١٢٨
السنة الثانية والثلاثون
صيف ٢٠٢٥م/ ١٤٤٧هـ

الكلمة

تصدر عن
منتدى الكلمة
للدراسات
والأبحاث

مجلة فصلية تعنى بشؤون الفكر الإسلامي وقضايا العصر والتجدد الحضاري

◆ ‹الكلمة› بعد ربع قرن.. تاريخُ مشروعٍ مُلْهِم
◆ مسألة روح الحضارة الإسلامية.. فحص وتحليل
◆ الأمة العربية في ميزان نظرية البعد الثالث للإنسان
◆ تعزيز الروح العلمية شرط التقدم الحضاري
◆ مشروع تعارف الحضارات.. بين التنظير الفلسفي وإكراهات الواقع السياسي
◆ فلسفة الوعي المكاني في قراءة العقول الأخرى

◆ كتب:
الدين في حياتنا اليومية.. قيم ومقاصد

◆ نـــــدوات:
الملتقى الوطني الثالث للفكر الفلسفي بالمغرب

بسم الله الرحمن الرحيم

الكلمة

مجلة فصلية تعنى بشؤون الفكر الإسلامي وقضايا العصر والتجدد الحضاري

تصدر عن منتدى الكلمة للدراسات والأبحاث

رئيس التحرير: زكي الميلاد

مدير التحرير: محمد محفوظ

هيئة التحرير

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

الهيئة الاستشارية

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

الراحلون

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

المراسلات

موقع المجلة على الإنترنت: http: //www. kalema.net
البريد الإلكتروني: Email: kalema@kalema.net

التنفيذ الطباعي

مؤسسة التاريخ للطباعة والنشر والتجارة
بيروت - لبنان - طريق المطار خلف جولدن بلازا
هاتف: 455559 - 01 - فاكس: 850717 - 01
البريد الإلكتروني: darturath2012@hotmail.com

التوزيع

مؤسسة الفلاح للنشر والتوزيع - لبنان
ص. ب 6590/ 113 - بيروت 2140 1103
هاتف وفاكس: 856677 - 1 - 961

الاشتراك السنوي

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

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، والتجدد والبناء الحضاري، وكذلك قضايا الإنماء التربوي والتعليمي، ومستقبليات المشروع الثقافي - الحضاري - الإسلامي المعاصر، مع الإيمان بقيم الحرية والحوار والانفتاح والتسامح.

يشترط في المادة المرسلة الشروط التالية:

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

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

محتويات العدد

العدد (١٢٨) السنة الثانية والثلاثون - صيف ٢٠٢٥م/ ١٤٤٧هـ No. 128 - 32th year - Summer 2025 Ad/ 1447 Hg

الكلمة الأولى

- «الكلمة» بعد ربع قرن.. تاريخُ مشروعٍ مُلْهِم/ **الدكتور الناصر عمارة** ٤

دراسات وأبحاث

- مسألة روح الحضارة الإسلامية.. فحص وتحليل/ **زكي الميلاد**..... ٩
- الأمة العربية في ميزان نظرية البعد الثالث للإنسان/ **الدكتور محمود الذوادي**..... ٢٦
- تعزيز الروح العلمية شرط التقدم الحضاري/ **محمد محفوظ** ٤٢
- مشروع تعارف الحضارات.. بين التنظير الفلسفي وإكراهات الواقع السياسي/ **الدكتور الأخضر قويدري** ٦٦
- فلسفة الوعي المكاني في قراءة العقول الأخرى/ **الدكتور وائل أحمد خليل الكردي** ... ٨٨
- الفلسفة بالتخفيض.. أي معنى لتكريم المثقف؟/ **إدريس هاني** ٩٩
- الحداثة والتحولات الثقافية واغتراب الإنسان/ **الدكتور عبد الله البوعلاوي**..... ١٠٧
- العقل ذلك المجهول الحاضر/ **تركي العجيان**..... ١٣١

رأي ونقاش

- قراءة في مشروع المفكر إبراهيم البليهي التنويري/ **حمد الحمدان**..... ١٤٣

كتب - مراجعة ونقد

- الدين في حياتنا اليومية.. قيم ومقاصد/ **الدكتور محمد دكير**..... ١٦٥

ندوات

- الملتقى الوطني الثالث للفكر الفلسفي بالمغرب/ إعداد: **ثورية العكاد وليلى بوتبغة** . ١٧٤

إصدارات حديثة/ إعداد: **حسن آل حمادة** ١٩٢

الكلمة الأولى

«الكلمة» بعد ربع قرن..
تاريخُ مشروعٍ مُلْهِم

الدكتور الناصر عمارة*

يأخذُ الحديثُ عن مجلّة «الكلمة» طابعَه الاحتفاليّ بعد مرور ما يزيد على رُبع قرن منذ تأسيسها، ونحن نقف معها على أعتاب رُبع قرنٍ ثانٍ من زمان حياتها. شاهدين على تاريخ مُلهم من الأفكار والنقاشات والعطاءات الفكريّة التي تجتمع داخل حاضنة المجلّة باعتبارها مشروعًا حضاريًّا تأسيسيًّا. إنّ مساحة النشر هي الفضاءُ الذي يَشغلهُ المؤلّفُ، وفيه يَنظرُ حوله إلى أفكارٍ مجاورة (مقالات أخرى) هي دروبٌ متاخمة على حدود ما يُفكّر فيه ويعتقده. فالتعارف الحضاريّ الذي تدعو إليه مجلّة «الكلمة» يكون قد سلكَ طريقه إلى التبلور ابتداءً بهذه اللقاءات المعرفيّة؛ لأنّه إذا لم تكن الكتابةُ مكانًا للقاء الأفكار المختلفة وتعارف الآراء المتعدّدة، فلا مكانَ آخَرَ يستطيع تحمُّلَ مَشقّة التعدّد، وعُسرَ الاختلاف، وثِقَلَ التنوّع.

عندما تتجاوزُ المجلّةُ عتبات التفكير النمطيّ والتمركز حول الخصوصيّات

* أستاذ التعليم العالي في الفلسفة، يرأس المجلس العلميّ لكليّة العلوم الاجتماعيّة، جامعة مستغانم، ويُدير فِرَق بحثٍ متعدّدة حول التأويليّات والأخلاقيّات والفلسفات المعاصرة – الجزائر، البريد الإلكتروني: amara_naceur@yahoo.fr

الأيديولوجيّة والخطاب الأحاديّ، وتتخطّى عقبات التعثّرات الماليّة والإداريّة، ويستقرّ فيها وضعُ الكتابة معرفيًّا وفنيًّا وقيميًّا؛ فإنّها تكون بذلك قد وَصَلت إلى مستوى الريادة في مَسار المجلّات المنتظمة التي تفرض احترامها داخل الجماعة المعرفيّة العربيّة.

استطاعت مجلّة «الكلمة» أن تخترق حاجزَ «الإرهاق المعرفيّ» الذي تصطدمُ به الكثيرُ من المجلّات بسبب استنزاف الموضوعات، واستهلاك مخزون المادّة المعرفيّة، وتكرار الأساليب وأدوات الكتابة. ولعلّ وجودها لأكثر من ربع قرن شاهدٌ على ذلك. بالإضافة إلى حفاظها على جمهورها القارئ في زمنٍ تصعبُ فيه منافسة منشورات وسائط التواصل الاجتماعيّ. تأخذ مجلّةُ «الكلمة» اليوم مكانها ومكانتها بين المجلّات العربيّة والإسلاميّة ذات النهج الحضاريّ، وتسيرُ بخطى ثابتة نحو بناء مشروعٍ معرفيّ متكامل. ليس أكثرَ احتفالًا واحتفاءً بمجلّة «الكلمة» من أنْ نشهدَ استمرارها في العطاء والنشاط والانتشار.

□ في رمزيّة اسم مجلّة «الكلمة»

تُشير الآية الكريمة ﴿تَعَالَوْا إِلَى كَلِمَةٍ سَوَاءٍ﴾[1] إلى الدعوة إلى الاحتكام إلى كلمةٍ سواء (بغضّ النظر عن سياقها الذي هو الحديث عن أهل الكتاب). لكنّ الشاهد هو أنّ الكلمة تستطيع أن تجمع العوالم المتنافرة والمتعارضة. فإنْ كانت الكلمةُ سواءً فذلك يعني أنّه فيها يتجلّى عَدْلُ التقارب بين المُختلِفين في الدين والعقيدة والفكر والأيديولوجيا. إنّ الكلمة تُسوّي أرضَ اللقاء بين المُتكلّمين. في تراثنا الجزائريّ من الأمثال والحِكَم، يُقال: «منْ فَاتْ على كلمة فاتْ على رُوْح»، أي مَن تَجاوزَ عن كلمة واحدة وعفا عنها فإنّه يكون قد تفادى إزهاقَ روحٍ. ففي الحالتين تتجلّى قوّة الكلمة وقيمتها وخطورتها كذلك.

لذلك فإنّ الكلمة مسؤولية، إذْ إنّها إنْ كُتِبتْ أو قِيلت فإنّها لن تعود. قد تَصغُر الكلمة فلا يَعبأُ بها قارئٌ أو سامع مَهْما أرادَ بها قائلُها تأثيرًا، وقد تَكبُرُ إلى حدّ الهلاك، ﴿كَبُرَتْ كَلِمَةً تَخْرُجُ مِنْ أَفْوَاهِهِمْ﴾[2]. إنّ الكلمة وَعْدٌ نافذ، فمن قال كلمته فقد أعطى وعده وقطع عهده، ومُحالٌ عليه حينئذٍ التراجعُ. ولله المثلُ الأعلى ﴿كَلَّا إِنَّهَا كَلِمَةٌ هُوَ قَائِلُهَا﴾[3].

---

(١) سورة آل عمران، الآية ٦٤.
(٢) سورة الكهف، الآية ٥.
(٣) سورة المؤمنون، الآية ١٠٠.

تتّخذُ الكلمةُ الواحدة، في قواميس اللغة العربيّة وغيرها، معاني متعدّدة، وذلك يعني قدرتها على الجَمْع بين أبعاد واتّجاهاتٍ مختلفة، وأنْ تكون حُبْلى بالاختلاف والتنوّع والتعدّد، تأخذُ منها الحياةُ المعنى الذي يَعتاشُ عليه الكائنُ فيها. يُولَد الإنسانُ فيأخذ أوّلَ حظّه من الحياة كلمةً هي الاسم الذي يُسمّى به، ويخرجُ من الدنيا وليس له من حظّها إلّا كلمة، تلك الكلمة التي يقولها شهادةً على مُلخّص ما عاشه وشهده.

□ في معنى استمراريّة «الكلمة»

إذا كانت مجلّة «الكلمة»، التي يرأس تحريرها الأستاذ زكي الميلاد ذو الأخلاق العلميّة والشخصيّة الرفيعة، قد أتمّت رُبع قرنٍ من الزمان من وجودها وازدادت بضعَ سنين، وما زالت مستمرّة، فهذا يعني أنّها لم تُخلف وَعْدَها باعتبارها «كلمة» التزمَ بها مُؤسّسوها. فأنْ تُداومَ مجلّةٌ ما على الصدور المنتظم حينًا من الدهر من دون انقطاع فذلك دليلٌ على انضباطٍ فكريّ يَندُرُ اليومَ تواجدُه. فكثيرٌ من المجلّات تتعثّر في المسير عند أُولى الصِّعاب أو تنقلبُ على عقبَيْها أو حتّى تُوأد في مَهدها، وذلك بسبب الفرق الشاسع بين مَجلّة تحملُ مشروعًا وتُحدّد هدفًا وتتدثّرُ قيمًا وتتأثّثُ بالمؤلّفين أولي العزم من المعرفة، ومجلّة تخبط خبْطَ عشواء لا تدري من أين تبدأ، ولا تتبيّنُ في الآفاق المعرفيّة هدفًا واضحًا تسير إليه. ففي استمرار صدور المجلّة دليلٌ على احترام القرّاء من جهة، واحترام المؤلّفين أولئك الذين يُداومون على النشر بها خصوصًا.

□ في دلالة التنوّع والاختلاف

أنطلقُ، في هذا السياق، من تجربتي الشخصيّة مع مجلّة «الكلمة»، إذ كنتُ قد نشرتُ عددًا من المقالات بها، فلم يُطلَب منّي أن أتبنّى نهجًا فكريًّا محدّدًا أو تيّارًا سياسيًّا أو أيديولوجيًّا بعينه، أو أن أنخرط في انتماءٍ عقائديّ معيّن. وهذا لأنّ المجلّة انفتحت على جميع التيّارات والأفكار والانتماءات مع الاحتفاظ بحقّها في خطّ النشر الذي تنتهجه، ولم يكن لذلك الخطّ أنْ يُفسدَ للنشر قضيّة. ويُفهَم من ذلك أنّ المجلّة كلمةٌ جامعةٌ ضمن تصوُّرٍ مسؤولٍ لمفهوم الأمّة بجميع مكوّناتها التي تعكس ثراءَها الفكريّ.

ومن بين أهمّ ما حقّقته المجلّة في مشروعها الجامع أن التقتْ فيها أفكارُ المشرق العربيّ ومَغربه في نقاشٍ غير مباشر على صفحاتها. وهو ما يؤدّي إلى تلقّي القارئ صورةً

عالية الوضوح والدقّة من وجهات النظر المختلفة، وأساليب الكتابة المتعدّدة، ومقاربات معرفيّة خصبة متنوّعة.

□ في القيمة والأثر

لا شكّ أنّ مجلّة «الكلمة»، عبر تاريخها التراكميّ، عزّزت الالتفافَ حول جوهر القيم المعطاة في حضارتنا العربيّة الإسلاميّة. انطلاقًا من حقيقة تاريخيّة قائمة مفادها أنّ حضارتنا لم تَقُم ولم تنهض على اتّجاه واحد في التفكير، ولم تتطوّر بفعل نمطٍ مخصوص من الأفكار والانتماءات والتوجّهات. وهذا يعني أنّها مجلّة تحملُ قيمةً أخلاقيّة في إطار توجّهها الحضاريّ العامّ. فإذا كانت تدعو إلى تعارف الحضارات وتقاربها، فمن بابٍ أولى أنّها تلتزم بتعارف مكوّنات الحضارة الواحدة وتقارب انتماءاتها.

تأخذ «الكلمةُ» قيمتها من الأثر الذي ترسمه على العقول. إذ إنّ الأسئلة المفتوحة التي تطرحها الكتاباتُ المتنوّعة في مجلّة «الكلمة» هي الآثار الجوهريّة على بناءٍ راسخ لمشروعٍ فكريّ، قد يتباعد مدى تأثيره في الزمان بين المدى القريب حيث يتشكّلُ وعيٌ حضاريّ بضرورة الاجتماع على كلمةٍ جامعة في الطريق إلى نهضة حقيقيّة تبدأ في الكتابة وتنتهي في السلوك اليوميّ للأفراد والمجتمعات. وبين المدى البعيد حيث تتبلور الرؤى النقديّة حول قضايا الأمّة الخلافيّة من دون انتهاكِ حُرمة الإنسان في ذاته أو تجاوز الحدود الأخلاقيّة الضروريّة للعمران البشريّ. ذلك أنّ الكلمة والكتابة عمومًا هي آلية حماية ضدّ الاعتداء اللّاحضاريّ على حريّة الاختلاف. مثلما هي آلية استشفاء من جروح التاريخ التي ما تزال مفتوحة إلى اليوم. تُشكّلُ الحدودُ بين المقالات المنشورة في مجلّة «الكلمة» حدودًا أخلاقيّة آمنة للحوار والنقاش والنقد والاختلاف.

□ في الانطباع والتجربة

حقيقٌ على مَنْ تَعاملَ مع مجلّة «الكلمة» إلّا أن يقول ما يراه حقًّا. كانت مساهماتي المنشورة بالمجلّة محفوفة بمكارم التواصل مع رئيس تحريرها الأستاذ زكي الميلاد، الذي أحسنَ ضيافتها على بصيرةٍ من المعرفة واستحسانٍ علميّ أكاديميّ رصين. ولعلَّ القارئ يلمس جماليات الإخراج الفنيّ لصورة المجلّة ونمط الخطّ فيها، ولعلّه يشعر بذلك الارتياح عند القراءة، إذ لا ترى فيها تشويشًا ولا فوضى. لأنّه مِن المهمّ أن يخرج المقالُ

المكتوب في صورة قريبة إلى العين لتكون أقربَ إلى العقل. وليس شكلُ المجلّة من قبيل الترف الجماليّ، بل على العكس من ذلك تمامًا، هو من صميم الصرامة الأكاديميّة وحُسن العناية بحسّ القارئ وتثمين عمل المُؤلّف على السواء.

تعكسُ تجربة الكتابة في مجلّة «الكلمة» شعورًا صادقًا بالضيافة المعرفيّة من جهة، وعِظَم المسؤوليّة التي يتحمّلها المؤلّفُ تجاه الحريّة التي تُمنَحُ له في التصرّف بمادّة موضوع كتاباته وطريقة عَرْضها ومنهجيّة تحليلها من جهةٍ أخرى. وهو ما يدفعُ إلى مزيدٍ من الانضباط في تدقيق المادّة المرسلة، والعناية بضوابط البحث العلميّ ومعايير النشر، وكذا الاجتهاد في تجويد الأفكار المطروحة تقديرًا لتلك الحريّة الممنوحة.

مسألة روح الحضارة الإسلامية..

فحص وتحليل

زكي الميلاد

□ مدخل: الروح والحضارة الإسلامية

تتعدَّد مداخل البحث عن الحضارة الإسلامية ومشكلتها، وذلك لكون أن الحضارات عمومًا هي كيانات مُركَّبة تتعدَّد فيها وتتعقَّد الجوانب والأبعاد، ولأنها تُعمِّر طويلًا في التاريخ، فهي الأطول عمرًا مقارنة بالظاهرات الاجتماعية الأخرى كالأقوام والجماعات والدول وغيرها، ولأن الحضارات كذلك تُمثِّل أكبر أشكال التجمُّعات الإنسانية، وهي الأوسع تعبيرًا عن نظم القيم ونسق الأفكار وأطر الهويات. لذا فإن من غير الممكن اختزال الحضارات في جانب مُعيَّن، أو حصرها في نطاق مُحدَّد، أو النظر إليها بطريقة أحادية.

ومن هذه المداخل المهمَّة والحيوية، ما يتعلَّق بالبحث عن روح الحضارات، وتحديدًا عن روح الحضارة الإسلامية، بناء على قاعدة أن لكل حضارة روحها الخاص الذي تُعرف به، ومن خلاله تتمايز عن باقي الحضارات الأخرى وتتفارق.

وفي البدء سنحاول التحقُّق من هذه القضية، سعيًا إلى تحريرها والتثبُّت منها، وتكوين المعرفة بها، مُتفحِّصين في هذا الشأن ما يتعلَّق بها من

آراء وتصوُّرات وتحليلات.

علمًا أن هذا المبحث يُعدُّ من المباحث التي عُرفت لدى المتأخِّرين في هذه الأزمنة المعاصرة، ولم يكن معروفًا بهذا الاصطلاح لدى المتقدِّمين في الأزمنة القديمة أو الأزمنة الوسيطة. ويكفي برهانًا على ذلك، أن هذه التسمية «روح الحضارة الإسلامية» لم ترد عند ابن خلدون (٧٣٢ - ٨٠٨ هـ/ ١٣٣٢ - ١٤٠٦م) في مقدمته الشهيرة، التي احتوت على تسميات اصطلاحية مُتنوِّعة وكثيرة، لها علاقة بموضوع التحضُّر والحضارة، وبعلم العمران الإنساني، وتصلح هذه التسميات أن تُكوِّن في مجموعها قاموسًا اصطلاحيًّا يُعرف بقاموس المصطلحات عند ابن خلدون، أو قاموس المصطلحات الخلدونية. ولم يكن من بين هذه التسميات الخلدونية، تسمية روح الحضارة الإسلامية.

كما أن هذه التسمية، لم ترد كثيرًا حتى في الأدبيات العربية الإسلامية المعاصرة التي عُنيت بدراسة الحضارة الإسلامية. وما زالت الكتابات حول هذه القضية ليست قليلة فحسب، وإنما ضئيلة جدًّا، لا تكاد تُشكِّل نسبة تُذكر، ولا تلفت الانتباه أساسًا. وقد ظلَّت هذه الكتابات على وضعيتها الساكنة ولم تتغيَّر كثيرًا، وبقيت بعيدة عن الاهتمام لا نرى لها تتابعًا ولا تراكمًا، متأثِّرة بصورة عامَّة بضعف الاهتمام بحقل دراسة الحضارة والحضارات في المجال العربي المعاصر، الذي لم يشهد تقدُّمًا كبيرًا في هذا الشأن، وما زال متأخِّرًا على مستوى المعارف والنظريات والمناهج.

وما لفت الانتباه إلى هذا الموضوع، وحفَّز على العناية به، وجود كلمة «الروح» في بنية التسمية، وهي من الكلمات التي لها سمة الدهشة، ومتى ما وردت ولدت تساؤلات بحسب سياق موضوعه. ومثل هذه الدهشة نلمسها بوضوح كبير في القرآن الكريم، ومن هذا الكتاب المجيد اكتشفنا عنصر الدهشة في هذه الكلمة التي وردت مُتَّصلة بعالم الإنسان، وجاءت ضمن سياق تحدَّد بسمتين، الأولى لها علاقة بجانب الشكل مُتعيِّنًا في الصيغة التساؤلية، والثانية لها علاقة بجانب المضمون مُتعيِّنًا في نطاق التعالي على علم الإنسان.

ونعني بهذا الأمر ما جاء في قوله تعالى: ﴿وَيَسْأَلُونَكَ عَنِ الرُّوحِ قُلِ الرُّوحُ مِنْ أَمْرِ رَبِّي وَمَا أُوتِيتُمْ مِنَ الْعِلْمِ إِلَّا قَلِيلًا﴾[1]. هذه الآية وضعت كلمة «الروح» ضمن نسق الكلمات القليلة التي ورد التساؤل عنها في القرآن الكريم، وتكرَّرت الإشارة إليها بصيغة واحدة هي: ﴿وَيَسْأَلُونَكَ﴾. الأمر الذي يعني أن التساؤل عن هذه الكلمة «الروح» وارد على سبيل

(١) سورة الإسراء، الآية ٨٥.

الفعل والفعل المستمر من البشر، أمام ظاهرة مُحيِّرة عدَّها القرآن أنها فوق طاقة علم الإنسان، وليس للعلم طريق مفتوح بشأنها، وتحصيل الإحاطة بها علمًا وقطعًا، فقد جعلها الله سبحانه من أمره، ورفعها عن أمر الإنسان، تأكيدًا لمحدودية علمه ﴿وَمَا أُوتِيتُمْ مِنَ الْعِلْمِ إِلَّا قَلِيلًا﴾.

لذا فإن الإنسان لن يصل يومًا إلى العلم الكامل بشأن هذه القضية، مهما تهيَّأت له من السُّبُل، ومهما تقدَّمت المعرفة وتراكمت. والمدهش أن الإنسان كلما تقدَّم في مدارج العلم شعر بحقيقة علمه القليل، والعلماء هم الأكثر تنبُّهًا لهذا الشعور من غيرهم، في دلالة تامَّة على صدقية ومصداقية الآية الكريمة.

وعندما اتَّصلت كلمة «الروح» بموضوع «الحضارة»، وتحديدًا الحضارة الإسلامية، برزت بعض التساؤلات، من قبيل: ما علاقة الحضارة بالروح؟ وماذا نعني بروح الحضارة؟ وما المقصود بروح الحضارة الإسلامية؟

قبل النظر في هذه التساؤلات فحصًا وتبصُّرًا، يحسن بنا التوقُّف عند الكتابات التي تناولت هذا الشأن، لمعرفة طبيعة التصوُّرات المتشكِّلة حول هذه القضية، وكيف جرى النظر إليها؟ وما مستوى هذا الجهد المبذول كمًّا وكيفًا؟

□ الروح والحضارة الإسلامية.. محاولتان معاصرتان

حين تتبَّعت هذه الكتابات التي تعنونت بتسمية: (روح الحضارة الإسلامية)، وقفت على محاولتين، الأولى لها طابع تحليلي، والثانية لها طابع نقدي. سوف أعرض لهما وصفًا وبيانًا في الخطوة الأولى، وتحليلًا وتقويمًا في الخطوة الثانية. وهاتان المحاولتان هما:

أولًا: محاولة العالم التونسي الشيخ محمد الفاضل بن عاشور (١٣٢٧ - ١٣٩٠هـ/ ١٩٠٩ - ١٩٧٠م) الذي أعدَّ بحثًا بعنوان: (روح الحضارة الإسلامية)، نُشر في المجلة العلمية لكلية الزيتونة للشريعة وأصول الدين، في العدد الأول، السنة الأولى، بتاريخ ١٣٩١هـ/ ١٩٧١م، أي بعد وفاته بوقت قريب. وقد أعاد المعهد العالمي للفكر الإسلامي نشر هذا البحث، وأصدره في كتاب بالعنوان نفسه، وذلك بناء على توصية جاءت من الباحث التونسي الدكتور عبدالمجيد النجار الذي كان تلميذًا لابن عاشور في كلية الزيتونة. صدر الكتاب سنة ١٩٩٢م، ضمن سلسلة أبحاث علمية، ضبطه وقدَّم له الباحث السوري عمر عبيد حسنة، ويقع في (٧٨) صفحة.

في هذه المحاولة، ركَّز الشيخ الفاضل بن عاشور على ثلاث قضايا أساسية، هي:

القضية الأولى: تميُّز الحضارة الإسلامية وتفارقها عن باقي الحضارات الأخرى في

جميع العصور التاريخية ما قبلها وما بعدها، فقد صور ابن عاشور أن حضارة الإسلام كانت باهرة، وعدَّ نظيرها في الحضارات الإنسانية نادرًا بل منعدمًا على الإطلاق، ليس في نطاق التاريخ الوسيط فحسب، بل على مستوى الحضارة الإنسانية عامَّة، رافعًا منزلة الحضارة الإسلامية فوق الحضارات كلها قديمًا وحديثًا، وذلك لما امتازت به من شأن جوهري، تمثَّل في الخاصية الإنسانية، وتوافق العقل والوحي، وتلازم العلم والإيمان.

القضية الثانية: تحليل مواطن الخلل الذي أصاب الحضارة الإسلامية وأدَّى إلى تراجعها، فقد رأى ابن عاشور أن موطن الخلل إنما يكمن في نطاق الحضارة والثقافة الإسلاميتين، وليس في نطاق الإسلام الذي بقي ولا زال سليمًا وقويًّا وموفور العافية، مُؤكِّدًا على تثبيت حقيقة أن المشكلة ليست في الإسلام، وإنما هي في الحضارة الإسلامية وثقافتها نتيجة ما أصابهما من مرض وخلل.

القضية الثالثة: تفحّص سبل النهوض بالحضارة الإسلامية في عصرنا، فقد حاول ابن عاشور النظر في طرائق النهوض وتقويمها، مُقدِّرًا أن مشكلة الحضارة الإسلامية لا يمكن أن تأخذ وضعها الصحيح وتناولها بنظر الدرس سعيًا للبحث عن سُبل الحل والعلاج، إلَّا بعد تفحُّص آراء النُّظَّار السابقين على اختلاف أشخاصهم، مميِّزًا بين ثلاثة أصناف حدَّدهم بهذه الأوصاف: الصديق الولي، والمحايد المتجرِّد، والعدو الكاشح، منتهيًا إلى أن الحضارة وتراجعها إنما قد نشأ من علَّة أصابت العقيدة الدينية، ومن ثَمَّ فإن الحضارة الإسلامية كما نهضت بالدين، فلا يمكن النهوض بها مُجدَّدًا إلَّا بالدين.

ثانيًا: محاولة المفكر المغربي عبدالله العروي الذي ضمَّن كتابه: (ثقافتنا في ضوء التاريخ) الصادر سنة ١٩٨٣م، فصلًا وجيزًا بعنوان: (روح الحضارة الإسلامية)، قدَّم فيه مطالعة نقدية مركَّزة حول هذه القضية، مفارقًا في ناحية الرؤية بين الفكرين الإسلامي والاستشراقي، ومُفاصلًا في ناحية المنهج وطرائق التعامل مع هذه القضية بين ثلاثة علوم هي: التاريخ والأنثروبولوجيا وعلم الكلام، مُتحيِّزًا إلى التاريخ، ومُتبنِّيًا موقفًا نقديًّا تجاه هذه القضية.

في هذه المطالعة، ولج العروي إلى القضية من دون مُقدِّمات ولا مداخل مفهومية أو تاريخية، مُبيِّنًا في مفتتحها أن التساؤل حول روح الحضارة، وأيِّ حضارة من الحضارات الإنسانية، يُواجه صعوبات معرفية ومنهجية معقَّدة غاية التعقيد، مُسجِّلًا ثلاث نقاط أطَّر بها مناقشته، وهي:

١- إن قضية روح الحضارة تخرج من نطاق التاريخ الوقائعي، ولا يحتاج المؤرخ إلى طرحها، ولا يستطيع الإجابة عنها.

٢- إن الأنثروبولوجيا هي التي تحتاج إلى مفهوم روح الحضارة لتتكوَّن كعلم مستقل.

٣- إن الخوض في مسألة روح الحضارة، ينتهي حتمًا بتأسيس علم كلام مستحدث(٢).

وحين تساءل العروي مُستشكِلًا: ما هي روح الحضارة الإسلامية؟ قاصدًا بالروح العقيدة مُتحدِّدة في الإسلام، وجد أن المفكر المسلم التقليدي له إجابة معيَّنة عن هذا السؤال، وأن المستشرق الغربي له إجابة أخرى، مُخطِّئًا كلا الموقفين، وناظرًا لهما في أنهما يشتركان معًا في خطأ افتراض مطابقة الفكر للواقع أو العقيدة للتاريخ، مُقدِّرًا أن لا أحد منهما يستطيع البرهنة على ذلك موضوعيًّا، مطالبًا المؤرخ الذي يقتضي نهجه في دراسة الوقائع رفض مطابقة التاريخ للفكر.

وأضاف العروي مُتمِّمًا رؤيته، مُصوِّرًا أن المؤرخ يُميِّز في عمله بين هذه المستويات: التاريخ الوقائعي، والتنظيمات الاجتماعية والسياسية، والعقيدة، مُعتبرًا أن كل واحد من هذه المستويات الثلاثة يحدُّ من إمكانات المستوى الذي يليه، فقد يُؤثِّر الثاني في الأول، لكن لا يمكن أن يُفسِّر كل تغيراته. وفي هذه الحالة يبدو بوضوح لدى العروي إشكالية ربط المفاهيم الثلاثة، ويعني بها: (روح، وحضارة، وإسلام)، ربطها فيما بينها من جهة، وربط كل واحد منها بمفهوم التاريخ من جهة ثانية.

واستنادًا إلى هذه الرؤية، رأى العروي أن المؤرخ يمكن أن يتكلَّم عن الحضارة الإسلامية اصطلاحًا فقط، ويعني بها مجموع المظاهر المادية والعلمية والفنية والاجتماعية وغيرها، التي ازدهرت في رقعة دعوة الدين الإسلامي، أما ارتباط هذه المظاهر بالعقيدة الإسلامية، فهذا ما يختلف فيه المؤرخون اختلافًا شديدًا، وفي الغالب يُهملونه تمام الإهمال.

وتأكيدًا لرأيه، اعتبر العروي أن المؤرخ الإسلامي يجوز له أن يدرس روح الحضارة الأموية أو الفاطمية أو الموحدية، كما يجوز له أن يدرس كل حضارة من الحضارات الإنسانية بعد توحيدها في منظور خاص به، لكن يتعذَّر عليه أن يبحث عن روح الحضارة الإسلامية، إذا كان يعتبر أن الإسلام دين فطرة، أي غير منوط بحضارة معيَّنة.

مع ذلك فإن هذه الآراء لا تعني في نظر العروي، أن السؤال عن روح الحضارة

(٢) انظر: عبدالله العروي، ثقافتنا في ضوء التاريخ، بيروت: المركز الثقافي العربي، ١٩٩٧م، ص١٨٣.

الإسلامية سؤال تافه أو لاغٍ، بل تعني أن من يطرحه إنما يُودِّع التاريخ الوقائعي، ويقف على عتبة علم الكلام. مُصوِّرًا أن المؤرخ يصف ويُعلِّل كل ما يُسمِّيه اصطلاحًا الحضارة الإسلامية، وفي غياب ضابط مُتَّفق عليه لا يطلب منه التمييز بين ما هو إسلامي، وما هو غير إسلامي في هذه الحضارة. أما روح الحضارة الإسلامية فلا يستطيع المؤرخ إثبات موضوعية الروح المفترض، ولا بيان ما يربط هذا الروح بمظاهر الحضارة المعنيَّة بكيفية برهانية.

□ تقويم وتحليل

تحدَّدت من خلال هاتين المطالعتين المتغايرتين رؤيةً ومنهجًا، إشكالية البحث عن روح الحضارة الإسلامية، وكيف أن هذه القضية مثَّلت موضع خلاف بين الدارسين في المجال العربي المعاصر، وأكَّدت حاجة الاقتراب منها، والالتفات إليها في نطاق البحث عن مشكلة الحضارة الإسلامية.

وتعميقًا للبحث في هذا الشأن وتوسعةً لآفاق النظر، يمكن تسجيل التحليلات والتقويمات الآتية:

سمة السبق الفكري

أولًا: لعل من المحتمل أن الفاضل بن عاشور هو أول من استعمل تسمية (روح الحضارة الإسلامية) عنوانًا في دراسة على مستوى الأدب العربي الإسلامي الحديث. وإذا صحَّ هذا التقدير فإن هذه الدراسة لها سمة السبق الفكري، ويمكن أن يؤرخ لها من هذه الجهة في تاريخ تطور البحث عن هذه القضية في المجال الفكري العربي الحديث والمعاصر.

وبهذا الاعتبار، فإن هذه الدراسة لا بد من العودة إليها، والتواصل معها لكل من يقترب من هذا الموضوع، ويخوض فيه بحثًا وتحقيقًا. ولا يصح تجاهل هذه الدراسة أو إهمالها أو التغافل عنها أو عدم الاكتراث بها، مهما كانت طبيعة التقويمات المُتشكِّلة عنها توافقًا أو تخالفًا. وهذه بصورة عامَّة هي خاصية الدراسات التي تحتفظ بسمة السبق، ويكون لها علامة الريادة من هذه الناحية، ويجري هذا التقليد تقريبًا في مختلف ميادين العلوم والمعارف.

والأقرب أن ابن عاشور لم يلتفت لهذا الأمر، لا من قريب ولا من بعيد، ولم يتنبَّه إلى أنه أول من استعمل هذه التسمية، مبرزًا لها عنوانًا في دراسة مُصنّفة. لذا فإنه لم يشر لهذا الأمر، ولم يتوقَّف عنده، ويبدو أنه لم يكن معنيًّا به، مُفوِّة على نفسه حق اكتساب

هذا السبق الفكري. والذين اعتنوا لاحقًا بهذه الدراسة، لم يتنبَّهوا أيضًا لهذا الأمر، فلم يشيروا إليه، ولم يتوقَّفوا عنده، إبرازًا له وتثبيتًا.

ضبط المفهوم وبيانه

ثانيًا: اختار ابن عاشور تسمية (روح الحضارة الإسلامية) عنوانًا لدراسته، ولا نعلم على وجه التحديد هل إن هذا الاختيار كان عفويًّا أو مقصودًا، مُدرِكًا له ومُتبصِّرا أم لا، ملتفتًا إليه ومُتفطِّنًا أم لا! ذلك لأنه لم يتوقَّف عند هذه التسمية بيانًا واصطلاحًا وتوضيحًا، ولم يتعامل معها بوصفها تُمثِّل مفهومًا، ومُحكِّمًا على هذا المفهوم منطق دراسة المفاهيم وتحليلها، خصوصًا وأن دراسته تُعدُّ من أسبق الدراسات التي تعنونت بهذه التسمية في المجال العربي الحديث.

نُسجِّل هذا الأمر، لأن ابن عاشور استعمل مفهومًا ولم يتعامل معه بهذه الصفة المفهومية، فلم يُعرِّف لنا ماذا يعني روح الحضارة الإسلامية؟ وما المقصود به استنادًا إلى تحليلاته وتحقيقاته اللغوية والفكرية والتاريخية؟

ولا نعلم هل كان في تقدير ابن عاشور أن هذا المفهوم ليس بحاجة إلى تعريف فلم يعتنِ به من هذه الجهة! أم أنه لم يلتفت إلى هذه الجهة المفهومية فلم ينشغل به تعريفًا وتحديدًا.

وهل أن هذا المفهوم له من الظهور والوضوح ما يستغني عن البيان والتوضيح؟ إذ يصبح البيان والتوضيح في هذه الحالة كلامًا زائدًا لا حاجة إليه، أو إطنابًا لا طائل منه، أو حشوًا لا قيمة له؟

أم أن هذا المفهوم أخذ حقَّه من البيان والتوضيح وتواردت عليه أقوال النُّظَّار من أهل اللغة والأدب والفكر والتاريخ، وتسلَّطت عليه إضاءات المحقِّقين والمدقِّقين من السابقين واللاحقين عربًا ومسلمين وأجانب؟ وأصبح مكتفيًا بهذا القدر من البيان والتوضيح، ولم يعد بحاجة إلى إضافة أو زيادة!

والغريب في الأمر أن جميع هذه الحالات المذكورة، لم تكن مُتحقِّقة على الإطلاق، فلم يكن هذا المفهوم مستغنيًا عن البيان والتوضيح، ولم يكن مكتفيًا من ناحية الشرح والتحليل، بل لم يكن مطروقًا كثيرًا لا من السابقين ولا من اللاحقين، وليس متداولًا على نطاق واسع، ولا يتردَّد بشكل كبير، كان وما زال على هذه الوضعية في ساحة الفكر العربي الإسلامي المعاصر.

وتتأكَّد هذه المسألة بالنسبة إلى ابن عاشور، كونه أديبًا وله سيرة في مجمع اللغة العربية بالقاهرة، ما يفترض أن يكون لديه حاسَّة لغوية وأدبية تجعله يتنبَّه إلى هذا المفهوم من هذه النواحي اللغوية والأدبية والفكرية. لأننا أمام مفهوم كان قطعًا بحاجة إلى بيان وتوضيح، وإلى ضبط وتحديد، وهذا ما لم يقم به ابن عاشور، مُسجِّلًا على دراسته نقصًا لغويًّا وأدبيًّا، وضعفًا فكريًّا ومعرفيًّا.

ضعف التداول الفكري

ثالثًا: منذ أن نُشرت هذه الدراسة لابن عاشور سنة ١٩٧١م، ظلَّت بعيدة عن التداول الفكري والعلمي، لم يتمَّ التنبُّه لها، ولم يجرِ تذكُّرها، ولا العودة إليها في الدراسات والكتابات العربية التي تُعنى بالحضارة الإسلامية وحقلها الدراسي والبحثي. يمكن لأنها نُشرت في مجلة علمية أكاديمية لا تُعرف غالبًا خارج النطاق الأكاديمي، كما هو الحال بصورة عامَّة وضعية المجلات الأكاديمية على أقسامها في المجال العربي.

وجاء تذكُّر هذه الدراسة، متأخِّرًا أكثر من عقدين من الزمن، حين صدرت في كتاب وجيز سنة ١٩٩٢م، ثم توالت طبعاته بعد ذلك. وقد أظهر المعهد العالمي للفكر الإسلامي احتفاء بهذه الدراسة، مُدشِّنًا بها سلسلة أبحاث علمية انتظمت ضمن محور البعث والتجديد والإحياء الحضاري، الذي تحدَّد في محورين أساسيين هما: الإصلاح المنهجي والفكري، والبناء الثقافي والمعرفي. ووجد المعهد في هذه الدراسة أنها تصلح لأن تكون بمثابة مُقدِّمة لمشروع دراسة حركات الإصلاح والتغيير في الأمة، وورقة عمل لهذا المشروع.

وفي وقت لاحق، جدَّد الباحث المصري الدكتور محمد عمارة (١٣٥٠ - ١٤٤١هـ/ ١٩٣١ - ٢٠٢٠م) الاهتمام بهذا الكتاب، وأعاد طباعته في القاهرة سنة ٢٠٠٣م، ونشره ضمن سلسلة كان يُشرف عليها بعنوان: (في التنوير الإسلامي)، وكتب له تقديمًا موسَّعًا خصَّصه للحديث عن الكاتب سيرةً، وعن الكتاب فكرةً، واصفًا الكتاب بالدراسة النفيسة التي عالجت معضلة المعضلات، ومثَّلت عملًا فكريًّا عدَّه قبسًا من التنوير الإسلامي. ووصف ابن عاشور قائلًا عنه: إنه جمع إلى جانب العلم الشرعي، ملكة الأديب، وموهبة الخطيب، والإبداع في فلسفة الحضارات. لكن ما لفت الانتباه في هذا التقديم الموسَّع، أن عمارة لم يأتِ على ذكر الطبعة السابقة للكتاب، ليس جهلًا بها قطعًا!

وعندما أصدر عمارة كتابه (في فقه الحضارة الإسلامية) سنة ٢٠٠٣م، أضاف إليه قسمًا من هذا التقديم المقصود، وتحديدًا المُتعلِّق بموضوع الكتاب وفكرته، ونشره

بعنوان: (روح الحضارة الإسلامية). وفي سنة ٢٠٢٠م، نشر الكتاب نفسه بعنوان: (روح الحضارة الإسلامية).

مع ذلك بقيت دراسة ابن عاشور مغمورة بدرجة ما، لم تكسب متابعة نشطة، ولم تُحرِّك ساكنًا في حقل دراسة الحضارة والحضارة الإسلامية.

والجدير بالإشارة أن الذين أسهموا في تجدُّد الاهتمام بهذه الدراسة، لم يتنبَّهوا كذلك إلى أنها تحمل تسمية أوردها ابن عاشور، ولم يتوقَّف عندها موضِّحًا لها بيانًا وتحليلًا، كونها تُعبِّر عن مفهوم بحاجة إلى ضبط وتحديد. فلا الباحث السوري عمر عبيد حسنة الذي ضبط الدراسة وقدَّم لها في طبعة المعهد العالمي للفكر الإسلامي، توقَّف عند مفهوم (روح الحضارة الإسلامية)، وأسهم في إضاءته، مع أن الدكتور طه جابر العلواني (١٣٥٤ - ١٤٣٧هـ/ ١٩٣٥ - ٢٠١٦م)، وصف مقدمته بأنها بمثابة تحديث للدراسة، ومثَّلت إضافة إليها. ولا الباحث المصري محمد عمارة توقَّف أيضًا عند هذا المفهوم، وأسهم في إضاءته مع أنه اختاره لاحقًا عنوانًا لكتابه، وبقي المفهوم بلا ضبط ولا تحديد.

تفارق المحاولتين

رابعًا: استعمل ابن عاشور تسمية (روح الحضارة الإسلامية)، مستحسنًا هذه التسمية، ومُبرزًا لها عنوانًا في دراسته، لكنه ذهب للحديث عن الحضارة الإسلامية، ولم يتوقَّف عند هذه التسمية فكرةً ومفهومًا. وفي المقابل استعمل العروي هذه التسمية بتمامها بلا زيادة أو نقصان غير مستحسن لها، واتَّجه مستغرقًا في الحديث عنها نقدًا وتفكيكًا، ولم يتطرَّق إلى الحضارة الإسلامية سيرةً وتاريخًا.

وتُعدُّ هذه النقطة من مفارقات الرؤية والمنهج معًا بين التونسي ابن عاشور والمغربي العروي، وهما المختلفان من ناحية التكوين الروحي، والمتغايران من ناحية المسار الفكري، والمتمايزان من ناحية الحضور الرمزي، ما بين رمزية الشيخ بالنسبة إلى ابن عاشور، ورمزية المثقف بالنسبة إلى العروي، وذلك قياسًا على نموذج الصور الثلاث التي استند إليها العروي في تحليل تيارات الأيديولوجيا العربية المعاصرة، ويعني بها (الشيخ والزعيم والخبير)، كما شرح ذلك في كتابه: (الأيديولوجيا العربية المعاصرة) الصادر بالفرنسية سنة ١٩٦٧م، وفي ترجمته العربية الأولى سنة ١٩٧٠م.

استنادًا إلى هذه المفارقة، نرى أن ابن عاشور استعمل مفهومًا مستحسنًا له من دون التفحُّص فيه، بينما العروي استعمل مفهومًا متفحِّصًا فيه غير مستحسن له. لذا

فإننا لا نتَّفق مع ابن عاشور من جهة عدم التفحُّص في التعامل مع مفهوم كان بحاجة قطعًا إلى الفحص. ولا نتَّفق مع العروي من جهة نقضه لهذا المفهوم بعد الفحص. ونُقدِّر أن هذا المفهوم بحاجة إلى فحص لكن ليس بطريقة العروي الذي نقض المفهوم وبدَّل صورته، وإنما بطريقة تُثبِّت هذا المفهوم، وتُعيد التأكيد عليه، وتجهد في بيانه، ليكون مفهومًا ظاهرًا ومُتجلِّيًا في حقله الدلالي، وبشكل يمكن الركون إليه في دراسة الحضارة الإسلامية وتقويمها.

غياب الجانب التطبيقي

خامسًا: قدَّم العروي تحليلًا نقديًّا لمفهوم روح الحضارة الإسلامية، وقد استغرق جهده في التنظير النظري، مفارقًا بين منظورات الرؤيتين الإسلامية والاستشراقية، ومباينًا بين موقفي الكلامي والمؤرخ، مُصوِّبًا موقف المؤرخ ومنحازًا إليه، مكتفيًا في كامل تحليلاته بالتنظير النظري، ولم يقترب أبدًا من الجانب التطبيقي، فلم يسند تحليلاته لا بوقائع ولا بنماذج، لا في ناحية المُعبِّرين عن الرؤيتين الإسلامية والاستشراقية، ولا في ناحية الموقفين الكلامي والمؤرخ، وبقي على هذا المنوال من بداية الفصل إلى نهايته، وكأنه يتعامل مع مفهوم تجريدي لا وقائع له ولا نماذج.

ويتأكَّد هذا الأمر، من جهة أن هذا المفهوم له علاقة بالتاريخ، وتحديدًا بتاريخ الحضارة الإسلامية، ولم يكن مفهومًا نظريًّا تجريديًّا. وكذا من جهة أن العروي حاكم هذا المفهوم وناظره منطلقًا من منظورات المؤرخ، واقفًا على عتبته بوصفه مؤرخًا، إلى جانب تمسُّكه بمذهب التاريخانية، وكونه داعيًا لتأسيس تاريخانية عربية. الأمر الذي يقتضي من هاتين الجهتين، الانتباه إلى الجانب التطبيقي، وعدم الاكتفاء بالجانب النظري.

والأقرب أن العروي تنبَّه إلى هذا المفهوم، من خلال حالات معيَّنة، تعرَّف إليها على هيئة كتابات ودراسات أو أفكار وتصوُّرات، إما أنها جاءت من أشخاص مسلمين أو مستشرقين أو منهما معًا، قادته للنظر فيها، وانتهت به إلى تقديم تحليل نقدي، دوَّنه في كتابه الذي لم يكن بعيدًا عن التاريخ، ونعني به كتاب: (ثقافتنا في ضوء التاريخ).

والسؤال: أين هذه الحالات والعيِّنات، ولماذا لم يأتِ العروي على ذكرها، والكشف عنها، كما لو أنه أراد الإبقاء عليها في ذهنه، فاتحًا عليه باب النقد. لذا فإن التحليل النقدي الذي قدَّمه العروي، لم يكن متوازنًا من الناحيتين النظرية والتطبيقية، فقد حضر الجانب النظري مستفيضًا، وغاب الجانب التطبيقي كليًّا.

إشكالية المطابقة بين الروح والعقيدة

سادسًا: حدَّد العروي موقفه النقدي تجاه مفهوم روح الحضارة الإسلامية بناء على ربط الروح بالعقيدة، ومن ثَمَّ افتراض المطابقة بين العقيدة والتاريخ، والموافقة بين العقيدة والنسق الذي يضم السلوك والتنظيم الاجتماعي والسياسي والمسار التاريخي. هذا الربط الذي صوَّره العروي لا نراه تامًّا أو دقيقًا، ولا أدري كيف توصَّل إليه؟! وفي ظني أن حسَّه التاريخي أقوى من التوصُّل إلى مثل هذه الاستنتاجات أو هذه التقديرات، ومن الوثوق بها.

نحن لا نفكُّ العلاقة بين الروح والعقيدة، لكن لا نربط هذه العلاقة بالطريقة التي صوَّرها العروي، نؤمن بأن العقيدة الدينية هي التي بعثت روح الحضارة الإسلامية، وأسهمت في تكوين بنيتها، وعزَّزت تفارقها مع باقي الحضارات الأخرى ما قبلها وما بعدها، ولولا هذه العقيدة الدينية ما ظهرت الحضارة الإسلامية إلى الوجود، ولما عرف التاريخ الإنساني هذا النموذج من الحضارات الذي مثَّلته الحضارة الإسلامية وجسَّدته في عصرها.

مع ذلك لا نقول بالمطابقة التامَّة بين العقيدة والحضارة الإسلامية، فلا العقيدة أصالة هي الحضارة الإسلامية بشكل تام، ولا الحضارة الإسلامية وجودًا هي العقيدة بشكل تام. لأن العقيدة ونقصد بها دين الإسلام الذي جاء وحيًا إلهيًّا منزلًا من السماء إلى الأرض، أما الحضارة الإسلامية فهي من صنع الإنسان المسلم، ومن كسبه البشري غير المعصوم، الذي يصيب ويخطأ. ومن ثم يمكن الوصل بين العقيدة والحضارة في نمط معيَّن من العلاقة، ويمكن الفصل بينهما كذلك في نمط معيَّن من العلاقة، وامتناعهما عن المطابقة التامَّة.

وعلى هذا الأساس، يجوز نقد الحضارة الإسلامية، ولا علاقة لهذا النقد بالعقيدة، ومثل هذا النقد يأتي من المسلمين أنفسهم بلا حرج منهم ولا خشية على عقيدتهم. وفي قناعة هؤلاء، إن صورة الحضارة الإسلامية لها تمثُّلات متعدِّدة، وليست لها صورة واحدة مُتَّحدة في التاريخ، فلها صورة معيَّنة في العصر الأموي الممتد ما بين (٤١ - ١٣٢هـ/ ٦٦١ - ٧٥٠م)، ولها صورة أخرى متفارقة في العصر العباسي الممتد ما بين (١٣٢ - ٦٥٦هـ/ ٧٥٠ - ١٢٥٨م)، ولها صورة متفارقة كذلك في العصر العثماني الممتد ما بين (٦٩٨ - ١٣٤٢هـ/ ١٢٩٩ - ١٩٢٤م).

فكرة الروح في الأدب الغربي

سابعًا: لا بد من الإشارة إلى أن فكرة الروح على مستوى التداول الأدبي والتأليفي حضرت عند الغربيين مفكرين ومستشرقين، وتردَّدت في أدبهم، وفي عناوين تأليفاتهم

منذ القرن الثامن عشر الميلادي تقريبًا، وظهروا كما لو أنهم الأكثر تبنِّيًا لهذه الفكرة، والأشد وثوقًا بها، وعُدَّت من قاموسهم الفكري والأدبي. ويبدو أنهم لم يجدوا حرجًا في استعمال هذه الفكرة بهذه التسمية، ولم تكن غامضة لهم أو مبهمة، بل كانت فكرة لها صفة التفضيل والاستحسان.

ومن أشهر التأليفات التي انتخبت تسمية الروح في الأدب الأوروبي الحديث، كتاب المفكر الفرنسي مونتسكيو (١٦٨٩ – ١٧٥٥م) الموسوم بعنوان: (روح الشرائع) الصادر سنة ١٧٤٨م، ولعله من أسبق التأليفات في استعمال هذه التسمية، وقد وصفه مترجمه الفلسطيني عادل زعيتر (١٨٩٥ – ١٩٥٧م) بالكتاب العظيم، وظل يُكرِّر هذا الوصف في مُقدِّمة الكتاب مرات عدة، إلى جانب وصفه بالكتاب الرائع والجليل، وعدّه أعظم كتاب فرنسي في القرن الثامن عشر، ولم يُؤلَّف في الغرب ما يفوقه(٣).

أما أشهر من عرف بهذه التسمية تداولًا، فهو المفكر الفرنسي غوستاف لوبون (١٨٤١ – ١٩٣١م)، الذي استعمل كلمة الروح في ثلاثة عناوين من تأليفاته هي: (روح الاجتماع)، و(روح السياسة)، و(روح الاشتراكية)، وحضرت هذه الكلمة أيضًا وتكرَّرت كثيرا في كتابه: (سر تطوُّر الأمم) الصادر سنة ١٨٩٤م، وتعنونت بها بعض فصول هذا الكتاب، وتعدَّدت استعمالاتها مركَّبة في عناوين من قبيل: روح التاريخ، روح الشعوب، روح الأمة. وعُدَّت هذه الكلمة من الكلمات المفتاحية في هذا الكتاب، ومن العلامات الدالّة ثقافيًّا ولسانيًّا في تأليفات لوبون.

وهذا يعني أن الروح كلمة وفكرة، كانت لها سيرة في الأدب الأوروبي الحديث، ويبدو أنها لقيت قبولًا واستحسانًا، ولم تُقابل بالرفض والاستهجان، واتَّصلت بتأليفات وصفت بالعظيمة مثل كتاب: (روح الشرائع). وتعلَّقت بها فلسفات أوروبية كبرى مثل فلسفة الفيلسوف الألماني هيجل (١٨٣١ – ١٧٧٠م) صاحب كتاب: (فينومينولوجيا الروح) الصادر سنة ١٨٠٧م.

كما أن هذه الكلمة لم تكن بعيدة عن حقل دراسة الحضارة والحضارات؛ لذا فإن العودة إليها، والاستعانة بها في دراسة الحضارة الإسلامية فكرةً وتاريخًا لا يُعدُّ أمرًا غريبًا.

---

(٣) انظر: مونتسكيو، روح الشرائع، ترجمة: عادل زعيتر، القاهرة: الهيئة المصرية العامة للكتاب، ٢٠١٠م، ص م.

فكرة الروح في الأدب العربي الإسلامي

ثامنًا: حضرت كلمة «الروح» كذلك على مستوى التداول التأليفي في الأدب العربي والإسلامي المعاصر، وبرزت مُتعيِّنة في عدد من التأليفات العربية والإسلامية، مُتَّصلة غالبًا بالجانب الديني، مقترنة بكلمات: الدين والإسلام والشريعة.

وبيانًا لهذا الأمر، نُشير إلى عيِّنة من هذه التأليفات، منها كتاب: (روح الإسلام) للكاتب الهندي السيد أمير علي (١٢٦٥ - ١٣٤٧هـ/ ١٨٤٩ - ١٩٢٨م)، وكتاب: (روح الإسلام) للكاتب المصري محمد عطية الإبراشي (١٨٩٧ - ١٩٨١م)، وكتاب: (روح الدين الإسلامي) للقاضي اللبناني عفيف عبدالفتاح طبارة (١٩٢٣ - ٢٠٢٢م)، وكتاب: (روح الإسلام) للكاتب المصري جمال البنا (١٩٢٠ - ٢٠١٣م)، وكتاب (روح الدين) للمفكر المغربي طه عبدالرحمن. كما حضرت كلمة الروح في نسق آخر من التأليفات العربية، من قبيل كتاب القاضي اللبناني الشيخ مصطفى الغلاييني (١٣٠٣ - ١٣٦٤هـ/ ١٨٨٦ - ١٩٤٥م) الموسوم بعنوان: (الإسلام روح المدنية) الصادر سنة ١٩٠٨م، وكتاب (التطور روح الشريعة الإسلامية) للكاتب المصري محمود الشرقاوي الصادر سنة ١٩٦٩م، إلى جانب تأليفات أخرى.

الأمر الذي يعني أن الروح كلمةً وفكرةً، كان لها مستوى من البروز في الأدب العربي الإسلامي، ولم تكن كلمة غريبة أو دخيلة أو مهملة، لكن المفارقة أننا لا نلمس هذا المستوى من البروز لهذه الكلمة في نطاق الدراسات والكتابات المتصلة بالحضارة والحضارة الإسلامية.

فكرة الروح والتحليلات الحضارية

تاسعًا: دخلت فكرة الروح في التحليلات الحضارية، وتخطَّت حدود الهامش في هذه التحليلات، وتركَّزت في جانب العمق، واتَّصلت بقضية قيام الحضارات وتدهورها، وتعلَّقت بنظريات لها علاقة بهذه القضية ومذاهبها وفلسفاتها. وأبرز من تبنَّى هذه الفكرة واستند إليها في تحليلاته الحضارية، هو المفكر الألماني أزوالد شبنجلر (١٨٨٠ - ١٩٣٦م)، وقد أبان عنها، وشرحها في كتابه الشهير: (تدهور الغرب) الصادر في جزئه الأول سنة ١٩١٨م، وفي جزئه الثاني سنة ١٩٢٢م.

وبيانًا لهذه الفكرة، رأى شبنجلر أن الحضارة تُولد في اللحظة التي تستيقظ فيها روح عظيمة تنفصل عن الروح الأولية وتعزل نفسها عنها، مُكوِّنة شكلًا لا شكل له

من قبل، تكون ملتصقة برقعة من الأرض تنمو فيها وتزدهر، وتموت هذه الروح عندما تُحقِّق كامل إمكاناتها مُتمثِّلة في أشكال عدة، منها: لغات ومذاهب وفنون وعلوم ودول وشعوب، ومن ثَمَّ تعود إلى روحها الأولى أو نفسها الأولية.

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

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

من جانب ثالث، إن الروح الذي ينهض بالحضارة تكون له نهاية في نظر شبنجلر، ولا يظل حيًّا فاعلًا مدى الدهر لا فناء له ولا أفول، فعندما يُحقِّق الروح كامل إمكاناته في أشكاله المتعدِّدة على مستوى الفنون والعلوم والمذاهب والمدن وسائر الأشكال الأخرى، عندئذٍ يتّجه الروح حتميًّا نحو الفناء والأفول، ومن ثَمَّ ترجع الأمة إلى روحها الأولي، وهذا هو المصير الحتمي -في رأي شبنجلر- الذي ينتظر جميع الحضارات بما في ذلك الحضارة الغربية المعاصرة(٤).

وفي المجال العربي يُعدُّ مالك بن نبي (١٣٢٢ - ١٣٩٣هـ/ ١٩٠٥ - ١٩٧٣م)، من أبرز المفكرين العرب المعاصرين استعانة بهذه الفكرة، وتطبيقًا لها في تحليلاته الحضارية، وتحديدًا في نطاق الحضارة الإسلامية، مُكوِّنًا نظرية عن أطوار الحضارة في ميلادها وأفولها، تحدَّدت في ثلاثة أطوار، هي: الروح والعقل والغريزة. مُبيِّنًا هذه النظرية وشارحًا لها في كتابه الشهير: (شروط النهضة) الصادر بالفرنسية سنة ١٩٤٩م.

وبيانًا لهذه النظرية، رأى ابن نبي أن ميلاد الحضارة يبدأ بلحظة انبثاق الروح، وهو الطور الذي تُروَّض فيه الغرائز، وتكون منضبطة بقواعد نظام مُعيَّن، وتنبعث فيه الحركة

(٤)انظر: زكي الميلاد، مشكلة الحضارات قراءة تحليلية ونقدية لنظريات معاصرة، الكويت - بيروت: مركز نهوض للدراسات والبحوث، ٢٠٢٢م، ص٧٢.

والنشاط، ويتحرَّر الفرد جزئيًّا من قانون الطبيعة المفطور في جسده، ويخضع وجوده في كُلِّيَّته إلى المقتضيات الروحية التي طبعتها الفكرة الدينية في نفسه، وفي هذه الحالة الجديدة يمارس حياته وفق قانون الروح.

وتطبيقًا لهذا الطور على الحضارة الإسلامية ومراحلها، رأى ابن نبي أن مرحلة الروح في الحضارة الإسلامية بدأت من غار حراء، وامتدَّت زمنًا إلى واقعة صفين سنة ٣٧هـ، إذ ظلَّت روح المؤمن هي العامل النفسي الرئيس، ثم وصلت إلى قمَّتها الروحية. وقد عَدَّ ابن نبي صفين الواقعة التي أخرجت الحضارة الإسلامية إلى طور القيصرية، وبدأت تظهر في هذا الطور بوادر الفتور الدالة على أفول الروح(٥).

وبهاتين النظريتين الأوروبية والعربية وخبرتيهما، تتأكَّد علاقة فكرة الروح بالحضارة، وبحقل دراسات الحضارة والحضارات، ولم تعد هذه الفكرة دخيلة في هذا الشأن الحضاري، كما لم تعد فكرة غامضة، أو لا يمكن التحقُّق منها، أو الاستناد إليها. وذلك بخلاف الموقف الاعتراضي الذي ساقه العروي دحضًا لهذه الفكرة.

ماذا نعني بروح الحضارة الإسلامية؟

عاشرًا: بعد هذه التحليلات والتقويمات الفكرية والنقدية، نتساءل مُجَدَّدًا: ماذا نعني بروح الحضارة الإسلامية؟

من الواضح أن الإجابة عن هذا التساؤل، تتوقَّف على تحديد معنى فكرة الروح، فإذا تحدَّد هذا المعنى، اتَّضح ما هو المقصود من روح الحضارة الإسلامية. وتفحُّصًا لهذا الأمر، يمكن تحديد معنى الروح في أربعة معانٍ، هي:

المعنى الأول: الروح بمعنى تجلِّي حسّ الحياة وفعل الحركة، ولعل هذا المعنى يُعدُّ من أسبق المعاني لكلمة الروح وأوضحها بيانًا، فالحياة تتوقَّف وجودًا وعدمًا على الروح، فإذا وُجد الروح وُجدت الحياة، وإذا زال الروح تلاشت الحياة. وحياة كل شيء هو حياة لروحه، وفناء كل شي هو فناء لروحه، وعامل الحياة في الكائنات التي تُعرف بالكائنات الحيَّة، وتشمل الإنسان والحيوان والنبات، إنما هو نابع من الروح، فلا حياة من دون الروح. ومع الحياة يتولَّد فعل الحركة، ويكون هذا الفعل دالًّا على الحياة، وإذا توقَّفت الحياة توقَّف فعل الحركة.

---

(٥) انظر: مالك بن نبي، شروط النهضة، ترجمة: عمر كامل مسقاوي وعبدالصبور شاهين، دمشق: دار الفكر، ٢٠٠٠م، ص٥٨.

وبهذا المعنى، فإن الروح بالنسبة إلى الحضارة هو الذي يُعطي معنى الحياة وجودًا، ويُولد فعل الحركة حسًّا، فإذا وُجد الروح انتعشت الحضارة بالحياة، وعُرفت بفعل الحركة، وإذا زال الروح توقَّفت الحضارة عن الحياة، وعن فعل الحركة. ويقترب من هذا المعنى ما أشار إليه شبنجلر الذي رأى أن الحضارة تُولد في اللحظة التي تستيقظ فيها روح عظيمة، رابطًا ميلاد الحضارة بوجود روح من نوع عظيم يحلُّ مكان الروح الأولي.

ويصدق هذا المعنى على جميع الحضارات قديمًا وحديثًا، ولا يختصُّ بحضارات معيَّنة. واستنادًا إلى هذا المعنى فإن البحث عن روح الحضارة قد يُراد به أحد أمرين: الأول يكون ناظرًا إلى زمن وجود الروح في الحضارة حين تكون مُتَّصفة بالحياة وفعل الحركة. الثاني يكون ناظرًا إلى الحضارة التي ما زالت محتفظة بوجود الروح، ويقتصر البحث عنها من دون سواها من الحضارات الأخرى التي فقدت هذا الروح.

وتطبيقًا لهذا المعنى، فإن البحث عن روح الحضارة الإسلامية يكون ناظرًا إلى الماضي، ومُتعلِّقًا بفترة وجود الروح في هذه الحضارة. وهكذا الحال بالنسبة إلى باقي الحضارات الأخرى في التاريخ الإنساني.

المعنى الثاني: الروح بمعنى جوهر الشيء وباطنه، فالبحث عن روح الشيء يأتي بقصد التوغُّل إلى باطنه، وتكوين المعرفة بجوهره؛ لأن الجوهر يكون في باطن الشيء وليس في ظاهره، والوصول إلى الباطن ليس ممتنعًا، لكنه بحاجة إلى جُهد إضافي يفوق جُهد النظر إلى الظاهر. علمًا أن علاقة الباطن والظاهر ليست منفصلة أو متغايرة كليًّا، فالظاهر يكون دالًّا على الباطن غالبًا وليس تامًّا. لذا لا ينبغي الاكتفاء بمعرفة الظاهر من دون معرفة الباطن، لأن معرفة الظاهر قد لا تُوصل إلى معرفة الباطن، لكن معرفة الباطن تُوصل غالبًا إلى معرفة الظاهر.

من هنا فإن البحث عن روح الحضارة، يأتي بقصد التوغُّل إلى باطن هذه الحضارة، وتكوين المعرفة بجوهرها، سعيًا لتحصيل أعلى مستويات الفهم؛ ذلك لأن لكل حضارة ذاتيتها الخاصة، ولها جوهر تتفارق به وتتمايز عن باقي الحضارات الأخرى، إلى جانب وجود بعض المشتركات الأخرى التي تُميِّزها معًا بوصفها كيانات تحمل صفة الحضارة. ولا شك أن جوهر الحضارة الإسلامية يتفارق كليًّا ولا يتطابق نهائيًّا مع باقي الحضارات في التاريخ الإنساني قديمًا وحديثًا.

ويقترب من هذا المعنى كذلك، ما توصَّل إليه شبنجلر الذي رأى أن لكل حضارة طبيعتها الخاصة التي لا يستطيع أيُّ نوع آخر من الناس أن يمتلكها بالشكل ذاته تمامًا.

كما أن كل حضارة تمتلك أسلوبًا كاملًا في فرديّته، وتمتلك -أيضًا- نوعًا معيّنًا وخاصًّا من التاريخ بواسطته تدرك وتحسّ وتعيش كل الصيرورة، عامَّة أو فردية، باطنية أو ظاهرية... وأن الحضارة هي ليست إلَّا التحقُّق والشكل لنفس واحدة مفردة وفريدة في نوعها لا تتماثل مع غيرها. ومن ثَمَّ فإن لكل حضارة أسلوبها الخاص في الانطفاء والخمود الروحيين، وينشأ هذا الأسلوب بالضرورة عن حياتها الكلية(٦).

بناء على هذا التصوُّر، تُصبح لكل حضارة طبيعتها الخاصة، التي تجعلها لا تتماثل مع باقي الحضارات الأخرى ولا تتطابق، وستظل الحضارات تُعرف بهذه الطبيعة الفارقة فيما بينها، ولن تتبدَّل أو تتغيَّر بفعل أيِّ عامل من العوامل، وبتأثير أيِّ ظرف من الظروف، فالحضارات كانت على هذا الحال وما زالت قديمًا وحديثًا، وستظل عليه مستقبلًا. لهذا جاز لنا البحث عن روح الحضارة الإسلامية سعيًا لفهمها وتكوين المعرفة بجوهرها.

المعنى الثالث: الروح بمعنى نفس الشيء وحقيقته، فروح الشيء هو نفسه أي ماهيته وحقيقته. والبحث عن روح الحضارة هو بحث عن ماهية هذه الحضارة وفهمها على حقيقتها، لذا فإن أقوى مدخل إلى فهم حقيقة الحضارات هو البحث عن روحها، ولِدِقَّة هذا النمط من البحث فهو بحاجة إلى شخص خبير مُتمرِّس في دراسة الحضارات، وفي دراسة الحضارة المقصودة.

المعنى الرابع: يتخطَّى هذا المعنى ما هو كائن إلى ما ينبغي أن يكون، ونعني به البحث عن إعادة الروح إلى الحضارة الإسلامية، سعيًا لنهوضها من جديد، وقيامها مرة ثانية، ومن أجل أن تدخل في دورة تاريخية جديدة، لتظهر إلى الوجود حضارة مُتجدِّدة بتجدُّد الروح فيها، وهذا هو المقصد الأساس الذي نروم الوصول إليه، لنكون أصحاب حضارة في هذا العصر.

بهذه التحليلات والتقويمات، وبهذه المعاني الأربعة لفكرة الروح، تتكشَّف صورة البحث عن روح الحضارة الإسلامية، وتتأكَّد الحاجة إلى هذا النمط من البحث، وترتفع الإشكالات من طريقه، ويتثبَّت بوصفه مدخلًا مهمًّا لدراسة الحضارة الإسلامية.

(٦) انظر: زكي الميلاد، مشكلة الحضارات قراءة تحليلية ونقدية لنظريات معاصرة، مصدر سابق، ص٧٣.

الأمة العربية في ميزان نظرية البعد الثالث للإنسان

الدكتور محمود الذوادي*

□ مقاصد البحث

يهدف هذا البحث إلى تشخيص العوامل الرئيسة التي تستند إليها وحدة الوطن العربي منذ قرون. وللقيام بذلك نستعمل طرحا فكريا ومنهجية أكاديمية نتبنى ثلاث خطوات:

١- تقديم طرح مبتكَر يتمثَّل في نظرية البعد الثالث للإنسان، أو منظومة الرموز الثقافية (اللغة المنطوقة والمكتوبة والفكر والدين والمعرفة/ العلم والقوانين والأساطير والقيم والمعايير الثقافية...). يأتي مصطلح «البعد الثالث للإنسان» من تصوُّرنا الجديد لطبيعة الإنسان. لقد نظر الفلاسفة ورجال الدين والمفكرون وغيرهم إلى الكائن البشري على أنه يتكوّن من جسد وروح، أي إنه مزدوج الطبيعة. بينما ترى نظريتنا أن الإنسان ثلاثي الطبيعة (جسد وروح -تبث الحياة في الجسد- ورموز ثقافية/ البعد الثالث للإنسان). ومن ثَمَّ، نستعمل في هذه الدراسة عبارتيْ «الرموز الثقافية»

* عالم اجتماع - تونس، البريد الإلكتروني: m.thawad43@gmail.com

و«البعد الثالث للإنسان» كمترادفتين، ولقد أصدرنا فعلًا ثلاثة كتب حول نظرية البعد الثالث للإنسان.

٢- نقوم ببحث أساسي في تشخيص معالم البعد الثالث للإنسان، ويُعرَّف البحث الأساسي على أنه البحث الذي يُبرز جوهر الأشياء، أي إنه يتجاوز مجرَّد وصف الظواهر والأشياء لمعرفة أسسها الخفية والعميقة. ويبدو أن ابن خلدون قد تبنَّى منهجية البحث الأساسي ليكتشف علم العمران البشري: «واعلم أن الكلام في هذا الغرض مستحدث الصنعة، غريب النزعة، غزير الفائدة، أعثر عليه البحث، وأدَّى إليه الغوص» (مقدمة ابن خلدون، ١٩٩٣: ٢٩). فالبحث الأساسي سمح لنا أيضًا بالتعرُّض بالنقد للعلوم الاجتماعية المعاصرة التي فشلت في دراسة الثقافة/ البعد الثالث للإنسان في إطار قواعد ومنهجية البحث الأساسي.

٣- نشرح في القسم الباقي من الدراسة كيف أن اشتراك المجتمعات والشعوب في منظومة الرموز الثقافية بالكامل تجعل وحدتها الثقافية أطول عمرًا من الوِحْدات الاقتصادية والعسكرية والسياسية والفلاحية. إن الوحدة الثقافية تؤهِّل معشر بني البشر إلى كسب رهان الوحدة الطويلة النَّفَس التي لا تُعرقل وجودَها وحضورَها المسافاتُ الشاسعة والمحيطات والبحار والأنهار والجبال والغابات. إنها وحدة لا تكاد تعترف بوجود حدود الزمان والمكان بين بلدان الشعوب والأمم، كما تشهد على ذلك مجتمعاتُ الوطن العربي في الماضي القديم والحاضر الحديث، ويُنتظر أن يشهد على ذلك أيضًا المستقبل البعيد.

□ نقد العلوم الاجتماعية لفقدانها البحث الأساسي

لقد ذهب علماء الاقتصاد وأصحاب الرؤية المادية للإنسان إلى وصف طبيعته بأنه كائن اقتصادي (Homo Oeconomicus). أما علماء السياسة والمهتمُّون بدراسة ميل البشر إلى الانشغال بأمور السياسة فقد أطلقوا عليه مصطلح كائن سياسي (Homo Politicus). والإنسان عند علماء الاجتماع هو كائن اجتماعي (Homo Sociologus Dahrendorf 1974).

وبالرغم من تركيز علماء الأنثروبولوجيا المعاصرة على دراسة الثقافة لدى الإنسان والمجتمع، فإنهم لم يستعملوا -مثل زملائهم- مصطلحًا مشتقًّا من كلمة الثقافة ليصفوا الإنسان على أنه كائن ثقافي (Homo Culturus) في المقام الأول. إن هذا التهميش لأهمية منظومة اللغة والرموز الثقافية - البعد الثالث للإنسان، ودورها المركزي والحاسم في

المساعدة على الفهم والتفسير للظواهر في دنيا البشر؛ هو تهميش يضر بمصداقية فكر العلوم الاجتماعية. إذ كيف ينتظر -والحال على ما هي عليه- أن يكون فهم وتفسير تلك العلوم للظواهر متماسكين على المستويين النظري والميداني؟

يُمثِّل ذلك التهميش فقدانًا كبيرًا لدى الباحثين والعلماء في العلوم الاجتماعية للقيام بجدية بالبحث الأساسي (Basic Research) الذي يمسُّ في هذه الحالة منظومة اللغة والرموز الثقافية التي تحتل مركزية هوية الإنسان والمجتمع كما وقع بيان ذلك. وبغياب البحث الأساسي أو تهميشه في دراسة الإنسان ككائن لغوي ثقافي بالطبع، فإنه يصعب الاطمئنان على مصداقية الرؤى المعرفية - العلمية والنتائج الميدانية التي تتوصَّل إليها العلوم الاجتماعية الحديثة. إذ هي علوم لم تعتنِ أكثر بالأهم (البعد الثالث للإنسان - منظومة اللغة والرموز الثقافية) في كينونة هوية الإنسان، بل هي أعطت جُلَّ اهتمامها إلى جوانب أقل مركزية في هوية الإنسان، مثل الإنسان اقتصادي وسياسي واجتماعي، كما رأينا. وهي -في نظرنا- معالم فرعية في هوية الكائن البشري. إذ ما كان لها أن توجد أصلًا من دون حضور اللغة والرموز الثقافية في صلب هوية الإنسان. وبعبارة أخرى: يجوز وصف فكر تلك العلوم بأنه فكر أعطى أولوية اهتمامه إلى ما يقترب من المهم بدلًا عن إعطائه بالكامل إلى الجانب الأهم في هوية الإنسان ومجتمعه وهو البعد الثالث للإنسان (الذوادي، ٢٠٠٦: ٢٨).

وهكذا، يجوز القول بأن غفلة رُوَّاد العلوم الاجتماعية الحديثة عن إعطاء الصدارة لمنظومة اللغة والرموز الثقافية في هوية الإنسان يشبه عملية تغييب الشجرة والاقتصار على إحضار فروعها فقط.

إذ إن وصف الإنسان بأنه اجتماعي واقتصادي وسياسي أو رقمي (Compiègne l'Homo Numericus (2011)) كما ظهر أخيرًا، لا يمكن رؤيته وتجسُّمه كحقيقة ميدانية من دون حضور منظومة الرموز الثقافية في صلب هوية الإنسان (الحاج، ١٩٦٧: ٢٦ Seidman 2008: 121).

□ الإنسان الثلاثي الأبعاد وعلم الاجتماع الثقافي

إن جهودنا الفكرية والنظرية حول مركزية البعد الثالث في هوية الإنسان جهود مستقلة في المقام الأول. ومن ثمّ، ينتمي مفهوم البعد الثالث للإنسان صدفة إلى علم الاجتماع الثقافي (Cultural Sociology) لا إلى علم اجتماع الثقافة (Sociology of Culture). إنه مفهوم يعتبر الثقافة معلمًا مستقلًا في هوية الإنسان، أي إنها عنصر صلب

لا عنصر ليّن يلعب دورًا ذا بال في التأثير على سلوكيات الأفراد وعلى الحركية الاجتماعية للمجتمعات البشرية، كما سيتجلّى ذلك في تشخيصنا لعروة وحدة الشعوب العربية.

وهكذا، يحتاج المختصُّون في العلوم الاجتماعية إلى إعطاء الرموز الثقافية – البعد الثالث للإنسان ما يسمَّى «البرنامج القوي» (strong program) لا «البرنامج الضعيف» (weak program) في بحوثهم الميدانية وأطروحتهم النظرية. وبعبارة أخرى: فالبعد الثالث للإنسان يجب أن يكون مركزيًّا في أعمالهم الفكرية والميدانية في العلوم الاجتماعية. وهذا ما لم يكن موجودًا أصلًا في علم الاجتماع الغربي منذ بداياته الأولى.

فعلماء الاجتماع الغربيون الأوائل المنظِّرون حول الرموز الثقافية – الثقافة مثل فيبر ودوركهايم وماركس وبارسنز وميلس، والشيوعيون والفاشيون وآخرون عُرفوا بأنهم كانوا أصحاب «برنامج ضعيف» بالنسبة لأهمية الثقافة في أعمالهم المنشورة. لقد أعطوا الثقافة – البعد الثالث للإنسان أهمية صغيرة في تحاليلهم السوسيولوجية (Semashko, Daloz, Erdemir 2006: 831 – 838).

كما أن المدرسة الفكرية (Birmingham School) وبورديو وفوكو ونظرية إنتاج واستهلاك الثقافة لم يقوموا بأفضل من روّاد علماء الاجتماع الغربيين، أي إنهم تبنَّوا كذلك «البرنامج الضعيف» في دراسة الثقافة. ولا يزال اتجاه «البرنامج الضعيف» هو المهيمن اليوم في الدراسات السوسيولوجية للثقافة رغم أن اتجاه «البرنامج القوي» لعلم الاجتماع الثقافي يَلقى اهتماما متزايدا بين علماء الاجتماع منذ ميلاد ما يسمى «التحوّل الثقافي» (Cultural Turn) في أواخر التسعينات من القرن الماضي (Wolff 1999: 503).

هناك إجماع واسع بأن عالم الأنثروبولوجيا الأمريكي كليفرد جيرتس (Clifford Geertz) هو الذي انطلق على يديه «البرنامج القوي» لدراسة الثقافة – البعد الثالث للإنسان. توجد مسلمتان لهذا البرنامج تتمثلان في:

١–استقلالية الثقافة.

٢–الثقافة كنص للحياة الاجتماعية.

وبعبارة أخرى: فالثقافة هي النص الداخلي (الخفي) للحياة الاجتماعية.

□ حفريات في نظرية البعد الثالث للإنسان

تقول نظريتنا المطروحة في صُلب هذا البحث: إن الإنسان كائن رموزي ثقافي

بالطبع قبل أن يكون اجتماعيًّا أو سياسيًّا أو اقتصاديًّا بالطبع. أي إن جوهر الإنسان المُميِّز له عن بقية الكائنات الأخرى يتمثَّل في مركزية البعد الثالث للإنسان في شِباك نسيج هويته. أي إن منظومة الرموز الثقافية تحتل المركزية الأولى في عمق أسس هوية الإنسان. ومن ثم، أكَّدنا ونؤكِّد على أن أي تحليل لمفهوم الطبيعة البشرية يجب أن يحتل فيه البعد الثالث للإنسان/ الرموز الثقافية مكان الصدارة القصوى بالنسبة للأبعاد الأخرى المشار إليها سابقًا: الاقتصادية والسياسية والاجتماعية. وبالتالي، هناك مشروعية قوية للقول: إن الإنسان كائن رموزي ثقافي بالطبع (الذوا دي، ٢٠٠٥: ٥٥ – ٦٦).

تستند مقولتنا هذه على ملاحظات رئيسة حول خمسة معالم ينفرد بها الجنس البشري عن غيره من الأجناس الحية الأخرى، فتجعله وحده كائنًا رافعًا لراية البعد الثالث للإنسان:

١ – يتَّصف النمو الجسمي (البيولوجي الفيزيولوجي) لأفراد الجنس البشري ببطء شديد مقارنة بسرعة النمو الجسدي الذي نجده عند بقية الكائنات على وجه الأرض، وهو أمر لا يكاد يُثير فضول خاصة الناس ناهيك عن عامة الناس لمحاولة تفسير أسبابه وحيثياته.

٢– يتمتَّع أفراد الجنس البشري بأمد حياة (سنّ) أطول من عمر معظم أفراد الأجناس الأخرى صغيرها وكبيرها حجمًا وقوة عضلية.

٣– ينفرد الجنس البشري بلعب دور السيادة/ الخلافة على الكوكب الأرضي من دون منافسة حقيقية له في ذلك من طرف جميع أنواع الكائنات والأجناس الأخرى في كل القارات المعروفة لدى الإنسان.

٤ – يتميّز الجنس البشري بطريقة فاصلة وحاسمة عن الأجناس الأخرى بمنظومة ما نطلق عليه في هذا البحث مصطلح البعد الثالث للإنسان/ منظومة الرموز الثقافية التي هي مربط الفرس في مقولة هذه الدراسة التي تُلقي أضواء مبتكرة وجديدة لم تتطرَّق إليها –حسب علمنا– البحوثُ السوسيولوجية والأنثروبولوجية حول مسألة الثقافة كبعد غير مادي في المجتمعات البشرية.

٥ – كما ذكرنا، يختص أفراد الجنس البشري بهوية ثلاثية الأبعاد تتكوّن من الجسد والروح والرموز الثقافية.

والسؤال البحثي المشروع في الحفر في طبيعة مكونات البعد الثالث للإنسان هو:

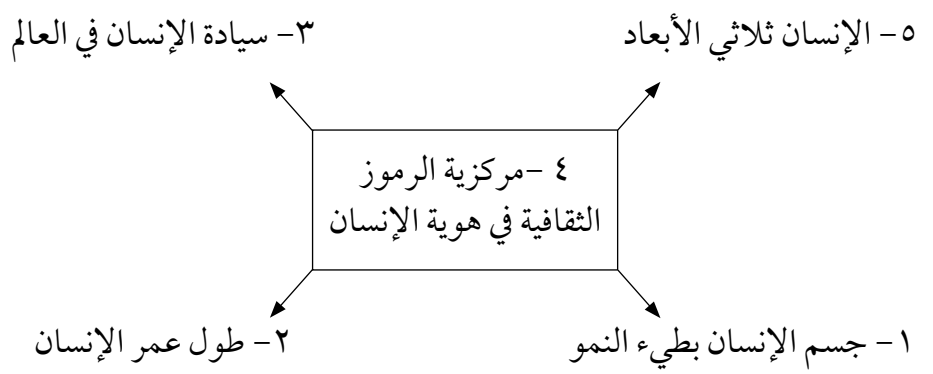
هل من علاقة بين تلك المعالم الخمسة التي يتميّز بها الإنسان؟ إنه سؤال لا يقبل مرور الكرام على إثارته، بل يحتاج إلى التمحيص والتوقّف عنده بالتأمُّل والتفكير فيه بنصيب من الغوص، كما دعا إلى ذلك ابن خلدون.

هناك علاقة مباشرة بين المعلمين ١ و٢. إذ إن النمو الجسمي البطيء عند أفراد الجنس البشري يؤدي بالضرورة إلى حاجتهم إلى معدل سن أطول يمكّنهم من تحقيق مراحل النمو والنضج المختلفة والمتعدِّدة المستويات. أما الهوية الثقافية التي يتَّصف بها الإنسان فإنها أيضًا ذات علاقة مباشرة بالعنصر الجسدي (المعلم ١) للإنسان، من جهة، وعنصر الرموز الثقافية (المعلم ٤)، من جهة أخرى. أما سيادة الجنس البشري فهي ذات علاقة قوية ومباشرة بالمعلمين (٥ و٤): الهوية الثلاثية الأبعاد والرموز الثقافية. والعنصر المشترك بين هذين المعلمين هو منظومة البعد الثالث للإنسان. وهكذا يتجلى الدور المركزي والحاسم لمنظومة الرموز الثقافية في تمكين الإنسان وحده من السيادة/ الخلافة على وجه الأرض.

ومن ناحية أخرى وإفساحًا للتنقيب والبحث المعمق فيما يُميِّز الجنس البشري، فقد كاتبنا المجلة الأمريكية (Scientific American) سائلين عن تفسير علمي لسبب بطء النمو الجسدي عند بني البشر. فلاذ المسؤولون في المجلة بالصمت لما يقرب السَّنة.

وعندما وصلنا الرد في ١٩ أكتوبر ٢٠٠٥م كان خاليًا من الإجابة عن سؤالنا. إذ اكتفت مراسلتهم الإلكترونية بالنصيحة التالية: «الرجاء تصفح المواقع الإلكترونية لعلم الأنثروبولوجيا لعلك تعثر على إجابة لسؤالكم». وفي غياب معلومات علمية حول الموضوع من هذه المجلة الأمريكية المشهورة، رأينا طرح فرضيتنا لمحاولة الغوص لكسب رهان التفسير: إن الرموز الثقافية تسمح بتفسير المعلمين (١ و٢). فالنمو الجسمي البطيء عند الإنسان يمكن إرجاعه إلى كون أن عملية النمو عنده تشمل جبهتين: الجبهة الجسمية وجبهة البعد الثالث للإنسان. وهذا خلافًا للنمو الجسدي السريع عند الكائنات الأخرى بسبب فقدانها لمنظومة الرموز الثقافية بمعناها البشري الواسع والمعقد.

وهذا يعني أن نمو الكائن البشري على مستويين يؤدي إلى بطء عملية النمو ككل عنده: أي على الجبهتين. يلخص الرسم التالي مركزية الرموز الثقافية في ذات الإنسان، فيعطي بذلك مشروعية قوية لنظريتنا القائلة بأن الإنسان كائن رموزي ثقافي بالطبع. أي إن منظومة البعد الثالث للإنسان تمثل المركزية الأولى في هوية الجنس البشري.



□ اللغة المحدّد الحاسم لهوية الإنسان

بعد مشاهدة منظومة الرموز الثقافية أعلاه لا ينتهي الحفر والغوص فيها، بل يتواصل التنقيب في أسرارها. مثلًا، فعند التساؤل عن أهم عنصر في منظومة الرموز الثقافية الذي يتسبب في ميلادها أصلًا لدى الجنس البشري، فإن اللغة البشرية المكتوبة والمنطوقة خاصة تكون هي وحدها المؤهّلة لبروز منظومة البعد الثالث للإنسان، إذ يصعب تخيل وجود بقية عناصر الرموز الثقافية كالدين والعلم والفكر، مثلًا، من دون حضور اللغة البشرية في شكلها الشفوي على الأقل.

ومن ثَمَّ جاءت مشروعية مقولتنا التي ترى أن اللغة هي أم الرموز الثقافية جميعًا. وهكذا، فاللغة هي المعلم الأبرز والمؤسس لهوية الإنسان ككائن متميّز عن بقية الكائنات الأخرى. إنها رمز هويته الإنسانية. فيجوز، إذن، صياغة هذه الحقيقة في مقولة فكرية شبه ديكارتية تقول: «أستعمل اللغة، إذن فأنا إنسان». وهي ملاحظة تصمت عنها العلوم الاجتماعية التي تقتصر فقط على الحديث الوصفي لظاهرة الثقافة من دون ذكر منبع الثقافة.

اللغة غريزة بشرية

ذهب عالم النفس بنكر (Pinker) إلى القول: إن اللغة هي غريزة في الإنسان مثلها مثل قدرة الإنسان الغريزية على المشي (Pinker 1995). أي إنها شيء راسخ ومبرمج في الطبيعة البشرية. وهذا ما يفسّر نجاح جميع الأطفال بكل سهولة على استعمال وحذق اللغة. فلو لم تكن المقدرة اللغوية أمرًا غريزيًّا مبرمجًا في عمق صميم الطبيعة البشرية لفشل عدد غير قليل من الأطفال في تعلّم اللغة كما يفشلون في تعلم القراءة مثلًا.

وبعبارة أخرى: فالقدرة على استعمال اللغة متاحة لكل الناس في الظروف العادية، ولا يحرم منها إلَّا نزر قليل منهم لأسباب خلقية أو لأسباب عارضة في حياتهم. إن حرمان هؤلاء من استعمال اللغة لا يؤدي بالضرورة إلى عجزهم على امتلاك، بدرجات مختلفة، بقية عناصر المنظومة الثقافية كالتفكير وممارسة العلم والمعرفة والتدين والتأثر بقيم وتقاليد المجتمع.

تمثل ملكة اللغة هذه الغريزة البشرية مخزونًا مركزيًّا وأساسيًّا في طبيعة الإنسان. ولهذا المخزون وجهان:

١- استعمال اللغة المنطوقة والمكتوبة.

٢- الاستعداد والقدرة على استعمال بقية مكونات منظومة الرموز الثقافية.

إن حضور الوجهين للملكة اللغوية هو بالطبع الوضع المثالي لتمكين أفراد الجنس البشري من كامل تمتعهم بما هو موجود على هذه الأرض، ومن ثم التأهُّل الكامل للعب دور السيادة - الخلافة على سطح الأرض وما فوقه وما تحته.

اللغة فتيل الانفجار الثقافي العظيم

يرى العالمان نوبل (W.Noble) وديفدسن (I.Davidson) أن اللغة هي أداة التفكير الرمزي عند الإنسان. فهي التي تمكِّنه من صياغة المفاهيم والأفكار ونشرها بين الآخرين. ففي نظرهما وقع الانفجار الثقافي الكبير (The Big Cultural Bang) في دنيا الإنسان بواسطة اللغة (Davidson, Dhaouadi 2022, Noble 1989). فبها استطاع بنو البشر أن يبتكروا الفنون والتقنيات الجديدة للتعامل مع محيطهم. وهكذا تتجلى مركزية اللغة بوجهيها في تشكيل هوية الإنسان هذا الكائن الفريد على أديم الأرض. ومن هنا، تأتي مشروعية القول: إن اللغة هي المصدر الذي لا ينضب في قدرته على مد الكائن البشري بتاج صفة هويته الإنسانية على مر العصور.

أشهر تعريف للثقافة يصمتُ عن اللغة

نظرًا لمركزية ملكة اللغة في نشأة منظومة البعد الثالث للإنسان عند علماء الأنثروبولوجيا والاجتماع على الخصوص، فإن وصف القدماء للإنسان بأنه حيوان ناطق وصف مشروع جدًّا؛ لأن اللغة المنطوقة هي أكثر ما يميّز الجنس البشري عن بقية الأجناس الأخرى، ويعطيه السيادة عليها بواسطة منظومة الرموز الثقافية.

ورغم مركزية ملكة اللغة في هوية الإنسان، ومن ثم في بروز الثقافة/ منظومة

الرموز الثقافية في المجموعات والمجتمعات البشرية، فإن أشهر تعريف لمفهوم الثقافة في العلوم الاجتماعية الغربية المعاصرة لا يذكر اللغة كرمز أول لإنسانية هوية الإنسان في صلب منظومة الثقافة. فقد عرّف عالم الأنثروبولوجيا البريطاني إدوارد برنارد تيلور (١٨٧١م) الثقافة (Culture) بأنها «ذلك الكل المعقّد الذي يتضمن المعرفة والعقيدة والفن والأخلاق والموروث التقليدي وأي مقدرات وعادات يكتسبها الإنسان كعضو في المجتمع» (Encyclopedia of Sociology 1973: 69).

يتمثَّل قصور هذا التعريف الكلاسيكي للثقافة في كونه لا يشير إلى اللغة ولا يُعطيها الصدارة في مكونات منظومة الثقافة، والحال أنها هي منشئة ظاهرة الثقافة نفسها كما بيّنا. أي إن هناك علاقة عضوية جدًّا بين اللغة ومنظومة ثقافتها عند بني البشر، وهي قبل ذلك العلامة البارزة الأولى لهوية إنسانية الإنسان. ومن ثَمَّ، هناك مشروعية للحديث عن قصور تعريف تيلور لمفهوم الثقافة، بسبب أنه لا يذكر بكل وضوح صدارة اللغة –الرمز الأكبر في هوية إنسانية الإنسان– في تعريفه للثقافة البشرية.

□ نظرية البعد الثالث للإنسان

هناك مشروعية لوصف هذه الحفريات التحليلية التفصيلية لمنظومة الرموز الثقافية في هذه الدراسة بأنها ذات مؤشرات تفيد أن منظومة الرموز الثقافية تمثل نظرية، لأن النظرية – في رؤية علماء الاجتماع– هي ذلك الإطار الفكري الذي يفسر عددا من الظواهر المختلفة (Turner 2001: 1 – 17). وهذا ما تقوم به نظرية الرموز الثقافية عندنا. فالمعالم (١، ٢، ٣، ٥) المميِّزة للإنسان في الرسم هي حصيلة لمركزية البعد الثالث للإنسان في هوية الكائن البشري.

ومن هنا، تأتي مصداقية استعمال الرموز الثقافية لبناء نظرية لفهم وتفسير طبيعة الإنسان وسلوكيات الناس وشؤون مجتمعاتهم. فالعلاقات بين طول عمر الإنسان ووجود الرموز الثقافية، أو بينها وبين بطء نمو جسد الإنسان، كما رأينا قد أثارت تعجُّبًا لدى كل من المفكر عبد الوهاب المسيري وعالم الاجتماع الأمريكي (Neil Smelser). فذكر لنا الأول في رسالته قائلًا: «لا يكاد يفكّر أحد لأول وهلة في تلك العلاقة». وقال لنا الثاني في لقاء مباشر معه حول تلك العلاقة: «I have never thought of it» أي «لم أفكر أبدًا في تلك العلاقة».

لقد قدّم أحد المثقفين المغاربة شرحًا شفويًّا وافيًا لمقولة كتابنا (الإنسان ذلك الكائن الثلاثي الأبعاد) التي قارنها بمقولة العالم الفرنسي ألكسيس كارل (Alexis Carrel) الممثّلة

في عنوان كتابه (الإنسان الكائن المجهول) (L'Homme cet Inconnu) وتُرجم هذا الكتاب الرائد إلى اللغة الإنجليزية ونُشر في ١٩٣٦م تحت عنوان (Man The Unkown). يجادل المثقف المغربي في مناقشته لكتابي بأن هذا الإنسان المجهول عند ألكسيس كارل يصبح الإنسان المعلوم عند محمود الذوادي مؤلف كتاب (الإنسان ذلك الكائن الثلاثي الأبعاد). يمكن الاطِّلاع على ذلك عبر كتابة (محمود الذوادي على youtube).

□ البحث الأساسي في الرموز الثقافية

يتبيَّن مما سبق أن معلم الرموز الثقافية هو بيت القصيد في هوية الكائن البشري. أي إن هيمنة هذا الأخير على بقية الكائنات الحية الأخرى وسيادته عليها يأتي من الجانب غير المادي في الجانب المزدوج في هويته (الجسد + الرموز الثقافية) أي من البعد الثالث للإنسان. وأن ملكة اللغة عند الإنسان هي مصدر تميّز الجنس البشري عن سواه بمنظومة الرموز الثقافية.

ومن ثَمَّ، فرؤية البحث الأساسي الذي يركّز على معرفة جوهر الأمور والظواهر، يرى أن الإنسان ليس حيوانًا ناطقًا فحسب، كما قال قدماء الفلاسفة، بل هو أيضًا كائن ذو هوية رموزية ثقافية بالطبع. وبعبارة أخرى: فتميّز الكائن البشري عن سواه من الكائنات الأخرى بالقدرة على مِلك ملَكة اللغة واستعمالها في شكليها المنطوق والمكتوب على الخصوص أهَّله بطريقة مشروعة لكي يكون وحده مخلوقًا رموزيًّا/ ثقافيًّا بالطبع. وبمصطلح العلوم الاجتماعية الحديثة، يسهل القول: إن علاقة الارتباط قوية جدًّا بين ملكة اللغة عند بني البشر، من جهة، وحضور ظاهرة منظومة الرموز الثقافية في المجتمعات الإنسانية، من جهة ثانية.

□ الجانب الميداني للدراسة: ظاهرة الأمة العربية

بعد طرح معالم نظرية البعد الثالث للإنسان، والقيام بحفريات واسعة في تفاصيل أسسها وفروعها المعرفية/ الأبستمولوجيا والنظرية التي تسمح لفكرة البعد الثالث للإنسان لتكون نظرية مرشحة لكسب رهان المصداقية العلمية المحترمة. ومن ثَمَّ، نحاول الآن تطبيق مقولة هذه النظرية على ظاهرة الأمة العربية. فتحليل ميلاد ونشأة وتطوُّر واستمرار هذه الأخيرة هو مربط الفرس في هذا الجزء الأخير من البحث.

لقد كتب الكثير عن العالم العربي كمجموعة من الأقطار المستقلَّة عن بعضها

البعض في العصر الحديث. فهي من ناحية مختلفة على أكثر من صعيد. فعلى مستوى تعرضها للهيمنة الاستعمارية الغربية، فمعظم المجتمعات العربية بالمشرق العربي وقع احتلالُها من طرف الاستعمار البريطاني، بينما استعمرت فرنسا بلدان المغرب العربي: الجزائر وتونس والمغرب وموريتانيا. أما اختلاف الأقطار العربية على مستوى نظم الحكم فحدِّث ولا حرج. فهناك أنظمة الحكم الملكية والأميرية والسلطانية والجمهورية العسكرية والجمهورية المدنية. وينقسم الوطن العربي إلى مجتمعات غنية بسبب الثروة النفطية على الخصوص، وأخرى فقيرة أو متوسطة الدخل نتيجة لعوامل أخرى متعدِّدة.

وحدة اللغة والدين= وحدة الأمة العربية

ومن ناحية أخرى، فالمجتمعات العربية متجانسة على مستوى منظومة الرموز الثقافية أو البعد الثالث للإنسان الذي شرحنا معالمه بكثير من التفاصيل والعمق والغوص في الأقسام الأولى من هذه الدراسة. فاللغة العربية الفصحى هي اللغة الرسمية لكل تلك المجتمعات، وهي أيضًا المصدر الأول الرئيسي للهجات العربية العامية بحيث تجعل التواصل بين مواطني الشعوب العربية أمرًا سهلًا إلى حدٍّ كبير. أما دين أغلبية سكان الوطن العربي فهو الإسلام. يرى المختصون في العلوم الاجتماعية الحديثة أن عاملي اللغة والدين هما أكثر العوامل في منظومة الرموز الثقافية (Cultural Markers) المحدد ة للهوية الثقافية للشعوب (Kivisto 2002: 14).

ومن ثَمَّ فثقافة الوطن العربي هي ثقافة إسلامية ومسيحية عربية تُوحِّد بين الأقطار العربية من الخليج العربي إلى المحيط الأطلسي. أي إن الرموز الثقافية التي تشترك فيها المجتمعات العربية تؤسِّس بينها تلقائيًّا وحدة ثقافية قوية سابقة للوحدة السياسية والاقتصادية والعسكرية الهشَّة التي طالما نادى وينادي بها العرب الوحدويون في العصر الحديث. فالوطن العربي له بهذا الصدد أهم العوامل التي تؤهِّله بقوة ليكون أمة بأتمِّ معنى الكلمة. فاشتراك مجتمعات عديدة في لغة واحدة (وهي أم الرموز الثقافية جميعًا) عامل حاسم في تكوين أمة منها في رأي الباحثين في شؤون الأمم والشعوب (بركات، ٢٠٠٠: ٦٥ – ٩٦).

ومن جهة أخرى، يأتي اشتراك أغلبية سكان الأقطار العربية في الدين الإسلامي ليُعزِّز من ناحية حقيقة وجود أمة عربية إسلامية ومسيحية (الإسلام والمسيحية ديانتان سماويتان) في الفضاء الجغرافي بين الخليج العربي والمحيط الأطلسي. ومن ناحية أخرى، يزيد الاشتراك في اللغة العربية بين الشعوب العربية في قوة التضامن بين المجتمعات العربية

المكوِّنة لهذه الأمة. فالملاحظات المتكرِّرة تُفيد أن الأغلبية الساحقة من المواطنين العرب المسلمين يظهرون بطريقة عفوية اللاشعورية تعاطفًا أكبر مع الشعب الفلسطيني الناطق باللسان العربي، والمكافح أمس واليوم ضد الاحتلال الصهيوني، وذلك مقارنة بتعاطفهم مع الشعوب المسلمة المكافحة أيضًا في البوسنة والهرسك وفي الشيشان وفي الفلبين.

علم اجتماع الوحدة العربية

إن التحليل السوسيولوجي لهذه الظاهرة يُشير إلى مدى أهمية دور اشتراك الناس في لغة واحدة في زيادة درجة التعاطف بينهم. وبالتعبير الخلدوني، فعاملًا اللغة والدين هما أقوى عناصر منظومة الرموز الثقافية في تشكيل صلابة العصبية/ التضامن بين بني البشر. فالأمة العربية هي من جهة، نتيجة لاشتراك معظم مواطنيها في اللغة العربية والعقيدة الإسلامية والدينين المسيحي واليهودي اللذين يرحب بهما الإسلام، ويعتبر القرآن المسيحيين واليهود أهل الكتاب، أي إنهم أصحاب دينين سماويين مثل الإسلام، مما سمح للحضارة العربية الإسلامية بدمج النصارى واليهود دمجًا كاملًا وسليمًا كما يشهد تاريخ هذه الحضارة في المشرق والمغرب والأندلس.

من جهة ثانية، فإن مصدر تضامنها على مرِّ العصور يأتي في المقام الأول من اشتراك شعوبها في منظومة رموز ثقافية واحدة، تتصدَّرها اللغة العربية والدين الإسلامي، ودينا أهل الكتاب. ومن هذا المنظور، فالأمة العربية هي أمة منظومة ثقافية مشتركة في المقام الأول، قبل عامل الجغرافيا مثلًا. فالرموز الثقافية بطبيعتها، كما بيَّنَّا في هذا البحث، ليست عناصر مادية ذات وزن وحجم. فتأثيرها في التعاطف والتضامن بين الناس لا يأبه كثيرًا بالعراقيل المادية التي قد توجد بين هؤلاء، مثل الحدود الجغرافية والسياسية بين الأقطار.

إن الرموز الثقافية قادرة على تجاوز عوائق المعطيات المادية الفاصلة بين الشعوب وتمكينها من التواصل والتضامن كأن شيئًا لم يكن من العراقيل المادية. وكما ذكرنا، فلا بد من التذكير المشروع بهذا لصدد أن الرموز الثقافية تتصف بمدى بقاء/ حياة طويل قد يصل إلى الخلود. فانتشار اللغة العربية والعقيدة الإسلامية والدينين المسيحي واليهودي منذ قرون فيما يُسمَّى اليوم بالعالم العربي عيِّنات على تأهُّل الرموز الثقافية للبقاء الطويل الذي يُقاس بالقرون وآلاف السنين.

ومن ثَمَّ، فالتضامن العربي ثقافيًّا تضامن طويل النفس عبر العصور قد يصل إلى أبد الآبدين باعتبار، مثلًا، صعوبة تخيُّل زوال اللغة العربية لغة القرآن الكريم كتاب المسلمين

المقدَّس داخل الوطن العربي وخارجه (الباقوري، ١٩٨٧م). ومنه، إن هذا التضامن الرموزي الثقافي بين الشعوب العربية مؤهَّل لكي يستمر إلى ما لانهاية. فهو تضامن يختلف عن تحالفات الشعوب اقتصاديًّا وسياسيًّا وعسكريًّا التي طالما تُكوِّن تحالفات ظرفية قصيرة العمر، كما كان انضمام المملكة المتحدة/ بريطانيا لمنظمة الاتحاد الأوروبي.

ويعود الفرق بين تضامن الوطن العربي ونظيره الأوروبي في الاستعمال اللغوي في اجتماعات الأعضاء. ففي أوروبا يستعمل أعضاء كل بلاد لغتها في الخطابات الرسمية في الاجتماعات وتقع ترجمتها إلى لغات الأعضاء الآخرين. أما في العالم العربي، فتغيب الترجمة بالكامل في الخطب في اجتماعات الدول العربية إذ يتحدَّث الجميع بالعربية الفصحى أو باللهجات العربية المشتقَّة عمومًا من الفصحى. وهكذا، يجوز القول: إن استعمال لغة وطنية واحدة في اجتماعات الدول اليوم ظاهرة تكاد تنفرد بها دول المنطقة العربية. فاللغة العربية هي الراية الخفاقة للوحدة العربية.

العلاقة الحميمة بين الإسلام والعربية

لفهم العلاقة الوثيقة بين اللغة العربية والدين الإسلامي، ينبغي إلقاء أضواء على تاريخ علاقتهما. تفيد الملاحظات أن قوة الانتماء إلى الإسلام تُحفِّز الناس كثيرًا على الرغبة في تعلّم اللغة العربية، كما تشهد على ذلك المجتمعات المسلمة غير العربية. ويعود ذلك بقوة إلى طبيعة تَصَاحُبِ الإسلام واللغة العربية في مسيرة انتشار الإسلام في الوطن العربي.

ويرى عديد المفكرين أن سرعة تعريب لسان سكان هذه المنطقة، تمَّت بسبب دخول هؤلاء الأقوام في الإسلام الذي عجّل أيضًا في اندثار اللغات الأخرى. أي إن عامل الدين الجديد (الإسلام) حاسم في عملية الترحيب بلغة القرآن واحتضانها منذ قرون كلغة تواصل وكتابة وتأليف في شتى العلوم التي ازدهرت في الحضارة العربية الإسلامية في الأندلس وفي المشرق والمغرب العربيين.

هناك ما يشبه المعادلة في العلاقة بين الإسلام واللغة العربية: فالتمكُّن الصلب والراسخ في منظومة العقيدة الإسلامية وقوة الانتماء والتحمس إليها، هي عوامل تحفِّز المسلمين على حب للغة العربية والاعتزاز بها والدفاع عنها. وفي المقابل، فضعف أو فقدان تلك العوامل طالما يقود إلى علاقة صداقة ضعيفة مع اللغة العربية. وهذا ما يتجلى في مواقف وسلوكيات عديد من النخب المغاربية خاصة، التي ليست لها ثقافة إسلامية وافية، من ناحية، وأنها، من ناحية أخرى، قد درست في مراحل تعليمها معظم المواد أو

جميعها باللغة الفرنسية وليس باللغة العربية/ الوطنية/ القومية. فعامل ما نسميه طوفان التدريس باللغات الأجنبية يُؤثِّر سلبًا على علاقة المتعلّمين بلغاتهم الوطنية، كما تشهد على ذلك علاقة عيِّنات واسعة من النخب المغاربية وغيرها باللغة العربية/ الوطنية.

رفض ابن خلدون للتبعية الفكرية

لو كان ابن خلدون بيننا اليوم، لما تردَّد في نقد الاستلاب الفكري في الثقافة الإسلامية الأصيلة عند كثير من النخب الثقافية العربية بخاصة في المغرب العربي. فمؤلف كتاب العبر يدعو بصوت عالٍ في كتابه الشهير (المقدمة) إلى ضرورة محافظة المسلمين على حصانتهم الفكرية في مربط فرس الثقافة الإسلامية، وبالتالي كسب رهان المناعة الثقافية والفكرية الأصيلة.

يكفي هنا ذكر تحذير ابن خلدون من مخاطر معرفة ثقافة الآخر وفكره قبل تحصين الذات في ثقافتها وفكرها في المقام الأول. يتحدَّث ابن خلدون عن الفلسفة اليونانية التي كانت ذات أثر كبير على فكر الكثير من فلاسفة المسلمين ومفكريهم فيقول: «فليكن الناظر فيها مُتحرِّزًا جهده من معاطبها، وليكن من ينظر فيها بعد الامتلاء من الشرعيات والاطلاع على التفسير والفقه، ولا يُكِبَّنَّ أحد عليها وهو خلو من علوم الملّة، فقَلَّ أن يسلم لذلك من معاطبها...». (ابن خلدون، ١٩٩٣: ٤٤٥).

وهكذا، فالتلاقح الفكري الإيجابي بين مثقفي ومتعلمي الثقافات المتنوّعة، لا يحصل إلَّا بشرط امتلاء الإنسان في المقام الأول من فكر ثقافة مجتمعه وحضارته. وتلك هي أبجدية التحاور الحقيقي مع الآخر التي طالما يضل عنها زمرة المثقفين والمتعلمين في الوطن العربي بسبب غياب الحجر اللغوي لصالح اللغة العربية، وضد الاستلاب الفكري في العمود الفقري لأصالة الثقافة الإسلامية.

اللغة والدين رمزا الأخوة

يستعمل خطاب السلطات الرسمية وغيرها من عامة الناس في أي مجتمع عربي في حديثه عن المجتمعات الأخرى، بأنها مجتمعات أو دول صديقة أو شقيقة. من ناحية، يُطلق النعتُ شقيقة على المجتمعات والدول التي تشترك مع ذلك المجتمع في اللغة أو الدين أو هما معًا. وفي المقابل توصف المجتمعات بالصديقة إذا لم تشترك معه في اللغة أو في الدين أو هما معًا.

ومن ثَمَّ، فأيُّ مجتمع عربي ينظر إلى المجتمعات الأخرى إما أنها صديقة أو شقيقة.

وبعبارة أخرى: فاشتراك المجتمعات الأخرى في اللغة العربية أو الدين الإسلامي أو الديانة المسيحية أو اثنين منهما معًا يجعل تلك المجتمعات شقيقة، أي ذات علاقة حميمة للغاية. وتأتي هذه العلاقة الحميمة التي تنشئها منظومة البعد الثالث للإنسان من كون أن الرموز الثقافية هي مركزية في هوية الإنسان كما رأينا سابقًا في هذه الدراسة، وفي الرسم على الخصوص.

وإذا كانت صفة الشقيق أو الشقيقة بين الأولاد تأتي من اشتراكهم جينيًّا في المخزون الجيني للأم والأب معًا، فإن نعت الشقيقة بين البلدان والشعوب يأتي من اشتراكها في منظومة اللغة أو منظومة الدين أو هما معًا. وهكذا، يتَّضح أن دور اللغة والدين في تقارب الناس والشعوب من بعضهم البعض دور حاسم وقوي في إنشاء التلاحم والتضامن والانصهار بينهم، وطالما ما يجعلهم يشعرون كأنهم شعب واحد مؤهّل للوحدة المجتمعية الكاملة بسبب حضور الوحدة في الرموز الثقافية التي تنبع من الوحدة في اللغة أو في الدين أو هما معًا. وهكذا، يتَّضح أن العلاقات الشقيقة بين المجتمعات العربية هي حصيلة لاحتضانها منظومة البعد الثالث للإنسان نفسها، التي تمثل عصا سحرية في قلب العلاقات بين الناس والشعوب من مجرَّد علاقات إلى علاقات شقيقة بينها.

المراجع باللغة العربية

- عبد الرحمن بن محمد بن خلدون، مقدمة ابن خلدون، بيروت، دار الكتب العلمية، ١٩٩٣.
- أحمد حسن الباقوري، أثر القرآن الكريم في اللغة العربية، القاهر، دار المعارف، ١٩٨٧.
- حليم بركات، المجتمع العربي في القرن العشرين: بحث في تغير الأحوال والعلاقات، بيروت، مركز دراسات الوحدة العربية، ٢٠٠٠م.
- محمود الذوادي، في أبجدية الرموز الثقافية: من أجل فهم أدق للقضايا الهامة، الآداب، السنة ٥٣، حزيران / يوليو ٢٠٠٥م.
- محمود الذوادي، الإنسان ذلك الكائن الثلاثي الأبعاد: سوسيولوجيا المعرفة في منظور الرموز البشرية، تونس، مجمع الأطرش، ٢٠٢٠م.

المراجع باللغات الأجنبية

- Compiègne, I.(2011) La société numérique en question(s), Auxerre Cedex, Editions Sciences Humaines.
- Dahrendorf, R.(1974) Homo Sociologicus, Hamburg, Westdeutcher Verlag.

– Davidson, I. & Noble, W (1989) The Archaeology of Perception: Traces of Depiction and Language, Current Anthropology, 30 (2) 125156–
– Dhaouadi, M.(2023) Les troubles identitaires Maghrébin selon le paradigme de la troisième dimension humaine, Tunis, Arabesques.
– Dhaouadi,M. (2024). Humans as Third Dimensional Beings : Within Social Science and Islamic Perspectives, New York, Austin Macauley Publishers.
– Dhaouadi, M. Homo Culturus, 2022 ،133 مجلة علم النفس، العدد
– Encyclopedia of Sociology (1973) Guilford, The Dushkin Publishing Group Inc.
– Kivisto, P (2002 , Multiculturalism in A Global Society, Oxford, Blackwell Publishing.
– Pinker, S.(1995) The Language Instinct: How the Mind Creates Language, New York, Harper Perennial.
– Seidman, S (2013) Contested Knowledge: Social Theory Today (Fifth Edition) John Wiley & Sons, Ltd Malden – USA
– Semashko, L. and others (2006) International Sociology Review of Books, Vol.2, no.6, pp.829 – 38.
– Turner, J.H (2001) Handbook of Sociological Theory, New York, Kluwer Academic / Plenum Publishers, pp.1 – 17. Semashko, L. and oothers (006) International Sociology Review of Books, Vol.2, no.6, pp.829 – 38.
– Wolff, J.(1999) Cultural Studies and the Sociology of Culture, Contemporary Sociology, Vol.28, no.5, September, pp.499 – 506.
– Davidson, I. & Noble, W (1989) The archaeology of perception: Traces of depiction and language, Current Anthropology, 30, 125 – 156.
– Dhaouadi, M (2024) Humans as Third Dimensional Beings: within Social Science and Islamic Perspectives, New York,
– Encyclopedia of Sociology (1973) Guilford, The Dushkin Publishing Group Inc.
– Geertz, C. (1964) The Interpretation of Cultures, New York, Basic Books.
– Kivisto, P. (2002) Multiculturalism in a Global Society, Oxford, Blackwell Publishing.
– Marcuse, H (1964) One–Dimensional Man: Advanced Industrial Society, Boston, Beacon Press.
– Pinker, S (1994) The Language Instinct: How the Mind Creates Language, New York, Harper–Collins Publishers, Inc.

تعزيز الروح العلمية

شرط التقدم الحضاري

محمد محفوظ

قال الرسول الأكرم ﷺ: «هلاك رجال أمتي في ترك العلم»[1].

قال الإمام علي عليه السلام: «اكتسبوا العلم يكسبكم الحياة»[2].

□ المقدمة

على المستوى الإنساني لا يمكن لأيِّ مجتمع أن يُحقِّق ذاته الحضارية من دون العلم، فهي وسيلته لنيل التقدَّم وإنجاز المكتسبات الحضارية. فالجهل هو عدو الحضارة، والعلم هو طريق الحضارة ومن دونه لا يمكن لأيِّ مجتمع من إنجاز تقدُّمه وحضارته؛ لذلك جاء في الحديث الشريف: «اكتسبوا العلم يكسبكم الحياة» لذلك لا يمكن أن توجد جماعة بشرية قوية، دون موارد علمية وثقافية متميزة.

(١) الديلمي، إرشاد القلوب إلى الصواب، ج١، ص ١٨٣.
(٢) الآمدي، غرر الحكم و درر الكلم، ص ١٥٠.

وثمَّة نظرة فلسفية قديمة مفادها أن الطبيعة البشرية قائمة على الفصل الحاد بين العقل والجسم، واعتبرت العقل أو النفس أو الروح من عالم علوي يتَّصف بالخير والثبات، واعتبرت الجسم من عالم سفلي يتَّصف بالبشر والتغيُّر.

وجرَّاء هذه النظرة الفلسفية تمَّ الإعلاء من شأن العمل العقلي، وتحقير كل ما يتعلَّق بالجسم والأعمال الجسدية.

تشكلت دولتان في العالم القديم على ضوء هذه الثنائية: دولة أثينا تُعلي من شأن العقل والفلسفة، ودولة أسبارطة تعلي من شأن الجسم والقوة العسكرية.

النظرة الفلسفية الحديثة ألغت هذا الفصل بين العقل والجسم، واعتبرت الإنسان كلًّا لا يتجزَّأ جسمًا وعقلًا ووجدانًا.

□ الشباب.. ثروة الوطن الدائمة

كل الأمم والشعوب تتطلَّع باستمرار إلى تجديد شبابها وحيويتها حتى يتسنَّى لها الوصول إلى غاياتها والحفاظ على منجزاتها ومكاسبها. وتتعدَّد وتتنوَّع وسائل وأساليب تجديد شباب الأمم والمجتمعات باختلاف الظروف والأحوال، إلَّا أن جميع الأمم والشعوب -بصرف النظر عن ظروفها وأحوالها- تعتقد أن إحدى الوسائل المهمة لإنجاز وتحقيق هذه الغاية النبيلة هو الاهتمام النوعي والمؤسسي بجيلها الشاب، فهو إحدى الوسائل الحيوية لمشروع تجديد شباب المجتمع، كما أنه أحد الغايات النبيلة لأيِّ مجتمع، حيث تعمل جميع المجتمعات (بتفاوت) من أجل بناء المؤسسات والقيام بالخطوات الضرورية للاهتمام بالجيل الشاب.

ونحن كمجتمع لا نشذُّ عن هذا السياق، ونعتقد أننا باستمرار بحاجة ماسَّة إلى الالتفات إلى المشروعات الوطنية الخاصة بهذه الفئة المهمة والحيوية من مجتمعنا.

وذلك للعمل المستديم لخلق الأطر الفعَّالة لاستيعاب هذا الجيل، والعمل على توفير كل أسباب وعوامل التميُّز والنجاح في مسيرته.

ومعايير ومقاييس تقدُّم المجتمعات والأمم مرهونة إلى حدٍّ بعيد في قدرة هذه المجتمعات، على توفير الأطر والقيام بالمبادرات والخطوات الضرورية للاهتمام النوعي بجيلنا الشاب.

وثمَّة ضرورة راهنة ومستقبلية في وطننا ومجتمعنا للاهتمام بهذا الجيل، والإنصات إلى حاجاته ومتطلَّباته، والعمل الرسمي والأهلي لتلبية هذه الحاجات والمتطلَّبات.

ولا يكفي اليوم أن نفتخر أن أكثر من نصف مجتمعنا من الشباب، وإنما الفخر الحقيقي هو حينما نبني المؤسسات ونُطوِّر من عمليات الاستيعاب والاهتمام، بهذه الشريحة المهمة من مجتمعنا، فشباب الوطن اليوم هم مستقبله القادم. وإذا أردنا القبض على مستقبلنا فطريق ذلك هو الاهتمام بشبابنا وتلبية حاجاتهم والإنصات إلى مطالبهم ومتطلَّباتهم، والعمل الجاد من مختلف المواقع والمسؤوليات لتذليل كل العقبات التي تحول دون مشاركة شباب الوطن في مشروعات البناء والعمران والتنمية والتطوير.

وفي إطار ضرورة الإنصات إلى الشباب، والاهتمام بقضاياهم المختلفة، نودُّ التأكيد على النقاط التالية:

١ - الاهتمام بالتربية

فحينما ندعو إلى ضرورة الإنصات إلى الشباب، فإننا ندعو إلى ضرورة قيام المبادرات الاجتماعية والتربوية التي تعتني بالشباب عقلًا وسلوكًا، فإن بذل الجهود المستمرة للاهتمام بتربية الشباب وصقل مواهبهم، وتفجير طاقاتهم، وتهذيب بعض التصرفات التي لا تعكس وجه مجتمعنا المضيء، كلها أعمال تستحق الاهتمام وبذل الجهود من أجل إنجازها؛ لأن المجتمعات الإنسانية لا يمكنها أن تتقدَّم وتُنجز تطلُّعاتها العامة والحضارية، دون الاهتمام بالبعد التربوي في حياة الإنسان؛ وذلك لأن هذه التربية هي الجسر الصلب الذي ينقل الإنسان من حالة الهامشية إلى تحمل المسؤولية. لهذا فإننا أحوج ما نكون اليوم إلى مبادرات اجتماعية وثقافية تقوم بدور التهذيب الاجتماعي وتطوير نوازع الخير في نفوس الأجيال الطالعة.

٢ - تنمية حس العطاء

لا أحسب أني بحاجة إلى جهد جهيد لإثبات أهمية العطاء بكل صوره ومستوياته لتقدُّم الأمم والشعوب، حيث إن البذل والعطاء المادي والعقلي والاجتماعي والمعنوي هو جسر العبور لتطوُّر المجتمعات وتقدُّمها.

ومفهوم العطاء في الرؤية الإسلامية يستوعب كل الحاجات التي يحتاجها الإنسان (الفرد والجماعة) في أطوار حياته المختلفة.

لهذا فإننا بحاجة إلى بذل كل الجهود من أجل غرس قيم العطاء والبذل والتضحية في نفوس الشباب والأجيال الطالعة. ونهيب بجميع المؤسسات والمبادرات الاجتماعية للاهتمام بهذه المسألة؛ لأنه حينما تتعزَّز قيم العطاء في نفوس أبناء المجتمع فإن مساحة العاملين في الشأن العام، ستتسع، وهذه من عناصر القوة التي ينبغي أن نُعزِّزها في محيطنا ومجتمعنا.

ولقد أبان شباب الوطن في مناسبات عديدة عن استعداداتهم النفسية والاجتماعية للمساهمة في تطوير الوطن والمجتمع من موقع العلم والتخصُّص؛ إذ إننا اليوم على الصعيد الوطني نمتلك آلاف الكفاءات الشبابية النوعية، والتي تطمح إلى خدمة وطنها ومجتمعها من خلال التخصصات العلمية التي يملكونها.

لهذا فإن الاستماع إلى الشباب، والعمل على توفير الفرص الوطنية بشكل دائم لهم يعدُّ من الضرورات الوطنية القصوى، حتى يتسنَّى لهم خدمة وطنهم وتعزيز اقتصاده وتطوُّره الحضاري.

وبمقدار ما نُعطي الشباب من اهتمام ورعاية واحتضان، بالقدر ذاته نتمكَّن من توظيف طاقاتهم المختلفة لصالح الوطن والمجتمع.

فالشباب في كل المجتمعات والأوطان، هم عنصر الحيوية والفعالية، لذلك تعتني المجتمعات المتقدِّمة بمشروعات الاستيعاب والرعاية لهذه الفئة والشريحة، حتى لا تضيع هذه الحيوية والفعالية في أمور تافهة أو في قضايا ليست ذات قيمة حضارية.

وتُعلِّمنا تجارب المجتمعات المتقدِّمة أن قوتها الحقيقية في مواردها الإنسانية قبل مواردها الطبيعية والاقتصادية؛ لذلك من الأهمية أن تتوجَّه الجهود والإمكانات لتطوير هذه الموارد، وتوفير المناخ الملائم لمشاركتها في شؤون الوطن والمجتمع.

ووفق هذه الرؤية، نحن ندعو ونحث الجميع (مؤسسات رسمية وأهلية وفعاليات مجتمعية) إلى الاهتمام بشريحة الشباب، والعمل على خلق الأطر والبرامج المختلفة القادرة على استيعابهم والاستفادة من فعالياتهم وحيويتهم.

فالشباب هم ثروة الوطن الدائمة، فتعالوا جميعًا نحافظ على هذه الثروة، ونُطوِّر من أوضاعها وإمكاناتها.

وخلاصة القول: إننا ندعو إلى تكثيف الاهتمام والرعاية بالجيل الطالع، ونحث

الجميع (كلًّا من موقعه) إلى بلورة صيغة ومبادرة، تستهدف استيعاب طاقات شبابية جديدة في الأعمال والأنشطة الوطنية المختلفة.

□ الإنسان.. أولًا ودائمًا

لعل من البدهي القول: إن العالم يسير من حولنا بخطى سريعة في مضمار التقدُّم العلمي والتقني. ولهذا لا يمكننا -نحن العرب والمسلمين- أن نقف مكتوفي الأيدي أمام عمليات النمو والثورة المعرفية والمعلوماتية، وسيادة الغير على مجريات الأمور في العالم كله.

ولا يمكن في المقابل أيضًا الاعتماد على حركة التطور الطبيعي التلقائي؛ لأن ذلك يوسّع من الهوة، التي تفصلنا عن العالم المتقدم. فلا بد من الإسراع في ترتيب أمورنا بالأسلوب العلمي والحضاري حتى لا نفقد موقعنا الدولي ودورنا الحضاري.

ولعل من أولويات الترتيب يكون طبيعة الخطوات والمعالجات التي نقترحها لإنهاء الفجوة بيننا وبين العالم المتقدّم؛ إذ إن انحباسنا في الطرق أو الأطر التقليدية والجزئية لا يؤدي إلى تطور نوعي في مسيرتنا، وإنما يجعلنا نراوح في المكان ذاته.

إذ إن التطور الرهيب الذي يجري في العالم اليوم يُلزمنا جميعًا باختيار الطرق والأساليب والمعالجات ذات الطابع الحضاري الذي ينسجم وتطورات العالم المتلاحقة.

والذي يؤكِّد ضرورة اختيار المعالجات الحضارية لواقعنا العربي والإسلامي حقيقتان هما:

الحقيقة الأولى: أن الأمة (أي أمة) لا يمكنها اليوم أن تُنجز تطلعاتها وتحقُّق طموحاتها دون البعد الحضاري في عمليات التطوير والنهوض بواقعها. وذلك أن قوة التطوير والنهوض لا تكتمل وتأخذ مداها الحيوي إلَّا بالعقلية الحضارية والبعد الحضاري في طرق المعالجة واختيارات العمل والتطوير.

الحقيقة الثانية: أن واقعنا العربي والإسلامي يعاني من أزمة حضارية، تأخذ أبعادًا متعدِّدة في مختلف الحقول والمجالات. ولهذا نجد أن أغلب الحلول والمعالجات التي انطلقت من وعي منقوص لا يدرك عمق المشكلة الحضارية التي يعانيها الواقع العربي فشلت في استئصال تلك المشكلات؛ وذلك لأنه لا يمكن معالجة مشكلات ذات طابع

حضاري بأساليب ووسائل لا ترقى في مستوى عملها ومدى تأثيرها إلى عمق المشكلة المتوفرة في الواقع. لهذا من الأهمية بمكان إعادة النظر في الأساليب والوسائل التقليدية التي يستخدمها المجتمع العربي والإسلامي، للخروج من محنته وتجاوز المشكلات التي تحول دون سيطرته على مصيره ومستقبله.

فالواقع العربي بتعقيداته المتشابكة ومشاكله المتعدِّدة يحتم علينا ضرورة إعطاء الأولوية إلى المشروعات الحضارية التي تتجاوز صغائر الأمور، وتوافه القضايا، وتوجّه الإمكانات والطاقات نحو تلك المشروعات الحضارية التي ترفع من مستوى الإنسان وتبلور كفاءاته وتصقل مواهبه.

والسؤال الذي يطرح في هذا الصدد هو: ماذا يعني البعد الحضاري في الواقع العربي؟

الإنسان أولًا

فأول ما يعنيه البعد الحضاري في الواقع هو أن تكون كل اهتماماتنا وجهودنا وطاقاتنا متجهة نحو الإنسان وبناء كفاءاته وتطوير مواهبه. فمشروعات التنمية الاقتصادية ينبغي أن تتجه أولًا إلى الإنسان لرفع مستوى أدائه ووعيه الاقتصادي، كما أن مشروعات التنمية الثقافية ينبغي أن تُعطي الأولوية إلى الإنسان فهو قطب الرحى، ومحور وركيزة كل المشروعات والتطلعات.

والفرق الجوهري في هذا المجال، بين المعالجات التي تنطلق من وعي حضاري عن غيرها من المعالجات أن الأخيرة تستمر في اللهاث وراء المظاهر والشكليات والمعايير الكمية لا تُغيِّر إلا ظاهر الأمور، بينما المعالجة الأولى تتفاعل بوعي مع الراهن وتدرس معطياته، وتسعى نحو التأثير فيه بل صنعه، وفي الوقت ذاته لا تنسى أبعاد العمل الأخرى، بل تمارسها وتتفاعل معها بنفس المستوى والاهتمام؛ وذلك لأن الإنسان هو الرأسمال الحقيقي لأيِّ مجتمع ووطن؛ إذ أن كل مشروعات الوطن بحاجة إلى ذلك الإنسان الكفء والقادر على إدارة ورش العمل ومشروعات التنمية المختلفة.

الاهتمام بمشروعات البناء

ثمَّة ميزة أساسية تميِّز نمط التعاطي مع الشؤون العامة انطلاقًا من وعي وإدراك حضاري عن غيرها من الأنماط الكلاسيكية.

وهي أن الوعي الحضاري يُعلي من شأن المشروعات ذات الطابع البنائي، وتبتعد بكل إمكاناتها وقدراتها عن تلك المشروعات التي تُعطي الأولوية إلى الهدم وتقويض القائم من الأمور والقضايا. وإن حضور البعد الحضاري يعني إعطاء الأولوية إلى تلك المشروعات التي تُقدِّم للإنسان ربحًا وتُذلِّل له عقبات في طريقه وتزيل من مساره كل القضايا التي تمنع بناء المؤسسات ومشروعات البناء في المجتمع.

إننا بحاجة أن نُولي أهمية قصوى إلى تلك المشروعات التي تُشعل شمعة بدل أن تلعن الظلام، وإلى تلك المشروعات التي تعتني ببلورة البديل أكثر من تلك المشروعات التي تصف الداء فقط، وذلك لأن التقدّم لا يتحقَّق إلَّا بمشروعات البناء. ومن دون البناء وخلق البدائل لا يمكن أن يُنجز التقدُّم حتى لو كانت توصيفاتنا وتشخيصاتنا للواقع سليمة.

فمربط الفرس في هذا الإطار هو قدرة المجتمعات العربية والإسلامية على بلورة وخلق البدائل والانخراط في مشروعات البناء والتطوُّر المنسجمة وخصوصيات هذه المجتمعات. وإن استمرارنا في لعن الغرب وشتم العدو الخارجي لا يُنهي مشاكلنا ولا يُوصلنا إلى ما نتطلَّع إليه.

إننا بحاجة أن نسند رؤيتنا بواقع وحقائق منسجمة وتلك الرؤية، وهذا هو ما نقصده بالعناية بمشروعات البناء.

وحتى نصل إلى هذا المستوى، نحن بحاجة دائمًا وأبدًا أن نعتني بالإنسان ونعتبره على المستوى الفعلي -وليس النظري فقط- هو محور كل المشروعات وقطب الرحى في كل عمليات التقدُّم والتطوُّر. فجوهر التقدُّم يكمن في تقدُّم الإنسان. فلا يفيدنا شيئًا أن نستورد كل أشكال وسلع التقدُّم ولكن إنساننا متخلِّف ولا يمتلك المؤهَّلات الكافية للتعامل الحضاري مع هذه السلع. فالأولوية دائمًا تكون للإنسان لأنه هو الوحيد الذي يتمكَّن من خلق حقائق التقدُّم في الواقع المجتمعي. والرؤية الحضارية تقتضي تنمية الإنسان وتطوير كفاءاته ومواهبه، وكلما تمكن المجتمع عبر مؤسساته ومشاريعه من تنمية إنسانه كانت فرص تقدُّمه عظيمة ومواتية.

فحجر الزاوية في كل مشروعات التنمية والبناء هو الإنسان؛ لذلك ينبغي أن تتوجَّه إليه كل الإمكانات والطاقات والقدرات. والمهمة الكبرى والمسؤولية العظمى التي ينبغي أن يشارك في تأديتها الجميع، هي تنمية الإنسان وتأهيله في مختلف المجلات والحقول.

□ دعوة للتفكير

ثمَّة حقيقة أساسية ينبغي أن ننطلق منها، وهي أن قوة أيِّ مجتمع لا تُقاس بمدى ما يمتلك من قدرات مادية أو سلع استهلاكية، وإنما بمستوى استقراره النفسي ونظام العلاقات الداخلية الذي يربط بين مختلف مكوِّنات المجتمع.

فحينما يكون نظام العلاقات الداخلي يشرع للقطيعة والجفاء والتباعد، فإن قوة المجتمع تتراجع لغياب الترابط العميق بين أبنائه ومكوِّناته، أما إذا كانت العلاقات الداخلية قائمة على الاحترام المتبادل والفهم والتفاهم وحسن الظن، فإن هذا المجتمع يتمكَّن من حماية نفسه ومكتسباته من كل الأخطار والتحديات. والذكر الحكيم يُحذِّر من جملة عناصر أن تسود في مجتمعنا؛ وذلك لأن هذه العناصر تنخر قوَّته وتُشتِّت مكوِّناته وتباعد بين أبنائه، إذ يقول تبارك وتعالى: ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آَمَنُوا اجْتَنِبُوا كَثِيرًا مِنَ الظَّنِّ إِنَّ بَعْضَ الظَّنِّ إِثْمٌ وَلَا تَجَسَّسُوا وَلَا يَغْتَبْ بَعْضُكُمْ بَعْضًا أَيُحِبُّ أَحَدُكُمْ أَنْ يَأْكُلَ لَحْمَ أَخِيهِ مَيْتًا فَكَرِهْتُمُوهُ وَاتَّقُوا اللهَ إِنَّ اللهَ تَوَّابٌ رَحِيمٌ﴾[٣].

فالانطباعات التي نحملها عن بعضنا البعض ينبغي أن تكون منسجمة وتوجيهات قيم الإسلام العليا، التي تدعونا إلى اجتناب الظن. وإن انطباعاتنا ومواقفنا تجاه الآخرين ينبغي أن تكون مستندة ومنطلقة من أدلة وبراهين دامغة. والآية الكريمة تُحذِّرنا جميعًا من تشكيل قناعاتنا ومواقفنا من الآخرين من خلال الشائعات أو الحدس أو سوء الظن والتخرُّصات.

فالمطلوب دائمًا وفي كل الأحوال: إزالة كل الرواسب والعناصر التي لا تؤدي إلَّا إلى تضعضع البناء الاجتماعي. لذلك نجد أن التوجيهات الإسلامية تحثُّنا على حسن الظن والاحترام العميق للآخر شخصًا وفكرًا ووجدانًا، حيث جاء في الحديث الشريف «ضع أمر أخيك على أحسنه، حتى يأتيك ما يغلبك منه، ولا تظنَّ بكلمة خرجت من أخيك سوءًا وأنت تجد لها في الخير محمل»[٤].

فالقوة الحقيقية في المجتمعات تُقاس بمستوى العلاقات والروابط بين فئات ومكوِّنات المجتمع الواحد، فإذا كانت العلاقة سيئة، سلبية، قائمة على سوء الظن والاتهام والكراهية والحقد، فإن هذا المجتمع حتى لو امتلك العديد من الإمكانات

(٣) سورة الحجرات، الآية ١٢.
(٤) الكافي، ج٢، ص ٣٥٢.

والثروات فإنه لن يتمكَّن من بناء قوته على أسس صلبة وعميقة. أما إذا كانت العلاقة بين مكوِّنات المجتمع الواحد قائمة على الاحترام والتفاهم والمحبة وحسن الظن فإن هذا المجتمع سيتمكَّن من بناء قوَّته على أسس صلبة وعميقة، ولن تتمكَّن تحديات الواقع ومخاطره من النيل من أمن واستقرار هذا المجتمع.

من هنا فإننا ينبغي باستمرار أن نُولي أهمية فائقة وقصوى لطبيعة العلاقة بين مكوِّنات المجتمع الواحد، ونعمل باستمرار على فحص هذه العلاقة، والسعي المتواصل لتنقيتها من كل الرواسب والشوائب التي تُؤزِّم العلاقة وتُدخلها في نفق غياب الوئام والتفاهم المتبادل.

لذلك فإن الأولوية الكبرى اليوم هي في تصليب وحدتنا الاجتماعية والوطنية، وذلك حتى نتمكَّن من مواجهة التحدِّيات وتجاوز المخاطر التي تواجهنا في هذه اللحظة التاريخية العصيبة. وهذا لا يتأتَّى إلَّا بنظام علاقات داخلية بين مكوِّنات المجتمع والوطن على أسس أخلاقية ودينية ووطنية، نتمكَّن من خلالها من إزالة كل العناصر المسيئة للعلاقة الإيجابية بين مكوِّنات المجتمع والوطن الواحد. وهذا يُلزمنا جميعًا بإطلاق مشروع حوار دائم ومتواصل بين مختلف الشرائح والمكوِّنات، حتى نتمكَّن جميعًا من تطوير مستوى التفاهم بين مكوِّنات المجتمع. وإن الخلاف في القناعات والآراء والمواقف ينبغي ألَّا يدفعنا إلى أن نُغلق أبواب الحوار، بل على العكس من ذلك، حيث إن و جود الخلافات بمختلف مستوياته ينبغي أن يدفعنا إلى الحوار المستديم والتواصل الإنساني الذي يساهم في تعريف بعضنا البعض بأفكارنا وقناعاتنا.

فالخلاف وتباين وجهات النظر بين أبناء المجتمع والوطن الواحد لا يُشرِّع للجفاء والقطيعة، وإنما يُحفِّزنا للمبادرة للانخراط في مشروع الحوار والتواصل، حتى نحافظ على أمننا واستقرارنا السياسي والاجتماعي. فقوَّتنا مرهونة بوحدتنا، ووحدتنا بحاجة إلى تنظيف بيئتنا ومناخنا وفضائنا الاجتماعي والثقافي والسياسي من كل الشوائب والأوساخ المعنوية، التي تُفرِّق بين أبناء المجتمع الواحد، وتبني حواجز نفسية وعملية تحول دون التفاهم والتلاقي. إننا اليوم لا نتمكَّن من إزالة رواسب الواقع السيئة إلَّا بإزالة شوائب النفوس وأحقادها وأغلالها؛ لأنها هي التي تنتج باستمرار حقائق البغضاء والكره والتنافر. فليبدأ كل إنسان من نفسه، ويعرض قناعاتها ومواقفها وأوضاعها على قيم الوحدة والألفة والمحبة، ويعمل بإرادة مستديمة على طرد كل العناصر السيئة التي

قد تُعشِّش في نفسه وتحوِّله إلى كائن يمارس الحرب بكل صنوفها تجاه الآخرين، فـ«أزل الشر من صدر غيرك بقلعه من صدرك»(٥). فأمننا واستقرارنا ووحدتنا بحاجة إلى أُلفتنا ومحبتنا لبعضنا البعض، وتجاوز حقيقي لكل إحن الماضي وسيئات الواقع.

وهذا بطبيعة الحال، لا يتأتَّى إلَّا بحوار داخلي عميق ومتواصل بين مكوِّنات المجتمع المتعدِّدة، حوار لا يتَّجه إلى المساجلة والمماحكة، وإنما إلى الفهم والتفاهم. حوار لا يُشرِّع للقطيعة والتباعد، وإنما يُؤسِّس للتلاقي وتنمية المشترك الديني والوطني والإنساني. حوار لا يجامل ولا يداهن، ولكنه يُؤسِّس للاحترام والاعتراف بالآخر دون التعدِّي على حقوق الآخرين وقناعاتهم ورموزهم وشخصياتهم.

إننا أحوج ما نكون اليوم للخروج من أحن الماضي، والانعتاق من أسر التخلُّف، والتحرُّر من الانطباعات المسبقة والمواقف الجاهزة التي تُبرِّر لنا جميعًا الفرقة والتشتُّت، وتُؤسِّس للحقد والكره.

إن الأمن الاجتماعي والوطني اليوم بحاجة إلى كل خطوة ومبادرة، تتَّجه صوب الآخر وتنسج علاقات إيجابية معه، على أسس الحق والعدالة والمساواة. إننا نفهم معنى الوحدة في المجتمع الوطني، من خلال فهم معنى التلاقي والاحترام والتفاهم بين شرائح المجتمع ومكوِّنات الوطن. فالوحدة ليست مجرَّد شعار ويافطة، هي رسالة ينبغي أن تتجسَّد في واقعنا، ولا يمكنها أن تتجسَّد وتُبنى إلَّا بالحوار والتلاقي والتواصل والتفاهم والاعتراف بالآخر المختلف والمغاير... إننا ينبغي أن نبني إنسانيتنا وأوضاعنا على أساس ألَّا نعيش الظلم والانحراف في أنفسنا وعلاقاتنا بالآخرين؛ لأن هذه هي بوابة الوحدة والأمن والاستقرار. وحينما نمارس العسف والظلم بحق المختلفين معنا في الرأي والفكر، فإننا في حقيقة الأمر ندقُّ إسفينًا خطيرًا في البناء الوطني والاجتماعي، فالاختلاف مهما كان شكله ونوعه لا يُبرِّر للإنسان ممارسة العسف والظلم تجاه المختلف معهم.

وعوامل الاختلاف وأسبابه لا تنتهي وتندثر بممارسة الظلم والعسف، بل على العكس من ذلك تمامًا، إذ إن هذه الممارسات تزيد الاختلافات اشتعالًا، وتدخلها في دوائر جديدة تهدِّد أمن الجميع واستقرارهم. وقد آن الأوان بالنسبة لنا جميعًا لفكِّ الارتباط بين الاختلاف والشحناء والبغضاء.

---

(٥) نهج البلاغة، الحكمة ١٧٥.

فالاختلاف في الرأي والفكر والموقف لا يُبرِّر -بأيِّ شكل من الأشكال- ممارسة الحقد وشحن النفوس بالبغضاء والكراهية. وقيم الدين والأخلاق الإنسانية لا تُقرُّ هذه الممارسات والمواقف، التي تنطلق من رؤية ضيِّقة وموتورة للاختلافات والتنوُّعات المتوفِّرة في عالم الإنسان.. فالباري ﷻ يُوجِّهنا إلى القول الحسن الذي ينطلق من نفس تحمل الحب والخير كله للآخر؛ إذ يقول تبارك وتعالى: ﴿وَقُلْ لِعِبَادِي يَقُولُوا الَّتِي هِيَ أَحْسَنُ إِنَّ الشَّيْطَانَ يَنْزَغُ بَيْنَهُمْ إِنَّ الشَّيْطَانَ كَانَ لِلْإِنْسَانِ عَدُوًّا مُبِينًا﴾[٦]. فلنقتلع الكره والبغض من عقولنا وقلوبنا ومشاعرنا، حتى نتمكَّن من تطهير واقعنا الاجتماعي من كل الأمراض والأوساخ، التي تضرُّ حاضرنا وتُهدِّد مستقبلنا.

وحتى ينجح الحوار الوطني، ويُؤتي ثماره الوطنية المرجوة، بحاجة إلى توفير الشروط الثقافية والمجتمعية التالية:

١- الانخراط في مشروع الإصلاح الثقافي والفكري؛ لأنه لا يُمكن أن ينجح الحوار والتواصل بين مكوِّنات ثقافية تحمل في داخلها وتحتضن في مفرداتها بعض العناصر السلبية في العلاقة والموقف من الآخر. وهنا أوجه دعوتي لكل الأطراف والمواقع لممارسة نقد ثقافي صريح وشجاع لموروثاتنا الثقافية والاجتماعية وبالذات فيما يرتبط والعلاقة من ومع الآخر. حيث لا يمكن نجاح الحوار وتفعيل مفرداته في الواقع المجتمعي دون عملية إصلاح ثقافي وفكري، تتَّجه إلى مراجعة جادَّة وجريئة لمواقفنا من الآخر، حيث إننا جميعًا -في بعض عناصر ثقافتنا وموروثاتنا الشعبية- نحتضن موقفًا سلبيًّا من الآخر المختلف والمغاير. وعملية الحوار الوطني بحاجة إلى جرأة ونقد ثقافي ذاتي على هذا الصعيد، حتى نتمكَّن من طرد كل مكوِّنات السلب في رؤيتنا وموقفنا من الآخر. ولا ريب أن النظرة الاصطفائية إلى ثقافاتنا وقناعاتنا المجتمعية هو الذي يحول دون الانخراط الجاد في مشروع النقد والإصلاح.

ومن دون عملية النقد والإصلاح الثقافي والفكري، تبقى دعوات الحوار والتواصل قشرية وبعيدة عن المسار المجتمعي الحقيقي. إن الحوار والتواصل بين مكوِّنات المجتمع والوطن الواحد، هو من الخيارات الاستراتيجية التي ينبغي أن نُوفِّر كل الشروط المفضية إلى تجسيده في فضائنا الاجتماعي. وهذا بطبيعة الحال بحاجة إلى مشروع إصلاح ثقافي يتَّجه إلى إعادة صياغة ثقافتنا الوطنية والاجتماعية على أسس أكثر

(٦) سورة الإسراء، الآية ٥٣.

عدلًا ومساواة واعترافًا بالآخر واحترامًا لكل أشكال وحقائق التنوُّع المتوفِّرة في محيطنا الاجتماعي.

ففعالية الحوار الوطني تتطلَّب عملية إصلاح ثقافي حقيقي، لطرد كل مُعوِّقات وكوابح الحوار من ثقافتنا وفضائنا الاجتماعي. فالإصلاح الثقافي الحقيقي شرط جوهري ورئيس لنجاح مشروع الحوار الوطني؛ إذ لا حوار فعَّال دون نقد عميق لموروثاتنا الثقافية، التي ساهمت بشكل أو بآخر في تكريس الجفاء والقطيعة بين مختلف مكوِّنات المجتمع.

٢- الموازنة بين نقد الذات ونقد الآخر، حيث إن العديد من الناس لا يُحسن إلَّا نقد الآخرين وتحميلهم مسؤولية الفشل والإخفاق في العديد من الأمور والقضايا، بينما حقيقة الأمر أننا جميعًا ودون استثناء نتحمَّل مسؤولية واقعنا وراهننا. وإذا أردنا التحرُّر من هذا الواقع فعلينا أن نمارس نقدًا لممارساتنا ومواقفنا وأفكارنا، كما نمارس النقد لأفكار الآخرين وممارساتهم ومواقفهم، وحيوية الحوار والتواصل دائمًا تنبع من عملية البحث الحقيقي الذي تبذله جميع الأطراف لمعرفة الحقيقة والوصول إلى صيغ عملية وممكنة وحضارية لإدارة الاختلاف والتنوُّع المتوفِّر في الفضاء الاجتماعي. والخطر كل الخطر حينما نُحمِّل الآخر كل شيء ونُزكِّي ذواتنا ونُخرجها من دائرة المسؤولية، بينما المطلوب دائمًا وأبدًا محاسبة ذواتنا ومحاكمة قناعاتنا ومجاهدة أهوائنا، وذلك من أجل أن نتحمَّل مسؤولياتنا على أكمل وجه، لذلك يقول تبارك وتعالى: ﴿فَلَا تُزَكُّوا أَنْفُسَكُمْ هُوَ أَعْلَمُ بِمَنِ اتَّقَى﴾(٧).

والحوار الوطني اليوم يتطلَّب وبإلحاح شديد من جميع الأطراف والأطياف أن يفحصوا قناعاتهم ويراجعوا أفكارهم ويمارسوا بصدق عملية نقد ذاتي، وذلك من أجل أن نتخلَّص جميعًا من زوائدنا ومن رواسب التاريخ وأعبائه، وننطلق في بناء غدنا ومستقبلنا بعيدًا عن الإحن والأحقاد والمواقف الجاهزة والمُعلَّبة. ووجودنا الحقيقي سواء على المستوى الخاص أو العام، مرهون على قدرتنا على مساءلة واقعنا ومحاسبة أفكارها وفحص قناعاتنا باستمرار. ونحن هنا لا ندعو إلى جلد الذات وتحميلها مسؤولية كل شيء، وإنما ندعو إلى الخروج من حالة النرجسية في النظر إلى ذواتنا وقناعاتنا العامة وبالخصوص فيما يرتبط بطبيعة العلاقة والموقف من الآخر.

---

(٧) سورة النجم، الآية ٣٢.

فلنغسل قلوبنا ونُطهِّر نفوسنا من نوازعها الشريرة والخبيثة، وندخل في رحاب الحوار برؤية وثقافة ونفسية جديدة.

□ العلم سبيل القوة النوعية

في مختلف التجارب الاجتماعية والتنموية ثمَّة موقع مركزي للتعليم بكل صنوفه ومستوياته، فلا يمكن أن تتحقَّق نهضة اجتماعية أو تطور تنموي أو وطني دون زيادة وتيرة الاهتمام النوعي والاستراتيجي بالتعليم؛ لأنه هو أحد جسور صياغة المستقبل والقبض على أسبابه وعوامله الأساسية.

ولعل من أهم جوانب هذا التعليم، الذي هو بمثابة جسر عبور للتقدُّم والنهضة في أيِّ مجتمع ووطن، هو جانب التعليم الفني والتقني، الذي يستهدف خلق مهارات وطنية قادرة على تسيير وإدارة دفة التطوُّر التقني والفني في الوطن.

ولا ريب أن التعليم التقني والفني يُعتبر من الموضوعات الهامَّة التي ينبغي أن نلتفت إليها، ونبحث عن سبل تحقيقها في واقعنا الاقتصادي والتعليمي.

وكما يبدو من مختلف التجارب التعليمية، التي أولت للحقل التعليمي التقني والفني أهمية خاصة، أن عملية استيعاب بعض الطاقات الوطنية في مشروعات ومعاهد وكليات التعليم التقني والفني يتطلَّب توفير جملة من القضايا والأمور، وهي:

التعليم الفني والقيمة الاجتماعية

ثمَّة حقيقة اجتماعية ينبغي أَلَّا تغيب عن بالنا، حين التفكير في ظاهرة العزوف عن الالتحاق بمؤسسات التعليم الفني والتقني.. ألا وهي ضمور القيمة الاجتماعية لهذه التخصصات في المحيط الاجتماعي، ولعل هذا هو أحد الأسباب الرئيسية التي تحول دون اندفاع الكثير من الشباب إلى معاهد وكليات التعليم الفني والتقني.

لذا من الأهمية بمكان، السعي الجاد وعبر مختلف السبل، إلى إعادة الاعتبار الاجتماعي إلى هذا الحقل من التعليم؛ لأن تشجيع الشباب على الالتحاق بالتعليم الفني والتقني بحاجة إلى الإعلاء من شأن المهارات الفنية والتقنية اجتماعيًّا وماديًّا.

وهذا يجعلنا نؤكِّد على الأمور التالية:

١- إعادة الاعتبار الاجتماعي والمادي إلى الحرف والمهارات التقنية والفنية؛ لأنه

هو الخطوة الأولى في طريق التحاق الشباب بمؤسسات التعليم الفني والتقني.

٢- إيجاد المحفِّزات المادية والوظيفية للتخصصات الفنية والتقنية، حتى تزول الكثير من عوامل التردُّد، التي تحول دون اندفاع الشباب للالتحاق بالتعليم الفني والتقني.

٣- إشاعة وبثّ الثقافة والقيم الاجتماعية التي تُقدِّس العمل، وتُعلي من شأن المهنة والحرفة، مهما كانت طبيعتها.

٤- التركيز على مشروعات تنمية الموارد البشرية، لما لها من دور حيوي في سدِّ حاجات الوطن على مستوى الكفاءات والقدرات البشرية القادرة على تسيير وإدارة مسيرة التنمية الوطنية.

العلم قوة إنتاج

وبفعل تعاظم التقنية والتكنولوجيا، وما أحدثته من تغييرات هائلة في ميادين الإلكترونيات الدقيقة، والحاسبات والإنسان الآلي، وصناعة المعلومات والاتصالات، والطاقة النووية، وتكنولوجيا الفضاء، والهندسة الوراثية، وتخليق المواد الجديدة وإحلالها محل المواد الطبيعية القديمة على أساس التكنولوجيا الكيماوية والبتروكيماوية.. توحي كل هذه الأمور بأن العلم النظري والتطبيقي أضحى قوة إنتاجية هائلة، بحيث إنه أصبح القاعدة الأساسية لكل تطوُّر تقني أو تقدُّم اقتصادي.

وعلى هدى هذه الحقائق، ينبغي أن ننظر إلى التعليم الفني والتقني، لأنه جزء من مشروع الوطن في إعداد الكفاءات الوطنية المساهمة في مشروعات الإنتاج والتطوير الاقتصادي والتقني.

ولهذا تنظر الدول المتقدمة إلى التعليم الفني والتقني باعتباره من الأمور التي لا غنى عنها لنجاحها واستمرار تفوُّقها الاقتصادي والتقني.

ولذلك نجد في اليابان أن حوالي ٨٪ من منهج المرحلة الثانوية الأولية مخصَّص للفنون الصناعية وبناء المساكن، فيأخذ الطلبة ٧٠ ساعة في هذين المجالين سنويًّا في الصفين السابع والثامن، و١٠٥ ساعات في الصف التاسع، وهناك خمسة منافذ من المعاهد التربوية تُعِدُّ غير الراغبين في الدراسة الجامعية من الشباب لسوق العمل، وهي: المدارس الثانوية العليا، الكليات الفنية، الكليات الدُّنيا، مدارس التدريب المتخصصة، مدارس متنوِّعة.

وبلغت في الأعوام الأخيرة نسبة الطلبة الملتحقين في المقرّرات المهنية ٣١٪ أغلبهم في البرنامج الفني - الصناعي حوالي . ٤٤٩,٠٠٠ طالب أو ١٨,٢٪ والبرنامج التجاري حوالي ١٦٥,٠٠٠ أي ٦,٧٪.

وتتيح هذه المدارس والمعاهد فرصة تنمية المهارات في مجالات الهندسة، الزراعة، والخدمات الصحية، والتمريض والصحة، والتجارة، والاقتصاد المنزلي، والثقافة والعلوم الإنسانية. وتُشير الدراسة التي قام بها المركز الياباني لتعيين الخريجين في بداية العقد الماضي إلى أن ٦٥٪ من عدد المؤسسات التي شملتها الدراسة وعددها ٥,٢٠٠ مؤسسة أبدت رغبتها في الحصول على حاجاتها من بين خريجي هذه المدارس.

فالتعليم الفني والتقني في المجتمعات المتقدِّمة يحتل موقعًا متميزًا في الخريطة العامة للمجتمع لما له من دور في التطور الاقتصادي والتقني والعلمي. ولعل مما يلفت النظر في التجربة التعليمية اليابانية قدرة النظام التعليمي على فهم المعادلة الصعبة بين التعليم والتدريب من ناحية سوق العمل والعمالة من ناحية أخر.. وهذا -في تقديرنا- هو الحلقة الأولى لصنع الدافعية للطلاب للالتحاق بمعاهد التعليم الفني والتقني هذا من جهة، وأنه المدخل الفعلي لمشاركة التعليم في توفير متطلَّبات التنمية الوطنية من الطاقات والتخصصات الفنية والتقنية من جهة أخرى.

وهكذا نستطيع أن نُقرِّر: أن التعليم الفني والتقني ضرورة ملحَّة لبناء الوطن ذي المكانة العالية.

□ العلم أولًا ودائمًا

إننا اليوم مطالبون بإعادة الاعتبار للعلم، وتوفير كل عوامل الاحترام والتقدير لكل العلماء والمبدعين. فالاحترام ينبغي أَلَّا يكون منحصرًا في علماء الدين، والوجاهة الاجتماعية ينبغي أَلَّا تكون خاصة برجال الدين.

من الطبيعي القول: إن الأمم والشعوب لا تتقدَّم إنسانيًّا وحضاريًّا وتقنيًّا حينما تسود فيها ثقافة التكرار والاجترار، وتتحكَّم في مساراتها عقليات الجمود ومناهج «ليس بالإمكان أفضل مما كان».

إن هذه الثقافة الاجترارية لا تخدم التقدُّم، بل على العكس إنها تزيد من عناصر التخلُّف والتأخُّر في الفضاء الاجتماعي. وإذا تأملنا كثيرًا في التجارب الإنسانية على هذا

الصعيد نكتشف أن ثقافة النهوض والإبداع والحرية هي جسر العبور إلى التقدُّم والتطوُّر بكل مستوياته ودوائره.

ولم تتقدَّم أمة من الأمم من خلال نهج الاجترار والتكرار أو ثقافة الجمود وإبقاء ما كان على ما كان. وإنما دائمًا ملحمة التقدُّم تبدأ حينما يتحرَّر المجتمع من ثقافة الجمود ويتَّجه إلى الإبداع بكل متطلباته دون خوف ووجل. فمسايرة السائد على هذا الصعيد لا تصنع تقدُّمًا، وإنما تزيد من تأخُّر المجتمعات، وتُعمِّق حالة الفوات التاريخي بين المجتمعات المتقدِّمة والمجتمعات المتأخِّرة والمتخلِّفة.

ووجود مدارس وجامعات ومعاهد علمية عديدة ليس مؤشرًا كافيًا لخلق حالة التقدُّم في المجتمعات، وإنما من الضروري فحص المناهج التربوية والتعليمية التي تدرس في هذه المعاهد والمدارس والجامعات.

فالمناهج هي المؤشر الحقيقي للتعرُّف على إمكانية أن تُساهم هذه المعاهد في مضمار التقدُّم، أو على العكس من ذلك، حيث تساهم في استمرار الجمود وتغييب ثقافة الإبداع ومتطلَّباته.

فنحن هنا بحاجة إلى معايير كيفية - نوعية، وليس معايير كميَّة، لا تُؤسِّس بالضرورة لمناخات التقدُّم وحاجات التطوُّر والتنمية. وتقدُّم الأمم لا يأتي بالتفاخر في بناء المنازل أو دور العبادة، مع أهمية هذه الدور في الفضاء الاجتماعي، ولكن بوحدها لا تصنع تقدُّمًا، وليس ذلك مؤشرًا كافيًا لسير المجتمعات نحو التقدُّم.

إننا اليوم بحاجة إلى بناء معاهد علمية حقيقية تدرّس العلوم الحديثة، وتعلّم أجيالنا الجديدة سبل التعامل الخلاق مع كل مكاسب الحضارة الحديثة. وخصوصيتنا الوطنية أو الدينية، لا تعني بأيِّ حال من الأحوال، أن ننفصل عن علوم العصر، أو لا نتعامل من موقع الفهم والاستيعاب مع منجزات الحضارة الحديثة.

إننا اليوم بحاجة إلى أن نبذل الكثير من الإمكانيات والقدرات في هذا السياق.. إننا اليوم أحوج ما نكون إلى بناء أجيال علمية متدرّبة، تفقه التعامل مع التكنولوجيا والتقنية الحديثة. ويحدّثنا مؤلف كتاب (المعجزة في الاقتصاد) آلان بيرفت عن دور الثقافة والعلم في صناعة التقدُّم في المجتمعات الإنسانية، إذ يقول: «هناك أفكار تركت تأثيرها الكبير، أفكار يوكيشي فوكوزاو (١٨٣٥ - ١٩٠١) مؤلّف كتاب (تحفيز على

التعلم) صدر في العام (١٨٧٢م) بـ(٢٢٠,٠٠٠) نسخة بطبعته الأولى، ثم تجاوز الستة ملايين. كتاب يمجّد العلوم الاجتماعية والعلوم الفيزيائية. ويضيف المؤلف أن الكاتب الياباني كان يشدّد على الثقافة الجامعية كمضمون يعطي الاستقلال معناه، وعلى ضرورة الاهتمام بالشيء الغربي».

وقد لاحظ المؤرخ الإنكليزي (لورنس ستون) أن الثورات الحديثة الثلاث الكبرى: إنكلترا السابع عشر، وفرنسا الثامن عشر، وروسيا التاسع عشر، تتوافق في هذه البلدان الثلاث مع الفترة التي وصل فيها محو الأمية إلى نصف السكان.

فالتنافس اليوم بين الأمم والشعوب لا يحسم بمستوى استهلاك سلع الحضارة، وإنما بمدى مشاركة هذه الأمم في المنجزات العلمية والحضارية.. وكل هذا بطبيعة الحال بحاجة إلى ثقافة تحترم المنجز العلمي، وتحترم أهل التخصصات العلمية، وتفسح لهم المجال للبروز والتأثير في الفضاء الاجتماعي.

ولعلنا لا نبالغ حين القول: إن هناك تزامنًا حقيقيًّا بين الثقافة والتقدُّم في هذا السياق. بمعنى أن سيادة ثقافة الجمود والتكرار يعني تحوُّل مؤسساتنا التعليمية والتربوية، إلى مؤسسات تساهم في تكريس هذا الجمود والتكرار. أما إذا كانت الثقافة السائدة في المجتمع هي ثقافة الإبداع والحرية واحترام العلم بكل تخصصاته فإن هذه المعاهد والمؤسسات تتحوَّل إلى مصدر إشعاع وإلهام لمشروعات التقدُّم والتطوُّر.

ويسجّل الدكتور (جورج المقدسي) هذه المفارقة في كتابه (نشأة الكليات: معاهد العلم عند المسلمين وفي الغرب)، إذ يقول: «مع ظهور المدرسة بدأت المعاهد التي تدرس العلوم الدخيلة في الاندثار تدريجيًّا إلى أن انقرضت بحلول القرن السادس الهجري (الثاني عشر الميلادي)، وهو القرن الذي عمدت فيه دار الحديث في دمشق، وهي مؤسسة تعليمية وثيقة الصلة بالمدرسة، إلى رفع مرتبة مدرسة الحديث إلى مرتبة مدرسة الفقه، مع اتخاذها لاسم الدار في الوقت نفسه،كما لو كانت تقصد بذلك توكيد انتصار أهل الحديث على بقايا معاهد العلم التي كانت تدرس العلوم الدخيلة، وهي دار العلم وما شابهها من مؤسسات تعليمية. ومن المعلوم أن المعاهد التي كانت تدرس بها العلوم الدخيلة (أي الفلسفة، وعلوم الطب والكيمياء والرياضيات والمنطق... إلخ)، هي المعاهد المختلفة التي كانت تلحق بأسمائها مثل هذه الألفاظ: دار، بيت، خزانة، وهي مكتبات أساسًا، وكذلك المستشفيات والمارستانات، المشتقَّة من لفظة بيمارستان الفارسية.

فحينما تنقرض معاهد العلم، ويتم التعامل مع العلم بوصفه من العلوم الدخيلة، فإن المجتمع -أي مجتمع مهما أوتي من الإمكانات والقدرات- لن يتمكَّن من التقدُّم. صحيح أنه يستطيع أن يقتني كل سلع ومنتجات الحضارة، إلَّا أنه لن يتمكَّن من استيعاب أسرارها أو القبض الحقيقي على أسباب وموجبات التقدُّم الحضاري. فالمجتمعات لا تتقدَّم بالخطب الإنشائية، ولا تقبض على أسباب التطوُّر حينما تتعامل مع المنجز العلمي الحديث بوصفه علمًا دخيلًا ينبغي أن نحذر منه.

إننا اليوم مطالبون بإعادة الاعتبار إلى العلم، وتوفير كل عوامل الاحترام والتقدير إلى كل العلماء والمبدعين. فالاحترام ينبغي أَلَّا يكون منحصرًا في علماء الدين، والوجاهة الاجتماعية ينبغي أَلَّا تكون خاصة برجال الدين، وإنما من الضروري أن نوفر الاحترام والتقدير إلى كل العلماء والمبدعين سواء كانوا علماء دين أو اجتماع أو فلسفة أو فيزياء أو رياضيات أو ما أشبه ذلك.

فالتقدُّم لا يمكن أن يتحقَّق إلَّا بفسح المجال لكل العلماء للبحث العلمي والإبداع. ومن الضروري أَلَّا نخاف من العلم ومنجزاته، فالإسلام لم يأتِ من أجل تقييد العقول، وإنما جاء من أجل إثارة العقول. وقيم الدين لا تقتل الإبداع وإنما تحفِّز على إعمال العقل والتفكير. لهذا فإن تحرير المجال الاجتماعي من الخوف من العلم والإبداع، من الشروط الأساسية التي تساهم في تقدُّم الأمم والمجتمعات. فلنفسح المجال للعلماء للبحث والإبداع، ولنوفّر لهم كل مستلزماتهما. ومن دون ذلك لن نتمكَّن من القبض على أسباب التقدُّم أو استيعاب أسرار المنجز العلمي الحديث. ونمارس خديعة جوهرية لأنفسنا ولمجتمعنا، حينما نتعامل مع المنجز العلمي الحديث بلغة الاستغناء وعدم الحاجة لأن هذه الرؤية النرجسية الخادعة للذات، فوَّتت علينا الكثير من الفرص والآفاق.

فنحن كمجتمعات اليوم أحوج ما نكون إلى المنجز العلمي الحديث، ولا سبيل أمامنا للاستفادة منه إلَّا بتوفير بيئة قانونية واجتماعية وعلمية حاضنة لهذا المنجز، وقادرة على تعريف أجيالنا بأسراره ودقائقه العلمية والفنية. ولا مبرّر للحذر من المنجز العلمي أو الخوف من الإبداع الإنساني، فالقيم الإسلامية سبَّاقة في تشجيعها على العلم وحثّها للتفكير في آفاق الكون واكتشاف أسرار الباري ﷻ فيه. فلا نمنع عن أنفسنا خيرات العلم وبركاته بتبريرات واهية أو دعاوى الحفاظ على الهوية والخصوصية. فكل هذه الدعاوى لا تصمد أمام التوجيهات الإسلامية الصريحة في طلب العلم وتوقير العلماء

واحترام مطالب الإنسان العلمية. إننا نعتقد أن المجتمعات الإسلامية التي تقدَّمت، وحقَّقت منجزات نوعية في مسيرتها كماليزيا،لم تستطع إنجاز كل هذا إلَّا حينما شجَّعت أبناءها على العلم والتعلُّم، وفسحت المجال للتواصل الحقيقي مع كل معاهد العلم ومؤسسات المعرفة الحديثة. فالمجتمعات لا تتقدَّم إلَّا بالعلم، ولا طريق أمامنا -إذا أردنا التقدُّم والتطوُّر- إلَّا بناء مؤسسات ومعاهد علمية وطنية، تأخذ على عاتقها توطين العلم الحديث في مجتمعاتنا، وتشجيع الباحثين والعلماء على العطاء والإبداع.

لهذا كله فإننا نؤكِّد في هذا السياق على النقطتين التاليين:

١- الانفتاح والتواصل مع المنجز العلمي الحديث، وهذا يتطلَّب تشجيع حركة الترجمة، حتى يتمكَّن أبناء المجتمع من التعرُّف بشكل مباشر بالمنجز العلمي الحديث. فالغرب لم يتقدَّم في مرحلته الأولى إلَّا بتشجيع حركة الترجمة، حتى يتمكَّن الإنسان الغربي آنذاك من التواصل العلمي والمعرفي مع المنجز الحديث.

ويُشير إلى هذه المسألة الدكتور وجيه كوثراني بقوله: «رافقت تأسيس الجامعات والكليات في أوروبا حركة ترجمة واسعة، معظمها تمَّ من العربية إلى اللاتينية. كان الغرب قد عرف بعض كتب ابن سينا منذ القرن الثاني عشر، أما في الثالث عشر فإن حركة الترجمة ستصبح منتظمة تتناول شتى حقول المعرفة. وأهم الترجمات كانت لكتب ابن الهيثم في البصريات، كما ترجمت بعض كتب الكندي والفارابي والغزالي. كانت طليطلة وجنوب إيطاليا وصقلية أهم مراكز الترجمة. أما الترجمات التي ستلعب الدور الأهم فهي ترجمة شروحات ابن رشد لكتب أرسطو وخصوصًا لكتب ثلاثة رئيسية لم يكن الغرب يعرفها وهي كتاب النفس، وكتاب الطبيعة، وكتاب ما بعد الطبيعة».

فالتواصل اليوم مع العلم الحديث يتطلَّب تأسيس حركة ترجمة نشيطة، تأخذ على عاتقها ترجمة العلوم الحديثة من اللغات الأجنبية إلى اللغة العربية. ونحن هنا في هذا السياق ندعو إلى تأسيس مؤسسة وطنية كبرى للترجمة، تأخذ على عاتقها ترجمة العلوم والمعارف الحديثة إلى اللغة العربية، حتى يتمكَّن أبناء الوطن من الاستفادة منها.

وبلغة الأرقام فإن الوطن العربي وتعداده (٢٥٠) مليون نسمة يصدر في السنة ما يقارب (٦٧٥٩) مطبوعة بين تأليف وترجمة منها ٥٤٨ فقط في العلوم. بينما أسبانيا تعدادها (٣٩) مليونًا فإنها تصدر حوالي (٤١٨١٦) مطبوعة منها (٢٥١٢) في العلوم.

وإن إجمالي الكتب المترجمة في كامل الوطن العربي، منذ ما بعد عهد الخليفة المأمون وحتى تسعينات القرن العشرين، لا يصل إلى (١٥) ألف عنوان، أي ما يساوي ما ترجمته إسرائيل في أقل من (٢٥) سنة، أو ما ترجمته البرازيل في أربع سنوات. أما اليابان فهي تقوم بترجمة ما يزيد على ثلاثين مليون صفحة سنويًّا.

٢- من الضروري تظهير القيم والمبادئ الإسلامية والإنسانية التي تحثُّ على التفكير وإعمال العقل والإبداع، وتُشجِّع على العلم والتعلُّم؛ لأن هذا التظهير هو الذي يطرد من فضائنا الاجتماعي كل الموانع والكوابح التي تحول دون التقدُّم وامتلاك ناصية العلم. وأُكرِّر هنا ما ذكر أعلاه أن الدين الإسلامي لا يُشرِّع قيودًا على العلم والإبداع، وإنما يحفِّز عليهما، ولا يحول دون استخدام العقل، بل يعدُّه أحد مصادر التشريع. لذلك فلننهِ من حياتنا الاجتماعي والثقافية تلك القناعات التي تصوّر أن الإسلام يجعل قيودًا على العلم والمعرفة؛ لأن هذه القناعات هي وليدة عصور الانحطاط والتخلُّف، وليست تجلِّيًا حقيقيًّا لمضامين النصوص والتوجيهات الإسلامية الصريحة.

فالعلم هو جذر الحضارة، فلا حضارة بلا علم. وهو جسر العبور نحو التقدُّم، حيث لا تقدُّم دون علم ومعرفة. لهذا كله آن الأوان بالنسبة لنا جميعًا إلى إعادة الاعتبار إلى العلم، والمساهمة في توفير كل الظروف والشروط المؤدِّية إلى سيادة العلم ومركزيته في الفضاء الاجتماعي والثقافي.

□ العقلية العلمية

لا أحسب إني بحاجة إلى ديباجة تُوضِّح أهمية العلم وتوفِّر العقلية العلمية في تقدم الأمم والشعوب، وأنه لا يمكن لأيِّ مجتمع أن يُحقِّق التقدُّم والتطوُّر إلَّا على قاعدة العلم والمعرفة.

فالجهل بأشكاله المختلفة وعناوينه المتعدِّدة لا يصنع إلَّا المزيد من الارتكاس فيه، وتتكرَّس من جرَّاء ذلك كل آليات التخلُّف وجذور الانحطاط ومظاهره في المجتمع؛ لذا فإن توسُّع قاعدة العلم في المجتمع يعني المزيد من توفُّر العوامل الخالقة والحاضنة لأطر التقدُّم في المجتمع، ولم يُحدِّثنا التاريخ الإنساني كله عن مجتمع وصل إلى درجات معيَّنة من التقدُّم والحضارة دون العلم، فهو أُسُّ الحضارات ومنبع التقدُّم ومُلهمه، ومن دونه يبقى المجتمع ركامًا بشريًّا، يتنازع مع بعضه لأتفه الأسباب، ويصرف طاقاته وإمكاناته

في أمور أقل ما يقال عنها: إنها خارج التاريخ وبعيدة عن ضروريات المجتمع الإنساني.

فالعلم حينما يسود مجتمعًا ما فإنه يضبط سلوكه بضوابط منهجية علمية، ويدفعه باتجاه التوظيف الأمثل لإمكاناته وقدراته الذاتية، ويبلور له المواقع المفضّلة لصرفها، ويخلق لديه حوافز العمل والبناء وإنهاء كل العوامل المحيطة والكابحة لعمليات التطوُّر والبناء.

فالعلم مقوّم أساسي من مقوّمات المجتمع الإنساني المتقدِّم، حيث إنه بضوابطه الأخلاقية يُعيد للإنسان إنسانيته المسلوبة. والاتكاء على الخرافة، والعمل وفق معتقداتها لا يؤدِّي إلَّا إلى المزيد من التقهقر الاجتماعي والجمود الثقافي والتحجُّر الذهني والفكري.

وفي الدائرة العربية والإسلامية وبفعل الاضطراب المنهجي والفوضى المفهومية التي حدثت من جرَّاء الصراعات الفكرية الوافدة وعمليات الاستغراب الثقافية والحضارية، والتي حدثت على المستوى النظري والعملي في المحيط العربي والإسلامي تشكَّلت بنية فكرية ومجتمعية مشوَّهة. وتتجلَّى هذه البنية المشوَّهة في العقلية وطريقة التفكير، حيث يعيش المرء الانفصام بين ما يُظهره من أفكار وتصوُّرات وبين ما يبطنه ويحتفظ به لنفسه. «بين المفكَّر به عبر نصوص يغلب عليها التشويش في استعمال المفاهيم والمصطلحات واللا مفكَّر به» على حد تعبير الدكتور سهيل فرح.

وأمام هذا الواقع المشوَّه والمزدوج تأتي أهمية وضرورة توفُّر العقلية العلمية القادرة على تنقية منظورنا المعرفي والفكري من أجزائه الأسطورية واللا علمية، والتي لا تنسجم حين التدقيق فيها وروح لقاصد المنظور المعرفي والفكري نفسه.

وهذه العملية ليست سهلة وبسيطة، بل تكتنفها الكثير من الصعوبات والمشاكل التي من مصلحتها بقاء تلك العناصر والأجزاء في منظوماتنا المعرفية والفكرية.

وينبغي التذكير في هذا المجال بحقيقة أساسية، وهي أن الانطلاقة الحضارية والتقنية والصناعية الهائلة التي حدثت في الغرب كان بدايتها ونواتها الأصلية تحرُّر العقلية الغربية من بعض المفاهيم والموروثات، التي كانت تعيق الفكر الإنساني وتكبح تقدُّمه، وتحارب آفاقه، وتقمع تصوُّراته ونظراته.. لهذا بقي الفكر الإنساني (في الدائرة الغربية) مهمَّشًا حتى استطاع أقطاب الحركة التنويرية في أوروبا من إعادة الاعتبار إلى الفكر الإنساني ومنتوجاته المختلفة. وهذه كانت بداية لانطلاقة الحضارية في الغرب؛

لأنه لا يعقل أن مجتمعًا يستطيع أن يبني حضارة ويُشيِّد مدنية ضخمة، وهو أسير بعض الموروثات الفكرية التقليدية التي لا تنتمي أصلًا إلى المنابع الفكرية والفلسفية الأصلية، بل هي وافدة من عصور الانحطاط والتخلُّف والجهل التي دخلت أوروبا في نفقها مدة زمنية طويلة.

لهذا فقد حورب العلماء، واضطهد المخترعون، وأضحى كل نفر يُشكِّك في المسلَّمات ويُحارب الطقوس الوثنية خارجًا من التاريخ والناموس العام ويجب محاربته.

والإشكالية المنهجية العميقة، التي ابتُليت بها بلداننا العربية والإسلامية، هي أنها تلهث وراء اقتناء أحدث المعدّات التكنولوجية، واستيراد آخر ما أنتجته المصانع والشركات والمؤسسات، على اعتبار أن هذا الاقتناء والحضور السريع لهذه المعلومات، هو الذي سيُحقِّق القفزة النوعية المطلوبة في العالم العربي والإسلامي، متغافلين عن حقيقة أساسية، وهي أن قاعدة الانطلاقة الحضارية والصناعية ليس اللهاث وراء منتجات الغير، بل هو تحقيق قفزة نوعية في طريقة تفكيرنا ونظامنا الفكري وقيمنا السائدة.

إن عملية العقل العربي والإسلامي هي حجر الزاوية في كل عملية نهوض حضاري، ويُخطئ الطريق ويجانب الصواب من يبحث عن الحضارة والتقدُّم دون تحقيق العلمية في طريقة تفكيرنا وعقولنا ونظراتنا إلى الأشياء والأمور. ولعل الآية القرآنية التي تشير إلى ذي القرنين وقصته تؤكِّد على العقلية العلمية السببية إذ يقول القرآن الحكيم: ﴿وَيَسْأَلُونَكَ عَنْ ذِي الْقَرْنَيْنِ قُلْ سَأَتْلُو عَلَيْكُمْ مِنْهُ ذِكْرًا * إِنَّا مَكَّنَّا لَهُ فِي الْأَرْضِ وَآتَيْنَاهُ مِنْ كُلِّ شَيْءٍ سَبَبًا﴾[٨].

وثمَّة أمور عديدة ينبغي استحضارها للوصول إلى شيوع العقلية العلمية في حركتنا الاجتماعية، ويمكننا اختصارها في نقطتين أساسيتين وهما:

١ – احتضان وتشجيع حركة النقد المعرفية والعقلانية؛ لأنها هي الإطار الفعَّال، والحركة لفكرية المؤهّلة ذاتيًّا وموضوعيًّا لتطوير حركة الإبداع والابتكار الفكري والمعرفي.

والعملية النقدية هي عبارة عن ممارسة نقدية عملية للأطر النظرية التي يبدعها العلم بصورة متواصلة من أجل فهم الواقع ومن أجل تغييره أيضًا.

---

(٨) سورة الكهف، الآية ٨٣ – ٨٤.

وفي العالم الأوروبي نشأت قيمة النقد بوصفها واحدة من القيم الأساسية التي تشكَّل هذا العالم بموجبها، وبوصفها منهاجًا عامًّا للتعامل الاجتماعي. كان لهذه القيمة الفضل في تفجُّر الحركة العلمية الكبرى على يدي (غاليليو غاليلي) مؤسِّس علم الفيزياء، فقد أبى غاليليو أن يكتفي بتأييد بعض الأفكار والآراء الجديدة التي كانت مطروحة آنذاك على الساحة الأوروبية (مثل نظرية كوبر نيكوس في النظام الشمسي) ويصمت عن الآراء القديمة، وإنما شرع يختبر الأفكار القديمة واحدة تلو الأخرى بالفكر والعمل النقديين ووفق أسس عقلانية وواقعية صارمة، حتى أتى عليها جميعًا، مُقوِّضًا بذلك أركان ثقافة في كاملها[٩].

فالنقد الخلَّاق هو الروح المحرّك للتطوُّر العلمي والعقلية العلمية؛ لذلك ينبغي ألَّا ننظر إلى النقد البناء باعتباره معول هدم، وإنما هو مبدأ فصل العلم الحديث وديناميته وتطوُّره.

٢- الانفتاح على الخطاب العلمي الإنساني ومحاولة الاستفادة من منجزاته المنهجية ومكاسبه العلمية والمعرفية.

فشيوع قيم العلم والحضارة في المجتمع، لا يتأتَّى إلَّا بعلمية العقول وتحديثها، فهو سبيل تجسيد قيم العلم والمعرفة في الواقع الاجتماعي؛ لأن الوعي النقدي هو الذي يحاور ويسائل ويُشكِّك (الشك المنهجي)، وكلها روافد للإبداع والتطوير.

والعقلية العلمية لا تعني أن يتعامل الإنسان مع القضايا الاجتماعية والإنسانية بلغة رياضية - حسابية، بل أن يتعامل معها وفق المعطيات الواقعية والبراهين الدامغة والحقائق والقناعات الثابتة المعتمد على العلم واليقين لا الاحتمالات والظنون.

فالعلمية تعني حضور الوعي والحقائق أثناء التفكير في القضايا أو تقويم الأمور والمسائل، وربط النتائج بالأسباب؛ لأننا ما دمنا نتحدَّث عن حركة الإنسان لذلك لا يمكن أن تتبلور ظاهرة أو تبرز نتيجة بشكل عشوائي أو صدفة، وإنما هي ظاهرة مرتبطة بالأسباب الحقيقية التي أوجدتها. لهذا فإن العقلية العلمية تعني أن نربط المسبّبات بأسبابها الحقيقية، والاعتقاد الجازم بأنه لا يمكن أن برز اه إنسانية دون أسباب محدَّدة لوجودها.

فالحركة الاجتماعية مهما كان توجُّهها ومسيرتها، فهي خاضعة لجملة من القوانين

(٩) الدكتور هشام غصيب، جدل الوعي العلمي، ص ١٣١.

الموضوعية التي لا يمكن نكران تأثيرها على مسيرة المجتمع سلبًا أو إيجابًا، وحتى تغدو هذه الحركة الاجتماعية مفهومة لا بد من جعلها في سياقها الموضوعي، وربط النتائج بمقدّماتها الفعلية؛ لأن هذه الظواهر من صنع الإنسان نفسه، ومن الخطأ بمكان أن ننظر إلى هذه الظواهر بمنظور الصدفة أو الفوارق والمعجزات.

كما أن العقلية العلمية تقتضي منا أن ننظر إلى آمالنا وتطلُّعاتنا بمنظور أن عملنا وجهدنا هو لكفيل الوحيد بتحقيقها في الواقع الخارجي.

فالطالب في المدرسة هو المسؤول الأول عن تحقيق تطلُّعاته العلمية والمدرسية، كما أن رجل المال والاقتصاد هو المسؤول الأول عن إدارة مشاريعه وإنجاز أعماله.

فالعقلية العلمية تعني: أن تطلُّعاتك الفردية والجمعية أنت المسؤول الأول الذي ينبغي أن تعمل وتكافح من أجل الوصول إليها، كما أن سيِّئات الواقع وكوابحه أنت المسؤول الأول عن إنهاء مفعولها وإنهاء تأثيرها.. فهي عقلية تدفعنا باتجاه أن نتحمل مسؤولياتنا على أكمل وجه في اتجاهين تكاملين:

الاتجاه الأول: العمل الدؤوب لتحقيق التطلعات والآمال.

الاتجاه الثاني: العمل على إنهاء كوابح الواقع وسيِّئاته ومنع تأثيرها على واقعنا الخاص والعام.

وفي الختام: إننا وأمام هذه التحوُّلات السريعة التي تجري في العالم كله، أحوج ما نكون إلى العقلية العلمية، وتتجسَّد قيمها في إدارة أمورنا والنظر إلى قضايانا وقضايا الآخرين.

مشروع تعارف الحضارات..

بين التنظير الفلسفي وإكراهات الواقع السياسي

الدكتور الأخضر قويدري*

□ مدخل

يواجه العالَمُ اليوم أزمات متفاقمة، تعود في جانب كبير منها إلى سيادة الفكر الغربي ذي النزعة المادية، والذي أسهم في تشكيل إنسان متغوّل يسعى إلى فرض هيمنته المطلقة على الآخرين، متجاهلًا ما يمتلكونه من تنوُّع ثقافي وخصوصيات حضارية. وقد انعكست هذه القيم العدائية على العلاقات الدولية، حيث أصبح الصراع أداة مركزية لتحقيق المصالح، بدلًا من الحوار والتفاهم المتبادل.

ورغم هذه التحديات، لم يختفِ صوت الحكمة إطلاقًا، إذْ برزت نخبة من العقلاء من مختلف الثقافات والمعتقدات، تدعو إلى تجاوز منطق الصراع نحو أفق جديد يقوم على الحوار والتعارف الحضاري.

وتأسيسًا على ما سبق تسعى هذه المطالعة إلى الإجابة عن الأسئلة التالية:

* أستاذ محاضر بقسم الفلسفة، جامعة عمّار ثليجي، مدينة الأغواط – الجزائر. البريد الإلكتروني: lakhdarzaouia@yahoo.fr

- ما هي الأسس التي يقوم عليها مشروع تعارف الحضارات؟
- إلى أيِّ مدى يمكن لهذا المشروع أن يُسهم في تحقيق السلام العالمي؟
- وكيف يمكن التغلُّب على العقبات السياسية التي تُعيق تطبيق هذا المشروع في ظل نظام دولي تحكمه معادلات القوة وصراع المصالح؟

□ أولًا: تعارف الحضارات من الرؤية القرآنية إلى البناء الفلسفي

ظهر في الأفق الفكري المعاصر اتّجاه جديد يسعى إلى إعادة تأصيل العلاقة بين الثقافات من منطلق إنساني وروحي عميق، تمثّل هذا الاتجاه في أطروحة «تعارف الحضارات» التي بلورها المفكر السعودي زكي الميلاد (١٩٦٥ -.....)، مستلهمًا جذورها من قوله تعالى: ﴿يَا أَيُّهَا النَّاسُ إِنَّا خَلَقْنَاكُمْ مِنْ ذَكَرٍ وَأُنْثَىٰ وَجَعَلْنَاكُمْ شُعُوبًا وَقَبَائِلَ لِتَعَارَفُوا﴾[1]. إذ إن هذه الآية الكريمة لا تُقرِّر فقط حقيقة أن الأصل البشري واحد، بل تتجاوز ذلك إلى تأسيس مشروعَ تعايشٍ كوني يقوم على «التعارف» بوصفه قيمة وجودية، لا مجرَّد أداة اجتماعية. فالاختلاف الإنساني، وفق هذا المنظور، ليس منبعًا للتنازع أو التصارع، بل هو مجال للتكامل والتثاقف. والتعارف هنا لا يُفهم بوصفه ترفًا حضاريًّا، بل كضرورة أنطولوجية تؤسِّس، لما سمَّاه زكي الميلاد لاحقًا، بـ«الفكرة الحضارية الإسلامية».

لقد أطلق الميلاد هذه النظرية سنة ١٩٩٧م، ونشرها بداية في مجلة «الكلمة»، ثم أعاد طرحها عام ١٩٩٩م في مجلة «رسالة التقريب» بطهران. وفي السياق ذاته صدر كتابه (المسألة الحضارية.. كيف نبتكر مستقبلنا في عالم متغيّر؟). غير أن التبلور المفاهيمي العميق للنظرية لم يتمّ إلَّا في كتابه (تعارف الحضارات) الصادر سنة ٢٠٠٦م، الذي ضمّ خلاصة فكرية لعدد من المداخلات والكتابات النقدية لباحثين من العالم العربي، ناقشوا المرتكزات الفكرية والاجتماعية لهذا الطرح.

وهكذا برز مصطلح «تعارف الحضارات» في الخطاب الثقافي العربي المعاصر كدعوة بديلة عن مقولات الصراع والصدام التي شاعت في أعقاب نظرية «صراع الحضارات» لهنتنغتون[2]، وتحوّل إلى أحد المفاتيح المفهومية المركزية في الخطاب المعرفي

---

(١) سورة الحجرات، الآية ١٣.

(٢) صموئيل فيليبس هنتنغتون (١٩٢٧ – ٢٠٠٨م) مفكّر سياسي أمريكي بارز، درّس في جامعة هارفارد. اشتهر بكتابه «صدام الحضارات وإعادة بناء النظام العالمي» (The Clash of Civilizations and the

الذي يسعى إلى بناء جسور التفاهم والتلاقي بين الأمم والثقافات.

يجب التأكيد مرة أخرى على أن المفكر زكي الميلاد هو أوّل من أبدع هذا المفهوم، وأوّل من صاغ له بنيته الفلسفية والإنسانية، حيث ظهرت معالم هذا الطرح منذ سنة ١٩٩٧، وتوالت كتاباته لاحقًا لتُبلور مفهوم «التعارف الحضاري» كخيار أخلاقي وثقافي في مواجهة العنف الرمزي والمعرفي بين الحضارات.

غير أن المفارقة المثيرة للتأمل، أنّ هذا المصطلح قد وُظِّف بعد ١٤ سنة من طرف الدكتور محمد عمارة (١٩٣١ - ٢٠٢٠م) في كتابه الموسوم بـ«التعارف بين الحضارات والمراجعات العَلمانية» الصادر سنة ٢٠١١، من دون أي إشارة إلى الجهد المفاهيمي الذي سبق أن اجتهد فيه الأستاذ زكي الميلاد، ومن دون إحالة إلى كتاباته أو مساهماته في هذا السياق. ومهما كانت دوافع هذا التغافل، فإن مثل هذه الحالات تفتح باب النقاش حول أهمية التوثيق العلمي، والإحالة إلى المصادر الأصلية عند تناول المفاهيم والمصطلحات، خصوصًا تلك التي تحمل طابعًا إبداعيًّا أو تجديديًّا.

ولئن كان من الطبيعي أن تتقاطع الأفكار وتتفاعل وتتطوَّر عبر الزمن، فإن الأمانة العلمية تقتضي التنويه بالجهود السابقة، لا من باب المجاملة، بل من باب الاعتراف بحقوق التأليف، وتثمين المسارات الفكرية التي مهّدت الطريق لما يأتي بعدها. بل إن هذا التنويه، في نظري، يُعدّ صورة من صور التعارف الحقيقي بين المفكرين أنفسهم، قبل أن يكون بين الحضارات[٣].

ومن اللاّفت في هذه الأطروحة أنها لم تنشأ على قاعدة الفلسفات الوضعية أو التصورات الليبرالية، بل ارتكزت على المنظور الإسلامي القرآني، الذي يرى في الاختلاف آية من آيات الله: ﴿وَمِنْ آيَاتِهِ خَلْقُ السَّمَاوَاتِ وَالأَرْضِ وَاخْتِلَافُ أَلْسِنَتِكُمْ وَأَلْوَانِكُمْ﴾[٤]، ويؤسّس لتنوُّع تشريعيٍّ وشرائعيٍّ أصيل: ﴿لِكُلٍّ جَعَلْنَا مِنكُمْ شِرْعَةً وَمِنْهَاجًا﴾[٥]

Remaking of World Order – ١٩٩٦) طرح فيه فكرة أن الحروب القادمة لن تكون أيديولوجية أو اقتصادية بل ستكون ثقافية ودينية، خصوصًا بين الحضارة الغربية والإسلامية. أثارت أفكاره جدلًا واسعًا بين من رأى فيها تحذيرًا واقعيًّا، ومن اعتبرها تبريرًا لصدام مع العالم الإسلامي.

(٣) انظر: محمد عمارة، التعارف بين الحضارات والمراجعات العَلمانية، مكتبة وهبة، القاهرة، ط١، ٢٠١١م، ص ٨ - ١١.

(٤) سورة الروم، الآية٢٢.

(٥) سورة المائدة، الآية ٤٨.

فالمقصد النهائي من هذا الطرح، كما يُحلِّله الميلاد، ليس إثبات التفوّق الحضاري لحضارة دون أخرى، بل كشْف البنية الأخلاقية التي تسمح بالتفاعل الحضاري من دون صراع أو استعلاء. إنّه «تعارف» يتجاوز فكرة «الحوار»، لأنه يقتضي اعترافًا متبَادَلًا يُنتج معرفةً وسلوكًا في الوقت نفسه، لا مجرَّد تواصل لفظي. لذلك نجد أن هذه الأطروحة تتقاطع في جوهرها مع الطرح القرآني الذي يُبرز رسالة النبي ﷺ بوصفها رحمة للعالمين: ﴿وَمَا أَرْسَلْنَاكَ إِلَّا رَحْمَةً لِّلْعَالَمِينَ﴾[٦].

وبهذا، فإن الحضارة الإسلامية من منظور تعارف الحضارات، ليست مجرد نموذج ماضويٍّ بل حاملٌ لقِيَم كونية، عبّرت عنها التجربة التاريخية الإسلامية في أبهى صورها حين احتضنت التنوع العرقي والديني واللغوي، وكرّست مبدأ العيش المشترك لا بوصفه اتفاقًا هشًّا، بل عَقْدًا معرفيًّا إنسانيًّا متجذِّرًا في التوحيد الإلهي ووحدة الأصل البشري[٧].

إن أطروحة «تعارف الحضارات» شكّلت تحوّلًا نوعيًّا في الفكر الإسلامي المعاصر، فهي لم تكْتفِ برفض مقولة «صدام الحضارات» التي أطلقها صموئيل هنتنغتون[٨]، بل أعادتْ صياغة العلاقة بين الذات والآخر ضمن أفق قرآني قائم على الرحمة والمعرفة المتبادلة. غير أن هذا الطرح لم يكن معزولًا، بل يندرج ضمن مسار فكري أوسع، جسّده مفكرون عرب ومسلمون سعوا إلى إعادة بناء العلاقة بين الحضارة الإسلامية وسائر الحضارات على أساس التفاعل لا الهيمنة.

ومن أبرز هؤلاء المفكرين محمد أركون (١٩٢٨ - ٢٠١٠م) الذي دعا إلى «أَنْسنة الفكر الإسلامي»، وفتح مجالات التواصل مع الآخر من دون مركزيّة عقدية أو ثقافية. حيث إنه يرى أن أحد أعطاب الفكر الإسلامي يكمن في غلقه على ذاته، مما يُعطّل فاعليته

---

(٦) سورة الأنبياء، الآية ١٠٧.

(٧) انظر: زكي الميلاد، تعارف الحضارات، دمشق: دار الفكر، ٢٠٠٦م. وكذا سعيد بن سعيد العلوي، «من أجل تعارف إيجابي للحضارات: المركزية الفكرية الغربية في ميزان النقد»، ضمن كتاب: تعارف الحضارات رؤية جديدة لمستقبل العلاقات بين الحضارات، الإسكندرية، مكتبة الإسكندرية، ٢٠١٤، ص٢٤٥. وكذا: عبد الله فراج الشريف، الانفتاح على الآخر: رؤية وواقع، مجلة الكلمة، العدد ٥٢، بيروت، ٢٠٠٦، ص٣٢.

(٨) مقولة «صدام الحضارات (Clash of Civilizations) «أطلقها المفكّر الأمريكي صموئيل هنتنغتون (Samuel P. Huntington) في مقال شهير نُشر أولًا في مجلة «فورين أفيرز» (Foreign Affairs) عام ١٩٩٣م، ثم طوّر أطروحته لاحقًا في كتاب موسَّع صدر عام ١٩٩٦. انظر: صموئيل هنتنغتون: صدام الحضارات وإعادة بناء النظام العالمي، ترجمة: طلعت الشايب، القاهرة: دار سطور للنشر والتوزيع، ١٩٩٩م.

الحضارية[٩]. وبرغم اختلاف الخلفية الفلسفية بينه وبين الميلاد، فإن كليهما يشتركان في رفض النزعة الإقصائية، والدعوة إلى الاعتراف المتبادل. لكن بينما ينطلق الميلاد من المرجعية القرآنية بوصفها منبعًا للمفاهيم الكونية، يركّز أركون على تفكيك البُنى المغلقة من داخل الخطاب الإسلامي ذاته.

كما أسهم المفكر المغربي محمد عابد الجابري (١٩٣٦ - ٢٠١٠م) في تفكيك البنية التقليدية للعقل العربي، مؤكدًا أن تجاوز الإقصاء الحضاري يتطلب إعادة قراءة تراثنا في ضوء مقاصد جديدة، تسمح باستئناف الحوار مع الحداثة على أساس من الثقة لا التبعية[١٠]. وإذا كان الجابري قد ركّز على الداخل العربي أكثر من العلاقة مع الآخر، إلَّا أن تحليلاته الداعية للانفتاح الثقافي في التجربة الأندلسية تُعَدُّ مرجعية مهمّة في فهم كيف يمكن أن تكون الحضارة الإسلامية فضاءً تعارفيًّا.

أما طه عبد الرحمن (١٩٤٤ -.....) فكان أكثر التصاقًا بمقاصد الشريعة، وأكثر تجذيرًا للفكر الأخلاقي، حيث طرح مفهوم «التعارف الروحي» كصيغة بديلة عن الحوار الأداتي. وفي كتابه (روح الحداثة) انتقد الطابع المادّي للحداثة الغربية، واقترح بديلًا أخلاقيًّا قوامه الحوار المعرفي والاعتراف بالغير في ضوء القيم الإسلامية[١١].

ومن جهة أخرى، نجد المفكر التونسي فتحي التريكي (١٩٤٧ -.....) يشير إلى أن الصراع بين الأمم ليس إلَّا نتيجة لانقسام الإنسانية إلى نوعين متضادّين: أحدهما يهيمن ويستغلّ، والآخر يعاني من عبودية مريرة. وهذا ما دفع بالأمم المضطَهدة إلى مقاومة احتلالها، وتجسَّد ذلك في الأدبيات ما بعد الكولونيالية التي تحكي عن صراع الهوية والوجود. ومن هنا، تنبثق دعوته إلى بناء كونية عادلة، لا تحتكم إلى القوة والهيمنة، بل إلى التعقّل والتعايش بين البشر باختلافاتهم المتنوِّعة. وهو ما يضعه في صلب فلسفته الخاصة بـ«التآنس». هذا المفهوم الذي يتّخذُ من الأنس والمحبة قاعدة للبناء الاجتماعي، والذي استوحاه التريكي من أعمال الفلاسفة المسلمين مثل أبي حيان التوحيدي وابن مسكويه، والذي لا يعني -في نظره- مجرَّد التعايش السطحي، بل هو قدرة الإنسان على

(٩) محمد أركون، نقد العقل الإسلامي، ترجمة: هاشم صالح، بيروت: مركز الإنماء القومي، ١٩٩٨، ص ٢٢-٢٦.

(١٠) محمد عابد الجابري، التراث والحداثة دراسات ومناقشات، بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، ١٩٩١، ص ١٩٠-١٩٥.

(١١) طه عبد الرحمن، روح الحداثة المدخل إلى تأسيس الحداثة الإسلامية، الدار البيضاء - بيروت: المركز الثقافي العربي، ٢٠٠٦م، ص ١١٢-١١٥. (بتصرف).

تجديد طبيعته الاجتماعية، وتحويلها إلى علاقات واعية ومعقولة تضمن التوازن بين الأفراد والمجتمعات، وتُعلي من قيمة الاحترام المتبادل باعتباره أساسًا لتحقيق التعايش المثمر(١٢).

هكذا يتضح لنا أنّ ما يميّز أطروحة زكي الميلاد في هذا السياق هو وضوح مرجعيتها القرآنية، وشموليتها في الربط بين البعد الديني والأخلاقي والسياسي، مما يجعلها في موقع تقاطع بين النقد الثقافي الإسلامي والتأسيس القيمي الكوني. فهي لا تكتفي بالتنظير، بل تنفتح على الممارسة والتجربة التاريخية، حيث يُستحضر نموذجُ الحضارة الإسلامية كثقافة رحبة احتضنت غير المسلمين في فضائها، ولم تفرض عليهم الانصهار الثقافي، بل ضمنت لهم حق التمايز ضمن إطار جامع من القيم(١٣).

□ ثانيًا: تعارف الحضارات في زمن الهيمنة الغربية

رغم ما تبدو عليه أطروحة «التعارف»، من جاذبية فلسفية وإنسانية (إلى جانب مثيلاتها «الحوار»، و«التواصل») إلّا أن تحقيقها، في ظلّ اختلال موازين القوة، يبدو كأنه نوع من الرفاه الخطابي، الذي لا يجد له مكانًا في الواقع. فالعالم يعيش اليوم تحت هيمنة حضارية غربية متجذّرة، لا تُبدي، من حيث سلوكاتها السياسية والاقتصادية المتغطرسة، أيّ استعداد للدخول في حوار متكافئ مع الآخر، نظرًا لتكونيها التاريخي المتعالي، ونظرًا لما تملكه من أدوات السيطرة العسكرية والاقتصادية والإعلامية والتكنولوجية، والتي رسّخت لديها شعورًا بنرجسية حضارية مفْرِطة، تجعلها تتعامل مع الآخر ككائن دوني، متخلّف، لا يستحق الحوار وإنما «الإخضاع» و«الإذلال»(١٤)

إنّ التعارف الحضاري لا يتم فقط بمجرَّد إرادة الخطاب، بل يتطلَّب توازنًا نسبيًّا في البُنى العلمية والتقنية والقدرة التفاوضية، وهو ما تفتقده -للأسف- معظم شعوب العالم الثالث، ومنها العرب تحديدًا، الذين يعانون من تبعية متعدِّدة الوجوه. وهذا ما يجعل من أيّ مسعًى نحو التعارف والانفتاح مجرّد أُمنية مثالية، تصطدم بواقع لا يرحم، تؤطِّره استراتيجيات الهيمنة وسرديات التفوق الغربي.

---

(١٢) فتحي التريكي، فلسفة الحياة اليومية، تونس: الدار المتوسّطية للنشر، ط١، ٢٠٠٩، الصفحات ١١، ٣٤، ٥٥، ٨٦ (بتصرف). وانظر كذلك: جمالية العيش المشترك، مجموعة مؤلفين، إشراف: فتحي التريكي، تونس: دار الوسيطي للنشر، ٢٠١٢م، ص ٥.

(١٣) زكي الميلاد، تعارف الحضارات، مصدر سابق، ص ٣٥-٣٨.

(١٤) المهدي المنجرة، الإهانة في عهد الميغا إمبريالية، الدار البيضاء - المغرب: المركز الثقافي العربي، ط٥، ٢٠٠٧م، ص٢٧-٢٨ -٣٧. (بتصرف)

ولا يسعنا في هذا السياق إلَّا أن نذكر حادثة تختزل غطرسة الغرب المتوارية خلف ستار العقلانية، ففي عام ١٩٣٠م التقى الشاعر الهندي طاغور[١٥] في برلين بأينشتاين أب النّسبية. فعبّر طاغور بإعجاب عن عمق الموسيقى الغربية، مُشيدًا بالسيمفونية التاسعة لبيتهوفن كأفقٍ روحي وإنساني. لكن أينشتاين، بدل أن يبادل الانفتاح بانفتاح، ردّ ببرودة، قائلًا: إنه لا يستطيع فهم الموسيقى الهندية لصعوبة أحكامها[١٦].

وهكذا نلاحظ أن الأمر لم يكن مجرّد اختلاف في الذوق، بل انعكاسٌ لمركزية غربية متجذّرة، تنظر إلى الشرق نظرة دونية، حتى من داخل عباقرتها. لقد تكلّم طاغور بلغة الجمال الإنساني، بينما تكلّم أينشتاين بلسان حضارة لا ترى في الآخر إلَّا غموضًا لا يُطاق. وفي هذا المشهد، تتجلى فجوة الوعي بين شرقٍ يُنصت للعالم، وغربٍ لا يسمع إلَّا صدى صوته.

وقد ذهب الباحث إدريس هاني[١٧] إلى أن الحوار مع الغرب ممكن، لكن ليس مع الغرب المتمسِّك بأفكار الحداثة بوصفها مركزية وهيمنة حضارية، بل مع الغرب المابعد حداثي الذي تجاوز أنانيته الثقافية، وتخلى عن اعتقاده بأنه النموذج الأرقى الذي يجب على الجميع أن يحتذي به[١٨].

غير أن المشكلة تكمن في أن هذا الغرب الأكاديمي المتواضع فكريًّا (وهو قليل وغير مؤثِّر) لا يزال بعيدًا عن الغرب الذي يملك القرار والقوة (أي الغرب السياسي صاحب القرار). وهذا الانفصال يجعل الحوار غير متكافئ؛ لأن أصحاب السلطة لم يتبنّوا بعدُ هذا الوعي الجديد. ومن ثمّة، ستظل الفجوة قائمة طالما بقيت هذه القطيعة

---

(١٥) رابندرانات طاغور (Rabindranath Tagore) هو شاعر وفيلسوف وفنان هندي، وُلد في عام ١٨٦١م وتوفي عام ١٩٤١م، ويُعدّ من رموز الأدب والفكر في الهند. كان أول أديب غير أوروبي يفوز بجائزة نوبل للآداب عام ١٩١٣م، وذلك عن ديوانه «جيتانجالي» أو «قربان الأناشيد»، الذي تُرجم إلى العديد من اللغات، وأثار إعجاب القرّاء والمثقفين الغربيين آنذاك، ومنهم أينشتاين الذي التقى به لاحقًا. تميّز شعره وفلسفته بنزعة روحية عميقة، ترى في الجمال والفن طريقًا إلى الحقيقة، وكان يعتبر أن الإنسانية هي الدين الأعلى. ترك أثرًا عميقًا في زمنه، وما يزال صوته حاضرًا في قضايا الهوية والتعددية الثقافية والعدالة الروحية.

(١٦) المرجع نفسه، ص ١٧٤ (بتصرف).

(١٧) إدريس هاني: هو مفكر وباحث مغربي وُلد في ٢٨ نوفمبر ١٩٦٧م. له العديد من الكتب والمؤلفات، ويُسهم في تحليل القضايا الجيوسياسية، مثل القضية الفلسطينية، حيث يعتبرها القضية الأولى والمركزية في العالم العربي والإسلامي.

(١٨) انظر: إدريس هاني، الحلقة المفقود ما قبل تعارف الحضارات، مجلة الكلمة، العدد ٢٣، السنة السادسة، ربيع ١٩٩٩م - ١٤٢٠هـ.

بين الفكر والسياسة في الغرب.

لقد انكشف اليوم –ومن خلال كثير من الدراسات المعمّقة– أنّ الخطاب الحداثي الغربي، منذ انبثاقه مع فلسفات التنوير، لم يكن يومًا محايدًا في طموحه نحو «تحرير الإنسان»، بل كان حاملًا في أعماقه لمشروعٍ مُضمَرٍ، من السيطرة على الآخر، وتمّ تصدير مفاهيمه الكلية بوصفها مُثلًا عابرة للثقافات، بينما هي في الواقع نتاجٌ لخصوصية تاريخية أوروبية مشروطة، عُمِّمتْ لاحقًا تحت مُسمّى الكونية.

وقد تنبّه الأستاذ زكي الميلاد إلى هذه الإشكالية العميقة التي تلامس جوهر العلاقة بين المعرفة والسلطة، في سياق الاستشراق، فتحدَّث عنها قائلًا: إن «الحركة الاستشراقية كان من الممكن لها أن تسهم في تحقيق تقارب أو تفاهم بين الحضارتين الإسلامية والأوروبية، لكن منطق المصلحة تفوّق على منطق المعرفة عند الأوروبيين، فخرجت المعرفة عن مسارها الأخلاقي التعارفي، إلى مسار استعماري ينزع نحو الصدام والنزاع ويُكرِّس التباعد بين الحضارتين»[١٩].

ففي هذا السياق، يستدعي الأستاذ الميلاد جرحًا فلسفيًّا حادًّا يتعلَّق بالوظيفة الحقيقية للمعرفة التي ينبغي أن تكون طُموحًا إنسانيًّا جامعًا، يهدف إلى الإضافة والتفاهم بين البشر، لا إلى الهيمنة عليهم. لكن في حالة الاستشراق، تمّ تسخير المعرفة لخدمة الأجندات الاستعمارية، ما حَوَّلها إلى وسيلة لتكريس التفوُّق الثقافي والسياسي، بدل أن تكون أداة للتفاعل المتبادل والنقد البناء.

ويمكن أن نرى هذا التوجّه من خلال مفهوم الفيلسوف الفرنسي ميشيل فوكو (Michel Foucault) (١٩٢٦ – ١٩٨٤م) للسلطة والمعرفة، حيث يشير إلى أن المعرفة ليست أبدًا محايدة؛ فهي دائمًا مشبَّعة بعلاقات القوّة التي تهيمن على سياقات إنتاجها. وعندما يتمُّ تحويل هذه المعرفة إلى أداةٍ لمصلحةٍ معيّنة، فإنها تفقد بُعدها الأخلاقي والإنساني، وتصبح في خدمة الهيمنة بدلًا من الفهم[٢٠].

إن المصلحة الاستعمارية سعت من خلال الاستشراق إلى اختراق الحضارات الأخرى، ليس على سبيل اكتشافها وتقدير قيمها، بل من أجل استعمارها وفرض الأنماط

(١٩) انظر: زكي الميلاد، فكرة تعارف الحضارات وكيف تطورت؟ الرياض، مجلة الفيصل، نوفمبر – ديسمبر ٢٠١٦م، العددان ٤٨١ – ٤٨٢

(٢٠) انظر: ميشيل فوكو، المراقبة والمعاقبة، ترجمة: علي المقلد، بيروت – لبنان: مركز الإنماء القومي، ١٩٩٠م، ص٦٥ (بتصرف).

الثقافية الغربية عليها. وهذا يُعيدنا إلى فكرة أخرى جوهرية في الفلسفة وهي: إشكالية الآخر. فالآخر، في هذا السياق، لا يُفهم بوصفه كائنًا معرفيًّا له وجودٌ مستقلّ، بل يُختزل في كونه موضوعًا للسيطرة والتكييف وفقًا لمعايير الغرب، وهو ما يُعمّق حالة الصدام بين الحضارات.

إن هذه النزعة التوسعية للفكر الحداثي، المشار إليها، والتي بلغتْ ذروتها مع التمدُّد الإمبريالي، تستمرُّ اليوم بشكل أكثر نعومةً ودهاءً، من خلال ما يسمى بـ«الحداثة الكونية» التي تُفرض على المجتمعات الأخرى بوصفها الشكل الوحيد الممكن للتمدّن. وقد أشار الأستاذ عبدالإله بلقزيز[٢١] إلى هذه الإشكالية بكثير من العمق، حينما بيّن أن الحداثة تحوّلت بفعل آليات العولمة، من خيار ثقافي - تاريخي، إلى سلطة رمزية تهيمن على الآخرين باسم العقل والعلم والتقدُّم، وهذا ما يجعلها تتجاوز دورها كأفق إنساني مفتوح إلى أداة معيارية تقيسُ بها الحضاراتُ الأخرى درجاتِ اقترابِها أو ابتعادِها عن «التحضُّر». وإنّ ما يبدو في ظاهره عالميةً، ليس سوى شكل جديد من «المركزية الأوروبية»، حيث يتمُّ نزعُ الشرعية عن أنماط التمدّن البديلة أو المحلية، تحت شعار اللحاق بركب الحداثة[٢٢].

وهذا عين ما كشفه المفكر المصري حسن حنفي (١٩٣٥ - ٢٠٢١م) بوضوح أكبر، عندما أكّد أن الحداثة الغربية لا تُقيم حوارًا حقيقيًّا مع الآخر، بل تفرض نموذجها بوصفه المعيار الأوحد، وتسعى إلى إدماج الثقافات الأخرى ضمن منظومتها بالقوة الناعمة حينًا، والخشنة حينًا آخر. وعلى هذا فإن الغرب، بحسب رأيه، لا ينظر إلى الآخر كشريكٍ في صناعة المعنى أو الحضارة، بل كموضوع ينبغي تطويعه أو إعادة تشكيله. وفي هذا السياق، تبرز العولمة كآلية تنفيذية لهذا التمركز الحضاري، إذ لا تكتفي بفرض منطق السوق والربح، بل تصاحبها هجمة رمزية تشمل اللغة، والذوق، والأنماط الاجتماعية،

(٢١) عبد الإله بلقزيز: هو مفكر وكاتب مغربي معاصر، وُلد عام ١٩٥٩م، حصل على دكتوراه الدولة في الفلسفة من جامعة محمد الخامس بالرباط. أستاذ الفلسفة والفكر العربي الإسلامي في كلية الآداب والعلوم الإنسانية بجامعة الحسن الثاني في الدار البيضاء. شغل سابقًا منصب أمين عام «المنتدى المغربي العربي» في الرباط، وكان مدير الدراسات في «مركز دراسات الوحدة العربية» في بيروت. ألّف أكثر من ٦٠ كتابًا في مجالات الفلسفة والفكر العربي والسياسي، كما نشر مئات المقالات في صحف عربية عدة مثل: الخليج، الحياة، السفير، والنهار. وحصل على عدة جوائز تقديرية، منها جائزة المغرب للكتاب عام ٢٠٠٩، وجائزة السلطان قابوس للفكر والفنّ والآداب في عُمّان عام ٢٠١٣.

(٢٢) عبد الإله بلقزيز، العرب والحداثة: كونية الحداثة ونسبيتها، ورقة مقدّمة في ملتقى: العولمة والحداثة، بالتعاون مع وزارة الثقافة السورية، دمشق، ٢١ - ٢٣ أيلول (سبتمبر) ٢٠٠٣م. (بتصرف)

بما يجعلها شكلًا من أشكال «الاستعمار الثقافي المعولم»[٢٣].

وما يُضاعف من تعقيد الصورة أنّ «ما بعد الحداثة» التي رفعتْ شعار الشك في السرديات الكبرى، وانتصرتْ للتعدّد، وأعلنت القطعَ مع مركزية الذات الغربية، لم تلبث أن انزلقت، هي الأخرى، في المستنقع الإمبريالي ذاتِه الذي سبقها إليه مشروع الحداثة. إذْ إن هذا التيار، رغم نبرته النقدية، احتفظ في بنيته العميقة بذات الروح الاستعلائية، ولكن بقِناع التفكيك واللعب والارتياب. فَباسْمِ رفض المطلقات، جرى تفكيك المرجعيات الثقافية للمجتمعات الأخرى، وباسْمِ نزعِ المركز، أُعيد إنتاج المركزية الغربية بطريقة مُراوغة. وما يبدو أحيانًا تحريرًا للمعنى، انقلب إلى ضرب من الهيمنة الرمزية، حيث تُفرغ الهُويّات من محتواها، وتُدَجّن الشعوب في فوضى استهلاكية هوجاء[٢٤].

وهكذا استبطنتْ ما بعد الحداثة أدواتِ السيطرة ذاتها، وإنْ بلغة أكثر نعومة، فجعلتْ من التعدُّدية واجهة تُزيِّنُ مشروعًا خفيًّا لإعادة تشكيل العالم وفقًا لذوق السوق الغربي.

وتتابعًا لهذا السياق العالمي المتعفّن، تتحرَّك الحداثة، وما بعدها، مستندة على شبكات نفوذ معقّدة، يأتي في طليعتها اللوبي الصهيوني، الذي نجح في التسلل إلى البنية العميقة للقرار السياسي في الغرب، ولا سيما في الولايات المتحدة الأمريكية. فمنظمة (آيباك) (AIPAC) لا تمثِّل فقط جماعة ضغط سياسية، بل هي تعبير عن تحالف مصالح يربط بين الرأسمال المالي، والإعلام الموجَّه، ومراكز القرار السيادي. وهذا التحالف يسعى باستمرار إلى تطويع مسار التاريخ لخدمة المشروع الصهيوني، لا سيما من خلال إعادة تشكيل خرائط الصراع في العالم العربي، وتوجيه أدوات العولمة نحو تأبيد تبعية هذه الشعوب سياسيًّا وثقافيًّا واقتصاديًّا[٢٥].

وفي ظل هذا التوازن المختلّ، تغدو بعض المفاهيم مثل التسامح والاعتراف والحوار والتعارف والسلام والعيش المشترك، والقبول بالآخر، مجرّد شعارات تُستخدم لتجميل منطق الغلبة. لكن، كما يشير إدغار موران، فإنّ جوهر المقاومة لا يكمن في

---

(٢٣) حسن حنفي، الثقافة العربية بين العولمة والخصوصية: الإشكال النظري، ملتقى: العولمة والحداثة، مجلة المعرفة، العدد ٤٨٥، سنة ٢٠٠٤، وزارة الثقافة، الجمهورية العربية السورية. (بتصرّف).

(٢٤) انظر: علي عبود المحمداوي، الفكر الشيعي المعاصر رؤية في التجديد والإبداع الفلسفي، دمشق: دار صفحات للدراسات والنشر، ط١، ٢٠٠٩م، ص٩٠- ٩١. (بتصرف).

(٢٥) م. م. دعاء حسين كرنوت، آيباك ودورها في رسم السياسة الخارجية الأمريكية، مجلة دراسات في التاريخ والآثار، مجلة علمية محكّمة، تصدر عن كلية الآداب في جامعة بغداد، ع ٩٣، شهر أيلول (سبتمبر) سنة ٢٠٢٤م، ص٣٠٩-٣٣٤.

العنف المضادّ، بل في القدرة على التمسُّك بالقيم الإنسانية رغم بشاعة العالم. فالصفح والتسامح حين ينبعان من وعي نقدي وشجاعة أخلاقية، يمكن أن يكونا فعلًا مقاومًا بامتياز؛ لأن العالم الذي تحكمه القوة والمصلحة لا يُهزم بالقوة وحدها، بل بإعادة إنتاج المعنى، واستعادة المبادرة القيمية، والانخراط في نقد جذري لأسس الحضارة المهيمنة[٢٦].

□ ثالثًا: حتمية المقاومة الثقافية

في زمن العولمة المتسارعة التي لا تكفّ عن الزحف بلا توقُّف، والتي تكتسح أفق الحياة السياسية والثقافية والاقتصادية، تنبثق قوى عالمية تحاول تثبيت هيمنتها وتوسيع رقعة نفوذها، وتتحرَّك عبر شبكات معقَّدة من المصالح المترابطة، والتي لا تقتصر على علاقات ظاهرية بل تتَّخذ من التوسُّع والتسطيح مرجعية لها.

وفي قلب هذه القوى، يبرز اللوبي الصهيوني الذي تمكَّن، بذكاء مفرط، من اختراق البنية السياسية الغربية، وبخاصة في الولايات المتحدة الأمريكية، حيث أصبح له حضور قوي في تشكيل السياسات وصنع القرارات الكبرى. وفي هذا الصدد يشير المؤرخ الإسرائيلي إيلان بابيه إلى أن منظمة آيباك (AIPAC) «ليست مجرَّد جماعة ضغط سياسية هامشية، بل هي تجسيد لتحالف مصالح ضخم يجمع بين الرأسمال المالي الجشع، والإعلام المدروس بعناية، والمراكز السيادية التي تتحكَّم في مفاتيح القرار»[٢٧].

إن هذا التحالف القوي، يعمل بلا تردُّد لإعادة تشكيل خرائط الصراع في العالم العربي، مستغلًّا أدوات العولمة لبسط هيمنته، في محاولة دائمة لتأبيد تبعية الشعوب العربية على مختلف الأصعدة الثقافية والاقتصادية والسياسية.

وضمن هذا السياق، أشار المفكر يوهان غالتونغ[٢٨] (Johan Galtung) (١٩٣٠

---

(٢٦) انظر: إدغار موران وجان بورديارد، عنف العالم، ترجمة: عزيز توما، اللاذقية – سوريا: دار الحوار للنشر والتوزيع، ط١، ٢٠٠٥م، ص ٨٨-٨٩. (بتصرف).

(٢٧) انظر: صالح زهر الدين، اليهود الأمريكيون واللوبي الصهيوني، بيروت – لبنان: المركز الثقافي اللبناني، ط١، ٢٠٠٤م.

(٢٨) يوهان غالتونغ: مفكر وعالم اجتماع ورياضي نرويجي بارز، ومؤسس علم دراسات السلام الحديثة، (١٩٣٠ – ٢٠٢٤م) ويُعرف بلقب «أبو السلام». قدّم مفاهيم رائدة مثل: «العنف البنيوي» و«السلام الإيجابي»، مؤكِّدًا أن العنف لا يقتصر على الحرب المباشرة، بل يشمل كل أشكال الظلم وعدم المساواة المترسِّخة في بنى المجتمع. أسّس معهد بحوث السلام في أوسلو، وكان وسيطًا في عشرات النزاعات الدولية، كما كتب عددًا كبيرًا من المؤلفات حول السلم، والصراع، والعدالة. يجمع غالتونغ بين التنظير والعمل الميداني، ويدعو إلى بناء عالم أكثر إنسانية من خلال الحوار واللاعنف.

- ٢٠٢٤م) إلى أن العنف لا يقتصر على العنف المباشر أو المادي، بل يشمل أيضًا أشكالًا غير مرئية، مثل الظلم الاقتصادي، والتمييز الاجتماعي، وغياب العدالة في توزيع الموارد، وهي أشكال تخلق معاناة يومية للبشر. كما يؤكِّد على أن مقاومة هذا العنف لا تكون بالضرورة من خلال عنف مضاد، بل من خلال بناء السلام الإيجابي القائم على العدالة، والاعتراف المتبادل، وتعزيز القيم الإنسانية[٢٩].

وفي هذا المعترك، يظهر جوهر المقاومة الحقيقية التي لا تقتصر على التصدِّي للقوى المسيطرة عبر العنف المادي فحسب، بل تقوم على امتلاك الوعي النقدي الذي يُرسِّخ فهمنا لهذا الواقع المعقَّد، ويحوّل هذا الفهم إلى فعل مقاوم حقيقي، والذي يعني إعادة إنتاج المعاني والقيم التي تثري الفكر الإنساني وتجعله قادرًا على مواجهة العولمة الهوجاء. وتحويل الواقع إلى مساحة للحرية الفكرية والكرامة الإنسانية. فإذا كانت العولمة تمثّل محاولة لتوحيد العالم تحت لواء المصالح المشتركة للقوى الكبرى، فإن المقاومة تتمثّل في رفض هذه الوحدة القسرية، والتمسُّك بمبدأ التنوُّع الثقافي والعدالة الاجتماعية.

إن المقاومة، في عمقها الفلسفي، ليست سوى عملية عودةٍ إلى الذات الإنسانية، وإلى الاعتراف بحق كل فرد في العيش بكرامة. فهي بذلك ليست فقط مقاومة سياسية أو اقتصادية، بل هي مقاومة ثقافية وإنسانية عميقة.

□ رابعًا: غزّة اليوم.. واهتزاز جدوى التعارف مع الغرب

إن أطروحات مثل الحوار والتعارف، مهما بلغت من تماسك نظري ورقيّ أخلاقي، فإنها ستصطدم بجدار صلب اسمه الواقع «الجيوسياسي»، حيث لا يُقاس الانفتاح بمعيار التلاقح الثقافي، بل وفق خرائط المصالح وشبكات النفوذ. وإنّ الفجوة بين دعوات التواصل، الحوار، التعارف، وبين ممارسات الدول الغربية الداعمة للاحتلال الصهيوني، تكشف بوضوح أن المشكل لا يكمن في التنظير لهذه الأفكار الحضارية، بل في نية الغرب في تطبيقها، وفيما إذا كان يروم التحاور والتعارف أم الإقصاء والهيمنة.

في هذا الزمن الذي باتت فيه الحقيقة تُصاغ في مختبرات الصورة أكثر مما تُنتزع من وقائع الميدان، لم تَعدِ الحرب تنطلق من فوهة المدفعية، بل من رحم الشاشات، ومخابر البرمجيات، ومراكز الدراسات النفسية، التي تُعيد تشكيل الإدراك البشري على نحو

(29) Galtung Johan, «Theories of Peace: A Synthetic Approach to Peace Thinking», Oslo September, 1967, p14.

يجعل الضحية متّهمة، والمحتلّ حاملًا لراية «الحق».

إنها حروب ما بعد الحداثة، أو كما سمّاها بعض الباحثين: حروب الجيل الخامس، التي لا تسعى فقط إلى إسقاط الدول، بل إلى إسقاط الشعوب من داخلها، وتفكيك الذات، وإخماد كل صوت يحمل قدرة على قول «لا» خارج نطاق البثّ المسموح به[٣٠].

لقد أصبحت هذه الحروب تعتمد أدوات غير تقليدية: كالذكاء الاصطناعي، والهجمات السيبرانية، ووسائل الإعلام الموجَّهة، والتلاعب النفسي، وإعادة تشكيل الوعي الجمعي. إنها ليست فقط أدوات للهدم، بل لإعادة البناء وفق مقاسات الهيمنة الكونية الجديدة، حيث لا وجود إلَّا لصوت واحد، ورواية واحدة، تُفرغ الضمير من محتواه، وتُعيد تشكيله وفق مصلحة القوة[٣١].

ولعلّ غزة الجريحة، اليوم، هي تلك المرآة الأكثر وضوحًا لهذا النموذج المستبد (الغربي). فالقصف والحصار، رغم قسوتهما، لا يُشكّلان سوى الجزء الظاهر من جبل الجليد. وذلك أن المعركة الحقيقية تُخاض في مستوى أعمق: في محاولة تطويع الوجدان الفلسطيني، وإغراقه في حالة من الإنهاك الرمزي، بحيث تتحوَّل المقاومة إلى عبء، والتاريخ إلى وهم، والكرامة إلى فائض لا مكان له في المعادلة الواقعية.

وفي هذا السياق، تصبح «إبادات ما بعد الحداثة» أكثر من مجرَّد وصف أدبي للحرب، بل تشريح دقيق لنمط إبادة رمزية، تُحيل الإنسان (خصوصًا العربي – والفلسطيني تحديدًا) إلى كائن وظيفي منزوع الإرادة، مسجون داخل سردية الآخر (الصهيو – الغربي)، غير قادر على إعادة إنتاج ذاته إلَّا وفق خرائط العدو[٣٢].

لكن الكارثة ليست في نيران الحرب، فحسب، بل في أثرها على مفاهيم الحوار والتعارف بين الثقافات والحضارات. فقد بيّن الأستاذ زكي الميلاد، في مشروعه الفكري أن «التعارف الحضاري» لا يمكن أن يُبنى إلَّا على قاعدة الاعتراف المتبادل، والتوازن في

---

(٣٠) حسين باسم عبد الأمير، حروب ما بعد الحداثة وانعكاساتها على الدولة الحديثة: الصراع في سوريا أنموذجًا، مجلة الدراسات الإستراتيجية والعسكرية، المركز العربي للدراسات الإستراتيجية والسياسية والاقتصادية، ألمانيا، برلين، العدد ١٦، المجلد ٤، سبتمبر ٢٠٢٢م، ص ٢٨٦-٣٠٦.

(٣١) انظر: مركز المعارف للدراسات الثقافية: الحرب الناعمة المتحوّرة، بيروت، لبنان، ٢٠٢٢م، ص ١٥ – ٢٠. (بتصرف)

(٣٢) أسامة إسبر، إبادات ما بعد الحداثة، ١٢ مايو ٢٠٢٤م، صحيفة العربي الجديد، موقع إخباري وصحيفة عربية دولية يصدر عن شركة «فضاءات ميديا ليمتد». https: / /www.alaraby.co.uk

القوة الأخلاقية والمعنوية بين الأطراف. فكيف يمكن لهذا التعارف أن يُقام في ظل مشهد عالمي يُجزّئ الألم الإنساني، ويُصنّف الضحايا بحسب لونهم وجغرافيتهم، ويصمت صمتًا مريبًا حين تكون غزة هي موضع الألم؟

إن التعارف في اعتقادي، ليس مجرَّد تواصل بين الذوات، بل هو اشتباك في العمق مع معنى الإنسان، ومع كرامته، بوصفه ذاتًا تستحق أن تُسمع وتُفهم وتُحترم. وإن العالم الذي ينتج حروب الإدراك، لا يسعى للفهم، ولا للتعارف، ولا للحوار، بل للسيطرة والإذابة. ومن هنا، يصبح مشروع الحوار أو التعارف مع الغرب، مشهدًا مثاليًّا بعيدًا عن الراهن المؤلم الذي نعيشه نحن العرب المسلمون.

إننا أمام مفارقة كبرى: فالعالم الذي يرفع شعارات الحداثة وما بعدها، والتنوير وحقوق الإنسان، هو ذاته الذي يغضّ الطرف، اليوم، عن جرائم بشعة تُرتكب في حق أهلنا بغزة. فها هو الفيلسوف يورغن هابرماس[٣٣] (Jürgen Habermas) يكشف عن وجهه الحقيقي، ويُسقط القناع عن نظريته التواصلية التي طالما بشّرت بالحوار العقلاني والتفاهم المتبادل على أسس من العدالة والنِّديّة. ففي الوقت الذي يَدَّعي فيه دفاعَه عن «الحياد الأخلاقي» و«المجال العام الخالي من الإكراه»، يبرّر الردّ الإسرائيلي في غزة ويصفه بأنه «مبرَّر من حيث المبدأ»، متجاهلًا المأساة الفلسطينية بكل ما تنطوي عليه من معاناة وقهر وانتهاك فادح للكرامة الإنسانية. إن هذا الموقف لا يكشف فقط عن تحيّزه السياسي، بل يفضح أيضًا هشاشة البنية الأخلاقية التي تقوم عليها نظريته. فكيف يمكن الحديث عن تواصل عقلاني لا سلطوي، بينما يُقصى الضحية وتُشرعن أدوات القمع بحجج مبدئية مغلقة!

إن هابرماس، الذي لطالما شدّد في نظرية الفعل التواصلي على أهمية «الوضع المثالي للحوار[٣٤]» «situation de communication idéale» «يبدو اليوم بعيدًا كل البعد عن شروط هذا الوضع ذاته، حيث يُفترض أن يكون المتحاورون متساوين في الفرص، وألَّا يُقصَى صوتٌ بفعل القوة أو النفوذ. وبهذا، يتحوَّل خطابه من مشروع للتحرُّر إلى تواطؤ

(٣٣) يورغن هابرماس: فيلسوف وعالم اجتماع ألماني معاصر، يُعدُّ من أبرز مفكري مدرسة فرانكفورت الجدد. ركّز على قضايا العقل والتواصل والديمقراطية، وطوّر نظرية «الفعل التواصلي» التي ترى أن التفاهم العقلاني بين الأفراد هو أساس المجتمع العادل. وانتقد الحداثة من داخلها، ودافع عن إمكانيات التنوير والعقلانية التواصلية ضد النسبية والتشاؤم ما بعد الحداثي. كما شدَّد على أهمية الفضاء العمومي في الديمقراطية، حيث يتبادل المواطنون الآراء بحرية من دون هيمنة.

(34) J.Habermas, L'Ethique de la discussion , Trad. M.Hungadi, Paris, 1992, p. 35–36.

مع القهر، ويغدو «التواصل» الذي بشّر به أداة انتقائية، لا تعترف بإنسانية الجميع، بل تخضع لمنطق الانحيازات المسبقة[٣٥].

في غزة لا نشهد عدوانًا عسكريًّا فحسب، بل نشهد حدثًا كونيًّا لإفلاس سرديات الحداثة الغربية وما بعدها، فحين تتحوَّل «القيم الكونية» إلى أدوات قمع، ويُصبح الحوار أو التعارف مجرّد طقس سياسي لإعادة إنتاج موازين القوة، بدلًا من أن يكون فعلَ إنصاف. وعندما يصير الدّم الفلسطيني مجرَّد سائل رخيص لا يُلفِت الانتباه. حين تحدث كل هذه المآسي البشرية، تُصبح إمكانية التعارف والحوار والتواصل، مشاريع عسيرة التحقُّق، إن لم نقل: مستحيلة.

لقد أظهرت الجرائم التي تُرتكب في حق شعب أعزل – وعلى مرأى ومسمع من العالم– أن الغرب لا يقف على مسافة واحدة من القضايا الإنسانية، بل يُكيّل بمكيالين، لا بل بثلاثة وأربعة مكاييل، بحسب من هو «الضحية» ومن هو «الجلّاد». فعندما يكون القاتل إسرائيليًّا والضحيّة فلسطينيًّا، تَصمت أغلب دول العالم، وتُفرَّغ القيم الغربية من معناها، وتتحوّل دساتير «الحرية» إلى أوراق بلا سيادة. ويُعلِّق الغرب شعاراته على مشجب التحالفات: فلا الحرية يستحقها الفلسطيني، ولا الكرامة تليق به، ولا العدالة تُحاك من أجله.

ولكن حينما يكون الضحية إسرائيليًّا، تُعقَد الجلسات العاجلة في مجلس الأمن، وتُشحذ الأقلام لكتابة الإدانات، وتُحوِّلُ الصحفُ الكبرى غلافاتِها إلى عناوين كبرى، وصور باكية، لوجوه الضحايا الإسرائيليين، في مشهدٍ يكرّس التمييز بين الضحية المقبولة والضحية المهمّشة. أَلَا يكشف لنا هذا على أن القيم التي يفاخر بها الغرب، ليست سوى خطابًا مموّهًا بلغة الأخلاق؟ أَلَا يُعيدنا ذلك إلى فكرة «الاستعمار المتحضّر»، حيث يُمنح الإنسان قيمته وفقًا لموقعه في لعبة القوة، لا وفقًا لإنسانيته؟

إن هذه الازدواجية لم تُظهِر فقط زيف خطاب الحداثة الغربية، بل عرّت، أمام العالم، الطبيعة الهمجية لهذا الخطاب، الذي لم يُغادر أبدًا منطق «الذات المتفوِّقة». وإذا كانت مأساة غزة قد فضحت عمق الفجوة بين خطاب القيم وممارسة السياسة، فإنها –في المقابل– تدعو إلى إعادة التفكير في نظرية «التعارف» نفسها. فالعطب ليس في آليات الحوار أو التعارف، بل في جوهر الإرادة السياسية التي تحرّكه.

(٣٥) انظر: يحيى الكبيسي، حرب غزّة وأزمة هابرماس الأخلاقية!، مجلة القدس:
https: / /www.alquds.co.uk .٢٠٢٣/١١/٢٣

في اعتقادي أن العالم لا يحتاج، اليوم، إلى تعارف بين الثقافات والحضارات بقدر ما يحتاج إلى صدقٍ في النوايا، وإلى استعداد حقيقي للاعتراف بالآخر لا باعتباره «موضوعًا للمساعدة» أو «حقلًا لتجريب القيم»، بل باعتباره شريكًا في الوجود والمعنى. لقد بدا واضحًا أن الذي يحكم العلاقات الدولية اليوم ليس ميثاق الأمم المتحدة، ولا الشرعة العالمية لحقوق الإنسان، بل قانون الغاب الحديث، حيث تتحكَّم شبكات المال والسلاح والإعلام في مصائر الشعوب، وتُخرس صوت العدالة لصالح رواية المنتصر[٣٦].

لهذا، فإن الحديث عن تعارف حضاري، في ظل هذه المعادلات المأسوية، يصبح نوعًا من المثالية الفارغة، ما لم يُصحَب بوعي جذري بأن التعارف لا يبدأ من الخطابات، بل من الإرادات، ولا يُبنى من فوق، بل يتأسَّس أولًا داخل كل مجتمع، حين يتصالح مع ذاته، ويُحسن ترتيب أولوياته، ويُحصّن نفسه ضد كل الاختراق.

□ خامسًا: فلسفة التعارف الحضاري.. الفكرة التي لا تموت

ظهر لنا فيما ذكرناه آنفًا أن النظريات المسالِمة والمتسامحة من قبيل «التعارف الحضاري» أو «الحوار الحضاري» باتت تتحرَّك في عالم ليس مستعدًّا لسماعها، ففي خضمّ صخب الآلة الغربية المتسيّدة، تلوح هذه النظريات كأصداء خافتة، لا تجد آذانًا صاغية إلَّا في الهوامش؛ لأن العالم الذي نعيش فيه اليوم -وكما ذكرنا سابقًا- ليس ساحة حوار، بل ميدان صراع تغوَّل فيه الغرب وتمكّن من إعادة تشكيل خرائط العالم، بل وإعادة تشكيل وعي الشعوب.

في هذا السياق المتشابك والمضطرب، تتحوَّل الدعوات الإنسانية المتسامحة مثل (التعارف بين الحضارات) إلى همسات خافتة في مواجهة إعصار عاصف. إذْ كيف يُطلب من ثقافات مسحوقة أن تدخل في حوار متكافئ مع حضارة ترى في ذاتها مركز الكون ونهاية التاريخ؟! بل كيف يُرجى من ثقافةٍ أُقصيت عن دوائر التأثير أن تُقنِع القوى الكبرى بالتخلي عن امتيازاتها لصالح عالم أكثر عدلًا وتوازنًا؟!

ولكن ورغم ما يبدو من صعوبة تحقُّق هذه النظريات، إلَّا أنها ليست مستحيلة التحقُّق، أبدًا، بل هي إعلان عن مقاومة ناعمة ضد منطق الهيمنة. وهنا، تتبدَّى لنا قيمة تقدير الآخر كما قال الإمام علي كرم الله وجهه: «الناس صنفان: أما أخ لك في الدين، وأما

(٣٦) انظر: عبد الإله بلقزيز، العرب والحداثة كونية الحداثة ونسبيتها، ملتقى: العولمة والحداثة، مصدر سابق.

نظير لك في الخَلق»[٣٧]. وهي حكمة تختزل كل فلسفات التعارف والحوار والتقارب، وتفتح لنا بابًا لفهم الآخر كفرصة لاكتشاف ذواتنا على نحو أعمق.

علينا، نحن المثقفين الذين لا نملك الجيوش، ولا نتحكَّم في الأسواق، أن نحمل مشعل الفكرة، وأن نكون ورثة الحكمة في زمن السوق. وقد لا يسمعنا صُنَّاع القرار، لكن التاريخ كثيرًا ما سُيّر على يد من لم يكن يُنتظر منهم التأثير، كالصوفية، والفلاسفة العلماء، والأدباء، والشعراء، وكل الذين كتبوا في عزّ الظلام.

إن هناك من المفكرين، حتى من اليهود أنفسهم، من ينادون بفلسفة الحوار والسلام ونبذ العنف. ويمكن الإشارة إلى عدد من الأسماء المعروفة التي أسهمت في هذا المجال، مثل: الفيلسوف الفرنسي إيمانويل ليفيناس (Emmanuel Levinas)[٣٨] (١٩٠٦ - ١٩٩٥م) الذي كان يؤمن بأن جوهر العلاقة بين الأنا والآخر لا تبدأ من ميزان القوة، بل من الاعتراف الإنساني المتبادل، الذي هو أساس أي تعارف حقيقي، فقد أشار قائلًا: «وحدَها العلاقة بين كائن وآخر، يمكن أن تكون روحية، وما يهم هو المتاجرة الروحية بين الكائنات، ولا يتعلَّق الأمر هاهنا بالاحترام، ولكن بالحبّ»[٣٩].

وكذلك المفكر نعوم تشومسكي (Noam Chomsky) (١٩٢٨-.....) الذي يرى بأن السلام لا يكون حقيقيًّا إلَّا إذا كان شاملًا ومتساويًا، وأنه لا يتحقَّق إلَّا من خلال العدالة ورفض الهيمنة واحترام سيادة الآخرين، منتقدًا في ذلك السياسات الخارجية للقوى الكبرى، وعلى رأسها الولايات المتحدة، التي يجب عليها أن تتخلى عن الحروب والتدخلات العسكرية التي تبررها غالبًا تحت شعارات كاذبة كـ«نشر الديمقراطية» أو «محاربة الإرهاب». وقد تنبَّأ بنهاية دولة إسرائيل، مؤكّدًا أن ما يحدث اليوم في غزة هو

---

(٣٧) الشريف الرّضِي، نهج البلاغة، شرح: الشيخ محمد عبده، بيروت - لبنان: دار المعرفة للطباعة والنشر، ج٣، ص٨٤.

(٣٨) إيمانويل ليفيناس (Emmanuel Levinas) هو فيلسوف فرنسي من أصل ليتواني يهودي، وُلد عام ١٩٠٦ وتوفي عام ١٩٩٥م، ويُعدّ من أبرز فلاسفة القرن العشرين في مجالي الأخلاق وفلسفة الآخر، تميّز بفكره الأخلاقي العميق، حيث جعل العلاقة مع «الآخر»، أي الإنسان الآخر، أساس الفلسفة، بدلًا من التركيز على الوجود أو الذات كما في الفلسفات التقليدية. وقد رأى أن الوجه الإنساني للآخر يُخاطبنا أخلاقيًّا، ويدعونا إلى المسؤولية والاحترام قبل أي تأمّل نظري أو عقلاني، تأثّر بالظاهراتية عند هوسرل، والوجودية عند هايدغر، لكنه تجاوزهما في اتجاه فلسفة تتمحور حول العدالة، والغيرية، والواجب الأخلاقي غير المشروط. من أبرز أعماله: الكلية واللانهائي (Totalité et Infini).

(39) Emmanuel Levinas, Difficile liberté, Essai sur le penser-à l'autre, grasset, 1991. P 78-79.

لحظة نادرة في التاريخ البشري[٤٠].

وأيضًا الفيلسوف الفرنسي اليهودي إدغار موران البالغ من العمر ١٠٢ عامًا، والذي عبّر خلال حضوره كضيف شرف للدورة الثانية لمهرجان مراكش (المغرب) للكتاب الإفريقي، عن «المأساة المروعة» الجارية في غزة، مستنكرًا صمت العالم، ومؤكِّدًا على أن صُنّاع القرار في إسرائيل ارتكبوا، بعد مجزرة السابع من أكتوبر، مذبحة حقيقية وواسعة النطاق ضدّ سكان غزة. واستنكر صمت الولايات المتحدة (حامية إسرائيل)، وصمت بعض الدول العربية، والدول الأوروبية التي تدَّعي أنها مدافعة عن الثقافة الإنسانية وحقوق الإنسان. فقال: «أشعر بالغضب لرؤية أولئك الذين يُمثِّلون أحفاد شعب تعرَّض للاضطهاد لعدة قرون لأسباب دينية أو عنصرية، والذين هم اليوم صُنّاع القرار في دولة إسرائيل، لا يقومون فقط باستعمار شعب وطرده جزئيًّا من أرضه، بل يريدون كذلك طرده إلى الأبد»[٤١].

هذا من دون أن ننسى إيلان بابي[٤٢] (١٩٥٤-.....) الذي عبَّر عن موقفه بكل صراحته وجرأة مبيِّنًا أنه منذ يونيو – حزيران ١٩٦٧، تعرّض نحو مليون مواطن فلسطيني للسجن من دون محاكمة؛ ولو لمرة واحدة في حياته على الأقل. ويعرف هؤلاء الناس أيضًا الواقع المروّع الذي خلقته إسرائيل في قطاع غزة عندما أغلقت المنطقة، وفرضت عليها حصارًا محكمًا، ابتداء من عام ٢٠٠٧م، وممارساتها المستمرة بقتل الأطفال في الضفة الغربية المحتلة. وهذا ليس جديدًا على الحركة الصهيونية التي طالما كان العنف أحد الوجوه الثابتة لها منذ قيام إسرائيل عام ١٩٤٨م[٤٣].

ومما يجدر التنويه إليه، أن كثيرًا من المثقفين والفلاسفة الغربيين لم يلتزموا الصمت

---

(٤٠) انظر: نعوم تشومسكي، الحرب على غزة ونهاية إسرائيل، ترجمة: ناصر ونوس، دمشق: دار الحصاد، ٢٠١٠م.

(٤١) عبد الرزاق بلعقروز ، الفيلسوف بين الانتماء والالتزام: الحرب على غزّة مِحَكًّا، الأحد ٢٤ كانون الأول ٢٠٢٣م، مجلة عروبة، https: / / ourouba22.com. وكذا: القدس العربي، إدغار موران يستنكر مأساة غزة وصمت العالم، ١٤ فبراير ٢٠٢٤م. https: / / www.alquds.co.uk. وانظر أيضًا الفيديو على اليوتيوب بعنوان: الفيلسوف إدغار موران ينتقد إسرائيل في حربها على غزة ويستنكر الصمت العالمي. https: / / www.youtube.com / watch?v=0H8k64xpSws

(٤٢) إيلان بابي: مؤرخ إسرائيلي بارز وناشط اشتراكي، وهو أستاذ بكلية العلوم الاجتماعية والدراسات الدولية بجامعة إكسيتر بالمملكة المتحدة، ومدير المركز الأوروبي للدراسات الفلسطينية بالجامعة، والمدير المشارك لمركز إكسيتر للدراسات العرقية والسياسية. ولد بابي في حيفا.

(٤٣) انظر: ماجد كيالي، الصوت اليهودي ضد الحرب على غزة، المجلة، ٢٣ ديسمبر ٢٠٢٣م: https: / / www.majalla.com

تجاه المأساة الإنسانية في غزة، بل صدحوا بمواقفهم الرافضة للحرب، وفي طليعتهم: نعوم تشومسكي، ونعومي كلاين، وسلافوي جيجيك، ومارك كاميليري، وجوديث بتلر. وقد عبّر أكثر من ٣٣٠٠ كاتب وشاعر ومثقّف وفنّان بريطاني عن احتجاجهم عبر رسالة مفتوحة حملت عنوان: «فنانون من أجل فلسطين»، حمّلوا فيها حكوماتهم مسؤولية التواطؤ مع الجرائم المرتكبة في غزة، منددّين بالصمت الدُّولي والدعم غير المشروط لإسرائيل(٤٤).

هكذا -ومن خلال شهادة من ذكرنا من هؤلاء العقلاء وغيرهم مما لا يتّسع المجال لذكرهم- يبدو لنا أن فكرة التعارف الحضاري ستظل تومض كالنجمة في السماء، شاهدة على إمكانية إيجاد السلام والتفاهم بين الأمم. وأنها ليست مجرّد قيمة أخلاقية، بل هي رؤية فلسفية عميقة ترسّخ في عقل الإنسان التزامًا متجدِّدًا بالتعايش المشترك.

إن المستقبل قطعًا، سيكون للسلام والحوار والتعارف الحضاري، والرغبة في القبول بالآخر، فهذه القيم لن تموت أبدًا لأن جذورها عميقة في جوهر الإنسان ذاته، وهي الطاقة الحيّة التي تُغذّي سعيه نحو الفهم المتبادل، مؤكِّدةً على أن الاختلاف ليس عائقًا بل مصدرًا غنيًّا للإبداع والتطوُّر. وهي ليست مجرّد أداة دبلوماسية أو سياسية، بل هي موقف وجودي قائم على قناعة عميقة بأن التعارف والتفاهم والتواصل هي السُّبُل الوحيدة لبناء عالم يحتفي بالتعدُّد بدلًا من أن يعاديه(٤٥).

وفي هذا السياق، يتجلى إيمان العديد من المفكّرين حول العالم بهذا المبدأ، رغم ما تفرضه الظروف من تحديات. ففي اليابان، على سبيل المثال، أسّس دايساكو إيكيدا (١٩٢٨ - ٢٠٢٣م) منظّمة سوكا غاكاي الدولية التي تهدف إلى نشر قيم السلام والتفاهم بين الشعوب.

وفي الصين نجد المفكر وانغ كيبينغ (١٩٥٥-.....) أستاذ فلسفة في جامعة بكين للدراسات الدولية (BISU) بالصين(٤٦). وفي الهند نجد المفكر والسياسي الهندي حافظ

---

(٤٤) انظر: بودبوس سليم مصطفى، المثقف والطوفان، جريدة البلاد، ٠٨/ ١١/ ٢٠٢٣م.
https: / /www.albiladpress.com

(٤٥) انظر: نادية محمود مصطفى، العلاقات الدولية في التاريخ الإسلامي.. منظور حضاري مقارن، مصر: دار البشير للثقافة والعلوم، ط، ٢٠١٥م، ج٢، ص٤٠٢-٤٠٣-٤٠٤- (بتصرف).

(٤٦) يشتغل على الجماليات والدراسات عبر الثقافية، والحوار العالمي، وهو حاليًّا نائب رئيس الجمعية الدولية للحوار العالمي (ISUD). وعضو فخري في المركز الأولمبي للفلسفة والثقافة التابع لجامعة أثينا منذ عام ٢٠٠٧م، فاز كتابه «نحو جماليات عبر الثقافات» بجائزة بكين للكتاب ٢٠٠٤، كما فاز بجائزة المساهمة المتميِّزة في فلسفة وحوار السلام في المؤتمر العالمي للفلسفة، بسيول، سنة ٢٠٠٨.

راجموهان غاندي (Rajmohan Gandhi) (١٩٣٥ -.....)[٤٧] الذي ينادي بإرث جدّه المهاتما غاندي في الترويج لمبادئ اللاعنف والتفاهم بين الثقافات. وفي باكستان، يلوح اسم المفكرة الدبلوماسية مليحة لودهى (١٩٥٢ - .....)[٤٨] التي تروّج للحوار كأداة لحل النزاعات بين الأمم. وفي أمريكا اللاتينية، يبرز أوسكار آرياس سانشيز (١٩٤٠- .....) رئيس كوستاريكا السابق، الذي نال جائزة نوبل للسلام لدوره البارز في إحلال السلام في أمريكا الوسطى[٤٩]. وفي كندا، لا يزال نعوم تشومسكي يوجّه انتقاداته اللاذعة للسياسات الغربية، داعيًا إلى تفهم أكبر بين الشعوب المختلفة.

كما يظل الفيلسوف الصيني تو وي مينغ[٥٠] (Tu Weiming) (١٩٤٠-.....) شاهدًا حيًّا على قدرة الحوار بين الثقافات في تجاوز حدود الشرق والغرب، مؤكّدًا أن التفاعل الحضاري لا يقتصر على العالم الغربي بل يمتدّ ليشمل آسيا، حيث تُقدّر الثقافات قيم التفاهم والتعاون السلمي.

---

(٤٧) هو حفيد المهاتما غاندي، ويُعدُّ أحد أبرز دعاة السلام والحوار بين الحضارات والأديان، كتب العديد من الكتب التي تُعنى بفهم العلاقة بين الهندوس والمسلمين في الهند، مثل كتابه «Understanding the Muslim Mind»، الذي يُعتبر محاولة جادة لبناء الجسور بين الطوائف في المجتمع الهندي. ودعا إلى التسامح الديني، والحوار الحضاري داخل الهند وخارجها. شارك في مشاريع دولية في مجال السلام.

(٤٨) مليحة لودهى، دبلوماسية وعالمة سياسة باكستانية بارزة، وُلدت سنة ١٩٥٢ في لاهور، باكستان. تُعتبر أول امرأة تتولى منصب الممثّل الدائم لباكستان لدى الأمم المتحدة. شغلت سفيرة باكستان لدى الولايات المتحدة من ١٩٩٤ إلى ١٩٩٧، ومرة أخرى من ١٩٩٩ إلى ٢٠٠٢. وساهمت بشكل ملحوظ في تمثيل باكستان على المستوى الدولي وتعزيز الحوار بين الثقافات والحضارات.

(٤٩) أوسكار آرياس سانشيز هو سياسي كوستاريكي وناشط سلام، وُلد في ١٣ سبتمبر ١٩٤٠م في هيريديا، كوستاريكا. درس القانون والاقتصاد في جامعة كوستاريكا، ثم حصل على درجة الدكتوراه في العلوم السياسية من جامعة إسيكس في المملكة المتحدة، تولى آرياس رئاسة كوستاريكا مرتين: من ١٩٨٦ إلى ١٩٩٠، ومرة أخرى من ٢٠٠٦ إلى ٢٠١٠م. خلال فترة ولايته الأولى لعب دورًا حاسمًا في إنهاء الحروب الأهلية في أمريكا الوسطى، يؤمن بأن السلام لا يُختزل في وقف إطلاق النار أو إنهاء الحروب فقط، بل هو مشروع حضاري وأخلاقي يقوم على العدالة والحوار والتفاهم بين الشعوب والثقافات. ما يجعله نموذجًا لرجل الدولة الذي يُتقن فن الحوار عبر الاختلاف الثقافي والسياسي.

(٥٠) تو وي مينغ وُلد عام ١٩٤٠م في مدينة كونمينغ بمقاطعة يونّان في الصين. وهو أستاذ في الفلسفة الصينية والفكر الديني، يُعتبر أحد أبرز ممثلي الكونفوشيوسية الجديدة (Neo-Confucianism) في العصر الحديث، وقد لعب دورًا كبيرًا في تجديد الكونفوشيوسية وإدخالها في الحوار الفلسفي العالمي المعاصر. طرح الكونفوشيوسية ليس فقط كفلسفة صينية، بل كحكمة كونية قادرة على الإسهام في تشكيل عالم أكثر إنسانية. من أبرز مؤلفاته كتاب «The Global Significance of Concrete Humanity» حيث يطرح فيه رؤيته حول دور الكونفوشيوسية في معالجة القضايا العالمية في العصر الحديث.

إلى جانب جهود المفكرين، تلعب المؤسسات العالمية دورًا حيويًّا في تعزيز التعارف بين الثقافات والأديان. ففي الهند، تواصل مؤسسة غاندي للسلام العالمي نشر قيم اللاعنف والتسامح، مستلهمةً من تراث المهاتما الإنساني. أما في الصين، فيضطلع مركز تو وي مينغ للفكر الكونفوشيوسي بمهمة تطوير فهم أعمق للتفاعل الثقافي بين الشرق والغرب، من خلال قراءة معاصرة للحكمة الكونفوشيوسية. وفي الأردن، يعمل منتدى الفكر العربي على ترسيخ الحوار بين الثقافات، ودعم التنوّع الفكري في الفضاء العربي. بينما في مصر، يقوم مركز حوار الأديان والثقافات التابع للمجلس الأعلى للشؤون الإسلامية، وتحت إشراف وزارة الأوقاف، بجهود دؤوبة لفتح مسارات التواصل بين المعتقدات والثقافات المختلفة.

وتأسيسًا على ما سبق تتجلّى أمامنا حقيقة ناصعة وهي أنّ الإنسانية لا ولن تجد ذاتها إلّا في ضوء التلاقي والحوار، ولن تكتمل إلّا حينما تتعارف، وتتعرّف على وجهها في مرآة الآخر. فالتعارف ليس ترفًا فكريًّا ولا خيارًا مرحليًّا، بل هو نداء وجودي أصيل، يُصغي فيه الإنسانُ لنداء المعنى في ذاته وفي غيره، إنه لحظة صدق كونية يتجلّى فيها العقل الإنساني متحرِّرًا من عصبياته، ليصوغ مستقبلًا مشتركًا تُشرق فيه القيم الكبرى: السلام، والتفاهم، والاحترام المتبادل.

وفي زمن تتعالى فيه الأصوات النافرة، يبقى صوت الحوار بمثابة النبض الأخير في ضمير البشرية، والذي يُذكّرنا بأن التعدُّدية ليست تهديدًا، وأنّ الاختلاف لا يفرّقنا بل يدعونا إلى مزيد من الفهم والاحتواء؛ لأن التاريخ لمن يتأمَّل مساره لا يتقدّم بالصراع بل بالتآلف، ولا يُبنى بالقهر بل بالاعتراف المتبادل.

إنّ ما يشدّ خيوط الروح بين دايساكو إيكيدا، ووانغ كيبينغ، وما يُنسج من وشائج بين راجموهان غاندي ومليحة لودهى، وما يتآلف فيه فكر تشومسكي مع رؤى تو وي مينغ، هو ذاتُ النَّفَس الذي يسكن كتابات المفكر زكي الميلاد: إيمانٌ مشترك بأنّ التعارف الحضاري ليسا خيارًا بل قانونًا من قوانين الوجود، وامتثالًا حيويًّا لنداء الحق في قوله تعالى: ﴿يَا أَيُّهَا النَّاسُ إِنَّا خَلَقْنَاكُم مِّن ذَكَرٍ وَأُنثَىٰ وَجَعَلْنَاكُمْ شُعُوبًا وَقَبَائِلَ لِتَعَارَفُوا إِنَّ أَكْرَمَكُمْ عِندَ اللَّهِ أَتْقَاكُمْ إِنَّ اللَّهَ عَلِيمٌ خَبِيرٌ﴾(٥١).

ومن هنا نفهم أن الأمل لا يولد من فوَّهات البنادق، ولا من ركام الهيمنة، بل

(٥١) سورة الحجرات، الآية ١٣.

من شجاعة اللقاء، وسموّ الإصغاء. والتجاوز عن المظالم كما يشير إليه النص القرآني في قوله: ﴿ٱدْفَعْ بِٱلَّتِي هِيَ أَحْسَنُ فَإِذَا ٱلَّذِي بَيْنَكَ وَبَيْنَهُ عَدَاوَةٌ كَأَنَّهُ وَلِيٌّ حَمِيمٌ﴾(٥٢). فالعالم في جوهره ليس صراعًا بين حضارات، بل تعايش ممتدٌّ نحو المشترك الإنساني، ونحن فيه لا مجرّد شهود، بل رسُل سلام، وبُناة جسور، وحَمَلة رسالةٍ تبدأ بالتعارف، وتبلغ منتهاها بالمحبّة.

□ خاتمة

نصل في نهاية هذه المطالعة إلى أنّ مشروع التعارف الحضاري، في ظل ما يشهده العالم من أزمات متشابكة، لا يُمثل ترفًا فكريًّا ولا شعارًا عابرًا، بل هو نداءٌ أخلاقي وفلسفي يُعبّر عن أعمق ما تحتاجه الإنسانية اليوم؛ وهو الخروج من دوائر الصراع والانغلاق، نحو أفق من الانفتاح والحوار والتفاهم. لقد بات واضحًا أنّ تجاوز النزعة المادية التي تُغلق الأفق الإنساني، والانفتاح على معاني الكينونة المشتركة بين الشعوب، يتطلّبان إعادة تشكيل البُنى الثقافية والتعليمية التي تحكم علاقاتنا.

ومن هذا المنطلق، فإنّ الدعوة لتشكيل مؤسّسات فكرية وتعليمية عابرة للحدود، تُعنى بتنمية تعارف حضاري أصيل، لم تعد مجرّد خيار، بل ضرورة تاريخية. كما أن دعم المثقفين والمفكرين المؤمنين بقيم التواصل، وتفعيل شبكات الحوار والتعاون الأكاديمي، يُعدّ من أولى الخطوات نحو بناء مستقبل أكثر عدلًا وتسامحًا.

وفي هذا السياق، لا يسعنا إلَّا أن نثمّن عاليًا تلك الجهود الفكرية الرائدة التي بذلها المفكر زكي الميلاد في بلورة مفهوم تعارف الحضارات، هذا المفهوم الذي لم يكن مجرَّد نظرية في العلاقات الثقافية، بل رؤية إنسانية أصيلة تؤمن بأن الحوار والتعارف هما أساس السلام العالمي. ورغم ما يعترض هذه الفكرة من تحديات وعوائق، فإنها لن تموت؛ لأنها تعبّر عن أعمق ما تتطلَّع إليه البشرية في مسيرتها نحو التفاهم والتعايش.

إنّنا، إذ نختتم هذه المداخلة، لا نختم نقاشًا، بل نفتح آفاقًا جديدة للتفكير والعمل، تقوم على قناعة راسخة بأن الحوار هو طوق نجاة هذا العالم، وأنّ التعارف بين الشعوب ليس حلمًا مثاليًّا، بل مشروع واقعي يمكن أن يتحقَّق بإرادة المفكّرين، وتضامن المؤسسات، وصدق الالتزام بقيم الإنسان العليا.

---

(٥٢) سورة فصلت، الآية ٣٤.

فلسفة الوعي المكاني في قراءة العقول الأخرى

الدكتور وائل أحمد خليل الكردي*

□ مقدمة

كتب لويس عوض قائلًا: «لا سبيل إلى تتبُّع تسلسل أفكار الشعراء عن العالم الآخر سواء بالتأثُّر الأدبي الخاص أو من خلال التراث الروحي الشائع المتوارث، إلَّا بالرجوع إلى أوديسا هوميروس، وإنيادة فرجيل، وتحوُّلات أوفيد - أو ما يسمى بالميتامورفوز وحلم شيبيو لمكروبيوس، فضلًا عن الرجوع إلى ملحمة جلجامش البابلية الشهيرة، وإلى قصة المعراج والرؤيا لا كما وردت في الكتب المقدسة فحسب، بل كما تصوَّرها الأدباء والشعراء أيضًا في قصص المدينة الفاضلة وفي قصص الوردة وجنة العشق الإلهي، فهذه الأعمال ليست إلَّا حلقات كبيرة في السلسلة الطويلة من رحلات الخيال في العالم الآخر»[1].

(١) لويس عوض، على هامش الغفران، دار الهلال، القاهرة، العدد ١٨١، أبريل ١٩٦٦م، ص ١٥.

* رئيس قسم الفلسفة والدراسات الثقافية بالأكاديمية العربية في الدنمارك، أستاذ الفلسفة والنقد بجامعة السودان للعلوم والتكنولوجيا، من السودان، البريد الإلكتروني: wailahkhkordi@gmail.com

الشاهد في هذا القول، أن الإنسان منذ عهد الحضارات البعيدة قد فطن إلى أن «العبور» خلال الأمكنة هو من آليات تمييز الهوية الإنسانية بتمييز مناطق هذا العبور؛ فالعبور لا يكون إلَّا عبر أماكن، وهو على منوال ما قرَّرته النظرية النسبية لدى أينشتاين من تقسيم الكون إلى مجالات لا محدودة وفقًا للحالة الزمانية – المكانية الخاصة بكل مجال. وتبعًا لهذه الحالة الزمانية – المكانية تكون حالة الكائن فيه. هنا يتم إثبات أن المكان على وجه العموم له دور بارز في التكوين الطبيعي لأنماط البشر، وكذلك في صياغة طرق الحياة بفعل تلقائي بنحو ما هي عليه في تعدُّد وتباين الشعوب والقبائل، الأمر الذي يصبح «المكان» هو بحد ذاته إطارًا (Matrix) تحكميًّا لما يحتوي عليه. فهذا الإطار المكاني هو الذي يرسم ما يمكن الاصطلاح عليه بمسمَّى «الوعي المكاني»، وهو بالضرورة وعي جمعي ينتمي إليه الوعي الفردي.

وطالما أن هناك وعيًا جمعيًّا يدور في داخل الإطار المكاني الخاص به على النحو الذي يميّزه عن غيره من الوعي الجمعي للشعوب الأخرى بأماكن أخرى، فإن كل وعي جمعي هو بمثابة عقل وعقل آخر، تلك التي هي مفاتيح الفهم والتأثير لتلك الشعوب وفيها، الأمر الذي بدوره يوجب التمييز –والتكامل في آن معًا– بين مفهوم «المحدّد المكاني» ومفهوم «المحدّد الجغرافي» وتعيين نوع العلاقة بينهما.

على أساس هذه الفكرة يمكن تناول هذه المفاهيم بالدراسة بمنهج تحليلي في محورين رئيسيين:

المحور الأول: تكوين الوعي المكاني وفق منظور الإطار.

المحور الثاني: فهم العقول الأخرى وفق البعد المكاني والمحدّد الجغرافي.

□ أولًا: تكوين الوعي المكاني وفق منظور الإطار

يمكن القول في البدء: إن دراسات عقول المجتمعات ووعي الشعوب هي في الأساس دراسات استنباطية، أكثر الشيء يدور على بعض الأفكار والنصوص والمنتجات الفنية والوقائع التاريخية التي تمثّل إطارًا عامًّا يتمُّ في داخله اجتهادات التحليل على عقل ما أو وعي ما، وربما على ضروب مختلفة ولكنها على الجذر نفسه.

وهكذا فإن العقل ما هو إلَّا أداة فطرية، وأوثق تعبير في وصفه قول الفيلسوف

الفرنسي رينيه ديكارت بأنه الأعدل قسمة بين الناس، فإن كان التخصيص بالوصف العقلي هذا لازمًا فإنه يكون على النحو المجازي بتعيين جملة من آثار متميّزة لكيان معيّن؛ فإن ذلك ليس يكون على العقل كمادة فطرية، وإنما على نتائج العقل ونتائج الفعل المجتمعي التاريخي الصادر عنه. فما هو خاص إذًا، بكيان معيّن إنما هو جملة نتائج ذاتية ترتّبت على مقدمات ذاتية صيغت بآلة أو بأداة العقل لدى هذا الكيان كما صاغ بها غيره نتائجه المغايرة على مقدماته. فتكون هذه النتائج والمقدمات هي المعبّر عنها بصفة «الوعي» والتي تحمل هذه الخصوصية في استعمال العقل على نحو أو طابع معيّن.

إن العقل على هذا التصوُّر متَّصل حتمًا بالمكان، إذ لا يمكن فصل العقل وفاعليته الحسابية والانفعالية عن المحيط المكاني العامل فيه والمنتمي إليه، خصوصًا إذا تصوَّرنا مفهوم المكان على نحو أشبه بما أعطاه إيمانويل كانط في كتابه «نقد العقل المحض» من ناحية معيَّنة، وهي التي قال عنها: «المكان هو تصوُّر ضروري قبلي يُشكِّل أساسًا لجميع الحدوس الخارجية، ولا يمكن البتَّة أن نتصوَّر أن ليس هناك مكان، رغم أنه يمكننا أن نفكّر أن ليس ثمَّة موضوعات في المكان. فهو يُعدُّ بمثابة شرط لإمكان الظاهرات، لا بمثابة تعيُّن تابع لها، وهو تصوُّر قبلي يُشكِّل أساسًا للظاهرات الخارجية بالضرورة»[٢]. فالمكان على هذا التوصيف هو حالة شرطية، ويمكن الإضافة على هذا التوصيف أن المكان هو موجود على الواقع والحقيقة، ولكنه أقرب إلى الوجود الميتافيزيائي إذا أُخذ بمفرده، أي بمعزل عن العامل الجغرافي.

فإذا كان المراد بحثيًّا هو تأسيس منظومة تشاركية وتداولية ذات قيم عمرانية لكافة الشعوب والقبائل، فلا بد إذًا، من تحقيق الفهم لبنية العقول الإنسانية الجمعية بحسب أنماط الوعي الثقافي المتعدِّدة لهذه الشعوب والقبائل استنادًا إلى قول الله تعالى في شطر الآية الكريمة: ﴿جَعَلْنَاكُمْ شُعُوبًا وَقَبَائِلَ لِتَعَارَفُوا﴾[٣]، والتي تُقلِّها أحيز جغرافية تتبع لأحوالهم المكانية، تسهم بشكل أساسي في تكوين الأطر الذهنية التي تصب فيها المدركات وتنتظم في داخلها لتصير معارف محدَّدة.

ولذلك كانت «نظرية الإطار» (theory of matrix) هي المحدّد المنهجي التصنيفي له على أقرب وجه. فحيث إن الإنسان لا يتعامل مباشرة مع الطبيعة، ولكن من خلال

(٢) إيمانويل كانط، نقد العقل المحض، ترجمة: موسى وهبة، مركز الإنماء القومي، بيروت، ص ٦١.
(٣) سورة الحجرات، الآية ١٣.

عضويته في مجتمع إنساني والذي يعتبر «المكان» محدّدًا من محدّدات ترسيم الإدراك والفهم والتفاعل والبناء الوظيفي لديه. فنظرية الإطار -والتي نشأت في الأصل كنظرية في علم النفس الإبداعي- هي على وجه التحديد؛ وضع وتنظيم سلسلة التجارب والخبرات التي يمر بها الإنسان في محيط بيئي مكاني وزماني معيّن، ويسجّلها الذهن على هيئة أبنية أو عناقيد أو ملفات بحسب موضوعاتها وتاريخ ورودها، وهذا التصنيف للخبرات يتمُّ في عدة مستويات أو أطر تترتَّب بحسب قوة الشحنة العاطفية الملتصقة بها، وبحسب قربها من الاهتمام الشخصي والقرب من الذات[٤].

وهذا ربما يفسّر نشوء الحالة العاطفية أو الوجدانية المؤلّفة لمفهوم الهوية والشعور بالتوطّن المرتبط بالمكان والذي يحوي في داخله المحدّد الجغرافي، والذي يرتدُّ بدوره كعامل مؤثِّر -وفق منظومة الأطر الذهنية- في تنظيم الفعل والسلوك الإنسانيين وفق هذا الحيِّز المكاني - الجغرافي، بما يحتويه داخل حدوده من طريقة حياة وثقافة وعادات اجتماعية، وأعراف حاكمة، وقوانين تشريعية ضابطة، وتداول لغوي معيّن. إذًا، فنظرية أو منظور الإطار وفق المحدّد المكاني الحائز على العامل الجغرافي ووفق المحدّد الاجتماعي العرفي الذي سعى إليه الأفراد، هو ما يُشكِّل خارطة قراءة «العقول الأخرى» (other minds).

وجدير بالإشارة أن مفهوم «المكان» أو «المحدّد المكاني» يستوعب في دائرته كافَّة اتجاهات التعريف له على نحو متكامل ومتداخل بتطوراتها التاريخية بحيث يُؤلِّف في الأخير إطارًا فاعلًا. فهناك الاتجاه الذي يذهب إلى أن تصوُّر الإنسان للمكان قبل ظهور الفلسفة -التي حاولت تفسير المكان كمقولة فلسفية في الأساس- كان مرتبطًا بالوجود المحسوس لتجربة الأشياء في العالم الخارجي، «هذه التجربة تتألَّف مما ندعوه بالاقترانات الناعمة، فالصور الذهنية للمكان لدى الإنسان البدائي هي صور مظاهر محسوسة تُشير إلى مواقع لها لون عاطفي»[٥]. وذلك حيث كان يغلب التفاعل الوجداني في تكوين الأطر الذهنية في تلك العهود، «ومن هنا فإن المكان عند القدماء يأخذ طابعًا ميثولوجيًّا... وإن التفسير الحسي للمكان كان هو السائد في تفكيرهم»[٦].

---

(٤) جمال عبد الملك (ابن خلدون)، مسائل في الإبداع والتصوُّر، بيروت: دار الجيل، ١٩٩١، ص ٢٧.
(٥) المرجع السابق، ص ١٧.
(٦) المرجع السابق، ص ١٧.

وهذا التصوُّر عند القدماء كان سابقًا على إدراك مفاهيم الزمان والحركة ونحو ذلك من قياسات لحالة الكائن الطبيعية في الحيز المكاني. فلا نجد في أشعار هوميروس، مثلًا، فيما بين القرنين التاسع والثامن قبل الميلاد أثرًا دالًّا على المكان بمعناه الاصطلاحي الراهن، ولكن يمكن القول: إنه يتكامل مع الظهور الفلسفي في تصوُّر المكان، حيث ذهب الفلاسفة إلى تحديد مفهوم المكان فلسفيًّا بأنه ما يحمل فيه الشيء أو ما يحوي ذلك الشيء ويميّزه ويحدُّه ويفصله عن باقي الأشياء»[٧]. أي وفق التعبير الأرسطوطاليسي للمكان بأنه «كل موضع تمكَّن فيه المتمكِّن، وهو نهايات الجسم»[٨].

وهنا نتناول هذا التصوُّر نفسه، ولكن بنحو أكثر تجريدًا لما يحمله المكان، أي من ضمن الأشياء التي يحملها المكان «الموقع الجغرافي»، وهذا ما يتمُّ تفسيره على المستوى المنطقي وفق منظور الإطار. فتكتمل دائرة المعنى الكلي للمكان بما يتمثَّل في مقولة «الأين» كما أوردها الفيلسوف العربي ابن سينا، في كتابه «السماع الطبيعي»، فكان من قبيل التفسير المنطقي للمكان اعتباره جنس لا نوع تحته مثل: الفوق والتحت واليمين والشمال وغيرها، وليكون بذلك دائرة كلية شاملة للوجود؛ فإن كون الجسم فوقًا فهو في «أين»، والكون تحت «أين»، والكون في الهواء «أين»، وفي الماء «أين».

ومن هذا نتج نوعان من تصوُّر الأين، «أين حقيقي» للجسم، وهو كون الشيء في المكان الحقيقي، أي المكان المتعين الممتلئ بالجسم الخاص، وأين «غير حقيقي»، وهو كون الشيء في المكان الثاني غير الحقيقي، وهو المكان المتَّسع ولا تحدُّد فيه وجود خاص[٩].

ويمكن تفصيل ذلك من خلال تحديد الأين «مكانًا منطقيًّا بعدَّة خواص هي:

أولًا: أنه لا يمكن إدراك أين واحد بالعدد يحوي جسمين طبيعيين، ولكن يمكن إدراك أين بالنوع يحوي جسمين طبيعيين، كجسمين يكونان في السوق معًا.

ثانيًا: أنه يكون إما «بالذات» مثل كون النار فوق، أو «بالعَرَض» كأن يكون الحجر في الهواء، فذات النار تطلب «الفوق» بطبعها، أما ذات الحجر فتطلب «السفل»، ومن ثَمَّ فإن أين الذي يسكن فيه بالأعلى ليس هو مكانه الحقيقي، بل مكانه هو الأرض نظرًا

(٧) المرجع السابق، ص ١٩.
(٨) المرجع السابق، ص ٣٥.
(٩) حسن مجيد العبيدي، نظرية المكان في فلسفة ابن سينا، مراجعة: عبد الأمير الأعسم، العراق: دار الشؤون الثقافية العامة، الطبعة الأولى، ١٩٨٧، ص ٧٦.

لطبيعته الخاصة به.

ثالثًا: يمتاز الأين المنطقي بخاصة الإضافة، ويمكن إدراكها بالنسبة إلى نسبة بين جسم وآخر، كون الهواء فوق بالقياس إلى الماء لأنه في مكان أقرب إلى فوق.

رابعًا: الأين فيه تضاد، حيث إن الكون في المكان الذي عند المحيط هو مقابل للكون الذي عند المركز لا يجتمعان، فهما معنيان، وقد يوجد لهما موضوع واحد يتعاقبان عليه، وبينهما غاية الخلاف(١٠).

وطالما أن هذا المحدّد المنطقي يفرض علينا إدراك الأشياء والكائنات في إطارها المكاني كحالة جوهرية لازمة، فإن هذا الإدراك بدوره يستلزم ضرورة الوعي بهذا الجانب الجوهري في تعيين أحوال الأجسام والكائنات، وهو ما يُمكن الاصطلاح عليه بمفهوم «الوعي المكاني». «إن مشروع الوجود يعني خطة للمستقبل؛ أي ترتيب أحداث معيَّنة تقع في الزمان، وأي ترتيب أو تخطيط للمستقبل يعني نوعًا من الوعي. أما بالنسبة للجماد فاختصار المكان يعني تركيز المادة واعتقال حركتها وضغطها ضغطًا شديدًا يؤدي لفقدان المادة لترتيبها ونوعيتها. وهكذا نجد أن اختصار المكان يعني إلغاء مظهر من مظاهر الوجود المادي، فالمادة تنزع للتمدُّد في المكان. وهكذا فإن تصوُّر الوجود بدون أبعاد المكان مُتعذِّر»(١١). وإن تصوُّر الإنسان بغير البعد المكاني يعني ضياع جانب جوهري من هويته. وعلى هذا يمكن تحديد «الوعي المكاني» بأنه وعي فينومينولوجي قصدي على الظاهرة المكانية بكل ما تحتويه من «سطح» و«جوهر»؛ أي إن الإدراك لأيِّ ظاهرة لا ينفك حتمًا عن مكوِّن «المكان» الجوهري فيه.

وهنا يتجلَّى الفرق البارز الذي كان من شأن «الفينومينولوجيا» (phenomenology) أي الفلسفة الظاهراتية أن تقدّمه بين مفهوم «السطح» ومفهوم «الظاهر»، أن الظاهر كلمة معنى ما يبدو من حقيقة الشيء بما يجعل تصوُّر مجمل حقيقة الشيء أمرًا ممكنًا ومتوقَّعًا؛ إي إن الجزء من حقيقة الظاهرة هو حقيقة ويحمل جوهر الحقيقة الكلية للظاهرة. بمعنى أن هذا الجزء للحقيقة الذي يبدو لعياننا في لحظة معيَّنة ونظرتنا إليه من زاوية رؤية معيَّنة إنما يحمل إمكانية الاستدلال منه على باقي الحقيقة ومضمونها الكلي، فإن إصبع واحد في

(١٠) المرجع السابق، ص ٧٦-٧٧.

(١١) جمال عبد الملك (ابن خلدون)، مسائل في الإبداع والتصور، مصدر سابق، ص ١٦٩.

يد إنسان يدل على الشفرة الوراثية والتركيب الجيني لهذا الإنسان بكامله. فهكذا يوحي بإدراك الجزء الظاهر أو المعروض في أيِّ ظاهرة بتصوُّر الكل الكامن على هيئة لا تبتعد عن الإطار العام الكلي لما ينتمي إليه هذا الجزء منها وإن تعدَّدت أشكاله. أما السطح فهو عَرَض في مقابل الجوهر وما ينبئ عن المتغيّر في الشيء، مثل تلك الثياب التي يُبدِّلها الإنسان على جسده كل يوم بأشكال وألوان مختلفة وعلى نحو متجدِّد.

وعلى هذا الأساس فإن التعامل مع «المكان» بأنه ظاهر أو ظاهرة هو ما يُحدث فرقًا اعتباريًّا بينه وبين مفهوم آخر وثيق الصلة به وعلى مقام عالٍ من الأهمية هو «المحدِّد أو العامل الجغرافي». حيث يمكن القول: إن «المكان» هو إطار لمحل أرضي جوي بحري ذا ارتباط وجداني عليه وانتماء وجودي تكويني، في حين أن «الجغرافيا» (geography) هي سطح لمنطقة أرضية جوية بحرية معيَّنة ذات حدود فاصلة، والمقصد هنا بالجغرافيا ليس وفق المفهوم الطوبوجرافي وإنما وفق المعنى السياسي.

لذا يمكن، إذًا، تصوُّر العلاقة -فلسفيًّا- بين مفهوم «المكان» ومفهوم «الجغرافيا» على هيئة دائرتين تتضمَّن إحداهما الأخرى. فالمكان هو الدائرة الكبرى التي تتضمَّن في داخلها وتبعًا لها الجغرافيا كدائرة صغرى محدّدة. وكمثال لإيضاح هذا الأمر، إن المنطقة العربية اليوم تقوم على ظاهرة مكانية واحدة ممتدَّة من المحيط غربًا إلى الخليج شرقًا وعبر قارتي آسيا وأفريقيا، العامل الجوهري فيها هو البناء الوجداني المشترك للناس المرتكز على أصول لغوية وتاريخية وتقاربات ثقافية وطريقة حياة وما نحو ذلك، وهو ما تسبَّب في ظهور دعوات معاصرة لإثبات الهوية العربية على أسس قومية.

هذا في مقابل تقسيمات جغرافية حدودية مصطنعة، ميَّزت بين أقطارها وفق محدّدات جيو-سياسية (geopolitics) معيَّنة، وهذا ما يحقّق بدوره الفارق بين مفهومي «الهوية» و«المواطنة»، فالهوية تقوم على المكان كظاهرة فينومينولوجية بغض النظر عن التقسيمات الحدودية الجيوسياسية، بينما المواطنة فهي حق إجرائي للانتماء للدولة التي تقع إطار حدودي جيوسياسي بغض النظر عن محدِّد الهوية. وكم من هوية مكانية واحدة لشعب ممتدّ عبر حدود جغرافية سياسية متعدّدة، وكم من حدٍّ جغرافي حوى في داخله أماكن متعدّدة؛ إذ ليس المقصود هنا بالكبر والصغر لهذه الدوائر من حيث الحجم الميداني، وإنما من حيث الدلالة الوجودية للإنسان. وهذا مما تحقّقه دراسة «الوعي المكاني» في علاقته ودوله لفهم «العقول الأخرى» كوحدة تكاملية كلية للإنسان ومكانه.

□ ثانيًا: دور الوعي المكاني في قراءة وفهم (العقول الأخرى)

إن كلمة «وعي» تفيد اصطلاحيًّا الإدراك التكاملي بين الفهم والتفاعل من خلال الجمع بين «العقل الحسابي» (reasonable mind) و«العقل الانفعالي» (emotional mind) في وحدة واحدة. فالعقل الحسابي هو المتعلّق بالعمليات المنطقية والرياضية والفيزيائية والحسابات الإحصائية والبحوث التاريخية والوصفية. أما العقل الانفعالي فهو القائم بالأحوال الوجدانية الشعورية والعاطفية والمزاج الذاتي والتفاعل الجمعي ونحو ذلك(١٢).

ولإيضاح هذه العلاقة الثلاثية بين «الوعي» و«المكان» و«العقول الأخرى»، فيمكن القول بأن الاتِّساع الحتمي لمفهوم المكان على المحدّد الجغرافي هو اتِّساع في المعنى الحامل له المكان باعتبار الوجود الإنساني الاجتماعي. وهذا الوجود الإنساني الاجتماعي إنما يتحقَّق على أوجه مختلفة، فهناك المجتمع ذو الكتلة البشرية الواحدة، وذو النسيج الاجتماعي المتقارب أو المتداخل، ويشترك كل طرف فيه مع الطرف الآخر في هوية واحدة تُعيِّن سمته العام وطريقة حياته وبنائه الوجداني الانفعالي، فإن العنصر الواحد في هذا النسيج يمثّل الكل(١٣). وغالبًا ما يكون هذا المجتمع ذو الكتلة البشرية الواحدة قائمًا في مكان بحدوده الجغرافية نفسها؛ أي يتطابق الحد الجغرافي مع الحيّز أو المحيط المكاني المنطقي، إلَّا إذا أتى عامل خارجي وأحدث تقسيمًا سياسيًّا غير طبيعي للامتداد المكاني بحدود جغرافية جديدة ففصلت المكان الواحد. تمامًا مثلما في حالة ألمانيا التي تمَّ تقسيمها بعد الحرب العالمية الثانية إلى قسمين، فقام كل قسم منهما كدولة مستقلَّة هما ألمانيا الشرقية وألمانيا الغربية، فصارت الحدود الجغرافية متعدِّدة بينما المكان لا يزال ممتدًّا. هنا يمكن للوعي المكاني لدى من يتعاملون مع هذا الشعب الألماني أن يقرؤوا ويفهموا عقله على أساس الامتداد المكاني وليس على أساس التحديد الجيوسياسي، ومن ثَمَّ أخذ وتمرير الثقافات وتبادلها مع هذا الشعب الألماني الواحد.

في هذا النوع من الحالات يتّفق «المكان الممتد» مع «المكان المنطقي» ويتحدان. ذلك في مقابل أنواع لحالات أخرى يتم الحساب فيها على أساس «المكان المنطقي»،

(12) Abigail Noel, Wise Mind, www.clinicalassociates.org /wise-mind, October 22, 2021.

(١٣) وائل أحمد خليل الكردي، المشروعية الإنسانية للشورى والديمقراطية، مجلة الكلمة، منتدى الكلمة للدراسات والأبحاث، العدد ١٠٥، ٢٠١٩م، ص ١٣٢.

حيث يكون المكان الممتد متصوَّرًا أو مجازيًّا في وضع جغرافي مغاير تمامًا. وفي أنواع هذه الحالات الأخرى، ينبغي أن نميّز -بصدد تعيين خاصية الوعي المكاني- بين حالتين في المجتمعات المؤلَّفة من مكوِّنات قبلية «قبائل» من خلال وجودها المتعدِّد على المكان الممتد الواحد. فالحالة الأولى، هي المجتمعات التي تتألف مما يمكن تسميته اصطلاحًا «القبائل الأسرية»، وهي أن المجتمع ككل ينتمي إلى أصل عرقي واحد مشترك، ولكنه ينقسم إلى قبائل على أساس تنوُّع الأسر تبعًا لرؤوس هذه الأسر من العصبية الذكورية على خط الأب، ولرابطة الرحمية على خط الأم، مع بقاء الهوية العرقية العامة لديهم جميعًا واحدة. وذلك على مثال القبائل العربية الأصيلة المتعدِّدة الأسر بنحو ما هو في منطقة شبه الجزيرة العربية، والتي هي على صورة قبائل أسرية، وعلى أصل عرقي مشترك بينها جميعًا -على الأقل وفق التحليل الجيني للأصل القريب وليس البعيد- وفي امتداد مكاني واحد برغم تقسيماته الجيوسياسية. في هذه الحالة يكون فهم «العقل الآخر» بأخذ العينة الإنسانية المكانية من منطقة جزئية واحدة فيها، فذلك كفيل بالتعميم التقريبي أو النسب -نسبة إلى أن الثقافة المحلية فيه تكون على وجه موحّد- على كل مناطق المكان أو النطاق الكلي للحالة(١٤).

والحالة الثانية، هي المجتمعات التي تتألَّف من «القبليات العرقية المتعدِّدة»، أي إن المجتمع يتألَّف من قبائل تنتمي إلى أصول عرقية مختلفة ومتباينة، يجمعها حدٌّ جغرافي سياسي واحد على الهيئة العامة التي تعرف، وفهم العقل الآخر في داخله، ومن ثَمَّ لا يكون الوعي المكاني لتعدُّد العقول الأخرى في هذا المحدّد الجغرافي على هيئة الكتلة الواحدة «مكان - إنسان»، وإنما يكون على هيئة مناطقية تتعدّد الأماكن فيها بتعدُّد الوجود القبلي المختلف، فلا تؤخذ العينة، إذًا، في تحقيق الوعي المكاني لفهم العقول الأخرى هناك إلَّا بحسب كل مكان ذي قبيلة عرقية عليه، ولا يصلح أن يمثّل الوعي المكاني بمكان - إنسان واحد لكل القبائل ذات الأمكنة المتعدّدة داخل هذا الحيّز الجغرافي الواحد والجامع لها، وذلك نسبة إلى تعدُّد الثقافات المحلية فيه. هنا لن يكون الرابط الجوهري للقبائل المتعدِّدة في الحد الجغرافي هو مبدأ «الهوية» الواحدة أو المشتركة، وإنما سيكون هذا الربط بينها قائمًا على مبدأ «المواطنة» المشتركة التي تعتمد أكثر الشيء على وثائق الجنسية وبطاقات الانتماء الوطني.

(١٤) المرجع السابق، ص ١٣٣.

بهذا يمكن أن نخلص إلى تعريف إجرائي لمفهوم قراءة «العقول الأخرى» في ارتباطه بالحيّز المكاني، بأنه الإطار الجامع لمكوِّن وجودي إنساني واحد ذي مكوِّن ثقافي محلي موحّد على ظرف مكاني مشترك، ويتميّز بذلك عن «الآخر» فيكون «العقل» هو القارئ ويكون «العقل الآخر» هو المقروء.

وكما أن العلاقة بين العقول والعقول الأخرى هي علاقة جدلية لأطراف متضادة، تؤدي إلى توليد لأشكال ثقافية جديدة في كل عصر على ذات الأماكن، فكذلك هي العلاقة بين المحدّد المكاني والعامل الجغرافي علاقة جدلية ينشئ أشكالًا متعدِّدة للدولة، بكونها الصيغ السياسية الضابطة والمنظمة لحالة «الهوية» وحالة «المواطنة».

□ خلاصة

إن العلاقة الجدلية بين الترسيم أو التقسيم المكاني – الجغرافي السياسي على طرف، والوجود الطبيعي للمكون البشري على الطرف الآخر. ينتج عنه مركّبًا هيجليًّا «نسبة إلى هيجل» وهو حالة الوعي الجمعي المتعدّد لمحدّدات العقول والعقول الأخرى. ولعل هذا ما أشار ابن خلدون في «المقدمة» إلى طرف منه في قوله حول المعتدل من الأقاليم والمنحرف وتأثير الهواء في ألوان البشر والكثير من أحوالهم، وبما مثل له من قول الفيلسوف ابن سينا في أرجوزته في الطب للعبير عمّا يرمي إليه:

بالزنج حر غيَّر الأجسادا حتى كسا جلودها سوادا
والصقلب اكتست البياضا حتى غدت جلودها بضاضا[١٥]

ولعلَّنا يمكن أن نأخذ جانبًا من تصوُّر الفيلسوف إيمانويل كانط في تصوُّره للمكان، واستصحابه مع تصوُّر ابن خلدون، ومع ما ورد عن ابن سينا عن فكرة المكان أو الأين المنطقي، من أجل تحقيق ما يمكن الاصطلاح عليه بمفهوم «الحالة المكانية». حيث يذهب كانط إلى أن المكان ليس مفهومًا إمبريقيًّا استمد من تجارب خارجية، وإنما هو تصوُّر ضروري قبلي (apriori) يشكّل أساسًا لجميع الحدوس الخارجية[١٦]. فتكون «الحالة المكانية»، على هذا، هي حالة تكوينية تلازم الفرد البشري وتثبت في الوقت نفسه

(١٥) عبد الرحمن بن خلدون، مقدمة ابن خلدون، تحقيق: المستشرق الفرنسي ا. م. كاترمير، بيروت: مكتبة لبنان، ١٩٩٢م، ص ١٤٨-١٥٤.

(١٦) إيمانويل كانط، نقد العقل المحض، مصدر سابق، ص ٦١.

فكرة وجود وحقيقة المكان؛ فالزنجي الأفريقي الذي سحب من أفريقيا إلى أوروبا وأمريكا في القرنين الثامن عشر والتاسع عشر، ومع الحملات الاستعمارية الفرنسية على بلدان أفريقيا، ما زالت سلالته في أمريكا وأوروبا تحمل خصائصه الوراثية نفسها التي تلائم تكوينه المكاني الأصل برغم الاختلاف الجغرافي التام؛ فالحالة المكانية هي التي تفرض على الإنسان ملائمته لواقع جغرافي «بيئي - مناخي» معيّن. وهذا لا يمنع -من خلال الملاحظة المشاهدة- من أن يتكيَّف الإنسان معيشيًّا مع مواقع جغرافية مخالفة للموقع الجغرافي الملائم لحالته المكانية بمرور الأزمان، مع بقاء احتفاظه بحالته المكانية بمرور الأزمان، ومع بقاء احتفاظه بحالته المكانية كمكون وجودي له.

الفلسفة بالتخفيض..

أي معنى لتكريم المثقف؟[1]

إدريس هاني

□ مدخل

أتساءل بدوري: هل الحياد يفرض عليَّ أَلَّا أشكر القيِّمين على هذه التظاهرة العلمية والاحتفائية؟ بالتأكيد، يفرض حدسي، قبل موقفي الأكسيولوجي، قدرًا من الوفاء لمن ساهموا في إسعادي بهذه المأدبة الحافلة بالمطارحات والمحبة. فالشكر هنا ليس مجرَّد عرف اجتماعي، بل هو فعل فلسفي أول، اعتراف بالآخر الذي يشاركنا بناء المعنى، وهو أول خطوة لمقاومة البرودة التي تفرضها علينا تجريدات العصر. والشكر للراعي لهذا الملتقى الوطني الثالث للفكر الفلسفي بالمغرب، أعني مؤسسة الخياري للدراسات والأبحاث، وجبهة القوى الديمقراطية، بتنسيق مع الأكاديمية

(١) ألقيت هذه الكلمة في الملتقى الوطني الثالث للفكر الفلسفي في المغرب، والذي خصص دورته هذه السنة ليوم دراسي في أعمال الكاتب وجلسة تكريمية، أقامته مؤسسة التهامي الخياري، وحزب القوى الديمقراطية بتعاون مع الأكاديمية المغربية للبحث الفلسفي العبر – مناهجي والجمعية المغربية لمدرسي الفلسفة، في يوم السبت ١٩ يوليو ٢٠٢٥م، بنادي المحامين بالرباط.

المغربية للبحث الفلسفي العبر-مناهجي، والجمعية المغربية لمدرسي الفلسفة، ولكل الإخوة والأساتذة الباحثين والحضور المحترم، كل باسمه مع حفظ الألقاب.

لقد كانت الحصة الصباحية لحظة قرائية بامتياز، عزَّزت عندي أهمية النص المفتوح على التأويل والقراءة، حيث يعتبر القارئ شريكًا في نمو المعنى وكماله. كنت بالفعل أعيد اكتشاف ما حبل به النص من المفاهيم التي يستقرئها القارئ بين ثنايا المنطوق، وإعادة تأهيل ما كان هامشيًّا في النص بفعل الغواية الكتابية لا القرائية. كل هذا يؤكِّد على أهمية الفكر النقدي والممارسة التأويلية، حيث في تراكمها وتناصها وإعادة توزيعها للمركزي والهامشي، برسم غواية الكتابة وسلطة المفكر فيه، تعفينا من ذهان ما أسماه أمبرتو إيكو بالمتاهة الهرمسية.

وهذا لا ينسيني أهمية هذا الاحتفاء الذي كنت مدينًا له في تجاوز وضعية الاستنزاف والاغتراب. فعلى الرغم من أن رهاننا على الفلسفة ظل رهانًا استراتيجيًّا صامدًا في عالم يتعرَّض لإبادة المعنى، عالم يخضع لتحدِّي الانتقال إلى ما بعد الإنسان، الوضعية التي كافحنا ضدها وسنكافح ضدها بقوة الحدس الأنطولوجي والوفاء لأصالة الوجود. وها هنا تكمن مفارقة الفيلسوف، فكما يقول نيتشه بأنه على الفيلسوف أن يكون «ابن عصره... ولكن على الضد من عصره». قدرنا أن نكون هذا «اللَّاآني» الذي يقف في قلب الزمن، لا ليمدحه، بل ليشخص أمراضه، وليكون ضمير عصره الذي فقد ضميره، حاملًا عبء السؤال في زمن الأجوبة السهلة.

لقد تساءلنا حول أيِّ معنى يا ترى لتكريم المثقف في زمن تهاوت فيه هوية الإنسان، بوصفه منتج الثقافة وضامنها؟ إنها بتعبير أوضح، ذلك الوفاء الذي لا يزال يسكن اجتماعنا الثقافي كزائدة دودية، وفاء بالدرجة الأولى للماهية الإنسانية التي لا يمكن استيعابها إلَّا بالوفاء الأعظم الذي لا نزال نراهن عليه في مقاومة انقلاب الماهية، وأيضًا فيما به امتياز الأنسنة، أعني الوفاء للوجود، وهو الوفاء الذي يجعل الموقف الأكسيولوجي نفسه فيضًا أنطولوجيًّا لا غنى عنه. وهذا الوفاء هو ما يعفينا من استحقاقات المغالطة الأنطولوجية، ويطلق العنان لما سميناه قبل سنوات بحدس الوجود.

إن مكابدة الفيلسوف تتجاوز هذا الرهق المقولاتي الذي يحتويه الوجود الذهني المجرد عن إلحاحية «الماصدقا»؛ ميزة كائن قائمة بالوجود وعليه، بل إنها مكابدة نسيان

الوجود (صدرائيًّا وهيدغيريًّا)، المكابدة التي تفرضها هشاشة كائن استغنى عن حدس الوجود وارتمى في حضن الاغتراب.

□ الحياد خيانة أنطولوجية

مشكلة المثقف لا تقف عند مهمَّته التاريخية في الاشتباك مع الواقع؛ لأن هذا الاشتباك حاصل منطقيًّا بين الوجود الذهني والوجود الخارجي، وعلى شرطه تتوقَّف نشأة المفهوم. إن استعادة الوجود تتطلَّب هذا الاشتباك مع الكينونة (الدازاين الهيدغيري). يحتاج المثقف أن يفي بهذه المهمَّة، ويُحَيِّن بين الفينة والأخرى ذكرى ميلاد معناه الذي وُلِد في إدانة جريدة الفج (L'Aurore)، المرافعة الرمزية التي قادها إيميل زولا ذات منعطف تاريخي حرج في قضية دريفوس الشهيرة. تلك المهمة التي بدأت تشهد تحوُّلًا مريعًا في عصر تحكم الخوارزميات السريعة، عصر يدعونا لقلب الصورة الرمزية لبروميثيوس، ضحية رهان التقنية، عصر سيشهد انقلابًا دراماتيكيًّا، جديرًا بأن يجعل الإدانة اليوم تتَّجه أولًا وقبل كل شيء ضد المثقف المستقيل نفسه؛ لأنه بدأ يلعب في المسافة التي فرضتها الإبستيمولوجيا شرطًا تكتيكيًّا بين الذات والموضوع، كي لا يقع في أخطاء «بارالاكس» في البصريات الاجتماعية، وليس بين الذات والعالم ككينونة، حيث شرط فهمه معانقته.

فالحياد المزعوم ليس مجرَّد موقف، بل هو اختيار وجودي، اختيار أن يكون المرء مُتفرِّجًا على حريق يلتهم بيته، إنه كما علمنا كيركغورد، التخلي عن الذاتية وشغفها اللامتناهي لصالح الموضوعية الباردة للقطيع، وهو ما يُمثِّل الموت الحقيقي للروح. فمفهوم المسافة كما أحسن التفكير فيه فرانسوا جوليان، المسافة كفن حفر الفجوة وتيسير الدخول، هو حفر ونفاذ يحيل على سكين الجزار بين اللحم والعظم لمزيد من الاختراق. نصنع المسافة بين السطور والظاهرات لنعانق باطن الأشياء أكثر ونشتبك مع العمق. هنا المسافة استراتيجيا لتجاوز الحياد نفسه.

قلت: ليست معضلة المثقف تقف عند اختلال المهمَّة التاريخية إياها، بل هي في جوهرها معضلة أنطولوجية، باعتبار أن المثقف متى رسم المسافة بينه وبين الوجود، اندحر في الوجود، واندحر بالوجود ناحية الكدورة. حدس الوجود يضعنا أمام مسؤوليتنا التاريخية في استرجاع منسي الوجود.

إن فكرة الحياد التي بدت لبيير بورديو أشبه بخرافة، هي ليست صوت داعية الاستقالة من مهمة المثقف الذي كان ولا يزال موصولًا بالمجتمع وقضاياه. لم يستثن إيميل زولا من قبيلة المثقفين قطاعًا مخصوصًا، لأن المهمة التاريخية التي اقترنت بالمثقف، بل بميلاده، جعلت من الحياد الأكسيولوجي بالمعنى الذي ذهب إليه ماكس فيبر، قضية بلا موضوع، حين يتعلَّق الأمر بمقاصد العلم ووظيفته. لقد كانت صرخة المثقف منذ ميلادها، انخراطًا غير مشروط في النضال من أجل الحرية والتحرر، انخراطًا أكسيولوجيًّا يحرِّر العلم نفسه من استقالته. التحرُّر قيمة راجحة في حدِّ ذاتها، وهي كفضيلة ترقى إلى أن تكون علمًا. العلم في أناركية فيرابند غير محايد، هو بالأحرى مقاولة.

لم تكن مشكلة الحياد في أيِّ علم أو مهنة شرطًا لتطوُّره، بل لا بد من حماية العلم ووظيفته من خطر الزيف والمغالطة التي تجعل من الحياد أفضل وسيلة لتقويض المعنى. إذا كانت العلوم الاجتماعية مهنة، فما هو هدفها؟ كانت السوسيولوجيا منذ العصر الإمبريالي الأعظم أداة استعمارية بامتياز. وكذلك كانت علمًا مناضلًا أيضًا. حتى ماكس فيبر وفي «الأخلاق البروتستانتية»، كان متحيِّزًا حتى النخاع، في تلك المفاضلة العجيبة لمركزية الأخلاق البروتستانتية في تاريخ الرأسمالية. لم يكن محترف سياسة كما نحا رايمون آرون، ولكنه أدرك أهمية بناء المشروع الاجتماعي، إنّ منزلق الترجمة لما سمَّاه ماكس فيبر الـ(WERTFREIHEIT)، بالحياد الأكسيولوجي (neutralité axiologique)، أبعدنا عن المحتوى التحرُّري نفسه للحياد، حيث قصد الواضع التحرُّر القيمي. وعلى هذا الأساس، وحين يكون الهدف تحرير الطالب من تحيُّزات وبرنامج الأستاذ، يصبح التحرر القيمي مطلبًا قيميًّا.

تلعب المغالطة هنا دورًا كبيرًا في تحريف محل النزاع، ذلك لأن سائر العلوم لا تحتاج التذكير بوضع مسافة من الانفعالات الشخصية في دراسة الظاهرة. ولا يحتاج الأمر إلى استعمال نعوت قدحية مغالطة لتهوين الموقف المسؤول من قضية إنسانية يكون ممتهن العلم أكثر الناس مطالبًا فيها بالإنصاف. الاستقالة ليست قيمة مضافة إلى العلم، كما أن الموقف التحرُّري ليس دعوة اختيارية. المسألة لا تتعلَّق بهوية العلم ووظيفته، بل المسألة ترتبط بعالم الإنسان، وكيف يتعيَّن أن يحمي العلم من الاختراق الذي يُقوِّض ماهيته. إن الفهم يُحرِّر، والسوسيولوجيا الإمبريالية تسعى لتقويض الوعي بعنف الاحتلال، والعمل على قلب الصورة التي تنتهي بإدانة المحلي.

وهنا نرى بوضوح ما كشفه فوكو، من أن المعرفة ليست مرآة محايدة للحقيقة، بل هي «سلطة – معرفة» (savoir–pouvoir) تشكّل وتخلق موضوعها. فالسوسيولوجيا الاحتلالية لا «تصف» المحلي، بل «تنتجه» كهامش، كآخر، لتبرير عنفها. في النسق الاحتلالي لا يوجد شيء محايد، فالسوسيولوجيا الاحتلالية كانت ولا تزال تنظر إلى المحلي كهامش دخيل وتهديد للمركز، وهي معنية بصناعة مجتمع مزيف، دخل بقوة العنف والاحتلال، ويسعى للتمكين عبر شرعية التقادم، وشرعية السوسيولوجيا التي لا تعالج أصل النزاع، بل تُعزِّز اجتماع أمر واقع. بهذا المعنى تبدو مشكلة المثقف في جوهرها، مشكلة أنطولوجية، لأن حقله الذي يشتغل فيه هو المعرفة، والمعرفة كما تأكَّد في الحكمة المتعالية هي عين الوجود.

□ مداخل الشر المعرفية

أستعمل عبارة الشر وأقصد بها البعد الأنطولوجي للشرور باعتبارها أعدامًا. وأن أيَّ اندحار ناحية الأعدام هي شرور، بعد أن تأكَّد لدينا أن الوجود هو خير محض. وفي هذا الصدد كان همُّنا ولا يزال هو الانشغال، بل الهوس، بملاحقة أشكال المغالطة التي ما فتئت تتهدَّد صرح المعرفة وتقضم مناعتها. فالمعرفة في زمن فرط المغالطة هي على مقاس مغالطة سرير بروكروست، تخضع كلّ حقيقة لمعيارها وقالبها الخاص، ضحية لقُطَّاع طرق حادوا بها عن وضعها التعقيدي، ليسهل تقويض مناعتها.

وقد نبَّهنا مرارًا إلى المؤامرة الكونية على الدماغ البشري، وهي تتوسَّل بأدوات عبقرية: عبقرية السيطرة. وتساءلنا مرارًا حول جدوى المنطق في هذا الكفاح المرير ضد المغالطة، وهل حقًّا لا يزال التعريف الكلاسيكي للمنطق محرزًا باعتباره صائنًا للفكر من الخطأ. تساءلنا تباعًا حول ما إذا كان المنطق عاصمًا للفكر من الخطأ، فمن سيعصم المنطق إذن من اختراق المغالطة؟ حيث اتَّضح لنا أن المغالطة لا تُقدِّم نفسها إلَّا عبر المنطق واستغلال مخاتل لقواعده. إنها المعركة الخالدة بين الفيلسوف الذي يسعى للخروج من الكهف نحو نور الحقيقة، والسفسطائي الذي يُتقن فن تزيين الظلال على جدران الكهف ليجعلها أكثر إقناعًا من النور نفسه.

إن من آثار المؤامرة الكونية على الدماغ البشري، غياب عاصم للمنطق نفسه من التهديد الذي تشكّله المغالطة في عصرنا المصاب بداء فقدان المناعة المنطقية. وقد اقترحنا

تحويل المهام لتكون حاجة المنطق إلى حكمة تعصمه من اختراق المغالطة قضية ملحَّة، وهذا يتوقَّف على يقظة الحدس، ذلك العنصر الضامن لمناهضة الفكر، حيث ومن دون حدس لن ينفع الأمم أورغانون مجرَّد. فالأمم الغابرة والأغبر منها مارست التفكير قبل اكتشاف الأورغانون. يحتاج الكشف عن المغالطة إلى حدس يقظ يقدح أمامنا فرضية الخطأ، وهذا لسان حال المخطئة في كلامنا، ونظرية الدحض بـ«بوبر»، وهو ما يُعزِّز فكرتنا عن الباراديغم المفتوح.

يحتاج الأمر إلى مران حدسي، لكن كيف يتحقَّق هذا المران؟ لا شكّ أن ضمور الحدس له صلة بهذا التجاهل والتهميش الممنهج للحدس من تأمّلاتنا النظرية وأفعالنا العملية. تجاهلنا أنّ البرهان نفسه لا يقوم من دون حدس.

إن للمغالطة دبيبًا خفيًّا في اختراق المقولات وإعادة نظم معيار العلم وبرمجته. فالحدس اليقظ بفضل المران، لن يخطئ الهسيس النشاز للمغالطة، حتى وإن داهمته بأسلوب سحر الخفة، أي التلاعب في تمثُّل الزمن الفيزيائي الموضوعي لاستيعاب النقلة المنطقية بين مقدمات البرهان، حيث هناك الممر الخطر للمغالطة.

لكن الحرب على المغالطة تقتضي حدسًا يقظًا ومهارة في فن الحرب واستيعاب الزمن والحركة. فالمُغالِط هو نفسه اكتسب مرانًا على الزيف حتى أن الزيف بات للمغالط طبعًا راسخًا وجبلة مركوزة. يكسبنا فن التخاطب والحجاج خبرة كافية لفهم مخاتلات المغالطة. فكما أن عدو المنطق هو المغالطة، فكذلك عدو المغالطة هو التاريخ، أي وضع المغالطة أمام تحدِّي العود البطيء، على وتيرة زمنية أخف سرعة، وروية أكبر. فالفكر الأصيل يتطلب سكينة وتأمُّلًا، ما يسميه هيدغر بـ«السكينة تجاه الأشياء» (Gelassenheit zu den Dingen)، بينما تزدهر المغالطة في الضجيج والعجلة. فالمغالط لا يترك لك فراغًا لاستدراك عملية التهريب غير القانوني للاعتبارات الزائفة.

وحتمًا، إن الفلسفة بالتخفيض، فلسفة السوق الصاخبة، لن تحمي المنطق من اختراق المغالطة، بل لا تزدهر الفلسفة بالتخفيض إلَّا في قلب هذا الصخب، باعتبارها ممارسة زائفة، معنية بالوجود من حيث هو خفيض، ومنهمكة انهماكًا فاحشًا في فلسفات الماهيات، مانحة إيّاها الأولوية والتّأسيس بدل الوجود الأصيل. وهذه الصلة بين المنطق والوجود الذي هو ضامن كلما نزعنا نحو أصالته، يصبح المنطق نفسه عرضة

لخطر الزيف متى نحونا منحى أصالة الماهية. إنّ هذه المعضلة ترخي بظلالها على الأشياء ومنطق الأشياء، وتحول دون يقظة الحدس ومرانه؛ لأنّ الحدس ينمو بقدر انكشاف الوجود وأصالته.

تتيح اللغة أيضًا زخمًا معجميًّا هائلًا لقلب الحقائق وإعادة توجيهها التوجيه الخطأ. يفرض المغالط إشكالية غير صحيحة ولا هي محل النزاع، وعبر تكثيف الخطاب يفرض على المخاطب استسلامًا غير مشروط بمحل نزاع مزيف. وما أن يبتلع الطرف الآخر الطعم حتى يتدفق الحجاج في صورته المنطقية العبقرية، على قاعدة حرف محلّ النزاع. تعتمد المغالطة على عامل الاستنزاف المادي والنفسي، لن تجد مغالطًا يتميّز بالرَّوِيّة إلّا في حالة مخاطبة نفسه وفي غياب الحجاج.

وعلى هذا المنوال حبك ألكسندر كويريه حبكته من أجل عالم لا نهائي، حين اعتبر أن فكر العلماء بمن فيهم سادة الفكر الإنساني، ليس دائمًا تفكيرًا منطقيًّا. لعل النقاش الذي جرى بين ديكارت وهنري مور هو خير مثال على ذلك، كيف سيتّهم هذا الأخير زميله ديكارت نفسه بالالتباس الذي انتهى به إلى ما يُشبه مغالطة خفية بين مفهوم اللَّاتناهي واللَّامحدّد.

إن شيئًا ما يحفزنا، وذلك هو ضعف النظر ومحاولة العقل نفسه، لتجاوز وضعية تاريخية ما، تبدو المغالطة هنا حاجة دفاعية لا شعورية، لكن الحدس يضعها مسبقًا بين قوسين ويُؤجِّل الحسم فيها. وهنا نُدرك القوة المرعبة لمقولة فتجنشتاين: «إن حدود لغتي هي حدود عالمي»، فالمغالطة في المفهوم ليست مجرَّد خطأ تقني، بل هي عملية بتر وتقليص للعالم نفسه. هنا صلة المعرفة بالزمن، علاقة الفهم بالتحرُّر من المغالطة، خبيثها وحميدها.

□ صرخة عبر – مناهجية لا بد منها

على قاعدة الحدس اليقظ بنينا استراتيجية المفهوم المستعمل (le concept jetable)، فأمام الباحث تحدي تحيين المفهوم وعرض جدواه عند عتبة أيِّ محاولة. لا يوجد مفهوم خالد من دون مراجعة. فالمفهوم ليس صنمًا حجريًّا نعبده، بل هو أداة حية، كائن حي يجب أن يتنفس هواء اللحظة الراهنة وإلَّا مات واختنق. إنه ليس «مفهومًا للاستعمال الواحد»، بل هو «مفهوم متجدِّد الحياة»، يُصهر في نار السؤال ويُعاد تشكيله في كل مرة.

وها قد اضطرّنا الهجوم الكاسح للمغالطة على جبهات العلم والنظر، حيث اكتسحت المغالطة حقل العلم نفسه، وتربَّعت مغالطة الاختزال والتبسيط على عرش الأشكال التفكيرية البيداغوجية الحديثة، مذ اخترقت الأيديولوجيا العلم وقلبت الوظيفة التاريخية للأيديولوجيا، حين أصبحت معيارًا خفيًّا للعلم وليس العكس.

كان لا بد من إطلاق صرخة العبر-مناهجية عربيًّا، حيث كان الهدف أبعد من كونه تمثُّلًا تقليديًّا في تاريخ الأفكار، بل قصدها إعادة تأهيلها وتبيئتها وتطويرها. لقد كان الدافع إلى ذلك هو التحرُّر من ربقة التقليد وإعادة الإنتاج، فالإبداع لا يتحقَّق بصباغة المفاهيم (قياسًا على صباغة الحمير) وليس إخضاعها بعناد مغالطة بروكروست.

إن صرختنا العربية لتعزيز التفكير العبر-مناهجي تتجاوز اللغة الواصفة للعبر مناهجية، أقصد التمثُّلات الرخوة للمفاهيم، إلى الانخراط بشجاعة في ثورتها الكونية؛ لأن مصير الذهن البشري يهمنا جميعًا، وهو السؤال الذي يُعزِّز مهمة الفيلسوف، أي الانخراط بوفاء أنطولوجي، في عملية إنقاذ مصير العقل من لعنة الجهل المركب.

وهذا هو جوهر مهمتنا، مهمة رعاية الفكر واللغة. فإن كان صحيحًا، كما قال هيدغر، أن «اللغة هي بيت الوجود» (Die Sprache ist das Haus des Seins)، فإن واجب الفيلسوف والمفكِّر، هو أن يظل حارسًا أمينًا على هذا البيت. يحميه من لصوص المعنى، ويرمم جدرانه التي تصدَّعت بفعل وباء المغالطة، ويجعله مفتوحًا ومضيئًا لكل من يبحث عن مأوى لوجوده القلق في هذا العالم. فشكرًا لكم لأنكم كنتم شركاء في حراسة هذا البيت.

الحداثة والتحولات الثقافية واغتراب الإنسان

الدكتور عبد الله البوعلاوي*

□ مدخل

يعيش العالم اليوم لحظة تغيير غير مسبوقة من التسارع، تسارع في التفكير، في التمدُّن، في الحضارة، في التسلّح، وفي الهيمنة. لم تعد التغيُّرات تُقاس بالعقود بل بالأيام. الجميع يسير على طرقات التغيير، وأي تغيير نريد ونسعى إليه. في ظل هذا التسارع والتسابق، برزت الحداثة كقوة مهيمنة تعيد تشكيل العالم فكريًّا وماديًّا، قافزة على الماضي ومتنكّرة له، قاطعة الصلة بما هو تراثي وتاريخي. لم نعد نستلهم من الذاكرة، بل أصبحنا مسكونين بهاجس المستقبل، ذلك المستقبل الغامض والمظلم أحيانًا. تغيّرت الطبيعة، تغيّرت البيئة، تغيّر الإنسان نفسه. قرى بأكملها تحوّلت من البداوة إلى التمدُّن، ومن الألفة البسيطة إلى الزحف العمراني الذي يلتهم الأخضر واليابس.

يُطل الإنسان المعاصر كل يوم بشغف نحو نشوة الحضارة، ساعيًا

*جامعة السلطان مولاي سليمان، كلية الآداب والعلوم الإنسانية، بني بلال – المغرب.

ليكون ذلك «الرجل الأمثل» الذي ينتج كثيرًا، يستهلك كثيرًا، ويتلذَّذ أكثر. نموذج الإنسان الحداثي هذا يُصنع في المعامل الإعلامية والتعليمية، يُسوَّق له باعتباره النموذج الأمثل؛ إنه الرجل-الآلة، الذي يعيش لحظته ولا يفكّر إلَّا في نفسه، يريد أن يستمتع بمظاهر الرفاهية الخادعة.

نحن اليوم أمام تغيّر جذري في كل شيء: في أنماط العيش، في الهويات، في علاقة الإنسان بالعالم، وحتى في حركته اليومية. الحداثة[1] إذن ليست مجرّد تقدُّم تقني، بل طوفان يُعيد تشكيل الإنسان وهويته بشكل عميق، ويطرح تساؤلات حادَّة حول المصير، حول الأخلاق، وحول معنى أن نكون بشرًا في عالم بات مهووسًا بالإنتاج والاستهلاك والهيمنة.

لقد أصبح العالم، وبخاصة المجتمعات الهشَّة والمهمّشة، مخترقًا بأنماط عيش لم يُسهم ولم يساهم في صناعتها، ولا حتى عاشها في سياقها التاريخي أو الثقافي. فرضت الحداثة نفسها كحالة مُعمّمة، تتسلل إلى القرى والأحياء الفقيرة كما تتسلَّل إلى ناطحات السحاب، حاملةً معها أوهام التمدُّن والرفاه.

لنتخيل أن المرأة البدوية، أو سكّان الأحياء الشعبية، أصبحوا اليوم يطلبون طعامهم عبر تطبيقات الهواتف الذكية، لا بدافع الحاجة الحقيقية، بل تحت تأثير صورة نمطية فرضها الإعلام عن الحياة العصرية. لقد داهمتهم عاصفة الحداثة، وأغرقتهم في مستنقع لا يستطيعون الخروج منه، ولا التحكُّم في مساره.

إن الأخطر من ذلك، أن هذه الفئات باتت تهتم بقضايا أكبر من مستواها الاجتماعي والمعيشي الحقيقي، وتتحدَّث بلغة لا تنتمي إلى واقعها؛ فغدا الفرد يناقش قضايا أكبر، بينما يعيش تحت وطأة فقر مُدقع، وسكن هشٍّ، وتعليم متدنٍ، وخدمات صحية تكاد تنعدم. لقد دخلت القرى والأحياء الهامشية عنق زجاجة الحداثة، وتمَّ إقناع ساكنيها -عن طريق الإعلام والتعليم والنماذج الاجتماعية الزائفة- أن الخلاص لا يكون إلَّا بقطع الصلة بكل ما هو «ذاتي»، محلي، أو تراثي، وأن الرقي لا يتحقَّق إلَّا بالتخلي عن

(١) يُعدّ مفهوم الحداثة من المفاهيم الفكرية والفلسفية التي أثارت الكثير من الجدل والنقاش بين المفكرين، سواء في السياق العربي أو الغربي. وقد شهد هذا المفهوم تداولًا واسعًا وتباينًا في تفسيراته وتأويلاته، نظرًا لغناه وارتباطه الوثيق بتحولات عميقة شملت مختلف مجالات الحياة، من الفكر والفن إلى السياسة والمجتمع.

الذاكرة، والركض وراء استهلاك لا ينتهي.

من أبرز تجليات حضور مفهوم الحداثة في مختلف مجالات الحياة، وأكثرها خطورة، هو التحوُّل العميق الذي شهده الإنسان، لا سيما على مستوى البنية المعرفية والسياسية والاقتصادية والاجتماعية. فقد فرضت الدول المتقدِّمة اقتصاديًّا نموذجًا حداثيًّا عالميًّا، تسعى من خلاله إلى بسط هيمنتها على الأسواق الدولية، مما انعكس سلبًا على الدول الضعيفة أو المستضعفة اقتصاديًّا وسياسيًّا. لقد أدَّى هذا الواقع الجديد إلى تراجع دور الدول المستضعفة في إدارة شؤونها الداخلية، بحيث أصبحت أقل قدرة على التحكُّم في مساراتها السياسية والاجتماعية والثقافية، مما فتح الباب واسعًا أمام تسلُّل القيم الوافدة وتفوُّقها على القيم المحلية التي لم تتمكَّن من الوقوف أمام هذا الطوفان الثقافي القادم من الخارج.

أصبحت الحداثة اليوم موضوعًا حاضرًا بقوة في الخطاب الفكري العربي، فإنها تظل مفهومًا ذا جذور غربية خالصة؛ إذ نشأت وتطوّرت في السياق الأوروبي تحديدًا، متزامنة مع تحوّلات كبرى مثل عصر الأنوار، والثورات العلمية والصناعية، ونشوء الدولة الحديثة. لهذا، فإن أي استدعاء لمفهوم الحداثة في السياق العربي لا ينفصل عن حمولته الفكرية الغربية، سواء من حيث المرجعيات أو المضامين، الأمر الذي يطرح إشكالات عدَّة عند محاولة نقله أو توطينه داخل بيئات ثقافية تختلف جذريًّا عن البيئة التي نشأ فيها.

من هنا، فإن الحديث عن الحداثة لا يمكن أن يكون محايدًا أو بريئًا، بل هو محمّل بمضامين فلسفية وتاريخية معيَّنة، تعكس رؤى محدَّدة للعالم، للإنسان، وللمعرفة. وهذا ما يجعل من الضروري إعادة النظر في الكيفية التي نتعامل بها مع هذا المفهوم في المجتمعات العربية، ومحاولة فهمه في ضوء خصوصياتنا الثقافية والتاريخية.

□ الحداثة والوهم في قطع الصلة مع الماضي

تقوم التصوُّرات الحداثية على وهم إمكان القطع التام مع الماضي، باعتباره عبئًا أو عائقًا أمام التقدُّم. غير أن هذا التصوُّر يُغفل حقيقة أن الهوية الحضارية لأيِّ أمة لا تُبنى من فراغ، بل تتشكّل في تفاعل دائم مع تراثها. فالحداثة التي تسعى إلى التأسيس لانطلاقة جديدة، من دون الاعتراف بجذورها التاريخية والثقافية، تتحوَّل إلى قطيعة

وجودية قد تُفقد المجتمعات توازنها الداخلي واستمراريتها.

لقد أثبتت التجارب الفكرية أن كل مشروع حداثي يُهمل خصوصياته التراثية محكوم عليه بالارتباك أو التبعية؛ لأن الماضي ليس مجرد ذكرى، بل هو رصيد من القيم والخبرات والمعاني. ومن هنا، فإن الحداثة الحقيقية ليست في الانفصال عن الماضي، بل في القدرة على قراءته نقديًّا، واستخلاص ما يُمكن أن يُسهم في بناء الحاضر والمستقبل. إنها حداثة الحوار مع التراث، لا حداثة القطيعة معه.

إن قطع الصلة مع الماضي لا يعدو كونه تصورًا واهمًا يُفضي إلى التنكُّر للموروث الثقافي، ولتلك التراكمات الفكرية والقيمية التي أسهمت في تطوُّر التصوُّرات والأفكار عبر الزمن، فالماضي ليس مجرد زمن انقضى، بل هو الفضاء الذي تشكّلت فيه هويات الشعوب وتجاربها، ومنه انطلقت المراجعات الكبرى التي أعادت قراءة الواقع وأسّست للتحوّل.

إن تجاهل هذا البعد التاريخي يُفقد الحداثة معناها العميق، ويحوّلها إلى قطيعة عشوائية تفرغ الحاضر من جذوره. فالتاريخ، بكل تعقيداته وتراكماته، هو الذي يصنع الحاضر ويُوجِّه بوصلته، ومن خلاله يمكن بناء حداثة أصيلة تنبع من الداخل بدل أن تُفرض من الخارج.

إن الإنسان لا يُمكنه أن يعيش في عزلة عن الزمن، بل هو كائن زمني بامتياز، يتكوّن ويتشكّل في إطار سيرورة تاريخية ممتدَّة. شأنه في ذلك شأن سائر الكائنات والموجودات الكونية التي تخضع لقوانين التحوُّل والتغيّر، ولكن ما يُميِّز الإنسان هو وعيه بهذه السيرورة، وقدرته على إدراكها والتفاعل معها بشكل واعٍ. فهو لا يعيش الحاضر فقط، بل يعي ماضيه ويتطلَّع إلى مستقبله، ولذلك فإن كل حدث يمر به؛ سواء كان اجتماعيًّا أو سياسيًّا أو اقتصاديًّا؛ لا يُفهم خارج سياقه التاريخي.

إن الأحداث الكبرى التي عرفتها البشرية، من انهيار حضارات وقيام أخرى، من ثورات وصراعات وأزمات، ليست معزولة أو لحظية، بل هي نتاج تفاعلات سابقة، وتراكمات فكرية وثقافية ومعرفية. حتى التحوُّلات اليومية البسيطة، من تغيّر في نمط التفكير أو تطوُّر في العلاقات الاجتماعية، تدخل ضمن حركة التاريخ المتواصلة. فكل ما يعيشه الإنسان اليوم، مهما بدا عابرًا، هو في حقيقة الأمر امتداد لما كان، وسيُصبح هو

نفسه جزءًا من الماضي في الغد.

هنا تبرز أهمية الماضي ليس فقط كمرجع معرفي أو زمني، بل كمكوّن جوهري للهوية الفردية والجماعية . الإنسان لا يبدأ من الصفر، ولا يمكن له أن يُعيد تشكيل ذاته أو مجتمعه من دون أن يحمل معه رواسب الماضي، سواء على مستوى اللغة، أو الثقافة، أو المعتقد، أو حتى الذاكرة الجماعية. فالمشاعر التي تختلج في داخله، والتصورات التي يبني عليها مواقفه، كلها نتاج تفاعل مع ما عاشه أو ورثه.

إن الاعتقاد بإمكانية القطيعة التامة مع الماضي يُعدّ تصورًا ساذجًا، لأنه يُنكر حقيقة الإنسان ككائن تراكمي، يتكوّن بالتجربة ويُعيد تشكيل ذاته عبر الزمن. وحتى اللحظات التي نظن أنها «جديدة»، تحمل في طيّاتها صدى لما سبق، وتُعيد إنتاج مفاهيم وأفكار وأحاسيس خاضها الإنسان من قبل، وإنْ بصيغ جديدة أو في سياقات مختلفة.

لذا فإن الماضي ليس مجرَّد تاريخ يُروى أو يُدرّس، بل هو جوهرٌ في تشكيل الحاضر، وركيزة لفهم الذات والآخر، ومن دون هذا الوعي التاريخي، يفقد الإنسان بوصلته ويغدو رهين اللحظة، عاجزًا عن إدراك عمق تحوّلاته أو استشراف مستقبله.

إضافة إلى أن الماضي الذي يسعى البعض إلى خلق القطيعة معه، ليس مجرَّد زمن انقضى، بل هو أشبه بالمختبر الحقيقي والتشخيصي الذي يُتيح للإنسان، أفرادًا ومجتمعات، فهم واقعهم من خلال تحليل التجارب السابقة، واكتشاف الأسباب الكامنة وراء الأزمات أو النجاحات. كما يلجأ الإنسان إلى الطبيب عند شعوره بالمرض، فيقوم الطبيب بطرح الأسئلة وتتبُّع الأعراض بغية الوصول إلى السبب الحقيقي للخلل، كذلك يفعل الإنسان مع تاريخه؛ إذ لا يمكنه فهم الحاضر أو التعامل مع تعقيداته من دون العودة إلى جذوره، وتتبّع ما تراكم من مواقف وأحداث وصراعات.

كما أن الفرد والمجتمع لا يتحرَّكان في عزلة عن الزمن، بل يتفاعلان باستمرار مع ماضيهما، سواء وُعيت تلك العلاقة أم لم تُدرك. فالمواقف والمواقف الاجتماعية والسياسية لا تظهر فجأة، بل تتزامن وتتوافق مع ما سبقها، وتتأثَّر به، سلبًا أو إيجابًا. لذلك، فإن استبعاد الماضي من معادلة الحاضر يُعدّ تجاهلًا خطيرًا لأحد أهم مفاتيح الفهم والتحليل والتجاوز.

□ الحداثة وتصدُّع الهوية الإنسانية

وهكذا عند الحديث عن الهوية، وما يرتبط بها من تمسُّك أو انفلات، يطرح أسئلة عميقة تتجاوز الطرح السطحي المعتاد. فالهوية ليست قالبًا جامدًا، كما أنها ليست مسألة فردية فحسب، بل تتعدّد مستوياتها بين الهوية الفردية، والجماعية، والمجتمعية، ولكل مستوى منها تفاعلاته وسياقاته الخاصة، غير أن الخطأ كل الخطأ أن يُظن أن توحيد الهويات بشكل مطلق أمر ممكن أو مطلوب، لأن هذا لا يحدث إلَّا في عوالم الكائنات غير العاقلة التي يحكمها قانون الغريزة لا سلطان العقل. أما الإنسان، فبطبيعته كائن متطوِّر، يتفاعل مع واقعه وزمانه، ويحمل في داخله جزءًا من موروثه الثقافي والديني، لكنه في ذات الوقت يُعيد تشكيل هويته مع كل مرحلة من مراحل تطوُّره. فبعض العادات والتقاليد تذوب مع الزمن، وتحلّ محلها عناصر جديدة، مما يجعل الهوية كائنًا حيًّا يتشكَّل باستمرار دون أن يفقد جذوره.

من هنا فإن المشكلة الكبرى ليست في التطوُّر الطبيعي للهوية، بل في قهر الإنسان وإكراهه على تبديل هويته قسرًا، سواء عبر سلطة قمعية أو ثقافة غازية، تسعى إلى تفكيك تصوُّراته، وتشويه موروثه، وتجريده من قيمه التي تُشكِّل جزءًا أصيلًا من وجوده. وهذا تمامًا ما وقع -ويقع- في ظل الحداثة الغربية التي لم تكتفِ بتقديم منجزاتها التقنية، بل جاءت محمّلة بمشروع فلسفي متكامل، يسعى إلى القضاء على الماضي، وقطع الصلة بالدين والأخلاق، واستبدالهما بمفاهيم الحرية المطلقة والفردانية المُتطرِّفة، التي تُحوّل الإنسان إلى تابع لرغباته وغرائزه، لا لعقله وروحه.

لقد قدَّمت الحداثة نفسها كتحرُّر من «سلطة الدين» ومن «القيود الأخلاقية»، لكنها في الحقيقة كانت تمهيدًا لسلطة جديدة، لا تقلُّ استبدادًا؛ سلطة الشهوة والاستهلاك والفرد المنعزل، فاستبدلت الانتماء باللذَّة، والمسؤولية بالحرية المفرطة، والمرجعية الدينية بمرجعية الذات.

إننا نعيش اغترابًا بين نخبة عالمة وبقية عاميَّة شعبوية مستهلكة للمصطلحات ونمط العيش، ويبقى السؤال يطرق أسماعنا بقوة: هل النخبة العالمة والبقية العامية بجماهيرها قد وعت حقيقة الحداثة أو استوعبتها؟ هل هو في موقع التفاعل النقدي معها، أم أنه يقف بين طرفي نقيض؟ إن النخب العلمية تُمزِّقها الحيرة بين الإعجاب بالحداثة

والدعوة إليها من جهة، والنقد الشديد والتنكُّر لها من جهة أخرى، نخب متحيِّزة وأخرى مرمية في أحضان الوافد عليها، وبين جماهير واسعة تعيش بين مطرقة الحاجة إلى تحسين أوضاعها المعيشية، والتعليمية، والسكنية، وسندان هيمنة النماذج الغربية، من دون أن تدرك ما الذي يجري من حولها أو خلفها من تحوُّلات فكرية وثقافية.

لقد سقط كثير من النخب في العالم الإسلامي في فخ التبعية المفاهيمية، حيث تبنوا الحداثة كما هي، من دون مساءلة جذرية لمرجعياتها أو مقاصدها، فراحوا يُنظّرون لها، بل ويدعون إلى تجاوز «التراث» باعتباره عائقًا أمام التقدُّم، وهم في حقيقة الأمر يُردِّدون ما قيل في أوروبا منذ قرون، من دون مراعاة لفروق السياق والمرجعية. وفي المقابل، نرى قطاعًا آخر من النخب قد جنح إلى موقف دفاعي جامد، يرفض الحداثة جملة وتفصيلًا، ويتشبَّث بالتراث من دون وعي تجديدي، مما أوقعهم في جمود فكري لا يُقدّم حلولًا واقعية للتحديات الراهنة.

أما الجماهير الواسعة، فهي ضحية لواقع مركّب، إذ تعيش استهلاكًا مكثّفًا للمنتجات الحديثة: تكنولوجيا، وسائل ترفيه، أنماط حياة، لكنها في الغالب لا تعي ما وراء هذه المظاهر من تصوُّرات وقيم وتوجُّهات فلسفية. فهي لا تعرف الحداثة كتصوُّر فلسفي، وإنما تعيش نتائجها كواقع مفروض لم تسهم في إنتاجه، ولا تملك آليات تفكيكه أو نقده.

لقد خضع «العقل المسلم»، في كثير من الأحيان، لتأثيرات قوية ومباشرة من وسائل غير فكرية إعلامية ومناهج دراسية لها اتجاهاتها الخاصة التي شكّلت وعيه وتوجُّهاته من دون أن تتيح له الفرصة الكافية للتفكير النقدي أو لمساءلة هذه المؤثِّرات، أو لإعادة النظر في أولوياته وقيمه بناءً على مرجعيته الذاتية.

إن الواقع الذي تعيشه النخبة أو البقية الشعبوية بوعي منها أو من دون وعي تواكب الحداثة في كل شيء، إن واقع يطبعه التمزُّق بين الانبهار والرفض، بين التبعية والجمود، بين استهلاك الحداثة وفقدان الوعي بها. واقع يشهد على الارتماء في أحضان الانسلاخ من القيم، فلو أننا تطوَّرنا في الجانب التقني والعلمي لكانت الفرصة أكثر وضوحًا لمنافسة الغرب؛ لأن العرب والمسلمين شكَّلوا حضارة لا تقاس بالزمان بما قدَّموه للبشرية في مستويات العلم والمعرفة؛ لذلك، فإن التحدي الأكبر اليوم لا يكمن في

رفض الحداثة أو تبنِّيها، بل في فهمها فهمًا عميقًا، ونقدها من داخل مرجعيتنا، وامتلاك القدرة على إنتاج نموذج حضاري ينطلق من الذات، لا يذوب في الآخر ولا ينغلق عنه.

كما أن الفهم العميق للحداثة يقتضي تجاوز الصورة السطحية التي تُقدَّم أحيانًا عنها مجرَّد قطيعة مع الماضي أو تنكر للموروث، سواء كان هذا الماضي قريبًا أو بعيدًا. فالحداثة، في جوهرها، لا تتمثَّل فقط في التمرُّد على التقاليد، بل هي – في بعض وجوهه– مشروع يقوم على إعادة تشكيل الإنسان وقيمه، بما يتجاوز المحدّدات الدينية أو السماوية، ويركّز على الذات الإنسانية باعتبارها المرجع الأعلى للمعنى والغاية.

في هذا السياق، يتحوّل الإنسان الحديث إلى مركز للكون، لا يحتكم إلَّا إلى ذاته، ولا يسعى إلَّا لتحقيق رغباته ومصالحه الفردية، ولو على حساب البعد الروحي أو القيمي. وهنا، يظهر الوجه الآخر للحداثة: حملة شرسة على المنظومات الأخلاقية والدينية التي كانت عبر قرون تُوجّه الإنسان نحو غايات تتجاوز المصلحة الذاتية، وترتبط بمعاني (transcendante) (متعالية) كالخير والحق والجمال.

إن الحداثة –كما وُلدت في رحم الفلسفة الغربية الحديثة– ارتبطت بفكرة «تحرُّر الإنسان من كل سلطة خارجية»، سواء كانت سلطة الكنيسة، أو التقليد، أو حتى الطبيعة. وانطلقت من شعار «اعرف بنفسك، وحرِّر نفسك»، لتؤسّس لإنسان جديد لا مرجع له إلَّا العقل والرغبة. وبهذا، انتقل الإنسان من الخضوع للوصايا الإلهية إلى الولاء التام للذات ولذَّاتها، في نزعة يمكن أن توصف بـ«النرجسية المعاصرة»، حيث تُصبح اللذَّة والشهوة والاستهلاك غايات قائمة بذاتها.

لكن هذا الطرح للحداثة لا يخلو من تناقضات، إذ إن تجاهل البعد القيمي والديني قد يُؤدِّي إلى فراغ وجودي، وسلوكيات عبثية، وقطيعة مع المعنى الأعمق للحياة. فالقيم الدينية، بالنسبة لكثير من المجتمعات، ليست فقط أوامر ونواهٍ، بل هي جذور الهوية ومرتكزات للكرامة الإنسانية.

من هنا يمكن القول: إن الحداثة، عندما تنفصل عن البعد القيمي، تُصبح مشروعًا مبتورًا، يجنح إلى الهيمنة المادية والنفعية، ويُقصي الإنسان عن أبعاده الروحية، ما يجعل الحاجة ماسَّة إلى إعادة التفكير في الحداثة، لا من حيث الشكل، بل من حيث المحتوى الأخلاقي والأنثروبولوجي.

يعيش الإنسان المعاصر حالة من الاغتراب العميق في عالم تتصارع فيه القيم وتتناقض، حتى غدا هذا التناقض مصدرًا للقلق والاضطراب الوجودي. ففي ظل التقدّم الهائل في مجالات العلم والتكنولوجيا، يُفترض أن تكون هذه الإنجازات في خدمة الكرامة الإنسانية وتحقيق الخير العام، إلَّا أن الواقع يكشف عن مفارقة مؤلمة؛ إذ تُستغل هذه الأدوات في كثير من الأحيان لتكريس قيم المتعة واللذَّة الفورية، ولو كان ذلك على حساب الإنسان ذاته، أو على حساب الآخرين.

لقد أصبحت القيم الإنسانية النبيلة، التي كانت في صلب الوعي البشري في عصور سابقة، تعاني من التهميش وربما النسيان. فالمبادئ التي تحكم العالم اليوم تتَّجه نحو الهيمنة والسيطرة، سواء على الإنسان أو على الطبيعة. وهكذا، يجد الإنسان نفسه محاطًا بفوضى تصوُّرية؛ لا شيء ثابت، كل شيء يتغيّر بسرعة، وكأن كل جديد يُبطل ما قبله، من دون منح فرصة للتأمُّل أو التثبيت.

في هذا السياق، تراجعت القيم الروحية والأخلاقية لتُوسَم بالتخلُّف والرجعية، مقابل تصدُّر قيم الفردانية المتطرِّفة والأنانية التي أصبحت تُشكّل المرجعية الفكرية والسلوكية للكثيرين، سواء كانوا في مواقع الحكم أو في صفوف المحكومين. وهكذا، تتعمَّق أزمة الإنسان، إذ لم يعد يملك بوصلة واضحة يهتدي بها في عالم تتبدَّل فيه القيم كما تتبدَّل الموضات.

في عالم يتسارع بخطى غير مسبوقة، بات الإنسان المعاصر يواجه أزمة وجودية حقيقية، تتجلَّى في فقدان المعنى، وضياع البوصلة، وتآكل الروابط بين الزمان والذات. ولعلّ أصدق توصيف لحال الإنسان اليوم هو أنه «وليد اللحظة»، بمعنى أنه يعيش في الحاضر بوعي وفاعلية، بل لأنه سجين اللحظة الآنية، منفصل -عن وعي أو غير وعي- عن ماضيه، وفاقد للرؤية المستقبلية التي تمنحه المعنى والاستمرارية.

وصف إسماعيل الفاروقي في كتابه «نحن والغرب» هذه الأزمة قائلًا: «إن العلاقات الإنسانية في الغرب تقوم على أساس واحد، هو الشك كمذهب عام. يقوم هذا المذهب على: لا شيء يعرف الحقيقة سوى الظواهر الطبيعية، وفي العلاقات الإنسانية، الظاهرة الطبيعية هي الرغبة، ثم الظواهر الأخلاقية لا تعرف الحقيقة، فهي دائم وأبدًا مشكوك فيها لا يعرف فيها شر حق ولا خير حق، وأخيرًا لا يجوز لإنسان

أن يدَّعي أن سلوكًا ما خير من سلوك آخر إلَّا إذا أدى ذلك السلوك إلى إشباع رغبة من رغباته هو دون الآخرين، وأشار إلى أن الوجود بات مأزقًا يجب الخروج منه من حيث الرؤية الوجودية، حيث إن المشروع الليبرالي، من وجهة نظره، يرى الإنسان ذاتًا تحيا في رغباتها، ولا يدخلها مؤثّر خارجي إلَّا ليهتكها. وبهذا تصبح الرغبة أو الطبيعة هي الحقيقة الوحيدة»[٢].

إن الحداثة والتحديث خلقا تغييرًا جذريًّا في الثقافة والمعرفة، ليس فقط على مستوى الذات الإنسانية بل في العلاقات الإنسانية والوعي الإنساني، فلم يعد التركيز على الأنا أو ما يصطلح عليه في التصوُّر الفرويدي بـ«الليبدو» بل تجاوزها إلى الذاتيات الأخرى في إطار تفاعلي، ذلك أن المعرفة لم تعد تُبنى من الذات بل أصبحت المعرفة ترتبط بنسيج اجتماعي من خلال الحوار والتواصل والتجربة المشتركة. هذا ما عبّر عنه هوسرل، قائلًا: «إذا كان كل ما يمكن أن يأخذ بالنسبة إلى قيمة الوجود مكوّنًا في ذاتي، فإن في الواقع كل موجود يظهر حتمًا كلحظة من وجودي الخاص المتعالي»[٣]. بمعنى أن أي اتصال بين الأنا والغير لا يمكن أن يُفهم إلَّا ضمن هذا الإطار التفاعلي، حيث يصبح الآخر ليس مجرَّد «موضوع» بل شريك في التكوين المعرفي والوجودي.

إن الذي قدَّمه إسماعيل الفاروقي يطرح أكثر من تساؤل حول مصير العلاقات الإنسانية والقيم الفاضلة في المجتمعات المعاصرة؛ فالشك، الذي كان يمثّل تجربة فكرية ومنهجًا معرفيًّا في سبيل الوصول إلى الحقيقة كما عند ديكارت، قد تحوّل إلى قيمة ثقافية ونفسية متداولة بين الأفراد، حيث تراجعت قيمة الثقة التي كانت أساسًا للتواصل وبناء الروابط الإنسانية، لتحلَّ محلَّها الذاتية المفرطة، وأصبح النظر إلى الإنسان الآخر كائنًا محل ريبة ومحل اتهام، لا بوصفه شريكًا في العلاقة، بل كيانًا يُخشى الاقتراب منه أو الوثوق به.

عندما يصبح الشك قيمة اجتماعية مهيمنة، تتغيّر أحوال الناس ويؤثِّر ذلك مباشرة في الطبيعة البشرية ومقوّماتها وجوهرها، وتراجع القيم النبيلة، ولا يأمن الإنسان في تعامله مع الآخر بل يتحفَّظ في تعامله معه، ويصبح أكثر حذرًا فيسيطر عليه الخوف،

---

(٢) الدكتور إسماعيل راجي الفاروقي، نحن والغرب، تونس: الزيتونة للإعلام والتوزيع، ١٤٠٩هـ/ ١٩٨٩م ص٥-٨،

(٣) نقلًا عن: فتحي التريكي ورشيدة التريكي، فلسفة الحداثة، بيروت - لبنان: مركز الإنماء القومي، ١٩٩٢م، ص ٩.

وينعدم الأمن الروحي والعاطفي حتى بين الأقارب، ويسيطر النفاق الاجتماعي في التعاملات، مما يؤدّي إلى سطحية العلاقات، وتزداد روح الأنانية والذاتية أو الفردانية، ويُصبح وجود الآخر محل تهديد وعبء، ويكثر التوتُّر النفسي والقلق والاضطراب والحيرة ولا يأمن الناس الحياة على أنفسهم، ولا يمكن القضاء على هذا الخوف أو القلق إلَّا بالرجوع إلى فطرة الإنسان إلى فطرته الأولى التي تجمع بين «الطبيعة الروحية والطبيعة المادية» التي عبّر عنها عبد الحميد أبو سليمان[٤].

لم يعد أثر منهج الشك المعرفي محصورًا في طبيعة العلاقات الإنسانية فقط، بل امتدَّ ليطال فطرة الإنسان ويمسَّ جوهر هويته وقيمته. لقد بات الإنسان يعيش عزلة شعورية رغم حضوره المادي في السياقات الاجتماعية المختلفة، فكأنما هو بين الناس جسدًا، لكنه مفصول عنهم روحًا وشعورًا. قال الله تعالى: ﴿تَحْسِبُهُم جَمِيعًا وَقُلُوبُهُمْ شَتَّى﴾[٥]، في إشارة بليغة إلى هذا التباين بين الظاهر والباطن. فالآخر، وإن بدا حاضرًا في المواقف الاجتماعية، إلَّا أنه غالبًا ما يتحوَّل إلى كيان آلي لا يحمل في داخله منظومة قيمية أو مشاعرية تُؤهِّله للتفاعل الإنساني الحقيقي، بل يقف عاجزًا عن احتواء الآخر أو الإحساس به.

قد أصبحت الهوية الإنسانية عرضة لتصدُّعات عميقة، أشبه بما يحدث في القشرة الأرضية حين تنشق الصفائح التكتونية (Les plaques tectoniques) تحت تأثير الحرارة الداخلية، فكما تتشقق الصخور البازلتية تحت ضغط الماكما (Magma)، كذلك تتفكَّك الهوية تحت ضغط الشكوك الممنهجة التي تسرَّبت إلى عمق الوعي الإنساني. لقد أنتج منهج الشك، حين انفصل عن ضوابطه العقلية والأخلاقية، تيارات فكرية تتجاوز الإنسان ولا تُعبِّر عن جوهره، ففقد الإنسان مقومات كرامته الوجودية وتوازن شخصيته.

من هنا، ظهرت دعوات باسم «التحرُّر» لا تنتمي للإنسان في بُعده الأخلاقي أو الفطري، بل تُمثِّل انقلابًا على طبيعته، فتمَّ الترويج لمفاهيم كالحرية المطلقة التي لا تعرف قيدًا من قيم أو مسؤولية، وصولًا إلى تبنِّي ممارسات تُهدِّد البنية الأخلاقية والاجتماعية،

(٤) انظر: الدكتور عبدالحميد أبو سليمان، الإنسان بين شريعتين رؤية قرآنية في معرفة الذات ومعرفة الآخر، القاهرة: دار السلام، ٢٠٠٣م.

(٥) سورة الحشر، الآية ١٤.

كالدعوة إلى العلاقات المثلية، وتطبيع الإباحية، والتساهل في اختلاط الأنساب. كل هذا ليس إلَّا نتاجًا لتأويل مشوَّه للحرية، وتغريبًا للإنسان عن ذاته، وهو من أبرز ما صدّرته الحضارة الغربية الحديثة باسم الحداثة وحقوق الإنسان.

عندما نتحدَّث عن الهوية في الفكر الحداثي فإننا بلا شك أمام مفهومين أو تصوُّرين تتباعد فيه الأنماط الثقافية والفكرية، يرى فتحي التريكي أنه من الصعب «فالهوية لا تكمن في التعبير عن التراثي عن تجربة الشعوب «العربية» فحسب، بل تكمن أيضًا في التغيير المستمر والحركية الدائمة اللّذين يصبغان التجربة الحياتية على الصعيد الثقافي والسياسي والاجتماعي للشعب. يعني ذلك أن الهوية مفهوم يربط حضور الشعب بماضيه طبعًا ولكن في الآن نفسه يُؤكِّد على هذا الحضور إلى شبكة علائقية معقَّدة تربطه بتجلِّيات حضارته وتمظهرات الحضارات الأخرى ثقافة واجتماعًا وسياسية. فعبثًا نحاول تبرير هذا النوع من الطرح للقضية على المستوى الفكري العام لأن الحداثة تعني أساسًا حضور الذات في العالم، أي الحضور الدينامي والفاعل علميًّا لا سياسيًّا، فهوية الشعب لا تتأكَّد إلَّا من خلال هذا الحضور في العالم، وعبثًا نحاول أيضًا إيجاد أسس هذه الهوية في التراث الماضي فحسب؛ لأن التراث إذا لم يقترن بالتغيير الثقافي وبحركة النفي والتحول، أي إذا لم يتَّجه نحو النظرة المستقبلية، يصبح جثة هامدة ستأكلها حتمًا ديدان الفناء. فهنا فشل مشروع الحداثة عندنا؟»[٦].

يرى فتحي التريكي أن الهوية لا تُفهم كجوهر ثابت أو معطى جاهز يُستمد من الماضي فقط، بل تتشكَّل من تفاعل مستمر مع الواقع وتمظهراته الثقافية والفكرية . فهي ليست مجرَّد ميراث تُحفظ حدوده، بل هي سيرورة ديناميكية تتكوّن من مجموعة التمثُّلات والأفكار والعادات والسياقات التاريخية التي ينغمس فيها الفرد داخل مجتمعه. ومن ثَمَّ، لا يمكن فصل الفرد عن تاريخه وواقعه وطموحه المستقبلي؛ إذ إن مثل هذا الفصل يُفضي إلى انغلاق الذات على نفسها وتحوُّلها إلى كيان سلبي لا يسهم في تماسك المجتمع، بل يساهم في تفككه. فالفرد المنغلق على ذاته، المنقطع عن محيطه الاجتماعي والثقافي، لا يكون فاعلًا ولا منتجًا، بل يشكّل عائقًا أمام تحقّق الهوية الجماعية في شكلها الحيّ والمتجدّد. ومن هذا المنطلق، تصبح الهوية مشروعًا مستمرًّا، لا يتمُّ عبر استعادة الماضي فقط، بل عبر المشاركة الخلَّاقة في الحاضر والانفتاح على المستقبل.

(٦) فتحي التريكي ورشيدة التريكي، فلسفة الحداثة، مصدر سابق، ص ٢٥.

إن النص القرآني يواكب الوعي التاريخي والحضاري للإنسان، وهذا ما عبّر عنه القرآن الكريم بصريح العبارة حين ربط قيمة الإنسان بفاعليته في الواقع ومشاركته في الحركة الكونية والاجتماعية، في قوله تعالى: ﴿وَضَرَبَ اللَّهُ مَثَلًا رَّجُلَيْنِ أَحَدُهُمَا أَبْكَمُ لَا يَقْدِرُ عَلَىٰ شَيْءٍ وَهُوَ كَلٌّ عَلَىٰ مَوْلَاهُ أَيْنَمَا يُوَجِّههُّ لَا يَأْتِ بِخَيْرٍ هَلْ يَسْتَوِي هُوَ وَمَن يَأْمُرُ بِالْعَدْلِ وَهُوَ عَلَىٰ صِرَاطٍ مُّسْتَقِيمٍ﴾[٧]. فالرجل الأبكم الذي لا يقدر على شيء يُمثّل الصورة السلبية للفرد المنغلق على ذاته، العاجز عن التفاعل مع محيطه، وهو ما يُطابق وصف فتحي التريكي للفرد الذي ينفصل عن تاريخه وواقعه ومستقبله، فيصبح غير قادر على المساهمة في مسيرة المجتمع. فالهوية من هذا المنظور ليست تمسُّكًا أعمى بالماضي، بل نظرة تأمُّلية نقدية إليه، تُوظِّفه كقاعدة لإصلاح الواقع والتوجُّه بثقة نحو المستقبل. ليست الهوية في جوهرها إلَّا أداة لتمكين الإنسان من الاندماج الواعي في سيرورة الحضارة، واستثمار موارد الكون وتسخيره لصالح تطوُّره وكرامته، لا أن تكون قيدًا يكبّله باسم الخصوصية والانغلاق.

يتَّسم الإنسان بقيم إنسانية عُليا لا تتغيَّر وبين العناصر المتغيِّرة في الهوية التي تتشكَّل من التاريخ والسياق والتحوُّلات. إن الهوية ليست جوهرًا ثابتًا مغلقًا، بل هي حركية مستمرة تتفاعل مع الواقع والتاريخ والمستقبل، اللهم في بعض القيم الجوهرية التي لا تنفصل عن الطبيعة الإنسانية، كقيم الحرية، والكرامة، والعدل. وهذه القيم، وإن تبنّتها الحداثة في مشروعها التحرُّري، إلَّا أن التأسيس لها كان أحيانًا في قطيعة مع الدين، لا سيما في التجربة الغربية التي عاشت فيها الشعوب تحت قمع المؤسسة الكنسية، التي احتكرت سلطة الحقيقة، ومنعت التفكير الحر وحرّمت العلم باسم الإيمان.

من هنا، كان تمرُّد فلاسفة الحداثة على الدين مُبرَّرًا تاريخيًّا. لكن هذا التمرُّد، لو قوبل بقراءة تأمُّلية للنصوص القرآنية، كما فعل بعض مفكري الغرب لاحقًا، لكان أدّى إلى مخرج حضاري مختلف. فالقرآن الكريم لا يُصادر العقل، بل يدعوه للتفكير، ويُحرِّضه على الاجتهاد، ويجعل العلم والتأمُّل وسائل أساسية للترقي الإنساني، قال الله تعالى: ﴿قُلْ هَلْ يَسْتَوِي الَّذِينَ يَعْلَمُونَ وَالَّذِينَ لَا يَعْلَمُونَ إِنَّمَا يَتَذَكَّرُ أُولُو الْأَلْبَابِ﴾[٨]، بل إن التحرُّر من «قيود التقليد» -وهي من أبرز شعارات الحداثة- هي في صميم

(٧) سورة النحل، الآية ٧٦.
(٨) سورة الزمر، الآية ٩.

التوجيه القرآني الذي يُدين الاتِّباع الأعمى، ويدعو إلى حرية العقل ضمن إطار من القيم الأخلاقية التي تحفظ كرامة الإنسان وتوجِّه تطوُّره الحضاري.

إن الحداثة التي تسعى إلى تطوير الإنسان وتحريره من الجهل والاستبداد تظل مشروعًا محمودًا، بل ضرورة حضارية. غير أن هذا المشروع ينقلب على ذاته عندما يتحوَّل العقل إلى المرجعية الوحيدة والنهائية، تُعلَن فيه الذات البشرية «أنا العليا» تحتكم إلى رغباتها من دون حدود، وتسعى إلى تحقيق ما تريد ولو على حساب الآخر والروابط الإنسانية والأخلاقية. هنا يصبح العقل، بدل أن يكون أداة للفهم والارتقاء، أداة لتبرير الهيمنة والنزعة الفردية المفرطة، مما يتناقض في جوهره مع الطبيعة البشرية التي تقوم على الاجتماع، والتكامل، والمسؤولية الأخلاقية. فالعقل إذا انفصل عن منظومة القيم، يصبح عقلًا ماديًّا أداتيًّا يختزل الإنسان إلى مجرَّد كائن منتج أو مستهلك، ويتغافل عن أبعاده الروحية والوجدانية. ومن هنا، فإن الحداثة الحقة لا تكتمل إلَّا إذا جمعت بين العقل والضمير، بين الحرية والمسؤولية، وبين الذات والغير.

إن هذا التحوُّل لم يكن مجرَّد تغيير في السلوك، بل هو تفكيك متعمَّد للهوية، إذ لم تعد الحرية تُفهم بوصفها طاقة خلَّاقة لصون الكرامة، بل أصبحت وسيلة للانسلاخ من كل قيمة مرجعية، مما يُهدِّد بتفريغ الإنسان من إنسانيته، وتحويله إلى كائن استهلاكي منفصل عن ذاته وعن الآخرين.

إننا نعيش في زمنٍ يشهد تشوّهًا عميقًا في المنظومة القيمية، وتحوُّلًا فكريًّا خطيرًا يهدّد بنية الإنسان النفسية والمعرفية، ويفضي إلى انفصامه عن ذاته، وانفصاله عن هويته الأصيلة. لقد تآكلت القيم التي كانت تشكّل بوصلة السلوك الإنساني، ولم يعد هناك ما يُسمَّى بالقانون الأخلاقي أو المرجع القيمي الحاكم، بل أصبحنا نعيش في عالم سائل، ضبابي، تتقلَّب فيه المعايير بحسب الأهواء والرغبات الفردية.

في هذا الواقع، لم تعد القيم تُقاس بثباتها أو قدرتها على الارتقاء بالإنسان، بل صارت تُستبدل وتُشوَّه لتناسب أهواء السوق والنزعات الفردية الجامحة. الحق لم يعد حقًّا بذاته، والخير بات أمرًا نسبيًّا، والجمال أصبح سلعة تُسوَّق لا قيمة يُحتفى بها. هكذا، انقلبت الموازين، وسقطت الأسس التي كان يُبنى عليها المعنى، فصار الإنسان تائهًا، فاقد الاتجاه، يُلاحق سراب الحرية بينما يُسلم ذاته طواعية لفوضى العدم.

لقد اضطربت المعايير حتى افتتن الحليم العاقل وحار في أمره، وهذا عين ما أخبر به النبي ﷺ حين وصف حال آخر الزمان، زمن الفتن واضطراب القيم، حيث يصبح «الحليم حيرانًا» أي إن العاقل الراسخ في عقله ودينه يجد نفسه في حيرة من أمره أمام هذا السيل الجارف من الانحلال الأخلاقي والتحلُّل من كل قيمة راسخة. لقد بات العقلاء غرباء في أوطانهم، مستوحشين من واقعٍ لا يعرف للحق وجهًا ثابتًا، ولا للفضيلة مكانًا محفوظًا. في زمن كهذا، يُهاجم الثابت، ويُحتفى بالمتحوّل، ويُنظر إلى الالتزام الأخلاقي على أنه تخلّف أو رجعية، بينما يُروج للانحراف بوصفه حرية وتقدّمًا.

في هذه البيئة، لا يتشوّه سلوك الإنسان فحسب، بل تتصدَّع مرجعيته الداخلية، ويُضيع البوصلة التي كان يهتدي بها إلى الخير، فيُصبح الغموض سيد الموقف، والحيرة سمة الإنسان المتَّزن، لأنه لا يجد ما يطمئن إليه في واقع تنكّر لكل معايير الحق والعدل والجمال.

وفي هذا النطاق انتقد محمد الراشد العالم الغربي الذي تحوَّل من عالم الحضارة إلى عالم المدنية، قائلًا: إن «مجتمع الحداثة... تجمُّع مصلحي تربطه العلائق الغريزية والمنفعية، وتسوده الأنانية بكل عنفوانها... فهو عالم بلا قيم، إن الحضارة الغربية أفرزت هذا المجتمع بعد أن تنصَّلت أساسًا من المعطيات العقلية والروحية التي قامت عليها، فتحوَّلت إلى مدنية، إن الحضارة الغربية قامت بتصفية الإنسان روحيًّا، وحوَّلته إلى كتلة غرائزية نفعية، ذات منحى أناني وحيد... أصبحت هذه المدنية قادرة على تجريد الإنسان من حريته وتفكيره تحت شعارات زائفة، أصبح الإنسان فيها مسلوبًا من كل شيء، مجرَّد أداة مرهونًا لسلطة قمعية أو رهين الإطار الحياتي العام»(٩).

أصبح المجتمع الغربي الحداثي قائمًا على العلاقات الغريزية والمصلحية، فهي التي تُوجِّهه وتحكمه، فلا يُقيم وزنًا للقيم الأخلاقية أو المبادئ، فيتحرَّك بهواه وبما تمليه عليه رغبته، فتتملَّكه الأنانية. لقد تنكَّرت الحداثة الغربية للعقل الذي اعتبرته حاكمًا على كل شيء، وأصبحت المصلحة الذاتية الموجِّهة للفكر، أي إن الغرب تخلَّى عن دعواه لصالح الرؤية المادية المحضة، بحيث جُرّد الإنسان من جانبه الروحي، ولم يعد كائنًا مفكِّرًا، بل أداة نفعية، وكتلة من الغرائز، يعيش بمنطق اللذَّة والمنفعة الفردية، فاقدًا للهوية والحرية الحقيقية.

(٩) انظر: محمد الراشد، القرآن وتحديات العصر رحلة الشك والإيمان.

في عصر الحداثة والتطوُّر التكنولوجي، يعيش الإنسان انفصامًا حقيقيًّا بين وهم الحضارة الزائفة المادية الطاغية وزيف الذات، حتى أصبح كلّ شيء فيه قابلًا للقياس، أصبحت العلاقة الإنسانية تقاس بالدخل المادي والرفاهية المادية. لا شيء إلَّا المادة، ومع هذا كله، فإنه يعيش شعورًا مُنغِّصًا، يشعر من خلاله بالغربة، كأن هذه «الحضارة» جرّدته من ذاته الحقيقية، من شيء كان يملكه، سلبته بهجته وأُنسه الداخلي. إنه عالمٌ يعجّ بالصخب، لكنه موحش؛ عالمٌ يفيض بالأشياء، ويجفّ من المعاني.

يحاول الإنسان، أن يقنع نفسه أنه بلغ ذروة الحضارة، وأنه يعيش في كنف الوعي والعقلنة، يملأ يومه بالتقنية والرفاه، ويطمئن إلى أن ما حوله كافٍ ليشعره بالتحقّق، غير أن هذه الحضارة ليست سوى قشرة رقيقة تلمع في ظاهرها، لكنها تخفي خلفها فراغًا داخليًّا لا يملؤه شيء. فالفطرة التي فُطر عليها الإنسان لا تتماشى مع هذا العالم المُعلّب، المحكوم بالإيقاع الصناعي والتفكير النمطي.

لقد غيّرت الحداثة رؤيتنا للذات بشكل جذري، شاء الإنسان ذلك أم أبى، ولم يبقَ شيء على حاله، لأن كل جوانب الحياة تغيّرت، والإنسان بطبعه كائن يتأثَّر ويُؤثِّر، غير أن حجم التأثير هذه المرة فاق التوقُّعات والتصوُّرات، حتى لم نعد نملك اختياراتنا القديمة ولا نحمل الأهداف نفسها. لقد اجتاحتنا الحداثة بقوة، فبدلًا من أن نحتويها في بعدها الإيجابي، احتوتنا هي، وابتلعناها بكل ما فيها من تناقضات. انسحبنا من تقاليدنا وأعرافنا، وأصبح التمسُّك بها يُعدُّ رجعية وتخلُّفًا.

تحوَّلت ذواتنا إلى كيانات مستقلَّة، تسودها الفردانية والأنانية، حتى بات كل واحد منا يقول: «نفسي نفسي»، لا من باب التهيُّؤ للقاء الله يوم الحساب، بل بدافع الهروب من المسؤولية الجماعية. هذا الانسحاب من الجماعة واختيار العزلة الفردية ليس إلَّا تجلِّيًا لاختيارات شخصية فرضها سياق الحداثة.

في المجتمعات ما قبل الحداثة، كانت الهوية تُشكَّل داخل النسيج الجماعي، انطلاقًا من العائلة، والأصدقاء والحي الذي يقطن فيه الإنسان، والقبيلة ثم المرجعية الدينية، أما الحداثة فقد أعادت تشكيل الهوية على أساس الفرد المستقلّ. وكما أشار الفيلسوف تشارلز تايلور، فإن الذات في ظل الحداثة أصبحت «متجذّرة في الداخل»، والهوية لم تعد إرثًا يُسلّم، بل مشروعًا يُختار ويُبنى.

إن الحديث عن الهوية ليس أمرًا طارئًا أو مستحدثًا، بل هو امتداد لفطرة إنسانية لازمت الإنسان منذ أن وطئت قدماه الأرض. هذه الفطرة قد تتعرَّض للانحراف أو التشويش نتيجة الأهواء أو التأثُّر ببعض الدعوات المنحرفة، إلَّا أنها تظل قابلة للعودة والتجدُّد والارتباط بأصلها النقي. إن الهوية هي التعبير الثقافي الأصيل للإنسان، ضاربة بجذورها في عمق التاريخ الإنساني. ومنذ أن بُعث الرسل، جاء الإسلام ليعيد تشكيل هذه الهوية ويصوغها بصبغة التوحيد. وكما أشار المفكر محمد عمارة، «فإن الإسلام قد طبع ثقافتنا بطابعه، وصبغها بصبغته، حتى أصبحت ملامح هويتنا واضحة في عاداتنا وتقاليدنا، وفي آدابنا وفنوننا، وفي علومنا الإنسانية والاجتماعية، بل حتى في نظرتنا للكون، من أين أتى وإلى أين يمضي، وما الحكمة من وجوده وغايته، ومعاييرنا في التمييز بين المقبول والمرفوض، والحلال والحرام. إن ثقافتنا ذات هوية إسلامية، ومعيار القبول أو الرفض لأيِّ فكر أو ممارسة داخل هذه الثقافة، إنما يُقاس بالمقياس الإسلامي»[١٠].

إن الهوية الإسلامية تُمثِّل جوهر هوية الإنسان، فهي ليست مجرَّد انتماء ديني، بل تعبير عن كينونة الإنسان في أعمق صورها. وقد تنوَّعت الهويات بتنوُّع المرجعيات الثقافية والتصوُّرات المذهبية، حيث تحمل كل هوية في طيَّاتها تاريخًا خاصًّا، يتجلى في التقاليد والأعراف والطقوس. لكن ما يميّز الهوية الإسلامية هو بُعدها الإنساني العميق، إذ تتجذَّر قيمها وأخلاقياتها في الفطرة البشرية، وهي قيم عالمية، مطلقة، خالدة، ومنظومة متماسكة. وقد عبّر القرآن الكريم عن هذه الرؤية في قوله تعالى: ﴿يَا أَيُّهَا النَّاسُ إِنَّا خَلَقْنَاكُم مِّن ذَكَرٍ وَأُنثَىٰ وَجَعَلْنَاكُمْ شُعُوبًا وَقَبَائِلَ لِتَعَارَفُوا إِنَّ أَكْرَمَكُمْ عِندَ اللَّهِ أَتْقَاكُمْ إِنَّ اللَّهَ عَلِيمٌ﴾[١١]. تؤسِّس الآية لأُخوَّة إنسانية شاملة، تسمح بتعايش الثقافات، وتعدُّد اللغات، وتنوُّع العادات والتقاليد، رغم اختلاف الأجناس وتباعد الأوطان. نعم، قد توجد خصوصيات ثقافية لدى بعض القبائل أو البلدان، لكنها تندمج وتتآلف ضمن الهوية الإسلامية الجامعة التي تُوحّد ولا تُفرّق.

تمارس الحداثة قسرًا ثقافيًّا باسم الحرية، ما يؤدي إلى أزمة هوية تُفرغ الإنسان من جذوره وتفرض عليه نمطًا حضاريًّا غريبًا عن قيمه ومعتقداته. لقد تمثّل أحد أبرز

---

(١٠) الدكتور محمد عمارة، مخاطر العولمة على الهوية الثقافية، سلسلة في التنوير الإسلامي، رقم ٢٢، القاهرة، الطبعة الثالثة، ٢٠٠٣م، ص٧.

(١١) سورة الحجرات، الآية ١٣.

أهداف الحداثة الغربية في إخضاع الإنسان لنمطٍ حضاري جديد، لا يمتّ بصلة إلى منظومته الثقافية أو مرجعيته الدينية، بل يفرض عليه أن يكون جزءًا سلبيًّا في منظومة لا يملك توجيهها، بل يُسَيَّر داخلها وهو يظن -خطأً- أنه حرّ. فالحداثة، كما طُبِّقت على المجتمعات غير الغربية، سعت إلى تحويل الإنسان إلى مفعولٍ به لا فاعل، يعيش في واقع مسلوب الإرادة والاختيار، وإن توهَّم العكس.

لتحقيق هذا الهدف، لم تعمل القوى الغربية بالخطاب الثقافي فقط، بل عقدت المؤتمرات، وخطّطت للمشاريع الكبرى لإعادة تشكيل المجتمعات العربية والإسلامية، وسائر المجتمعات التي تحتفظ بجذور ثقافية أو هويات مخالفة لهيمنة العولمة. وقد تركَّزت هذه الجهود خلال الفترات الاستعمارية، حيث لم يكن الهدف فقط استغلال الموارد ونهب الخيرات، بل كان المشروع أشمل: تفكيك البنية الثقافية والدينية لهذه المجتمعات، ونزعها عن هوياتها الأصيلة.

لهذا الغرض، أُطلقت حملات تنصيرية منظمة، وموّرست سياسات قهرية باسم نشر «الحرية» و«الديمقراطية» و«حقوق الإنسان». غير أن هذه الشعارات كانت مجرَّد غطاء لفرض الهيمنة الغربية. فتمّت محاصرة هويات الأقليات المسلمة في البلدان المستعمَرة أولًا، ثم انتقلت موجة «التغريب» إلى البلاد الإسلامية نفسها. ولم يكن الأمر عشوائيًّا، بل كان مدروسًا؛ حيث وضعت القوى الغربية القوانين والتشريعات التي تنظم الدول وفق منظورها، مستبعدة المرجعيات الدينية، وعلى رأسها الإسلام.

وبينما انتشر الإسلام في أرجاء الأرض بحرية الاختيار والانتماء، كما قال الله تعالى: ﴿لَا إِكْرَاهَ فِي الدِّينِ﴾[١٢]، فإن النموذج الغربي للحداثة اعتمد على الإكراه والتسلُّط، وفرض قِيَمه وثقافته باعتبارها «عالمية» و«كونية»، تحت شعارات مثل «النظام الدولي الجديد» و«النظام العالمي الجديد».

وقد خلّف هذا النموذج آثارًا مدمّرة؛ إذ لم يكن مجرَّد مشروع ثقافي، بل أصبح مشروعًا سياسيًّا واقتصاديًّا وعسكريًّا، أدى إلى اندلاع حروب، ومواجهات عنيفة، وفقدان ملايين الأرواح من الشعوب التي قاومت هذا القهر ورفضت الخضوع لنسخته المزعومة من «الحرية». لقد أُفرغت «الحرية» من معناها الإنساني، لتصبح أداة للهيمنة

(١٢) سورة البقرة، الآية ٢٥٦.

باسم التقدُّم، وأسلوبًا لفرض السيادة تحت ستار العولمة، وجعل الهويات الأخرى تُقاس بالمفهوم الغربي للإنسان وحقوقه.

لقد انفصل الإنسان المعاصر عن ماضيه، وعن إرثه الثقافي والروحي، حتى أصبح كائنًا لحظيًّا، ابن اللحظة الراهنة، منقطع الجذور، متحررًا ظاهريًّا من كل ما يربطه بهويته وذاكرته الجماعية. يعيش في صراع داخلي مقلق بين ما تُمليه عليه فطرته من قيم واحتياجات روحية، وبين واقع خارجي تغلب عليه الأنانية والمادية.

في ظل هذا الصراع، اندفع الإنسان في سباق غير متناهٍ نحو تحقيق متع مؤقتة وزائفة، محاولًا تعويض الفراغ الداخلي الذي خلّفه انفصاله عن ذاته. لقد وفرت له الحضارة الغربية، أو ما يُعرف بالمدنية الحديثة، كافة أدوات الراحة والرفاهية المادية، لكنها لم تستطع أن تملأ الفراغ الروحي أو تمنحه الطمأنينة النفسية. بيْن الوفرة المادية والحرمان المعنوي، يجد الإنسان نفسه تائهًا، يتساءل، عن دعم إيجاد الطمأنينة والراحة النفسية رغم كل هذا التقدُّم.

إن الحضارة الحديثة تبدو برَّاقة ولامعة في مظهرها الخارجي، تُغري المنغمسين فيها وتوهمهم بأنها الملاذ لتحقيق الذات والاكتمال الإنساني. غير أن هذه المتعة التي تقدّمها حضارة المظاهر سرعان ما تتبدَّد، لأنها متعة مؤقَّتة، تقوم على إشباع الحواس لا على تغذية الروح.

لقد وقع الإنسان في فخ حصر وجوده داخل حدود المظاهر المادية والظواهر الطبيعية، فصار يقيس كل شيء بما يحقِّقه من لذَّة آنية أو منفعة مادية، حتى أصبحت المتعة ذاتها معيارًا وجوديًّا يُقيِّم به معنى الحياة. أما القيم الأخلاقية والروحية، فقد أُقصيت إلى الهامش، لأنها لا تخضع لقياس مادي مباشر، ولا يمكن حصرها في أرقام أو نتائج ملموسة، ولهذا صارت في نظره مجرَّد ميول فردية لا وزن لها في معادلة «النجاح» أو «السعادة». هكذا، في غمرة الانبهار بالتقدُّم الخارجي، فقد الإنسان جوهره، وانسلخ عن أعماقه، ليبقى تائهًا في عالم يملؤه الصخب، لكنه يفتقر إلى المعنى.

في زمن الحداثة، يبدو الإنسان أنه دخل مرحلة من التمرُّد الجذري والحرب على الذات، هذا التمرُّد لا يقتصر على رفض السلطة السياسية أو الاجتماعية أو الاقتصادية، بل يمتدُّ ليشمل كل سلطة خارجية أو داخلية تُقيِّده أو تُوجِّهه، يرفض كل تسديد أو

تصحيح، يرفض أن يُملى عليه شيء، حتى لو جاء هذا الشيء من صوته الداخلي، من عقله، من ضميره، أو من فطرته التي فُطر عليها. في عمق هذا التمرُّد، وهذا القلق تتجلَّى رغبة شرسة في الانفصال عن كل قيد، وعن كل مرجعية، حتى الأخلاق لم تسلَم من محاولات النفي والتهديم. لقد سعى الإنسان إلى أن يعيش حرًّا، حريةً مطلقة لا يعترف فيها بحدود، ولا بواجب، ولا بمعنى مفروض. وفي خضم هذه الفوضى الذاتية، التجأ إلى كل أشكال اللهو والمتعة، لا لأنها تمنحه السعادة الحقيقية، بل لأنها تُخدّر وعيه المؤلم بفقدان الاتجاه.

لقد عبّر نيتشه عن هذه الحالة حين أعلن «موت الإله»، لكنه لم يقف عند هذا الإعلان، بل كشف مأساوية الوضع الذي يعيشه الإنسان عندما يُسقط الإله من عالمه من دون أن يجد بديلًا يمنحه المعنى والغاية. فحين تنهار الأخلاق بوصفها قيمة مطلقة، يصبح الإنسان سيّدًا على لا شيء، حُرًا في فراغ، طليقًا في صحراء وجودية لا ملامح لها. هكذا، باسم الحرية، خسر الإنسان أعمق ما فيه، خسر اتزانه الداخلي، ورسالته الأخلاقية، ونداء فطرته التي تدعوه للسمو والرقي. لقد انقلبت الحداثة -في لحظة ما- على الإنسان ذاته، فجعلته يتيه في زيف الحرية، وهو في الحقيقة عبدٌ لما يهرب منه: اللا معنى.

سيظل الإنسان في رحلة بحثٍ دؤوب عن ذاته الأصلية، عن حقيقته التي لا تتبدّل ولا تُستبدل، تلك الحقيقة التي تنبع من أعماقه، من فطرته الأولى التي فطره الله تعالى عليها. إن الإنسان في جوهره ليس مجرَّد كائن مادي تائه في زحمة الشهوات والنزوات، أو هو ريشة في مهب الريح. يجب عليه أن يستمع إلى ضميره وإلى النداء الداخلي، النداء الذي أخذه الله تعالى عليه في عالم الذر قبل أن يأتي إلى هذا الوجود، إذ قال الله تعالى: ﴿وَإِذْ أَخَذَ رَبُّكَ مِن بَنِي آدَمَ مِن ظُهُورِهِمْ ذُرِّيَّتَهُمْ وَأَشْهَدَهُمْ عَلَىٰ أَنفُسِهِمْ أَلَسْتُ بِرَبِّكُمْ قَالُوا بَلَىٰ﴾[١٣]، إنه صوت الفطرة، صوت الدين الذي يجمع بين العقل والقلب، بين الأرض والسماء، بين الروح والجسد، بين عالم الغيب وعالم الشهادة، إنها الفطرة؛ إنه النور الرباني الذي حجبته وتحجبه الحضارة الزائفة عن الإنسان، الحضارة المادية التي تشوش عن الإنسان طريقه، فيفتقد التوازن بين مطالبه الجسدية ونداءات روحه.

(١٣) سورة الأعراف، الآية ١٧٢.

وحدها فطرة الله تعالى التي أودعها في النفوس، هي التي تهدي هذا الإنسان إلى حياة طيبة، متّزنة، لا تطغى فيها المادّة على المعنى، ولا تُقمع فيها الروح لحساب اللذَّة الزائلة. ذلك أنه حين يُبنى الإنسان على القيم الإلهية، جنبًا إلى جنب مع القيم المادية المنضبطة، يستقيم كيانه، ويستوي على سوقه، ككائن متكامل، لا ككاهنٍ يعبد هواه، ولا كآلة تستهلك بلا وعي. هكذا يرتقي الإنسان إلى مقام الكائن الأخلاقي، الكائن الروحي الذي يعانق السماء بقدميه الراسختين في الأرض، ويعيش وجوده في توازن بين مقتضيات الحياة وحقيقة المعنى.

لقد أفرزت الحداثة، بما تحمله من قيم العلمنة والتقنية والنزعة الفردانية، إنسانًا يعيش زمنه في إطار السرعة، والاستهلاك، والمتعة الفورية، حيث لم يعد الماضي يشكل مرجعًا، ولا المستقبل يحمل وعدًا أو مشروعًا، بل أضحى كل شيء يدور حول الآن، حول ما يُستهلك ويُنسى بسرعة.

في الماضي، كان الإنسان يرى نفسه امتدادًا لتاريخ طويل، ينتمي فيه إلى ثقافة وأصول، ويؤمن برسالة أو غاية يتَّجه نحوها. أما في ظل الحداثة وما بعدها، فقد تفكَّكت هذه الانتماءات لصالح تحرُّر ظاهري، يتخفّى خلفه فراغ وجودي ومعنوي عميق. فحين تُمحى العلاقة مع التاريخ، وتُختزل التجربة الإنسانية في لحظات آنية من اللذَّة أو الشهرة أو النفوذ، يفقد الإنسان عمقه، ويغدو هشًّا في هويته، ومُمزَّقًا في وعيه.

إن اعتبار الإنسان «وليد اللحظة» يحمل وجهين متناقضين؛ فهو يعيش الحاضر بوعي، ويستثمره من دون أن يكون أسيرًا للماضي أو خائفًا من المستقبل، لكن انفصاله عن الماضي، يُؤدِّي به إلى فقدانه بالارتباط بالزمن، فيغدو أسير الحاضر العابر، بلا جذور تربطه بهويته، ولا أفق يمدُّه بالمعنى والغاية. بهذا التصوُّر، لم يعد الإنسان كائنًا ممتدًّا في الزمان، بل أصبح كيانًا لحظيًّا، يتغيّر بتغيُّر اللحظة. هكذا، يكون إنسان الحداثة قد صنع لنفسه أزمة مزدوجة؛ تَوهُّمه كائنًا حرًّا في مقابل فقدانه بالهوية.

إن ما يحدث في القرى والأحياء الفقيرة من تخلٍّ عن أنماط العيش الأصيلة، واستبدالها بسلوكيات استهلاكية مفرغة، هو انعكاس مباشر لتأثير الحداثة على الهوية، التي لم تعد تُبنى من الداخل، ومن التراث المحلي أو الروابط الاجتماعية، بل أصبحت تُستورَد جاهزة من التطبيقات، من الإعلام، ومن الإعلانات، ومن تصوُّرات «النجاح»

و«الرقي». إن هذا المشهد يُبيِّن تأثير الحداثة في صياغة الوعي والهُوية عبر أدواتها الناعمة (الإعلام، التعليم، السوق)، وكيف أنها استطاعت -عبر هذه الأدوات- تغيير نمط الأفراد وأشكال حياتهم الاجتماعية وصِبغتهم بهويات جديدة وبعالم مغاير لعالمهم.

□ بمثابة خاتمة

هذا التحوُّل العميق في أنماط العيش والهويات لا يمكن فهمه إلَّا في إطار التحوُّلات الحداثية الكبرى، التي لم تكتفِ بإعادة تشكيل البنى المادية للمجتمعات، بل أعادت تشكيل الذات نفسها. فما الذي تعنيه «الهوية» اليوم في ظل هذا السيل الجارف من التصوُّرات الجاهزة؟ وكيف يتفاعل الفرد التقليدي مع خطاب حداثي لا يشبهه؟ إنها أسئلة جوهرية تقودنا إلى فهم أعمق لما يُسمَّى بالذات الحداثية، والصراع المتأجج بينها وبين الهويات التقليدية.

أشار جان فرانسوا بايار في كتابه «أوهام الهوية» إلى أن العالم الحديث يعاني من قلق عام يتعلَّق بالهوية، حيث يخشى من توحيد الأشكال والأنماط، مما يؤدِّي إلى تهديد التمايزات الثقافية، إذ يقول: «والعلاقة الجدلية بين الاتجاه نحو الكونية وتأكيد الخصوصيات تكمن وراء أغلب الظواهر التي تحتل مركز الصدارة في مختلف وسائل الإعلام، ومنها: التوسُّع في اقتصاد السوق، ورواج الفكر الديمقراطي خارج نطاق العالم الغربي، والتوسُّع في المبادلات التجارية، وانتشار الإعلام بشكل لم يُسبق له مثيل في كافة أنحاء العالم، وجموح موجات الهجرة، وانبعاث العنصرية المعلنة من جديد في أوروبا وعمليات «التطهير العرقي» المصاحبة للعديد من النزاعات ، وكفاح الشياباس في المكسيك من أجل الاعتراف بخصائص هويتهم الهندية، ورواج الدعوة إلى «استقامة الحكم» والاعتراف بتعدُّد الثقافات في الولايات المتحدة ، واشتداد نفوذ القوميين الهندوس، وجهاد المتأسلمين. وتتطلَّب تباينات تلك الظواهر العقلانية والاستيهامية في الوقت نفسه أن نتفهَّم بقدر أكبر دوافع العولمة ونقيضها المتمثِّل في الاحتماء بالهوية»[١٤].

يتَّضح من هذا النص أن من أهم قواعد الحداثة المعاصرة تتجلَّى في وجود توتُّر دائم بين فريقين نقيضين؛ يسعى الفريق الأول إلى توحيد العالم تحت مظلَّة العولمة، أما الفريق الثاني فيتمسَّك بالهويات المحلية والخصوصيات الثقافية.

(١٤)جان فرانسوا بايار، أوهام الهوية، ترجمة: حليم طوسون، القاهرة: مؤسسة هنداوي، ٢٠١٧م، ص١٠.

أشار بايار إلى أن أغلب الظواهر المعاصرة تنبع من هذا الصراع بين التوجُّه نحو الكونية الجانحة نحو الهيمنة وبين الرغبة في الحفاظ على الخصوصية، مما أدَّى إلى نشوء مقاومة من طرف الهويات المختلفة، وحركات ثقافية واجتماعية، أو حتى في صور متطرِّفة كالعنصرية، والتشدُّد الديني، والقومية المتطرِّفة، ومحاولات لحماية الهويات من الذوبان في النموذج العالمي الموحد.

وأختم الحديث عن تصدُّع الهويات بما أشار إليه بايار والمسيري، ففي الفصل الأول المخصَّص للتبادلات بين التقاليد: العولمة والانغلاق القومي، لبايار، قال: «يتسلَّط على العالم الحديث وسواس تلاشي التمايزات، فهو يخشى على توحيد الأشكال، ويشعر بالتالي بقلق عام متعلِّق بالهوية، وقد أبدى بايير هاسنر هذا الإحساس، فكتب يقول في مؤلفه «العنف والسلام.. من القنبلة الذرية إلى محو الإثنية»: «أخشى تمامًا أن تكون الهويات الثقافية الشهيرة في طريقها إلى الزوال عن طريق التحديث والأمركة والتلفزيون، وبأشكال توحيد أنماط المعيشة، بينما تشتدُّ في الوقت نفسه الحاجة إلى الانفصال في إطار هذا الكون. كان يقال في الماضي: إن الجمهورية الخامسة تعني التأمرك مع البقاء في الوقت نفسه في المعسكر المناهض للأمركة، ويظل التأمرك مستمرًّا اليوم مع ابتكار هوية ثقافية مغالى فيها حتى يمكن الوقوف في وجه الآخرين. وهذا الخليط المكوَّن من الترابط المتبادل واختلاف الأصول، يطلق العنان لآليات ثقافية معقَّدة تستوجب اللجوء إلى تقييمات غير قاطعة»[١٥].

يُؤكِّد بايار أن الهوية الحديثة لم تعد ثابتة أو واضحة المعالم، بل أصبحت نتاجًا لصراع دائم بين قوى التوحيد ورغبات الانفصال (الهوية القومية/ الثقافية). وهذا ما يؤدي إلى أوهام هوية مشوشَّة ومتذبذبة، يحاول الأفراد والمجتمعات الدفاع عنها بأساليب رمزية ومبالغ فيها، لكنها تبقى غير حاسمة وغير مستقرة.

يشهد العالم تلاشيًا في الفروقات والتمييزات الثقافية، ما يؤدِّي إلى زوال الهويات، بتأثير التحديث، والأمركة، والتلفزيون، وأنماط العيش الموحّدة. كما يرى أنه بالرغم من التوحيد المتزايد بفعل العولمة، تزداد الحاجة إلى التمايز والانفصال، مما يؤدي إلى ظهور تناقض في محاولة تشكيل هويات ثقافية متشدِّدة أو مبالغ فيها كردِّ فعل.

---

(١٥) فرانسوا بايار، أوهام الهوية، مصدر سابق، ص٢٣.

أما عبد الوهاب المسيري فقد شرح تصوُّره مقترحًا «أن ننظر إلى الهوية باعتبارها صورة مجازية لا جوهرًا ثابتًا، وأطرح فكرة «الإنسانية المشتركة» بدلًا من فكرة «الإنسانية الموحّدة» التي يطرحونها في الغرب، فالإنسانية المشتركة نابعة من الفكرة الإسلامية التي تقوم على أن كل البشر داخلهم إمكانيات لا تتحقَّق إلَّا داخل زمان ومكان، والإنسان هو الكائن الوحيد الذي يمكن أن يرقى فوق إنسانيته ويمكن أن يهبط دونها. أنا لا أفترض أن الهوية العربية الإسلامية تفصلنا عن الآخرين وتمنحنا حقوقًا مطلقة كما فعلوا في ألمانية النازية وفي التشكيل الاستعماري الغربي. لكني أرى أن الهوية العربية الإسلامية هي مجموعة من السِّمات الإنسانية المختلفة التي قد تسم جماعات إنسانية أخرى، ولكنها توجد بشكل معيّن وبترتيب محدّد يعطي الهوية العربية فرادتها»[١٦].

يرفض المسيري فكرة أن الهوية هي جوهر ثابت مطلق، ويدعو إلى رؤيتها باعتبارها بناءً ديناميكيًّا ومجازيًّا، يتشكَّل عبر الزمان والمكان، كما ينتقد المسيري المفهوم الغربي لـ«الإنسانية الموحدة»، الذي يميل إلى فرض نمط واحد على الجميع، ويقترح بدلًا منه مفهوم «الإنسانية المشتركة» المستند إلى التصوُّر الإسلامي، هذا التصوُّر الذي يعترف بتعدُّد الإمكانيات داخل الإنسان، ويرى أن تحقُّق هذه الإمكانيات مشروط بالزمان والمكان، كما يقرُّ بأن الإنسان يمكن أن يسمو أو ينحدر في مرتبته الإنسانية.

يرى المسيري أن الهوية ليست قيدًا أو حاجزًا يفصلنا عن العالم، بل هي تركيبة إنسانية متفرِّدة لكنها منفتحة، وليست منعزلة، بل تنتمي إلى إنسانية أوسع تقوم على الاعتراف بالاختلاف والتنوُّع، لا على محاولة محوه أو التفوُّق عليه. وفي ذلك دعوة إلى التوازن بين الخصوصية والانفتاح، بعيدًا عن نزعات العزلة أو الذوبان في الآخر، كما يرفض النزعات الفوقية كما ظهرت في النازية أو الاستعمار الغربي. وفي الأخير يصف الهوية العربية الإسلامية بأنها تكوين خاص لمجموعة من السمات الإنسانية، قد توجد عند شعوب أخرى، لكن ترتيبها وتناغمها في السياق العربي الإسلامي يمنحها فرادة وتميّزًا.

---

(١٦) الدكتور عبدالوهاب المسيري، الهوية والحركية الإسلامية، حوارات، دمشق: دار الفكر، الطبعة الأولى ٢٠٠٩م، ص ١٤٦.

العقل ذلك المجهول الحاضر

تركي العجيان*

□ مدخل

تخيَّل أنك اقتنيت جهازًا تقنيًّا متقدّمًا، يمتلك إمكانات هائلة، لكنك لا تستخدم من هذه الإمكانات سوى أقلّ القليل! بل تكتفي بما يعمل تلقائيًّا من دون أن تغوص في أسراره أو تكتشف ميزاته. عندها، ستكون مدركًا تمامًا أن استفادتك محدودة، لا لضعف في الجهاز، بل لضعفٍ في معرفتك به. وهكذا هو الحال مع الإنسان؛ فما لم يُحسن التعرّف إلى الهبات الإلهية التي أودعها الله فيه، ثم يعرف كيف يستثمرها، ويستخدمها في الطريق الذي يوصله إلى سعادته في الدنيا والآخرة، فسيظل يعيش من دون أن يلامس عظمة ما خُلق له.

إن الله تعالى خلق الإنسان في أحسن تقويم، وجعله أكرم المخلوقات، وخصّه بهبةٍ ساميةٍ غُرست في أعماق ذاته الإنسانية، لم تُمنح لأيٍّ من المخلوقات سواه، تلك الهبة هي: «العقل». والعقل ذلك المخلوق الباطني الذي وصفه الله بأنه أعظم خلقه، ظلّ محاطًا بتشويشٍ بسبب ما تعرّض له من تسامحٍ

* كاتب وباحث من السعودية، البريد الإلكتروني: kafaaturki@gmil.com

مفهومي مع عناصر أخرى تشاركه بعض الملامح، لكنها تبقى مغايرةً له في الجوهر. وقد أنتج هذا التسامح ما يشبه الفوضى المعرفية في الوعي الجمعي، نتج عنها خلطٌ بين العقل وغيره من مكوّنات الذات الإنسانية.

وحين نُمعن النظر في الخطاب الجماهيري، نلحظ تساهلًا لافتًا في توظيف المفاهيم، حيث تُستعمل ألفاظٌ متباينةٌ بمعانٍ متقاربةٍ أو بالعكس، من دون تدقيقٍ لغويّ أو تمييزٍ معرفيّ. ونقصد بـ«التسامح المفهومي» الخلط غير الواعي بين المفاهيم المتمايزة، أو استخدام مصطلحات مختلفة للإشارة إلى معنى واحد، مما يُربك الفهم ويشوّه الإدراك. ويمكن أن نعدَّه كارثة معرفية تُضعف من صفاء التفكير، وتهزّ أركان الفهم السليم، وتُفقد الإنسان القدرة على التمييز الدقيق بين المعاني.

ومن أوضح مظاهر هذا الخلط، ما يتردّد على الألسن من عبارات مثل: «أنا أفكر بعقلي»، أو «عندي عقلٌ أفكر به»، وهنا يتجلّى الخلط بين العقل والتفكير، فالعقل شيء، والتفكير شيء آخر، والفكر نتاج عملية ذهنية مستقلَّة. فالتفكير هو فعلٌ يقوم به الذهن من خلال معالجة المعلومات القادمة من البيئة أو المسترجعة من الذاكرة، وهو عملية تلقائية لا تنفكّ عن الإنسان لحظة واحدة. وقد عبّر الفيلسوف الفرنسي ديكارت عن ذلك بقوله: «أنا أفكر، إذًا أنا موجود». فالتفكير هو حركة الذهن، أما العقل فله مقامٌ أرفع، ووظيفة مغايرة تمامًا.

ومن مظاهر الخلط المفهومي أيضًا، التباس العلاقة بين العقل والقلب. فكثيرًا ما نسمع شخصًا يقول: «أنا حائر بين عقلي وقلبي»، بينما المسألة أدق من ذلك؛ فالصراع الحقيقي غالبًا ما يكون بين العقل والنفس، وليس بين العقل والقلب. فالنفس بطبيعتها تميل إلى تلبية الرغبات، بينما العقل ينظر في العواقب، وما فيه مصلحة الإنسان على المدى الطويل، أما القلب الوجداني، الذي يمثّل مركز الإرادة، فهو الذي يُصدر القرار النهائي بناءً على التجاذبات بين العقل والنفس.

والقلب الوجداني يواجه ضغوطًا متعدِّدة؛ فمن جهة، هناك النفس الجامحة التي تتأثَّر بالهوى، وتزداد قوَّتها بتدخل الشيطان الرجيم إذا كان في الأمر ميلٌ للرغبات المحظورة. ومن جهة أخرى، هناك تدخُّلات خارجية قد تدفع لاتخاذ قرار معيَّن، وفي النهاية، يتَّخذ القلب الوجداني القرار، سواء كان عقلانيًّا، أو عاطفيًّا، أو مزيجًا بينهما، بعد نشاط ذهني معقّد يجمع بين تأثير العقل والنفس.

وقد عبّر أمير المؤمنين علي بن أبي طالب عليه السلام عن هذا الصراع، بكلام بليغ، حيث قال: «العقل صاحب جيش الرحمن، والهوى قائد جيش الشيطان، والنفس متجاذبة بينهما، فأيهما غلب كانت في حيِّزه»[1]. وهذا القول البليغ يصف بدقَّة حالة النفس البشرية، التي تتأرجح بين منطق العقل المستنير بتعاليم الرحمن، ورغبات الهوى التي يُعزِّزها الشيطان الرجيم، وتُوضِّح أهمية الغلبة لأيٍّ منهما في توجيه مصير الإنسان.

ورغم هذا التمايز بين العقل والقلب الوجداني، نجد أن الخطاب العام، كثيرًا ما يُبسّط هذه العملية، وتُستخدم العبارات بشكلٍ تسامحي من دون إدراكٍ دقيقٍ لمعانيها، وهذا التسطيح للمفاهيم، له آثار وخيمة على مستوى الوعي والإدراك والمعرفة.

وهكذا تتجلّى عظمة هذا الكائن غير المرئي: «العقل»، فهو ليس أداة للتفكير، بل هو القوّة التي تُوجّه المخ نحو التفكير، وتفصل بين الحق والباطل، وتُرشد الإنسان إلى الخير والصواب. إنه مخلوقٌ لطيف لا يُدرك بالحواس، بل يُلمَس أثره في التمييز والاختيار، وفي الاستجابة لنداء الفطرة ونداء القيم.

ومن هنا نفهم السرّ في أن «العقل» لم يُذكر في القرآن الكريم كمفهوم مجرّد، بل جاء الحديث عنه عبر آثاره وتجلياته، كقوله تعالى: ﴿قَدْ بَيَّنَّا لَكُمُ الْآيَاتِ لَعَلَّكُمْ تَعْقِلُونَ﴾[2]؛ وقوله تعالى: ﴿إِنَّ شَرَّ الدَّوَابِّ عِنْدَ اللَّهِ الصُّمُّ الْبُكْمُ الَّذِينَ لَا يَعْقِلُونَ﴾[3]، وقوله تعالى: ﴿وَتِلْكَ الْأَمْثَالُ نَضْرِبُهَا لِلنَّاسِ وَمَا يَعْقِلُهَا إِلَّا الْعَالِمُونَ﴾[4]، ففي كل هذه الآيات تتكرّر الإشارة إلى «العقل» لا بوصفه وجودًا في ذاته، بل من خلال مفاعيله في الفهم والاستجابة والتمييز.

وهذا ما يُؤكّد حقيقةً جوهرية: أن العقل ليس هو الدماغ، ولا هو العمليات الذهنية التي يُجريها، كما أنّه ليس هو القلب بمفهومه العضوي أو الوجداني. إنّه وجودٌ مستقلٌّ بذاته، مختلفٌ عن هذه الأدوات، وإنْ تفاعل معها. فالعقل لا يُدرك بكينونته المجرّدة، بل يُستدلّ عليه من خلال أثره في السلوك الإنساني، وفي بصمة الوعي التي يتركها في القرارات والمواقف. إنّه نورٌ داخليّ، تتجلّى إشراقاته في مسار الإنسان،

(١) محمد الريشهري، ميزان الحكمة، ج ٣، ص ٢٠٣٨.
(٢) سورة آل عمران، الآية ١١٨.
(٣) سورة الأنفال، الآية ٢٢.
(٤) سورة العنكبوت، الآية ٤٣.

وتوجّهاته، وطريقة تعاطيه مع ذاته، ومع الحياة، ومع الوجود بأسره.

وضمن هذا الأفق المعرفي، نُبحر في هذا المطالعة لنُسلّط الضوء على هذا المخلوق الاستثنائي في الكيان الإنساني، ومدى تأثيره على حركته الوجودية، مستضيئين بنور القرآن الكريم، ومستأنسين بما ورد عن أئمة أهل البيت عليهم السلام، من أحاديث وحِكَم تُرشدنا إلى فهم هذا المخلوق العظيم الذي به عرف من عرف، وجهل من جهل.

□ ماهيّة العقل عند الفلاسفة

ظلّ العقل من أكثر القضايا التي استوقفت الفلاسفة في رحلتهم للبحث عن الحقيقة. فكلُّ واحدٍ منهم حاول أن يقترب من سرّه بطريقته، فرأى فيه بعضهم القوة التي تميّز الإنسان عن غيره، ورآه آخرون طريقًا للارتقاء إلى مراتب الكمال، بينما اعتبره غيرهم جوهرًا متحرّكًا يتجاوز حدود الجسد ليشرق بنورٍ أعلى. ومن هنا تتعدَّد الرؤى وتتنوَّع، لكنها تجتمع عند حقيقة واحدة: أن العقل ليس مجرَّد أداة تفكير، بل هو جوهرٌ في الذات الإنسانية، ووسيلةٌ لبلوغ الكمال الإنساني.

وهنا أستعرض آراء ثلاثةٍ من كبار الفلاسفة، وهم: أرسطو من العصر القديم، والفارابي من العصر الوسيط، وملا صدرا من العصر الحديث، مبيِّنًا كيف نظر كلٌّ منهم إلى ماهيّة العقل وما يمثّله في مسيرة الإنسان.

أرسطو (٣٨٤ - ٣٢٢ ق.م)[٥]

رأى أرسطو أن العقل هو أشرف ما في النفس الإنسانية، وأنه ما يميّز الإنسان عن سائر الكائنات. لكن العقل عنده ليس شيئًا واحدًا، بل وجهان متكاملان:

١- **عقل منفعل**: يستقبل الصور والمعارف كما تستقبل العين ضوء الألوان.

٢- **عقل فعّال**: هو القوة التي تُخرج هذه الصور من الاستعداد إلى التحقُّق، أشبه بالنور الذي يجعل المرئي ظاهرًا.

وقد شبّه أرسطو العقل بالقوة الكامنة في صفحة بيضاء لم يُكتب عليها شيء بعد، فإذا بدأ الإنسان يكتسب المعارف، امتلأت هذه الصفحة بالمعقولات حتى يصير العقل

(٥) انظر: أرسطو، كتاب النفس، ترجمة: إسحاق بن حنين، تحقيق: عبد الرحمن بدوي، القاهرة: دار القلم.

بالفعل. ومع ذلك، ميّز بين العقل المرتبط بالجسد الذي يزول بزواله، وبين العقل الفعّال الذي يبقى خالدًا لا يفنى. بهذا التصوُّر، يضع أرسطو العقل في موضع الواسطة بين عالم الحس الزائل وعالم الحقيقة الخالدة، ليكون طريق الإنسان نحو الكمال.

أبو نصر الفارابي (٨٧٢ – ٩٥٠م)[٦]

اعتبر الفارابي أن العقل اسم تتفرَّع منه دلالات متعدّدة: فثمَّة عقل يولد مع الإنسان بالفطرة، يميّز به بين ما يضرّه وما ينفعه، وثمَّة عقل يكتسبه من التجربة والعادة فيتعلَّم كيف يتعامل مع حياته اليومية، وثمَّة عقل أسمى هو الذي يُدرك الكليات والمعاني المجرَّدة.

لكن المسار العقلي عند الفارابي لا يتوقَّف هنا؛ بل هو رحلة ترقٍّ تبدأ من الاستعداد الفطري الكامن في النفس، أشبه بصفحة بيضاء تنتظر أن يُكتب فيها. هذا هو العقل الهيولاني. ثم يتحرَّك الإنسان ليكتسب المبادئ الأولية والبديهيات، فيصبح ذا عقل بالملكة. ومع استمرار المعرفة، تتحوَّل هذه الاستعدادات إلى يقين راسخ ومعارف حاضرة بالفعل، فيرتقي إلى العقل بالفعل. وعندما يبلغ العقل ذروته، يتَّصل بما سمّاه الفارابي العقل الفعّال، فيفيض عليه نور المعقولات العليا، ويصبح في مرتبة العقل المستفاد؛ أي العقل الذي لا يكتفي بأن يعقل الأشياء، بل يصير هو نفسه نورًا ومعقولًا.

هكذا يرى الفارابي أن العقل ليس أداة جامدة في داخلنا، بل مسيرة صعود متدرِّج، يخرج فيها الإنسان من حدود الحس والتجربة إلى فضاء أرحب، حيث يتذوَّق المعنى النقي ويقترب من الحقيقة الكاملة.

صدر الدين الشيرازي (١٥٧١ – ١٦٤٠م)[٧]

جمع ملا صدرا الشيرازي بين الفلسفة والعرفان، وارتقى برؤية العقل إلى مستوى وجودي أعمق. إذ يرى أن العقل جوهر مجرَّد عن المادة، لا يفسد بزوال الجسد. لكنه في الوقت نفسه ليس معطى ثابتًا، بل مسيرة متحرِّكة تصعد بالنفس درجة بعد درجة.

وقد قسّم ملا صدرا العقل إلى مراتب: يبدأ بالعقل الهيولاني، وهو مجرَّد الاستعداد الأولي للمعرفة، ثم يتدرَّج إلى عقل بالملكة حين يكتسب الإنسان المبادئ البديهية، ثم

(٦) انظر: الفارابي، رسالة في العقل، تحقيق: فوزي متري نجار، بيروت: دار المشرق، ١٩٨٣.

(٧) انظر: صدر الدين الشيرازي، الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربعة، بيروت: دار إحياء التراث العربي.

عقل بالفعل حين تصبح المعارف حاضرة وراسخة فيه، وأخيرًا عقل مستفاد حين يفيض عليه النور من العقل الفعّال، فيغدو كأنه شعلة مضيئة بذاتها.

والجديد عند ملا صدرا أنه رأى أن النفس في أصلها جسمانية الحدوث، وروحانية البقاء؛ فهي تنشأ مرتبطة بالمادة، لكنها عبر الحركة الجوهرية تتحوَّل إلى وجود أعلى حتى تصير عقلًا بالفعل. وهنا يصبح العقل ليس مجرَّد أداة إدراك، بل هو ثمرة سعي وجودي طويل، غايته أن يتصل الإنسان بالعقل الفعّال ويشرق عليه نور الحقيقة.

□ العقل في كلمات أئمة أهل البيت

لقد حظي العقل باهتمام كبير ومميَّز من قِبل أئمة أهل البيت عليهم السلام، ويظهر ذلك جليًّا في الأحاديث الشريفة والروايات المعتبرة الصادرة عنهم. وعند التأمُّل في هذه النصوص نلمس بوضوح أنهم عليهم السلام تحدّثوا عن مخلوقٍ مستقلٍّ في الكيان الإنساني، له دوره العميق في تشكيل شخصية الإنسان ورسم مساره. فهو ليس جزءًا ماديًّا من الجسد، بل وجودٌ وجدانيّ يتجلى أثره في المواقف، ويُقاس حضوره في القرارات التي يتخذها الإنسان، وفي كيفية تعاطيه مع أحداث الحياة.

وقد تحدَّثت نصوصٌ شريفة عن حقيقة العقل ومكانته السامية، فرُوي عن رسول الله صلى الله عليه وآله أنه قال: «إذا بَلَغَكُم عن رَجُلٍ حُسنُ حالٍ، فَانظُروا في حُسنِ عَقلِهِ، فإنَّما يُجازى بعَقلِهِ»(٨)؛ وروي في حديثٍ جامعٍ جاء عن الرسول الأعظم صلى الله عليه وآله أنه قال: «إنَّ الله عَزَّ وَجَلَّ لَمَا خَلَقَ العَقْلَ قَالَ لَهُ» أَقْبِلْ فَأَقْبَلْ، ثُمَّ قَالَ لَهُ» أَدْبِرْ فَأَدْبَرْ، فَقَالَ تَعَالَى: وَعِزَّتِي وَجَلالِي مَا خَلَقْتُ خَلْقًا هُوَ أَكْرَم عَلَيَّ مِنْك، بِكَ أُثِيب وَبِكَ أُعَاقِب، وَبِكَ آخُذ وَبِكَ أُعْطِي»(٩)، وروي عن الإمام جعفر بن محمد الصادق عليه السلام أنه قال: «العَقلُ ما عُبِدَ بِهِ الرَّحمنُ واكتُسِبَ بِهِ الجِنانُ»(١٠)؛ وروي عن الإمام عليّ بن أبي طالب عليه السلام أنه قال: «العَقلُ رَسولُ الحَقِّ»(١١)؛ وروي عن الإمام موسى الكاظم عليه السلام أنه قال: «يَا هِشَام إنَّ لله عَلَى النَّاسِ حُجَّتَيْنِ، حُجَّةٌ ظَاهِرَةٌ وَحُجَّةٌ بَاطِنَةٌ، فَأَمَّا الظَّاهِرَةُ فَالرُّسُلُ وَالأَنْبِيَاءُ

(٨) محمد بن يعقوب الكليني، الكافي، ج ١، ص ٢٣.
(٩) محمد باقر المجلسي، بحار الأنوار، ج ١، ص ٩٧.
(١٠) محمد بن يعقوب الكليني، الكافي، ج ١، ص ١١.
(١١) هادي المدرّسي، معجم حكم الإمام علي عليه السلام، بيروت: دار المحجة البيضاء، ٢٠١٩م، ص٦٧٤.

وَالأَئِمَّةُ عَلَيْهِمُ السَّلامُ، وَأَمَّا البَاطِنَةُ فَالْعُقُولُ»[١٢].

وهكذا تكشف كلماتُ النبي وأئمة أهل البيت عليهم السلام عن سرٍّ عظيم بأنّ العقل ليس مجرّد أداةٍ ذهنيّةٍ لربط الأفكار، بل هو حجّةٌ باطنة، ونورٌ إلهيٌّ يتجلّى في كيان الإنسان، وبه تُوزَن أعماله وتُقاس مواقفه. إنّه أوّل مخلوقٍ في عالم النور، وبه يُعرف الطريق إلى الله تعالى، وتُصان إنسانيّة الإنسان. فإذا غاب العقل غاب النور، وإذا حضر كان الحاضر المجهول الذي يصنع من الإنسان إنسانًا.

□ بين العقل والدماغ

كثيرًا ما يختلط على الناس الحديث عن العقل والدماغ، فيجعلونهما شيئًا واحدًا. وربما يُتصوَّر أن الدماغ هو الجزء المادّي، وأن العقل ليس إلّا بُعدًا برمجيًّا له. غير أنّ هذا التصوّر ليس صحيحًا على إطلاقه؛ فالدماغ وإن كان يملك جانبًا برمجيًّا يتولّى إدارة الأجهزة الوظيفيّة في الجسد، إلّا أنّ هذه المهمّة لا تُساوي حقيقة العقل. فالعقل وجودٌ مستقل في الكيان الإنساني، له إشراقه الخاص، وإن كان بينه وبين الدماغ تلازمٌ وتكاملٌ وتناغم.

وأقوى مظاهر التلازم بين العقل والدماغ هو ما يتعلّق بعملية التفكير، تلك العملية التي تُشكّل جوهر حركة الدماغ عند الإنسان. «والتفكير هو نشاطٌ ذهني مستمر يقوم به المخ لمعالجة المعلومات، وتقديم مخرجاتٍ جديدة»[١٣].

لذا فإن التفكير حركة دائمة لا تعرف التوقُّف، وهو المقدّمة الأساسية التي تمكّن العقل من أداء دوره الجوهري في حياة الإنسان ومسيرته. غير أنّ التفكير عند الإنسان لا ينحصر في قيادة العقل وحده، بل تتداخل فيه مؤثّرات متعدِّدة تُحرّك الدماغ وتبقيه في نشاطٍ مستمر، حتى في لحظات السكون أو أثناء النوم.

كما أن التفكير لا ينبثق فجأة، بل يحتاج إلى توجيهٍ يحفّز الدماغ للقيام بهذه العملية الجوهرية في حياة الإنسان. وهذا التوجيه لا ينحصر في مصدرٍ واحد، بل تتعدَّد جهاته وتتنوَّع تأثيراته، فيتلقّى الدماغ إشاراتها أحيانًا عن وعيٍ وإرادة، وأحيانًا أخرى بطريقة لا واعية.

(١٢) محمد بن يعقوب الكليني، الكافي، ج ١، ص ١٦.

(١٣) تركي العجيان، كيمياء الذات: فكرٌ في عمق الوعي الإنساني والتناغم الوجداني، جدة: دار ريادة، ٢٠٢٤م، ص ٦٤.

وهنا نستعرض أبرز هذه الجهات التي تشكّل حركة الدماغ في التفكير، لنرى بوضوح أيّ موقعٍ يحتلّه العقل بينها.

أولًا: التوجيه الإلهي

الله سبحانه وتعالى هو خالق الإنسان، وهو الأعلم بماهيّته وكيف تتحرّك طاقاته في مسيرة وجوده. ومن رحمته ولطفه بعباده أن بعث فيهم الأنبياء، وجعل من بعدهم الأوصياء، وأنزل معهم الكتاب؛ ليكون كل ذلك منبعًا لإثارة أعماق الإنسان، ودفعه للتفكير فيما يرتبط بحياته ومصيره؛ وقد أكّدت آيات القرآن الكريم هذه الحقيقة، قال تعالى: ﴿كِتَابٌ أَنزَلْنَاهُ إِلَيْكَ مُبَارَكٌ لِّيَدَّبَّرُوا آيَاتِهِ وَلِيَتَذَكَّرَ أُولُو الْأَلْبَابِ﴾(١٤).

ولهذا أكّد الإمام علي عليه السلام في خطبةٍ له أنّ من أعظم أدوار الأنبياء هو إحياء العقول وإثارة دفائنها الكامنة، لتتوجّه حركة الدماغ والتفكير نحو ما يُصلح الإنسان في دنياه وآخرته. فروي عنه عليه السلام قوله: «فَبَعَثَ فِيهِمْ رُسُلَهُ، وَوَاتَرَ إِلَيْهِمْ أَنْبِيَاءَهُ، لِيَسْتَأْدُوهُمْ مِيثَاقَ فِطْرَتِهِ، وَيُذَكِّرُوهُمْ مَنْسِيَّ نِعْمَتِهِ، وَيَحْتَجُّوا عَلَيْهِمْ بِالتَّبْلِيغِ، وَيُثِيرُوا لَهُمْ دَفَائِنَ الْعُقُولِ، وَيُرُوهُمْ آيَاتِ الْمَقْدِرَةِ، مِنْ سَقْفٍ فَوْقَهُمْ مَرْفُوعٍ، وَمِهَادٍ تَحْتَهُمْ مَوْضُوعٍ»(١٥).

ثانيًا: التوجيه الخارجي

يستقبل الإنسان من محيطه الخارجي سيلًا متنوّعًا من الأفكار والمعلومات، تتدفّق إلى ذهنه عبر قنوات الإدراك المختلفة: سمعيّة، وبصريّة، ووجدانيّة. هذه المثيرات تُشكّل بطبيعتها المادة الخام لعملية التفكير؛ فقد يكون فيها ما يدفع الإنسان إلى الخير والصلاح، وقد يندسّ بينها ما يضلّل ويُفسد إن لم يُوزَن بميزان العقل.

وتُعدّ وسائل الإعلام الحديثة من أبرز أدوات هذا التوجيه الخارجي؛ فالإعلانات مثلًا لا تكتفي بعرض المنتج، بل تُعيد صياغة رغبات الإنسان وتوجّه قراراته. ومنصّات التواصل الاجتماعي تُغرقه بخطاباتٍ وآراءٍ قد تُكسبه وعيًا أو تُقيّده داخل فقاعات مغلقة. إنها أدوات تملك قدرة هائلة على دفع الناس نحو أنماط تفكير محدَّدة، وفق أهداف مدروسة تصوغها جهات تعمل بدهاء للتأثير على وعي إنسان هذا العصر.

---

(١٤) سورة ص، الآية ٢٩.

(١٥) نهج البلاغة، خطبة ١.

ثالثًا: التوجيه الفسيولوجي التلقائي

يحتوي الكيان الإنساني على أجهزةٍ وظيفيّةٍ تعمل بصورةٍ تلقائيّة، بعيدًا عن إرادة الإنسان المباشرة. وبعض هذه الأجهزة تدفعه خارجيًّا إلى أداء أدوار محدَّدة، كالحاجة إلى الأكل والشرب وقضاء الحاجة. ولأن تلبية هذه المتطلَّبات لا تتمُّ من دون اختيارٍ أو تدبير، فإنها تحرّك الذهن نحو التفكير في كيفية الإشباع أو التوقيت أو الوسيلة. وبذلك تُعدّ الحركة الفسيولوجية الداخلية في الإنسان إحدى الجهات المؤثّرة في عملية التفكير، فهي تُثيره من الداخل وتدفعه إلى اتخاذ قرارات مرتبطة بالحياة اليومية، حتى وإن بدا الأمر في ظاهره استجابة تلقائيّة بحتة.

رابعًا: توجيه النفس الإنسانية

النفس هي جوهر الذات الإنسانيّة، وفي داخلها تختزن قوى دافعة تبحث دائمًا عن الإشباع. وكلّما تحرّكت إحدى هذه القوى انعكس أثرها مباشرةً على الدماغ، فينشط للتفكير السريع في كيفية تلبية تلك الرغبة. وقد تكون هذه الرغبات مشروعة فتقود الإنسان إلى ما فيه راحته واستقامته، وقد تنطلق من الهوى فتغدو بابًا للامتحان الإلهي. فإشباع الرغبات المشروعة أمرٌ محمود، بينما الانسياق وراء الرغبات المنبثقة من الهوى يحتاج إلى يقظةٍ ووعيٍ وإرادة، حتى لا ينزلق الإنسان في حبائل الشيطان الرجيم.

خامسًا: التوجيه الذي يقوده العقل

خلق الله تعالى العقل ليكون الموجِّه الأساس للدماغ في عملية التفكير. ورغم اشتراك مصادر أخرى في تحريك الفكر، إلَّا أنّ التكليف الإلهي يوجّه الإنسان إلى أن يجعل العقل هو مركز القيادة، والمرجع الأعلى الذي يُهذِّب باقي المؤثِّرات، ليضمن له مسارًا مستقيمًا نحو غايته. وحين يتولّى العقل زمام القيادة، فإنّه يأخذ بيد الإنسان بثبات إلى طريق النجاة، من دون أدنى شك؛ وقد لخّص الإمام علي عليه السلام هذه الحقيقة في كلمته الجامعة المروية عنه قائلًا: «اِسْتَرْشِدِ العَقْلَ، وَخَالِفِ الهَوَى، تَنْجَحْ»[١٦].

وهكذا يتبيّن لنا الفارق الجوهري بين العقل والدماغ؛ فالدماغ يعمل كجهازٍ مادّي يعالج المدخلات ويُحرّك الاستجابات، أمّا العقل فهو نورٌ ووجودٌ مستقلّ، يتعالى

(١٦) هادي المدرّسي، معجم حكم الإمام علي عليه السلام، مصدر سابق، ص ٦٧٧.

عن المادة ليمنح هذه المعالجة قيمتها واتجاهها. وبهذا يتكامل الدماغ مع العقل، لكنه لا يساويه؛ فالدماغ أداة، والعقل هو القائد، ومن جمع بينهما على هذا النحو بلغ وعيه، وفتح لنفسه باب الكمال الإنساني.

□ العقل الباطن والحقيقة المغيّبة(١٧)

كثيرًا ما يُتداول مصطلح «العقل الباطن» حتى صار عند البعض سرًّا غامضًا يقف وراء أفعال الإنسان وقراراته. غير أنّ الحقيقة أوضح من ذلك بكثير؛ فالإنسان لا يملك سوى عقلٍ واحد، لكن دماغه يواصل عمله بلا توقّف، يُعالج البيانات المخزّنة ويبحث في أعماق الذاكرة، سواء كان الإنسان حاضر الذهن أو غائبًا عنه. ولهذا جاء التعبير عن «العقل الباطن» كمحاولة لتفسير هذا النشاط الخفي للدماغ. وهكذا فإن ما يُسمّى بالعقل الباطن لا حقيقة له، بل هو تعبير مجازي عن نشاط الدماغ خارج دائرة الوعي.

ولعلّك جرّبت يومًا أن تبحث عن حلٍّ لمشكلة وأعياك التفكير، ثم تركتها جانبًا وظننت أن الأمر انتهى، لكن فجأة يسطع الحل في ذهنك كما لو جاء من حيث لا تدري. ما الذي حدث؟ دماغك لم يكن نائمًا، بل ظلّ يعمل في الخفاء يفتّش في ملفاتك القديمة، ويجمع الخيوط المتناثرة حتى قدّم لك الجواب في لحظة غير متوقّعة. إنّه صديق وفيّ يواصل البحث عنك حتى حين تظن أنك استسلمت.

لكن هذا الصديق لا يفرّق بين الصواب والخطأ، ولا بين الحق والباطل، ولا بين الجيّد والرديء، فهو يتلقّى كل ما يُزرع فيه من دون تمييز؛ فإن غذّيته بأفكار إيجابية وأهداف سامية، أعانك على بلوغها، وإذا ملأته بالشكوك والخواطر السوداء، أعاد إليك ظلامها. من هنا كان لا بدّ أن يتقدّم العقل -ذلك النور الإلهي- ليبقى القائد والمرشد، الذي يوجّه الدماغ ويهذّب نشاطه، ويحوّل طاقته الخفية إلى قوة تبني حياة الإنسان بدل أن تهدمها.

□ بين العقل والذكاء الاصطناعي

ضجيجٌ واسع يملأ العالم نتيجة الثورة المعلوماتيّة والتقدّم التكنولوجي الذي أحدث صرخةً غير مسبوقة؛ فقد ارتقى الإبداع البشري إلى مستوى يكاد يفوق التصوّر،

(١٧) تركي العجيان، كيمياء الذات: فكرٌ في عمق الوعي الإنساني والتناغم الوجداني، مصدر سابق، ص ٧٩.

حتى صار عصرنا يُسمّى عصر الذكاء الاصطناعي. وهنا تتسرّب إلى الأذهان فكرةٌ مضلِّلة، توحي بأن الذكاء الاصطناعي أصبح ندًّا للعقل الإنساني. وهذه المفارقة خاطئة بامتياز؛ فالذكاء الاصطناعي من جنس المادة، أما العقل الإنساني فهو مخلوق وجداني، خلقه الله تعالى نورًا يهتدي به الإنسان، فلا مجال أبدًا لأن يُقارن العقل بالآلة أو يُوضَع في كفّةٍ واحدة معها.

نعم، الذكاء الاصطناعي يمثّل محاكاةً مدهشة للدماغ البشري، وقد نجح إنسان هذا العصر في تطوير هذه المحاكاة إلى حدٍّ أذهل حتى الذين صنعوها، إذ وقفوا متحيّرين أمام ما أنتجته برمجتهم من قدرات غير متوقَّعة. لكنه، مهما بلغ، يظلّ مجرّد أداة مبرمجة، تفتقد الوعي والبصيرة التي يختصّ بها العقل الإنساني.

□ الدور القيادي للعقل

يبدأ الإنسان حياته كأرضٍ خالية، ثم تتراكم في ذهنه الأفكار والخبرات من محيطه الخارجي. وفي هذه المرحلة الأولى يبقى العقل رهينًا للتأثيرات المحيطة به، فيسير الإنسان وفق توجيهات البيئة التي يعيش فيها؛ حتى يبلغ الرشد وتكتمل طاقاته، فيبدأ دور العقل الحقيقي في قيادة الإنسان وضبط مساره.

وللعقل في هذه القيادة أدوار أساسية ثلاثة[١٨]:

أولًا: التوجيه

أول مهمات العقل أن يُمسك بزمام الدماغ ويوجّه عملية التفكير. فإذا غاب العقل أو غفل، تشتّت الذهن بين المؤثِّرات الداخلية والخارجية، وضاعت بوصلة التفكير. لذلك كان العقل هو الضامن لأن يظل التفكير في اتجاهه الصحيح، خصوصًا في اللحظات المصيرية التي تتطلَّب وعيًا حاضرًا، مثل الخشوع في الصلاة أو اتخاذ قرار يغيّر مسار الحياة.

ثانيًا: التمييز

بعدما ينجز الدماغ عملياته في معالجة المدخلات، يتدخَّل العقل ليقوم بعمله

(١٨) تركي العجيان، المصدر نفسه، ص ٧٥.

الأسمى: تمييز الحق من الباطل، والخير من الشر. غير أن العقل في بدايات الطفولة لا يكون قادرًا على التمييز استقلالًا، لكنه مع النضج يكتسب القدرة على الحكم الذاتي. ومع ذلك، يظل هذا التمييز متأثِّرًا بما اكتسبه الإنسان من خبرات في طفولته، مما يكشف الحاجة الدائمة إلى الهداية الإلهية وإرشاد الأنبياء والأوصياء والمصلحين.

ثالثًا: التبيين

بعد التوجيه والتمييز، يتولَّى العقل مهمَّته النهائية بتبيين الطريق للإنسان، فيضعه أمام خيار واضح؛ إما اتِّباع الحق أو الانزلاق في الباطل. غير أن الإنسان قد يترك زمام القيادة للعقل، فيستسلم للهوى أو يضلّه الشيطان، فيفقد العقل دوره التوجيهي، وتضطرب المسيرة؛ وقد حذر الإمام علي عليه السلام من هذه الحالة إذ روي عنه قوله: «كَمْ مِنْ عَقْلٍ أَسِيرْ تَحْتَ هَوَىً أَمِيرْ»(١٩).

□ شهد الكلمات

هكذا، يتجلّى لنا أن العقل ليس فكرةً عابرة، ولا مجرَّد أداة تفكير، بل هو جوهرٌ إلهيّ خُصّ به الإنسان من دون سواه، ليكون حجّته الباطنة ونوره الهادي في مسيرة الحياة. فهو الذي يوجّه الدماغ في حركة التفكير، ويميّز بين الحق والباطل، ويبيّن للإنسان طريقه بين دروب الدنيا ومصائر الآخرة.

ومهما تقدّمت أدوات المعرفة أو توسّعت آفاق التكنولوجيا، ومهما أبدع الإنسان في صناعة الذكاء الاصطناعي، فإن كلَّ ذلك يبقى ماديًّا محدودًا، بينما يظلّ العقل نورًا يتجاوز حدود المادة، ويمنح الوجود الإنساني معناه العميق.

إن حضور العقل في الذات الإنسانية هو أعظم هبة، غير أن قيمته لا تُقاس بمجرَّد وجوده، بل بكيفية استثماره. فمن جعل العقل قائده، ارتقى بوعيه إلى مدارج الكمال، ومن أهمله أو أسلمه للهوى، عاش في ظلام وإن أحاطته الأضواء. فالعقل هو الحاضر المجهول؛ مَن كشف دفائنه ملك ناصية ذاتِه، ومَن غفل عنه ضيّع الطريق، وضاع في زحام الحياة.

---

(١٩) نهج البلاغة، حكمة رقم ٢١١.

قراءة في مشروع المفكر إبراهيم البليهي التنويري

حمد الحمدان*

□ مدخل

يلعب المثقفون -على اختلاف مرجعياتهم ومواقعهم- أدوارًا تاريخية مهمة في تطوُّر المجتمعات البشرية في مختلف مراحلها. وبسبب هذه الأدوار الجادَّة والمهمة، قد يتعرَّضون للانتقاد والعزل والاضطهاد. ولكن تبقى آثارهم في أغوار عقول ناسهم، مهما جرت من محاولات لطمس تجاربهم وإنتاجهم أو تغريبها أو تشويهها.

وفي الزمن الحديث، ظهر العديد من المفكرين والمثقفين الرُّوَّاد في مجتمعاتنا العربية والإسلامية، الذين أسهموا في عمليات التنوير والتقدُّم الحضاري، وبعض هؤلاء المفكرين والمثقفين نالوا نصيبهم من الاهتمام والتقدير، بينما تعرَّض البعض الآخر إلى الإهمال والنسيان. غير أن أفعالهم الفكرية وإبداعاتهم الثقافية شكَّلت أرضية مستقبلية مناسبة لتبنِّيها

* كاتب من السعودية.

وتطويرها؛ قد تسنح الظروف والفرص للأجيال اللاحقة لتتلقَّف مشاريع هؤلاء النخب الرائعة لرعايتها وإكمالها.

وفي وقتنا الحاضر، ظهر من بين هؤلاء المميَّزين، المفكر الأستاذ إبراهيم البليهي متبنِّيًا مشروعًا تنويريًّا، قائما على نقد كل عوامل التخلُّف، وكل الشوائب المعيقة الحائلة لتطوُّر ثقافتنا وازدهار حضارتنا الراهنة. وقد سَنَّ له رؤية وأنموذجًا لتحقيق هذا الهم الوطني والإنساني. وبغض النظر عن مدى ومستوى التوافق أو الاختلاف مع مشروعه، إلَّا أنه جدير بالاهتمام والمناقشة والغوص في مفاصله، عن طريق الحوار الحضاري والمجادلة النقدية، من أجل إغناء وبلورة المقاصد بما يخدم المشروع.

□ مراحل تطور مشروع البليهي الفكري

خلال فترة الهيمنة الواسعة لما كان يُعرف بتيار الصحوة على مفاصل المشهد الفكري المحلي بكل جوانبه، لما ينوف على ثلاثة عقود، كان إبراهيم البليهي في جزء من هذه المرحلة، يحفرُ -بمشقَّة بالغة- موقعه الفكري التنويري نحو الاتجاه العقلاني المتعارض مع ما كان يُطرحُ في الساحة الفكرية من قبل هذه التكتلات المحافظة، وقد تحدَّث عن هذا الشأن قائلًا: «أمضيت عمري وأنا مشغول الذهن بمعضلة التخلُّف، وقد جاوزت الآن الستين من العمر، وقد أنجزت عددًا من الكتب. أفرغت فيها ما توصَّلت إليه في هذا الانشغال الممضّ، والبحث الطويل، والمقارنات المتكرِّرة، وقراءة تاريخ الحضارات قراءة متمعنة...»[1].

وكما يتبيّن من طرح البليهي ومجادلاته وفق اعتقاده الراسخ، أن هذا النهج الفكري المتشدِّد -من أيِّ طرف في المجتمع- هو العائق الفعلي لكل ما يمكن أن يحدث من مبادرات مُؤدِّية إلى رحاب التجديد في بنية حضارتنا على كل المستويات.

وقد كان استيعاب البليهي لمشكلة التخلُّف الحضاري مبكرة، موضِّحًا هذا الأمر قائلًا: «كنت منذ وقت مبكِّر جدًّا من حياتي، وما زلت أحمل هم التخلُّف والبحث عن أسبابه، وأحرص بأن أعرف عوامل الخلاص منه». ومن أجل ذلك مرَّ بمراحل من التفكير المتنوِّع، متمثِّلًا حديثه قائلًا: في مرحلة «الشباب اقتنعت بأطروحات سيد قطب رَحِمَهُ اللَّهُ ثم تبيَّن

(١) إبراهيم البليهي، حصون التخلف.. موانع النهوض في حوارات ومكاشفات، بغداد - بيروت: منشورات الجمل، ٢٠١٠م، ص ٢٩.

لي أنها أطروحات حالمة وغير عملية، ولا يمكن أن تستجيب لها طبيعة البشر، ولا تملك مقوِّمات النجاح»[٢].

يَنُمُّ هذا الاعتراف عن شجاعة شخصية في مجال المراجعة، لكن رأي البليهي تجاه أفكار سيد قطب كانت مجرَّد مسحة خفيفة، لا تُغني ولا تسمن من جوع، مقارنة بخطورتها على الأجيال. صحيح أن تراث الرجل بتأثيراته على العقول اليانعة أصبحت من الماضي تقريبًا، ولكن عندما يكيل البليهي المديح الشخصي له قد يُفسَّرُ بأنه يرقى إلى مستوى التناغم مع خطاب سيد قطب الفكري. فهل كان هذا مجرد وفاء إلى الماضي، أو تبرير لما كان يعتقد البليهي أنه صحيح؟!

وتزداد الحيرة في هذا الصدد، حين يطرح كاتبنا المسوِّغات لانبثاق الفكر القطبي، معتبرًا أن التحوُّلات عند قطب كان مدفوعًا بها، بسبب تصرُّفات النظام الناصري وسياسات الحزب الواحد. وأنها بحسب البليهي «نتاج فورة الغضب والتحيُّز الجارف، فقد جاءت ردًّا على الاعتقالات والمطاردة والتعذيب والوحشية...». وكأن الموقف مجرَّد فعل وردَّة فعل، وليس بناء أيديولوجيا تراثية! ومن ناحية أخرى، نرى أنه لم يُفنِّد آراء قطب، وما تحتويه من تطرُّف، ومدى ضررها على مجتمعاتنا، والتي دفعت شريحة من الشباب إلى منزلق العنف. كما لم يبيِّن أن قطب لم يكن معزولًا عن آراء فقهاء التطرُّف، سواءً الذين عاصروه أو من سبقوه زمنيًّا.

□ حصون التخلُّف.. مرجع البحث

تكمن أهمية مشروع البليهي الفكري -مهما كان الاختلاف معه بشأن بعض المسائل المطروحة- يتمثَّل نظريًّا وعمليًّا في مساهمته في الإضاءة الإيجابية على حالة الظلام المدلهم على واقعنا، وحالة التخلُّف الحضاري الجاثم على تلابيب تاريخنا، مقارنة بما نالته المجتمعات الأخرى من تطوُّر حضاري. وليس ذلك نقصًا بسبب الإمكانات والنوايا الطيبة في مجتمعاتنا، وإنما بوجود عوائق مبنية على أسس هشَّة، وإرادات خارجية تعبث بحاضرنا ومستقبلنا. ومن أجل طرح مشروعه، نشر البليهي عدة كتب، وأقام بعض الندوات والحوارات، وخاض في سبيل ذلك بعض المساجلات الحادَّة.

---

(٢) إبراهيم البليهي، المصدر نفسه، ص٥٧.

وما يُطرحُ من نقاش في هذه المطالعة، يستند إلى الأفكار والرؤى الواردة في كتاب البليهي، المعنون بـ«حصون التخلف.. موانع النهوض في حوارات ومكاشفات» وهي مجموعة مقابلات ومحاورات معه، تمَّ نشرها من قِبَل دار طوى للنشر. والكتاب يتكوَّن من (٤٥٧) صفحة، مشمولًا بمقدمة كتبها البليهي بنفسه. وقد نُشرت موادُّه بعدَّة صحف ومجلَّات عربية ومحلية.

وأجزم بأن مواد الكتاب قد غطَّت مجمل المحاور الأساسية في بنية تفكير هذا المثقف، وقد أوضح ذلك قائلًا: «فهو حوارات حصون التخلُّف، إنه تحليل لموانع النهوض، تناولت الكثير من القضايا، وتطرَّقت إلى مسائل شائكة متنوِّعة؛ لأن المحاورين يدفعون المحاور إلى أن يتناول أمورًا كثيرة قد لا يكون تناولها في كتبه». وإذا كانت مواد الكتاب قد لامست المشروع بكل مفاصله، فمن الممكن أن ما ورد فيه، قد يُقلِّل من الإقبال عند المتلقي على بقية المؤلَّفات الأخرى التي أصدرها بهذا الشأن.

وقبل الانخراط في التفاصيل، من المهم الإشارة إلى مسألتين، لهما علاقة بهذا المؤلَّف الحواري، وهما على النحو الآتي:

١- أن قراءة كتاب (حصون التخلُّف) يحتاج إلى جَلَد وصبر، لما فيه من تكرار وتشابه في الأسئلة والأجوبة، رغم أهمية محاوره ورقي لغته. ومرجع ذلك، أن الحوار تمَّ عن طريق عدَّة مقابلات وحوارات طويلة، طُرحت على الأستاذ البليهي من جهات صحفية وعلمية. ولكن التعويض عن هذا النقص، حدث في تنوُّع وغزارة ثقافته التراثية، وحسن اطِّلاعه على الفلسفات القديمة. كما نجده في استشهاداته التي يطرحها ويحاجج بها، والتي تُبيِّن مدى اطِّلاعه على الفلسفة اليونانية القديمة، والفلسفات المعاصرة.

وما شدَّ الانتباه هو قدرته اللغوية بما في ذلك، المنافذ اللغوية الحديثة، وذلك بحكم تخصُّصه ودراسته. مما هيَّأ بحديثه الكثيف والمتنوِّع مجالًا للتساؤل، أمام النُّقَّاد وأصحاب الرأي على عدَّة محاور ذات قيمة، ولكنها قد تموج بين الاختلاف والتوافق والاعتراض.

٢- أود التنبيه على أمر يتمثَّل بعدم الزعم الشخصي بمقدرتي في هذه المطالعة من التمكُّن في تغطية كل الأبعاد الفكرية لهذا المشروع، أو أنني قد وُفِّقت بالغوص في مجادلتي معه إلى أعماق مقاصده المعرفية. ولكن ما توفَّر في هذه المطارحة -مهما كان مستواه- هو محصِّلة للاجتهاد الشخصي بمقدار ما تسمح به الظروف والإمكانات.

يُفهم من المحاور الأساسية لهذا المشروع التجديدي، المُصوَّب بشكل مباشر نحو بنية من الموروث، لهدف صياغة مفاهيم واقعية وجديدة لا تتعارض مع الثوابت، ولكنها تساعد في إحداث هزَّة تطويرية في واقعنا الراهن. وذلك نتيجة ما تكوَّن من فهم واجتهادات غير صحيحة، أفرزت تركيبة صلدة أعاقت تنفيذ هذه المهمة بيسر. وكل هذا مرتبط بطموح لصنع حاضر ومستقبل متطوِّر ومتحضِّر لواقعنا، يكون بمستوى يواكب حالات التطوُّر السائدة في العالم.

لذا فقد اعتمد الكاتب في سبيل ذلك قواعد المقاربة مع بعض النماذج المعاصرة، وبالذات النموذج الغربي؛ لأنه يرى أن التشدُّد الانعزالي المؤدِّي إلى الابتعاد عن هذا النموذج، هو الموطن الأساسي للتخلُّف المخيِّم على واقعنا العربي والإسلامي، على المستويين الفكري والحضاري الراهنين. ومن ثَمَّ وكما يُفهم من منطوق هذا المشروع، فإن الخروج من مأزق التخلُّف الراهن، يمرُّ عبر التوجُّه نحو التفكير العقلاني بكل ما يتعلَّق بتراثنا، وغربلته والحوار حوله، على أساس الأخذ بمبدأ الحوار النقدي، وعلى قاعدة احترام الرأي والرأي الآخر، لعل ذلك يساعد على انفتاح واقعنا، ووفق ثوابتنا المركزية، نحو فضاء الحضارات العالمية القائمة.

ولعل من المناسب الإشارة إلى أن الممارسات العملية للكاتب في حياته الخاصة، القائمة على الصدق والشفافية (كما يشاع عنه عندما كان على رأس العمل)، قد مهَّدت إلى تطويع وبناء الذات في الاتجاه النقدي. وأنه عن طريق القراءة والبحث تشكَّلت لديه أعمدة الرؤية النقدية الجريئة لما هو سائد في الحالات المتخلِّفة الشائعة في واقعنا فكريًّا وحضاريًّا. وقد أفرغ ما عنده في الكتب التي أصدرها، وفي المقابلات الإعلامية، وفي إقامة العديد من الندوات والمحاضرات. وشهدت بعض هذه الندوات نوعًا من المجابهات أثناء الحوار مع معارضيه بشيء من محاولة كسر العظم.

□ المشروع الفكري.. والموقف

من الواضح أن السائد في سلوكياتنا العامة أن نقف ضد من يخرج عن سياق المألوف، ويطرح أفكارًا متعارضة بهدف التجديد في موروثنا، فهو كمن يسير على حبل من نار، ويبقى دائمًا في حالة الخطر. وجراء عدم فهم البعض لماهيات ما يطرحه هذا المثقف، فقد ناله الكثير من موجات النقد القاسية. ومع أنه يشغل حيِّزًا متقدِّمًا في

المشهد الفكري المحلي الراهن، إلَّا أن مشروعه لم يحظَ الفكري بتقويم منصف، ولم يتمَّ مجادلته بالمنطق والحوار الحضاري في العديد من المواقع، فانطلقت عليه الأسهم الحادَّة من البعض يتَّهمونه بالتغريب، وأنه واقع في خطيئة التجديد الفكري خارج السياق لما هو مألوف. كما اتُّهم من أطراف مختلفة بالانتماء إلى الاغتراب، وأنه غارق في جلد الذات واحتقار العقل العربي، مما جعل بعض معارضيه يتَّهمونه بالشعوبية.

لكنه مع كل هذه المواقف المتحاملة، استمر ماضيًا بخطوات ثابته، يُرتِّب أفكاره، ويطرحها في صلب مشروعه وفق رؤياه، بما يتلاءم مع ما يشغله من هموم راهنة، مجملها تهمُّ الإنسان في حيِّز واقعنا. فلا زال يصر على الاستمرار في مشروعه بصلابة، ومستعدًّا للمجادلة حول ما يعتقد أنه محق فيه، وأنه صحيح وعلى صواب في مقاصده.

ولعل مردَّ هذه المواقف من معارضيه -وما بها من تصلُّب- تعود إلى عدَّة احتمالات، من أهمها:

١- الأخذ بما سهل طرحه واستيعابه من أفكار، وذلك بحكم التلقين والتوريث، وبسبب مكوِّنات المجتمع وعدم قابلية المناقشة فيه لعوامل عديدة. والمقصود هنا ما يستوعبه عادة قطاع عريض من المتلقِّين في المجتمع، وما يعرفُ بالعامة، وقد تصل هذه الحالة إلى بعض النخب من المثقفين العاديين. ويحدث أحيانًا نتيجة اختطاف الوعي والإرادة عند العامة من قبل مجموعات تعرف بالأدلجة المنغلقة.

٢- عدم قبول أيِّ طرح جديد يتعارض مع المألوف المتراكم في الذاكرة، ومع القناعات المتشكِّلة والراسخة. خصوصًا وأن هؤلاء يميلون إلى تجنُّب الخلاف والمجابهة مع المرجعيات الفكرية ومن بيده بوصلة التوجيه السائد.

٣- طبيعة المشهد الراكد لفترة طويلة، الذي رسَّخ جمود المواقف وثباتها في حيِّز معيَّن، وجعل أصحاب هذه المواقف يتبنون المنهج القائم بحرص، جرَّاء الممارسات التراكمية السحيقة في طرح المعلومات، سواء كان عن طريق الترهيب أو منهج الترغيب.

٤- حالات الجمود والسبات العميقان اللذان خيَّما على الواقع العربي الإسلامي لفترات من الزمن، بفعل الهيمنة المباشرة، من قِبَل بعض المؤسسات والكيانات الفكرية والسياسية، التي رسَّخت حالة التجهيل وتغييب الوعي بأشكاله، بشكل عمق حالات الاغتراب الذاتي والجمعي في عموم المنطقة، وأصبحنا في موقع المتلقِّي ولا مكان للإبداع

في عقولنا، وتُعزِّز ذلك سطوة العادات والتقاليد الاجتماعية، بشكلها المتخلِّف.

٥- عدم قدرة المخالفين للوصول إلى مناحي ما يطرحه البليهي، وهذا ليس ذنبه. وأحد عوامل هذا القصور عدم الأخذ بمبدأ حق الاختلاف، وإمكانية الحوار حول النقاط المختلف بشأنها، واعتقاد الأغلبية بأن مواقفهم غير قابلة للتغيير، وذلك من منطلق قناعتهم أنهم يملكون الحقيقة كاملة، مما يُعزِّز رفض الآخر.

□ المشروع الفكري.. ومحاور المجادلة

يبدو لي أن ثمَّة همومًا عظيمة تتعلَّق بواقعنا الحضاري الراهن، هيمنت على تفكير هذا المثقف المتميِّز، ومن أبرزها إشكالية التخلُّف الضارب في أعماق عقولنا وواقعنا العربي والإسلامي، حيث يعمل في مشروعه على تشخيص الأسباب المباشرة وغير المباشرة، والبحث الجاد والمتواصل عن الحلول المؤدِّية إلى تغيير الواقع، وفق ما يراه المناسب والصائب. ومن أجل هذه الغاية اعتمد منهج المقاربة بين حالتنا وواقعنا المتردِّي وما وصل إليه الغرب من تطوُّر في حضارته.

من خلال هذا المدخل، وضمن هذا السياق، نلمس أن المفكر البليهي يتميَّز باختلافه عن الكثير من المفكرين في منطقتنا، الذين يكتفون بنقد الواقع العربي الإسلامي الماضي والحاضر بقسوة متناهية، وتبلغ في بعض حالاتها إلى مستوى التنكُّر لهذا الواقع. ومهما كانت الاجتهادات في هذا المجال، قد يكون نقدهم مبعثه الحرص على التجديد والتطوير، غير أن بعضهم لا يُقدِّم الحلول والبدائل مهما كان نوعها، وهذه مشكلتهم المتكرِّرة.

بينما الأستاذ البليهي رغم مجاراته لهم في قسوة جلد الذات؛ إلَّا أنه يحاول اكتشاف البدائل للقضايا المهمة والحيوية التي يتصدَّى لها وفق منظوره الخاص، ووفق ما يُرضي قناعاته، بغض النظر عن مدى ونوع الاتفاق أو الاختلاف معه من معارضيه. ومع أنه يجادل الآخر بقناعاته بصوت حادٍّ ومتحمِّس، وبدوافع صادقة رامية للتجديد؛ فإن مشكلته في اعتماده على استخلاص واستقراء مسار موروثنا بشكل انطباعي يتوافق إلى حدٍّ كبير مع ما كان يطرحه المتكلِّمة من مفكرينا في الماضي، مع الفارق الزمني. والمقصود بذلك، أن انتقاده منصبٌّ على بنية النص بصيغته التقليدية.

كما أن محاكاته لبعض الحضارات المعجب بها، تتمُّ بمعطيات ناقصة، مما يجعلها -من منظور البعض- تقدّم لنا مشهدًا مفعمًا بالعموميات، وهذا ما يمكن كشفه لاحقًا أثناء الولوج إلى متن النص. هذا الإعجاب أفضى إلى استخدامه مخالب نقدية ناعمة بمنظور مثالي تجاه هذه الحضارات، حيث أفضت إلى رؤية مبتورة ومقصورة على المباشرة المعزولة عن الواقع؛ لأنه لم يلتفت إلى النظريات والتحاليل الفكرية والاقتصادية التي تُشخِّص مراحل وتطوُّر الحضارة الغربية المشهود لها بطابعها الرأسمالي، ولا يُعير الاهتمام العلمي لطبيعة مشاريعها وأفعالها القاسية في مجتمعات الأطراف. وهذا الاغتراب تجاه حضارة الغرب، جعله لا يهتم بالحضارات الأخرى إلَّا بالمقدار اليسير.

وإزاء أدواته التحليلية الناقصة، أخذ البليهي يلامس قضاياه بطرق تتَّجه نحو العموميات التي قد لا تُفضي للنجاح الواقعي، الذي يُمكن إنجازه لو تمَّ عبر النهج المُبين للمسبِّبات الحقيقية لحالات التراجع في ثقافتنا، منذ وقت مبكِّر من تاريخنا في مراحله المختلفة، أو ما يمكنه أن يساعد مجتمعاتنا لبلوغ المحطات الحضارية المنشودة، بما يتناسب مع خصوصيتنا ويتناغم مع الحضارات الأخرى بطابعها الإنساني. هذا القصور جعل الحلول عند الأستاذ إبراهيم تأتي حلولًا متناسبة مع مفاصل التعليل والتوصيف التي يتبنَّاها بشكل مثالي.

ومن المعتقد أنه لو تمَّ توصيف واقعنا المرعب بما يتَّسم به من تخلُّف ونواقص وشوائب اقتصادية واجتماعية وسياسية، وما هنالك من هلامية في إرادة التنفيذ، ومعاينة كل جوانب التخلُّف المشين، وفق منطلقات منهجيه علمية لتمكَّنت مجتمعاتنا من خلق البيئة الفعَّالة لتجاوز هذا الواقع. وهذا التبصُّر سيخلق المدخل الواقعي لانتقالنا إلى مواقع حضارية أخرى بسلاسة، ولو بشكل أطياف وأصناف معقولة من الحضارة الغربية، وبالمنحى الذي يشدّد عليه أستاذنا البليهي بهذا الشكل أو ذاك.

ومن الطبيعي، أن الرغبة في التماثل مع حضارة الغرب رأي يستحق الانتباه والمراعاة، ويلزم التوقُّف عنده قليلًا لمناقشته. ولكن إذا كان المنطق -كما يرى البعض- يجيز الاستفادة من هذه الحضارات في الغرب، لما تمثّله من تقدُّم، شهد بعض الاختلاف في ذلك، فالأمر ملزم لنا باتجاه آخر، وبالمقدار نفسه، التوجُّه من قبل الجميع للاستفادة من تجارب الحضارات الإنسانية الأخرى في أيِّ موقع، بوصفها منجزًا بشريًّا يحمل مضامين إنسانية أُنجزت خلال فترات تاريخية طويلة من حياة ونشاط الإنسان موسومة بواقع

مجتمعاتها. وهو موقف يُقرُّه الأستاذ إبراهيم، ولكن الإمعان في تفضيل ومدح الحضارة الغربية بشكل عام أضعف مفعول موقفه نحو الحضارات الأخرى.

ومن أجل الاختصار في مناقشة هذا المشروع، فقد تمَّ إيجازه وحصر قضاياه التي يطرحها في محورين أساسيين، ولعله من خلال المجادلة اللاحقة مع عناصر المشروع تتَّضح مسائل أخرى مهمَّة لم توضع في مقدِّمة القضايا المطروحة. ويمكن التطرُّق إلى المحورين الأساسيين بالشكل التالي:

أولًا: الموقف من التراث العربي الإسلامي

١ - التقاطع مع بعض المحاولات التجديدية

من نافلة القول، الإشارة إلى التوافق مع الأستاذ إبراهيم حول اختلافه مع مُقدِّسي المنجز بحضارتنا العربية الإسلامية، وخصوصًا في الجانب المتحرِّك. ومن ثَمَّ قبول الوقوف والميل للاسترخاء عند حدود ما تمَّ إنجازه، وكأن أمور الحضارة انتهت من واقعنا بعد انتقالها إلى الغرب، عبر ما حدث من ترجمات، لكون هؤلاء بقوا يُكرِّرون التمجيد والإطراء لهذا التاريخ المفصول عن المستقبل، وأصبح همهم وعملهم مقتصرًا على التعامل مع خطاب معزول عن الواقع الجديد بواقعه ومفاعيله الزمنية، وانحصر التعامل في إطار الاستشهاد والمفاخرة بما تمَّ في السابق، من دون مراعاة تغيّر الواقع الموضوعي الملزم لعملية التجديد، الذي يفرض أهمية عملية في هذا المسار.

وإذا كان الأستاذ البليهي قد شخَّص حالات التمجيد المطلق لهذا الموروث على صعيد الحضارة من خلال بحثه المعاصر، محاولًا البحث عن مخارج منهجية تُفضي إلى التطوير، إلَّا أنه في هذا المنحى لم يُقدِّم المعالجة بالقدر الكافي والموضوعي، للأسباب التي أدَّت للانتكاسات الرهيبة في الماضي والحاضر، وأعجزت واقعنا وجعلته يراوح مكانه، وحالت دون الاستمرار في تطوير حضارتنا. وذلك من خلال معايير اقتصادية وسياسية تتعلَّق بالصراعات الطبقية والفئوية في السابق أثناء توسُّع الدولة العربية الإسلامية وما حدث لاحقًا. ولعل كل ذلك يُفضي إلى مكمن الأسباب والعوامل التي كانت محور الصراع ومعول الهدم والبتر لحضارتنا.

طبعًا، في مسار الثقافة العربية المعاصرة، ظهرت أصوات من النخب التجديدية من المثقفين العرب سبقت المفكر البليهي، داعيةً للقيام بتجديد الموروث. وقد حاول

بعضهم التفاعل مع النموذج الأوروبي، مع محاولة البعض منهم المحافظة على الخصوصية في الثقافة العربية. ويُقيّمُ البعض جهدهم بأنه أحد مظاهر «التقدُّم» وتجلِّياته في الخطاب الحداثي العربي. وبحسب الدراسات الفكرية فقد كانت هذه النخب تصنف في اتجاهين رئيسيين: اتجاه ركَّز على «نقد القديم وإبداء الشدَّة في بيان علله في إنتاج حال التأخُّر» كما فعل أحمد فارس الشدياق وطه حسين، واتجاه آخر ركَّز على استلهام النموذج الأوروبي والتبشير به، ومن أبرز ممثليه شبلي الشميل وفرح أنطون وأحمد لطفي السيد وسلامة موسى.

وتساءل بعض الكتَّاب عن المفارقة في المواقف الرسمية تجاه المجموعتين، لأنه «من اللافت أن أولئك الذين انشغلوا بنقد القديم، كفرح أنطون وطه حسين والشدياق، لم يكونوا عدميين تجاهه بالضرورة، بل استطاعوا أحيانًا أن يستخرجوا منه لحظات حداثية مضيئة. بينما أولئك الذين بهرهم المثال الأوروبي واعتبروه النموذج الأوحد، وقعوا أحيانًا في فخ التقليد غير النقدي. والمفارقة الكبرى أن نُقَّاد القديم، رغم كونهم الأكثر صلة به ومعرفة بشعابه، كانوا عرضة للتشهير والمعاناة أكثر من الأولين، فلم يتعرَّض شبلي الشميل أو سلامة موسى مثلًا لمحاكم التفتيش الثقافية، بينما تعرَّض لها طه حسين وعلي عبد الرازق».

وعبر المقاربة بين هذا الخط الجديد المعاصر والمجددين القدامى في ثقافتنا، الذين طالبوا بتجديد موروثنا بشكل عام، تعدُّ محاولات هؤلاء المعاصرين محاكاة عصرية لما كان يطرح من محاولات تجديدية تمت في العصرين الأموي والعباسي تحديدًا، من قبل بعض المفكرين العرب المسلمين الذين عُرفوا بأطروحاتهم الفلسفية.

ومن الطبيعي، عدم إمكانية الفصل العضوي بين الاجتهادات السابقة لقراءة الموروث بشكل عقلاني في العصور العربية الإسلامية السالفة، والاجتهادات اللاحقة بمعطيات عصرية. ويمكن تبني خطوط عريضة للربط بين كل هذه الاجتهادات والغايات المطروحة في مشروع المفكر البليهي مع ما سبق من محاولات تجديدية في ثقافتنا، رغم عدم وجود ما يشي بمحاولته التقريب مع كل هذه الجهود التي حدثت في مسار تاريخنا، لأمور يراها هو مناسبة في جهوده.

إن الميل لجلد الذات، وهو أمر شائع بين المثقفين، أفقد الأستاذ إبراهيم إبصار

ظواهر التقدُّم في وضعنا بحدود الممكن، ليقترب من فخ التعميم. ولا شك أن الجهل والتخلُّف من الحالات الصادمة، ولكن ليس بالحدود السوداوية التي يتبنَّاها. ورغم تعرية المعيقات الكبيرة التي ساهم الكاتب بفضحها، لكنها مهما كان حجمها لم تمنع مجتمعاتنا من سرقة شعلات جميلة من الضوء -مهما كان مستواها- من جوف الظلام الدامس. وهذا دليل قطعي على أن المجتمعات البشرية ليست جامدة بالمطلق، ولن تكون عصيَّة على التغيير والتطوُّر مهما كانت التحديات وحجم التآمر عليها في الداخل والخارج، كما عانت منه شعوب المنطقة طوال تاريخها.

٢- كيف قرأ البليهي التراث؟

من أجل تشخيص العلل المعيقة للتطوُّر يقول الكاتب البليهي: «حضارتنا الإسلامية حضارة دينية اهتمَّت بمسائل الحلال والحرام والكفر والإيمان فقط»[٣]، وأضاف متممًّا رأيه في هذا الشأن قائلًا: «فالتاريخ العربي أو الإسلامي بمعناه الأوسع ليس تجسيدًا لتعاليم الإسلام العظيمة، وإنما هو نتائج التقلُّبات السياسية، إنه سلسلة من تطويعات الثقافة لأهواء البشر»[٤]. وبقدر ما في هذا التوصيف من صحة نسبيًّا، فلا بد من إدراك أن ما صار في هذا التاريخ سلبًا أو إيجابًا، حدث وتطوَّر منتسبًا إلى قواعد ومسار الفكر الديني. بمعنى أن أي خلل يحدث -مع الأسف- يتمُّ باسم الدين، سواءً كان في إطار الجمود أو التطرُّف.

وضمن هذا السياق وتأكيدًا لرأيه أضاف البليهي قائلًا: «فحضارتنا هي حضارة دينية وفقهية، إنها متفرِّقة بتفاصيل ما يجب على المسلم أن يفعله وما يجب أن يكفَّ عنه في علاقاته مع الله وتفاعله مع الآخرين» ويرى أنها: «مهمة عظيمة وتستحق التبجيل لأن الدين محور الحياة ولبُّ الوجود وغاية الخلق، لكن يجب أن نعترف بأن إنجازاتنا انحصرت في هذا المجال العظيم»[٥].

بطبيعة الحال ما اعترف به إبراهيم البليهي لا يوصلنا إلى موقع يحدِّد رأيه في هذه المعضلات التي أبقتنا في الخلف. فالغرب لديه دين ولكنه لم يقف حائلًا دون تطوُّرهم، بل تمَّ إبعاد الكنيسة عن المسارات الدنيوية، وتاريخ صراع مؤسسات المجتمع المدني

(٣) إبراهيم البليهي، المصدر نفسه، ص٣٣.
(٤) إبراهيم البليهي، المصدر نفسه، ص٥٢.
(٥) إبراهيم البليهي، المصدر نفسه، ص٥٣.

مع الكنيسة في الغرب معروف. ومع ما هنالك من عظمة في نصوص ديننا فقد أغفل الكاتب ما يوجد من فتاوى واجتهادات محبطة. بمعنى أنه لم يُفنِّدها ويناقشها، مع أنه مقتدر على ذلك. نعم، لقد حاولت بعض الفئات اختطاف الدين، وبتأثير هذه الفئات تحوَّل في بعض محطاته إلى مفاهيم معيقة تقود إلى التطرُّف والموت وإلغاء الآخر. وأعتقد أن الرغبة في زوال هذه الغمة هو ما يصبوا إليه الكاتب.

وينفي الأستاذ البليهي أن العرب مارسوا الفلسفة. وهذا اعتقاد مستغرب! وبغض النظر عن حالات التطوُّر في الثقافة العربية أو مراحل انكماشها في منعطفات تاريخية معيَّنة، تبقى الفلسفة الرافد للجدل؛ لأن الفلسفة عُرف عنها أنها أم العلوم. والبليهي عربي، فحين يتكلَّم عن أيِّ موضوع هو في ذلك يمارس الفلسفة، وكلامه مستند إلى فلسفة، فالكل يتفلسف بنوع فلسفاته القائمة على شكل توجُّهاته الفكرية. ماذا نُسمِّي الصراعات الحادَّة في الجدل الواسع بين الفقهاء والعلماء (من دون تحديدهم أو الغوص بما جرى) الذي ساد في أواخر العصر الأموي والعصر العباسي، حتى ظهر في الأفق المحلي من يحرّم عليهم ممارسة الفلسفة لأنها تفسد الأخلاق، كمفهوم عرفي امتدت جذوره التاريخية من العصر اليوناني، حين إعدام الفيلسوف سقراط بحجة أن فلسفته تفسد أخلاق الشباب. لقد كانت مرحلة ازدهار الفلسفة العربية الإسلامية رائعة بالعطاء والإبداع، رغم ما كان بها من قسوة وظلم.

وفي اتجاه آخر، لقد وضع البليهي إصبعه على بعض المفاتيح الضارَّة في مجمل واقعنا. فهو يرى أن «الأصل في الثقافات التقليدية أنها كيانات صمَّاء محضة ومغلقة، وعليها حراسات قوية متحفِّزة لمنع وقمع أيَّة فكرة طارئة»[٦]. كما أنه قد شخَّص طبيعة ثقافتنا، باعتبارها ثقافة نقل وليس ثقافة عقل، مما جعلها ترفض وتنبذ الرازي الذي تلقَّى الطب عن الثقافة اليونانية، ولأنه عوَّل على مصدر فلسفي.

وعلى هذا النسق يقول البليهي: «فالتخلُّف ليس فراغًا مفتوحًا لاستقبال عوامل التغيير، وإنما هو ممتلئ بعوامل الرفض والانتفاش والمقاومة. إن التخلُّف بنية قوية ثابتة راسخة تستعصي على الاختراق. إنها بنية موصدة هي بطبيعتها رافضة لأيِّ شيء يخالفها أو غير مألوف لها. إنها قد احتلَّت العقول منذ الطفولة، وتهيمن على العواطف من عصور

(٦) إبراهيم البليهي، المصدر نفسه، ص٥.

سحيقة، وينساب منها السلوك تلقائيًّا».

وإحدى النقاط المهمة والإيجابية في مشروعه أنه يحارب «الوثوقية» لما فيها من ثقة مطلقة عمياء وارتهان مطلق لما هو مألوف ومأخوذ بوهم كماله وتفرُّده(٧).

وفيما يتعلَّق بالديمقراطية والتعدُّدية الحزبية، اعتبر البليهي أن الديمقراطية من أعظم ابتكارات الإنسان. وقد أفاض في التحليل والاستنتاج حول هذه المسألة العصرية المهمة. ومع أنه لامس الحقيقة، إلَّا أن تحليله يفتقر إلى العمق والعصرنة، وذلك لأسباب مُغيَّبة في السردية.

وبشأن كيفية استئصال التخلُّف، ذكر البليهي -وهو مُصيب في ذلك- أن «التعليم يكرّس الثقافة السائدة ويبرمج الدارسين على ما يتنافى مع متطلَّبات التنمية»، كما يعتقد بأن «نتائج التعليم ما زالت هزيلة، بل إنها تسير في العرب في الاتجاه المعاكس للتنمية...». وهذا يعني ابتعاد التعليم عن جادة الحضارة. هذه الأزمة حادة وتتطلَّب معالجات، أهمها إبعاد أصحاب العقول الجامدة عن سدَّة مواقع القرار، والأخذ بمعطيات العصر في مجال التعليم.

وفي نطاق إيضاح ماهية العوائق، لم يُبرزها الكاتب ويناقشها، وإنما ركَّز على مسار واحد، وهو جانب من أجزاء الفكر، وبالذات ما يفرزه العقل العربي الإسلامي من اجتهادات، قد لا تكون صائبة، وأغفل الكثير من الأمور الفاعلة في التخلُّف، والتي من أهمها الإرادة السياسية ودور القيادات المحبطة، وذلك حين تكبر في المجتمع الرغبة من أجل التصدِّي لترسانة التخلُّف عند العلماء والمفكرين. ويمكن إيضاح المقصود هنا من خلال الإشارة إلى أمرين هما:

١- في هذا الشأن، لم يركِّز كاتبنا العزيز نقديًّا، على مراحل ومسارات الثقافة أو الحضارة العربية الإسلامية، في سياقاتها التاريخية صعودًا وهبوطًا في العهدين الأموي والعباسي، على المستويين الموضوعي وتحديدًا السياسي. ومع أنه وصف حالات الانتكاسات العميقة التي لحقت بهذا المشهد الثقافي العربي الإسلامي، بعد حدوث حالات النقل العلمي والثقافي من بيئات اجتماعية أكثر تطوُّرًا -بعد توسُّع الدولة الإسلامية- إلى واقع اجتماعي غير مهيَّأ لمثل هذه العلوم، وإنما حدث شدُّ العصب في

(٧)إبراهيم البليهي، المصدر نفسه، ص١٧٣.

هذه الدولة بواسطة الدين وقضاياه، ونتج عن ذلك الوضع ممارسة السلطات آنذاك قتل العلماء والمثقفين باسم الدين[٨].

٢- ألم يكن للطبقة السياسية الحاكمة الدور المؤثِّر في حالات التفتيت؟ هذا العنصر مُغيَّب عند الأستاذ البليهي في مشروعه الفكري. ولكي نقارب ونستدل على مكانة هذه الطبقة في كل مجالات الحياة، يمكن العودة إلى تشخيص دور بعض حكّام تلك الفترة، مثل المأمون وكيف ارتقت الثقافة والعلوم في عصره، وكيف تراجعت مجمل عناصر التقدُّم الحضاري في عهد بعضهم مثل المتوكِّل لأسباب معروفة في التاريخ.

إن الغاية مما تقدَّم، هو الوقوف على دور الفرد في التاريخ -بعد الواقع الموضوعي- وفعل الإرادة الشخصية للحكّام وتأثير قراراتهم، لعل ذلك يُشكِّل بوابة ملائمة تساعدنا على المقاربة بين واقعنا مع (ثقافة أو حضارة الغرب) بمعطياتها، كحالة لها أهدافها الخاصة وفق النهج الرأسمالي بغاياته القريبة والبعيدة كواقع متحرِّك.

ومن القناعات التي توصَّل إليها البليهي في هذا الشأن ما أفصح عنه قائلًا: إن «المثقف لا يمكن أن يخلق لنفسه دورًا لا يُقرُّه له المجتمع»، وإذا كنت قد فهمت مقصده في هذا الكلام، فلا أعتقد أنه قد وُفِّق في ذلك الرأي؛ لأنه ليس بالضرورة التوافق الكامل بين المجتمع والمثقف، وليس دائمًا يكون المثقف رهينة لمستوى وعي المجتمع أو متصالحًا معه، فأحيانًا -وبحكم الصراع الفكري داخل المجتمع- يُحكم على المثقف بالتجاهل والإقصاء. والأستاذ إبراهيم البليهي يحظى مشروعه بمعارضة قطاع معيَّن من المجتمع لأسباب ثقافية. مع كل ذلك، فإنه يصر على رفع صوته التجديدي، وهذا أمرٌ إيجابي.

عمومًا، المثقفون يُصنَّفون إلى أنواع، والمثقف هو من يختار دوره وموقعه الفكري والاجتماعي والسياسي، بناء على قناعاته ووعيه وميوله الفكرية، وبتأثير ما حوله من عوامل مؤثِّرة، ولا سيما أن موقفه الشخصي تجاه القضايا مرتبط بتجاربه الخاصة. وعمومًا، الوعي له مستوى خاص وهو المرتبط بالشخص، والمستوى العام، المرتبط بالواقع الجمعي. والمجتمع -وفق الظروف والأحداث ومستوى الوعي- قد يرفض المثقف ويُشهِّر به، أو قد يقبله كعضو مرحَّب به. وأسباب ذلك تُحدِّدها طبيعة ومستوى الوعي ونوعية الفكر القائم.

(٨)إبراهيم البليهي، المصدر نفسه، ص٩٢.

ثانيًا: واقع حضارة الغرب والمسارات التاريخية

في مناقشة الحضارة الغربية بمتدرّجاتها ونمطها الرأسمالي، يمكن قول الشيء الكثير في هذه المطالعة، سواء كان بمبادرات ذاتية، أو من خلال اقتباس ما طرح من التحليلات والنظريات من الغير، التي تصدَّت للأنظمة الرأسمالية في الغرب في مختلف متشعّباته. ولكن ليس هذا مكانه المناسب الآن، وما نحتاجه في هذه المرافعة هو الإيجاز قدر المستطاع.

وما تمَّ إنجازه في الغرب من حضارة -على اختلافها- لم يكن هبة من أحد، وإنما هو تطوُّر موضوعي تراكمي لمنظومة اقتصادية وفكرية في المجتمع، ويُلبِّي المتطلَّبات المجتمعية والصراعات الاقتصادية بين الدول. وعلى الصعيد الاقتصادي المجتمعي فقد شكَّل الصراع الطبقي رافدًا مهمًّا في تطوُّر هذه المجتمعات. وإذا كان للطبقات الحاكمة في المجتمعات الرأسمالية مصلحة في ذلك، فقد كان -أيضًا- للفئات المثقَّفة على اختلافهم والطبقات المتوسطة والقوى العاملة في المجتمع، لهم الدور الفاعل في هذا التطوُّر، سواءً كان فكريًّا أو عمليًّا، أو عن طريق بيع قوة عمله في سوق العمل، كل بحسب موقعه وإمكاناته.

وفي اتجاه آخر، فإن الأخذ بالمنظور الشمولي تجاه الثقافة الإنسانية والمنتجات الحضارية، سوف يقودنا هذا المنهج إلى معطى، مفاده أنه لا يمكن حصر تعامل الشعوب الأقل تطوُّرًا أو التي هي في طريق نموها نحو التطوُّر، بما أنتجه الغرب من حضارة فقط. وفي الوقت نفسه، لا بد من التأكيد على أنه لا يجوز التعامل مع الحضارة الغربية باعتبارها حزمة واحدة، من دون الوقوف على العوامل التي ساعدت على نمو هذه الحضارة بمراحلها التاريخية، إلى أن بلغت هذا المستوى من التطوُّر.

ولكي نغوص في أعماق بنية هذا العالم الغربي المتنوِّع، الذي صنع حضارته خلال فترة طويلة، فإنه اختصارًا وبالحدود الممكنة، لا بد من تفكيك هذا المكوِّن وتحديد القوى الاجتماعية المنتجة، ومن هي الأطراف المستفيدة من تلك النتائج، هذا أولًا. وثانيًا، لا بد من الوقوف على العوامل الاقتصادية والسياسية التي مرَّت بها بعض المجتمعات الغربية كأنظمة كولونيالية بطبيعتها وغاياتها حتى بلغت هذا المستوى، سواءً كان هذا الإنجاز بدعائم تمَّت عن طريق العنف أو القوة الناعمة.

والقصد من ذلك، تجنُّب الوقوع في محظور الدفاع عن هذا النموذج الرأسمالي قياسًا، بما تمَّ إبرازه من المعجبين بهذا النظام، باعتباره النموذج الوحيد الصالح والقابل للتطبيق على واقعنا، وفق ما يسمّيه عبد الإله بلقزيز بـ(التغريب) أي «التبعية الفكرية، والكسل المعرفي، والتسوُّل الثقافي»، وهو يتكلَّم في هذا عن الحداثة. لذا ليس من المناسب الوقوع في حالة الانبهار بما أنجزه الغرب، والتعامل معه بفهم انطباعي. بل من المناسب فهمه ومعرفة تركيبته وأغراض نموه وطبيعة الصراعات الداخلية في مجتمعاته. وبالتالي، الإطلال على حالات التطوُّر الحضاري الغربي عبر حركيته التاريخية ومقاصده النفعية.

وفي هذا النطاق، فإن إجراء التحليل لهذا الموضوع لا يتطلَّب الخوض بتفاصيل مراحل التطوُّر الرأسمالي في الغرب وظروف زحفه الاستعماري نحو مناطق العالم خارج حدوده لتصريف الفائض من الإنتاج، والبحث عن المصادر الصناعية. ويكفي في هذا الإطار الوقوف على ممارسة الغرب الرأسمالي البشعة بحق الشعوب الأخرى، بمنهجه البعيد عن مفاهيم الحضارة الإنسانية طوال تاريخه.

قد يتبادر إلى ذهن بعض قُرَّاء هذه المطالعة تساؤل منطقي بشأن حالة الإسهاب والإطالة الظاهرين في تشريح الحضارة الغربية فيها، وكأنها غدت القضية الأساسية المطروحة للقراءة هنا، وأنها الهدف الرئيس في مناقشة مشروع البليهي! لا شك أن هذا التساؤل في محلة. لكن، لا بد من التنبيه إلى أن أسلوب تناول حضارة الغرب بهذا الشكل، مردُّه إلى أن هذا المشروع يعتمد على محورين أساسيين، هما: تخلُّف أوضاعنا وأسبابه، أما المعادلة الأخرى، فيراها صاحب المشروع، بالدعوة للاقتداء بما أنتجه الغرب من حضارة، كمنهج يقودنا إلى المستوى الحضاري ذاته، وكنموذج صالح يتناسب مع واقعنا، كما فُهم من سطور النصوص التي كتبها بهذا الخصوص. ولهذا السبب، حدث التورُّط بهذه الإطالة في هذه المطالعة.

□ طرق الغرب في السيطرة على الآخر

من أجل هيمنة الغرب على المستعمرات، أذاق المستعمر شعوب الأطراف من العالم مختلف أشكال القهر والاضطهاد الاقتصادي والسياسي والمعنوي، وهذا الأسلوب، يتنافى -بقوة- مع ما ذكره الكاتب البليهي في (صفحة ٨١) حين ذكر: «أن الثقافة الغربية بأكملها، لم تعد تستسيغ احتلال بلدان الآخرين. إنهم قد تشبَّعوا بمنظومة من القيم لا

تجيز لهم العدوان، فهم يستنكرونها تلقائيًّا. لذلك، نجد أن الشعوب الغربية هي الأكثر احتجاجًا ومعارضة للحروب...». ومهما كانت المُحسنات اللفظية في هذا المقطع، فإن هذا الرأي غير واقعي على الإطلاق! والسؤال هنا: من هو مُشعل الحروب في العالم في كل الأزمنة، ومن يدعم الإرهاب والتفرقة العنصرية والجهوية، ولأي سبب يفعل ذلك؟ هل كل ذلك من أجل الحرية وتفعيل الديمقراطية وتحضير المجتمعات المتخلِّفة كما يدَّعون؟! وهل هذه أخلاق العالم الحر؟ إن هذا كله غير صحيح ومجرَّد هراء، وإنما هو من أجل مصالح الغرب الرأسمالي!

أما السماح بالاحتجاجات الشعبية، فهذا الأمر محكوم بمساحة الحرية التي لا تتعارض مع مصالح الطبقات الاجتماعية الحاكمة في المجتمعات الغربية، بما في ذلك تقدير المكاسب في مواسم الانتخابات التشريعية والمؤسسات المنتخبة. وعادة، حينما يعجز قادة الغرب الرأسمالي عن تمرير المشاريع عبر القنوات الديمقراطية وبالقانون، يُمرِّرونه بطرق ملتوية وخارجة عن متدرجات القانون، ولو أدَّى ذلك إلى استخدام الأساليب القذرة.

في كل المراحل، كان نموذج الحضارة الغربية بشكلها الرأسمالي، مشروع مختلَف عليه بين شرائح واسعة من المثقفين والمفكرين على مستوى العالم. ويحدّد نوع الموقف لهذه الفئات طبيعة الانتماء الفكري. فبعضهم يدرك طبيعة هذا النموذج، والبعض الآخر مقتنع بهذا الوهج اللامع لهذه الانظمة. ومن بين دعاة وأنصار هذا النموذج البارزين، المفكر الأمريكي فوكوياما الذي صاغ مشروعه في كتابه «نهاية التاريخ»، غير أنه وبعد التجارب أعاد النظر في موقفه تجاه هذا النموذج.

ولأن الأستاذ إبراهيم معجب بما طرحه فوكوياما، وهذا ما دفعه إلى الاستشهاد به، فهو ينفي التغيُّر الذي حدث في موقفه، من منطلق «أن الشعوب لن تعود إلى تجارب الأنظمة الشمولية كالشيوعية، وبأنه لا بديل عن الليبرالية ولا عن الأنظمة الديمقراطية»[٩]. وهذا الإعجاب جعله يحصر التغيُّر في موقف هذا الكاتب الأمريكي، بإدراكه لنقائص النظام الغربي. وتجدر الإشارة إلى أن هناك العديد من الكتَّاب في مناطق ومن جنسيات مختلفة، يأخذون بهذا الموقف في الإعجاب بالنموذج الغربي، مع أنهم من

(٩) إبراهيم البليهي، المصدر نفسه، ص٣٣٥.

أنصار العدالة، ويناهضون الظلم الواقع على شعوب الأطراف من العالم.

وبهذه التركيبة من المواقف التي صاغها البليهي، ثمَّة مشقَّة في الفهم والهضم لما بها من تناقضات. فالليبرالية ليست نظامًا، وإنما هي أسلوب ونمط من التفكير. وهو يدرك ذلك جيّدًا، باعتباره قارئًا جيّدًا. وإذا وافقناه على أن ما يُطلق عليها بالأنظمة الشمولية في المصطلحات الغربية، أصبحت اليوم تحتاج إلى تطوير تاريخي وبنيوي على الصعيد النظري، وفق معطيات الزمان والمكان، ووفق متطلَّبات منهج التطوُّر فإن الأنظمة الغربية الرأسمالية قائمة على الإفقار المركَّب لقطاع واسع من مجتمعاتها ومن شعوب المستعمرات، وذلك نظرًا إلى غياب العدالة الاجتماعية في نهجها، ولأن ممارستها للديمقراطية مشوَّهة وناقصة، باعتبارها نهجًا لا يُطبَّق على كل الطبقات والفئات في المجتمع بالمقاييس نفسها.

وبسبب هذا الصراع المجتمعي في هذه البلدان، القائم على مقدار وحجم الأرباح المسروقة، ومستوى التقدُّم الصناعي الهائل، وخصوصًا التكنولوجيا بإيقاعها السريع، تتعرَّض مجتمعاتهم لأزمات دورية، وأحيانًا إلى أزمات طارئة، وأصبحت خاصية ملازمة لهذه الأنظمة بطابعها الفاقد للعدالة، مما يجعلهم يلجؤون إلى أساليب مرنة للخروج من هذه الأزمات، ولو كان عبر الاستفادة من النظريات والإجراءات، بما في ذلك نظريات وقوانين يعادونها ويحاربونها، من أجل تطوير أنفسهم والخروج من أزماتهم، مع المحافظة على بنية وجوهر الاستغلال.

لذا فإن الأنظمة الرأسمالية -عمومًا- مارست كل الفظائع ضد أفريقيا وآسيا وأمريكا اللاتينية ومختلف بلدان الجنوب، لاعتبارات أيديولوجية ولأغراض اقتصادية وسياسية، بما فيها العبودية والاستعمار بشكليه القديم والحديث، والاستعمار الاستيطاني البشع، وذلك عن طريق العنف والأساليب القذرة، واتِّباع مجمل الأعمال غير الإنسانية، ومن خلال «القوة الناعمة» التي تُؤدِّيها أذرعها الاقتصادية والعسكرية والإعلامية.

□ بناء حضارة الغرب وديمقراطيته

أما عن مراحل بناء الحضارة الغربية وتطوُّرها، التي يحاكيها أستاذنا الكريم، فإنها لم تتمَّ بإرادة الطبقات الحاكمة هناك، وإنما نشأت بسبب ظروف موضوعية تراكمية متنوِّعة. باختصار، لقد فرضتها حالات التسابق ونمو قوى الإنتاج، والصراع الفكري

المجتمعي ومحاولة الكسب السريع والفاحش. لقد بُنيت على أكتاف العمَّال المحليين، ومن خيرات شعوب دول الأطراف، وبفضل القيمة الزائدة المنهوبة، وجرَّاء التراكم الرأسمالي من الفائض المحلي والوافد، عبر إثقال سكان الأطراف بالضرائب وأنواع الجزية ونهب الخيرات، من خلال القوة والتزييف.

السؤال: كيف لبلداننا ذات الاقتصاد الريعي أن تأخذ بهذا النموذج الذي احتاج إلى زمن طويل ليصل إلى هذه المراحل؟ فما هي حالات التطابق بين الوضعين (نحن وهم)؟ وكم نحتاج من الجهد والزمن لكي نبلغ أجزاء متقدِّمة من حضارة الغرب؟!

لقد استمرأ الغرب الرأسمالي الكذب والتزييف، بالادِّعاء في تبرير احتلال الدول الضعيفة الغنية بالثروات وذات المواقع الاستراتيجية. فمن أجل هذه الغاية، وصفوا المجتمعات الأضعف بالجهل والتخلُّف وعدم قدرتها على إدارة نفسها. لذا فقد رفعوا الشعارات الجهنمية مغلفة بطابعها الانساني، معتمدين على بعض المفاهيم مثل: رعاية هذه المجتمعات وتطويرها وتحضيرها، كمطيَّة لاحتلالها بأساليب قهرية مُقزِّزة، عن طريق ابتكار سلوكيات ضد هذه الأوطان وضد مختلف الطبقات الاجتماعية، وبالذات الفقيرة والمثقَّفة، وعبر توطيد التحالف مع بعض طبقات المجتمع المستفيدة من وجود الأجنبي. وقد شمل هذا العنف كل من عارضها من هذه البلدان المستهدفة بالاستعمار والسيطرة. وخصوصًا، عندما تحوَّلت بعض الدول الغربية إلى الرأسمالية ومن ثَمَّ إلى الإمبريالية، حيث فاض إنتاجها المحلي، ودفعها هذا الواقع إلى البحث عن أسواق جديدة، وعن مواد أولية في مناطق خارج حدودها. ثم يأتي البعض ويتحدَّث عن المميّزات الإنسانية لهذه الحضارات القائمة على التغريب والعنف والاستغلال! حتمًا، إن أي شعب يحتل الشعوب الأخرى لن يكون حرًّا ولا متحضرًا.

ومن مظاهر تعلُّق الأستاذ البليهي بحضارة الغرب، ما أبداه من إعجاب بالجانب الإنساني والقيمي عند الغرب. ففي معرض حديثه عن هذا الإعجاب تحدث قائلًا: إن: «الحياة الإنسانية في هذا العصر أفضل بما لا يقاس من الحياة في القرون القديمة. إن الحضارة الغربية قد وفَّرت لكل الناس الذين يحاربونها ويشتمونها من الإمكانيات والقدرات والحماية والضمانات...» إلى آخر ما قاله، هكذا فسَّر الحالة!

هذا القول نعدُّه اجتهادًا قاصرًا؛ لأن سعادة الناس لا تقاس بنمط وبشكل الحياة

التي يعيشونها فقط، وإنما لها علاقة بعدَّة عوامل أخرى. والأمر الآخر، إن ما يحدث من تغيُّر في طبيعة الحياة له صلة بالتطوُّر الصناعي والتجديد العام في المجتمع، والمؤثر حتمًا على حياة البشر.

والغرب لم يخلق هذه الوسائل محبَّة في الناس، أو من أجل حياة الانسان في هذا العصر، وإنما هو تطوُّر تراكمي وربحي بقصد الربح المالي، وتتحكَّم فيه متطلَّبات الحياة بشكل عام. إن هذا الرغد المزعوم يوازيه عند الغرب صناعة وسائل القتل والتعذيب والتدمير وبشكل فظيع، داخل المجتمعات الغربية وخارجها.

والوجه الآخر لهذه المسألة، من هي الطبقات الاجتماعية المتمتِّعة بهذه الخيرات؟ وما مستوى الرفاهية الحياتية؟ في المقابل كيف يعيش فقراء المجتمعات الغربية وأقرانهم من شعوب المستعمرات؟ إن لقمة عيش هؤلاء أصبحت مغموسة بملح الشقاء ورائحة الدم، بسبب الإفقار والاضطهاد وبتأثير الحروب! وأبطال هذه الأفعال هم أصحاب هذه الحضارة في الغرب الرأسمالي! فأيُّ حماية وأيُّ إمكانيات يُوفِّرها أصحاب الحضارة في الغرب إلى الطرف الآخر؟ والشواهد على ذلك كثيرة في كل الأزمنة.

وأما على صعيد ما تحقَّق من مظاهر الدمقراطية والحريات بمفهومها البورجوازي، فتاريخها يشي بأنها قد تحقَّقت وانتُزعت بعد تاريخ طويل من الاستبداد والقتل والتشريد والعذاب، طالت مكوِّنات اجتماعية عريضة من العلماء والمفكرين ومثقفي المجتمعات الغربية وقواها الحية والطبقات الاجتماعية الدنيا. كلها ناضلت في سبيل انتزاع الحريات والدفاع عن حقوقهم الاقتصادية والسياسية لفترة طويلة. مع كل ذلك، يتمُّ الالتفاف عليها.

قد يكون هناك جدل من البعض بشأن ما طُرح في الإحاطة السابقة، قائم على أن المقصود هو الاستفادة من العناصر الإيجابية في الحضارة الغربية، بغض النظر عن نوع الأنظمة السياسية وسمات المجتمع! ورغم مشروعية هذا الاعتراض. ولكن لكي يتحقَّق التطابق الفعلي والتوافق المعقول بين هذا الاستدراك وما هو مطروح من عشق للنموذج الغربي، لا بد من وضوح الطرح وتحديده، والكف عن المبالغة في تبجيل الحضارة الغربية، مع ما فيها من شوائب، وبمعزل عن أثر حضارات الشعوب الأخرى.

وهنا يمكن الإشارة وبصوت عالٍ إلى أنه ليس من عاقل يمكن أن يرفض

الاستفادة من حضارة الغرب وثقافته بكل مفاعيلها، وإنما المهم الاستفادة من الجوهر ومن القيم الانسانية في هذه الحضارة، سواء على صعيد السلوك الفردي أو الجمعي، وفي نطاق المسائل الاجتماعية والتعليم والصناعة، وكل شيء فيه منفعة للإنسان.

وهذا الإجراء يتطلَّب بعض الخطوات، منها تحديد شكل جديد من الصياغة في هذا الطرح، يكون بعيدًا عن الطرح المغالي. إلى جانب الطرح بصيغة تراعي مستوى التطوُّر والخصوصية لكل مجتمع، مع مراعاة الفوارق العامة بين الأنظمة. وهنا، أعتقد أنه لو تمت المطالبات بهذا الشكل لتوضَّحت الرؤية، وسقطت الأطروحات المتحيِّزة!

□ إهمال الحضارات الأخرى

ولع الأستاذ إبراهيم بالمنتج الحضاري الغربي بشكله الظاهر والعام، جعله لا يُفرِّق بين الصالح والطالح، وأفقده الاهتمام الكافي بالحضارات الأخرى، وبالذات في الشرق. وهي التي سبقت في بعض محطَّاتها مراحل التطوُّر الغربي. قد لا تتماثل مع الغرب بدقَّة، باعتبارها موسومة بعبق الشرق ومساره الخاص وصفاته الذاتية، لكنها شكَّلت حالات جدلية مع كل الحضارات اللاحقة، وبمستويات مختلفة، وبتأثيرات متفاوتة. لقد اختصر البليهي كل التطلُّعات الحضارية اللازمة لواقعنا بالحضارة الغربية.

ومع أن الأستاذ البليهي ينفي عن نفسه تهمة أحادية النظر والإعجاب بالحضارة الغربية لوحدها، كما في قوله: «فأعجابي بالغرب ليس على حساب الغير»، غير أن الإصرار على كيل المديح وأنواع المفاضلة لصالح هذه الحضارة ينسف هذا الطابع الحقيقي لهذا النفي ويضعفه. وفي الأخير فإن كل الحضارات تُشكِّل منظومة للحضارة الإنسانية، تتلاقح مع بعضها، بآفاق تُحدِّدها حالات التواصل والعلاقة بأشكالها.

وبمعاينة الطبيعة التاريخية والأساس الموضوعي لمجمل الحضارات العالمية، وبحكم صراعاتها الإقليمية والدولية، فإن هذا الظرف أتاح المجال لقيام حضارات معاصرة في مناطق أخرى من العالم، موازية للحضارة الغربية بصفاتها الذاتية. وبغض النظر عن شكل توجُّهاتها وطبيعة الأنظمة السياسية السائدة هنا وهناك، فمجتمعات الشرق أفرزت حضارات، دخلت مجال الصراع والتسابق الصناعي والتكنلوجي مع الغرب، وأخذت ابتكاراتها العلمية تُنافس الغرب في العديد من المجالات.

ألا يستحق هذا التطوُّر في عموم المشهد الحضاري الطويل والعريض المتنامي عالميًّا، لفتة خاصة وشيئًا من الاهتمام من قِبَل الأستاذ إبراهيم؟ من المؤكَّد أنه لا يمكن تجاهل كل هذا الحراك الملتهب، ولا يمكن الحيادية أمام كل الاختلافات الحضارية، لا سيما أن التنافس الاقتصادي والعسكري حاليًّا ينصب على خلق مراكز وأقطاب عالمية متعدِّدة، بدلًا من القطب الواحد السابق، الذي تسيطر عليه أمريكا.

□ الخاتمة

وفي الأخير فإن ما هو مهم يتحدَّد في اختيار المسار المناسب لظروفنا وخصوصيتنا، ويكون مرهونًا بإرادتنا الواعية والمدركة لكل المخاطر من أيَّة جهة، ويكون متصلًا بآفاق واقعنا المنفتح على الآخر والقابل للتغيير والتجديد، بعيدًا عن الانغلاق والجمود.

يبقى أن مشروع المفكر إبراهيم البليهي من المشاريع الفكرية الحية والمهمَّة في حاضرنا، وواحد من المحطَّات المهمَّة التي يمكن أن تسهم في صياغة حاضرنا ومستقبلنا. ومهما كانت حدود الاختلاف معه، فهذا لا يُقلِّل من أهمية المشروع وجِدِّيته. ولا بد من المحاورة النقدية معه حول ما يطرحه، بعيدًا عن التوصيفات الجاهزة والمعلَّبة، ولا بقصد دفن المشروع وحرق صاحبه. وفي الختام، يمكن الاستعانة بوصف الأستاذ عبد الرحمن رقية عن مشروع البليهي إذ يقول: «إن المتأمِّل للظاهرة الفكرية البليهية يقف مندهشًا -على أرضية من الإعجاب والتقدير- ما سرُّ هذا النبوغ الفكري في وسط متشدِّد واثقًا وثوقًا عنيدًا لا يقبل أيَّ مراجعة أو نقد».

الدين في حياتنا اليومية.. قيم ومقاصد

الدكتور محمد دكير

الكتاب: الدين في حياتنا اليومية.

المؤلف: د. محمد محمود مرتضى.

الناشر: مركز براثا للدراسات والبحوث، بيروت – بغداد.

الصفحات: ١٩٥ من الحجم الوسط.

سنة النشر: الطبعة الأولى، ٢٠٢٥م.

«هذا الكتاب هو دعوة للعودة إلى القرآن، لا بوصفه نصًّا مُقدسًّا يُحفظ، بل بوصفه مشروعَ حياة يُعاش، دعوة لإعادة اكتشاف الدين، لا كَعِبْءٍ ثقافي موروث، بل كقوّة تحرير وبناء، تُعيد للإنسان توازنه، مع نفسه ومع مجتمعه ومع خالقه..».

[المؤلف]

□ مدخل: نحو تجديد العلاقة مع منظومة القيم الدينية

بعد قرون من النهضة العلمية الواسعة، وما أنتجته من تراث ضخم في الفقه والكلام والحديث وسائر العلوم الشرعية، وتفاعل هذه العلوم مع الواقع، أصاب هذه النهضة نوع من الجمود والتحجُّر، فتحوّل كثير من العلوم الدينية إلى قوالب شكلية ومباحث لفظية، وانشغل العلماء بالفروع والتفاصيل على حساب المقاصد والغايات، ما أضعف حضور البُعد الروحي والتربوي في الالتزام بالقيم والشعائر الدينية.

هذا المآل عبّر عنه أحد أعلام التجديد في تاريخ الفكر الإسلامي، ونقصد به الفقيه والأصولي أبو حامد الغزالي (٤٥٠هـ - ٥٠٥ه)، الذي نبّه إلى خللٍ عميق أصاب بنية العلم الديني، وكيف أصبح العلم الشرعي وسيلة للجدل والمباهاة، لا للتقوى والخشية، وكيف انفصل الفقه عن السلوك، والعلم عن العمل، والظاهر عن الباطن.

لقد شخّص الغزالي هذه الإشكالية في مقدمة كتابه الشهير (إحياء علوم الدين)، حيث عبّر عن أسفه العميق لتحوُّل الدين إلى طقوس خاوية لا تصل إلى أعماق النفس، وانشغال الفقهاء بظاهر الأحكام من دون ربطها بمقاصدها التربوية والروحية. يقول الغزالي واصفًا حالة الفقهاء في زمنه، في بداية كتاب الإحياء: «فقد رأيتُ طائفة اشتغلوا بالفقه... فأوقعهم ذلك في طُول الخُصومات، وتولّد بينهم التعصُّب والعداوات، واعتقدوا أن طريق النجاة هو الفقه في الحلال والحرام فقط، وغفلوا عن علوم القلوب، وعن سلوك طريق الآخرة..» ، ويقول في مورد آخر: «وإنما المقصود من العلم العمل، فإنّ كان العلم لا يُورث خشيةً ولا يبعث على عمل، فليس بعلم نافع..»، وفي ذلك إشارة إلى أن العلم الشرعي قد انفصل عن غايته الأصلية، وهي تزكية النفس والوصول إلى معرفة الله.

وقد صاغ الغزالي هذه الإشكالية بأسلوب نقدي صارم، فرأى أنّ الدين لم يبقَ منه إلَّا اسمه، والقرآن إلَّا رسمه، وأن العلم الذي لا يُثمر خشية، ولا يبعث على العمل ليس بعلم نافع.

ومن هذا التشخيص العلمي الدقيق، انطلق الغزالي في مشروعه الكبير لإحياء علوم الدين، ساعيًا إلى إعادة التوازن بين العلم والعمل، والربط بين الظاهر والباطن، وإعادة الاعتبار لعلم القلوب ومقامات السالكين، فكان كتابه (إحياء علوم الدين) بمثابة محاولة شاملة لاسترداد روح الدين وبعث الحياة في العلوم الإسلامية، من خلال

تجديد مقاصدها وغاياتها، وربطها بالسلوك العملي والبُعد التربوي والمعنوي الذي غاب طويلًا. والدعوة إلى تأسيس مسار عملي للتقوى والسلوك إلى الله.

كما مزج الغزالي بين المعرفة النقلية والعقلية، وأعاد الاعتبار لعلم التزكية الذي أهمله كثير من الفقهاء والعلماء المتأخِّرين، مؤكِّدًا أنّ الغاية من العلم الديني هي تهذيب النفس والوصول إلى الله تعالى، لا الجدل ولا الرياء ولا طلب الجاه.

إنّ الأسئلة الكبرى التي طرحها المشروع التجديدي للغزالي هي: كيف يُمكن إعادة الروح إلى علوم الدين بعدما أصابها الجمود، وتحوَّلت إلى طقوس شكلية خالية من البُعد الروحي والمقاصدي، وانحصار الفقه في مسائل نظرية ومجرَّدة لا تنفذ إلى أعماق القلوب ولا تُهذِّب النفوس؟ وهل يمكن استعادة جوهر الدين وحيويته من خلال تجديد صلة العلم بالعمل، وتزكية النفس، وربط الفقه بالسلوك والمعنى؟ لاستعادة التوازن بين العلم والعمل، وبين الظاهر والباطن، بما يُحقِّق مقاصد الشريعة، ويبعث الحياة في النفوس من جديد؟

هذه الأسئلة الإشكالية، المُتمثلة في انفصال العلم عن العمل، والظاهر عن الباطن، والفقه عن التزكية، كان القرآن قد طرحها من قبل، عندما تحدَّث عن التناقض الذي قد يقع بين القول والعمل، وبين الاعتقاد والتصديق العملي والتمثُّل السلوكي، يقول ﷻ: ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا لِمَ تَقُولُونَ مَا لَا تَفْعَلُونَ﴾[1]، ومؤكِّدا في أكثر من آية على ضرورة الجمع بين الإيمان والعمل الصالح، قال تعالى: ﴿وَالَّذِينَ آمَنُوا وَعَمِلُوا الصَّالِحَاتِ أُولَئِكَ أَصْحَابُ الْجَنَّةِ هُمْ فِيهَا خَالِدُونَ﴾[2]، وقال تعالى: ﴿وَمَن يَأْتِهِ مُؤْمِنًا قَدْ عَمِلَ الصَّالِحَاتِ فَأُولَئِكَ لَهُمُ الدَّرَجَاتُ الْعُلَىٰ﴾[3]، ومحذِّرًا من أنّ الإيمان الذي لا يُصدقه العمل، يعتبر إيمانًا ناقصًا، بل قد يكون ادِّعاءً لا حقيقة له، قال تعالى: ﴿وَمِنَ النَّاسِ مَن يَقُولُ آمَنَّا بِاللَّهِ وَبِالْيَوْمِ الْآخِرِ وَمَا هُم بِمُؤْمِنِينَ﴾[4].

ولذلك لا نجد الدعوة إلى الإيمان في القرآن إلَّا مُقترنة بالعمل الصالح، وهذا ما أكَّدته السُّنة أيضًا، يقول الرسول محمد ﷺ: «ليس الإيمان بالتّمني، ولكن ما وَقر في القلب وصدّقه العمل، إنّ قومًا خرجوا من الدنيا ولا حسنة لهم، قالوا: إنّا كُنّا نُحسن

(١) سورة الصف، الآية ٢.
(٢) سورة البقرة، الآية ٨٢.
(٣) سورة طه، الآية ٧٥.
(٤) سورة البقرة، الآية ٨.

الظن بالله، كذبوا، لو أحسنوا الظن لأحسنوا العمل».

لذا فقد عرّف العلماء الإيمان بأنّه: ما وَقَر في القلب، وصدَّقه العمل، والمقصود بـ«العمل الصالح» في الآيات الكريمة، هو كل عمل يُرضي الله سبحانه وتعالى، ويُوافق الشرع، ويصدر عن نيَّة خالصة للقرب والامتثال والطاعة، ويعود بالنفع على الفرد أو المجتمع، في الدنيا أو الآخرة.

وأنواع العمل الصالح، بحسب القرآن الكريم، جميع العبادات (الصلاة، الصيام، الزكاة، الحج، الذكر، الدعاء، وغيرها)، والأعمال الأخلاقية (الصدق، العدل، الحياء، بر الوالدين، العفو، التواضع... إلخ)، والخدمات الاجتماعية مثل: (إغاثة الملهوف، كفالة اليتيم، مساعدة الفقراء، الإصلاح بين الناس، تعليم الجاهل، رعاية الضعفاء... إلخ). بالإضافة إلى عامة الأعمال المتعلِّقة بكسب الرِّزق الحلال وإعمار الأرض، وِفق أهداف الاستخلاف الإلهي للإنسان.

□ الدين في حياتنا اليومية

في سياق معالجة هذه الإشكالية، ووضع الدّين والتدين في المجتمعات المسلمة المعاصرة، يأتي كتاب الدكتور محمد مرتضى الموسوم بعنوان: «الدين في حياتنا اليومية»، ليُسلِّط الضوء على الأزمة التي تتخبَّط فيها هذه المجتمعات، أي مدى حُضور الدِّين وقيمه العبادية والتشريعية والأخلاقية، في الحياة العامة للمسلمين ومجتمعاتهم في الوقت الراهن، وكيف تحوّلت العبادات والشعائر الإسلامية إلى طقوس رُوتينية، أثرها ضعيف في السلوك وعلى أرض الواقع من جهة، والمُفارقة الموجودة بين منظومة القيم الاخلاقية والتشريعية، والواقع الحياتي والمعيشي، من جهة أخرى كذلك. حيث تنتشر مظاهر التديُّن الشكلية من جهة، مثل امتلاء المساجد بالمُصلّين، في كلّ الأوقات، في مُقابل انفصال صارخ بين هذه المظاهر والقيم التي يفترض أن يُجسِّدها الدين في السلوك الفردي والجماعي، إذ ينتشر -مثلًا- الغش أو الكذب في المعاملات التجارية، أو عدم الإتقان في العمل، أو ارتفاع نسب الطلاق بسبب الخلل في الالتزام بالتشريعات الحقوقية والقيم الإخلاقية التي تُوجِّه العلاقات الزوجية، أي الانفصال الصارخ بين الإيمان والسلوك في الحياة اليومية. الأمر الذي يعكس أزمة عميقة في تمثُّل الدين كسلوك شامل، وليس مُجرَّد طقوس وشعائر شكلية.

ومن ثَمَّ، طرح الكتاب الإشكالية الكبرى، عن مدى حصر الدين في مجال العبادات

والشعائر فقط، أم المطلوب أن يتدخّل الدين بقيمه وأخلاقه وتشريعاته كافَّة، في توجيه سلوك الإنسان المسلم سواء في العبادات أو المعاملات والعلاقات الإنسانية بشكل عام؟

أما الهدف العام للكتاب، فهو مُحاولة توسيع فهم الدين أو الرؤية الدينية للإنسان والمجتمع، لتجاوز الجانب الشعائري الشكلي، وتفعيل البُعد الروحي والسلوكي والاجتماعي، أو البُعد الجوهري للدّين، كي يتجسّد التديُّن الحقيقي في العمل وفي المعاملات الإنسانية، وفي الأخلاق، وفي جميع تفاصيل الحياة اليومية، كي يُصبح الدين نظامًا شاملا يتحكم ويُوجّه جميع الأبعاد الحياتية.

وهذا ما ظهر بشكل واضح، من خلال الفصول الخمسة لهذا الكتاب، حيث خصّص الكاتب كل فصل لمناقشة قضية تتعلَّق بهذه الإشكالية على الشكل التالي:

الفصل الأول: دور الدين في بناء الفرد المؤمن.

الفصل الثاني: الدين في بناء الأسرة والعلاقات العائلية.

الفصل الثالث: الدين في الحياة المهنية والمُجتمعية.

الفصل الرابع: الدين في القيم الإنسانية والسلوك العام.

الفصل الخامس: الدين وتنظيم الحياة في مجالات التعاملات المالية، والصحة والأمانة العلمية، والإخلاص في طلب العلم والعمل، والرقابة الذاتية والقيم القرآنية في طلب العلم، الدين والترفيه وضوابط التسلية، والدين في الأفراح والأحزان.

وما يُلاحظ في عناوين هذه الفصول، أنها شاملة لمُعظم أبعاد الحياة الإنسانية، بدءًا بعلاقة الإنسان بربّه أي مجال العبادات، مرورًا بالحديث عن القيم الدينية في مجال تنظيم العلاقات الأسرية ودورها في توجيه العلاقات الاجتماعية بشكل عام، وصولًا إلى الحديث عن دور الدين في تنظيم العلاقات: المالية، والاستهلاك والصِّحة وطلب العلم، وضوابط الترفيه... إلخ.

كما يُلاحظ في معظم هذه الفصول، أنّ الكاتب ركّز على المرجعية القرآنية في عرض منظومة القيم التشريعية والأخلاقية، لتأصيل حضور الدين في الحياة اليومية، وفي ذلك إشارة منهجية قد تكون مقصودة من الكاتب، وهي دعوة أيضًا إلى العودة إلى القرآن باعتباره المرجعية التشريعية والقيمية الأولى والجامعة والمُوحدة.

□ دور الدين في بناء الفرد المؤمن

في هذا الفصل، أكّد الكاتب حقيقة أنّ الدين يعتبر عنصرًا جوهريًّا في بناء شخصية الإنسان المؤمن، وليس فقط معتقدًا روحيًّا، وبالتالي، فهو نظام سلوكي وأخلاقي متكامل يوجّه حياته اليومية. وهذا ما دلَّ عليه القرآن الكريم، الذي كشف عن محورية الدين في وجود الإنسان وغايته الكبرى، الأمر الذي يجعل الإيمان الصادق، لا ينفصل عن السلوك العملي، بل يتحوّل العمل إلى مشروع حياة متكامل، يرشد الإنسان نحو الكمال والتزكية.

من هنا، لا بدّ من إعطاء الاعتبار لمنظومة القيم المرتبطة بهذا الإيمان عن طريق تفعيلها في السلوك اليومي مثل قيم: الصدق والأمانة، كأساس للثقة والوفاء، والإحسان في العمل والمعاملة، الصبر والشكر، كموقف من الابتلاء والنعم، التفاؤل والأمل، كعلامة على حُسن الظن بالله، والحِلم وضبط النفس في مواجهة الغضب والاستفزاز، والحياء كضابط داخلي للسلوك ومظهر من مظاهر الإيمان... إلخ.

ومن ثَمَّ، فالتديُّن الصحيح المؤدِّي إلى الفلاح والصلاح في الحياة اليومية، لا يتحقَّق إلَّا بالجمع بين الإيمان والعمل الصالح، وتمثُّل هذه القيم القرآنية في حياتنا اليومية.

□ الدين في بناء الأسرة والعلاقات العائلية

في هذا الفصل، يكشف الكاتب عن دور الدين في تأسيس الأسرة وتنظيم العلاقات داخلها، على أساس قيم الرحمة والوفاء والتسامح؛ لأنّ الأسرة في المنظور القرآني ليست مجرَّد ارتباط اجتماعي، بل هي ميثاق مقدَّس يُبنى على السكينة والمودّة والرحمة، ليُحقِّق الاستقرار النفسي والتكامل الإنساني والتربوي بين الزوجين، لذلك، لا بدّ من تفعيل قيم العفو والتسامح في العلاقات الزوجية، وكذلك أهمية ضبط النفس، والتجاوز عن الأخطاء، والعفو عن الزلّات في الحياة الأسرية، كوسيلة لتقوية الروابط ودفع الأذى بالتي هي أحسن، إذ لا تخلو العلاقات العائلية من الخلافات، ولا تُحلّ إلَّا بروح التسامح.

كما تحدَّث الكاتب، عن قيمة الوفاء بالعهد في بناء الثقة في العلاقات الإنسانية، وأهميتها الخاصة في العلاقة الزوجية والعائلية؛ لأنها أساس الثقة والاستمرار في العلاقة، ولذلك جعل القرآن هذه الصفة من صفات المؤمنين، لما يترتَّب عليها من حفظ للحقوق،

واستقامة للعلاقات، وصدق في الالتزام بالمسؤوليات.

من هنا فإن الدين بقيمه الخاصة بالعلاقة الزوجية، ضامن أساسي لاستقرار الأسرة وصلابة العلاقة فيها بين الزوجين، ما يجعلها بيئة إيمانية سليمة وحاضنة، تقوم بدورها في تحقيق أهداف الزواج وتربية الأبناء، وبناء المجتمع على أسس سليمة.

□ الدين في الحياة المهنية والمجتمعية

ينتقل الكاتب في هذا الفصل، لتسليط الضوء على القيم الدينية المتعلِّقة بالحياة المهنية، مؤكِّدًا على أنّ الدين لم يُغفل هذا المجال، بل أحاطه كذلك بمجموعة من القيم التي تُوجِّه الحياة المهنية والعملية، وأنّ الالتزام بها كفيل بتحقيق أهدافها في تعزيز الإنتاج، والاحترام، والتكافل، والثقة داخل المجتمع. ومن أهم هذه القيم، الاهتمام بالعمل وإتقانه، وأنّ ذلك يرتقي ليكون عبادة، إذا اقترن بالإخلاص ونيَّة تحقيق النفع العام، والالتزام بالحقوق، قال تعالى: ﴿وَقُلِ اعْمَلُوا فَسَيَرَى اللَّهُ عَمَلَكُمْ وَرَسُولُهُ وَالْمُؤْمِنُونَ﴾(٥).

تحدَّث الكاتب في هذا الفصل كذلك، عن أهمية الالتزام بالقوانين والنظام العام، وأنّ الالتزام والطاعة ينبعان من روح الطاعة لله، واحترام العهود والمواثيق، وحفظ الحقوق العامة، الأمر الذي يُؤدِّي إلى حفظ أمن المجتمع واستقراره.

كذلك تحدَّث عن أهمية قيم الإيثار والتعاون والتكافل في تنمية روح الجماعة في المجتمع الإيماني، بما يُحقِّق الخير والصلاح، يقول ﷻ: ﴿وَتَعَاوَنُوا عَلَى الْبِرِّ وَالتَّقْوَىٰ..﴾(٦). وكذلك أهمية الالتزام بقيمة حُسن الظن بالناس، لبناء الثقة المجتمعية كما يؤكِّد القرآن ذلك في قوله تعالى: ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا اجْتَنِبُوا كَثِيرًا مِّنَ الظَّنِّ إِنَّ بَعْضَ الظَّنِّ إِثْمٌ﴾(٧).

أكَّد الكاتب من خلال هذا الفصل، على أنّ الدين ليس مجرَّد شأن فردي أو شعائري، بل هو قوة بنائية في حياة الإنسان المهنية والاجتماعية؛ لأنّه يحوّل العمل إلى عبادة، والتكافل إلى ثقافة، والثقة إلى قاعدة للعلاقات المجتمعية. وبذلك يُصبح الدين أداة لبناء مجتمع منتج، منظَّم، متعاون، تسوده القيم القرآنية في كل تفصيل من تفاصيل حياته اليومية.

---

(٥) سور التوبة، الآية ١٠٥.
(٦) سورة المائدة، الآية ٢.
(٧) سورة الحجرات، الآية ١٢.

□ الدين في القيم الإنسانية والسلوك العام

ناقش الكاتب في هذا الفصل أثر الدين في تهذيب السلوك العام، وترسيخ القيم الإنسانية في الحياة اليومية، مُبيِّنًا أنّ التديّن الصادق لا ينعكس فقط في العلاقة بالله، بل أيضًا في تعامل الإنسان مع الناس والبيئة، وفي احترامه لقواعد السلوك الحضاري. مُقدِّمًا نماذج تفصيلية لقيم لها آثار مهمَّة في سير الحياة الاجتماعية مثل: الالتزام بآداب الطريق، هذا الفضاء العام الذي تُنظّمه القيم الدينية مثل غضّ البصر، إماطة الأذى، واحترام الآخرين، ما يجعل من آداب الطريق مظهرًا حيًّا من مظاهر الأخلاق الإسلامية.

وكذلك أهمية النظافة كقيمة إيمانية، حيث ربط القرآن الطهارة بالإيمان في قوله تعالى: ﴿إِنَّ اللَّهَ يُحِبُّ التَّوَّابِينَ وَيُحِبُّ الْمُتَطَهِّرِينَ﴾[٨]. بالإضافة إلى أهمية الحفاظ على البيئة، لأن ذلك مدخل لعمارة الأرض، والحيلولة دون إفسادها.

بالإضافة إلى مجموعة من القيم الأخرى المهمة في هذا المجال، مثل: قيمة التواضع والعدل والإنصاف، لإقامة ميزان الحق في الحياة اليومية، يقول تعالى: ﴿إِنَّ اللَّهَ يَأْمُرُ بِالْعَدْلِ وَالْإِحْسَانِ وَإِيتَاءِ ذِي الْقُرْبَىٰ﴾[٩].

من هنا فإن السلوك العام ليس خارج نطاق الدين، بل هو ساحة أساسية لتجلِّي الإيمان والقيم الدينية. فالدّين يرشد الإنسان ليكون نزيهًا في الطريق، نظيفًا في ذاته ومحيطه، محافظًا على البيئة، متواضعًا في تعامله، وعادلًا في أحكامه. وهكذا يكون الدّين قوة تربوية تُهذّب السلوك، وتُرسّخ القيم في تفاصيل الحياة اليومية.

□ الدين وتنظيم الحياة

في الفصل الأخير من هذا الكتاب، تابع الكاتب تأكيده حقيقة أنّ الدين لا يُنظّم فقط علاقة الإنسان بربه، بل يضبط مختلف أوجه الحياة اليومية، في المال والمعاملات المالية والتجارية، بالحرص على الكسب الحلال، والاعتدال في الإنفاق، وتجنب الإسراف، وتجنّب الغِش والظلم، والاهتمام بالصحة عن طريق النظافة والعناية بالجسد. والأمانة والإخلاص في طلب العلم والعمل، والترفيه والتسلية المنضبط بالضوابط الشرعية،

---

(٨) سورة البقرة، الآية ٢٢٢.

(٩) سورة النحل، الآية ٩٠.

وتفعيل الرقابة الذاتية في السر والعلن، قال تعالى: ﴿إِنَّ اللَّهَ كَانَ عَلَيْكُمْ رَقِيبًا﴾(١٠).

لذا فإن الالتزام بهذه المنظومة القيمية الدينية يُنظِّم الحياة اليومية في الاقتصاد والاستهلاك، والصحة والعلم، والفراغ والتسلية، بما يحفظ التوازن بين الجسد والروح، الفرد والمجتمع، الحاجة والواجب، الأمر الذي يجعل من الدين طريقًا عمليًّا لتحقيق حياة راشدة طيبة.

أخيرًا..

إن كتاب «الدّين في حياتنا اليومية»، هو عمل فكري مهم، يسعى إلى إعادة الدين إلى قلب الحياة اليومية للإنسان المسلم، للحيلولة دون إسقاطه في الشعائرية السطحية أو الالتزام الظاهري فقط. وذلك باستحضار منظومة القيم التشريعية والأخلاقية القرآنية، والدعوة لتمثُّلها في السلوك وتفعيلها في العمل، بعد فهم مقاصدها، وربط ذلك بالإيمان والاعتقاد، وجسر الهوَّة الواقعة في الحياة الفردية والاجتماعية للمسلم في الوقت الراهن، بين ما يُؤمن به ويُقدِّسه ويحترمه من هذه القيم، وبين التنصُّل العملي منها وانتهاكها، ما انعكس خللًا واضحًا في الحياة اليومية في المجتمعات الإسلامية وبين الأفراد.

لقد استطاع الكاتب أن يسلط الضوء على هذه المنظومة القيمية الدينية، وتأصيلها قرآنيًّا، وبيان أهميتها وأهمية الالتزام بها في السلوك والعمل، لكن الكتاب يكاد يخلو من الإشارة إلى أسباب هذه المفارقة بين الإيمان النظري بالقيم الدينية وعدم الالتزام بها وتمثُّلها على أرض الواقع، في المجتمعات الإسلامية، وكيفية علاجها، وأهمية تجديد الخطاب الديني المعاصر، وأسباب انتشار ظاهرة الاهتمام بمظاهر التديُّن الشكلي، ومعالجة قضايا التخلُّف والاستبداد السياسي وأزمة التربية والتعليم، وأسباب الأزمة الأخلاقية، وتأثير العولمة والغزو الفكري والقيمي الغربي الذي نجم عنه اضطراب في الهوية الدينية للإنسان المسلم.

ومع ذلك، يبقى الكتاب دعوة هادئة ولكن عميقة، للعودة إلى جوهر الدين ومنظومته القيمية، بوصفها قوة بناء وتوجيه للسلوك اليومي، لا مجرَّد مواعظ عابرة.

---

(١٠) سورة النساء، الآية ١.

الملتقى الوطني الثالث للفكر الفلسفي بالمغرب

الرباط، ١٩ يوليو ٢٠٢٥م

إعداد: ثورية العكاد* وليلى بوتبغة**

احتضن الملتقى الوطني الثالث للفكر الفلسفي بالمغرب ندوة وطنية، نظمَّها حزب جبهة القوى الديمقراطية ومؤسسة الدراسات والأبحاث التهامي الخياري، بتنسيق مع الأكاديمية المغربية للبحث الفلسفي العبر-مناهجي، والجمعية المغربية لمدرسي الفلسفة، يومًا دراسيًّا مخصّصًا لقراءة المشروع الفلسفي والفكري للمفكر المغربي إدريس هاني، وذلك يوم السبت ١٩ يوليو ٢٠٢٥م، في الرباط. ويأتي هذا اللقاء احتفاءً بإسهامات المفكر المغربي إدريس هاني في مجالات الفلسفة والفكر، وإبرازًا لأبعاد مشروعه الفكري في سياق التحوُّلات التي تعرفها الساحة الفلسفية والفكرية المغربية والعربية، وقد نسَّق أشغاله كل من الطالبين الباحثين طارق بكريم والزاهيد مصطفى من كلية العلوم الإنسانية والاجتماعية بالقنيطرة، جامعة ابن طفيل بالمغرب.

* باحثة بكلية الآداب والعلوم الإنسانية، جامعة السلطان مولاي سليمان، مختبر الدراسات الأدبية واللسانية والديداكتيكية، بني ملال – المغرب.

** باحثة بكلية اللغات والآداب والفنون، جامعة ابن طفيل، مختبر الديداكتيك واللغات والوسائط والدراماتورجيا، القنيطرة – المغرب.

□ الجلسة العلمية الأولى

تخلَّل اليوم الدراسي جلستان علميَّتان، تلتهما جلسة احتفائية مساءً، تضمَّنت شهادات تقدير للمفكر المحتفى به، بالإضافة إلى عرض مجموعة من الصور التي توثِّق المسار الثقافي والفلسفي لـإدريس هاني. وقد أشرفت على إدارة هذه الجلسة الباحثة ليلى بوتبغة، من كلية اللغات والآداب والفنون بجامعة ابن طفيل بالقنيطرة، والمتخصصة في الديداكتيك واللغات والوسائط والدراماتولوجيا. أما مضمون الجلسات العلمية فتم تقريره من قبل الباحثة ثورية العكاد.

مداخلة الأستاذ الباحث الزاهيد مصطفى

في مستهل الجلسة العلمية قدم الباحث مصطفى الزاهيد، مداخلة بعنوان «الحداثة والتراث عند المفكر المغربي إدريس هاني». ينتسب الباحث إلى كلية العلوم الإنسانية والاجتماعية بالقنيطرة، جامعة ابن طفيل بالمغرب، وقد قدّم تحليلًا مُعمَّقًا يعكس التفاعل بين البعدين الفلسفي والتاريخي في مشروع إدريس هاني، في إطار العلاقة بين الحداثة والتراث. وقد رأى أن إشكالية إدريس هاني تتمثَّل في توتُّر العلاقة بين التراث والحداثة، وذلك من خلال قراءة تحليلية نقدية لمشروع المفكر المغربي إدريس هاني، بوصفه أحد أبرز من تصدَّوا لهذا الإشكال من موقع نقدي تأويلي يعيد مساءلة أسس هذه الثنائية من دون الارتهان لمركزية مفهومية غربية أو تقديس تراثي جامد.

انطلق المتدخِّل من فرضية أساسية مفادها أن الحداثة في صيغتها الكونية قد مثَّلت أداةً للهيمنة الرمزية والمعرفية، لا سيما حين ارتبطت بنزعة استشراقية تُعيد إنتاج المركزية الغربية عبر مشاريع فكرية عربية تبنَّت مناهج مستوردة من دون مساءلة خلفياتها الإبستمولوجيا والسياقية. بحسب ما أورده الباحث، فإن إدريس هاني يعتبر هذه الحداثة، رغم كونها مطلبًا تاريخيًّا مشروعًا، قد تحوّلت إلى آلية ابتزاز ثقافي وسياسي واقتصادي لعالم الجنوب، يربط شروط التقدُّم بالخروج من المرجعية الذاتية نحو نماذج مفروضة من الخارج.

وبحسب الباحث، يميز هاني بين نمطين من الحداثة: «حداثة المركز»، ويطلق عليها «حداثة السادة»، و«حداثة الهامش»، التي يُسمِّيها «حداثة العبيد»؛ الأولى تُنتج القوة والمعرفة والسيادة، والثانية تستهلك النماذج من دون إنتاجها، مما يخلق وضعية تبعية

معرفية مستمرة. وفي ضوء هذا التشخيص، يرفض هاني القطيعة الإبستمولوجية كما صاغها بعض رواد الفكر العربي، وعلى رأسهم محمد عابد الجابري، إذ يرى أن هذه القطيعة لا تستقيم من منظور الصيرورة التاريخية المتواصلة التي تربط الماضي بالحاضر وتُهيئ إمكانات المستقبل.

كما أبرز المتدخِّل تصوُّر إدريس هاني للتراث بوصفه بنية معرفية قابلة لإعادة التوليد وليس كيانًا ماضويًّا جامدًا، داعيًا إلى عقلنته وتأويله ضمن منظور يتجاوز التقديس أو الإقصاء.

فعملية «تعقيل التراث» كما يسميها، لا تعني إعادة إنتاجه من خارج شروطه، وإنما الانخراط في تأويله انطلاقًا من الذات الحضارية للأمة، ومن راهنيتها الثقافية والسياسية.

في هذا السياق، قدّم الباحث قراءة مقارنة لموقف هاني من الجابري، معتبرًا أن الأخير سقط في إسقاطات منهجية جعلت مشروعه امتدادًا غير معلن للأنساق المعرفية الغربية، لا سيما حين استعار أدوات التحليل من فوكو، ودوبري، وليفي – شتراوس، من دون مساءلة إمكانات نقلها إلى سياقات مغايرة. بل يذهب هاني إلى اعتبار بعض مشاريع المثقفين العرب، بما فيها مشروع الجابري، نوعًا من «إعادة كتابة الفكر الغربي بلغة محلية»، يعكس شعورًا مريرًا بالنقص أمام المنجز المعرفي الأوروبي.

يُفهم من المداخلة أن هاني لا يعارض الاستفادة من المناهج الحديثة، لكنه يصرّ على ضرورة تفكيك خلفياتها النظرية، وإعادة صياغتها ضمن رؤية تأصيلية تراعي خصوصية الذات العربية الإسلامية. وهو بذلك يدعو إلى تأسيس مشروع فكري ينطلق من «الأنا الحضارية»، كإطار للممانعة الإبداعية، لا الانغلاق الهويّتي، ومن أجل إنتاج حداثة من داخل الذات، لا عبر تبَنٍّ طوعي لمناهج نسجت في سياقات استعمارية أو ما بعد استعمارية.

وقد ختم الباحث مداخلته بتأكيد الطابع الجينيالوجي لنقد إدريس هاني، والذي يمتدُّ إلى مساءلة الجذور الأنطولوجية للحداثة ذاتها، باعتبارها استمرارًا لنزعة المركزية الإغريقية، ومعبّرة عن نفسية استعمارية موروثة من أثينا إلى الحداثة الغربية. وهذه الرؤية النقدية كما بيّن الباحث، تضعنا أمام تحدّ منهجي ومعرفي مزدوج: تجاوز الجمود التراثي

من جهة، والتحرُّر من السطوة المنهجية الغربية من جهة ثانية، في أفق بناء حداثة عقلانية متجذرة في الذاكرة الثقافية والرمزية للأمة.

مداخلة الباحث محمد منير الحجوجي

قدّم الباحث منير الحجوجي، من كلية العلوم والتقنيات بفاس، مداخلة فكرية كثيفة، تناول فيها كتاب «العرب والغرب: أي علاقة، أي رهان؟» للمفكر المغربي إدريس هاني، الصادر سنة ١٩٩٨، كأحد النصوص التأسيسية التي لا تزال، رغم مرور أكثر من ربع قرن على صدورها، محتفظة بطراوتها الفكرية وراهنية رسائلها السياسية. وقد انطلق الحجوجي من فرضية مركزية، مفادها أن قوة الكتاب لا تكمن فقط في محتواه المعرفي النقدي فحسب، بل في جرأته على الدخول في اشتباك مباشر مع موضوعات تعتبر في السياق العربي الإسلامي، من «المحرِّمات الفكرية والسياسية»، مما يمنحه طابعًا جدليًّا يؤسِّس لتفكيك سرديات الهيمنة الغربية.

يُشير الحجوجي إلى أن الكتاب يُعلي من شأن المساءلة الراديكالية للغرب كتمركز رمزي واستراتيجي، لا باعتباره جغرافية حضارية فحسب، بل بوصفه بنية رمزية استشراقية أنتجت رؤىً شمولية للكونية، تقوم على نفي الآخر، وإعادة تشكيله وفقًا لمنطق السيطرة. وهنا يبرز الباحث التوازي العميق بين أطروحة إدريس هاني وبين تقاليد نقد فانون (Fanon) الديكولونيالي، سواء في صورتها الضد-استعمارية المباشرة، أو في امتداداتها النقدية للحداثة الغربية المعاصرة.

وفي الإطار نفسه، يقارن الحجوجي بين الموقفين المتقابلين لكل من فرانز فانون ويورغن هابرماس؛ فبينما يعتبر فانون الحداثة الغربية جهازًا إمبرياليًّا مُكرِّسًا للتدمير النفسي والمادي للشعوب المستعمَرة، يرى هابرماس في إخفاقات الحداثة مجرَّد تشوُّهات تطبيقية لمشروع عقلاني لم يكتمل بعد، ما يفتح المجال من وجهة نظره لمواصلة هذا المشروع بشرط إصلاح مساراته التواصلية. غير أن الحجوجي، مستنيرًا بأفق هاني وفانون، يرفض هذا التمييع الليبرالي للمسؤولية التاريخية، معتبرًا أن ما نشهده اليوم، من جرائم ممنهجة في غزَّة بوصفها «مختبرًا للعولمة النيوليبرالية»، إنما هو تتويج منطقي للحداثة الغربية كجهاز شمولي للعنف الرمزي والمادي.

ويرى الحجوجي أن أطروحة هاني تكتسب راهنيتها اليوم بالنظر إلى طابعها

المزدوج؛ فهي من جهة قراءة جذرية لمفهوم «الكونية» من موقع الهامش الحضاري، ومن جهة أخرى، تعتبر دعوة لاستعادة الذات المقهورة خارج شروط الاستشراق الداخلي والخارجي. وهنا، يُلمح الباحث إلى ما يمكن اعتباره أحد مفاتيح التأويل في نص هاني، وهو التشديد على البعد السيكولوجي للاستقلال الحضاري؛ أي إن تحرير الجغرافيا أو الاقتصاد لا يمكن أن يكون له معنى حقيقي من دون تفكيك آليات التبعية النفسية التي تجعل من الآخر مركزًا ومن الذات هامشًا تابعًا. وبهذا، فإن القراءة التي يقترحها الباحث تنحو نحو اعتبار كتاب «العرب والغرب» -أكثر من مجرَّد دراسة في نقد الاستشراق- نصًّا تأسيسيًّا في أنطولوجيا مقاومة رمزية، ضد تمركز الذات الغربية في التاريخ والمعرفة والمعنى.

إن كتاب هاني من هذا المنظور، لا يقترح إصلاح العلاقة بين العرب والغرب، إنما يعيد صياغة هذه العلاقة انطلاقًا من مساءلة شروط تشكُّلها التاريخي والمفهومي. ومن هنا، فإن الاشتغال على التراث، كما يفعل هاني، لا يتمُّ من خلال التماهي مع أدوات الغرب المعرفية، بل عبر تفكيك أنماط تسرّب هذه الأدوات إلى داخل الذات العربية الإسلامية، بما يجعل من نقد الاستشراق امتدادًا لنقد الذات المستلبة.

ولعل أكثر ما يُثمّنه الحجوجي في هذا النص هو تلك الجرأة في المجابهة، حيث لا يتردَّد هاني في فضح ما يُسمِّيه الباحث بـ«الوقاحة البنيوية» للمشروع الحداثي الغربي، من خلال استعراض سلسلة من التواطؤات بين الخطاب الحداثي والخطط الإمبريالية، مستشهدًا هنا من موقعه كمحلل بكتاب جون بركنز «اعترافات قاتل اقتصادي» الذي يُفكِّك الخطاب التنموي الأمريكي بوصفه أداة للهيمنة المموّهة. غير أن الحجوجي لا يغفل في الآن ذاته عن ثغرات منهجية في الكتاب، إذ يلاحظ نوعًا من التردُّد أو التحفُّظ في الذهاب بعيدًا نحو بعض المناطق المحفوفة بالتهلكة المفهومية أو السياسية، وهو ما يعتبره الباحث مشكلة بنيوية في مقاربة هاني التي تحتاج إلى توسيع جبهة النقد نحو عتمات لم تستكمل بعد.

وفي الختام يمكن القول: إن مداخلة الباحث منير الحجوجي تبرز كتاب إدريس هاني كعمل استثنائي في الفكر النقدي العربي، لما يتميَّز به من استباق نظري لمفاهيم ما بعد كولونيالية لم تكن قد استقرَّت بعد في المدوَّنة العربية وقت صدور الكتاب. وهو، بهذا المعنى، نص لا يقرأ بوصفه إنتاجًا في حقل الاستشراق فحسب، بل بوصفه تأسيسًا

لوعي أنطولوجي جديد يُعيد تموضع الذات العربية خارج الفخ الكوني الذي نصبته لها الحداثة الغربية.

مداخلة الروائي والباحث ياسين كَني

راهنية إدوارد سعيد من خلال كتاب «الاستشراق» توقَّف الباحث والروائي ياسين كني عند العمل التأسيسي للمفكر الفلسطيني إدوارد سعيد، «الاستشراق»، محاولًا تسليط الضوء على راهنية أطروحاته في السياق العربي الراهن، خصوصًا في ضوء ما يشهده العالم العربي من تصدّعات، ليس فقط على مستوى تمثُّلات الغرب له، بل أيضًا على صعيد بنية الوعي الذاتي للعرب تجاه أنفسهم. انطلقت مداخلة الباحث من إشكالية مركزية مفادها: إلى أيِّ حد ما زالت أطروحة سعيد حول التمثيل الثقافي والاستشراق قادرة على مساءلة الواقع العربي والغربي الراهن، بعد مرور عقود على صدور الكتاب؟

في هذا السياق، أبرز المُتدخِّل أن «الاستشراق» لم يكن مجرَّد قراءة لصور نمطية أنتجها الغرب عن الشرق، بل كان بالأحرى مشروعًا نقديًّا مزدوج الوجهة: فهو من جهة يتوخَّى فضح البنية الخِطابية للهيمنة المعرفية الاستشراقية، ومن جهة ثانية يسائل كيف تمَّ استقبال هذه الصور في الفضاء الثقافي العربي ذاته، أي كيف «داخَلَ» الشرق ذاته الخطاب الغربي وتمثّله بآلياته نفسها. هنا، يصبح الخطاب الاستشراقي ليس مجرَّد عنف خارجي، بل «تواطؤًا معرفيًّا» مع الذات المستعمَرة.

وقد شدَّد كَني على أهمية هذا المعطى بالذات، حينما أبرز كيف أن المثقَّف العربي أحيانًا يقع في فخ «التكلُّم عن الذات بلسان الآخر»، مستبطنًا الصور التي رسمها الغرب عن العربي والمسلم، ومن ثَمَّ يُعيد إنتاجها وهو يظن أنه يكتب ذاته. وهنا، لاحظ المُتدخِّل تقاطعًا عميقًا بين أطروحة سعيد وأطروحات لاحقة لديالكتيك الكولونيالية، مثل ما نجده لدى غاياتري سبيفاك (Gayatri Spivak) في سؤالها: «هل يمكن للتابع أن يتكلَّم؟»؛ فالتمثيل هنا لا يكون فقط تقنية سلطة، بل شكلًا من أشكال مصادرة الصوت.

ولقد كانت المداخلة أيضًا مناسبة لاستحضار جانب السردية واللغة في خطاب سعيد، حيث أبرز المُتدخِّل البعد «السردي» للاستشراق، بوصفه خطابًا يخلق حكايات عن الشرق تخدم في نهاية المطاف مشاريع السيطرة، بدءًا من الرواية ومرورًا بالأعمال

الإثنوغرافية وصولًا إلى السياسات الاستعمارية. بهذا المعنى، فإن «الاستشراق» ليس فقط خطاب معرفة، بل أيضًا خطاب خيال ومخيال، أي إنه يبني «شرقًا» متخيلًا لا وجود له إلَّا كوظيفة في بنية السلطة الغربية.

ومن أهم النقاط التي أثارها كَني، تلك المتعلِّقة بـ«الاستمرارية الاستشراقية» بعد الاستعمار، حيث لاحظ أن ما تغيّر ليس البنية العميقة لخطاب الهيمنة، بل فقط أدواتها ورمزيتها: فالهيمنة الثقافية اليوم لا تمرُّ بالضرورة عبر المستشرقين التقليديين، بل تتسلَّل عبر الإنتاج الإعلامي، وصناعة الصورة، وأدبيات التنمية و«الديمقراطية الموجّهة»، بل حتى من خلال ما يسمى بـ«حقوق الإنسان». ومن ثَمَّ، فإن كتاب «الاستشراق» يقدم -بحسب المُتدخِّل- مفاتيح أساسية لفهم ما سمَّاه «الاستشراق الجديد»، ذلك الذي يعيد رسم خطوط السيطرة ضمن شروط العولمة النيوليبرالية.

ولم يفت الباحث كَني أن يربط أطروحة سعيد بسياقها السياسي والثقافي الأوسع، وخصوصًا التزام سعيد بالقضية الفلسطينية، مُؤكِّدًا أن هذا الالتزام لم يكن مجرَّد «موقف سياسي»، بل كان تعبيرًا عن وعي فلسفي عميق بضرورة إعادة تموقع الذات العربية - الفلسطينية داخل تاريخها، لا بوصفها ضحية فقط، بل كفاعل قادر على إنتاج معرفة مضادَّة؛ أي ما يُشكِّل في نهاية المطاف، حسب كَني، جوهر المشروع ما بعد الاستعماري في أفقه التحرّري.

مداخلة الدكتور حفيظ عكروت

قدّم الباحث حفيظ عكروت، من كلية الآداب والعلوم الإنسانية بوحدة شعبة الدراسات الإنجليزية، مداخلة بعنوان: «في زمن النهايات: إدريس هاني من موت التراث إلى انكشاف الحداثة»، عرض فيها قراءة تحليلية وتأويلية مُعمَّقة لمشروع المفكر المغربي إدريس هاني، مستندًا إلى السياق الفلسفي المعاصر، الذي يتَّسم بما يعرف بزمن النهايات، حيث تشهد الساحة الفكرية العالمية أفول السرديات الكبرى وتراجع السلط المرجعية المؤسسة، سواء تلك المرتبطة بالتراث أو بالحداثة.

انطلقت المداخلة من فرضية أساسية، مفادها أن الفكر العربي المعاصر لا يزال محصورًا ضمن انقسام ثنائي حاد: إما أن يتمركز حول تراث مغلق يُعيد إنتاج نفسه من دون مساءلة، وإما أن ينقاد وراء النموذج الحداثي الغربي بكل حمولته الإبستمولوجية

والسياسية. وفي خضم هذا الواقع الفكري المتشظِّي، سعت المداخلة إلى إظهار كيف أن مشروع إدريس هاني يُشكِّل محاولة فلسفية جادَّة لتجاوز هذا الانقسام، من خلال ما يُسمَّى بـ«التفكيك المزدوج»، وهو تفكيك يطال من جهة البنى الداخلية المغلقة التي تشكَّلت داخل التراث، ومن جهة أخرى الأسس الميتافيزيقية التي تقوم عليها الحداثة الغربية.

وقد اعتمد الباحث حفيظ عكروت على مقاربة تأويلية ذات منحى تفكيكي، مكّنته من إبراز قدرة هاني على مواجهة القراءات الاختزالية للعقل العربي، خصوصًا كما جاءت عند المفكِّر محمد عابد الجابري، الذي اعتمد تصنيفًا عقلانيًّا يقصي العرفان والفلسفة الصدرائية، ويعتبرها خارج نطاق العقل الفلسفي. في المقابل، عمل إدريس هاني على إعادة الاعتبار لفكر ملا صدرا الشيرازي، معتبرًا إياه لحظة تأسيسية لعقل تأويلي منفتح قادر على تجاوز الثنائيات التي كرّسها الفكر الديكارتي، مثل: العقل والنقل، الظاهر والباطن، المعنى والوجود. وضمن هذا التصوُّر، تصبح الفلسفة الصدرائية أفقًا أنطولوجيًّا حيًّا يفتح المجال للتفكير من داخل التجربة الإسلامية، من دون استعارة مفاهيم الحداثة كمرجعية وحيدة للمعقولية.

أما على مستوى نقد الحداثة، فقد أبرزت المداخلة كيف استفاد هاني من مفاهيم وأطروحات مدرسة فرانكفورت، خصوصًا أعمال أدورنو وهوركهايمر، كما تفاعل بشكل خلاق مع أفكار ميشيل فوكو وجاك دريدا، بخاصة ما تعلّق بنقد أنظمة المعرفة والسلطة. على الرغم من هذا التفاعل، فإن هاني لا يقف عند حدود إعادة إنتاج خطاب ما بعد الحداثة الغربية، بل يسعى إلى تأسيس ما يسمّيه «الموقع الثالث»، وهو موقع تأويلي مستقل لا يقع تحت منطق الهوية المغلقة ولا ضمن منطق التبعية للغرب، بل يعمل على بلورة رؤية معرفية تأويلية نابعة من السياق العربي – الإسلامي، قادرة على المساهمة في إعادة بناء المعقولية الكونية من منظور تحرُّري وغير استعماري.

وخلصت المداخلة إلى أن مشروع إدريس هاني لا يندرج ضمن ترف التفكيك أو اجترار التراث، بل هو تفكيك استراتيجي يفتح أفقًا ما بعد حداثي وما بعد تراثي يُعيد للفكر العربي إمكانيته في إنتاج المعنى، لا من موقع التلقِّي السلبي، بل كمشارك فاعل في بناء معرفة عالمية مُتعدِّدة الأصوات والمرجعيات. ويعدُّ هذا المشروع، في نظر الباحث، إجابة فلسفية ضرورية على حالة الانفصام المعرفي التي تطبع علاقة الفكر العربي بذاته

وبالحداثة، من خلال تفعيل أدوات تأويلية نقدية تسمح بإعادة ة بناء الذات المعرفية العربية على أسس فكرية مستقلة وفاعلة.

□ الجلسة العلمية الثانية

اختتمت الجلسة العلمية الأولى، التي تمحورت حول سؤال الحداثة والتراث في فكر إدريس هاني، وتواصلت فعاليات اليوم الدراسي بانعقاد الجلسة العلمية الثانية، التي مثَّلت امتدادًا نوعيًّا في مقاربة البعد الأنطولوجي والمعرفي لفكر المفكر المحتفى به، في انفتاحه على قضايا الميتافيزيقا واللغة والفكر النقدي.

ترأست الجلسة العلمية الثانية الباحثة ثورية العكاد، من كلية الآداب والعلوم الإنسانية ببني ملال، ممثَّلةً مختبر الدراسات الأدبية واللسانية والديداكتيكية التابع لجامعة السلطان مولاي سليمان، وهي الجهة التي تراهن على تلاقي الآداب واللسانيات مع الحقول الفلسفية المعاصرة في أفق ديداكتيكي مُتجدِّد. أما مقرّرة الجلسات المسائية فهي الباحثة ليلى بوتبغة، من كلية اللغات والآداب والفنون بجامعة ابن طفيل بالقنيطرة، وقد تميَّزت هذه الجلسة بمشاركة ثلَّة من الباحثين الذين تناولوا من زوايا معرفية متعدِّدة، الأسئلة الفلسفية الكبرى التي يشكّلها مشروع إدريس هاني، خصوصًا في انفتاحه على تخوم الميتافيزيقا، واشتغاله على إعادة تفعيل مفاهيم الأنطولوجيا والتمثيل المعرفي خارج ثنائية القداسة العقلانية والخطاب التقليدي.

مداخلة: الدكتور عادل بنملوك

قدّم الباحث الدكتور عادل بنملوك في هذا السياق مداخلة فكرية وسمها بعنوان: «السؤال الأنطولوجي ونزع القداسة المنطقية عن الميتافيزيقا عند إدريس هاني»، حاول من خلالها أن يُؤطِّر المسعى الفلسفي لهاني انطلاقًا من موقعه التأويلي والموسوعي، متسائلًا عن الكيفية التي يمكن بها للفكر العربي المعاصر أن يُعيد مساءلة مفاهيمه الكبرى من داخل سؤال الكينونة، لا بوصفه مجرَّد إشكال ميتافيزيقي، بل كرهان على التجديد المفاهيمي وإعادة توطين الإنسان في عالم أصبح مخلخلًا على المستويين الأنطولوجي والقيمي.

وقد انطلق المُتدخِّل من مقدّمة مفادها أن ما يمنح للمفكر مشروعية الفكر ليس فقط ما ينتجه من مفاهيم، بل ما يبدعه من منهج وأسلوب خاصين به، يتَّسمان بالتفرُّد

والقدرة على اختراق النص والواقع معًا. وفي هذا السياق، استحضر الدكتور بنملوك مسار إدريس هاني بوصفه نموذجًا لهذا النمط من التفرُّد، الذي لا يقف عند حدود التجميع الموسوعي للمعارف، بل يتجاوزها إلى ممارسة تفكيكية تستهدف خلخلة المفاهيم الراسخة، وفتح آفاق جديدة في التأويل والقراءة.

وقد أبرز المُتدخِّل أن أهم ما يُميِّز المنجز «الهاني» هو طابعه الموسوعي المركَّب، حيث ينفتح على مرجعيات مُتعدِّدة: فلسفية، سوسيولوجية، تراثية، لاهوتية، ولغوية، غير أن هذه الموسوعية، في نظره، لا تعني التراكم، بل تتجلَّى في القدرة على تجاوز المرجعيات وإعادة إنتاجها ضمن أفق جدلي جديد، يجعل من التفكير عملية تاريخية حية، لا تدور في فلك الدفاع ورد الفعل، بل في أفق الإبداع والمساهمة في بناء مشترك إنساني كوني. من هنا كانت دعوته إلى هتك المفاهيم وإعادة بنائها، سعيًا لتجاوز وضعية الاجترار والسكونية التي تُميِّز الخطاب العربي في تعامله مع الميتافيزيقا.

وفي امتداد لهذا التصور، أكَّد الدكتور عادل بنملوك أن نزع القداسة المنطقية عن الميتافيزيقا لا يتمُّ من خارج التراث، بل من داخله، عبر مساءلة المفاهيم التي تمَّ تثبيتها كحقائق نهائية، دون أن تخضع للفحص الفيلولوجي والتاريخي الذي يكشف عن أصلها وتحوُّلاتها ووظائفها. وهو ما يجعل من استئناف السؤال الأنطولوجي في السياق العربي المعاصر ضرورة مزدوجة: من جهة كمدخل لتفكيك الجمود المعرفي والفكري، ومن جهة أخرى كشرط لإعادة طرح الكينونة في عالم أصبحت فيه الإنسانية تواجه قلقًا وجوديًّا ومعنويًّا خانقًا. ولم تخلُ المداخلة من بعد إشكالي مركزي، حيث سعى الباحث إلى تأطير سؤاله العام وفق التساؤلات التالية:

كيف يمكن استئناف السؤال الأنطولوجي بنزع القداسة المنطقية عن ميتافيزيقا المفاهيم؟

هل تُمثِّل موسوعية إدريس هاني أفقًا تأويليًّا لهذا الاستئناف في عالم قلق وثقافة عربية ما تزال تعيش على رصيد ماضٍ دون أفق مستقبلي؟

ثُمَّ، إلى أي مدى يمكن للقراءة الفيلولوجية أن تكون مدخلًا لتجاوز الجمود اللاهوتي والفلسفي والمعرفي عمومًا؟

وفي الأخير ختم الدكتور عادل بنملوك مداخلته بالتأكيد على أن الفكر الهاني، بما

له من طابع موسوعي تأويلي، يُمثِّل رهانًا فلسفيًّا عربيًّا معاصرًا يمكن أن يُحدث أثرًا نقديًّا مُتقدِّمًا، إذا ما قرئ ضمن أفق إعادة بناء المفاهيم، وتفكيك البنى المُتكلِّسة التي حجبت عن الفكر العربي إمكانية إعادة توطين الكينونة داخل تجربته التاريخية الراهنة.

مداخلة محمد الوسطاني

في مداخلته العميقة، ينكبّ الباحث محمد الوسطاني من كلية العلوم الإنسانية والاجتماعية بالقنيطرة جامعة ابن طفيل بالمغرب على إعادة طرح سؤال التراث في علاقته بالفكر العربي الإسلامي المعاصر من خلال استنطاق تجربة المفكر المغربي إدريس هاني. يُقدِّم الوسطاني قراءة شديدة التركيز والدِّقَّة لمسار هذا المفكِّر، بوصفه من القلائل الذين أعادوا مساءلة التراث الإسلامي انطلاقا من موقف معرفي مرّكّب، يرفض الانزلاق إلى الثنائية التقليدية: تمجيد التراث أو القطيعة معه. ويبرز ذلك من خلال إصرار الوسطاني على اعتبار ما يقوم به هاني إعادة فتح لملف التراث بطريقة «علمية تأويلية»، لا تنزلق إلى خطاب الهوية، ولا تركن إلى مقولات الحداثة المبتسرة.

يرى الوسطاني أن من أكبر إنجازات هاني هو فضح أوهام «الختم» و«الانغلاق» التي حكمت تاريخ تأريخ الفكر الإسلامي، سواء في صيغته الكلامية أو الفلسفية أو العرفانية. وهو يعتبر أن هاني لا يكتب في التراث من خارج التراث، بل من داخل توتراته، ومن بين طبقاته المنسية، في محاولة لاستكشاف إمكانيات التأويل التي لم تستنفد بعد. إنه لا يقف من التراث موقف الرافض ولا الممجد، بل موقف القارئ النقدي المؤوّل، الذي ينظر إلى النصوص المؤسسة بوصفها فضاءات تأويل لا تنفد، ولا بوصفها مدوّنات مكتملة مغلقة.

ومن القضايا المحورية التي شدَّد عليها الوسطاني في مداخلته، تأكيده على أن ما يُميِّز تفكير هاني هو عدم انسياقه مع تلك النزعة التي تعتبر التراث مجموعة من المشاكل القابلة للحل التقني، أو من المواد الجاهزة للدرس الجامعي، بل إنه يفتح الملف التراثي باعتباره ملفًا وجوديًّا ومصيريًّا، يتداخل فيه الأنطولوجي بالمعرفي، والتاريخي بالمستقبلي. إنّ التراث في نظره، لا يستعاد إلَّا كأفق للحرية، لا كآلية للاستعادة.

يُؤكِّد الوسطاني أن المقاربة التي يعتمدها إدريس هاني تؤسِّس لفضاء تأويلي جديد، ينقض فيه منطق الانتقاء، ويُعيد الكلية إلى المجال الثقافي العربي الإسلامي، لكن من دون أن يعيد إنتاجه بمنطق دوغمائي. إنه يؤمن أن كل عملية إصلاح حقيقية لا

يمكن أن تتمَّ من دون إصلاح أدوات الفهم ذاتها، وهو ما يُفسِّر الحفر العميق الذي يقوم به هاني في المفاهيم، والجهد الذي يبذله في تفكيك البنى اللاهوتية التي كانت تَحكم القراءة السائدة للترا ث.

ومن أبرز النقط التي أثارها الوسطاني، أن هاني يعيد إلى الواجهة ما يُسمِّيه بـ«ملفات معطلة في الفكر الإسلامي»، في إشارة إلى قضايا ومسارات تمَّ إقصاؤها عمدًا أو تجاهلها في عملية بناء سردية رسمية للفكر العربي الإسلامي، وأن مهمة المفكر ليست فقط في قول الجديد، بل في الكشف عن المسكوت عنه داخل «القديم»، من خلال إحياء الوظيفة التأويلية للفكر الإسلامي من دون قطيعة معه.

يعرض الوسطاني، بعمق واتزان، مشروع إدريس هاني بوصفه محاولة فلسفية ومعرفية لإعادة التفكير في العلاقة بين التراث والحداثة، من دون الوقوع في أسر الثنائيات القاتلة، مستبصرًا أهمية تجاوزها نحو أفق تأويلي مفتوح، لا يخاف من طرح الأسئلة الكبرى، ولا يطمئن للإجابات الجاهزة.

مداخلة الباحث طارق بكريم

انطلق الباحث طارق بكريم من كلية العلوم الإنسانية والاجتماعية بالقنيطرة جامعة ابن طفيل بالمغرب، من تقديم تحليل نقدي لأحد أهم النصوص المؤسسة في الفكر الفلسفي العربي المعاصر، ويتعلَّق الأمر بكتاب «ما بعد الرشدية» للمفكر المغربي إدريس هاني، حيث سلَّط الضوء على الأفق الإبستمولوجي الجديد الذي يُحاول هاني من خلاله إعادة بناء نظرية في التأريخ للفلسفة العربية الإسلامية، قائمة على تجاوز منطق التراتبية والمفاضلة الذي حكم التصوُّرات الكلاسيكية لهذا التاريخ. ويتمثَّل جوهر هذا التجاوز في القطع مع الثنائية المرجعية التي طالما سيطرت على التأريخ الفلسفي العربي، أي ثنائية «الرشدية» ابن رشد و«الصدرائية» ملا صدرا، بوصفهما لحظتين اختزل فيهما الفكر الفلسفي الإسلامي في زمنين متقابلين.

في هذا السياق، أبرز طارق بكريم كيف أن هانيًا، من خلال قراءة دقيقة ومبتكرة للحكمة المتعالية عند ملا صدرا، يكشف عن ثورة إبستمولوجية هادئة قادها هذا الأخير ضد البراديغم الأرسطي والمشائي، بما في ذلك البنية الفلسفية الرشدية ذاتها، التي اعتبرت إلى زمن قريب ذروة «التنوير» الفلسفي في الإسلام. فالتحوُّل الذي أحدثه ملا صدرا لا

يفهم بحسب هاني كمجرَّد تطوُّر طبيعي داخل النسق، بل كنقطة انعطاف معرفية كبرى، تُدشِّن مرحلة جديدة في صيرورة العقل الإسلامي، تُسمّى عنده بـ«ما بعد الرشدية».

غير أن طارق بكريم استرشد بأفق القراءة التأويلية التي يتبنَّاها هاني نفسه، لا يغفل عن مفارقة مركزية في هذا المشروع، وهي أن ما بعد الرشدية، رغم تجاوزها البنيوي للفلسفات السابقة، لا تزال أسيرة لبنية «الخاتمية»، إذ تحل نسقًا فلسفيًّا «الصدرائية» محل نسق آخر «الرشدية» من دون أن تفتح أفقًا حقيقيًّا لنقد بنية الخاتمية نفسها كآلية لإغلاق المعنى وإيقاف التاريخ.

ينفتح الفكر الحر في جوهره، كما يُبيِّن طارق بكريم، على آفاق لا تعرف النهايات المغلقة. ولذلك، فإن أيَّ مشروع فلسفي لا يمكنه أن يكون «ختامًا»، بل محطَّة ضمن صيرورة مستمرَّة غير مكتملة. وهو ما يفهم من بين سطور إدريس هاني نفسه، حين يشير ضمنيًّا إلى أن ما بعد الرشدية ليست إلَّا محاولة لتوسيع الأفق الفلسفي الإسلامي باتجاه المستقبل لا لتقديم نسخة نهائية منه. وهنا تبرز الصدرائية لا كنسق خاتِم، بل كمفصل معرفي ضمن صيرورة فكرية مفتوحة وغير مغلقة، مما يُعيد طرح مفهوم «النهاية» ذاته كمفهوم ميتافيزيقي بحاجة إلى مراجعة. وبذلك، يمكن القول: إن مداخلة الباحث طارق بكريم تندرج في سياق إعادة مساءلة المنطق الميتافيزيقي الذي حكم كتابة تاريخ الفلسفة الإسلامية، وتدعو إلى تبني منظور صيروري مفتوح يتجاوز الحلقات المنغلقة على ذاتها، سواء أكانت رشدية أو صدرائية. وهو ما ينسجم مع المشروع العام لهاني القائم على نزع القداسة الفلسفية عن المحطات الكبرى، والانتصار لفكر مُتجدِّد، ينتج ذاته باستمرار من داخل نقد الذات.

مداخلة الباحثة نادية عثماني

في مداخلتها ضمن الملتقى العلمي، قدّمت الباحثة نادية عثماني من كلية العلوم الإنسانية والاجتماعية بالقنيطرة جامعة ابن طفيل بالمغرب، قراءة نقدية مُعمَّقة لكتاب الدكتور إدريس هاني «المفارقة والمعانقة»، متمركزة حول مفهوم التفكير النقدي، الذي يُشكِّل جوهر المشروع الفكري للمفكر هاني، والذي يتناول من خلاله إشكالية العولمة كقضية مركزية تؤرق الفكر الإنساني المعاصر.

انطلقت عثماني في مداخلتها من التأكيد على الطابع النقدي للمفكر إدريس هاني،

الذي يُصنَّف ضمن جيل من المفكرين الناشئين الذين حملوا شعلة التفكير النقدي تجاه القضايا الكبرى التي تواجه البشرية، لا سيما أزمة العولمة التي تحاول إنتاج عالم ذي ثقافة كونية واحدة، تحت ذريعة «الحوار بين الثقافات»، بينما الهدف الحقيقي هو «توحيد النسخ البشرية» وفرض نمط ثقافي موحد من قبل قوى الهيمنة.

وقد أشارت الباحثة إلى أن هاني لم يكن من المتعاطفين الساذجين مع العولمة، ولا من الرافضين المطلقين لها، حيث اتَّخذ موقفًا نقديًّا دقيقًا مبنيًّا على «الحفر والتنقيب» في جوهر الظاهرة، معتمدًا على جمع وتحليل واسع للمصادر التي تشمل منابر فكرية شمالية وجنوبية، مثل أعمال صاموئيل هنتنغتون وعلي عبد الرازق والجابري والعروي، ما أتاح له رؤية متوازنة تشمل الوجهين المتناقضين للعولمة.

يبرز في مداخلة عثماني التوتُّر الحاد بين «الذات» و«الآخر»، ممثّلًا في الهوية العربية الإسلامية من جهة، والغرب المنتج للعولمة من جهة أخرى، في ظل عالم ثالث يعاني من تداخل التشبُّث الأعرج بالموروث والتبعية الاستهلاكية، مما يُولِّد صراعًا فئويًّا بين فئة ترفض كل غريب محافظين على الأصالة، وأخرى تعانق الحداثة وتبحث عن مُبرِّرات لتقبُّلها، وهو ما يفضي إلى صراع مركَّب بين الأصالة والمعاصرة.

كما أظهرت الباحثة أن هاني اعتمد مناهج فكرية مستمدة من التراث الفلسفي الغربي الكلاسيكي، إذ انطلق في تحليله من منهج سقراط التوليدي الفاحص، وارتكز على المنطق الحجاجي لأرسطو، متجاوزًا التحيُّزات الأيديولوجية، ومنسجمًا مع النقد الذاتي كما يُمثِّله ألان تورين وصموئيل هنتنغتون، ليُؤكِّد أن الفكر النقدي لا يجب أن يتحوَّل إلى تأليه للأصل ولا إلى رفض أعمى للحداثة.

وفي الختام، جدَّدت الباحثة عثماني التأكيد على أن هانيًا لم يدَّعِ امتلاك وصفة نهائية لمواجهة العولمة، بل دعا إلى صحوة نقدية ذاتية في كل من العالم الشمالي والعالم العربي، هدفها تنقية الذات الثقافية من التحيُّزات والانغلاق، ومواجهة التحديث المعاصرة بمنطق ووعي نقدي، وهو ما يُمثِّل مساهمة نوعية في الفكر الفلسفي المعاصر.

مداخلة محمد بناني

قدّم الباحث محمد بناني، من كلية الآداب والعلوم الإنسانية بجامعة ابن زهر بأكادير – المغرب، مداخلةً تناولت موضوع التسامح في فكر المفكر المغربي إدريس هاني،

من خلال قراءة نقدية لكتابه «ما وراء المفاهيم: من شواغل الفكر العربي المعاصر». وقد ارتكز هذا التحليل على محاولة استجلاء الموقف الفلسفي العميق لهاني من مفهوم التسامح، لا بوصفه مجرَّد شعار أخلاقي أو مطلب سياسي، بل كمفصل مفاهيمي يتقاطع فيه الإيتيقي بالأنطولوجي، ويتبلور كأفق عقلاني يُعيد تشكيل العلاقة بين الذات والآخر. في هذا السياق، يظهر التسامح عند إدريس هاني كإشكال فلسفي مركزي في الفكر الإنساني والاجتماعي والسياسي، خاصة في ظل التوتّرات الحضارية والثقافية التي تشهدها المجتمعات المعاصرة، حيث تفرض الأسئلة القيمية نفسها بصيغة استعجالية.

إن المعالجة التي يقترحها هاني تنطلق من مساءلة المفاهيم المؤسّسة التي ورثها الفكر العربي المعاصر، في أفق إعادة تأسيس القيم على أرضية نقدية تتجاوز الثنائيات الموروثة، بما في ذلك التمفصل بين المقدَّس والمدني، والهوية والكونية.

أولًا: التسامح بين المثالية والواقعية

يرصد محمد بناني أن إدريس هاني يتَّخذ موقفًا وسطًا بين نزعتين فكريتين متناقضتين حول طبيعة التسامح هما: النزعة المثالية التي تُصوِّر التسامح كغاية كونية ومجتمعات مثالية خالية من التعصُّب والعنف، مثل هذا التصوُّر الذي قد يرى في بعض الرؤى الطوباوية للحداثة. والنزعة التشاؤمية التي تعتبر التسامح مجرَّد فكرة مثالية غير قابلة للتحقيق، متأثِّرة بمأساة الطبيعة البشرية وشرِّها الدائم. ينطلق هاني في موقفه من أن التسامح والتعصُّب كليهما عنصران من طبيعة الإنسان، وهذا يستدعي فهما متوازنًا يقوم على «العبر مناهجية»، أي فحص نقدي واعٍ لحدود كل من التسامح والتعصُّب، بدلًا من رفض أو تمجيد أيٍّ منهما بشكل أعمى.

ثانيًا: الأزمات المفاهيمية وأهمية المفاهيم في البحث العلمي

يُنبِّه محمد بناني إلى أن المداخلة تُبرز اهتمام هاني بقضية الأزمات المفاهيمية، حيث يرى أن المفاهيم ليست مجرَّد كلمات جامدة، بل هي مدخل حيوي لفهم الواقع والسياقات الاجتماعية والثقافية التي تتطوَّر فيها. لذا، ففهم التسامح يجب أن يكون مرتبطًا بواقعاته السوسيو-ثقافية؛ لأن لكل مرحلة تاريخية مفاهيمها وأفكارها التي تنمو وتتطوَّر باستمرار. وهذا الطرح ينفتح على تأويل فلسفي عميق يُعيد التفكير في الطبيعة التوليدية للنظرية، مستلهمًا من الفلسفات النقدية التي ترى في المفاهيم أدوات للتغيير

والتحليل النقدي، وهو أمر يتقاطع مع مشروعه البحثي حول تحوُّلات المعرفة العلمية والفلسفية بين العصور الوسطى والنهضة الأوروبية، حيث المفاهيم العلمية في جوهرها ليست ثابتة، بل هي محل نقد وتحوُّل.

ثالثًا: نقد الإغراق في التجريد ونزعة التجاهل الفعلي

تُدين المداخلة المواقف التي ترى أن الحديث عن التسامح في إطار فلسفي أو نظري مجرَّد ترف لا يخدم الواقع، وأن الإغراق في التجريد يُؤدِّي إلى غياب الجدوى العملية. في مقابل هذا، يُؤكِّد هاني على أن التجريد والتحليل المفاهيمي لا ينفصلان عن الواقع، بل يُهيِّئان أرضية صلبة للنقاش العقلاني، ويُنبِّه إلى أن ضعف الفهم المفهومي يُؤدِّي إلى مشاكل معرفية وثقافية جوهرية. وهذا يذكّر بما أشار إليه في مشروعه عن «أزمة العلم في العصور الوسطى»؛ إذ إن أزمة العلم لم تكن فقط أزمة تجريبية أو معرفية، بل أعمق من ذلك أزمات مفاهيمية وفلسفية تتطلَّب إعادة صياغة جذرية للمعارف العلمية وربطها بفلسفة الحداثة.

رابعًا: التساؤلات الجوهرية حول التسامح

يطرح إدريس هاني وفقًا لمحمد بناني مجموعة من التساؤلات المفصلية التي تدفع إلى إعادة النظر في مفهوم التسامح:

هل قمنا بتحليل التجريد بشكل كافٍ لفهم مفهوم التسامح، الذي بات متداولًا بشكل واسع في الخطاب الإعلامي والاجتماعي؟

من هم الفاعلون الحقيقيون في سياق التسامح؟ هل هم الأقوياء الذين يصنعون العنف وينشرونه؟ أم الضعفاء الذين يعانون من أشكال العنف المختلفة؟

هل يُمثِّل الحديث عن التسامح معانيَ متجانسة أم أنه مخبأ لفخاخ أيديولوجية قد تُؤدِّي إلى «موت ناعم» للمجتمعات؟

هذه التساؤلات تفتح المجال لمقاربة فلسفية عميقة، تربط بين البنى المفاهيمية للحداثة وقضايا السُّلطة والعنف، وهو ما ينسجم مع مقاربته في مقالته حول تحوُّل القوانين العلمية إلى أسس فلسفية في النهضة، حيث لا يمكن فصل القوانين والمعارف عن أيديولوجيات السُّلطة والسُّلطة المعرفية.

خامسًا: التسامح كفكرة في مواجهة «شيطان الأيديولوجية»

تُؤكِّد المداخلة أن أحد الأهداف الأساسية لدى هاني هو إنقاذ المفاهيم من الجمود والهيمنة الأيديولوجية، وذلك بإعادة النقاش العقلاني إلى نصابه، وهو جهد نقدي يطابق مناهج الفلاسفة الكبار، الذين سعوا إلى تحرير الفكر من تحيُّزات السُّلطة والمعرفة المغلقة. وهذا النقد الذاتي في فكر هاني يوازي مناهج التفكير النقدي التي تضع في مركزها مراجعة الذات الفكرية والسياسية، وهو ما يُمثِّل نقطة التقاء مع مشروعه في بحث أزمة العلم وكيف تحوَّلت المفاهيم العلمية إلى فلسفة.

□ خاتمة

ختامًا، لم تكن هذه الندوة العلمية مجرَّد لحظة عرض احتفالي لمضامين فكرية، بل تحوّلت بفضل غِنى المداخلات وتنوُّعها إلى فضاء فلسفي حيّ، أعاد طرح أسئلة المركز والهامش، وأزاح ستار الصمت عن مشروع طالما قوبل بالتجاهل أو بالتبسيط في القراءات الأكاديمية المغربية. لقد انطلقت الجلسات العلمية بقراء ة نقدية لمفهوم الحداثة والتراث في فكر إدريس هاني، وهو ما فتح أفقًا غير مسبوق من التفاعل العلمي، حيث توالت تدخُّلات الباحثين من مختلف الجامعات المغربية، في شكل سجال معرفي لا يخلو من التقدير والإشادة، ومن التوق إلى مساءلة المفاهيم المؤسّسة للمشهد الثقافي المغربي.

لقد تقاطعت تساؤلات المتدخِّلين حول مشروعية إعادة قراءة هذا المشروع من داخل الحقل الفلسفي المغربي مع دعوات إلى إدماجه ضمن لائحة المشاريع الفلسفية الكبرى التي اشتغلت على مفهوم التراث من موقع نقدي في هذا السياق، تكرّس الوعي بضرورة إعادة النظر في صورة المثقف المغربي المعاصر، ليس فقط بوصفه ناقلًا للمعرفة أو ناشطًا ثقافيًّا، بل باعتباره فاعلًا أنطولوجيًّا يملك قدرة على إنتاج مفاهيم جديدة، قادرة على تأويل التاريخ وخلخلة اليقينيات المؤسّسة.

من هنا، توافق المشاركون في الجلسات الصباحية للندوة على توصية محورية تمثَّلت في الدعوة إلى مأسسة الأكاديمية المغربية للبحث الفلسفي العبر-مناهجي، كإطار تنظيمي يسعى إلى تجاوز التقاطعات الشكلية بين الفلسفة والعلوم الإنسانية والاجتماعية، ويراهن على توسيع دائرة التشبيك الأكاديمي والانفتاح على المؤسسات والمراكز البحثية الوطنية والدولية، بما يُعزِّز من إمكان بناء فضاء فلسفي مغربي مستقل معرفيًّا، مُتحرِّر من

مركزية الخطابات المعلَّبة، ومنغمس في أسئلته التاريخية والمجتمعية العميقة.

وقد كان مسك الختام في الجلسة المسائية الاحتفائية التي حضرتها شخصيات مدنية، وفاعلون اجتماعيون، ومثقفون مغاربة من مشارب متعدِّدة، حين ألقى المفكر المغربي إدريس هاني كلمة تفاعلية، استحضرت محطات النقاش الصباحي، وارتقت إلى مستوى البيان الفلسفي.

حملت هذه الكلمة عنوانًا مثيرًا «الفلسفة بالتخفيض (La philosophie en réclame): أي معنى لتكريم المثقف؟»، وهو عنوان يتضمَّن مفارقة دلالية عميقة، تنطوي على نقد مزدوج: من جهة، نقد لفكرة تكريم المثقف حين يفرغ من مضمونه الفعلي، ومن جهة أخرى، تفكيك للعلاقة التي باتت تربط الفلسفة بمكانتها الرمزية في المجال العمومي المغربي، وكأنها سلعة تخضع لمنطق السوق.

لقد كان هذا البيان الفلسفي إعلانًا ضمنيًّا عن لحظة وعي جديد بأزمة التلقِّي الفلسفي في الفضاء المغاربي، وبأهمية إعادة بناء المكانة الرمزية للفلسفة من خلال إعادة الاعتبار للمشاريع الفكرية الجذرية، التي لا تخشى الدخول في «أنطولوجيا الحداثة» من باب القانون العلمي، والمقدَّس، والميتافيزيقا، والتاريخ. فمشروع إدريس هاني لا يكتمل إلَّا بقراءة تقاطعية، تأخذ بعين الاعتبار لا فقط جدليته المفاهيمية، بل موقعه ضمن دينامية الفكر المغربي المعاصر، كمحاولة لتأسيس عقلانية من نوع آخر، تتصادم مع التوتُّرات المؤسّسة للحداثة الأوروبية، من أزمة العلم في العصور الوسطى إلى عقلانية ما بعد–ميتافيزيقية.

وعليه، فإن استحضار هذا المشروع اليوم، وإعادة إدماجه في السجال الفلسفي الوطني، يُمثِّلان شرطًا لازمًا لأيِّ مراجعة جذرية لمفهومي التراث والحداثة، ويُشكِّلان لحظة انعطاف في تصوُّرنا للفعل الثقافي، ولمكانة المثقف، وللأفق الفلسفي في مغرب لا تزال فيه الأسئلة المؤجَّلة تنتظر من يُعيد صوغها من قلب الجرح لا من سطح النص.

إصدارات حديثة

إعداد: حسن آل حمادة*

عبور لنهر هيراقليطس..
تشابكات الفيزياء واللغة والأدب

الكاتب: هادي رسول.
الناشر: دار مدارك – السعودية.
الصفحات: ١٢٣ من القطع الوسط.
سنة النشر: ط١ – ٢٠٢٥م.

يناقش الكاتب والشاعر هادي رسول في كتابه هذا ما يراه تداخلًا بين الفيزياء واللغة والأدب. وقد استعرض في مقدمة الكتاب انشغاله الزمني على التقاطع الفيزيائي مع الشعر واللغة. وعن الحاجة للغة كوسيط ناقل للأفكار والمفاهيم. وعن تمظهرات القلقين الشعري والمعرفي اللذين يعايشهما في تجليات الحقيقة والخيال، كدوافع لمادة بحثه.

الفصل الأول افتتحه رسول بمناقشة مفهوم التخيّل كصانع للمعرفة، مشيرًا إلى إنجازات أنشتاين في الحقل الفيزيائي الحديث وهو يتّكئ على الخيال لإنتاج المعرفة الجديدة. ثم ذهب لاستعراضٍ تحليلي لمناقشة بعض المفاهيم الفيزيائية وتداخلها مع المجاز الأدبي سواء كفكرة عامة أو كتعبير في صياغة المفهوم العلمي فيما يسميه البلاغة الفيزيائية.

وأشار في الفصل ذاته تحت

عنوان: «مجاز شعري» إلى نماذج لعدَّة نصوص لشعراء حضرت المفاهيم الفيزيائية في نصوصهم، مُفصِّلًا هذا الأثر في الكتابة الشعرية. ومستحضرًا مؤلفات علمية وأدبية زاوجت بين الشعر والفيزياء. ومُقدِّمًا تأويلًا لرؤية الفيزياء الحديثة للعبارة الشهيرة للفيلسوف الإغريقي هيراقليطس: «أنت لا تعبر النهر مرتين».

الفصل الثاني: قدَّمه الكاتب تحت عنوان شعرية فيزيائية، مُقدِّمًا نصوصًا شعرية من كتابته يتجلَّى فيها الأثر الفيزيائي.

أما الفصل الثالث: فقد كان قراءة فيزيائية لمُعلَّقة طرفة بن العبد تحت عنوان: الصوت صدى المعنى، مشيرًا إلى الأثر الفيزيائي في المعلَّقة ضمن أربعة محاور في بحثه.

تضمَّن الكتاب صورًا ورسومًا توضيحية تدعم مناقشة أفكار الكاتب في تقديم رؤيته في قراءة الشعر والأدب من خلال الفيزياء.

مقدمة في فلسفة التقنية

الكاتب: مارك كوكيلبيرغ.
ترجمة: مالك آل فتيل.
الناشر: دار فلسفة للنشر والتوزيع – السعودية.
الصفحات: ٥٨٠ من القطع الكبير.
سنة النشر: ط١ – ٢٠٢٥م.

نهج الكتاب: الكتاب في طرحه يسترشد بثلاث رؤى: أولًا: التقنية أكثر من مجرَّد أداة، وأن لها القدرة على تشكيلنا وتغيير تفكيرنا، وأن علينا إيلاء المزيد من الاهتمام بها من أجل فهم ذواتنا، وما نقوم به؛ ثانيًا: هناك حاجة ملحَّة للتفكير في التقنية نظرًا لأن التقنيات الحديثة في تطوُّر مستمر وقد تُؤدِّي إلى تحوُّلات كبيرة وجذرية في حياة الأفراد والمجتمعات والكوكب بأسره؛ ثالثًا: قد يكون التفكير في التقنية مُهمًّا من الناحية الفلسفية، وذلك ليس بسبب أهمية التقنية، بل لأهمية التفكير ذاته. ورغم أن تطوُّر فلسفة التقنية في المستقبل سيظل معتمدًا على تفاعلها مع المجالات الفلسفية الفرعية ذات الصلة، إلى جانب تخصُّصات أكاديمية أخرى والممارسات العملية خارج الأوساط الأكاديمية كالفنون والسياسات العامة، إلَّا أنها تستحق أن يكون لها مجالها وتخصُّصها المستقل.

وبداهة أن الفلاسفة يروق لهم التشكيك في حدسنا اليومي، فمن الأفكار المركزية لفلاسفة التقنية المعاصرين أن التقنية ليست مجرَّد أداة. هذه الفكرة تتعارض مع الفهم اليومي للتقنية كأداة يمكننا استخدامها للخير أو للشر، ولأيِّ هدف نرغب فيه نحن البشر. إذًا، فهي ليست مجرَّد وسيلة لتحقيق غايات الإنسان. الفهم الأداتي ليس «خاطئًا»؛ لأن التقنية، بطبيعة الحال، وسيلة أيضًا؛ ولكنه مُضلِّلًا إذا افُترض بأنها مجرَّد وسيلة فحسب. فالأمر المُلفت للنظر، هو أن الوسيلة ذاتها تُساهم في تشكيل الغايات.

إذ يجادل فلاسفة التقنية بأن التقنية

نفسها تُشكِّل ما نقوم به، وما نُثمِّنه ونُقدِّره، وما يعنيه أن نكون بشرًا، وبوجه عام ما نفكِّر فيه. إن تجاهل هذا التأثير هو مُجازفةٌ كبيرة. لتطوير منظور نقدي لأفعالنا، من الضروري التعامل مع التكنولوجيا كقضية فلسفية جادَّة وتنمية علاقة نقدية معها.

يصعب علينا الإفلات من قبضة الفهم الأداتي للتقنية، وذلك لارتباط هذا الفهم باللغة التي نستخدمها؛ فالطريقة التي نتحدَّث بها عن التقنية باعتبارها أداة أو كوسيلة، غالبًا ما تُوحي بأداتيتها، والتي تشملها بالفعل. ولا عيب في استخدام تلك اللغة؛ لأن التقنية فعليًّا هي أداة وآلة، لكنها أكثر من ذلك، فتأثيرها يتجاوز مجرَّد كونها وسيلة.

لا يمكننا الانتظار حتى تتغيَّر مُدننا جذريًّا بفعل التقنيات الذكية قبل التفكير في كيفية إعادة تشكيل التقنيات الجديدة للبيئات الحضرية وطرق الحياة. لا يمكننا الانتظار حتى نضطر إلى دمج التقنية الرقمية في أجسادنا وأدمغتنا قبل التفكير في الاحتمالات والمخاطر والعواقب المُتعلِّقة بالتقنيات القابلة للارتداء والتوصيل بأجسادنا. نحن في حاجة إلى فهم أفضل للتقنيات وتقييمها في وقتنا الحالي. وبهذا المعنى، فإن فلسفة التقنية ليست، ولا ينبغي لها أن تكون، ترفًا أو توسُّعًا فائضًا، بل حاجة ملحَّة للتفكير والمساهمة في تشكيل المستقبل والوضع البشري، لنا ولأبنائنا.

الدين والتقنية

الكاتب: مجموعة باحثين.
إعداد: محمد حسين كياني.
الناشر: العتبة العباسية المقدسة – العراق.
الصفحات: ٤٦٤ من القطع الكبير.
سنة النشر: ط١ – ٢٠٢٥م.

تُقدِّم التطوُّرات التقنية المتسارعة أسئلة جديدة حول علاقة الدين بالتقنية، لا سيّما فيما يتعلَّق بتأثيرها على التديُّن والمعرفة الدينية.

جمع هذا الكتاب الصادر ضمن سلسلة «دراسات دينية معاصرة»، مجموعة من الأبحاث التي تتناول إشكالية العلاقة بين الدين والتقنية من زوايا فلسفية، أنثروبولوجية، معرفية وأخلاقية. وتتنوَّع مقالاته بين تحليل المفاهيم التأسيسية للتقنية الحديثة، ونقد آثارها الاجتماعية الثقافية، وقراءة انعكاساتها على الهوية والروح والقيم، فضلًا عن بحث علاقتها بالذكاء الاصطناعي والواقع الرقمي والنظريات ما بعد الإنسانية.

كما يناقش الكتاب إمكان بلورة رؤى دينية أصيلة في فهم التقنية وتوجيهها، ويطرح تساؤلات جديدة حول موقع الإنسان، ومسؤولياته الأخلاقية، وحدّد التدخّل العلمي في الحياة والوجود. إنه عمل يخاطب الباحثين في الفلسفة والدين والتقنية. ويفتح أفقًا للحوار بين الخطاب الديني ومقتضيات العصر الرقمي، في محاولة لاستعادة المعنى في عالم تتغيَّر ملامحه بوتيرة متسارعة.

وقد جاءت فصول الكتاب في ١٣ فصلًا على النحو التالي:

١- تصوير المسألة التكنولوجية الهادفة/ أحمد شه كلي.

٢- دراسة الأسس المفهومية للتكنلوجيا الحديثة/ مجيد مفيد بجنوردي.

٣- الدين وفلسفة الحياة الرقمية/ علي رضا قائمي نيا.

٤- نقد التكنولوجيات الارتباطية الحديثة على ضوء الآراء النقدية لفينبيرغ/ سارة طالبي، علي أصغر مصلح، أبو الفضل كياشمشكي.

٥- الأصل في التقنية دراسة في نقد أبعادها الأنطولوجية/ صفاء عبد السلام علي جعفر.

٦- دراسة التكنولوجيا وأخلاق الإبداع/ محسن شيراوند، السيد أمين عظيمي

٧- النظرية النقدية للتكنولوجيا/ آندرو فينبيرغ.

٨- الدين والذكاء الاصطناعي/ علي رضا قائمي نيا.

٩- تحليل رؤية استباقية عن نسبة التقنيات المستحدثة ما بعد الإنسانية/ محمود مختاري.

١٠- يمكن للإسلام أن يوفّر توجيهًا صحيحًا لتطوير العلم والتكنولوجيا/ مهدي كلشني.

١١- الإله الرقمي والروح الرقمية/ علي رضا قائمي نيا.

١٢- الإسلام والمسلمون والتكنولوجيا الحديثة/ سيد حسين نصر.

١٣- نقد روح التقنية/ حوار مع أصغر طاهر زاده.

التعليم الفلسفي في العراق المعاصر
دراسات في المنهج والمنجز

الكاتب: حسن مجيد العبيدي.
الناشر: دار قناديل - العراق.
الصفحات: ٤٠٥ من القطع الوسط.
سنة النشر: ط١ - ٢٠٢٥م.

يرى الكاتب أن هذا الكتاب هو أول كتاب يُكتب عن الفكر الفلسفي العراقي المعاصر، في المنهج والتعليم الفلسفي، وبعض الشخصيات التي ارتبط وجودها بإنشاء قسم الفلسفة الذي أُسِّس لأول مرة في كلية الآداب بجامعة بغداد في أربعينات القرن الماضي.

يضمُّ هذا الكتاب مجموعة أبحاث ودراسات أنجزها الكاتب حول هذا الفكر، وجمعها بين دفتيه بهدف تقديم صورة أولية عنه للباحثين المتخصِّصين في هذا المجال، فضلًا عن القرّاء الذين يبحثون عن هوية هذا الفكر وما قدّمه من إسهامات في مجال الفكر الفلسفي العربي المعاصر بخاصة، والإنساني بعامة.

ولا يعني الكاتب بهذا القول أنه قدّم خريطة متكاملة لشخصيات الفكر الفلسفي العراقي المعاصر ومناهجها، بل رسم مخطَّطًا أوليًّا لمسارات هذا الفكر وتوجُّهاته الأيديولوجية والمعرفية، وفتح من خلاله

الباب على مصراعيه لباحثين آخرين كي يهتموا بمنجزات هذا الفكر وإسهاماته، ويقدّموا دراسات وأبحاثًا أخرى عن شخصيات فلسفية عراقية لم يتناولها هذا الكتاب.

التجسير في النظام المعرفي الإسلامي
تجربة في ثقافة الحوار بين الحضارات

الكاتب: صلاح الدين العامري.
الناشر: مؤمنون بلا حدود – المغرب.
الصفحات: ٣٠٩ من القطع الكبير.
سنة النشر: ط١ – ٢٠٢٥م.

إنّ المقصود بالتَّجْسِير في النظام المعرفي الإسلامي تلك التّجربة التي خاضها العقل الإسلاميّ في صناعة العلوم والمعارف، إلى حدود القرن السادس الهجري/ الثاني عشر الميلادي تقريبًا. وننطلق من فرضيّة أساسيّة تتمثّل في أنّ العقل الإسلاميّ نجح، خلال تلك المرحلة من تاريخ العقل البشريّ، في الانفتاح على العقول الحضاريّة ذات الإنتاج الإبداعي، فترجم علومها ومعارفها بشكل اختياريّ وإراديّ، وتمثّلها، وأعاد إنتاجها بما ينسجم مع ثوابته، وبما جعله يتفاعل مع محيطه الإنساني بكثير من الجرأة والإيجابيّة. لقد تراوح إنتاج العلوم والمعارف آنذاك بين المحافظة على ما تمّ نقله، والإضافة إليه وتطويره، بل تجاوزه بالابتكار والمراكمة. وكانت الميزة الأبرز للعقل الإسلاميّ هي تعدّدَ المعارفِ والعلومِ في العقل الواحد، وتداخلها وتفاعلها إلى حدّ التكامل في العديد من المسائل، فكان الباحث في مجالٍ ما، يجمع بين العلوم الدينيّة والإنسانيّة والطبيعيّة في الآن ذاته، يتنقل بعقله بين مرجعيّاتها المعرفيّة كلّها لبناء معارفه في المجال الواحد. ويدور هذا البحث على إشكاليّة مركزيّة تتمثّل في حاجة العقل العربيّ والإسلاميّ إلى التجدّد والانبعاث من أجل استعادة دوره الحضاريّ والإنسانيّ، والاستفادة من تجربته السابقة في الرّيادة والإبداع.

وتنبني هذه الإشكاليّة على السؤال التّالي: لماذا يحتاج النّظام المعرفيّ الإسلاميّ اليوم إلى الانخراط في التحوّلات الجذريّة التي تشهدها مناهج البحث المعاصرة؟ وأساس المناهج الجديدة هو تفاعل العلوم والمعارف، بعد أنْ عَزَلها البحث التخصّصيّ، وأفقدها الكثير من فاعليّتها. ويتفرّع عن هذا السّؤال المركزي مجموعة من الأسئلة المتعلّقة بطبيعة الشّروط الأساسيّة لاستعادة الدور الحضاري، وبسياقات هذه الاستعادة، وآليّاتها، ورهاناتها.

ومن بين الأسئلة: كيف تشكّلت آليات تجربة التجسير بين المعارف التي أنجزها العقل الإسلامي، وما هي معالمها؟ وما آفاق مواكبة حالة المرور من النموذج المعرفيّ التخصّصي إلى النموذج المعرفيّ التّفاعلي والتّكاملي؟ وهل يمتلك العقل الإسلاميّ القدرة لخوض تجربة التّجاوز والتجديد استنادًا إلى تجربته السابقة؟ وكيف مثّل منهج البحث التّفاعليّ والتّكامليّ بين العلوم والمعارف في الموروث الإسلامي تجربةً في الحوار بين الأديان والثقافات والحضارات؟

الإتقان في العمران الإسلامي
المفهوم والنظرية والتطبيق

الكاتب: صالح بن طاهر مشوش.
الناشر: المعهد العالمي للفكر الإسلامي – الإردن.
الصفحات: ١٩٩ من القطع الكبير.
سنة النشر: ط١ – ٢٠٢٥م.

يُعَدُّ هذا الكتاب محاولة جادَّة لإحياء ثقافة الإتقان في حياة المسلم المعاصر التي تعجُّ بمشكلات تعود بعض أسبابها إلى ضعف الاهتمام بجودة الأعمال، وضعف العناية بالمظهر والشكل الخارجي. يستعرض الكتاب مفهوم الإتقان كقيمة إسلامية ومهارة إنسانية أساسية تُسهم في بناء الأفراد والمجتمعات. كما يُقدِّم رؤية متكاملة حول مكانة الإتقان في القرآن الكريم والهدي النبوي، متناولاً خصائصه وتطبيقاته العملية، ومُبيِّنًا كيف أسهمت السيرة النبوية في تطوير ملكة الإتقان وتوجيهها لتعزيز جودة التفكير والعمل في الجيل الأول.

كما سلّط الكتاب الضوء على جهود المفكرين والعلماء المسلمين في بلورة رؤية شاملة للإتقان، موضحًا اهتمامهم بتحرير مفهومه، وربطه بالتصوُّرات العقدية التي تُوجِّه الإنسان نحو تحقيق غايات الحياة العليا، لإبراز نماذج ملهمة للإتقان.

يتناول الكتاب سمات الإتقان في نظام التعليم الإسلامي، ومؤسسة الحِسبة، وفنون التصميم، والصياغة. من خلال هذا الطرح، يعكس الكتاب أهمية الأساس العقدي في بناء ثقافة الإتقان، بوصفها شرطًا ضروريًّا لتحقيق التقدُّم الإنساني والعمراني.

ناقش الكتاب مسائل مهمَّة تخصُّ الإتقان، واستخدم مصادر ومراجع غنية تُتيح للمهتمين والباحثين مساحة واسعة للاستفادة، وطرح تساؤلات جديدة حول هذا الموضوع؛ بهدف البحث واستكشاف كنوز الفكر الإسلامي وحضارته.

وقد توزَّعت صفحات الكتاب في أربعة فصول على النحو التالي:

الفصل الأول: مفهوم الإتقان وحدوده المعرفية.

الفصل الثاني: أصول الإتقان النظرية.

الفصل الثالث: مفهوم الإتقان عند العلماء والمفكرين.

الفصل الرابع: الإتقان في العمران الإسلامي.

هكذا قرأتُ عبدالجبار الرفاعي
لمحات حول المشروع الفكري

الكاتب: رجاء البوعلي.
الناشر: منشورات جدل للنشر والتوزيع – السعودية.
الصفحات: ٢٣٧ من القطع الوسط.
سنة النشر: ط١ – ٢٠٢٥م.

في ثنايا هذه القراءة –كما يشير إياد مدني– تبسط لنا رجاء البوعلي كيف ركّبَت

فهمها لأفكار عبد الجبار الرفاعي؛ فبعد أن أسَّست دراستها الجامعية فهمًا بأن الدين بمعناه العام يحضر بشدَّة في الأدب الإنساني العالمي، وأن الميثولوجيا تسيطر على فكر المجتمعات كافَّة وفقًا للسياقات الثقافية والتاريخية لكل مجتمع، كما أن الله حاضر في روح الإنسان بصرف النظر عن عرقه وثقافته؛ دفعها شغفها بهذه المفاهيم إلى أن تقرأ وتقرأ، تتلمَّس تفكيك البديهيات وفهم بنية المعتقدات، إلَّا أنها وجدت نفسها في زلزال فكري، عالقة في بحر عريض لا هي قادرة على السباحة بأمان، ولا هي قادرة على العودة إلى «شاطئ الراحة». لكنها لمحت في فكر عبد الجبار الرفاعي معالم مرفأ تلوذ به لتثبيت ما ألمَّ بها من زلزال؛ لما وجدت فيه من طرح يخاطب الحاجة الجوهرية إلى فهمٍ متروٍّ وعميق لفكرة تجديد الفكر الديني وخوض تجربة تحريك المياه الراكدة في بحيرة المعنى والوجود الإنساني.

وبهذه القراءة اليقظة، تخرج رجاء البوعلي من سحر وادي عبقر؛ لتُقدِّم لنا عملًا جادًّا يحمل روح التساؤل، ويُحفِّز على التأمُّل والتدبُّر والنظر في بعض من المسلَّمات. إلَّا أنها اختارت طريقًا يضع قدمها على مسار قراءات أخرى لأعمال عبد الجبار الرفاعي تجوس فيها مكوِّنات وآفاق فكره. وسواء أقدمت على ذلك، أم لم تفعل، تظل قراءتها التي بين أيدينا عملًا يضيف اسمها إلى أسماء جيل آخذ في وضع بصمته على مشهدنا الثقافي.

وقد جاء الكتاب في ثلاثة فصول على النحو التالي:

الفصل الأول: الوجود والمعنى.

الفصل الثاني: الإنسانية الإيمانية.

الفصل الثالث: من التدين الأيديولوجي إلى الأنطولوجي.

الوجه الآخر للتأويل..
حوارات في الترجمة

الكاتب: حسين مايع.

الناشر: دار قناديل – العراق.

الصفحات: ٤٢٨ من القطع الوسط.

سنة النشر: ط١ – ٢٠٢٥م.

في هذا الكتاب، يأخذ الكاتب قارئه في رحلة إلى عالم الترجمة من خلال حوارات ثرية مع نخبة من أشهر المترجمين العرب الذين خاضوا تجارب مُتعدِّدة في ميادين الترجمة المختلفة. هؤلاء المترجمون شاركونا تجاربهم، صعوباتهم، نجاحاتهم، وأساليبهم في التعامل مع نصوص معقَّدة. كما تكشف هذه الحوارات كيف تتداخل المسائل الفنية مع القضايا الثقافية، اللغوية، وحتى الأخلاقية في عمل الترجمة.

لا يقتصر هذا الكتاب على كونه مرجعًا مهنيًّا للمترجمين فحسب، بل هو دعوة مفتوحة لكل من يهتم بالثقافة والمعرفة، لكل باحث يسعى لفهم أعمق للغة وللثقافات، ولكل قارئ يريد أن يتعرَّف على الكواليس التي تجعل من نصٍّ مترجم عملًا مميَّزًا ينقل روح النص الأصلي دون أن يفقد سحره وجماله.

هذه الحوارات تمثِّل ثروة معرفية ثمينة، تجمع بين الجانب النظري والجانب العملي، بين التجربة الفردية والخبرة الجمعية، مما يجعل الكتاب مصدرًا غنيًّا لكل من يريد الخوض في هذا الفن، سواء كان مبتدئًا أو محترفًا.

ومن جملة الحوارات المبثوثة في صفحات الكتاب، نختار هذه العينة:

١- أحمد الزبيدي: الترجمة.. نقل المعنى بمعناه وروحه.

٢- باسم صابر ميخائيل: الترجمة.. جسر ثقافي وروحي بين الشعوب.

٣- حسين تقي سنبلي: الترجمة.. صناعة وحرفة وفن.

٤- غسان حمدان: الترجمة.. عملية إبداعية.

٥- كاظم العلي: الترجمة.. إعادة إنتاج النص بلغة المتلقي.

٦- محسن الرملي: الترجمة.. اللغة المشتركة بين جميع البشر.

روافد في تنمية الوعي الديني والاجتماعي

الكاتب: الشيخ حسن الصفار.
الناشر: دار أطياف للنشر والتوزيع - السعودية.
الصفحات: ٨٣٨ من القطع الكبير.
سنة النشر: ط١ - ٢٠٢٥م.

يرصد هذا الكتاب تجربة المؤلف الشيخ حسن الصفار في الخطاب الديني، حيث يحتوي على خطب الجمعة، والأنشطة الثقافية والاجتماعية لعام ١٤٤٥هـ.

ويأتي هذا الكتاب في سياق اهتمام المؤلف بتوثيق خطبه ومشاركاته منذ عام ١٤٢٠هـ، حيث أصدر موسوعته الأولى بعنوان: «أحاديث في الدين والثقافة والاجتماع» في عشر مجلدات، والثانية بعنوان: «مسارات في ثقافة التنمية والإصلاح» كذلك في عشر مجلدات.

وهذا الكتاب هو المجلد السادس من الموسوعة الثالثة بعنوان: (روافد في تنمية الوعي الديني والاجتماعي).

وفي مقدمته يقول المؤلف: إن المعلومات أصبحت تنهال على الإنسان من كلّ جهة وجانب، حول أيّ موضوع أو قضية من القضايا، ولا يمتلك الإنسان الوقت الكافي لمتابعتها وتمحيصها، وقد لا تتوفَّر لديه القدرة لمعرفة المحتوى الموثوق منها، وذلك ما يُسبِّب الإرباك وتشويش الفكر لدى كثيرين، ويُوقعهم في الخطأ الفكري والسلوكي.

ولا تنحصر المشكلة فيما ينتجه المناوئون للحالة الدينية، بل إنّ بعض ما يُنشر من الداخل الديني قد يكون أخطر على الدين، فهناك اتجاهات التشدُّد والتطرُّف والغلو والفهم القشري للدين، وتيارات التعصُّب المذهبي والفئوي، حيث تستفيد كلّ هذه الأطراف من الفرص التي تُتيحها تقنيات المعلوماتية المتطوِّرة، ووسائل الإعلام والتواصل الحديثة، لبثّ أفكارهم ومتبنّياتهم، والتّرويج لها،

وذلك ما نتج عنه حالة من الفوضى والإرباك والتشويش في الساحة الدينية.

إنّ على الخطاب الديني خاصة في هذا العصر، أن يُؤكِّد على مسؤولية الإنسان في تدقيق ما يصله من معلومات، وألّا يتسرَّع في الأخذ بأيّ معلومة أو محتوى إعلامي، دون النظر في مدى موثوقية المصدر، ومدى انسجام المضمون مع مبادئ العقل والشرع والقيم الأخلاقية، وتلك هي مهمة تنمية الوعي الديني والاجتماعي.

احتوى الكتاب على ٤٤ خطبة جمعة، وكتابات ومشاركات أخرى للمؤلف، منها مقدماته لبعض المؤلفات لباحثين وكتّاب.

أبي لا تضربني

الكاتب: عبدالعزيز آل زايد.
الناشر: دار صاد للنشر والتوزيع - الجزائر.
الصفحات: ١١٢ من القطع الوسط.
سنة النشر: ط١ - ٢٠٢٥م.

يقدّم الكتاب رؤية معاصرة لعلاقة الآباء بأبنائهم، عبر مقاربة إنسانية تتجاوز أساليب العقاب التقليدية، وتُرسّخ قيم الحب والرحمة وفهم احتياجات الطفل النفسية.

وجاء الكتاب في قالبٍ قصصي تربوي، وهو مؤلّف من خمسة فصول، يتناول كلّ فصلٍ خمسَ مشكلاتٍ تربوية، ليعالج المؤلفُ في المجموع ٢٥ مشكلةً تربويةً بأسلوبٍ سرديّ بسيط ودافئ يراعي فهم القارئ واحتياجاته الواقعية كأبٍ أو مربٍّ. وتعتمد معالجةُ كلّ مشكلةٍ أسلوبًا ابتكاريًّا ثابت البنية، يضمّ ثلاثة مكوّنات: رسالةَ طفلٍ موجّهةً لوالده بعنوان: «إليك يا أبي»، وحديثًا موجّهًا للآباء بعنوان: «لكم آباء اليوم»، وحديثًا موجّهًا لآباء المستقبل بعنوان: «لآباء المستقبل نقول».

ويتساءل المؤلف: «أليس كل أب يتمنَّى أن يفخر بأبنائه؟ أليس كل أب يسعى أن يحقِّق له ولده الأحلام التي عجز عن تحقيقها؟» مؤكّدًا أنّ مشاعر الإحباط لا تبرّر العنف، بل تستدعي إعادة التفكير في أساليب التربية، وبناء علاقةٍ إنسانية قائمة على الحوار لا على التهديد. كما يوجّه الكاتب دعوةً صادقةً للآباء كي يخصّصوا بعضًا من وقتهم لفهم أطفالهم، قائلًا: «لماذا لا نُرخص من أجل أبنائنا بعض وقتٍ، ونقرأ من أجل عيونهم بعض كلمات؟».

128
32th year
Summer 2025 Ad/ 1447 Hg

Published by:
Al-Kalemah
Forum for
Studies &
Researches

AL-KALEMAH

A Quarterly Magazine specialised in Islamic thought, current issues and civilization revival

سعر العدد

» لبنان ٣٠٠٠ ل.ل	» سوريا ٦٠ ل.س
» الأردن دينار ونصف	» مصر ٧ جنيهات
» الكويت دينار ونصف	» السعودية ١٥ ريالاً
» البحرين دينار ونصف	» الإمارات العربية ١٥ درهماً
» عمان ريال ونصف	» قطر ١٥ ريالاً
» العراق دينار ونصف	» اليمن ١٧٥ ريالاً
» السودان ٧٥ ديناراً	» ليبيا دينار ونصف
» تونس دينار ونصف	» المغرب ٢٢ درهماً
» موريتانيا ١٥٠ أوقية	» بريطانيا ٢,٥٠ جنيه
» فرنسا ٣٠ فرنكاً	» ألمانيا ١٠ ماركات
» سويسرا ١٠ فرنكات	» هولندا ١٠ فلورن
» أيطاليا ٥٠٠٠ ليرة	» أمريكا ٥ دولارات
» كندا ٥ دولارات	
» استراليا ٦ دولارات	

» الدول الأفريقية ٤ دولارات.
» الدول الأوربية والأمريكية الأخرى ٥ دولارات.

موقعنا على الإنترنت: www.kalema.net