

د. زهير الخويلدي

مدنية الإسلام
في مواجهة
عولمة الإرهاب

مَدِينَةُ الْإِسْلَامِ
فِي مَوَاجَهَةِ عَوْلَةِ الْإِرْهَابِ

د. زهير الخويلدي

إصدارات إي-كتب
لندن، 2016

Civil Islam in the face of globalization of terrorism

By: Dr. Zouhaier Khouildi

All Rights Reserved to the Author

Published by E-Kutub.com, 2016

ISBN: 9781780581958

الطبعة الأولى، لندن، شباط-فبراير 2016

المؤلف: د. زهير الخويلدي

الناشر: E-kutub Ltd، شركة بريطانية مسجلة في إنجلترا برقم: 7513024

© جميع الحقوق محفوظة للمؤلف

لا تجوز إعادة طباعة أي جزء من هذا الكتاب إلكترونياً أو على ورق. كما لا يجوز الاقتباس من دون الإشارة إلى المصدر.

أي محاولة للنسخ أو إعادة النشر تعرض صاحبها إلى المسؤولية القانونية.

إذا عثرت على نسخة عبر أي وسيلة أخرى غير موقع الناشر (إي-كتب) أو غوغل بوكس، نرجو إشعارنا بوجود نسخة غير مشروعة، وذلك بالكتابة إلينا:

ekutub.info@gmail.com

يمكنك الكتابة إلى المؤلف على العنوان التالي:

zkhouildi@gmail.com

الفهرس

- استهلال... ص 9
- الباب الأول: مدنية الإسلام والانفتاح على العالم... ص 13
- مقدمة... ص 13
- الفصل 1: تاريخ العلاقة بين الإسلام والغرب... ص 17
- الفصل 2: الإسلام المدني والفلسفة الغربية... ص 41
- الفصل 3: صورة الإسلام في الثقافة الغربية... ص 47
- الفصل 4: الثقافة بين الانغلاق على التراث والانفتاح على العالم... ص 53
- الفصل 5: سيرورة التثقف وتبدل الأطوار الحضارية... ص 59
- الفصل 6: العيش المشترك في ظل التصادم بين الحضارات... ص 73
- الفصل 7: الأثر بولوجيا الثقافية بين الوحدة والاختلاف... ص 79
- الفصل 8: الدين والسياسة في الزمن المبكر للإسلام... ص 89
- الفصل 9: رسالة الإسلام بين العرب والعجم... ص 95
- الفصل 10: الفكر الإسلامي بين اختزال الإيديولوجيا وادعاء اليوتوبيا... ص 103
- الفصل 11: القرآن الكريم بين السرد والقصص... ص 131
- الفصل 12: آراء سياسية للفلسفة العربية... ص 137
- الفصل 13: العقلانية العربية بين إحياء التقليد والحداثة المعطوبة... ص 141
- الفصل 14: أحوال الديمقراطية العربية... ص 147
- الفصل 15: الديمقراطية العربية بين التدمير الذاتي وحفظ الكيان... ص 155
- الفصل 16: من التبعية الثقافية الى الاستقلال الحضاري... ص 163
- خاتمة الباب الأول... ص 177
- الباب الثاني: الفلسفة والديمقراطية في مواجهة عولمة الارهاب... ص 181

مقدمة....	ص 181
الفصل 1: عبثية العنف السياسي وأولوية السلم الأهلي....	ص 187
الفصل 2: الاغتراب الديني وشروط التحرر الانساني....	ص 205
الفصل 3: أنثربولوجيا المقدس والرغبة في المحاكاة....	ص 237
الفصل 4: التسوية وحرب المواقع والثورة الثقافية....	ص 243
الفصل 5: ضرورة مراجعة الغرب صورته عن ذاته....	ص 249
الفصل 6: في المواجهة الفلسفية مع عولمة الإرهاب....	ص 263
الفصل 7: ثورة الحشود والإمبراطورية المضادة....	ص 271
الفصل 8: التزام المثقف والاشتباك مع السلطة....	ص 281
الفصل 9: النشاط الاجتماعي بين العقلنة والشرعنة....	ص 299
الفصل 10: القضية الفلسطينية والحق في الوجود....	ص 307
الفصل 11: المعاناة الفلسطينية وصحوة الضمير الغربي....	ص 313
الفصل 12: صعود الروحانية السياسية....	ص 333
الفصل 13: اللاوعي الديني للجماعات السياسية....	ص 347
الفصل 14: نفوذ السياسي من منظور فنومينولوجي....	ص 351
الفصل 15: تشريح التدميرية وأنسنة الأمل....	ص 363
الفصل 16: العدالة الاجرائية والمساواة الديمقراطية....	ص 371
خاتمة عامة....	ص 383
المصادر والمراجع....	ص 395

إهداء

الى المؤمنين عسى أن يفعلوا خيرا بأنفسهم لإيمانهم
والى غير المؤمنين عسى أن ينفعوا الناس بارتياحهم

تصدير

"تضع الحرية الحقيقية للعقل الاعتقاد في الحقيقة موضع
تساؤل".

فريدريك نيتشه

** * **

"ليس هناك من حكومة تستطيع أن تحتفظ باستقامتها الا اذا
كانت تحت سيطرة الشعب".

توماس جيفرسون

** * **

"شيانان ليس لهما حدود: العالم وحماقة الانسان، مع أني لست
متأكد من الأول".

ألبرت أينشتاين

استهلال

"الفشل نوعان: نوع يأتي من التفكير دون فعل،
ونوع يأتي من الفعل دون تفكير".
جان تشارلز سالاك

لو قمنا بوصف دقيق للوقائع التي تجري والأحداث التي تجد هذه الأيام واستعملنا في ذلك كل ما نملك من عدة منهجية وشبكة مفهومية فإننا نصطدم بتشذر الفكر وشرود الذهن وتشتت الذاكرة وانقسام المعرفة وتزايد الحيرة وتفاقم الآفات وتوالد النزعات وتكاثر التساؤلات حول روح العصر وتوجه الفكر ومعنى الحياة والعلاقة بالمعرفة ومستقبل الطبيعة البشرية وتشكيل الهوية والنظام الجديد الذي يحكم العالم ونهاية دور المدرسة ووظيفة التعليم وطغيان أشكال جديدة من العقلنة الوسائطية والأنشطة الاجتماعية ومخلفات التقدم التقني واقتران الإرهاب بالتعصب العقدي والتمييز العرقي والتمركز الثقافي وتسارع وتيرة الإنتاج وصعود نسب الاستهلاك والحاجة الضاغطة على التدخل العلاجي والعناية بالصحة والمرفقات الطبية. ولو أعادنا التفكير في هذه الأسئلة الكبرى التي تطرح حول المجتمع والمعرفة والدين وحاولنا الارتقاء نحو الاهتمامات التفصيلية وبحثنا عن أسباب الفشل وعوامل التعثر وتتبعنا المكانة التي أصبحت تحتلها الرقميات في حياتنا المعاصرة ورصدنا التغيرات التي طرأت في المسار الذي يربط بين المدرسة والمؤسسة فإننا نعثر على

معطيات جديدة وحقائق مستحدثة على غرار تبدل الجغرافيا السياسية وكشفت الحروب عن وجهها القبيح ومآلاتها الكارثية وامتدت العولمة المتوحشة إلى جميع جوانب الحياة وسدت كل الثغرات والمنافذ التي تتسرب منها رياح الاستقلالية والعزلة والانطواء على الذات وفاقمت الادمج وظهر ارتياب حول المتسبب الأول في الأحداث والحاكم الفعلي للعالم والفكر الذي يعكس نبض الواقع.

بناء على ذلك يطرح الفكر المتباعد عن ذاته جملة من الأسئلة:
من يحكم العالم اليوم؟ وماهو العصر الجديد الذي تسير إليه العولمة؟ وماذا تشبه هذه الحروب الجديدة التي تخوضها الجماعات والدول؟ وما المقصود بالجهاد؟ هل ستظل الديمقراطية سياسية معتمدة في القرن الواحد والعشرين؟ وألا ينبغي فتح الحدود أمام البضائع والبشر ورؤوس الأموال والخبرات؟ وماهو المنعطف الكوكبي لنظم الصحة؟ وألا يمكن للمواضيع المرتبطة بالإنترنات أن تساهم في تثوير الطب؟ أي طاقة ممكنة في المستقبل؟ لماذا تزداد الفوارق الاجتماعية؟ ما العمل أمام انقسام المجتمعات إلى قسمين: أغنياء وفقراء؟ وكيف يمكن الترفيع في معدلات التنمية والتطور؟ وهل مازال الشغل هو مصدر الإنتاج والثروة؟ متى يصبح التخلص من الشغل مجرد يوتوبيا؟ ألا توجد فوضى بين الحياة المهنية والحياة الخاصة؟ كيف يمثل اقتصاد التقاسم محاولة من الرأسمالية لتجاوز انتقاداتها وتجديد نفسها؟ ألا يجوز التخوف من حكم القضاة؟ هل يمكن التخلص من النفوذ؟ ماذا تصلح المدرسة اليوم؟ ولماذا بقيت العائلة هي النواة الاجتماعية التي يتشبث بوجودها الأشخاص؟ إلى أي مدى تكون

إيتيقا للحيوانات ممكنة؟ ألا يمكن للمرء أن يختار هويته النوعية؟ هل يمكن للناس أن يعيشوا دون الاعتقاد في وجود اله؟ وماذا يفعلون في طبائعهم المتناهية وعطوبية أوضاعهم الهشة؟ وكيف يسعون إلى ضمان سعادتهم؟ متى تصبح الرياضة تمرينا روحيا وجسديا في ذات الوقت؟ لماذا يمثل النجاح الفردي هو المؤشر الشخصي على النجاح؟ وبأي معنى يغيب عند الجميع التفكير في تحقيق النجاح الجماعي والمنفعة العامة؟ إلى أي مدى تقدر العلوم العرفانية على تفسير كل شيء؟ وهل يمكن للرياضيات أن تستعيد الريادة من العلوم الأخرى؟ أي قدرة على التحكم في الواب؟ كيف تمنح المسلسلات التلفزيونية حياة الناس المتعة والبهجة؟ وأي تطور للإنسان العارف؟ وأي إنسانية لعصرنا؟ من أين أتى الإنسان؟ وماهي طبيعة الكائن البشري؟ فيما يختلف عن عن طبيعة الكائن؟ وهل يوجد العالم بالفعل خارج ذواتنا؟ ومن أين أنت اجتماعية الإنسان؟ وماهو محرك التاريخ البشري؟ وما مصدر اللغة؟ وكيف تتكون الأفكار؟ هل الدين أصل الاغتراب؟ ومن أين تنحدر القيم الأخلاقية؟ وما طبيعة الحقيقة؟

لقد تراجعت المقاربات الفكرية التي تمتد من مجال الإيتيقا إلى دوائر الحقوق وتضم العطوبية والهشاشة والنوع الاجتماعي والمخاطر البسيكولوجية وتعلن خسوف شمس الحياة السياسية المشتركة واردة العيش السوي والتعدد الثقافي وتعتني بحرية الفرد وتبحث على الصعيد الاقتصادي عن بناء اقتصاد الثقة والنماء.

لقد تزايدت حاجيات الإنسان المعاصر وصارت الكماليات ضروريات وتعطلت العديد من البدائل وسقطت عدة الاختيارات

وعم العرضي والمفاجئ والمداهم على الثابت والمستقر والمتوقع وغاب الترابط بين الفكر والتجربة والعلاقة التكاملية بين النظر العقلي والعمل الميداني واكتسحت الفوضى ما تبقى من نظام. ربما من أكثر القضايا التي مازالت تشغل البال اليوم هي المعرفة والديمقراطية والأديان والهجرة والطاقة والعدالة واللامساواة والصحة والشغل والفردية والأسرة والنوع والحيوانات والثقة وحفظ كرامة الإنسانية.

على هذا النحو تحتاج البشرية اليوم أكثر من أي وقت إلى تحديد مفهومي للإرهاب والإسلام والعلمنة والتحضر والى وضع مقياس منهجي للتمييز بين القوة والحق وبين العنف اللأمشروع واللاعنف الناجع والى تقديم أجوبة واضحة حول دور الدولة ووجهة العالم ومصير الكوكب ومستقبل الحياة على الأرض. لكن كيف سقطت النزعة الإنسانية في العدمية القيمية؟ وما السبيل إلى استعادة روح التفاؤل والأمل؟

المصدر:

Revue Sciences Humaines, numéro spécial, N°
266, Janvier 2015

الباب الأول

مدنية الإسلام والانفتاح على العالم

مقدمة

"القدر هو لا أحد والمسؤولية هي شخص ما".
بول ريكور، الزمان والسرد.

لا ينقسم العالم فقط إلى غرب وشرق فهذا تقسيم تاريخي أساسه عقائدي وسببه النزاعات والحروب التي اندلعت على مر العصور والتي كونت الأحلاف والاستقطابات، ولكنه أيضا ينقسم إلى شمال وجنوب وهذا تقسيم جغرافي أساسه اقتصادي يكون فيه الشمال هو الغني المزدهر والمتطور والجنوب هو الفقير النامي والمستضعف ولذلك تكونت العقد والصور المزيفة وتكاثرت الانتقادات باحتقار ومخادعة دول المركز الموجودة في الشمال وخاصة في أوروبا وأمريكا الشمالية وشمال آسيا ممثلة في الاتحاد الروسي واليابان لدول الأطراف ومناطق الظل الموجودة في الجنوب وخاصة في إفريقيا وأمريكا الوسطى واللاتينية وجنوب آسيا وشرق أوروبا وجنوبها.

بعد أحداث 11 سبتمبر 2001 الدامية والتي كانت تداعياتها كارثية على العرب والمسلمين والمعمرورة والتي خدشت القيمة الاعتبارية للغرب وبعد بروز الجيل الثالث لمنظومة حقوق

الإنسان وانتشار موجات التشجيع على الديمقراطية وتشكل مجتمع مدني عالمي عزمت عدة دول وأحزاب وهيئات وشخصيات تاريخية ومنظرون كبار تجاوز مخلفات الحقبة الاستعمارية والانتقال من مرحلة إعطاء الحرية والاستقلال إلى الاعتراف بالغيرية الثقافية والسيادة الوطنية لدول الجنوب وتقديم الاعتذار وطلب الصفح من شعوبها من أجل الوصول إلى مصالحة وشراكة معها، فهل يكفي للشرق طلب الاعتذار من الغرب أم يفترض أن يسلك أسلوب الكفاح الديمقراطي والنضال السلمي من أجل نزع الاعتراف منه؟

والحق أنه لا يهجم من يعتذر ولمن يقدم اعتذاره ولا يهجم قبول الطرف الآخر الاعتذار أم رفضه بل الأهم من كل ذلك هو حركة الاعتذار نفسها وطلب المجاهرة بالحقيقة والتوجه نحو الصفح والتصالح، فهذه التجارب الحقوقية تمثل قيمة نبيلة وتوجه نحو محو أثار الماضي وطى الممارسات المظلمة وتدشين صفحة جديدة كلها عزم وإقبال، فالاعتذار فعل نبيل يعبر عن رقي تفكير من يقوم به وسموه الأخلاقي ويقطع مع أخلاق العبيد وعادات الاضطغان والانتقام والتشفي ويتفوق على منطق جنون العظمة ويقطع مع عقلية التمرکز على الذات.

اللافت للنظر أنه سواء نظرنا إلى العلاقات الدولية من زاوية التقسيم شرق/غرب أو إلى الجغرافيا السياسية العالمية من زاوية شمال/ جنوب فإننا نحصل على نفس النتيجة وهي أن العرب والمسلمين ينتمون إلى المجال الدول التابعة والتي مورست ضدها كل أشكال الاستغلال والتجهيل والإفقار.

في هذا السياق خاضت بعض الدول حركات التحرر الوطني وصراع من أجل الاعتراف الكامل بالإنسانية ومن أجل تحقيق الاستقلال والسيادة التامة على أراضيها وتقرير مصير شعوبها بنفسها على هذا النحو.

لم تعد هيمنة دول المركز على دول المحيط تمثل قدرا نهائيا ولا تتحمل دول الشمال مسؤولية كاملة في حالة التبعية التي ظلت دول الجنوب كما هي عليها وبدل حيل الدبلوماسية والتظاهر بتقديم الاعتذارات العلنية وفق سلوك برغماتي مكشوف يخفي الرغبة في تحقيق مصالح مادية كبيرة ينبغي رد الاعتبار والمساهمة الفعلية في ردم الفجوة الرقمية بين الطرفين. فهل نطلب من دول الأطراف تحالف جنوب جنوب من أجل التنمية واللاحق بالركب أم أن مستقبلها رهين اعتذار دول الشمال لها والاعتراف بها كند وشريك فعلي من أجل بناء إنسانية الإنسان الآخر؟ أليس الانتقال من مجرد اعتراف الشمال بحق الجنوب في الحياة إلى الاعتذار ورد الاعتبار هو من أؤكد الأمور حتى لا تتكرر مثل تلك العمليات العدمية؟

تستوجب هذه الإشكاليات التي طرحت التطرق إلى المحاور التالية:

- 1- دراسة الروابط بين الثقافات والكشف عن دوافع الصدام
- 2- اعتبار الفلسفة وسيط رمزي بين الاسلام والغرب
- 3- نقد الأحكام المسبقة التي التصقت بالحضارة الاسلامية
- 4- تنشيط البعد الثقافي من مجرد دائرة انتماء الى عامل انماء
- 5- تبدل الثقافة الى حضارة واستعجال مواجهة الجهل المقدس

- 6- طرق استبدال التطاحن بين الحضارات بالحوار والتفاهم
- 7- الاسترشاد بالخطابي الأثنربولوجي وتقريرظ الاختلاف
- 8- تفصيل الخطاب في العروة الوثقى بين الاسلام والمدنية
- 9- اماطة اللثام عن تمفصل الايديولوجيا واليوتوبيا في الفكر الاسلامي
- 10-الارتقاء بالخطاب القرآني من علوم السرد الى فلسفة القصص
- 11- أهمية رسم صور رسالة الاسلام من منظور غير عربي
- 12-استخلاص بعض الرؤى السياسية من التراث الفلسفي العربي
- 13-وضعية الحداثة العربية بين سلطة الميراث وجاذبية التقدم
- 14- التفتيش عن أسباب جنوح العرب الى التخريب والهدم
- 15-تزايد أمراض الديمقراطية في حضارة اقرأ
- 16- جسور المرور من التبعية الثقافية الى الاستقلال الحضاري.

الفصل الأول

تاريخ علاقة بين الإسلام والغرب

استهلال:

"انه من الضروري أن يُمتحن ما كان الغرب قد فكر فيه، وأن يُعاد بناء الفكر التيلوجي للإسلام"¹

من حيث المبدأ ينبغي أن يقوم حوار بين الثقافات وتفاعل بين الشعوب وتسامح بين الأديان والتقاء بين المجتمعات وترجمة ونقل بين اللغات من أجل بناء مشترك انساني كوني قيمي ولكن من حيث الواقع وبكل أسف ثمة تصادما بين الدول وسوء تفاهم بين الخصوصيات وحروب ونزاعات بين الجماعات الكبرى في كافة أرجاء المعمورة ولعل العلاقة بين الغرب والإسلام لم تنشذ عن هذه القاعدة حيث لم تبارح الأزمة مكانها منذ تشكل هذه العلاقة بالرغم من تقاسم الانتماء الروحي والجغرافي للطرفين والتشارك والاحتكاك الطويل بينهما. ان مظاهر هذه الأزمة كانت في ما عرف بالانتشار الإسلامي أو الفتح والتي رد عليها الغرب بما يسمى الحروب الصليبية والاسترجاع والتي خفت

¹ *Le Point Références – Penser l’islam hier et aujourd’hui*, Novembre- Décembre 2015, p77.

حدثها مع الحداثة والتتوير وبرزوز الدولة الأمة لتعاود الظهور بشكل أكثر حدة مع الاستعمار السياسي والهيمنة العسكرية المباشرة في عصر الإمبراطوريات وحتى نيل بعض الدول لاستقلالها وتمتعها بحق تقرير مصيرها من الجانب الإسلامي و رغم تقيد الدول الغربية بمنظومة حقوقية إنسانية فإنه لم يمه حالة الاحترقان والتشنج البادية على المعسكرين والتي تجلت في تبادل مشاعر الكراهية والحقد والاعتداء على الرموز الحضارية للطرفين وممارسة الإقصاء والتهميش.

في هذا الإطار تبدو مهمة العلماء والمثقفين من الجانبين حاسمة وضرورية من أجل إزالة حالة الالتباس وتنقية الأجواء وتحكيم العقل وتقديم صورة مقبولة للآخر بالنسبة لنا ولكن البعض منهم انساق وراء الدعايات المغرضة ونذر نفسه من أجل تغذية هذه الصراعات والمدافعة عن الهوية ومعاداة كل ما هو غربي، ومن بين هؤلاء المنظرين نذكر صاموال هنتغتون في كتابه صدام الحضارات والذي تناول في مواضع ثلاثة منه ظاهراً الإسلام بالنقد والتشريح والتفكيك لا لشيء إلا للتحويل والتخويف والتحامل ومن أجل تحضير الأرضية الفكرية للقضاء على هذه الحضارة التي أفادت البشرية ونهل من معينها الغرب نفسه، لكن ماهي نظرة صاموال هنتغتون إلى الإسلام؟ وإلى أي مدى كانت وجهة نظره عن العلاقة بين الغرب والإسلام صحيحة؟ ألا يمكن أن نتجاوز صدام الحضارات وتأسيس تحالف وحوار بينها؟

ما نراهن عليه هو تفكيك الأحكام المسبقة والصور المشوهة التي تحملها المجتمعات عن بعضها البعض للتخلص من الميراث في نظرة إلى الآخر والعمل على بناء جسور التواصل مع

الانسانية بغية إفادتها والاستفادة منها في المعارف والقيم والتقنيات التي تسهل الحياة وتشجع الإقبال على الوجود.

1- أسباب انبعاث الإسلام السياسي:

الانبعاث أثر في المسلمين في كل دولة وفي معظم مظاهر المجتمع والسياسة في معظم الدول الإسلامية. يرصد هنتغتون حالة التشدد التي يبدو عليها الشرقيون ويفسر ذلك بالتطور الاقتصادي وبمحاولتهم التكيف مع التأثيرات التي أحدثها الغرب فيهم وبحثهم عن حل للمشاكل المطروحة في الساحة الدولية.

يربط بين الانبعاث الإسلامي والأصولية والصحة والإحياء ويعتبرها حركة ثقافية وفكرية ذات قاعدة اجتماعية عريضة وتحمل مشروعا سياسيا ويؤكد أن هذا التيار ليس متطرفا ولا معزولا بل هو معتدل ومنتشر مستعد لتكريم الإسلام والالتزام به واستعادته كمرشد في الحياة. ويكشف هنتغتون عن وجود مفارقات بخصوص علاقة الإسلام السياسي بالغرب، المفارقة الأولى تتمثل في قبول الشرقيين للحدثة والمنتجات التقنية وفي رفضهم الغربية والأفكار السياسية والأخلاقية التي تبشر بها هذه الحدثة، المفارقة الثانية تتمثل في الانبعاث هو محاولة للتكيف مع العالم الغربي من جهة والبحث عن حل لمواكبة العصر بالاعتماد على الإسلام لوحده والتخلي عن الحلول التي يوفرها العالم الغربي.

يقول في هذا السياق: ان المسلمين بأعدادهم الهائلة كانوا في نفس الوقت يتجهون نحو الإسلام كمصدر للهوية والمعنى

والاستقرار والشرعية والتطور والقوة والأمل. ويعرج هذا الكاتب على أهم قسامين يتحلمان في الشرق وهما إيران والسعودية ويشير الى شعار الإسلام هو الحل ويفسره بأنه دعوة الى اعتبار الإسلام ليس مجرد دين يعبد بل ينبغي تحويله الى وسيلة للتقدم ونهج في الحياة. فهل نفهم من هذه القراءة للانبعاث أن الكاتب يعتبرها ظاهرة تضاهي من حيث قيمتها الإصلاح الديني في أوروبا في العصر قبل الحديث والثورات الفرنسية والأمريكية والبلشفية في روسيا؟

لقد تجلى الانبعاث الإسلامي حسب هنتغنتون في الحرص على أداء الشعائر الدينية والتشبث بما يعتقد أنه الزي الديني مثل الحجاب عند المرأة والقميص عند الرجل وتكاثر الفضائيات والبرامج الإعلامية الإيمانية والعودة المكثفة الى التصوف والروحانيات وتبني بعض الدول شعارات دينية من أجل تقوية مشروعاتها وظهور نظم تربوية واقتصادية واجتماعية ذات منحى إسلامي. لقد أدرك الجميع القوة الكامنة في الدين بحيث أن الأنظمة الحاكمة والحركات السياسية المعارضة أصبحت تستمد منه سلطتها لتحافظ على بقائها ولتضمن التأييد الشعبي، وبالتالي طرحت الشريعة الإسلامية كبديل عن القانون الوضعي الغربي والتحالف بين الدول الإسلامية مكان الانتماء الى المنظومة الدولية.

يفسر الأصولي ظاهرة فساد الوجود وانحدار الخلق نحو المهالك بأنه غضب الهي نتيجة الابتعاد عن الصراط المستقيم ويعلق هنتغنتون: ان انتقام الآلهة ظاهرة عالمية ولكن الله قد جعل انتقامه أكثر انتشارا وتحققا في الأمة جماعة الإسلام. ولذلك فانه

يدعو الى أخذ هذه الظاهرة بعين الاعتبار ودراستها دراسة جدية لأنها تشبه من حيث القيمة حركة الإصلاح الديني وتأثيرها على الفكر السياسي الحديث وتشبه كذلك تأثير الفلسفة الماركسية على السياسة الدولية المعاصرة.

يرى هنتغنتون أن الانبعاث الإسلامي الذي أثر تقريبا في كل مجتمع إسلامي ليس مجرد إصلاحا حقق تقدما بسيطا في بعض المجالات في مجتمع دون آخر بل هو تيار رئيسي ذو حركة معقدة تتكون من مجموعة من النصوص المؤسسة وتنطلق من نظرة متكاملة عن المجتمع المثالي ترد الفعل ضد ركود وفساد المؤسسات القائمة عن طريق العنف الثوري وترفض التنوع العقائدي والقوى المهيمنة وتسعى الى التغيير الجذري بالتوجه نحو الطبقة الصاعدة وتدافع عن العودة الى شكل نقي وظاهر من التدين.

يعترف هنتغنتون بأن مظاهر الانبعاث هي اجتماعية وتربوية وثقافية أكثر منها سياسية لأن اعتبار معظم الدول الإسلام كعنصر مركزي ليس مرده اعتماده كنظام في الحكم بل النظر اليه كعنصر أساسي في التحديث والتطوير وتمكينه لشرائح شبابية صاعدة من المشاركة الفعالة في هذا التحديث إذ يقول في هذا السياق: المظاهر السياسية للانبعاث هي أقل انتشارا من المظاهر الاجتماعية والثقافية ولكن ما زالت تعتبر التطور السياسي الوحيد الأكثر أهمية في المجتمعات الإسلامية في الربع الأخير من القرن العشرين.

لقد أقر هذا الكاتب توجه الإسلام السياسي نحو العمل الخيري الطوعي ومساعدة المجتمع عند حصول الكوارث الطبيعية

والأزمات الاجتماعية من أجل توفير الرعاية الصحية المجانية أو بعض المساعدات التمويينية للفئات التي تعاني من الخصاصة. المجالات الثلاث التي ركز عليها الإسلام السياسي شغله وانتباهه هي النساء والشباب والمهاجرين فقد أولى عناية فائقة بحقوق النساء وركز على العرض والدين والأخلاق واهتم بالطلبة والجامعات عبر الدعوة والتبشير والكتب المبسطة التي تركز على تربية الشباب وتوجيههم نحو الصلاح أما المهاجرون فقد هيئت لهم مركز عبادة تنحت هويتهم بمعزل عن المجتمعات الغربية وقدمت لهم مساعدات من حيث الشغل والتعليم. علاوة على ذلك يهتم هنتغتون بوصول الإسلاميين الى الحكم في كل من ايران والسودان وتركيا والباكستان والمغرب والسعودية ويشير الى وقوع في خلط بين النظام الإسلامي والنظام غير الديمقراطي ويستنكر ممارسة هذه الأنظمة للسلطة بطريقة فردية وتسييرها للمجتمع السياسي على أسس عائلية عشائرية واستمرارها بتلقي الدعم الأجنبي وجنوحها النسبي نحو الشمولية والاستبداد ويستخلص جملة من النتائج التالية: معظم هذه الحكومات مع ذلك افتقدت أي أساس لتبرير حكمها في شكل قيم إسلامية ديمقراطية أو وطنية. وعن سؤال من سيخلف هؤلاء على سدة الحكم بعد رحيلهم؟ يجيب هنتغتون بأنه نظام الحكم الإسلامي ويبرر ذلك بنجاح الحركات الاسلامية في الهيمنة على المعارضة وبناء أنفسهم كبديل حيوي وحيد للنظم العاجزة ساهمت فيه أيضا سياسات تلك النظم.

ان عوامل نجاح الانبعاث الإسلامي حسب الكاتب هو الانفجار الديموغرافي في البلدان الإسلامية بحيث أن الفئة العمرية الشابة

هي من الأعلى في العالم ومن المعلوم أن الشباب هم المؤيدون دائماً للاحتجاج وعدم الاستقرار والإصلاح والثورة تاريخياً وجود شرائح واسعة من الشباب كان يميل الى التزامن مع مثل تلك الحركات.

السبب الثاني هو إخفاق الديمقراطية الليبرالية في ترسيخ موطن قدم لها في محيط عربي إسلامي وتراجع الاتجاهات العقلانية والوضعية وتمكن الحكومات من إضعاف المعارضة التي تنهل من مرجعيات علمانية. في حين يتمثل السبب الثالث في لعب الإسلاميون دوراً بارزاً في معارضة الأنظمة الاستبدادية ودفاعهم عن الثقافة الوطنية لبلدانهم في وجه كل التهديدات الخارجية.

السبب الرابع هو مساهمة الأنظمة في تعزيز موجة التدين وتشجيعها ثقافة الانتماء والدفاع عن الهوية وهو ما أضعف التيار العلماني وزاد من قوة التيار الإسلامي في الشارع يقول هنتغتون في هذا الأمر: ان قوة الانبعاث وجاذبية الحركات الإسلامية حفزت الحكومات على تعزيز الممارسات والمؤسسات الإسلامية وأن تدمج في نظامها الممارسات والرموز الإسلامية.

أما السبب الخامس الذي قوى ظاهرة الانبعاث الإسلامي فهو تراجع الثقافة الغربية وانحسار تأثيرها في الشريحة الشابة بحكم سياسة المكيالين والتناقض بين الوعود والانجازات وبين الشعارات والممارسات وبحكم رغبة بعض الأنظمة الغربية فرضها عليهم بالقوة، حول هذه الرأي يقول هنتغتون: كان الإحياء الإسلامي نتاجاً لاضمحلال قوة ومكانة الغرب... فعندما تخلى الغرب عن سطوته فقدت مثالياته ومؤسساته بريقها، وخاصة

كونية حقوق الانسان والديمقراطية التي شوهدا الغرب بالتدخل بالقوة في شؤون الآخرين وميله الى العدوان والاحتكار والاستغلال.

لكن هذا الانبعاث الإسلامي واقتترانه بالشباب والتعليم والهجرة سيطرح عدة تحديات تضغط نحو الداخل من أجل الاندماج والمشاركة ونحو الخارج من أجل البحث عن فرص أفضل للحياة قد لا يقدر أي نظام سياسي على مجابتهها ويذكر هنتغنتون واحدة منها: التوسع السريع في محو الأمية في المجتمعات العربية أيضا يخلق فجوة بين الجيل الأصغر المتعلم والجيل الأكبر غير المتعلم في معظمه وبالتالي فان انفصالا بين المعرفة والسلطة يميل الى أن يضع توترا على النظام السياسي.

2- صورة الإسلام عند الغرب:

إذا سئلت هنتغنتون عن فهمه للإسلام فانه سيجيبك على التو بأنه وعي بلا تماسك ويقصد بذلك أن أساس الوحدة بين العرب والمسلمين هما الدين والعرق لأنهما يلعبان دورا هاما وحاسما في تمتين الروابط الاجتماعية والصلات الروحية بين الأفراد والمجموعات وهو عكس الولاء في الغرب الذي يكون عادة للدولة القومية وبمعزل عن العرق والدين بل تكون جميع الولاءات الأخرى خاضعة للسلطة السياسية. يقول هنتغنتون حول هذا الموضوع: الجماعات الممتدة فيما وراء الدول القومية – الجماعات اللغوية أو الدينية أو الحضارية – كانت قد طالبت بولاء والتزام أقل حدة. على طول سلسلة من الكيانات الممتدة من الأضيق الى الأوسع، الولاءات الغربية بالتالي تميل الى أن تظهر

بارزة في وسط تلك السلسلة ومنحنى شدة الولاء يشكل الى حد ما منحنى على شكل حرف U معكوسا أو مقلوبا.

في العالم الإسلامي تركيبة الولاء كانت قريبا على العكس من ذلك تماما. الإسلام توجد به ثغرة في الوسط في نظامه التراتبي للولاءات... ان التركيبتين الجوهرتين الأصليتين المستمرتين كانت العائلة والعشيرة والقبيلة من ناحية وتوحدات الثقافة والدين والإمبراطورية الممتدة على نطاق واسع من ناحية أخرى. كما يقر هنتغنتون أن الإسلام يهمل الشعور القومي السياسي لأن الهويات القومية لم يكتب لها وجود ولأن طوال الإسلام كانت الجماعة الصغيرة والإيمان العظيم والأمة هي بؤر التركيز الأساسية للولاء والالتزام وكانت الدولة القومية أقل أهمية.

يحمل هنتغنتون الامبريالية الأوروبية مسؤولية تقسيم الأمة العربية ووضع حدودا وهمية ومنع تكون دولة عربية واحدة تشمل كل العرب وتتجسد على أرض الواقع ويرى أن الدولة القطرية القائمة تعاني من مشاكل في الشرعية لوجود عدة أقليات مضطهدة ولكونها نتاج تعسفي لمصالح غربية وللتناقض بين مبدأ سيادة الشعب و الحاكمية لله. ويرجع ضعف الدولة القومية في الإسلام الى انتصار الانبعاث الإسلامي على دولة الخلافة الدينية وتفضيل التيار الماركسي الأممية العمالية ودفاعه عن مصالح العمال أينما كانوا وتفجر نزاعات حدودية بين عدة دول عربية.

هكذا بدأ الحديث عن التقارب الإسلامي بدل التمسك بمبدأ الوحدة العربية وقد ساعد الاستقلال من الاستعمار والنزوح نحو المدن وتصنيع الحياة والطفرة النفطية وثورة الاتصالات على هذا

التحول نحو تعزيز الروابط بين المجتمعات على أساس رابطة الدين والإيمان على حساب اللغة والعرق والتاريخ. يكشف هنتغنتون عن وجود تناقضين في فكرة حركة الإسلام من الوعي الى التماسك:

التناقض الأول هو وجود مراكز قوى متنافسة على تحقيق هذه الوحدة المنشودة من أجل تحقيق أقصى المصالح القطرية الممكنة وبالتالي فان كل دولة تحاول الهيمنة على الهوية الإسلامية من أجل القيادة.

التناقض الثاني يظهر بين فكرة الأمة الجامعة واللامحدودة وفكرة القومية الحصرية والمحدودة ومن المعلوم أن الجماعة في الإسلام موحدة دينيا وسياسيا وأنها تجسدت في الماضي عندما وقع الجمع بين السلطان الروحي والسلطان الزمني وأنه وقع إلغاء الخلافة وضياع السلطان الروحي بعد انهيار الإمبراطورية العثمانية وبالتالي يصعب إعادة الربط بين البعدين مجددا.

النتيجة التي يخلص إليها هنتغنتون أن الدول العربية والإسلامية ضعيفة وليس لها أي وزن استراتيجي في العلاقات الدولية وذلك لعدم وجود دولة واحدة تمتلك موارد القوة العسكرية والاقتصادية والتنظيمية يجعلها تكون إقليم قاعدة للوحدة المنشودة وحتى إندونيسيا وتركيا وإيران فهي على هامش المحيط العربي الإسلامي وليس في قلبه أو أحد نقاط مركزه. في هذا السياق يصرح: ان غياب دولة إسلامية هو عامل رئيسي في الصراعات السائدة الداخلية والخارجية التي تميز الإسلام. الوعي بدون تماسك هو مصدر ضعف في الإسلام ومصدر تهديد للحضارات الأخرى. ويقصد أن المسلمين واعون بضرورة أن يتوحدوا ولكن

حالة التشرذم والتفرق والضعف التي هم فيها بسبب غياب قوة جاذبة الى المركز يجعلهم في حالة دفع مستمرة لكل من جاورهم. على هذا النحو تدخل حروب خط الصدع عمليات التوسع والحدة والاحتواء والانقطاع ونادرا ما تخل عملية الحل. كما يلاحظ هنتغنتون تشكل حضارة كونية واحدة واستمرار وجود ثقافات متنوعة ومتباينة ويبرهن على ذلك بأن انبثاق حضارة عالمية يعني الالتقاء الثقافي للبشرية والقبول المتزايد للقيم والاتجاهات والممارسات والمؤسسات المشتركة للشعوب في جميع العالم. يقدم هنتغنتون مجموعة من الحجج على وجود حضارة كونية مشتركة وهي:

- تقاسم البشر لحس أخلاقي متشابه
- اشتراك المجتمعات المتحضرة في قيم ومؤسسات التمدن والتعليم والعناية الصحية وحالة الرفاه والازدهار المادي والتوسع الهائل في المعرفة العلمية والهندسية.
- تمسك العديد من الشعوب بثقافة معينة تتكون من مجموعة من الافتراضات والقيم والمذاهب.
- انتشار نماذج الاستهلاك والبدع والاختراع هي التي تؤدي الى خلق حضارة عالمية.
- ظهور وسائل الاتصال العالمية يولد النقاء هاما في الاتجاهات والمعتقدات المختلفة.
- وجود اتجاهات نحو انبثاق لغة عالمية وديانة عالمية اذا كانت هناك حضارة آخذة في الانبثاق لأن العناصر الرئيسية لأي حضارة هي اللغة والدين.

- انبثاق حضارة عالمية هو نتيجة العمليات الواسعة للتحديث والتصنيع والمدنية و تزايد معدلات القراءة والكتابة والتعليم والثروة والتعبئة الاجتماعية وبنيات وظيفية معقدة ومتنوعة.

- ايجاد حل للتعددية الاجتماعية عبر الالتزام بفكرة سيادة القانون والكيانات التمثيلية واحترام الحقوق الفردية والخصوصيات.

- استجابة الشعوب والمجتمعات غير الغربية الى التحديث وميلها نحو الغرب على مستوى نمط الحياة ونموذج التطوير.

لكن يطرح هنتغنتون اشكالا يدور حول الأسباب التي أدت هيمنة الثقافة الغربية وبداية بروز أعراض انحطاط وأفول ويستنتج أن توزيع الثقافات في العالم يعكس توزيع القوة ويرفض أن تتوافق الانحيازات السياسية مع الانحيازات الثقافية والحضارية ويقر أن سياسة الهوية مغايرة لسياسة المصلحة ونراه يطرح السؤال التالي: لماذا يؤدي التجانس الثقافي الى تسهيل التعاون والترابط فيما بين الشعوب بينما الخلافات الثقافية تعزز الانقسامات والصراع؟

لقد كان جواب هنتغنتون على النحو التالي:

- كل واحد لديه هويات متعددة.

- التحديث يخلق الانفصال والاعتراب فيعيد إحياء الهوية الثقافية عند البعض ويوجد عند النخب الحاجة إلى هويات ذات مغزى أكبر.

- تحدد الهوية بعلاقتها بالآخر.

ان الاختلافات في الرؤى ونشوب النزاعات بين الثقافات ناتجة عن الأسباب التالية:

- الوعي العميق بالاختلاف وحاجة النحن الى الحماية من الهم.

- مشاعر النفوق أو الدونية من هوية ثقافية تجاه أخرى تنتظر اليها على أنها مباينة لها.

- فقدان الهوية الثقافية للثقة في ذاتها والخوف من الهويات المباينة.

- تحول الاختلافات في التحديدات (لغة ودين وعرق وثقافة) الى صعوبة في التفاهم بين الهويات.

- فقدان التجانس في المعتقدات والدوافع والعلاقات الاجتماعية بين الشعوب.

- الصراع بين الدول والجماعات على المصلحة الاقتصادية والتحكم في الثروة والقدرة على فرض قيم وثقافة ومؤسسات معينة على الآخرين.

- الانتشار الدائم للصراع بين الثقافات لأن "البشر جبلوا على أن يكرهوا من أجل التحديد بالهوية والحافز فان البشر في حاجة الى أعداء: المنافسون في العمل والمنافسون في الانجاز المعارضون في السياسة".

ينتهي هنتغنتون إلى حتمية صدام الثقافات ويرى أن: "الدول تميل إلى إتباع الدول ذات نفس الثقافة وتتوازن ضد الدول التي تفتقر معها إلى التجانس الثقافي" ويؤكد أنه " عندما تفتقر الحضارات الى وجود دول أساسية تصبح مشاكل وضع نظام

داخل الحضارة أو المفاوضات من أجل النظام بين الحضارات أكثر صعوبة."

لكن كيف نفسر اندلاع نزاعات وتصادم بين هويات وجماعات لها خصائص ثقافية مشتركة؟ والى أي مدى يصح حكمه على الإسلام على أن افتقاره لدولة أساسية معترف بها يزيد من حدة وعيه العام ولكن إلى الآن فلم ينم سوى بنية سياسية عامة بدائية؟ وهل من المشروع أن يقر بأن التقسيم بين الشرق والغرب علي المستوى الكلي يكون مرتبطا بصراعات شرعية بين المجتمعات المسلمة والآسيوية من جهة والمجتمعات الغربية من جهة أخرى وهي الصدمات الأخطر في المستقبل لأنها من ربما تكون نابعة من الغطرسة الغربية والتسامح الإسلامي والإصرار الصيني؟ وهل هذه الظروف ستبقى مستمرة؟ وهل يمكن لأحد الدول الصاعدة مثل ايران أو تركيا أن تقوم بهذه المهمة؟

ايران لديها الموقع المركزي والشعب والتقاليد التاريخية والمصادر النفطية والاقتصاد المستقر محترم وهو ما يؤهلها لتكون دولة أساسية، كذلك السعودية فهي الموطن الأصلي للإسلام ويوجد فيها الحرمين الشريفين مكة والمدينة ولغتها العربية لغة القرآن وفيها أكبر احتياطي للنفط في العالم والباكستان لديها قوة عسكرية ضاربة وتمتلك حجما وسكانا ولها نفوذ وروابط مع بلدان أخرى وأخيرا تركيا تحوز على مجموعة من المؤهلات مثل الجغرافيا والسكان والتاريخ والتمدن والقدرات العسكرية والنمو الاقتصادي السريع والنظام الإداري العلماني المتطور والتحالفات مع أوروبا والعالم الغربي مما يؤهلها لتكون الدولة الأساسية في الإسلام، فماذا لو أعادت ايران مشروع تصدير الثورة في ظل

غياب عراق صدام حسين القوي؟ ألا يستقيم الأمر أكثر مع تركيا خاصة عندما تقوم بإعادة تحديد نفسها في علاقة بالاتحاد الأوروبي وآسيا الوسطى والجامعة العربية وإفريقيا والعالم الهندي؟

3- من الصدام الى الحوار بين الإسلام والغرب:

"ان لدى الغرب الكثير مما يقدمه للمستعمرات السابقة، بوصفه رائدا لتطور من هذا النوع، حيث يمكنه ألا يقتصر على تقديم الرساميل والمشورة التقنية، بل أيضا التقاليد الانسانية... انها تقاليد تحرر الانسان، ليس فقط (من) بل حريته في أن يطور طاقاته الانسانية: تقاليد الكرامة الانسانية والأخوة الانسانية"¹

الحضارة الإسلامية والحضارة الصينية تختلفان أساسا في إطار الدين والثقافة والبناء الاجتماعي والتقاليد السياسية والفرضيات الأساسية لأصل الحياة وطريقها وربما من المحتمل أن يكون بينهما القليل من القواسم المشتركة أكثر لكل واحد منهما مع الحضارات الغربية.

يرى هنتغنتون أن العالمية ستشهد تصدعا كبيرا واندلاع صراع بين الغرب والشرق وأكثر خطوط الصراع عنفا تلك التي ستكون بين الإسلام وجيرانه ويفسر ذلك بأن العجرفة الغربية التي تعتقد بضرورة التزام الشعوب غير الغربية بالقيم الديمقراطية

¹ فروم (ايريك)، مفهوم الانسان عند ماركس، ترجمة محمد سيد رصاص، دار الحصاد،

دمشق، سوريا، طبعة أولى، 1998.ص.12.

الغربية والإصرار الصيني وانهيار الشيوعية وتخلي المسلمين عن تسامحهم بسبب انبعاث الإسلام السياسي وصعود الأصولية الإسلامية الى السلطة عن طريق الانتخابات والالتزام بحكم القانون، إذ يقول في هذا الإطار: إن الطموحات العالمية للحضارة الغربية وانخفاض القوة النسبية للغرب وتزايد الإصرار الثقافي للحضارات الأخرى يؤكد بشكل عام صعوبة العلاقات بين الغرب وباقي العالم. ويعترف أن الغرب ستكون له علاقات متوترة مع العالم ولكن هذا التوتر سيكون أقل حدة مع الحضارة الموجودة في أمريكا اللاتينية وأفريقيا ولكنها ستصل مرحلة العداوة مع الحضارة الصينية والإسلامية لكونها حضارة متحدية لكونها تتضمن تقاليد عريقة وقيم ثقافية أفضل في عيون معتنقيها من الثقافة الغربية ولتناقض المصالح والأهداف بين الطرفين وكلما ازداد الإصرار والتصميم ازداد الصراع بين القيم والمصالح.

سبب الصراع بين الغرب والشرق هو افتقاد الإسلام لدولة أساسية يمكن للغرب أن يفاهم معها ويقيم معها علاقات حسن جوار وتعاون وثيق حسب نظر الكاتب الذي يقسم دول العالم الى صنفين دول شقيقة للغرب ويمكن التواصل معها ودول الشتات وهي التي تمثل مصدر إزعاج للغرب ومن بينها الدول الإسلامية والعربية ولذلك ينصح بأن يحافظ الغرب على تفوقه العسكري بمنع انتشار أسلحة الدمار الشامل لدى الدول المعادية وأن يعزز الغرب ويعمق في الدول الأخرى قيمه السياسية الكونية وأن يحمل على حماية الوحدة الاثنية الثقافية والاجتماعية الغربية بتقييد الهجرة ومكافحتها.

يرفض هنتغتون فكرة كلينتون التي ترى أن العلاقة بين الغرب والإسلام ليست عدائية من حيث الجوهر وأن البعض من المتشددین الإسلامویین هم الذین أفسدوا هذه العلاقة عندما دعوا الى العنف ويرى عكس ذلك بقوله: العلاقات بين الإسلام والمسيحية كانت غالبا عاصفة، كل واحد كان آخر للآخر. ويقصد كل الصراعات التي حدثت بين الاتجاهات والتيارات هي مجرد إفراس للصراع الأبدي القائم بين الإسلام والمسيحية ويذكر الكاتب الانتشار الإسلامي الذي بدأ في منتصف القرن الثامن والذي انقلب مع القرن الخامس عشر لفائدة المسيحيين الذين استعادوا زمام المبادرة وتوجوا ذلك بتفوقهم في الحرب العالمية الأولى على الرجل المريض والسيطرة على ولاياته العربية الإسلامية عبر الانتداب والحماية والاستعمار المباشر والتي انتهت باستقلال هذه البلدان كل على حدة.

يستخلص أيضا أن العلاقة بين الشرق والغرب تميزت على مر العصور بالطبيعة العنيفة ويفسر هذا العنف ليس بحدوث تحولات في دائرة المقدس وبالرجوع الى التناقض بين العقيدتين والخلافات حول علاقة الدين بالسياسة بل بالتطرق الى أوجه التشابه بينهما وخاصة الإيمان بالله واحد ونفيهم الشرك والإيمان بأن الحياة الدنيا هي مجرد وقفة عبور وأن الآخرة هي الوجود الأبقى وأن دعوتهم الدينية هي دعوة عالمية وأن الإيمان الحقيقي يجب أن تعتقه كل الإنسانية وبالتالي يرى كل من المسلم نفسه ملزم بأن ينشر رسالته عند غير المؤمنين، لكن لئن ربط المسيحي التبشير بعلبة الدواء ورغيف الخبز فان المسلم أراد ذلك بحد السيف وبمفهوم الجهاد.

لقد تأثرت العلاقة بين الإسلام والمسيحية بعدة عوامل أهمها التطورات الاقتصادية والثورة التكنولوجية وشيخوخة الهرم السكاني في الغرب والانفجار الديموغرافي الهائل في الشرق مما خلق ضغطا هائلا من طرف العاطلين وولد ظاهرة الهجرة غير الشرعية وأدى ذلك الى اندلاع موجة من الصراع العنيف بين المعسكرين غذتها إيديولوجيا الإحياء الإسلامي التي أعادت الثقة للمسلمين بأن بيئت لهم أهمية هويتهم وثقافتهم بالمقارنة مع الحضارة الغربية المادية الفاسدة في نظرهم، وحتى السياسة التي اتبعتها الدول الغربية فإنها قد زادت من حدة سوء التفاهم لأنها انصبت حول جعل القيم الغربية قيما كونية وحول المحافظة على التفوق العسكري والهيمنة الغربية على العالم.

تجدد الصراع بين الإسلام والغرب هو حول من يحكم العالم؟ ومن يمتلك المقومات الأساسية للقوة والثقافة لأن كلاهما رؤيتين مختلفتين عن الحقيقة وعن القيمة حيث أن الغرب سيبقى غربا والإسلام سيبقى إسلاما والصراع بينهما سيظل أبد الدهر مادامت العوامل المؤدية الى الصراع موجودة.

المشكلة ليس في غياب العلاقات الدبلوماسية بين الطرفين أو في وجودها بل في الصورة التي يحملها الواحد عن الآخر فهي لم تخلو من فردوسية الأنا وشيطنة الآخر إذ يرى المسلمون الغرب متكبرا متعسفا، وحشيا وماديا ويرى الغربيون المسلمين همج وسفاكي دماء وباحثين عن اللذة وهنا مربوط الفرس وبيت القصيد لأن جميع المشاكل والتوترات نابعة من هذه الصورة المشوهة والمتعكسة.

ما الذي يجب فعله حتى لا تتحول حدود الإسلام الى مسرح للحرب الدامية مع الغرب؟

الحل يوجد في تغيير الصورة والاعتراف المتبادل وإتباع سياسة الاحترام للأخر والإقرار بالاختلاف بين الإسلام والغرب وتنظيم الهجرة والتشجيع على التقارب والتعاون بتكثيف زيارات التعارف وأواصر الصداقة والقيام بتنوير ديني من الجانبين تنقد فيه الأحكام المسبقة عن الغير ويتخلى بمقتضاه عن فكرة أفضل الملل وينظر من خلاله الى تعظيم كل المقدسات والأنبياء على وجه المساواة والدخول في وضعية تفهيمية حضارية شاملة تتمثل في: إعطاء فهم المسلمين والغربيين واحد للآخر. كما يمكن أن نناقش تحليل هنتغنتون من عدة جوانب وخاصة ربطه بين العنف والإسلام وقراءته للانبعاث الاسلامي على أنه حدث هام يشبه حركة الإصلاح الديني ودعوته الى ضرورة قيام دولة إسلامية قوية يمكن للغرب أن يتعامل معها كشريك فعلي وتضبط الاستقرار في المجال الحضاري الإسلامي وكذلك اعتباره الدول الإسلامية دول شتات وليست دول جوار وتنبيهه على أن حروب خط الصدع ستكون على حدود الإسلام الدامية زيادة على دعوته الى نهوض الوعي الحضاري الغربي عبر الصدام وتقليل أظافر الثقافات المعادية ونشر القيم الغربية في العالم وخاصة حقوق الانسان والديمقراطية. ان مستقبل البشرية متوقف على قيام تحالف بين الثقافات وليس مرتبط بما سماه هنتغنتون صدام الحضارات لأن مثل هذا الصدام قد يشرع للعنف ويؤدي الى القتل العشوائي ويخلف ضحايا أبرياء ويهدد النوع البشري بالاندثار ويكرس منطق الهيمنة والتفوق ويبرر السلوكات العنصرية

والنزعات العدوانية أما منطق التخاصب والاندماج والتلاقح بين الخصوصيات من أجل الدفاع عن الهوية الانسانية الواحدة فانه يحاول جاهدا تقييد الطبيعة بالثقافة وإلجام الأهواء بالعقل وإرساء قيم التسامح والسلام الدائم بين الشعوب، ربما تكون نظرة صاموال هنغنتون واقعية تاريخية ولكنها نظرة متشائمة ومتحاملة على الإسلام لأنه نظر اليه من زاوية استشرافية ضيقة وأهمل فيه عدة تيارات معتدلة تنادي بالوسطية وتنبذ الحرب وتقبل فكرة الديمقراطية وتحترم الأبعاد الكونية والقيم المدنية العظيمة التي تدعو الى المحبة والتعايش وحسن الضيافة وترفض العنف والتعصب للرأي وتناهى عن منطق الإقصاء والتفوق وتطمح الى الشراكة والاندماج وتسعى نحو الحوار وإقامة سلم دائمة في المعمورة. ما رأيه فيما قاله أدريان رولاند في رسالته الدين المحمدي: لو كان الإسلام كما وصفه هؤلاء المهاجمين الأوروبيين المسيحيين فليس من المعقول أن كثيرا من الناس يمكن أن يعتنقوا دينا عبثيا ولا يمكن أن يفهم أن أتباع محمد كلهم أغبياء وحمقى، كما أنه ليس مسموحا لنا أن نشك ونحن نرجع الى آثار وكتابات هذه الملة والتي أخرجت عبقریات وعظماء لم ير العالم مثيلا لها في أي شعب آخر ان لم نقل أن العرب ولدوا بفضل هذا الدين امتلكوا ناصية العلم والفنون الجميلة لقرون عديدة لاسيما القرن العاشر بينما ترك المسيحيون كل شيء يذبل ويموت ويتبدل في غربنا؟

خاتمة

لقد دعا بعض العلماء من الجهتين الى حوار الحضارات وخاصة الفيلسوف الفرنسي روجي غارودي الذي أكد على ضرورة صنع المستقبل المشترك عبر انجاز المشروع الكوني الذي يركز على اللقاءات القديمة والتحالفات الحديثة وتشجع عليه التربية غير القمعية وتبرزه الثورة الثقافية، إذ يقول حول هذا الموضوع: ان حوار الحضارات الملمع اليه يكافح عزلة أنا الصغيرة المتبجحة ويبرز واقع الأنا الحقيقي الذي هو بالدرجة الأولى علاقة بالآخر وعلاقة بالكل. وهو يعلمنا ألا نتصور المستقبل في شكل إيمان ساذج بالتقدم ولا في صورة فيض من انجاز مشاريعنا انجازا تقنيا بل على هيئة طفو حياة جديدة جده بنسك اللأنا واللاعمل واللامعرفة. ان حوار الحضارات هذا يساعدنا على أن ننتفح على الصعيد الثقافي على آفاق لا نهاية لها في المنظور الذي توحى به في جميع المجالات أحدثت تجددات الثقافة الغربية.

لقد ارتبط حوار الحضارات عند غارودي بالحلف الثالث الذي يقول عنه: ان الحلف الثالث هو الوعي الذي ما يزال في حالة مخاض على السلم العالمي بأن علاقة جديدة بين الإيمان والتاريخ، بين الإيمان والعمل، بين الإيمان والعالم. انه وعي بأن كل إنسان قد لقي لقاح الإلهي في ما وراء جميع تخوم الطبقة والعرق والثقافة وأنه بهذا الاعتبار مسؤول مسؤولية تامة عن مصيره الخاص. وان إيمانه سيكون إيماننا خادعا اذا لم يكن باعث عمله اليومي أنه

سيكون أفيونا اذا اعتبر أن ثقة بالإنسان وبكل إنسان أمر يتهدد الإيمان بالله. ان الحلف الثالث هو الإيمان الذي يعثر من جديد على جذوره في صميم الشعوب، والشعوب تمنح من إيمانها القوة والأمل بتغيير العالم والحياة. فما هي الشروط التي ينبغي أن تتوفر لكي يقوم حوار بين الحضارات جدي ومثمر؟ أليس الفرق بين من يقول بالصدام بين الحضارات و بين من يقوم بالحوار والتحالف كالفرق بين الواقعي المتشائم والطوباوي الحالم؟

ثم متى يفهم البعض من علماء الغرب أن نظرتهم للإسلام ورموزه الحضارية خاطئة ومجحفة في حق إسهاماته الكبيرة في صنع الحضارة الكونية وأن النور ينبعث دائما من الشرق وليس من الغرب؟ أليس من الضروري الآن أن يتم حوار أكثر واقعية ومباشرة بين بناءين يشتغلان في تشييد عمارة واحدة وحتى يحصل كول بناء على قدرة لاستيعاب الآخر وتفهمه؟

مراجع الفصل الأول

روجي غارودي، **في سبيل حوار الحضارات**، تعريب عادل العواء، عويدات للنشر والطباعة، بيروت، لبنان، الطبعة الرابعة، 1999.

صاموال هنتغتون، **صدام الحضارات وإعادة بناء النظام العالمي**، ترجمة مالك عبيد أبو شهيوه ومحمود محمد خلف الدار الجماهيرية للنشر والتوزيع ليبيا 1999.

فروم (ايريك)، **مفهوم الانسان عند ماركس**، ترجمة محمد سيد رصاص، دار الحصاد، دمشق، سوريا، طبعة أولى، 1998.

Le Point Références – Penser l’islam hier et aujourd’hui, Novembre- Décembre 2015

الفصل الثاني

الإسلام المدني والفلسفة الغربية

"إن أهم شيء يجب علينا أن نراعيه في تعاملنا هو أن نبين للمسلمين بوجه عام أننا نريد أن نفهمهم لا أن نحاربهم"¹

الجدير بالملاحظة هو وجود مفارقة تحكم علاقة الإسلام بالغرب على مستوى الفلسفة والتربية والسياسة وتتمثل في كون المسلمين مازالوا يجدون أنفسهم في تبعية تامة للغرب وفي حاجة إلى الاعتماد عليهم في كل ضرورات الحياة ولكنهم في المقابل يسعون بكل ما أوتوا من جهد للتخلص من هذه التبعية والتحرر من سلطة الغرب عليهم ويبحثون عن مسالك أخرى، ولذلك كانت العلاقة بينهما متناقضة وفصامية. فما هي علامات هذا التوتر وتداعياته؟

في البداية لم تحظ الفلسفة في الإسلام بالنتشجيع الضروري للتقدم بينما ربط الغرب تقدمه بتحقيق الحداثة الفلسفية. لقد أخذ العرب صناعة التفلسف عن الإغريق والفرس والشرقيين بصفة عامة واصطدموا بأحكام الدين ونظرته المعيارية ورؤيته الصارمة للحياة. بينما استفاد العقل الغربي من اجتهادات الفلسفة العربية وترجم معظم المؤلفات العلمية التي كتبت بلغة الضاد

¹ فريتس شنتيبات ، الإسلام شريكا، ترجمة عبد الغفار مكاوي ، سلسلة عالم المعرفة ، الكويت، عدد302، أبريل، 2014، ص83

وانسلخ عن كل المناخ القروسطي وقام بثورة ضد التراث القديم وفتح الباب أمام الغد.

لقد تناولت الفلسفة عندنا الماورائيات والمنطق والأخلاق وتم تطعيم ذلك ببعض الاكتشافات حول الطبيعة واللغة والحساب والهندسة والفلك والجغرافيا والهندسة وعلوم الحيل والعمران والتاريخ والحضارة ولكن انتصر في النهاية علم الأصول وحاز الفقه أولوية مطلقة في سياسة حياة الناس وتدبير شؤون المعاش وإعداد المعاد وكثرت كتب الشروح والتفاسير والاقتباسات وقل التأليف والابتكار والإضافة.

بينما ركزت الفلسفة عند الغربيين على العقل والوعي والذات والفرد والشخص والمواطن والكيان في العالم وأعطت معنى للحياة والطبيعة والوجود وشكلت رؤية تاريخية للعقل وأنتجت عدة نظريات عن القوة والطاقة والسرعة والزمان والمكان وحرصت على الالتزام بالموضوعية في الأحكام وتحلت بالنسبية المعرفية ومنظورية العالم وعدمية القيم.

أما فلسفة التربية في حضارة إقرأ فقد اتصفت بالضغط والإكراه واتبعت عادة التأديب والضرب وتوخت أسلوب الإملاء والتلقين وكثر فيها الوعظ والإرشاد وسيطر عليها التقليد والنقل وخلت من روح الإبداع والابتكار وظلت العلوم العقلية محصورة في تبعية للعلوم النقلية والعلوم اللغوية والتصوف والسير والعبر. في حين أن فلسفة التربية في الحضارة الغربية قد تمحورت حول مبدأ الحرية وفعلت النقد وتجربة التنوير وسمحت بالتعلم الذاتي ومبادرة الفرد وشجعت على الحوار والتفاعل وإبداء الرأي

والتعبير عن الموقف الشخصي وشجعت استعمال اللغات المغايرة وعمل الترجمة وتساهلت مع فعل الإبداع والمختلف والجديد.

من المفروض أن يكف المسلمون عن معاندة العلوم الفلسفية وأن تتضمن نظم التعليم لديهم التربية الفلسفية ومناهج التفكير الحي وتجد العلوم الإنسانية المكانة اللائقة وأن يتم تشجيع حريات التعبير والنقد والاعتقاد. ومن المطلوب أن يتوقف الرب عن النظر إلى الإسلام بوصفه ثقافة مغايرة ومعادية وأن يعامله ليس فقط باعتباره شريكا في صنع الحضارة الكونية وإنما عنصر داخلي ومكون ثقافي أساسي للمشهد الكوكبي.

لقد تأثرت حكمة الضاد بالعناصر الثابتة والمتحولة والموروثة والوافدة التي شهدتها الحياة الاجتماعية والاقتصادية للمجتمع العربي الإسلامي وعكس النثر العربي والشعر العربي هذا التدفق والتراكم والغزيلة التي عرفت تلك الثقافة في الحقبة الوسيطة. ولقد لعبت العلاقة الجدلية بين المدن والنواحي النائية في مستوى الاقتصادي الزراعي والطبيعة الإقطاعية للعلاقات الاجتماعية وسياسة الناس من خلال الأحكام السلطانية ونظام ملكية الأرض والسياسة المالية ذات النمط التجاري في تحديد رؤية الإنسان للعالم الفلسفية وتوجيه طريقة التفكير التي يعول عليها لمواجهة المشاكل المعرقة للأهداف المتعالية والمثالية في المنظور البعيد من جهة المقصد والدينيوية مرتبطة بالمصلحة على المستوى المباشر من جهة ثانية.

أما الحكمة الغربية فقد تأثرت بحركة الإصلاح الديني التي أنهت حقبة من الحروب الأهلية واللاتسامح بين المذاهب والتعصب الفكري وزرعت موجات من التنوير ومسارات من

التحديث للمجتمعات الأوروبية ولقد ساهمت الثورات العلمية والاختراعات التقنية في تفجير الثورة الصناعية في مرحلة أولى وفي تشكل الثورة السياسية التي ترتبت عنها أصداء اجتماعية وتداعيات فكرية مهمة عجلت بنهاية النظرة القروسطية التي تركز على انغلاق الكون وتشكل نظرة حدائية تعتمد أساسا على انفتاح الكون والهيمنة على الطبيعة.

لقد ارتكزت حكمة الرب على معرفة ما يفكر فيه الآخرون في أزمنة مختلفة وذلك بعية معرفتهم بصورة معمقة وإدراك تجارب حياتهم وطرقهم في تنظيم مجتمعاتهم واستثمار ذلك في بلوغ أسلوب لحياة جيدة. وبالتالي " الشيء الذي ميز الغرب عن بقية العالم هو، في نهاية المطاف، أخلاق الفعالية والنشاط، وكما أن التكنولوجيا قد غزت العالم فكذا اكتسبت الأخلاق المتماشية معها قدرا لا يستهان به من النفوذ المتجدد".¹ لقد عبر الفكر الإسلامي في الآونة الأخيرة عن أزمة عميقة في تملك التراث والوفاء لهويته الثقافية واعتقد أن الخلاص هو في الرجوع الى المبادئ والتعاليم التقليدية وبذلك سقطت في الأصولية والنصية والشمولية ودب اليأس حول إمكانية بناء التنمية واللاحق بركب الحداثة وتزايد السخط على الحكومات والتذمر من ظلم العولمة ووقع تحميل الاستعمار الجديد مسؤولية الفوات الحضاري وازداد الشعور بالغرابة في العالم ولكن لا ينبغي أن يشعر الناطقون بلغة الضاد بالتهديد والاستهداف من قبل الآخر الغربي وأن يتوقفوا بشكل

¹ برتراند رسل، حكمة الغرب، عرض تاريخي للفلسفة الغربية في إطارها الاجتماعي والسياسي، ترجمة فؤاد زكرياء، سلسلة عالم المعرفة، 364، يونيو 2009، الكويت، ص294

منهجي وإجرائي عن تغذية الحنين إلى الأصول والبحث الهويي وإثارة أشكال من سوء التفاهم مع العالم وأن يدخلوا في حوار مع الواقع التاريخي وأن يجروا اجتهادا عقلانيا حول النصوص والمرجعيات. لعل الاختلافات الناتجة عن أسباب سياسية واقتصادية بين الغرب والإسلام لا تؤدي إلى تفجر صراع إيديولوجي يستمر على مرور التاريخ وعلى طول الجغرافيا ولا تحول قيام أشكال من التلامس الثقافي والعلمي بينهما ومن وجود تشابهات روحية وأنثربولوجية بين العالمين قد تعزز التشارك بينهما في تحمل مسؤولية رعاية الحياة على الأرض وتدبير شؤون الكون والعناية بالمعمورة من كل تصحر وانحدار.

في الختام يمكن القول بأن الإسلام من حيث هو دين سماوي وظاهرة تاريخية لا يمثل أي تهديد على العالم ولا يجعل من المؤمنين به كائنات عنفية بالضرورة ولا يتكلم بلغة حربية تجاه الهويات والأديان الأخرى بل يجب أن يكف الغرب عن التمرکز الحضاري ويشرع للتعددية الثقافية ويعامل الإسلام باعتباره شريكا حتى يشعر المسلمون بأنهم ليسوا منبوذين وأن مستقبلهم ليس في خطر. علاوة على أن "ما يقدمه العالم الإسلامي هو بديل نموذجي لأوروبا يمكن للمرء من رؤية الشكل الفعلي لمجتمع منظم وفق مبادئ مختلفة" ¹³.

¹ أنتوني بلاك، الغرب والإسلام، الدين والفكر السياسي في التاريخ العالمي، ترجمة فؤاد عبد المطلب، سلسلة عالم المعرفة، عدد 394، نوفمبر، 2012، الكويت، ص 42.

مراجع الفصل الثاني

فريتس شتيتبات، الإسلام شريكا، ترجمة عبد الغفار مكاوي،
سلسلة عالم المعرفة، الكويت، عدد302، أبريل، 2014،
برتراند رسل، حكمة الغرب، عرض تاريخي للفلسفة الغربية
في اطارها الاجتماعي والسياسي، ترجمة فؤاد زكرياء، سلسلة
عالم المعرفة، الكويت، 364، يونيو2009،
أنتونيو بلاك، الغرب والإسلام، الدين والفكر السياسي في
التاريخ العالمي، ترجمة فؤاد عبد المطلب، سلسلة عالم المعرفة،
الكويت، عدد394، نوفمبر، 2012،

الفصل الثالث

صورة الإسلام في الثقافة الغربية

"طبقت عبارة إسلام على عالم
ذي تاريخ اتسم بحضارة قامت فيه بصورة تدريجية"¹

في الكتاب الذي دون فيه فرنسيس فوكوياما تفاؤله بخصوص المستقبل بالنسبة للحضارة الغربية على مستوى الصحة والسعادة وذلك لقدرة العلم والتقنية على تحسين الحياة الانسانية بمحو المرض والفقر والشروع في تفكيك الأنظمة الشمولية وإحلال الأنظمة الديمقراطية والحكومات الحرة مكانها والشروع في نشر النموذج الليبرالي في العالم ذكر فيه أيضا ان الإسلام هو الذي يبعث التشاؤم والتخوف بالنسبة الى الغرب ومصدر قلق وانشغال كبيرين وذلك لما تحمله عقائده من تهديد بالحرب والإرهاب حسب رأيه بالنسبة الى العالم بأسره. على هذا النحو إن الإسلام يمثل بالنسبة الى الغرب مصدر الصدمة القاسية ويعود ذلك الى الخيبة التي تعرفها التوقعات بتخلي المسلمين عن الأسلوب القصوي في التعامل مع القضايا العالق وأن الأنظمة التسلطية ذات

¹ دومينيك سورديل، الإسلام في القرون الوسطى، ترجمة علي مقلد، دار التنوير للطباعة والنشر، بيروت، 1983، ص.5.

المرجعية التقليدية لم تتحول من تلقاء نفسها الى أنظمة ديمقراطية ليبرالية التي تعترف بالتعددية وحق الاختلاف وحقوق المواطنة والتبادل السلمي للحكم والتقسيم بين السلطات وحرية النشاط والتبادل على أساس الملكية الخاصة وقوانين السوق.

في الواقع ان بعض الصفحات التي خصصها فوكوياما للإسلام في مؤلفه "نهاية التاريخ والإنسان الأخير" تتضمن نظرة استشرافية موعلة في التجني والإقصاء وتعبير عن نزعة عرقية وثقافية متمركزة على ذاتها ومعادية للحضارات الأخرى ورافضة للنسبية الثقافية.

يعترف فوكوياما من ناحية بأن الإسلام يشكل عاملا بارزا في بعض الدول وأنه يتضمن نظاما خاصا به في العدالة السياسية والاجتماعية وتصورات أخلاقية تميزه عن غيره وأنه قد أبدى الكثير من القوة في تجده الحالي وهزم الديمقراطية الليبرالية في العديد من المناسبات. لكنه من ناحية ثانية يحذر من الصعود الكبير للإسلام ويعتبر دعوة الإسلام ذات طابع تسلطي وكلياني تقهر الإثنيات والقوميات وتعطي قيمة للرابطة الروحية على حساب الرابطة القانونية واللغوية والثقافية ويضعه في نفس الخانة التي توضع فيها الشيوعية والإيديولوجيات المغلقة بل أنه يشكل تهديدا كبيرا للممارسات الليبرالية ويمثل تحديا جديا للغرب¹.

¹ فرانسيس فوكوياما، نهاية التاريخ والإنسان الأخير، ترجمة مركز الانماء القومي،

بيروت، 1993. ص.71.

يواصل فوكوياما استنقاظه الممنهج للإسلام بتأكيده أن الإسلام لم يعد يمارس أية جاذبية خارج الدول والشعوب غير الإسلامية وأن زمن الغزو الثقافي للإسلام لغيره قد انتهى. بل إنه قام بعكس الهجوم وبين أن الإسلام هو الذي يتعرض للغزو الثقافي الغربي وأن شبيبته هي الآن لقمة صائغة في يد الأفكار الليبرالية الغربية وأن قوة التهديد الذي تمثله القيم التحررية قد أدت الى تجدد الانطواء على الذات وانبعاث الصحة الأصولية وبالتالي التفويت في التقدم والأنوار والخنوع الى النكوص والتخلف والعودة الى الماضي. كما أنه يفسر اليقظة الأولى التي حدث للمسلمين والقيام بالإصلاحات الدستورية بمنافع الاستعمار وقدم جيوش نابليون الى القاهرة وتخليص الشرق من النظام الاقطاعي والنموذج الاستبدادي العثماني¹.

كل هذه الآراء هي مجرد ترهات ومقاربة خارجية سطحية وأحكام مسبقة نابعة عن نظرة عنصرية ورؤية استشراقية تعامل الإسلام كـ مجال حيوي للغزو والترويض والاستعباد. ويمكن الرد عليها بالاجتهاد والتأويل من داخل حضارة إقرأ نفسها والنظرة الانفتاحية للغربية وتشريع الحريات والحقوق للإنسان والشعوب في الإسلام وحمل رسالة السلام والحب والصدقة والتعارف الى العالم والإقرار بأن الدعوة تتم باللسان والعمل الطيب والأسوة الحسنة وتنبذ العنف والحرب والاستيلاء وتحترم الخصوصيات والأديان واللغات الأخرى وتؤمن كذلك بأن التحضر يتم بواسطة

¹ فرانسيس فوكوياما، نهاية التاريخ والإنسان الأخير، مصدر مذكور، ص.ص. 95-96

ما يستحوذ عليه من كنوز مطمورة ورموز نيرة في داخله وبالإستفادة من القيم الكونية والمكاسب المدنية للأمم المغيرة له وأن الداخلين الى الإسلام هم أكبر بكثير من الخارجين عنه وأنه العلوم الإسلامية والفلسفات العربية كانت تعد رافدا في حداثة الغرب ولا تزال. اللافت للنظر أن هذا الموقف المعلن في الكتاب ليس موقفا محايدا ولا حكما علميا موضوعيا وإنما هو موقف ايديولوجي محافظ يعبر عن رؤية اليمين الغربي الليبرالي ويعبر عن ثقافة العولمة المتوحشة ويبرر سياستها الإختراقية الإستقطابية تجاه الأمم والشعوب والثقافات المغيرة ويمارس نوعا من البروباغاندا الدعائية لهذه الأفكار المعادية لحقوق الشعوب المضطهدة في السيادة وفي تقرير مصيرها بنفسها.

ربما الخطأ الكبير الذي وقع فيه فوكوياما أنه حكم على الإسلام بالاعتماد على المعايير والقيم الغربية ولم يتفطن الى الفرق الكبير بين الطرفين وكان عليه أن يحكم على الإسلام من زاوية المعايير والقيم الإسلامية ذاتها وأن يحترم الخصوصية الروحية والثقافية لحضارة إقرأ وخاصة مفاهيم الدين القيم وختم النبوة وعالمية الرسالة واستكمال مكارم الأخلاق.

هذا الأمر كان قد انتبه اليه برنار لويس حينما صرح ذات يوم: "ان الإسلام في معظم الأفكار الإسلامية يظل المعيار الرئيسي للتمائل والهوية العامة والولاء، فالإسلام هو الذي يميز بين الأنا والأخر بين من هو داخل الجماعة ومن هو خارجها، بين الأخ والغريب. ونحن في العالم الغربي قد أصبحنا معتادين على

معيارية أخرى للتصنيف على حسب العرق أو الموطن أو على تقسيمات مختلفة رئيسية من هذا القبيل.¹ كما يمكن الرد عليه أيضا بالانطلاق من نظرة استشراقية منصفة نجدها عند ماكسيم رودنسون في كتابه جاذبية الإسلام وخاصة قوله: "إن الإسلام هو أسرع الديانات انتشاراً في العالم اليوم. هناك إذن شيء حقيقي يجذب إليه العديد من نخبة الناس"²، لكن ماهي أسرار الجاذبية التي يمارسها الإسلام على البشر كافة ويجعلهم يدخلون اليه فرادى وجماعات ويستوي في ذلك الانسان العادي ورجل العلم؟ وكما يتساءل برنار لويس: "ما هو مكن القوة في الإسلام أو جاذبيته كجمال ولاء وأساس ثورة؟"³

¹ برنارد لويس، لغة السياسة في الإسلام، ترجمة ابراهيم الباشا، دار قرطبة للنشر، 1993، ص13

² ماكسيم رودنسون، جاذبية الإسلام، ترجمة الياس مرقص، دار التنوير للطباعة والنشر، بيروت، 1982.

³ برنارد لويس، لغة السياسة في الإسلام، مصدر مذكور ، ص13.

مراجع الفصل الثالث

- برنارد لويس، لغة السياسة في الإسلام، ترجمة ابراهيم الباشا، دار قرطبة للنشر، 1993،
فرانسيس فوكوياما، نهاية التاريخ والإنسان الأخير، ترجمة مركز الانماء القومي، بيروت، 1993.
دومينيك سورديل، الإسلام في القرون الوسطى، ترجمة علي مقلد، دار التنوير للطباعة والنشر، بيروت، 1983،
ماكسيم رودنسون، جاذبية الإسلام، ترجمة الياس مرقص، دار التنوير للطباعة والنشر، بيروت، 1982.

الفصل الرابع

الثقافة بين الانغلاق

في التراث والانفتاح على العالم

"في الثقافة الأخلاقية، لا بد من السعي في سن مبكرة إلى تمكين الطفل من تصورات للحسن أو القبيح. وإذا أردنا تأسيس الخلقية ينبغي تجنب العقاب. فالخلقية هي أمر في غاية القداسة والسمو..."¹

قد لا تحتاج الثقافة إلى التذكير بشكل مستمر بفائدتها بالنسبة إلى الأفراد والجماعات، فأهميتها في تربية النوع وتطوير المجتمعات وتقدم الدول وتحضر الشعوب لا تزال قائمة في كل مكان ومحل اتفاق وقبول.

لم تكن الثقافة في حركة مد وجزر مع الجانب الطبيعي قصد إدخال الإضافات والتنقيحات التي تصل إلى حد التغييرات المفيدة والإصلاحات النافعة فحسب وإنما فاق مستواها كل ذلك نحو بناء المشاريع وإنتاج المعنى وتفجير الثورات وتأسيس المدنية واختراع التقنيات واكتشاف المجهول واستكمال الوجود البشري. وإذا كان أولاً لكل ثقافة خصوصيتها ومنطلقاتها ومنابتها فإن تجذرها في موروث مادي وارتباطها بتقاليد محمولة من الماضي

¹ كانط (عمونيال)، تأملات في التربية، ضمن ثلاثة نصوص، تعريب وتعليق محمد بن جماعة، دار محمد علي الحامي للنشر، صفاقس، تونس، طبعة أولى، 2005، ص.59.

وانشادها إلى ذاكرة جماعية قد يؤدي إلى انغلاقها على ذاتها وتحوطها بسور تراثها. وإذا كان ثانياً لكل ثقافة محاور كونية ونقاط مضيئة وإبداعات عالمية فإن إشعاعها على الآخرين وإفادتها المتواضعة للكون وخدمتها للإنسانية قد تتحول إلى موطن ضعف وسيئسبب في ذوبانها وضياعها في العالم.

لم تغادر الثقافة في معناها اللغوي الطبيعة فهي تفيد زراعة الأرض وتسويتها وتهذيب الطبع بالتسلح بالوعي والتثقيف هي حركة يؤديها المرء ويكتسب بها المرء التربية والذوق والحكم ولكنها تتحول إلى حالة يستقر عندها السلوك وكيفية تتأقلم بها العاطفة مع مستلزمات الإرادة وقوانين المجتمع والواجب.

بيد أن الاستعمالات العلمية للثقافة جعلها ترتبط بالتربية بواسطة الكلي وتنزل ضمن دوائر الروح العلمية والواقعية السياسية والنظريات النقدية للمجتمع والدين والاقتصاد وتوثق صلاتها مع تقدم التقنية الصناعية.

ما هو المفهوم النسقي للثقافة؟ ومن يحدد الهدف الكامل من التثقيف؟ هل ثمة طريقة لتحقيق هذا الهدف؟

يميز عمونيال كانط بين العام والخاص في تحديد مفهوم الثقافة رابطاً إياها بالتربية والتفكير والخلقية. من جهة أولى تهتم الثقافة العامة بتكوين القوى الذهنية والعقلية للإنسان وتنشد الإلتقان والمهارة وتنقسم إلى بعد مادي يركز على الانضباط والتمرين وتشترط حسن التقبل والامتثال إلى التوجيهات دون الحاجة إلى معرفة مبادئ المعارف والعلوم والى بعد أخلاقي يؤسس السلوك البشري على الاقتداء بالمثل العليا والمبادئ الحسنة والشخصيات النموذجية ويبتعد عن منطلق التهديد والإكراه والتعسف والعقوبة

ويعتمد على نشاط المرء الحر ودافعيته نحو الخير واستنتاجه الخاص لمبادئ الفعل والواجب وليس على تقبله وامتناله للأوامر. من جهة ثانية تحضر الثقافة الخاصة القوى العقلية والملكات الذهنية الباطنية وتنمي قدراتها على الإحساس والتقدير البصري والتخيل والتذكر والتصور والانتباه والهزل والتسلية والحلم. كما توسع من قدرات القوى العقلية العليا على الفهم والاستدلال وتدفع الفاهمة والحكم والعقل إلى توليد المعارف بصورية ذاتية والتفكير فيما يحدث وتحاول تجنيبها الشرود والتكرار والمماحكة والحفظ الآلي.

تحرص الثقافة الخاصة على توظيف الشعور باللذة أو الألم من أجل تمتع المرء بالترفيه دون الوقوع في الميوعة ولكي يقوي المرء إمكانيات الصبر لديه بالمران والمكابدة والتحلي بالشجاعة دون قهر الإرادة.

تجنب الثقافة وقوع المرء في انعدام الكياسة واللاإجتماعية وتطهره من مشاعر الحقد والغيرة المرضية والكسل والكذب والوقاحة والتهور والخنوع والعصيان والتوسل والاستجداء والخبيث والانقياد والميوعة واللاأخلاقية التي تستوجب الردع والتأديب واستعمال العقوبات السلبية وتقوية الإحساس بالكرامة والشرف والصدق في القول والاجتماعية والتأنس وفرح الاستمتاع بالحياة وخلق المقاومة الطبيعية للاجترار¹.

في الحقبة المعاصرة أعاد أدغار موران تعريف المسألة الثقافية ضمن إطار ما سماه بالأنسنة الثقافية مبينا أن الثقافة هي أعظم انبثاق يتصل بالمجتمع البشري وبأنها التراث المنظم الذي

¹ كانط (عمونيال)، تأملات في التربية، مرجع مذكور، صص.52-55(بتصرف).

يتصل بالذاكرة الجماعية والموروث الجيني وأنها تضم داخلها عنصرين هما: - رأسمال معرفي وتقني ويتعلق بالمعارف والقواعد والممارسات والمهارات، - رأسمال ميثولوجي وطقوسي يخص المعتقدات والممنوعات والقيم والمعايير¹. على هذا الأساس تحتوي كل ثقافة على شبكة رمزية ومادية مركبة ومتشابكة وتحوز على لغة خاصة بها تسمح بتسجيل الموروث واستنكاره ونقل المعارف والتواصل بين الذات والمجموعات ولذلك فهي تبعث للحياة في كل زمن يتشكل فيه جيل جديد وتعمل على تغذية هويته. تبعا لذلك " تفرض الثقافة نظامها المنظم على التكاثر البيولوجي وتنشئ قواعد الحياة المشتركة من خلال ذلك النظام"².

غير أن الثقافة تتميز بالطابع المزدوج فهي خصوصية ومغلقة من ناحية ولكنها كونية ومفتوحة من ناحية أخرى وتعمل على إنتاج عالم روحاني مليء بالأساطير والرمزيات ولكنها تساهم في تشكل الابتكارات التقنية وتمنح الشكل والمعيار إلى الأفراد لكي يندمجوا في وجود اجتماعي يتمتع بالتنظيم الذاتي والتجدد.

حينما يتم تأهيل المجتمع ثقافيا فإنه يكتسب هوية مميزة ويبدأ في التفتح والنماء والازدهار وتشتغل فيه آليات الحوارية بين أفرادها والتكاملية بين اندفاعاته وآماله من جهة وقدراته وتصوراتها ومنجزاته من جهة أخرى وتتشكل مقاومة تازرية تعمل على درء المخاطر وصون تماسكه واستمراره والتأقلم مع العصر.

¹ موران (أدغار)، النهج، إنسانية البشرية، الهوية البشرية، ترجمة هناء صبحي، كلمة ، أبو ظبي، طبعة أولى 2009، ص193.

² موران (أدغار)، النهج، إنسانية البشرية، الهوية البشرية، مرجع مذكور، ص200.

لكن ماهي المحصنات التي يجب أن تتوفر حتى لا تفقد الثقافة هويتها عند كل انفتاح ولا تسقط في تمركز عند كل انغلاق؟ وهل من تعارض بين حركة الابداع عن طريق التوليد الذاتي والنواة السردية المنظمة؟

مراجع الفصل الرابع

كانط (عمونيال)، تأملات في التربية، ضمن ثلاثة نصوص،
تعريب وتعليق محمد بن جماعة، دار محمد علي الحامي للنشر،
صفاقس، تونس، طبعة أولى، 2005.
موران (أدغار)، النهج، إنسانية البشرية، الهوية البشرية،
ترجمة هناء صبحي، كلمة، أبو ظبي، طبعة أولى 2009،

الفصل الخامس

سيرورة التثقف وتبدل الأطوار الحضارية

استهلال

"إذا كانت الثقافة تتجلى عبر نوع من الأذى الدائم فإنها مع ذلك نعمة لا تقدر بثمن"¹

يبدو أن النظر في ماهو إنساني يستوجب منا العودة إلى ماهو ثقافي وحضاري وذلك لكون الهوية الإنسانية لا تتحقق إلا بالثقافة والتحضر وذلك لكون الهوية الذاتية للفرد لا تتشكل بمعزل عن هويته الاجتماعية ولقائها بالأغيار واستفادتها من التراث الإنساني والتجارب التاريخية المشتركة. إذا أضفنا ما يميز الإنسان عن غيره من مجموعة المحددات الثقافية مثل اللغة والدين والفنون ومختلف العناصر المكونة للخصوصية ومنظومة القيم وأنماط السلوك الأخرى التي ينخرط في ممارستها تأكيداً للانتماء فإننا نستخلص من ذلك انقسام الإنسانية الكونية إلى مجموعة من الخصوصيات تتجلى في تعدد الهويات الثقافية وتنوعها. غير أن المشكل الفلسفي الذي يطراً هنا يتعلق بمجال تكوينية الهوية الثقافية بين المفرد والجمع ومراوحتها على المستوى التاريخي

¹ Assoun (Paul Taurent), nature , inconscient et culture, in *Analyses et réflexions sur la nature*, E. Marketing, 1990.p.93.

بين التشكل والازدهار من جهة والانحطاط والأفول من جهة أخرى. بعد ذلك يتراءى لنا مشكل جديد يتعلق بعلاقات الثقافات فيما بينها وميلها إلى التمرکز على الذات وإعلان التفوق واحتكار التکلم باسم بالتحضر والعالمية ودخولها في تنافس يتحول إلى صراع واستبعاد لغيرها.

المشکل الثالث الذي يبرز للعيان هو مخاطر المديح الذاتي والقول بالخصوصية الثقافية على ترسيخ قيم كونية حضارية تبشر بالتسامح والتساوي وتدعو إلى الانفتاح والتعارف ومخاطر العولمة على الهوية. في هذا الإطار ما هو مفهوم الثقافة؟ وما الهوية؟ وهل توجد ثقافة أم عدة ثقافات؟ وما علاقة الثقافات بعضها ببعض؟ هل تقوم على التهميش والهيمنة والقول بأفضليتها على حساب الأخرى أم تتغذى من التنوع والديناميكية والانفتاح وتستثمر التقاطع مع غيرها من أجل التناغم المثمر والتفاعل التوليدي الخلاق؟ وما المصير الذي ينتظر كل هوية ثقافية؟ هل تتعرض للتجرب والجدب أم تنصهر في الحضارة الكونية؟ بعبارة أخرى ما الذي يميز الهوية الثقافية؟ هل قدرتها على أن تظل حية ومحافضة على قوتها وإبداعيتها أم أن مصيرها ينتهي إلى التوقيع والانحدار والسقوط؟ وكيف السبيل إلى احترام حق الضيافة الكونية؟

ما هو في ميزان الفكر هو رفض القول بمركزية ثقافة واحدة وسيادتها الأبدية وتزعمها ريادة الإنسانية ورفعها مشعل التحضر بشكل دائم والقول بأن الثقافة هي من الخصوصيات التداولية التي تضيفها الشعوب إلى الطبيعة قصد التغلب على التوحش وقهر الغريزة وزرع حق الضيافة بدل ووضعيتها التدافع والتدافع.

1- في تشكل الهوية الثقافية:

" يحدد الناس هويتهم بما هم ليسوا عليه"¹
تعتبر الثقافة من أكثر المفاهيم العلمية تعقيدا بل من أكثر التعريفات تداولاً في حقل العلوم الإنسانية وذلك لتعارضها مع الطبيعة من جهة أولى والخلط بينها والتربية الذوقية ووضعها إلى جوار الحضارة في مرتبة ثانية. بناء على ذلك ليست الثقافة مسألة ثانوية بل هي عنصر ضروري ومسألة حيوية بالنسبة إلى الإنسان إذ تتشكل من أجل إخراج المجتمع من مأزق متنوعة أهمها الفوضى واللاأنظام وحالة الطفولة والقصور الذاتي والوضعية الهمجية والتوحش والمشاعر الأنانية ومسايرة الغرائز والأهواء دون ضوابط.

تحدد الثقافة من جهة المضاف إلى الطبيعة قصد الانتصار عليها ووضع الحدود والتميز عنها وتتجه نحو التقنية والصناعة والتمدن بالترويض والخبرة والتهديب والصقل والتنمية والتربية والإشباع والاختراع. كما تظهر الثقافة في كل العلاقات المبتكرة التي تصل الناس بالطبيعة وتصل الناس بعضهم ببعض. في هذا السياق يصرح شبلنغر: " تنشأ ثقافة لحظة ما تستيقظ روح نبيلة" وتغادر الاهتمام بالجزئي نحو الكلي.

على هذا النحو تتناقض الثقافة مع التوحش والهمجية والرعونية والجهل والغلظة والتخلف وتعتمد على ما يمارسه الناس من أعمال وتجارب وخبرات وما يراكمونه من معارف وعلوم ونظريات وتنهل مما يكتسبونه من محيطهم الاجتماعي وعلاقاتهم

¹ هنتنجتون (سامويل) ، صدام الحضارات، ترجمة طلعت الشايب ، شركة سطور ، المعادي، القاهرة، الطبعة الثانية، 1999، ص.203.

ببعض وتقترب من المعرفة والتكوين والتحويل والفلاحة والحذق والفهم والذكاء والتسوية والتقويم والفكر الثاقب وسعة الاطلاع وتدل على العادات والتقاليد والمأثورات والسلوك المشترك المتناقل من جيل إلى آخر وتشير إلى الفنون الجميلة والإنسانيات والأداب.

غني عن البيان " أننا نتناول كلمة الثقافة في معنيين: 1- منتجات أنظمة رمزية، ومؤسسات خاصة بمجتمع. 2- المنتجات الرمزية المقومة اجتماعيا كأصناف جمالية مستقلة ذاتيا (الفن) "1. بناء على ذلك يبرز التثقيف بوصفه حركة تتقدم نحو الكمال بواسطة الارتقاء وعن طريق النمو المعرفي. وبالتالي تحمي الثقافة الإنسان من النزوات العدائية وترفعه فوق الحياة الغريزية وتميزه عن بقية الكائنات وتنزع عنه القوى التدميرية وتدفعه إلى إنتاج الخيرات وانتزاع النافع من الطبيعة والحفاظ على الحياة وتثبيت الوجود البشري وتتكون من الاستعدادات الضرورية لتنظيم العلاقات الاجتماعية وتوزيع المنافع².

ليست الثقافة معرفة ومقدرة للسيطرة على الطبيعة بل هي أيضا الأسلوب العام للحياة التي يتميز بها مجتمع معين والسلوك المكتسب الذي يمكن وصفه به أنواع النشاط والمواقف والرؤى والنظم القيمية. ان الثقافة هي التي تجعل الكائن البشري فريدا وما تميز هذا الحيوان الاجتماعي عن غيره وتمكنه من التلائم مع

¹ روا (أوليفيه) ، الجهل المقدس ، زمن دين بلا ثقافة ، ترجمة صالح الأشمر، دار الساقى، بيروت، الطبعة الأولى، 2012 ،ص.55.

² فرويد (سموند) ، مستقبل وهم، ترجمة جورج طرابيشي، دار الطليعة ، بيروت ، الطبعة الأولى، 1974، ص.70.

محيطه الطبيعي ومن التعارف والاندماج مع بقية أعضاء المجتمع والتكيف مع أنماط حياتهم المتنوعة.

نستخلص من ذلك أن الثقافة ليست ظاهرة بيولوجية تستند على الطبع والمزاج والمواد العضوية بل هي كل ما يضعه الإنسان في محيطه الطبيعي بالتعاون مع غيره وهذا الكل المركب الذي يتكون من الفردي والجماعي ومن الرمزي والمادي ومن المؤسسات والمعتقدات ومن العادات والأعراف والقوانين والشيم.

هكذا تتميز الثقافة بالطابع العام وتغطي معظم جوانب الحياة اليومية وتتراوح بين الثبات والتغير. وبالتالي ليست الثقافة شيئاً ينضاف إلى الحياة بل قوام تدفقها ودم وجود الشعب وهذا الكل السائد لديه من لغة ودين.

تنمو الثقافة وتتطور حينما توجد فئة من المجتمع تعمل بجهد ومثابرة وتضحوا بنفسها من أجل الشأن العام وتعبير عن طابعها الديناميكي والتفتح والتجدد حينما تتفرغ فئة أخرى للتأمل والتنظير والتذوق والإبداع وتظل هذه الثقافة قوية ومستمرة طالما تمارس النقد على ذاتها وتفكر خارج نسقها الخاص وتذبذب وتتدرج وتضعف وتقرض حينما تسقط في التقليد والتماثل والتكرار وتهمل الاختلاف والتنوع والخلق.

2- في تحول الثقافة إلى حضارة:

"تنمو الحضارة في دائرة النفعي، وتنمو الثقافة في دائرة القيمي"
كلود ليفي - شتراوس

بعض من الفلاسفة يزدرى كل تفريق بين الحضارة والثقافة ويقر بوجود قرابة متينة بينهما تصل إلى حد التطابق مثل سغموند فرويد ويتصورون القرابة على غرار العلم والتقنية والبعض الآخر مثل ماكس فيبر يعملون على التمييز بينهما ويجعلون مفهوم الثقافة يدل على القيم والمعاني الروحية التي يضيفها الإنسان إلى الطبيعة بينما يلصقون بالحضارة دلالة نفعية ويشيرون إلى الجانب المادي التنظيمي للتقدم العلمي والتكنولوجي ويتوقفون عند الخاصية التراكمية من جهة كون الحضارة ثمرة جهود للتحسين والتطوير تخص الظروف المادية التي يعيشها الإنسان وترتبط بتغيير المحيط الاجتماعي وترتكز على الصناعة.

المعنى الايثيمولوجي للحضارة يدل على التحضر والحضر والحاضرة وهو المدينة والمدنية والتمدين وتتميز الحضارة بالطابع الكوني وتنزل في إطار الزمن والتاريخ وترتبط بالتقدم والتحول نحو الأفضل. بالرغم من وجود حضارة واحدة في كل عصر إلى جانب عدة ثقافات قومية فإن الحضارة تفترض وجود ثقافات متنوعة للغاية يقوم بينها تحالف والتقاء ولا صراع وإقصاء مع محافظة كل ثقافة على ما يخصها. إذا كان صاموال هنتغتون يكشف عن العلاقات العدائية بين الشعوب وتفجر الحروب بشكل مستمر بين الدول ويقول بصدام الحضارات فإن عمونيل كانط وبول ريكور وروجي غارودي وغيرهم يقولون بحوار

الحضارات ويدعون إلى إقامة حالة السلم بشكل دائم بين الدول وتكثيف روح التعاون والصدافة. بيد أن الحضارة معرضة إلى النكوص والانحطاط وقد تعرف عودة بالبشرية إلى حالة الهمجية والتوحش وذلك بسبب الغزو والاستيلاء والغلبة من طرف حضارة أخرى حققت صعودها بشكل مفاجيء وسريع.

إذا أرادت هوية ثقافية معينة أن تجتاز مسافة الإبداع الحضاري فإنها مطالبة بفك الغربية عن العالم والتخلص من الفراغ الذي يغمر الحياة اليومية والتوقف عن التهاكك على أشكال المدنية ومداواة الذات المغرقة في القدم وإعادة النظر في الإنسان وإعادة بناء العلوم وتغيير البنية العميقة للعقل والمجتمع. بيد أن الحضارة تولد حينما يحصل تطور في وسائل الاتصال وتراكم في الاقتصاد وتداخل في العلاقات تبسط هوية معينة ثقافتها على الكون وانتشارا في العالم وتتمركز على ذاتها وتجد التأييد من الهويات الأخرى.

" من غير الممكن صهر جميع الشعوب في بوتقة واحدة على أساس خاصة مشتركة تجعل منها مجتمعات بدائية أو جاهلة وهذه مصطلحات مشكوك في صحتها تطلق على كل شكل من أشكال الحياة الاجتماعية التي استمرت إلى عهد قريب ولا تزال مستمرة إلى الآن في بعض الحالات"¹

من المعلوم أن التحضر ينبنى بالأساس على محاربة التعصب وتشجيع التنوع وينتقل من المواجهة بين الثقافات إلى التكامل الكوني بينها ويجعل من التعددية والاختلاف وضعية للاعتراف

¹ ليتش (إدموند)، كلود ليفي - شتراوس، البنيوية في مشروعه الأنثروبولوجي، ترجمة ثائر ديب، دار الفرقد، دمشق، سوريا، الطبعة الثانية، 2010. ص. 203.

المتبادل والتسامح. كما ينشر التحضر التوافق بين البشر عن طريق تشبيك العلاقات البيداتية والبيثاقية ويجسر الهوة بين الأغيار ويعتمد بالأساس على اللغة بوصفها سيرورة حية للتفاهم عن طريق الحوار والترجمة والتثاقف.

3- تبدل الأطوار الحضارية:

" كان يمكنهم القبول بفكرة وجود ثقافات مختلفة، ولكن لا توجد في نظرهم سوى حضارة واحدة هي الثقافة الغربية بماهي نتاج المسيحية وهي بهذه الصفة متفوقة على الثقافات الأخرى. وهم يعتقدون بوجود تقدم أخلاقي، معنوي واجتماعي"¹

تنقل الثقافة المجتمعات من الفوضى إلى النظام ومن اللاشكلى إلى الشكل وتتطور وتصل إلى مجدها وقمتها حينما تنتصر على رغباتها الأنانية وتصوراتها الضيقة وتتعالى على الانتماءات الجهوية والمحلية والقطرية وتتخلى عن الإقصاء والتمركز على الذات والنظرة العنصرية وتستبدل اهتمامها بالجزئيات والمصالح القريبة وتنشد الغايات الكلية للنوع البشري وتسعى إلى تحقيق الأبعاد الروحية وتطلب الكلي والمطلق والكوني وتشرع الاختلاف وتعترف بالتنوع وتجعل من التعدد والكثرة فضاء للتلاقي والتخاصب وفرصة للاثراء. لعل أهم شروط الترقى الثقافي إلى الطور الحضاري هي الانفتاح والمرونة والنهل من الأغيار والاستفادة من الثقافات الأخرى ويحدث ذلك عن طريق المثاقفة والفعل البيثاقى والاحتكاك والنقل والمحاكاة وتقدم

¹ روا (أوليفيه) ، الجهل المقدس ، زمن دين بلا ثقافة ، مرجع مذكور، ص.101.

الإضافة وتعيش حالة ابداعية على الصعيد المادي والتقني وفي المجال الروحي والفني.

لكن ماهي الأسباب المؤدية بالثقافة الى التحجر؟ وما الذي يجعل حضارة تذبل وتموت بعد سؤدد ومجد؟

يقول شبلنغر في هذا الاطار: "تتحجر ثقافة فجأة، فتموت ويسيل دمها وتخور قواها فتصير حضارة".

أسباب هذا التراجع والانحطاط هي كالاتي:

- عندما تتمكن ثقافة معينة من تحقيق الاكتمال الداخلي والخارجي وتبلغ الأهداف المرسومة.

- عندما تعود الثقافة الى الاهتمام بارضاء الغريزة والجوانب المادية على حساب ما هو روعي وتهمل العقل والابداع الفني وتتوقف عن طلب المطلق.

- عندما تقع في فخ محاكاة الثقافات الأخرى وتصاب بداء التقليد والاستنساخ والاعتراب الثقافي وتتوقف عن الابداع والتجدد والخلق.

- عندما تصاب بمرض الوله الذاتي ويتكاثر فيها الخطاب الافتخاري والنكوص واجترار الماضي وتهمل أهمية الوعي بالزمن ويسيطر عليها حراس التاريخ التذكاري وتكتفي باعادة انتاج نفسها وتخليد الذكريات.

- عندما تنتصر فيها أحد المحددات وشكل من الثوابت على البقية وهي العرق والدين واللغة والنظام السياسي وتتشكل دوغما اقصائية وتسيطر ايدولوجيا السلطة الرسمية على الفضاء العام.

- عندما يغيب نمط المثقفين المجددين الذين يمارسون التحليل والنقد والتغيير والالتزام ويبرز نمط آخر من المثقفين

التقليديين الذي يقتصرون على التبرير والشرح والتفسير ونشر
لثقافة السائدة.

- دخول الثقافة عصر الامبريالي ورغبتها الشديدة في
الاستحواذ والهيمنة على الشعوب والمجتمعات المجاورة وتحولها
الى قوة عسكرية تفرض هوية مابعد ثقافية وتجعل من النمط
الامبراطوري شكلا من الاقامة في العالم.

- تجاوز الغرابة المطلقة أو الغريبة الجذرية التي من جانب
الذات تجاه الثقافات المغايرة والاعتراف بوجود الاختلاف بين
الذاتي والأجنبي ووحدة المصير والاعتماد على الترجمة لفهم
الأخر الثقافي.

" الترجمة لا تطرح فقط عملا فكريا نظريا أو تطبيقيا ولكنها
تطرح مشكلة أخلاقية تتمثل في تقريب القارئ من الكاتب
وتقريب الكاتب من القارئ... مما يعني ممارسة الضيافة
اللغوية"¹

لكن ماهي المخاطر الناتجة عن هذا التصحر الثقافي؟ وماذا
يحدث للثقافات حينما تسقط الحضارة؟ وهل يمكن الاستئناف
وتحقيق الانطلاقة الجديدة والاسترجاع الحضاري؟

¹ ريكور (بول) ، عن الترجمة، ترجمة حسين خمري، منشورات الاختلاف- الجزائر،
الطبعة الأولى، 2008.ص.46.

خاتمة

"ظهر مفهوم تساوي الثقافات (في المكانة والتعقيد) ونسبويتها، مما أدى الى تعليق مفهوم الحضارة المدركة بوصفها الانجاز المادي والمعنوي لثقافة معينة واختفت الأحكام التقويمية"¹

لقد ارتبط التطور المعاصر للعولمة بزوال الصفة الإقليمية وانتقاص سيادة الدولة الوطنية وفشل مشروع الحداثة وانقلاب حركة التنوير على سياسة امبريالية كليانية وفقدت العلمنة العديد من المكاسب أمام المد التكنولوجي وفي ظل عودة الديني عن طريق المتحولين الجدد أو إعادة إنتاج الماضي بتنشيط ذهنية التحريم وتركيز مؤسسات التبشير والدعوى وبواسطة التوريث والإرساليات الخيرية وهيمنة المقدس على الوعي.

حينما التقى الديني بالثقافة حصل اصطدام بينهما وتم القضاء على الهوية الثقافية باسم الديني المحض وأدرج الثقافي في دائرة الوثني والديوي في مقابل القدسي بدل التعامل مع الدين بوصفه جزء من الثقافة. كما أن الحضارة الغربية بررت تمركزها لا من جهة تفوقها الثقافي في شكلها الديوي على بقية الهويات بل بوصفها ملهمة بالدين على الدوام وقادرة على منح دين محض أعلى من كل ثقافة وعابر للمجتمعات. غاية المراد أن الاستئناف الحضاري يطرح في إطار الاستقلال الذاتي للثقافات وتساويها في المكانة ونسبيتها المعرفية والمعيارية وتتوقف على اندراج الديني

¹ روا (أوليفيه) ، الجهل المقدس ، زمن دين بلا ثقافة ، مرجع مذكور ، ص.107.

ضمن الثقافة والتعامل معه بوصفه أحد الرموز الثقافية وليس كل الوعي الفكري الذي يمنح الهوية الثقافية أسسها والإطار العام الذي يغطي الحياة اليومية. من هذا المنطلق يجب رد التعددية الثقافية إلى أصولها العلمية والقيام بعلمنة غير عنيفة للدين وذلك برده إلى الثقافة بدل أن يؤكد عالميته عن طريق الهيمنة على الهوية والتأكيد على الإيمان المحض والتحرر من الذوق الجمالي وجعل النظرية اللاهوتية هي مرجع الأحكام الثقافية المسبقة فيما يتعلق نمط الحياة والفرد. إذا كان التنقف هو السيرورة التي يكتسب بمقتضاها الفرد ثقافته الخاصة فإن التحضر هو المسار الشائك والمعقد الذي يقطعه شعب بأسره في سبيل الترقى والتقدم والحصول على درجة من التمدن والتحديث. لكن ما حيلة حضارة إقرأ من أجل العود على بدء؟ هل تقيم مأتما على الدين أم تحرص على اندراجه الثقافي؟

مراجع الفصل الخامس

Assoun (Paul Taurent), nature ,
inconscient et culture, in *Analyses et
réflexions sur la nature*, E. Marketing, 1990.

هنتجتون (صامويل)، صدام الحضارات، ترجمة طلعت
الشايب، شركة سطور، المعادي، القاهرة، الطبعة الثانية،
1999.

فرويد (سغmond)، مستقبل وهم، ترجمة جورج طرابيشي،
دار الطليعة، بيروت، الطبعة الأولى، 1974.

ليتش (إدموند)، كلود ليفي - شتراوس، البنيوية في
مشروعه الأنثربولوجي، ترجمة نائر ديب، دار الفرقد، دمشق،
سوريا، الطبعة الثانية، 2010.

ريكور (بول)، عن الترجمة، ترجمة حسين خمري، منشورات
الاختلاف- الجزائر، الطبعة الأولى، 2008.

روا (أوليفيه)، الجهل المقدس، زمن دين بلا ثقافة، ترجمة
صالح الأشمر، دار الساقى، بيروت، الطبعة الأولى، 2012.

الفصل السادس

كيف يتحقق العيش المشترك

في ظل التصادم بين الحضارات؟

"إن التاريخ البشري هو تاريخ الحضارات وانه لمن المستحيل أن نفكر في أي شكل آخر من تطور البشرية"¹

في البداية يفرق هنتنغتون بين الحضارة في صيغة المفرد والحضارات في صيغة الجمع ويقدر فكرة الحضارة بوصفها معيارا ونقيضا لفكرة الهمجية ويعتبرها مثلا للمجتمع المتحضر على خلاف المجتمع البدائي ويقر بوجود حضارة إنسانية عامة وكونية وثقافات قومية تابعة وبعد ذلك فإنه يستشكل العلاقة بين الحضارة والثقافة ويعتبر مفهوم الحضارة كيانا ثقافيا ويشترك كلاهما في الإشارة إلى نمط الحياة العام للبشر ويتضمنان القيم والمبادئ والمؤسسات وأنماط التفكير التي تعطي لها الأجيال المتعاقبة في مجتمع معين منزلة فريدة.

بيد أن ما يلفت الانتباه إلى تفرقة الأمان بين تضمن الحضارة للآلية والتقنيات والعوامل المادية والتطور التكنولوجي وبين

¹ صامويل هنتنغتون، صدام الحضارات وإعادة بناء النظام العالمي، ترجمة مالك عبيد أبو شهيوه ومحمود محمد خلف، الدار الجماهيرية للنشر والتوزيع، ليبيا، طبعة أولى، 1999، ص.101.

احتواء الثقافة على القيم العالية والمثاليات والخصائص العقلية والفنية والأخلاقية للمجتمع. ولكنه يخفف من هذه الفروقات ويشيد باستيعاب المجتمعات المهمجة وغير المتمدنة وغير المتغيرة للثقافة بل يذهب إلى اعتبار الحضارة فضاء ثقافي ومساحة تتشكل من ظواهر ثقافية ويقر في نهاية الأمر بأن " الحضارة هي ثقافة كتبت بحروف كبيرة" ويقصد الحضارة نسق من العادات والأبنية المادية والمعنوية التي تشكل نوعا من الكيان التاريخي لشعب معين وبالتالي يصبح التحضر عملية أصلية من الخلق الثقافي يترجم بها شعب قدرته على العمل والاجتهاد والإبداع. وهكذا تمثل الثقافة الموضوع المشترك في تعريف الحضارة. وتكون الحضارة المصير المحتوم من عملية المتأقفة وكيانا ثقافيا في أوسع معانيه تتميز بالشمولية وتعمر طويلا وتتطور وتتكيف ولكنها تعرف المجد والازدهار والفناء والانهايار¹.

لكن ما الفرق بين الثقافة والحضارة وبين المتأقفة والتحضر؟ وكيف يتم الانتقال من الثقافة إلى الحضارة؟ وهل العلاقة بين الثقافات هي مبنية على التعاون والتواصل أم على المغالبة والصراع؟ وما سبب التصادم بين الحضارات؟ وهل يمكن تفادي هذا التصادم وتأسيس أرضية للتلاقي والتفاهم بين الشعوب؟ و الي أي حد يتحقق العيش المشترك في ظل التصادم بين الحضارات؟

بعد ذلك يقر الكاتب بأن " الحضارات هي القبائل الإنسانية وصادم الحضارات هو صراع قبلي على المستوى العالمي..."

¹ صامويل هنتغنتون، صدام الحضارات وإعادة بناء النظام العالمي، مرجع مذكور، صص 103-104.

والعلاقات بين جماعات من حضارات مختلفة لن تكون حميمي فهي عادة باردة وغالبا عدائية"¹. على هذا الأساس إن من بين أسباب المواجهة هو الانحراف نحو التعامل مع الحضارات من زاوية اعتبارها كيانات سياسية وليست كيانات ثقافية والإشارة إلى الحضارة الغربية عالميا بوصفها حضارة كونية وإلى الغربنة باعتبارها نمط التحديث ونموذج التمدن وانتشار الحضارة من محتواها التاريخي والجغرافي والثقافي وتبرير ذلك بأن الغرب هو الحضارة الوحيدة التي تشكلت في اتجاه دائري وليس من خلال مساهمة شعب أو دين أو مجال جغرافي وبالتالي نفي مساهمات الثقافات والشعوب الأخرى في نقل الحضارة إلى أوروبا. والحق " أن الشعوب لا تستعمل السياسة لمجرد أن تدفع بمصالحها قداما ولكن أيضا من أجل تحديد هويتها. إننا نعرف من نحن فقط عندما نعرف من لسنا نحن وفي أغلب الأحيان عندما نعرف أولئك الذين ضدنا"².

زد على ذلك اعتماد الحضارة الغربية على الميراث الكلاسيكي للإغريق والرومان وعلى التقاء جوهراني بين الديانتين اليهودية والمسيحية (الكاثوليكية والبروتستانتينية) ومساعدة اللغات الأوروبية على النقل والترجمة والانفتاح والإضافة وكذلك استجابة الغرب نفسه إلى عملية التحديث وتكريس سيادة القانون والتعددية الاجتماعية والكيانات التمثيلية وتقديس الفردانية وتصدير البحث

¹ صامويل هنتغنتون، صدام الحضارات وإعادة بناء النظام العالمي، مرجع مذكور، ص.367.

² صامويل هنتغنتون، صدام الحضارات وإعادة بناء النظام العالمي، مرجع مذكور، ص.74.

عن الرخاء في دولة الرفاه. علاوة على ذلك يضيف هنتنغتون أسباب أخرى مثل:

- مشاعر التفوق (مركزية الذات الحضارية) نحو شعب يعتقد أنه مختلف جدا عن الشعوب الأخرى.
- مشاعر الخوف من المجهول ومن صعود قوة أخرى منافسة أو فقدان الثقة في ذلك الشعب.
- صعوبة التفاهم مع ذلك الشعب بحكم وجود اختلافات في اللغة والدين والنموذج الحضاري المتبع.
- فقدان التجانس مع ذلك الشعب فيما يتعلق بالعلاقات الاجتماعية وتصورات الحياة ورؤى العالم.
- الانتشار الدائم للصراع نتيجة عدوانية للبشر وحاجتهم الدائمة إلى صناعة الأعداء لتحديد هويتهم¹.
- هيجان أزمة الهوية لدى البشر والتقارب على أساس الارتباط بالأصل الثقافي والمهم عند البشر هو الدم والعقيدة والإيمان والعائلة.
- معظم الصراعات في العالم ليست اقتصادية أو إيديولوجية بل لأسباب ثقافية ومن أجل تأكيد الهوية الثقافية وهي أكثر المصادمات خطورة لأن توزيع الثقافات في العالم يعكس توزيع القوة.

- تراجع الإنتاج الاقتصادي للغرب وانحسار القدرة العسكرية وانبعث الثقافات غير الغربية من سباتها ومنافستها الجدية على الإنتاج دفع بالدول المتقدمة إلى الدفاع عن نفسها

¹ صامويل هنتنغتون، صدام الحضارات وإعادة بناء النظام العالمي، مرجع مذكور، صص 244-245.

بزرع الفوضى في العالم وخلق الحروب والتصدعات والفتن الداخلية قصد التفرقة والإضعاف والإلهاء.

" ليس هناك أصدقاء حقيقيون بدون وجود أعداء حقيقيين. إننا ما لم نكره الآخرين فلن نستطيع أن نحب أنفسنا... وبالنسبة إلى البشر الذين يبحثون عن هوية ويعيدون اختراع نسب عرقي جديد فإن الأعداء شيء جوهري. وان أكثر الأعداء قابلية وأكثرهم خطرا هم أولئك الذين يقيمون عند خطوط الصدع بين حضارات العالم الكبرى." ¹ لكن كيف يمكن تجنب حرب عالمية بين الحضارات؟

- التقليل من صدام الحضارات يكون من خلال تقوية الحضارة في تفردا وخصوصيتها
- الكف عن النظر إلى الغربنة على أنها نموذج التحديث والتمدد وفسح المجال لنماذج أخرى
- إيجاد توجه علماني يتجاوز الحضارات المتصارعة نحو مستوى أعلى من التحضر والتحديث
- بناء نظام دولي مؤسس على حوار الحضارات والسلام والتضامن والتفاهم ومعادي للهمجية بوصفه الضمان الأكيد ضد قيام حرب العالم
- الحفاظ على الطابع المتعدد للحضارات والسمة المتنوعة للثقافات بالنسبة للسياسة العالمية.

- إذا كانت الإيديولوجيا تفصل بين الشعوب وتزيد من درجة العداء وتغذي الشعور بالكراهية فإن دور الثقافة يكون في

¹ صامويل هنتغنتون، صدام الحضارات وإعادة بناء النظام العالمي، مرجع مذكور، ص71.

الاتجاه المعاكس وتزيد من درجة التحضر والتقارب والتعاون بين الشعوب.

" إن الثورة ضد الغرب كانت أصلا مشروعة بالتأكيد على عالمية القيم الغربية وهي الآن مشروعة من خلال التأكيد على تفوق القيم غير الغربية"¹.

لكن في نهاية المطاف إلى أي مدى تشكل الحضارة الأوروبية للغرب هي الحضارة العالمية للعالم؟ هل الغرب مستثنى من نمط المجتمعات التي تفترض بأن تاريخها قد انتهى؟ كيف نستطيع بيان صعود وهبوط تطور الحضارات الإنسانية؟ وماذا تمتلك المجتمعات غير الغربية عموما فيما بينها عدا الحقيقة بأنها غير غربية؟ هل بالحفاظ على الطابع المتعدد للحضارة العالمية نتجنب حربا بين الثقافات؟

المصدر:

صامويل هنتغنتون، صدام الحضارات وإعادة بناء النظام العالمي، ترجمة مالك عبيد أبو شهيو ومحمود محمد خلف، الدار الجماهيرية للنشر والتوزيع، ليبيا، طبعة أولى، 1999.

¹ صامويل هنتغنتون، صدام الحضارات وإعادة بناء النظام العالمي، مرجع مذكور، ص186.

الفصل السابع

الأنثربولوجيا الثقافية

بين البنية والاختلاف

"إن تحديد ما هو فطري وما هو مكتسب في سلوك الإنسان قد يكون مجالاً مثيراً للبحث إذا ما كان هذا التحديد ممكناً"¹

الأنثربولوجيا الثقافية هي أحد مناهج العلوم الإنسانية التي حلت محل الأنثولوجيا عند فرايزر وتايلور التي ادعت معرفة مباشرة بأحوال الشعوب البدائية وسعت إلى اكتشاف الحقائق الأساسية بطبيعة النفس البشرية من خلال المقارنة بين عناصر وتفاصيل الثقافة البشرية على صعيد عالمي. كما تقدمت الاتجاه الوظيفي عند برونيسلاف مالينوفسكي الذي هدف إلى تبيان كيفية قيام الجماعة الغربية بوظيفتها بوصفها نظاماً اجتماعياً وركز على الفروق القائمة بين الثقافات البشرية أكثر من التشابه.

بيد أن ميزة المنهج الأنثربولوجي البنيوي عند كلود ليفي شتراوس تكمن في دراسة السلوك الثقافي الذي يتخذ شكل نظم اجتماعية كالعائلة ونظام القرابة والتنظيم السياسي والإجراءات

¹ اموند لبيتش، كلود ليفي شتراوس، البنيوية في مشروعها الأنثربولوجي، ترجمة ثائر ذيب، دار الفرق، دمشق، طبعة ثانية، 2010، ص217.

القانونية والعبادات الدينية والعادات والتقاليد والنظام الاقتصادي وذلك بهدف تحديد العلاقة والتأثير المتبادل بينها سواء بالنسبة للمجتمعات القديمة التي نعرفها عن طريق الآثار التي تركتها أو فيما يتعلق بالمجتمعات المعاصرة عن طريق الرصد المباشر.

يعبر شتراوس عن حاجة التحليل البنوي إلى وضع كل التبديلات الممكنة وفحص الأدلة التجريبية على الأساس المقارنة بقوله: "يشتمل المنهج الذي نتبناه على العمليات التالية: (1) حدد الظاهرة المدروسة بوصفها علاقة بين اثنين أو أكثر من الحدود أو العناصر، الحقيقية أو المفترضة، (2) ضع جداولاً للتبديلات المحتملة بين هذه الحدود، (3) تناول هذا الجدول بوصفه الموضوع العام للتحليل، هذا الأخير الذي لا يتمكن من كشف الروابط الضرورية إلا عند هذا المستوى، فالظاهرة التجريبية لا تكون عند بداية النظر فيها سوى تركيب واحد بين عدد من التركيبات الممكنة الأخرى، والتي ينبغي بناء نظامها مقدماً".¹

لقد شرع شتراوس للاختلاف وأمن بالتنوع بين الثقافات ونقد نظرية الانتشار الثقافي التي تقر بذيوع السمات الثقافية عن طريق اقتباسها أو بالهجرة من منطقة إلى أخرى وتؤكد أهمية هذا الانتشار في نمو الثقافة البشرية وقدرة الاختراعات الجديدة وأهمية الاستعارة المستمرة والسمات المشتركة في تاريخ الإنسان. لقد ضم المنهج الأنثروبولوجي الاجتماعي كل من البنوية والجيولوجيا والألسنية والتحليل النفسي والماركسية والأنتوغرافيا

¹ كلود ليفي شتراوس، الطوطمية اليوم، الترجمة الأنجليزية، ص16. ذكره اموند ليتش، كلود ليفي شتراوس، البنوية في مشروعها الأنثروبولوجي، ص37

والتاريخ وتناول نظرية القرابة ومنطق الأسطورة ونظرية التصنيف البدائي.

على كل حال تهتم الأنثروبولوجيا البنوية بمسائل تطور الإنسان بدءاً من أشكال حيوانية وتوزعه الحالي في جماعات عرقية متميزة بصفات تشريحية أو فسيولوجية وتدرس أيضاً مراحل تطوره الأخيرة بوصفه نوعاً بيولوجياً والمراحل التي قادته في ظروف مختلفة عن الأنواع الحية الأخرى إلى اكتساب اللسان.

"على الرغم من أن الأنثروبولوجيا الطبيعية تلجأ إلى معارف ومناهج متفرعة من العلوم الطبيعية فإنها تؤول إلى حد كبير إلى دراسة التحولات التشريحية والفيزيولوجية الناجمة بما يتعلق بنوع حي معين عن ظهور الحياة الاجتماعية واللسان ومنظومة قيم أو بكلام أصح ظهور الثقافة."¹ من هذا المنظور يوجد الإنسان في وضع بيو-ثقافي، فهو في منطقة وسطى بين الغريزة والعقل وبين التوحش والتحضر وبين الطبيعة والثقافة وبين البداوة والحضارة. ولكن ماذا يضيف تشكل الثقافة إلى ظاهرة الطبيعة؟

غني عن البيان أن الثقافة في معناها العام هي الحصول على قدر معين من التربية والتعليم واكتساب نشاط معين عند فئة معينة تمتلك صفات المثقف، أما المعنى الخاص للثقافة فيشير إلى جميع الأنشطة بين أفراد المجتمع الواحد وبالتالي هي المظهر الخارجي للسلوك المكتسب الذي تؤلف عناصره قدراً مشتركاً ويتناقله أفراد مجتمع معين وبالتالي الإنسان كائن ثقافي والثقافة لا تنحصر في فئة دون غيرها ولا وجود لمجتمع غير مثقف. هكذا تدل الثقافة

¹ كلود ليفي شتراوس، الأنثروبولوجيا البنوية، ترجمة مصطفى صالح، منشورات وزارة الثقافة، دمشق، 1977، ص406.

على طريقة حياة يتميز بها مجتمع وتحتوي على مجموعة من الأنماط السلوكية وتتضمن جملة من الممارسات المشتركة الموروثة والمتطورة وتنقسم إلى جانب مادي تقني وجانب معنوي ذوقي. من المعلوم أن الدراسات الأنثروبولوجية تعتمد على ثنائية الطبيعة والثقافة وتعتبر الإنسان كائن طبيعي وثقافي في ذات الوقت ولا يمكن الفصل بين العوامل البيولوجية والعوامل الاجتماعية في تكوين المحيط الذي يعيش فيه الناس بل ثمة تداخل بين العناصر الطبيعية والمعطيات الثقافية في تكوين الإنسان وبالتالي لا وجود لطبيعة خالصة وليس ثمة ثقافة غير متداخلة مع الطبيعة. كما تحاول النظرة الأنثروبولوجية التخلص من النظرة المعيارية التي تفضلا بين المجتمعات وفق ثنائية التحضر والتخلف أو الزوج المفهومي بدائي وتقدمي وتعامل جميع الثقافات وفق مبدأ المساواة وبطريقة موضوعية بالرغم من اعترافها بأن كل ثقافة لها حركيتها الخاصة وبنية مادية وبنية معنوية تعبر عن محاولات فهم ظواهر الطبيعة. " أما الاعتقاد بأن الإنسانية قد حلت في نمط واحد من الأنماط الجغرافية أو التاريخية فيستحيل أن يسود في تلك المجتمعات أو في مجتمعنا دون أن تكون السذاجة والأناية قد طبعتها ذلك أن حقيقة الإنسان لا تكمن إلا في اختلاف اجتماعاته وخصائصه المشتركة في آن معا.¹

كما يفسر كلود ليفي شتراوس الانتقال من الطبيعة إلى الثقافة بوصفه انتقال من النبيئ إلى المطبوخ ومن العري إلى التبادلات التجارية ويعتمد على دراسة الأساطير والفكر البري ومنظومات

¹ كلود ليفي شتراوس، الفكر البري، ترجمة نظير جاهل، المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر والتوزيع، بيروت، الطبعة الثانية، 1987، ص298.

القرباة وتفسير تحريم سفاح المحارم (الزواج الداخلي والخارجي والنفثيلي والأحادي والمتعدد) وضبط قانون التبادل ويرى أن كل مجتمع يتمثل بعض القواعد ويعدل شروط استمراره الفيزيائي وفقها ويشجع بعض أنماط الاتحاد ويستبعد الأخرى ويقوم بتطبيق منهجي لعدد من المعايير الأخلاقية والاجتماعية والاقتصادية والجمالية.

لهذا السبب يقر شتراوس بأن مسألة التعارض بين الطبيعة والثقافة ليست معطى أوليا ولا مظهرا موضوعيا لنظام الكون بل عملا دفاعيا حفرته الثقافة في دائرتها قصد تأكيد وجودها وتواطؤها الأصلي مع الحياة.

إن إقامة التعارض بين النظام الطبيعي والنظام الثقافي هو إبداع من صنع الثقافة ويهتدي بحضور أو غياب اللغة المنطوقة واستخدام الرموز في العمليات المعقدة للتواصل ويكتسي مظهر قصدي وتناول تركيبى لسيادة تراتبية وتدرجية وفق آليات مترابطة وبنيات دماغية وتحولات أدائية وتشريحية في الدماغ. والحق أن " بين الثقافة والطبيعة مقايضة تعطي المتشابه لتنال المتغاير وهي تجري تارة بين الناس أو في ما بينهم وتارة بين الحيوانات والناس... أما الاختلافات فينتزعها الإنسان من الطبيعة ويحملها على الثقافة... فتصبح شعارات تتميز بها الجماعات وتنفي بواسطتها الصفة الطبيعية عن اتحادها"¹.

هكذا يبقى ظهور الثقافة لغزا إنسانيا ونتاجا طبيعيا ويخضع إلى المجتمع أكثر منه إلى الفرد ويقتضي العودة إلى جملة من القواعد والمجموع المعقد من المواضع والمؤسسات والتحريم

¹ كلود ليفي شتراوس، الفكر البري، مرجع مذكور، ص.134.

الجنسي للأقارب. من المنطقي أن تمتلك كل قاعدة اجتماعية مثل هذا التحريم صفة الكونية ولكنها تطبق في وضعيات خاصة وفي ذلك يصرح شتراوس ما يلي: "نفترض أن كل ماهو كوني وشمولي، لدى الإنسان، ينتمي إلى مستوى الطبيعة ويتميز بالتلقائية، وأن كل ماهو خاضع لقاعدة ينتمي إلى الثقافة ويمثل ماهو نسبي وخصوصي"¹.

في المجمل العلامة المميزة للثقافة ليست الأشياء المصنوعة ولا يتوقف على إعادة تعريف الإنسان بكونه صانع أدوات بل اللغة المنطوقة هي التي تمثل كيان الثقافة والواقعة الثقافية المميزة وإحدى الاستعدادات التي يتلقاها الإنسان من التراث المحيط به وتتشكل عبر تفصل العلامات، وكذلك تمثل اللغة الحالة الفعلية التي أنجز عبرها الإنسان عملية الانتقال من الطبيعة إلى الثقافة بل هي ملكة تواصل لساني وأداة تعبير وإعلام وأكثر مظاهر النظام الحضاري اكتمالا. "فها هنا بين الثقافة والطبيعة مقايضة تعطي المتشابه لتتال المتغاير وهي تجري تارة بين الناس أو في ما بينهم وتارة بين الحيوانات والناس... أما الاختلافات فينتزعا الإنسان من الطبيعة ويحملها على الثقافة... فتصبح شعارات تتميز بها الجماعات وتنفي بواسطتها الصفة الطبيعية عن اتحادها"².

في نهاية المطاف تحد الفرد بصورة حتمية قوانين لاشعور مجهول ولا زمني والتي هي قوانين الكون ويترتب عن ذلك أن الحرية والقدرة الخلافة للإنسان ودور الفاعل التاريخي هي مجرد

¹ كلود ليفي شتراوس، البنيات الأولية للقرابة، الطبعة الفرنسية 1971، ص.10.
² كلود ليفي شتراوس، الفكر البري، ترجمة نظير جاهل، المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر والتوزيع، بيروت، الطبعة الثانية، 1987، ص.134.

أوهام وبالتالي النزعة المضادة للإنسانية والمثالية المادية جعلت شتراوس يفترض وجود بنيات تفسر الظواهر ولا يمكن إرجاعها إلى أي شيء آخر ويتبنى تصورا سلبيا عن التاريخ والتطور الزمني والذاتية والتقدم ويرى أن الإنسان يتحول من ذات فعالة إلى مجال تمارس فيه الأنساق والبنيات والاحتميات اللاواعية تأثيرها الفعال وسيطرتها.

وبالتالي ليست البنية معروضة للملاحظة المباشرة بل تفلت من دائرة الوعي العادي والمعنى الأول ليس هو الأحسن وليس ماثلا بل منشأ ولا يتم استخراج السمات الأساسية والثابتة للظواهر إلا من طرف الوعي العلمي حيث يتم الكشف عن السمة اللاشعورية المجهولة للبنيات التي يستعملها الإنسان دون أن يصنعها.

علاوة على ذلك تضع البنيوية بين قوسين النشاط القصدي للوعي وترفض الرجوع إلى المعاش ولا تزعم امتلاك الوعي بل تعتبر الوجود الواعي للكائن يطرح مشكلة لا يمكن حلها وتدرس منتوجات النشاط وتصعد إلى حقيقته اللاشعورية ولا تبالي بالعمليات التاريخية والتعبيرات الواعية عن الظواهر الاجتماعية بل تعطي اعتبار أكبر إلى النماذج وتنتقل من دراسة المضامين الشعورية إلى دراسة الأشكال اللاشعورية وتقر بأن البنية المعهودة للظواهر تفلت من الوعي.

وبالتالي لا تعطى المعقولة العلمية في التجربة المعيشة في مستوى الإدراك الحسي بل ثمرة عملية إنشاء نماذج ومنظومات من الأشكال ضمن لغة رمزية ومعالجة جبرية. عندئذ لا تتوقف البنيوية عند التشابه والثوابت والواحدية عند دراستها للمجتمعات

بل تنتج المعرفة العلائقية والفوارقية وترکز على الاختلاف والتحول والفوارق الدالة بوصفها تمثل البنية المعقولة للنسق الاجتماعي.

لكن ما الفرق بين الثقافة والحضارة وبين المثاقفة والتحضر؟
ومتى تنتقل الثقافة إلى الحضارة؟ وإلى أي حد تمثل الحضارة نقطة اللاعودة مع الهمجية؟

مراجع الفصل السابع

- كلود ليفي شتراوس، الأنثربولوجيا البنيوية، ترجمة مصطفى صالح، منشورات وزارة الثقافة، دمشق، 1977،
كلود ليفي شتراوس، الفكر البري، ترجمة نظير جاهل، المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر والتوزيع، بيروت، الطبعة الثانية، 1987،
كلود ليفي شتراوس، البنيات الأولية للقراءة، الطبعة الفرنسية 1971.
اموند ليتش، كلود ليفي شتراوس، البنيوية في مشروعها الأنثربولوجي، ترجمة ثائر ذيب، دار الفرقد، دمشق، طبعة ثانية، 2010.

الفصل الثامن

الدين والسياسة في الزمن المبكر للإسلام

"ان مشكلتنا نحن المنتسبين إلى الإسلام منذ قرون لا تكمن في عدم تطبيقنا للإسلام بل في أننا لم نفهمه بعد".
د. علي شريعتي

لقد تشابكت صلة المقدس بالدنيوي وحضر السياسي بقوة في دائرة الديني وتم العثور على الإيمان في قلب الشك وصدق الناس بماذا هبط من الوحي بالرغم من حالة الإنكار والتردد والإعراض ولكن ظلت الحيرة متصاعدة وسط اليقين وتكاثرت موجات المعاندة والمعارضة والرفض والارتداد والخروج بعد إظهار التأييد والمبايعة والمناصرة والولاء وتم التحول منذ بداية الإسلام من وضع التنزيل إلى مرتبة التفصيل وتشكلت علاقة اتصال متشابك ومعقدة بين المصدر الإلهي للوحي والمضاف الإنساني في التجربة التاريخية. لقد حدث انتقال جوهري في الزمن المبكر للإسلام من توظيف السياسة لفائدة الدين بغية تدعيم الإسلام وتبليغ الرسالة ونشر الدعوة إلى توظيف الدين لفائدة السياسة بغية تركيز الدولة الفتية وتدعيم أركان الحكم الصاعد والخروج من المجتمع القبلي ما قبل الدولة الذي يتميز بالتناحر والفوضى إلى الوجود المدني ما بعد الدولة الذي يشهد ميلاد التنظيم الإداري وبعث الوزارات والدواوين والقضاء وتولية الولاة في الأقاليم. لقد اندلع

صراع، لم يهدأ إلى الآن، بين العلماء والحكام حول امتلاك المشروعة والسلطة وظهر في كل مرة في شكل جديد مثل الصراع بين الفقهاء والمحاربين أو بين القلم والسيوف. لكن من امتلك زمام المبادرة في التاريخ الإسلامي المبكر؟ هل السياسي أم الديني؟ ولمن آلت الكلمة في النهاية ومن انتصر؟ هل انتصر المنطق الاعتقادي أم المصلحة السياسية؟ ولماذا وقع الاكتساح وساد التزمت؟

من المعلوم أنه توجد بعض الشذرات السياسية في القرآن تتعلق بالحكم والسلطة والشورى والأمة والقيادة والتدبير والاستيلاء والغلبة وتوزيع حول الإمامة والخلافة والإمارة والوزارة والعناية والرعاية وتتحرك ضمن حقل دلالي مشبع بمفاهيم العدل والمساواة والقسط والمسؤولية والحق والتشريع الجيد والاستقامة والميزان والمنفعة وتفرق بين المفسد والمصالح وبين الأنظمة المهلكة البائدة والأنظمة الفائزة المعمرة.

كما يمكن تصور بعض القواعد الأخلاقية والتربوية التي تفيده في تهذيب السلوك السياسي للحكام وافترض جملة من المبادئ النافعة في توجيه العمل السياسي تساعد على الارتقاء بالبشر من التنافر إلى التعاون.

من جهة المقابلة تبدو بعض الطقوس والشعائر والممارسات والمعتقدات مهينة بطبعها للتوظيف السياسي وللاستعمالات دنيوية مثل الصلاة والحج والأعياد وكل التجارب الإيمانية التي تتم بصفة جماعية ويكثر فيها الاختلاط والاشتراك وتحدث في الفضاءات العامة وتشتترط التكافل والتعاون وتبادل الرموز والقيم.

اللافت للنظر أن الإسلام على خلاف معظم الأديان السماوية الأخرى قد عرف نجاح النبي في إقامة الدولة في المدينة وتوحيد القبائل العربية وإعطاء للمنتسبين إلى الديانات الأخرى حقوق الأمان والمواطنة وحرية المعتقد، غير أن المنعرج الخطير قد حصل أيام الفتنة والصراع على السلطة حينما تم انتهاك الحكم عنوة وجعله ملكا وتوريثه وبالتالي السماح بقيام دولة ثيوقراطية استبدادية تنادي بمبدأ الحاكمية وتعمل على تطبيق الشريعة وإقامة الحدود مع تبني قاعدة رفع المظالم.

ما يجدر ملاحظته أن وظيفة الدين الإسلامي لم تكن حسب القرآن والحديث إنشاء دولة تجبر الناس على اعتناق الدين الجديد وأن الإسلام لم يعرف من وجهة نظر ثقافية وحضارية قيام الدولة السياسية المدنية بل أشكال حكم تتراوح بين الإمارة والإمبراطورية والمملكة وترتكز على الفقه السياسي والآداب السلطانية.

لقد احتاج النبي المصطفى إلى تقديم جماعته الدينية لا من حيث هي مجموعة من الموحدين بالله والمؤمنين بالقرآن وبنبوته والمعاد فقط بل بوصفها بديلا سياسيا لأنظمة الحكم المتغيرة ليتمكن من التوسع واكتساح الفضاء وتحشيد الأنصار وبسط النفوذ وتوسيع السيطرة على الثغور وتحدي الإمبراطوريات المجاورة. غير أن الحكام الدنيويين الذي جاؤوا بعد تجربة دولة المدينة احتاجوا إلى المرجعية الدينية من أجل كسب الشرعية وصبغ هالة القداسة على ممارساتهم اليومية واستندوا إلى الفتاوى الفقهية لكي يبرروا أخطائهم.

لقد عرف الإسلام المبكر اعتماد استراتيجيتين متعاكستين تتكون من المحايثة من أجل التبليغ الرسالي والتعالي من أجل بناء السيادة السياسية للجماعة الصاعدة وكانت الغاية من الحركة الأولى التدخل في التاريخ لترسيخ مؤسسة النبوة والمجاهرة بالدعوة بينما هدفت الحركة الثانية إلى تشكيل الكيان السياسي.

هذا المنعرج يؤرخ لبداية التوظيف السياسي للدين ويؤذن ببداية تشكل الأحزاب السياسية والفرق الدينية وحاجة كل فريق سلطوي إلى أيديولوجيا إيمانية تؤسس له مشروعية صراعه على الحكم وتساعده على كسب التأييد الاجتماعي وتكريس الانقسام السياسي للأمة عن طريق إحداث البدع ومحاصرة الاجتهاد.

بيد أنه توجد آليات الفعل السياسي وطرق إدارة شؤون الجماعة السياسية المذكورة في الوحي وتم أخذ مواقف سياسية واضحة في الإسلام منحازة إلى الفقراء والمضطهدين ومعارضة للظلم الاجتماعي والاقتصادي وممانعة للاستبداد السياسي والانحلال الأخلاقي ووقع اعتبار التفاوت والطبقية والاحتكار والغش والكذب والرياء أشكال من الفساد والإفساد في الأرض يجب الابتعاد عنها وإصلاح عواقبها. كما يطالب الإسلام الأنبياء والرسل والمؤمنين بأن ينصروا المحتاجين ويغيثوا المظلومين وأن يصارعوا المحتكرين والطغاة ويحملوا على الفاسدين والمستغلين ويقودوا نضال الناس من أجل استرداد الحقوق والمطالبة بالعدالة والمساواة والقسط في توزيع الثروات ومعالجة الآفات والاستشارة في مصير الأمة.

لقد انقسم المسلمون وتفرقوا بين قائلين بالوصية في الملك والتعيين بالانتماء والدرجة وبين المشترطين للإجماع وانعقاد

البيعة الكبرى واختيار الأجدد ولكنهم اتفقوا على السيادة للأمة والطاعة لأولي الأمر. ما عدى بعض المدارس الكلامية والفرق الدينية التي أقرت حرية الأنفس وتصدت للسلطة الخارجة عن دائرة العدل وشرعت الثورة على الظلم ودافعت على كليات الحياة والمال والدين والعرض والعقل والنسب.

منتهى القول هو حصول تفاعل بين الديني والسياسي في الإسلام وفي البداية وقع تقديم السياسي من أجل خدمة الديني قصد نشر الدعوة على طول الفترة التي سبقت تشكل دولة المدينة ولكن بعد ذلك وقع تقديم الديني على السياسي من أجل التوسع وإخضاع الأمم المجاورة للدولة في فترة الانتشار والتحول إلى نمط إمبراطوري من التواجد في العالم وانتزاع الاعتراف بالمسلمين كجماعة دينية تحمل مشعل الحضارة. غاية المراد أن ما يحتاجه الإنسان المعاصر اليوم ليس تطبيق الإسلام بحذافيره وإنما بذل الجهد لفهمه على ضوء ثقافة العصر ومعرفة أين يبدأ الديني وينتهي السياسي ورسم الحدود الفاصلة والواصلة بينهما. لماذا ترك نبي الإسلام نظرية الحكم ومفهوم الدولة ضمن باب الدراية بشؤون الدنيا؟ ألا تحتاج البشرية والمسلمين - على حد عبارة جورج برنارد شو- إلى رجل مخلص يفتدي بالنبي محمد ليحل مشاكل العالم؟

الفصل التاسع

رسالة الإسلام بين العرب والعجم

"إذا لم يبق دين قومي منفرد ينبغي التسامح مع جميع الأديان التي تتسامح مع غيرها بقدر ما لا تنطوي عقاندها على شيء مضاد لواجبات المواطن".

جان جاك روسو، في العقد الاجتماعي

الفرضية التي تحتاج إلى الاستقصاء والتدبر هي أنه لا يوجد إسلام واحد بل تعدد في الإسلام بمعنى أنه ثمة تصورات تاريخية للإسلام ولا يقتصر الأمر على تصور موحد منسجم يعتنقه الجميع ويطبقه على أرض الواقع إذ هناك تفاوت كبير بين الإسلام في حد ذاته والإسلام التاريخي وبين الظاهرة القرآنية والفكر الإسلامي، وما يشرع تلك الفرضية ليس كثرة المذاهب من سنة وشيعة وخوارج أو تعدد الملل والنحل من بهائية وقديانية ودروز وصابئة ويزيدية بل هو ما نراه الآن من صراع حول هذا الدين ومن قتال بين معتنقيه ومناوئيه بحيث تحدث البعض عن "الإسلام في الأسر" وتذكر البعض الآخر القول المأثور: "كلكم يبكي فمن سرق المصحف" وادعى الجميع أنه المؤمن المخلص المنتمي إلى الفرقة الناجية وتصاعدت أسهم الفتاوي سواء لمنح البركة

والتعظيم للمريدين أو من أجل التكفير والتحريم للمعاندين والكل يغني على ليلاه دون أدنى تربيث أو تنسيب.

غير أن الحدث المدهم هذه الأيام هو أن الإسلام لم يعد البوصلة الهادية لمسيرة الحضارة عند العرب وأن العرب فقدوا قبلتهم الإبراهيمية وتاهوا في صحراء الوجود وبالتالي سلموا مشعل العناية بالمقدس إلى الأمم الأخرى وقد اختصر أحدهم الأمر بقوله: إنها عملية خطف مبرمجة للإسلام من العرب إلى غيرهم؟ فمن خطف الإسلام ولماذا؟ وكيف فرط العرب بهذه السهولة في كنزهم الثمين وقد عدوا من المؤتمنين على الرسالة ومن المستخلفين في الأرض؟ وماذا سيفعلون بعد أن حصل الذي حصل؟ هل يسارعون إلي استيراد الإسلام غير العربي حتى يستأنفون التجدد الحضاري أم هم مطالبون بالاستنكار ونسيان النسيان؟ وعن أي إسلام غير عربي نتحدث؟ وماهي مشروعية وجوده؟ وهل قدر الإسلام أن يكون عربيا وقدر العرب أن يكونوا مسلمين؟ وهل أنزل الإسلام كرسالة للعرب دون سائر الأمم أم هو كتاب للعالمين؟ كيف نقدر على التمييز بين الخيط الأبيض والخيط الأسود في كل ما يقال اليوم حول عملية خطف الإسلام؟ ما نسعى إلى تأكيده هو التعامل مع الإسلام كوسيلة ومع الانسان العربي كغاية، إذ لا خوف على الإسلام من السرقة والخطف فهناك من يحميه ويضمن استمراريته أما الانسان العربي فقد صبت على رأسه جميع كوارث الكون ويتعرض يوميا إلى عملية خلع للكرامة بالمعنى الحقيقي للكلمة ونخشى أن يتمادى في تجربة ضياعه في العالم ولذلك عوض أن يكون الانسان العربي في خدمة

الإسلام ينبغي أن نجعل الإسلام في خدمة هذا الانسان العربي حتى نصلحه مع نفسه ومع العالم.

إذا شخصنا واقعنا الحضاري بعمق ونقننا بين طيات تاريخنا نجد تلقيات متنوعة للإسلام واستعمالات ذرائعية متعددة له، إذ الكل لون الإسلام بلون الخصوصية اللغوية والاثنية والثقافية التي يتبناها ويعتقدها وبالتالي فإن الإسلام الصافي كجوهر الهي نفيس قد تلوث بالموروثات الدخيلة التي اختلط معها واحتك بها¹، وهكذا يجوز لنا أن نتحدث عن إسلام مدني وإسلام جمهوري وإسلام ليبرالي وإسلام ديمقراطي وإسلام اجتماعي وإسلام اشتراكي وإسلام تقليدي وإسلام عصري، وكل واحد له مميزاته وتوجهاته التي تفرقه عن غيره، فالي أي مدى يكون الإسلام على هذا النحو؟ ما ينبغي الانتباه إليه أن الإسلام لم يخطف من العرب فحسب بل من قبل كل من اطلع عليه وتفاعل معه سلبا أم إيجابا وأن الخطف ليس فرضية بل واقعة مؤكدة، فهو لم يخطف لا من قبل الهنود فقط أو الفرس ولا الأتراك فحسب أو الغرب بل العرب هم الذين تخلوا عن كنزهم الثمين وقدموه لغيرهم دون مقابل وعيونهم مفتوحة في وضح النهار، إنهم هم الذين اختطفوا من التاريخ وتعرضوا إلى عملية تغيير وجهة نقلتهم من الاهتمام بصنع المستقبل والتخطيط الاستراتيجي له إلى الدفاع عن الماضي والاستماتة في صيانة مفاخره من التلف.

زيادة على أن الإسلام هو بطبعه حمال أوجه والنص القرآني يدعوك منذ الوهلة الأولى إلى تجاوزه وخطفه عن طريق الفهم

¹ Voir Mathieu Guidère, *Etat du monde arabe*, edition de boeck, Paris, 2015.

والتدبر والتعقل والتأويل، كما أن هذا الدين ليس مقتصرًا على العرب بل هو موجه إلى البشرية كافة ولا يكون العرب خير أمة أخرجت إلى الناس إلا إذا أمروا بالمعروف ونهوا عن المنكر وتراحموا في ما بينهم وكانوا أسوة حسنة لغيرهم وهذا الشرط لا يحوز عليه العرب الآن وهنا ولذلك هم في الدرك الأسفل من السلم الحضاري بل تسخر من تخلفهم وجهلهم جميع الأمم الأخرى.

بيد أن الأمر الذي يجب أن نتوقف عنده أن الإسلام وقع خطفه وتدجينه من قبل الأنظمة الاستبدادية والإمبراطوريات الاستعمارية من أجل تطويعه وترويضه واستخدامه لتحقيق مصالحها وأغراضها من أجل إحكام السيطرة وتأييد الوضع القائم إلى ما لا نهاية وهنا وقع إنتاج مجموعة من الأوهام وأسطرتها حتى يظل الجميع يدورون في فلكها ولا يهتمون بمشاكله الحقيقية وينتبهون إلى ما يحدق بهم من مخاطر وما يحاك ضدهم من مؤامرات. انه من نافلة القول أن نميز بين نوعين من الإسلام أين ما كان طالما أن القرآن لم يقرأ بعد بشكل موضوعي وطالما أن الإسلام نفسه لم تتكشف فلسفته إلا جزئياً+ : الإسلام الشمولي الذي يخدم الحكومات ويحافظ على الأنظمة القائمة وهو تصور يميني رجعي متحالف مع السلطات المستبدة والعروش والشركات متعددة الجنسيات وإمبراطوريات العولمة المتغترسة في وجهها الحربي الاقتصادي الإمبريالي، والإسلام المدني الذي يظل في خدمة الشعوب يقاوم الظلم وينتصر لقيم العدل والحق ضد الجور والاستغلال وهو تصور على يسار التاريخ متحالف مع الطبقات الناشئة ويعبر عن آمالها وتطلعاتها ويعيد الأمور إلى نصابها

والرسالة إلى نقطة انطلاقها ومنابتها الأولى ويعطي للبعد العربي دور الريادة في التجدد الحضاري المنتظر، النمط الأول هو إسلام التقليد والتطبيع والركود والانحطاط تروج له فضائيات التنويم الإيماني على طريقة عمر خالد والنمط الثاني هو إسلام رأب الصدع والتوحد والانبعاث والثورة والمقاومة الذي يعمل على إعادة إدخال العرب إلي التاريخ من البوابة الرئيسية حتى يمسكوا بزمام الريادة ويشرعوا في صنع المستقبل الكوني بأنفسهم في اللحظة التي يتصالحون فيها مع خصوصياته ويرفعون رؤوسهم عاليا باعتراز. المطلوب اليوم التخلي عن النظرة الشمولية السلطوية للإسلام لأنها سبب البلاء وأصل استفحال الاستبداد وتسارع نسق الاستعمار والانخراط في مشروع الإسلام الليبرالي بماهو تنوير أصيل يجمع بين الهوية العربية السردية والفهم العقلاني التقدمي للوحي ويستتير بقيم التيار الأممي المناهض للعولمة وكل أشكال التمييز العنصري بين البشر ومن محاسن الإسلام الليبرالي أنه يجعل من الدولة في الإسلام دولة مدنية لا دولة دينية ويكفل حق المواطنة للجميع ومساواة كل الناس أمام القانون ويقوى من نقاط الاستثبات والصمود في وجه التحديات والأزمات والحروب ويحترم الحريات الشخصية وبالخصوص حرية المعتقد ويتماهى هذا التصور الاعتقادي المتحرر مع مقولة الدين المدني الذي قال بشأنها روسو في كتابه في العقد الاجتماعي: "هناك مجاهرة بالعقيدة الدينية مدنية خالصة، من شأن صاحب السيادة أن يحدد موادها لا كالمعتقدات الدينية تماما وإنما كمشاعر اجتماعية لا يمكن للمرء بدونها أن يكون مواطنا صالحا ولا رعية مخلصة..." فما هي خصائص هذا الدين المدني؟ يقول

روسو في نفس الكتاب: "يجب أن تكون عقائد الدين المدني بسيطة وقليلة العدد ومحددة بدقة دون تفسير أو تعليق. إن الإيمان بوجود اله قادر، ذكي، محسن، بصير، مدبر، وبحياة ثانية، وبسعادة الصالحين وعقاب السيئين وبقدسية العقد الاجتماعي وبالقوانين هي العقائد الايجابية. أما فيما يتعلق العقائد السلبية فإنني أقصرها على واحدة هي عدم التسامح إنها تدخل في العبادات التي استبعدناها"¹، فمتى نرى الإسلام وقد استصلح فأصبح ديناً مدنياً؟ يعتقد البعض أن العرب اليوم مطالبين بتحقيق الموامة بين الإسلام والعلمانية والديمقراطية أو تتبني خيار الإسلام الاحتجاجي والذي يقلد الماضي ويحتذي بالسلف ويعسكر الحياة السياسية ويشرع للجهاد دون ضوابط وقتل الأعداء دون تمييز أو الانخراط في الإسلام الليبرالي من أجل اتقاء شر العدو بمحاباته وإرضائه حتى نجنب المنطقة ويلات الحرب والدمار ونتعض من تجربة العناد السياسي الفاشلة التي اتبعتها الأنظمة الشمولي والتي انتهت بإعادتها إلى العصور الحجرية وطمس معالم المدنية منها ولكن ما يجدر ملاحظته في الختام أن جميع هذه الاقتراحات غير ممكنة على صعيد التجربة التاريخية للأمم لتباعد رؤى العالم وأشكال تدبره وتنافر التقاليد والموروثات وبالتالي لا خيار بالنسبة للعرب اليوم إذا ما أرادوا السؤدد سوى عصرنة اسلامهم وعلمنته بشكل جذري وتحويله من دين روحاني غيبي إلى دين مدني جمهوري يجمع بين الديمقراطية والعلمانية وبين الحرية والعدالة

¹ روسو (جون جاك)، في العقد المدني، مرجع مذكور

وبين السلطة والسيادة حتى يفكوا أسوار الشمولية التي حجت أنواره ويفجروا طاقاته التجديدية الخلاقة من مكانها وإذا لم يفعلوا ذلك ولم يعتبروا من دروس الأمم الأخرى وبالخصوص تجارب الآباء الحمر في أمريكا اللاتينية وتجارب اليابانيين والكوريين والصينيين مع عقائدهم الدينية ويعوا بخطورة المرحلة لربما استبدلوا بقوم غيرهم يتفقهوا فيتوحدوا وينهضوا ويتقدموا نحو الطريق الواثق للمدنية!

المرجع:

روسو (جون جاك)، في العقد المدني، مرجع مذكور
Mathieu Guidère, *Etat du monde arabe*, edition de
boeck, Paris, 2015.

الفصل العاشر

الفكر الإسلامي بين اختزال

الإيديولوجيا وادعاء اليوتوبيا

مقدمة

"ان منشأ ظهور مشكلة الأيديولوجية الدينية هو العلاقة الشديدة بالدين وفي نفس الوقت بالحياة العزيزة والكريمة في هذا العالم"¹

كان من المعتاد النظر إلى الإسلام على أنه دين متحرك ضمن جدلية العقل والوحي والواقع وحلقة الاجتهاد والاستنباط والتأويل والتفسير من جهة ولكن تم التعامل معه بوصفه مجرد دين ثابت يعتمد على مؤسسات مستقرة وركائز اعتقادية متجذرة في وجدان المؤمنين ورسالة راسخة بالرغم من تغيرات الزمن هي النبوة والقرآن الكريم والحديث الشريف وتجارب الصحابة وأهل البيت التي تركزت في الذاكرة والتراث والتقاليد والتاريخ. ولقد تسبب في هذا الانزياح ما تعرض له الاسلام من أدلجة وما خضع له

¹ سوروش عبد الكريم، الدين العلماني، تعريب أحمد القبانجي، دار الانتشار العربي، بيروت، الطبعة الأولى، 2009، ص185.

من اختزال ايديولوجي وكذلك الطموح اليوتوبي الذي غمره والحلم بتنزيل المطلقات المثالية في الحقول النسبية. لكن لو حاولنا المقارنة بين الاسلام والايديولوجيا والاسلام واليوتوبيا فإننا قد نعثر على فوارق جمة بينها.

لقد تم التعامل مع الإيديولوجيا على أنها تدرج ضمن اختصاص علوم السياسة والاقتصاد والاجتماع والتاريخ والفلسفة وتدل على التشويه والتحريف والمغالطة وتقابل بين التمثيل والممارسة وبين الواقع والعلم وبين الأشياء كما ترسم في الأفكار والأشياء كما تبدو في العالم دون أحكام مسبقة وآراء ظنية.

بينما يتبادر للأذهان أن الإسلام بعيد كل البعد عن الإيديولوجيا وأي تصور لتداخل بينهما هو بمثابة إجراء حوار بين الصمّ ورسم تقاطع بين خطين متوازيين. فالإسلام ليس مجرد دين يدخل في التنظيم الاجتماعي للحياة السياسية لأكثر من مليار من البشر ويتكون من جملة من المسلمات الأساسية هي الإثبات الدائم والمطلق والجزري بالمتعالى الإلهي وإنما هو واحد من الحضارات المؤسسة للبشرية ويعبر عن جملة من الوقائع شديدة التنوع والثراء. أما عبارة إيديولوجيا فيصعب السيطرة عليها وذلك لتعارضها الضمني مع الحقيقة وإحالتها على الذات وارتكازها على بنية تحتية ذات قاعدة مادية اقتصادية. وسبب هذا التباعد هو سمو المقدس المتعالى الذي جاء من الله في الكتاب المبين وحمله الصدوق الأمين إلى العالمين عن التاريخ المحايث الذي صنعه البشر في قهرهم للطبيعة ومعركتهم الطويلة مع العجز والهشاشة والنشر وطغيان المادة وتقلبات السياسة وتفجر العنف التدميري والمنازعات بين الطبقات والمجموعات والدول.

زد على ذلك ما يعرفه الإسلام في الحقبة المعاصرة من تنامي عالمي وإقبال كبير من طرف المعتنقين الجدد وتساعد على مستوى المنزلة الثقافية والاهتمام الأكاديمي وفي المقابل يشهد الخطاب الإيديولوجي خسوفا وقرب نهاية وتحول إلى والموضوع الأبرز للنقد الفلسفي بل إن أجمع معظم الناشطين عن أفول نجمه من ساحات النقاش السياسي. علاوة على ذلك الإسلام ينتمي إلى المجال الديني ويحمل وجهة نظر إيمانية إلى جوانب الحياة الدنيوية والأخروية بينما الإيديولوجيا تندرج ضمن المجال الاجتماعي وتلقي بظلالها على السياسة والعلم والوعي الإنساني. علاوة على أن الإيديولوجي هو الديماغوجي الذي يتقن فن المغالطة والخطابة ويحرص على نشر أصور المذهب ويتقن فن الدعاية والإشهار عن طريق التأثير والتمويه والترغيب والتلاعب بالعقول بينما المسلم هو المعتقد في الإسلام ويتميز بالطيبة والصدق ويؤثر القناعة والاعتدال والسلامة والتعفف.

والحق أن الإسلام قادم من الشرق نحو العالم ويحمل لواءه العرب وتشع قبلته على جميع أنحاء المعمورة عن طريق لغة الضاد والألسن المتفاعلة معها ترجمة ومثاقفة بينما تمثل الإيديولوجيا ثمرة الفلسفة السياسية النسقية ومصنوعة في المخابر العقلانية الغربية واتصفت بنزعة التمرکز على الذات والتعصب إلى الخاص. لكن لعل كل ما اتفق حوله المفهوم أنهما قد تعرضا لاستعمال مفرط على مر التاريخ ووقع استهلاكهما بطريقة عنيفة وأشبعت دلالتهما بالكثير من ضروب الالتباس والغموض ويتعرض كلاهما للهجوم والازدراء من عدة جهات ويتم التقليل من دورهما في تطور التاريخ البشري.

على هذا الأساس كانت الأسئلة الإشكالية التي تنتبثق من هذا التشابك بين المدارين الإيديولوجي والديني كما يلي: ما منزلة الإسلام بين الإيديولوجيا واليوتوبيا؟ وأيها أنسب له الإيديولوجيا أم اليوتوبيا؟ هل يمكن أن نعتبر الإسلام دينا إيديولوجيا؟ كيف يمكن إدراج الإسلام ضمن دائرة الإيديولوجيا السياسية؟ ألا يقدم الإسلام تصورا شموليا للحياة عبرت به جماعة تاريخية عن حاجياتها الاجتماعية وموقعها في العالم وأولت نصوصه المقدسة وفق تصوراتها الثقافية ومصالحها الدنيوية؟ وبأي معنى يجوز لنا الحديث عن إسلام إيديولوجي؟ كيف نفسر ظاهرة أدلجة الإسلام التي تفرض نفسها بقوة اليوم؟ هل هي ظاهرة صحية ومفيدة للمسلمين ولل بشرية أم هي ظاهرة مرضية وضارت بالعالم؟ وهل من الممكن تحييد الدين الإسلامي عن التوظيف الإيديولوجي؟ كيف تمثل اليوتوبيا الأفق الرحب الذي يليق بالإسلام وينفذ المسلمين من ورطة الإيديولوجيا؟ وما المقصود بيوتوبيا الأمل والوعد والحلم؟ ألا يجدر بالعقل العربي المسلم العمل على بلوغ قراءة إنسانية للإسلام تضع الأمل اليوتوبي في مواجهة نقدية مع يؤس العمل الإيديولوجي؟ أيهما أقرب إلى حركة الفكر الإسلامي؟ هل الوقوع في الاختزال الإيديولوجي أم الادعاء اليوتوبي¹؟ لماذا يتم استبعاد الخيال الثقافي باعتباره الشبكة الرمزية التي منها البيئة العميقة للجماعة الدينية؟ ألا يمكن التقاط ثنائية الإيديولوجي

¹ Paul Ricœur, *l'herméneutique de la sécularisation, Foi, Idéologie, Utopie*, in *actes du colloque : herméneutique de la sécularisation*, organisé par le centre international d'études humaines et par l'institut d'études philosophiques de Rome, 3-8 Janvier 1976, aux soins de Enrico Castelli, Aubier éditions Montaigne, Paris, 1976, pp.49-68.

والبيوتوبي ونفدها والارتفاع بالفكر الإسلامي إلى ماورائهما والدخول في ما بعدياتهما؟ ثم ما السبيل إلى بناء هرمينوطيقا دينية للفكر الإسلامي خالية من كل اختزال ايديولوجي وادعاء بيوتوبي؟

1- أدلجة الإسلام وإضفاء المشروعية:

"إذا كان الناس في علاقاتهم يبدون في الإيديولوجية مقلوبين على رؤوسهم كما لو كانوا في الغرفة السوداء لآلة التصوير فإن هذه الظاهرة تتولد عن مجرى حياتهم التاريخية"¹

لعل النقطة المشتركة بين الإيديولوجيا والإسلام هي مسألة التعرض للتشويه باسم التطور والتعددية. فالإسلام يعرف منذ ظهوره الأول عدة تغيرات وتحويرات ويتكون من العديد من الملل والنحل والمذاهب وتتصارع حوله القراءات والتأويلات. أما الإيديولوجيا فتشهد أيضا انسيابية في الاستعمال والتوظيف وتؤدي مجموعة من الوظائف هي التحريف أو التشويه وإضفاء المشروعية على النظام الثقافي السائد بالاستيلاء على الثقافة الراقية في اتجاه مشروعها المهيمن وتتحول إلى آلية دمج وصهر للقوى المتنوعة.

ما هو متعارف عليه الإسلام من حيث دلالاته وتاريخه هو ضارب في القدم وغني عن التعريف ويفيض بالمعاني ويزخر بالعبر ويشكل البنية العميقة لوجدان المسلم ويرسم له الأفق الذي

¹ Marx Karl et Engels Frédéric, *l'idéologie allemande*, édition sociale, Paris, 1968,p50.

ينتظره ويظل قلبه موعود بملاقاة معاده. بيد أن غيرية الإله تظل غير مفهومة بالنسبة للبشر الفانين وحقيقته الملغزة تبدو متجلية في الوجود وحاضرة بقوة بالنسبة إلى المسلمين في كافة أرجاء الكون ولهذا السبب يقترح الإسلام خشية المخلوقات للخالق وتحليهم بالصبر والانتظار ويحفزهم على العمل والمكابدة من أجل تعمير الأرض والانتفاع بها. ومن البديهي القول أن الإسلام قد تعرض إلى عدة التحولات وشهد الكثير من العناصر الوافد من لحظة الحلم اليوتوبي لدى جيل الصحابة إلى واقع الدولة الإيديولوجية وتمقص الجماعة المؤمنة به دور الشخصية الرسالية التي حملت لواء التوحيد وأشعت بنور القرآن على الكون.

هكذا يبدو الإسلام ضروريا بالنسبة للجماعة التاريخية ليس لنشر الفضيلة والأخلاق في مجتمع تعمه الرذيلة ويدهمه الشر بل لتأسيس الدولة وتمكين الحكومة من إخضاع الناس وقهرهم والسيطرة عليهم. لعل أهم مسلمة ارتكزت عليها الإيديولوجيا الإسلامية هي أن القرآن يأتي في المرتبة الأولى وتفسيراته من قبل المجتهدين في مرتبة ثانية وأن المسلمين يحتاجون إلى التقليد والطاعة من أجل تحقيق التسديد على الكون. لقد آمن المسلمون باله واحد والأنبياء والرسل واليوم الآخر وخلود الروح وأهمية العمل الصالح للنجاة.

غير أن مكانة النبي في الإسلام مركزية وهامة ولا يمكن التقليل من شأن سيرته مع أصحابه وأحاديثه والطرق الحوارية التي اتبعها مع مناوئيه و تمثل التجربة النبوية التاريخية مصدر الهام متواصل للمسلمين على مر التاريخ ويتراوح التأثير بين التقليد والرغبة في الاستنساخ والاعتبار والاهتداء بالمنهاج

النبوي. لقد حاول الفقهاء والمتكلمين على غرار الغزالي وابن حزم والشافعي وفخر الدين الرازي والشاطبي والفلاسفة والحكماء على غرار الكندي والفارابي وابن سينا وابن رشد استخلاص الأحكام الكلية والقواعد العامة للدين الإسلامي وفق منهج أصولي عند الفريق الأول ومنهج عقلاني منطقي للفريق الثاني.

في هذا السياق يمكن الحديث عن استخدام السلطة السياسية المنبثقة من رحم الإسلام للإيديولوجيا الدينية لكي يتم تركيز هيمنة الحكام الجدد والعمل على توطيد أركان الدولة وبسط نفوذها على المناطق المجاورة. وبالتالي تم تحويل العلوم الإسلامية وخاصة الفقه والكلام والسيرة والحديث إلى واحدة من المؤسسات الرمزية للهيمنة الثقافية التي تخفي مصالح طبقية وتقوم بإضفاء المشروعية على الفئة السياسية الحاكمة.

غير أن الإيديولوجيا الإسلامية التي أنتجتها السلطة قامت بطمس الفكر النير واستبعاد الأصوات الحرة وإبعاد الكتابات المختلفة عن المدونة الرسمية واعتمدت على أطر صارمة لإنتاج الخطاب ونشره قصد المحافظة على وجودها وفرض هيمنتها على أتباعها وركزت هذا الخطاب السلطوي عن طريق التعليم والتفاسير. على هذا النحو تستولي إيديولوجيا سلطوية على الإسلام وتمنح المجتمعات التقليدية المتجانسة منظومات اعتقاد ومعنى زائف للعالم ولكن المجتمعات العصرية القائمة على التنافس والصراع والتقدم وجدت في الإسلام إيديولوجيا خاصة بها ولذلك قامت بدمج ظواهر متنوعة ومختلفة على غرار السحر والأسطورة والعبادات والطقوس والشعائر والمعاملات مع

منظومة الاتصال العصرية والتقنية والحداثة العلمية وجعلت الوعي الديني هو المحدد الخفي للوعي السياسي وألقت به في اللاوعي الجمعي للفاعلين والذاكرة التاريخية للمحكومين. من المفروض أن يُعبر الإسلام عن المدنية والمساواة والعدل ويكون رسالة تحضر ودعوة إلى التقدم للبشرية ويتضمن مبادئ الرفقة والتوادر والمحبة وينبذ العنف والاستيلاء والغلبة والظلم ويشجع على التراحم والصدقة. لكن البعض من المسلمين قد اتخذوا من الأوهام الغيبية والآراء الزائف والمعتقدات البالية وخداع الناس تجارة رائجة لهم وذلك لتحقيق بعض المآرب الشخصية الضيقة وحصد المواقع الاجتماعية والمنافع وتفادي العقاب السلطوي وخدمة لمشروع الهيمنة على الإنسان والتسيد على العالم.

ما يلفت الانتباه أن ما يحدث في الواقع الحالي للمسلمين هو سقوط غالبية المسلمين في آفة التمهذب والعلو وتحكيمهم الماضي سلطة مرجعية على الحاضر وترك منهج الحكمة وأسلوب الموعدة الحسنة واتباعهم التقاليد البالية والعادات السيئة وتخيبهم الاجتهاد العقلي واعتمادهم على سماع النصوص ومحاولتهم فرض آرائهم بالقوة. زد على ذلك غطت القراءات المعاصرة والتطبيقات المبتسرة والعنف التأويلي والنظريات التجزيئية الوحي وأوجد السياسيون البراغماتيون وفقهاء السلطة حوله خطابات غوغائية وتبسيطية.

لقد حصلت أدلجة الخطاب الإسلامي عندما تشكلت المذاهب والفرق في التاريخ السياسي للجماعة المؤمنة ولما أسست كل طائفة لنفسها مدرسة تدرس هذا المذهب وتبشر بأركانه وتنشر أصوله وتزاحم الطوائف الأخرى وفق قوالب جاهزة ونظرة

متعصبة تختزل جوامع الكلم التي حظي بها النبي في رؤى مليية ضيقة.

من هذا المنطلق كانت عملية تقاسم الإسلام من طرف الملل والنحل هو عملية أدلجة الدين الجديد وإدخال ماهو اجتماعي وثقافي في ماهو روحي ورمزي ولذلك تشكل تاريخ الفرق والمذاهب الدينية منذ ميلاد الإيديولوجيات الكبرى في التاريخ الإسلامي وحدثت صراعات بين القراءات بين الأحزاب السياسية.

إن تاريخ الإسلام يمثل شكلا من أشكال الإيديولوجيا والفكر الإسلامي تحول إلى جزء من الصراع الاجتماعي واندرج في خانة الانعكاس المباشر لوعي الفئات الاجتماعية التي عايشت التجربة التأسيسية الأولى ووجدت فيه غذائها الروحي وحاجياتها المعنوية ومصالحها الاقتصادية. لهذا السبب لا يتمتع التراث الإسلامي بالاستقلال المطلق عن التاريخ الحي ولا يمنع مصدره المتعالي من السعي إلى إنقاذ البشرية من الظلم والضياع والفرقة وتحقيق الخلاص من أشكال الاغتراب والعبودية والتوحش والعنصرية والتحارب ويطراوح بين إرضاء مطلب العزاء لدى المحرومين وإضفاء المشروعية على الموقع الاجتماعي الذي يظفر به بعض المحظوظين في إطار الصراع السياسي. على هذا النحو يعتمد التقاليد الإسلامية السلطوية على تقنية التبرير ويقوم بأدلجة النصوص وتحويلها من مجال المقدس إلى التجربة الدنيوية ويحتكم إليها بقوة في الحياة اليومية ويستند إليها للدفاع على مصالحه. كما تكونت بيروقراطية تتحدث باسم الإسلام وتعقلن النص وتسهر على تسيير أمور الخلاص وتمنح البركة للمؤمنين

وتحتكر لنفسها تصريح شؤون المقدس وتفرض طقوس مذهبية وتطالب الناس بالطاعة.

إن التركيز على قيم الورع والتقوى والولاء والطاعة في مجال الإسلام يعطي الأنظمة التسلطية المحافظة مشروعية الوجود بينما الإشارة إلى الإحسان والعدل والمساواة يمثل أداة احتجاجية ضد الظلم السياسي. لكن يوجد تباعد بين تمثيل الأنموذج الطهري الروحي في الإسلام وما يقتضيه من مثالية وتسام وتعفف وتعال عن الجزئيات والتفاصيل وتركيز على الكليات والممارسة العملية في التجربة العينية للمؤمنين وما يرتب عن الحضور في التاريخ والنشاط الاجتماعي والمشاركة السياسية من تنسيب وإجرائية ودنيوية وما يفرض عليه من أمراض الفصام والمثال الزهدي والاضطغان واللاتسامح والتعصب والتعالي. وبالتالي تتشكل دائرة الإيديولوجيا في الإسلام من منخيلات ومنعكسات وأصداء عن معاناة المسلمين في حياتهم الدينية وتتبع إستراتيجية الدفاع والولاء بادعاء الاستقلال الذاتي والتعالي على التاريخ وتأييد الصلاحية.

لقد استولت إيديولوجيا التحريف على الفكر الإسلامي وانتشرت تجارة بيع الأوهام وتراجعت اليوتوبيا الواعدة والقراءة الموضوعية وأفل الموقف النقدي واندثرت تجربة السؤال والشك لصالح اليقين والحقيقة المطلقة. إن قيمة تطبيق التحليل الإيديولوجي على الإسلام هو إعطاء أولوية مطلقة للنظرية العلمية على الرأي والجهل والخرافة والاستناد إلى الحقيقة والواقع والابتعاد قدر الإمكان عن الخيال والوهم والتذمر والتحسر والاحتكام إلى الممارسة والانغماس العمل والتجربة والتقليل من

الكلام الخطابي والتنظير الفارغ. بيد أن " مشكلة الإيديولوجيا هنا تتعلق بالفجوة بين الاعتقاد والادعاء وتتمثل في سد هذه الفجوة بما يوحي بالحاجة إلى نظرية جديدة في فائض القيمة لا ترتبط هذه المرة بالعمل بقدر ارتباطها بالقوة"¹.

ننتهي إذن إلى أن العملية التاريخية التي حرصت على أدلجة الإسلام من طرف الشريعة الاجتماعية التي دأبت على احتكار المعرفة والقوة والثروة لنفسها والإبقاء على الهرمية الاجتماعية مع بقية الفئات قد انتقلت سلسلة من الأفكار لا تحكي الحقيقة ولا تخبر عن الواقع الاجتماعي بل تتظاهر بذلك وتتصوره بنوع من الوعي الزائف والجهل المركب وبالتالي أوجدت جملة من التصورات الباطلة والأفكار الكاذبة ورتبتها في منظومة متماسكة واستعملتها لتحكم بها سيطرتها على المجتمع وتعمق سلطتها وتحقق بها مصالحها.

هل مارس الدين وظيفة إيديولوجية ايجابية في تاريخ المسلمين؟ وماهي الشروط الضرورية لكي تساهم الإيديولوجيا في تطوير ظروف حياتهم المادية؟ ومتى تصبح الإيديولوجيا نظرة علمية للواقع وتغيير له؟

1- الاختزال الإيديولوجي وإرادة التغيير:

" وبدلا من أن يجلس الإنسان متفرجا ومنفعلا للحوادث في العالم فإنه يهدف إلى خلق إرادة للتغيير"²

¹ جورج تابلور، المقدمة، بول ريكور، محاضرات في الإيديولوجيا واليوتوبيا، ترجمة فلاح رحيم، دار الكتاب الجديد المتحدة، بيروت، طبعة 2002، ص.15.

² سوروش عبد الكريم، السياسة والتدين، دقائق نظرية ومآزق عملية، تعريب أحمد القبانجي، دار الانتشار العربي، بيروت، الطبعة الأولى، 2009، ص.42.

لا تعبر الإيديولوجيا وفق ما يحدده لوي ألتوسير عن علاقات وهمية بين الأفراد والمجموعات ولا تخفي بالضرورة مصلحة طبقية وليست أمرا زائدا وعرضيا في التاريخ وإنما هي مناخ فكري يعبر عن علاقات المعاناة للناس بعالمهم وبنية أساسية بالنسبة إلى الحياة الاجتماعية وبهذا المعنى تنتمي إلى منطقة الوعي وتمثل وسيلة فعالة في التاريخ وتشكل نسقا من التمثيلات وتؤدي وظيفة تاريخية داخل مجتمع معين¹.

من هذا المنطلق يصبح الوعي الإسلامي وعيا اجتماعيا حقوقيا ويقدم تصورا كونيا للعالم ويحمل طريقا للخلاص الفردي والجماعي ويمتن العلاقات بين المجموعات ويقيم اللحمة الروحية للدولة ويقوم بدور سياسي وثقافي وتزداد الحاجة النفسية إليه من أجل تحقيق توازن الشخصية وتمساك البناء النفسي للأفراد.

لقد نظر بعض المفكرين إلى أن تحويل الإسلام إلى إيديولوجيا تتحقق منه عدة فوائد للشعوب المسلمة وخاصة حينما تمنح الإطار الثقافي لمواجهة الأعداء ومقاومة المزاحمين والوقوف في وجه المخالفين وبالتالي تستخدم الإيديولوجيا الإسلامية بوصفها بوصلة حضارية ووعاء ثقافي ضد التشتت والضياع.

لقد تحول الإسلام في زمن العولمة وفي ظل موجات التفكك التي تعرفها الدول العربية إلى ملاذ الطبقات المغلوبة وصار الخطاب الديني هو الخطاب الإيديولوجي القادر على التعبئة والتشديد والتأثير الرمزي على الجموع وأصبحت عملية تحريك المشاعر الدينية وإلهاب الحماسة حيلة مربحة في اللعبة السياسية

¹ Louis Althusser, pour Marx, édition Maspero, paris, 1972, pp 238-240

من أجل كسب التأييد والتعاطف واستقطاب الأنصار وممارسة الضغط على القوى الاجتماعية المنافسة. لقد وظف المسلمون دينهم لإيجاد حلول لمشكلهم التاريخية ولتنظيم شؤونهم السياسية وتعمير الأرض وتأمين الدنيا وتدبير أمور العالم ولكنهم أيضا حرصوا على إرشاد الناس إلى تأمين الآخرة وعمل الخير.

إذا كانت الإيديولوجيا هي دين الإنسان الحديث الذي يروم التطوير والتحسين والتكامل والعصرنة وذلك بتغليب لغة العقل على لغة الأهواء وإزالة الغموض والأساطير التي تلف العالم وتعرية الحقائق وإنارة الوقائع فإنها قامت بدفع الإنسان إلى الانخراط في الممارسة والابتكار والالتزام بمشروع إنساني وتغليب الفعل على النظر بدل البقاء في حالة الانفعال والتفرج على العالم وانتظار المصير والاستسلام للأقدار.

ليست مهمة الإسلام تفسير ظواهر الكون وإيجاد حلول لكل ألغاز الحياة وأسرار ظواهر الطبيعة وإنما دورها الحيوي هو حفز الهمم وإيقاظ العقول وتحشيد الإرادات من أجل التغيير والتطوير والارتقاء. وبالتالي يكون في هذا الصدد إيديولوجيا إرادة تغيير العالم وحركة اجتماعية نحو بناء إنسانية عادلة.

لقد ظهر الخطاب الإيديولوجي في الإسلام في الفترة المعاصرة وتميز باستخراج المفاهيم الحديثة من ثنايا التراث الديني وكسر شوكة الخطاب التقليدي بإفراغه من كل مضمون والتشكيك في مشروعيته المفترضة والتركيز على التغيير في المجال السياسي وإيضاح الفوارق في التصورات بين العالمين القديم والجديد.

كيف يمكن الانتقال من اعتبار الإسلام ديناً إيديولوجياً إلى التعامل معه بوصفها ديناً علمانياً؟ وهل بهذا المقصود هو الدين الواقعي أم الدين الإنساني؟ ومتى يتحول الإسلام من طقس كهنوتي إلى دين مدني؟

يجب التعامل مع الإسلام باعتباره معطى تاريخي وواقعة حضارية وموجود في التراث والتعامل مع هذا الأخير لا بوصفه جزء من الماضي بل النظر إلى أنه حي في نفوس المسلمين يوجه حاضرهم ومستقبلهم.

بناء على ذلك ساعد الاعتماد على العقل في الاجتهاد والتقيد بالمنهج الواقعي في التعامل مع النصوص على صيرورة الإسلام دنيوياً وتحوله التدريجي والبطيء إلى أمر دنيوي وبالتالي الخروج من العبادات إلى المعاملات ومن المسجد إلى المدينة والالتفات إلى هموم الناس والعمل على مساعدة المحتاجين.

لهذا السبب يجب التركيز في هذا المقام على أن الإسلام وسيلة وليس غاية ودين من أجل الدنيا ولم يجعل الدنيا للدين. كما أن محور العبادات والمعاملات هو خدمة و تنمية الإنسان جسد وروحا، فردا ومجتمعاً، خاصة وعامة. ولقد لعب الإسلام على مر التاريخ وفي مختلف الدول التي انتشر فيها دوراً سياسياً على المستوى الاجتماعي والسياسي ولم يبق محايداً في الصراع الدائر على السلطة والمصلحة بل تحول إلى عامل تقدم وعنصر حيوي في إرشاد الناس إلى المبادئ الكونية والقيم الإنسانية وساعد على ترسيخ المنهج الحضاري والأبعاد المدنية وضمن المنفعة والاقتدار والسعادة الدنيوية على السقوط في العنف والهمجية.

علاوة على ذلك يقترح بعض المفكرين عدم التعويل على جلب الإيديولوجيا من الخارج وعدم استنساخ الإيديولوجيا الغربية والتعويل على الذات وبناء إيديولوجيا إسلامية وتحويل الإسلام إلى سلاح إيديولوجي والاعتماد على العلوم النقلية في فهم الواقع التاريخي والرد على التحديات وفي حل المشاكل المستجدة.

" فالبحث عن المنهاج هو نهاية "التراث والتجديد" وبغيته الأولى، ومحاولة للعثور على منهاج إسلامي عام لحياة الفرد والجماعة... ويكون بمثابة الإيديولوجية التي يمكنها تنظير الواقع وتطويره."¹ غير أن الاقتصار في النظر إلى الإسلام من زاوية الإيديولوجيا قد يحدث الضرر به ويقوم بتحريف الدين وإلحاق الإهانة بمقدساته ورموزه ويشكل نظرة أحادية الجانب وتعامل انتقائي مع تاريخه المكثف وتراثه الغزير وفهم اختزالي تبسّطي يجفف الجوانب الروحية الثرية التي تخترنها حواضنه الدلالية ومنابته المتأصلة.

والحق أن "الدين أوسع من الإيديولوجية وأن تحويل الدين إلى أيديولوجية لا يفضي إلا إلى مسخ الدين وهزاله، فلو أننا نظرنا إلى الدين بجمبع شؤونه وتفصيله لرأينا أنه أغنى وأسمى من الإيديولوجية"²

¹ حنفي حسن، التراث والتجديد، موقفنا من التراث القديم، المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر والتوزيع، بيروت، الطبعة الخامسة، 2002، ص.185.

² سوروش عبد الكريم، الدين العلماني، مرجع مذکور، ص.180.

2- الادعاء اليوتوبي والأمل الإنساني:

"يجب أن نميز داخل كل دين بين ما هو ركيزة للطبقات السائدة وما هو ملجأ وملاد للطبقات المغلوبة"¹

مثلما يمارس الإسلام التاريخي وظيفة إيديولوجية معينة يتضمن أيضا عناصر يوتوبية ويشع بالحلم على العالم ويرسل حقايب من الحلم والأمل ويبشر الناس بالعود الجميلة ويرسم تجربة من الانتظارات وأفق من التحقيقات. لكن تراث الإسلام يتضمن العديد من العناصر التكوينية مثل الفقه والكلام والسيرة والحديث والتفسير والتصوف والإلهيات والعقيدة والشريعة والعبادات والمعاملات تحد من هذا الطموح التخيلي. كما تتميز منظومة الإسلام الدينية بالإيمانية والعقدية والأحكام التشريعية والحقائق المطلقة ولكنها تتسامح مع العقائد المغايرة والذهرية وتحتوي على رؤية ثيولوجية أخرى تراعي مصالح أنثربولوجية دنيوية.

لقد قاوم الإسلام الغش والرق والتدليس والاستعباد والتمييز ومنح الناس الكرامة والاحترام والاعتراف وجعل البر القيمة الأخلاقية التي تتحكم في سلوكات البشر وتزكي النفوس وتطهر القلوب من الرجس والكبر. والحق أن الإسلام دين استثنائي من جهة الحمولة اليوتوبية التي يكتنرها والنظرة الإستشراقية التي يصوبها والضديد الذي يدخره بين دفتاره والإعجاز البياني الذي

¹ Etienne Balibar, « problèmes de la recherche islamologique au Maroc », in *Islam et politique au Magreb*, CNRS, Paris, 1981, p.203.

يفتن به العقول والحكمة التي يبشر بها. في هذا الصدد يمجّد الإسلام تجربة الإيمان العملي ويدعو إلى لزومية معرفة الحقيقة المطلقة والجوهرية والتعرف على أسرار الكون بالعقل ومن خلال تدبير آيات الوحي والاحتكام إلى تجارب التاريخ ودروسه. كما يعول على القوى الإدراكية البشرية في فهم الدين وإدراك الحقيقة الإلهية والبعد الروحاني للكينونة ويتكون من الاعتقاد بالقلب والإقرار باللسان والعمل بالجوارح والإيمان بالمعاد والجزاء والعدل الإلهي.

في الواقع " إن وراء مسائل فقهية ودينية كمسألة خلق القرآن والتوحيد والتنزيه والقدرية ومرتكب الكبيرة والعلم الإلهي والجبر والاختيار قضايا أو تبعات سياسية وإيديولوجية يتعين على البحث العلمي الكشف عنها"¹.

على هذا النحو لا يوفر الإسلام حلاً إيمانياً للمشاكل اليومية والتحديات السياسية والرهانات التاريخية ولا يبرر التواكل والكسل باسم الرضوخ للأقدار وإنما يعتمد على المعرفة الماورائية في إصلاح المعاش ويوكل إلى العقل الأخلاقي مهمة تربية للبشر ويجعل من الفقه علم دنيوي ويوكل إليه مهمة إصلاح المجتمع وتوجيه الناس نحو القيام بالأعمال النافعة وخدمة قضايا الناس وتطهير الأعراق وتهذيب الطباع ويوجه إلى الإرادة الواعية يقظة الكائن الحر والكلمة الصادقة ونداء الضمير والرفق بالضعيف.

¹ محمد سبيلا ، الإيديولوجيا ، نحو نظرة تكاملية، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، بيروت، طبعة أولى، 1992، ص. 194.

لقد مارس الإسلام وظيفة التجميع الثقافي عبر آليات التعارف والصهر التي تضمن التلاحم الداخلي والأمن والسلام. أما السياسة فقد جعلت منه مطية للتبرير والتشميل والاستقطاب والتحشيد للفاعلين والأُنصار واكتساح الميادين، وعلى المستوى النفسي يخفي الدين انفعالات البشر وخوفهم وأنانيتهم ويربي عدوانيتهم ويحول قسوتهم إلى قوة محرّكة وطاقة إبداعية ويمثل ملاذاً للإنسان المسحوق وملجأ الطبقات المضطّدة. لقد مثل الإسلام مرجعية مشتركة لعدة شعوب ومجتمعات في العالم تحمل عناصر ثقافية ورموز حضارية متنوعة وشكل نوعاً من الوساطة الرمزية بين المسلم والتاريخ وبين الوجدان الفردي والأشعر الجمعي. كما اقترح معنى للحياة وقدم أجوبة قوية لعدة مسائل مصيرية بالنسبة للإنسانية تتعلق بالغيب والآخرة ونظام الكون والبعث والمفارق ورجح تفوق الخير على الشر والجانب الطيب من الإنسان على الخبيث.

اللافت للنظر أن استكشاف البنية الرمزية للعمل الإيديولوجي في الإسلام يمكن من فهم الصراعات الحادة في التجربة التاريخية للمسلمين ومن الإمساك بالمخزون اليوتوبي الهائل الذي يدخره النص المقدس وحواشيه.

وتتكون اليوتوبيا الإسلامية من حركتين: الأولى تبني أشكال من اللاتّطابق والانحراف والأفضلية والتعارض مع الواقع الراهن وذلك بالارتقاء بين أحضان الخيال والوهم والأسطورة والافتراضي والمثالي واللامعقول بالتحول من الحاضر إلى المستقبل، والثانية هي فضح الفجوة بين زعم السلطة امتلاك

الشرعية وتصديق الأفراد لمثل هذا الادعاء واتخاذ القرار بهدم الواقع والسعي نحو إعادة بنائه.

هكذا تتحرك الحياة الدينية في الإسلام بين عدة ثنائيات منها الخير والشر وتبحث عن شروط تخفيف الألم وإزالة التخدير وتسعى جاهدة إلى تغيير العقاب إلى ثواب والتسلية إلى مكابدة وعمل جدي وتقلص من سيطرة القدر المحتوم وتنفادي وقوع في المصائب وتريد الخير الوافر بواسطة الطمأنينة وجلب العلاج والصحة والرعاية. كما يبرز الطابع الاحتفالي في الطقوس الدينية وتختلط شعائر المعتقد بالأداء الفني وتصبح تلاوة الآيات وذكر الأحاديث طريقة في القص تساهم في تنشيط الذاكرة واختراق زمن العالم وملامسة لحظة ولادة الحقائق.

علاوة على ذلك يساعد الدخول إلى الإسلام من بوابة العقل على إزالة الخوف والنتية بزرع الشك واستثمار الانفعال بإشباع ملكة الفهم وبتبني الشكل المجازي للنصوص من إبرام صداقة مع المقدس وتمتين القرابة مع العمل وتقوية العلاقة مع الطبيعة واحترام نظام الكون ومراعاة التسلسل الطبيعي للأحداث والتفكير من خلال الأسباب والنظر بالطبائع والحكم بالوقائع.

بناء على ذلك لا تكون اليوتوبيا هروبا من الواقع نحو الفنتازيا والجنون وتصور ما لا يقبل التحقيق وإنما هي سحر الفكر ورسم الغايات المتناغمة التي تمثل دائرة تحدي واقعي وإثارة للفعل الشاق بالنسبة للإرادة. والحق أن التجربة الدينية للمسلم تتضمن منظومة قيمية مستلهمة من المرويات الكبرى وقصص الحياة وتلعب اللغة العربية دورا كبيرا في إقامة شعرية للمقدس ضمن صيرورة الأحداث التاريخية. وبطبيعة الحال تمنع هذه البنية

السردية للتجربة الدينية من حدوث تناقض بين العناصر الميثولوجية في الإسلام والتفسيرات المنطقية والمقاربة الموضوعية التي توفرها العلوم الطبيعية والصحيحة المتزامنة معه.

غير أن الإسلام يحمل بين طياته يوتوبيا جميلة تضع الله في مركز نظرتها للعالم وتعتبره مصدر الحق ومرجع كل شيء مهم وخالق الكون وأصل القيم وأساس الوجود ويتدخل في الأحداث ويتصف باللاتحدد واللانهاية. كما تشرف الإنسان وتتعامل مع النظام البشري بوصفه مشتق من النظام الإلهي ويشترط معرفة الإنسان لنفسه من أجل معرفته لله ويشترط الاستجابة لنداء الكلي بغية ارتقاء الإنسان من الهشاشة إلى الإكتمالية.

لقد وجدت داخل حضارة إقرأ العديد من التيارات والاتجاهات وجمع تاريخ الإسلام بين الوحدة والتعدد وتصارعت النزعة المادية مع النزعة المثالية وتبارى أهل النقل مع أهل الرأي وتنافس التيار المشائي مع التيار الإشراقي وتنازع علماء الفقه وعلماء الكلام مشروعية تأويل الوحي وظهر في العصر الحديث دعاة التقليد ودعاة التجديد وبرزت أفكار عالمية الإسلام وعروبه وتقاسم الليبراليون العصرية مع اليساريين. لا يمكن حجب البعد الإنسي في الإسلام وتجليه في الربط بين النبوة والرسالة وفي الطبيعة البشرية للحرية والطبيعة الربانية للحكمة ويتجلى بوضوح في تكريم الشريعة للكائن الأدمي وتشجعها على الخلق والنبذ.

هكذا يبرز الإنسان وسط الكون باعتباره شاهد على التجلي الإلهي في الكون وناطقاً بصوت المخلوقات ويشهد بوحدة الحق

على الصعيد العملي وتعدد مسالكه على الصعيد النظري وحاجة الإنسان إلى الترقى. علاوة على أن الإسلام يتكون من جملة من الوعود التأسيسية وتمظهر إلى الناس في شكل نداء وتلاوة وبعد ذلك المطالبة بحسن التلقي والمرور إلى مجال التطبيق بالالتزام بفحوى الآيات ومقتضى الأقوال والانتشار في الأرض. توجد في الخطاب الإسلامي تجارب سردية متنوعة صيغت في شكل حكايات وعقد حكاية وتقتضي من المتلقين المحاكاة في الوضعية التاريخية والافتداء بالشخصيات السردية بغية تغيير التاريخ نحو الأفضل.

إحقاق للحق تتعامل هذه القراءة الإيتيقية السردية للإسلام مع الأنبياء بوصفهم أطباء روحانيين يجعلون من فضائل الحق والخير والجمال مسارات لتزكية الأنفس وتهذيب السلوك والارتقاء بالعقول نحو عشق الذات الإلهية. لقد تحول الدين إلى عنصر تخليص من العذاب الواقعي ودافع للانعتاق من الظلم السياسي ومحرض على الاحتجاج السلمي والسعي نحو التحرر من هيمنة الميراث السلطوي.

خاتمة

"إن الاستئصال الكامل للعناصر المتعالية على الواقع من عالمنا سيقود إلى نزعة واقعية تعني في نهاية المطاف انحلال الإرادة الإنسانية"¹

صفوة القول أن المخاطر لا تتأتى من الدين في حد ذاته بل من الهيئة الإيكليروسية (رجال الدين) التي تسهر على حمايته والدور الإيديولوجي الذي تقوم به وتحالفها مع السلطة السياسية لإعادة إنتاج السائد.

من المؤكد أن الإسلام لم يتم إنصافه من طرف الإيديولوجيا الحديثة ومن المؤكد كذلك أن المسلمين كانوا منذ القدم قد ابتعدوا كثيرا عن الإنصاف بمعاملتهم لدينهم بتعلق شديد وبقولهم بأنه يعبر بشكل مجازي عن الحق مراعاة لفهم الجمهور ويقدم معرفة شاملة ويمثل منظومة حياة ويسود في العالم بالانتشار بين الناس. لقد تعرض الإسلام إلى التوظيف الإيديولوجي واستند العمل الإيديولوجي السياسي على الإسلام وكل ذلك تم تحت عنوان الإيمان المذهبي بالإسلام أو التناول البراغماتي له وأن الأوان للكف عن أدلجة الإسلام والتوقف عن النظر إليه كشكل من أشكال الإيديولوجيا وأنجع الوسائل في الصراع السياسي والاجتماعي والمعارك الفكرية والتحدي الثقافي والاكتفاء بإسلام ما بعد إيديولوجي وإيمان أخلاقي بالإسلام الإنساني. وأيتنا على ذلك أن"

¹ كارل مانهايم ، الإيديولوجيا والبيوتوبيا، فقرة 262، ذكره بول ريكور في محاضرات في الإيديولوجيا والبيوتوبيا، مرجع مذكور، ص377.

الدين في المجتمع يقوم بوظيفتين متقابلتين: الدين في أيدي السلطتين الدينية والسياسية كوسيلة للسكون الاجتماعي، والدين في أيدي الطبقات الصاعدة والمفكرين الأحرار كوسيلة للحراك الاجتماعي. الأول في صالح الأقلية باسم الدفاع عن حقوق الله والثاني في صالح الأغلبية باسم الدفاع عن حقوق الإنسان¹. لقد ظهرت أمراض الإسلام الإيديولوجي في تناقضها مع العلم وتسامحها مع الأسطورة وتداخلها مع الرأي والظن والجهل وغربتها عن الواقع واتصافها بالطابع المثالي والإشراقيات واللامعقول والإفراط في الروحانيات والميتافيزيقا والتعاسع عن الأعمال النافعة والتواكل والإرجاء والاكتفاء بالنوايا والكلام دون العزم والتنفيذ. من هذا المنظور إن هروبية اليوتوبيا أفضل من تسلط الإيديولوجيا واعتمادها استراتيجيات التحريف والتشويه والتبرير وان الإسلام يظل قويا بالأفق اليوتوبي الذي يفتحه أكثر من الوظائف الإيديولوجية التي يؤديها للمجتمع. زد على ذلك تدفع الإيديولوجيا إلى الحروب بين الأديان والتقاتل باسم المقدس وتقدم للناس الأسباب الكافية التي تجعلهم يضحون بأنفسهم من أجل الانتصار للقناعات الدينية والدفاع على الأفكار الذاتية وتأويلهم الخاص للتاريخ.

هكذا تكون الإيديولوجيا ظاهرة دينية محايدة ويتدخل الدين في العمل الإيديولوجي وتعتبر طبقة صاعدة عن إرادة الاقتدار وتدعي الشمولية وتحاول توجيه رسالة صالحة للجميع وفرض نفسها على الإنسانية كلها.

¹ حسن حنفي، تطور الفكر الديني الغربي، في الأسس والتطبيقات، دار الهادي، بيروت، طبعة أولى 2004، ص. 163.

غني عن البيان أنه لا يمكن الرد على الإيديولوجيات من حيث ديانات مستترة إلا بإطلاق ملكة الخيال الخلاق لليوتوبيات من حيث هي ديانات معلنة ومعالجة أمراض الإيديولوجيا بما هو صحي في اليوتوبيا وتفكيك مظاهر التحجر الفكري والتصلب العقائدي والتعصب الحزبي بالانفتاح اليوتوبي والقدرة الافتراضية على تخطي الحدود وملامسة المستحيل وتشكيك فيما هو قائم والانحراف عن الواقع واستكشاف الممكن وتغيير النظام الراهن. غني البيان أن الإسلام من حيث النواة الروحية التي يكتنزها يريد الحياة ويكره ثقافة الموت فهو دين بقاء وليس عقيدة فناء ويأمل في إنقاذ الإنسان من الضياع في الكون ويحطم الأوثان ويحارب التزلف لأرباب الأرض والمتألهين من جبابرة المال والجاه والسلطة ويتجه صوب بناء مشروع انسي متكامل يحمل أهداف حضارية مستقبلية. تبعا لذلك يجوز التحدث عن مشروعية الثورة والمقاومة والتنوير في الإسلام ضد نزعات الاستبداد والطغيان والمحافظة التي تظهر في التاريخ الإسلامي. كما يمكن التأكيد على أهمية العقل والتفهم والتأويل ضد الإفراط في التعبد والتكلف والعسر، وتغليب جانب العمل والنشاط والإحسان على مشاعر التواكل والانتظار والقعود والخمول، وانتصار مظاهر التحرر والسماحة والتعايش على عقد التسلط والغلو والإقصاء، وتثمين الأبعاد المدنية والرؤية الحضارية على موروثات البداوة والعناصر الإعتقادية الوافدة، والاهتمام باليوتوبيا الحاملة بدل الإيديولوجيا المشوهة والتكفيرية.

على سبيل الختم نقول ما أقرب الإسلام المدني إلى العلم والأخلاق والواقع من دين المصلحة والتجارة والغنيمة، وما أبعد

عن الخيال والوهم والتغليب وما أشد توافقه مع روح العصر
ومصالح المجتمع. غاية المراد أن الإسلام الواقعي يبحث عن
المعنى والمقصد الأسنى ولا يقتصر على القواعد والأحكام
النهائية، ويحتكم إلى إرادة الشعب واجتهاد العلماء بدل فتوى
الحكام وآراء الدعاة. عندئذ ألا يجدر بنا التفكير في الرسالة الثانية
للإسلام باعتبارها الطريق الملكي الذي يجمع بين ما قبله وما
بعده؟

مراجع الفصل العاشر

Actes du colloque: herméneutique de la sécularisation, organisé par le centre international d'études humaines et par l'institut d'études philosophiques de Rome, 3-8 Janvier 1976, aux soins de Enrico Castelli, Aubier éditions Montaigne, Paris, 1976.

Actes du colloque: Islam et politique au Magreb, CNRS, Paris, 1981.

Marx Karl et Engels Frédéric, *l'idéologie allemande*, édition sociale, Paris, 1968

Louis Althusser, *Pour Marx*, édition Maspero, Paris, 1972,

بول ريكور، *محاضرات في الايديولوجيا واليوتوبيا*، ترجمة فلاح رحيم، دار الكتاب الجديد المتحدة، بيروت، طبعة 2002، محمد سبيلا، *الأيديولوجيا، نحو نظرة تكاملية*، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، بيروت، طبعة أولى، 1992، حنفي حسن، *التراث والتجديد، موقفنا من التراث القديم*، المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر والتوزيع، بيروت، الطبعة الخامسة، 2002.

حسن حنفي، *تطور الفكر الديني الغربي، في الأسس والتطبيقات*، دار الهادي، بيروت، طبعة أولى 2004، سوروش عبد الكريم، *الدين العلماني*، تعريب أحمد القبانجي، دار الانتشار العربي، بيروت، الطبعة الأولى، 2009،

سوروش عبد الكريم، السياسة والتدين، دقائق نظرية ومآزق
عملية، تعريب أحمد القبانجي، دار الانتشار العربي، بيروت،
الطبعة الأولى، 2009،

الفصل الحادي عشر

القرآن الكريم بين الواقع والقصص

"أَنْ أَعْمَلَ سَابِغَاتٍ وَقَدِّرَ فِي السَّرْدِ وَاعْمَلُوا صَالِحًا إِنِّي بِمَا تَعْمَلُونَ
بَصِيرٌ"
القرآن الكريم، سورة سبأ، الآية 11.

تعاني علوم القرآن من ضعف في الأساس الهرمينوطيقي الذي تقف عليه جعلها تنتصر تاريخيا للتفسير على حساب التأويل وللنص على حساب الواقع وتضييق دوائر الحكم في ثنائية المنع والاباحة وتتناسى المندوب والمكروه وتحصر انتاج المعنى في آلية قياسية تعمل على رد الفروع الجزئية الى الأصول الكلية. على هذا النحو يمثل الاستنجاد بالمنهجية السردية جرة تجديدية تمنح لها الكفاءة التأويلية الناقصة وتساعد على التخلص من العراقيل التفسيرية والأخطاء الابستمولوجية التي وقعت فيها. لو طبقنا الآن المقاربة الفلسفية السردية على الإسلام بشكل عام وعلى القرآن بشكل خاص وجعلنا من التقاطع بين الحدث والسرد نبراسا هاديا لفهم الدائرة الروحية للمعتقد الديني فإننا نطرح الاشكال الهرمينوطيقي المستعصي التالي: هل القرآن هو مجرد سرد لوقائع كونية وأحداث تاريخية أم هو أحسن القصص والبيان الاعجازي؟

والحق أن لقاء الحدث بالسرد على أرضية اللسان العربي وضمن مسطح المحايثة الذي تحركت فوقه فلسفة القرآن أفقياً رسم خطوط التقاطع بين الواقع والقصص دفعا لمعنى اليافع وصغير السن وقليل التجربة التي تفيض بها العبارة العربية ومطالبة بالتخلي عن أساطير الأولين واعتماد الحكمة والمجادلة بالتي هي أحسن. علاوة على أن الوحي حدث ليس من جهة قوة الدليل وثبات الحجة ومثانة البرهان وصدق الرسالة والكلام اليقين وفصل الخطاب والإحكام في التنزيل بل من جهة ضرب الأمثال الى الناس وأحسن القصص ومطابقتها مع الواقع¹. على هذا المنظور إن الحدث هو الواقع في القرآن وليس المثال ولقد ورد في اثنين وعشرين مرة وأفاد ثمانية معان تتراوح بين الحسي والمعنوي وبين الفعل والانفعال وبين المطابقة والتصديق وبين الاعتقاد والإقرار وبين التمني والمتحقق وهي كالآتي: - "ان الدين لواقع"، "مشفقين مما كسبوا وهو واقع بهم"، "وظنوا أنه واقع بهم"، "انما توعدون لواقع"، "ان عذاب ربك لواقع"، "سأل سائل بعذاب واقع".

- المعنى الأول ورد في الصيغة الفعلية ويشير الى وقوع الحدث، "فوقع الحق وبطل ما كانوا يعملون".
- المعنى الثاني يفيد امتداد الزمان ويتوزع الى مقام الدنيا ومآل الآخرة ويشير الى الذي وقع في الماضي وماهو بصدد الوقوع في الحاضر والى ما قد يقع في المستقبل، "اذا وقعت الواقعة. ليس لوقعتها كاذبة".

¹ د حسن حنفي، الوحي والواقع، تحليل المضمون، مركز الناقد الثقافي، دمشق، طبعة أولى 2010، ص 23-24.

- المعنى الثالث هو الجزاء بالكسب ثواباً أو عقاباً، "ترى الظالمين مشفقين مما كسبوا وهو واقع بهم".

- المعنى الرابع هو وقوع الوعد والوفاء بالوعيد صدقاً بلا تكذيب، "انما توعدون لواقع".

- المعنى الخامس يدل على مواقع في الطبيعة والكون ووقوع أفعال البشر في العالم، "فلا أقسم بمواقع النجوم وانه قسم لو تعلمون عظيم".

- المعنى السادس يشير الى الاحترام والتقديس والطاعة والتوافق مع نظام الكون، "فإذا سويته ونفخت فيه من روحي فقعوا له ساجدين".

لكن كيف يمثل القرآن هدى للناس ورحمة للعالمين اذا كان تنزيلاً من عند الله في كتاب مبين يعلمه المتقين؟ أليس القرآن كريم وحكيم وجيد وعظيم ومعجز وحق وفيه شفاء ومنافع للناس ومحفوظ؟

لقد جاء في الذكر الحكيم: " ولقد ضربنا للناس في هذا القرآن من كل مثل"، " على أن يأتوا بمثل هذا القرآن". والمقصود هو الاعتقاد من أجل والفهم من أجل الاعتقاد وإمام القرآن بالحقيقة الكونية وسلامته من التحريف وحيلة التاريخ ومكره وعدم فقدانه لحوافه الدلالية ومحافظة على طاقته الاعجازية.

غاية المراد أن القرآن ليس مجرد كتاب يقرأ تنفيذاً للأمر القطعي الإلهي للكائن الأدمي: إقرأ مثلما تقرأ الكتب المقدسة في الأناشيد الدينية ولا يمثل كتاب في السرد التاريخي للأحداث

الماضية الخاصة بالأمة الغابرة بالمعنى الحصري للكلمة بل هو أحسن القصص ولقد ورد لفظ القصص في ستة وعشرين مرة¹. تبعاً لذلك ينتقل القرآن بالذوق من المعرفة الى الوجود ومن العلم الى العرفان ومن السرد الى القصص ومن الفهم والتأويل الى الالتزام والتطبيق ومن الحياة الروحية الى الوجود العملي وبهذا الشكل يمكن استخلاص ثمانية معان وجودية ومعرفية وإيتيقية وجمالية وتعقلية للقصص هي كالاتي:

- الاخبار عن التجارب الماضية من أجل تربية الوعي التاريخي، "ورسلا قد قصصناهم عليك من قبل".
- ذكر أنباء وقعت في الماضي وتوقع أنباء أخرى في المستقبل، " تلك القرى نقص عليك من أنبائها".
- الاتيان بالحجج والبيانات والقرائن والبراهين على الصدق، " ألم يأتكم رسل منكم يقصون عليكم آياتي".
- أخذ العبر واستخلاص الدروس والتعلم من التجارب، " فلما جاءه وقص عليه القصص قال لا تخف"، "لقد كان في قصصهم عبرة لأولي الألباب".
- اكتساب الثقة والأهلية في العلم وقول الصدق، "وكلا نقص عليك من انباء الرسل ما نثبت به فؤادك".
- تحصيل الجمال والاعتدال والانسجام والتوسط دون مبالغة او تضخيم، "نحن نقص عليك أحسن القصص"، "قال ذلك ما كنا نبغ فارتدا على آثارهما قصصا".
- التأويل والحسد والافتراض والتشكيل والتعبير، " قال يا بني لا تقصص رؤياك على إخوتك".

¹ د حسن حنفي، الوحي والواقع، تحليل المضمون، مرجع مذكور، صص209-211.

- تشرع الاختلاف والقبول بالتعددية في الرأي ويسمح بالانفتاح على الغيرية، "ان هذا القرآن يقص على بني اسرائيل أكثر الذين هم فيه يختلفون".
 - متابعة الواقع ورصد الأحداث والتقاطها واستيعابها وتحقيق اليقظة والبصيرة والوعي بالمتغيرات التي تطرأ على العالم، "وقالت لأخته قصيه فبصرت به عن جنب وهم لا يشعرون"، "فلنقصص عليهم بعلم وما كنا غائبين".
 - مشاهدة الحق ومعرفة لحقيقة الحضور في الذات ومطابقة الواقع وتحصيل العلم بالكائن، "نحن نقص عليك نبأهم بالحق"، "ان هذا لهو القصص الحق وما من اله الا الله"، "فلنقصن عليهم بعلم وما كنا غائبين".
 - ممارسة التفكير وتحصيل الدراية بمجاري الأمور والتعقل عند الاختيار، " فاقصص القصص لعلهم يتفكرون".
- ننتهي الى النتائج النظرية التالية:
- القرآن الكريم يحمل نبأ من عاش قبلنا وما سيأتي بعدنا ويمثل حدثا هاما في تاريخ البشرية يختم جميع الحقب الماضية ويؤسس لأفق انتظار مليء بالوعود والأمل.
 - الطبيعة القصصية للنص القرآني وما تختزنه من طاقة اعجازية ولغة رمزية واستعارات حية.
 - القراءة التأويلية للقرآني تقوم على التقاطع بين الحدث والسرد والتمازج بين الواقع والقصص.
 - أهمية الأبعاد الايتيقية الحاصلة من التقاطع بين الحدث والسرد في التدبير الصالح لحياة البشر.

لقد استفاد علماء القرآن من العارفين ولشعراء والفقهاء وعلماء اللغة والحكماء من التحدي الالهي ومن الاعجازي القرآني البياني وحولوا التحدي الى طريق للابداع تنفيذا للآية الكريمة: "انث بقرآن غير هذا أو بدله". لكن في نهاية المطاف متى يتوقف الناس عن اسقاط هموم الدنيا على آمال الآخرة والتكذيب بما جاء في الفرقان؟ " أعلننا جمعه وقرآنه"؟، وبالتحديد " أفلا يتدبرون القرآن أم على قلوب أقفالها"؟

مرجعا الفصل الحادي عشر

المصحف الشريف.

د حسن حنفي، الوحي والواقع، تحليل المضمون، مركز الناقد الثقافي، دمشق، طبعة أولى 2010.

الفصل الثاني عشر

آراء سياسية من الفلسفة العربية

"استعمال تعبير "فلسفة عربية" يمتلك سبق التأكيد على أهمية المرور إلى العربية بينما صياغة "فلسفة إسلامية" تسجل انتماء ثقافيا أكثر منه دينيا"¹

من المعلوم أن القراءات السائدة تقلل من قيمة التناول الفلسفي العربي للقضايا السياسية وتعطي الأولوية للميتافيزيقا والمنطق واللغة والأخلاق وبدرجة أقل المجتمع والتاريخ والاقتصاد وتدرج شؤون الحكم ومسألة الحقوق في خانة الأمور المسكوت عنها إلى جانب الدين والجنس وأشياء محرمة ينصح بتركها. لكن هذا الحكم المسبق يمكن مراجعته وإعادة التفكير في حضور المسألة السياسية في الفلسفة العربية وإثارة مواقف حكماء العرب من الإشكاليات المطروحة على الحكام في زمنهم وطرق تعاطيهم معها. لعل استذكار بعض النظريات الفلسفية الماضية والتركيز على جملة من المفاهيم الاجرائية والمقاربات الجدية واستدعاء آراء ومناهج مفكري حضارة اقرأ وعلماء لغة الضاد يخرجهم من سرديب التقاليد وقبو التراث ويلقي بهم في معارك العصر وحركة التاريخ ويصلح ما أفسده الدهر من ناحية أولى، وربما يمثل هذا

¹ Pauline Koetschet, *la philosophie arabe*, éditions Points Essais, Paris, 2011 , p20.

الاستنتاج دليلا ساطعا على استمرار نفس المزالق العملية والتشويشات النظرية التي ظل الوعي الإسلامي يعاني منها وتعيقه عن تشخيص العلل وفتح طرق الخروج من الأزمات من ناحية ثانية.

الرأي الأول يتعلق بغائية الأخلاق الفلسفية التي تتعالى على تحصيل السعادة الفردية والخير الأسمى وتهتم بالخيرات الفردية وترتكز على البعد السياسي للخير وتمنح السعادة المادية للمدينة في مجموعها.

الرأي الثاني يشير إلى ضرورة التربية السياسية للمواطنين وإعطاء الأفراد تكوينا أخلاقيا من أجل تأهيلهم على الفوز بالفضائل واحترام القوانين وإتيان أفعال حسنة والابتعاد عن الرذائل وترك المفساد.

الرأي الثالث يتطرق إلى منزلة الحكماء والفلاسفة والعلماء في المدينة ويطالب بإخراجهم من عزلتهم وغربتهم ومن وضع النوابت والهراطقة إلى وضع المتوحدين والمرابطين على علم الحق والعمل به.

الرأي الرابع يطالب باعتماد سياسة عقلانية في تنصيب الحكومة ويجعل من وضع النواميس وتفصيل الأحكام وحسن الاجتهاد في الشرائع سبيلا نحو تدبير المدينة وتنظيم المجتمع وضمان المصلحة العامة.

الرأي الخامس يهتم بالعلم المدني وطرق الحكم وصفات الحاكم وأنواع المدن وينتقي القوانين الجيدة والوسائل الناجعة لإرضاء العامة والإحسان إلى الخاصة والاستفادة من العلماء واتقاء الفتن والنزاعات.

الرأي السادس يخص وضع الدين من الدنيا ومنزلة الشريعة من الواقع ودور المسجد في المدينة وظيفة الفقهاء في السياسة ومرتبة السلطان الروحي من السلطان الزمني ويطلب فيها بالتروبي والتعقل والتمييز.

الرأي السابع يمنح الأمة الشرعية التاريخية على الجماعات التي تتكون منها ويعطي الدولة السيادة على الأرض ويعادل بين السلطة والحرية وبين القوة والحق وينتصر إلى بنائية العفو على تدميرية العنف.

لكن إلى أي مدى تنفع الآراء النظرية الموروثة عن الماضي من تخليص الحاضر من أحوال العنف السياسي؟ وما حيلة مصداقية النظريات الفلسفية في مواجهة تحريفات الممارسة وغواية المنفعة؟

المرجع:

Pauline Koetschet, *la philosophie arabe*, éditions
. 1Points Essais, Paris, 201

الفصل الثالث عشر

العقلانية العربية

بين إحياء التقليد والحدثة المعطوبة

"كيف أمكن غلق باب الإسلام في وجه البشرية جمعاء وعزل المسلم في بلاده وهو يتخبط في الجهالة واقصاؤه عن كل حركة تقدمية وحضارية"¹

لقد امتد مشكل تردي العقلانية العربية من القديم إلى الراهن وبرز بين أبو حامد الغزالي الداعي إلى كسر زجاجة التقليد ومؤلف كتاب الإحياء² إلى محمد بنيس صاحب كتاب الحدثة المعطوبة³ والفوات الحضاري.

إذا بحث العرب عن العقلانية ترددوا بين القول بوجود عقل واحد أو عقول في الجمع واختلفوا حول أن يكون جوهر العقل دينيا أم فلسفيا وتباينوا حول هوية العقل هل بنية عربية أم بنية مسلمة وتصارعوا حول تكوين العقل ضمن نظام علم الكلام أم

¹ الثعالبي (عبد العزيز) ، روح التحرر في القرآن، نقله من الفرنسية حمادي الساطي، دار الغرب الإسلامي، الطبعة الأولى، 1985. ص.98.

² أنظر (الغزالي) أبو حامد ، إحياء علوم الدين ، خمسة أجزاء ، تصحيح عبد المعطي القلعي ، دار صادر ، بيروت ، الطبعة الثالثة ، 2010.

³ أنظر (بنيس) محمد، الحدثة المعطوبة، دار طوبقال للنشر، الدار البيضاء ، المغرب، طبعة أولى، 2004.

علم الفقه وافترقوا بين التصوف واللغة وانقسموا إلى رأي وحديث.

العقلانية عند العرب لا تعني حسن استخدام المنطق البرهاني وتفسير حدوث الظواهر الطبيعية بالأسباب وجعل نسق المعرفة العلمية موافقا لمسارات التجربة بل تتطلب العقلانية العميقة التطرق إلى الميثاق التاريخي بالتوسع والانتشار وتبليغ الرسالة الحضارية إلى العالم والشعور بوحدة الأمة وضرورة العودة إلى القوى المحركة للتاريخ ومصالح القوى والجماعات وتوظيف التفاعل بين الرموز السياسية والدينية.

من المعلوم أن العقل عندنا لا يرتبط بنظام الكون ولا يهتم بترتيب المجتمع ولا يتجه نحو التفكير والفهم وليس دوره تجنب الوقوع في الزلل والغفلة وإنما يتعلق دوما بالأحوال الوجدانية للذات وتحكمه نظرة معيارية للأشياء مشدودة إلى التمييز بين الخير والشر وأقرب إلى العاطفة والفؤاد والقلب وإعمال الخاطر. كما أن ماهية العقل العربي لا تركز على الاستدلال البرهاني وانتزاع صور الموجودات ولا يعتبر السببية رابطة ضرورية بين ظواهر الطبيعة وأفعالها ولا يعمل على تأسيس وجود البشر على قانون العالم الصادر عن العقل الكوني بل يكتفي بالتوفيق بين معقولية الطبيعة ودلالات الشرع ويضع النظر على ذمة العمل ويخضع للوحي المعطى ويقدم الطاعة والولاء لمن يمتلك السيادة ويظل سجين الفضاء الذهني العام.

بناء على ذلك تتحدد العقلانية العربية بجملة من العوامل والشروط الذاتية والموضوعية أهمها اللغة والدين والمجتمع والتاريخ والسياسة والثقافة والأخلاق وتتأثر مجموعة الفرضيات

والمبادئ التي يستعملها بالمحيط الجغرافي والمجال التداولي والعادات والتقاليد والشيم والأعراف والقيم والمبادلات الاقتصادية.

اللافت للنظر أن أهمية العامل الديني في الحياة الثقافية للعرب جعلت العقل الذي يتحرك ضمن تجارب المعرفة وأدوات التفكير تابعا للدين ويشغل في إطار الأحكام المعيارية والرؤى الجاهزة لقداسة الوحي. لذلك اقتصرت مهمة العقل على التأصيل الشرعي بممارسة آليات الاستنباط والقياس والتفسير والتطبيق واستخراج الأحكام من النصوص وخلع التقديس على المواقف الدنيوية وإسقاط أحوال النفس على المعنى.

بيد أن العقلانية العربية تتحرك ضمن جملة من الدوائر هي البحث المتواصل عن تلبية الحاجات في الحياة اليومية وتنقل بعد ذلك الى خوض التجارب ومراكمة الخبرات وممارسة النقد والتحليل قصد التمييز ثم تشغيل آليات التأويل والتفسير والتدبير للنصوص وفق متطلبات العصر وتتراوح بين الرد الذاتي على التحديات وتبنى المواجهة والمقاومة وبين عقد العزم على التحديث والمواكبة والعصرنة والاقْتداء.

لكن إلى أي مدى ظلت العقلانية عندنا تتراوح بين المضامين الإسلامية والصياغة الأسلوبية العربية؟ هل كتب على العقل في مجتمعاتنا أن يظل إسلامي الهوى والتصورات وعربي الملامح والرسوم والمظهر؟ بأي معنى تحولت لغة الضاد إلى أداة تعبير ووعاء للفكر الإسلامي وفضلت عائلة روحية على البقية؟ من يمنح المشروعية والسيادة العليا في مجال الحقيقة والقيمة ويكون بمثابة معيار التمييز بين الحسن والقبيح؟ لماذا استحال التأصيل

وتعثرت محاولات كسر زجاجة التقليد؟ وماهي أسباب فشل تجارب التحديث؟

"ما بوسعنا تأكيده هو أن الاستمرارية الاجتماعية الرائعة للجميع مردها الجذر الحضاري الواحد (أو ما سماه أبو حنيفة: الدين الواحد) والمنظومة الاجتماعية والسياسية الواحدة على الأرض الواحدة، ولم تكن هناك بدائل الا العمل من الداخل وفي الداخل."¹

لقد ظل العرب يعيدون نفس الحركة الذهنية عند كل أزمة وجودية وهي إحياء التقليد كرد على انتكاسة الحداثة والتفريط في التقدم ولكنهم أصيب بالفوات الحضاري والتصر الثقافي وأضاعوا تقاليدهم الحية.

لقد استشرت في الثقافة العربية نزعات تقديس العقلانية المذهبية من طرف النخب وتعامل البعض مع العقل كصنم لا يمكن نقده ومراجعته ونصب فريقا آخر المنهج العقلي إليها جديدا في دنيا المعرفة والعلم وتناسى الجميع أن وراء إرادة المعرفة إرادة قوة وأن الفكر ما هو إلا قناع لحب السيطرة وإخفاء الضعف.

غير أن حضور العقلانية في المجال العمومي والأوساط الشعبية لم يخرج عن إطار المعقولة الدينية القروسطية وبقي المتخيل الشعبي يتغذى من الأساطير والخرافات والحكايات الكبرى وسلطة الميراث. لقد نتج عن غلق باب الاجتهاد في الفقه وتحريم الاشتغال بالفلسفة وإلجام العوام عن علم الكلام انتصارا

¹ السيد (رضوان)، مفاهيم الجماعات في الإسلام، دراسات في السوسولوجيا التاريخية للاجتماع العربي الاسلامي، دار المنتخب العربي، بيروت، طبعة أولى، 1993. ص. 120.

لنزعة المحافظة والتقليد وتوسع عملية التقديس ومنح صفات
التعالى والمعصومية التامة على الماضى التاريخى.

"ليس التراث وحده ولا حتى اللغة نفسها بل العقل نفسه... يبدو
محكوما عليه بوضعية اللاعقل... لأنه يتفقد السلطة التى تجعل
منه عقلا حيا، السلطة التى بها يفرض النظام على نفسه وعلى
العالم."¹

ان التفكير فى الخروج من التقليد والتوجه نحو الابداع لا يكون
باستيراد التحديث واصطناع القطائع مع الذات ومحاكاة الجديد
والتنكر للذات ولا باصلاح القديم والكشف عن المناطق المضىئة
فى التراث والمكاسب النيرة فى المعارف التقليدية وانما بالتعويل
على القوة الخلاقة فى ممارسات الجماعة التاريخية والانتقال من
الاصلاح الى التثوير والتفكيك ومن حال الانسداد والعطالة الى
وضعية هرمينوطيقية متحركة تعيد تعريف مفهوم الانسان بشكل
كونى وتجدد بشكل جذري نظرتة الى غيره والى العالم. أليس
التفكير الاصلاحى هو تكريس منطق الهزيمة والانتكاس؟ ألا
يعنى استعادة التقليد و تشريع غلبة الماضى على الحاضر وإعلان
عجز الجماعة التاريخية عن الحلم وافتقادها القدرة على صناعة
المستقبل؟ متى نعطي الكلمة للعقل الجمهورى صانع ملحمة
الحراك الاجتماعى ونهتدي بأنواره وسط متاريس الجهل؟

¹ طرابيشى (جورج)، مذبحه التراث فى الثقافة العربية المعاصرة، دار الساقى،
بيروت، الطبعة الثانية، 2006، ص.126.

مراجع الفصل الثالث عشر

الثعالبي (عبد العزيز)، روح التحرر في القرآن، نقله من الفرنسية حمادي الساحلي، دار الغرب الإسلامي، الطبعة الأولى، 1985.

السيد (رضوان)، مفاهيم الجماعات في الإسلام، دراسات في السوسيولوجيا التاريخية للاجتماع العربي الاسلامي، دار المنتخب العربي، بيروت، طبعة أولى، 1993.

طرايبشي (جورج)، مذبة التراث في الثقافة العربية المعاصرة، دار الساقى، بيروت، الطبعة الثانية، 2006.

الفصل الرابع عشر

أحوال الديمقراطية العربية

"رسم حال العالم العربي هو ارباك كبير بالنظر الى تتالي الأحداث والتطورات السريعة وتعقيد الوضعيات المحلية. انه تحد يكون من العاجل رفعه من خلال الأزمنة التي تمر بسبب أهمية الرهانات بالنسبة الى السلم والى الحماية"¹

تعاني الديمقراطية عند العرب من عدة أمراض أهمها تأثير مراكز النفوذ واستفحال الفساد والعجز عن الفعل ولذلك تقترح الفلسفة السياسية المعاصرة التوقي بالشفافية ضد الفساد والإعلام الاستقصائي باعتباره سلطة رابعة تقوم بوظيفة المراقبة والتشهير والملاحقة والترصد والفضح والمجاهرة بالحقيقة في وجه السلطة المالية والتقليدية والسياسية وتنظر الى الديمقراطية الآتية التي تتماشى مع روح العصور القادمة.

المرض الأول الذي تعاني منه الديمقراطية العربية - ان وُجِدَت- هو اختراق مراكز النفوذ المالي مواقع اتخاذ القرار والسيطرة البيروقراطية على المؤسسات واحتكار آليات التنظيم الإداري وتكوين مجموعات ضغط عالية تمارس نوع من الهيمنة الناعمة والذكية على النشاط الاقتصادي بالتحكم في المشهد

¹ Mathieu Guidère, *Etat du monde arabe*, edition de boeck, Paris, 2015.p05.

السياسي وتتسبب في تفجر صراعات وانقسامات اجتماعية نتيجة تضارب المصالح وتغير المعطيات والتوجهات.

المرض الثاني الذي أصابت جرثومته الجسد السياسي العربي وجعلته في حالة ممانعة تلقائية للديمقراطية هو الفساد ويظهر ذلك في الولاء والمحسوبية والرشوة والوصولية والانتهازية واصطياد الفرص المواتية وحصد المواقع عن طريق اتقان فنون المضاربة والمقاولة والمزايدة والبروباغاندا والديماغوجيا والإلهاء. لقد تحول الفساد الى جدار سميك يمنع الكائن الديمقراطي العربي الوليد من استنشاق هواء الحرية والحق ويتعود على واقع العنف والكذب والغبار الملوث وانتشار السمسة والزبونية والسلعة والهدر والفوات.

المرض الثالث الذي تحول الى خلل بنيوي وإعاقة دائمة يتعلق بحالة العجز المستمر على القيام الذاتي وتحقيق وثبة الاستمرار والديمومة والبقاء والاحتفاظ والمبادرة بالفعل والابتكار والخلق والإبداع ولذلك ظل الساسة العرب مقعدين مقلدين و يؤثرون الخطابة والسفسطة والتحشيد على المناظرة والمبارزة. كيف تواجه السياسة العربية لامعقولية الفساد؟ ومن يقوم بمهمة الطبيب المعالج للأمراض السياسية؟ هل الحاكم الأصلي أم المعارض المناضل؟ وأي دور يلعبه المتحزب السياسي والناشط الحقوقي في المجتمع المدني؟

من المرجح أن تكون هيمنة عقلية الهبة واقتصاد العطاء على المعاملات سبب انتشار الفساد في الأجهزة الإدارية للدول العربية، وقد يؤدي تقديم يد العون والمساعدة الى الاخلال بالنسق

العادي للتنظيم الإداري وبروز تفاوت في التعامل وفي قضاء الحاجات بين المواطنين وعدم التكافؤ الفرص في نظام المبادلات. أما الضغوط القوية الذي تمارسها الشخصيات الفاعلة في مراكز النفوذ على السياسيين والإعلاميين والخبراء والإداريين فإنها قد تؤثر في طبيعة القرارات السياسية ونجاعتها وقد يسرع في تنفيذها أو يحول دون الالتزام به عند التطبيق وقد يعرقل عملية ترجمة التدابير على صعيد الواقع ويدخل الاضطراب على السير العادي للأجهزة والمؤسسات ويتم توجيهها واستخدامها في سبيل تحقيق مصالح مجموعة ضيقة.

علاوة على ذلك تشكل القوانين والدساتير نقطة الضعف في النظام الديمقراطي ولا يعود ذلك الى التلاعب بها وإخضاعها لمشئنة الحكام وأهوائهم بالتعديل والتغيير وفق الظروف والتوازنات والمصالح وإنما الى صعوبة الالتزام بها عند التطبيق والتقيّد بروحها وحسن قراءة النصوص التشريعية واتباعها بحذافيرها في الممارسة العادية وإخضاع تفاصيل الحياة اليومية بتعقيدها وتحولاتها الى منظومة الجزاء والردع.

غني عن البيان أن مقاومة الفساد في المجتمع مرتبطة بتقوية النظام الديمقراطي وتركيز مؤسساته بشكل علمي وعقلاني في المجتمع وعدم الوقوع في الخلط بين الاجراءات الادارية والتبادلات الاقتصادية وتفادي تفجر تضارب المصالح واثار المشترك والعمومي والوطني على الخاص والفردى وما أقل وما بعد الوطني وصنع التناغم بين القاعدة الشعبية العريضة والقرار السياسي المتخذ وبين السياسي والشارع.

من المفروض أن يتم التنبيه على أن الديمقراطية كما تم تصديرها إلى الديار العربية بالقوة والإكراه قد أصبحت خطيرة وأفضت إلى نتائج كارثية وانقلبت على الأمة بالوبال والتدمير وبالتالي أن الأوان للشروع في تفكيك هذا التراث الديمقراطي الغربي الموروث عن الحركات البرجوازية الإصلاحية والتي تم تعديلها بعد بروز العولمة وطغيان النزعات الامبريالية المتسترة وراء رداء كونية حقوق الإنسان وثقافة المواطنة. لقد اتضح بعد تاريخ طويل أن الفكرة المشتركة التي أنتجتها العقلانية الغربية عن الديمقراطية قد استنفذت واستهلكت ما تبقى من نفسها وأن المكونات النظرية والعملية قد أفرغت من مضمونها وفقدت بريقها ولم تعد كافية لمواصلة قيادة البشرية والتبشير بالوفرة والرخاء والأمان بوصفها جنة موعودة على الأرض. يعني تفكيك الديمقراطية التساؤل عن المسلمات السياسية الثاوية في النزعات الثقافية المتمركزة حول العرق واللغة والدين والإقليم والكشف عن استراتيجيات الهيمنة في خطاب الذات العارفة والحاسبة¹. ينبغي تحمل المسؤولية الفلسفية في الكشف عن رذائل الديمقراطية والتحلي بالوعي الضروري لتشخيص الأمراض السياسية لمثل هذا التقليد الذي ابتكره العقل الغربي في زمن التوسع والإرادة الغازية للكوكب. ويجب الإقرار بأن الديمقراطية ليست فحسب نمطا في الحكم يقره نظام سياسي معين ولا تنظيما للمجتمع بل هي وعد بالتنوير ينسخ الاتباعية والجهل والوصاية بالنسبة للجمهور وبالتالي أصبحت غير مطابقة لروح العصر

¹ Derrida (Jacques), *Politique et amitié*, entretiens avec Michael Sprinker sur Marx et Althusser, édition Galilée, Paris, 2011, p.99.

ومطالب الناس في العدالة والمساواة والحقوق والحريات والاعتراف والاندماج والتقدير.

تتكون الديمقراطية من بنية الوعد والعلاقة مع الغيرية ويمثل الحقل السياسي مكان الظهور وما يسمح بالحضور أمام الذات ولكن الكل يتوقف على فهم المفارقة السياسية التي تفر بأن الامتياز الديمقراطي لا يحضر إلا بالضياع في العمومية والمثالية وأن السياسي لا يخرط في الفعل إلا بإطلاق الوعود البيوتوبية.

في هذا المقام يمكن التأليف بين الحلم الماركسي بمجتمع بلا تفاوت وبلا صراع بين الطبقات وبين المقترح الذي بلوره جاك دريدا حول انتظار الديمقراطية الآتية التي تولف بين المحبة النابعة من الوعود التأسيسية للأهوت الفلسفي وبين الجمهورية بوصفها مكان إجراء المفاوضات وإبرام الاتفاقات بين القوى الفاعلة. يقال أن البديل الديمقراطي هو أقل الأنظمة السياسية سوء وأنها لا يمكن أن تقارنه بالحكم الفردي المطلق والاستبداد الأغلب الأوليغراشي والنظم الملكية التوريثية المغلقة والتصورات الفوضوية والنزعات اللأسلطوية، ولكن يقال أيضا أن الحكم الديمقراطي غالبا ما يكون مطية لوصول قوى غير ديمقراطية للحكم وتنتهي بالعنف وتهيمن أقلية ويسود العقل الحسابي والبراغماتية المشوهة والميكيافلية السلطوية.

لا مناص من استبدال السياسة بالسياسي ومنح الفعل السياسي مرتبة القاعدة الإستراتيجية والبروتوكول الشرفي للظهور في المشهد العمومي القادم والتوجه نحو إعادة بناء وتشكيل الفكر السياسي المستقبلي.

في هذا السياق يجب أن تولد ملحمة سياسية تعلن قيام المقاومة ضد الشمولية وتفشي الإرهاب والعنصرية والعولمة المتوحشة والبيروقراطية الإدارية والتصدي لهيمنة الخبراء والتكنوقراط على المؤسسات العامة.

من الضروري القيام بقفزة على القواعد القديمة التي تدعي الموضوعية والحضور في السياسة وممارسة الظهور من خلال اللعب خارج كل منطقتين سياسيتين ونسق حقوقي والتحرك ضمن الإمكانيات المقترحة عليها.

إذا كانت الفلسفة السياسية تتراوح بين الأنطولوجيا والأسكاتولوجيا وإذا كان شغل التفكيك هو تجربة المستحيل فإن الديمقراطية الآتية هي بناء للممكن ضمن مسطح محايدة يسمح للأمل السعيد بأن يشرق. فكيف يتحول البارديغم الديمقراطي العربي من سياسة المستحيل في ظل تفشي أمراض الفساد والاحتكار والهشاشة إلى تجربة منفتحة على الحدوث تضع حداً للحاضر المحدود والمنقلب على السياسة المهترئة؟

مراجع الفصل الرابع عشر

Derrida (Jacques), *Politique et amitié*,
entretiens avec Michael Sprinker sur Marx et
Althusser, édition Galilée, Paris, 2011, p.99.
Mathieu Guidère, *Etat du monde arabe*,
edition de boeck, Paris, 2015.

الفصل الخامس عشر

الديمقراطية العربية

بين التدمير الذاتي وحفظ الكيان

"شيثان في بلدي قد خيبا ألمي، الصدق في القول والاخلاص في العمل"¹

لقد أرادت الحشود العربية اسقاط أنظمة الاستبداد في ثورات الربيع العربي فأفضى ذلك الى اضعاف مقدرتها على مقاومة الاستعمار ورد العدوان وإهدار سيادة الأوطان واستقلالية القرار. لقد تمثل طموح المواطن العربي في الانتماء الى دولة ديمقراطية تشهد تعددية وتداول سلمي على الحكم ويحكم فيها الشعب نفسه بنفسه بواسطة القانون ويتم فيها الفصل بين السلط وضمن حقوق الانسان وتحترم الأغلبية خصوصية الأقليات ويتحمل فيها الأفراد كامل مسؤوليتهم في المشاركة الفعلية في ادارة الشأن العام وتنمية موارد البلدان وبناء مؤسساتها العصرية ضمن أنظمة عادلة. لكن كل هذا الطموح ظل الى الآن مجرد حلم طوباوي حاصرته

¹ منور صمادح - شاعر تونسي (1931-1998)

الايديولوجيات ومنعه من التحقق صراع محموم على السلطة تارة باسم المحافظة على الشرعية وإتمام المرحلة الانتقالية بسلام وطورا باسم مواصلة الثورة واستكمال رحلة العصيان والتمرد على الأنظمة القديمة وأخيرا تحت رايات الانقاذ وتدارك ما فات والاستفادة من خبرات الماضي وعدم تعريض الدول الى الهلاك. هناك أمور غريبة عاودت الظهور بعد الحراك فقد سيطرت مشاعر ذرائعية عجيبة على الناشطين واستبد بالجماهير غريزية عرقية بالعظمة والمجد واستفاق حنينهم البدائي الى الاستبداد بعد خيبة الأمل وانفلات القوى التدميرية من الرقابة الآلية التي تلوذ بها الذات الجمعية عند المحن. لقد حلم السواد الأعظم بدولة الرعاية والمتجمع المتكافل والمستقبل المشرق والشغل القار والحماية الاجتماعية المتكاملة والحياة المواطنة المتوازنة ودخول زمن التطور واللاحق بركب الأمم المتقدمة. غير أن الأوضاع تسير من سيء الى أسوأ والأزمات تتفاقم والمصير مجهول. لقد تفجر العنف السياسي وحل الإرهاب العالمي على أرض الأهلي وصار سماسرة المال الفاسد يصلون ويجولون وعم الفساد الأرض والبحر وأصبح التكفير والتخوين والتجريح والشتم لغة الحياة اليومية وتحول القتل والذبح والتفجير والاحتراب والمواجهات إلى ممارسات اعتيادية.

لقد نظر الكتاب والمفكرون والفلاسفة إلى وجود مجتمع بلا ظالمين ونظام غير شمولي ومؤسسات بلا بيروقراطية وأحزاب تركز على العقلانية والنقاش العمومي والمحااجة. غير أن التحزب بات مرض العصر والتنظم السياسي تم بطريقة تقليدية والفاشية غزت المؤسسات من جديد والفضائح استمرت في

الحدوث والأزمات تصاعدت والمواجهة بين معسكرين باتت وشيكة.

كما ظهرت عدة تبريرات لذلك من محافظة على الأمن القومي مروراً بالحرص على السلم الأهلي وصولاً الى الدفاع على المنجزات والمكاسب الكونية مع اخفاء المصلحة الحزبية والتشبث بالمواقع والمحافظة على السلطة بكل الطرق والبقاء في الحكم عبر التغلغل في الدولة.

وفي الحقيقة ثمة تقاسم للمعاناة وعدالة في توزيع المساوئ والأزمات والخاسر الأكبر هو الوطن والشعب الكريم والنتيجة الساطعة للعيان هو حصول تماهي غريب بين الواقع وما هو ضد العقل وخسوف شمس الحداثة واستعصاء تشييد الديمقراطية على الأرضية العربية وتعثرت اتمام الثورة والاستفادة من التحولات واللقاء بالأخر والفشل في صناعة الكونية والدخول الى التاريخ. الأسباب متعددة وأولها الحرص على الشرعية من جهة والاعتداء على المشروعية من جهة أخرى وكذلك في مستوى ثان تعويض الاستبداد البونابارتي بالاستبداد الديمقراطي تارة باسم الدين وطورا باسم العسكر، بعد ذلك في مقام ثالث الوقوع في الخلط بين المرجعيات والأوليات. وفي نقطة رابعة يمكن التذكير بالخطوات المنقوصة التي تقطعها الشعوب الثائرة والأنظمة الصاعدة وعجزها الهيكلي عن الحسم في معاركها الكبرى والتنازل غير المشروط عن الحقوق والتأجيل المستمر لعمليات الفرز والقطع والتعويل على النخب وتفويض الأمور المصيرية اليها.

لا يمكن تبرير سلوك غير حضاري ولاإنساني وهمجي سبب الأذى لغيره بتعمد وانتقام وتشفي وطال حياة انسان بغير حق وأزهق روح بشرية، فلا يجوز بأي حال تبرير ممارسات الغلبة والقتل والانقلاب والالتفاف والاحتكار والمماثلة والتسويق والفساد والإرهاب والاعتقال ومن غير المعقول بتاتا جعل ارتكاب محرقة امرا عاديا ومن غير المنطقي كذلك التعامل مع خيانة الأوطان على أنها مجرد وجهة نظر، ومن الخطأ الكبير التفاوضي عن الجهر بالحقائق للملأ.

المعضلة أن السياسة العربية أصيبت باللاعقلانية وتمحور عمل الأحزاب حول الطبقة أو القبيلة أو المذهب أو رأسمال المضارب وأن الديمقراطية تعطلت وتعاني من هشاشة العظام والتدمير الذاتي بحيث تحمل في داخلها بذور فئائها ويبدو أنها عاجزة عن الدفاع على نفسها بمعاييرها الذاتية، فهي محاصرة بكهنة اللاهوت وخدم الإقطاع وسماسرة الرأسمالية الطفيلية واللوبيات السياسية.

عندئذ لا يتطلب الأمر القيام بتعديلات طفيفة وإصلاحات ظرفية وترقيعات خارجية وتغيير بعض الأشخاص في بعض المواقع واستبدال أحزاب بأخرى والتضحية بفئات من أجل حياة الكل وإنما يقتضي تسريع المضي نحو عالم تسوده الديمقراطية وذلك بالحفاظ على الحرية ومساعدتها على النمو والانفتاح وتجاوز الطريقة التي نتصور بها التاريخ ونحول نقد التنوير الى وضعية مستقرة ونضاعف جهودنا نظريا وعمليا في اتجاه محاربة نزعة الانغلاق والقضاء على آفة الارهاب.

الديمقراطية قيمة كونية يمكن توظيفها لكي تخدم أغراض غير ديمقراطية مثلها مثل كل القيم الكونية الأخرى على غرار التعددية والتسامح والاختلاف وحقوق الإنسان التي تم استعمالها لاحتلال العراق وغيرها من البلدان وتحجيم دور طائفة أو جهة في مقابل ترقية طائفة أو جهة أخرى.

ربما نحتاج الى بناء نوع من الديمقراطية المحلية الأفقية الي تراعى الخصوصيات وتضع جميع المتنافسين في نفس المرتبة وتساوي في حظوظهم عند نقطة الانطلاق، وما نحتاجه أكثر هو الثقافة الديمقراطية وتنسيب الآراء ومراجعة القناعات وممارسة النقد الذاتي لكي نتقدم.

المطلوب هو ألا يتوقف الفكر الحر في اطار حقل النضال اليومي والاشتباك مع الواقع الاجتماعي البائس عن التقدم نحو المزيد من العقلانية التواصلية واتخاذ مواقف حاسمة لصالح المبادئ الانسانية والدفاع عن الحريات وطرد الخوف من المستقبل والتدرب على التحرر.

"لا يجد التنوير ذاته إلا حين يرفض كل تواطؤ مع أعدائه وحين يجرؤ على نفي الخطأ المطلق الذي هو مبدأ السيطرة العمياء"¹ ويتخلص من مأزق أسطورة ذاته وتأليه العقل وتعطيل التحرر. لقد شارف العقل العربي بلوغ حدود النفاق والعنف

¹ ماكس هور كهامير، ثيودورف أدورنو، جدل التنوير، شذرات فلسفية، ترجمة جورج كتورة، دار الكتاب الجديد المتحدة، بيروت، الطبعة الأولى، 2006. ص.64.

والوهم والكذب والنفعية والمكابرة والغرور والشمولية وتحول الى أداة في خدمة السلطان الروحي والسلطة الزمنية وضحي بالمعيش اليومي وجدير به أن يعود أكثر تواضعا وإنسانية وأكثر انفتاحا على الهامش والمقصي وعقلنة للأمعقول.

إذا كنا لحظة صناعة الفتنة وتواطؤ بين الداخل والخارج على احداث الخلل في نظام الأشياء واربك المشهد وتخليف الفوضى في ترتيب الأفكار وزلزلة البؤر المقاومة والأوتاد الواقفة فحري بالثقافة الملتزمة أن تنبه الشعب من المؤامرة التي تحاك ضده وأن تعارض ارتهانه لوسائل الاعلام والتوجيه وتمنعه من الغرق في مستنقع البربرية الجديدة ومن التورط مجددا في سياسة التدمير الذاتي و تحول دون انجرافه نحو الهدر الوجودي والتطبيق الساذج للخطط المعدة لهلاكه وتوفير له شروط أكثر انسانية وتحرضه على حفظ الكيان وتوقظ فيه الرغبة في حسن البقاء وتدفعه نحو تحمل مسؤولية مصيره والمبادرة بعمل تفكير متنور يفكك المظهر التدميري للتححرر والتقدم يجعل الجماهير تخلع عنها هالة الاعجاب بالاستبداد وتستعيد الرغبة في البقاء. " في حين ينكر هذا المفهوم كل معالجة سلبية يفرضها هذا الفكر على الوقائع وعلى الأشكال السائدة بوصفه فكرا غامضا ومعقدا ليعلنه بمثابة أمر محرم، فإنه بذلك يحمل العقل الى العمي المتنامي"¹، فكيف

¹ ماكس هور كهامير، ثيودورف أدورنو، جدل التنوير، شذرات فلسفية، مصدر مذكور، ص.17.

يتمكن العقل السياسي العربي من تفادي الوقوع في العمى المعرفي
والإتقي؟

المصدر:

ماكس هور كهامر، ثيودورف أدورنو، **جدل التنوير، شذرات فلسفية**،
ترجمة جورج كتورة، دار الكتاب الجديد المتحدة، بيروت، الطبعة الأولى،
2006

الفصل السادس عشر

من التبعية الثقافية

الى الاستقلال الحضاري

توطئة:

"أنا يا تونس الجميلة في لجج - الهوى قد سبحت أي سباحه
شرعتي حبك الجميل وأني - قد تذوقت مره وقراحه"¹

يقع الفكر فريسة سهلة للايديولوجيا حينما يسعى الى تحقيق أغراضه الخاصة على حساب المقولات الكلية ولما ينظر الى أحكام الواقع من زاوية اعتبارات المصلحة والآراء المتداوله. بينما أن الأوان بالنسبة للكتاب والشعراء والنقاد لكي يتركوا الجدران السميكة للايديولوجيا ويغادروا الأرض الصلبة للديماغوجيا ويكفوا عن تدوير الزوايا وتربيع الدوائر الفارغة ويقلعوا عن السير في المتاهات الوعرة ويعتبروا من دروس التاريخ ويتعظوا من عناد السائد ونهشة الواقع ويسقطوا من

¹ (الشابي) أبو القاسم ، الأعمال الكاملة، الدار التونسية للنشر، دون تاريخ.

حسابهم واجبات تلبية نداء الأفاصي وتجسيم الأحلام الوردية الآن
وهنا.

من هذا المنطلق حري بالفكر الحاذق أن يطرح المزاعم
والدعاوي وعناصر القيمة جانبا وأن يتنحى عن التقييم الذاتي
والتأملات الفارغة ويفتح الباب على التو نحو عالم الحياة وينخرط
في أفعال قصدية ويياشر التفريق بين الجيد والرديء وبين الضار
والنافع وبين المؤجل والعاجل.

ما يراهن عليه الفيلسوف ههنا هو اخراج العقل من أبنيته
المعرفية المجردة الى الميدان العام والزج به في التاريخ الحي
للشعوب وجعله منظومة معيارية وفضاء تقويمي للحياة البيذاتية
التواصلية والاحتكام اليه في فض النزاعات وامتصاص العنف
وايجاد مخرج للقضايا المستعصية.

في هذا السياق لا يتحرك العقل النقدي لدينا ضمن حيز ما يملك
بل يدارك ما ينقصه ولا يقتصر الفكر الباحث عن الإقامة في بيته
على الحكم الفني ويقوم بالتمييز بين الجميل والقبيح بخصوص
الوطن وبدل الحديث عن تونس الخضراء وعن تونس الشهيدة
كما فعل المصلح الكبير عبد العزيز الثعالبي وعضو استعادة
عنوان تونس الثائرة للزعيم الوطني علي بلهوان فإنه يجدر به
التقاط ما جادت به القريحة الشعرية لأبي القاسم الشابي عن تونس
الجميلة. لكن لماذا الحديث عن بلادنا الجميلة في زمن الجذب
الحضاري والتفكك السياسي؟ وماهي الدوافع التي جعلت الفكر
العربي يطالب في اللحظة الراهنة الحلم الجميل بالقدوم؟ والى أي
مدى يكون هذا الحلم مأمولا؟

والحق أن الأمر يتعلق بالوجود المنشود وصناعة المستقبل والحلم بالآتي بالنسبة الى هذه البلاد أكثر من الواقع الموجود وقراءة للحاضر أو استعادة للماضي والحنين الى الموروث أو الذكرى.

لعل ما يشرع ذلك هو ارتباط الجمال بالشباب والإرادة والحياة والجدود والكرم والإقبال على فضائل المحبة والصدقة والعمل والمودة والسماحة والتعاون الاجتماعي وتمتين تجارب الحوار والتواصل. لكن عن أي جمال يمكن الحديث في ظل التبعية الثقافية وتزايد المديونية وتعثر تجارب التنمية؟ وكيف يتخطى الفكر لدينا ورطة التبعية الثقافية ويحقق الاستقلال الحضاري؟ ألا يجب أن نجعل من مسألة توطين مفهوم السيادة على المعمورة قاعدة ذهبية وعنوانا كبيرا للمرحلة القادمة؟

ما نراهن عليه في هذا المقام هو احداث قراءات للبنية الفكرية المنتجة للخطاب السياسي والإعلامي والمطالبة بإعادة بناء هذه الآليات المتحكمة في الأقوال ضمن أرضية سيادية.

1- شراك التبعية الثقافية:

"فالمثقف، وعلى النقيض من الخبير العلمي والطبيب المعالج، حيث يضع كل منهما نصائحه يتصرف وكالات تابعة للدولة أو لأفراد خواص، يتوجه مباشرة الى المجال الليبرالي أو العمومي الموجود فيه مؤثرا ومثأثرا"¹

¹ هابرماس (يورغن) ، اتيفا المناقشة ومسألة الحقيقة، الديمقراطية الدستورية، ترجمة عمر مهيب، منشورات الاختلاف، الجزائر، الطبعة الأولى، 2010. ص. 65.

الفيلسوف هو الأقدر على الخوض في المسائل الخلافية المعقدة وتشريح الأحكام المسبقة وتفكيك النظرات العنصرية ومعالجة الجروح الخفية للذاكرة الجماعية ومساءلة منكوبية الإقصاء الاجتماعي والتهميش الثقافي والتخلي بالتجرد والحياد وتحليل المشاكل المتعلقة بالعدالة السياسية والالتزام بثقافة الحقيقة والنزاهة وتقديم فهم أفضل لأوضاع المجتمعات وممارسة نقد صارم تجاه الأزمات الهيكلية التي تحدث داخل الدول وتخفيف المعاناة الناتجة عن فظاظة التفاوت ووقاحة الاستغلال وقساوة الازدراء والرد على جنون الاستهلاك ومعالجة أمراض البيروقراطية وانسداد الآفاق والاعتراض على تفشي مشاعر القنوط والعدم من جديد في دنيا السياسة والاجتماع. كما لا يشمل التحليل دوائر السياسة والاقتصاد والاجتماع والأمن وإنما يركز على تشخيص التبعية في مجالات الفكر والثقافة والعلم وعلى وسائل الاتصال الحديثة ومنظومة الاعلام والتكنولوجيا الرقمية. على هذا النحو نحن نتحرك ضمن ثقافة تابعة ومتواطئة مع السلطة الامبريالية ينتجها فكر ضعيف يغلب عليه التقليد والاجترار وتداول على مخلفاتها نخب مرتهنة وموالية للثقافات المهيمنة تارة ومحافظة على نظام الخطاب وأبنية المعرفة طوراً. ومن سمات هذه الثقافة التابعة هو ميلها الى العنف عند اصطدامها بسوء تفاهم مع الثقافات المغايرة وتعثر مشاريع الإصلاح وتوالي الاخفاقات والكبوات وضياع محاولات التثوير الاجتماعي وتأجيل عملية التغيير الاجتماعي للأطر المنتجة للحقيقة.

لعل السبب الحقيقي لهذه التبعية الثقافية هو الاغتراب عن الذات والقطيعة مع الجوانب النيرة من التراث وعدم المراهنة

على التعويل على النفس في مستوى بناء حداثة على غير المعيار الغربي. علاوة على ذلك وقوع النخب الثقافية في شراك الاستشراق وتبني النظرة القاصرة والمتحاملة التي يحملها الآخر الغربي عن الذات الشرقية وتكريس القصور النظري عند الوعي وآليات التحليل والتفسير وتأبيد الوصاية العلمية والتقنية للدول الاستعمارية على البلدان المستعمرة. تبعا لذلك ان " هذا الماضي المجيد هو التبرير الرسمي للعنصرية الاستعمارية التي أقرها جيل فيري Jules Ferry في الجمعية الوطنية يوم 28 من يوليو عام 1885 حين قال: يجب أن نقولها بصراحة وبدون مواراة: في الواقع إن الأجناس الأرقى لها حقوق على الأجناس الأدنى... وستظل فرنسا هذه للأبد جندي الله أو جندي القانون وذلك بحسب المقام."¹

غير أن كشف الألغام التي تخفيها النظرة الاستعمارية وتحويل المبادئ الكونية للثورة الفرنسية الى تبرير الاستيلاء على البلدان المجاورة باسم نشر ثقافة العقلانية والتنوير وغرس قيم التمدن والتطور تحت راية منافع الاجبار القسري على الانضمام الى ركب التاريخ الكوني هي المهمة قام بها علم نقد الاستشراق عند المبدع ادوارد سعيد حينما أماط اللثام عن الخدمة الايديولوجية التي يؤديها علم الاستشراق للنزعة الاستعمارية التي استوطنت في ذهنية الفرد الغربي الباحث عن السيطرة على العالم ومراكمة الثروة منذ غزوه العالم الحر الجديد وسعيه الدؤوب على جعل الراسيو اللاتيني هو النموذج الثقافي للنظام والرقي والتحضر لدى

¹ غارودي (رجاء)، كيف نضع المستقبل؟، ترجمة منى طلبية وأنور مغيث، دار الشروق، القاهرة، الطبعة الثالثة 2002، ص179.

الشعوب والثقافات الأخرى. " وهكذا فإن الشرق سوف يبدو مجالا مغلقا أو خشبة مسرح ملتصقة بأوروبا، لا امتداد غير محدود خارج العالم الأوروبي المؤلف. والمستشرق لا يزيد عن متخصص في معرفة خاصة، وتعتبر أوروبا بأسرها مسؤولة عنها"¹. لكن كيف يتم الرد على دعاوي الاستشراق ويمكن بناء رؤية متسامحة ومنصفة للذات الحضارية؟

2 - شروط الاستقلال الحضاري:

" وحدها الثقافة الحية، الوفية لجذورها، وفي الآن نفسه تكون في حالة ابداعية على صعيد الفن والأدب والفلسفة والروحانية، هي القادرة على تحمل اللقاء بالثقافات الأخرى"². ماهي شروط اللقاء المثمر بين الثقافات؟ وكيف يتم ضمان شروط الاستقلال الحضاري؟

إذا كان الزمن الراهن يتميز بعبور الخصوصيات نحو العالمية وتطاير الشرر من هذه العولمة المتوحشة ذات النهج الاختراقي الاستقطابي فإن نتيجة ذلك هو ذوبان الهويات في العولمة وهلاك الكوني القابع داخلها أو فقدان الخصوصيات قيمتها وتمركزها على نفسها وتجمدها وضياع الفرصة التاريخية لردم الفجوة الرقمية مع الفاعلين الكونيين واللحاق بركب التطور. على هذا النحو يمكن أن نذكر من شروط الاستقلال *indépendance* الحضاري ما يلي:

¹ سعيد (ادوارد) ، الاستشراق، المفاهيم الغربية للشرق، ترجمة محمد عناني، دار رؤية للنشر، القاهرة، 2006.ص.129.

² Ricœur (Paul), *Histoire et vérité, édition du Seuil. Paris, 1955-1964.p.298*

- فك الارتباط مع دول المركز والكف عن النظر الى الذات بوصفها مجرد صفحة من صفحات ثقافات الهامش ومن تخوم الهوية الانسانية.
- التوجه على الفور نحو المشاركة في صناعة الكونية عن طريق المثاقفة مع الأغيار والتعامل بندية معهم.
- ترجيح كفة الجهات التي تدعم كونية الادمج والتعارف والتصافي على الدوائر التي تغذي عولمة التفكك والتدافع والتشابك.
- الانضمام الى جبهة عالمية للمجتمع المدني والانحياز الى عولمة مضادة أكثر انسانية وعدالة.
- الاستئناف الحضاري الثاني بالنسبة الى أمة اقرأ وإحداث تقاطع حقيقي بين أخلاق المروءة والقصاص الديني بالنسبة للناطقين بلغة الضاد.
- المساهمة في بلورة مشروع انسي يتضمن جملة من المبادئ الإتيقية المنفتحة على مستقبل الحياة على الكوكب ويحمل رسالة سلم وتعاون وصفح للبشرية.
- اكتساب وسائل القوة والمنعة الحضارية وإعادة تفعيل المشروع الديمقراطية الدستورية لبناء الدولة الأمة ضمن تقالب مفهومي المواطنة والسيادة وجدلية الوطني والقومي وتكامل المحلي مع العالمي.
- لا مناص من الاحتكام الى معقولية قيمة مضيافية تعبد الطريق نحو مؤازرة لقوى العدل والخير في العالم وترافع حضوريا على ابرام ميثاق علاج للبشرية من الشر السياسي.

- التقويمات السديدة للحياة الجيدة مع الآخرين ومن أجلهم في مؤسسات عادلة تفتضي الالتزام الشخصي بصيانة الاستقلالية الفكرية للذات الجماعية وتثمين العمل المنتج وإعادة بناء القيم والإيمان بدينامية التغيير وتقريب الاختلاف وجدوى الانفتاح.

غاية المراد أن" ان الرابطة الانسانية الوحيدة حقا لجماعة انسانية حقا تتمثل في اشتراك هذه الجماعة في مشروع عام وتعاونها على تحقيق هذا المشروع بوصفه مشروعاً مشتركاً للإنسانية كلها كوحدة كلية هكذا يساهم كل شعب من خلال ثقافته الأصلية في أنسنة الإنسان ونموه وتقدمه الحقيقي في الإنسانية"¹.

لكن كيف يساهم توجه النحن نحو صناعة المستقل في استكمال شروط الانعتاق من التبعية وانجاز مسيرة التحرير الكامل وبناء الاستقلال الحضاري؟

3- توطين مفهوم السيادة:

" من جهة نحمي مناطق حرية المبادرة ونرتبط بالجماعة، ومن جهة أخرى نحتج ضد اللأنظام والأعدالة والبؤس، وهكذا نعيش في نظامين أخلاقيين: أخلاق خاصة وأخلاق الجماعة"²

من المعلوم أن السيد Soverain هو الذي الشخص الفردي أو الجماعي الذي تنتمي اليه السلطة من جهة الحق في حين أن السيادة Soveraineté هي الواجب الذي لا يمكن مقارنته مع معقوليات الفعل الأخرى ولذلك تعتبر سيادة السلطة القانونية هي المصدر الأصلي لكل السلطات الأخرى ومبدأ المشروعية لكل

¹ غارودي (رجاء)، كيف نصنع المستقبل؟، مرجع مذكور، ص182.

² Ricœur (Paul), *Histoire et vérité*, op.cit, p.304.

الممارسات السياسية والتنفيذية. لقد كان الحاكم بوصفه السيد المطلق هو الناطق باسم السيادة ثم أصبح الوطن هو مبدأ السيادة ولكن فلاسفة العقد الاجتماعي قد جعلوا من الشعب وليس الفرد هو الذي يؤسس السيادة التامة غير قابلة للتقسيم والاعتراب.

كما تطرح السيادة في مستويين:

المستوى الأول هو السيادة الداخلية:

علاقة الدولة بالأفراد حيث تمارس نفوذًا تامًا في إطار احترام الحقوق والواجبات على الأفراد وتعاملهم كمواطنين. ولذلك يتم مجابهة كل أشكال التمرد والعصيان والانفصال والخروج بالردع.

المستوى الثاني هو السيادة الخارجية:

علاقة الدولة بالدول الأخرى حيث تتمتع الدولة بالاستقلال التام والكامل والسلطة العليا والنفوذ المطلق في مستوى اتخاذ القرار ولا تسمح للدول الخارجية بالتدخل في شؤونها الداخلية والتحكم في قراراتها واستغلال ثرواتها والتحكم في مصائر مواطنيها والتصرف بدلًا عنها في مقدراتها.

إذا كانت السيادة عند جان جاك روسو هي ممارسة الإرادة العامة¹ فإن كونستون يشترط ضمان السيادة المشتركة لاستقلالية الفرد لكي يتم الحديث عن دولة الحريات والحقوق² ويسانده

¹ Rousseau J.J , *Du contrat social* , livre 2, édition GF- Flammarion, Paris, 1992, pp.51.56

² Constant, *De la liberté des anciens comparée à celle des modernes*, in *De l'esprit de conquête et de l'usurpation*, édition GF- Flammarion, Paris, 1986, p.265.

كوسترياديس في التأسيس الذاتي للمجتمع عند ترك الأفراد أحرار وسيادتهم على آثارهم¹.

لا يمكن الحديث عن ديمقراطية دستورية دون الانطلاق من المزج بين المصارحة بالحقيقة وسياسة الانصاف وبلا تذكير بأهمية اتيقا النقاش العمومي في مقابل الهوية العنيفة وسياسة المصلحة. كما الرغبة الشديدة في توطين مفهوم السيادة في المعمورة لا يجب أن تتحول الى عامل جذب للحريات ومنظومة المواطنة وقيم الفردانية وثقافة حقوق الانسان ومبادئ التحررية. علاوة على أن السيادة لا تقتصر على ما هو قانوني وضعي وما يتم الاتفاق عليه بمقتضى النصوص الدستورية بل تتعدى ذلك الى السيادة السياسية التي تحتكم الى الارادة الشعبية وتحترمها وما يفضي ذلك من استقلالية القرار السياسي الوطني وتحصين حرية الاختيار في مستوى السياسات الحيوية وإتقان فن التحالفات الاستراتيجية وحسن التوقيع الجيو- سياسي في لعبة الأمم المتحكمة في مصائر الدول وثروات الشعوب ومستقبل الحياة الجيدة في الكوكب.

لا يمكن الانتقال من السيادة المنقوصة للدولة الرخوة إلا بتوفير مقومات الدولة القوية التي تعبر عن العقل في قدرته التشريعية على تخطي العنف السياسي والأزمة الروحية والانبتات الوجودي. فكيف تعمل الديمقراطية الدستورية على تثبيت مفهوم السيادة في القاموس السياسي الراهن؟

¹ Castoriadis, *Domaines de l'homme, les carrefours du labyrinthe*, 2, édition du Seuil, Paris, 1986, pp.318 .323.

خاتمة

"ان الفلسفة والديمقراطية لا يشتركان فحسب في أصلهما المشترك، ولكن وجودهما ذاته وجود مشترك"¹

في الختام يحتاج الفكر اليقظ الى رجة معرفية لكي يستفيق من غفوته وينتقل من التبعية الثقافية الى الاستقلال الحضاري ويتطلب الانعتاق ممارسة التفكير والقيام بالتحطيم والخلخلة للبيدهيات. والحق أن مطلب الحرية يتناقض مع واقع العبودية وأن الأمل في الاستقلال يَجِبُ ما قبله من التبعية الثقافية وعندئذ يشترط تحقيق السيادة اكتمال الاستقلالية الذاتية للهوية الحضارية للجماعة السياسية. بيد أن مفهوم السيادة الوطنية ليست مجرد افتكاك حقوق الملكية من العولمة المتوحشة ووكلاء الاستعمار بل قداسة ملكية الذات الوطنية لذاتها واستعادة تراثها بوصفه رأسمالها الرمزي والمصالحة مع الذاكرة والتغلب على شقاء التاريخ وتصحيح الأوضاع التي أفرزت التفاوت المادي بين المركز والأطراف وبين بلدان الشمال المتقدمة وبلدان الجنوب النامية والاعتذار الحضاري عن الجرائم والتعديات وتحميل الفاعلين مسؤولية اختياراتهم وجبر الأضرار لدى الضحايا وتحقيق مبادئ العدالة الانتقالية في دوائر الحرية والمساواة والإنصاف والاستحقاق والصفح والاعتراف والوعد والأمل. والحق أن توطين مفهوم السيادة بصفة مستقرة على أرضنا يتطلب تحرير الفاعلين

¹ هابرماس (يورغن) ، اتيقا المناقشة ومسألة الحقيقة، مرجع مذكور، ص.66.

الاجتماعيين من ثقافة السلطة وتوسيع أنظمة الشرعنة والبحث في الهوية الوطنية من زاوية تعددية تشاركية. لكن كيف يمكن القضاء على الظروف والملايسات والوضعيات القسوى المولدة للفقر والجهل والمرض والمفرخة للغلو والعنف والإرهاب والمنتجة للتطاحن والتحارب والتدمير والتهميش؟ وهل ساعدت دول الرفاه من جهة التنظيم والتنفيذ دول الرعاية الاجتماعية على التخلص من أوضاعها السيئة وتبعيتها وعلى القضاء على المديونية ومنوال التنمية المتخلف والفاشل؟ والى أي مدى ينتشر الفقر نتيجة تفاوت الحظوظ وسوء الطالع ويزداد التخلف بحكم الظروف غير المنصفة وقلة المشاركة في الحياة الاقتصادية؟ هل تملك دولة الرعاية الاجتماعية القدرة على معالجة الأضرار ومقاومة الآفات التي سببت التبعية وتحقق المساواة في الظروف بين الناس؟¹

¹ كيملشكا (ويل) ، مدخل الى الفلسفة السياسية المعاصرة، ترجمة منير الكشو، المركز الوطني للترجمة ، دار سيناترا، تونس، طبعة أولى، 2010. ص.212.

المراجع:

Castoriadis , *Domaines de l'homme, les carrefours du labyrinthe*, 2, édition du Seuil, Paris, 1986,

Constant, De la liberté des anciens comparée à celle des modernes, in *De l'esprit de conquête et de l'usurpation*, édition GF-Flammarion, Paris, 1986, p.265.

Ricoeur (Paul), *Histoire et vérité*, édition du Seuil. Paris, 1955- 1964. Rousseau J.J , *Du contrat social* , livre 2, édition GF-Flammarion, Paris, 1992,

كيملشكا (ويل)، *مدخل الى الفلسفة السياسية المعاصرة*، ترجمة منير الكشوي، المركز الوطني للترجمة، دار سيناترا، تونس، طبعة أولى، 2010.

هابرماس (يورغن)، *اتيقا المناقشة ومسألة الحقيقة*، الديمقراطية الدستورية، ترجمة عمر مهيل، منشورات الاختلاف، الجزائر، الطبعة الأولى، 2010.

(الشابي) أبو القاسم، *الأعمال الكاملة*، الدار التونسية للنشر، دون تاريخ.

سعيد (ادوارد)، *الاستشراق، المفاهيم الغربية للشرق*، ترجمة محمد عناني، دار رؤية للنشر، القاهرة، 2006.

غارودي (رجاء)، *كيف نصنع المستقبل؟*، ترجمة منى طلبة وأنور مغيث، دار الشروق، القاهرة، الطبعة الثالثة، 2002.

خاتمة الباب الأول

"كلما كان مستوى الخيار رفيعا، كان مستوى الحرية أرفع...، وكلما تنوعت الخيارات الممكنة، كانت امكانات الحرية أوسع...، كلما كانت هناك امكانات قرار وفعل، توفرت امكانات حرية"¹

تحاول الكتلة التاريخية أن تتدارك الفوات الحضاري وأن تعثر على الجواب الشافي للسؤال عن الهوية وأن ترد على تحديات العولمة وأن تجد طريق الخلاص من أزمة خطاب الهوية التي سببها الإقصاء والحرب. لكنها تقع في كماشة تعثر البدائل وفشل المرجعيات وحالة التخبط الأيديولوجي بين القوى المتنافسة وغياب المشروع الحضاري المتكامل وتعبر عن حاجة ماسة إلى رؤية معمقة للواقع وقراءة تشخيصية نقدية للمجتمع وغربة فكرية للعقل الذي يسكننا.

لا يمكن بناء عمارة الهوية على أساس الدين فحسب ولا يجوز التعويل على الهوية الدينية لمواجهة المخاطر والصمود أمام موجات التفكيك والتقسيم بالرغم من ادعاء هذا الدين العالمية واكتساحه السريع للمعمورة. كما لا يتعلق الأمر بالبحث عن الأصل والتفتيش عن المصير بالنسبة للهوية التي تخصنا للإجابة عن سؤال من نحن؟ وذلك بطرح سؤال من أين أتينا؟ والى أين سنذهب؟ وإنما المطلوب تحديد موقعنا في العالم وقيمة الرصيد

¹ موران (أدغار)، النهج، إنسانية البشرية، الهوية البشرية، ترجمة هناء صبحي، كلمة،

أبو ظبي، طبعة أولى 2009، ص312

الهوي الذي تحوز عليه الجماعة التاريخية الناطقة بلغة الضاد والإجابة على سؤال أين نحن؟

ما انفكت حضارة اقرأ تطرح أسئلة شائكة حول نفسها ودورها في العالم سواء من أجل الرد على الاعتداءات والاستثبات أو بغية توطيد السيادة الحضارية وتدعيم الإشعاع والاستفاقة وتوكيد الانتشار الثقافي في الكون. لكنها لا تدعي امتلاكها لهوية متفوقة واستمداها لهذا التفوق من الدين ولا تزعم مواصلة الريادة وقيادة القاطرة الحضارية في اللحظة الراهنة بل تعترف بفقدان البوصلة وبالضياع في العالم. كما أنها لا تحمل الدين حال الهزيمة التي منيت بها الملة ولا تتعامل مع نفسها كهوية مغلوبة وإنما تطمح إلى الاسترجاع والى العودة إلى الذات والتخلص من الاغتراب والجمود والتذبذب وزرع الاستنارة والمدنية في المدينة الانسية. ما يثير الاستغراب ويمثل مفارقة أن الذين يتحركون في فلك الهوية ويقدمون أنفسهم كمدافعين عن الذات الحضارية ينتجون خطابا مبتسرا ويكتفون بكيل المديح الإفتخاري عن وضعيتنا التاريخية ويسقطون في زهو وغرور الخطاب الأبولوجي النرجسي، في حين أن الذين يجاهرون بالانتماء إلى الإنسانية ويحسمون أمرهم مع الموروث والتقاليد يشكلون مادة علمية دسمة عن زمانية الوجود الذي يحوينا والإطار الاجتماعي الذي يتبعنا. فهل يدل ذلك على أن ثبت الهوية يمر عبر الإفلات من رقابة الذاتية والاعتصام بالموضوعية؟ وكيف نتجاوز هذه الفصامية في البحث الأكاديمي بين ذاتية بلا هوية وخطاب هوي بلا موضوعية؟

ربما يكون الاستنجد بالمتقف النوعي هو الخيار الذي يفيد في تقوية الاقتدار على مواجهة الخطر بالالتزام بالطابع المركب للهوية والتأصل الكوني والأنسنة الثقافية وتعليم الحشود التي ننتمي إليها من جهة الاجتماع والقانون والثقافة والاقتصاد القيم الكونية والإنسانية التقدمية.

على هذا الأساس لا يتوقف التفكير الفلسفي في الهوية التي تخصنا عند ضبط المفهوم وتقديم التعريف ووضع الحد الجامع والمانع بل يتعدى ذلك نحو تحويل الثوابت وتحريك السواكن وإدخال التعقد في البسائط وزرع الاختلاف في الواحد والتعدد في الوحدة والاعتصام بالمنهج المركب والتدبير الإيتيقي لمستقبل النوع البشري واختيار أنماط الحياة الملائمة على الأرض والسماح بالتلاقي بين الذات والغير وبين الفرد والمجتمع والاسترسال بين الطبيعي والثقافي.

لقد جعل أدغار موران من قضية أنسنة البشرية الاهتمام الأكبر بالنسبة للفلسفة المعاصرة وأوكل إلى العقل الايكولوجي مهمة المحافظة على الإقامة في العالم وركز على إبداع الهوية المركبة وصوب سهام نقده إلى المراوحات العقيمة والطرق التبسيطية والاختزالية للطبيعة البشرية وجعل من قضية المنهج البوابة المعرفية الحاسمة للتطرق إلى مطالب إنسانية الإنسانية ومعرفة المعرفة وطبيعة الطبيعة وحياء الحياة. وبالتالي تسمح الأنثروبولوجيا الفلسفية عند أدغار موران بولادة سياسة للحضارة تركز بالأساس على محاربة الهمجية والشمولية وتوطن التأصل في الكون والاندماجية في المجتمع والأنسنة في الثقافة والخلقنة في السياسة وتضع الإيتيكا في حضن الوجود وتجعل من النهاية

الكارثية بدء جديد لهوية البشر على منحى مختلف. أليس شرط
إبداع نمط مركب من الهوية المتجددة هو التحرر من الإغتراب
الديني؟

المرجع:

موران (أدغار)، النهج، إنسانية البشرية، الهوية البشرية،
ترجمة هناء صبحي، كلمة، أبو ظبي، طبعة أولى 2009،

الباب الثاني

الفلسفة والديمقراطية

في مواجهة عولة الإرهاب

"إذا لم يتبين المرء البعد التاريخي فإن الحرب المقدسة تقوم"¹

مقدمة

"لقد كشفت الأوضاع اللإنسانية للحرب عن هذا البعد من اللإنسانية الذي يتحكم في أشد العلاقات الانسانية عادية"²

ربما نحتاج اليوم في هذا الوضع المتشنج والجو المليء بالكرهية والتعصب والتصارع على السلطة والمصلحة وفي ظل بروز العنف واللاتسامح الى الاحتماء بقيم الحق والحرية واستنشاق هواء المفاهيم وتنفس رائحة المعاني واثير البحث عن الحقائق والاعتصام بالسرد الحالم والطموح الى الرقي الفلسفي والصفاء الفكري والسمو الإتيقي والى قليل من التآلف الانساني والإحساس بالآخر. على الرغم من أن الفلسفة أضحت من

¹ Revue Philosophie Magazine , N°96, Décembre 2015, p19.

² Grimaldi (Nicolas), *L'humain*, edition PUF, Paris, 2011 ,p.66.

الكلاسيكيات غير المثيرة للاهتمام وأنها صارت مجال مترامي الأطراف وحقلا لا يمكن تسييجه الا أن المؤلفات النقدية المعاصرة تعتبر من المفضلات عند العديد من القراء والمتابعين وذلك لما تطرحه من زيادة في المعرفة وفائض في القيمة وخصوبة في المعنى حينما تتدخل في الشأن العام وتناقش العلوم والآداب وتهتم بالأفلسفي وتفهمه وتعقلنه. ولعل من القضايا التي برزت الى العيان في المتن الفلسفي هي في العموم علاقة الهوية بالزمان وبالتحديد تمييزاته الحاسمة والدقيقة بين التاريخ والذاكرة وبين النسيان والصفح ومحاولاته الجادة لتجاوز المواقف المطلقة والخروج من الوضعيات الحدية مثل الحرب والعدوان وللتقليل من النزاعات الفكرية والحلول القسوية. والحق أن العرب يتعرضون اليوم الى سياسات الابداء الجماعية وقتل على الهوية والتهمير القسري بلا ذنب ارتكبه ووقع تعطيل مشروع الدولة الأمة واجبروا على التخلي عن مفهوم السيادة دون مقابل أو بديل. وتم اختطاف أديانهم وتوظيفها بشكل هجين من أجل خدمة مشاريع كليانية وتم تبريرها بغية لازهاق الأرواح وتخريب العمران. كما تبدو الذاكرة العربية مهانة ومعاقبة ومهزومة ومتلاعب بها وغارقة في مستنقع الأدلجة والشعور بالذنب ويجب تحريرها من كسر التاريخ وسلطة الميراث للوصول الى ذاكرة متصالحة مع ذاتها وهادئة ومرتاحة. رب وضع مزري يتردى فيه الناطقون بلغة الضاد يجعلهم أبعد عن لغة المساومة والصلح والاعتراف وأقرب إلى الدفاع عن النفس والاستنابات من أجل حفظ الكيان. فماذا فعلنا بأنفسنا حتى ينتشر التحارب وتعم الفتن ويتعولم القتل في كل ناحية من ديارنا؟ هل يقبل الذنب العربي

اختفاء الجلاذ أم تغيير الضحايا للدفاع عن القضايا العادلة؟ وهل العدو يتربص بنا في الخارج ويحيك خيوط مؤامراته أم يقبع داخلنا ويدفعنا إلى إتباع سياسة التدمير الذاتي؟ وعن أي صفح وغفران وعفو وتجاوز ونسيان يتحدث العرب في ظل حضور ما لا يمر أضرار ولا ينسى من انتهاكات ولا يعوض من خسائر؟ " وهكذا فإن أقصى الضرر اللاحق بالغير من خلال قطع العلاقة الانسانية يصبح المؤشر الى هذا التطرف الاخر وهو التطرف الحميم لأذية المجرم وفي هذه النقطة تبرز مفاهيم ما لا يعوض من جهة النتائج وما لا يمر عليه زمن بالنسبة الى العدالة الجزائية وما لا يغفر من جهة الحكم الاخلاقي"¹

يصعب على العرب ممارسة النسيان والتسلح بالعفو والاعتصام بالصفح واعتماد قيمة الغفران في بناء علاقة مستقبلية مع الآخر وذلك بالنظر الى استمرار المعاناة وبما أن حجم الدمار كبير وعدد المجاز لا تحصى والضحايا هم من الأطفال والعزل والأبرياء والدم البشري مسفوح والحرية الإنسانية مذبوحة ودرجة الانتهاك للكرامة الإنسانية هائلة والجرح الذي أصاب الذاكرة عميق والعار قد يلحق بالثقافة والتصحّر قد يصيب الحياة. كل ذلك يحدث وفق عنوان ولكن تعجز اللغة عن التبرير وعن التنصل من المسؤولية وتتعثّر حينما تحاول تجميل المشهد أو تبييض السواد الملطخ لوجه الراهن القبيح.

من جهة الذنب العربي الذي يتنزل ضمن النوع السياسي نحن في حاجة الى اكتمال الحادثة الخاصة بنا وليس استنساخ معيار

¹ ريكور (بول)، الذاكرة، التاريخ، النسيان، ترجمة جورج زيناتي، دار الكتاب الجديد المتحدة، بيروت، طبعة أولى، 2009، ص670.

للحادثة يتم عولمته على كل الثقافات. ليس المسلم مذنباً بالطبع ولا خطأ بالضرورة وبعيدا أن يكون في طور الاختفاء والتلاشي والاحتضار في نهاية التاريخ وإنما العولمة المتوحشة والاستعمار والجهل المقدس في الداخل والاستعمار من الخارج والإرادة الغازية والصراع بين الحضارات هي التي دفعته الى ابتداع أشكال اللأعقلانية للدفاع على نفسه تدمر الانسانية التي ينتمي اليها.

نحن نتحرك في اطار الوجود المدين تجاه التقاليد ونحمل ديننا كبيرا تجاه التراث علينا ارجاعه وفكرة القطيعة مجرد وهم وسراب اذ لا يمكن طرح الذاكرة جانبا. والثقافة الغربية بفلسفاتها وعقلانياتها وعلومها وتقنياتها ليس غيرية بالنسبة الينا بل نحن أنتجنا غيرتنا العدائية من داخلنا وجعلناه في قلب ذاتيتنا وتحولت الى عائق يمنعنا من التقدم ويؤجج الصراعات الداخلية ويصعد من موجات الهدم الذاتي. الاسلام الكوني لم يبدأ بعد، القرآن لم يقرأ بالقدر الكافي أو تم التعاطي معه بشكل تاريخي مؤقت، نحن في انتظار مجيء الفهم الحقيقي للإسلام. ألا يوجد تفاوت كبير بين عمق الذنب وعلو الغفران يزيد من الهموم العربية؟

" ان الذنب يشكل وضعا هو حد أقصى مغاير للتناهي المكون للحالة البشرية...وان الاهتمام الذي نبديه بأساطير الذنب له نفعه...، من أجل استكشاف موارد احياء جديدة بقيت دون أن تمس...ففي المعالجة السردية والأسطورية لأصل الشر يرتسم مكان فارغ من أجل الغفران"¹.

¹ ريكور (بول)، الذاكرة، التاريخ، النسيان، مصدر مذكور، ص671.

فحوى القول أنه يجب أن نكون ذاتنا و ننجز هويتنا متعددة
المنابع أولاً ونفكر بعد ذلك في اللقاء بالآخر والتثاقف معه
والانفتاح عليه والاستفادة من تطوره وثوراته ورقيه الحضاري.
فبأي ذنب يقتل الإنسان في حضارة إقرأ اليوم؟ وهل يتوقف هذا
النزيف في الغد؟ وكيف يتحول تمنى الموت الى ارادة حياة؟ ومتى
يقدر العرب على تصويب بوصلتهم في اتجاه استراتيجية مقاومة
لأي ضياع لملتهم في العالم؟ تستوجب هذه الإشكاليات التي
طرحت التطرق إلى المحاور التالية:

- 1- واقع المرواحة في السياسة بين الأمن والحرية
- 2- تأثير الديني في الوعي وترابط الفعل والحرية
- 3- تأرجح الرغبة بين التعل بالمقدس ومحاكاة العنف
- 4- تأجيل الصراع الايديولوجي واحداث الثورة الثقافية
- 5- نقد التمرکز على الذات من طرف العقلانية الغربية
- 6- ضرورة مقاومة الارهاب والتصدي للعولمة المتوحشة
- 7- المراهنة على ثورة الحشود في بناء انسية كونية عادلة
- 8- صورة المثقف وواجب مقاومة الامبريالية
- 9- تحديد مصادر المشروعية وعقلنة الأنشطة الاجتماعية
- 10- فلسفة حق الوجود والاعتراف بوجاهة القضية
- 11- النموذج العلماني للدولة والشجرة الابراهيمية
- 12- ولادة سياسة روحانية من رحم ثورة الشرق
- 13- نقد العقل السياسي وحضور العامل الديني
- 14- فنومينولوجيا السياسة و ارادة العيش المشترك
- 15- الانسان بين مظهر التملك وجوهر الكيان
- 16 تحليلية الوضع الأصلي وحكمة الانصاف.

الفصل الأول

عبثية العنف السياسي

وأولوية السلم الأهلي

استهلال:

"ان التقدم نحو اللاعنف يحدد بالنسبة الى الفيلسوف معنى التاريخ"¹

أغلب الظن أن الكتابة عن الأحياء هي مجرد انتباه الى الحاضر وتوصيف للمشهد وتحليل للواقع وحوار مع الفاعلين وممارسة النقد والتقويم للنصوص وتفسير للغامض والملغز وتشخيص للحال المتأزم وزيادة في التعبير وتواصل مع الأغيار، ولكن الكتابة عن الشهداء هي واجب وطني والتزام فلسفي وانحياز سياسي وشهادة وجودية على الحق وتحمل للمسؤولية وصلاة على الغائب ومشاركة في الشجب وتعبير عن الادانة الشديدة للعار الذي حدث وسخط على الفاجعة وتشهير بالجريمة النكراء واعتراض على الاغتيال الغادر ولاإعتراف بالسائد الهابط والردىء والمبتذل ودعوة الى التعقل والتروي والحكمة.

¹ Eric Weil, *Philosophie politique*, édition Vrin, Paris, 1966. p.233

والحق أن الاغتيال السياسي مهما كانت الأطراف القائمة والجهات الداعمة له ومهما كانت الضحايا التي خلفها هو أكثر السلوكيات الخسيسة التي يشمئز منها الضمير البشري وتنفّر منه فطرة الإنسان السليمة، لأنه فعل دنيء وغدر بالحياة الأدمية وتدليس للبراءة الأصلية وانتهاك لما جبلت عليه الطبيعة البشرية من حب ورافة وتعبير عن موقف جبان وإخفاء ضعف وتستر على الفشل وهروب الى الأمام وتحميل الغير مسؤولية العجز وتقديم كبش فداء من أجل تحقيق خلاص جزئي وبحث لامشروع عن انتفاع فئوي.

لعل الشيء الوحيد الذي يمكن أن نفكر فيه في هذه الأيام العصبية التي يمر بها المشهد الداخلي خاصة والمنطقة العربية عامة هو أن نلتقي بالواقع الاجتماعي المتدهور كما هو في حد ذاته والآن وهنا ونحاول التفكير في الأحداث المتسارعة وننتساءل عن دواعي تفجر موجة العنف الأعمى ونقف عند نقطة الأزمة وملتقى بالغير في مستوى استخلاص الدروس من قضية الاغتيال الغادر خارج اطار منطق المؤامرة وعقلية الدسيسة وجدلية الجريمة والعقاب وضمن الاستراتيجيات التحكم في الشعوب والبحث عن المشروعية من قبل الأنظمة السياسية المهترئة والفاقدة للشرعية. "فالواقع أنّ الحكومات ما زالت تضطهد الشعوب على نحو واضح، وسوء تطبيق العدالة ما زال يحدث، واستمالة السلطة للمتقنين واحتواؤهم ما زال قادرين بفعالية على خفض أصواتهم وانحراف المثقفين عن مهمتهم الأساسية في معظم الأحيان"¹. فما المقصود بالعنف؟ وما طبيعته ودوائره؟ وكيف تتجلى النزعة

¹ ادوارد سعيد، صورة المثقف، ترجمة غسان غصن، دار النهار، بيروت، 1996، ص.33.

العنوانية في الاغتيال السياسي؟ وماهي المخاطر المترتبة عنه على الصعيد الفردي والمجتمعي والكوني؟ وهل يمكن للأعنف أن يحل محل الإرهاب؟ ومتى يعوض السلم الأهلي العنف السياسي؟ وماهو الدرس المستفاد من التضحية والشهادة؟ ما هو في ميزان العقل وعلى محك الحكمة العملية هو الكف عن تبرير العنف واستخدامه للمصلحة والحرص على تحقيق السلم الأهلي وإرادة العيش المشترك في الفضاء العمومي بالنسبة للمجموعات.

1- عبثية العنف:

" تبعا لهذه الكراهية الأولية الموجودة لدى الناس تجاه بعضهم البعض، فإن المجتمع والثقافة مهددان باستمرار بالتفكك"¹ اللافت للنظر أن المعنى الاصطلاحي للعنف *violence* يشير الى حمل الانسان على القيام بشيء لا يريده عن طريق القوة والترهيب والتأثير فيه من خلال الاكراه بما يصادر رغبته ويحول دون قدرته على الاختيار. من هذا المنطلق يدل العنف على ما يمارس بقوة وما يفرض على الكائن من الخارج بشكل يتناقض مع طبيعته وقد يشكل حالة استثنائية يكون عليها المرء تتميز بالانفعال الشديد والهيجان والاندفاع والانفلات والفوضى ويعبر عن نوع من الأفعال المجنونة والميولات العدوانية والرغبة في التدمير.

¹ Freud Sigmund, *malaise dans la civilisation*, edition Quadrige /PUF,Paris, 1995, p.54

المفارقة تظهر على السطح حينما يتحول الانسان هذا الكائن الأخلاقي الرحيم الى وحش كاسر يرتكب الحماقات ويؤدي الطبيعة ويزهق الأرواح وحينما ينقلب هذا المخلوق الذي يولد من أجل الصداقة والمحبة الى مصدر الشر في العالم ومنبع العنف والجريمة ويتحول من كائن رؤوف وعطوف ويشفق على غيره ويبيكي من أجل نفسه عند المرض والاحتضار ويبيكي الآخرين عند البؤس والموت الى صانع القبح والظلم والشتيمة ويتفنن في التنكيل بالمخلوقات الوديمة ويذبح الانسان ويأسر الحياة في سجن التخويف والرعب.

لعل تغليب طريقة العنف في العلاقات الانسانية وتنظيم الشأن العام هو الاعتقاد بأن الاستعمال المفرط في القوة هو القانون الأسمى لتحقيق التوازن في الكون وإرساء النظام في الطبيعة والأمان في المجتمع. هكذا ينبغي التمييز بين العنف الطبيعي الذي يتجلى كأمر واقع وقوة فيزيائية منفلة من كل رقابة ونزعة داروينية لانتخاب الأصلح لا تردها أية مقاومة والعنف الرمزي الذي يستعمل الحيلة العقلية والمهارة اللغوية والتشريع القانوني والقرار السياسي من أجل القهر والاستحواذ والسيطرة والتغلب والهيمنة والضيظ. على هذا الأساس إن العنف السياسي هو عجز العقل عن كبح الانفعالات الهوجاء والسيطرة على حالات الغضب العمياء وإعلان عن فشل الإرادة في امتصاص نزوعات البشر العدوانية والانتصار على رغباتهم التدميرية. لقد ارتبط الارهاب باللاتسامح والفظاعة وكشف سفك الدماء عن الاستحواذ على الوجود واحتكار الحياة وبشاعة الأنانية ونوايا حجب الحقيقة وتفعيل غريزة القضاء على منابع الفضيلة والحب وتغذية

الكرهية والتصادم بين الأفراد والمجموعات. كما أن الارهابي يرفض المواجهة ويفر أمام الصراع ويلجئ الى زرع بذور عدم الاستقرار في النسيج الاجتماعي والسياسي ويخلط في خطابه بين الحقيقة والكذب ويدعو الى الحقد والكرهية والفوضى ويحول الضحية الى جلاذ والمعتدى عليه الى معتدى ويمارس نوع من الحرب الثقافية والتصعيد العسكري الأبوكاليسي قصد خلخلة ركائز التمدن الحضاري ودعائم الحياة الجيدة ويعبر عن نوع من التعصب الايديولوجي الأعمى. كما يتصرف الارهابي من موقع ما قبل ديمقراطي أو مابعد ويأتي من منطقة ثقافية منطوية على نفسها وباردة، وربما خطورته تكمن بعدم ايمانه بالقيم الكونية بما في ذلك مصداقية فكرة الديمقراطية نفسها ولذلك نراه يدشن مرحلة من العنف والعصبية والانفلات ويتحدث عن الهوة التي تفصل بين الأديان والانفصال بين العوالم ويسبب الاهلاك والتخريب لمواطن العمران ويقضي امكانيات الحياة والوجود لدى البشر.

من البديهي أن يكون الارهاب شيئاً لامعقولا وامتدادا لسياسة حربية خاطئة وأن يتحول الى عنف خالص ولا يقدر حتى على تحقيق أهداف سياسية ولكنه في الأصل يرتكز على رسم للمجال السياسي وفق ثنائية الصديق والعدو وينبع من خصومة وتوتر بين المتعاطفين مع النظام والساخطين منه والخارجين عليه.

اذا كان العنف يمتلك أرضية طبيعية ويتخذ شكل الرمزية والشرعية في السياسة والتاريخ والمجتمع والثقافة والجهاز النفسي والعولمة الاقتصادية والإعلامية فإنه اذا ما استفحل وبلغ حد التعذيب والافتراس والقتل والوحشية والعدوانية وتمظهر في صورة الاغتيال يصعب ايقاف مده ووضع حد لانتشاره ويعسر

منعه من محاينة الحياة الانسانية والرد عليه وإخماد ناره. بناء على ذلك "يتعلق الأمر بشيء أكثر من العنف، علينا أن نتحدث عن عنف شرس. انه عنف فيروسي يحدث عن طريق العدوى وفي شكل نتائج متوالدة ويعمل شيئاً فشيئاً على تدمير مناعتنا وقدرتنا على المقاومة"¹. فما وجه البداهة والإشكال في حادثة الاغتيال السياسي؟

2- تداعيات حادثة الاغتيال:

"الاغتيال مصطلح يستعمل لوصف عملية قتل منظمة ومتعمدة تستهدف شخصية مهمة ذات تأثير فكري أو سياسي أو عسكري أو قيادي ... يعتبره منظمو عملية الاغتيال عائقاً لهم في طريق انتشار أوسع لأفكارهم أو أهدافهم"²

من الجلي أن الاغتيال assassinat هو أبشع أنواع العنف المباشر الذي يصيب الانسان وينقله من الوجود الى العدم، وهو ظاهرة قديمة شهدتها جميع المجتمعات عندما تعيش تحولات عنيفة واضطرابات سياسية ودينية واسعة ولكنها حاضرة باستمرار على مسرح وتكرر دائماً اذا وجد مناخ سياسي واجتماعي يتميز باللاتسامح والنزاع. ويعرف الاغتيال بأنه القتل التأمري المباشر في زمن مباغت ومن قبل أطراف مجهولة بجثة معلومة ويكون الغرض منه احداث الصدمة في الرأي العام

¹ Jean boudriere, mondialisation et terrorisme, in *le monde diplomatique*, 18 novembre 2002.

² Lien :

<http://ar.wikipedia.org/wiki/%D8%A7%D8%BA%D8%AA%D9%8A%D8%A7%D9%84>

والذهول الشعبي وتحقيق مكاسب سياسية مثل اضعاف المنافس وتصفية الخصم والثأثر منه والانقلاب على السلطة وإسقاط الحكم القائم والتغلب في المعركة السياسية والتشكيك في الشرعية وافتكاك زمام المبادرة وإسكات صوت الحقيقة وإعادة فرز الأوراق. ماهو متعارف عليه أن جريمة الاغتيال السياسي هي تنفيذ لخطة وقع اعدادها بشكل سري من قبل طرف أو جهة معينة ويكون الجاني اما مجهولا أو معروفا وذلك لعدة أسباب دينية أو سياسية.

بناء على ذلك يأتي الاغتيال بغتة وعلى حين غرة ويشق السير العادي للأشياء ويسرع من تدفق الزمن وعند حدوثه بتلك الطريقة البشعة يصبح البحث عن الجناة أمرا فوريا ويكثر الحديث عن التتبع وتحميل تبعات الجريمة والبحث عن الجهة المسؤولة ويبدأ التفكير في إمكانية العقاب السريع بالنسبة الى المجرمين وتبرز على السطح مشاعر الغضب والانتقام والثأر والرد الرادع وتصدر النزعات التدميرية وتعصف بالمجتمع رياح فوضوية وينتصر منطق القوة وصوت العنف على قوة المنطق وصوت الحكمة والعقل. والحق أنه لا توجد عقوبة متناسبة مع جريمة الاغتيال لأنها أمر لا يقبل معه الندم والتوبة ولا يغتفر معه ولا يقبل التقادم وفعل آثم قد يتعذر التكفير عنه وربما لا يقبل الصفح بل يتطلب الاستعجال والتدخل.

جملة القول ما أبشع الوجود حينما يكشف عن سلوك الانسان العدوانى ولما يصادر حق الناس في الحياة ويمنحهم الغياب والانفصال والألم، وما أقدر السياسة حينما تجهز على قدسيها بلا شفقة وتيتم الأطفال وترمل الثكالى وتهجر النوارس عن أوطانها،

وما أقبح الثورة حينما تأكل أصدق أبنائها وتحقق مآرب أعدائها ولما تضحي بالعميق المخلص وتقدم الشعبي المغوار قربانا لكهنة رأس المال، وما أظهر أرواح الشهداء حينما تصعد الى السماء وتتخلص من وسخ التاريخ وغبار الزمان وتعانق الأبدية والخلود. عند حدوث الاغتيال تشرع الثورة في أكل خيرة أبنائها وتفقد الذين أخلصوا لمسارها وانحازوا الى الطبقات الفقيرة والمهمشة وعادوا الامبريالية وقاوموا التطبيع مع الواقع المهزوم ونادوا بالتوحيد والانصهار والاندماج والعروة الوثقى والكتلة التاريخية على أرضية وحدة الطبقة العاملة واستقلالية القرار السيادي الوطني.

على الرغم من هول الفاجعة التي يسببها الاغتيال السياسي وكرثية التدايعات بالنسبة الى كل المسارات الانتقالية التي تمر بها الحكومات الفاشلة والملتفة على الثورات فإن الخروج من الهاوية لا يكون بالتلطيف والتخفيف والاكتفاء بعمل الحداد والحزن وإنما يجب استحضار الشر كما وقع والتعامل مع مصيبة الاغتيال بما يقبل الصفح ومع الحقيقة التي لا تقبل المحو من الذاكرة الوطنية والاعتبار من دواعي ومناخ العنف وأجواء الاحتقان الذي سبقتها وتسبب فيها تردد المجموعات الحاكمة وارتعاش الأيدي الماسكة بزمام السلطة والإسراع نحو رأب الصدع ومعالجة ظاهرة العنف السياسي من جذورها وتحقيق انفراج فوري والتوجه نحو اعادة بناء مقومات الدولة على أسس ثورية تحترم استقلالية القرار السيادي الوطني.

إذا كان الاغتيال الذي تعرض له الجسد البريء هو وقيةة بالمسار الثوري وفعل غادر بالحركة الثورية ومؤامرة دنيئة فإن

الدرس المستفاد عند القوى الديمقراطية والتقدمية هو المزيد من التوحد والانصهار مع الثقافة الوطنية والدفاع عن الرأسمال الرمزي للأمة والمصالحة مع الهوية المركبة والتصدي لقوى الثورة المضادة والابتعاد عن الفتنة وعدم تحويل الصراع السياسي الى صراع بين العلمانيين والإيمانيين.

رأس الأمر أن المطلوب اليوم بعد هذا المصاب الجلل هو انقاذ الوطن وتكريس الارادة الشعبية واستكمال المسار الثوري بالعمل على تحقيق أهداف الثورة من تشغيل لطالبيه وتنمية محلية وجهوية عادلة وبناء اقتصاد وطني مستقل والتخلص من المديونية ومقاومة الفساد وتحييد الادارة عن الصراعات الايديولوجية.

ان الانعتاق من الضياع في هذه الممرات المغلقة يكون بتدشين لمرحلة سياسية جديدة بالنسبة الى لمستقبل الديمقراطية الناشئة في هذا الوطن والحديث عن تغيير جذري في لغة الحياة اليومية والارتقاء بمستوى الخطاب السياسي وتحقيق نوع من الوعي المنقذ من طرف فاعل ديمقراطي قد تذر من الاعتداء. فماهي الشروط الضرورية للانتقال من حالة انفلات العنف الى وضع مدني وسلمي؟

3- دعائم السلم الأهلي:

"مَنْ أَصْبَحَ مِنْكُمْ أَمِنًا فِي سِرْبِهِ، مُعَاوَى فِي جَسَدِهِ، عِنْدَهُ قُوَّةٌ يَوْمَهُ، فَكَأَنَّمَا حَبِزَتْ لَهُ الدُّنْيَا"¹

يدل مصطلح السلم الأهلي الدائم على العمل الدؤوب لمنع اندلاع الحرب الأهلية وإيقاف أعمال العنف والعدوانية ومظاهر

¹ حديث شريف

اللأتسامح والحيلولة دون تغذية مشاعر الكراهية والتباغض بين الأفراد والمجموعات. ومن شروط تدعيم السلم الأهلي يمكن التركيز على نشر ثقافة التسامح ورفض كل مظاهر التصادم والإقصاء والتقاتل والإيمان بضرورة العيش المشترك والتعاون والتواصل والتأنس والتكافل والكف عن الدعوة على التقاتل والتحريض على خيارات العصيان، والعزوف عن احداث الفوضى والنهي عن التمرد على المؤسسات المدنية، والحرص على فض النزاعات الاجتماعية بالطرق السلمية وبوساطات رمزية وعن طريق إجراء حوارات عقلانية بين القوى المتدافعة وتنظيم نقاشات عمومية بين الفرقاء تفضي الى تسويات قانونية بالتفاوض والتعاقد وتفاهمات توافقية بالإقناع وإنهاء خصومات سياسية وتخطي عدة خلافات عقدية بالمحاججة والرضا والتعادل والتشارك المتساوي في المضار والمنافع بين الجميع.

على هذا الأساس تكون الفلسفة التي يستند اليها دعاة السلم الأهلي هي فلسفة التفاؤل والأمل والمحبة وهي متناقضة مع فلسفة التشاؤم والصراع والعدمية التي تسلم بجذرية التباين وتحول ايدولوجيا الاختلاف الى ميرر للخلاف وتجعل من التنوع والتعدد والكثرة مسوغا للفتنة والتشردم والاحتدام والتخاصم والفرقة.

من ثمار السلم الأهلي تحقيق الأمن الجمهوري والاستقرار السياسي والازدهار الاقتصادي والأمان النفسي، ومن مزاياه أيضا أن يعيش الانسان حياته بطريقة جيدة مع سهولة حصوله على منافعه دون خوف ويسر تواصله مع غيره وتعاونه معه في سبيل تحقيق المصلحة المشتركة ومواصلة عمله ومحافظة على

ممتلكاته وتنمية ذاته دون مضايقة أو تعرض لخطر الاستحواذ والاستيلاء والغلبة.

علاوة على ذلك يقترن السلم الأهلي بالسياسة الديمقراطية والمجتمع العادل الحر والنظام السياسي العصري والتربية السليمة والبيئة النظيفة والثقافة الراقية والعقلية المنفتحة والمجددة والدين المدني والأخلاق الاجتماعية والحس الحضاري والوعي المواطني ويتطلب ترسيخ تقاليد التعقل والتروي والملاّتعصب والعمو. من المعلوم أن القضاء المستقل العادل هو الذي ينشر السلم الأهلي ويعمل على توطينه في المجتمع عن طريق مقاومة الفساد والمحسوبية والرشوة ومعاملة الجميع من منطلق مبدأ المسؤولية والتكليف ومن جهة المساواة في الحقوق والواجبات ومن خلال الاعتماد على العنف المشروع وسلطة الجزاء والردع المخفف. من ناحية أخرى يحتاج السلم الأهلي الى آليات للمحاسبة والنقد والمراقبة وذلك من أجل توفير الشفافية في المعاملة والمصادقية في المعلومة والنجاعة في الادارة والشرعية الوظيفية للكوادر والعقول والكفاءات والقيام ببسط نفوذ العقل على التاريخ والمجتمع. وبالتالي من المفروض "أن العقل يسيطر على العالم وان تاريخ العالم يتمثل أمامنا بوصفه مساراً عقلياً"¹، لكن ما الحيلة في التعامل مع مكر التاريخ وحيلة العقل وتفجر موجات العنف والاغتيال وتفاقم الشر السياسي؟

¹ هيجل، العقل في التاريخ، الجزء الأول، ترجمة امام عبد الفتاح امام، دار التنوير، بيروت، طبعة 1981. ص.73.

4- جدوى اللاعنّف:

"لا يتميز الفعل غير العنيف فحسب بالديناميكية الجماعية التي تعبر عن نفسها بواسطة قوة العدد المنظم. وإنما يتم ترجمته في الأبعاد الأكثر نوعية التي تقودنا خاصة الى ميدان الأنثروبولوجيا"¹

من الجدير الانتباه الى أن اللاعنّف Non-violence هو أفق الانسانية الرحب الذي يجب على الكل دون استثناء أن يتوجه اليه من أجل انجاز مسار يسمح بتحقيق المصلحة الوطنية ويحترم تطلعات الشعب بثورة العزة والكرامة ويقطع فعلياً مع عقلية التسلط والاحتكار والتعالي ويسارع الى مقاومة كل أشكال اللاتسامح الفكري والتعصب الايديولوجي والتشدد الديني ويضع الحوار كمقابل للإقصاء ويغلب منطق التعايش بدل لغة الاستبعاد وينظر الى العفو بكونه هو وحده القادر على اعادة الأمور الى طبيعتها ويتعامل مع الصفح بوصفه القيمة الوحيدة التي تنتسخ ما لا يمكن الصفح عنه ومع التصافي باعتباره الأرضية الإتيقية لعداء الوطن والتصالح بين الفرقاء والخلاص من الحرب الأهلية.

من هنا "حين يصبح المرء مسالماً، في الوقت الذي يكون فيه الأكثر خشية، موجهاً احساسه بسمو، يبرهن بذلك أن هذه الوسيلة التي تقود لتحقيق السلم الحق الذي يجب أن يقوم دوماً على ترتيب لعقل هادئ"².

¹ Christstian mellon et Jacques Semelin, *la non-violence*, édition PUF, Paris, 1994. p.77

² Nietzsche F, *le voyageur et son ombre*, traduction par Henri Albert , édition Daniel Gauthier, 1975, p.286

ان زرع الأفكار في المجتمعات ونشر المعتقدات لا يجب أن يتم بالاكراه والبطش وإنما بالحوار والإقناع ولا ينبغي أن تفرض الأفكار منطقتها على الناس بتعسف وأسلوب قهري ولا يلزم أن تسخر للأغراض نفعية ضيقة وبطريقة سلطوية وإنما يمكنها أن تضيء الطابع النسبي على مجال صلاحيتها وتعمل على ترويض النظريات والمعتقدات بشكل سلمي وموجه نحو تحقيق الخير والحق والجمال والمودة للإنسانية.

لعل المطلوب اليوم هو نقد الوسائل المستعملة في الصراع السياسي وإعادة النظر في الغايات والتخلي عن التصورات الحدية والمطالب الاطلاقية وتنمية العقلية الديمقراطية والإقرار بوجود تعددية ثقافية.

ان النظام الثقافي يجب تعديله بحيث يمنع ظهور أفراد عنفيين ويحول دون اللجوء الى العنف من أجل ايقاف العنف ويضع حدا لاستعمال المعرفة كشكل من أشكال السيطرة الاجتماعية وان المطلوب هو ايجاد أنماط ثقافية وتربوية بديلة تعمل على انتاج السلم والتسامح وتسمح للعقلانية بترويض العاطفة والانفعال.

اذا كان العنف هو تجلي للصراع الطبقي فإن اللأعنف هو وضع حد لهذا الصراع من خلال مسار حركة الثورة يتشكل بمقتضاها تحالف بين شرائح المجتمع ويتم تأصيل الصراع الايديولوجي وتثبيت التوافق من أجل انجاح التشكل الجديد للنظام خارج دائرة النسق الشمولي البائد وبالقطع مع كل دوائر التدخل السافر.

وبأي حال، ليس من قبيل الصدفة أن "اللأعنف هو أكبر قوة تمتلكها الانسانية كما أن تأثيرها أكبر بكثير من أشد الأسلحة

تدميرا... لا يحرر اللأعنف الانسان من الخوف ولكنه يبحث عن سبب الخوف لاجتثاثه.. اللأعنف مبدأ كوني يجب أن ينتصر حتى في أحلك الظروف"¹.

بناء على ذلك يكون الأوكد للخروج بالديمقراطية التداولية الوليدة من المضيق وتحصين المسار من العنف هو كتابة بيان إتيقي ينبذ العنف السياسي ويلزم القوى الفاعلة والحركات النشطة في المجال العمومي بالكف عن السير نحو استراتيجيات الاستحواذ والإكراه والانضباط التي تمارسها السلطة والبحث الفوري عن شروط اجرائية لتثبيت التوافق بين الفرقاء والخصوم خارج اطار قواعد لعبة التنافس السياسي المعتاد.

بيد أن الرد على العنف السياسي بالالتسامح هو رد للإساءة بمثلها من الاساءة المضادة والتشريع للفتنة والحرب المتناسلة في الداخل وسقوط في المربع المجنون الذي يريد الخصوم جلب المناضلين اليه. لكن الرد على الفعل الارهابي وجريمة الاغتيال هو مصيدة قد لا يجد لها الجسم السياسي مخرجا ووقوع في كمامشة العنف والعنف المضاد والحرب التي لن تكون مثل باقي الحروب يمكن ايقافها.

وإذا كان الأمر كذلك، فمن الصحيح عندئذ أن نميز بين ذنب أخلاقي ناتج عن خطأ في الاختيار وسوء تقدير في الفعل ولاتناسب أصلي في تكوين الطبيعة البشرية وذنب سياسي أفرزته ظروف موضوعية وشروط مادية وتمت برمجته بشكل عقلائي وواع وبراغماتي بغرض تحقيق منفعة وحصد مصلحة مادية.

¹ Gandhi, *tous les hommes sont des freres*, edition Gallimard, Paris,1983.pp.53-154

على هذا النحو الاغتيال مرفوض من جهة الحق والواجب ومدان بأقصى أشكال الادانة في السياسة والأخلاق والأعراف والأديان لأنه يحرم الانسان الحق في الحياة ويشطب الوجود السياسي للمناضل ويهدر دمه الزكي ويبيح للفوضى أن تنتشر في الجسم السياسي ويشرع للانتقام. والآن يتوجب على الفاعلين السياسيين أن يجعلوا من هذه حوادث الاغتيال الأليمة تنبيها الى الخطر المحقق بالبلدان والعباد وفرصة للتوجه نحو الكتلة التاريخية والصداقة السياسية وانجاز تفاهمات دستورية وبلورة توافقات تنازعية وتصالحات حقيقية قائمة على الوفاء لمبادئ الوطنية وقيم الثورة وليس مجرد الاحتكام الى توافقات مغشوشة وتحالفات ظرفية مبنية على المصلحة الحزبية والرؤية الطبقية الضيقة وأن يتوقفوا عن التكالب على الصراع على السلطة وافتكاك المواقع وتقاسم الغنائم. اذا كان اللاتسامح قد ارتبط بالأنظمة الشمولية والعنف وإذا كانت الحرية هي المعين الذي لا ينضب للموجة الثورية. فكيف يؤدي نذب العنف السياسي الى تثبيت التوافق الاجتماعي ويدعم السلم الأهلي ويفوت الفرصة أمام المتربصين بالأوطان؟

خاتمة

"ليس ثمة ثورة لا تكون تحديثية، تحررية، وطنية"¹
ثمة اقتران بين الثورة والشهادة وبين الفعل في التاريخ والتضحية

¹ آلان تورين، نقد الحدأة، ترجمة عبد السلام الطويل، إفريقيا الشرق، الدار البيضاء، المغرب، 2010. ص.72.

بالنفس وذلك لأن الفكرة الثورية تجمع بين العزم على ارادة التحرير واستثمار قوة الحداثة في جميع مجالات الحياة الانسانية، وتكرس النضال ضد النظام القديم الذي يعيق التحديث وذلك بانتصار الى العقل والإبداع والولادة على حساب الميراث والتقليد والمحافظة، وتضيف عنصرا ثالثا هو تأكيد ارادة سياسية وطنية تتماهى مع التحديث وتشجع على التطوير. بيد أن الانتقال من نظام قديم وولادة نظام جديد لا يقتضي التواصل مع السائد والإبقاء على الأطر القديمة وإنما احراز الطفرة والانقطاع والخروج عن المألوف والصراع مع العوائق والحركة المدمرة. فكيف يواجه الفيلسوف مفارقة العنف؟ ألا نحتاجه من جهة لاستكمال مسار الثورة وإنجاح الحركة الاحتجاجية؟ ولكن ألا يجب أن نتخلص منه من جهة أخرى انقادا للنفس البشرية من الهلاك الحتمي؟

من شروط التخلص من العنف الايديولوجي والاعتقال السياسي والحروب الدينية هو الايمان بالاختلاف واحترام حقوق الانسان ونزع الهالة عن المعتقدات وخلق الأسطورة عن الأشخاص وتنسيب الأفكار. وبالتالي " لا ينبغي تسخير أية فكرة أو نظرية، كما لا ينبغي لأية فكرة أن تفرض أحكامها بطريقة سلطوية. يجب اضافة الطابع النسبي على الفكرة، بل يجب ترويضها"¹ حتى تمنع ظهور الكراهية والعنف وتمنح المحبة والرفق. في نهاية المطاف يبدو الاغتال بوصفه أقصى درجات العنف على الصعيد الفردي مثلما تمثل الحرب أقصى درجات الارهاب على الصعيد

¹ إدغار موران، تربية المستقبل، ترجمة عزيز لزرق ومنير الحجوجي، دار توبقال للنشر، الدار البيضاء، طبعة 2002. ص.30.

الجماعي والحجة على ذلك أن الاثنين يخلفان الشر السياسي والضحايا ويسببان الدمار بالنسبة للحضارة والعار على الانسانية. فهل تعوض القيمة الاعتبارية للشهادة الخسائر المعنوية والأضرار المادية التي يتكبدها الكائن الأدمي من الاغتيال العنيف؟

رأس الأمر أن رسالة الشهداء خالدة وقيمة دمهم لا تقارن وأنهم يتحولون الى رأس حربة في وجه الطغاة والمستبدين والمستعمرين وبصمتهم شوكة في حلق كل متربص حقود. من جهة ثانية ما أصعب الفترات الانتقالية وما أشكل هذا العنف المدمر والاغتيال الغادر وما أثقل هذا الزمن الفاصل بين الماقبل والمابعد وما أبشع أمراض الارتداد والالتفاف الحائلة دون انجاح الثورات وما أعسر ولادة المدينة الانسية، ألم يقل حولها أنطونيو غرامشي في دفاتر السجن: "القديم يحتضر في حين يتعثر الجديد في طريق ولادته، في هذا الفاصل تظهر أمراض كثيرة وعظيمة في تنوعها"1؟ فما العمل للخروج من هذا المأزق التاريخي؟ وكيف نتخطى دائرة المجهول؟ أليس من الحكمة القول بأن اقامة دستور شرعي يحترم مبادئ الحرية والعدالة والكرامة والعدالة والمساواة والاعتراف ويتلاءم مع الحق العمومي هو النهاية السياسية للعنف؟

¹ أنطونيو غرامشي، دفاتر السجن، ترجمة عادل غنيم، دار المستقبل العربي، القاهرة 1994. نسخة محملة.

مراجع الفصل الاول

باللسان العربي:

أدغار موران، **تربية المستقبل**، ترجمة عزيز لزرق ومخير الحجوجي، دار توبقال للنشر، الدار البيضاء، طبعة 2002.
ادوارد سعيد، **صورة المثقف**، ترجمة غسان غصن، دار النهار، بيروت، 1996.

أنطونيو غرامشي، **دفاتر السجن**، ترجمة عادل غنيم، دار المستقبل العربي، القاهرة 1994.

آلان تورين، **نقد الحداثة**، ترجمة عبد السلام الطويل، إفريقيا الشرق، الدار البيضاء، المغرب، 2010.

هيجل، **العقل في التاريخ**، الجزء الأول، ترجمة امام عبد الفتاح امام، دار التنوير، بيروت، طبعة 1981.

باللسان الفرنسي:

Christstian mellon et Jacques Semelin, la non-violence, édition PUF, Paris, 1994

Gandhi, tous les hommes sont des freres, edition .Gallimard, Paris,1983

Eric Weil, Philosophie politique, édition Vrin, .Paris,1966. p.233

Jean boudiere, mondialisation et terrorisme, in le .monde deplomatique, 18 novembre 2002

Nietzsche F, le voyageur et son ombre, traduction .par Henri Albert , edition Daniel Gauthier, 1975

Freud Sigmund, malaise dans la civilisation , edition Quadrige /PUF,Paris, 1995

الفصل الثاني

الاغتراب الديني وشروط التحرر الانساني

مقدمة:

"لقد أخذت عودة الدين في السنوات الأخيرة طابعا استعراضيا وفي بعض الأحيان محيرا. نفكر أولا في الدول الإسلامية ولكن كل شيء يؤكد أن الغرب في أشكال مختلفة يقينا ليس بعيدا عن الظاهرة".¹

تبدو ظاهرة التدين لصيقة بالوجود الاجتماعي للإنسان الواعي ولذلك تطرح على كل إنسان ينتمي إلى جماعة يتصرف في شؤونها نظام سياسي معين، وهي ظاهرة يبحث فيها أيضا كل عاقل ومفكر وقد اهتم فيلسوف الرجة كارل ماركس بالدين بشكل مباشر صريح وبطريقة ضمنية منذ بداية مشواره الفكري وبشكل مبكر ولذلك شكل الدين وحده من بين كل المسائل النظرية والعملية المنطلق والمدخل إلى بقية المسائل الفكرية وهو ما جعل المسألة الدينية تبرز في هذا السياق بقوة وبكثافة وتحتل قيمة نظرية وعملية على صعيد منظومة ماركس المعرفية وعصره.

¹ André Comte-Sponville, *l'esprit de l'athéisme*, introduction à une spiritualité sans Dieu, Editions, Albin Michel, 2006, p9

إن المعضلة الرئيسية التي يتصدى الفكر المعاصر لحلها هي المعضلة الدينية لأن صلابة الخطاب الديني وشموليته تصطم بمرونة الواقع وحدثية صيرورة التاريخ وأن أهم الصعوبات التي تواجه العقول الحرة على صعيد التفكير الفلسفي في الديني هي النزول من عالم النص إلى عالم الواقع والتوفيق بين المحتوى المطلق والثابت للنص الديني وبين حركة الواقع النسبية، وعندما تجعل نخبة من الاكليروس من لغة النص ميدان عملها وتحرص على نقل عالم القداسة النصية وتفسيرها والتعبير عنها باستخدام اللغة العادية فان الدين يصبح الحقل الرئيسي لقلب العلاقات الحقيقية بين الإنسان والله وبين الذات والموضوع ويسقط الإنسان خارج الصفات التي تخص نوعه.

يمكن أن نقسم آراء النقاد والمؤرخين حول علاقة ماركس بالعامل الديني إلى فريقين: الأول يصنفه ضمن التيار الإلحادي اللأدري الذي ينكر وجود الله والغيب والبعث ويحارب الدين بلا هوادة ويمثله مارسيل نوتش وواكنهايم¹ وبولتزر وغيره كثير وفريق ثاني يعدل الموقف الأول ويلطف اللغة ويعتبر ماركس قد تعامل مع الدين تعاملًا فلسفيًا تاريخيًا عقلانيًا وأنه يبحث باستمرار عن القاع الإنساني في التجربة الدينية والإمكانات الهائلة التي تتضمنها الأديان في أية مشروع اعتقائي تحرري ويمثله غرامشي وماوتسي تونغ وروزا لكسمبور وبدرجة أقل ألتوسير وبيير بيغو.²

¹Wackenheim, Ch *la faillite de la religion d'après Karl Marx*, Paris, PUF, 1963

² Pierre Bigo, *Marxisme et humanisme*, Paris, PUF, 3 éditions, 1961

لكن السؤال الذي يطرح هنا هو: ماهو الطابع النوعي الخاص الذي اكتسبه العامل الديني ضمن الخطاب الفلسفي لماركس؟ هل باستطاعتنا أن نستنبط أصالة فكر ماركسي على الصعيد الديني؟ هل صحيح أن الماركسية مثلها مثل أي فلسفة ملحدة تعادي الدين وتعتبره أفيون الشعوب؟ هل تقوم الماركسية بمحاربة الدين ومعارضته في المطلق أم أنها تنزل الدين في إطاره التاريخي وسياقه الاجتماعي مثله مثل أي فكرة بشرية أخرى؟ ألا تعامل الدين من زاوية فلسفية وعقلية وتاريخية؟ وهل هذا الموقف المناهض هو فريد ومبتكر وخاص بها أم أنه يمتد إلى أصول عميقة وبعيدة في التفكير البشري؟ ألا ينطلق من رؤية تضع الإنسان وليس الله مركز اهتمامها وتفكيرها وتضع الحياة الدنيا وليس الآخرة هدف لها؟ هل يصح وصف الماركسية بالفلسفة الملحدة إذا ما كانت متفقة مع الأديان في مناهضة استغلال الإنسان للإنسان؟ ما الفرق بين الإيمان والإلحاد إذا كانا ينطلقان من مشكلة واحدة ويقفان على الأرضية نفسها؟ ألا تكون في هذه الحالة الماركسية فلسفة لاهوتية تنطلق من مشكلة الله لتعلن رفضه؟ إن الإشكالية المركزية التي نسعى إلى إبرازها هي: هل أن الدين مشكلة تعترض البشرية في طريقها إلى الوعي بذاتها أم عامل مهم من عوامل التقدم والنهوض؟ عندئذ يمكن تقسيم هذه الإشكالية إلى مجموعة من الأسئلة الفرعية هي:

هل أن الماركسية هي التي تحارب الدين أم أن رجال الدين هم الذين يحاربون النزعات الفلسفية العقلية والتحررية التي تشهر بهم وتمثل خطرا يهدد مصالحهم واستمرارية السلطات التي

يدعمونها؟ هل تأتي شدة هجوم رجال الفكر على المؤسسة الدينية من أن هذه الفلسفة هي من حيث الجوهر فلسفة مادية دنيوية أم أن ذلك كان نتيجة الموقف المحافظ الذي يتخذه رجال الدين من الصراع الاجتماعي والسياسي وتحالفهم مع الطبقات المسيطرة ضد الطبقات المحرومة؟ ألا توجد علاقة بين إنكار الماركسية لمبدأ الملكية الخاصة وإبداء العديد من التحفظات تجاه العامل الديني؟

من جهة مقابلة هل يحمي الدين الملكية الخاصة ويبرر تراكم الثروة على شكل الإنتاج الرأسمالي أن أنه يشرع للملكية العامة ويحرم الاحتكار والربا واستئثار طبقة اجتماعية بمعظم الثروات ويرفض كل أشكال التفاوت واللامساواة والظلم على الصعيد الاجتماعي؟ ماذا تعارض بالضبط الماركسية من العامل الديني؟ هل تقف ضد الدين مطلقاً وتعتبره مجرد مرحلة تاريخية يمر بها الفكر البشري ونمط من العلاقات التي يقيمها الإنسان مع نفسه والآخر والعالم في ثوب معتقدات وطقوس أم أنها تعارض تدخل رجال الدين ومؤسساته في أمور الحياة اليومية والسياسية باسم فكرة متعالية يصبغون عليها القداسة والاطلاقية؟

لماذا يتحفظ الماركسيون على مشاركة رجال الدين في السياسة ولا يعاملونهم كبشر يعبرون عن مصالح مطموحات الطبقات الاجتماعية التي ينحدرون منها وليسوا مقدسين ولا مفوضين من طرف الله ولا يمثلون الدين؟ هل تقول الماركسية بأن الأديان هي سبب الحروب والنزاعات التي شهدتها التاريخ البشري أم أنها تعترف بكونها ساهمت في ترسيخ ثقافة السلم والتسامح والتكافل بين الأفراد والمجموعات والدول؟ ألا يجب أن

تدافع الماركسية عن نفاء الدين وعن إيمان ما بعد الدين
وكاعتراف فردي بالحقيقة الوجودية ضد التشويه والتحريف الذي
يتعرض له في الحياة العامة؟

أليس من الأجدر أن يتبنى الماركسيين فكرة لاهوت الثورة
والأرض والتحرير حتى يفكوا العزلة عنهم ويتصالحو مع واقعهم
الحضاري وثقافتهم الوطني ويدافعون على إعطاء الشرعية
لأحزاب مدنية تقدمية ذات مرجعية دينية؟ أليس من الأجدر أن
يدور حوار جدي ومسؤول بين رجال الدين والإيمانين من جهة
والعلمانيين والناشطين الوضعيين حول فكرة المجتمع المدني
وحقوق الإنسان والتنمية والديمقراطية دون ادعاء العصمة
والقدسية ودون إنكار الدين وإلغاء مسائل الإيمان والعقيدة؟ كيف
ارتبط مفهوم الانسان عند ماركس بالعمل والانتاج؟ والي أي مدى
تؤثر عملية الانتاج المادي في تغيير مضمون الوعي لديه؟

تتمثل خطة البحث في مشكل الدور الذي يعطيه ماركس إلى
العامل الديني في تجاوز النظرة التبسيطية التي تعتبر الماركسية
فلسفة ملحدة والتفطن إلى الدور الحساس الذي يلعبه الدين في
تأخر المجتمعات وتقدمها ولذلك اخترنا مفصلة عملنا إلى ثلاث
لحظات منطقية هي:

- الاغتراب الديني والنظر إليه كانعكاس إبديولوجي كاذب
للعالم.

- نقد الدين هو الشرط الممهد لكل نقد سواء للمجتمع أو
للاقتصاد أو للثقافة والفلسفة.

- الدين شيء حقيقي له قاع أنساني ويمكن أن يكون دعامة
للفرض والاحتجاج والثورة.

ما نراهن عليه هو تفادي النظرة التبشيرية الدعوية لقضايا الإيمان ونقد كل توظيف نفعي واستعمال أدواتي للدين والبحث عن الإدراك العلمي لهذه المسألة في واقعنا التاريخي وعلمنته بشكل انسي قصد التعويل عليه كعامل مساعد في كل ديمقراطية ممكنة للفضاء العمومي قصد القضاء على كل أشكال الاغتراب وبناء شروط تحرر سياسي واجتماعي للانسان.

1- مخاطر الاغتراب الديني:

" لم يتجاهل ماركس المسيحية تجاهلا تاما بما أنه اهتم بالناحية الاجتماعية. وقد جاء من مدارس مسيحية..."¹
من المعلوم أن ماركس لم يعيش أزمة دينية في سنوات الشباب مثل عدة فلاسفة آخرين تجعله يثور على كل المعتقدات التي ورثها بحكم التنشئة التربوية ولكنه لم يبد ميلا شديدا تجاه اللاهوت مثل بقية عامة الناس ولم يكن حريصا على إقامة الشعائر الدينية أو متحمسا لها وإنما توجه منذ البداية نحو التفكير والاستبصار والبحث عن نظرة معتدلة إلى هذه المسائل الشائكة.

اللافت للنظر أنه أنجز رسالة دكتوراه حول المادية القديمة انحاز فيها إلى التصور الطبيعي عند أبيقور على حساب النزعة المادية الميكانيكية الفجة التي نجدها عند ديموقريطس بل انه كان أميل إلى تبني الأفكار الفلسفية التي تنقد الاتجاه المثالي وتعرض على الأفكار الغيبية وترفض الأقوال الميتافيزيقية باعتبارها تتجاوز عالم التجربة وتبتعد عن الواقع الموضوعي وكان بالتالي

¹ Marcel neusch ,aux sources de l'athéisme contemporain, chretien malgré lui,Ed centurion, 1977.p77

أميل إلى الإيمان بديانة الطبيعة والتي جعلته يستمد أفكاره الدينية من الهيجليين اليساريين وخاصة فيورباخ الذي نادى بإحلال المعرفة الإنسانية مكان المعرفة الإلهية.

هذا الموقف ظهر جليا للعيان عندما مال ماركس إلى تبني الأفكار العلمية المبتكرة في عصره وخاصة نظرية داروين البيولوجية في التطور واقترب من المناهج الوضعية التي شيدها أوغست كونت والنقدية الكانطية وأعجب بالتحليل الاجتماعية الاقتصادية لبعض الاشتراكيين رغم إغراقها في الطوباوية وهجومه الكبير على علم الاقتصاد الليبرالي.

إن الأساسي في نظرة ماركس للدين هو ربطه لهذه الظاهرة الثقافية المنتشرة في الوسط الشعبي بالجزاء الوهمي والسعادة المزيفة وقد فسر فيلسوف البرولوتاريا تشكل الظاهرة الدينية بعملية الانعكاس الكاذب للواقع الاجتماعي الذي يعيش فيه الإنسان، وقد أدى ذلك إلى اعتبار الدين سبب ظهور الوعي الزائف ووقوع الناس في الاغتراب والبقاء في وضع مقلوب، في هذا السياق يقول أنجلز في مناهضة ديهرينغ: " كل دين لم يكن سوى انعكاس خيالي في أدمغة البشر لقوى خارجية تهيمن على الوجود اليومي..."

إن الدين يقيد أياد الإنسان بواسطة إكليل من الزهور وصورة المقدس عند المتدين هي صورة الأزهار موضوعة على القيد ولاسيما وأنه يمكن أن يكون مصدر شقاء الإنسان وبؤسه ويعطل البشر عن الانصراف نحو تغيير واقعهم ولذلك نجد ماركس يصرح في مقدمة لنقد فلسفة الحق عند هيجل: " إن الدين زفرة

المخلوق المضطهد وضمير عالم ليس له ضمير، كما هو روح الأوضاع التي ليس لها روح... انه أفيون الشعب."

على هذا النحو يعرف الناطق الرسمي باسم الطبقة العاملة الدين بأنه تعويض خيالي وجزاء معنوي وجزاء عن الشقاء الواقعي في هذا العالم لأنه يمكن أن يقدم توفيقاً وهمياً خالصاً للتعاضات الواقعية القائمة ويمتص التناقضات ويلغي التباينات بشكل التفاضلي، انه مجرد تعبير عن الإذعان والسلوى وعقيدة سلبية تلجأ إلى تبرير علوي وتحث على الخنوع والركون، انه انعكاس للشقاء الواقعي ويكون عزاء وتخدير ومواساة وهمية وتعبير عن العجز وتبرير للبوأس والتعاسة، كما أنه يمثل شكلاً مغترباً لوعي الذات، وهو وعي الذات عند الإنسان الذي لم يجد نفسه.

غني عن البيان" أن الدين هو النظرية العامة لهذا العالم وخلصته الموسوعية ومنطقه في شكل شعبي وروحانيته وحماسته وعقوبته المهنية وأساسه الكوني من أجل العزاء." والمقصود بذلك أن الدين اغتراب إيديولوجي يجعل الذوات تشعر بقدرتها على الاستغناء عن الواقع والإذعان لسلطته بالاستناد إلى انفصال التجربة اليومية لدى الإنسان المضطهد الممزق والذي يحتاج إلى العزاء والتعويض.

إن الدين هو في معظمه إيديولوجيا تخفي مصالح ورغبات القوى التي أنتجتها وهي انعكاس زائف مشوه تظهر فيه العلاقات بين البشر مقلوبة وتجعل من الأوهام الذاتية وكأنها أفكار صحيحة تحدد نمط حياتهم وان المبادئ والأحكام اللاهوتية يمكن أن تقوم بالتعويض عن المهانة وتبرر الشرور وتفسر ذلك بالابتلاء والمحن وتتستر عن الاضطهاد بتصور قيام جزاء عادل في

الموراء وتدعو إلى احتقار الذات والجبن والضعفة والذل والخنوع".

يقول ماركس: "إن المبادئ الاجتماعية للمسيحية قد بررت نظام العبودية البالي ومجدت في العصور الوسطى نظام القنانة السائد وقادرة على الدفاع على قمع البروليتاريا ولو أظهرت أثناء ذلك بعض الأشياء."، لكن ما المقصود بالاعتراب الديني؟ وبعبارة أخرى كيف يوقع الدين الإنسان في الاعتراب؟

إن الحقيقة المؤلمة لحياة الناس على الأرض هي واقع اغترابهم اليومي عن ذاتهم بحيث تمثل شخصياتهم صورة عن الإنسان المغترب الفاقد تماما لهويته. والمفارق أن الذي يقود إلى الاعتراب ليس الأفكار المجردة والغيبيات بعيدة المنال بل الأسس المادية للإنتاج الاجتماعي والشروط التقنية التي تتطور في المجتمع الحديث. والاعتراب لم يعد يقتصر على العامل بل تعدى ذلك إلى قيمة العمل ذاتها ووصل إلى حد اغتراب الثقافة بأسرها لأن هناك تضامن عميق بين الاعتراب الاجتماعي والاعتراب الثقافي والاعتراب الديني.

في هذا السياق يقول أنجلز عن الانحراف الذي حصل في المسيحية الأولى: "هذا التعويض السماوي هو الذي أصبح ذات يوم أفيونا مدهش الأثر كانت السلطة تستخدمه لجعل الناس يقبلون تعاسة الدنيا بانتظار وعود الآخرة..." غير أن الاعتراب لما كان هو الفعل الذي تطرح بها الذات الموضوع وتتخرج معه فإن الدين يمثل لحظة الاعتراب الذاتي والخضوع لقوانين الدولة الشمولية يمثل لحظة الاعتراب الجزئي أما نمط الملكية الخاصة وتراكم الثروة بشكل غير مشروع والاحتكار والتفاوت في تقسيم

العمل وفي التوزيع واللاتكافىء في التبادل فهو يمثل لحظة الاغتراب الكلي.

على هذا النحو فان الاغتراب الديني هو اللحظة التي يحقق فيها الانعكاس المقلوب احتلاله الكلي للوعي وبالتالي لا تعود صلة الإنسان مع ذاته ومع الأشياء في صورة مطابقة وصحيحة بل في وضع مشبوه ومقلوب بحيث يقدم الوهم على الحقيقة والتعويض الخيالي بدل الإشباع الواقعي وعالم السماء على عالم الأرض وتنتصر لغة العجز والتمني والانتظار على المبادرة والفعل والانخراط.

إن الدين عند ماركس هو شمس وهمية تدور حول الإنسان بما أن هذا الأخير ظل منذ زمان لا يدور حول نفسه والحل هو أن يدور الإنسان حول نفسه لأن ذاته هي الشمس الحقيقية التي ينبغي أن يدور حولها وليس الأشياء الخارجية التي يضيف عليها طابع القداسة. عندئذ لا يحدث الاغتراب الديني في حد ذاته إلا في الوعي، في الضمير الباطني للإنسان، لكن الاغتراب الاقتصادي يحدث في الحياة الواقعية". لذلك يعرف ماركس الدين على أنه الوعي الذاتي للإنسان الذي أضاع ذاته، والغريب أنه كلما وضع أشياء أكثر في قوة مطلقة موجودة خارج العالم كلما حفظ أشياء أقل في نفسه وهو كذلك شمس وهمية تترك الناس يدورون حول أنفسهم عوض الدوران حول العالم.

إن ضياع الفلسفة في الدين هو انعكاس لضياع أعمق هو الاغتراب الديني الحقيقي الذي يتجلى في مفهوم الإيديولوجيا. لهذا فإن "ما يهم ماركس ليس الفرد المجرد ولا الوعي والنفس الزكية التي تتحدث عنها الأديان والفلسفات بل الإنسان الذي يعمل ويكابد

والنفس التي تموت بسرعة وهي تتبعد عن الدين لأنه يعمل على تهميشها أو على الأقل سلب هذا الفرد هنا...¹

يربط ماركس بين الاغتراب الديني والاغتراب الاجتماعي ويحاول العثور على أسباب الاغتراب الاجتماعي في العامل الاقتصادي وضمن ظروف العمل وعلاقات الإنتاج ويربط بين مفهوم الاغتراب والاستغلال ضمن نظام الأجرة، و"إذا كان الاغتراب وقع التطرق إليه كمفهوم نظري فان توسيعه المتزايد ينبغي أن يلزمنا بالقول أن كل عمل معترب هو مستغل... إن هيمنة القبلية من طرف نموذج الاغتراب على كل النشاطات ليس له من نتيجة سوى الاستغلال"². لكن، كيف فعل ماركس آلبته النقدية في قضايا الإيمان والاعتقاد؟

2- نقد الايديولوجيا الدينية:

"هذه الفلسفة تمتلك مقصد نقدي مزدوج: تأخذ شكل النقد الحقوقي عندما تواجه السلطة السياسية وتأخذ شكل نقد الدين عندما تواجه السلطة الروحية..."³

ظل ماركس مهتما بكيفية خلاص الإنسان ككائن منتج وعمل على تحريره من استعباده ومن اغترابه في نطاق علاقات الإنتاج الرأسمالية وتموضعه بواسطة شروط الإنتاج والبضائع ولذلك اقترح كحل نقد الدين وإلغاء الملكية والثورة الاجتماعية وإقامة

¹ Marcel neusch ,aux sources de l'athéisme contemporain, chretien malgré lui,Ed centurion, 1977.p80

²J. f. Lyotard , *Dérive à partir de marx et freud*, collection 10-18,UGE ,1973,pp141-142

³Emmanuel Renault, *Marx et l'idée de critique*, Ed PUF, 1995, p.7.

دولة الطبقة العاملة حتى تحل النزعة الإنسانية والفكر العلمي محل الخرافة والوهم والميتافيزيقا والمثاليات.

لكن "إذا كانت الطبيعة الإنسانية هي الأسمى بالنسبة للإنسان فإنه ينبغي حينئذ أن يكون أول قانون وأسماء هو حب الإنسان للإنسان، الإنسان هو اله الإنسان هذا هو المبدأ العملي العظيم..." وهو ما أكد عليه ذات مرة في بعض من مسوداته: "إن الفلسفة النقدية في كفاحها ضد العالم لا تقف فقط ضد هذا العالم وإنما أيضا ضد الفلسفة التي كانت تسوده إلى ذلك الحين". "ماركس مثل بقية الهيجليين الشباب الآخرين يتصور النقد في علاقة مرجعية مع الفلسفة وبالتحديد كت تحقيق للفلسفة"¹.

إن الإنسان لا يغترب في العالم الديني وفي دنيا الماوراء دون أسباب واقعية في المجتمع والدولة والثقافة ويكفي أن يسترد هذا الإنسان مادته التي خلصها عن ذاته وجسدها في الله حتى تظهر النزعة الإنسانية بجلاء، في هذا الإطار يقول ماركس: "إن إلغاء الحياة المثلى في السماء يستلزم حياة مثلى على الأرض تجعل من حلول مستقبل أحسن على الأرض لا موضوعا لإيمان أجوف بل إلزاما وواجبا على الإنسان تحقيقهما..." وبالتالي فإن نفي الماوراء يكون نتيجته الحتمية إقامة حقيقة العالم الدنيوي وبالتالي ينبغي أن نحذف الأساس الدنيوي الذي يركز عليه الاغتراب الديني ولن يكون ذلك ممكنا إلا بنقد الدين، انه وادي الدموع الذي يمثل الدين هالته المقدسة ونقده يعني الهبوط من السماء إلى الأرض.

¹Emmanuel Renault, *Marx et l'idée de critique*, p.17.

في هذا السياق يقول ماركس: "إننا نريد أن نحي جانبا كل ما يتلبس مظهر ما فوق الطبيعي وما فوق الإنساني لأن مثل هذا الادعاء هو مصدر كل زيف وكذب..." "إن نفي الماوراء هو السبيل الوحيد لعودة الإنسان إلى حياة النوع لكنيونتته الحقيقية وتحقق الإنسانية مصالحة مع ذاتها لاسيما وأن الدين هو علاقة الإنسان بذاته أي طبيعته الذاتية. ألم يقل ماركس: "الدين حلم العقل البشري بيد أننا حتى في الأحلام قد لا نجد أنفسنا في الفراغ أو في السماء بل على الأرض وفي عالم الواقع..."؟

النقد هو موضوع الفلسفة وغايتها عند ماركس وهو امتحان موضوع ما بغية تحديد قيمته ونقد الدين يعني البحث عن مشروعيته اجتماعية والسياسية من دونها وتحرير لقيم الأرض من مطلقات السماء ولاسيما وأن مسار الفلسفة النقدية عوض أن يصعد من الأرض إلى السماء يهبط من السماء إلى الأرض. إن نقد الأوهام الذاتية يسبق حتما نقد الأوضاع الواقعية ولذلك فإن نقد الدين هو شرط انتقال أي جماعة من اللاعقل إلى العقل ومن الأسطورة إلى التاريخ وتحقيق المنعطف السياسي الذي يسمح بتعاصر اللامتعاصر وإتاحة الفرصة إلى الإنسان بأن يحتل مكانا يليق به في هذا العالم.

إن نقد الدين يسير جنبا إلى جنب مع نقد كل أشكال الوعي الزائفة الأخرى لاسيما وأن الظاهرة الدينية هي ظاهرة تاريخية إنسانية لا يمكن عزلها عن بقية الظواهر الأخرى، من هذا المنطلق لا يخرج الدين عن كونه نتاجا تاريخيا للبشر في ظروف حياتهم اليومية وفي وضعهم التاريخي خاصة وأنه شكل اجتماعي للوعي وثيق الصلة بالحياة الإنسانية التي انبثقت منها ويستمد

تصوراته ومكوناته النظرية المقدسة والديوية من حاجات البشرية الواقعية وتطلعاتهم. يلبي الدين حاجتين، الأولى نظرية وتتمثل في فهم الصلات التي تربط الناس ببعضهم البعض وبالعالم والثانية عملية وتتمثل في تأكيد سيادة البشر على حياتهم الفردية. ألم تنتزع كلمة الدين أفيون الشعب من سياقها الثقافي واللغوي والتاريخي لئيبالغ في استعمالها في غير المعنى الذي جعلت له؟ ألم يشر ماركس هو نفسه إلى القاع الإنساني العميق في الدين وما تتضمنه لغته من رغبات إنسانية وتطلعات دنيوية؟

تبعاً لذلك يظهر أن "نقد الدين يخلع السحر عن الإنسان من أجل أن يفكر ويفعل ويبدع حقيقته وهو يصبح عاقلاً عندما يكون إنساناً مخلوعاً من القداسة" ¹از وبالتالي "لا يمكن أن يختفي الانعكاس الديني للعالم الواقعي عند الإنسان إلا عندما تظهر له ظروف العمل والحياة العملية علاقات شفافة وعقلانية مع أمثاله ومع الطبيعة" ¹.

لقد غادر النقد مع ماركس أرض الفلسفة المثالية والتمظهرات المجردة واصطف على يسار هيغل ليدخل أرض اللاهوت والتصورات الأخلاقية وينجز نفسه فعلياً عندما ثار على ماهو قائم ويصبح في خدمة التاريخ والفعل السياسي والاجتماعي، إن النقد يتخطى مبادئ المعرفة وقوانين المنطق وأسس الأنطولوجيا ليشمل الشروط الاجتماعية والتاريخية من أجل القضاء على الأوهام الملائكية والايديولوجيا المثالية ولكي يثبت أن المجتمع الأرضي هو مصدر الخير وأن الإنسان حامل قيم وأن الذات يمكن أن تكون مسؤولة عن وجودها في العالم.

¹ Karl Marx, le Capital,

"إن لفظ الإيديولوجيا في القاموس الفلسفي الفرنسي يمتلك دلالة سلبية. انه يفترض نوعا من التجريد من درجة ثانية بإشارته إلى خطاب حول الأفكار. لكنه سيعاد له الاعتبار في الفكر الماركسي رغم بقاء دلالاته غامضة, انه يشير إلى الأفكار بوصفها وسائل في الفعل والسجال السياسي. هكذا نتحدث كثيرا عن الإيديولوجيا البرجوازية وعن الإيديولوجيا الاشتراكية (أو البروليتارية) وعن الصراع الإيديولوجي عندما يتعارض هذان الخصمان."¹

لا يمكن تحقيق نقد الدين تماما دون الانتهاء من نقد الإيديولوجيا البرجوازية ومن نقد الفلسفة المثالية لكن ماركس يذهب إلى أبعد من ذلك بضمه نقده الجزئي للدين إلى نظريته الكلية في البراكسيس لاسيما وأن أو هام الاستلاب الديني لا يمكن تبديدها بمجرد نقد الدين وإنما عن طريق الثورة والتغيير الشامل للحالة الاجتماعية التي ولدت من تلك الأوهام، وهذا ما نعثر عليه عند ماركس في الإيديولوجيا الألمانية في قوله: "إن الثورة لا النقد هي القوة المحركة للتاريخ وكذلك للدين والفلسفة وكل الأشكال النظرية." لكن إلى أي مدى يمكن أن نعتبر ماركس صاحب ديانة جديدة؟ أو بعبارة أخرى هل ترك للدين وظيفة ثوريو ممكنة في إطار الحراك السياسي الذي يعرفه أي مجتمع؟

3- الدين دعامة رئيسية للثورة:

"إن الصراع ضد الدين هو بصورة غير مباشرة صراع ضد ذلك العالم الذي يمثل الدين أريجه الروحي، إن الشقاء الديني هو في الوقت نفسه تعبير عن الشقاء الواقعي واحتجاج ضده"

¹Henri lefevre, *problèmes actuels du marxisme*, Ed PUF,1958, p,36,

لعل فرادة الماركسية في كونها فلسفة ثورة خصوصا عند تبنيتها لأطروحة 11 عند فيورباخ التي تعلن الأمر القطعي بالتوجه نحو البراكسيس: " ما فتئ الفلاسفة يؤولون العالم في حين أنه يجب تغييره" وتتوضح ضرورة الثورة في رغبة ماركس العارمة في قلب الأوضاع رأسا على عقب والشروع في صناعة الإنسان وفتح الأفاق أمام الكائن البشري من أجل انجاز ذاته وإعادة تأصيل علاقته بنفسه وبالطبيعة على نحو إنتاجي، في هذا السياق يقول جورج لابيكا: "لا يمكن للعالم في حالته الحالية أن يستمر. إن العالم الحالي وأشكال وجوده وتفكيره وإحساسه أو فعله هو العالم الآخر، عالم الدين والفلسفة وما شابههما الذي احتل مكان العالم الأرضي. إن فعل التغيير هو العودة إليه ومحاولة العثور عليه..."¹

إن ماركس ينقد الدين كإيديولوجيا وكأداة محافظة تبرر سيطرة طبقة على أخرى وليس الدين في حد ذاته كتجربة روحية يقيم من خلالها الإنسان صلة بالمطلق وفي نقده هذا يشير إلى الطابع المزدوج العملي والنظري للدين وعلاقة الوعي الديني بالصراع الاجتماعي والسياسي ويقر بأن الأديان تلعب دورا تاريخيا حاسما في الانتقال من حقبة معينة إلى أخرى. إن الدين عند ماركس ليس مركب غيبي مثالي وخرافة تقيد الناس بنمط طفولي من التفكير والسلوك ويعبر عن علاقات بدائية بين الإنسان ونفسه والآخر والطبيعة بل هو احتجاج وتعبير عن اللحظة الفاعلة والرغبة الحثيثة في تخطي النظام القائم بصورة واقعية وفعلية، وهو محفز

¹ Georges Labica, Karl Marx, *les Thèses sur Feuerbach*, Ed PUF, 1987, p, 129,

تاريخي وواقعي يتحول إلى نهج للسلوك الفاعل والايجابي ودعامة أساسية للاحتجاج والرفض وقد قامت العديد من الثورات والانتفاضات تحت راية الدين مثل التمردات الفلاحية في العصور الوسطى وحركات التحرر الوطني في الأزمنة الحديثة.

لقد بين أنجلز أن المسيحية الأولى كإيمان ديني صافي قبل أن تأخذ شكل عقيدة ومؤسسة محافظة في يد السلطة منذ عهد قسطنطين وقبل أن تنقلب إلى حلم وهروب من الواقع التعيس وانتظار للوفاء بالوعد كانت احتجاجا وعنصرا ثوريا تعكس التوق العام من قبل الطبقة الناشئة إلى التغيير وتأثير عالم أفضل ولعل الثائر الألماني توماس مونزر هو خير مثال على ذلك الالتقاء بين الإيمان والثورة حيث لبس الدين ثوب النضال ضد الإقطاع والنبلاء.

"تحتل المسألة الدينية مكانة متصاعدة في كتابات أنجلز وأشكال المرور بالدين هي بالأحرى توصيفات وملاحظات. وقد كان أنجلز حساس بالتأثيرات الاجتماعية والسياسية للدين. لقد كان الدين بالنسبة إليه قبل كل شيء واقع اجتماعي وليس مسألة دينية. وقد بدأ باكرا تعاونه مع ماركس وأخرجا من عملهما المشترك ليس نقدا للدين بل علما بالتاريخ يأخذ بعين الاعتبار الظاهرة الدينية كانعكاس خيالي للعالم الخارجي أي كإيديولوجيا..."¹.

في هذا السياق يصفه أنجلز في كتابه حرب الفلاحين في ألمانيا: "كانت تعاليم مونزر السياسية وثيقة الصلة بتصوراته الدينية الثورية ومثلما كان لاهوته يتخطى التصورات الرئيسية

¹ Nguyen Ngoc Vu, *idéologie et religion, d'après Marx et Engels*, édition Aubier Montaigne, 1975, p115

في عصره كذلك كانت تعاليمه السياسية تمضي إلى أبعد من الشروط السياسية والاجتماعية السائدة مباشرة وكانت فلسفته الدينية تتاخم الإلحاد مثلما كان برنامج السياسي يقارب الشيعوية... كان هذا البرنامج يطالب بإقامة مملكة الرب مباشرة على هذه الأرض... لقد رأى مونزر في مملكة الرب مجتمعا بلا فوارق طبقية ولا ملكية خاصة ولا سلطة دولة مستقلة أجنبية تفرض نفسها على أعضائها..."

لقد كان الفلاحون يطالبون بالعدالة والاعتراف بظروف المساواة التي شهدتها المسيحية الأولى فتصبح قواعد سائدة في المجتمع الذي يوجدون فيه وقد اعتمدوا على تساوي البشر أمام الله كحجة مقنعة في مطالبتهم بالمساواة على الأرض في الثروات وأمام القانون، خاصة وأن شعار ثورتهم كان: "يا رب أيد عدالتك السماوية..." "إن ازدهار الأديان مرتبط على نحو وثيق بتحول في المجتمعات ذات الامتيازات والمؤسسات النازمة إلى مجتمعات طبقية وان الوعي الديني لتلك الطبقة الناشئة المتجهة نحو التمرد والثورة ينطوي في ظروف تاريخية واجتماعية معينة على معارف ومطالب مستمدة من قوانين الحياة اليومية." وفق هذا المنظور لم تتشكل الأديان من أجل أن تلغي بل من أجل أن تأخذ بعين الاعتبار الجهد الأرضي"¹.

من المعلوم أن ماركس ينقد الدين كإيديولوجيا وهمية مقيدة لسلوك الناس ولكنه مقابل ذلك يعترف بالبعد الإنساني المكنوز في العامل الديني بقوله: "كلما عمد الأفراد الفاعلون إلى الاحتجاج

¹René de lacharrière ,*la divagation de la pensée politique,Marx et la socialisation de dieu*, PUF 1972,pp191

على ظروف وواقعهم قلت حاجتهم إلى الدين كوهم بديل عن الواقع يبزر تعاستهم وعجزهم وشرعوا باستدعاء القاع الإنساني العميق في الدين وتمثيله نظريا". إن العامل الديني هو منعطف قوي يمكن أن تتحول إلى طاقة رئيسية للايديولوجيا وتعمل على مخاطبة وحث الذوات الفاعلة تاريخيا من أجل حفز همهم ودفعهم إلى البراكسيس وتلبي لديهم مستلزمات رغبتهم في الصراع والمقاومة وحاجتهم إلى الحماسة والإرادة.

على هذا النحو يقترح ماركس إخراج رجال الدين من دائرة الإيمان الخالص إلى دائرة الإيمان الفاعل وتحويلهم إلى قوة محركة للتاريخ. ومن هذا المنطلق اعتبر ميشيل هنري: "ماركس واحد من المفكرين المسيحيين الأوائل"، "إن الايديولوجيا نفسها في حد ذاتها تفرض قوة جذب نوعية ويمكن أن تكون ناجعة بشكل فوري، إنها نصف دين ويمكن أن ترضي الحاجيات الدينية وأن تحدث تحولات في الإيمان وتحديدًا من خلال المسيحية وفي كل الأحوال نقل من عدم القدرة على تجاوز اللانطباق بين الإلحاد والإيمان (ربما هذا الأخير يصلح أيضا في الدول الإسلامية). يمكننا أن نعثر بمعنى ما في الايديولوجيا والتطبيق الحسن للماركسيين بالكاد في غير موضعها على الإيمان والأمل والمحبة وحتى أبعاد الرؤية والأخروية والانتظارية."¹

لقد كتب بيير بيجو حول ماركس: إن تعبيره يقترب في بعض الأحيان وبشكل غريب من التعبيرات الدينية. وعندما يهب إلى البروليتاري "عيب في ذاته" عندما يرى فيه "الفقدان التام

¹Armand Guillaume, *la séduction marxiste, un prêtre médite Marx*, EMI, Bologne 1987, pp219

للإنسان" وينتظر من خلاصه "الاسترجاع الكامل للإنسان" ألا يجعل منه بطريقة ما إنسان الهي يكون في الآن نفسه ضحية ومخلص؟

4- مفهوم الانسان المنتج:

"ان الكائن البشري ينطوي على استعدادات للتحول الذاتي تتنبه في حالات الأزمة عندما تأخذ الأشياء المتصلبة في التفكك في مواجهة المخاطر."¹

ينتمي كارل ماركس إلى فلسفة الرجّة ويعتبر واحد من كاشفي الأفتنة وأقطاب الظنة وذلك لممارسته النقد الفلسفي للمجتمع وتطبيقه قراءة إيديولوجية علمية للوضع الاقتصادي للبشر تحت عنوان الجدلية المادية والجدلية التاريخية وذلك بالاستفادة من كشوفات علم الاقتصاد السياسي الكلاسيكي وتطورية شارلز داروين ووضعها أو غست كونت. في هذا السياق بدل إتباع المنهج الجدلي العقلاني عند هيجل الذي ينزل من السماء إلى الأرض ويسقط نسق الأحكام المطلقة على الواقع النسبي ولوحة المفاهيم المجردة على الظواهر الملموسة وبدل أن يدرس الناس من زاوية التخيلات والأشباح والأوهام والأقوال والآراء التي يكونونها عن أنفسهم وعن بعضهم البعض واعتبار ما هو معقول هو واقعي وما هو واقعي معقول يقوم ماركس بعملية قلب إيديولوجية ويبدأ

¹ إدغار موران، هل نسير إلى الهاوية؟، ترجمة عبد الرحيم حزل، إفريقيا الشرق، الدار البيضاء، 2012، ص.33.

من الأرض ويصعد إلى السماء وينطلق من الوقائع المادية ومن الناس بماهم لحم ودم ويوثق الصلة بلغة حياتهم الواقعية والفعالية الحقيقية ونشاطهم المادي ويدرس شروط نمو قواهم الإنتاجية وأوجه التبادل الاقتصادي المباشر ونمط العلاقات الاجتماعية التي توافق إنتاجهم ويعتمد على التجربة. لقد اقترب ماركس من الصواب حينما أعلن: "إننا ننطلق من الأفراد الواقعيين الأحياء أنفسهم ونعتبر الوعي، فقط الوعي، يتعلق بهم"¹.

والحق أن الفلسفة عند ماركس ليست إيديولوجيا وليست علما بل نظرية للممارسة العملية كما يقول ألتوسير وتعتمد على منهجية تنطلق من المجرد إلى المجرم وتتسع إلى بناء واقع جديد وتشتمل على المادية الجدلية وعلى علم المادية التاريخية وهو علم نشأة وتطور أنماط الإنتاج والأشكال الاجتماعية وأقر بأن التغيير يتحقق بواسطة تحريك أنماط وبنى الإنتاج في المجال الاقتصادي والسياسي والإيديولوجي. لكن لماذا ميز ماركس بين الإيديولوجيا والعلم الموضوعي؟ وما هو دور مفهوم البضاعة داخل الاقتصاد الرأسمالي؟ وماذا ترتب عن تعميمها على مختلف الإنتاجات الإنسانية؟ ألا يتعلق الأمر بظاهرة التشيؤ؟ وكيف تم فصل النتيجة عن السبب في عملية الإنتاج وظهرت الازدواجية والتعارض بدل الوحدة واستفحل الاستلاب في العمل وتحكم المجتمع الشيئي في المجتمع البشري وأصبحت البضاعة تروج وتباع عوض أن تستهلك وازدادت درجات استقلالية عالم الأشياء المنتجة عن عالم العمال المنتجين؟

¹ Marx Karl et Frederik Engels, *l'idéologie allemande*, éditions sociale, Paris, 1968, pp.50.51.

غاية المراد أن " الإنسان يجب عليه من الآن أن يرتب العالم بطريقة إنسانية حقا ووفقا لمقتضيات طبيعته وبذلك يكون قد حل لغز عصرنا.¹ وبالتالي لم يعد الإنسان مع ماركس كأننا مثاليا يسمو على المادة بالروح وإنما تصالح مع الطبيعة وتميز بالعمل والإنتاج وجسم قدرته الخلاقة الكامنة في طبيعته كفرد وكنوع أيضا. لقد انغمس الإنسان الطبيعي في تحويل الأشياء إلى مواد نافعة وإنتاج بضائع مفيدة ولكن الانسان في العصر الصناعي إنتاجه تخطى عتبة حاجته وظهر فائض في البضائع وبدل استعمالها في قضاء نواقصه أو ادخارها وتبادلها مع غيره عند الضرورة عرضها للبيع في السوق مقابل ثمنها ماديا وحدد لها قيمة تداولية ورويدا رويدا استقلت عنه البضائع وخرجت عن دائرة تصرفه وصار مطالب باقتنائها عند الاقتضاء. لقد انفصل الإنتاج عن الحاجات الإنسانية الأولى وصار بضاعيا وجمدت البضاعة العلاقات الإنسانية وجعلتها تظهر في شكل أشياء ولم تعد حقيقة المجتمع علاقات إنسانية بل أشياء جامدة ومجموعة آلات ومصانع وأسواق ونقود ورغبات ومصالح تتحكم في مصير الشعوب ووضعها وحياة ومستقبل الكائن. لقد أوجد التشيؤ الاغتراب والتضخم والانكماش والتسليع والاحتكار والاستغلال والبطالة والعوز والجريمة وفقد الإنسان حرّيته وكرامته وإرادته وقدرته على المبادرة لكي يحافظ على بقائه ويضمن لقمة عيشه. كما تحول الإنتاج إلى بضاعة ولكي يعود إلى أصله تحول إلى نقد وتحول النقد إلى مادة استهلاكية بحيث صار النظام الإنتاجي

¹ سريست نبي ، كارل ماركس ومسألة الدين، دار كنعان، دمشق، الطبعة الأولى، 2002، ص.121.

بأسره يتحرك ضمن النظام الاستهلاكي وتم إجلال النقود وصار المال هو المهجة الحقيقية لكل الأشياء ومن له مال امتلك كل السلطات. لقد اقترن العمل الإنساني بالخصائص التالية:

- بذل الجهد العضلي والذكاء الذهني وما يترتب عن ذلك من شعور بالتوتر والتعب والإكراه.

- إنتاج المنافع والبضائع التي توضع على ذمة الناس لإرضاء الرغبات وإشباع الحاجيات.

- قابلية العمل للتقسيم واصطباغ العمل بالآلية وتأثير ذلك على ظروف العمل ووضع العمال.

- انفصال العمل عن رأس المال وتأثير تغيير وسائل الإنتاج في علاقات الإنتاج وقوى الإنتاج.

لقد ظهر في النظام الرأسمالي تقسيم العمل وتم تحويل المنافع إلى نقود وأصبح العمال يقدمون مجهودهم البدني وخبراتهم الفنية مقابل أجر معين دون أن يكون لهم نصيب في رأس المال واقتصر نشاطهم على التخصص بالقيام بعملية واحدة من عدة عمليات إنتاجية معقدة وتميز الرأسمالي عن العمال باستثمارهم بواسطة المال وامتلاك وسائل الإنتاج دون الاشتراك في عملية الإنتاج نفسها والتمتع بالترفيه والسياحة أثناء وقت الفراغ. لكن إلى أين يسير العمل الإنساني في ظل هيمنة الآلية على حد عبارة فريدان؟ لقد ازداد الإنتاج كما وزاد ربح الرأسمالي ولكنه أدى إلى ازدياد حرمان العامل وقره عدم الاستفادة من منتوجه واعترا به وفقدان حريته وتسبب إدخال الآلية في إدخال تغييرات جذرية على العمل والعمال والمجتمع والطبيعة وتم التخفيف عن المجهود العضلي للعمال والتقليص في عدد ساعات العمل ولكن تم

الاستغناء على عدد كبير من العمال وتسريحهم دون تعويضات تطبيق لمبدأ "شركاء في الخسارة وعدم شركاء في الربح" وأصبح الإنسان عبداً للآلة واستبد به السلوك النمطي والبرمجة المسبقة للعقل. بهذا المعنى " فلنفترض لحظة... أن كل الظروف العارضة التي قد يرى العامل اليوم أنها سبب وضعه البائس قد اختفت تماماً فستكون قد مزقت كثيراً من الستائر التي تحجب عن عينيه عدوه الحقيقي"¹.

إن النظرات الجديدة إلى العالم لا تنبعث بصفة مباغثة بفعل حدسي من أحد العباقرة بل تستلزم جهود عدد كبير من الناس موجهة في نفس الاتجاه وتمتد أجيالاً عديدة وتوفر تيار اجتماعي ويعبر عن المشاكل الأساسية التي تطرحها العلاقات فيما بين البشر وعلاقات هؤلاء بالطبيعة وان تشكل هذه النظرات إلى العالم في فترة بعينها من التاريخ يكون نتيجة الوضع الذي توجد عليه مختلف المجموعات البشرية في التاريخ وان قيمتها ليس في عنصر الحقيقة الذي تأتي به بل في الكيفية المنطقية التي تعبر به عن هذه النظرات. وبالتالي لا يمكن تعريف الإنسان من زاوية الوعي بما أن الوعي نفسه نتاج اجتماعي وتابع للوضعيات المادية التي يوجد عليها الإنسان وبما أن الوعي ليس الذي يحدد الكينونة الاجتماعية للأفراد بل هذه الأخيرة هي التي تحدده، لكن الإنسان قادر على التحرر من ظروفه بالعمل والثورة والتوحد مع غيره وتكوين قوة براكسيس قادرة على تغيير هذه الظروف.

¹ ماركس (كارل)، بؤس الفلسفة ، خطاب عن مسألة التجارة الحرة، ترجمة محمد مستجير مصطفى، دار التنوير، بيروت، الطبعة الرابعة، 2010.ص315.

لقد طبق ماركس مفهوم النقد الايجابي بشكل حثيث وفي جميع المجالات ولم يكن يهدف فقط إلى قتل رمزي للأب هيجل عن طريق فيورباخ والقيام بعملية قلب إيديولوجي للمثالية الألمانية وإنما فك عرى الارتباك غير المشروع والمماهة بين الفرد والنوع وبين الميتافيزيقا والواقع الفعلي واستحضاره للواقع ليس تشريعا لنموذج أو اكتمال وبيان الخلفية الصامتة لتأليه الإنسان في صورة الإنسان المطلق من أجل كمال النسق عند فيورباخ. لقد اتجه ماركس إلى إبراز الوجود العيني للإنسان ودفعه إلى بناء ذاته وتجاوز الاغتراب ليس فكريا بل ماديا وليس بالمعنى الخلاص الديني بل التقدم الاقتصادي والتحرر السياسي. لقد سعى ماركس إلى تحرير الإنسان وتمكينه من إعادة تملك القوى الإنسانية المغتربة عبر التاريخ وإرجاعه إلى المصالحة مع ذاته بمعرفتها وإزالة الأوهام التي كبلتها ونقد الرواسب التكنولوجية بالكف عن إسقاط ماهية الإنسان الخاصة على عالم وهمي كان قد صنعه بنفسه وجعله قوة خارجية تهيمن عليه والقضاء على أشكال التشويه التي تعرض لها والانشطار الذي برز بين البرجوازي والمواطن. إذا كان فيورباخ ركز على الطبيعة ونقد الدين وأهمل السياسة والعامل الاقتصادي فإن ماركس سيجعل ماهو روعي ونظري مرتبط بالظروف الموضوعية والشروط المادية للحياة الاجتماعية ويؤكد على أن كل الحياة الاجتماعية هي حياة عملية وعلى أهمية البراكسيس الثوري في تغيير الأوضاع الاجتماعية. " تمثل فلسفة ماركس، كحال معظم الانتاج الفكري الوجودي، احتجاجا ضد اغتراب الانسان، ضياعه عن نفسه، وتحوله الى

شيء، كما أنها حركة تقف في وجه عملية تشويه انسانية الانسان وتحوله الى آلة"¹

غني عن البيان أن البراكسيس يعني النشاط المادي للبشر والعلاقات المادية التي يقيمونها داخل مجموعة اجتماعية ويأتي البراكسيس بعد النقد بما هو فتح طريق نحو التحرر والتجاوز ويهدف البراكسيس إلى تغيير البنية التحتية بإحداث تحول جذري في الواقع على مستوى علاقات الإنتاج وبنية الملكية ووضعية قوى الإنتاج والتوجه في الشغل نحو إنشاء ظروف جديدة للحياة وأشكال مستجدة ليس بوسع الطبيعة توفيرها. إن الممارسة هي عملية الإنتاج الاجتماعية وتمثل الوسطة الأساسية بين البشر والطبيعة وأساس العلاقة بين الطبقات ومرتكز التصورات الفكرية والعقدية الذي تقهر التصورات القديمة وتبتكر أوضاعا أكثر مساواة وتقدما. هكذا تحمل فلسفة البراكسيس مشروع اعتناق بالنسبة إلى البشرية يقوم على تنبيه قوى التوليد المتضمنة في الكينونة البشرية من أجل تحقيق بداية جديدة بالعودة الى الأصل يقول عنها أدغار موران ما يلي: "يمكن أن نستحضر فكرة الإنسان الجنسي الذي تحدث عنه ماركس في المخطوطات السياسية والاقتصادية التي كتبها في سني شبابه فلم يكن ماركس في ذلك الوقت يعرف بعلم الوراثة فلم يكن يتحدث عن الجينات بل كان حديثه عن السلطات المولدة الخلاقة"²⁵. لكن ألا يجد

¹ فروم (ايريك)، مفهوم الانسان عند ماركس، ترجمة محمد سيد رصاص، دار الحصاد، دمشق، سوريا، طبعة أولى، 1998، ص09.

² إدغار موران، هل نسير إلى الهاوية؟، صص148-149.

الإنسان أصوله في السير إلى أمامه بدل التثبيت بالعودة إلى ورائه؟ وأي بداية جديدة تنبثق من هذا الزحف إلى الهاوية؟

خاتمة:

" لما نتحدث عن الأفكار التي تثور مجتمع ما برمته فإننا نعبر فقط عن أن عناصر المجتمع الجديد تتشكل في حضن المجتمع الهرم نفسه وأن انحلال الأفكار الهرمة ترافق انحلال ظروف الوجود القديمة... وإن أفكار الحرية الدينية لم تتوان عن الإعلان عن مملكة التنافس الحر في مجال المعرفة..."¹

هكذا يعمل ماركس على الاستناد على المقولات الدينية من أجل بناء نظرية ثورية وينطلق من أفكار المسيحية الاشتراكية من أجل تأسيس اشتراكية علمية وربما عوض المبدأ الديني: كل الناس أخوة بالشعار السياسي: يا عمال العالم اتحدوا. " لقد أنجز الجوهري من نقد الدين في ألمانيا كما يقول ماركس نفسه وكأن سيادته السياسية نزعت لمصلحة الدول القومية وسيادته العقلية لمصلحة العلوم الطبيعية والإنسانية أما عندنا فبعيدا من أن تكون المشكلة الدينية قد حلت يتراءى لبعضنا بالعكس أن الدين هو الحل لمشكلاتنا الوفيرة، الاجتماعية والسياسية والثقافية وغيرها...".

بناء على ذلك لم يخش ماركس المقارنة بشكل علني بين البروليتاري والمسيحي أين المعاناة هي أيضا في عيون المسيحيين معاناة كونية. " في الواقع يوجد تيار فكري يحاول اختزال النظرية الماركسية في فكر ديني ويحاول أن يعتبر الماركسية كدين مضاد وشيوعية ماركس وانجز هي استكمال علماني أي جسم صوفي للمسيح في حالة اكتماله أي وروحنة تامة

¹ Karl Marx, manifeste communiste, pp65 -66,

لإنسانية شبه متألّهة. يؤول الأستاذ من جامعة برنستون الماركسية بألفاظ تكاد تكون دينية حيث يدرج ماركس ضمن مقولات المؤسسين للدين. وقد تمثل مشروعه في إمطة اللثام السميكة عن المظاهر من اكتشاف ما يتضمّنه أثر ماركس الديني من جوهرية. فما هي نتائج بحثه؟

يثبت ر. توكير أن " الماركسية هي ديانة الثورة" وأن مذهب ماركس تشكل على غرار المذهب الديني ويذكر من جهة البنية بالتصورات الدينية الكبرى للغرب. تظهر الاشتراكية العلمية حسب الكاتب خصائص أساسية مشابهة لتلك التي نجدها في مسحية القديس أوغسطين في العصر الوسيط. انه لا ينبغي أن تغالطنا التصريحات بالإلحاد من ماركس لأن إلحاده كما يقول ر. توكير يترجم في نهاية المطاف بواسطة قضية دينية توكيدية. إن ديانة ماركس هو ديانة خلاص ولا نستطيع أن نفهم ماركس إذا لم ندرك فكرة الخلاص هذه التي توجد كأساس لنسقه"¹

إن نقد الدين يؤدي إلى اكتشاف وإبراز الطابع الحقيقي لتعاسة الإنسان ولآلامه الواقعية الحسية ولكن نقد ماركس للدين مختلف عن نقد فيورباخ ونييتشه والماديين الموسوعيين لأن ماركس مع إبطل المعتقدات الغيبية والأفكار الماورائية ولكننا ينبغي أن نبتعد عن الرأي الذي يعتبره مجرد ملحد مناهض للدين فهو ينادي بتطهير الوعي من الأوهام والشوائب وإحلال الوعي العلمي والنزعة الدنيوية وترسيخها في الثقافة الإنسانية والحياة اليومية. انه من التجني أن نعتبر ماركس مجرد منكر للدين أو صاحب

¹ Nguyen Ngoc Vu, ideologie et religion, d'après Marx et Engels, edition Aubier Montaigne, 1975, p157-158-159

دين وضعي جديد لأنه يتحرك فلسفيا ضمن أقطاب الظنة وكاشفي الأفتعة وهو ما يعني تجاوز الفرضيتين معا الإلحاد والإيمان،" ينزل ماركس في مخطوطات 44 في وجهة النظر الذي يصبح بمقتضاها الإلحاد فاقدا للمعنى. إن معنى مقترح ماركس يكون هنا القول بأن الإلحاد قد أصبح من هذه الزاوية شيئا ثانويا وأنه أصبح نهائيا من غير النافع أن نصدق به. ويفسر ماركس بأن الإلحاد هو نفي لله وهذا النفي يطرح وجود الإنسان... إن الله يستمر إذن بالنسبة إلى الإلحاد كوسيط وحد أوسط ضروري بما أنه من خلال المرور به يعود الإنسان إلى ذاته كشيء ضروري...¹

إن اعتراض ماركس على الدين ليس إنكار له وإن نقده للتوظيف السيئ له لم يتخذ شكل مذهب عدمي للإلحاد بل كان ذلك من أجل تأكيد الإنسان المكتفي بإنسانيته الذي لا يدين في وجوده لأحد سوى لعالمه الإنساني ويعتبر نفسه المرجع والمصدر لقيمه الخاصة. إن ماركس قد نظر إلى الدين نظر علمانية عقلانية متحررة من كل المعتقدات والبواعث ولم يأخذ هذه المسألة بجدية وكشيء يستحق المقاومة الضارية كما فعل لينين وستالين بل تبنى موقفا فلسفيا عقلانيا. "ربما تقدر الماركسية أن تفتتح على الفكرة التي ترى بوجود مكان للقوى الروحانية التي تغير الإنسان نفسه وتقدم حلا نهائيا لمشكله إلى جانب القوى الزمنية التي تغير البنى المجتمعية. ربما يمكن انجاز المتطلبات المشروعة التي تطرحها هذه القوى الروحانية باسم الإنسان عوض الخضوع لهذا التحول

¹Franck Fischbach, la production des hommes ,marx avec Spinoza,Ed PUF,pp126.

في البنى نفسها...¹ لكن ألا يمكن أن تعد الماركسية - كما أكد بردينايف- إيمانا علمانيا ودينا وضعيا جديدا؟ أليس دينها نفسه هو الذي جعلها ضد كل دين؟ وهل بالفعل أدى الإلغاء السياسي للعامل الديني عن طريق العلمنة الجذرية إلى إلغاء اجتماعي وثقافي له؟ ألم يستمر العامل الديني في التأثير على سلوكيات الناس من حيث طاقته التربوية والأخلاقية والتواصلية على الرغم من حملة التشكيك والإنكار التي تعرض لها خلال زمن الحداثة؟ لكن إذا كان العامل الديني لازمة من لوازم أية ثورة فألا يتحول إلى عائق يمنع تشكل دولة مدنية؟ ماهي وظيفة المعتقدات الدينية في تنظيم العلاقات بين البشر؟ كيف نفسر حكم ماركس على أن الدولة دنيوية من حيث الأصل والمبدأ وأن الدولة التي تجعل الدين وسيلة لإكمال ذاتها هي دولة مارقة وأسوأ دولة تتغلف بالطهرانية لإخفاء التناقضات وتجعل كل رغبة خبز رهنا بالإيمان؟ وإذا كانت سيطرة الدين لا تزيد عن تكون دين السيطرة فهل المطلوب هو موقف ديني راشد تجاه السياسة أو موقف سياسي حازم تجاه الدين؟ وبأي معنى تتصور الفلسفة الماركسية الدين السياسي؟ ألا تتجه نحو محاربة اليمين الديني السياسي والى الدفاع عن حق الوجود للسياسة الدينية من وجهة نظر يسارية؟ أليست الدولة الديمقراطية في حاجة إلى الجانب العقلاني الاجتماعي التقدمي من الدين من أجل تحقيق كمالها السياسي بما هي دولة الطبيعة البشرية وحرية العقل؟

¹ Pierre Bigo, *Marxisme et humanisme*, Paris, PUF, 3 éditions, 1961, pp220

مراجع الفصل الثاني

- ماركس (كارل)، *بؤس الفلسفة*، خطاب عن مسألة التجارة الحرة، ترجمة محمد مستجير مصطفى، دار التنوير، بيروت، الطبعة الرابعة، 2010.
- إدغار موران، *هل نسير الى الهاوية؟*، ترجمة عبد الرحيم حزل، افريقيا الشرق، الدار البيضاء، 2012،
- سريست نبي، *كارل ماركس ومسألة الدين*، دار كنعان، دمشق، الجمهورية السورية، الطبعة الأولى، 2002،
- فروم (ايريك)، *مفهوم الانسان عند ماركس*، ترجمة محمد سيد رصاص، دار الحصاد، دمشق، سوريا، طبعة أولى، 1998.
- André Comte-Sponville, *l'esprit de l'athéisme, introduction à une spiritualité sans Dieu*, Editions, Albin Michel, 2006
- Armand Guillaume, *la séduction marxiste, un prêtre médite Marx*, EMI, Bologna 1987
- Emmanuel Renault, *Marx et l'idée de critique*, Ed PUF, 1995
- Franck Fischbach, *la production des hommes , Marx avec Spinoza*, Ed PUF, 2005
- Georges labica, *Karl Marx, les Thèses sur Feuerbach*, Ed PUF, 1987
- Henri lefebvre, *problèmes actuels du marxisme*, Ed PUF, 1958

J.f. Lyotard ,dérive à partir de Marx et
Freud, collection 10-18,UGE ,1973

Marcel neusch , aux sources de l'athéisme
contemporain, chretien malgré lui,Ed
centurion, 1977

Nguyen Ngoc Vu, ideologie et religion,
d'après Marx et Engels , edition Aubier
Montaigne,1975

Pierre Bigo, Marxisme et humanisme,
Paris, PUF, 3 éditions, 1961

René de lacharrière , la divagation de la
pensée politique, Marx et la
socialisation de dieu, PUF 1972,

Wackenheim, Ch , la faillite de la religion
d'après Karl Marx, Paris, PUF,1963

Marx Karl et Frederik Engels, *l'idéologie
allemande*, éditions sociale, Paris, 1968,

الفصل الثالث

أنثربولوجيا المقدس والرغبة في المحاكاة

"انه العنف الذي يشكل القلب النابض والروح السرية للمقدس"¹

لقد رحل عن الدنيا يوم 4 نوفمبر 2015 روني جيرار وهو أنثربولوجي فرنسي ولد بأفينيون يوم 25 ديسمبر 1923 وحصل على عضوية في الأكاديمية الفرنسية منذ 2005 وصاحب نظرية الرغبة المحاكاتية وكاشف العلاقة السحرية الخفية بين العنف والمقدس والذي عاصر الجيل الذهبي من البنيويين الفرنسيين أمثال جاك لاكان وجاك دريدا ورولان بارت ولقد وجه انتقادات كبيرة إلى كتابات كلود ليفي شتراوس وإلى تفسيرات علم النفس التحليلي الخرافية وميز بين عملية التوسط الداخلي والتوسط الخارجي.

من البديهي أن يشكل الإنسان عند روني جيرار كائنا راغبا ومن الطبيعي أن يحاكي من ينافس في موضوع رغبته ويضحى بنفسه لفائدته، ولكن الإشكالي هو ارتباط الرغبة بالعنف والمحاكاة والحاجة إلى التضحية لوقف هذا التدرج. لكن مما تتكون الرغبة؟ وكيف يتحول موضوع تافه إلى موضوع رغبة؟ وألا

¹ René Girard, *la violence et le sacré*, éditions Bernard Grasset, Paris, 1972.p.52.

يظهر العنف عندما تتنازع الذات على نفس موضوع الرغبة؟ وكيف تساهم المحاكاة في ظهور أزمة تضحية وانتشار العنف؟ وما تأويل حضور طقس التضحية في المجتمع؟ على ماذا يدل العنف الملازم للتضحية؟ وكيف تتحول قوى اجتماعية متنازعة إلى قوة موحدة في مواجهة خطر العنف؟ وماهي القراءة الأنثروبولوجية عند روني جيرار للعلاقة الشائكة بين العنف والمقدس؟ ألا يلتجئ المقدس إلى العنف من أجل الوقاية من العنف؟ ما دور الديني في بناء اللحمة الاجتماعية؟ هل يشكل المقدس وضعا جماعيا لانتشار العنف أم يساهم في كبح جماحه؟ ما علاقة تفشي العنف في النسيج الاجتماعي بالرغبة والمحاكاة والمازوشية والسادية؟ وكيف يتمكن الكائن البشري في وجوده الاجتماعي من طرح العنف خارج وضعه؟ والى أي مدى تساهم التضحية في وقف داء العنف؟

"يجب وضع المحاكاة والعنف في أصل كل شيء لفهم الموانع والمحرمات كلها"¹ فالإنسان بوصفه أقدر الموجودات على المحاكاة والرغبة ينخرط في رغبة محاكائية للعنيف في عنفه فيشعر بالخوف من حتفه ويتسبب في تبادل العنف واندلاع الحرب الكلية. غني عن البيان أن الذات لا ترغب في شيء تافه وبشكل عفوي بل وفق منوال الآخر ومن خلال نموذج وبالتالي تتكون الرغبة من ثلاثة أبعاد هي الذات الراغبة وموضوع الرغبة والنموذج الذي ينبغي محاكاته عند الآخر ويتسبب في الأزمة

¹ René Girard, *Du mensonge romantique et vérité romanesque*, éditions Bernard Grasset, Paris, 1961.p.207.

التضحوية وظهور الرغبة المحاكاتية وانتشار العنف في المجتمع واختلاطه بالمقدس. في هذا المقام تبرز التضحوية بوصفها ممارسة اجتماعية تهدف إلى حماية المجتمع والمحافظة عليه ويكون العنف التضحوي قد حرف عن موضوعه الأصلي نحو موضوع بديل ويسمح بتفريغ طاقة العنف في موضوع آخر أقل أهمية للحفاظ على تماسك الجماعة ودون المساس بسلامة الأفراد. وبعد ذلك يسمي روني جيرار هذه الظاهرة بالاستبدال التضحوي ويرى أنه فعل سوسولوجي في عمقه يسيره أفراد من المجتمع ولصالح المجتمع و ذلك بقيامهم بتحويل العنف عن موضوعه الأصلي نحو موضوع بديل لوقف العنف. في هذا السياق يصرح: " المجتمع يبحث عن تحويل عنف يهدد المنتمين إليه نحو أضحية هي قليلة الأهمية... التضحوية هي عنف هدفه حماية الجماعة من عنف، إنها خداع العنف... وتمنع التضحوية العنف من النمو، إنها تساعد البشر على الحد من الانتقام...وظيفة التضحوية هي المحافظة على السلم العام داخل الجماعة عن طريق توجيه العنف نحو أضحية ملائمة.."¹

مجمل القول أن التضحوية ممارسة شعائرية يقوم من خلالها الإنسان بمحاكاة الأزمة التضحوية (العنف المؤسس) من أجل منع التحقق الواقعي لتلك الأزمة وذلك بإعادة تفعيل ميكانيزمات الاستبدال التضحوي وتقديم الفداء والتوحد ضد الخطر والتعامل مع الرغبة المحاكاتية بوصفها سبب انتشار العنف وتخليص

¹ René Girard, *la violence et le sacré*, éditions Bernard Grasset, Paris, 1972.p.63.

المجتمع ضرور واقعية وافتراضية وحفظ النظام وتماسك المجتمع. إن التضحية هي عنف موجه نحو تخليص الجماعة من التناحر عن طريق تقديم أضحية والقربان الفدائي والذبيح الشعائري. من هذا المنطلق تعتبر التضحية وسيلة وقائية وحرب استباقية لتفادي اشتعال نار الانتقام وتبحث أضحية الفداء إلى كبح العنف المنتشر والمهدد داخل الجماعة وإعادة المجتمع إلى حالته الأولى وإخفاء حقيقة البشر العنيفة عنهم.

غني عن البيان أن دراسة علاقة المقدس بالعنف تتجاوز القراءات الاختزالية والتبسيطية التي ترى في:

- المقدس أصل البلاء ويصدر عنه العنف وبالتالي يجب التخلص من الدين للقضاء على العنف.

- المقدس بريء من العنف ويعمل على نشر المحبة والتعاون والتألف ومصدر العنف دنيوي.

من المعلوم أن العلاقة بين المقدس والعنف معقدة وشائكة ويمكن أن نعثر في الدين على دوافع إلى ممارسة العنف والاستبعاد ولكن يمكن أيضا أن نجد فيه منابت لتجاوز العنف وتحقيق السلام وخاصة مبادئ التربية وقواعد الأخلاق وطقوس التضحية والاستبدال التضحيوي والفداء. في الواقع أن حقيقة الدين هو تجاوز للعنف ونشر للسلام وليس بث الفوضى والعدوانية والتباغض. بناء على ذلك تتمثل " وظيفة الطقوسي هي التطهير من العنف وذلك بتوفير نقاط مرجعية رمزية"¹.

على هذا النحو يأتي الدين كي يمتص العنف ويغير وجهته ويسير في المسلكية الأخلاقية التي تهدف إلى اللأعنف ولو

¹ René Girard, *la violence et le sacré*, op.cit.p.168.

باستعمال العنف الرمزي. هكذا يقوم الدين على تأليف بين العنف واللاعنف ويعقلان عملية الانتقام. لكن ماذا عن المجتمعات التي لا يتأسس نظامها العام على التضحية والفداء والاستبدال التضحوي؟ هنا يحل النظام القضائي محل النظام التضحوي ولكن إذا كانت وظيفة التضحية وقائية وتأتي مانعة للعنف فإن وظيفة النظام القضائي علاجية وتأتي في فترة لاحقة لوقف انتشار العنف بفرض سلطة القانون. إن التضحية محاولة استباقية للوقاية من الانتقام بينما النظام القضائي يشرعن الجريمة والعقاب ويركز الانتقام في يد سلطة عليا تحتكر العنف المشروع لنفسه وتعيد توزيعه في شكل منظومة جزاء وردع. في مجمل القول أن روني جيرار ينصح باستدعاء نموذج كوني لكي يتفادى الخطر الذي يقع فيه غالبية البشر والعودة إلى التعاليم المرسلة إلى المجتمع عن طريق المقدس في حد ذاته ولكن أن يعيش المجتمع في المقدس هو أن يعيش في العنف وبالتالي لكي يعيش الإنسان في المجتمع يجب عليه أن يفلت من مرض العنف ويحقق مصالحة كاملة مع ذاته وذلك بأن يتجاهل العنف تجاهلا تاما. من جهة أخرى ألا يمكن الانتقال من تشابك الاجتماعي مع الديني إلى تفاعل بين الوضع الاجتماعي والبناء التحتي الاقتصادي؟

مراجع الفصل الثالث

Réné Girard, *la violence et le sacré*,
 ditions Bernard Grasset, Paris, 1972.

Réné Girard, *Du mensonge romantique et
vérité romanesque*,  ditions Bernard
Grasset, Paris, 1961.

الفصل الرابع

التسوية وحرب المواقع والثورة الثقافية

"طالما أن الفلسفة مازالت تعتقد بأنها صاحبة رؤية أكيدة تتناول كلية الطبيعة والتاريخ، فهي تتصرف بالإطار الذي نأمل أن تنتظم فيه الحياة الفردية وحياة الجماعات"¹

يندرج هذا المبحث ضمن دائرة التفكير في صياغة إستراتيجية التسوية التاريخية للدفاع السياسي العربي في مرحلة ما بعد الحراك الثوري ومآلاته المعقدة وإفرازاته المجهولة بالنسبة للمجتمع والثقافة والاقتصاد.

على هذا الأساس يحاول الفكر الفلسفي الإمساك بالواقع العربي الملموس والتركيز على الخصائص النوعية للحال السياسية العربية ويشرح الرموز الحضارية ويكد في دراسة الأطر الاجتماعية والثقافية والاقتصادية التي ينغرس فيها العمل الثوري ويتتبع الأدوات التي استعملت في النضال الشبابي ضد الشمولية ويرصد بؤر الهيمنة ودوائر الاحتكار وتحديد أشكال الاستغلال وحجم التفاوت وتحليل أساليب المواجهة المتبعة وطرق التصدي للمشاريع المعولمة ومكافحة الفساد وإيقاف عمليات الإهدار.

¹ هابرماس (بورغن)، *مستقبل الطبيعة الإنسانية*، ترجمة جورج كتورة، مؤسسة كلمة، أبو ظبي، المكتبة الشرقية، بيروت، طبعة أولى، 2007، ص26.

لقد شهدت الملحمة الكثير من التعقيدات والحبات و عرف المسار الاحتجاجي تقلبات ومطبات واستحال على الحركة الإصلاحية التحول إلى ثورة برجوازية وفق النموذج الغربي ولم تتطور الهبة الاجتماعية إلى ثورة شعبية ولم يقع افتكاك الحكم السياسي بشكل تام ولم تتبلور قطيعة جذرية مع الماضي السلطوي.

لقد قدمت العديد من التفسيرات على ذلك ومن أبرزها ضعف الوزن الاجتماعي للطبقة الثائرة والتبعية وعدم الانفصال عن الهيئات الخارجية الداعمة (الليبرالية واليسارية والقومية والإسلامية) والحساسية المفرطة تجاه التنظيم والطاعة وغلبة الفوضى على الحرية والنهب على الملكية والانقسام على التوحد والدور المركزي للإيديولوجيا الدينية في تطعيم الوعي السياسي للمنتفضين وغياب نظرية ثورية متكاملة.

لقد استحال على القوى الفاعلة الانخراط في حرب حركة من أجل استكمال المسار الثوري والاستيلاء على الدولة من قبل الفريق المنتصر بعد استبدال النظام المتهرئ بنظام سياسي تعددي وتم تفضيل خيارات رأب الصدع بين القديم والجديد وبين العميق والسطحي وبين الإصلاحي والجذري وجنح الكثير نحو التفاوض والتفاهم والتوافق والصفح والمصالحة دون المصارحة والمحاسبة ولكن في المقابل دشنت العديد من الأطراف الناجية من المطحنة حرب مواقع من أجل افتكاك المبادرة السياسية من الأجهزة القمعية للدولة والاستحواذ على معاقل في المجتمع المدني تسمح لهم بالهيمنة والقيادة الفكرية والأخلاقية للدولة.

إذا كان الأجهزة القمعية التابعة للمجتمع السياسي تقوم بوظيفة السيطرة وتحرص على استمرارية النظام فإن الهيئات والمنظمات الحقوقية التابعة للمجتمع المدني تقوم بوظيفة الهيمنة وتحرص على استمرارية الدولة وتعمل على صياغة إستراتيجية التسوية التاريخية بين المنافسين السياسيين بإجراء تسوية اقتصادية واجتماعية بين الطبقة القائدة والفئات الاجتماعية المتحالفة معها والجماعات والأحزاب والمنظمات القريبة منها وبدل القضاء عليها وتصفيتها واجتثاثها تقوم بإدماجها وترويضها وإخضاعها وتشريكها في الحياة السياسية عبر اتفاقات واتباع تكتيكات ومناورات تعتمد على محاربة المركزية البيروقراطية وتجنب القوة المسلحة والصراع الإيديولوجي الحاد واتباع مركزية ديمقراطية ترسي تفاعلا بين القادة والجمهور.

من بين المبررات التي تفضي إلى الحديث عن التسوية التاريخية هو هول الحرب الأهلية وفضاعة الانقسام الداخلي والتفويت في السيادة الوطنية وغياب استقلالية القرار السياسي والتنازل عن الثوابت وانتشار الفوضى والفساد والاحتقان الاجتماعي والقوات الحضاري والانسداد التاريخي والتخلف الاقتصادي.

على هذا الأساس تتضاعف هيمنة الكتلة الاجتماعية التي تمثل الأكثرية ليس من خلال احتكار القيادة والصلف الإيديولوجي للحزب الحاكم الواحد وديكتاتورية الثورة بل بتوسيع أفق إنتظارات الناس والتركيز على ترجمة وطنية للمطالب والتحرك وسط ثورة سلبية تعول على المثقفين العضويين والمجتمع المدني.

من هذا المنطلق لا يقتضي الأمر بناء حزب أو تكوين جبهة تكون وريثا للمسار الثوري وإنما المطلوب هو الاشتغال على احتلال المواقع واقتكاك زمام المبادرة من الفوضويين والملتفين ضمن كتلة تاريخية.

ينبغي معرفة الطريق الذي يسمح بالذهاب إلى الشعب والحديث معه عن مشاكله بلغته والتعرف على حسه السليم وجملة التصورات القبلية التي يرى من خلالها العالم والإنصات إلى نبض الشارع وصوت الناس والإعداد الرصين للثورة الثقافية ليس بالتعويل على موظفي البنى الفوقية بل بالصراع ضد الثقافة التابعة.

تعتمد الكتلة التاريخية الجديدة على مفهوم للعالم مستمد من الحس المشترك للطبقات الراضية والفئات المتمردة ويلعب الحس المشترك القادم من التقاليد دورا محركا في تغيير الذهنية وتنمية الوعي الشعبي وتتدخل فلسفة الممارسة لكي تؤثر في التجانس بين المثقفين والجمهور وتقطع الصلة بالشمولية التراجعية وتنجز عملية قلب في صلب المجتمع وتجعل من الانفصال إعادة تأليف ومن عملية الاستيعاب تجاوزا.

لا تمتلك الكتلة التاريخية استقلالاً نسبياً عن البنى الاجتماعية التي شكلتها ولا تمتلك إيديولوجيا خاصة بها وإنما تطبع المجموع السياسي والقانوني والثقافي بطابعها الخاص وتقترح تنظيم عملي ومتكامل للمجتمع.

لقد تضمن وعي الطبقات المنتصرة إرادة التجاوز والتكامل والبناء والتجديد والالتزام والمثابرة وفقدت الطبقات المغلوبة التماسك والصلابة وحضرت بخوائها الفكري و فراغها الروحي

وتجريدها البرجوازي. لقد اتضح للجميع غياب الجدية في التدارك وصعوبة استعادة ما فات وزال وأهمية المضي قدما واستقبال الآتي وعقد الأمل في المشروع السياسي الذي قد يتمخض عن حركية الكتلة التاريخية واندفاعها الحيوي.

رأس الأمر أن النفوذ الذي تمارسه الدولة الشمولية عن طريق سلطة المؤسسات القمعية لن يمثل حجر عثرة أمام الطموح الثوري للكتلة التاريخية وأن التسوية الاجتماعية لا يجب أن تتحول إلى ترصيات للمتحكمين في مراكز النفوذ وإلى رسكلة للنظام القديم ولا تعطيه فرصة من أجل إعادة ترميم نفسه وإعادة إنتاج آليات الاستيلاء التقليدية على المجتمع والغلبة على مفاصله بل يفترض أن تخلق هذه التسويات مناخا إيتيقيا للعمل المشترك بين قوى سياسية متنوعة ومتعددة تتحرك في إطار حركة اندماجية تُوَظَرها قيم المشاركة والعفو والتصافي. وبالتالي" قد يصبح التنظيم الاندماجي هو الشكل الجديد للتغيير ولكننا نتساءل هل نتعرض لخدعة من خدع القدر التي حدثنا عنها فيكو، حيث يجد الناس أنفسهم مجبرين على الانصياع لأوامر التاريخ وضروراته، بصرف النظر عما يريدون ويدبرون؟"¹. لماذا تغلبت العقلانية العسكرية البونبارتية التي ميزت النظرية الشمولية السياسية على منطق النقاء الديمقراطي التعددي وطهرية المسار الثوري؟ وكيف انقطع الطريق في اللحظة التي أفصح فيها التجديد التاريخي عن أسرار مشروعه الواعد؟ وإلى أي مدى يمكن الحديث عن منافع سياسية ومزايا ايجابية على الصعيد العربي لهذه الثورة السلبية؟

¹ غرامشي (أنطونيو)، كراسات السجن، الجزء الثاني، ترجمة عادل غنيم، الناشر دار المستقبل العربي، القاهرة، 1994، ص19

مراجع الفصل الرابع

غرامشي (أنطونيو)، كراسات السجن، الجزء الثاني، ترجمة عادل غنيم، الناشر دار المستقبل العربي، القاهرة، 1994.
هايرماس (يورغن)، مستقبل الطبيعة الإنسانية، ترجمة جورج كتورة، مؤسسة كلمة، أبو ظبي، المكتبة الشرقية، بيروت، طبعة أولى، 2007.

الفصل الخامس

ضرورة مراجعة الغرب صورته عن ذاته

"يدفع الإرهاب الشامل إلى الحد الأقصى بعدين اثنتين هما غياب الأهداف الواقعية والقدرة على استخلاص فائدته من عطوية الأنساق المعقدة"¹

ما هو دور الفلسفة النقدية في تشريح العلاقة بين الإرهاب والعلومة والتمفصل بين الأديان والعنف المدمر؟ ذلك هو السؤال الذي حاول يورغن هابرماس أن يجيب عليه بالاعتراف منذ البداية بالطابع المزملز للحدث التاريخي واتصاف التساؤل الفلسفي عن الخبر بدراسة الصاعقة التي تخلف البطش والرعب. ولهذا حاول إعادة التفكير في دلالات الهجومات الإرهابية ومدى انتمائها إلى الأحداث الفارقة في الأزمنة التاريخية ومدى تورط العولمة والوسائل الحديثة للاتصال في صناعة الإرهاب وانتشارها بشكل سريع. لقد حصل إجماع على أن الإرهاب علامة مرض بالنسبة للحضارة الكونية ودليل على أزمة بنوية في الديمقراطية التمثيلية

¹ Habermas (Jürgen), *Qu'est-ce que le terrorisme ?*, février 2004.

Lien : <http://www.monde-diplomatique.fr/2004/02/HABERMAS/11007>

وفشل الفصل العنيف بين السرديات التأسيسية والقوانين الوضعية ويمثل خطرا داهما على الحياة السياسية التشاركية وعلى النظام التشريعي الضامن لها ويسبب الشلل البطيء للآليات الدفاعية والميكانيزمات المقاومة حينما تتعرض الجماعة السياسية لهجوم خارجي وتتحسس ضعفا هيكليا داخلها.

إذا كان جاك دريدا يفسر هذه التصرفات بكونها ردود أفعال دفاعية ناتجة عن الحداثة نفسها والتنوير الذي شرعن الاستعمار وضاعف أشكال اللامساواة بسبب التحديث القسري والسريع والإرادة السياسية الغازية ويرى أن "العولمة" هي عبارة منمقة تعد الإنسانية بالرخاء والوفرة ولكنها تخفي البؤس والعنف والظلم ويأمل أن تشفى الإنسانية من هذا الوباء الرقمي بأن يتم إخماد النيران والحروب وفض النزاعات التدميرية والتقليل منها ومراقبتها والانتصار عليها بالتدرج وعبر مراحل وبطريقة بطيئة ومدروسة فإن هابرماس يفسر وجود التطرف والإرهاب بالعنف الذي أفرزته العصرية المسقطة على أنماط الحياة التقليدية وفشل الحداثة في الانتشار على الصعيد الكوني ووجود مقاومات هوية ويشير إلى أن العقل الإنساني مثلما يسمح بالتواصل الشفاف والتنظيم الإداري والتقدم التكنولوجي يفرز أيضا الانفصال والاغتراب والعنف.

بناء على ذلك يخيم شبخ الإرهاب العالمي على الحياة الإنسانية ويصدم الوعي ويحتل مساحات التفكير الممكنة وينتقم من المستقبل بأن يلغي كل أمل بالعيش المشترك وكل وعي بالعلاقة التكوينية في الحاضر. وفي نظر هابرماس يمثل العالم الإسلامي حالة خاصة ويوجد في وضع استثنائي، فهو يخلو من التقاليد

الديمقراطية والتداول السلمي على السلطة ويعرف أنظمة حكم مستبدة وشمولية من ناحية أولى ويمتلك ثروات بشرية هائلة ومصادر من الطاقة البترولية الحيوية لا يقدر الاقتصاد العالمي أن يعوضها من ناحية ثانية ولذلك تتحرك الدول الكبرى من أجل حمايتها وتشن الحروب والنزاعات من أجل السيطرة عليها.

العيب الأكبر بالنسبة إلى هابرماس هو في التقاليد والثقافية الإسلامية التي تتناقض مع الحداثة وتوجد في وضعية مواجهة دائمة مع الحضارة الكونية وتستमित في الدفاع عن هويتها وتضحي بحاضرها من أجل الحنين إلى الأصول والبقاء وفيه إلى الينابيع ولذلك تحولت إلى تربة خصبة للاستبعاد والإقصاء والعزلة.

والحق أن الإرهاب ظاهرة نفسية متمركزة حول الآلة الرقمية وملتصقة بالعقل الحسابي وتتكثف باستمرار في المستقبل وتتداخل مع التجربة الإنسانية وتلتصق بالعقل التقني والفضاء الرقمي والعالم الافتراضي وجعلت من الدافع المرضي هو استيهامات الأمل والوعد والحلم الذي يمكن الإنسان المقهور من تثبيت ذاته في الخيال، ولا مخرج منها إلا بالتحليل والنقد الذاتي للتراث الاستعماري الذي خلفته الحداثة والتنوير.

يفرق هابرماس بين الجريمة العادية وأشكال العنف الأخرى التي يلجأ إليها الأفراد والجماعات للدفاع عن النفس ويعتبر دفاع الفلسطينيين عن أرضهم ومقاومتهم لكل التعديات التي تصادر حقوقهم إرهاباً من النوع التقليدي الذي يحدث داخل الأوطان وتمارسه حركات سياسية تجاه كيان سياسي قائم يسمى دولة. غير أن مثل هذا الحكم المتجني هو باطل وقد نتج عن الإحساس بالذنب

لدى كل ألماني وربما قد ارتبط بتوبيخ الضمير لما ضاقه اليهود في الحقبة النازية من تشريد وازدراء وصدر عن التمرکز الحضاري الغربي.

يصل العنف إلى درجة الفتك والتعدي لكل المعايير حينما يمارس بطريقة فوضوية مدمرة للعدو المفترض ويقابل الحياة بالحياة ويبادل الموت بالموت ويحدث الصدمة والرعب حينما يفقد الغائية ويمارس الإعدام لكل إمكانية للوجود في العالم والتواصل مع الغير وعندما يقضي نهائيا على كل أشكال الحوار والتفاهم.

بوجه عام أن الأسباب المؤدية بصورة غير مباشرة إلى تفجر العمليات الإرهابية هي الكراهية بين الشعوب والاختلافات في التصورات العقديّة للحياة وبروز أشكال من التهميش الاقتصادي والظلم الاجتماعي وتعثر المنوال التنموي والتمييز على أساس العرق والجهة والمعتقد واللون والانتماء الهويي واحساس الثقافة الرسمية بالتعالى والتفوق على ما يفد من الهوامش والأطراف.

على هذا الأساس يشكل الإرهاب تجليا صادما للعنف البنيوي الذي يقبع في اللاوعي السياسي للأفراد ويجد الفرصة بالبروز عند احتدام الأزمات الدولية والانفصالات الشعبية وأشكال العصيان والتمرد. وبالتالي حينما تتعطل لغة الحوار بين الجماعات المتغايرة ثقافيا وحينما يطرأ اضطرابا في التواصل ويسود الانفصال والانطواء على الذات والعزلة والتوحد وتستبد أشكال سوء التفاهم وانعدام الثقة بالمشهد فإن النزاعات تظهر على السطح ويبرز اللاتواصل ولغة العنف بوصفهما الطريقة الوحيدة للتواصل.

وبلا شك يفضي حدوث اضطراب في دوائر التواصل إلى نشوب العنف والإرهاب وكذلك ينتج هذا التوجه التخريبي إلى تراكم أشكال من سوء التفاهم والمشاحنات التي تعطل بدورها تجربة التواصل.

بطبيعة الحال أدان هابرماس من وجهة نظر أخلاقية الحركات المرعبة للنفوس التي تهاجم وتدمر وتهدد الحياة المدنية وتحمل صفات الهمجية والتوحش مهما كانت الدواعي والوضعيات المضطربة التي دفعت إليها ويرفض أي تبرير للقتل والعنف والألم المسلط على الغير وإلحاق الضرر به وتخليف الضحايا. ويقوم بتحليل كيفية نشوء الظاهرة من زاوية تاريخية ويضعها في سياقات سياسية دولية مضطربة تميزت بنهاية الاستقطاب الثنائي وهيمنة النموذج الليبرالي الغربي في صيغته الرأسمالية الصناعية المتقدمة وبروز تحولات سياسية في مختلف أشكال الحكم وسقوط الأنظمة الشمولية وفقدان الدول السيطرة على الأوضاع الداخلية وعجزها عن مراقبة الأقاليم وفرض نفوذها على الأرض والتحكم في الجماعات الاحتجاجية التي وجدت الفرصة السانحة للقيام بأعمال إجرامية في الداخل والتخطيط لمهاجمة الخارج. لا يشبه الإرهاب السياسي مطلقا الجريمة العادية التي يتولى القضاء المحلي التحقيق والبت فيها ولا يقدر القضاء الدولي لوحدته الحكم على هذه الظاهرة العالمية وذلك لتعقدها ولطابعها المجهري وما تتطلبه من تضافر لكل الجهود وتعاون المقاربات والمعالجات والسعي إلى فض الخلافات بالطرق السياسية السلمية.

ينجم عن ذلك أن إعلان الحرب على الإرهاب بغية درء المخاطر يؤدي إلى ارتكاب أخطاء جديدة لكونه يواجه قوة شبكات

مجهرية لا يمكن حصرها ولا يقتصر على محاربة جيش نظامي كلاسيكي لدولة مارقة. ان لفظ الحرب على الإرهاب هو عبارة سقيمة من وجهة نظر معيارية لكونه يرفع من قيمة المجرمين ويمنحهم مرتبة المحاربين الأعداء ومن زاوية براغماتية يستحيل بالقوة العسكرية التغلب على المجهول.

يدافع هابرماس عن مسارات التحديث التي تقوم بها الحضارة الغربية تجاه العالم ويوظف المنعرج اللغوي في سبيل تحقيق أشكال المعرفة الكلية وتجسيد أفكار العقلنة والأخلاق والحرية في المؤسسات القانونية الدولية ويعتبر مقصد الحداثة الغربية في قيام مجتمع دولي حر يسعد فيه الجميع لم يفشل لأنه لم يتحقق بعد بل مازال لم ينته ولم يصل إلى الاكتمال ويتطلب مواصلة عملية التنوير والإصرار على استخدام العقل وتأمين القدرة على العمل والبناء والكفاءة في التواصل وقنص المصالح المعرفية والمادية والتقنية والمصالح العملية مثل الانعتاق والاجتماعية والتفاهم والتفاعل والتكامل والمشاركة الكاملة في عمليات اتخاذ القرار وتحمل مسؤولية التدخل البناء والفعال في الفضاء العمومي والتسلح بالتفاؤل والأمل.

غير أن غابة من المشاكل أعاققت بلورة هذه الحداثة البعيدة وأدت الى ظهور موجة من النزاعات العدمية المتشائمة والواقعية السياسية المحافظة بسبب التناقض بين البني الاجتماعية والسيرورة التاريخية والنظم المعرفية ويظهر ذلك في قيام التنوير على الاستعباد والبناء الهرمي وتحول العقلانية إلى حساب أدوات.

لقد حاول هابرماس تحويل العقلانية الغربية إلى حكم معياري وتصور مجتمعي ونظام سياسي ديمقراطي ينطبق على جميع البشر بشتى توجهاتهم وأنماط حياتهم ويسمح للجميع بالاختيار على التكافؤ والخبرة. لكن ظهور بوادر الهيمنة والتسلط والاستغلال والاعتزاز والأداتية عطلت الأفعال العقلانية التواصلية وأعاقت قوى التطور من الاندفاع نحو إمكانيات غير متوقعة وأنتجت قيم ثقافية معادية للتغير والأنسنة.

رأس الفتيل الذي يغذي الصراع والتصادم بين الغرب والثقافات الأخرى يتمثل في هيئة المستوى الاقتصادي على المستوى الاجتماعي وعلى المستوى الثقافي وتحوله إلى العنصر المحدد في شكل تطور النوع البشري والمتحكم الأبرز في صيرورته التاريخية و مصيره. وما يعقد الوضعية أكثر خضوع مؤسسات الدولة لهيمنة رجال الاقتصاد والأعمال وتمادي علاقات القرابة من العائلات المالية في احتكار القرار السياسي والتصرف في شؤون البشر والتنفيذ في الإدارة وكذلك الانفراد بالتخطيط ورسم السياسات. علاوة على أن الفكرة التي تربط استقرار الديمقراطيات الغربية بتكون رأي عام حقيقي يمثل قوة ضغط على السلطة ويمكن غالبية الناس من المشاركة والتأثير والتوجيه واتخاذ القرار هي مجرد وجهة نظر متداولة وفاقدة للمصداقية وتحتاج إلى قرائن وإثباتات بالنظر إلى أن البنية الطبقية للملكية تركز هيمنة القلة على الرأي العام وتقصي الأغلبية وتسمح للعناصر المتحالفة مع دوائر الضيقة من القوة من استخدام الاقتصاد لمآربها الشخصية دون مراعاة المصلحة المشتركة ودون التفكير في استمرار سيادة الدولة.

" لقد وصل تدخل الدولة وما استتبعه من نمو العقل الأداتي إلى حد خطير حتى أضحت اليوتوبيا السلبية ممكنة وقد وصلت عقلنة القرارات التي تخص الشأن العام إلى حد تفويض الكمبيوتر بالقيام بهذا الدور بدل التنظيمات الاجتماعية، الأمر الذي أدى إلى استبعاد تلك القرارات من مجال المناقشة العامة تماما"¹.

غني عن البيان أن يكون الغرب في أزمة ناتجة عن التحولات البنوية التي عصفت بالنظام الرأسمالي حسب هابرماس وتتجلى في الاقتصاد في مستوى الصراع بين المالكين لوسائل الإنتاج والمنتجين الفعليين تظهر في المجال السياسي الاجتماعي في توتر العلاقة بين الدولة والأفراد وبين الحاكمين والمحكومين وتشتد في المجال الثقافي القيمي في لامعقولية العقلانية واندلاع صراع بين الثقافات من أجل الشرعية.

من المفروض أن يقوم الغرب بتنمية علاقاته مع الثقافات الأخرى والدول المغايرة والكف عن فرض قواعد الحوار ومنطقه الخاص في التفاهم مع الآخر بالقوة والإكراه وأن يعمل على تخفيف درجات الكراهية وحدة العدوانية التي تشعر بها بعض الشعوب تجاهه وخاصة تلك التي تم استعمارها واستغلال ثرواتها ونهب مدخراتها وإهانة رأسمالها الرمزي وتدنيس مقدساتها ولها ذاكرة مثخنة بالجراح. وبالتالي من المفروض أن تقوم الحضارة الغربية بنقدها الذاتي وأن تبحث عن لغة مشتركة وتعول على ترجمة وجهة نظرها الايجابية إلى لغات العالم وتدخل في سياسة حوارية مع الثقافات وتوطد السلم والتعايش.

¹ كريب (إبان)، النظرية الاجتماعية من بارسونز الى هابرماس، ترجمة محمد حسين غلوم، سلسلة عالم المعرفة، عدد244، الكويت، 1999، ص356.

لا يكفي أن تتحرر العقلانية الغربية من فلسفة الوعي وتنتفتح على المنعرج اللغوي ولا يهتم أن تتوقف عن طموح التأسيس الموروث عن الأنطولوجيات التقليدية وتتبنى خيارات تداولية تشاركية وتنتهج مسارات إجرائية في الثقافة والسياسة والقانون والاجتماع والعلاقات الدولية بل الأهم هو حسن إدارة الأزمة والوعي بالوضع المرضي المزمع ونسق الأزمات التي يصدره الغرب إلى العالم باسم التضامن والتكافل.

إذا كانت الأزمة في مظهرها الاقتصادي تتأثر باندلاع صراعات جديدة حول الأجور وتحسي شروط العمل وتؤدي إلى فقدان الإنسان السيطرة على الحياة الاجتماعية وبروز توترات نفسية مثل التشويه والكتب وتنشأ نتيجة فوضى السوق وعجز الدولة عن التوفيق بين المصالح المتضاربة للمتنافسين وانجرارها وراء سياسة إصلاحية ترقيعية تقوم على الاقتراض والتداين وبالتالي تقع في شرك التضخم والفشل في تأدية وظائفها الحيوية فإن المنحدر الخطير الذي يهدد الغرب هو نهاية الدولة الأمة وإصابتها بنقص في المشروعية وذلك بحكم فقدان النظام الانتخابي التمثيلي الهالة وحدوث قصور في الدافعية بسبب تنامي البيروقراطية الإدارية وإضعاف قدرات الفئات الشابة والنسوية والشرائح الشعبين من المشاركة.

يعول هابرماس على نظرية الفعل التواصلي في امتصاص العنف اللاعقلاني، الذي يهدد بتمزيق الروابط وبتوتير المناخ وبشحن الأجواء بالمشاعر السلبية، ويجعل من الفاعلية الموجهة نحو التلاقي الأداة الناجعة لبناء أرضية مشتركة للحوار الثقافي

والتعاون الاقتصادي والتبادل العلمي والتنافس التقني على الاختراع.

كما يسعى إلى تشييد مجال التجربة المباشرة والتلقائية للرغبة والمعرفة والفعل على التكامل الاجتماعي وربط الحياة اليومية للناس بالحوار العقلاني المتبادل وتمتين جسور التواصل بين الأفراد والمجموعات والشعوب وفق الحجة والتعقل وليس وفق الأعراف والعادات والتقاليد وعن طريق الإقناع وليس الإكراه.

تبدو العملية معقدة ومتشابكة وتهتم الجانب الإداري والمعطى القانوني وتطرح في إطار شبكات الاتصال والمنظومة الرقمية وتمس أيضا الرموز الثقافية والقناعات الدينية وتهتم أشكال الرقابة السياسية للأفراد. وإذا أردنا بناء الثقة على الصعيد الكوكبي وبلوغ علاقات دولية مستقرة فإنه من الضروري الشروع في تنقية الأجواء على صعيد الإيمان والعلم والعلاقات الثقافية قبل المسارعة بوقف التهديدات العسكرية وحلحلة المشاكل السياسي بفرض لغة السلم والتفاوض الدبلوماسية بدل لغة التهديد والوعيد الحربي.

بلا ريب إن نشر ثقافة حقوق الإنسان والمواطنة والقيم التقدمية والتربية على الديمقراطية وترشيد الممارسات الليبرالية في الحياة العامة وتنظيم ورشات النقاش ودورات الحوار هي خطوة في الطريق الصحيح نحو استكمال المشروع الأنواري من أجل تحديث المعمورة ومهما كانت أشكال المعاندة والعرقلة حادة وعنيفة فإن المنتصر الوحيد حسب هابرماس هو العقلانية التواصلية ومؤسسات التفاوض والتوافق.

خلاصة القول أن القيمة المضافة في التواصل بين الشعوب لا يمكن احتكارها وادخارها من جهة دولية واحدة وأن توزيع رأسمال الثقة المتبادلة بين الشركاء في تعمير الكوكب وإزالة الحدود والحواجز أمام تنقل الأفراد والبضائع ورؤوس الأموال والمعلومات والخبرات هو الخيار الكوني والتمشي الحضاري التمديني الذي يجب أن يسير فيه الكل دون استثناء حتى يتم القضاء على الإرهاب واقتلعه من جذوره. "بالتالي يقتضي التواصل - باعتباراه شرط إمكان دون أن يكون هدفا- بخصوص العالم وجود نظام لغوي عمومي يشترك فيه الناس في الواقع الحي.. ويتشرب التقاليد الموروثة والمواقف الجماعية حول العالم".¹

لهذا السبب على الحضارة الغربية أن تراجع الصورة النمطية التي كونتها عن نفسها وسببت لها الأذى والشيطنة وأن تغير من نهج سياساته تجاه العالم وأن تكف عن استعمال شعار صدام الحضارات من أجل تحقيق مصالحها الاقتصادية وتتخلى نهائيا على الحلم الاستعماري الأنواري بالتسيد التقنوي للوجود.

الآية على ذلك هو " أن حوار حضارات جديدا سيتيح نزع الصفة الجبرية على المستقبل والتدرب على تصور إمكانيات أخرى وتحقيقها والعثور من جديد على توازن مع الطبيعة وأهم ما في الأمر هو خلق شروط تتيح لكل امرئ أن يتصور ويعيش إمكانيات أخرى وأن يشجع تحديد الغايات تحديدا ذاتيا".²

¹ فرانك مانفريد، حدود التواصل، الإجماع والتنازع بين هابرماس وليوتار، ترجمة عز العرب لحكيم بناني، أفريقيا الشرق، الدار البيضاء، الطبعة الأولى، 2003، ص88.

² روجي غارودي، حوار الحضارات، ترجمة عادل العوا، منشورات عويدات، بيروت، طبعة رابعة، 1999، صص161-162.

لكن تبشير هابرماس بالنموذج الليبرالي الديمقراطي وتبنيه نهج العولمة ومناداته باستكمال إستراتيجية الحداثة بالنسبة إلى بقية الشعوب والدول المتخلفة عن الركب ألا ينم عن إعادة إنتاج للمركزية الغربية والصورة النمطية الخاطئة عن الغير؟ لماذا أساء الظن بالفلستينيين المدافعين عن حقوقهم المشروعة حينما نعتهم بالإرهابيين؟ ماذا أنتج التواصل غير الاعتراف بالعدو والتطبيع مع الواقع والتنازل عن الحق؟ أليس من اللائق أن يحترم الغرب مقدسات الشعوب التي تختلف مع منظومته المعيارية للحياة؟

مراجع الفصل الرابع

كريب (إيان)، النظرية الاجتماعية من بارسونز الى هابرماس، ترجمة محمد حسين غلوم، سلسلة عالم المعرفة، عدد244، الكويت، 1999، (الفصل 12 يورغن هابرماس: عودة الى خزانة ملفات صص345-366).

فرانك مانفريد، حدود التواصل، الإجماع والتنازع بين هابرماس وليوتار، ترجمة عز العرب لحكيم بناني، أفريقيا الشرق، الدار البيضاء، الطبعة الأولى، 2003،

رجاء غارودي، حوار الحضارات، ترجمة عادل العوا، منشورات عويدات، بيروت، طبعة رابعة، 1999

الفصل السادس

في المواجهة الفلسفية مع عولة الإرهاب

"إذا كان ثمة من صدمة قد أحدثها الحادي عشر من أيلول... فإنها لا تقوم على الأثر الجارح الناجم عما جرى فعليا وعما جرى حاليا وقد يتكرر مرة أخرى بل من تصور يقيني لخطر أسوأ مقبل"¹

لقد ضرب الإرهاب مجددا في عاصمة الأنوار والحرية وخلف القتل والرعب والحيرة على وجوه الناس وارتبط بالالتباس والألغاز والغموض وحالت عدة صعوبات وعراقيل وتحفظات دون فهم هذه الظاهرة ولعل هذه العملية المدانة قد عرفت من جهة التنفيذ والضحايا ولكنها تظل مجهولة من جهة المخطط والمستهدف، ولذلك استنجد المتابعون بالصحافة والإعلام وعلماء السياسية والاجتماع والنفس والأنثربولوجيا الثقافية والأديان للمساعدة والتعمق في التحليل والتوضيح، ولكن للفلاسفة رأي سديد ومنهج فريد ولقد سبق لجاك دريدا أن حاول تشخيص هذه المعضلة إبان أحداث 11 سبتمبر 2001 وقدم نظرة تفكيكية عن هذا المرض المزمن وتوقع قبل غيره الانتشار العالمي لهذه الظاهرة واستفحالها.

¹ جاك دريدا، منطق الأقوى: هل هناك حقا دولة مارقة، ضمن كتاب *ذهنية الإرهاب، لماذا يقاتلون يموتهم؟*، مجموعة من المؤلفين، ترجمة بسام حجار، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، بيروت، طبعة أولى، 2003، ص.82.

في هذا الصدد تتوقف الفلسفة كثيرا أمام الأحداث الحاسمة في التاريخ التي تولد الدهشة والذهول وتمارس فن التفكير بحذر شديد ولكنها تقدم جوابا يضع هذا الحدث الهائل موضع مساءلة جذرية وتنقيب مستمر وتقليب من جميع جوانب وجوده ولا تتسرع إلى تعويم المسألة وتلخيص الأسباب والدوافع وتحديد الأدوات والأساليب ولا تنتهي بسرعة إلى توقع النتائج والتداعيات ولا تبادر بعجالة بتقديم وصفات علاجية مقترضة. بطبيعة الحال مع جاك دريدا هذا الحدث الإرهابي لا يوقظ الفلسفة من سباتها الدوغمائي فحسب بل يدفعها إلى التفكير في نفسها، كما لا يمكنها التفكير فيه بالمسلمات المفهومية المنقوشة في الخطاب المعتاد والمكرر وإنما تنحت تفكير فلسفي جديد تساءل فيه موروث الفلسفة السياسية وعدم التعويل على الخطاب الذي يتم تداوله من قبل الميديا والخطابة الرسمية الذي يستسهل تعريف مفاهيم دقيقة وشائكة مثل الحرب والإرهاب¹.

في هذا الصدد يعود دريدا إلى تمييز كارل شميت بين الحرب الكلاسيكية التي تتفجر بإعلان المواجهة بين دولتين عدوتين والحرب الأهلية بين المجموعات داخل الدولة الواحدة وضدها في الآن نفسه. ولكنه يخالفه في مصطلح الحرب على الإرهاب ويعتبره مصطلحا غامضا ويحمل الكثير من المغالطات والمصالح وعاجز عن تحديد العدو الذي يحاربه والجهة التي تعلن الحرب

¹ Qu'est-ce que le terrorisme ? par Jacques Derrida, février 2004, lien : <http://www.monde-diplomatique.fr/2004/02/DERRIDA/11005>

وأكثر من ذلك لا يعتبر العنف المتفشي الآن سليل ظاهرة الحرب فقط بل ينأتى من مصادر متنوعة وتغذيه روافد نفسية واجتماعية وثقافية. يتحدث دريدا عن الحرب الجديدة التي وقودها الشبكات الإرهابية ويتم فيها استعمال أكثر التكنولوجيات الحربية شراسة وقسوة ويندلع الصراع بالأساس حول امتلاك المعلوم والسيطرة على الدعاية والإعلام. لقد تحول الإرهاب إلى خطر مجهول وغير حكومي ومصدره القادم من بعيد ويهدد الجميع دون استثناء وذلك لقدرته الفائقة على التدمير وإحداث الصدمة وسيطرته الدقيقة على المكان وسرعة احتجاز الرهان.

لم تعد العمليات الإجرامية تتم بإلقاء القنابل واختطاف الطائرات وتفجير المباني وطريقة الكاميكاز وإنما أصبحت تجري على الصعيد الرقمي باختراق المنظومات الإعلامية والهجوم الإلكتروني والتشويش على الفضائيات وإحداث البلبلة في المصادر المعلوماتية والمالية والعسكرية لدولة معينة وممارسة الضغط الديبلوماسي والحصار الاقتصادي والتضييق التجاري وفرض منظومة من الرقابة القانونية الدولية. هنا يظهر إرهاب الدول ضد إرهاب المجموعات والأفراد ويرتقي التعنيف الممنهج إلى درجة الاستراتيجيات. لقد غيرت التثنية الصناعية العلاقة بين الأرض والأرضية وأدخلت اضطرابا في التمييز بين الإرهاب والحرب وزادت من قدرة الفتك وطاقة التدمير وضاعفت من احتياطي الإمكانات الكارثية للفوضى. هذه الشبكات الجاهلة بالعالم تكشف بين الفينة والأخرى مشاهد من العنف على المسرح العالمي تصدم الخيال.

تساعدنا الفلسفة على فهم ما حدث حسب دريدا بالتأكيد على أن الهجوم الإرهابي أينما وقع وفي أي اتجاه مورس ومهما كانت عواقبه ومخلفاته وبأي الطرق والتكتيكات تم تنفيذه هو حدث من قيمة مضافة يحمل بطريقة مجهرية ولغة صامتة وبسرعة غير متوقعة وبشكل لصوصي إلى غد البشرية شرا لا يمكن تحمله. أي دولة في العالم مهما كانت عظمتها وقوتها المادية والأمنية معرضة للخطر الإرهابي ويمكن أن تصاب حياتها الاجتماعية والاقتصادية والعسكرية بالشلل والعطالة عند وقوع أي هجوم إجرامي داخل أراضيها. هل الهجمات الإرهابية هو واحدة الأشكال المخففة من الحرب الأخيرة في الأزمنة الغابرة قد أعيد إحيائها؟

بيدي دريدا دهشته من الدقة والناظم في التنفيذ ويشير إلى تقنية النانو والمنطق الذري وعالم البكتيريا والمجهرات ونظام الهائل والعظيم في الفنون الذي يجعل اللاوعي يصاب بالرعب ويحس بالخوف، وينتهي إلى القول بأن الإرهاب تسمية جديدة لمفهوم جديد يصعب تمييزه بصورة دقيقة لكونه يختلف عن الحرب الكلاسيكية بين الدول وعن حرب التحرير التي يخوضها السكان ضد الاحتلال وعن الحرب الأهلية ولأنه يجوب الأرض بالطول والعرض ويعشش فوق المسطح بلا مركز وينتشر في الفضاء. كما يدعو دريدا إلى الحذر من هذه الظاهرة وعدم الخلط بين الحرب الباردة والحرب الساخنة وبين الحرب الغاشمة والحرب العادلة والتمييز بين الرعب والخوف والقلق والانتباه إلى الأشكال الواعية واللاواعية والظاهرة والمخفية للعنف والمخاطر التي تحمل تهديدا عاجلا وأجلا لمستقبل الحياة البشرية على الكوكب.

لقد دخلنا إلى مرحلة سبرنيطيقية تتحكم وتوجه وتغذي الإرهاب عن طريق التقنية الصناعية وظهر الإرهاب المنظم والمسلح بأكثر الوسائل تطورا والمثار بمنهجية وفي أوقات عصبية ومنتفاة ببراعة. لقد تحولت الدولة نفسها من شرط سياسي لتنفيذ سلطة القانون إلى أداة تمتلك لنفسها حق الردع وتبادر بالدفاع عن نفسها بالقوة الكافية التي ترهب بها المتطاولين على هيبتها والخارجين عن مؤسساتها ونظامها العام. لقد ساعدت تحليلات هوبز وشميث وبنيامين على تحديد العلاقة بين القوة والقانون وبين الدولة والعنف ولكن خصوصية تجربة الإرهاب لا تستند إلى تقليد سابق ولا يمكن اشتقاقها من الرعب الثوري طالما أننا لازال يمارس باسم الدولة أو ضدها ويتضمن طاقة من العنف الشرعي أو غيره من وجهة نظر القانون.

الإرهاب يحيل إلى جريمة ضد الحياة الإنسانية باختراق القوانين الوطنية أو الدولية وعدم التمييز بين المدني والعسكري والتحرك وفق غائية سياسية تهدف إلى التأثير أو التغيير في سياسة الدول وقناعات الشعوب. ولا يعفي هذا التعريف الأنظمة السياسية والدول من مسؤولية التورط في ارتكاب هذا الشر وبالتالي يوجد إرهاب دولة مثلما يسطع إرهاب المجموعات ولا يمكن تبييضه مهما كانت المسوغات.

من يشجع الإرهاب؟ ومن يقف وراء انتشار الشبكات الإرهابية في أنحاء العالم؟ هل الفكر المتطرف الذي يستند إلى نص مغلق أم الدول الامبريالية ذات المصالح المادية؟ ومن المسؤول عن تخليف الأضرار؟

بعض الدول الكبرى والقوي العظمي ارتكبت مجازر وفضاعات في حق الشعوب البريئة وخاصة في مرحلة الاستعباد والاستعمار وأثناء الحروب العالمية ولما تم إلقاء القنابل النووية والعنقودية والصواريخ الباليستية العابرة للقارات وحيث تمت ممارسة التطهير العرقي والتصفية على الهوية وإبادة الأبرياء.

غير أن مصطلح حرب نظيفة ضد الإرهاب الدولي هو كلمة حق أريد بها باطل تشبه كثيرا مصطلحات الحرب العادلة والحرب المقدسة وحرب التخليص ومواصلة للصراعات السياسية بلغة عسكرية قاتلة وبالتالي الترحيب بمثل هذا المصطلح لا يبارح المكان الذي انطلقت منه صيحات التنديد والإدانة له.

ربما يندرج تنظيم حوار فلسفي من أجل التصدي لظاهرة الإرهاب على الصعيد الدولي ضمن الدفاع على القيم الكونية والإنسانية التقدمية باعتبارها خيارا إبتيقيا لا محيد عنه للتعايش السلمي بين الدول والشعوب. لقد مورس الإرهاب من طرف الدول ضد دول وشعوب أخرى في الجزائر وفلسطين وإيرلندا الشمالية ولا يمكن نعت الثوار المطالبين بالاستقلال في الجزائر من الاستعمار الفرنسي بكونهم إرهابيين ولا يمكن معالجة قضايا التحرر الوطني وتقرير المصير عن طريق القوة العسكرية، وقتها تصبح الدولة إرهابية.

خلاصة القول لا يقبل بتاتا الحكم على النسق المعياري لخصوصية ثقافية معينة من منظور سلم قيمي كوني ساهمت كل الخصوصيات الثقافية في تشكيله على مر التاريخ وراكمته الحضارة الإنسانية مدة قرون، ولا يمكن الإساءة إلى المقدسات وتدني الرموز الدينية باسم حرية التعبير وحرية الضمير ولا

يجوز الذب عن العقائد والدفاع على القناعات العقديّة باستعمال القوة الغاشمة وارتكاب العنف المروع ولا يجب تحويل الرؤية القدسية للحياة إلى منظومة مراقبة ومعاينة تقيد من حرية الاستعمال النقدي للعقل.

لكن كيف يستطيع المرء التمييز بين عمل إرهابي مرعب ومقاومة مشروعة ضد الاحتلال والاستعمار؟ ومتي يستوطن السلم في البنية القانونية والمنظومة القيمية للعلاقات بين الشعوب والدول والثقافات؟ أليس من المطلوب الكف عن الاستغلال والهيمنة وإنهاء الاحتلال والاستيطان ثم نتحدث عن العيش المشترك؟ لماذا يزج بالإسلام من جهة الاعتقاد في معركة ضد الشعوب المسلمة من جهة الثقافة والاجتماع البشري؟

مراجع الفصل السادس

Qu'est-ce que le terrorisme ?
par **Jacques Derrida**, février 2004, lien:
[http://www.monde-
diplomatique.fr/2004/02/DERRIDA/11005](http://www.monde-diplomatique.fr/2004/02/DERRIDA/11005)

كتاب ذهنية الارهاب، لماذا يقاتلون بموتهم؟، مجموعة من المؤلفين، ترجمة بسام حجار، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، بيروت، طبعة أولى، 2003، ص.82.

الفصل السابع

ثورة الحشود والإمبراطورية المضادة

"أنا أبحث في تحليلي للمعاناة عن مفتاح لكي أقوم"¹

ما هو التحدي الذي رفعه أنطونيو نيغري بالاعتماد على ماركس؟ ضد من؟ ولماذا حمل الإمبراطورية مسؤولية التصحر؟ وكيف تعولم الاستغلال والتفكير؟ ما سبب الفقر؟ ولماذا يوجد فقراء وأغنياء؟ والأمن سياسة حيوية تعالج آفة العوز المادي؟ وهل يمكن القضاء على الفقر؟ وأين تتم المقاومة؟ وبماذا؟ وما الطريق المؤدي إلى قيمة مضافة من الوجود؟ أي دور للحشود في بناء إمبراطورية مضادة؟

يبدو أن أزمة الوضع الاقتصادي حسب أنطونيو نيغري قد حدثت في المجال العملي وحقل الممارسة ونتجت عن صعوبة التأليف بين نظريات تدعي الدقة والموضوعية وتجارب تركز على التخمين والافتراضات. لقد اتجه تحليله نحو الأشكال الإنتاجية السابقة على الرأسمالية (الإقطاعية والعبودية) وما تمثله من عراقيل أمام التحديث والتطوير في مستوى علاقات الإنتاج، وبعد ذلك تناول مسألة الانسيابية والتدفق في حلقات التصنيع والإنتاج والتبادل والتوزيع والاستهلاك والاستعمال للسلع

¹ Negri Antonio, Job, la force de l'esclave, p.202.

والمنافع والقيم التبادلية. كما بحث عن شروط الإنتاج في الرأسمال الاجتماعي وعالج مسألة للإنسانية الوضع الإنساني وتصور وضعيات مادية تعتمد على تثوير الحياة الاقتصادية الاشتراكية تعتمد على ماركس وتذهب إلى ما بعده. لقد أعاد نيغري قراءة النظرية الماركسية بالمرور برؤى واجتهادات ماكيفلي وسبينوزا ونيتشه ودولوز وفوكو حول علاقة المعرفة بالسلطة. وفي ذلك يصرح: " ما يوفره ماركس هو غذاء خارق للعادة يبعث في الحماسة والسعادة مثلما يحدث للنحل عندما يلامس الورود... وان الطريق الذي نؤثره هو الذهاب إلى ما وراء ماركس"¹.

لقد حمل نيغري مسؤولية الأزمة التي يعاني منها العالم المعاصر لامبراطورية العولمة بوصفها إرادة غازية تفرض نمطا معيناً من الإنتاج وتقسيماً عالمياً للعمل يسببان مخاطر جمة على اقتصاديات البلدان الضعيفة مثل الارتهان والمديونية والاحتكار والتطور المتكافئ وتدمير طرق الإنتاج التقليدية وإلزامية الإلحاق والشراكة مع مؤسسات وأسواق الاقتصاد العالمي. لقد قام نيغري بتحليل العملة (النقود) وحدد أزمة القيمة التبادلية وبين كيفية تشكل القيمة المضافة في الرأسمال الاجتماعي وكشف عن الشروط الذاتية والموضوعية للإنتاج وما يخلفه تدفق رؤوس الأموال وقانون التبادل من استغلال واحتدام الصراع بين الطبقات. والحق أن تداعيات الأزمة تكمن في توتر العلاقة بين القدرة الإنتاجية للمجتمع وبحث الدولة الدائم عن شرعنة كل أشكال الإنتاج المتخلفة عن الركب والموازية ورغبتها في تكوين

¹ Negri Antonio, Marx et au delà de Marx, p.47.

سلطة تضمن الاستقرار الداخلي وتحمي الملكية والثروات وتتعاون مع الاقتصاد العالمي في الخارج¹.

لكن ماهي استتباغات الأزمة الاقتصادية على الوضع الإنساني؟ وماهي مظاهر التفجير الممنهج الذي يتعرض له الناس زمن الإمبراطورية؟ وأي طرق يعتمدونها للمواجهة؟ في الواقع الفقر ليست طبيعة ثابتة ولا قدر محتوم بل هو وضع اقتصادي سلبي يمر به الكائن الاجتماعي في مرحلة تاريخية معينة ناتج عن بنية إنتاجية رأسمالية ويسببه احتلال موقع دوني في العملية الإنتاجية.

غير أن المؤلم أن يتحول الفقر إلى صورة حية ودائمة من الحياة المشتركة لفئات واسعة من المجتمع وأن يصبح التفجير سياسة اقتصادية مقصودة تهدف إلى مراكمة الثروة وتحقيق المزيد من الأرباح. في هذا الإطار يقول نيغري: " الفقير بلا موارد ومنبوذ ومسحوق ومستغل ولكنه حي... هذا الاسم المشترك – الفقير – هو أيضا الأساس لكل إمكانية للإنسانية"². في الواقع المعولم يمثل الفقير شخصا خاضعا ومستغلا ولكنه يظل رقما صعبا في المعادلة الرأسمالية بما أنه يظل على الأقل شكلا للإنتاج.

البعد الإشكالي يثار لما توجد ثروة عالمية وفقير معولم وعندما تكون طبقة العمال هي الحشود التي تمتلك ذاتا جماعية قادرة على التعبير عن نفسها بشكل مادي ومحايث من خلال الإنتاج وتفتح لنفسها أفق تحرر وقادرة على استعادة إنسانيتها بشكل ملموس بما

¹ Negri Antonio, le pouvoir constituant, p.399.

² Negri Antonio, Empire, p.202.

لأنها تمثل حلقة من العملية الإنتاجية بينما الفقراء لا يمثلون قوة عمل ولا ينتمون إلى العلاقات الإنتاجية بل هم مستبعدون ومرميون في الخارج حيث الفراغ والبطالة. لكن كيف سيتم تحريرهم؟ وهل لهم القدرة على إدماج أنفسهم وهم لا يملكون الثروة ولا يعملون؟ كيف يتشكل الرأسمال الاجتماعي والشكل الجماعي للإنتاج غير الرأسمالي؟ من المسؤول عن انتشار الفقر؟ هل سياسة الدولة الطبقيّة أم التقسيم العالمي للعمل وعولمة الفقر من طرف الإمبراطورية الرأسمالية؟

إن أيديولوجيا السوق العالمية تقوم على الاختراق والتفكيك والتدمير من جهة وعلى الاستقطاب والإلحاق والتبعية من جهة ثانية ويترتب عن ذلك القضاء على سيادة الدولة الأمة وإضعاف الاقتصاد المحلي في سبيل ضمان حرية التجارة الدولية وتشجيع الاستثمار وتوسيع دوائر السوق العالمية. لقد سعت الرأسمالية منذ ظهورها إلى بناء نظام عالمي لكن الجديد هو عولمة هذا النظام اللإنساني بطريقة فوقية ومسقطّة وتصديرها لأزماتها وحروبها إلى المجتمعات المتماسكة والدولة المحققة لاكتفائها الذاتي وإحداث تغييرات عنيفة في نسيجها الثقافي والاجتماعي وتدمير بُنى الإنتاج ومحاولة إلحاقها بحلقات الاقتصاد العالمي ودفعها بالقوة إلى انتهاج سياسة اقتصاد السوق والملكية الخاصة وإجبارها على فتح أسواقها أمام حرية تدفق البضائع والمبادلات الجمركية. لقد تحول العالم إلى كل عضوي يتحكم فيه رأسمال ومنظم بصورة اقتصادية وتم تكوين المؤسسات القانونية والسياسية والثقافية التي تضيء المشروعية على هذا النهج

الإمبراطوري بل وضعت إدارة تنظيمية عقلانية على ذمة المجتمع الدولي.

" إن عولمة الإنتاج الرأسمالي والسوق هي وضعية جديدة بشكل جوهرى ومنعطف تاريخي"¹، ولعل نتيجة هذه العولمة المتوحشة هو التفجير وظهور استعمار جديد وسيادة نيوكليانية حيث تمارس إمبراطوريات شركات متعددة الجنسيات اكتساحا للمعمور من الكوكب وتنتهك الإنسان والحياة والبيئة. لقد تعرض الكون لأول مرة إلى اجتياح من طرف السوق وسيطرة عملة واحدة وأنظمة اتصال حديثة وثورة رقمية هوجاء وبلغت الامبريالية أقصى مراحلها فتكا وزادت من الوضعيات البائسة التي مرت بها البشرية وخلقت حاجيات استهلاكية غير قابلة للإشباع وبطالة وفقر وسلعنة للحياة واغتراب.

بيد أن "الفقير هو إمكانية كل إنتاج"² ويمثل مشروع تحرر ووقود الثورة ومفجرها وذلك لانفلاته من كل رقابة واستقلالته عن آليات الدمج والاستغلال ووجوده خارج القانون الرأسمالي وامتلاكه لسلطة نفسه وليس له ما يخسره في عملية القيام الاجتماعي سوى أغلاله وسيأتي اليوم العظيم الذي تقوم فيه حشود الفقراء بالثورة ضد التمييز والازدراء وتطالب بالإدماج داخل نظام الإنتاج وتغيير الأوضاع. في ذلك اليوم العظيم سيحتل الفقراء وسط الدائرة ومركز الفعل السياسي والإنتاجي وتظهر حياتهم قدر كافي من الإنتاجية الإبداعية. "لقد أتت اللحظة التي

¹ Negri Antonio, Empire, p.31

² Negri Antonio, Empire, p.204

تسمح لنا أن نفهم إن كان استمرار الأزمة يمنع من تركيز المبدأ الجذري للوجود بطريقة أكثر صلابة"¹.

من هذا المنظور يكون المخرج من الأزمة هو الاعتماد على فعل سياسي يستمد مشروعيته من السلطة المكونة من الرأسمال الاجتماعي وفائض القيمة التي ينتجها التعارض الذاتي بين المتنافسين على الإنتاج. إن مصير تحقيق العدالة والحرية متوقف على قدرة الحشود على ترجمة قوتهم إلى فعل وحركة وان الطبقة الثورية هي ضرورة أنطولوجية لأنها القادرة على بعث الحياة في العدم وكسب تجربة الانعتاق بتكوين القدرة على محبة الزمان وإنتاج السعادة وسياسة الحياة. علاوة على ذلك يراهن نيغري على قيمة العمل باعتباره أهم الميكانيزمات المتاحة لتحطيم الأشكال الإنتاجية التقليدية وتطوير البنى التحتية وخلق وإبداع بنى جديدة. ويستمد العمل قيمته من القدرات الذاتية المشتركة لعمال وحرصهم على تكوين شبكات قوة وبؤر مقاومة للهيمنة والسيطرة من قبل شركات الاحتكار والنفوذ. وفي هذا الصدد يدعو نيغري إلى حسن استثمار الألم أنطولوجيا والتعامل معه كتراجيديا إبداعية ويبرر ذلك بكون القوة الكامنة في العمال ليست فقط مصدر تحرر بل تمثل وعيا تراجيديا يحول الألم إلى فرح ولعب بالوجود وسخرية وتهكم على المستغلين وقدرة على الولادة والمبادأة. وبالتالي " يُكون العمل الحي العالمَ وينمذجه وفق المواد التي يلمسها ويعيد إبداعه بطريقة جديدة... ويصبح سلطة مكونة"².

¹ Negri Antonio, *le pouvoir constituant*, p.411

² Negri Antonio, *le pouvoir constituant*, pp.429-428

تبعاً لذلك ينادي نيغري بضرورة تطوير الماركسية بحيث تجعل الذاتية هي الواقعة المتقدمة في سلسلة الشروط المحفزة على إعادة بناء الوضع الاقتصادي وتخطي الواقع الإنتاجي في حركة جدلية قائمة على التعارض بين الوعي بحلول الكارثة وتثمين الفقراء لذواتهم وعزمهم على النقد الجذري لمأساتهم والقيام بثورة من تحت *révolution d'en bas* ورفضهم لكل محاولة التوافقية تنظر لإمكانية ثورة من فوق *révolution d'en haut*. من هذا المنظور ينبغي إعادة الذاتية إلى الطبقة العاملة بعد أن هيمنت عليها موضوعية النظرية الاقتصادية وذلك لكي تتمكن من تنظيم قواها وامتلاك الذكاء الضروري للإبداع وترجمة الحركة الواقعية في حركة ثورية. ربما المدخل الذي يتبعه نيغري هو نقد تدفق العملة من أجل نقد تمركز السلطة ونقد القيمة التبادلية من أجل الكشف عن الأزمة التي يعاني منها الوضع الاقتصادي المعاصر وتحولت إلى كارثة إنسانية فقرت الوجود وقضت على إمكانية قيام سياسة عادلة للحياة تقوم بتوزيع الحقوق والحريات بالتساوي. على هذا النحو يراهن نيغري على ذاتية المنتج العامل بوصفه الفاعل الأبرز والحلقة القوية في العملية الإنتاجية ومدار النجاح والفشل ومقياس التقدم والتأخر في كل وضع اقتصادي ويدعو إلى تحرير نفسه وتحرير المجتمع وتحويل الرأسمال الاجتماعي إلى قيمة إنتاجية واشتراكية حقيقية ومادية ثورية¹⁹. هكذا تبدو المقاومة ضرورية عند نيغري لمواجهة العولمة المتوحشة وطاقتها التدميرية على الشعوب والدول الفقيرة وذلك ليس تحسين الأوضاع المادية وتجميل

¹ Negri Antonio, *Job, la force de l'esclave*, p.177-175

المشهد وإنما لخلق أوضاع إنسانية تسمح للكائن البشري بالمكوث والفتح وتحقيق أصالة الذات الثورية في الحشود.

من هذا المنطلق يقترح نيغري إقامة اقتصاد إنساني وسياسة حيوية ويثمن البعد الاجتماعي ويدعو إلى رفض أشكال الرقابة والاستغلال والاحتكار والجريمة والتهريب لكونها من الشروط المفضية للتفقير والازدراء والقمع ويقترح تنظم الحشود ذاتيا في شبكات مقاومة على شكل ريزومات وتكوين إمبراطورية مضادة تتكون من جمعيات المجتمع المدني وتشجع على الاقتصاد المحلي وتبني أشكال متنوعة من الإنتاج والتبادل والتوزيع وتدعو إلى الزهد في استهلاك الموارد والمنافع وتدافع على حق المواطنة العالمية. لكن كيف لأفعال الحشود أن تصبح ثورة سياسية مناهضة للممارسات الامبريالية؟

يصبح فعل الحشود سياسيا إذا ما بدأ في مواجهة مباشرة وواعية للعمليات العدوانية التي تقوم بها العولمة مثل التقسيم والتمييز والتفقير ويتحول حق المواطنة العالمية بوصفه المطلب الأول الذي يضمن حرية للجسم وحق للضمير وراتب اجتماعي لكل عامل وامتلاك العامل لذاتيته المنتجة ويمنح المجتمع بديلا تنمويا ملائما ويكثف من التجميع بدل التجزئة ويزيد من التكتلات بدل مشاعر التفرقة. فهل يستطيع الحشود إقامة الامبراطورية المضادة عن طريق فعل المقاومة والصمود والانخراط في الثورة الجزرية الدائمة؟

مراجع الفصل السابع

Negri Antonio, Job, la force de l'esclave,
édition Bayard, Paris, 2002.

Negri Antonio, le pouvoir constituant, essai
sur les alternatives de la modernité, édition
PUF, Paris, 1997.

Negri Antonio, Marx, au-delà de Marx,
édition l'Harmattan, Paris, 1996.

Negri Antonio et Hardt Michael, Empire,
Exils éditeur, paris, 2000.

مايكل هارديت وأنطونيو نيغري، الإمبراطورية: إمبراطورية
العولمة الجديدة ، ترجمة فاضل جتكر، مكتبة العبيكان،
السعودية، الطبعة الأولى، 2002،

الفصل الثامن

التزام المثقف والاشتباك مع السلطة

استهلال

"إن محاولة تحديد اللوم والمسؤولية في مثل هذه الفوضى صعب جدا إن لم يكن مستحيلا إلا لتسجيل نقاط حوارية"¹ لا يمكن بأي حال الاتفاق على علاقة ثابتة ومستقرة بين المثقف والمتحول والمجهري للسلطة وغزوها المكثف والمداهم لجل المجالات التي يتحرك ضمنها الانسان وإنما يرجع الى غموض الدور الذي يؤديه المثقف والاشتباك اليومي الذي يجريه مع الواقع والأهمية الكبيرة التي تمثلها الأفكار والمؤهلات التي حصل عليها وتجعلها يمارس نوعا من الوظيفة الحيوية في الوجود الاجتماعي والمجال السياسي.

لقد اشتهر إدوارد سعيد بنظريته عن الثقافة والإمبريالية وفكرته عن الاستشراق والمفاهيم الغربية للشرق وأطروحته تقول: "إننا نستطيع أن نفهم الجوانب الجوهرية لنظرية المستشرق

¹ إدوارد سعيد، خيانة المثقفين، النصوص الأخيرة، ترجمة أسعد الحسين، دار نينوى، دمشق، 2011، ص.84.

الحديث وعلمه، لا باعتبارها معرفة موضوعية أصبحت متاحة عن الشرق، بل باعتبارها مجموعة من الأبنية الموروثة من الماضي، بعد أن قامت بعد المباحث العلمية بإكسابها صبغة علمانية"1.

بيد أن إدوارد سعيد قد ترك التعريفات الكلاسيكية للمثقف جانبا ونظر الي هذا الخير من زاوية موقعه من السلطة والاستراتيجية التي يمارسها بها وحاول تمثل الصورة التي رسمها لذاته والصفة التي يمثلها والأشخاص الذين ينوبهم والشريحة التي يتكلم باسمها والطبقة الاجتماعية التي يعبر عنها. وقام بتفريق المثقف عن المتعلم والمفكر والمربي والأكاديمي والسياسي والخبير ورجل العلم والمعرفة. فهو ليس ذلك الشخص الذي ينتمي إلى طبقة فاعلة ومميزة بالتفكير النقدي والمتعالي ويحوز على مهارات عقلانية وحقق منجزات قيمة تسمح له بامتلاك طموح سياسي والمشاركة في الصراع والحلم بالمشاركة في صنع القرارات المصيرية للشعب وفي الدفاع عن الأمة وصيانة ثوابت هويتها، ولا هو ذلك القائد الذي يؤثر في الناس ويحرك الجماهير ويوجه الرأي العام وينفذ إلى قاع المجتمع ويحرك الشارع ويكون بارعا في استعمال مجموعة من الرموز والرؤى لأغراض الهيمنة والنفوذ. على خلاف ذلك "المثقف هو الشخص الملتزم والواعي اجتماعيا بحيث يكون بمقدوره رؤية المجتمع والوقوف على مشاكله وخصائصه وملامحه وما يتبع ذلك من دور اجتماعي فاعل من المفروض أن

¹ إدوارد سعيد ، الاستشراق، المفاهيم الغربية للشرق، ترجمة محمد عناني، دار رؤية للنشر والتوزيع، القاهرة ، 2006. ص.210.

يقوم بتصحيح مسارات مجتمعية خاطئة"¹. فأى صورة للمثقف عند إدوارد سعيد؟ هل هو هاوي أم محترف؟ ما هي خصائص السياسة الثقافية؟ كيف تتميز علاقته بالسلطة؟ ماهو الدور العام للمثقف؟ لماذا يتعرض الى التهميش والاعتراب والهجرة؟ كيف يصمد أمام إغراءات السلطة؟ وماذا يحدث للشعوب والمجتمعات حينما يخون المثقفون رسالتهم زمن المحن والانكسار والأزمة؟ أليس المثقف هو الجانب الآخر من الحقيقة ومصدر استشراق الطاقة التي تدخرها الشعوب وتذود بها عند الأوقات الصعبة؟ وهل المثقفون فئة بالغة الكثرة أم فئة ضئيلة ولا تضم الا عدد محدودا ومنتقى بعناية شديدة؟ وهل يمثل حركة ثقافية تفعل سياسيا أم يسهر على التوعية للثقافية للشعب؟

ما يراهن عليه سعيد هو تفادي تدجين المثقف وإلغاء دوره في المجتمع من قبل السلطة وتشجيعه على صون استقلاليتها وتحمل مسؤوليته عند الشداد والقيام بدوره الثوري في الثقافة التي يمثلها.

1 - صورة المثقف:

"دور المثقف في الحياة العامة يعتبر اللأمنتمي أو الهاوي الذي يعكر صفو الحالة الراهنة"²

المثقف عند سعيد ليس الممثل *représentant* الذي ينوب شريحة اجتماعية معينة في مكان اتخاذ القرار على غرار البرلمان

¹ إدوارد سعيد، *خيالة المثقفين*، النصوص الأخيرة، مصدر مذكور، ص.36-37.

² إدوارد سعيد، *المثقف والسلطة*، ترجمة محمد عناني، دار رؤية للنشر والتوزيع، القاهرة،

2005، ص.18.

ويكون صوت من انتخبه ومن أعطاه توكيلا بل هو Intellectual رجل الثقافة والفكر ويختص بالذهن والذكاء والمنطق والتجربة ويمتلك مهارة الحوار العقلاني ويضم الوعي السياسي والتحضر إلى الالتزام الاجتماعي والممارسة النقدية والتربية الانسانية. اذا كانت صورة المثقف متعددة في الوجود الاجتماعي وتتوزع على جميع مستويات الحياة وبالخصوص علاقة الإنسان بنفسه وبغيره وبالعالم الذي يعيش فيه فإن المثقف الحق حسب إدوارد سعيد هو الشخص الذي تمسك بقيم عليا مثل العدالة وحقق استقلاليته التامة عن السلطة "بمعنى عدم الارتباط بقيود تحد من تفكيره أو توجه مسار أفكاره مهما تكن تلك الأفكار"¹

من المفروض أن يفترق المثقف مع السياسي المحترف ومع الخطيب البارع الذي يستميل السامعين ويمثل ذلك الشخص الذي يمثل الفئات الشعبية والأغلبية الصامتة في مقاومة استبداد السلطة وظلمها وتعسفها. علاوة على ذلك يرفض المثقف أن يدافع على مصالح ضيقة وأغراض جزئية مثل الربح السريع والسلوك الأناني ولا يقتصر على تمثيل غيره مما لا يمثلهم أحد في دوائر السلطة ويكرس حياته للدفاع على قيم إنسانية كلية ولذلك يفضل أن يكون هاويا وتصدر عنه أفعاله باقتناع وعن حب وليس بإكراه أو تحت ضغط الحاجة أو خدمة أي طرف أو طمعا في جزاء. هكذا يحرص المثقف على تنمية قدراته الذهنية والجسمانية وتهذيب ملكاته النفسية والعقلية وينتصر للحرية والتفكير وينبذ

¹ إدوارد سعيد، المثقف والسلطة، المقدمة، مصدر مذكور، ص.11.

القيود والعبودية والوصاية ويعول على نفسه في العناية بذاته. إذا ألقينا بالمتقف صفة المفكر الذي يقيم في برجه العاجي ونسقه النظري المجرد فإنه يصبح مثيرا للسخرية ومدعاة للاستهزاء والتهمك أما إذا ألقينا به صفة النضال والمقاومة والثورة والحركية والنشاط والانتماء والالتزام والعضوية والكفاح والانحياز إلى الفقراء والتعاطف مع المهمشين والمتبني للقضايا العادلة والمدافع الشرس على حقوق الإنسان وحرية الشعوب والأقليات المضطهدة في تقرير مصيرها بنفسها فإننا نكون قد أنصفناها ورفعنا عنه الضيم.

لقد ألقى المتقف بنفسه صفات الوعظ والتبشير والتخصص والاحترافية وأصبح يبحث عن الشهرة والكسب ويخامر الطموح الى ممارسة السلطة والصعود الى الحكم وصار موظفا لدى شركة عالمية ووكيلا تجاريا للعولمة المتوحشة ونائبا عن حزب ومواليا لقناعات ومتعصبا لجهة.

والحق أن المتقف لا يقبل الأوضاع على ماهي عليه بل يحتج و يتمرد ويسعى إلى تغييرها ولذلك يجد نفسه في عزلة ويعيش الغربة ويعمل على لفت أنظار الجمهور إليه ويكسب ود الناس ودعمهم في صراعه ضد خصومه ومواجهة السلطة المقدسة والقدر المحتوم ويعمل على بناء حركة اجتماعية تعتمد على تشكيل ثقافي مختلف وتسعى إلى تخليص الإنسان من قيوده والارتقاء به. اللافت للنظر أن سعيد نبه الى قرب انتهاء وظيفة المتقف وتهشم صورته بفعل العولمة. كما " يلوح لي خطر اختفاء صورة المتقف، أو احتجاب مكانته، في خضم هذه التفصيلات الكثيرة، أي النظر إلى المتقف باعتباره أحد المهنيين وحسب، أو

مجرد رقم نحسبه في حساب التيارات الاجتماعية.¹ وآيته في ذلك هو أن وظيفة المثقف في الحياة الاجتماعية تدرجت إلى مرتبة الحضيض واختزلت صورته الرسالية إلى صورة مهني مجهول الهوية ومجرد فرد كفاء.

جدير بالملاحظة أن الأفكار الأساسية التي تدور حولها أطروحة سعيد في علاقة المثقف بالسلطة هي التالية: ان وظيفة المثقف في المجتمع لا يقوم بها عامة الناس وطبقة المثقفين ليست كثيرة العدد وإنما هم قلة من الناس ينتمون الى النخبة ويؤدون دورا طليعيا ووظيفة تنويرية للحشود.

المثقف التقليدي يشارك بطريقة سلبية ويحافظ على الوضع القائم بينما المثقف المنسق يشارك بطريقة إيجابية في النشاط الاجتماعي ويناضل في سبيل تغيير الأفكار وتنمية البنى والمؤسسات.

بناء على ذلك يتميز المثقف الأصيل بالحركة الدائمة وغازرة الإنتاج ويتحلى بروح الابتكار والموهبة الفائقة والخلق الرفيع والمناداة بالمعايير الخالدة للعدالة والمساواة والمحبة والاختلاف والتعايش. من جهة أخرى توجد فئة من المثقفين تخون شعوبهم حينما تتخلى عن رسالتهم ويفرطون في مبادئهم في سبيل الحصول على بعض المنافع المادية أو نتيجة الخوف من العقاب السلطوي.

والحق أن المثقف الأصيل لا ينشد متعة نظرية في برج عاجي ولا يفرط في التحليل النظرية للحياة العلمية ولا يغرق في التأملات الميتافيزيقية للعالم الآخر وإنما يمتلك أهدافا عملية

¹ إدوارد سعيد، المثقف والسلطة، مصدر مذكور، ص.43.

وأقرب إلى الواقع ويشعر بالأغيار ويعايش الوضعيات الصعبة عن قرب ويقاسم المهمشين مأساتهم.

صورة المثقف في الزمن ما بعد الكلياني لم تبقى خلاصة وناصعة وإنما غطتها الكثير من الأقنعة والنماذج التي تتسم بالمحافظة والرومانسية الحاملة.

دور المثقف الشرقي هو ضروري في نقد الاستشراق وتمثيل نفسه والبرهنة على أن الثقافة الشرقية ليست مجالاً للغزو والتخيل بالنسبة للغرب وإنما هي قد شاركت في صنع الكونية وحقل مستقل وغني من الرموز والخصوصيات التي يمكن أن تفيد البشرية.

2- الافتتان بالسلطة:

"هناك عدد كبير من الناس لا يزالون يشعرون بحاجة للنظر إلى الكاتب-المثقف كشخص ينبغي أن يصغي إليه كمرشد للحاضر المربك وكقائد زمرة أو جماعة تنافس من أجل قوة ونفوذ أكبر"¹

في الحقيقة تبدأ خيانة المثقفين حينما تظهر عليه علامات حب الربح السريع والبحث عن المناصب والسلوك الانتهازي والانتفاعية وذلك بتغيب الالتزام والتعصب للمعتقدات والأفكار والسقوط في التبرير والشخصنة وتغليب المشاعر الفئوية الضيقة على الوعي النقدي والاستهتار بالقيم التقدمية والكونية وتدنيس الحياة وبلوغ حالة الإفلاس الأخلاقي الكامل. لكن من هو المثقف على وجه التحديد؟ هل يمكن اعتبار كل الناس مثقفين أم فئة خاصة

¹ إدوارد سعيد، خيانة المثقفين، النصوص الأخيرة، مصدر مذكور، ص.282.

فحسب؟ وكيف يمكن تمييزها عن غيرهم من المتعلمين؟ وهل كل متعلم هو مثقف؟

من المعلوم أن سعيد يقسم المثقفين إلى نوعين: "الأول: يضم المثقفين التقليديين مثل المعلمين والكهنة والاداريين وهم الذين يستمرون في أداء ذلك العمل نفسه جيلا بعد جيل، والثاني: يضم من يسميهم المثقفين المنسقين، وكان غرامشي يرى أنهم يرتبطون مباشرة بالطبقات التي تستخدم المثقفين في تنظيم مصالحها، واكتساب المزيد من السلطة والمزيد من الرقابة."¹

يظهر المثقف حينما وجد البعض الفرصة للتعبير عن آرائهم بحرية ولما اختار البعض الآخر مجادلة كبار الساسة والمفكرين ورجال الصحافة والإعلام ومقارعتهم بالحجة. من حيث الظاهر يزعم المثقفون أنهم يمثلون وزنا اعتباريا لجمهورهم وقيمة مضافة لشعبهم فإنه من حيث الباطن يمثلون أنفسهم لأنفسهم ويسعون للوصول لتحقيق مآربهم وهم الأقل نفعا للناس والأكثر ضررا للمصلحة المشتركة ولا يزنون شيئا في العموم. من أجل ذلك يسعى المثقف إلى ممارسة السلطة وذلك بالتحالف مع رأسمال وبالتغلغل داخل جهاز الحكم والانتماء الحزبي والنقابي وبالتقرب من رجال الدين، وبالتالي يمكن التمييز بين المثقف العلماني الذي ينتصر للدولة المدنية والمثقف الداعي الذي يجذب الدولة الدينية.

على هذا النحو تبدو رسالة المثقف كما ضبطها سعيد متمحورة حول ادعاء امتلاك القوة والتضحية بالنفس عند المحن والاستعداد للمواجهة وإتقان فن المجادلة ومنطق التنفيذ ولذلك فإن المثقفين

¹ إدوارد سعيد، المثقف والسلطة، المقدمة، مصدر مذكور، صص.33-34.

"لابد أن يكونوا أفرادا يتصفون بالكمال ويتمتعون بقوة الشخصية وقبل هذا كله، عليهم أن يكونوا دائما معارضين للوضع الراهن في زمانهم وبصورة دائمة"¹

علاوة أن الصورة الأصلية للمثقف هي أن يكون فردا قويا مميزا قادرا على أن يصح بالحق في مواجهة السلطة وأن ينتقدها كلما لزم الأمر بالكلمة العلنية والتحريض عليها. إذا كان جان بول سارتر قد نظر إلى المثقف العالمي الذي يحرر الشعوب ويدافع عن العدل أينما وجد الظلم والاستغلال فإن ميشيل فوكو ينظر للمثقف المتخصص الذي يمثل الأكاديمي الذي يقوم بشغله داخل مخبره بإتقان وقادر على إفادة غيره إذا ما احتاج إليه. والحق أنه كلما قامت معارضة أو تفجرت ثورة إلا وكان المثقفون من يقف وراء ذلك لأنهم الأكثر قدرة على إلهاب مشاعر الجماهير وتحفيز الهمم وتحريك السواكن، "فلم يحدث أن قامت ثورة كبرى في التاريخ الحديث دون مثقفين وفي مقابل ذلك لم تنشأ حركة مناهضة كبرى للثورة دون مثقفين، فلقد كان المثقفون آباء الحركات وأمهاتها"². هكذا يطرح المثقف على بيئته التقليدية أسئلة محرجة ويرفض الجمود الفكري ويفصح عن قناعاته الغربية ويتخذ موقفا مختلفا عن الرأي العام ويرفض استقطاب السلطة. يبدو من الضروري حينئذ التوقف عند تمييز سعيد بين الاستشراق السافر والاستشراق الكامن واعتباره المستشرق هو مثقف سلطوي يسمح للثقافة الغربية بأن تمارس هيمنة على الثقافة الشرقية وتصدر بشأنها مجموعة من الأحكام المسبقة وتشرعها

¹ إدوارد سعيد، **المثقف والسلطة**، مصدر مذكور، ص.38.

² إدوارد سعيد، **المثقف والسلطة**، مصدر مذكور، ص.ص.42.43.

باسم العلمية ويشير الى اختطاف المستشرق لورنس للثورة التي قام بها العرب وتوجيهها لمصالح القوى الغربية الاستعمارية. "ولا تكتسب الثورة العربية معناها الا حين يتولى لورنس تدبير معنى لها...وهنا يصبح المستشرق الصوت الذي يمثل الشرق وينوب عنه"¹. فأى دور يضطلع به المثقف زمن الثورة؟ وكيف يتحرر من النظرة الاستشراقية؟

4- المثقف بين الالتزام والمخاطرة:

"أتحدث عن المثقف أو المفكر باعتباره شخصية يصعب التكهن بما سوف تقوم به في الحياة العامة ويستحيل تلخيصها في شعار محدد أو في اتجاه حزبي معتمد أو مذهب فكري جامد"².

يرفض المثقف الانواء والانعزال والالتجاء الى الصمت والتجاهل ويكره الارتداد الى الوراء والنكوص النفسي والاستبعاد الاجتماعي ويأبى الجلوس على الربوة والتمتع بالفرجة كما يفعل البعض ويبادر بالتنديد والمعارضة والمواجهة ويتبنى خيار الاستماتة والثبات وموقف الممانعة عندما يتعرض الى التضيق والتوجس ويسعى الى كسر الجدران العازلة المضروبة حوله وتخطي الحواجز وإبداء الرأي والمخاطرة بقول الحق والشهادة على العصر ونصرة المظلومين والمنبوذين واثارة الحرج واحداث الارباك في النسق العادي والاستياء في الوعي المطمئن.

¹ إدوارد سعيد ، الاستشراق، المفاهيم الغربية للشرق، مصدر مذكور، ص.375.

² إدوارد سعيد، المثقف والسلطة، مصدر مذكور، ص.21.

إذا ربطنا المثقف بالكاتب واعتبرنا مثقفا كل من يسمي نفسه كاتباً ويقول انه كذلك فإننا نختار لفئة الكتاب طبقة المثقفين ونجعل المثقفين يشكلون جزء من الفئات الشعبية ونسمح للكاتب بان يضعوا خبراتهم على ذمة أصحاب رؤوس الأموال ومديري الشركات وندخل الثقافة عصر الخصخصة. في عصر الأزمات والتصرح الثقافي يتحول أنصاف المتعلمين الى مفكرين ويتم الخلط بين الأكاديمي والكاتب ويتحول عدد كبير من الناس الى مثقفين ومحللين سياسيين وتختار الدولة من الأنثيلجنسيا بعض الخبراء والمثقفين لتسويق ايدولوجيا والمشاركة في الدعاية والبروباغندا لها.

كما ينتج عن الرغبة في الجاذبية الساذجة والبحث عن الامتيازات المغلوطة السقوط في التبعية والاغتراب والنفاق والرعونة وإضفاء المشروعية وحجب الحقائق والتغطية على الوضع البائس.

يجد المثقف نفسه في وضعية قصوى فهو مطالب من جهة بالخروج عن الصف والصراع ضد مصالح وتحوش السلطة واستعمال كل الوسائل المنفرة والمشاركة في الحوارات الملوغمة ولكنه مهدد بالفشل ومعرض الى الاحتواء والدمج والإسكات والإخماد والانقراض والطاعة الهادئة.

لا تقتصر مهمة المثقف بإعادة تجميع مكتسبات الماضي وإنتاج الأنساق المجردة بشكل فردي واختراع التصورات والبدائل وإنما بالتدخل الفعال في الحركة المناوئة للسلائد والمشاركة الفعلية في تحسين الأوضاع ومعارضة المؤلف وتأجيج النزاعات المربحة بالنسبة للفئات المسحوقة.

من المعلوم أن " المواقف الرمزية التي يقفها المثقف أو المفكر بمعنى قدرته على التعبير للمجتمع عن قضية ما أو فكرة ما، لا ترمي في المقام الأول الى تدعيم ذاته أو الاحتفاء بمكانته، ولا هي مقصود بها أساسا خدمة الأجهزة البيروقراطية القوية لدى أصحاب العمل الأسخياء، بل ان هذه المواقف الفكرية تعبر في ذاتها نشاطا مستقلا، يعتمد على نوع من الوعي الذي ينتشك فيما حوله، ويتميز بالالتزام، ويكرس عمله دائما للبحث العقلاني والأحكام الخلقية، ومن شأن هذا أن يلفت النظر اليه ويعرضه الى الخطر معا.¹ لكن هل يقف المثقف مكتوف الأيدي أمام المحن التي يبتلى بها؟ وما العمل اذا ما تحول المثقف الى أجير أو موظف في احدى الشركات أو الأجهزة السلطوية؟ بماذا يتغلب على وضعية التهميش والشعور بالعجز والاحساس بالضياع والغربة في مجتمعه؟

5- مقاومة المثقف:

" يجب دائما على المرء أن يبدأ مقاومته من وطنه ضد السلطة
كمواطن يمكنه التأثير"²

دور المثقف هو الاخلاص للمبادئ والتمسك بالمنهج والوفاء للحقيقة وضبط معايير الصدق والكذب والتصدي لواقع الشقاء والظلم ومقاومة مظاهر العنف وقوى اللاتسامح والتعصب.

¹ إدوارد سعيد، المثقف والسلطة، مصدر مذكور، ص.55.

² إدوارد سعيد، خيانة المثقفين، النصوص الأخيرة، مصدر مذكور، ص.89.

من هذا المنطلق ليس مهمة المثقف تشكيل الرأي العام وقيادة الجماهير بل الانشقاق على السلطة والتحريض على الفعل السياسي والنقد العلمي وفضح كل أشكال الاغتراب وتعرية كل مظاهر الاستغلال ومساعدة الناس على ايجاد الطرق الكفيلة بالانعتاق والوسائل اللازمة للتحرر والنماء.

صحيح أن ظروف وجود المثقف صعبة وأوضاع عمله مضطربة ولكنه لا يتصرف بطريقة عشوائية ولا يتبنى الفوضوية كمنط للوجود في العالم وإنما يحمل مشروعا مضادا للساند ويقوم بتنظيم عمله بطريقة عقلانية وممنهجة ويضع نصب عينه تفكيك السلطة المستبدة كهدف أولي.

غاية المراد أن إدوارد سعيد يدعو الى خيانة الخيانة التي يقترفها المثقفون تجاه قضايا أمتهم وذلك بعدم الاكتفاء بوصف تضاريس الساحة السياسية والقول بوعورة المشهد الاجتماعي وصعوبة الخروج من الأزمة والتأهب للاندماج مع القوى المنتفضة والاشتراك الفعال في المعركة واتخاذ موقف صائب تجاه الأحداث والتحلي بالشجاعة الكافية والصبر الضروري لإتمام ابلاغ الرسالة.

"بالنسبة لنا، اعتبارنا الأخلاقي الأول الآن هو بذل كل طاقتنا لنؤكد أننا مستمرون رغم المعاناة الهائلة والدمار الذي فرضته الحرب الاجرامية علينا"¹. بناء على ذلك لا يقتصر المثقف على التفهم الصحيح الواقع الاجتماعي المعقد ورؤية الأمور كما تتبدل من طور الى آخر والكشف عن القوانين التي تحرك التاريخ وانما مقاومة السلطة التي تتحكم في مجرى الأحداث وتمنع التقدم

¹ إدوارد سعيد، خيانة المثقفين، النصوص الأخيرة، مصدر مذكور، ص.314.

والسماح لأسلوب غير تقليدي للحياة بأن يولد والزهدي في تحقيق الأهداف الشخصية والحرص على انجاح الانعتاق الجماعي من المعاناة ولذلك يرفض الموافقة والاستقرار ويعشق الترحال والاقامة في التخوم والهوامش ويخلخل المركز ويفكر خارج النسق ويتخطى الحدود ويحاول ادخال الاضطراب والزعزعة في الأنظمة المعرفية الثابتة والأطر الاجتماعية الناعمة.

هكذا كانت الرسالة العلمية التي يجب أن يبلغها المثقف الأصيل عند إدوارد سعيد هو أن يبين للعالم الغربي خاصة والبشرية جمعاء أن " الشرق ليس أعجوبة وحسب، أو عدواً، أو فرعا من فروع الغرائب، بل انه واقع فعلي سياسي يتميز بثقل وزنه وأهميته الكبرى"¹.

عندئذ يدعو سعيد الى الكف عن تصور العرب بأنهم قومية لا تجيد التفكير ومعادية للعقلانية وتمثل الآخر الهجمي وموضوع اشباع الرغبة المتخيلة وتبديل النظرة الى الاسلام فهو ليس دينا للإنسانيا وعنيفا وثقافته ليست عاجزة عن التجدد و بل يستطيع تطوير نفسه بنفسه². كما ينادي بتغيير سياسة العلاقات الثقافية بين الشرق والغرب وإحداث نقلة نوعية من الهيمنة والإلحاق والاحتواء الى الاعتراف المتبادل والاحترام وإرساء تقاليد جديدة من الحوار العقلاني والتثاقف التوليدي وتبادل الخبرات العلمية وإجراء الدراسات الميدانية وتبني النظرة الموضوعية بحق. لكن كيف يسهم مجهود المثقف في تنظيم العمل السياسي بطريقة

¹ إدوارد سعيد ، الاستشراق، المفاهيم الغربية للشرق، مصدر مذكور، ص.383.

² إدوارد سعيد ، الاستشراق، المفاهيم الغربية للشرق، مصدر مذكور، ص.454.

عقلانية؟ وأليس الكل مسؤول عن تحرير العقول والتسلح بالأمل؟
من أين يستمد المثقف التفاؤل والقدرة على التقدم الى الأمام؟

خاتمة

"إن دور المثقف عموما جدلي ومتناقض وهو أن يكشفوا ويوضحوا الصراع...وان يقهروا الصمت المفروض بالقوة والهدوء المطيع للسلطة الخفية أينما كانت وكلما كان ذلك ممكنا"¹
يعتقد إدوارد سعيد أن الثقافة والسياسة بالمعنى العام هما نفس الشيء وعلى اتصال كبير ويتبدلان الخدمات، اذ يمكن النظر الى السياسة كثقافة والتعامل مع الثقافة كسياسة، فالأعمال السياسية هي أعمال فنية عظيمة وتؤدي وظيفة جمالية للشعب، والأعمال الثقافية هي أفعال سياسية وتؤدي وظيفة تربية ومهمة نضالية في تدبير الشأن العام وتنظيم العلاقات بين الأفراد. ولكنه بعد ذلك يميز بينها بالمعنى الخاص ويعتبر الثقافة شكل في الحياة يغلب عليها الطابع الأرستقراطي والبرجوازي يمكن أن تفسده السلطة السياسية وينظر الى السياسة على أنها ظروف وأحداث وتوافقات تميل معظمها الى الواقعية واليسار الاجتماعي وتكرس شجاعة القول وتفاؤل الارادة.

رأس الأمر أن المثقف الأصيل هو الشاهد على العصر الذي يستخدم أسلوبا سهلا ولغة واضحة ويستند على معلومات دقيقة وأرقام صحيحة وقرائن ثابتة وذلك بعد تحرره من الأوهام وتجره

¹ إدوارد سعيد، خيانة المثقفين، النصوص الأخيرة، مصدر مذكور، ص.297.

في العلم وتوجهه نح ايقاظ الوعي الديمقراطي عند المواطنين وتحسيسهم بأهمية المشاركة في ادارة شؤون مدينتهم والتدخل في الفضاء العام والتنديد بالهوة السحيقة التي تفصل بين الناس. غاية المراد أن إدوارد سعيد يسند الى المثقف مهام التطوير والتدخل الثقافي في الأوضاع الاجتماعي والسياسية ويوكل اليه ثلاثة مهام أساسية هي:

- مقاومة اختفاء الماضي بإعادة صياغة التقاليد وبناء التاريخ بشكل مهذب وتوظيفه في الصراع. وبالتالي الاقرار بأن " دور المثقف أولا هو أن يقدم سرودا مختلفة ومناظير أخرى للتاريخ غير تلك التي يوفرها المولعون بالقتال لصالح الذاكرة الرسمية "1.

- تشييد ميادين للتعايش والتعاون بدلا من ميادين الاحتدام والتناذب كحصيلة للجهد الفكري.

- التأكيد على قيمة المساواة لتحقيق السلام والتكافؤ بين الأفراد في الحقوق وإعادة توزيع الثروات ومقاومة التراكم الهائل للسلطة ورأس المال.²

هكذا تكمن الوظيفة العمومية للمثقف في الاقامة في الحقل السياسي والاجتماعي المحفوف بالمخاطر وبذل الجهد من أجل فهم ما تعذر فهمه والتجروء على الخروج للمحاولة ثانيا. كما أن الالتزام السياسي من قبل المثقف يجعله صادقا مع نفسه مخلصا لأفكاره ومنتميا الى عصره.

1 إدوارد سعيد، خيانة المثقفين، النصوص الأخيرة، مصدر مذكور، ص.305.

2 إدوارد سعيد، خيانة المثقفين، النصوص الأخيرة، مصدر مذكور، ص.305.

ربما يكون أفضل درس يقدمه المثقف للإنسانية جمعاء هو التذكير بما تم تجاهله وتناسيه ومشاهدة صورة أوسع نطاق مما ترسمه السلطة والإشارة الى طرائق عمل بديلة وفتح المغاليق وفتح الآفاق وإبصار الأحداث "لا في وضعها الراهن بل من حيث تحولها الى ما تؤول إليه"¹. لكن هل تملك حضارة إقرأ المثقفين القادرين على اقتلاع مرض التسلط من جذوره؟ ألا ينبغي أن تتم علمنة الداعية والفقيه وخلع القداسة عن كهنة اللاهوت حتى يولد المثقف كقرار ثقافي خطير؟

¹ إدوارد سعيد، **المثقف والسلطة**، مصدر مذكور، ص.111.

مراجع الفصل الثامن

إدوارد سعيد، **خيانة المثقفين، النصوص الأخيرة**، ترجمة أسعد الحسين، دار نينوى، دمشق، 2011،
إدوارد سعيد، **المثقف والسلطة**، ترجمة محمد عناني، دار رؤية للنشر والتوزيع، القاهرة، 2005،
إدوارد سعيد، **الاستشراق، المفاهيم الغربية للشرق**، ترجمة محمد عناني، دار رؤية للنشر والتوزيع، القاهرة، 2006.ص.210.

الفصل التاسع

النشاط الاجتماعي بين العقلنة والشرعنة

"ينشد علم الاجتماع الفهم من خلال التأويل للنشاط الاجتماعي ومن خلال ذلك التفسير السببي لحدوثه وآثاره"¹

يبدو أن المعرفة التي ينتجها تطبيق القوانين الاجتماعية ليست معرفة للواقع الاجتماعي في حد ذاته وإنما أحد الوسائل التقريبية التي يستعملها الفكر في هذا السياق. وبالتالي لا يمكن معرفة الظواهر الاجتماعية إلا عبر الارتكاز على حقيقة الحياة وإدراك العلاقات الدقيقة التي تتحكم في الظواهر ودلالاتها البنوية.

لكن هل الظواهر الاجتماعية هي ظواهر بسيطة أم ظواهر معقدة؟ وما الذي يقع تأويله في الظاهرة الاجتماعية؟ هل النشاط الفردي أم النشاط الاجتماعي؟ أليس البناء الاجتماعي على صلة وثيقة بموضوع الهيمنة – المشروعية؟ هل يتم الالتجاء إلى التهديد بالقوة وممارسة العنف من أجل تنظيم الأنشطة الفردية والجماعية لصالح استقرار المجتمع ونمائه أم يتطلب ذلك إقامة نظام رمزي قانوني عن طريق الاعتراف والطاعة والموافقة؟ هل يرتكز النشاط الاجتماعي على رابطة خارجية وعلاقة تعاقدية تبادلية أم على رابطة داخلية والإحساس بالانتماء ضمن إطار العيش

¹ بول ريكور، العادل، الجزء الثاني، ترجمة بيت الحكمة، قرطاج، تونس، 2003. فصل المقولات الأساسية لعلم الاجتماع عند ماكس فيبر، ص470،

المشترك؟ ألا تتم ممارسة السلطة الاجتماعية من خلال سيطرة المعقولية على اللأمعقولية المتبقية والانتقال من التوحش والفوضى إلى النظام والتمدن؟ ألا يتوطد النظام الاجتماعي بالاعتراف بالتراتبية وشرعنة القيادة وعقلنة العنف المادي في شكل عنف رمزي؟ في أية شروط يخضع الأفراد نشاطهم لترتيب المجتمع؟ لماذا تتجه الأنشطة الفردية الى الاندماج مع الأنشطة الاجتماعية؟ وعلي أي تيريرات داخلية ووسائل خارجية تستند هذه السيطرة الاجتماعية؟

من وجهة المنهج يتجاوز فيير في مقاربتة للوضع الاجتماعي للكائن البشري أولا التصور الوضعي للمسألة الاجتماعية واعتماده على طريقة التفسير والملاحظة الخارجية والتنبؤ وينقد اعتبار دوركايم الظواهر الاجتماعية مجرد أشياء وتطبيقه لطرق كمية. من جهة ثانية يتخطى التعارض الذي يقيمه ديلتاي بين الفهم والتفسير بجعله حركة التأويل تتضمن العنصر السببي وقوله بجدلية الفهم والتفسير لأن علم الاجتماع تأويلي ويمكنه أن ينتج تفسيراً ويحرص على استيفاء العقلنة على نطاق واسع من المجتمع والتاريخ والاقتصاد والقانون والدين ضمن استراتيجية برهنة تقوم على الاقتران والمزاوجة بين التأويل التاريخي والتفسير السببي ويتحرك ضمن تصنيفية الأنماط المثالية والفردانية المنهجية.

ينبغي أن يكون عمل عالم الاجتماع متخصصاً ومهنياً وبعيدا عن الهوى والصدق والموهبة والعمق والإلهام وقريبا من التجربة المعيشة والقدرة والكفاءة. كما يجب التوقف عن النظر إلى العلم

بوصفه عملية حسابية باردة تقوم في المخابر ومكاتب الإحصاء والتعامل معه كمجهود بشري حي ومعيش.

"لا يمكن أن نفسر بالتدقيق مجموع الظواهر الاجتماعية بكيفية عامة إلا بالقيام بتحليلات سوسولوجية خاصة"¹. علاوة على ذلك "يشير علم الاجتماع إلى علم الواقع ويبحث عن فهم أصالة حقيقة الحياة التي تحيط بالناس ويعيشونها بكل جوارحهم ومن خلال أنشطتهم والعلاقات التي يقيمونها فيما بينهم"².

من وجهة الموضوع يتوجه البحث في الزوج المفهومي الهيمنة والشرعنة مع الأخذ بعين الاعتبار مصطلح الاعتقاد والاعتناء بمفهوم النشاط البشري أو الفعل في دوائر الفردية والجماعة والاجتماعية.

ليس النشاط مجرد سلوك أو تصرف يتكون من مجموعة من الحركات التي تحدث داخل الزمان والمكان بل يستوعب مفهوم المعنى بالنسبة إلى الفاعل الإنساني ويتحدد من خلال العلاقة مع فاعلين آخرين ويرتبط بنشاط الغير ويتم انجازه بالتعاون معه. هكذا يتشكل النشاط الاجتماعي من خلال هذه العلاقة بين الذاتي والبيداتي ويتضمن أولا معنى ذاتيا ومن جهة ثانية يأخذ بعين الاعتبار دوافع الآخر.

¹ Weber (Max), économie et société, tome1, traduit par Julien Freund, édition Librairie Plon, Paris, 1971. chap les concepts fondamentaux de la sociologie.,p.48.

² Weber (Max), essai sur la théorie de la science, traduit par Julien Freund, édition Librairie Plon, Paris, 1965, pp.152.153 .

ينطلق فيبير من فكرة النموذج المحفز على الفعل لكي يفسر تفهيميا مفهوم النشاط الاجتماعي وظواهر الامتناع عن النشاط والانسحاب من دائرة الفعل والاعتناق السلبي والحركي وتوجه الفعل نحو المعاصرين ونحو السابقين ونحو اللاحقين ويقر بأننا " نكون دوما إزاء أفراد ينشطون بتفاعل مع أفراد آخرين"¹. كما يتضمن النشاط الاجتماعي معنى البيذاتية على غرار دعوة هوسرل إلى تنزيل العلاقات البيذاتية في إطار اجتماعي في التأمل الخامس من تأملاته الديكارتية. تبعا لذلك يتحدد النشاط الاجتماعي:

- على نحو عقلاني من حيث غايته ومن خلال انتظارات تتعلق بمواضيع خارجية وأفراد آخرين
 - على نحو عقلاني في قيمته ومن خلال الاعتقاد الواعي بقيمته الإتيقية والجمالية والدينية.
 - على نحو تقليدي وبمقتضى العادات المتأصلة ووفق عواطف وانفعالات خاصة بالفاعلين.
- على ذلك يتكون حقل البحث من أربع أبعاد: هي استهداف معنى والاتجاه صوب الآخر والانخراط في النشاط الاجتماعي ثم ممارسة الهيمنة وشرعنة القيادة وعقلنة النظام والاعتراف التراتبي. يترتب عن ذلك أن " ما يظل مهما هو إدخال مشكل الشرعية في مشكل النظام وبهذا المعنى لا نكون إزاء رؤية فوقية

¹ المرجع نفسه

وإنما رؤية من الأسفل خاصة بالفاعلين الاجتماعيين الذين يستطيعون منح نظام ما صلاحية مشروعة¹.

غاية المراد أن هناك ثلاثة أسس للشرعية:

- سلطة التقاليد المقدسة وعادة احترام ماهو عريق وكل ماهو متجذر في الإنسان ونفوذ الأمس الأبدي (السيد الإقطاعي وشيخ القبيلة).

- سلطة الكاريزم والنفوذ المبني على المميزات المثالية للقائد والسحر الشخصي والفائق للفرد وتفاني الزعيم في خدمة الناس والثقة الكبيرة التي وضعوها فيه.

والحق أن السلطة التي تفرض نفسها بواسطة الشرعية وصلاحية الوضع القانوني والكفاءة الايجابية التي تبنى جدارتها على قواعد عقلانية².

ما يلفت النظر في هذا التمشي هو أن ماكس فيبر يميز بين سياق يتشكل فيه المجتمع ويتميز بالانفتاح وتمتلك فيه السلطة مصداقيتها من المساندة الطوعية والتكاملة الشرعية، وسياق تتشكل فيه الجماعة المتحدة ويتميز بالانغلاق ويغلب على الوضع التهديد باللجوء إلى العنف لفرض الهيمنة وتأسيس دوام النظام. في هذا المقام يصرح غادامير أن " كل طاعة لنفوذ ما تقتضي الاعتراف بتفوقه وإذا توقف عن ذلك فإنه يتردد إلى العنف"³.

إحقاق للحق يمكن الانتهاء إلى النقاط التالية:

¹ بول ريكور، العادل، الجزء الثاني، ترجمة. فصل المقولات الأساسية لعلم الاجتماع عند ماكس فيبر، ص475.

² ماكس فيبر، العالم والسياسي، ترجمة نادر ذكرى، دار الحقيقة، بيروت، طبعة 1982، صص.47-48.

³ المرجع نفسه، ص.482.

1- لاشيء يمنع من إنشاء علوم اجتماعية تدرس النشاط الفردي والجماعي ذات قدر من الموضوعية مقارب لما في العلوم الصحيحة والطبيعية بالرغم من استقلاليتها واندراجها في نظام معنوي مغاير وانفتاحها على غير عادة الوضعيين على الرمز والتجربة المعيشة والمعنى والقصدية.

2- لكي يتم تناول الوضع الاجتماعي عبر منظور مزدوج من الفهم والتفسير يكون من اللازم الإبعاد الكلي لمفهوم الإنسان الذي ساد لفترة طويلة في التراث الميتافيزيقي ونتج عنه من حديث عن الجوهر والماهية والطبيعة والتعريف والاهتمام الحصري بدراسة أحوال الكائن البشري من جهة شروط وجوده وأوضاع حياته وسيرته الذاتية وأنماط حضوره في العالم وتجاربه المعيشة دون أحكام مسبقة معيارية.

3- صحيح أن المجتمعات البشرية غامضة ومعقدة وتتلاقى في العديد من العوامل والعناصر وتعرف تحولات وتقلبات ومأخوذة في الصيرورة ولكن هذا لا يجعلها خاضعة بشكل تام لأهواء الحرية ومعرضة للفوضى الى درجة أن العقل العلمي يعجز عن فهمها ويتعذر عليه تشكيل معرفة موضوعية وتأويل مقبول عنها. لكن هل يمكن الاعتماد على هذه المفاهيم في مجتمعات يتداخل فيها العنف مع المقدس؟ هل تتضمن هذه المفاهيم قيمة وصفية تفسيرية أما أنها تمتلك قيمة مضافة في مجال التأويل والنقد؟

مراجع الفصل التاسع

Max Weber, *essais sur la théorie de la science*, traduit par Julien Freund, édition Librairie Plon, Paris, 1965.

Max Weber, *économie et société*, tome1, traduit par Julien Freund, édition Librairie Plon, Paris, 1971. chap les concepts fondamentaux de la sociologie, pp3.57.

ماكس فيبر، مفاهيم أساسية في علم الاجتماع – الفصل الأول من كتاب "الاقتصاد والمجتمع"، ترجمة صلاح هلال، المركز القومي للترجمة، القاهرة، طبعة أولى، 2011.

ماكس فيبر، *العالم والسياسي*، ترجمة نادر ذكرى، دار الحقيقة، بيروت، طبعة 1982،

بول ريكور، *العادل*، الجزء الثاني، ترجمة بيت الحكمة، قرطاج، تونس، 2003. فصل المقولات الأساسية لعلم الاجتماع عند ماكس فيبر، صص 469 و490، وفصل وعود العالم فلسفة ماكس فيبر لبيار بوراتز، صص 491 و500.

الفصل العاشر

قضية فلسطين والحق في الوجود

"أبدا لن يقدر الإسرائيليون أن يدفعوا الفلسطينيين أبعد أو يقذفوا بهم إلى الليل، إلى النسيان"

جيل دولوز

مواقف بعض الفلاسفة الموالية لأوطانهم والمنتصرة لبعض الأنظمة الشمولية على حساب القضايا العادلة وبالتصادم مع المبادئ الكونية الإنسانية مشهورة ومعروفة ولا تحتاج إلى تعليق وذلك لخضوعهم إلى عقدة التفوق العرقي والتمركز على الذات ولنا في قصة ماركس مع الاستعمار الفرنسي في الجزائر والاستعمار الانجليزي في الهند الذي اعتبره نوع من التنوير ومساعدة على التحديث وكذلك حادثة هيدجر مع الحكم النازي خير مثال. ولكن مواقف فلاسفة آخرين وكتاب وفنانين ورجال سياسة وقانون كانت مشرفة وجديرة بالاحترام وضد التمييز العنصري وضد الشمولية والاستعمار وهي ما يجب التوقف عنده وقراءتها بتمعن خاصة وأنها جاءت على حساب المصالح القومية لأوطانهم وضد مجرى الرأي العام الغربي ولنا في بعض مثقفي الولايات المتحدة الأمريكية أثناء حربها على الفيتنام وفي روجي غارودي وتكذيبها لحجم المحرقة وتفكيكه أساطير الصهيونية وفي

نعوم شومسكي أثناء عدوانها على العراق أحسن برهان قاطع على صدقية هؤلاء الأحرار. ولعل فيلسوف الاختلاف الفرنسي جيل دولوز أحد منظري فكر 1968 إلى جانب ميشيل فوكو هو واحد من الذين ناصروا القضايا العادلة في العالم ودافعوا على حقوق الشعوب وحريتها في تقرير مصيرها حتى وإن تناقض ذلك مع الموقف الرسمي للنظام السياسي القائم في بلده. إذ تمثل مناصرته لقيام دولة فلسطينية وإعجابه الكبير بالانتفاضة الأولى والمنزع السلمي الكوني أمرا ملفتا للانتباه ومشجعا على قيمة الشخصيات الفلسفية وتأثيرها على مجرى الأحداث التاريخية وهو ما ينبغي الإشادة به والاعتبار منه خاصة هذه الأيام بعد تحول الحوار بين الشرق والغرب إلى لغة التهديد والوعيد وحلت لغة العسكر والسلاح والحرب محل لغة التواصل والتفاهم والحكمة، فما الذي دفع فيلسوف غربي مثل دولوز إلى مناصرة القضية الفلسطينية في ظل ثقافة اخترقتها الدعاية الصهيونية؟ أليس المبادئ الكونية التي تناضل من أجل الانتفاضة الفلسطينية الأولى والوسائل المشروعة التي اعتمدها وكسبها التعاطف الدولي خير مثال على نزاهتها؟ لماذا فقدت النخب الفلسطينية البوصلة وتقلص التعاطف الفكري والإعلامي معهم؟ أليس ذلك ناتج عن تخليهم عن مطالبتهم البسيطة في حق الحياة والأمن والتعلم والصحة والاعتراف الدولي بهم ككيان قائم الذات؟

من الواضح أن النص الذي كتبه دولوز حول أطفال الانتفاضة فيه انبهار كبير بالملحمة السلمية التي خطها المناضلين دون ضجيج وفي صمت مع مجموعة من الأشبال الذين أرادوا لوطنهم فلسطين أن يكون حرا ولكن الأمور بعد ذلك جرت بما لا يرغب

أحد وحب التسلط فاق كل تقدير وفوت الأبناء في ما كسبه الآباء بعرق الجبين فهل يستوعب قادة الكفاح الفلسطيني هذا الدرس الرائع الذي قدمه جيل دولوز في هذا النص الشهير الذي ترجمته على ما أظن مجلة الكرمل بعنوان: "حيثما يستطيعون رؤيتها" والذي عثرت عليه بالصدفة بعد أن خلت أني فقدته.

يقول جيل دولوز: "لم تشرع أوروبا بتسديد الدين اللامتناهي الذي تدين به لليهود وإنما جعلت شعبا آخر بريئا -الفلسطينيين- يسدده عنها. لقد بنى الصهاينة دولة إسرائيل بالماضي الحديث لعذابهم وعلى الرعب الأوروبي المتعذر على النسيان- ولكن كذلك على معاناة هذا الشعب الآخر وبأحجار هذا الشعب الآخر. لقد سمي "الأرغون" إرهابا لا لأنه كان يفجر مراكز القيادة الأنغليزية العامة فحسب وإنما لأنه كان يدمر قرى كاملة ويزيل "دير ياسين" من الوجود أيضا. صنع الأمريكان منها إسرائيل صناعة كبرى على الطريقة الهوليدوية: كانوا يعتبرون أن دولة إسرائيل ستقوم على أرض خالية تنتظر منذ زمن بعيد الشعب العبري العريق مع أشباح بعض العرب الآتين من أماكن أخرى حرسا للأحجار النائمة. كانوا يقذفون بالفلسطينيين إلى النسيان. يأمرونهم بالاعتراف قانونا بدولة إسرائيل، في حين لا يكف الإسرائيليون عن أن ينكروا على الشعب الفلسطيني واقعه المشخص. وحده خاض الشعب الفلسطيني حربا لم تنته إلى الآن ليدافع عن أرضه عن أحجاره وعن حياته: هذه الحرب التي لا يتحدث أحد عنها لفرط ما يهيم الإيهام بأن الفلسطينيين هم عرب آتون من أماكن أخرى ويمكنهم الرجوع إليها. فمن يفصل بين جميع هذه الأردنيات؟ ومن سيقول لهم أن الوشائج بين فلسطيني وعربي

آخر يمكن أن تكون قوية لكن ليس أكثر ما بين بلدين أوروبيين؟
وأى فلسطيني سينسى ما كبده إياه عرب آخرون إلى جانب
إسرائيل؟ ما عقدة هذا الدين الجديد؟

مطرودين من أرضهم يقيم الفلسطينيون حيثما يستطيعون
مواصلة روايتها على الأقل والاحتفاظ برويتها كصلة أخيرة مع
كيانهم المغيب في الأحلام. أبدا لن يقدر الإسرائيليون أن يدفعوهم
أبعد أو يذففوا بهم إلى الليل، إلى النسيان.

تدمير القرى، نسف المنازل، طرد السكان واغتيال الأشخاص:
كان تاريخ مرعب يبدأ التشكل على حساب أبرياء جدد. يقال إن
الاستخبارات الإسرائيلية تستحوذ على إعجاب العالم كله ولكن
ماهي هذه الديمقراطية التي تمتزج سياستها بأكثر مما يلزم معه
نشاط استخباراتها؟ كيف ستخرج إسرائيل من هذا ومن الأراضي
المحتلة ومن مستوطناتها ومستوطناتها ومن حاخاماتها
الموتورين؟

احتلال، احتلال إلى ما لانهاية له: إن الأحجار المقذوفة لهي آتية
من الداخل، آتية من الشعب الفلسطيني للتذكير بأنه في مكان من
العالم، مهما كان صغره، قد انقلب الدين. إن ما يقذفه الفلسطينيون
هو أحجارهم، الأحجار الحية لبلادهم. إن رجالا يولدون منها. لا
أحد يقدر أن يسدد الدين بجرائم القتل، 1، 2، 3، 7، 10 يوميا
ولا بالتفاهم مع آخرين. إن الآخرين يتخلصون ولكن كل ميت
يستدعي أحياء ولقد توغل الفلسطينيون في روح إسرائيل وهم
يشغلون على هذه الروح كشيء يسبر غوره ويخترق كل يوم".
يثبت دولوز في هذا النص رؤية استراتيجية بارعة يحول فيه
الصراع بين الإسرائيليين والفلسطينيين من تصادم خارجي إلى

اختراق داخلي لواحد للآخر وينصف فيه الفلسطينيين لأن الغرب أراد أن يكفر عن ذنبه فارتكب حماقة جديدة وساهم في ظلم وتشريد شعبا آخر لا ذنب له وبالتالي فإنه حاول أن يصلح خطأ بارتكاب خطأ آخر أشد فظاعة. فهل قدر للفلسطينيين ومن ورائهم العرب أن يتحولوا إلى يهود التاريخ أم أن حركة التاريخ نفسه هي التي ستقود الفلسطينيين إلى استرداد حقوقهم المشروعة؟

الفصل الحادي عشر

المعاناة الفلسطينية

وصحوة الضمير الغربي

ترجمة وتعليق

"يبدو أن ما يعاني منه الشرق الأوسط في العمق هو نزاع حول الجغرافيا اللاهوتية التي انحطت بشكل مستمر إلى جغرافيا سياسية، أليست إسرائيل والإسلام مصابين بنفس الداء الذي هو في جزء منه من صنعنا نحن الأوروبيين؟"
بول ريكور

انتقلت الفلسفة المعاصرة من البحث في المسألة اليهودية بعد أن شعر الضمير الأوروبي بالتوبيخ وأحس بالذنب من محرقة الهلوكوست المشكوك في أرقامها إلى تناول المسألة الفلسطينية خاصة والعربية الإسلامية عامة نقداً للتمركز على الذات واحتراما لحقوق الخصوصية وتنظيرا للاختلاف والتعدد وتشريعا للعيش السوي وحسن الجوار في إطار الاشتراك في صناعة الحضارة الكونية.

لقد مثلت القضية الفلسطينية من أهم القضايا السياسية التي شغلت بال ولا تزال الكتاب والفلاسفة والمتفكرين الغربيين وقد تحولت إلى محك يختبر فيه مدى وفاء الفكر لقيمه والتزامه بمبادئه

ومدى احترامه لإنسانية الإنسان ودرجة اصطفاؤه وراء المثل التوجيهية الثلاث للفعل البشري: الحق والخير والجمال. وقد كان بول ريكور واحد من هؤلاء الفلاسفة الذين اهتموا بالمسألة اليهودية العربية ومن الذين فندوا الأسس الدينية الواهية لدولة إسرائيل محملا أوروبا مسؤولية تغذية التوترات في المنطقة وتأجيج الصراع العربي الإسرائيلي بالتخندق إلى جانب إسرائيل في مواجهة السكان العرب الأصليين والضغط عليهم من أجل تسوية في حقوقهم.

فماهي المبررات التي ينطلق منها ريكور ليقول: " أن اللاهوت اليهودي المبرر لقيام دولة اسرائيل غير ملزم"؟ كيف يعترف بأحقية الفلسطينيين في التواجد السياسي على أرضهم الشرعية والتاريخية؟ الى ماذا يستند في ذلك؟ أي تصور يقترحه فيلسوف الهرمينوتيقا والفنومولوجيا للصراع العربي الاسرائيلي؟ ما حقيقة نظرته الى المقاومة العربية للاستيطان الاسرائيلي في المنطقة؟ ألا تتحمل اسرائيل بوصفها آلة حرب وجيش منظم مسؤولية ما يحصل من تقتيل وتهجير واغتصاب؟

إذا عدنا الى ما ترك بول ريكور من مواقف سياسية وتحليلات فلسفية نجده قد ترك لنا مقال كتبه سنة 1951 يمكن تنزيله ضمن فلسفة المقاومة ويرد فيه على أندريه نيهير الذي كتب مقالا نشره في مجلة فكر فيفري من نفس السنة بعنوان تفكير في اسرائيل يقف فيه على ما سماه المعطيات الجوهرية التي تأسست عليها الحقيقة الاسرائيلية وقد تصدى ريكور الى هذه المزاعم من وجهة نظر فيلسوف مسيحي بروتستانتي وكشف عما وقع فيه هذا المفكر اليهودي من مغالطات صهيونية وفضح الأسس اللاهوتية الواهية

للدولة العبرية وفي المقابل نراه يعترف في هذا المقال بالذنب الغربي تجاه الظلم الذي تعرض له العرب ويعطي الفلسطينيين حقوقهم التاريخية على الصعيد النظري.

منذ بداية المقال الذي سنعمل على ترجمته من الفرنسية ينصف ريكور على التو العرب ويرفض أن يعتبرهم شعوبا متعصبة معادية للأغيار بل هم دعاة تسامح وسلام وفيهم من المسيحيين واليهود واللاذنيين كما فيهم من المسلمين ويرى أنهم يتميزون بالكرم والجود وحسن الضيافة ويحترمون الآخر ويكرمون الغريب والمهاجر والزائر ويطعمون ابن السبيل والمحتاج. ويفسر ظهور بعض النزعات المتشددة بأنها ردود أفعال ناتجة عما مارسه أوروبا واسرائيل من تمييز واستعمار واستيطان.

ان العرب ليس لهم أي ذنب في ما حصل لليهود في الماضي من تشرد ومطاردة وقتل على الهوية وضياع في العالم وهم لم يقترفوا في حقهم أية محرقة أو ابادة أو تنكيل أو حتى تمييز وحرمان بل تركوهم يعيشون معهم يمارسون شعائرهم في كنف التسامح ويشتغلون في مهنتهم وأمنوهم على ثرواتهم وممتلكاتهم وقلدوهم مناصب حساسة في الدولة وتمتعوا بحالة الرخاء والتحضر التي شهدتها بلاد العرب خاصة في لحظات المجد في الحضارة العباسية والأندلسية.

ان الملفت للانتباه هو اقرار ريكور بشرعية دفاع العرب عن دولهم ورد العدوان وسعيهم للتحرر من ربة الاستعمار واعتباره مقاومة الفلسطينيين للمد الصهيوني مقاومة مشروعة طالما أنهم مجرد ضحايا للدعاية الصهيونية والتآمر التركي والغربي عليهم

بل يذهب هذا الفيلسوف الى أبعد من ذلك عندما يبشر بأن يقظة العرب قادة لامحالة.

من هذا المنطلق ينقد ريكور هذا المفكر اليهودي ويعتبره قد وقع في عدة أشكال من الخط والتحريفات للحقائق التاريخية والتأويلات المضللة ولعل أكبر خطأ معرفي وقع فيه هو محاولته الوصول الى معطيات جوهرية بالاعتماد على معطيات طارئة في ما يخص الأسس التوراتية التي انبنت عليها دولة اسرائيل لاسيما وأنه يتحدث عن جوهر وماهية تخص الشعب اليهودي وتناسى أنها مجرد جغرافيا لاهوتية، فكيف تجلى نقد ريكور تجاه أندريه نيهرو؟ ولماذا التردد بشأن اسرائيل؟ وألا يمكن الوصول الى موقف واضح وحازم بشأن الخلاف الاسرائيلي العربي؟

"ترددات عن اسرائيل:

سعى أندريه نيهير في مقال له صادر بعنوان "تفكير في اسرائيل" (الفكر فيفري 1958) الى تفسير الوجود السياسي لدولة اسرائيل بواسطة المصير عينه للشعب اليهودي الذي اصطفاه الكلام التوراتي اصطفاءً أبدياً. هكذا دعا القراء غير اليهود للمجلة الى التفكير في اسرائيل بنفس القدر من الجذرية هم أيضاً التي فكر بها هو. يدعونا أندريه نيهير الى العثور على ما يسميه المعطيات الجوهرية في ما وراء المعطيات العرضية للحقيقة الاسرائيلية. ان العرضية في نظره هي الروح البراغماتية والذهنية البطولية للاسرائيلي اليوم المحكوم عليها من خلال ظروف الهجرة المكثفة والدولة شبه المغلقة والتهديد اليومي بالفناء المادي الى أن ظهر هذا الخليط بين الأمركة والاشتراكية

وبالخصوص هذا التصرف العسكري الذي يتهم اسرائيل بالنزعة الحربية.

وتبعاً لذلك تصنع العرضية بالخصوص الربط المقلق بين جبل سيناء والقوة الضاربة الفرنسية البريطانية في السويس والتقارب المحير جدا بين مصالح اسرائيل ومصالح فرنسا المترددة في الجزائر. يضع أندريه نيهير في النهاية كل سوء التفاهم العربي الاسرائيلي في نفس الجواب الذي يتصور به مشكل اللاجئين العرب من فلسطين والذي نراه الى اليوم مازال قائماً حتى بعد مرور ثمانية سنوات بعد التهجير والاقامة في مخيمات. هذه النزاعات أعادت النظر في امكانية التحول ضمن منظور مطمئن نسبياً الى تعايش يهودي عربي.

ينتقل أندريه نيهير من هذه المعطيات العرضية الى المعطيات الجوهرية بقوله: "ثمة ماهية تحدد بمفردها الشكل الواقعي والدائم لدولة اسرائيل وتطلق وتصدر حكماً لوحدها". تربط هذه الماهية مصير اسرائيل بأرض وفلسطين هي هذه الأرض المقدسة. ان طرد الشعب اليهودي من الأنحاء الأربعة للعالم لم يثبت هذا المكان بواسطة ألم العزل فقط بل انه قد جعل منها ظاهرة عالمية. وبما أن الشعب اليهودي قد نفي من العالم برمته فان فلسطين قد أصبحت مركز للنفي وبالتالي مركزاً للعالم. لا يمكن عندئذ لدولة اسرائيل أن يكون لها أساس غير جغرافيا لاهوتية تعمل على تماهي المطلق مع الأرض لكي يجعل هذا المصير المنصهر مع أرض موعودة من دولة اسرائيل مختلفة عن دولة صليبية أو استعمارية وعن دولة يشيدها مجموعة من الأهالي المتمردين. ان اسرائيل هي دولة الجبل والعودة ودولة الالتقاء والتجميع

والاحتشاد داخل مكان ملازم من حيث الماهزية للزمان الذي توقفت فيه اسرائيل عن أن تكون مشتتة.

ان هذا التفسير اليهودي عنه يطرح على غير اليهودي سؤالين أساسيين:

1- هل يمكن لهذه الماهية المعطاة الى جماعة مصطفىا والتي تسعى الى تجميع أغلب اليهود المشتتين ويهود دولة اسرائيل أن يقع الاعتراف بها من طرف أناس ومجموعات أخرى؟

2- هل يمكن لهذا الاعتراف أن يؤدي الى حل سياسي للنزاعات التي تم تقديمها على أنها نزاعات عرضية؟

Ω

يقف اليهودي اليوم من بين كل الأمم متمسكا بهوية مصطفىا وأنا أطلب ماذا يعني أن يكون- بالنسبة الى غير اليهودي وبالنسبة الينا نحن الشعوب الأخرى- ثمة شعب مشتت يعتبر نفسه منفيا في كل مكان يوجد خارج فلسطين ولا يعترف بنفسه كشعب الا باقامة علاقة مع أرض.

يبدو لي أن هناك طريقة خاطئة في معالجة المشكل بالنسبة الى غير اليهودي: وهو أن يكون الطرح باستخدام الألفاظ الحقيقة المطلقة وتبعاً لذلك يقع اتباع اليهودي المؤمن على الأرضية التي يسميها أندريه نيهير أرضية الماهية.

في الواقع، ان طرح المشكل وفق هذه الألفاظ يجعله غير قابل للحل [أي شكل مشترك كان. هذه الماهية المعطاة في نظر الآخرين هي أسطورة، وجبل صهيون في نظر المسيحي ليس على الاطلاق أرضا ولا مملكة لهذا العالم، ليس جبل صهيون

البتة فلسطين، انه يدل على مكان وهو ليس أرضا بل مملكة بلا أرض.

ان المعنى الحرفي للأرض الموعودة هو ملغى في رمزية المكان غير الجغرافي، كما أن الجغرافيا اللاهوتية هي مرحلة متجاوزة وملغاة من التاريخ الروحي الدائر على أنبياء اليهود أنفسهم. من هنا يجب أن أقول كمسيحي أن الماهية التي تؤسس وجود اسرائيل ليست الماهية التي تؤسس وجودي.

لكن اذا كنت لا أستطيع المشاركة في الماهية التي يصطفيها اليهودي المعتقد من أجل المطالبة بمكان مطلق فانه يمكن أن أفهم ايمانه من خلال التخيل والتعاطف. هذا كافي بلاريب ليس فقط بالنسبة الى اللاهوت بل وأيضا بالنسبة الى السياسة.

لا تحتاج رسالة شعب الى أن تكون حقيقة مشهود بها من قبل الآخرين بوصفها تاريخا عظيما، اذ يمتلك كافة الشعب في تاريخه أمرا ما على أنه مشروع يتأسس على موافقة أعضائه على نفس الوجود المجموعاتي، ويتجلى هذا المشروع في الأخلاق المتعينة وفي الروح التي ينفرد أعضائها بإمكانية فهمها من الداخل وعيشها بالفعل، وبل تأكيد لا يلزم القانوني الدولي الشعوب بأن تلغي خصوصياتها وفروقاتها في تجريدات غامضة.

ان ما يهم عندئذ في السياسة العالمية ليس ماهية اسرائيلية غير التواصلية مع أي شعب غيرها وليس حقيقة هذه الماهية بل فعل وجودها المتكون بواسطة هذا الايمان المعروف في مشهد لكل الشعوب.

ان ما يهم بالنسبة الى السياسة العالمية هو أنه ثمة شعب يعتقد بكل ما فيه من ضعف وبكل معاناته وبكل أمله أن وجوده الوحيد

والممكن هو أن يحتل مكانا معيناً في العالم وأنه شعب خارج هذا المكان ويفرح عندما يتجمع فيه. بيد أنه ليس ثمة إيمان يمكن لي أن أفهمه وأن أتقاسمه مع إيمان إسرائيل بأرض الميعاد لاسيما بعد القول بأن الجغرافيا اللاهوتية هي في الواقع خاطئة وباطلة وزائلة إلى الكونية الجديدة الحسنة.

اني أشعر أنني مضطر إلى القول بأن وجود الناس الذين يواصلون في الاعتقاد بهذه الجغرافيا اللاهوتية هو وجود قريب مني من أي وجود آخر. وهذا لسببين: بداية لأنني لا أكون شيئاً دون هذه الجغرافيا اللاهوتية للأرض الموعودة كلحظة متجاوزة الآن.

ان إسرائيل اليوم هي من سلالة الأنبياء الذين أعطوا التوراة إلى العالم، هذه السلالة من الأنبياء لا يمكن أن تكون شعباً مثل الآخرين وأنا موجود معها في علاقة فريدة وسياسية رائعة – علاقة ميتافيزيقية حسب معنى أندريه نيهير. ان إسرائيل اليوم هي الامتداد لإسرائيل الموجودة في ذاكرتي.

وبعد ذلك لأن لي علاقة أخرى مع إسرائيل فأنا أنتمي إلى الدول التي اضطهدت سلالة الأنبياء. وأنا متضامن مع الدول والكنائس والمسيحية الاجتماعية المدانين بهذه المذابح والاعتقالات والتعذيب وأشكال الإهانة التي تغطي تاريخ إسرائيل منذ تشتتها والتي تمثل عاملاً حاسماً في استعادتها لو عيها كشعب منفي بعيداً عن أرضه الجوهريّة. هذا هو السبب الذي يجعلني أفهم إيمان إسرائيل عن طريق التخيل والتعاطف حتى وان كنت أنا نفسي لا أعتقد في جغرافيتها اللاهوتية.

هذا الفهم العرضاني لمصير الشعب اليهودي- حتى وان بدت مشاركتي فيه من المركز مستحيلة- يقودني الى سؤال واحد يجوز لي أن أطرحه على صديقي اليهودي: هل هذه الماهية التي تزعمها والتي حسب رأيك تؤسس لحقك في أرض فلسطين هي ماهية موائمة لوجود الآخرين حول هذه الأرض وفوقها؟

لو كانت رسالة اسرائيل الى هذه الأرض في حد ذاتها ولأجل ذاتها غير تواصلية مع أي طرف آخر فان مشكل تضاييف الرسائل وتبعاً لذلك تعايش الجماعات التاريخية داخل نفس الفضاء يمكن وحده ويجب أن يكون موضوع حوار ونقاش. ولو كانت رسالة شعب ما هي ما يجب أن تعايش سوى من ذلك الشعب فانها تحصل على الحد الأدنى من الاعتراف من قبل الغير من أجل أن تتعايش مع رسالة الآخرين ضمن سياسة عالمية. وهذا الاعتراف الأدنى من طرف الآخرين هو الأساس وليس للوجود لذاته لاسرائيل بل لوجودها مع بقية الدول.

بيد أن هذا السؤال قد طرحناه في أوروبا فقط تحت تأثير العاملين الذين ذكرتهما منذ اللحظة لكي أثبت ما سميته فهم عرضاني للايمان باسرائيل والمعروف بالقرابة التاريخية بين اليهودية والمسيحية واضطهاد المسيحية للاسرائيليين. لقد قادنا هذان العاملان (أقول جيداً نحن بمعنى التضامن السياسي) الى طرح سلسلة من القرارات: وعد بلفور في 1917 (المؤيد من قبل حلفاء بريطانيا العظمى) والذي أعطى للحركة الصهيونية حق "اقامة وطن قومي للشعب اليهودي في فلسطين"، وقد ضغط الرأي العام العالمي على بريطانيا العظمى من أجل أن تتوقف عن الحصار البحري الذي فرضته لمنع الهجرات المكثفة لليهود

الفارين من المعسكرات الألمانية كأشخاص متنقلين، وقد انتهت بعثة تقصي الحقائق للأمم المتحدة الى خطة تقسيم فلسطين سنة 1948، كما تم التصويت لصالح اقرار تقسيم فلسطين من طرف مجلس الجمعية العامة بثلاثة وثلاثون صوتا مقابل ثلاثة عشر والمتغيبين) الولايات المتحدة والاتحاد السوفياتي صوتا لصالح القرار)، كما تم الاعتراف بدولة اسرائيل بعد اعلان بن غورين الاستقلال، فماذا تعنيه هذه الأفعال التي تغمرنا نحن الأمريكيين والأوروبيين والسوفيات؟

تعني في البداية وقبل كل شيء ارجاع أوروبا لدين تاريخي تجاه الشعب اليهودي. لقد دفعت المسيحية والدول التابعة للمسيحية التاريخية في الآن نفسه ما عليها من دين الاعتراف تجاه سلالة الأنبياء قصد التخلص من الشعور بالذنب تجاه ضحايا كل حركات السلطات القيصرية لاستئصال اليهود وكل معسكرات الاعتقال في التاريخ. لكن نظرا الى أن أوروبا وأمريكا قد سمحتا وأحيانا شجعنا الناجون المليون من المذابح على العودة الى فلسطين من أجل دفع الدين التاريخي تجاه الشعب اليهودي فان مشكل اسرائيل قد طرح الى حد 1948 كمشكل يتعلق بأوروبا أساسا وفي علاقة بالشعب العربي فقط في مرحلة ثانية. ان أوروبا- هذه الثقافة التي تمتد من فرانكفورت الى فالديستوك- قد حلت مشكلتها اليهودية بمنح الشعب المطرود أرضا كانت قد أصبحت أرضا عربية في مرحلة النفي. ان أوروبا في تسويتها لمشكلتها اليهودية قد خلقت مشكل عربي يهودي لم تقدر وزنه في المستقبل بالبصيرة ذاتها التي قدرت بها في الماضي وزن المشكل اليهودي المسيحي.

ألم يكن حل المشكل الأوروبي الاسرائيلي قد أدى الى خلق
مشكل آخر غير قابل للحل هو المشكل اليهودي العربي؟
أعثر هنا بالتحديد لى كل المعطيات التي يعتبرها أندريه نيهير
عرضية وكل المشاكل التي يسميها "سوء تفاهمات". أليست هذه
المعطيات وهذه المشاكل بالخصوص هي العواقب الوخيمة
للمعطيات التي يسميها في موضع آخر بالمعطيات الجوهرية،
بمعنى الوعد الالهي لاسرائيل بأرض كان لها تاريخ يعود الى
تشتت اسرائيل القديمة وبالأخص الى التاريخ العربي؟
على الفور، أريد أن أقول: "اننا نحن الأوروبيين أصبحنا رويدا
رويدا مؤيدين لهذه الماهية المصطفاة منذ أن قبلنا بالعودة المكثفة
لمليون يهودي الى فلسطين ومنذ أن صوتنا لصالح تقسيم فلسطين
واعترفنا بدولة اسرائيل". ان هذه الأفعال تلزمننا. عندئذ يجب أن
نتحمل العواقب اليهودية والعربية لحنا لمشكلنا اليهودي
المسيحي.

ان هذا الأمر ينبغي أن يكون معروفا من قبل الجميع طالما أنه
لا يمكن لأية سياسة مؤيدة للعرب أن تتنكر لحدث 1948، ومهما
يكن الثمن المدفوع مقابل ذلك فاننا مرتبطين أشد الارتباط بهذا
الحدث منذ اعلان وعد بلفور في 1917 وحتى الاعتراف
باسرائيل عام 1948. وينبغي اذن أن نطرح المشكل اليهودي
العربي من خلال 1948 بمصطلحات التعايش وليس
بمصطلحات الاقصاء. ولكن هذا لا يمنع من القول بأننا نحن
الأوروبيون قمنا في البداية بحل المشكل الأوروبي الاسرائيلي
على حساب العرب، وأننا بذلك قد خلقنا دينا تجاه العرب عند
محاولتنا ارجاع ديننا تجاه اليهود. وهذا الدين تجاه العرب لا

نعرف الكيفية التي نسده بها لأنه من المرفوض أن نقبل بجرمة عربية ضد اسرائيل , أن نقبل بجرمة جماعية تجعلنا مرة أخرى في التاريخ مطالبين بدم اليهود الذين قبلنا بعودتهم الى اسرائيل . ينبغي أن نقول الحقيقة أذ لا أحد يستطيع راهنا أن ينكر حالات التعايش بين اليهود والعرب في الشرق الأوسط، لقد فرضنا على أنفسنا على الاشتغال على هذا التعايش سواء من جهة اليهود أو من جهة العرب. وأنا لا أستطيع أن أعتبر الظواهر المروعة التي تدور في الشرق الأوسط والتي تصدر حتميا من قبلنا ل 1948 والذي شطبنا به التاريخ العربي لفلسطين من أجل اعادة اثبات مصيره اليهودي، وأنا لا أستطيع أن أعتبر هذا مجرد سوء تفاهم أو علامات طارئة.

لا أرى كيف يمكن زرع اسرائيل في هذه البقعة من الأرض العربية دون أن يسمى ذلك حروبا صليبية أو ظاهرة الاستعمار في نظر العرب، في حين أنه في نظر اليهود لا يمكن أن تختزل العودة من الناحية الروحية الى حرب صليبية أو استعمار، في نظر العرب ليس هناك تمييز بين الوجود الاسرائيلي وبين هاتين الظاهرتين من الناحية السياسية. اللهم الا اذا كان هناك فهم عن طريق الخيال والتعاطف للاسباب التوراتية لصعود اليهود الى اسرائيل.

ينبغي أن يتمكن العرب من فهم الجغرافيا اللاهوتية لاسرائيل دون مشاركة منهم اذا ما أرادوا قبول اسرائيل عن طيب خاطر. وأنا لا أرى البتة أن هذا الفهم للحقيقة التوراتية لاسرائيل يتوافق مع مستوى الثورة الشعبية التي هي بصدد التطور في القاهرة ودمشق.

ان تشاؤمي وحيرتي لهذا السبب يكونان كبيرين بالنسبة الى مستقبل السلام في الشرق الأوسط. لكن في الواقع بقي العالم العربي موضوع السياسة الدولية بين 1917 و1948، وقد ساعدت هذه الحالة التي وصفها بن نبي بأنها حالة قابلية الاستعمار على خلق دولة اسرائيل لأنها سمحت بالالغاء النسبي للطابع العربي لعودة اليهود الى فلسطين. بيد أن هذه الوضعية لم تستمر أو على الأقل تلاشت شيئاً فشيئاً ولهذا السبب اختفت بعض الوضعيات التي رافقت انشاء دولة اسرائيل من الوجود حتى تساعدنا على الاستمرار.

يبدو لي أن يقظة العالم العربي هي محملة بالتهديدات الفاشية الديماغوجية والتي تجعل من انظام اللاجئين الفلسطينيين الى دول هذا العالم العربي رأس أهدافها. لكن انتشار سياسة العودة من جانب اليهود لا تبدو لي أقل ثقلاً بالأخطار، فقد نشأت الدولة اليهودية من انقلاب الأغلبية في فلسطين لمصلحة اليهود بعد اكمال الهجرة اليهودية المكثفة بعد الحرب وبعد تهجير بعض المئات من الآلاف من العرب الفلسطينيين في حرب الحدود سنة 1948.

ان المستقبل سيصبح أقل تعتيماً لو أن توازنا ديمغرافيا جديداً يمكن أن يتبلور انطلاقاً من هذه الوضعية الحالية (ودون الاحتراز من حل مرضي لمشكلة اللاجئين والتي لا يستطيع احد ان ينتبها بعواقبها). بيد أن قانون العودة والذي التزمت بواسطته دولة اسرائيل بضمان لكل يهودي مهدد بالهجرة المباشرة لاسرائيل والمواطنة غير المشروطة وتجعل من دولة اسرائيل دولة مفتوحة امكانيا على عدة ملايين من المهاجرين.

ينبه أندريه نيهير هنا الى أن الأمر يتعلق فقط بارادة الشعوب غير اليهودية ألا يؤدي هذا النداء الى أي خلل في التوازن الديموغرافي. هذا الأمر هو الحق ولكن الشعوب العربية ليست هي التي بيدها مفتاح الاضطهاد مرة أخرى وبالتالي أسباب الهجرة الى اسرائيل. ان يهود الدياسبورا توجد في روسيا وأمريكا. ولكن مجرد وجود دولة اسرائيل وبصفة خاصة الوجود الوحيد لدولة اسرائيل وقانون العودة يشكلان مرسل الى كل اليهود في العالم بعض النظر عن فكرة الاضطهاد. هكذا يتحدث أندريه نيهير هو نفسه عن الوحدة غير المفصولة بين دولة اسرائيل ويهود الدياسبورا وسرعان ما يضيف أن يهودي الدياسبورا يعرف كيف يميز بين الروابط التي تصل بالوطن والروابط التي تصله بنسبه الاسرائلي، لكن أليس هذا التمييز هو تمييزا دقيقا وهشا بالمقارنة مع قدرة الجذب الى النسب الاسرائلي؟ ألا يمثل قانون العودة بالنسبة لمن يريد أن يفكر على المدى الطويل عامل تفكك بالنسبة لوطنية يهود الدياسبورا منذ اللحظة التي اعتبروا فيها أنفسهم كيهود وليس فقط كمواطنون ضمن آخرين؟ أليست العودة هي المصير الطبيعي لكل يهودي يعتبر نفسه منفيا اذا كانت فلسطين هي مركز النفي؟ ألا ينبغي أن تتوفر لديه أعذار حتى يرفض العودة الى اسرائيل منذ اللحظة التي أصبح فيها مصيره يشكل جزءا من الموب اللانهائي للعالم؟

هنا يريد المرء أن يري مبادرات عقلانية من اليهود المتدينين وغير المتدينين ومن الاسرائليين وغير الاسرائليين للعلاقات المستقبلية بين يهود الدياسبورا ودولة اسرائيل. اذا ما أصبحت دولة اسرائيل تصبح دولة علمانية فان الآفاق المفتوحة بواسطة

قانون العودة في عصر اليقظة العربية لا يمكن نها كما تبدو لي
الا أن تنحسر.

ان ما يظهر متناقضا هو أن يتقدم هذا الوازع بعد أن تم تحويل
كل المشروع السياسي لدولة اسرائيل حول تيولوجيا العودة، غير
ان هذه السياسة التي تجد معناها في مثل هذه التيولوجيا تحديدا
يمكن لها أن تعثر فيه على معيارها. واذا كان الأمر مثلما أقرأ في
كل مكان يتعلق بأن اليهود المؤمنين قادرون على أن يعطوا
لعودتهم معنى الغزو الصوفي للمطلق وان هؤلاء قد تحولوا الى
أقلية تتهمش أكثر فأكثر داخل نفسها فاني أتساءل اذن ماذا تعنيه
العودة خارج اطار النبوة التوراتية وما الذي يحمي كل المشروع
السياسي لاسرائيل علمانية ضد الحرب وضد كل توسع على
أساس عنصري.

والحق أن ما يصعب فهمه بالنسبة الى غير اليهودي هو المعنى
الذي يمكن أن تحافظ عليه العودة عند اليهودي غير المؤمن، فاذا
كان هناك سر عند اليهودي المؤمن فان هناك لغز بالنسبة لليهودي
غير المؤمن وعند الذي يتعرف على نفسه كيهودي من خلال هذه
العودة. لكن ما يبدو من الواجب تشييده بالنسبة الى مستقبل
اسرائيل هو هذا اللغز بالذات. أنا لا أرى أي شيء في دراسة
أندريه نيهير يساعطني على فهم هذا اللغز. هل نعتقد كما تتركنا
صفحته الأخيرة نفهم بشكل ذكي أن اليهود حتى وان كانوا
علمانيين يظلون دائما مدفوعين الى العودة لا لشيء الا لكونهم
يهود بدوافع يمكن تفجيرها أيضا من النبع التوراتي؟ ألا ترفع
جزريا من الأفق التاريخي هذه الامكانية التي لا تجعل دولة
اسرائيل تفهم نفسها الا عن طريق الوعد التوراتي بأرض الميعاد

والنظر الى هذا الوعد كأسطورة مؤسسة بموتها حتى تستطيع
هذه الدولة أن تبقى كدولة؟ أليس من أجل هذه الامكانية كافح
أنبياء اسرائيل القديمة بلا هوادة؟

وهكذا يتوقف على هذه الامكانية ايقاف تهور الأوضاع في
الشرق الأوسط، فاذا كانت اسرائيل حقيقة ضعيفة جدا الى الحد
الذي لا يشكل معه وجودها تهديدا للدول العربية مهما تظاهرت
هذه الدول بتصديق ذلك، فان اختزال اسرائيل الى قوة بين القوى
تتعارض فيها نزعة عسكرية مع أخرى ونزعة توسعية مع نزعة
أخرى، كل هذا سيصبح عامل عدم استقرار وتوتر اضافي.

يبدو أن ما يعاني منه الشرق الأوسط في العمق هو نزاع حول
الجغرافيا اللاهوتية التي انحطت بشكل مستمر الى جغرافيا
سياسية، أليست اسرائيل والاسلام مصابين بنفس الداء الذي هو
في جزء من صنعنا نحن الأوروبيين؟

هذه هي المنظورات المرعبة من النزاع اليهودي العربي واذا
للم نأخذ حيطتنا من ذلك فان شرارة الحرب النووية سوف تنطلق
منه، ولهذا السبب سوف تكون اجراءات الوقاية وحدها هي ما
يمكن اليوم اتخاذها اذا ما فشل حوار حقيقي بين اليهود والعرب
والذي راهنا مازال بعيد المنال.

1) ارتكزت حالة التوازن في 1948 على الاتفاق بين القوى
الكبرى ويصفة أولية بين الولايات المتحدة والاتحاد السوفياتي. اذ
لا يمكن تركيز السلام في الشرق الأوسط الا عبر اعادة بناء اتفاق
1948 وعلى حظر كل الأسلحة التي بحوزة كل دول الشرق
الأدنى، وهذا هو أول الاجراءات الوقائية التي تفرض نفسها على
الدول الكبرى.

(2) ان سياسة موازية من عدم الانتماء الى كتل القوى الكبرى هي وحدها يمكن أن تعيد خلق اتفاق في وجهات النظر بين اسرائيل والدول العربية، وحول هذه النقطة ناحيم غولدمان هو الراعي الحقيقي لمصالح اسرائيل.

(3) يجب أن يكون التوازن الديمغرافي العادي في الشرق الأوسط مضمونا بواسطة القوى الكبرى، ويقترح أندريه نيهير أن يكون قانون العودة متفحصا بواسطة محكمة دولية للعدل من نوع محكمة لاهاي من أجل أن تزول كل شبهة استغلال هذا القانون كوسيلة ملتوية للتوسع الاسرائيلي، هذا الاقتراح هام جدا ويتنزل ضمن مشروع اعتراف الآخرين برسالة اسرائيل.

(4) ينبغي أن تحصل القوى الكبرى على اعتراف شكلي بدولة اسرائيل في حدودها الحالية تقريبا من طرف العرب وعلى امضاء معاهدة سلام في مقابل دراسة صيغ جديدة من الكونفيدرالية تضمن لاسرائيل وجودا قوميا داخل كيان سياسي يلعب فيه العرب دورا حاسما.

ان الاعتراف بالواقع العربي ضمن المشروع الصهيوني (حسب عبارة أندريه نيهير) والاعتراف بالواقع الصهيوني داخل المؤسسة العربية يمكن أن يضع حدا للنزاع العربي الاسرائيلي. نحن لسنا بعد في هذه المرحلة قبل ان كل شيء يسير في الاتجاه المعاكس. ان الأمر على الأقل يتوقف على القوى الكبرى التي قبلت بوجود اسرائيل وتريد الآن تعايشها مع العالم العربي، بما

أن المشكل قد خلقتة هي عندما أرادت تدارك فشلها في زرع اسرائيل في قلب المسيحية".¹

ان هذا النص الذي كتبه بول ريكور سنة 1951 مازال يمثل مرجعا بالنسبة الى الى مواقف المسيحيين التقدميين من قيام دولة اسرائيل وهو يمثل اعترافا صريحا من مثقف أوروبي بأهمية الدور الذي يلعبه العرب والمسلمون في السياسة الدولية راهنا اذا ما أعطوا كامل استقلاليتهم وحقوقهم ويبيدي فيه اتقديرا لليقظة العربية القادمة وللثقافة العربية عند استشهاده بالمفكر الجزائري مالك بن نبي ونظريته في قابلية الاستعمار وعند تحميله الغرب المسؤولية القانونية الكاملة في كل ما يمارس من جرائم وتهجير للسكان الأصليين من العرب والفلسطينيين انطلاقا من وعد بلفور الى حد الاعتراف بالكيان من قبل المنتظم الأممي وخاصة من طرف أكبر دولتين هنا الولايات المتحدة والاتحاد السوفياتي. كما يعالج ريكور في هذا النص حادثة تشكل الدولة العبرية سنة 1948 وينبه الى مارافق ذلك من نكبة للسكان الأصليين والتسبب في هجرة وتشرد لشعب بأكمله ويكشف عن الأساس اللاهوتي التوراتي لدولة اسرائيل وخطورة الهجرة المكثفة من طرف اليهود على التوازن الديموغرافي ويجعلها سبب اثاره المشاحنات والتورات في المنطقة ويدعو الى قيام دولة علمانية تتعايش فيها جميع الديانات والثقافات على قدم المساواة ودون تمييز واقصاء ويحرص ريكور على نبذ الحروب والعنف ويقترح بعض الحلول للصراع العربي الاسرائيلي في اطار نظرتة الفلسفية الكونية

¹ Paul Ricoeur, Lectures 1 , Autour du Politique , Edition Du Seuil , 1991 ,P357- P366

والتي تعبر كل من اليهود والمسيحيين منحدرين من أصل واحد هو الشجرة الابراهيمية ولذلك حري بهم أن ينهوا خلافاتهم العقيدية وأن يتصالحوا ويتعايشوا. لكن عيب ريكور أنه لم ينقد صراحة العقيدة الصهيونية ولم يشر الى الطبيعة الحربية العسكرية لهذا الكيان وساوى بين الضحية والجلاد ودعا العرب الى الاعتراف المجاني باسرائيل مقابل احترام هذا الكيان لجيرانه العرب وكأنه يريد الاعتراف مقابل السلام والأمن للعرب وهو ما حصل عند توقيع السادات لمعاهدة كامب ديفيد ومشاركة منظمة التحرير في مفاوضات السلام في مدريد وأوسلوا وقيام بعض الدول العربية بالتطبيع والاعتراف بهذا الكيان وقد وصل الأمر الى حد التمثيل الدبلوماسي وفتح السفارات ومكاتب التمثيل الدبلوماسي ولكن دون جدوى لم يمه ذلك المشكل ولم تصف القضية الفلسطينية وما زال من العرب ومن الفلسطينيين من يطالب بكامل فلسطين من النهر الى البحر ويعتبر اسرائيل دولة استيطانية واستعمارية لا بد أن تزول من الوجود في حين أن الذين حاوروا وفاضوا وطبعوا لم يحصوا شيئاً والأنظمة السياسية المهادنة قد فقدت مشروعيتها التاريخية والحضارية والشعبية وتصادت أسهم التيار الرفض وزادت أهميته في المنطقة.

لقد نسي بول ريكور أن الفلسطينيين يطالبون بأرضهم المستباحة وحقوقهم التاريخية في القدس والعودة والوطن المستقل وذي السيادة الكاملة وليس مجرد مساعدات مادية وأمكنة للايواء من التشرد وهذه الحقوق غير محصلة في ظل وجود دولة اسرائيل وانتهاجها سياسة توسعية اختراقية تحلم بامبراطورية من الفرات الى النيل. فاذا تحيز الفلاسفة للملة على حساب الحقيقة وتبنوا

مواقف ذاتية وقبلية ثقافية مالوا الى الأهواء والقناعات المسبقة
فكيف نستغرب تصرفات جنرالات الحرب الهوجاء ونلوم رجال
السياسة من ممارسة التعسف والخطورة؟

المرجع:

Paul Ricoeur, Lectures 1 , Autour du Politique ,
Edition Du Seuil , 1991

الفصل الثاني عشر

صعود الروحانية السياسية

والعناية بالحياة

"لقد أثارت طبيعة هذا التيار استغرابي منذ أن علمت بها، وشعرت بقليل من السأم، وهو أمر يجب أن أعترف به، وأنا أسمع عدداً من الخبراء الفطنين يكررون أمامي: "إننا نعرف ما يرفضونه، لكنهم لا يعرفون ما يريدونه".

ميثيل فوكو (Le Nouvel Observateur)
عدد 16 - 22 / 1978.

مضى الآن على وفاة الفيلسوف الفرنسي ميثيل فوكو (1926-1984) أربع وعشرون سنة وهو ما يزال يتربع على عرش الساحة الفكرية وينصب على رأس الاهتمامات الفلسفية في الدوائر الأكاديمية ولكن مقاله عن ما حصل في إيران من منعطف تاريخي الذي كتبه منذ ثلاثين سنة (1978) مازال يفيض بالمعاني ويزخر بالدلالات وأظن أنه لم يقرأ قراءة وافية كافية ولم يقدر حق قدره والمرات القلائل التي ذكر فيها استغل للمساندة والتبرير وتلميع الصورة والتباهي بالحصول على اعتراف من الآخر بعظمة الأنا أو لإثبات قدرة الغرب على إنتاج متقنين عضويين ينتمون إلى المجتمع المدني العالمي ويمثلون

الجانب الإنساني ويساندون القضايا العادلة في العالم النامي .
لكن الأسئلة التي تطرح نفسها هنا هي التالية: كيف يدافع أحد أهم
دعاة التحررية والمثلية الجنسية على الثورة الدينية ويتسامح مع
عودة الأنظمة الثيوقراطية التي حسمت الحداثة الغربية المعركة
معها منذ الثورة الفرنسية وإبعاد سلطة الكنيسة عن التدخل في
الشأن العام؟ وألا يوجد تناقض بين السياسة الحيوية التي ينظر لها
فوكو في كتاباته المتأخرة والروحانية السياسية *politique*
spirituelle التي صعدت في الجامعات الإيرانية؟ ألا يحاول
فوكو الانتصار إلى النزعة الثقافية التي تمثلها فرنسا ضد النزعة
الاقتصادية التي تجسدها أمريكا؟

البعض يفسر سر افتتاح فوكو بما حدث في إيران بكونه كان
ضحية غواية الصورة الشبقية التي قدمها الاستشراق عن سحر
الشرق وجماله وتعدد مجالات تحقيق الرغبة وتنشيط الخيال
وإطلاق عنان الغرائز فيه ولكن الحقيقة هي أبعد من ذلك بكثير
إذ يطبق فوكو هنا منهجه التشخيصي ويستعين بمسبره
الأركيولوجي ومنهجه البنيوي من أجل قراءة الواقع الاجتماعي
والمستقبل السياسي لأكبر دولة نفطية في الشرق تحاول التحرر
من هيمنة شيوعية السوفييات وامبريالية الأمريكان .

بينما هناك من يرى أن هذا المقال هو حجة ملموسة تثبت أن
فوكو قدم مساعدة معتبرة من أجل إنجاح تجربة الإسلام السياسي
في قيادة المعارضة والجماهير الإيرانية إلى تفجير ثورة شعبية
عارمة خاصة وأن مقاله الصحفي فد ترجم إلى الفارسية وعلق
في جامعات طهران في ذلك الزمن المتوتر.

ربما السبب الأكثر وجاهة الذي جعل ذهن المفكر الفرنسي مشدودا إلى التحول الكبير في المجتمع الإيراني ويرصد الولادة العسيرة لحقبة تاريخية مغايرة لهذه الرقعة الحضارية الضاربة في القدم هو التلاحم الذي فهمه بين الفكر والناس وبين العقيدة والسلوك وقدرة الأفراد الرهيبة من خلال الأفكار الثورية على تغيير مجرى التاريخ والتأثير في الأشخاص والعقول وتحريرهم من الأوهام والخوف والدفع بهم إلى المشاركة في صنع المستقبل وترغيبهم في التضحية في سبيل الشأن العام .

يرى فوكو في ما يحدث في إيران تجسيدا للأفكار الليبرالية وخاصة مقولات الحركة والتقدم والحرية إذ يصرح في هذا السياق: "إن فكرة الليبرالية العاجلة، دون أن تنتشظى بنية السلطة تعني أن تلك الحركة الآتية من الأسفل يجب أن تندمج مع النظام، أو أن يتم تحييدها. هنا، يجب على المرء أولاً أن يعرف إلى أين وكيف تعتمزم هذه الحركة أن تذهب ."

يذكر فوكو المفكر علي شريعتي على أنه من الذين هتف الناس باسمه زمن الثورة ورفعت صورته في الشوارع وكتب اسمه بالبند العريض في التاريخ ويلمح بأن التنوير الغربي لم يصدر فقط إلى الشرق الاستعمار والامبريالية والنخبة الراحية للاستبداد بل كون المفكرين الشرقيين الأحرار الذين يؤمنون بالبراكسيس والتغيير وينهضون بشعوبهم نحو الأفضل .

يسمي فوكو شريعتي الحاضر الغائب ويقر بصداقته له ويبدى إعجابه بالمفكر إذ يقول عنه: " عند هذه النقطة نلتقي بشبح يتصيد كل الحياة السياسية والدينية في إيران اليوم، إنه شبح "علي شريعتي"، إنه الرجل الذي منحه موته قبل عامين هذا المنصب

الرفيع في الإسلامي الشيعي، منصب الحاضر الغائب. أثناء فترة تواجده في أوربا للدراسة، كان علي شريعتي على اتصال مع قادة الثورة الجزائرية، ومع حركات مسيحية يسارية عديدة، ومع تيار من الاجتماعيين اللاماركسيين. وقد حضر محاضرات عند جورج جيورفيتش، كما قرأ علي أعمال فرانز فانون، إضافة إلى لويس ماسينيون ."

حسب فوكو انه لم يقترب الفكر في هذا الزمن من الأرض الشرقية ولم يلهم الجماهير شخص قدر اقتراب علي شريعتي منهما، والغريب أنه دخل باب الثورة متمردا على العقيدة بكل الطقوس والشعائر وما تتصف به من انتظارية وقعود بل ان تحاليله خالية من كل روحانية وغيبية ومشبعة بالذنبوية والواقعية والأفكار العلمانية والليبرالية وخاصة المبادئ الاجتماعية، ألم يبشر بالمجتمع التوحيدي ودعا إلى الوعي التاريخ الحي والتسلح بالنباهة الاجتهادية لمواجهة النزعات المغلقة والأفكار التقليدية . بعد ذلك يحاول فوكو أن يفهم الإسلام ويترك لنا آراء هرمنيوطيقية وينقل عدة أفكار في الاشتراكية الإسلامية عند قوله: " فالإسلام يقدر العمل، لا يمكن حرمان أحد من ثمار العمل، الأشياء التي تعود ملكيتها للجميع، (كالمياه، والأرض) لا يجوز لأحد الاستيلاء عليها، الحريات ستظل محل احترام، مادامت ممارستها لا تؤذي الآخرين. ستحظى الأقليات بالحماية والحرية والعيش بالشكل الذي ترغب به، بشرط عدم إيذاء الأكثرية، سيكون هناك مساواة بين الرجال والنساء، وسيكون هناك اختلاف أيضاً، نظراً لوجود فروق طبيعية بينهما. في الشؤون السياسية، تؤخذ القرارات وفق رأي الأغلبية، القادة مسؤولون عن الشعب، وكما هو مبين في

القرآن، فالحاكم عرضة للمحاسبة أمام أي فرد في المجتمع ."
الكلمة السحرية التي وقف أمامها فوكو مندهشا ولم يقاوم فتنتها
ورونقها هي *politique spirituelle* والتي تترجم بالروحانية
السياسية، انه لم يفهم هذه الطاقة الهائلة التي لعبها العامل الديني
في مقاومة الاستبداد والتخلف والاستعمار غير المباشر والتبعية
للغرب وكل ذلك كان تحت شعار الروحانية السياسية، فهل كان
مجرد استبدال كلمة الواقعية أو المادية بكلمة روحانية كافيا لتنفجر
ثورة شعبية عارمة مثلت منعطفًا كبيرًا لتاريخ المنطقة والعالم؟
ما الذي منع الروحانية السياسية من أن تكون مجرد كلمة مثالية
أو مقولة طوباوية؟ وهل يمكن أن تنجز الثورات بالعودة إلى
مقولات قروسطية أم أن القروسطي هو الذي يكتفي بتقليد ومحاكاة
مقولات عصره دون أي اجتهاد أو إبداع؟

ان تحمس فوكو إلى مسألة الروحانية الإسلامية يقابله رفضه
القاطع لفكرة الحكومة الإسلامية عبر عنه كما يلي: " لا اشعر
بالارتياح وأنا أتكلم عن حكومة إسلامية سواء كفكرة، أو مثال.
لكنها أثرت في كشكل من أشكال "الإرادة السياسية". لقد أثر في
جهدها نحو تسييس البنى الاجتماعية والدينية في مواجهة المشاكل
الراهنة. لقد أثرت في محاولتها لفتح بعد روعي للسياسة ."
البعض رأى في مثل هذا الأثر دليلا على إيمان فوكو بفكر
الاختلاف وتجسيدها لقيمة الغيرية واحترام الآخر والانفتاح على
العالم الشرقي ولكن البعض الآخر اعتبر ما حدث ورطة كبيرة
وقع فيها فوكو وزلة العقل الغربي الذي أراد أن يكفر عن ذنبه
ويفكك العلاقة الحميمة بين التنوير والاستعمار فسقط في تبرير

الاستبداد والشمولية باسم النزعات العدمية والتنظير إلى ما بعد
الحدثة .

مايزال سبب هذا الموقف المفارق Paradoxale غامضا
وغير محسوم ويستحق نقاشا فلسفيا واسعا تساهم فيه العديد من
الأطراف الفرنسية والإيرانية والفلسفية والسياسية ولكن بعض
النقاد يرون أن الفلاسفة قد يرتكبون الكثير من الأخطاء التاريخية
عندما يحاولون التدخل في الأحداث السياسية الصاخبة خاصة
عندما لا يتسلحون بفضيلة الحذر .

فهل كان تدخل فوكو في أحداث طهران رغبة من أنوار فرنسا
في استعادة المبادرة من الأمركة الصاعدة آنذاك في ثوب عولمة
اقتصادية للكوسموس اللاتيني ان صحت العبارة؟

طرح ميشيل فوكو سؤلين مهمين حول قوة النظام السياسي
القائم الصمود أمام رياح الانتفاضة الشعبية وق أجابت عليهما
صيرورة الأحداث فيما بعد عندما انهار البيت على رؤوس
ساكنيه، ويكون فوكو بذلك قد تنبأ بما ستؤول إليه الأمور وكشف
عن قدرة الأفراد على استنباط آليات لمناهضة الحكم الشمولي من
الظاهرة الدينية نفسها عندما قال: "في فجر التاريخ، اخترع الفرس
مفهوم الدولة، ومنحوا نموذجها للإسلام، فصار مدراؤها موظفون
عند الخليفة. لكن من هذا الإسلام نفسه، اشتقوا ديناً أعطاهم
مصادر لا تنتهي لمقاومة استبداد الدولة".

المثير فعلا أن فوكو حذر من المطبات التي تقع فيها كل ثورة
وهي أن تنقلب على القيم التي وقفت وراء تفجرها ونادت بالالتزام
بها وأن تخون مبادئها وتأكل أصحابها وتتحول إلى مجرد دولة

يكون شغلها الشاغل المزيد من التوسع والتواجد الإمبراطوري في العالم .

والحق أن هذا المقال الصحفي القصير لم تفجر نقاط قوته بعد ولم تستخرج كنوزه لأنه منجما من الدرر الفكرية وفضاء سيميائي يرسل عدة رسائل لم تفك شفرتها إلى الآن ويطلق عدة أصوات لم نسمع لها رجع صدى وظلت الأسئلة المطروحة فيه مزعجة ومنددة وأجوبتها مؤجلة إلى الأبد .

لكن السؤال الذي ظل معلقا والذي بقي بمثابة التشخيص الأركيولوجي لكل نفسية إيمانية تبرر للناس الدفاع عن أنفسهم بموتهم هو التالي: " ما هو المغزى، بالنسبة لسكان هذه الأرض، من وراء البحث، الذي قد يكلفهم حياتهم، عن شيء نسينا إمكانية إيجاده منذ عصر النهضة والأزمة الكبرى للمسيحية، أقصد الروحانية السياسية؟" هل يقصد أن العالم الغربي قد ودع فكرة إرادة العدم وحب الموت وتوجه نحو إرادة البقاء وحب الحياة أم أن الأمر في عمقه يتعلق بالهروب من فكرة الموت العنيف والمباشر على حد قول هوبز وهيجل والرضا بالحياة الثكن؟ لكن إذا كان فوكو من المفتونين بل ومن المنظرين لقيام هذه الانتفاضة الشعبية ضد الكومبرادور ألا يمكن أن نعدده أول ضحية الاسلاموفوبيا خاصة عند تحذيره من توظيف الدين في السياسة ولتصريحه الشهير: "ان الإسلام برميل بارود سيغير ميزان القوى في المنطقة وربما أكثر؟" وبأي معنى اعتبر ميشيل فوكو السياسة الحيوية بديلا ليبراليا للنظريات الايديولوجية؟

"الحرية تستطيع أن تصارع وتناضل وتصبح قوة سياسية وتاريخية"¹

يعد مفهوم السياسة الحيوية مركز الثقل في النظرية الإتيقية المتأخرة عند ميشيل فوكو بالرغم مما يثيره من إحراجات ومزلق داخل النسق العام الذي تنتزل فيه فلسفته البنيوية وتطبيقاتها الأركيولوجية ضمن المنهج التشخيصي الذي شرح به الأنظمة المعرفية للثقافة الغربية.

لعل أهم الأسئلة التي يطرحها فوكو في هذا الصدد هي: ما علاقة السياسة بالحياة؟ وهل يمكن اختزال السياسة في ممارسة السلطة؟ وكيف يمكن حصر السلطة في الحياة؟ وهل السياسة الحيوية هي مجموعة السلطات الحيوية المبنوثة بشكل مجهري في الشغل واللغة والجسد؟ وكيف تتجسد السياسة الحيوية في سلطة مضادة وفي مكان انتاج الذاتية الراضة لكل أشكال الخضوع؟ أي دور للرغبات والجنسانية والمقاومات والمؤثرات في التصدي لضغوط المجتمع الانضباطي؟

من المعلوم أن فوكو قد تفتن الى أهمية السياسة الحيوية سنة 1982 وجعلها وسيطا وجسر عبور من السياسة الى الاتيقا ورأى أن راهنتها تكمن في الحقبة المعاصرة في مساهمتها في اعادة صياغة السياسة على ضوء الاتيقا وإعادة فهم السلطة بالأخذ بعين الاعتبار قيمة الحياة ومعناها.

من هذا المنطلق تتمثل المهمة السياسية البارزة بالنسبة للوجود الاجتماعي في تحليل ومساءلة استراتيجيات ممارسة السلطة

¹ ميشيل فوكو، "يجب الدفاع عن المجتمع"، دار الطليعة، بيروت، لبنان، 2003. ص.205.

وبلورة وضمان توازن مرن بين علاقات القوة ونسق الحريات. عندئذ رسم فكور من خلال مفهوم السياسة الحيوية صور تحول ممارسة السلطة وسعيها نحو حكم لا فقط الأفراد *individus* من خلال عدد معين من الاجراءات التأديبية والانضباطية وإنما مجموعة الأحياء *Vivants* الذين يكونون سكانا *Population* أو شعباً¹ *peuple*.

هكذا تعتنى السياسة الحيوية بالسكان من جهة صحتهم ووقايتهم من الأمراض المعدية والخطيرة وتلقيحهم وتحرص على تغذيتهم وتصون أجسادهم وتنظم رغباتهم وتعقلن طرق تصرفهم في أجسادهم. كما تراهن على توفير الحياة الجيدة والحرية لغالبية السكان دون استثناء أقلية أو فرد. لكن التحليل التاريخي يكشف أن السياسة الحيوية ترتبط بالعقلانية السياسية وبميلاد الليبرالية والتي تعنى ممارسة الحكم عن طريق السلطات المحلية وتوفير مقومات الحياة للجميع وذلك بضمان الحد الأكبر من المنافع مع ارتكاب الحد الأقل من المضار كما في النموذج الاقتصادي بل تخفيض المساوئ وتجنب أكثر ما يمكن المضار وقبول الحد الأنسب من المنافع والخيرات.

ربما من أهم الركائز التي تستند عليها السياسة الحيوية هي اعتماد تكنولوجيا جيدة للسلطة تقوم بتوفير جملة من الاجراءات والاليات للمحافظة على النظام *maintien de l'ordre* وإتباع تخطيط علمي ومختص يعمل على تنمية وتطوير الدولة وتعتنى

¹ Voir Judith Revel, Dictionnaire Foucault, Ellipses Edition Marketing S.A, 2008.p.p.25-26-27.

بالسكان Population أو الشعب وذلك بحسن التصرف في قوة العمل ومراقبة مصادر الحياة ومدخرات الغذاء والماء. بناء على ذلك يرتبط التوجه الليبرالي عند فوكو بالعقلانية السياسية والواقعية ويحرص على الرجوع الى عقل دولة بتفعيل نمط جديد الحوكمة *gouvernementalité* وتطوير السلطة عبر تحقيق تنمية الاقتصاد والارتقاء بالمجتمع وثقافة الأفراد وتطهير الأعراق وازدهار الدولة. لقد مثل مفهوم الحوكمة *gouvernementalité* نقطة اللأعودة مع فن الحكم بالاعتماد على المبادئ المستخلصة من الفضائل الأخلاقية التقليدية مثل احترام المقدس والحكمة والعدالة وجعل من الحذر والتفكير والتعقل معيار قيس للقرارات السياسية والتدابير المتخذة للتدخل في الشأن العام ووظف العقلانية السياسية في خدمة الدولة الوظيفية وحقل تطبيق بالنسبة للمبادئ المتبعة. لقد عنى فوكو بالحوكمة في مرحلة أولى مجموعة من المؤسسات والإجراءات والتحليل والحسابات والتكتيكات التي تسمح بممارسة نوع محدد ومعقد من السلطة من أجل الارتقاء بالسكان نحو النماء والازدهار والسلامة وذلك باستعمال وسائل كفيلة بضمان الحماية والأمن. أما المعنى الثاني للحوكمة، فإنه يشير الى هيمنة مؤسسة الحكومة على السلطات التشريعية والقضائية وما تبقى من السلطة التنفيذية وتفردا بوسائل السيادة والمنعة بالنسبة الى الدولة. في حين أن المعنى الثالث للحوكمة يشير الى عقل الدولة. ويتكون حسب فوكو من التقاء بعدين هما السكان والثروة وبعبارة أخرى مجموعة المعارف والخبرات والتقنيات

السياسية والحربية من جهة والمنافع المادية والأموال الناتجة عن التجارة والفلاحة والصناعة والخدمات¹.

على هذا النحو لا ينطلق التفكير الليبرالي من وجود الدولة ولا يهدر الوقت في البحث في أسسها ولا يستعمل الحكومة من أجل تحقيق هذه الغاية بل يعود الى المجتمع وينطلق من المجتمع وما يوجد عليه من وضع الصلة المعقدة بين التخارج والتداخل من منظور الدولة وكذلك من الأحياء والسكان في مستوى وجودهم اليومي وأحوالهم ومطالبهم ومشاكلهم والطابع العلائقي بينهم. لعل المنهج الذي تعتمده السياسة الحيوية هو بعيد كل البعد عن التحليل القانوني والتحليل الاقتصادي وقريب من الحوكمة الرشيدة وذلك بالتعامل مع السكان بوصفهم مجموعة الكائنات الحية والأفراد المتعايشة تظهر جملة من الأبعاد البيولوجية والمرضية *pathologique* المميزة. في الواقع، لقد حققت السياسة الحيوية ثورة في مجال تدبير الفعل السياسي حينما نقدت الماركسية مبقية على العدالة والمساواة والمنفعة العامة ولما خلخت الليبرالية الكلاسيكية منتصرة الى الفرد والحرية والكرامة والشخص وعندما تجاوزت التراث والتقليديات وتخطت ثنائية مجتمع/ دولة بتشديد اقتصاد سياسي للحياة بصفة عامة *économie politique de la vie en général*، تحول الى طب

¹ Voir Judith Revel, Dictionnaire Foucault. p.p.67-68-69.

اجتماعي ضخم يحرص على تحقيق الاستقلالية الذاتية للأجساد ويحمي حياة الأفراد¹.

يترتب عن ذلك أحداث ميشيل فوكو تفريقا واضحا بين الدولة والسلطة وبين الأخلاق والأتيقا، وأيته يف ذلك أن نظرية الدولة تعود الى الحقبة الحديثة وتمثل تعبيرا ممكنا عن علاقات القوة في زمن تاريخي معين تخضع الأفراد لقراراتها وقواعد لعبتها. واستنتج فوكو استعمال الدولة لإستراتيجية السلطة من أجل فرض هيمنتها على المجتمع وخاصة في المؤسسة والمتحف والفضاء والسوق. اذا كانت الأخلاق تعني مجموعة من القيم وجملة من قواعد الفعل يتم اقتراحها على الأفراد والمجموعات بواسطة الأجهزة الالزامية مثل العائلة والمدرسة والمعبد فإن الاتيقا هي الطريقة التي يتكون بها المرء كذات أخلاقية ويحدد لنفسه قواعد للسلوك ونمط للوجود في العالم. لذلك عد فوكو الجوهر الاتيقي *substance éthique* الطريقة التي يشكل بها الفرد المادة الأساسية للقاعدة الأخلاقية للسلوك². لكن ماهو الدور الذي تضطلع به الاتيقا في السياسة الحيوية؟ والحق أن لفظ الاتيقا ظهر في الفلسفة الفرنسية المعاصرة أول مرة بطريقة دالة عام 1977 في مقدمة كتاب "أوديب مضاد: الرأسمالية والفصام" لجيل دولوز وفيليكس غتاري وكان أول كتاب في الاتيقا بالمعنى الفلسفي للكلمة وسبب ذلك طرحه لأول

¹ Voir Foucault Michel, naissance de la biopolitique, cours au collège de France, 1978-1979, Paris, Gallimard-Seuil-Ehess,2004.

² Voir Foucault Michel, Histoire de la sexualité, le souci de soi, tome 3, Paris , Gallimard, Paris, 1984.

مرة العلاقة التي يعقدها المرء مع ذاته حينما يفعل ويتحول الى ذات راغبة ويتصرف مع غيره ويدبر طريقة عيشه ونمط وجوده. بناء على ذلك عوضت الإتيقا بماهي أنطولوجيا نقدية للراهن *Ontologie critique de l'actualité* المسيحية، التي تعتمد بالخصوص على الخضوع للواجب وتقسّم العالم الى مدنس ومقدس، وحلت كذلك محل السياسة بماهي استراتيجية للسلطة المطلقة على الأفراد، وبالتالي صار بإمكان السياسي أن ينتج الذاتية من خلال التكوين الإتيقي للذوات والبناء الجمالي للوجود، وهذا ما يقصده فوكو بالسياسة بوصفها اتيقا *la politique comme une éthique*¹

غاية المراد أن ليبرالية السياسة الحيوية قد سمحت لميشيل فوكو بالنظر الى السكان ليس بوصفهم مواضيع تحتل إقليما ولا مجموعة ذوات حقوق تشكل المقولة الأساسية للنوع البشري وإنما باعتبارهم يمثلون الجسم الذي يتشكل من حياة الأفراد والذي بينيه التصرف السياسي الكوكبي. أليس حقيق بهذا الفيلسوف البارع أن يجعل من السياسة الحيوية طريقة في ضبط الاستراتيجيات التي يجب أن يتوخاها الأفراد عند تدبير ذواتهم وحكم أنفسهم وربط صلات معها وعند الانفتاح على غيرهم والتواصل معهم وليست مجرد التصرف في السكان وتدبير شؤونهم العامة وحفظ حياتهم؟ و لكن كيف تستفيد الليبرالية من الالتقاء بين تقنيات حكم الذات وتقنيات الهيمنة على الغير والعالم؟

¹ Voir Judith Revel, Dictionnaire Foucault. p.p,54.55.56

مراجع الفصل الثاني عشر

- نص ميشيل فوكو: "بماذا يحلم الإيرانيون؟" الذي نشر لأول مرة في مجلة الملاحظ الجديد.
- Le Nouvel Observateur عدد 16 - 22 / 1978.
- ميشيل فوكو، **يجب الدفاع عن المجتمع**، ترجمة الزاوي بوغورة، دار الطليعة، بيروت، لبنان، 2003.
- Foucault Michel, *naissance de la biopolitique*, cours au collège de France, 1978-1979, Paris, Gallimard-Seuil-Ehess, 2004.
- Foucault Michel, *Histoire de la sexualité, le souci de soi*, tome 3, Paris, Gallimard, Paris, 1984.
- Judith Revel, *Dictionnaire Foucault*, Ellipses Edition Marketing S.A, 2008.

الفصل الثالث عشر

الأوعي الديني للجماعات السياسية

"لقد أخفت السياسة عني لوقت طويل السياسي"

يبدو أن أساس السياسي عند "ريجيس دوبريه" في كتابه "نقد العقل السياسي" هو الديني بمعنى الرمزي والمتعالي والمقدس والمعتقد. إنها النتيجة التي توصل إليها عالم الاجتماع الفرنسي في نقده الطويل للحياة السياسية ولقد تعاكس في ذلك مع كارل ماركس الذي سبقه في تثبيت الاقتصاد وبدقة أكبر علاقات الإنتاج والقوى المادية للإنتاج والطبقات الاجتماعية الركيزة الضرورية والبنية التحتية التي تحدد كل من السياسة والثقافي والديني ومعظم مكونات البنية الفوقية وجميع الأجهزة الإيديولوجية للدولة مثل القضاء والتعليم.

يبدأ دوبريه كتابه بنقد معنى الإيديولوجيا والكشف عن ضمنيات البدائل وخلفيات التنظيمات ووظائفها الحقيقية والمصالح المستهدفة من تشكلها ويقوم بتشريح الوهم غير الإجرائي الذي يحجب الواقع وينادي بالكف عن الاعتقاد في تبني إيديولوجيا عقلانية خالصة والتخلي عن الزعم بامتلاك قراءة موضوعية للواقع الاجتماعي ويكشف على أن الإيديولوجيا هي عاطفية ومرتبطة بأمر الانتماء إلى مجموعة إنسانية.

يدرس ريجيس دوبريه شروط تشكل التنظيمات الهويوية وقيام الأحزاب السياسية ووظيفة المجموعات البشرية الثابتة ويكشف الروابط المتينة التي يمكن أن تقوم بين قوة المعتقدات الإيمانية وصلابة الأفكار الدينية واستقرار الكيانات وانسجام المجموعات التي تتبنى تلك الأفكار التحشيدية والرؤى الإيمانية. لكن لماذا يرى دوبريه حتمية وجود معتقد داخل كل جماعة؟ كيف تكون طبيعة الجماعي دينية ضرورة؟

يحاول دوبريه الاجابة على هذا السؤال الأول بواسطة مفهوم اللامتلاء واللااكتمال ويفسر ذلك بقوله: " مع مفهوم اللااكتمال أعم على النظام السياسي ما تقوله قاعدة غودل في نظام المنطق التي تبين بأنه لا يمكن لأي نسق أن يؤسس حقيقته دون الرجوع الى عامل خارج عنه، بمعنى آخر لا يوجد أي نسق برهاني في ذاته، أحاول أن أوضح على ضوء هذا النسق الاجتماعي ماهية إذن هذا العنصر الخارجي".

من طبيعة النسق الاجتماعي أن يترك المجال الى وسيط خارجي يتحمل مسؤولية التنظيم وتحقيق التناغم ويسمح بتأسيس الحقيقة وبالتالي لا تدرك المجموعة هويتها إلا عبر تمثلات أو أفضل بواسطة كاريزما. وبالتالي تبقى المجموعة مدينة للوسيط الخارجي باستمرار هويتها وبقاء وحدتها الكلية مصانة ومحفوظة. بهذا المعنى تحتاج الجماعة السياسية إلى الديانة الطبيعية قصد التغلب على اللااكتمال وسد أبواب النقصان ولا يمكن التعامل مع الديني هنا كنسق من المعتقدات وإنما يتم أخذه كمعطى لتصرف المقدس الاجتماعي. هذه الطبيعة الدينية للجماعي تفرض على كل المجتمعات خصوصياتها بما فيها المجتمعات التي تزدرىها.

يشكل المعتقد عنصرا طبيعيا للجماعي ويتحول إلى أرتدوكسية ودوافع عميقة عميقة توجه الفعل السياسي وتحدد مصير الجماعي وتمثل بالخصوص نسق مقاومة ودفاع ضد كل اعتداء خارجي وكل تفكك داخلي.

يبرهن دوبريه على هذا التلاحم باستعصاء قسمة الوحدة المفهومية التي تكون السياسي والديني والعسكري ويرى أن الايديولوجيا الدينية تؤدي وظيفة الجهاز الاجتماعي وتمنح التنظيم الذاتي وتتفادى الانقلابات وتضمن الاستقرار والانسجام وتتدارك فترات الفراغ والانقطاعات الفجئية وتحقق توازن اثني وهووي.

لا مجال للاعتقاد إذن بأن ملاحظة المجتمعات البشرية الحديثة تأذن بمصادفة مجتمع بلا ايديولوجيا وبلا منظومة اعتقادية تؤدي وظيفة اجتماعية وتضفي المعنى على العالم الذي يعيش فيه أفراد ذلك المجتمع.

ما فتئت السياسة تجعل الناس حمقى ومجانين ولا عقلانيين وخطرين وباحثين عن الانتقام والثأر وطامعين في المجد والسلطة والثروة وهذا ما يقوله الحس المشترك ويؤيده المنهج التحليلي الجدلي لريجيس دوبريه.

لا شيء يحدث للمرء دون سبب معلوم وتوجد جملة من العلال جعلت الناس يقعون ضحية اللأعقل ويتبعون الأهواء وربما سؤال دوبريه الثاني هو الآتي: لماذا يفقد الناس عقولهم من أجل أن يعيشوا في مجموعات؟

يتطلب معالجة المشكل واجب الصعود إلى شروط إمكان انبثاق الهذيان الجماعي والهوس الإيديولوجي وعلى هذا الأساس يشرع دوبريه في امتحان مكونات الخطاب السياسي وذلك بتحليل

لغة الهذيان الجماعي وتشريع الايديولوجيا الثاوية وتفحص البنية المنطقية التي تسمح بتشكيل جماعة سياسية مستقرة ومنسجمة. يحدد لاإكتمال المجموعة المغلقة استعمالها الممكن لقابلية أفرادها للفعل والتنظم الجماعي، ولا تعتمد إلى إتباع مسارات ايديولوجية كثيرة وفق سرعات متفاوتة بل تختار مسار اعتقادي واحد وفق سرعة منتظمة. غير أن الطبيعة الدينية للوجود الجماعي تتبلور بطريقة مادية وتشكل اللاوعي السياسي للبشرية وتعمل على تنظيم اللامتغيرات والدوال الثابتة في سلوك الأفراد وفي تحديد العلاقات بين العناصر المكونة للسياسي. لكن اذا كانت الأحزاب السياسية العصرية تضم خلفية دينية أين العجب في أن تحمل الجماعات الدينية مواقف سياسية؟ ألا يجب أن تخرج الطبيعة الدينية من ظلمات اللاوعي إلى أنوار الوعي؟

المصدر:

Régis Debray, *critique de la raison politique*,
éditions Gallimard, Paris , 1981.

الفصل الرابع عشر

نفوذ السياسي من منظور فنومينولوجي

"ينبغي أن نتفادى كل سوء للفهم. فالطبيعة البشرية لا تتطابق مع الوضع البشري. ومجموع الأنشطة والمَلَكات الإنسانية التي تكون الوضع البشري لا تشكل شيئا مما يمكن أن نسميه طبيعة بشرية"¹.

إذا طرحنا مشكل الطبيعة البشرية بصورة فردانية بسيكولوجية أو بالمعنى الفلسفي العام فإننا لن نحلم بإمكانية انفراج هذا المشكل بمجرد تحويل السؤال عن الذات إلى الاهتمام المركزي للتفكير الفلسفي. علاوة على أنه يمكن تحديد ومعرفة وتعريف طبيعة الأشياء التي تحيط بالإنسان وتختلف عنه من جهة الوجود، ولكن لا أحد يمكن أن يفترض طبيعة ثابتة للبشر ولا أحد يدعي وجود ماهية ثابتة لهم تماما مثل الأشياء. في هذا السياق ترفض حنة أرندت إسقاط مقولات المعرفة الخاصة بالأشياء وكيفياتها الطبيعية على مقولات المعرفة الخاصة بالبشر باعتبارهم الجنس الأكثر تطورا في الحياة العضوية وتقر بضرورة طرح سؤال من نحن؟ وترى ماذا نكون؟ عند التوجه نحو فهم الوضع الإنساني وتطالب بطرح سؤال الهوية خارج إطار المثال الأفلاطوني

¹ Hannah Arendt, *Condition de l'homme moderne*, édition Calment-Levy, Paris, 1983, p44.

وتدعو الى الكف عن النظر إلى الطبيعة البشرية من زاوية الألوهية التي خلقتها وعن مفهمة الملكات البشرية وكيفياتها وعن منح الطبيعة البشرية صفات إلهية خاصة بالإنسان الأعلى. وترى في المقابل وجوب الانطلاق من شروط الوجود البشري والانغراس في الحياة في حد ذاتها والتركيز على الفترة الممتدة بين الولادة والوفاة والتعامل مع التعدد والكوكبية بوصفها وضعيات الانتماء إلى العالم والانتباه إلى التهديدات المحدقة بالوضع البشري وما يترتب عنها من هشاشة وتلف وضياح وخطوبية ومداهمة وضرر¹². في هذا الصدد ما الذي حدث في الشأن السياسي؟ لماذا حدث كل ذلك العنف وتلك الحروب في المسرح التاريخي؟ وكيف أمكن حدوث ذلك الأمر المكروه؟ هل يمثل الوضع السياسي وضعاً طبيعياً موروثاً بالنسبة إلى الإنسان أم هو وضع مكتسب ثقافياً ونتيجة تجربة تاريخية مؤلمة؟ وبالتالي هل الإنسان خير ومسالماً أم هو عنيف وشرير؟ وهل هو مدني بالطبع وبالضرورة أم كائن سياسي بالاصطناع والإكراه وقوة الوازع؟ ما الفرق بين السياسة والسياسي؟ ولماذا ارتبط الحكم بالأفراد والسلطة بالشعب والنفوذ بالتقاليد والتراث؟

تحاول أرندت أن تجمع بين المقاربة الفنونولوجية والعلوم السياسية في دراسة الظواهر الاجتماعية والمؤسسات المدنية.

من المعلوم أن الفنونولوجيا هي تيار فلسفي حاسم قام بتجديد الفلسفة في القرن العشرين وبدأ مع هوسرل حينما حاول بلورة أسس الحقيقة العلمية والمعرفة الفلسفية والتجربة الحية وذلك بتفادي المقاربات النفسانية والوضعية واهتم بوصف الظواهر

¹ Arendt (Hanna), *condition de l'homme moderne*, op.cit.pp.19-20.

باعتبارها ماهيات معطاة عن الأشياء المدركة واستخدام الأبوخيا للرد على الموقف الطبيعي وتنبيه الوعي بغية الالتفات إلى الظواهر من خلال مفهوم القصدية وإنتاج المعنى بواسطة أفعاله. في حين أن العلوم السياسية هي أحد العلوم الإنسانية ظهر بعد الحرب العالمية الثانية وتدرس الظواهر السياسية وخاصة النظريات والأنظمة والتطبيقات والممارسات والسلوكيات الفردية والجماعية والتوجهات العامة والرأي العام وتأثير جماعات الضغط وتطور القوانين ومضامين الدساتير وحقوق الإنسان والحريات وحقوق الشعوب وسيادة الأوطان.

لقد طرحت أرندت في خاتمة تمارينها السياسية الثمانية من كتابها المعنون "أزمة الثقافة" الإشكال التالي: هل أدى غزو الإنسان للفضاء إلى تزايد بعده الإنساني أم إلى الانتقاص منه وتدحرجه الوجودي¹³؟

هذا السؤال يسلم ضمناً بأن الإنسان يوجد في المراتب العليا في سلم الكائنات وفي أفضل مكان في الكون ولكن التطور العلمي والتقني قد أفقده هذا الامتياز وجعله يخسر نظرتة التبجيلية لنفسه ويتبنى نظرة نسبية.

صحيح أن الإنسان عثر على النقطة الأرخميدية ولكنه استعملها ضد نفسه وقام بغزو للفضاء ونظر إلى الكوكب من الخارج وبحث عن نقطة خارج الأرض تمثل قاعدة ارتكاز في استكمال سيادته على الكون.

¹ Arendt (Hanna), *la crise de la culture, huit exercices de pensée politique*, édition Gallimard, Paris, 1972.p337.

لكن الأخطر من كل ذلك ليس القضاء على التصورات المركزية الإحيائية وإنما تعويض الكلام الحي واللغة البشرية والمعاملات المادية المباشرة بالرموز الرياضية والعلاقات المنطقية والأبنية الصورية.

محصلة هذا التحول الكبير لا تنحصر في إزاحة الذات من مركز الكون والكف عن معاملتها بوصفها سيدة الكائنات وتقليص البعد الإنساني وتخفيض منزلته وإنما تتعدى ذلك نحو تحطيمه والقضاء عليه نهائياً¹. لكن هل من الممكن أن تكوين مجال سياسي خالياً من العنف والكذب في علاقة الدولة بالمواطنين وعلى المستوى العلاقات الدولية؟ بأي معنى يكون تثبيت السلام بشكل دائم بين الشعوب في العالم أمراً قابلاً للتحقيق؟ كيف نفهم الإنسان بوصفه الكائن الوحيد الذي يتصرف بطريقة غير إنسانية؟ ومتى تنقلب الإنسانية على نفسها؟ وكيف صار التصدي للأنسانية الاهتمام الأبرز في الفلسفة السياسية المعاصرة؟

من المعلوم أن الإنسانية لا تعني نوعاً ولا طبيعة كونية بل تتميز بالأحرى بحرية غير موجهة أخلاقياً نحو تأسيس وجودنا وإنما يمكن أن تسقط في أفعال مضادة للإنسانية مثل القيام بالشر والكذب والعنف. ولذلك جعلت أرندت محور اهتمامها استئصال الشر الجذري والرد على عدم التفكير في تفاهة الشر والتعامل مع كل ما هو مخيف ومرعب ومسكوت عنه ومكتم عليه وخاصة إذا

¹ Arendt (Hanna), *la crise de la culture, huit exercices de pensée politique*, op.cit.pp354.355.

ما تعلق الأمر بالإبادة الجماعية وقتل الأفراد الأبرياء والعزل في المحتشدات والتمييز القانوني والاستبعاد الاجتماعي ضدهم.

لقد ارتبطت الهمجية بالجريمة المنظمة من قبل الآلة الحربية والعقلية الأمنية الاستصالية وذهنية التفوق والعظمة وترتب عنها إلقاء المنبوذين في وضعيات غير إنسانية وحشرهم في ظروف مرعبة ومأساوية. إن القذف بمجموعة من الأفراد في الخارج ومحاسبتهم بمنطق الهوية ومعاملتهم باعتبارهم لا ينتمون إلى دائرة الإنسانية هو إجحاف في حقهم ومصادرة لكرامتهم وإغفال للآدمية وتبني نظرة فوق عنصرية.

غني عن البيان أن أرندت لم تجد تبريرا لهذه الممارسات ولم تعثر على مسوغ أخلاقي يشرع للكائنات البشرية إتيان أفعال للإنسانية وشيطانية ولم تقتنع بصفات الرعونة والصفافة التي تلتصق ببعض البشر.

هذه الأزمة التي عصفت بالنزعة الإنسانية تسربت إلى مجمل أروقة الثقافة وطالت التربية والتعليم والاقتصاد والفنون ومست بالأساس العلاقات الاجتماعية والممارسة السياسية وأدى ذلك إلى توتير الوضع الإنساني. لقد ارتكبت الأنظمة السياسية جرائم في حق البشرية وألحقت أضرارا فادحة في حق الكائن مهما كان الطابع الذي تميزت به ومهما كان العنوان الذي لحق بممارساتها واصطبغ بالآيات حكمها: طغيان tyrannie واستبداد despotisme وشمولية أو كليانية totalitarisme وإمبراطورية empire. لقد كان من الضروري بالنسبة للفكر المعاصر تحرير المجال السياسي من هيمنة النظرة المعيارية الميتافيزيقية التي جعلت فيلسوفا كبيرا مثل هيجل لا ينظر إلى

الدولة إلا من زاوية مسلمات لاهوتية وهي مجيء الإله إلى الأرض بدل استثمار القارة المجهولة التي اكتشفها وهي التاريخ والتعامل معها بوصفها أرض النسبي.

عندما يوجد الفرد أو الجماعة في نظام شمولي فإنه يحرم من مرجعيات أخلاقية ويسلب حقوقه وحرياته وإنسانيته ويعامل معاملة سيئة ووحشية ويدرج في خانة الغرباء والأجانب والآخرين ويتم تسليط عليه لشتى أنواع الإهانة والتهكم والسخرية ويصل الأمر إلى حد الاستغلال والتوظيف والاستعباد والقتل.

لقد نحتت أرندت مفهوما جديدا في القاموس السياسي هو الشمولية نسبة إلى الفاشية والنازية والستالينية والماوية على السواء وميزتها عن الطغيان والاستبداد ومنحتها جملة من الخصائص والمحمولات الدلالية هي القانون الشمولي والرعب المعمم والإيديولوجيا وذوبان الفرد والمحتشد والعزل والإبادة الجماعية.

بيد أنها تعاملت مع الظواهر السياسية من زاوية فنومينولوجية إيتيقية وقدمت وصفا للوضع البشري بالاعتماد على مقولات الفلسفة الوجودية ونظرت إلى الطابع النشط والحركي للشأن الإنساني في مقابل الطابع التألمي والحياة النظرية السكنونية وركزت على ثلاثة أنشطة كبرى يقوم بها الإنسان هي:

- الشغل يتمثل في مواجهة ضرورات الحياة والمحافظة على البقاء

- الحرفة تقوم بإنتاج مصنوعات تصلح للاستهلاك وتتميز بالدوام

- الفعل هو ممارسة إنسانية لا تقتصر على العمل وتحقيق هدف وإنما تتعدى ذلك نحو التعبير عن الحياة وانجاز الكينونة وخاصة حينما يعبر عن تجربة هامة من إمكانيات الحياة بين المتساوين وتقاسم العيش مع الآخرين في فضاء عمومي يمكن أن يتحول إلى فضاء سياسي ديمقراطي إذا انتظم وفق المساواة والتميز.

لقد حرصت حنة أرندت على طرح المشكل الإنساني خارج تربة الحداثة وذلك بالخروج من الحياة التأملية نحو الحياة النشطة وتغليب الفعل السياسي الذي يرمز إلى الأبدية على النشاط الاقتصادي الذي يحاول إنقاذ ديمومة العالم وتخليد الآثار البشرية من مصنوعات ومنتجات ووسائل معدة للاستهلاك.

إذا كانت الاهتمامات البشرية معرضة للعطب والتلف وهشة ومتناهية عندما يتم تداولها في السوق وعرضها في فضاء الظهور وتفقد معناها نتيجة الاغتراب وتفشي الاستهلاك والملكية والآلية فإن الارتقاء من الشغل إلى الفعل ومن الإنسان الصانع إلى الإنسان المدني قد يعيد للكلام ديناميكيته المولدة ويبعث في الفعل اقتداره على الإبداع وقد يجعل من الحياة إطارا مجسما للسعادة وتجربة ملموسة لتوطين الخير الأسمى. لقد طبقت أرندت المنهج الفنومينولوجي في السياسة وقامت بالتمييز بين الفضاء الخاص والفضاء العام ووصفت الفعالية السياسية بكونها اهتماما بشريا مركزيا يتنزل في إطار اجتماعيته وميله نحو المشترك والحياة المدنية ووظفت منوال تدبير المنزل في ترتيب أوضاع الدولة وجعلت من الصفح pardon أمرا لا يمكن الرجوع عنه وتعاملت

مع الوعد promesse بوصفه حدثا مستقبليا غير متوقع¹⁵. غير أن المبادئ التوجيهية للفعل السياسي لم تقتصر على الصفح والوعد وإنما شملت التعددية pluralité والعيش السوي coexistence الحرة وإرادة الحياة المشتركة volunté de vivre ensemble والصدق والصدق الحقيقية والأمل espérance والشهادة témoignage والخير والجليل.

كما ربطت أرندت بين الحكم السياسي والحكم الجمالي²⁶ وتصورت مهمة السياسي على غرار مهمة كل من المؤرخ والقاضي والطبيب وهي إصدار الأحكام والتمييز بين الصادق والكاذب وبين المشروع وغير المشروع وبين السوي والمرضي وفي هذا الصدد ميزت بين الحس المشترك والحس السليم وجعلت ملكة التعقل هي قوة التمييز بين الوسائل والتدابير التي يجدر بالسياسي إتباعها في سبيل تحقيق نظام الغايات. لقد حاربت أرندت النزعة المحافظة conservatisme والممارسات الشمولية والهيمنة الإيديولوجية وذلك لانغلاقها ونشرها روح التعصب واللاتسامح والتمييز والسلطوية وفي المقابل انتصرت إلى الليبرالية libéralisme لاحتكامها إلى المؤسسات القانونية

¹ Arendt (Hanna), *condition de l'homme moderne*, op.cit, pp. 265-274.

² ريكور (بول)، *العادل، الجزء الأول*، ترجمة المجمع التونسي للعلوم والآداب والفنون، بيت الحكمة، قرطاج، تونس، طبعة أولى، 2003 صص.177-199.

وصونها الحرية وتنميتها المنافسة في إطار التعددية.¹ 7 جملة القول أن الإيتيقا تدخل من هذه النقطة لإصلاح ما أفسدته الشمولية حينما جففت منابع الأخلاقية للكائن البشري وذلك بأن تطرح من جديد إمكانية المصالحة مع عين الذات وتنمية قدرة الفرد على الوجود في علاقة مع ذاته دون تدخل السلطة الخارجية وفي التفكير الخلاق والتفاعل مع الآخرين والتعايش المشترك والاحترام الذاتي والتقدير بالنسبة للكرامة البشرية والعناية بالغير القريب والبعيد بوصفه تشريعا للرعاية بالإنسانية. لقد قامت بتجديد الفلسفة الأخلاقية والسياسية وافترضت قيام مجتمع خال من الشمولية والرعب والإيديولوجيا ويعتمد بالأساس على المواطنة الكاملة لكل الأفراد والأقليات دون استثناء أو تمييز. كما أنها نادت بتوفير شروط وجودية إنسانية تنعدم فيها أشكال التحطيم والعزل والتعذيب والقتل البطيء ويغيب عنها منطق تخليف الضحايا من أجل تغليب المصلحة العامة وتقوية الجبهة الداخلية ضد العدو الخارجي. " بهذا المعنى تكون السياسة والحرية متماهيتين وحين يتم التفريط في هذا النوع من الحرية فإنه لم يعد ثمة أصلا فضاء سياسي بالمعنى الخاص"² 8. لكن كيف السبيل

¹ Arendt (Hanna), *les origines du totalitarisme*, édition Payot, Paris, 1990, chapitre 10.

² Arendt (Hanna), *qu'est ce que le politique ?*, Texte établi par Ursula Ludz, traduction de l'allemand de Sylvie courtine-Denamy, éditions du Seuil, 1995. pp.92-93.

لكي يستعيد للكائن ذاته ويوقع حضوره في وضعه المتعدد الأبعاد؟
لماذا يخفق الإنسان في أن يكون سعيداً؟ وهل يبقى الإنسان سجين
وضعيته المادية ومحدود بشروط وجوده أم بإمكانه الإنعتاق
والتأثير والتجاوز والتغيير وصناعة ماهو مختلف وجديد؟ كيف
يقتدر على وضع شروط وجوده بنفسه والتحكم في مصيره؟

مراجع الفصل الرابع عشر

Arendt (Hanna), *la crise de la culture, huit exercices de pensée politique*, édition Gallimard, Paris, 1972.(la conquête de l'espace et la dimension de l'homme), pp337.355.

Arendt (Hanna), *condition de l'homme moderne*, édition Calment-Levy, Paris, 1983.

Arendt (Hanna), *les origines du totalitarisme*, édition Payot, Paris, 1990, *qu'est ce que le politique ?*, Texte établi par Ursula Ludz, traduction de l'allemand de Sylvie courtine-Denamy, éditions du Seuil, 1995.

ريكور (بول)، العادل، الجزء الأول، ترجمة المجمع التونسي للعلوم والآداب والفنون، بيت الحكمة، قرطاج، تونس، طبعة أولى، 2003.

الفصل الخامس عشر

تشريح التدميرية وأنسنة الأمل

"إن الفرق بين الكينونة والتملك ليس بالضرورة الفرق القائم بين الشرق والغرب. بل إن الفرق يتعلق بمجتمع متمركز حول الأفراد، ومجتمع متمركز حول الأشياء"¹.

لم يجد علماء الانسان تفسيراً لتحول بعض الكائنات الأدمية في حالة الوداعة والطيبة والنزعة السلمية الى حالة التوحش والعدوانية والنزعة الحربية. ولقد حاول البعض منهم تبرير ذلك بالفاقة والحرمان والظروف الصعبة التي يمر بها بعض المنبوذين ولكن المفارقة تكمن في تعطش بعض الحالات البشرية الى التدمير وإيذاء الغير وممارسة الارهاب بالرغم من انحدارها من شرائح اجتماعية ثرية و مرفهة وتمتعها برغد العيش وبحبوحة الحياة. فما السر الذي يكمن وراء انفلات النزعة التدميرية في الطبيعة البشرية حسب ايريك فروم؟ وهل الإنسان عدواني بطبعه كما يرى فرويد؟ هل العدوانية غريزة فطر عليها الإنسان أم هي رد فعل ثقافي مكتسب؟ هل الكائن البشري يخضع لحتمية بسيكولوجية أم يمكن أن يستعيد حريته؟ هل يهرب من الحرية أم

¹ راجع مقال ايريك فروم ، تملك وكينونة، ترجمة محمد سبيلا، الرابط http://www.aljabriabed.net/n03_10sabilai.htm

يخاف من أن يصير حراً؟ ما معنى إعطاء الحرية للبشر في ظل تنامي النزعة التدميرية وتكاثر النظم الشمولية؟ وكيف ننقذ البشر من نزعة التملك ونسمح لهم بتحقيق الكينونة؟

ايريك فروم جاء بعد فرويد وأدلر ويونغ وتأثر بكارين هورني وهاري ستاك ساليان الذين أعطوا التحليل النفسي طابعا اجتماعيا وقد أضاف إليهما اهتماما بمشكلات إنسانية كبرى مثل الرمز والحرية والكينونة. كما لا يتفق فروم مع فرويد في تصدع الذات والإهانة البسيكولوجية التي سددها للإنسان والإقرار بالوضعية الفصامية للكوجيتو وقوله بسكونية العلاقة بين الفرد والمجتمع وفي ارتباط الفرد بالعالم المحيط به وتبعيته للماضي الطفولي وفي دور الغرائز، إذ لا تقتصر عنده على الحاجات البيولوجية للإنسان ويبرر ذلك بأن الدوافع لا تفسر لماذا يقوم الإنسان بأفعال معينة دون أخرى وكيف ومتى ينجز ذلك أو ينقطع عنها أو يضحى بنفسه في سبيل حاجات حضارية ومبادئ أخلاقية تماشيا مع معتقدات دينية أو توجهات وطنية.

في هذا السياق نجده يقول: "كل سلوك تدميري ليس نتاجا عمليا لغريزة تدميرية في بنية الطبع البشري بل محصلة دوافع ونزعات ليست طبيعية بالضرورة وإنما لها علاقة وثيقة بالممارسات والطقوس الثقافية". لقد فسر فروم السلوك العدوانى بفقدان الفرد لقيمته وشعوره بأن حياته غير جديرة بأن تعاش وظهور نرجسية جماعية تعتقد في التفوق والعظمة وبالتالي غياب البعد الإنساني وخاصة انعدام الضمير والهروب من الحرية. حينما درس فروم الشخصية الإنسانية وجدها تركيب عجيب من العوامل النفسية الاجتماعية والتأثيرات السياسية الاقتصادية وانتهى إلى أن

الانجازات الحضارية سببت العديد من المشاكل والمخاطر التي أصبحت تهدد الحياة وتظهرت في طغيان النزعة الفردية وتأثير الحروب على الوضع النفسي للكائن البشري وفي ضياع الحرية والوقوع في الاغتراب. لهذا السبب نراه يتساءل: هل يريد الإنسان الحرية حقا أم أنه يخاف منها؟ وهل الخوف من الحرية كامن في طبيعة البشر أم ناتج عن سيطرة النظم الشمولية؟ ولماذا يهرب الإنسان من الحرية ويفضل الحياة في الاغتراب والاستغلال؟

ليس الإنسان جوهرًا واحدًا ولا يتكون من بعدين وإنما هو **ثلاثي الأبعاد** حسب ايريك فروم هي الفردي والاجتماعي والإنساني تساهم إذا حضرت دون زيادة أو نقصان في نمائه ونضجه وفعالته في الوجود. في البداية الهوية الفردية يكتسبها الشخص نتيجة نمو حرية داخلية وتفتحها داخل الوسط الذي تتفاعل معه. غير أن الفردية المنشودة لا ينبغي أن تتعارض مع المجتمع بل يتدخل العامل الاجتماعي في تكوين الفردية وبالتالي يرفض فروم أن يكون الإنسان عدوا بطبعه لغيره وأن يفضل الانعزال والانعطاف لإشباع غرائزه بل هو محب للعدل ويفضل الصداقة والتعاون مع الغير ويعمل على بناء أشكال من الروابط المتينة والمفيدة مع المجتمع دون أن يسقط في إلغاء شخصيته ونكران ذاته ودون الوقوع في التضاد أو التماثل. غاية المراد أن فروم يؤسس تصورا جدليا للكائن البشري حينما يتخطى المراوحة بين الفردي والاجتماعي نحو الإنساني وينظر إليه بوصفه مستقلا واجتماعيا في ذات الوقت ويرى أنه لا يصل إلى حالة النضج الإنساني والنماء النفسي إلا إذا ساهم في العمل الجماعي الناجح واحتفظ بخصوصيته الفردية وحقق الاستقلال والتواصل معا

بوصفهما حاجتين متأصلتين في كينونته وقاوم النزعات المضادة للإنسانية. على هذا النحو يتجلى البعد الإنساني في رفض الانعزال عن المجتمع والتماثل مع الأغلبية في ذات الوقت ويرتبط بالضمير الإنساني باعتباره ذلك الصوت الذي ينبعث من الأعماق مناديا بأهمية العودة إلى الذات. بناء على ذلك يختلف الضمير عند فروم عن الأنا الأعلى الفرويدي والضمير التسلطي ويهتدي بقيم التعاون والتعاطف والانتقال من وضعية المجتمع اللأسوي إلى وضعية المجتمع السوي عن طريق إحداث تغيير جذري بالعلاج النفسي وتحليل الأوضاع المرضية التي يتصف بها البشر وهي: ميكانيزمات المازوشية الأخلاقية (حب الذات) والسادية (حب التعذيب) والنزعة التدميرية (حب التدمير) والمطابقة الآلية (الإمتثالية العمياء للسلطة القائمة والانسحاق التام) والخوف من الحرية (تفضيل الاستعباد). والحق أن العصر الصناعي لم يف بوعوده وتسبب للبشرية في صدمة نابعة من معاينة الفشل والتدهور ويظهر ذلك في النتائج الكارثية التالية:

- لقد تحول الاستهلاك بوصفه شكل من أشكال التملك في مجتمع الوفرة إلى فقدان نمطه الإشباعي وانضافت إليه أنشطة الترويح عن النفس وسلبيات التلهية وصرف الوقت والجهد.
- لا يسهم الإشباع التام لكل الرغبات في تحقيق السعادة ولا المتعة بل تحول إلى شعور بالتعاسة والألم.
- لقد أصبح الإنسان جزء من الآلة البيروقراطية وصارت أفكاره وعواطفه مراقبة من وسائل الإعلام ومخابر تصنيع الرأي التي تملكه الحكومة وانتهى حلم الاستقلالية والسيادة الذاتية.

- لقد ضاعف التقدم الاقتصادي في الهوة التي تفصل الأغنياء عن الفقراء والشمال عن الجنوب وخلق أخطار بيئية وتهديدات لمستقبل الحياة على الكوكب.

غير أن فروم يحذر من نسيان روعة الأمل العظيم وضخامة الانجازات المادية والفكرية التي حققها العصر الصناعي بقوله في "تملك وكيئونة": " إن الأمل الكبير في تقدم غير محدود - وهو أمل السيطرة على الطبيعة والوفرة المادية وتحقيق قدر أقصى من السعادة لأكثر عدد ممكن من الناس، وتحقيق حرية فردية لانهائية- قد كان أساس الاستبشار والاعتقاد الذي ميز أجيالا بكاملها منذ العصر الصناعي".

إن الإنسان يتسلح بالأمل ضد التشاؤم ويحاول الخروج من الاغتراب نحو التحرر ومن الملكية إلى الكيئونة ويبيدي نوعا من التسامي يحول به الدوافع الغريزية والميولات إلى إبداعات حضارية مثل الفن والعلم والتقنية والأدب والفلسفة... كما تركز نظرة فروم المتفائلة على خاصيات الإنسان الأنطولوجية والنفسية وعنصر هام هو الأمل. لكن الأمل لا يرتبط بفعالية الإنسان ونشاطه الحيوي في ظروف المدينة البرجوازية المعاصرة بل هو ملازم لكل فرد ومرتبط بالحياة ويتوجه نحو المستقبل. ليس الأمل انتظارا سلبيا ووهما بل الاستعداد الداخلي للإنسان لأمر لم يأت بعد واستعداد للعمل. انه عنصر داخلي في بنية الحياة وديناميكية الروح وشرط أساس لتحقيق الكيئونة الأصلية. لا يمثل الأمل طموح الفرد إلى أن يملك شيئا بل سعيه إلى أن يكون نفسه أي أن يكون شخصا مميزا وفرد مستقلا ينتمي إلى مجتمع ويحمل قيما

إنسانية نبيلة¹. من هذا المنطلق يبدو الإنسان كائنا متعلقا بالأمل ويمثل الأمل بالنسبة إليه خيرا وسعادة واستعدادا داخليا لإحداث تغييرات مهمة في الوجود الاجتماعي تتحقق في المستقبل في سياق برنامج ايجابي يقوم بأئسنة المجتمع والإنسان يسميه فروم "ثورة الأمل"².

في نهاية المطاف ينادي فروم بأن يعيش تجربة الحياة بتلقائية ويقلب مفتوح على الحب والصدافة والأمل ويحسن استثمار قوة الطاقة الحيوية ويقاوم جاذبية الخضوع للسلطة الخارجية ويستبدلها بالإنصات إلى نداء الحرية وصوت الضمير. لكن برنامج فروم يظل متأثر بالفلسفة البوذية الشرقية واقتصر على توجيه إرشادات روحية نفسية جديدة للإنسان وتحريضه على الانفصال عن وجوده القائم واكتسابه لنفسه وبقي مشروع تبديل الوضع النفسي وظروف الوجود الإنساني يعتمد بشكل كامل على مجرد التجديد الأخلاقي والانبعاث الروحي واليقظة النفسية ولا يمس جوهر الوجود والنشاط الاجتماعي. فكيف يرتبط الأنا الواقعي للإنسان بالانتماء إلى المجتمع؟

¹ فاليري ليبين، مذهب التحليل النفسي وفلسفة الفرويدية الجديدة، دار الفارابي، بيروت، طبعة أولى، 1981.ص193.

² ايريك فروم ، ثورة الأمل، نحو تكنولوجيا مؤسنة، ترجمة مجاهد عبد المنعم مجاهد، مكتبة دار الكلمة، القاهرة، الطبعة الأولى، 2010.

مراجع الفصل الخامس عشر

- ايريك فروم، **الإنسان بين الجوهر والمظهر**، ترجمة سعد زهران، سلسلة عالم المعرفة، عدد140.
- ايريك فروم، **المجتمع السوي**، الفصل الثالث الوضع الإنساني مفتاح التحليل النفسي الإنساني ص، ترجمة محمود منقذ الهاشمي، الطبعة الأولى، دمشق، 2009
- ايريك فروم، **تشريح التدمير البشرية**، الجزء الأول، ترجمة محمود منقذ الهاشمي، الطبعة الأولى، دمشق، 2006.
- ايريك فروم، **ثورة الأمل، نحو تكنولوجيا مؤنسة**، ترجمة مجاهد عبد المنعم مجاهد، مكتبة دار الكلمة، القاهرة، الطبعة الأولى، 2010.
- ايريك فروم، **مفهوم الإنسان عند ماركس**، ترجمة محمد سيد رصاص، دار الحصاد دمشق، الطبعة الأولى 1998.
- فاليري ليبين، **مذهب التحليل النفسي وفلسفة الفرويدية الجديدة**، دار الفارابي، بيروت، طبعة أولى، 1981.

الفصل السادس عشر

العدالة الإجرائية والمساواة الديمقراطية

لقد ظهرت الفلسفة التحليلية في القرن العشرين لكي تهتم بمسائل دقيقة مثل نظرية اللغة وفلسفة المنطق والإبستمولوجيا وفلسفة الفكر والعلوم العرفانية وتقوم بتوضيحات وتمييزات بالاعتماد على صياغات ومعالجات تستدعي الحس المشترك واللغة العادية وتركز على استعمال النص ونظرية الفعل ونظرية المجتمع وتحاول فهم الطبيعة في تنوع وتعقد ظواهرها وقدرات الفكر البشري في مجال القيمة والمعيار.

لكن إذا كانت البراغماتية الجديدة تضع صدق القضايا محل تطابقها مع الواقع بوصفها معيارا للاعتقاد بأهميتها والانتفاع بها في حل مشاكلنا ولذلك ترفض التصور الماهوي والنظرية التمثيلية للواقع والمشروع التأسيسي الذاتاني للحدث وتنتصر إلى التعددية والتسامح والحوار مع الآخر والديمقراطية بوصفها ممارسة اجتماعية للتضامن، فإن الطريقة الإجرائية *procédurale* هي طريقة مستخدمة في العلوم الصورية والإنسانية وتعني تعني تحديد المؤشرات العملية ووضع المقاييس التقنية التي تسمح بتعريف ظاهرة غامضة غير قابلة للقياس بشكل مباشر وذلك عبر محاولة فهمها بربطها بظاهرة أخرى قريبة منها وعبر جملة من الملاحظات التجريبية. في هذا ضرب من المناخ الليبرالي يأتي جون رولز ليقدم نظريته حول العدالة باعتبارها إنصافا ولكي يقدم

تصورا توزيعيا للمنافع والمساوى تغطي كل الفئات بما في ذلك الأقل حظا وتؤلف بين نجاعة الرأسمالية وإنسانية الاشتراكية وتنطلق من فرضية الوضع الأصلي¹ بوصفها شرط إمكان قيام مجتمع سياسي عادل. لكن ما المقصود بالوضع الأصلي؟ هل وضع طبيعي أم وضع افتراضي؟ وهل يحتاج لتأسيس بدئي وفق تصور إجرائي أم لإعادة بناء وفق رؤية براغماتية؟ ماهي الشروط القانونية اللازمة لهذا التأسيس الاجرائي؟ هل تستوفي الحريات والحقوق التي يطالب بها الكائن البشري؟ وكيف يتم الانتقال إلى نظم سياسية منصفة وديمقراطية تحترم التعددية والمواطنة؟ بأي معنى تجد الفئات الأقل حظا فرصا حقيقية للانتفاع بالخير العام والمشاركة والإندماج؟

من هذا المنظور تقوم الفلسفة باعتبارها جزء من الثقافة السياسية العامة للمجتمع بالأدوار الكبرى التالية:

1- معرفة المسائل السياسية التي أدت إلى النزاع العميق والحاد وإيجاد أرضية مشتركة ومعقولة لاتفاق سياسي حولها مثل مسألة الضمير وحق المقاومة والمساواة والحريات. لذلك يتمثل الدور العملي للفلسفة في تحديد المسائل الخلافية والنظر في إمكانية بناء توافقات واتفاقات أخلاقية تضيق شقة الخلاف وتحفظ بالتعاون على قاعدة الاحترام المتبادل والتعايش السلمي.

2- يمكن أن تسهم الفلسفة في معرفة نوعية تفكير الناس في شكل مؤسساتهم وفي أهدافهم من الحياة ومقاصد أفراد المجتمع

¹ Rawls Jean, *théorie de la justice*, traduit par Catherine Audard, éditions du Seuil, Paris, 1987. partie1, chap3. la position originelle. pp. 151. 228.

وتقوم بالتالي بدور التوجيه وتعيين مبادئ وغايات عقلانية وأخلاقية للفرد والجماعة.

3- يمكن للفلسفة أن تلعب دور التسوية والمصالحة وأن تهدىء من غضب الأفراد ونزوعهم نحو العنف وتجعلهم يقبلون العالم الاجتماعي ويطبعون مع الواقع السائد ويؤكدون الحياة بصورة ايجابية مع الغير.

4- يمكن للفلسفة أن تتحول إلى يوتوبيا واقعية وأن تحاول سبر حدود الإمكان السياسي العملي وتجعل الناس يأملون في نظام سياسي لائق وديمقراطية عادلة بصورة معقولة في ظل ظروف ملائمة وتعددية معقولة وأحوال تاريخية ممكنة وأن تساعد المجتمع على بناء نظام تعاوني منصف¹.

يجمع رولز بين اللغة التحليلية والتوجه البراغماتي الجديد ومدرسة العقد الاجتماعي في صورتها الكانطية والبحوث القانونية الوضعية ليصوغ نظرية متكاملة في الفكر السياسي والحقوقى والاقتصادي المعاصر تضم كل من جملة من البنى الأساسية²3 هي الوضع الأصلي⁴ وما يفترضه من حجاب الجهل والعدالة باعتبارها إنصاف والتوافق بالتقاطع وتنظر للعصيان المدني والتسامح في ظل اللاتسامح وحقوق الأقليات وحرية الضمير وخلفنة السياسي. يقول في هذا السياق: إذا لم تتمكن من تشكيل الوضع الأصلي بحيث تستطيع الأطراف أن

¹ جون رولز، نظرية العدالة كإنصاف، ترجمة حيدر إسماعيل، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، طبعة أولى، 2009، ص.

² Rawls Jean, *justice et démocratie*, édition du Seuil, Paris, 1993. La structure de base comme objet. pp.37.70.

³ Rawls Jean, *théorie de la justice*, op.cit, p.168.

تتفق على مبادئ للعدالة على أسس ملائمة فإن العدالة كإنصاف لا يمكن انجازها¹⁵.

في هذا الصدد تصلح فكرة الوضع الأصلي من أجل بلورة إجراء منصف تبقي بمقتضاه المبادئ المتفق عليها عادلة وبالتالي تمثل حجر الزاوية في نظرية العدالة الإجرائية *procédurale* وتفترض حالة جهل لا يعرف أحد مكانته في المجتمع ولا موقعه في طبيقته ولا موضعه الاجتماعي ولا حصته من تقسيم المواهب والقدرات في الذكاء والقوة ولا أحد يعلم تصوره الخاص للخير ولا يدري عن خصوصيات مشروعه العقلاني للحياة وليست له فكرة عن التشاؤم والتفاؤل وعن نوعية الجيل الذي ينتمي إليه وطبيعة المجتمع الذي يعيش فيه.⁶²

والحق أن فكرة الوضع الأصلي وما تفترضه من جهل بالمصالح العقلانية الخاصة بالمشاركين وما تؤديه من توافق في صورة تسويغ تشبه من بعيد فكرة العقد الاجتماعي عند لوك وروسو وكانط في خاصية المساواة و *l'impartialité* الأعلى الرغم من النقد الأخلاقي الرولزي للنفعية والديمقراطية الليبرالية.⁷³

لقد نقد رولز الماركسية ومغالاتها في المساواة ودافع على النظام الديمقراطي الليبرالي بتأليفه بين مكاسب الليبرالية ومكاسب الاشتراكية ولكنه ميز بين الليبرالية السياسية التي تمنح مجموعة من الحقوق الحريات ضد الطابع العرضي للسلطة التي لا تلتزم

¹ جون رولز، نظرية العدالة كإنصاف ، مرجع مذكور، ص219.

² Rawls Jean, *théorie de la justice*, op.cit, p.169.

³ Rawls Jean, *théorie de la justice*, op.cit, p.38.

بأي حق وبين الليبرالية الاقتصادية التي تضع القيود على تدخل الدولة في التبادلات الاقتصادية والتخطيط المركزية وملكية وسائل الإنتاج. كما ميز بين الحقوق الحريات التي تعطى للأفراد من قبل مؤسسات الدولة مثل حرية التفكير والاجتماع والتنظم والملكية والعبادة والتجارة والحقوق الاجتماعية مثل الشغل والتعليم والصحة والسكن والتنقل والترفيه والحماية والأمن التي توفرهم دولة العناية للأفراد والجماعات في إطار احترام حق الأغلبية دون المساس بحق الأقليات¹⁸.

من هذا المنطلق "لقد حدد رولز تصورا سياسيا باستعمال ثلاثة معايير: أ ينبغي أن يتم صياغته وفق موضوع مخصوص أي بنية أساسية للمجتمع، ب يتم عرضه بشكل مستقل عن كل عقيدة مذهبية، ث يتم بلورته بحدود أفكار سياسية أساسية تعتبر متضمنة في الثقافة الجمهورية للمجتمع الديمقراطي"²⁹

وبطبيعة الحال لا يعني التوافق السياسي إلغاء الاختلافات والتعددية بل يحترم أشكال التباين والتنوع ويبقيها ويعمل على تنمية التعارضات المقبولة والخلافات المعقولة وذلك عن طريق القبول بالتعددية الأخلاقية في مستوى تصورات الخير والسعادة والواجب. وبالتالي فإن أصالة الديمقراطية الليبرالية لا تكمن في النظام التمثيلي الذي يتم عن طريق الاقتراع العام واختيار الممثلين أثناء الانتخابات الحرة والشفافة وإنما في العدالة التوزيعية التي تحاول التقليل من الفوارق الاجتماعية وتقوم بتقسيم

¹ Rawls Jean, *théorie de la justice*, op.cit, p.140.

² Guillaume Bertrand, *Rawls et l'égalité démocratique*, édition PUF, Paris, 1999, p.2o5.

الخيريات والحريات وفق الجدارة والكفاءة والدور والوظيفة. إن إحلال المصادقية والحق والسلام والعيش السوي والمواطنة مكان الكذب والعنف واللاتسامح والتصادم المهلك ليست مهمة مستحيلة وإنما تتوقف على اتخاذ تدابير قانونية وإجراءات عقلانية وفق تعقل سديد ونجاعة موزونة في القرارات السيادية.

ربما الهدف المشترك للجماعة التاريخية من السياسة الليبرالية المشروعة ليس المحافظة على الهوية وصيانة التراث وضمان استمرارية التقاليد وإنما العناية بالقيم الكونية وتوفير وضع سياسي يسمح بولادة دائمة للكائن البشري ومبادأة على صعيد المعرفة والوجود والقيم. ولا يكون الإنصاف بوصفه العدالة التوزيعية بنية أساسية للمجتمع السياسي بالنظر إلى احترامه المنزلة الخصوصية للفرد وتحقيقه لحرياته الشخصية ودفاعه على استقلاليته التامة عن كل السلطات والإكراهات بل لدوره الإجمالي والوظيفي في تماسك المجتمع وتلاحم الحياة المشتركة.

والحق أن الديمقراطية هي نظام سياسي لا تكون فيه السلطة تحت تصرف أي شخص أو مجموعة وإنما عند كل مواطني المدينة والمجتمع الديمقراطي هو الذي تغطي عملية الديمقراطية جميع مساراته وشبكة علاقاته. كما ينبغي التمييز بين الحرية الشخصية باعتبارها حرية داخلية تطرح دوما كواقعة من وقائع الحياة اليومية الخاصة وضمن علاقة ضدية مع الآخرين في تأكيد للذات وبين الحرية السياسية التي يتم تأكيدها من طرف القانون في الحياة العامة وصيانتها من قبل مؤسسات دولة العناية وتجعل الناس يعيشون بشكل جماعي دون أن يتنازعا بشكل دائم. لكن ألا تؤسس العدالة الاجرائية وضعا سياسيا نهائيا ودائما؟

مراجع الفصل السادس عشر

رولز (جون)، *نظرية العدالة كإنصاف*، ترجمة حيدر اسماعيل، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، طبعة أولى، 2009.

Rawls (Jean), *théorie de la justice*, traduit par Catherine Audard, éditions du Seuil, Paris, 1987.

Rawls (Jean), *justice et démocratie*, traduit par Catherine Audard et autres, édition du Seuil, Paris, 1993.

Guillarme (Bertrand), *Rawls et l'égalité démocratique*, édition PUF, Paris, 1999.

خاتمة

"لا يمكن لأحد العيش في عالم غير قابل للسرد أو البقاء بعد حياة غير قابلة للسرد على نحو جذري"¹

لقد تضمنت الفلسفة المعاصرة تعليماً أولياً وكونياً حول الوضع البشري يكون في شكل تقرير ترفعه الفعالية النقدية إلى الملكة التأويلية العلاجية للعقل، وينبغي أن يظل الإنساني *l'Humain* الانتماء المشترك للبشر في العصر الكوكبي وأن تحدث مغامرة كبرى تعصف بأوضاع البشرية المتردية وتتلف الإنساني المحاصر وتنقذ البعد الحيّ وتنشله من النسيان وتعترف بالتنوع والتفرد والتعدد رمزياً ومادياً.

لقد ارتبط الوضع البشري في الزمن مابعد الحديث بمنزلة التي أعطيت للثقافة والمثقفين بعد التحولات العميقة التي غيرت قواعد اللعبة بين العلم والأدب والفنون وسببت أزمة سرديات والتي أثرت في وضعية المعرفة في المجتمعات المتطورة وجعلت الخبراء يقتصرون على نظرية الفكر الضعيف. لقد أصبحت الفلسفة في ظل النزاع بين العلم والأدب مجرد ماوراء خطاب حول الشرعنة تقدم توجيهات نافعة في إطار البحث عن الحق

¹ بتلر جوديث ، الذات تصف نفسها، ترجمة فلاح رحيم، دار التنوير، بيروت، تونس، القاهرة، طبعة أولى، 2014، ص 121

والعدل وتضفي المشروعية على قواعد اللعبة وترسم الحدود بين التصورات¹.

ما يلتفت الانتباه في الفعالية السردية هو تسرب أفعال الكلام الى النظرية المعرفية عن الذات وغزو تداولية رواق الفلسفة خاصة وأن " قاعدة التوافق بين الباث والمتقبل لعبارة لها قيمة حقيقية يمكن أن تكون مقبولة إذا ما اندرجت ضمن منظورية إجماع ممكن بين كائنات عاقلة: إنها سردية الأنوار حيث يشتغل أبطال المعرفة على هدف حسن من الناحية الإيتيقية والسياسية هو السلام الكوني".²

لقد أصيب الإنساني بالتشظي والتفكك والتصحّر وفقد شكله وأفرغ من مضمونه وتصدع إلى عدة أجزاء متناثرة - نفسي وفردى واجتماعي واقتصادي وثقافي ولغوي وسياسي ومادي ورمزي - وأن الأوان لكي تتحرك المعول الكوني للفلسفة في اتجاه توحيد وفهمه في مجموعته وتخطي العتبة الإبتيمولوجية للمشاكل المنهجية التي طرحتها العلوم الإنسانية على الطبيعة البشرية حينما وقعت في الاختزالية والتبسيط والتقسيم والصورنة وضاعفت من جهل الإنسان بذاته وحولت الكائن إلى أثر ووضعته في مختبر تجريبي. إن مساءلة الوضع الإنساني هي استشكل لمنزله في الكون وأحواله النفسية وظروفه وأنشطته الاجتماعية وآثاره الثقافية وانتاجاته الاقتصادية وأفعاله السياسية واللغوية وتصورات الوجودية وممارساته الإيتيقية والبحث عن شروط

¹ Lyotard Jean-Francois , *la condition postmoderne*, édition Cérès, Tunis, 1994,pp05.09.

² Lyotard Jean-Francois , *la condition postmoderne*,op.cit.p06.

إمكان مختلفة تتكفل بتغيير جذري لأوضاعه وأسننة humanisation مساراته وبلوغ وضع بشري بالمعنى الحقيقي للكلمة. إن قيمة عملية التأنسن hominisation التي يقترحها أدغار موران أنها تظهر كيفية تشكل الوضع البشري من بعدي الحيوانية animalité والعاقلية جنبا إلى جنب والإقرار بأن الإنسان كائن بيولوجي لا يستحق درجة الإنساني ويصبح كائنا إنسانيا إلا بواسطة الثقافة واللغة والفن والإيتيقا والحياة. لقد أعاد أدغار موران اكتشاف مفارقة تخص الوضع البشري تتمثل في ما يلي: نحن لدينا وضع إنساني condition humaine ولكن هذا الوضع فاقد للإنسانية ومضاد لها ومغترب عنها وبالتالي ليس لدينا إنسانية الوضع humaine condition¹. وآيته على ذلك أننا نوجد في ذات الوقت داخل الطبيعة وخارجها، أي ننتمي إلى الكون الفيزيائي والطبيعي ومنغرسين في الحياة العضوية والسجل الحي وخاصة الحيوانية والجسد والجهاز العصبي والفزيولوجي ولكننا مجردين من إنسانيتنا الخاصة وغير متجذرين في كينونتنا ونزرح في تبعية وأسر لغيرية مجهولة. إن الفلسفة النقدية المعاصرة مطالبة بأن تعيد تنزيل الكائن البشري في العالم وتحقيق المصالحة بين الإنسان والإنساني وتحويل البشر من موضوعات مشتتة إلى ذوات متفاعلة وجعل الوضعيات شروط إمكان للحياة ومشاريع وجود وإحداث منعطف كينوني بالانتقال من لإنسانية الوضع الإنساني إلى أسننة الوضع البشري وذلك بإنارة المسارات المظلمة والمتوحشة والتغلب على أشكال

¹ Morin Edgar, les sept savoirs nécessaires à l'éducation du futur, édition du Seuil, Paris, 2000.p.49.

الاغتراب والاستغلال وتشبيد تأويلية متكاملة للجينوم البشري في أبعاده المتشابكة الفزيولوجية والعرفانية وتعقيداته النفسية والثقافية والاجتماعية.

هكذا يجدر بالفلسفة أن تقاوم كل أشكال اللاتجذر والانبتات وأن ترتقي بالكائن نحو المرتبة الإنسانية وتعترف بالانغراس المضاعف والتجذر المزدوج في السجل الفيزيائي المادي وفي السجل الكوكبي. عندئذ تظل معرفة الإنسان مهمة تقتضي تنزيله ضمن سياق متعدد ومتحول وليس انتزاعه من محيطه الطبيعي الكوكبي واقتلاعه من تربته الثقافية الكونية، وبالتالي حري بالفلسفة أن تُرجع سؤال من نحن؟ العقيم والمطروح بشكل سيء إلى أسئلة أخرى منتجة وشرعية هي: أين نحن؟ ومن أين أتينا؟ وأين سنذهب؟

مراجع الخاتمة

جوديث (بتلر)، *الذات تصف نفسها*، ترجمة فلاح رحيم، دار
التنوير، بيروت، تونس، القاهرة، طبعة أولى، 2014،
Lyotard (Jean-Francois) , *la condition*
postmoderne, édition Cérès, Tunis, 1994,
Morin (Edgar), *les sept savoirs nécessaires*
à l'éducation du futur, édition du Seuil,
Paris, 2000.

خاتمة عامة

"يلزم الكثير من المحبة... لكي يتزود المرء بالوجود الأحسن في العالم ويأخذ بعين الاعتبار ضمان الاستمرارية من جيل الى آخر. انه بهذه المحبة وبها لوحدها يحمي مستقبل العالم"¹

"لقد ولدنا في قسوة العالم والحياة، والى هذا أضفنا قسوة الكائن البشري وقسوة المجتمع الإنساني"².

ربما تكون قسوة العالم الذي نعيش فيه وخطورته متأتية من تحول ارادة غزو الطبيعة والرغبة في السيطرة على العالم إلى الرغبة في غزو الذات والتحكم فيها وتعنيفها وتبرير استعباد الشعوب وانتهاك خصوصياتها وتدنيس رموزها والإساءة الى مقدساتها من قبل عولمة متوحشة ورأسمال منفلت من عقاله وذنبية بشرية تتصيد المصلحة وتدوس على القيم وتتاجر بعذابات الإنسان.

لقد أضعفت الحداثة الفكرية التي شملت مجالات الفلسفة والسياسة والفن والعلوم والمجتمع معظم الروابط التي تجمع الناس بالدين وأبعدت الكثير منهم عن الاهتمام بشؤون الإيمان وقد أرست العلمنة والمذهب الإنسي والعقلانية والقراءة الموضوعية والتوجهات التطورية والوضعية والإلحاد المنهجي وانتصرت إلى

¹ Harrison (Robert) , *Jeunesse, quel age culturel avons-nous ?*, éditions Le Pommier, Paris, 2015,p176.

² Morin Edgar, *mes démons*, éditions Stock Paris,, 1994, 2008.p.328.

العلم والعقل ودعت الأفراد إلى تنظيم حياتهم وفق قيم التقدم والتنوير. لكن ما بعد الحداثة¹ عادت بشكل سريع وبقوة إلى تناول قضايا المقدس والرمز ومنحت فرصة كبيرة للعلوم الإنسانية لدراسة الظاهرة التعبدية من زوايا متعددة وركزت بالخصوص على مفاهيم المخيال والذاكرة والوضع التاريخي والوجدان واللاشعور الجماعي والديني والإلهي والأخروي. كما حرصت على التمييز بين الفضاء الخاص والفضاء العام وبين الحياة الروحية والحياة اليومية وبين الاعتقاد واللاعتماد ولذلك جعلت الأرواح والقلوب تراوح بين الإقرار والنفي وبين الإثبات والشك وبين الإيمان واللاإيمان تاركة العقول تتأرجح بين الانزعاج والثقة وبين الحيرة والطمأنينة². اللافت للنظر أن الأسباب التي سوغت هذه العودة هي أزمة الأسس والإحساس بالضياح بعد فقدان جذري لليقين والرؤية الضبابية وطغيان الوسائل على الغايات وغلبة العقل الأدا تي على العقل التواصل ي واكتساح الهمجية واللاتسامح المدينة ونقص التفاهم بين الأفراد والجماعات. من هذا المنطلق " تبقى النظرية العامة للإنسان، اذا ما اكتملت في مجموعها وتأسست على مبادئ، في حاجة إلى استعمالها وتحويلها إلى ممارسة"³، لكن كيف يتصرف علم السياسة في المعطى الديني؟

¹ Derrida Jacques , G-H-Gadamer, Vatimo Gillani , *La religion*, « Foi et savoir », édition le Seuil, Paris, 1996.

² Morin (Edgar), *Ethique, la méthode 6*, édition du seuil, Paris, 2004.p.p.193-194.

³ Halévy (Elie) , *le radicalisme philosophique*, tome III, traduit par Jean Pierre Cléro, édition PUF,Paris, 1995. p152

من المعلوم أنه " لا يمكن للسجل السياسي أن يظهر ويستمر
الا داخل القوانين ولكن لا يتكون ولا ينمو هذا السجل الا عندما
تتقابل شعوب مختلفة"¹

من غير المعقول أن يكون المُشَرِّع السياسي هو الفقيه الداعي
الملفت إلى نصوص الماضي ومن غير المنطقي أن يتم استبعاد
رجل العلم الذي يربط المسببات بالأسباب والذي يستنتج حصول
الأحداث من المقدمات المنطقية والقواعد الكبرى. لذلك ينبغي
التعويل على القارئ المؤول، فهو المدير المتعقل الذي يستخدم
فن الفهم من أجل التمعن في مجريات الأمور والإصغاء إلى غبار
المعارك والمنعطفات واستخلاص العبر والدروس من التحولات
العنيفة والهزات بعد اقتلاع قصور الشمولية.

على هذا النحو من الضروري أن ينهك المفكر اليوم في
البحث عن المعنى عن طريق فهم عميق للوضع البشري
والأحداث السياسية وتحديد مساهمة الدين وحضوره وتأثيره في
الأحداث وفي الفعل السياسي. هناك نقاط مشتركة بين المجال
السياسي والمجال الديني وتتمثل في التجربة التأسيسية واشكالية
البدء والانطلاق وأيضا اشكالية النهايات والخواتيم وتجربة
الأهداف الكلية والغايات الكبرى التي يسعى الفاعلون إلى انجازها
واتمامها، من هذا المنطلق ترى حنة أرندت "أن الابتداء يشكل

¹ Hannah Arendt, *Qu'est-ce que la politique ?*, éditions du Seuil,
Paris, 1995, p.119.

من وجهة نظر علم السياسة ماهية الحرية الانسانية في حد ذاتها¹.

من عيوب علم السياسة التقليدي هو الاعتقاد في كون تجربة التأسيس في زمن البدايات تستوجب اللجوء إلى القوة التي تتعدي الحق وتشرع العنف التكويني من أجل التخلص من مرحلة سابقة وتدشين مرحلة أخرى مختلفة. كما يغيب عنها أن ماهية الفعل السياسي هو تدشين بدء جديد وأن الانسان يمتلك قدرة على الابتداء ويشكل البدء الماهية التي تخصه بل ان خلق الانسان ارتبط مع بداية الكون وتجلى أصله في ميلاد الفرد الحر. ان الصراع مع الأنظمة الشمولية قد انعكس على العلاقة بين الدين والسياسة وأدى إلى توظيف مقولات دينية من أجل اقامة أنظمة شمولية وتبريرها واطالة مدة بقائها في الحكم وهيمنتها على العباد والخيرات.

لكن ينبغي أن نميز حسب أرندت بين النسق الديني المتعالي الذي يدور حول وحي منزل والدين العلماني الوضعي الذي شكلته جماعة سياسية واعتقدت في صدقية مبادئه وقواعده وأهدافه، ثم يجب الإنتباه أيضا إلى أن الشيوعية قد كونت دينا علمانيا جديدا وسمحت بإدخال القداسة إلى حقل الشؤون العمومية بعد أن قامت

¹ Hannah Arendt, *la nature du totalitarisme*, éditions Payot & Rivages, Paris ,2006. p.50.

بالفصل بين الكنيسة والدولة وجعلت مشكل العلاقات بين الدين والسياسة طي الكتمان وأدخلته إلى غياهب النسيان.

كما يمكن معاملة الايديولوجيات الحديثة بأنها ديانات ذات طابع سياسي معلمن بعيدا عن الفهم الماركسي للدين بوصفه ايديولوجيا بسيطة ومحضة تستعملها الطبقة الحاكمة من أجل الهيمنة والمحافظة على مصلحتها. في نفس السياق يمكن التعامل مع الالحاد على أنه العقيدة الأولى التي نظر اليها بوصفها دينا جديدا. ان الحجج التي تدل على وجهة اعتبار الالحاد دين جديد كثيرة وتعود إلى نيتشه القائل بموت الاله والى دوستوفسكي الذي عبر عن ثورة الانسان المعاصر ضد الآلهة بعد أن فشلت كل الحجج في اثبات عدم وجوده. زد على ذلك يمكن ذكر قيام الثورة العلمية وتشكل خطاب في علوم الطبيعة يعتقد في اللااعتقاد وينهل من انزعاج باسكال من الفضاءات اللأمتناهية ومن تجربة الشك الديكارتي التي طالمت كل شيء تقريبا ومن النقد الكانطي للعقل ومن الارتياب النيئتشوي حول أوهام الميتافيزيقا.

من هذا المنطلق تصرح أرندت: " أن عالمنا هو عالم معلمن من وهجة نظر الروح وذلك لكونه بالتحديد عالم الشك"¹ وان الطابع الديني الذي يحلم به الشك الحديث كان حاضرا في تجربة الارتياب الديكارتي التي كشفت عن الحاجة إلى الضمان الالهي من أجل التخلي عن فرضية الشيطان الماكر واكتشاف الكوجيتو

¹ Hannah Arendt, *la nature du totalitarisme*, op.cit. p.119.

كيقين أول. ان الاعتقاد الديني الحديث يختلف عن الايمان التقليدي بما أنه يتشكل من اعتقاد في المعرفة ويسمح بحرية التفكير والفعل ويقبل المرور بتجارب الشك والحيرة والارتباب قبل بلوغ الاقرار والشهادة. ان الانسان الديني المعاصر ينتمي إلى نفس العالم المعلن تماما مثل خصمه الملحد الذي يؤمن بالنسبية والصورورة. على هذا النحو يمكن معاملة الايديولوجيا والدين بوصفهما نفس الظاهرة وذلك لكونهما يؤديان نفس الوظيفة وهي تمثين اللحمة الاجتماعية بين الأفراد وتوجيههم نحو نفس الأهداف والمصير المشترك. في الواقع هناك خلط يقع فيه المنظور التاريخي بين طبيعة العلمنة والعالم المعلمن، نظرا إلى أن العلمنة هي مسار سياسي يتعلق بالمضامين الروحية غير المتطابقة وتفضي إلى نفي وجود سلطة تمارسها المعتقدات والمؤسسات الدينية على الحقل العمومي ورفض امتلاك الحياة السياسية لسقف ديني متعال عنها يحد من حريتها وتعديتها وقانونيتها.

ان السلطة لا يجب أن تكون مستمدة من خلفية دينية وذات مصدر مقدس حتى وان كانت تشير الى التقاليد والتراث والقيم الروحية وتتأسس على الماضي والهوية الثقافية للشعب بل هي سلطة دنيوية قانونية. كما أن مفهوم الحرية ينبغي ألا يكون مستمدا من أصل ديني لأن الصراع من أجل الحرية لا يبدو متطابقا ومتفقا مع النسق الديني العادي بل يمكن لنظام سياسي قائما على الحرية أن يسمح بالحرية الدينية والمعتقد.

ان الحرية التي يتطلع اليها الناس هي حرية بالمقارنة مع الوجود السياسي وحرية الوجود وتسعى إلى أن يكون المجتمع معلما وتسمح للأفراد بأن يكونوا مواطنين أحرار وبأن يختاروا

عقائدهم ويغيروها متى شاءوا دون وصاية أو محاسبة. ان الأديان تريح الكثير عندما تتأسس الدولة على سيادة الشعب والحرية السياسية والقانون وخاصة عندما تضمن حرية الضمير واقامة الشعائر في كنف السلم والتسامح.

ان محاربة الأنظمة الشيوعية للدين واضطهادها للحريات الدينية وتضييقها على المؤسسات الدينية كان على حساب الحريات المدنية والسياسية وليس على حساب قيم التسامح والاختلاف والنسبية فقط. كما أن نفي الأنظمة الشيوعية للدين قد أفضى إلى الوقوع في أسوأ دين وهو تقديس الزعامات وشخصنة الأفكار وتبني الدين السياسي المعلمن الذي يعاني هو بدوره من تحريفات الشمولية والايديولوجيا الوضعية البائسة المتعارضة مع الأبعاد الروحية للطبيعة البشرية والتي نادى بالقيم المادية الجافة ودخلت في مواجهة مع كل دين حر وكل فن حر وكل فلسفة حرة وثقافة منتجة ترتبط بالإنسان المنتج والخصوصيات الرمزية للشعوب. على هذا النحو لا يمكن أن نأخذ بجدية ما يقوله الناس على أنه حقيقة وينبغي العودة إلى الكائن البشري الفاعل والواقعي طالما أن الأفكار والأقوال هي مجرد ردود أفعال وانعكاسات عن معاناة يومية ويجب أن ننظر إلى الظاهرة الدينية على أنها أكثر من مجرد اعتقاد وأوهام وايديولوجيا تنويمية كما هو الشأن عند ماركس، بل يلزم الانتباه إلى الوظائف العديدة التي تؤديها سواء على الصعيد النفسي (شقاء الانسان دون اله على حد عبارة باسكال) أو على الصعيد الاجتماعي (الدين أساس التماسك الاجتماعي عند دوركايم) أو على الصعيد الاقتصادي (الرأسمال الروحي يمكن أن يتحول الى رأسمال مادي عند بيير بورديو).

إذا قام الكاتب بغض النظر عن السياق التاريخي والأساس الفلسفي فيمكنه اذن أن يعتبر الشيوعية ديناً جديداً دون أن يحتاج إلى تعريف مفهوم الدين ودون البحث عن إزالة التناقض بينهما طالما أنه يقصد بالشيوعية الدين العلماني الذي لا يكثرث بالبرهنة على وجود الله. لكن من جهة نظر أخرى ينبغي الغاء كل ارتباط بين الدين والحرب طالما أن الحرب الدينية تحول الدين إلى خطر ايديولوجي يبرر العنف عن طريق احتكار تصريف شؤون المقدس والانتقال به من دائرة المجال الخاص إلى دائرة أوسع هي دائرة المجال العام. غير أن المأزق الذي تقع فيه الشيوعية أنها أكدت على الطابع العنيف للفعل السياسي تحت عنوان تحريك التاريخ وصناعة المجتمع وبالتالي تكون قد اختزلت الانسان التاريخي في الانسان المبدع والانسان الراغب والانسان الرامز والمتدين والانسان اللاعب. زد على أن الدين ليس أفيون الشعوب طالما أنه يساعد على ولادة الفرد الحر وخلص الروح من القيود الغرائزية ويدفع الناس نحو الاحتجاج على أوضاعهم الاجتماعية البائسة ويغذي لديهم ملكة الحلم بعالم عادل وخير.

علاوة على ذلك يوجد عنصر قوي في الديانات التقليدية يمكن أن يكون صالحاً في تنظيم شؤون الحكم ومصدره غير ديني وهو تفادي الذهاب إلى الجحيم والتصميم على الفوز بالجنة وتحقيق النعيم الأبدي وتجنب الشقاء الأخرى. كما أن النتيجة السياسية عن علمنة العصر الحديث هي حذف العنصر السياسي الظاهر في الديانات التقليدية من الحياة العمومية ومن الدين بصفة والتي يمكن تلخيصها في مبدأ واحد هو الخشية من الذهاب إلى الجحيم.

ان هذا الحذف قد ترتب عنه على الصعيد السياسي تغييب البعد الروحي وتبخر الايمان الاصيل من القلوب وتدنيس القيم الأخلاقية الفابعة في العمق. عندما وقع الرجوع الي القاعدة الدينية "لا تقتل النفس بغير حق" فإنها مثلت صفة شديدة في وجه القوانين الجزرية والممارسات العنصرية التي ارتكبتها الأنظمة الشمولية في وجه المعارضين والأقليات وأثبتت أن الدين يتضمن على أبعاد ثورية وقيم انسانية يمكن التعويل عليها لمقاومة الامبريالية والاستبداد.

لقد أثبت التاريخ أن التحالف بين السلطة والمقدس وبين الدين والسياسة لا يكون في صالح الطرفين وأيتنا في ذلك أن السياسة اذا وظفت الدين أفقدته روحانيته وسموه وتعالیه وبعده التربوي والأخلاقي والدين اذا فرض شريعته على السياسة قيدها ونزع عنها مرونتها وطابعها الاجرائي والوظيفي.

إن الحل الذي ينبغي أن يختاره الفاعلين من الطرفين هو فقدان الدين لمكونه السياسي الأساسي وفتح باب الاجتهاد والتأويل على مصراعيه ودون حدود وكذلك فقدان السياسة لسلطتها المتعالية وطابع القداسة الذي تضيفه على قرارات الحكام واستشارة الشعب في كل أمر يخص تنظيم الشأن العام.

إن الخطر هو أن يتحول الدين إلى مجرد سياق في خدمة القرار السياسي الشمولي وأن تصبح الحياة السياسية مجالا للعاطفة الدينية ويتم استعمال الدين لإحداث التفاوت والتفرقة بين أعضاء المجتمع الواحد وحرمان البعض من حق المواطنة وتحويله الى ايديولوجيا تتصف بالتعصب وتبرر الشمولية الغريبة عن جوهر الحرية الانسانية. ولكن الأخطر هو أن توظف السياسة

الدين وتستولي على دور العبادة وتنشر نزعة محافظة وتفسيرا يمينيا للنصوص المقدسة يغلب جانب العبادات على المعاملات ويشوه الدين.

إن الخروج من هذه الورطة هو علمنة العالم المعاصر بشكل متبصر وغير عنيف وذلك بالتمييز بين السجل الديني والسجل السياسي للوجود البشري واعطاء حقوق المواطنة كاملة للإنسان الديني ولغيره المختلف عنه سواء بسواء والحرص على أن تسهر القوانين والمؤسسات على احترام وحماية ذلك.

غير أن السياسة لا تفعل في التاريخ بطريقة هادفة ولا تقطع مع النهج الشمولي ومخلفاته الكارثية بشكل تام الا اذا تخلصت من تفسير التحولات المجتمعية عن طريق الصراع الطبقي وما يؤدي ذلك الى شرعنة العنف واعتماد قانون البقاء للأقوى، والا استبدلت ذلك بقانون التحدي والاجابة عند توينبي أو نظرية الأنماط المثالية عند ماكس فيبر أو الصراع من أجل الاعتراف عند كوجيف قارئاً هيجل وفك الارتباط بين الدين والتوظيف الشمولي. فما العمل اذا ما كانت السياسة الشمولية تفضي عادة إلى ترويج الكذب وتعميم العنف؟

مراجع الخاتمة العامة

Hannah Arendt, Qu'est-ce que la politique ?,
.éditions du Seuil, Paris, 1995
Hannah Arendt, la nature du totalitarisme,
.Rivages, Paris ,2006 &éditions Payot
Halévy (Elie) , *le radicalisme philosophique*,
tome III, traduit par Jean Pierre Cléro, édition
PUF,Paris, 1995.

المصادر والمراجع

+ باللسان العربي:

الثعالبي (عبد العزيز)، روح التحرر في القرآن، نقله من الفرنسية حمادي الساحلي، دار الغرب الإسلامي، الطبعة الأولى، 1985.

السيد (رضوان)، مفاهيم الجماعات في الإسلام، دراسات في السوسيولوجيا التاريخية للاجتماع العربي الاسلامي، دار المنتخب العربي، بيروت، طبعة أولى، 1993.
(الشابي) أبو القاسم، الأعمال الكاملة، الدار التونسية للنشر، دون تاريخ.

بلاك (أنتوني)، الغرب والإسلام، الدين والفكر السياسي في التاريخ العالمي، ترجمة فؤاد عبد المطلب، سلسلة عالم المعرفة، الكويت، عدد 394، نوفمبر، 2012،

بورديار (جان)، كتاب ذهنية الارهاب، لماذا يقتلون بموتهم؟، مع مجموعة من المؤلفين الآخرين، ترجمة بسام حجار، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، بيروت، طبعة أولى، 2003،

تورين (الآن)، نقد الحداثة، ترجمة عبد السلام الطويل، إفريقيا الشرق، الدار البيضاء، المغرب، 2010.

جوديث (بتلر)، الذات تصف نفسها، ترجمة فلاح رحيم، دار التنوير، بيروت، تونس، القاهرة، طبعة أولى، 2014،

حنفي (حسن)، التراث والتجديد، موقفنا من التراث القديم، المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر والتوزيع، بيروت، الطبعة الخامسة، 2002.

حنفي (حسن)، الوحي والواقع، تحليل المضمون، مركز الناقد الثقافي، دمشق، طبعة أولى 2010،

حنفي (حسن)، تطور الفكر الديني الغربي، في الأسس والتطبيقات، دار الهادي، بيروت، طبعة أولى 2004،

دريدا (جاك)، ماذا حدث في حدث 11 سبتمبر؟، ترجمة صفاء فتحي، دار توبقال للنشر، الدار البيضاء، الطبعة الأولى 2006.

رولز (جون)، نظرية العدالة كإنصاف، ترجمة حيدر اسماعيل، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، طبعة أولى، 2009.

رسل (برتراند)، حكمة الغرب، عرض تاريخي للفلسفة الغربية في اطارها الاجتماعي والسياسي، ترجمة فؤاد زكرياء، سلسلة عالم المعرفة، الكويت، 364، يونيو 2009،

روا (أوليفيه)، الجهل المقدس، زمن دين بلا ثقافة، ترجمة صالح الأشمر، دار الساقى، بيروت، الطبعة الأولى، 2012.

رودنسون (ماكسيم)، جاذبية الإسلام، ترجمة الياس مرقص، دار التنوير للطباعة والنشر، بيروت، 1982.

ريكور (بول)، محاضرات في الايديولوجيا واليوتوبيا، ترجمة فلاح رحيم، دار الكتاب الجديد المتحدة، بيروت، طبعة 2002،

ريكور (بول)، العادل، الجزء الأول، ترجمة المجمع التونسي للعلوم والآداب والفنون، بيت الحكمة، قرطاج، تونس، طبعة أولى، 2003.

ريكور (بول)، العادل، الجزء الثاني، ترجمة المجمع التونسي للعلوم والآداب والفنون، بيت الحكمة، قرطاج، تونس، طبعة أولى، 2003.

ريكور (بول)، عن الترجمة، ترجمة حسين خمري، منشورات الاختلاف- الجزائر، الطبعة الأولى، 2008.

ريكور (بول)، الذاكرة، التاريخ، النسيان، ترجمة جورج زيناتي، دار الكتاب الجديد المتحدة، بيروت، طبعة أولى، 2009، سبيلا (محمد)، الإيديولوجيا، نحو نظرة تكاملية، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، بيروت، طبعة أولى، 1992، سعيد (ادوارد)، الاستشراق، المفاهيم الغربية للشرق، ترجمة محمد عناني، دار رؤية للنشر، القاهرة، 2006.

سعيد (ادوارد)، حياة المثقفين، النصوص الأخيرة، ترجمة أسعد الحسين، دار نينوى، دمشق، 2011،

سعيد (ادوارد)، المثقف والسلطة، ترجمة محمد عناني، دار رؤية للنشر والتوزيع، القاهرة، 2005،

سعيد (ادوارد)، صورة المثقف، ترجمة غسان غصن، دار النهار، بيروت، 1996.

سورديل (دومينيك)، الإسلام في القرون الوسطى، ترجمة علي مقلد، دار التنوير للطباعة والنشر، بيروت، 1983، سوروش (عبد الكريم)، الدين العلماني، تعريب أحمد القبانجي، دار الانتشار العربي، بيروت، الطبعة الأولى، 2009،

سوروش (عبد الكريم)، السياسة والتدين، دقائق نظرية
ومآزق عملية، تعريب أحمد القبانجي، دار الانتشار العربي،
بيروت، الطبعة الأولى، 2009،
شتراوس (كلود ليفي)، الأنثربولوجيا البنيوية، ترجمة
مصطفى صالح، منشورات وزارة الثقافة، دمشق، 1977،
شتراوس (كلود ليفي)، الفكر البري، ترجمة نظير جاهل،
المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر والتوزيع، بيروت، الطبعة
الثانية، 1987،
شتراوس (كلود ليفي)، البنيات الأولية للقرابة، الطبعة
الفرنسية 1971.
شتتبات (فريتس)، الإسلام شريكا، ترجمة عبد الغفار مكاوي،
سلسلة عالم المعرفة، الكويت، عدد 302، أبريل، 2014،
طرابيشي (جورج)، مذبة التراث في الثقافة العربية
المعاصرة، دار الساقى، بيروت، الطبعة الثانية، 2006،
غارودي (رجاء)، كيف نصنع المستقبل؟، ترجمة منى طلبة
وأنور مغيث، دار الشروق، القاهرة، الطبعة الثالثة، 2002.
غارودي (رجاء)، في سبيل حوار الحضارات، تعريب عادل
العوا، عويدات للنشر والطباعة، بيروت، لبنان، الطبعة
الرابعة، 1999.
غرامشي (أنطونيو)، كراسات السجن، الجزء الثاني، ترجمة
عادل غنيم، الناشر دار المستقبل العربي، القاهرة، 1994.
ليتش (إدموند)، كلود ليفي - شتراوس، البنيوية في مشروعه
الأنثربولوجي، ترجمة تائر ديب، دار الفرقد، دمشق، سوريا،
الطبعة الثانية، 2010.

لويس (برنارد)، لغة السياسة في الإسلام، ترجمة ابراهيم الباشا، دار قرطبة للنشر، 1993،
فروم (ايريك)، مفهوم الانسان عند ماركس، ترجمة محمد سيد رصاص، دار الحصاد، دمشق، سوريا، طبعة أولى، 1998.
فرويد (سغmond)، مستقبل وهم، ترجمة جورج طرابيشي، دار الطليعة، بيروت، الطبعة الأولى، 1974.
فوكو (ميشيل)، يجب الدفاع عن المجتمع، ترجمة الزاوي بوغورة، دار الطليعة، بيروت، لبنان، 2003.
فوكوياما (فرانسيس)، نهاية التاريخ والإنسان الأخير، ترجمة مركز الانماء القومي، بيروت، 1993.
فيبر (ماكس)، مفاهيم أساسية في علم الاجتماع – الفصل الأول من كتاب "الاقتصاد والمجتمع"، ترجمة صلاح هلال، المركز القومي للترجمة، القاهرة، طبعة أولى، 2011.
فيبر (ماكس)، العالم والسياسي، ترجمة نادر ذكرى، دار الحقيقة، بيروت، طبعة 1982،
كانط (عمونيال)، تأملات في التربية، ضمن ثلاثة نصوص، تعريب وتعليق محمد بن جماعة، دار محمد علي الحامي للنشر، صفاقس، تونس، طبعة أولى، 2005.
كريب (إيان)، النظرية الاجتماعية من بارسونز الى هابرماس، ترجمة محمد حسين غلوم، سلسلة عالم المعرفة، عدد 244، الكويت، 1999،
كيملشكا (ويل)، مدخل الى الفلسفة السياسية المعاصرة، ترجمة منير الكشو، المركز الوطني للترجمة، دار سيناترا، تونس، طبعة أولى، 2010.

ماركس (كارل)، **بؤس الفلسفة**، خطاب عن مسألة التجارة الحرة، ترجمة محمد مستجير مصطفى، دار التنوير، بيروت، الطبعة الرابعة، 2010.

مانفريد (فرانك)، **حدود التواصل، الإجماع والتنازع بين هابرماس وليوتار**، ترجمة عز العرب لحكيم بناني، أفريقيا الشرق، الدار البيضاء، الطبعة الأولى، 2003،

موران (أدغار)، **تربية المستقبل**، ترجمة عزيز لزرق ومنير الحجوجي، دار توبقال، الدار البيضاء، المغرب، طبعة 2002.

موران (أدغار)، **هل نسير الى الهاوية؟**، ترجمة عبد الرحيم حزل، افريقيا الشرق، الدار البيضاء، 2012،

موران (أدغار)، **النهج، إنسانية البشرية، الهوية البشرية**، ترجمة هناء صبحي، كلمة، أبو ظبي، طبعة أولى 2009،

نبي (سربست)، **كارل ماركس ومسألة الدين**، دار كنعان، دمشق، الجمهورية السورية، الطبعة الأولى، 2002،

هابرماس (يورغن)، **مستقبل الطبيعة الإنسانية**، ترجمة جورج كتورة، مؤسسة كلمة، أبو ظبي، المكتبة الشرقية، بيروت، طبعة أولى، 2007،

هابرماس (يورغن)، **اتيفا المناقشة ومسألة الحقيقة**، الديمقراطية الدستورية، ترجمة عمر مهيبيل، منشورات الاختلاف، الجزائر، الطبعة الأولى، 2010.

هنتجتون (صامويل)، **صدام الحضارات واعداء النظام العالمي**، ترجمة مالك عبيد أبو شهيوه ومحمود محمد خلف، الدار الجماهيرية للنشر، مصراته، ليبيا، الطبعة الأولى 1999.

هنتجتون (صامويل)، **صدام الحضارات**، ترجمة طلعت الشايب، شركة سطور، المعادي، القاهرة، الطبعة الثانية، 1999.

هاردت (مايكل) ونيغري (أنطونيو)، **الإمبراطورية: إمبراطورية العولمة الجديدة**، ترجمة فاضل جتكر، مكتبة الحبيكان، السعودية، الطبعة الأولى، 2002،
هيجل، **العقل في التاريخ**، الجزء الأول، ترجمة امام عبد الفتاح امام، دار التنوير، بيروت، طبعة 1981.
هور كهaimer (ماكس)، **ثيودورف أدورنو، جدل التنوير، شذرات فلسفية**، ترجمة جورج كتورة، دار الكتاب الجديد المتحدة، بيروت، الطبعة الأولى، 2006.
مجلة الفكر العربي المعاصر عدد 120-121

+ باللسان الفرنسي:

Arendt (Hanna), *la crise de la culture, huit exercices de pensée politique*, édition Gallimard, Paris, 1972
Arendt (Hanna), *condition de l'homme moderne*, édition Calment-Levy, Paris, 1983
édition Arendt (Hanna), *les origines du totalitarisme*, Payot, Paris, 1990.
Arendt (Hanna), *qu'est ce que le politique ?*, Texte établi par Ursula Ludz, traduction de l'allemand de Sylvie courtine-Denamy, éditions du Seuil, 1995.
Arendt (Hanna), *la nature du totalitarisme*, éditions .Rivages, Paris ,2006 & Payot
Alain B.L ; Gérard, *Athéisme et religion, éthique et*

modernité 4, réponses philosophiques, édition érès , 1999.

Althusser (Louis), *Pour Marx*, édition Maspero, Paris, 1972.

Assoun (Paul Taurent), nature , inconscient et culture, in *Analyses et réflexions sur la nature*, E. Marketing, 1990.

Bigo (Pierre), *Marxisme et humanisme*, Paris, PUF, 3 éditions, 1961.

Castoriadis (Cornelius), *Domaines de l'homme, les carrefours du labyrinthe, 2*, édition du Seuil, Paris, 1986,

Comte-Sponville (André), *l'esprit de l'athéisme*, introduction à une spiritualité sans Dieu, Editions, Albin Michel, 2006.

Constant (Benjamin), *De la liberté des anciens comparée à celle des modernes*, in *De l'esprit de conquête et de l'usurpation*, édition GF- Flammarion, Paris, 1986.

Debray (Régis), *critique de la raison politique*, éditions Gallimard, Paris ,1981.

Derrida (Jacques), *Politique et amitié*, entretiens avec Michael Sprinker sur Marx et Althusser, édition Galilée, Paris, 2011.

Fischbach (Franck), *la production des hommes, Marx avec Spinoza*, Editions PUF, 2005.

, *naissance de la biopolitique*, cours)Michel(Foucault au collège de France, 1978-1979, Paris, Gallimard-Seuil-Ehess, 2004.

, *Histoire de la sexualité, le souci de soi*)Michel(Foucault soi, tome 3, editions Gallimard, Paris, 1984.

Gandhi, *tous les hommes sont des freres*, edition .Gallimard, Paris,1983

Girard (Réné), *la violence et le sacré*, éditions Bernard Grasset, Paris, 1972.

Girard (Réné), *Du mensonge romantique et vérité romanesque*, éditions Bernard Grasset, Paris, 1961.

Grimaldi (Nicolas), *L'humain*, edition PUF, Paris, 2011.

Guidère (Mathieu), *Etat du monde arabe*, edition de boeck, Paris, 2015.

Guillarme (Bertrand), *Rawls et l'égalité démocratique*, édition PUF, Paris, 1999.

Guillaume (Armand), *la séduction marxiste, un prêtre médite Marx*, EMI, Bologna 1987.

Halévy (Elie) , *le radicalisme philosophique*, tome III, traduit par Jean Pierre Cléro, édition PUF,Paris, 1995.

Harrison (Robert) , *Jeunessence, quel age culturel avons-nous ?*, editions Le Pommier, Paris, 2015.

Koetschet (Pauline), *la philosophie arabe*, éditions . 1Points Essais, Paris, 201

Labica (Georges), *Karl Marx, les Thèses sur Feuerbach*, Editions PUF, 1987.

Lacharrière (René de), *la divagation de la pensée politique, Marx et la socialisation de dieu*, PUF 1972,

lefebvre (Henri), *problèmes actuels du marxisme*, Editions PUF,1958.

Liotard (Jean -Francois), *Dérive à partir de Marx et Freud*, collection 10-18,UGE ,1973.

Liotard (Jean-Francois) , *la condition postmoderne*, édition Cérès, Tunis, 1994,

Marx (Karl) et Engels (Frederik), *l'idéologie allemande*, éditions sociale, Paris, 1968.

Mellon (Christstian) et Semelin (Jacques), *la non-violence*, édition PUF, Paris, 1994

Morin (Edgar), *les sept savoirs nécessaires à l'éducation du futur*, édition du Seuil, Paris, 2000.

, *Job, la force de l'esclave*, édition)Antonio (Negri Bayard, Paris, 2002.

, *le pouvoir constituant, essai sur les)Antonio (Negri alternatives de la modernité*, édition PUF, Paris, 1997.

, *Marx au-delà de Marx*, édition)Antonio (Negri l'Harmattan, Paris, 1996.

, *Empire, Exils)Michael(, et Hardt)Antonio (Negri éditeur, Paris, 2000.*

Neusch (Marcel), *aux sources de l'athéisme contemporain, chretien malgré lui*, Edition centurion, 1977.

Nietzsche (Frederic), *le voyageur et son ombre*, traduction par Henri Albert , edition Daniel Gauthier, .1975

Rawls (Jean), *théorie de la justice*, traduit par Catherine Audard, éditions du Seuil, Paris, 1987.

Rawls (Jean), *justice et démocratie*, traduit par Catherine Audard et autres, édition du Seuil, Paris, 1993.

Renault (Emmanuel), *Marx et l'idée de critique*, Ed PUF, 1995.

Revel (Judith), *Dictionnaire Foucault*, Ellipses Edition Marketing S.A, 2008.

Ricœur (Paul), *Histoire et vérité*, édition du Seuil. Paris, 1955- 1964.

Ricoeur (Paul), *Lectures 1 , Autour du Politique* ,
Edition Du Seuil ,1991.

Rousseau (Jean.Jacques) , *Du contrat social* , livre 2,
édition GF- Flammarion, Paris, 1992.

Sigmund (Freud), *malaise dans la civilisation*, edition
Quadrige /PUF,Paris, 1995.

Vu (Nguyen Ngoc), *ideologie et religion*, d'après Marx
et Engels , edition Aubier Montaigne,1975.

Wackenheim (Charles) , *la faillite de la religion*
d'après Karl Marx, Paris, PUF,1963.

, *essais sur la théorie de la science*,)Max(Weber
traduit par Julien Freund, édition Librairie Plon, Paris,
1965.

, *économie et société*, tome1, traduit par)Max(Weber
Julien Freund, édition Librairie Plon, Paris, 1971.

Weil (Eric), *Philosophie politique*, édition Vrin,
Paris,1966.

Actes du colloque: herméneutique de la sécularisation,
organisé par le centre international d'études humaines et
par l'institut d'études philosophiques de Rome, 3-8
Janvier 1976, aux soins de Enrico Castelli, Aubier
éditions Montaigne, Paris, 1976.

Actes du colloque: Islam et politique au Magreb,
CNRS, Paris, 1981.

Revue Sciences Humaines, numéro spécial, N° 266,
.Janvier 2015

Revue Philosophie Magazine , N°96, Décembre
2015.

Revue *Le Point* Références – Penser l'islam hier et
aujourd'hui, Novembre- Décembre 2015.

, *Qu'est-ce que le terrorisme ?*, le Jürgen(Habermas monde ,février 2004.

Lien:<http://www.monde-diplomatique.fr/2004/02/HABERMAS/11007>

Derrida (Jacques) , *Qu'est-ce que le terrorisme ?*, le monde, février 2004,

lien:<http://www.monde-diplomatique.fr/2004/02/DERRIDA/11005>

Bouderiere (Jean), mondialisation et terrorisme, in le .monde deplomatique, 18 novembre 2002

Le Nouvel Observateur, N° 16-22-1978

قلائل هم أولئك الذين أمكنهم أن يجعلوا
من الفلسفة جزءا من حياة الناس.
والدكتور زهير الخويلدي واحد من من أقل القليل الذي جعل
من الفلسفة متعة من متع الأدب.
بلغته السهلة، وتناوله السلس، ومقارباته التي تمس
أوجه الحياة الملموسة، تمكن هذا المفكر البارز
من أن يجعل الفلسفة منارة حقيقية
تضيء الطريق لملايين الناس.
شيئا فشيئا، سوف يجد القارئ تناولا
مختلفا لقضية الإرهاب. هذا أولا.
ثم أنه سوف يكتشف وجهها للفلسفة أكثر إنسانية،
وأعمق دلالة، وأقرب الى الحياة. هذا ثانيا.
ثم أنه سوف يتعرف، من جديد، على كاتب
مبدع، ومفكر أصيل، ومثقف جدير بكل احترام.

الناشر



آلاف الكتب، لكل وقت، ومن أي مكان

e-kutub.com