عوامل رئيسية هي:

أ- مركب النقص الذي يشعر به المغلوب (وهو مجتمعنا) إزاء الغالب (وهو الغرب)، الأمر الذي يؤدي إلى انهماجية نفسية عميقة تدعونا إلى تقليد كل ما هو وافد من الغرب.

ب- غياب البدائل الحضارية في مجتمعنا.

ج- إصرار الغرب على تذويب المجتمعات الأخرى في ثقافته وقيمه، كنوع من العنف الثقافي والذي يعكس صورة العولمة كما شرحناها آنفاً. وبالتالي يكون

(٣٩) انظر: السيد علي شتا، نظرية الاغتراب من منظور علم الاجتماع، الإسكندرية، مؤسسة شباب الجامعة، ١٩٩٣. ص ١٥٥-١٥٦. وكذا حسن حماد، الاغتراب عند إيريك فروم، بيروت: المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر، ١٩٩٥، ص ٦٠.

(٤٠) هيام الملقى، ثقافتنا في مواجهة الانفتاح الحضاري، الرياض: دار الشواق، ط ١، ١٩٩٥م، ص ١٧٣.

التقدم في مجتمعنا مشروط بالانسلاخ عن مقوماتنا والذوبان في مقومات الآخر أي الغرب، وهذا ما ورد بكل وضوح على لسان صامويل هانتغتون حيث يؤكد قائلاً: «لا بد من الاعتراف بهيمنة الحضارة الغربية حتى يمكن التعلم منها (...). وعندما يقبل المسلمون بالنموذج الغربي صراحة، سيكونون في وضع يمكنهم من استخدام التقنية ومن ثمّة أن يتقدموا»^(٤١).

ومما يجب أن ننبه إليه أن المجتمع الإسلامي الذي كان على الرغم من تحلّفه قد احتفظ بمعنى جوهرى، هو معنى القيمة الخلقية، بدأ الآن يفقد تلك المعاني الأخلاقية. ويُحشى عليه -إذا استمر في اقتباس القيم الغربية- أن يصل إلى ما وصل إليه المجتمع الغربي من مظاهر الانحطاط الروحي والأخلاقي المشار إليها.

الخاتمة ونتائج الدراسة

هكذا نصل في ختام هذه الدراسة إلى جملة من النتائج هي:

- ١- إن أغلب الآراء التي أبدعها مالك بن نبي حول المشكلات الحضارية في مجتمعنا الجزائري والمجتمعات النامية، ما تزال صحيحة وأنية ولم يتجاوزها الزمن على الأقل في كبرى مبادئها.
- ٢- إن عمق مشكلاتنا الحضارية يعود في الأساس إلى الأطروحات نفسها التي جاء بها مالك بن نبي والمتمثلة أساساً في معاملي الاستعمار والقابلية للاستعمار، أو بعبارة أقرب إلى لغتنا اليوم: العولمة الغربية والقابلية للتعولم.
- ٣- إن المجتمع الجزائري -كغيره من المجتمعات النامية- سوف لن يقلع حضارياً ما دمنا لم نفكر بعد في صياغة الإنسان وفق رؤية واضحة تنسجم مع قيمنا الحضارية، وما دمنا لا نحسن استثمار موارد الأرض، ومادام الوقت مقتولاً عندنا. وتلك هي المعادلة الحضارية التي كان ابن نبي يركز عليها.
- ٤- لقد كان ابن نبي يبحث على تغيير النفس بقوله: «غيّر نفسك تغير التاريخ». ولكن يظهر أن منظوماتنا الدينية والتربوية والثقافية لم تشتغل على هذه الفلسفة، بل راحت تعلمنا ماذا نقول لا ماذا نفعل.
- ٥- أما الفكرة الدينية والتي كان ابن نبي يدعو إليها في البناء الحضاري فلقد حُرّفت عن مسارها الحقيقي. فعوض أن تُرسخ في القلوب باعتدال ومحبة، في ضوء المرجعية التاريخية للمجتمع الجزائري، راح البعض يوظفها سياسياً وبشكل

(٤١) صامويل هانتغتون، صدام الحضارات.. إعادة صيغ النظام العالمي، ترجمة: طلعت الشايب، القاهرة، ١٩٩٨، ص ١٢٢.

متطّرف، فكانت النتيجة أن تورطنا في عشرية سوداء ذهب ضحيتها آلاف الجزائريين دون أن نحقق أي تقدم يُذكر.

٦- لقد كان البناء الحضاري وفق الفهم المعتدل للإسلام هاجس مالك بن نبي إلى حدّ أنه طلب من الإنسان المسلم أن يعيش معاني الإسلام، لكي يقدمها فيما بعد في صورة مشرقة للآخرين، لأنهم في حاجة إلى أن يخرجوا من أنفاق التيه إلى أنوار الرشاد^(٤٢). غير أننا لم نتذوق جمال الإسلام، بل ماتت معانيه في قلوبنا، ولم نكتف بهذا بل قدمناه للآخرين في شكل إسلام موقويا.

٧- أما السياسة فقد تحوّلت عندنا إلى بولتيك^(٤٣) - على حد تعبير مالك بن نبي نفسه - ليس فقط لأن الدين وظّف توظيفاً سيئاً في مجال السياسة، ولكن لأن المشتغلين بالسياسة عندنا فقدوا أخلاقيات السياسة الهادفة التي ترمي إلى بناء الوطن، و انحدروا في مستنقع الصراع حول المناصب، والكراسي والمصالح الشخصية. وما المهازل التي نشاهدها خلال الحملات الانتخابية إلا دليل واضح على صحة ما نقول.

٨- أما الغرب الذي كان بالأمس عدوّ الوطن والهوية فإنه حاضر في قلوبنا من خلال قيمه، ولغته، وجميع تياراته، لأننا أخرجناه من أرضنا لكن لم نخرجه من عقولنا، بل أحبيناه حتى النخاع منبهرين بثقافته ولغته وقيمه.

٩- أما الغرب فلما وجد فينا هذه القابليات ولم يجد فينا أي ممانعة، فرض مشروعاته وأجبرنا على أتباعه قهراً، أتباع العبد لسيدته، وإلا نالنا منه العقاب والإبعاد.

١٠- وأخيراً يبدو أن مشروع مالك بن نبي النهضوي في حاجة منا إلى أن نقرأه ونفهمه ونجري عليه الدراسات والأبحاث، لا بقصد الترف الفكري، بل من أجل أن نتمثله في حياتنا، ونستثمره في الخروج من مآزقنا، على الأقل فيما هو صالح منه للتطبيق، كما فعلت بعض البلدان الإسلامية كماليزيا وأندونيسيا. بل إننا مطالبون بمواصلة البحث في خفاياه من أجل إحيائه في إطار ما يسمى بـ(الفكر ما بعد البنابي).

(٤٢) انظر: مالك بن نبي، دور المسلم ورسالته في الثلث الأخير من القرن العشرين، دمشق: دار الفكر،

٢٠٠٢م، ص ٣٨ - ٣٩.

(٤٣) انظر: مالك بن نبي.. بين الرشاد والتهيه، دمشق: دار الفكر، ٢٠٠٢م، ص ٩٩ وما بعدها.



فقه التعايش

غير المسلمين في المجتمع الإسلامي: حقوقهم وواجباتهم

محمد تهامي دكير

الكاتب: روح الله شريعتي.

ترجمة: علي آل دهر الجزائري.

الناشر: مركز الحضارة لتنمية الفكر الإسلامي - بيروت.

الصفحات: ٤٣٢ من القطع الوسط.

سنة النشر: الطبعة الأولى ٢٠١٠م.

□ لماذا الحديث عن حقوق الأقليات الآن؟

كتب الكثير عن حقوق غير المسلمين في الدولة الإسلامية في العقود الأخيرة، كما نظمت ندوات ومؤتمرات ناقشت بحوثها ودراساتها مجمل ما يتعلق بالوضع القانوني والحقوقى والإنساني لغير المسلمين داخل المجتمعات والدول المسلمة، وخصوصاً أهل الكتاب (اليهود والنصارى)، وكيف أنهم تمتعوا بوضع قانوني واجتماعي وحقوقى لائق ومحترم إلى حد كبير على طول التاريخ العربي والإسلامي، حيث نعموا بالاحترام لدينهم ومقدساتهم، وعاشوا بأمان في كنف الدول المسلمة وبين المسلمين، باستثناء حالات فردية نادرة وشاذة لا يقاس عليها.

والسبب في ذلك يعود للتشريع الإسلامي الذي خصهم دون غيرهم من المخالفين (الكفار) بمنظومة من التشريعات القانونية والأخلاقية، جعلتهم لا يتعايشون مع المسلمين فقط، بل يساهمون في بناء الحضارة العربية والإسلامية، جنباً إلى جنب مع المسلمين، وقد اشتهر عدد منهم في الحضارة الإسلامية كأطباء وعلماء ومفكرين وفلاسفة، وكانوا مقربين من دوائر السلطة واستُعين بهم في أكثر من مجال.

كما كتب الكثير عن الإشكاليات التي طرحت مؤخراً مع التطور الذي حصل في بنية الدولة وفي الفكر السياسي على وجه الخصوص، وظهرت الدولة القطرية القومية والعلمانية، في المشرق العربي، والحديث عن الدولة المدنية والمواطنة وحقوق الإنسان. حيث طالب عدد من المفكرين - من المسيحيين العرب على وجه الخصوص - بإعادة النظر في التشريعات الإسلامية الخاصة بالأقليات الدينية، وكذلك تطوير الخطاب الديني - الإسلامي المتوجّه لغير المسلمين في المجتمعات المسلمة.

وأهم قضية طرحت للنقاش وكَثُرَ حولها الجدل مفهوم الذمة ومصطلح الجزية، الذي انتقد البعض تداوله، طالبوا بضرورة تجاوزه في أي خطاب دعوي أو فكري أو قانوني إسلامي يتعلق بالتعامل والتعاطي مع أهل الكتاب اليوم من اليهود والنصارى أو المسيحيين.

وهذه القضايا التي شغلت الفكر العربي والإسلامي في بدايات القرن الماضي وخلالها، كادت تُنسى وتُحُف وتُتوارى عن ساحات الفكر مع تجاوزها على أرض الواقع عملياً، فأغلب الدول العربية والإسلامية اليوم لها دساتير وضعية - علمانية، وكثير من المفاهيم السياسية والتشريعية المرتبطة بالدولة الدينية - الإسلامية قد اختفت، ومن يعيش داخل هذه الدول الإسلامية المعاصرة من غير المسلمين هم مواطنون يتمتعون بحقوق المواطنة الكاملة مع احترام خصوصياتهم الدينية والثقافية المعترف بها قانونياً كذلك.

لكن صعود الإسلام السياسي - كما يصفه البعض - ووصول الإسلاميين إلى سدة الحكم والسلطة في عدد من الدول العربية والإسلامية، والمطالبات بتحكيم الشريعة والعودة إلى اعتبارها المصدر الأول للتشريع وسن القوانين في الدول الإسلامية، من جهة، وما صدر عن بعض الحركات السلفية - القتالية (الجهادية؟) من جهة أخرى، التي أعادت إلى التداول مفاهيم الجهاد والغزو ومقاتلة الكفار وعلى رأسهم اليهود والنصارى، ودفع الجزية.. إلخ، وما واكب ذلك من اعتداءات على كنائس ودور عبادة لأهل الكتاب، حيث دمرت وخطف وقتل وهجر الكثير من المسيحيين في كل من العراق وسورية ومصر وتونس وليبيا ونيجيريا.

كما انتُهِك الكثير من حقوق المسيحيين في هذه الدول، ما دفعهم إلى الهجرة إلى الغرب، بعدما عاشوا آلاف السنين بين المسلمين في وئام وسلام وتعايش تام، وفي إطار منظومة من الحقوق والواجبات والأعراف الأخلاقية، خلفيتها نصوص قرآنية ونبوية حثت على احترام أهل الكتاب وضرورة التعامل معهم برفق ورحمة لأنهم في ذمة الله ورسوله، كما حذرت من أي اعتداء عليهم أو على رموزهم ومقدساتهم الدينية.

هذا الوضع الجديد - وخصوصاً بعد الحراك الشعبي العربي والإسلامي أو الثورات العربية أو الربيع العربي كما يصفه الإعلام الغربي؟! - جعل موضوع حقوق الأقليات الدينية يطرح من جديد للنقاش والجدل، للتعرف على الموقف الصحيح للإسلام من غير المسلمين الذين يعيشون في الدول الإسلامية كمواطنين يحملون جنسية البلدان التي يقطنون فيها لآلاف السنين، وما هي حقوقهم القانونية وواجباتهم، وهل سيطراً أي تغيير على وضعهم إذا ما سيطر الإسلاميون على الحكم وبدؤوا في تطبيق الشريعة؟

من هنا تظهر أهمية هذا الكتاب الذي سنحاول - في عجالة - تسليط الضوء على أهم ما ورد فيه بخصوص حقوق غير المسلمين في المجتمع الإسلامي، أو فقه التعايش كما سماه المؤلف.

وهل تنسجم هذه الحقوق كما أقرها الفقهاء القدامى وما يحدث من انتهاكات لحقوقهم اليوم باسم الجهاد أو الدعوة أو مشروع إقامة الخلافة الإسلامية؟

تظهر هذا الأهمية ابتداءً في العنوان (فقه التعايش) على غرار فقه الدولة والفقه السياسي وفقه البيئة، وهي مصطلحات جديدة بدأت تظهر في الكتابات الفقهية المعاصرة، وتدل على أن العقل الاجتهادي الإسلامي بدأ يعالج قضايا جديدة ويضيفها إلى أبواب الفقه التقليدي، سواء في إطار تأصيل اجتهادي جديد لقضايا معاصرة ونوازل جديدة لم يتناولها الفقه القديم، أو قضايا قديمة لكن المعطيات الجديدة فرضت على العقل الاجتهادي المعاصر أن يخصص لها باباً فقهياً يجمع فيه متفرقاتها ويضيف عليها، بحيث يتمكن من خلال فتح باب الاجتهاد فيها وانطلاقاً من المعطيات المعاصرة أن يقدم رؤية إسلامية - اجتهادية جديدة تجيب عن أسئلة الواقع وتعالج إشكالياته وتقدم رؤية الإسلام أو نظريته في هذا المجال.

وهذا ما ينطبق تماماً على هذا الكتاب، فهو فعلاً يقدم نظرية إسلامية - فقهية متكاملة، في موضوع الوضع القانوني وحقوق وواجبات غير المسلمين داخل الدولة الإسلامية والمجتمع الإسلامي، سواء أكانوا من أهل الكتاب (يهود، نصارى، زرادشتيين...) أو أصحاب ملل وأديان غير سماوية أو حتى لا دينيين، ممن يُفَضَّل العيش والإقامة الدائمة أو

المؤقتة في الدولة المسلمة.

لكن ما يثير في هذا العنوان ويتطلب منا الإشارة إليه، هو استخدامه لمصطلح (التعايش)، وهو من المصطلحات الحديثة والمعاصرة التي وردت في الكتابات الحقوقية والمواثيق الدولية، والتي جاءت لتؤطر -على المستوى الحقوقي والاجتماعي- التعدديات الإثنية والدينية والمذهبية داخل الدولة (المدنية - العلمانية) المعاصرة لنزع فتيل أي صراع أو احتراب بين هذه المكونات.

وبالتالي فالمقصود (بفقه التعايش) التأصيل الفقهي لمفهوم التعايش والعيش المشترك بين المكونات الاجتماعية - الدينية داخل المجتمع الإسلامي، وفي هذا المجال فالمؤلف لم ينطلق من فراغ، وإنما وجد منظومة كبيرة وشبه متكاملة من النصوص والفتاوى والآراء الاجتهادية والقواعد الفقهية والمواقف لكبار العلماء والفقهاء، تصب كلها في كشف الرؤية الاسلامية تجاه عيش وإقامة غير المسلمين داخل الدولة والمجتمع الإسلاميين من حيث الحقوق والواجبات وأسس التعامل الاجتماعي والأخلاقي معهم، بحيث يتحقق السلم الاجتماعي ومقاصد الشريعة العليا في تحقيق كمال الفرد والمجتمع بنشر الحق والعدالة الإلهية في الأرض.

لكن هذه المنظومة في حاجة إلى إعادة النظر الاجتهادي في بعض المفاهيم والمصطلحات، بناء على المعطيات الواقعية الجديدة وكذلك التطور الحاصل في مفهوم الدولة المعاصرة وأسس التعاقد الاجتماعي، وحقوق المواطن، وبالتالي فالمطلوب من الفقه الإسلامي أن يواكب العصر وأن يُولي المعطيات المعاصرة الاهتمام المطلوب، كي نخرج الفقه الإسلامي والرؤية الإسلامية تجاه القضايا المعاصرة من دائرة الاستهداف والنقد نتيجة الجمود أو الضبابية التي تلف الموقف الاجتهادي المعاصر من عدد من القضايا.

في هذا الكتاب نحن أمام منهج فقهي - فكري يستعرض أقوال وآراء كبار الفقهاء القدامى وخصوصاً فقهاء الشيعة الإمامية، في كل ما يتعلق بحقوق غير المسلمين داخل الدولة والمجتمع الاسلاميين... يناقش ويحلل ثم يوازن ويرجّح، مع الاستحضار والالتفات إلى أقوال واجتهادات الفقهاء المعاصرين كذلك، لأنهم أقدر على مقارنة الموضوع من خلال المعطيات الجديدة.

والخلاصة التي توصل إليها المؤلف يمكن تلمسها في العنوان (فقه التعايش)، فالإسلام في نهاية المطاف هدفه التعايش والسلم والأمن الاجتماعي. والتشريعات التي وضعها هدفها تحقيق هذا التعايش الإنساني العام، والبعد عن أي تحارب وصدام وصراع وتنازع يدمر الاجتماع الإنساني.. وهذا واضح جلي في نصوص الوحي التي أشارت إلى أن

الاختلاف سنة كونية، وأن الاختلاف الديني والمذهبي والعرقى واقع وسيستمر، وأن يوم القيامة هو يوم الفصل بين الجميع.

يقول عز من قال: ﴿وَلَوْ شَاءَ رَبُّكَ لَجَعَلَ النَّاسَ أُمَّةً وَاحِدَةً وَلَا يَزَالُونَ مُخْتَلِفِينَ إِلَّا مَن رَّحِمَ رَبُّكَ وَلِذَلِكَ خَلَقَهُمْ...﴾^(١).

وقوله أيضاً: ﴿إِنَّ رَبَّكَ هُوَ يَفْصِلُ بَيْنَهُمْ يَوْمَ الْقِيَامَةِ فِيمَا كَانُوا فِيهِ يَخْتَلِفُونَ﴾^(٢).

طبعاً لا يمكن استعراض كل ما جاء في الكتاب من مناقشات ومعالجات تفصيلية لأهمّ القضايا في هذا الموضوع، وإنما سنقدم للقارئ بعض النماذج الكاشفة عن طبيعة المعالجة الفقهية - الاجتهادية وأهم ما توصل إليه المؤلف، من خلال أربعة أقسام وملاحق، تناول فيها الكثير من العناوين والمواضيع.

فقد تحدث بالتفصيل عن التصنيفات المختلفة لغير المسلمين في كتب الفقه الإسلامي، وأصول العلاقة مع غير المسلمين سواء بالنسبة للدولة أو الأفراد والمجتمع المسلم، ثم تحدث بالتفصيل عن حقوق أهل الكتاب وحقوق غير أهل الكتاب وحقوق المقيمين مؤقتاً.

كذلك تحدث مفصلاً عن اتفاقيات الحكومة الإسلامية مع غير المسلمين، وطبيعة عقد الذمة أو التجنيس، والفرق بين عقد الأمان أو العهد والميثاق.

تحدث المؤلف كذلك بالتفصيل عن جرائم غير المسلمين داخل الدولة الإسلامية وعقوباتها، وأخيراً خصص المؤلف الملحق للحديث عن كيفية تعامل المسلمين مع غير المسلمين في المجتمع الإسلامي، والضوابط الشرعية والأخلاقية الحاكمة لهذه العلاقة.

وبشكل عام فنحن أمام سفر أو موسوعة مختصرة وجامعة لكل ما يتعلق بالموقف الإسلامي - الفقهية من موضوع وضع وحقوق غير المسلمين في الدولة الإسلامية، مع المناقشة والتحليل وإعادة النظر الاجتهادي في الكثير من القضايا المختلف فيها أو التي تعاني من التباس أو سوء فهم لدى غير المسلمين من مفكرين وحقوقيين.

وفيما يلي سنسلط الضوء باختصار على أهم القضايا التي تناولها المؤلف مثل: عقد الذمة والجزية والحقوق المترتبة على هذا العقد. وكذلك سنستعرض بعض ما توصل إليه المؤلف من نتائج مع الدعوة إلى الرجوع إلى الكتاب، فالاختصار لا يغني عن التفصيل، كما لا يغني الفرع عن الرجوع إلى الأصل.

(١) سورة هود: ١٨-١٩.

(٢) سورة السجدة: ٢٥.

□ عقد الذمة أو التجنيس

في الفقه الإسلامي يعتبر «عقد الذمة» معاهدة أو ميثاقاً شرعياً بين الحاكم المسلم وغير المسلمين، يضمن به غير المسلم والكتابي على وجه الخصوص (اليهودي والمسيحي والزراديشتي) العيش والإقامة الدائمة في الدولة الإسلامية وفي المجتمع المسلم، كمواطن له حقوق وعليه واجبات يحددها عقد الذمة بالإضافة إلى التشريعات الأخرى المعمول بها في الدولة المسلمة. وقد وقع التباس لدى بعض الكتّاب والحقوقيين عندما نظروا بسلبية لمصطلح (الذمة)؛ لذلك خصص المؤلف فصلاً لتوضيح مفهوم (الذمة) وماهيته وأهدافه والشروط الموضوعية لهذا العقد والميثاق في نظر الفقهاء المسلمين وفقهاء الشيعة على وجه الخصوص...

فالذمة والذمم تأتي بمعنى العهد والأمان، وفي المنجد: أنت في ذمة الله أي في كنفه وجواره. وعليه فإن أهل الذمة هم الأقلية الدينية غير المسلمة التي أعطيت لها حقوق داخل الدولة المسلمة (حق الإقامة الدائمة والبقاء على دينها وحماية مقدساتها) بمقتضى ذمة الله وذمة رسوله، فهم مواطنون في حماية الدولة بمقتضى ميثاق وعهد قانوني، كما يقع تماماً مع المسلمين إذا ما اختاروا الإقامة الدائمة أو المؤقتة في بلد غير إسلامي.

فهناك قوانين ومواثيق حقوقية تنظم تلك الإقامة. وقد وقعت إشكالية حقوقية قبل سنوات عندما فرض على المسلمين المجندين في الجيش الأمريكي المشاركة في غزو العراق، على اعتبار أن من شروط الجنسية التجنيد والمشاركة في الدفاع عن الدولة التي منحته الجنسية (وسنرى لاحقاً أن من مسقطات الجزية المشاركة إلى جانب المسلمين في الحرب من طرف أهل الذمي).

وعليه، فالدولة الإسلامية باعتبارها دولة دينية تقوم على أساس الاحتكام للشريعة، لذلك يأتي عقد الذمة والأمان لينظم الوضع القانوني والحقوقى لهذه الأقليات، كي لا تتعرض لأي إجحاف أو ظلم أو تفرض عليها قوانين مخالفة لشريعتها، وخصوصاً في مجال الأحوال الشخصية.

ويرى المؤلف أن مفهوم (الذمة) يختلف بعض الشيء عن معنى المواطنة المعاصر، ولكن يمكن اعتبار المواطنة الاصطلاح الحديث لمفهوم (الذمة) من حيث ضمان الحقوق والواجبات، وسبب وجوده هو وجود دولة دينية أغلبية شعبها يعتنقون الدين الإسلامي مع وجود أقليات فضّلت البقاء على دينها مع الإقامة في هذه الدولة. فعقد الذمة هنا ميثاق قانوني يُشرع هذا الوجود وينظم العلاقة بين الأقلية والأغلبية الدينية، وبموجب هذا العقد تتعهد الأقلية الدينية (أهل الكتاب من اليهود والنصارى والزراديشتيين) باحترام

دين الأكثرية وقوانين الدولة المعمول بها، وفي المقابل تتعهد الدولة والحكومة الإسلامية بضمان حقوق المواطنة لمن اختار الإقامة الدائمة في ربوعها وخصوصاً الحقوق الدينية وكل ما يتعلق بها.

وقد تحدث المؤلف بالتفصيل عن التمييز الموجود في الفقه الإسلامي بين عقد الذمة مع أهل الكتاب وعقد الذمة مع الكافر من غير أهل الكتاب، فعلى مستوى الحقوق لا يعترف بدين أو شريعة غير الكتابي، بينما يتمتع أهل الكتاب بهذا الاعتراف والاحترام، وسيأتي لاحقاً الحديث بالتفصيل عن ذلك عندما نتناول حقوق أهل الكتاب في الدولة المسلمة التي يضمنها عقد الذمة.

لكن الإشكالية اليوم أن المواطنة لم تعد تتعين أو تحدد بالانتماء لدين أو عقيدة أو أي أيديولوجية ما، وإنما بالإقامة الدائمة في بلد معين، وهناك شروط قانونية إذا توافرت حصل الإنسان على جنسية البلد الذي يُقيم فيه سواء للعمل أو اللجوء السياسي أو الإنساني، بغض النظر عن دينه الذي يعتنقه، بل إن هناك مشاريع قوانين دولية في طريقها للإقرار والاعتماد من طرف الأسرة القانونية الدولية، وهي ترى أن من حق أي مواطن في العالم أن يحصل على جنسية البلد الذي يقيم فيه للعمل إذا بلغت الإقامة عشرين سنة، دون اعتبار للدين أو الأيديولوجية التي يعتنقها، وهذا القرار إذا ما أقر ونُفذ عالمياً فستكون له تداعيات سلبية، وسيثير الكثير من الإشكاليات القانونية والحقوقية للمجنسين، لما سترتب عليه من حقوق وخصوصاً في الدول ذات الغالبية المسلمة التي يعمل فيها عدد كبير من الآسيويين الذين يعتنقون أديان وضعية كالهندوسية والبوذية، وقد تجاوزت مدة إقامتهم العقدين من الزمن.

والخلاصة التي يتوصل إليها المؤلف في هذه المسألة أن الأقليات الدينية يمكنها أن تعيش وتقيم إقامة دائمة في الدولة الإسلامية، لكن ضمن عقود ومواثيق شرعية تشرعن هذا الوجود وتنظم العلاقة والحقوق، والعبرة في العقود بالمقاصد والغايات وليس بالألفاظ والمصطلحات؛ لأن العقود الإسلامية بمقاصدها، وهذه قاعدة فقهية مشهورة، أي للحاكم المسلم والدولة الإسلامية أن تنظم هذا الوجود وتُقننه بما يضمن حقوق الطرفين، الدولة المسلمة والمجتمع المسلم من جهة والأقليات الدينية من جهة أخرى.

خصائص عقد الذمة وأهدافه

كما تحدث المؤلف بالتفصيل عن خصائص عقد الذمة (الحماية والأمان)، فهو بعد انعقاده يكون لازماً من جانب الحكومة ولا يصح نقضه، أما من جهة الأشخاص الذين أبرم معهم فهو قابل للفسخ، أي يمكنهم متى شاءوا أن يتركوا جنسية البلد الإسلامي

ويخرجوا عن حمايتهم (ص ١٧٦)، كما لا يشترط أن يكون مكتوباً، ويمكن القول: إن الكثير من شروط عقد الذمة - حسب المؤلف - تعتبر اليوم من القوانين أو الأعراف المسلم بها في المجتمعات وتجاوزها يستتبع عواقب وخيمة (ص ١٧٨).

أما أهداف عقد الذمة فهي كثيرة، أهمها إيجاد فرصة للتعرف على الإسلام، وهذا ما أكده الفقيه السرخسي في كتابه المبسوط عندما قال: «المقصود (من عقد الذمة) ليس هو المال بل الدعاء إلى الدين بأحسن الوجوه، لأنه بعقد الذمة يترك القتال أصلاً ولا يقاتل من يقاتل، ثم يسكن بين المسلمين فيرى محاسن الدين ويعظه واعظ فربما أسلم» (ص ١٨٠).

بالإضافة إلى تحقيق وحدة المجتمع وإشاعة أجواء السلم والتعايش بين الأثرية والإقلية الدينية وتبادل المصالح والمنافع المشتركة، واندماج الأقلية اندماجاً يحترم التنوع والتعدد الديني والثقافي ويحافظ على هذا التنوع بحكم القانون وحقوق المواطنة.

وهذا ما وقع بالفعل في التاريخ الإسلامي فقد اشتهر عدد كبير من اليهود بتجارة الذهب والفضة كما اشتهر عدد من النصارى بمهنة الطب، وكان المسلمون يقبلون على التعامل معهم باعتبارهم مواطنين، بل بلغ الاندماج والتعايش حد الزواج والتصاهر العائلي، لأن الإسلام يبيح الزواج من الكتائية، لذلك لم يجد عدد من الأمراء والتجار وعوام الناس أي حرج من الزواج من يهوديات ومسيحيات مع بقائهن على دينهن، واليوم في لبنان والعراق ومصر هناك المئات من الشباب المسلم متزوجون من كتائيات...

□ الجزية ومن يدفعها من أهل الكتاب

طبعاً عقد الذمة كما يترتب عليه مجموعة من الحقوق لأهل الكتاب (ستتحدث عنها بعد قليل) يتوجب عليهم بموجب هذا العقد دفع مبلغ من المال اصطلاح عليه بـ (الجزية)، وقد اختلف الفقهاء في أصل هذا المصطلح، حيث ذهب بعضهم إلى أن أصله فارسي (كزيت) أي ضريبة كان الفرس يأخذونها من بعض رعاياهم، أما لدى الفقهاء فهي مقدار من المال يدفعه أهل الكتاب لقاء حمايتهم من جهة، والمشاركة في نفقات الدولة من جهة أخرى، على غرار ما يدفعه المواطنون المسلمون الذين يدفعون الزكاة والخمس وضرائب أخرى قد تضعها الدولة المسلمة. جاء في الأحكام السلطانية: ويلتزم لهم ببذلها - أي الجزية - حقان، أحدهما: الكف عنهم (أي لا يُقاتلون ويبقون على دينهم وشريعتهم)، والثاني: الحماية لهم ليكونوا آمنين وبالْحِماية محروسين (ص ١١٢ نقلاً عن الماوردي). كما ذكر أكثر من فقيه أن الجزية هي بدل المشاركة في الحرب بدليل أن مشاركتهم في الحرب ضد أعداء الدولة المسلمة من موارد إعفائهم من دفع الجزية (ص ٢١٩).

وهناك كلمة للإمام علي عليه السلام تكشف الفلسفة والغاية من دفع الجزية يقول فيها: «إنما بذلوا الجزية لتكون أموالهم كأموالنا ودماؤهم كدمائنا».

إذن هي عبارة عن مشاركة مالية في تحمل أعباء الحماية والدفاع عن الوطن، ضريبة كباقي الضرائب التي يدفعها المسلمون، وليس كما ادَّعى بعض الكتاب والمستشرقين أنها (إتاوة) أو مظهر من مظاهر التمييز أو الظلم والإجحاف في حق مواطنين لأسباب دينية، بل دليل أنها تسقط بالمشاركة الطوعية في الحرب والدفاع عن الدولة.

وبالتالي، وبناء على القاعدة الفقهية «الأموال بمقاصدها»، فإن للحكومة الإسلامية أن تفرض عليهم ضريبة معينة يدفعونها كباقي المواطنين، سواء بعنوان الجزية أو عناوين أخرى، حسب مصلحة الدولة، وإذا اقتضت المصلحة إسقاطها تسقط كذلك، كما أكد أكثر من فقيه وعالم مسلم. وعلى اعتبار أنها من العقود التي يبرمها الحاكم المسلم فهو الذي يحدد المصلحة في إبرامها وإجرائها، وكذلك في تعيين مقدارها. وقد تحدّث المؤلف مفصلاً عن هذه المسائل وما يتفرع عنها من مسائل جزئية منصوص عليها في كتب الفقه وموسوعاته.

أما من يدفعها من أهل الكتاب، فهي لا تؤخذ من الأطفال والكهول والنساء والمرضى والفقراء والرهبان والقساوسة؛ لأنهم لو كانوا مسلمين لما وجب عليهم الجهاد كما يقول المؤلف (ص ١٠٤).

وعليه، فهي لا تؤخذ إلا من المقتدرين على الدفع ومن أصحاب التجارات والأموال والأعمال.

والخلاصة التي توصل إليها المؤلف في هذه المسألة هي عدم اشتراط أن يدفع أهل الكتاب اليوم هذا المبلغ المالي المستحق عليهم بعقد الذمة بعنوان الجزية، بل يجوز أخذه بعناوين مختلفة كالضرائب مثلاً، والمهم أن يكون العقد ومقدار المليات بتراضيهم (ص ٢٤٣).

وبذلك نكون قد تجاوزنا الإشكالات الإصطلاحية واللغوية التي يثيرها البعض حول هذا العقد، ونكون كذلك أقرب إلى لغة العصر وأكثر انسجاماً مع المفاهيم الحقوقية المعاصرة دون المساس بجوهر الشريعة الإسلامية ومقاصدها العليا.

□ حقوق أهل الكتاب

كما يترتب على عقد الذمة دفع مبلغ مالي (الجزية) يترتب عليه من جهة حقوق

لأهل الكتاب (اليهود والنصارى والزرادشتيين)، حقوق دينية وسياسية واقتصادية واجتماعية وثقافية... إلخ وقد خصص المؤلف لهذه الحقوق فصلاً، عرض فيه بالتفصيل أقوال وآراء واجتهادات أعلام الفقهاء من الشيعة الإمامية وغيرهم من فقهاء المذاهب السنية المشهورة.

في البداية لا بد من التذكير بأن حقوق أهل الكتاب تركز -بموجب عقد الذمة- على أساس شرعي متين، وهو الاعتراف بهم قرآنياً بأنهم أصحاب كتب منزلة من السماء، وأتباع أنبياء معترف بهم وبنوتهم كذلك، والمشكل معهم ينحصر في عدم إيمانهم بنبي الإسلام ورسالته.

وهذا الاعتراف والإقرار يترتب عليه تلقائياً اعتراف بحقوقهم الدينية والثقافية، وبما أنهم أصبحوا مواطنين ويحملون جنسية الدولة المسلمة التي يعيشون في كنفها، فإنهم يتمتعون كذلك بكل حقوق المواطنة مع وجود استثناءات قليلة لها علاقة بالخصوصية الدينية لهم.

فعلى المستوى الديني لهم الحق في التمتع بالحرية الدينية اعتقاداً وممارسة، ولا يُكرهون على الإسلام، بل تُلب من المسلمين إذا أرادوا أن يدعواهم إلى الإسلام أو يجادلوهم في الدين أن يجادلوهم بالتي هي أحسن، وهناك نصوص نبوية تحث على الرفق بهم وعدم الاعتداء عليهم وتحذر من هذا الإعتداء.

ويترتب على هذا الحق حق امتلاك الكنائس والمعابد، وقد وقع نقاش بين الفقهاء حول السماح باستحداث كنائس جديدة، وهل يعتبر ذلك من المساعدة على المنكر؟

فحسب السيرة والتاريخ ومواقف الفقهاء لا يجوز أثناء الفتح الاستلاء عليها لتحويلها إلى مساجد لأنها موقوفة على أصحابها، ومع عقد الذمة تصبح هذه المعابد في حماية الدولة المسلمة، ويجوز ترميمها إذا هدمت بل يجوز استئجار المسلمين لترميمها، وإن كان البعض قد اشترط أن يكون ذلك ضمن العقد، وكذلك اشتراط بناء معابد وكنائس جديدة.. لكن البعض الآخر من الفقهاء ربط الجواز والمنع بموقف الحاكم الشرعي، فهو حسب المصلحة يعطي الإذن بالبناء أو يمنع في بعض الأحيان، لكن المؤلف يرجح ويتنصر لرأي العلامة الحلي الذي يرى أن الإذن لهم بالعيش في البلد المسلم قرينة حالية على السماح لهم بممارسة العبادة، ولما احتاجت العبادة إلى معبد جاز لهم استحداث معبد، وإن لم يُقَيَّد في معاهدة الذمة. وهذا الرأي الفقهي -في نظرنا- هو أقرب إلى الواقع ومصلحة الدولة وحقوق مواطنيها، وهذا ما تعترف به كذلك التشريعات القانونية والمواثيق الحقوقية الدولية، فالغرب اليوم يسمح ببناء المساجد للجاليات المسلمة، بحيث لا تكاد عاصمة

أوروبية أو أمريكية تخلو من مسجد يُرفع فيه الأذان وتُقام فيه الصلاة. مع أن أغلب المسلمين غير مجنسين وإقامتهم مؤقتة، فما بال من هم مواطنون دائمو الإقامة في الدولة المسلمة؟

هذا نموذج للنقاش حول الحقوق الدينية كما ورد في الكتاب. كذلك تحدث المؤلف مفصلاً عن الحقوق السياسية مثل حق المشاركة في الانتخابات وتشكيل الأحزاب والجمعيات المتعددة الأهداف والأنشطة... إلخ.

فبحكم عقد الذمة يتمتع أهل الكتاب بجميع الحقوق السياسية كباقي المواطنين، لكن هناك استثناءات ينص عليها القانون العام، هناك مثلاً وظائف لا يمكنهم مزاوتها مثل الترشح لرئاسة الدولة في بلد غالبيته من المسلمين؛ لأن الولاية العامة لا تجوز لغير المسلم على المسلم.

وكذلك تولى منصب القضاء العام؛ لأن المحاكم الإسلامية تحكم بالشريعة، وأهل الكتاب غرباء عنها.

وهذه الموارد والاستثناءات موجودة في أغلب القوانين الدولية، فهناك شروط خاصة لتولي بعض المناصب الحساسة في الدولة، وقد تطل هذه الشروط حتى المسلم نفسه، لذلك لا يمكن الحديث هنا عن تمييز طائفي أو انتهاك حقوقي لأهل الكتاب.

إذن المواطن من أهل الكتاب يتولى جميع المناصب في الدولة الإسلامية إلا بعض المناصب المستثناة التي يشترط فيها الإسلام مثلاً.

ويتفرع عن الحقوق الاقتصادية حق التملك والتصرف في الأملاك والتسلط على الممتلكات والأموال، وهي حقوق جميعها مضمونة لأهل الكتاب. ومن عدالة الإسلام أن سمح لهم بامتلاك ما لا يسمح للمسلم بامتلاكه أو التصرف فيه، فقد ذكر الفقهاء أن المسلم يضمن الخمر والخنزير وآلة اللهو إذا أتلها وهي لأهل الكتاب؛ لأنها أموال محترمة لديهم بشرط قيام الذمي بشرائط الذمة والتي منها الاستتار.

وبالتالي فالقاعدة الفقهية: «من أتل مال الغير فهو ضامن له» تنطبق على جميع المواطنين ومن ضمنهم أهل الكتاب، وبما أن هذه الأشياء أموال محترمة وجائزة في شريعتهم فهي محمية ومصانة في الدولة المسلمة.

والحقوق الاجتماعية كذلك تحدث المؤلف مطولاً عنها، وخلص إلى أن أهل الكتاب هم مواطنون يتمتعون بجميع حقوق المواطنة، وأن الاستثناء عندما يوجد فليس فيه أي ظلم أو تجاوز للعدالة، وأنها هو العدل بعينه، فمثلاً من حق أهل الكتاب أن تكون لهم

محاكم خاصة بهم وخاصةً في قضايا الأحوال الشخصية، وما يصدر عن هذه المحاكم من عقود وأحكام تعتبر شرعية ومحترمة ومعترف بها داخل الدولة المسلمة؛ لأنها تنظم شؤونهم الاجتماعية في إطار شريعتهم الخاصة..

وكذلك في الجنايات والجرائم فهناك تفاصيل مهمة ذكرها المؤلف كلها تصب في تحقيق العدالة، فإذا كان الفعل مجرماً في شريعتهم فمحاكمهم أولى بالنظر فيه والحكم عليه، أما إذا كان محرماً في الشريعة الإسلامية فالعودة إلى عقد الذمة لمعرفة ما يتوجب على الذمي عند المخالفة، أما إذا كان من المخالفات لأحكام القانون الولائي (الحكومي) فيرجع فيه للمحاكم الوطنية؛ لأن القانون هنا يشمل جميع المواطنين دون استثناء.

وعليه، فالقاعدة في التعامل مع أهل الكتاب بموجب عقد الذمة هي تحقيق العدالة والمساواة واحترام الحقوق والالتزامات والعقود. وموارد التمييز على قلتها ومحدوديتها ليست اعتبارية بل هي كذلك وجه من وجوه تحقيق العدالة الإسلامية.

والخلاصة، من يطَّع على ما ورد في هذا الكتاب من نقاشات وأقوال لكبار فقهاء المذاهب الإسلامية، ومواقف وتشريعات تخص أهل الكتاب الذين اختاروا الإقامة الدائمة في كنف الإسلام ودولته ومجتمعه، لا يسعه إلا الاعتراف بما أعطته الشريعة لهذه الشريحة من المواطنين من حقوق وامتيازات، والاستغراب كل الاستغراب ممن يتهم الإسلام وشريعته بالظلم والتمييز الطائفي أو الإجحاف، فهو لاء مثلهم مثل التيارات السلفية - القتالية، يجهلون الفقه الإسلامي ومقاصد الشريعة الإسلامية، وليس لديهم معرفة تفصيلية بحقوق أهل الكتاب (أهل الذمة) في الإسلام وشريعته.

فكيف يعلن الجهاد على المسيحيين وهم مواطنون في الدولة الإسلامية لآلاف السنين؟

وبأي حق تهدم كنائسهم أو تُنَجَس مقدساتهم؟ وتُعتبر ممتلكاتهم مغنم كما يحصل اليوم في العراق وسورية؟

وقبل كل ذلك بأي مبرر شرعي يُقتلون ويُهجرون ويُخطفون ويُعتدى عليهم؟

من خلال ما ورد في هذا الكتاب، ومن خلال الفقه الإسلامي، وأقوال معظم فقهاء المذاهب السنية والشيعية نقول: إن ما نشاهده اليوم وما نسمعه من أخبار عن الاعتداءات التي تطال أهل الكتاب وخصوصاً المسيحيين في أكثر من دولة عربية وإسلامية، باسم الجهاد أو الدعوة أو شعار إقامة دولة الخلافة... إلخ، هي جرائم «إرهابية» واجتهادات أعرابية خوارجية لا علاقة لها بالإسلام ولا بالفقه الإسلامي ولا باجتهادات المذاهب الفقهية

السنية والشيعية المشهورة، ويجب التعامل مع هذه الأفعال باعتبارها خروجاً عن الشريعة والقانون، وانتهاكاً لحقوق مصونة ومحصنة، ويجب أن يُحاكم المحرضون عليها والمنفذون لها، مثلها مثل الجرائم التي تُرتكب اليوم كذلك من طرف هذه الحركات الخوارجية في حق المخالف المذهبي، الذي يُكفر لشبهات اجتهادية، ويُستباح بعد ذلك دمه وماله وعرضه، ليس دفاعاً عن الإسلام وعقيدة التوحيد كما يُدعى وإنما لتفتيت هذا الأمة وإعادة تقسيمها خدمة لمشاريع سياسية استعمارية مشبوّهة..!؟



الحضارات بين الحوار والتصادم والتعارف

وهران (الجزائر)، عقدت في ٢٦ يونيو ٢٠١٣م

الدكتور صايم عبد الحكيم*

نظم مشروع البحث (قيم السلم في الفلسفة المعاصرة)، المعتمد في برامج البحث الوطنية وبمساهمة مخبر (التراث والفكر المعاصر) بقسم الفلسفة، جامعة وهران يوم ٢٦ يونيو ٢٠١٣ ندوة بعنوان: «الحضارات بين الحوار والتصادم والتعارف»، شارك فيها مجموعة من الأساتذة والباحثين الجزائريين لمناقشة ثقافة السلم باعتبارها مسألة حضارية، البعض يناصرها باسم الحوار والتعايش والثقافة، والبعض الآخر يعارضها بحجة التناحر والانغلاق الفكري، ومنهم من حاول تجاوز هذا التجاذب بالتعارف باعتباره أساس العلاقات الانسانية.

لقد كان هاجس المفكر منذ الأكاديمية واللقبون، إلى بيت الحكمة، إلى حلقات التفلسف الحديثة والمعاصرة مثل فيينا وفرانكفورت ونادي الميتافيزيقيين، هو اقتراح مخططات حضارية تهتم بالمجتمع والجنس البشري والإنسانية كافة، وحتى لا يصبح الفكر غريباً عن العالم، وتتحوّل الفلسفة إلى علم يستخلص النتائج التي وصلت إليها العلوم الطبيعية والعلوم التاريخية فقط، فمن واجب المشتغل بالفكر عموماً والفلسفة خصوصاً التفكير في

* جامعة وهران، الجزائر.

مشكلة الحضارة لأن قوة الفكر أو الفلسفة تقاس بقدرتها أو عجزها أن يتحوّلا إلى فلسفة حيّة للإنسان.

□ جلسة: حوار الحضارات

ترأس جلسة «حوار الحضارات» الأستاذ الدكتور عبد اللاوي محمد من جامعة وهران، موضحاً حيوية الموضوع الذي انتقل من دعوة فكرية إلى مؤسسات بحث وطنية ودولية، ليحيل الكلمة للدكتور قوعيش جمال الدين من جامعة الجزائر (٢)، الذي تحدث عن «الحوار العربي - الغربي»، معتبراً أن الاعتراف بالحقائق الوجودية والقيم الموضوعية لكلا الطرفين يشكل باباً مهماً في نجاح جهود الحوار؛ لأن الإنسانية كافة غير مجزأة أصلاً، وحسب قوله: «فالتواصل الإنساني بين الطرفين يستوجب نجاحه أكثر من محض الاشتراك في لغة يفهمها الطرفان، التواصل الناجح يحتاج إلى معارف مشتركة، حول رؤية كل طرف للعالم، وحول القيم التي يتبناها كل طرف، وحول موقف كل طرف من الطرف الآخر، والتواصل لا يتناقض مع استمرار الاختلاف، وعدم الوصول لاتفاق في كل القضايا».

فالجهد التي بذلت في مسار الحوار بين الغرب والشرق لازالت متواصلة وحثيثة، وقد وجد البعض من الناشطين في هذه الحوارات في الثقافة معلماً بارزاً بين أدوات التوصل، وخلق مناخ ملائم لمواجهة أزمات الإنسان المعاصر، وأزمة العلاقة بين الشرق والغرب، وعلى حد قول السيد محمد خاتمي الرئيس الإيراني السابق: «إن الثقافة قادرة على أن تصلح ما تفسده السياسة»، في حين ينتصر السيد عمر موسى الأمين العام السابق للجامعة العربية أكثر من ذلك إذ يقول: «إن خلاصة ما أعتقده واقترحه هو أن الأمور المتعلقة بالعلاقة بين الحضارات، وبصفة محورية العلاقة بين الغرب والإسلام، قد تداخلت عناصرها إلى درجة خطيرة، ولم تصبح مجرد مشكلة ثقافية أو حضارية فحسب، وإنما أصبحت مشكلة سياسية وأمنية أيضاً، وتشكل تهديداً حقيقياً للسلام والأمن الدوليين».

ثم تناول الكلمة الأستاذ دحماني الحاج من جامعة معسكر، ليشرح مشروع حوار الحضارات من خلال ورقة عنوانها: «غارودي وحوار الشرق والغرب»، شارحاً هذا الحوار من خلال فكري المساواة والاعتبار، أولاً: أن يكون الحوار من كلا الطرفين، بمعنى على الغرب أن يغيّر من منحى سياسته التي تتصف بالهيمنة والاحتكار، وعلى الغرب ذاته تقع مسؤولية إعادة الاعتبار للقيم الشرقية عموماً والإسلامية على وجه الخصوص والتي تم تشويهها، وفي المقابل «على الشرق أن يتخطى دور المتلقي السلبي». فليس من الطبيعي أن يجري الحوار بين قوي وضعيف، فالتكافؤ والمساواة في دائرة الحوار هما الطريقة المناسبة لبناء مقومات التفاهم مع الآخر، بحيث يفهم كل طرف غيره وينفتح على آرائه وأفكاره،

فيتمكن من إزالة الأحكام المسبقة والأفكار غير الصحيحة.

وثانياً: الاحترام المتبادل، فالاحترام المتبادل عنصر أساسي في حوار الحضارات، فبه يتم الانتباه إلى القيم المشتركة بوصفها العنصر الجامع بين البشر. فالاختلاف سنة كونية وضرورة إنسانية، وعلى الغرب أن يعي «أن هذا الاختلاف هو اختلاف تنوع لا اختلاف تضاد». فالحوار القائم على هذا العنصر سيتغلب على المعوقات والصعوبات التي تحول دون قيام التفاهم الدولي.

أما الأستاذة حفيان مليكة من جامعة سيدي بعباس، فقد وقفت عند «دور الفلسفة في الحضارة عند الفيلسوف الفرنسي جيل دولوز» لأنه منذ البداية يجب أن ندرك حسب قولها: تمام الإدراك أن من دلالات الحرية أو نشاطها الفعلي يظهر في الاختلاف (différence) حيث أن الآخر (l'autre) يختلف عني وأنا بدوري أختلف عنه، ولسنا نتشابه أو نتماثل، ففي التشابه والمماثلة نكران للهوية وتجسيد للميوعة.

وهذا هو الموضوع الهام الذي بحث فيه جيل دولوز (Gilles Deleuze) بعمق وتمثلت جدته في التفكير حيث أراد بناء ما هو جديد، والمجيء بفكر مختلف مبدع له صلة بالراهنية (actualité) ويتجلى هذا من خلال طريقته الخاصة في التفكير، إذ لا يبحث عن الأصول والماهيات والمبادئ والغايات والكليات... إلخ، وإنما يركز اهتمامه على الأحداث (événements) والفرادات في صيرورة، لذلك صدق من قال عنه: «إنه عند دولوز يغدو الفكر رحلة غير مستقرة».

وبالفعل لا يستقر الفكر لديه وإنما يتواصل في الترحال (nomaderie) من فيلسوف لآخر، من فلاسفة الفعل (les philosophes de l'action) كسينوزا ونيتشه وبرغسون إلى أدباء الفعل، أدباء الرفض والتمرد (les écrivains révoltés) مثل كافكا (Kafka)، لاورنس (Lawrence)، كرواك (Kerouak).

إن قضايا مثل: الحرية، الاختلاف، التربية، الحضارة، الاعتراف... إلخ هي قضايا الراهن عاجلها دولوز وفق منهجه النوما دولوجي (méthode nomadologique). فهو لا يتساءل حول الـ«أنا» (le je) بالمعنى الديكارتي، بل يتساءل حول الـ«نحن» (le nous) بالمعنى النيتشوي، وهذا هو سؤال الراهن: ما الذي نحن بصدد أن نصير عليه؟

بينما الباحث مزرعي سمير من جامعة تلمسان، فقد بحث في مداخلته «الحضارة عند ول ديورانت»، مذكراً بأن في طرحه للحضارة لم يجعل لها مركزاً معيناً في منطقة ما أو صقع معين أو فترة زمنية دون أخرى، فيمكن للوهلة الأولى أن نستشف من خلال تعبيراته، عندما يقسم كتابه إلى عدة مضامين، كل مضمون يتناول فيه تراث حضارة معينة،

إذ إنّه بدأ بحضارات الشرق وانتقل إلى تاريخ الحضارات الأخرى، فهو بذلك لا يفرّق بين تاريخ حضارة وأخرى، ولم يُخرج أي حضارة من دائرة الحضارة السابقة لها، فينسب كل واحدة منها إلى تراث الحضارة السابقة لها، بحيث يستعمل مصطلح «تراثنا الشرقي، تراثها الكلاسيكي، تراثنا الوسيط، تراثنا الأوروبي، تراثنا الحديث».

في حين تناول الباحث كحلي محمد من جامعة وهران، موضوع «الحضارة عند ألبرت شفيستير» موضحاً أن الحضارة أساسها أخلاقي، لكن الوضع الاقتصادي ساعد على تحويل الإنسان من إنسان تملكه مشاعر أخلاقية حضارية إلى فرد في مجموع فقد إنسانيته، وضاع في معتقدات جماعية بلا معاني أصيلة.

ثم تحدث الباحث العيد معروف من جامعة معسكر، عن «الحوار والحضارة عند المفكر الإيراني شيغان داريوش»، مثيراً التساؤلات التالية: ما موقف داريوش شيغان من الحضارات التقليدية؟ وهل انهارت هاته الحضارات التقليدية في مواجهة التحدي الغربي؟ وما طبيعة هذا التحدي؟ وما هي أسباب هذا الغياب والانهار الفكري؟ وما هي أفاق التحوار بينهما؟

□ جلسة: صدام الحضارات

بعد فترة نقاش واستراحة قصيرة، استمرت أشغال الندوة برئاسة الدكتورة بوسيف ليلي من جامعة وهران للجلسة الثانية، وعنوانها: (صدام الحضارات) الذي يستغل لتبرير سلوكيات غير حضارية حسب المتحدثين، وأحالت الكلمة للأستاذ بن يمينة محمد كريم من جامعة سعيدة، ليتحدث عن: «اللغة والحضارة، بين سلطة النص وعنف الخطاب»، لأن اللغة حسب قول الباحث: تخضع لسلطة الحضارة، مثلما تستسلم الحضارة لعنف اللغة، فعلاقة اللغة بالحضارة تتجاوز الحقول الدلائلية المعتادة عند الألسنيين والسيميائيين، وتتعداها إلى تلك الروابط التواصلية والاجتماعية التي تجمع بين بني البشر، وتؤسس لأناسة تقوم على تبيين سلوك الأفراد وتقاليدها المجتمعات، فلا يمكن حصر اللغة في وظائفها أو نحوها أو بلاغيتها، فاللغة كائن يكبر مع الإنسان، ويتفاعل معه في كل كلياته وجزئياته.

وسقوط حضارة ما أو استمرارها يحدث نتيجة تفاعل الناس مع لغتهم، فالحوار بين الشعوب يكون باللغة، وكذلك التعارف والتعاون بين الناس، وحتى الصدام والصراع يحصلان نتيجة سوء تقدير أو استخدام لسلطة اللغة وعنفها، كما أنّ للحضارة وثائقها ونصوصها، وخطاباتها، وكتابات التي تنقل بحرص أو خيانة كل تجليات المعنى ومستويات الوعي، بدءاً من علاقة الفكر باللغة، ووصولاً إلى العلم والإبداع والآداب والفنون،

ومختلف التعبيرات التي تبدأ من تعابير الوجه وحركات الجسم، وتنتهي عند أنساق العلوم وأدوات المعرفة، فاللغة بذلك قياس لكل قول إنساني وإرادة فعلية تمد الحضارة بالأصالة والمعاصرة، وتجنبها الانهيار والأفول والاستلاب.

ثم تناول الباحث محمد علي زبيدي من جامعة وهران، الكلمة ليشرح «آليات الصراع عند بييربورديو وجان بودريار»، وهذين في نظر الباحث يمثلان نموذجين يجمعان بين المعرفة السوسولوجية والفلسفية، الكشف عن تلك الآليات المعقدة التي تنتج صراعاً أصبح جزءاً من الواقع ومن اليومي، تتلقاه من خلال ذلك «العنف الرمزي» الذي أصبحت تمرره «الصورة» و«اللغة» و«الإعلام»، وعبر كل «الفضاء المؤسسي» الذي أصبح الحاضن «الرسمي» و«الشرعي» لسلوك الهيمنة. هذا الواقع الذي يجعل من مطلب الحوار وهما، إن لم يكن مستحيلاً.

ومن ثم قدم الباحث زنفور قدور من جامعة وهران، ورقة بعنوان: «قراءة في صدام الحضارات»، موضحاً بأن هذه النظرية أخذت شهرتها تتجلى بعد انهيار الاتحاد السوفياتي عام ١٩٩٠ و بروز الولايات المتحدة الأمريكية كقوة عظمى أولى ووحيدة في العالم، فالصراع بين الدول والجماعات دائماً ما يتولد نتيجة الرغبة في السيطرة على شيء ما كالناس، الأرض، الثروة، القوة، أو القدرة على فرض الرأي والثقافة الخاصة بدولة أو شخص ما على جماعة أو دولة أخرى. وأشار إلى مفهوم الحرب الحضارية الأولى للمفكر المغربي المهدي المنجرة، ومفهوم قطيعة الحضارات عند المفكر البريطاني برنار لويس ثم إلى صدام الحضارات عند المفكر الأمريكي صموئيل هنتنغتون الذي رأى بأن دعاوى العالمية أو الإنسانية التي يطرحها الغرب تضعه بشكل متزايد في صراع مع الحضارات الأخرى، وبشكل أكثر خطورة مع الإسلام والصين. وتوقف عند أولوية السياسة على الحضارة عند هذا المفكر وعند الردود الصينية والإسلامية على هذه الأطروحة التي تستند على مغالطات في ذكر تاريخ الحروب والنزاعات بين الدول.

ثم تناولت الكلمة الباحثة طاب رحال عباسية من جامعة وهران، لتتحدث عن «قلق الحضارة عند عالم النفس فرويد» الذي وضع قيمة الحضارة بصفقتها مصدراً للسعادة موضع تشكيك، فهو يشير إلى مأزقها في ظل الشمولية والتوتاليتارية التي بلغت أوجها في فترة الحربين العالميتين، أي بعد صعود النازية وما حل بألمانيا في تلك الفترة من خراب مادي ومعنوي. وأكدت على ازدواجية معايير لدى النموذج الحضاري الغربي، لأن العقل المنتج لقيم الحق والمساواة والقانون هو نفسه صانع أدوات الإبادة الجماعية للشعوب وللأمم: عار فرنسا في الجزائر، عار فرنسا وأمريكا في الفيتنام و عار أمريكا في اليابان...

أما الباحث بن ترار عبد القادر من جامعة وهران، فتحدث عن «الحضارة عند الفيلسوف الألماني شينغلر» من خلال كتابه (تدهور الحضارة الغربية) الذي عبر عن رسالة اليأس والحزن والتشاؤم للفرد الغربي، الذي طالما استهوته فكرة تقدم الإنسانية نحو السعادة التامة والازدهار المتكامل، وقد طرح مجموعة من الأسئلة:

ما مفهوم الحضارة عند شينغلر؟ وما علاقتها بالمدنية والدولة؟ وهل الحضارة إنتاج الجميع أم النخبة؟ هل يمكن اعتبار الحضارات الإنسانية كائنات عضوية تنمو وتضج ثم تضمحل؟ وهل الحضارة مهما كانت قوتها كائن عضوي محكوم عليها بالزوال؟

بينما الباحثة عشاب نادية اختارت موضوع «نهاية التاريخ عند فوكومايا» لتبين بأن الصيرورة التاريخية تجعل الأحداث تقوم على الصراع، لأن التطور نحو الليبرالية ليس مسألة حتمية بدليل التفاوت الحضاري بين الشعوب والأمم.

أما الأستاذة لغرس جميلة من جامعة معسكر، فقد قدمت ورقة بعنوان «قراءة في التدافع الحضاري» لأن جوهر الحضارة حسب الأنثروبولوجي إدوارد ساير يكمن في تفاعلات بين أفراد معينين وأن كل فرد هو ممثل لحضارته، وهذا المفهوم القرآني هو صيرورة دائمة وحيوية لا تعرف التوقف وهو حالة طبيعية وأحد سنن الله في خلقه، كما جاء في سورة البقرة، الآية: ٢٥١ ﴿وَلَوْلَا دَفَعُ اللَّهُ النَّاسَ بَعْضَهُمْ بِبَعْضٍ لَفَسَدَتِ الْأَرْضُ وَلَكِنَّ اللَّهَ ذُو فَضْلٍ عَلَى الْعَالَمِينَ﴾.

□ جلسة: تعارف الحضارات

أما الجلسة الأخيرة فكانت بإشراف الأستاذة بلحنافي جوهر من جامعة معسكر، والأستاذ بن دوبة شريف من جامعة سعيدة، وعنوانها: (تعارف الحضارات)، فقدمت الباحثة بنت الشريف حبوشي من جامعة وهران، مداخلة موضوعها: «الحضارة عند توينبي»، المفكر البريطاني الذي كتب مسيرة الحضارة (من مولدها وحتى انحلالها)، مستفيداً من كل ما توفر لديه من دراسات أنثروبولوجية وتاريخية وجغرافية، ودراسات مقارنة بين المجتمعات الإنسانية البدائية. فصاغ من ذلك كله، قصة متكاملة للحضارة، قدم من خلالها شرحاً وتعليلاً لكل مرحلة من مراحلها. وفي الختام أكدت الباحثة على اقتراحات توينبي لإنقاذ الحضارة بالابتعاد عن الحرب والعودة إلى الدين.

بينما الباحثة زينب الهتاك من جامعة وهران، فقد تحدثت عن موضوع «تصنيف الحضارات» من خلال التساؤل التالي: هل من الممكن أن نقارن حضارة بأخرى بحيث نحكم عليها بأنها أعلى أو أقل؟ وانتهت صاحبة البحث الى الإقرار بأن الحضارة في حد ذاتها

تستبطن التصنيف، فكثيراً ما هو متداول أن حضارة ما متقدمة وأخرى متأخرة أو نسمع أن هذه حضارة سامية وأخرى لا حضارة لها، فنثبت حضارة عن واحدة وننفي عن أخرى.

في حين قامت الباحثة شرقي ميمونة من جامعة وهران، في ورقتها بإثارة «تساؤلات حول الحضارات بين الحوار والصدام»، لتشرح قيمة الاعتراف بالآخر، وإنكار وجوده، وإمكانية تجاوز هذه الثنائية بالتحدي وإبداع مفاهيم جديدة.

ثم تحدث الباحث المسعود بن عليّة من جامعة وهران، عن «الحضارة عند ابن خلدون» موضحاً قيمة مساهمته في نظرية المراحل الثلاث للدول: من البداوة إلى التحضر إلى التدهور.

وحاضر الباحث بن سطايلي محمد الأمين من جامعة وهران، عن «الحضارة عند مالك بن نبي»، ووقف عند الحضارة كمشكلة جوهرية من مشكلة الأفكار في العالم الإسلامي لأنها هي العوامل المعنوية والمادية التي تتيح لمجتمع ما أن يوفر لكل عضو فيه جميع الضمانات اللازمة لتطوره. وشرح أطوار الحضارة من الروح إلى العقل إلى الغريزة لأنها تسير كما تسير الشمس، وكأنها تدور حول الأرض مشرقة في أفق هذا الشعب، ثم متحوّلة إلى أفق شعب آخر.

وبعد ذلك تحدث الباحث بن حليم شوقي من جامعة وهران، عن «تعارف الحضارات عند زكي الميلاد» باعتبار أن التعارف يمثل القيمة والفعالية وما تحتاج إليه الأمة أن تتعرف على الحضارات الأخرى بلا هيمنة ولا تدمير، والتعارف هو الذي يحقق وجود الآخر، ولا يلغيه ويؤسس العلاقة والشراسة والتواصل لا أن يقطعها أو يمنعها أو يقاومها. ووقف شارحاً قيمة سؤال زكي الميلاد: هل يسمح الغرب لنفسه أن يدخل في حوار مع حضارات لا يجد فيها التكافؤ معه وهو في الوقت نفسه محكوم بتوازنات مادية؟ وهل أن الحضارات الأخرى بإمكانها الحوار مع الحضارات الكبرى كالحضارة الإسلامية والإفريقية في صورة متكافئة؟

بينما الأستاذ الدكتور صايم عبد الحكيم فقد أقترح تفكيراً في «تعارف الحضارات كمرجعية لأفق فلسفي جديد»، موضحاً مسؤولية المثقف في تداول المفاهيم التي قد لا تنتمي لوجوده الفكري، وأسباب إثارة هذا الموضوع الذي يعود إلى المفكر السعودي زكي الميلاد الذي أشرف على تحرير كتاب «تعارف الحضارات»، وهو ثمرة ملتقى دولي انعقد بمكتبة الإسكندرية في مايو ٢٠١١، وكان روح المكان لا تناصر نظرية المعرفة الإسلامية فقط التي جعلت الأستاذ محمد تقي المدرسي يحصي «واحدًا إلى عشرين جزء من القرآن هو في التشريع بما يدعى بالأحكام، أما الأجزاء التسعة عشر الأخرى، فهي في مناهج

الفكر وفلسفة الحياة وبناء الشخصية»، بل تمتد إلى تنظيم الجمعية الفلسفية المصرية بنفس المكتبة الملتقى الدولي «الإسكندرية ملتقى الحضارات» عام ٢٠٠٨، وفسر المحاضر قيمة هذا الإنجاز بالرغم ملاحظاته على المشروع الذي شارك فيه علماء وخبراء وباحثين من تخصصات فقهية وحقوقية وفكرية، ومع ذلك مازال في حاجة إلى متخصصين في الفكر الحضاري والعلوم الاجتماعية والإنسانية لإثرائه وتطويره.

وفي الأخير، قدم الأستاذ بن بوهة أحمد من جامعة سيدي بلعباس الكلمة الختامية منوهاً بقيمة الموضوع وراهنيته، و متمنياً تطويره إلى ملتقى دولي في المستقبل.



إشكالية مستقبل العلاقة بين الحضارات -زكي الميلاد نموذجاً-

شبلي هجيرة*

- جامعة الحاج لخضر - باتنة - الجزائر،
- كلية العلوم الإنسانية والاجتماعية
- والعلوم الإسلامية، قسم العلوم الإنسانية
- رسالة ماجستير في فلسفة الحضارة
- إعداد الباحثة: شبلي هجيرة
- إشراف: أ.د. عمراني عبد المجيد
- السنة الجامعية: ٢٠١٢ / ٢٠١٣

تنصبّ هذه الدراسة أساساً على موضوع متلازم مع فلسفة الحضارة، فهو يتناول البحث في شكل من أشكال العلاقات بين الحضارات لبلوغ مستوى لائق من التعايش الثقافي والحضاري، وهي بذلك مسألة شائكة ومعقدة تقوم بوصف حركية المجتمع في سيرورته التاريخية تقدماً أو تخلفاً، ولعلّ ما يزيد المسألة تعقيداً هو اختلاف طروحات المفكرين المهتمين بالشؤون الحضارية نتيجة الاختلاف الحاصل في المرجعيات الفكرية لكل مفكر، لا سيما ونحن

* باحثة من الجزائر.

نعيش في عالم اجتاحتها وسائل التكنولوجيا والاتصال وحوّلتها إلى شبه قرية صغيرة كونية تحتزل فيها الحدود الطبيعية والسياسية، وتخترق الهويات الثقافية والحضارية.

في ظل هذه المتغيرات الجديدة برزت أطروحات متعددة ومختلفة حاولت رسم صورة العلاقة بين الحضارات خاصة بعد أن حسم الصراع الأيديولوجي بين الشيوعية والليبرالية لصالح هذه الأخيرة، وهي متغيرات امتدت تأثيراتها على أحوال العالم الإسلامي وانعكست سلباً على أوضاعه وعمّقت من تبعيته وتخلفه.

تتسع دائرة النقاش أكثر بتصاعد دعوات متباينة منها ما يدعو إلى حضارة إنسانية واحدة، وهي دعوة لا تخلو من النقد كونها تركز التبعية الحضارية بسعيها إلى صهر الحضارات الإنسانية المختلفة في قالب الحضارة الغربية (الأمريكية)، نظراً لما تمتلكه من عناصر القوة بمختلف مستوياتها، مما شكل أكبر تهديد على الخصوصيات الحضارية والثقافية لحضارات الشرق (عموماً)، وبين داعٍ لحضارات متباينة في ظل تصور التنوع والاختلاف.

في خضم هذه الدعوات سارع الغرب -تحيّزاً لمركزيته- إلى صياغة جملة من النظريات التي تردد صداها في أرجاء العالم سياسياً وفكرياً، مثل أطروحة هنتنغتون عن صدام الحضارات ومقولة نهاية التاريخ عند فوكوياما، وهي دعوة ترمي إلى أن يسود العالم حضارة واحدة مهيمنة في معالم التاريخ الحضاري للإنسانية، وهو الوجه الحقيقي للعولمة المقنعة.

في المقابل تصاعدت الدعوة إلى حوار الحضارات استناداً إلى القواسم المشتركة بينها أملاً في أن يعود ذلك بالخير والمنفعة على البشرية جمعاء.

وهي دعوات أقحم فيها الطرف الإسلامي بحكم الرؤية المغلوطة والمشوهة المتشكلة عنه في الأذهان والمبنية على أساطير ومخاوف تقليدية وحالة عداوية شاملة ترفدها صراعات دينية عرقية عسكرية واقتصادية وغيرها.

بالإضافة إلى توصيف العالم الإسلامي بالجمود والتخلف والسلبية والعنف، وكل ذلك لأن «الخطاب الغربي يؤسس العلاقة مع عالم الإسلام على أساس هيمنة الغرب وتبعية العالم الإسلامي والتحذير من المشاركة بمفهومها الواسع»^(١).

في هذا الصدد حاول المفكر والباحث السعودي المعاصر زكي الميلاد التصديّ لمثل هذه الدعوات، وإبراز ما فيها من ثغرات، وما انطوت عليه من مغالطات واختزال

(١) زكي الميلاد، تركي علي الربيعو، الإسلام والغرب الحاضر والمستقبل، حوار لقرن جديد، دمشق: دار الفكر، ط ٢، ٢٠٠١، ص ٨.

للمسلمات تغطية للحقيقة والبيانات، حيث قدّم مساهمة فكرية رائدة تجلّت في سلسلة دراسات وقراءات ونقد ومراجعات، حاول من ورائها إيجاد مخرج يعالج إشكالية مستقبل العلاقة بين الحضارات من خلال رصد محور العلاقة مع الآخر انطلاقاً من خصوصيات الحضارة الإسلامية، حيث تجلّى بوضوح أن هذه العلاقة تقوم على أساس إما معرفة الآخر أو الجهل به، من هنا جاءت نظرية تعارف الحضارات، والمستنبطة من القرآن الكريم^(٢)، لترسم طريقاً لمستقبلنا الحضاري المشترك، حيث انفرد الميلاد بطرح خاص جدير بالدراسة والتحليل والاهتمام، حيث طرح طرحاً جديداً ومغايراً استناداً إلى منظومتنا التراثية الإسلامية تجسد في نظرية تعارف الحضارات، وهي أطروحة خلاقة ومبدعة قامت على أساسين متكاملين:

الأول: نقدي تبلور في النقد المنهجي والبناء الذي وجهه الميلاد لجملة المقولات الرائجة والمتمثلة في صدام الحضارات وحوار الحضارات اللذين ينتميان إلى المجال الغربي ويتحددان به، بالإضافة إلى ظاهرة العولمة التي استحوذت على أوسع اهتمام عالمي، وهنا أراد الميلاد أن يبرز الرؤية الإسلامية للعولمة من خلال عالمية الإسلام.

الثاني: تأسيسي تجسد في دراسة ما أسماه الميلاد بآية التعارف، مستنبطاً منها العناصر التجزيئية والتركيبية المقومة لنظرية التعارف، والتي من أهدافها التخلص من رواسب الصدام والوصول بنا إلى حوار الحضارات. وبهذا تحدد مفهوم التعارف في التواصل الكوني والانفتاح العالمي على مستوى الأمم والحضارات، وربط هذا المفهوم بوحدة الأصل الإنساني وبقاعدة تنوعه وأكرمية التقوى.

□ أهمية الموضوع

تستمد هذه الدراسة أهميتها من خلال:

- أن موضوع العلاقة بين الحضارات من القضايا الحساسة والمعقدة التي يتداخل فيها الجانب العقائدي مع ما هو حضاري وثقافي، ويتشابك فيها الاقتصادي مع السياسي وحتى الأيديولوجي أحياناً أخرى، وهي أيضاً من القضايا الراهنة التي ما تزال تثير نقاشات حادة في أوساط النخب الفكرية على الصعيدين العربي والغربي، وفي المحصلة فإنه لم يتم الفصل فيها بشكل نهائي.

- إن أهمية دراسة واقع العلاقة بين الحضارات يتجلّى في كونه يساهم في بناء تصور

(٢) قوله تعالى: ﴿يَا أَيُّهَا النَّاسُ إِنَّا خَلَقْنَاكُمْ مِنْ ذَكَرٍ وَأُنْثَىٰ وَجَعَلْنَاكُمْ شُعُوبًا وَقَبَائِلَ لِتَعَارَفُوا﴾ سورة الحجرات، الآية ١٣.

مستقبلي فعّال لتجاوز إشكالية الصدام بين الغرب والإسلام، كما يسمح لنا بتعامل حضاري راق وإيجابي مع الآخر استناداً إلى منظومتنا الفكرية الإسلامية، لأن الحضارة الإسلامية بالتحديد أمر أخذ بالظهور والانتشار في الدراسات المعاصرة سواء عند المسلمين أو حتى عند غيرهم، فالقرآن الكريم الذي شكل محور هذه الحضارة يعتبر بمثابة دستور للبشرية، بوصفه قانوناً شرعياً نزل من لدن إله عليم خبير، فهو صالح لكل زمان ومكان، فقد تضمّن كل ما يحتاجه البشر، سواء ورد ذلك نصّاً صريحاً أو إشارة أو مفهوماً، وهنا تبرز أهمية أطروحة التعارف المستنبطة من كلام الله -تعالى-.

- فضلاً عن أن مثل هذه الأطروحات هو من أشد ما تحتاجه أمتنا اليوم أكثر من أي وقت مضى، لا سيما في أعقاب الحملات المسعورة والمحموعة التي تشنها وسائل الإعلام والدعاية المعادية للإسلام، لنخرج للعالم أمة وسطاً تحترم خصوصية الآخر وتجادل بالتي هي أحسن.

□ أسباب اختيار الموضوع

على العموم فإن أسباب اختيار الموضوع ترجع إلى جملة من الأسباب ذاتية وأخرى موضوعية نجملها فيما يلي:

- بالنظر إلى المساهمين في طرح قضية العلاقة بين الحضارات، نجد أن هذا الموضوع قد أسهم في تناوله بشكل بارز المفكرون والباحثون الغربيون، ويظهر ذلك بوضوح في نموذجي: الصراع والحوار الحضاري اللذين انبثقا من قيم غربية الأصل، لهذا كان لا بد من هندسة نموذج ينشق من قيم غير غربية وإسلامية على وجه التحديد.

- الرغبة في تجاوز ثنائية الصدام والحوار والحدّ من تراكم السّجال الفكري حولهما للانتقال إلى رؤية ثالثة مغايرة تجنبناً سلبيات الصدام وتعزز إيجابيات الحوار عبر قيم التعارف.

- فضلاً عن ذلك ما تزخر به أقطارنا العربية من نماذج فكرية فذة جديرة بالدراسة أمثال زكي الميلاد، وهنا يتبادر إلى الأذهان السؤال التالي:

لماذا زكي الميلاد نموذجاً؟

لقد وقع اختياري لنموذج زكي الميلاد تحديداً نظراً لجملة من الأسباب، نذكر منها:

أولاً: يعدّ زكي الميلاد أحد أكثر الكتّاب مساهمة في المجال العربي بنشر كتابات ومقالات ودراسات جادة حول فكرة الحضارة وحوار الحضارات وصدام الحضارات وما

يدور في هذا الفلك.

ثانياً: إن زكي الميلاد صاحب نظرية في المجال الحضاري، وهي نظرية تعارف الحضارات، والتي سيرد الحديث عنها في الفصل الثالث من هذه الرسالة بوصفها أنضج نظرية بإمكانها أن ترسم طريقاً لمستقبل العلاقة بين الحضارات، وسوف نكشف لاحقاً القيمة الكبيرة لهذه النظرية، وما يمكن أن تقدمه لنا وللمستقبلنا الحضاري، وهي النظرية التي جعلتني أختار زكي الميلاد نموذجاً.

ثالثاً: يصنف زكي الميلاد نفسه من خلال كتاباته ومؤلفاته ومواقفه في تيار المنحى الحضاري، في ساحة الفكر الإسلامي المعاصر، وهو التيار الذي أعطى قيمة كبيرة لفكرة الحضارة وللمسألة الحضارية.

رابعاً: إن زكي الميلاد من الأسماء الجديدة الصاعدة وغير المستهلكة، وله تجربة فكرية ثرية وفاعلة، فهو يرأس مجلة فكرية رائدة (الكلمة) مضى عليها أكثر من سبعة عشر سنة، أما على مستوى المؤلفات فله رصيد يزيد على ثلاثين مؤلفاً.

خامساً: يضاف إلى ذلك فإن زكي الميلاد أحد الذين تربطهم صلة فكرية بالفكر الجزائري مالك بن نبي، وألف كتاباً مبكراً عنه بعنوان «مالك بن نبي ومشكلات الحضارة»، وكتب عنه فصولاً ودراسات ومقالات أخرى، وقدم لكتاب «التخلف والتنمية في فكر مالك بن نبي» للباحث الجزائري الطاهر سعود.

لهذه الأسباب تصورت أنه من واجبنا تقدير ما يطرح في الساحة الفكرية من دراسات جادة في الفكر الإسلامي عموماً والعربي منه على وجه الخصوص.

□ الهدف من الدراسة

من جملة الأسباب السابقة الذكر، تبلورت أهداف الدراسة كالتالي:

- إضافة لبنة في مجال البحوث الأكاديمية تساهم في إثراء جانب من الجوانب القيمة المتعلقة بالفلسفة عموماً وبمجال فلسفة الحضارة خصوصاً.

- تحقيق قراءة علمية حول مسيرة الميلاد الفكرية، وتنظيم أفكاره المتعلقة بمجال المسألة الحضارية، حتى يتبين وجه تميزها عن غيرها.

- تحديد طبيعة تصور الميلاد للعلاقة بين الحضارات السائدة، وكيف تعامل معها لتكوين منظور عربي إسلامي قادر على احتواء وتهذيب التناقضات لتحديد كيفية التعامل مع الآخر الحضاري بالطرق الإيجابية من خلال الانفتاح على ثقافته، كما أن هذا لا يعني

إلغاءها أو الذوبان فيها، والتفوق والانعزال عنها، وفي الوقت نفسه نشر ثقافة موسعة عن قيمنا الحضارية، وفي مقدمتها التسامح والسلم والتعاون، للقضاء على مختلف رواسب صور الجهل المتبادل بين الطرفين.

- كشف مدى مراعاة الطرح الإسلامي الأصيل للخصوصيات الثقافية لدى الحضارات الأخرى في إطار الدعوة للتعارف الحضاري، لتحقيق مستقبل ذي وجه إنساني عالمي، عبر نشر الوعي بقيم التعارف، لترميم الشرخ والتصدع العظيم الذي أصاب العلاقات الحضارية.

- التأكيد على إمكانية تحقيق التعايش السلمي دون نزاع في ظل التنوع والتعدد الثقافي، لتعميم تبادل المنافع والإبداعات، لأن الإبداع ليس حكراً على شعب دون آخر، وفي المحصلة لأن الحضارة هي ثمرة سلسلة نتاج بشري مشترك.

□ خطوات الدراسة

توخياً لتحقيق الأهداف السابقة تم تقسيم مادة البحث إلى مقدمة وثلاثة فصول وفي الأخير خاتمة.

- المقدمة: تضمنت أساساً أهمية وأسباب اختيار الموضوع والإشكالية التي يطرحها والهدف من البحث، مع تقسيم الدراسة والمنهج العلمي المتبع في ذلك.

- الفصل الأول: تم افتتاح الفصل الأول بتناول السيرة الذاتية لزكي الميلاد مع تركيزنا على مساهمته الفكرية، كما اختص بضبط المفاهيم الرئيسية لتحديد المعالم الأساسية التي ينبنى عليها فكر زكي الميلاد، والمتمثلة في جملة من المفاهيم ذات المرجعية التراثية الثقافية الحضارية الإسلامية، إن التشعب بهذه المرجعية قد ألهم الميلاد استنباط نظرية جديدة في مقابل ما طرح من نظريات غربية حاولت تفسير نمط العلاقات الحضارية، وذلك تخطيطاً للمستقبل واستشراف مسارات القرن الحادي والعشرين.

- تمحور أول مبحث حول تحديد مفهوم الحضارة في اللغة، ثم الوقوف عند استعمال هذا المصطلح في السياقين العربي والغربي، ثم تلاها تحديد مفهوم الحضارة عند زكي الميلاد حيث قدم لنا مفهوماً جديداً لها تتجاوز من خلاله المعنى اللغوي المتكرر في المعاجم والقواميس، من خلال إبراز الحضارة كمفهوم متميز له من الدلالة والفعالية ما يسمو به إلى الممارسة والحضور الفعال المواكب لروح العصر وتطوراته ومتغيراته.

- جاء المبحث الثاني ليوضح معنى الثقافة عند الميلاد على وجه الخصوص، باعتبارها

معلماً من معالم الصراع الحضاري الحالي من جهة، وباعتبارها أحد أهم المعاني المتقاطعة مع مدلول الحضارة عند بعض المفكرين من جهة أخرى، وهنا أيضاً يبرز تشبع الميلاد بالفكر وبالثقافة الإسلامية، حيث استنبط لنا مفهوماً جديداً للثقافة استلهمه من عملية الحفر المعرفي لمعاني الثقافة الواردة في معاجم وقواميس اللغة العربية، وفي بعض الآيات من القرآن الكريم. اكتفينا نحن في رسالتنا ببعض النماذج لأسباب منهجية بحثية، من هنا كانت الثقافة عنده طاقة روحية أخلاقية تمثل شحنة كامنة تمكّن الأمة من النهوض والتقدم.

- أما المبحث الثالث فقد تعرض إلى المسألة الحضارية التي تدخل في عمق الاهتمامات الفكرية عند زكي الميلاد، فهي تعكس منظور الرؤية للمشكلات الحضارية بهدف إيجاد حلول ممكنة تتلاءم مع التغيرات العالمية دون الانقطاع عن الماضي والاستفادة من عثراته، لهذا كانت الحاجة ماسة لصياغة مشروع حضاري إسلامي معاصر قادر على جمع شتات الأمة بهدف التخلص من آثار التخلف والخروج من هيمنة النموذج الغربي، وذلك دون إقصاء أو إلغاء للغير، وإنما من خلال تكوين وعي عالمي له خاصية التواصل مع العالم على كافة الأصعدة والمستويات لمواجهة مختلف التحديات.

- أما الفصل الثاني فقد اشتمل على مبحثين أساسيين:

- المبحث الأول: تطرق إلى معنى الصدام وخصائصه نظراً لشابك استعماله مع مفاهيم أخرى كالنزاع والصراع، ثم تعرض لتحليل أطروحة صدام الحضارات عند أبرز دعائها باعتبارها من أهم النظريات الغربية التي أسالت حبر الكثير من المفكرين، كونها حاولت أن تقدم تفسيراً مركباً و كلياً لتحويلات السياسة العالمية في مرحلة ما بعد الحرب الباردة. بالإضافة إلى الإشارة إلى نماذج فكرية أخرى سبقت هنتنغتون في طرح فكرة الصدام، لذا عرجنا على فكرة الصدام في المجال الغربي عند المستشرق برنارد لويس بوصفه الأب الروحي لهنتنغتون، الذي برّر جذور السخط الإسلامي على أنه ليس شيئاً أقل من صراع الحضارات، أما في المجال العربي فقد تناولنا الباحث المهدي المنجرة الذي اعتبر نفسه المنظر الأول لحرب الحضارات أو صدام الحضارات، ثم أعقبنا ذلك التحليل بنقد هذه الرؤى، ليس بقصد توسيع دائرة السجال حولها، وإنما لبيان المغالطات التي بنيت عليها، والأهداف المدسوسة والضمنية التي تلمح إليها وترمي إلى إيجائها وتغلغلها في الأذهان ليقبلها ويتبناها الرأي العام.

- أما المبحث الثاني: فتناول أطروحة «حوار الحضارات» بوصفها الخطاب المقابل لصدام وهو مطلب أخلاقي ضروري يحقق التعاون الفعّال والإيجابي بين بني البشر مما يؤدي إلى تجنب الصدام، وتجسد هذا المطلب بشكل بارز في الفكر الغربي عند المفكر روجيه

غارودي، حيث طرحه في شكل مشروع مستقبلي أملاً في أن يدفع بالغرب لتبني منظور مغاير للتعامل مع الأمم غير الغربية، والاعتراف بإسهاماتها والاستفادة من منجزاتها على أساس الشراكة الحضارية. بينما في المجال العربي تجسدت مقولة حوار الحضارات عند محمد خاتمي، وهي تمثل عنده بديلاً معاصراً في مقابل الأساس التقليدي المتمثل في منطق القوة والغلبة والهيمنة. كما عرجنا على أحداث ١١ سبتمبر ٢٠٠١ التي مثلت منعطفاً تاريخياً حاسماً انعكس بالسلب على جملة المكتسبات وقضى على الطموحات التي حملها القرن الحادي والعشرين، حيث شكّل الحدث عائقاً في مسار الحوار مما أتاح الفرصة للغرب من أن يروج لمفهوم الإرهاب وإعلان العداء ضد الإسلام، ليبقى السؤال معلقاً على أي أساس تبنى العلاقات بين الحضارات هل على أساس الصراع أم الحوار؟

- أما الفصل الثالث فاشتمل على ثلاث مباحث رئيسية متكاملة:

- حيث كان المبحث الأول منه بمثابة الأرضية التي ساهمت في التأسيس لفكرة تعارف الحضارات، حيث تناول هذا المبحث أساساً قراءة في نظرية العولمة باعتبارها الوجه الآخر من خطاب الهيمنة الغربية سواء كما رسمتها مقولة فوكوياما المبشرة بانتصار الليبرالية -النموذج الأمريكي الأوحده-، أو في ظل هذا التصور الجديد الذي راج وفرض نفسه بقوة على الحياة المعاصرة في جميع مستوياتها لتوحيد الهوية وإلغاء التمايزات المختلفة، فكرياً، علمياً، سياسياً، اقتصادياً، ثقافياً، إعلامياً، تربوياً، لذا كان لزاماً على الفكر الإسلامي التصدي لقرها حفاظاً على هويته الحضارية، واحتراماً للتنوع الثقافي للأمم والشعوب الأخرى، وهنا يبرز الفكر النقدي البناء والرؤية الفكرية الثقافية والبعد النظري الواعي الخلاق الذي جسده الميلاد في ضرورة ابتكار عولمة بديلة أكثر إيجاباً وانفتاحاً وتوصلاً، وهو ما تجسده الرسالة الإسلامية بوصفها دعوة عالمية قوامها السلم والتعاون والتعارف.

- بناءً على ذلك جاء المبحث الثاني من هذا الفصل ليبلور معالم فكرة تعارف الحضارات التي تنطلق من قاعدة أن تعدد أو انبعاث حضارات جديدة لا يفترض أن يؤدي إلى صدام بينها، وبذلك يتسنى لنا أن نطور مستويات الفهم في النظر إلى عالم الحضارات؛ لأن كل حضارة تشتكي من أن الصورة المتشكلة حولها في أذهان الآخرين صورة مغلوطة أو مشوهة أو سطحية، لذلك كانت الحاجة ملحة لقيام التعارف، كما تضمن هذا المبحث تحليلاً لجملة الأسس التي استند إليها الميلاد في تأسيسه لمفهوم التعارف، انطلاقاً من نقد المقولات السائدة.

تماشياً مع المسألة الحضارية التي تقتضي مواكبة العصر ومتغيراته، وتحاول إيجاد حل إسلامي أصيل، وهو ما عبّرت عنه الآية الثالثة عشر من سورة الحجرات، والتي أطلق

عليها فيما بعد آية التعارف، ومن ثمة خرج هذا الطرح إلى الساحة التداولية، فمصطلح التعارف شكّل مخرجاً مفاهيمياً يبرز أصالة وخصوصية الحضارة الإسلامية، وهو مفهوم - فيما يرى الميلاد - يقترب في نسق معرفي متجاور مع مفهوم التواصل عند هابرماس.

- أما المبحث الثالث فهو يشكّل جوهر هذه الرسالة إلى جانب المبحث الثاني، فقد جاء لتسليط الضوء على نظرية التعارف مبرزاً مميزاتها، كونها نظرية تأسيسية (إنشائية) جاءت لإنشاء شكل العلاقات المفترض بين الشعوب والأمم، كما يجوز لنا سحب وتعميم هذا التوصيف على مستوى الحضارات. كما حدّد الميلاد مرتكزات هذه النظرية بطريقتين، الأولى: تحليلية، وفيها درس الآية في مكوناتها التجزيئية، والثانية: تركيبية، أوردتها في شكل مستخلصات عامة للوقوف عند عناصر الآية ومكونات مفهوم تعارف الحضارات. كما اشتمل هذا المبحث على بواعث التعارف والأهداف التي يسعى إلى تحقيقها، حتى يخرج العالم من هيمنة النموذج المتطور الوحيد، ويعرف العالم تجربة التعددية الحضارية، وتطوى صفحة الصراع والصدام، لتفسح المجال لنشر منطق التعايش والتعاون والتسامح والتعارف. كما عرجنا على جملة العوائق والصعوبات التي تقف في وجه هذه النظرية، حتى يتم تجاوزها، فإن الأمر يستوجب تضافر جهود المؤمنين بقدرة التعارف على مد جسور التواصل والعمل على تذليلها توجيهاً لتحقيق الأهداف المرجوة. وكما هو معلوم أن النقد هو سمة كل عمل فلسفي، لذا عمدت إلى نقد نظرية التعارف، والذي تضمن في الحقيقة تأييداً لهذه النظرية في أوساط النخب الفكرية التي قابلت هذا الطرح بالترحيب، ومن ثمة عقدت حول هذه النظرية العديد من الدراسات والنقاشات والمؤتمرات والندوات الداعية إلى تفعيله.

- أما الخاتمة: ففيها عرض لأهم النتائج التي توصلت إليها الدراسة في سياق الإجابة عن الإشكالية المعالجة مع التوصيات.

- ثم أخيراً ذيلنا البحث بقائمة للمصادر، راعينا فيها الترتيب الزمني، أما المراجع المعتمدة في البحث فقد رتب حسب الترتيب الهجائي للحروف العربية، كما تم وضع فهرست للعناوين والموضوعات التي شملها البحث.

□ المصادر المعتمدة

وقد اعتمدت في معالجة هذه الدراسة على جملة من المصادر الأساسية التي يأتي في مقدمتها كتاب «المسألة الحضارية» في طبعته الثانية الصادرة سنة ٢٠٠٨، وهو المؤلف الذي بسط فيه الميلاد نظرية تعارف الحضارات، وهو بدوره يقرّ بأنه من أشهر مؤلفاته التي عُرف بها في الأوساط الفكرية.

□ نقد الدراسات السابقة

هناك دراسة سابقة ذات صلة بالموضوع تتمثل في رسالة ماجستير في الفلسفة بعنوان «تعارف الحضارات الأطروحة البديل في التعامل مع الآخر»، قدمها الأستاذ الباحث علي عبود مالك المحمداوي بالعراق كلية الآداب، حيث أبرز المعوقات التي تقف بالضد من مشروع التعارف، والمتمثلة في الأصولية والعولمة التي لا تقبل الآخر، وتعتقد بامتلاكها للفكر الواحد والنموذج المطلق للحق، ولحل هذا العائق جاءت «فكرة التسامح» كأحد الأدوات التي يجب تفعيلها في منهجية التعارف، وهي دعوة إسلامية وإنسانية^(٣).

ونحن بدورنا نحاول من وراء هذه الدراسة المقدمة تكملة الجهود العلمية السابقة لفتح آفاق مجال البحث في نظرية التعارف للاستفادة من معطيات العولمة وإفرازاتها، التي ترمي إلى تنميط معالم ومظاهر الحياة المختلفة ضمن إطارها الكوني ضاربة عرض الحائط سيادة الدول وحدودها مخترقة الهوية الثقافية للمجتمعات الإنسانية، تطلعاً إلى تضافر جهود مختلف النخب الفكرية لوضع الآليات التي يفتقر إليها التعارف حتى يتسنى لنا تفعيله والانتقال به من حيز التنظير الفكري إلى حيز التطبيق العملي.

□ إشكالية البحث

ينصب هذا البحث على مراجعة المشهد العالمي وما حفل به من علاقات حضارية متعددة (من صراع وحوار وغيرهما)، في ظل انبعاث الأحادية الفكرية السائدة لدى الحضارة الغربية، وانسداد مسالك التواصل بينها وبين بقية الثقافات الإنسانية المعاصرة، وعلى رأسها الإرث الثقافي للحضارة الإسلامية. من هنا فإن هذا البحث يعالج الإشكالية التالية:

- إلى أي مدى ساهم الميلاد في ضبط تصوّر لتعارف الحضارات يتجاوز التعارض القائم بين مآزق الصدام ومنطق الحوار ويؤسس لعلاقات مستقبلية إيجابية بين الحضارات؟
تعتمد الإجابة عن هذه الإشكالية على البحث المتعمق في عدد من جوانب الموضوع والتي تثير عدداً من الأسئلة الفرعية، وهي:

- هل يمكن أن نراهن على مقدرة المسألة الحضارية على الرقي بمكتسبات الحضارة الإسلامية وتراثها القيمي بما يواكب تحولات العصر؟

(٣) علي عبود مالك المحمداوي: تعارف الحضارات الأطروحة البديل في التعامل مع الآخر، رسالة ماجستير في الفلسفة، إشراف: نبيل رشاد سعيد، جامعة بغداد، ٢٠٠٧، ص ٤ - ٥.

- إذا كان الصراع هو منطق الأقوياء وهو أحد أهم دعائم منظومة الغرب الفكرية، فكيف يمكن لنا أن نهذب ونعقلن هذا المنطق لينصت لصوت الضعفاء؟
- إذا كان الحوار مطلب إنساني وأخلاقي نبيل، فكيف نفعل هذا المطلب في غياب شرط التكافؤ والندية؟
- ماذا يمكن لنظرية التعارف أن تقدم في مجال العلاقة بين الحضارات؟

□ منهج البحث

لقد تحدّد منهج البحث المعتمد تبعاً لطبيعة الموضوع المعالج، ومن هذا المنطلق فقد اعتمدت إجمالاً على المنهج التحليلي لتوضيح الخلفيات الفكرية التي ساهمت في بروز نظرية تعارف الحضارات، وذلك من خلال تحليل جملة المفاهيم التي راجت على إثر انتهاء الحرب الباردة التي تمثلت تحديداً في مقولة نهاية التاريخ، العولمة، صراع الحضارات، حوار الحضارات، بالإضافة إلى اعتماد هذا المنهج في بسط وتحليل مفهوم الحضارة والثقافة والمسألة الحضارية، وكذا المشروع الإسلامي الحضاري المعاصر وفكرة التعارف حسب ما أوردها الميلاد، وذلك بغية تحليل ما هو مركب إلى أجزائه وعناصره الأساسية حتى يتيح لنا معرفة جميع أبعاده، ومدى تأثيرها في هذا الكل المركب لمعرفة شبكة المفاهيم الأساسية في مشروع زكي الميلاد الحضاري.

كما لا تخلو هذه الدراسة من آلية النقد الذي يعكس أهم خاصية للبحث الفلسفي، أيضاً توخياً لتحقيق عنصر الموضوعية التي تنشدها العلوم الإنسانية في البحث العلمي؛ لذا عمدت إلى نقد جل الأفكار والمفاهيم والأطروحات الواردة بهدف تبين ما فيها من صواب من جهة، وبهدف التأسيس لبناء وتوليد أفكار ومواقف جديدة من جهة أخرى.

□ صعوبات الدراسة

إن رحلة الدراسة والبحث هذه لا تخلو من مشاق وصعوبات، يمكن إجمالها في أسباب ذاتية وأخرى موضوعية:

أسباب ذاتية: تتمثل في الالتزامات الاجتماعية والمهنية كوني أشغل وظيفة أستاذة مادة الفلسفة بالطور الثانوي، ومنها الالتزامات العائلية تجاه الأسرة على اعتبار أنني القائمة على شؤون البيت، بالإضافة إلى متطلبات البحث العلمي وما تقتضيه الرسالة من تفرغ.

أسباب موضوعية: لا شك في أن محاولة البحث في مثل هذا الموضوع من قبل باحث

مبتدئ لا تخلو من صعوبة، لا سيما وأن الموضوع يندرج ضمن القضايا الجديدة والمتجددة باستمرار، والذي بات يطرح نفسه بقوة على الصعيدين العربي والغربي، وأيضاً بحكم حداثة النموذج الفكري «الميلاد»، يمكن حصر هذه الصعوبات فيما يلي:

- غياب دراسات وكتب متخصصة حول الميلاد ونظريته للتعارف الحضاري أستعين بها باستثناء بعض البحوث والمقالات الموثوقة على الإنترنت والتي تكرر المضامين نفسها تقريباً.

- تشعب الموضوع المدروس وترامي أطرافه، حيث يبدو للوهلة الأولى - للقارئ السطحي - أن موضوع التعارف فكرة بسيطة، لكنها في الحقيقة هي نظرية تضرب بجذورها إلى عمق مختلف أنماط العلاقات الحضارية، لأن الفكرة لها طابعان: نقدي ثم تأسيسي، وهنا يكمن وجه الصعوبة في فصل هذه النظرية عن خلفياتها ومرجعياتها المؤسسة لها، مما أوقعنا - في بعض الأحيان كما سيأتي - في التكرار، لكنه تكرر وظيفي ومنهجي الغرض منه التأكيد على السياق الذي وردت فيه والغايات المرجوة.

- ويترتب على ذلك أن الميلاد في اللحظة الواحدة وفي الموضوع الواحد يارس التنظير والنقد والتحليل والتركيب والتأريخ والفلسفة وغيرها بأسلوب سهل ممتنع؛ لذا كان التعامل مع فكره صعب المراس، ويحتاج إلى جهد كبير من التفكير والإحاطة بالآليات واسعة تسمح بفهمه.

- كما أنني عانيت في بداية البحث من عدم توفر المصادر الأساسية لزكي الميلاد، سواء على مستوى المكتبات الجامعية وحتى في المعارض الوطنية والدولية التي أقيمت في السنتين الأخيرتين، مع ذلك فقد حاولت تخطي هذه الصعوبة من خلال الاتصال عبر البريد الإلكتروني بالمفكر زكي الميلاد، الذي لم يبخل عليّ بنصحه وتوجيهه، كما زودني بكل ما احتجت إليه من مصادر تتعلق بالموضوع، إلى أن قدمت الرسالة على الشكل الذي هي عليه، ولا أدعي من وراء ذلك أنني قد أحطت إحاطة شاملة بنظرية تعارف الحضارات، لكنني حاولت قدر الإمكان أن أجتهد وأن أقدم بحثاً يساهم في تسليط الضوء على جانب من جوانب الفكر الفلسفي عموماً، والمتعلق منه بفلسفة الحضارة الإسلامية خصوصاً، لإعادة ربط هذا الفكر بتجاربه المبدعة والخلاقة لعله يستعيد مكانته في الدورة الحضارية.

وفي الأخير أتقدم بشكري الخاص إلى كل من: الأستاذ زكي الميلاد، والأستاذ الدكتور عمrani عبد المجيد على ما بذلاه من جهد معي، كما لا يفوتني أيضاً أن أشكر كل من مدّ يد العون لي من قريب أو من بعيد لإنجاز هذا البحث.



إعداد: محمد دكير

الجرائم المالية في الفضاء الإلكتروني

الكاتب: خضر درة.

الناشر: شركة المطبوعات للتوزيع والنشر.

الصفحات: ٢٧٦ من القطع الكبير.

سنة النشر: ط ١ - ٢٠١٣ م.

يعالج هذا الكتاب قضايا جديدة وحساسة جداً، وتتعلق بالجرائم المالية التي بدأت تقع بعدما أصبح قسم كبير من المعاملات التجارية والاقتصادية والمالية يمر عبر الإنترنت أو الفضاء الإلكتروني، حيث كشفت المعاملات المالية عبر هذا الفضاء عن ضروب من الاحتيال راح ضحيتها عدد من المستخدمين لهذه الوسائط الحديثة، كما كشفت التحقيقات عن عمليات غسل الأموال غير شرعية، وسرقات لأموال ووثائق وهويات، وكذلك تم الكشف عن مشاريع واستثمارات وهمية، راح ضحيتها مستثمرون وبنوك ومؤسسات تجارية ورجال أعمال.

في هذا الكتاب عرض شامل لهذه الجرائم وكيف تتم وكيف يمكن مواجهتها، كل ذلك من خلال عشرة فصول.

وإلى تداخل المعايير في نقدنا العربي المعاصر وخاصة الدراسات التي تحدث النص محوراً جوهرياً لها، الأمر الذي أدى - كما يقول الكاتب- في كثير من الأحيان إلى عزل النص عن محتواه وعن التراكم الاجتماعي التي أنتجته.

من هنا قام الكاتب بمحاولة البحث عن نسق منهجي علمي وشمولي يساعد في دراسة النص الشعري، ويستند إلى حد كبير إلى فكرنا النقدي واللغوي، ويفيد من الدرس النقدي الأوروبي بالقدر الذي يتوافق مع خصائص ومقومات نصوصنا الأدبية العربية.

يحتضن الكتاب مبحثين، تنظيري عالج فيه قضايا المؤثرات الصوتية النوعية، وأثرها الإيقاعي في النص الشعري، والتشكيل السياقي للنص الشعري، ودلالة النص والرؤية الكلية. ومبحث تطبيقي، تحدث فيه عن المؤثرات الصوتية النوعية وأثرها الإيقاعي في القصيدة، والتشكيل السياقي للنص، والدلالة للنص الشهري، وأخيراً هوامش المبحث التطبيقي.

التحولات السياسية في إيران

الدين والحدائث ودورها في تشكيل الهوية الوطنية

الكاتبان: موسى النجفي وموسى فقيه حقاني.
ترجمة: قيس آل قبيس.

الناشر: مركز الحضارة لتنمية الفكر الإسلامي - بيروت.
الصفحات: ٣٢٨ من القطع الوسط.
سنة النشر: ط ١ - ٢٠١٣ م.

شهدت إيران خلال القرنين الماضيين، وصولاً إلى قيام الثورة الإسلامية فيها، تطورات ومتغيرات مهمة على جميع الأصعدة السياسية

في الفصلين الأول والثاني تحدث الكاتب عن: النشاط المكثف والمنظم للجريمة في الفضاء الإلكتروني، وغسل الأموال في الفضاء الإلكتروني.

أما في الفصلين الثالث والرابع فتحدث بالتفصيل عن قضية التحايل والاحتيايل الدولي، والاحتيايل المالي والبورصات الوهمية.

في الفصلين الخامس والسادس تحدث فيها عن الاحتيايل التجاري وتقنيات احتيايل الاستثمارات الوهمية.

أما الفصلان السابع والثامن فقد خصصهما الكاتب لكشف الاحتيايل المصرفي والاحتيايل في شبكات الاتصالات.

وأخيراً خصص الكاتب الفصلين التاسع والعاشر للحديث عن البعد القانوني لجرائم الفضاء الإلكتروني، ووسائل منع الاحتيايل وجرائم الأموال في الفضاء الإلكتروني.

كما احتضن الكتاب مجموعة من الملاحق عرض فيها بعض القوانين والتشريعات الصادرة رسمياً لمكافحة جرائم أنظمة المعلومات وعمليات غسل الأموال.

النظرية النقدية

من الصوت إلى النص (ج ١)

الكاتب: مراد عبد الرحمن مبروك.
الناشر: النادي الثقافي بجدة - السعودية.
الصفحات: ٣٤١ من القطع الكبير.
سنة النشر: ط ١ - ٢٠١٢ م.

يرى الكاتب أن غياب النظرية السياسية أدى بدوره إلى غياب النظرية الأدبية والنقدية،

الرقابة على السلطة في الفقه السياسي

الكاتب: سجاد إيزدهي.

ترجمة: رضا شمس الدين.

الناشر: مركز الحضارة لتنمية الفكر الإسلامي - بيروت.

الصفحات: ٣١٨ من القطع الوسط.

سنة النشر: ط ١ - ٢٠١٣ م.

دفعت ظاهرة الصحوة الإسلامية ووصول الإسلاميين إلى السلطة في عدد من الدول العربية والإسلامية وكذلك انتصار الثورة الإسلامية في إيران، كل ذلك دفع بالعقل الإسلامي إلى تفعيل البحث فيما يمكن أن نطلق عليه (فقه السياسة) أو فقه الدولة الإسلامية، حيث صدرت دراسات وبحوث وفتاوى مهمة في هذا المجال، وبدأ العقل الاجتهادي الإسلامي ينظر في الكثير من القضايا التفصيلية المتعلقة بشؤون إدارة الدولة والحكومة وحقوق الراعي والرعية والمشروعية الدستورية والاجتماعية، وقضايا التشريع الحكومي وغيرها من المواضيع التي تدخل ضمن ما بدأ يطلق عليه «فقه الدولة». هذا الكتاب يدخل ضمن هذا المجال الفكري الحيوي والجديد ويتعلق الأمر بموضوع الرقابة على السلطة في الفقه الإسلامي، وهو موضوع مهم لما يترتب عليه من توجيه وترشيد وضبط لهذه السلطة وترشيدها بما يخدم حقوق الإنسان - المواطن، ويبعدها عن مظاهر الفساد السياسي والمالي.. إلخ، كما يخدم الحياة السياسية للدولة وتطور الشعب ونهضته.

يتناول هذا الكتاب موضوع الرقابة على السلطة في إطار بحث فقهي اجتهادي دقيق

والدينية والاجتماعية والثقافية والاقتصادية.

تطورات ساهمت في تشكيل هوية وطنية جديدة، كما كشفت عن الموقع الاستراتيجي لإيران وسط تجاذبات الشرق والغرب، وتأثيرها في محيطه الجيوسياسي.

في هذا الكتاب إطلالة سريعة على أهم المحطات التاريخية والاجتماعية والدينية والثقافية التي عرفتها إيران وساهمت بشكل عميق في تشكيل هويتها الوطنية المعاصرة، كل ذلك من خلال أربعة عشر فصلاً.

الفصلان الأول والثاني تحدث فيهما المؤلف عن عصر الانتقال من عهد الملك نادر شاه إلى محمد خان، والعصر القاجاري من بدايته إلى عهد ناصر الدين.

أما في الفصلين الثالث والرابع فخصصهما للحديث عن نصف قرن من الحكم الناصري، وتحليل تاريخي لهزيمة تحريم التبناك. في الفصلين الخامس والسادس تحدث الكاتب عن الحركة الدستورية (المشروطة)، ونهضة الحركة الدستورية وجذورها التاريخية.

كما تناول في الفصلين السابع والثامن عن أوضاع إيران في عهد مظفر الدين شاه، والنجف الأشرف، ونهضة المشروطة بعد السيطرة على طهران.

أما الفصول الخمسة الأخيرة فتناول فيها قضايا عدة تتعلق بتاريخ إيران المعاصر، ومواجهة العلماء للاستعمار، وفشل الملكية، وإيران إبان الحكم البهلوي الأول والثاني.

وأخيراً تحدث عن التجربة السياسية - الثقافية للماسونية في إيران.

كما تناول الكتاب عقيدة وحدة الوجود بعرض أهم أقوال المعتقدين بها وبيان تهاافت هذا المعتقد وهذه النظرية في مجال العلاقة بين الخالق والمخلوقات، وأنها نظرية تخالف العقل والوحي. ثم تحدّث مفصلاً عن طريقة الشرائع في هداية الخلق، ومخاطر وانحرافات المكاشفات الشيطانية، كما أشار إلى كيفية انتشار العلوم اليونانية في العالم الإسلامي.

تحدث المؤلف كذلك عن المعرفة الفطرية وكيفية انتشار الأفكار البشرية المنحرفة.

وتحت عنوان: الرد على الفلاسفة والصوفية، تحدث المؤلف عن ذم الصوفية في روايات الأئمة، ومخاطر التفسير بالرأي، وموقف الفقهاء من الفلاسفة.

وأخيراً تحدث المؤلف بالتفصيل عن ضرورة الرجوع إلى الكتاب والسنة في الأصول والفروع.

موسى الصدر

مسار التحديات والتحويلات

الكاتب: صادق النابلسي.

الناشر: مركز الحضارة لتنمية الفكر الإسلامي - بيروت.
الصفحات: ٣٤١ من القطع الوسط.
سنة النشر: ط ١ - ٢٠١٣ م.

لا يمكن فهم المتغيرات السياسية والأحداث والتطورات التي عرفها لبنان قبل اندلاع الحرب الأهلية وأثناءها وبعدها، وخصوصاً المتغيرات التي عرفتها الطائفة الشيعية من حيث الصحوة الدينية والمطالبة بالحقوق السياسية والاجتماعية والاقتصادية، ثم انطلاق الفعل المقاوم وصولاً إلى الوقت

وتفصيلي، يستعرض فيه الكاتب أقوال الفقهاء ويناقشها ويحللها ليصل آخر المطاف إلى الرؤية الشرعية في مسألة الرقابة على السلطة في الإسلام. يتكون الكتاب من خمسة فصول تناول فيها أولاً المصطلحات العامة، والرقابة في مرحلة استلام السلطة والرقابة أثناء ممارسة السلطة، والرقابة في مرحلة توزيع السلطة ومرحلة تداول السلطة.

تاريخ الفلسفة والتصوف

الكاتب: الشيخ علي النازي الشاهرودي.

ترجمة: السيد سجاد الرضوي.

الناشر: منشورات الولاية - مشهد.

الصفحات: ٢٨٥ من القطع الوسط.

سنة النشر: ط ١ - ٢٠١٢ م.

من خلال أربعة عناوين رئيسة يتحدث هذا الكتاب عن أهم العقائد الصوفية والفلسفية وموقف الفقهاء والشريعة منها، من حيث القرب والبعد عن عقائد الإسلام الواضحة، كل ذلك بأسلوب العرض الحوارية الذي يكشف معتقدات القوم على لسان كبار الصوفية والفلاسفة، ثم يرد عليها من خلال القرآن والسنة وروايات أئمة أهل البيت عليهم السلام، وأقوال كبار العلماء والفقهاء الذين اطلعوا على هذه العقائد ومدى تهاافتها وانحراف أصحابها عن السراط المستقيم في العقيدة والاعتقادات.

أما العقائد المطروحة للمناقشة والتحليل والرد فهي: أولاً علاقة الشريعة بالطريقة، وقد أثبت فيها المؤلف بطلان القول بسقوط الشريعة في مرحلة من مراحل الارتياض الصوفي، وكذلك كشف عن انحراف الرياضات الصوفية.

الإسلام والتربية المعاصرة، كما يقدم مقترحات علاجية لأمراض سلوكية وجسدية وتربوية، وكذلك بعض الانحرافات التي يمكن أي يقع فيها الطفل نتيجة خطأ في تربية وتوجيه الآباء أو عدم معرفتهم بالطرق الصحيحة للتربية، كل ذلك من منظور إسلامي شرعي مع الاستفادة من الدراسات العلمية الحديثة والمعاصرة في مجال التربية والتوجيه، بالإضافة إلى خبرة الكاتب في مجال التدريس والوعظ والإرشاد.

يتكون الكتاب من ثلاثة أجزاء ومجموعة من الفصول، ففي الجزء الأول وتحت عنوان: تربية الطفل من منظور، تحدث الكاتب عن أهمية تربية الأولاد ومسؤولية التربية بين الحقوق والعقوق.

كما تحدث عن تأثير طهارة الأم في سلوك الولد. وتحدث مفصلاً عن مجموعة من الأمراض الجسدية والعضوية التي قد تصيب الأطفال وكيف يمكن علاجها.

بالإضافة إلى آداب الولادة والتسمية والعقيقة من خلال الأحاديث والروايات.

الجزء الثاني يتحدث فيه عن مجموعة من القضايا والمسائل: مسؤولية الآباء عن تربية الأولاد وما يترتب على هذه المسؤولية، وأهمية اختيار الزوج وتأثير ذلك في الوراثة ومستقبل الولد.

كما تحدث عن أثر المعاصي والذنوب في انعقاد النطفة، ورعاية الطفل في فترة الحمل وبعده، وأهمية أجواء المحبة داخل الأسرة وتأثيرها الإيجابي في تربية الأولاد.

كما تحدث في هذا الجزء عن شخصية الطفل وأهمية تعليمه وتهذيبه بالأسوة والسلوك.

الراهن، حيث يعتبر شيعة لبنان لاعباً سياسياً مهماً على الساحتين المحلية والإقليمية. كل هذه المتغيرات لا يمكن فهمها دون التعرف إلى السيد الإمام موسى الصدر الذي اختفى في ليبيا على يد القذافي، ولا يزال مصيره مجهولاً تتقاذفه التكهنات والتحليلات والمعلومات المتناقضة.

في هذا الكتاب قراءة وعرض وتحليل لسيرة الإمام موسى الصدر في إطار حركيته وفعله ونشاطه السياسي والثقافي والاجتماعي والدعوي. يتكون الكتاب من ستة فصول، تناول

المؤلف في الفصلين الأول والثاني التكوين السياسي لشيعة لبنان، ومفاصل ومحطات في سيرة الإمام موسى الصدر من إيران إلى لبنان.

أما الفصلان الثالث والرابع فقد خصصهما الكاتب للحديث عن التأسيس الثقافي: مسالك التجديد وتحديات الواقع وأسئلة الهوية والانتماء والأقليات.

وأخيراً تحدث المؤلف في الفصل الخامس عن: البحث عن عقد اجتماعي جديد: الصدر بين إرادة الانفتاح والتواصل ومواجهة إسرائيل والتقسيم، وفي الفصل السادس سلط الضوء على أطروحات التجديد لدى السيد المغيب موسى الصدر.

الموسوعة الشاملة

لجميع طرق تربية الطفل

الكاتب: السيد جواد الصافي.

الناشر: دار المحجة البيضاء - بيروت.

سنة النشر: ط ١ - ٢٠١٣م.

يعتبر هذا الكتاب موسوعة شاملة ومختصرة لكل ما يتعلق بتربية الأطفال في

الروح القدس .
وفي إطار هذا الصراع يمتحن الإنسان المؤمن، فإما أن ينتصر على جنود الجهل ونوازع الشر وأساليب الشيطان الماكرة فينجو من السقوط في الفتن الدنيوية وفي جهنم في الآخرة، وإما ينتصر ومن ثم يكون مصيره السعادة في الدارين .

لقد استطاع المؤلف بأسلوبه الأدبي الراقى أن يصور هذا الصراع وأن يقدم الموعظة المطلوبة والتحذير من مخاطر الكيد الشيطاني الذي لا يمكن النجاة من إغرائه وحبائله إلا بالعلم الحقيقي والوعي العميق بهذه الأساليب والخطط الشيطانية الماكرة .

العقل بين القلب والدماغ

الكاتب: الشيخ صباح الركابي .
الناشر: دار المحجة البيضاء - بيروت .
الصفحات: ٤٥٥ من القطع الكبير .
سنة النشر: ط ١ - ٢٠١٣ م .
يتناول هذا الكتاب قضية علمية مهمة لطالما كتب عنها وقيل فيها الكثير، حيث اختلفت الأقلام والآراء والنظريات عن مكان العقل الإنساني، هل هو الدماغ أم القلب الذي في الصدر .

بالنسبة للمؤلف وبعد دراسة علمية وافية وتجريبية تستند إلى القرآن والسنة وما ورد في الكتب المقدسة لأهل الكتاب، وكذلك ما ورد في الدراسات العلمية المعاصرة، فقد خلص إلى أن مكان العقل هو القلب وليس الدماغ!!
ومع قوة الأدلة والاستنتاجات فإن الموضوع لا يزال محل بحث ودراسة ونقاش!!

أما الجزء الثالث فقد خصص للحديث عن أساليب التربية والنصائح الصحية المهمة، وكيف يواجه الآباء بعض المشاكل السلوكية والصحية، والقيمة الروحية وأثارها في أسلوب التربية .
وأخيراً تحدث عن مناهج التربية والطرق التدريسية والوضعية والإسلامية .

ميزان العدل في المحاكمة بين جنود العقل والجهل

الكاتب: السيد محمد رضا فضل الله .
الناشر: دار البلاغة - بيروت .
الصفحات: ٢٩٦ من القطع الكبير .
سنة النشر: ط ١ - ٢٠١٣ م .

يحتضن هذا الكتاب رسالة مخطوطة للمؤلف تم تحقيقها ونشرها لأهميتها الفلسفية والحكمية وقيمتها الوعظية والأدبية .
ينطلق المؤلف في رسالته من حادثة وقعت معه للكشف عن نوازع النفس وصراعاتها الداخلية، بين الخير والشر، وبين الحق والباطل، وكيف يتسلل إبليس وجنوده لإسقاط الإنسان في حبائله ومكائده المضلة باستخدام أساليب ماكرة في غاية الخفاء والدقة، يستطيع من خلالها التسلط على الأنفس الضعيفة فيخدعها ويضللها بمغريات شهوية ومباهج دنيوية مغرية .
وقد استفاد المؤلف من قدرته البيانية والبلاغية لتصوير الحادثة وما جرى فيها على شكل مشهد مسرحي، حيث نجد معسكر الشيطان والجهل وجنوده وأعوانه وأساليبه في المكر والخداع يصارع معسكر العقل وجنوده وأعوانه وحصونه المنيعه وتأييده وتسديده من

وثورة الاتصالات، والقفزات النوعية للحضارة الغربية التي اخترقت جميع الحواجز السياسية والهويات الدينية والحضارية، فقد كانت المرأة ومؤسسة الأسرة من أكثر المؤسسات تأثراً بهذه المتغيرات النبوية والشكلية.

وقد طرحت هذه المتغيرات عدة تساؤلات مقلقة كانت الإجابة عنها موضوع عدد كبير من الندوات والمؤتمرات والدراسات والكتب والمقالات.

في هذا الكتاب محاولة للإجابة عن عدد من هذه الأسئلة المتعلقة بالمرأة، في إطار منهج مقارنة بين الرؤيتين الإسلامية والنظريات الغربية الحديثة والمعاصرة.

أما أهم القضايا التي تناولتها دراسات هذا الكتاب فهي قضية الاختلاف التكويني بين الرجل والمرأة، وموقع ودور المرأة في المجتمع الإنساني.

لا يحتوي الكتاب على فصول أو أبواب وإنما عناوين لدراسات ومباحث فرعية.

من عناوين الكتاب: التفاوت في الهوية والأدوار الجنسية والاختلافات التكوينية، قراءة في الآراء وفي العلوم التجريبية وفي ضوء النصوص الإسلامية.

والأدوار الجنسية بين الرؤية الإسلامية ونظرة العلوم الاجتماعية، حيث تمّ الحديث عن تغير هذه الأدوار في العصر الراهن، والمباني الفلسفية - الكلامية للأدوار الجنسية، الاستراتيجيات والسياسات، والأدوار الجنسية في الرؤية الدينية.

يتكون الكتاب من إحدى عشر باباً وتمهيد، حيث خصص التمهيد للتعريف اللغوي للقلب والروح والنفس والعقل.

ثم تحدث في البابين الأول والثاني عن القلب والدم في النصوص الدينية والبحث العلمي، والقلب والدماع في النصوص الدينية والبحث العلمي.

أما البابان الثالث والرابع فقد خصصهما للحديث عن العقل في النصوص الدينية والبحث العلمي، والقلب في الأثر الديني.

البابان الخامس والسادس تحدث فيهما المؤلف عن أنواع الفلوب وأحوال القلب، ثم تحدث في البابين السابع والثامن عن تحاطر القلوب والعلم بالنوايا في النصوص الدينية والبحث العلمي، والقلب في الأبحاث العلمية الطبيعية.

وأخيراً تحدث المؤلف في الأبواب المتبقية عن أخبار المستبدلة قلوبهم أو رئاتهم، والقلب عند العرفاء والشعراء، وزبدة المخاض أو الخلاصات والإستنتاجات النهائية.

المرأة هويتها الجنسية وأدوارها الاجتماعية

الكتاب: مجموعة من المؤلفين.

ترجمة: رعد حجاج.

الناشر: مركز الحضارة لتنمية الفكر الإسلامي - بيروت.

الصفحات: ٣٦٠ من القطع الوسط.

سنة النشر: ط ١ - ٢٠١٣ م.

نتيجة للتحويلات الحضارية والثقافية والاجتماعية التي أسفرت عنها الثورة الصناعية

□ العدد الجديد من مجلة (إسلامية المعرفة) □

الإسلامية المعرفة

مجلة الفكر الإسلامي

مجلة علمية عالمية فصلية محكمة يصدرها المعهد العالمي للفكر الإسلامي

كلمة التحرير

• في أولويات الإصلاح في التعليم الجامعي في العالم الإسلامي هيئة التحرير

بصوئ ودراسات

- تواصلية الفن الإسلامي: النظرية والتطبيق إدهام محمد حنش
- البيئة والتحول نحو الاستدامة: نظرة إسلامية عودة الجيوسي
- علاقة الرؤى والأحلام بالنبوءات عند مفكري الإسلام محمد علي الجندي
- وجه آخر لفكر ابن رشد: مواقف دينية وسياسية فؤاد بن أحمد

قراءات ومراجعات

- البواعث الفكرية والمنهجية في سلسلة الدراسات القرآنية. تأليف: طه جابر العلواني سليمان محمد الدقور
- نظرية الأهلية دراسة تحليلية مقارنة بين الفقه وعلم النفس. تأليف: هدى محمد حسن هلال ماهر حسين حصوة