زهير الخويلدي

الهويّة السردية
والتحدّي العولمّي

منشورات أي أكتب لندن 2011

Informations bibliographiques

Titre	الهوية السردية والتحدي العولمي
Auteur	زهير الخويلدي
Éditeur	E-Kutub Ltd
ISBN	1780580835, 9781780580838

الرابط:

http://books.google.tn/books?id=d-QluryTr4MC&pg=PT123&lpg=PT123&dq=%D8%B2%D9%87%D9%8A%D8%B1+%D8%A7%D9%84%D8%AE%D9%88%D9%8A%D9%84%D8%AF%D9%8A+%D8%A7%D9%84%D9%87%D9%88%D9%8A%D8%A9+%D8%A7%D9%84%D8%B3%D8%B1%D8%AF%D9%8A%D8%A9+%D9%88%D8%A7%D9%84%D8%AA%D8%AD%D8%AF%D9%8A+%D8%A7%D9%84%D8%B9%D9%88%D9%84%D9%85%D9%8A&source=bl&ots=hP7OXephiT&sig=xe3FhobK5CFWUJNI331H260GUvo&hl=fr&sa=X&ei=yqdsUaXiCYb62gXv_oHoBQ&ved=0CDgQ6AEwAg

الإهداء:

إلى كلّ القادمين.. العائدين على بدء

من أجل استئناف ثان لحضارة اقرأ

من أجل إنسانيّة الإنسان الآخر

مقدمة الكتاب:

الفلسفة والشأن العامّ

"الحرية بدء مطلق بالنظر إلى سلسلة خاصة من الأحداث غير أنّها ليست سوى بدء نسبيّ بالنّظر إلى مسيرة العالم بأكملها"[1]

[1] بول ريكور: **الذات عينها كآخر**، ترجمة: جورج زيناتي، المنظّمة العربيّة للترجمة، ط1، 2005، ص235.

قد تتضخّم مقولة العولمة فتتحوّل إلى وحش مفترس يبتلع كلّ جهد بشريّ حول الحداثة والتنوير بعدما أفلست إيديولوجيا ما بعد الحداثة في قيادة البشريّة نحو مصيرها غير المعروف. وقد يتهاوى كلّ ما أنجزه العقل الإنسانيّ من مقولات العقل واللّاعق. وتتفكّك الذات. ويسلب الشخص من شخصيّته. وتفقد اللغة سحرها والكلمات توهّجها. ويتحوّل الكون إلى منطقة لا هي من جنس النظام ولا هي من جنس الفوضى. إنّها وضعيّة ثالثة؛ وضعيّة المجهول واللّاتعيّن واللّامكان.

وقد ينبجس هذا الكتاب من المعاناة ومن الاكتواء بنار العولمة الملتهبة مستشرفا أفق الطريق الثالث وقد ترعرع بين أحضان زمانيّة فكر انفتح على الوعي بصدمته زمن العولمة ويقظة الفيلسوف الدائمة بمفارقاتها ومخاطرها متنبّها إلى استفحال ظاهرة الحرب وتهديدها التي تنذر بجرّ كلّ البناء الحضاريّ الإنسانيّ إلى الهدم والهاوية...

غير أنّ مؤلّف استراتيجيّات فلسفيّة يأتي كمتن فكريّ ليحاول المقاومة والتحرّر من هلاك عولمة لا تبقي ولا تذر. ويعمل على تأسيس فكر متمرّد على ذاته محاكم لمسبقاته. وهذا الكتاب من المحاولات المجنونة والمغامرة للتحرّر من ميتافيزيقا النهايات والحسم مع منظّري القطيعة الكارثيّة. وهو، كذلك، من المبادرات الفرديّة التي تَلَحَّفت الصمت واشتغلت في الهامش عبر اختراق المركز وتدمير الأسس. إنّه ينظر إلى أنّ هذه الميتافيزيقا لا تتهاوى إلا بممارسة لعبة الكتابة والقراءة والنقد والتفكيك والتأويل والفهم.

بيد أنّ قواعد هذه اللعبة مختلفة عن بقيّة القواعد لأنّها تعدّ قاعدة للتحرّر من كلّ القيود وللتأثيث في البياض والسواد من أجل الالتقاء بلغة منفلتة من قوالب التمجيد والتحميد والتحنيط؛ لغة لا تعترف بالوقوف على الأطلال ولا بـ "قفا نبك" على الأمجاد. إنّها لغة تطارد سوء النيّة والخصومات المذهبيّة الوهميّة لتصوغ هرمينوطيقيّتها الخاصّة فنًّا يحوّلها من مجرّد مسكن تتصارع فيه الهويّات وتتناحر وتتشظّى إلى مأوى للذاتيّة والغيريّة تعانق فيها الخصوصيّةُ الكونيّةَ، وتعطي نموذجا في حسن الضيافة اللغويّة في إطار من العقلانيّة النقديّة المعاصرة.

يلقى الهمّ الفكريّ ضيافته في استراتيجيّات فلسفيّة لأنّ هذه الاستراتيجيّات ماهي إلاّ إستراتيجيّة لغة الفكر والمعنى. وهذه الأرضيّة هي إحدى أوديسات مقاومة العولمة ومسطّح المحايثة الذي اقتطعه ساردو حضارة اقرأ من السديم وأرسو عليه دعائم التمدّن والتطوّر. إنّها خلق ونفي الخلق وتأرجح تراجيديّ للفكر الكونيّ بين أن يكون أو ألاّ يكون، بين حيرة السؤال والإشكال والمعضلة من جهة وموقف الحشد المستكين للحلول والأجوبة الجاهزة من جهة أخرى. ولا مفرّ للفكر عندما يحاول الخروج من هذه الكمّاشة. البحث عن البداية هو مبادرة تحارب تهمة الحجّة الكسولة وتعتبر معركة الكليّات والكوجيتو منتهية وغير لازمة. وتنخرط في تجربة بدائيّة

أوّليّة تؤكّد أنّ الفاعل يملك سلط العمل، وتحدث تغييرات في العالم على مستوى تفكيريّ ونقديّ و"المبادرة هي تدخّل من قبل فاعل العمل في مسار العالم. وهذا التدخّل يتسبّب، بالفعل، في تغيّرات في العالم"، كما يقول ريكور في كتابه الوارد ذكره في الهامش الأوّل.

بين هذا وذاك، تأتي استراتيجيّات فلسفيّة بفراسة إنسان ما بعد البدايات والنهايات لتأسيس حقبة ما- فوق الفلسفة بماهي حقبة الحقّ العالمي في التفلسف. إنّ هذه الحقبة تبشّر بولادة إنسان يحمل جينيًّا حبّ الحكمة ليتحوّل الفكر الفلسفي من مجرّد ترف فكريّ يقتصر على الدهشة المتواصلة من ركامات العولمة وسؤال العود على بدء، إلى حقّ طبيعيّ لكلّ إنسان تتحوّل فيه لغة الذات المتكلّمة من ضاد للهويّة إلى ضاد للفكر.

"حالة الفكر في حضارة اقرأ زمن العولمة" هو المشروع والمشكل والورطة التي وجدت فيها الذات نفسها حبيسة الواقع القاسي والعقل المستقيل، فغابت الصحوة لتحضر الصدمة وتبرز الحيرة المقضّةُ المضجعَ. والحديث عن حالة الفكر لا يعني تفقّد بنية العقل العربي ولا الحفر في تاريخيّة الثقافة الإسلاميّة ولا نبش التراث الشرقيّ وخلخلة أنطلوجيّته وتفكيك عقده الدفينة فحسب، بل يعني الوصف الفينومينولوجيّ للوضعيّة القصوى التي يعيشها والانخراط في العصر الهرمينوطيقيّ للعقل والانعطاف نحو الفكر المختلف إذ ما عاد الحديث عن "اللوغوس" و"الراسيو" والحكمة من الأمور التي تجدي نفعا بل لا بدّ من الإنصات إلى التواشج الأصليّ بين الفكر والشعر والتوأمة الحقيقيّة بين الوجود والفكر. أمّا "حضارة اقرأ" فليس المقصود بها أمّة القرآن ولا مجتمعات أهل الكتاب بل تلك الثقافات التي تكوّنت وانبثقت إلى العالم من خلال عمليّة سرد وقصّ وحكي لنصّ محوريّ شكّل النواة الأولى لمختلف دوائر المعارف والعلوم التي تشكّلت حوله ينهض بها الفاعلون الاجتماعيّون والمشرّعون الأوائل عبر استراتيجيّات القراءة والكتابة والتأويل والتدبير والتفلسف.

إنّ زمن العولمة ليس مجرّد مقولة اقتصاديّة فرضت نفسها على دنيا السياسة والثقافة. بل هو المعنى الذي يمكن أن نمنحه لوجهة التاريخ الآن وهنا. وهو العصر الذي نعيش فيه والذي هو بصدد التشكّل والطلوع بعد تلاشي الزمن الامبرياليّ، وقد يحملنا هذا العصر إلى مصير مجهول لا ندري فيه ماذا نفعل وماذا نقول وإلى أين نتّجه، لأنه عصر صنميّة الصورة والفوضى الخلّاقة وصعود الإمبراطوريّة ذات القطب الواحد التي تجعل من الحرب النمط الوحيد لاستعادة التوازن وبسط "الأمن" في المعمورة.

"شذرات فلسفيّة" هو عنوان السلسلة وقد بدأت حلما مستيقظا أيّام الشباب بين أسوار الجامعة مع رفاق من المؤلّفة قلوبهم. ورأت النّور زمن الرّشد بعد بروز النوابت من الجماعة المتفلسفة من أصدقاء المفهوم ومؤْثِري الحكمة. وقد انتهى الأمر باتّباع أسلوب الشذرة رفضا

للمنهج والمذهب وتفضيلا للنزعة والأسلوب من أجل تدشين لحظة "المبادأة" ومن أجل تفعيل لكلّ مبادرة فرديّة ترمي إلى اقتطاع مسطّح من المحايثة من السديم قصد تأثيث مقام لإقامة الإنسيّ في العالم ودمجها في جملة المبادرات الفرديّة الأخرى عن طريق تصالب جميع البؤر المقاومة والنقاط الممانعة وتشابكها.

الفصل الأوّل من الشذرات حمل اسم اللزوميّة وقد رآها البعض لزوما فقط اقتداء بالمعرّي في لزومه ما لا يلزم. ونحن نراها لازميّة لكونها تفيد العزو وتحمل المسؤوليّة والوجوبيّة وحتميّة الفكر الوجوديّة في التوجه نحو البدء المختلف والاختلاف في البدء. ومن المعلوم أنّ اللّازمة هي الأمر المقضي والتلبية الفوريّة لنداء الأقاصي المنبعث من صوت الوجود الأخرس، وبالتالي ليس هناك خيار آخر أمام "حضارة اقرأ" سوى أن تبدأ من جديد وعلى نحو مغاير ومختلف قبلتها إبداع الكونيّ وأرضيّتها الضاد والقرآن.

كما أنّ الانخراط في استراتيجيّة العود على بدء لا يعني العودة إلى الذات أو عودة الروح إلى الذات بل يعني العود الأبديّ le retour éternel أو البدء العائد l'éternel de retour بالوقوف عند العتبة والترفّع عن واقعيّة انغماسنا في تفاهة الحياة اليوميّة وتغيير القبلة ثانية بعد أن انهارت جميع إيديولوجيّات الجنّات الموعودة، وتفكّكت قلاع البدائل الشموليّة، وتلاشت كلّ الوعود الرنّانة من أجل النقد الجذريّ والهدم الكامل لكلّ الأسوار المانعة للأنوار المرسلة من شمس المعارف الكبرى. ألم يصرّح إدغار موران حول هذا الأمر، قائلا: "علينا أن نتعلّم من جديد أن نبصر، أن نتصوّر، أن نفكّر وأن نفعل. نحن لا نعرف الدّرب ولكنّنا نعرف أنّه ينحت بفعل المسير..." ؟

يقوم البدء الجديد على إعادة البناء على أسس إجرائيّة جديدة واتّخاذ تدابير وفق مواضعات عن طريق توافقات جماعيّة يمكن توسيعها أو تغييرها وفقا لتغيّر الأوقات وتبدّل الظروف. ويقول ريكور في هذا السياق: "إنّ هذا التمييز بين بداية العالم وبداية في العالم هو جوهريّ بالنسبة إلى مفهوم البداية العمليّة حين نأخذها من وجهة نظر وظيفتها التكامليّة".[1]

الاستراتيجيّات في الشذرة الأولى تراوحت بين القراءة والكتابة واللغة والترجمة والتأويل والفنّ والتفلسف والإبداع والمقاومة الثقافيّة وحسن الظنّ بالطبقة الصّاعدة والعالميّة البديلة. أمّا في الشذرة الثانية، هذه، فإنّها ترتكز على مقولة السياسة الحيويّة بماهي نظريّة سياسيّة برزت بعد تأبين عصر الإيديولوجيّات ودخول المعمورة عصر الذرائعيّة والإجرائيّة في مستوى تنظيم الحياة الإنسانيّة.

---

[1] بول ريكور، نفسه، ص 235.

كما تقوم باستثمار مفهوم "الهويّة السرديّة" من حيث هو ملتقى طرقٍ بين الإنيّة والغيريّة، وبين الفرد والحشود، وبين التراث والحداثة وما بعد الحداثة. وهو يبشر بقدوم عصر التنوير الأصيل. كما يعمد إلى تفكيك آليّات الإرهاب. وهو يجعل من الشعريّ مقاما للعرب للتواجد في العالم. في حين أنّ مفهوم الإستراتيجيّة لا يعني فقط التفكير بعيد المدى أو التخطيط المستقبليّ والتنظير لماهو آتٍ بالتوجّه نحو صنع الغد الأفضل، بل هو خطّة مصيريّة يتوقّف عليها الوجود في العالم بالنسبة إلى "حضارة اقرأ" بأسرها. وهي خطّة ترتبط بالترفّع عن التكتيكيّ وتلمس المقاصد الكبرى التي ينبغي أن تؤخذ بعين الاعتبار في كلّ قول أو فكر أو فعل.

بقي أن نشير إلى حدود هذه العودة على بدء في كوكب ملتهب تصديقا لما قاله ريكور: "لمّا كانت بداية العمل لا تتطابق مع بداية العالم وجب أن تأخذ مكانها كوكبة من البدايات لكلّ منها مدى يجب علينا بالضبط تقديره بمقارنته مع غيره. حول كلّ واحدة من هذه البدايات من حقّنا أن نتساءل حول ما يمكن تسميته الحدود القصوى لامتداد حكم البداية"[1] فهل تقدر الشذرة الثانية أن تدشّن فعل البدء الفلسفيّ الحضاريّ الحقيقيّ؟

[1] بول ريكور، نفسه، ص237

الباب الأوّل:

حال الهويّة

مقدمة الباب الأول:

الذهاب إلى المابعد

" إن الظن متى لم يظهر له معاند فكأنه عند معتقده يقين"[1]

[1] أبو نصر الفارابي

يستحيل على المرء أن يخرج من عصره إلا متوحدا متأملا ويتعذر عليه الابتعاد عن مجتمعه والانعزال إلا مهاجرا مغتربا ويند عنه التخلع من زمانية وجوده إلا سائرا نحو المجهول وتائها في دروب لا تؤدي إلى أي مقصد ولكن يستحيل عليه أيضا البقاء على حاله والاستمرار إلى ما لانهاية له في المعاودة والتأبد والتكرار لاسيما وأن دوام الحال من المحال وأن التطور سنة الحياة والتاريخ يجري إلى مستقر له ونظرا لأن الأيام تتداول بين الناس والحياة نفسها هي سيلان لنهر عظيم لا يسبح فيه المرء مرتين بل يعرف الصيرورة ويكون في تدفق مستمر وفي كل مطلع شمس يولد نهار جديد.

من هذا المنطلق يبحث الكائن الآدمي عن سبل للخروج من وضعه وطرق لتنمية شخصيته ما استطاع إلى ذلك سبيلا ويستعين في ذلك بجهود من سبقوه دون وصاية ولا ركون للحلول الجاهزة أو المستنسخة من واقع آخر ودون أن يطلب المساعدة من غيره مفضلا الحركة على السكون والنشاط على الفراغ متقلبا بين النظر والعمل وبين الأخلاق والفن وبين الثقافة والسياسة ومقتربا من الجسارة والإقدام على العطالة والاحتباس ومتبعا المسلكية الوجودية التالية:

- دراسة الواقع المحيط به دراسة شاملة ومستفيضة وهو ما يمكنه من العثور على شبكة كاملة من العادات والتقاليد والمعتقدات في الحياة الاجتماعية والتي غلبت عليها روح المغالطة والتقليد والظن مما جعلها تقلص مساحة الوعي وتقيد السلوك وتنمط التفكير.
- يتساءل المرء عن الأسباب التي حولت هذه الشبكة من الآراء والظنون وهذا النسيج من الأفكار المشتركة والاعتقادات الراسخة إلى عائق يمنع الحراك ويقف حجر عثرة أمام الإقبال على الوجود واستنشاق مهجة الحياة ويستخلص أن المسايرة والإتباع والرضا بالتطابق والاستسلام للعقل الهووي هي من العوامل المنتجة للإمتثالية المقيتة وتعميم غريزة القطيع الاجترارية.
- يشرع المرء في البحث عن شروط مغايرة للحياة وفي خلق إمكانيات أرحب للوجود تساعده على خوض تجارب تفكيرية مبتكرة وسن قيم عملية نافعة

وتفتح عينيه على أهمية المطالبة بالحرية وترشده إلى مدى حاجته إلى نور العقل ومدنية الإطار الاجتماعي.

فكيف يكون التفكير في المنشود هو تجاوز مرتبة اليومي وارتقاء إلى درجة التفلسف؟ والى مدى يستطيع التفلسف الأصيل القطع مع الظن واستثمار اليومي في بناء رؤية ثورية للعالم تعيد وضع الإنسان بالقرب من نفسه؟ فأين هو الوعي الفلسفي الثاقب الذي يجعل الناس يبصرون الظنون ويحاربون الاعتقاد في اللايقين؟ ألا يتطلب الأمر ظهور المعاند الذي يحول وجهة الحشود من الاعتقاد في اليقين إلى اكتشاف الظنون وتخطيها؟ فهل أن الآراء هي التي تصنع رؤى الناس أم أن رؤى الناس هي التي تصنع الآراء؟ ولكن إذا كان كل معاند له رأي أليس قوله هذا هو مجرد رأي له لا يحق له أن يلزم به غيره؟ أليس من الأجدر لنا جميعا عوض اللف والدوران حول أنفسنا أن نفكر في المابعد وأن نتوجه إليه على التو؟ وماهو الطريق المؤدي الى وصف الحال والذهاب الى ما بعد المآل؟

الفصل الأوّل:

العرب والبحث عن نقطة أرخميدس في عصر الثقافة ما بعد الفلسفيّة :

" أراني أواجه في كل لحظة خطر التيه, حيث إنّي مكره على أن أقود سفينتي في خضمّ العقبات, وسط مياه على غاية من الهيجان, حتى أنّها تجعلني أفقد البوصلة كما يقال..."[1]

[1] غاليلي، المحاورات.

1 / فقدان البوصلة:

من المعلوم أنّ العرب هذه الأيّام قد فقدوا البوصلة التي كانت تقودهم في الماضي وسط النزاعات المتفاقمة والتحدّيات الهائلة. ومن المعلوم، كذلك، أنّهم أضاعوا النبراس الهادي الذي كان ينير لهم الطريق الملكي نحو الحقّ في كلّ الدروب المتشعّبة والمتاهات المضلّلة.

ومن المعلوم، كذلك، أنّهم أسقطوا عنهم كلّ الأقنعة التي كانوا يتحصّنون وراءها وكلّ القلاع الآمنة التي كانوا يحتمون بها. فانهارت بذلك جميع الأنساق المزركشة والمرجعيّات المنمّقة. وتراجعت أيضا الشعارات الرنّانة والمقولات الفضفاضة. وهذه الحالة ليست ناتجة فقط عن تغلغل الأجنبيّ وسط الأهليّ وعن خسارة العرب الفادحة جميعَ المعارك التي خاضوها وتعرّضهم للاستعمار والاستيطان.

وهذا ليس أمرا طارئا أو حدثا جللا بل كان شيئا مرتقبا ومحتسبا بفعل تنامي الوهن والتشرذم وبفعل قابليّة العرب للاستعمار وجاهزيّتهم لتقبّل الغزو الخارجيّ وتفشّي الجهل والتجزئة ورسوخ الخوف والضعف في القلوب وانفلات الحبل الذي كان يشدّهم إلى المدينة والتحضّر والتقدّم ويعلّق هممهم بالوحدة والتعاون ويدفعهم نحو الالتحام والاندماج.

وإذا شخّصنا واقع العرب وحالهم، اكتشفنا عيوبا لا يمكن تلافيها وعاهات يعسر إصلاحها وأمراض استفحلت ويطول سبيل علاجها. كما نتفطّن إلى عراقيل وصعوبات تسدّ عن أرواحهم أبواب الأمل وتمنع عن أعينهم نافذة التطلّع إلى أفق أرحب من بينها سراب مثول الماضي في الحاضر والانحطاط إلى "حضيض التقليد" والشعور بفساد الوجود والاعتقاد بأنّ حضارة الآلة أنتجت إنسانا بلا روح وبلا كيفيات مستهتر بالقيم ومتهكم على المقدسات.

وقد نتج عن وضع كهذا سوء تفاهم بين الإنسان العربيّ وبين عالمه ووقوعه في الاغتراب والاستلاب الثقافيّ. فطفت على السطح الانتهازيّة والمواقف الانتقائيّة التي تستند إلى المنفعيّة الذرائعيّة والأخلاق الشرطيّة الصفراء والإيديولوجيّات المستوردة والمناهج المسقطة.

لقد وقع العرب في فخّ تقييم أحداث الحاضر من زاوية قيم الماضي ومرجعيّاته. ووقعوا، أيضا، في مأزق تقدير التراث بمعيار ما يصلح وما هو جاهز للاستعمال. فتأخّروا عن ركب التقدّم وتقوقعوا في دنياهم وتلهَّوْا بقضاء مآربهم الأنانيّة.

ومعلوم، أيضا، أنّ العرب اليوم أبعد ما يكونون عن استنهاض الهمم وشحذ العزائم والتشجيع على التجديد والخلق والابتكار. وحتى لقاؤهم بالوافد واحتكاكهم بالأجنبيّ واصطدامهم بالغريب فإنّه لقاء انفعاليّ تقليديّ أنتج المسخ والذوبان في الغير والغربة عن الذات والضياع في العالم. هذا، زيادة على أنّ فكرهم فكر ضعيف لا يؤثّر في الواقع ولا يحرّك التاريخ وحتى

معارفهم وحرفهم فهي تنتمي إلى عصر الثقافة ما قبل الفلسفيّة. أمّا الحضارة التي ينقلون عنها أدوات الترقّي فتنتمي إلى عصر الثقافة ما بعد الفلسفيّة.

عندما يتعامل العرب اليوم مع ظاهرة التديّن، مثلا، فإنّهم يسقطون عليها كلّ همومهم ومشاغلهم, تطلّعاتهم وإخفاقاتهم, متناسين أنّ "تعلّقهم بالسماء تعبير عن ضيق واقعيّ واحتجاج ضدّ هذا الضيق". كما أنّ استغاثتهم بالأولياء هي استغاثة المصدود في الواقع. إنّهم باحثون عن جزيرة يحقّقون فيها أحلامهم. واستعادتهم القصصيّة لتجارب الأنبياء هي استعادة لسبل الأقدمين في الخروج من العدم الى الوجود ومن الظلام الى النّور. وفرارهم إلى المطلق المتعالي هو فرار الملهوف إلى دنيا الحريّة وهروب المذعور الخائف إلى دار الأمان.

من البيّن أنّ العرب اليوم بعد حدوث الزلزال المروّع لم يعد لهم من ديدن غير البحث عن "نقطة ارتكاز" تكون بعيدة من حيث المعنى عمّا سمّي بـ "إقليم القاعدة". وتمثّل لهم "عروة وثقى" وملجأً حصينا وجنّة منشودة وأرضا موعودة لاسترجاع المفقود وتحقيق الصحّة والاعتدال. ولم يبق لهم من مشغل سوى التفتيش عن سبيل للخلاص وعن حبل للنجاة بشراء الدنيا والانشغال بتجارة الآخرة بالتضحية بأنفسهم من أجل الإنسانيّة التي ينتمون إليها بأن يكون مبدؤهم في ذلك هو:" **اعمل لدنياك كأنّك تعيش أبدا واعمل لآخرتك كأنّك تموت غدا**".

والحقّ أنّ أجلّ نعمة ينعم بها الله اليوم على العرب بعد ختم النبوّة هي أن يمنحهم فلاسفة حقيقيّين وأن يصبح حكّامهم فلاسفة و فلاسفتهم حكّاما لأنّ نتيجة ذلك هي هداية الناس إلى تحقيق السعادة الدنيويّة والنعيم الأخروي, إضافة الى أنّ مقدار تحضّر الملّة المحمديّة يقاس بمدى شيوع تجارب الإبداع والخلق والعمل الصالح والابتكار السديد فيها وبمدى مساهمتها بالقسط الوفير في صناعة الكونية وبحجم استفادة الأمم الأخرى من إبداعاتها وآثارها. ويقاس كذلك بمدى إقبال أهل هذه الملّة على صناعة التفلسف بالتأمّل والتعقّل والاعتبار والنظر في الموجود من جهة دلالته على الصانع وتمسّكهم والتزامهم بالقيم والمبادىء التي وضعوها أثناء تدبيرهم لوجودهم تحديدا لرؤيتهم لذواتهم وللآخر وللعالم.

وبالقياس الى ذلك فإنّ حبل النجاة و"النقطة الأرخميديسيّة" للعرب التي يؤتّثون عليها تماسكهم ويبنون عليها انطلاقتهم الثانية وتحفّزهم نحو الاستئناف الحضاريّ ويستمدّون منها طاقاتهم على المقاومة والصمود والتصدّي هي الفلسفة والعلم والثقافة بأسرها، وبالتحديد هذه الأرض الصلبة المطلوبة هي التراث الفكري للعرب والمسلمين وللعالم الثالث. وكلّ جهود الإنسانيّة المبذولة لترسيخ ثقافة العدل والحريّة والمساواة وقيم الحق والخير والجمال، باعتبارها مخزونا حيّا في النفوس، مازالت قادرة على الاضطلاع بمهمّة توجيه الأفعال وتسديد الآراء وتصويب العقول.

إنّ كلّ ما يطلبه العرب اليوم ليس سوى القليل من رباطة الجأش وقوّة البصيرة كي يحموا أنفسهم من الفوضى ويغطّوا رؤوسهم اتّقاء حرّ شرور العولمة القاصمة ويقاوموا جحافل الجراد التي تغطّي السماء وتحجب الأفق. وكلّ ما يتمنّونه هو عقل مستقيم ورأي سديد وسلوك قويم. فلا شيء أكثر إيلاما ومجلبة للقلق والحيرة من فكر ينفلت من ذاته ويصدر عن نظريّات تتلاشى حال ظهورها وعن قيم تخلّى عنها أصحابها.

ذلك هو ما أصاب العرب في عصر العولمة: اهتزازات ارتداديّة وعواصف خاطفة مهاجمة لأعماقهم الاستراتيجيّة ولجيوب المقاومة فيهم. وهذه متغيّرات لا متناهية في علاقة العرب بالغرب تظهر، حينا، وتخفى، آخر. وتبدو في شكل سرعات لا متناهية تتحدّد مع سكونيّة عدم لا لون له وتنظّيم لفراغ صامت لا طعم له تجتازه دون أن يكون له طبيعة أو فكر.

هذا هو الزمن الصعب حيث لا يعلم العربيّ إن كان ذلك مكيدة العقل أو حيلة التاريخ, عناية اللّاهوت أو غفوة للنّاسوت, عقاب إلهيّ أو خطيئة بشرية. ولا يدري إن كان هذا الزمن الصعب مديدا جدّا أو قصيرا جدّا, قرونا وسطى جديدة أو نفحات من جحيم يوم القيامة. ليت شعري..!! إنّه إنسان عربيّ أخير في زمن رديء يحيا حياة الثكن. وهاهو يولي أدباره ويصحّر وجوده ويهادن أعداءه ويتصالح مع أضداده ويهجر دياره ويغمض أبصاره عن الظلم ويساهم في تصفية الأخيار ويغدر بالرّموز. بل الأدهى والأمرّ أنّه مازال يتعلّق بآراء منقوصة وقيم زائفة وينشد أحلاما فارغة لأنّ أقصى مايطلبه هو أن تنتظم أفكاره وتترابط وفق قواعد التشابه والمجاورة والسببيّة.

ومنتهى ما يطمح إليه العربيّ هو أن يجعل قليلا من النظام في أفكاره وأن يبصر قليلا من الضياء في دربه وأن يرسم بصيصا من الأمل في غده. ولكنّ عبث العابثين وجبروت المقتدرين وغطرسة المستكبرين لاتترك أفكاره تنتقل الواحدة منها إلى الأخرى حسب مقولتي المكان والزمان. ولا تسمح له باجتياز الكون نحو الخلود. ولا تشرع له التضحية بالدنيا من أجل الآخرة حتى لو كان ذلك في لحظة طائشة أو في برهة خاطفة.

وما هو مثير للانتباه أنّ هذه الجياد المجنّحة والديناصورات التي تنفخ النّار أتت على الأخضر واليابس وأكلت كل شيء بما في ذلك الأرجاء. فعمّت الفوضى في كل شيء من الحياة وسبّبت انخرام النظام في الأشياء وخراب العمران وهلاك العباد وذهاب ريح الحاضرة والتمدّن. وكلّ اعتقاد في وجود نظام ومؤسّسات وسيادة بالنسبة إلى الدول زمن السلم، هو مجرّد هراء وكذب يتلاشى ويتبدّد زمن الحرب.

إنّ كلّ ما يتمنّاه العرب، اليوم، هو أن يحتضن اليأس الآدميّ حكمته بين جناحيه. وهو ما يسمح بأن يولد من غسق الليل النّور وأن ينبلج الفجر عند اشتداد الأزمة وأن يكون الذهاب إلى

السماء سيرا على الأقدام على الأرض ممكنا وأن يصبح المرور إلى الجنّة تسلّقا لسلّم الأرواح المهدورة ظلما والنفس المغدورة بهتانا.

ويقتضي الانتصار للعروبة عودة إلى المنابت والينابيع الأولى. وحين تلتقي الأشياء بالفكر، تعترض الشهادة طريق الجهاد فيصبح المجاهد شاهدا على عصره وشهيدا من أجله حاضرا بجسده وروحه في الحقّ وبالحقّ. عندئذ، يعيد الإحساس العربيّ بالكرامة تكوّنه. وتنبثق المروءة بعد فقدانها وتصان الشهامة بعد أن أدبرت ودنّسها حزب الشياطين من الخاسرين. لقد آن الأوان للنشامى كي يتقدّموا بعد ذهولهم لتوافق أفكارهم اليوم مع الأحداث التاريخيّة محاربين هذه العولمة الظالمة التي تريد أن تمزّق قبّة السماء وأن تحطّم مسطّح المحايثة الذي أثّثه العرب للتفكير وتعقّل أمور دنياهم. وما يحمي العرب من الفوضى هو إيمانهم بأنّ ماضيهم يصنع حاضرهم ويستشرف مستقبلهم وأنّ أجسادهم علم ترفرف عليه أرواحهم التي تنبض بديمومة تواجدهم طالما أنّ سماءهم مازالت مرصّعة بالنجوم وطالما أنّ نجومهم هي مصابيح وجودهم تنير لهم درب الإسراء نحو مقدّساتهم .

هذا كلّ ما يطلبه العرب للمحافظة على بقائهم ولحفظ كيانهم ولترسيخ دورهم في بناء الحضارة الإنسانيّة ولكي يكونوا مناهضين حقيقيّين للعولمة وللكائنات الشيطانيّة والأفكار الإبليسيّة. فإذا كانت أرض الميلاد ووطن الكينونة هي المسطّح الذي ستعمّر فيه الحضارة مستقبلا وتتوالد فيه الفلسفة وتتكاثر فيه الأفكار. فهل يقدر العرب اليوم على مواجهة كل هذه التحدّيات وتحقيق قدَر الفكر واقتطاع جزء من الفوضى من أجل مقاومة العولمة وبناء مسطّح لثقافة ما بعد الفلسفة ؟

2/ بؤس الفكر العربيّ وحتميّة الاستئناف الحضاريّ:

"ثمّة شيء في الحاضر على غير ما يرام. وهذا ليس كما يجب أن يكون"[1]

بقي العالم العربيّ الإسلامي إلى حدّ الآن عالما تحكمه رؤية قروسطيّة متخلّفة تتخلّلها نظرة ماورائيّة سحريّة أسطوريّة إلى الوجود ومازال المرء ينتمي إلى ما قبل الأزمنة الحديثة يعيش وفق المعايير القديمة ويتصرّف بطريقة لا تبعد كثيرا عن ردود الأفعال السوئيّة. كما ظلّ الفكر جالسا على افتراضات صوريّة مستخدما حيلا لغويّة عقيمة وخائضا في مهاترات سفسطائيّة ونقاشات بيزنطيّة تحاصره الغيبيّات من كلّ جهة وتهزّه المغالطات من الدّاخل وتسيطر عليه النزعات الدغمائيّة والكليانيّة.

كما تبدو اليوم الفلسفة نفسها التي دشّنها الكنديّ وهذّبها الفارابي وابن سينا وطوّرها ابن رشد وابن خلدون في عصور المجد والازدهار بائسة مهجّرة إلى غير ديارها وغريبة عن أهلها. وهذا لا يعود إلى الموقع الذي تحتلّه بل إلى الوظيفة التي حادت عنها وإلى الدّور الذي أصبح يؤدّيه السفسطائيّون الجدد والمجادلون المتزلّفون، كذلك. فهم إن وُجِدوا يعيشون في حالة استقالة تامّة وغياب فظيع، يجهلون ما يدور خارج قصورهم المعرفيّة. يستعملون مفاهيم مجرّدة ولا يلتفتون الى استعباد الإنسان واستغلال الطبيعة وتهديد البيئة ولا إلى قيمة الحياة على الأرض. ولا يكترثون بصعوبات الحياة اليوميّة واستفحال الأمراض والبطالة والأمّيّة وسطوة الدعاية والإشهار على العقل وإفساده الذوق العامّ وتنامي مشاعر القلق والضياع بين الفئة الشابّة من المجتمع. إنّهم لم يخرجوا عن نظامهم الشمسيّ ولم يتنحَّوا عن برجهم العاجيّ ولم يتوقّفوا عن وظائف التبرير والتسويغ. ولم يعملوا من لأجل أن يكونوا مرآة عاكسة لمشاكل عصرهم شاهدين عليه وشهداء من أجل إنارة حقيقته. لذلك، هناك تباعد فظيع بين ما يعلنه الفكر العربيّ، اليوم، من وصفات وما يعد به من مشاريع، وبين ما يحدث في الواقع المعاش من مستجدّات ومصائب وما يحدث في حياة الناس من نوائب الدّهر وفواجع الزمان وما تظهر أمامهم من تحدّيات.

إنّ الثقافة برمّتها متخاذلة ومهزومة، وليس الفكر فقط. وهو ما يفسّر هجرة الأدمغة العربيّة إلى الخارج. وجليّ للناظر تخلّفُ البحث العلميّ في الساحة الجامعيّة وعزوف الرأسماليّة عن التصنيع الاستراتيجيّ وقلّة استثمار الحكومات العربيّة في المجال الفكريّ والعلميّ في مقابل الاعتمادات الكبيرة الموجّهة إلى قطاع الرياضة والفنّ والسياحة وتناقص عدد العلماء العرب الموسّمين دوليّا أوالحائزين على شهائد تقدير عالميّة منذ نجيب محفوظ وأحمد زويل.

[1] جاك دريدا: أطياف ماركس

ربّما يكون سبب ذلك العامل الخارجيّ وتنامي النزعة العنصريّة والتمييز والتمركز على الذات، وهو ما تعاني منه الثقافة الغربيّة. ولكنّ التطرّق إلى العامل الداخليّ مهمّ لتفسير هذا العجز، ذلك أنّ التجديد صار عند العرب عبورا نحو الوقوع بين براثن التقليد والإصلاح. وأصبح مطيّة من أجل التخريب والتفويت في المكاسب والثروات الوطنيّة. ولفظة الثورة اكتفت بأن تكون مؤنّث ثور هائج. ولم تحمل إلينا سوى الانقلابات العسكريّة والمشانق والتصفيات. ولم تكن مطيّة نحو بناء المشروع الحضاريّ المنتظر أو نقطة الوصل مع المستقبل والآخر العالميّ.

إنّ هذه الفوضى المعاشة والعزوف عن الابتكار وعدم الاكتراث بقدرات الطاقات الشابّة في ميدان التصنيع التكنولوجيّ والإفادة من علوم الحيل الميكانيكيّة والالكترونيّة يعبّر عن إضاعة ربّان السفينة مقود القيادة وانفلات الحبل الرّابط بين جميع الفئات والمكوّنات وفقدان الملّة البوصلة عندما أصبحت محتارة في أمرها؛ هل تعمل على تحضير الأرواح للحساب في الآخرة أم تعمل على استخدام الأجساد لصنع الحياة على الأرض؟

إنّ اللافت للنظر أنّ العالم كما ينظر إليه معاصروه لم يعد متساوقا ولا يحكمه منطق ولا يمكن اختزاله في قانون. وذلك نتيجة عودة اللامعقول وانفلات المكبوت من الرّقابة وتنامي العنف وتصاعد وتيرة النزاعات والصدامات وعولمة الحرب والقمع والاحتكار والاستغلال. وما تجدر ملاحظته أنّ هناك تناقضا بين حقيقة الفكر الذي يزعم أنّه امتصّ جميع أشكال اللامعقول عن طريق التنوير والتحضّر والتثقّف الذي مارسه تجاه ذاته، وبين حالة الفكر في هذا الموقع الذي يتميّز ببؤس ماديّ جماعيّ على صعيد الطبقات الرثّة وبؤس روحيّ على صعيد الأفراد الذين أصبحوا مجرّد هياكل عظمية منفصلة عن ذواتها تنعم بالسعادة الوهميّة والمتعة الماديّة، ولا تعي التعاسة الحقيقيّة والخواء الروحيّ، فكيف نستطيع إعادة المصالحة بين عالم الحقيقة وعالم الحياة؟

في الواقع تمثّل الحياة لحظة الوصال بين الفكر والزمن. وتمثّل الحقيقة برزخ الالتقاء بين الفلسفة والواقع إذ لولا الفلسفة لما وجدت حقيقة لهذا العالم. ولولا الواقع لفقدت الحقيقة الفلسفيّة كلّ مضمونها ولكانت مجرّد لغو وثرثرة لا فائدة منها. إنّ التفلسف الذي نبحث عنه في عصر العولمة هو خلق طريقة جديدة في التفكير والحياة وإيجاد نظريّة عامّة في الإبداع والتطوّر. لكن، قبل ذلك، ألا يجدر بنا أن نعرف كيف يتطوّر الفكر الفلسفيّ؟ وكيف ينتقل من وضع متأخّر إلى حال متقدّمة؟

إنّ فهم حقيقة تشكُّلِ الأفكار وهرميّتها يتمّ عبر الكشف عن آيات التجدّد والتطوّر التي يعرفها هذا المجال المميّز بالنسبة إلى الإنسان، وكذلك عن طريق تحديد الأشكال التي تختلف بها المنظومات والأنساق بعضها عن بعض، فتتميّز. ومن المعلوم بالنسبة إلى أصحاب الفطرة الفائقة أنّ الفكر هو الذي يصنع نفسه من خلال الإنسان وليس الإنسان هو الذي يصنع الفكر لأنّ الوجود

المطلق يقول ذاته من خلال الفكر. وما الأفكار المتعاقبة سوى مقولات الوجود المتعدّدة. وتاريخ الفكر بماهو تاريخ الوجود ليس من صنع الفلاسفة بل من صنع الوجود نفسه. والفلاسفة يكتفون بالبوح عنه. لكن، إذا كانت الفلسفة بنية أساسيّة للوجود، وإذا كان الفكر مجهول الاسم لا كاتب له، فكيف نميّز بين ماهو حقيقيّ وبين ماهو زائف فيه؟ وكيف ننتقل من القديم إلى الجديد؟

إنّ مهمّة الفكر هي قول حقيقة الوجود بالمرور من تصوّر ما هو كائن إلى النّفاذ إلى ما وراء الأشياء من أجل اكتشاف المعنى الأوّلي ومعانقة المطلق والكليّ لأنّ "الأفكار الفلسفيّة تتجلّى فيها أجلّ طاقات الشعوب وأثمنها وأخفاها"، كما يقول ماركس، ولأنّ "مَن يدير العالم هو هذه الأفكار المحمولة على أجنحة الحمام ومَن يثير العاصفة هو الكلمات التي لا صوت لها"، كما يقول نيتشه.

من هذا المنطلق، يقوم تاريخ الفكر على صراع من أجل الهيمنة بين الأنساق في مستوى الفكرة والمفهوم والمنهج والنظريّة أين يحاول كلّ نسق جديد أن ينقص من جاهزيّة الأنساق القديمة في التأويل وقدراتها على إحداث التغيير أو يلغيها. أمّا الفكر في حضارة اقرأ فيعاني من الرفض والإقصاء من طرف سلطة الرّأي العامّ التي تعتبره غامضا وصعبا ومصدر الجنون. ويعاني،كذلك، من مزاحمة السلطة الدينيّة التي لا يتردّد معظم فقهائها في اتّهامه بالتسبّب في الانحلال وتكاثر موجة الإلحاد.

ويتعرّض، أيضا، إلى ضغط توظيف السلطة السياسيّة التي تستغلّه في الصراع الاجتماعيّ من أجل تحويله إلى إيديولوجيا سلطويّة تفرض سياسة الأمر الواقع وتكرّس قيم السّلم والأمن والنظام على حساب قيم الحريّة والحقّ والعدل. ولنا في ما يحدث لفكر ابن رشد وابن خلدون وجلال الدين الرّومي من توظيف من طرف الأنظمة الحاكمة وبتوجيه من عرّابي العولمة لمحاربة دعوات التطرف والإيديولوجيّات التكفيريّة، خير أمثلة على هذا الاستخدام العنيف وهذا التوظيف السلطويّ الذي قد يؤدّي إلى تشويه هذه الفلسفات وتحريف معانيها ومفاهيمها وأفكارها والابتعاد عن روحها الثوريّة وإضعاف قدرتها على إحداث القطائع المعرفيّة والوجوديّة.

إنّ الفكر في الحضارة التي تخصّنا، إذا ما أراد أن ينهض من جديد وأن يكون له دور مستقبليّ، مطالب بأن يحطّم كلّ العقبات المنتصبة أمامه وبأن يفكّك حصون السلطة التي تحاصره عبر التحالف مع الناس والتغلغل في الجماهير والتعبير عن حاجياتها ومشاكلها حتى يتكوّن رأي عامّ معه لا ضدّه. ولن يكون له ذلك إلاّ بالالتزام بالحقيقة والوفاء لها. إضافة إلى ذلك، فإنّ الفكر العربيّ ملزم بأن ينقد الدين ويعقلن المجال الإيمانيّ ويعمل على تأويل رموزه ومجازه ومتشابهه بترجمتها في لغة مفهومة.

ينبغي كذلك أن يبذل جهده من أجل إعادة المصالحة بين الإنسان والمقدّس لأنّ الحياة دون غائيّة ودون مقاصد هي حياة غير جديرة بأن تعاش، أمّا الشرط الثالث فهو الابتعاد عن إيديولوجيا السلطة والاحتراس من النزعات الشموليّة والأفكار المحافظة والاصطفاف في خندق المعارضة والمجتمع المدنيّ والتعبير عن طموح الطبقة الناشئة في التغيير والعمل على ترجمة أحلامها في حياة أفضل في نظريّات علميّة تكون سلاحها الفكريّ من أجل الثورة.

لن يستوفي الفكر العربيّ هذه الشروط إلاّ بالانخراط في تجربة تفكير فلسفيّ جذريّة تقلب البنى والأحوال رأسا على عقب. ولن يوفيها حقّ قدرها إلاّ إذا أنشأ النظريّة وتوصّل إلى الفكرة وخطَّ المنهج الملائم وأبدع المفاهيم المناسبة لطرح مشاكله الأساسيّة. وهنا، قد يدرك الجميع أنّ ساعة التفلسف قد حانت. فما الجدوى من قدوم الفيلسوف في الوقت الرّاهن في حضارة اقرأ؟

ربّ وضعٍ في حاجة إلى مفكّرين حقيقيّين ينيرون المسالك المنطمسة ويُنطقون الألسن الخرساء ويخرجون الحشود من المتاهات الدّارسة التي سبّبها الدعاة الجدد وفقهاء التقليد وكهنة السوق ومحترفو حمل الحقائب السياسيّة، وضعُنا. ربّ زمانٍ بانت فيه البشرى بقدوم المتفلسف المنادي بأنّ ساعة التفلسف قد حانت وتحوّلت إلى مطلب مقضيّ وأفصح فيه الصبح عن أنواره وعن انبجاس عقلانيّة نقديّة من وراء ظهر العولمة الاختراقيّة التنميطيّة، زماننا. فهاهي الملّة تتعرّض للنكبة تلو النكبة. وهاهي العواصف تهبّ دون توقّف. وهاهي طبول الحرب تقرع بين الفينة والأخرى. وهاهو الموت يزفّ إليه مجّانا وبغتة كلّ إنسيّ. وهاهي الكرامة تُمتهَن والحريّة تصادر ونظام الرقّ يعود منمّقا. أليست مثل هذه الوضعيّات هي الشروط التوليديّة للقول البرهانيّ؟ أليست هذه الحالة هي الضروريّة لكي يولد الفيلسوف في حضارة اقرأ؟ ألم يعثر القوم بعد على الكبريت الأحمر والحلقة المفقودة بعد أن ملّوا عناء البحث؟

كلّ الظروف توفّرت وكلّ الشروط انعقدت وكلّ المناهج اتّبعت وكلّ الطرق سلكت، فلِمَ لم يظهر الشيخ الحكيم مطلاّ برأسه من عمق كهفه هابطا من قمّة جبله؟ فماذا لم يبق غير وجه الحقّ ملقىً على حافّة الطريق وما على محبّي الحكمة إلاّ التقاطه؟

كثيرة هي الإحراجات التي اشتدّت والمضايقات التي احتدّت والصعوبات التي شُخِّصت والإشكاليّات التي أثيرت والأسئلة التي طرحت طرحا دقيقا والأجوبة التي اجتُرّت. والآن نحن في انتظار القطرة التي تفيض خمرة الإبداع في العقول والقشّة التي تقصم ظهر العجز والتواكل وتزلزل مائدة البغض وتحرق أشواك اللسان وتداهم روح الخذلان. إنّ جميع المشاريع جرّبت وجميع الشعارات استهلكت وكلّ المشاعل رفعت. وهاهنا انطرحت وذهبت ذهاب الزّبد في البحر وذهاب الصوت في الريح. أليس ما بقي منها ومكث في الأرض هو ما ينفع الناس ويطيح بقصر الشرّ الجذريّ؟

لقد تغيّرت الأوضاع منذ ردهة من الزمان ومرّت الأزمنة فذهبنا يمنة ويسرة وسرنا في منتصف الطريق. ولم يشفع لنا تساهلنا ولا تشدّدنا واستشرقنا واستغربنا وتحالفنا مع الجنوب وهاجرنا إلى الشمال ولم نتقدّم قيد أنملة إلى الأمام. ولم نبرح مكان تخلّفنا. نظرنا إلى صورتنا عبر مرآة الآخر وتوقّفنا عن النظر إليه عبر مرآتنا. وصدّقنا مناهجه الموضوعيّة وحاولنا التجرّد من انطباعاتنا الشخصيّة، فابتلعتنا المقاربات الذاتيّة وعصفت بنا رياح المقاربات الصوريّة الباردة. وقمنا بالإحصاء تلو الإحصاء وزدنا تمركزا على أنفسنا وضياعا في العالم، أليست هذه هي علامات إطلالة فلاسفة آخرين أو نوع جديد من الكتّاب لهم أذواق وتصرّفات مختلفة عن عمّال حقيقة هذا الزمان؟

يبدو أنّ الوقت قد حان بالنسبة إلى كلّ شخص كي ينقطع عن الاهتمام بمزاياه الخاصة ورغباته الضيّقة وكي يمسك نفسه عن استشارة تفاهاته وفراغه ويمنح نفسه للجميع ويهتمّ بشؤون غيره. ويبدو، كذلك، أنّ الميقات قد جاء بالنسبة إلى كلّ شعب لكي يكف عن التذبذب بين الخوف والرّجاء وعن التردّد بين الأمل واليأس وعن التأرجح بين النهوض والتقهقر. عليه أن يحسم أمره دون رجعة ويقرّر مصيره بنفسه. لقد هلّ الزمان الذي يهبّ فيه ذووا الخصال النبيلة لكي ينصروا قيم الحقّ والخير والجمال، ويركّزوا إراداتهم على القضايا العادلة، ويتنازلوا عن تفاهات الحياة وحقارتها، ويرتفعوا فوق هذه الظروف البائسة والمشاعر الأنانيّة، ويطلبوا الكلّيّ المشترك والصّالح العامّ من أجل "أن نعيش في خير مع الآخرين ومن أجلهم في إطار مؤسّسات عادلة"[1].

أمّا أن يشعر الجميع بأنّ السماء ملبّدة بالغيوم وأنّ الهواء خانق وأنّ الوضع لا يطاق وأنّ الجدار آيل للسّقوط وأنّ العلاقات في المجتمع هي أوهن من بيوت العنكبوت، ومع ذلك يلتزمون الصمت ويظلّون في حالة سكون ويعتنقون عقيدة ضبط النفس ويكتفون بالأمل في حصول الكارثة وبتمنّي انهيار البنيان فإنّ ذلك قد يعرّضهم إلى مهالك هذا الانهيار ومخاطر حدوث الانفجار.

على هذا النحو، فإنّ تخيّل أزمنة أفضل وأكثر سدادا صار شعورا حيّا في النفوس. والتلهّف على ظروف أكثر صفاء أصبحت تدغدغ كلّ وجدان. والشوق إلى الارتفاع عن بؤس الواقع أضحى أكثر الانفعالات توزيعا بين الناس. وعندما نصل إلى الاقتناع الهادئ بضرورة حدوث شيء ما جديد في الفضاء العمومي الذي يخصّنا، فإنّه ينبغي على كلّ فرد ألاّ يخشى مصارحة نفسه والتحدّث إلى غيره بهذه الحقيقة الدامغة التي لا مجمجة فيها. وما ينقصه هو التسلّح بالجرأة والجسارة والشجاعة لينجز ما طلبه ضميره منه. إنّ التأجيل أو التعطيل أو

[1] بول ريكور: **العادل**، الجزء الثاني، تعريب: عبد العزيز العيادي ومنير الكشو، بيت الحكمة، قرطاج، 2003، ص360.

الالتفاف أو التراخي هي أمور لن تزيد الناس إلا إصرارا، فيأكل الشوق إلى التغيير قلوب الحشود على نحو أكثر وتستبدّ بهم الرغبة في رؤية ما هو أفضل.

لقد حصل إجماع اليوم بأنّ نسيج الواقع آيل للتمزّق. وساد قلق بخصوص تفكّكه بسرعة. ولا أمل في إيقاف هذا التدحرج إلاّ بإصلاح نمط التفكير الذي لدينا وإطلاق حركة السؤال الفلسفيّ من عقاله. والعدالة هي المعيار الوحيد الذي يسهّل علينا البتّ في هذا المطلب. والشجاعة هي القوّة الوحيدة القادرة على إزالة هذا التردّد. إنّها الفلسفة تعانقنا وتريد أن تبدأ خدماتها لواقعنا. فهل نحن على هذا القدر من الجحود ونكران الجميل بحيث ندير لها ظهورنا ونعاندها وندينها ونعزف عن استقبالها واستئناف مقالها؟ ماذا ينقص هؤلاء القوم حتى لا يشرعوا في التفلسف؟ ألم يأت في المأثور: "لا يقوم الإنسان باكتشافات جديدة إلاّ تحت تأثير سلطان الحاجة والضرورة"؟ إنّ المقصود بهذا القول هو أنّ بؤس الواقع لا يتطلّب التأمّل والتأويل بقدر ما يتطلّب الفعل والتغيير. وما قيمة الفيلسوف إن لم يؤهّل حياته لهاته الرسالة؟ فمن له الجرأة، في عصر الشموليّة الشبحيّة في الداخل والعولمة الاختراقيّة في الخارج، على أن يعيد للسؤال الفلسفيّ جرأته على النقد والقطع؟ وكيف نقدر على جعل الفلسفة في حضارة اقرأ تعود على بدء؟ ألا ينبغي أن يجمع الفكر عندنا بين هرمينوطيقا الذات وابستيمولوجيا التفسير وايكولوجيا العقل واتيقا الفعل انتشالا للمعنى من اللامعنى وإنقاذا للقيمة من كل توظيف براغماتي؟ هل يكفي إنتاج فكر مستقبليّ في ثوب العقلانيّة النقديّة لكي ننجز الاستئناف الحضاريّ المنتظر أم أنّ الأمر يقتضي ميلاد النمط الديمقراطيّ من الفلاسفة؟

3/ تناطح العرب والغرب:

"إن مستقبل المسلمين يتعلق بمدى قدرتهم على إعادة بناء عالمهم الروحي الأصيل وتجديد ثقافتهم، فالأوربيون الذين يتحملون مسؤولية تحطيم العالم الإسلامي وثقافته الأصلية المتميزة يجب أن يتواصلوا مع الإسلام ويسهموا في انبعاثه" [1]

إن ما حصل للعرب في زمن سطوة الغرب بعولمته الاختراقية تعجز كل الألسن عن قوله وتخفق كل العقول عن تصوره وتكل جميع القلوب عن تحمله فهو حدث جلل فاق كل اعتبار بحيث لا تقدر كل أشكال النقد والمعرفة والوعي ولا حتى أساليب التعرية والغربلة والزحزحة على رصد مغزاه وإدراك معناه وفهم مقاصده،فهذا الزلزال المروع الذي مادت له أرض المولد واهتز له وطن الكينونة هو في الحقيقة حرب مدمرة وكارثة كونية إن لم نقل طامة كبرى وزفير من نار جهنم أصاب العرب والمسلمين في زمن الابتلاء والامتحان.

إن الذي حصل ليس مجرد عدوان غير شرعي أو توسع كولياني امبريالي بل عاصفة هوجاء وانفلات لإرادة قوة شريرة من رباطها نتج عنه نكبة كينونية وتجربة خلع للكرامة بالمعنى الشامل للكلمة أدى بدوره إلى إخلال كبير بنظام القيم واختراق مدوي للدلالات حصل على إثره تدنيس للحرمات واعتداء على المقدسات رافقته فوضى في المفاهيم واضطراب هائل في المعاني.

رب وضع يخسر فيه التحليل النظري رصانته ويفقد فيه التناول الفلسفي جرأته وقدرته على التشخيص والنقد والتحليل ويتنحى القول العلمي عن موضوعيته وصوابه خاصة وأن صوت العقل قد توارى عن الأنظار وترك مكانه للعاطفة والوجدان ونظرا لأن السيف الحسام حل محل القلم والكلام.

رب حال من الانهيار والتداعي أدى إلى حدوث تفجير هائل في الثقافة استنفرت بمقتضاه حضارة اقرأ كل قواها الدفاعية وأعادت لغة الضاد تشغيل مدخراتها الرمزية من أجل التصدي والصمود ووقع توظيف الشعور القومي والانتماء الديني بغية الاستثبات في المعركة من أجل البقاء خصوصا وأن الصراع ليس من أجل المصالح ورسم الحدود بل هو من أجل الهيمنة ولضمان حق الوجود.

على هذا النحو كان التصدع الذي أصاب نظام العلاقات بين القيم بارزا وعميقا والتفكك الذي حدث للمعاني والأفكار هائلا ومدمرا وكان الجرح الذي حصل لأطر المعرفة الشرقية وأنظمة القرابة العربية غائرا ومؤثرا فلقد أصاب الذاكرة والجسد على السواء بحيث لا يقدر أحد على

[1] لويس ماسنيون

احتسابه وإصلاحه ويتعذر على الجميع علاجه ورأب صدعه ويحمل البعض مسؤولية ما حصل إلى تغطرس الغرب ونزعته الاختراقية التوسعية بينما يحمل البعض الآخر المسؤولية للعرب أنفسهم وخاصة ما هم عليه من ضعف وتشرذم ولكن الرأيان تناسى أن الإشكال ليس في الغرب لوحده ولا في العرب لوحدهم بل يكمن في العلاقة القائمة بينهما فهي أصل الداء وسبب البلاء.

وآيتنا في ذلك أن أي مشروع يسعى لدراسة طبيعة العلاقة التاريخية والحضارية التي وقعت وقامت الآن وهنا بين العرب والغرب سيصاب بالكلل والملل وأي بحث في أسباب نشوب العداوة والتنازع بين النحن والهم سيظل مجرد بحث نظري ومجرد كلام جميل على واقع مأساوي، زيادة على أن أي تفتيش عن طرق للتجاوز وأي تقصي عن شروط إمكان التصافي والائتلاف بعد تحول الاختلاف إلى خلاف هو محاولة يائسة وسير فوق الألغام يزيد من تعزيز درجة الاحتقان والكراهية بين الطرفين.

من هذا المنظور تبدو أية محاولة يقوم بها الفكر في هذه الأيام لإنقاذ المعنى من اكتساح اللامعنى والمضاد للمعنى هي مشي في دروب لا تؤدي إلى أي مكان وأي جهد يبذله الأشخاص لإيقاف تدحرج القيم وتقهقر الأخلاق وانحطاط السياسة هو جهد محتشم وخجول ورد فعل بارد ومنقوص على العاصفة التي بعثرت كل امكانية للعرب للتواجد في العالم وأفقدتهم البوصلة.

إن ما يربك المشهد ويزيد الأمر تعقيدا هو ما نلاحظه اليوم من توتر والتباس وغموض بين المعسكرين وما نراه من سوء فهم تحول إلى سوء تفاهم نتيجة الاحتكام إلى مجموعة من الأحكام المسبقة وتحريك مجموعة من العقد الدفينة المترسبة في الذاكرة الجمعية أدت إلى فهم سيء نتج عنها انعدام التفاهم بين الذوات في الداخل وبروز الفرق والمذاهب والاثنيات ورفض كل أشكال التواصل والحوار مع الخارج تحول بمقتضاه اللقاء إلى عدم اعتراف وإقصاء وتنازع ترجم ذلك ميدانيا في الحروب والمصادمات والمشاحنات والفتاوى التي تكفر الآخر وتسحب منه حق المواطنة الوجودية وقد ظهرت في أزمة الرسوم المسيئة للرسول محمد صلعم ومشكلة الحجاب الإسلامي في النظام الجمهوري العلماني الغربي.

من هذا المنطلق يجوز لنا أن نهتم بعلاقة الأنا بالآخر وندرس الجدل الكبير الدائر بين العرب والغرب ونحول اللقاء بين الإسلام والمسيحية واليهودية إلى موضع نظر ومحور انشغال ونطرح التساؤلات التالية: ما الذي يجعل من اللقاء بين العرب والغرب لقاءا تصادميا تنازعيا؟ لماذا يتعطل الحوار بينهما ويسود التوتر وانعدام الثقة؟ ماهي الأسباب والدواعي التي أدت إلى مثل هذه الكراهية والتباغض المتبادل؟ هل هي صورة الآخر عند الأنا هي التي أدت إلى مثل هذا التشاحن أم بحث الذات عن نفسها في الأنداد والأشباه عوض عن الأغيار والأبعاد؟ كيف يمكن اقتلاع أسباب العداوة والتباغض من جذورها في النحن والهم على السواء وننتقل من صدام

الثقافات وحرب الأديان إلى الحوار والتفاهم؟ أليست مغامرة فهم الآخر والتعرف عليه من أجل ربط جسور التثاقف معه هي مغامرة رهيبة وشائكة تتطلب التفتح والإبداع والاقتدار؟ فكيف التصافي والتنافي قائم بين العرب والغرب؟ ومن أين الإلف والائتلاف في ظل الخلف والاختلاف؟

ما نسعى إليه هو الانتقال من جبهات التنازع والتصادم بالكف عن تبادل الاتهامات والمواقف الاقصائية والعمل على استشراف آفاق التخاصب والتفاهم من أجل تحقيق العيش المشترك مع الآخرين ومن أجلهم في المعمورة في إطار مؤسسات عادلة.

أ- أسباب التنافي:

"ربما سرت العداوة في الأولاد كأنها بعض الإرث وربما زادت على ما كانت بين الآباء"[1]

لا جديد تحت شمس في العلاقة بين العرب والغرب، فالحال هي الحال باقية كما كانت وفي البدء كان الصراع بينهما وقد يستمر لأن الشروط قائمة وصيرورة الأحداث تترجم ذلك وتفسر هذه الوضعية بالاحتكام إلى دائرة السياسة والاقتصاد والتاريخ،فعلى مستوى سياسي هناك صراع بين الدول الغربية باعتبارها دول مركز وتقدم مع الدول العربية باعتبارها دول محيط وهامش من أجل السيطرة على المجال الحيوي ولعب دور مركزي في الخارطة الجيوسياسية للمنطقة وقد تجلى هذا الصراع في الاحتواء والاحتواء المزدوج للأنظمة والمعارضة من طرف دول المركز لدول المحيط وكانت قيمة السيادة على الأوطان من طرف الشعوب هي الخاسر الأكبر لأن العولمة لم تبق للدولة الأمة من وظيفة سوى الجباية والعمل على حماية رأس المال العالمي من أي اعتداء فتحولت بذلك من دولة عناية إلى دولة رخوة وفقدت أي قدرة على التدخل والتسيير والتوجيه والتحكم في القرار السياسي الداخلي لتترك المجال للمستثمرين كحكام حقيقيين يتصرفون في الشأن العام حسب أهوائهم ومصالحهم.

إذا انتقلنا إلى دائرة الاقتصاد نجد أن ما تزخر به المنطقة العربية من ثروات طبيعية ورأس مال بشري من كوادر وعقول وطاقات ويد عاملة رخيصة ومناطق بيئية ملائمة للاستثمار يجعلها محل أطماع من قبل الدول الغربية في ظل استعداد الأنظمة الحاكمة للتعاون والشراكة بإزالة الحواجز الجمركية وفتح الأسواق وتسهيل مرور رأس المال الغربي أحيانا دون قيد أو شرط،كل ذلك يجعل من المطمورة العربية غنيمة سهلة للاستعمار الغربي ويجعل الشعوب العربية تنظر إلى الغربي على أنه مجرد مستعمر طامع.

---

[1] أبو حيان التوحيدي- **الهوامل والشوامل**- تحقيق أحمد أمين والسيد أحمد صقر، القاهرة طبعة 1951، مسألة 49

على المستوى التاريخي هناك عراك وتحدى بين الشرق والغرب وتبادل للأدوار والمواقع فمرة يكون الشرق هو المبادر في قيادة الإنسانية نحو التمدن والتحضر مع بابل والفراعنة وفارس ومرة تنتقل المبادرة إلى الغرب مع الإغريق والرومان ثم ليأخذ العرب والمسلمون من جديد المشعل ويسيروا بالإنسانية نحو المزيد من الترشد والتطور ثم لينكفئوا على أنفسهم ويتحولوا إلى ملوك طوائف وتذهب ريحهم وتسطع شمس أوروبا وأمريكا لترمى كرة الحضارة بعيدا جدا وتتجاوز الأرض نحو القمر والمريخ وربما الفضاء الخارجي ولهذا السبب كانت العلاقة التاريخية بين العرب والغرب مشوبة بالتحدي الحضاري والبحث عن الريادة بالنسبة للبشرية وكل طرف يزعم الكونية وتجاوز الخصوصية.

عندئذ نستطيع أن نستخرج ثلاث أسباب جلية أدت إلى التنافي بين العرب والغرب وهي:

الصراع السياسي على السيادة والتنافس اقتصادي على الثروة والتحدي الحضاري من أجل الريادة.

بقي أن نشير إلى بعض الرواسب اللاهوتية والعقد النفسية والاختلافات الجينية المورفولوجية التي تحولت إلى عوائق ابستيمولوجية منعت كل تفاهم واتصال والتي يمكن أن نذكر منها التمركز على الذات واعتبار الهوية الحضارية هي المرجع بالنسبة لبقية العالم على مستوى الحقيقة والخير والجمال،علاوة على ذلك ثمة اعتقاد لدى الطرفين بأن العرق الذي ينحدرون منه هو العرق الأطهر والأنقى وأن بقية الشعوب منحدرة من خلائط أعراق وهي نتيجة تهجين بين عدة سلالات وبالتالي لا يصلح أي منها لقيادة العالم على المستوى الحضاري. العائق الثالث وهو الأكثر خطورة يظهر في الصورة السيئة المنفرة التي يتمثلها الطرفين عن بعضهما البعض فالغرب ينظرون إلى العرب على أنهم برابرة ومتوحشين وباحثي لذة والعرب ينظرون إلى الغرب على أنهم عجم وافرنجه وماجنين وآكلي لحم الخنزير والضفادع والى غير ذلك من الأوصاف والنعوت التي تندرج لها الجبين والتي تكون الغاية منها الرفع من شأن الذات والحط من منزلة الآخر وتحقيق توهم الرفعة والتعالي والتميز بالمقارنة معه. فكيف يمكن أن نحطم هذه الصور الزائفة ونفكك هذه العقد والأوهام حتى نضع حد لحالة العزلة والتقوقع ونقضي على جنون العظمة والتفوق؟

ب- شروط التصافي:

"أقسى عذاب يمكن أن يسلط علي هو أن أنعم وحدي بالجنة" غوته

قلما نصيب في زماننا هذا من هو مولع بالبحث عن مصاعب العلاقة بين العرب والغرب ويلهج بمسألة الغيرية في صميم قلعة الانية وينقب عن مشكلة الغيرية بعيدا عن التهم ويتزهد في العودة إلى الذاتية بشيء من الحكمة وقلما نعثر على شفاء السائل فيما بين الشرق وأوروبا من قضايا

ومسائل وربما يلزمنا هاهنا ما سماه العرب علوم الحيل بشرط أن ننقله من دائرة الصناعة والمادة لنطبقه على دائرة الحضارة والروح حتى ننخرط نحن العرب والمسلمون في تجربة الوعي التاريخي من أجل الإقامة في العالم والتعايش مع الآخر الإنساني ضمن مؤسسات عادلة.فكيف يمكن أن نحول سوء الفهم الجذري القائم بين العرب والغرب إلى تفاهم ميداني يضع حد للحروب والتباغض والتصادم؟ وهل تكفي تجربة تفهمية تأويلية متبادلة بين النحن والهم حتى نجفف منابع اللاتواصل ونقتلع منطق العداوة من جذوره؟

إن الذي يشجعنا للمضي قدما في هذا الطريق هو علاقات القرابة التي كانت قائمة بين المعسكرين باعتبار انتمائهما الجغرافي إلى الحالة المتوسطية وتقاسمهما تاريخ مشترك من التلاحق الفكري والتآنس التعلمي لقرون عديدة عبر خطوط التماس والرحلات الاستكشافية وتبادل المعارف والخبرات وإقامة المراكز التجارية المشتركة في الموانى والأسواق،وكذلك الاحتكاك بين اللغات المستعملة وعملية النقل والترجمة والتحويل التي تمت في العديد من الميادين حتى التشريعية والسياسية منها والتي أشرفت عليها مراكز مختصة وأحيانا تتم بطريقة عفوية طبيعية ومن خلال الكلام العادي للأفراد.

إن التصافي لن يخرج من دائرة الإمكان إلى دائرة الوجوب ومن دائرة المنشود إلى دائرة الموجود إلا بتوفر مجموعة من الشروط تعمل هي الأخرى على خلخلة جميع العوائق والعقد التي سببت حالة الصراع والتنافي ولن يتحقق إلا بالكف عن المطالبة بأن يكون الآخر على شاكلة الأنا أو أن تكون الأنا على شاكلة الآخر ولزومية النظر إلى مركزية الذات على أنها وهم ينبغي تبديده وجنون عظمة ينبغي العلاج منه وذلك بتفكيك شعارات العرق النقي والأمة المختارة والملة الموعودة واعتبارها مقولات فارغة وخير لا يرجى منه،ألم يقل كلود ليفي ستروس في كتاب العرق والتاريخ ما يلي:"**إن البربري هو قبل كل شيء من آمن بوجود البربرية ووصف بها غيره**".

علاوة على ذلك لابد من التوقف عن ذم النفس وجلد الذات والنظر بدونية إلى التراث والتقاليد والكف عن الانبهار بالآخر أو اعتباره مرجعية عليا في التقدم والتحضر أو محاكاته والعمل على تقديم صورة مشرفة عن الذات للآخر وبناء صورة عادلة عنه بالنسبة للذات. ثم ينبغي القيام باعتذار حضاري متبادل عن كل ما اقترف من ذنوب وتعديات من جهة ضد جهة أخرى عبر التخلي الطوعي والتلقائي عن مطلب الثأر والقصاص والاحتكام إلى مؤسسة الصفح والعفو وتوسيعها باتجاه الزمنية الوجودية التي تخص كامل سكان المعمورة. كما يجب التوافق على منظومة من مبادئ الاحترام والاعتراف التي تنصف الجانبين ويقع تبادلها وتوزيعها بشكل عادل

بين الفرقاء ثم القيام بالمماهاة بين حقوق الإنسان وحقوق الشعوب وذلك بالتوجه نحو البعد الكسموبوليتي العالمي مع احترام الخصوصيات والأنماط الثقافية الصغرى.

انه من الضروري أن يتحول علم الاستشراق أو علم الاستغراب من خدمة الذات العارفة إلى خدمة الموضوع المدروس والتوقف عن استعماله كوسيلة من أجل الهيمنة والاستعمار ومن اللازم إنهاء محاكم التكفير والتفتيش الدينية وإلغاء مقولات أهل الذمة والجزية وأبناء الجارية وأرض الميعاد والمسيح الدجال والتقريب بين الأديان والمذاهب باعتبار أن جوهر التقديس واحد وهي فكرة الألوهية ونظرا لأن مقاصد التأليه هو خدمة الإنسانية وتحقيق سعادتها الدنيوية وخلاصها الأخروي.

بقي شرط أخير يتمثل في تحويل اللقاء بين الثقافات من مجال للذوبان والانمحاء والتمازج التلفيقي أو التصادم والتطاحن إلى لقاء توليدي منتج للمعرفة والعلم والتقنية والحكمة العملية وكل وسائل الترقي والتقدم وذلك بالإيمان بالتعددية وحق الاختلاف وتنوع زويا النظر عند البشر حول المسألة الواحدة وتعادلها من حيث القيمة ،في هذا السياق ذكر التوحيدي في المقابسات:"وليس الحق مختلفا في نفسه بل الناظرون إليه اقتسموا الجهات فقابل كل واحد منهم من جهة ما قابله فأبان عنه تارة بالإشارة إليه وتارة بالعبارة عنه فظن الظان أن ذلك اختلاف صدر عن الحق وإنما هو اختلاف ورد من ناحية الباحثين عن الحق".

إن هذه الشروط إذا ما لم تحترم ويوفيها الطرفين حق قدرها فان التصافي الجزئي التدريجي لن يتحقق وستزداد الحروب الكارثية وستتضاعف المخاطر على الحياة في هذا الكوكب المهدد من كل الجهات، كما يجب أن يبادر الغرب باعتباره رائد الحداثة والتنوير ومفجر الثورة الرقمية ومبشر بالعولمة إلى الالتزام بهذه المتطلبات وذلك بأن يتوقف عن التحرش والتدخل في شؤون العرب ويعمل على مساعدتهم من أجل التخلص من التعثر الحضاري ويردم الفجوة الرقمية التي تفصل بينه وبينهم.

اذا لم يكن هذا عندئذ ليس للعرب من خيار في هذا الزمن الرديء سوى التواصل مع النار والانخراط في اللعبة القذرة والتصالح مع الخدعة والعواء مع الذئاب وقد تقتضي هذه العملية الاحتماء بالنصوص والإقامة في عالم الكلمات والاحتراق داخل الكتابة وتحويل الضاد من لغة فاشية تمحق متكلميها إلى فضاء مقاومة وتحرر يكون التوهج والتألق حروفها الأبجدية والخلق والكدح أفعالها الضرورية. فإذا أراد العرب اليوم أن يكونوا شاهدين على عصرهم صانعين لمستقبله فلابد أن يجوبوا الصحراء في قلب الظهيرة العظمى وأن يترحلوا عبر الفيافي العالية وأن يختاروا المغامرة مدخلا وقتل الهزيمة مخرجا وأن يشرعوا في كتابة نص بركاني حروفه مسنونة تنفيهم بعلامات من جمر، لكن أين هو الحق الإنساني المنصف و الموزع بشكل عادل

الذي يمنع هذه الكتابة الملتهبة من الانطفاء؟ ألم يكن التوحيدي محقا عندما قال كلمته الشهيرة: **لقد أشكل الإنسان على الإنسان؟** فمن سبب مشكلة للآخر اليوم؟ هل هم الغرب باستعمارهم وعولمتهم المتوحشة أم العرب بتقليدهم وتشرذمهم ونظرتهم الضيقة ؟ لكن إلى أي مدى تقدر اللغة بنبضاتها وحركاتها وألعابها على إماطة اللثام عن غوامض العلاقة بين العرب والغرب؟

الفصل الثاني:

حالة حضارة اقرأ في عصر نهاية الكتاب
أو العرب والكتابة من وجهة نظر علم نفس القراءة:

" قلْ لي إنّك تبدع أقلْ لك من أنت..."[1]

" إنّ قراءة كتاب هو بمثابة اتّساع للكينونة ..." [2]

[1] غوته

[2] غاستون باشلار

توطئة :

إنّي مقدم على استطراد طويل في موضوع قد أكل عليه الدهر وشرب حتى صار مبتذلا. ومع ذلك، فلا بدّ من الرجوع إليه حتى نقف على قيمة الثقافة ونتعرّف على قصة الحضارة وغاية النوع البشريّ. إنّ هذا الموضوع في ظاهره لا يثير أي إشكال ولا يزيد عن الإخبار, ينتمي الى منطق النصحوالموعظة الحسنة والإرشاد. ولكن في باطنه يستوجب التعقّب والتّدقيق ويتطلّب النظر والتّحقيق نظرا لما يثيره من قضايا ساخنة وما يتطلّبه من تعديلات جوهريّة وإصلاحات جذريّة. وهو نتيجة للمفارقات التي انبجست عن البون الشاسع الذي يفصل الحياة كما يحلم أن يعيشها الإنسان في الكتب وما تحفل به من تسام مطلق وألفة وقيم عادلة، وبين الحياة كما هي في الواقع وما تشهده من تجارب محرجة ووضعيّات قصوى وما يعلق بها من أشكال تسلّط واستغلال ومن بؤس وعنف وألم في إطار أنظمة مستبدّة وعولمة اختراقيّة ظالمة.

على هذا النحو، تكون الدعوة إلى اكتساب العلم وتحصيل المعرفة من خلال مطالعة الكتب والآثار بالانفتاح على اللغات الأخرى وبالنهل من الحضارات المغايرة هي بمثابة دعوة لقبول سياسة الأمر الواقع والخضوع لهذه العولمة المتسلّطة الظالمة وتبريرا لما ينبغي نقده وتفاديه.

من هذا المنطلق، يبدو التبشير بالكتاب وقيمته في حياة الشعوب من قبيل الأقوال التي تحمل في ذاتها بذور عدم تصديقها والتي تثير الاشمئزاز وتبعث على القرف والغثيان، إذ أيّ معنى للكتاب اليوم وقد تكاثرت المرئيّات وانهالت الصور من كلّ ركن تغشي أبصار الناس؟ ألم تنتقل البشريّة من الطور الشفويّ الملفوظ إلى الطور المكتوب المرقون، ثم إلى الطور المرئيّ المسموع؟ فما دلالة المطالعة والمرء لا يلقى من الوقت ما يكفيه لمواكبة سيل المعلومات المنهمرة على شاشات الأنترنت بشكل منقطع النظير؟

لقد ترتب على هذا الغزو المشهديّ وعلى سطوة الصورة تراجع عدد القرّاء وخسوف شمس المطالعة وتراجع قيمة الكتاب أمام تصاعد أسهم المرئيّ والصورة وظهور نوع من "الأمّيّة الجديدة" التي تتمثّل في جهل البعض قواعد استخدام الحاسوب من أجل التعلّم واكتساب المعرفة والتراسل عبر الأنترنت وفي عجز البعض الآخر عن الإبحار في عالم الواب.

لنحدّد بدقّة حقيقة المضيق الذي اصطدمت به الذات العربيّة ولننقل بصدق صورة واضحة عن المشهد المفزع الذي تردّت فيه حضارة اقرأ: لقد نشبت خصومة بين العرب والكتاب بحيث لم يعودوا يحصّلون سوى علم دون ثقافة، ومعرفة دون حكمة، ونظر دون عمل، وتقنية دون فنّ، وآلة دون صناعة. فانقلب عند هذه الحضارة سلّم القيم رأسا على عقب. وباتت قاب قوسين أو أدنى من الاضمحلال، إذ استوت بمقتضاها الأضداد وتكافأت الأدلّة بحيث لم يعد بالإمكان ترجيح طرف على طرف.

فبعدما كنّا من القرّاء والحفظة والكتبة نرى أنّ الحديث ذو شجون وأنّ "الكلام على الكلام صعب" ونربط بين مشقّة الكتابة وعسر الولادة، أصبحنا اليوم ننفر من الشعر العموديّ ومن قراءة كتب الأوّلين ونرغب في الكتب القصيرة التي تسهل مطالعتها ونستسلم للصور المدجّنة التي تعرض على الشاشات العملاقة وعلى واجهات المغازات.

العرب اليوم لا يقرؤون وإن قرأوا فما يقرؤونه قليل جدّا. والكتب لم تعد تسدّ رمقهم وتشفي غليلهم. والقراءة لم تعد لديهم شغف النفس العذب، بل صارت أمرا زائدا عن اللزوم. قد تدغدغهم فكرة مطالعة كتاب. ولكنّهم يقتصرون على الحلم به فحسب. ويكتفون بتلخيص أو بكلام الآخرين عنه. والسبب في ذلك لا يعود إلى ألاّ وقت فراغ لديهم بل لأنّ أنفسهم توبّخهم عندما يصلون إلى درجة القراءة حدّ التخمة. هاهنا نتحسّس المتاهة التي لا مخرج للعرب منها: إنّها يطوبيا القراءة, فهم قد ألقوا بالمطالعة وبالكوجيتو القارىء عرض الحائط ورموه في غياهب الأحلام واكتفوا بالكجيتو المتلقي المنفعل والسلبيّ الذي يقتصر دوره على المشاهدة والتأثّر والاستقبال دون بذل أيّ جهد وأيّ نشاط.

لقد عوّض العرب عبارة: " أنا أقرأ إذن أنا موجود" بعبارات: "أنا أحلم بكوني أتصفّح أوراق كتاب إذن أنا أعلو فوق حياتي اليوميّة المبتذلة وأعانق الوجود الحقّ أو بلغة أخرى: أنا أجيد استعمال الحاسوب وأتقن الإبحار في عالم الواب إذن أنا تخلّصت من الأمّيّة الجديدة واقتحمت فضاءات العولمة من الباب الكبير. و"لعلّ ما زاد الأمر سوءا أنّه سرى بين النفوس وهم القدرة على التأليف والنظم والكتابة. فتكاثر المفكّرون الجهابذة وانتشرت المشاريع الحضاريّة الكبرى. وازدادت أعداد دور النشر والتوزيع والمكتبات بلا فائدة ودون إضافة نوعيّة. بل هو مجرّد تراكم كميّ لا غير. بل صار إرسال كتاب ضخم الصفحات في قرص مضغوط صغير أو عبر الأنترنت، من خلال البريد الإلكترونيّ، أمرا يسيرا متاحا تجسيما لإرادة فائقة وترسيخا لمقدرة على صناعة الثقافة وتكريسا للانخراط في مجتمع المعرفة وفي منظومة المعلومات.

لكن ماذا يخفي تحوّل الإنسانيّة من الكلام الحيّ إلى النصّ المرقون ومنه إلى الصورة المعولمة؟ ألا يعني ذلك نهاية حضارة الكتاب وبداية حضارة الكتابة؟ ماذا عن هذه الكتابة المحنّطة السيّئة؟ ألا تحمل الموت وتستنزف الحياة؟ ألا تلد نصّا موؤودا يظلّ حبرا على ورق ؟ ألا تحجب عنّا الكتابة الحقيقيّة الأولى التي تعادل في جدارتها أصل القيمة وصوت الوعي والتي تمثّل في نفس الوقت "منشّطا للذاكرة وقوّة للنسيان"، كما يذهب إلى ذلك أفلاطون في محاورة فيدرس؟

إنّ أوّل ما يتبادر إلى أذهاننا من هذه الإحراجات هو إثارة الأسئلة التالية:

كيف خسرت ثقافة الكتاب كلّ علاقاتها بالكتاب؟ هل يعقل أن تتفشّى الأمّيّة مهما كان نوعها قديمة أو جديدة في حضارة تشكّلت مع أوّل فعل التزم بالأمر القطعيّ :اقرأ ؟

أين ذهب تعطّش العرب للبيان والتبيين وحبّهم للبلاغة والفصاحة والسّجع ولزومهم ما لا يلزم وتكلّفهم ماهو مضنون به على غير أهله؟ وماذا عن اعتنائهم بصناعة تسمية الأشياء بمسمّياتها وإسناد المعاني والدلالات للدوالّ والأفعال؟ فكيف اضمحلّ ولعهم الفطريّ بإعراب الكلمات ونظم القوافي؟

إن كان مقصودنا هو الخروج من هذا المضيق فإنّه حريّ بنا أن نستنطق، في المقام الأوّل، الظروف التي جعلت من الكتابة والمطالعة والمعرفة أدوات للخروج من الجهل إلى العلم ومن التخلّف الى التقدّم والتحرّر من الأمّيّة ودخول التاريخ وصنع الحضارة في الفترة الزاهية من حركيّة العقل العربيّ وتأثير ذلك على نظرة الإنسان العربيّ المسلم للعالم وللآخر ولذاته. ثم نشخّص، في المقام الثاني، إحرجات العولمة وتأثيرها على الثقافة العربيّة معرّجين على أسباب موت الكتاب وانحسار دور المطالعة مسلّطين الأضواء على فاصل الوجود المكتوب وانعكاسات غزو الصور للفكر وهيمنة المشهد على المقصد. وفي مقام ثالث، فإنّه علينا أن نبذل الجهد من أجل إزاحة الغشاوة عن الكتاب، وأن نحاول رفع الغمّة عن أمّة الفرقان بتلطيف الأجواء الإدراكيّة وتزيين الأروقة الوجوديّة وبسط المسالك وتمتينها لتحقيق مصالحة بين العرب والمطالعة. وديدننا في ذلك أن يؤدّي الحبّ والوجدان والشوق والإحساس والفهم والتذكّر أدوارا أولى في حفز الهمم وإيقاظ النفوس.

1- فوائد المطالعة في عصر سيادة الكتاب:

" الكتاب هو المعلّم الذي إن احتجت إليه لم يخفرك.

الكتاب يُسمِع الصمّ ولو كانوا لا يعقلون ؟"

" أي إفادة تجلبها لنا الكتب الجديدة ؟

كم أتمنّى أن تسقط عليّ في كلّ يوم من السماء سلال مليئة بالكتب, وهكذا منذ الصباح الباكر وأمام الكتب المتراكمة على طاولتي أقدّم لإله القراءة صلاتي ـ صلاة القارىء الملتهم !

أعطنا كفاف يومنا..."[1]

قيل: "كلّ شيء مقدّس ينبغي أن يكون في مكانه "والكتاب في حضارة اقرأ هو شيء مقدّس. ولذلك ينبغي أن يكون مالكا لجميع حقوقه وحاصلا على كلّ مستحقاته. أمّا عن المطالعة وأنّها غاية ما يتشوّقها كل إنسان وأنّ كلّ من ينحو بسعيه نحوها فإنّما ينحوها على أنّها كمال له، فذلك ما لا يُحتاج في بيانه إلى قول إذ كان في غاية الشهرة وما لا يحتاج برهانه إلى بيان.

لقد قيل طلب العلم فريضة لأنّ العلم يجلو العمى عن قلب صاحبه وإن كان الخبز غذاء الجسم فإنّ العلم غذاء العقل. ولهذا، لا غنى أفضل من العلم ولا حيلة خير من الأدب, فإن كان الأحمق لا

[1] غاستون باشلار، **شاعريّة أحلام اليقظة**، ترجمة: جورج سعد، المؤسسة الجامعيّة للنشر والتوزيع، بيروت، 1993، ط2، ص 27

يجد لذّة في طلب الحكمة فإنّ العاقل ينبغي له أن يلتمس ما يجد إليه سبيلا وأن يطلب بزجاجة عقله شيئا نفيسا. وينبغي أن يشاور عقله إذا ما تحيّر في أمر ما ويلازم العلماء رجاء الاستفادة. فمن كثر أدبه كثر شرفه وإن كان وضيعا وساد وإن كان غريبا, كما أنّ كلّ شيء إذا كثر رخص إلاّ العقل فإنّه كلّما كثر غلا ثمنه وارتفع قدره.

على الرغم من أنّ "الله يؤتي الحكمة من يشاء"، فإنّ من يطلب العلم يجد، ومن يجتهد في البحث عن المعرفة يحصل على قدر مرضيّ منها. فهو يعتصم بالكتاب مرشدا له ويحسن أن يتخيّر أوقات القراءة والتأليف وأن يكون قليل الهموم وخاليا من الغموم حتى ينتبه للعبر ويسترشد بالمواعظ الحاصلة من المطالعة وحتى يستأنس بلذيذ الحكايات وغريب الأخبار ويصبح مهيب الطلعة وصادق النظرات وسديد الرّأي لأنّ من طلب الراحة وجد المتاعب، ومن جدّ وجد. وقد قالت الحكماء: النشاط يورث الغنى والكسل يورث الفقر والشراهة تورث المرض والعلم والأدب كنزان لا ينفدان وسراجان لا يطفآن وحلّتان لا تبليان. وهكذا، فإنّ علما لا ينفع كدواء لا يشفي. وأفضل العلوم ما هذّب الأخلاق ورفع همّة النفس عاليا. فإن كان الأدب حلّة شريفة فلا بدّ من اتّخاذه زينة وحلية جميلة.

ليس من المستحسن أن يتكلّم القارىء بين يدي الكتاب من غير داع لأنّ من كثر كلامه كثر خطؤه ولأنّ المرء مخبوء تحت لسانه متى تكلّم عُرِف على حقيقة ما أبطنه، فعلام يلقي الكلام على عواهنه؟ ورغم أنّ بعض الكلام أقطع من الحسام إلاّ أنّ خير الكلام ما قلّ ودلّ وأحسنه ما صدق فيه قائله وانتفع به سامعه. إنّ العاقل هو من يحبّ مطالعة الكتب والقصص الممتعة في أوقات الفراغ. فهو المولع بحكايات الأبطال والعجيب الخلاّب لما فيها من العلم والوقائع التاريخيّة ومن مسامرة وإمتاع. ومن كان يقرأ كتابا كان بيده سراجا يستضيىء به في الدّجى. لذلك قيل في المأثور: "دونك الكتاب إنّه خير جليس فإن كان شعاع الشمس لا يخفى ونور الحقّ لا يطفأ فإنّ فائدة الكتاب لا تطمس والثمرة القصوى من المطالعة لا تحجب". كما قال جالينيوس : إيّاك والاستمتاع بشيء لا يعمّ نفعه والمطالعة هي خير عامّ ومنفعة تشمل الجميع. ولهذا كانت في ثقافة العرب فرض عين وواجبا فرديّا لأنّها فنّ عزيز المذهب جمّ الفوائد شريف الغاية. وهي لذلك أصليّة في الحكمة وعريقة وجديرة بأن تعدّ في علومها والمسالك المؤدّية إلى تحصيلها. بل إنّه يسعنا القول: إنّ هذا بالذات هو الذي يجعلها مقدّسة. وأيّ إلغاء لدور الكتاب وأيّ تعطيل لفعل القراءة يجعل نسق العالم ومنطق الحياة في خبر كان.

يقول الجاحظ في رسالة الجدّ والهزل : "إنّ الكلام إنّما صار أفضل من الصمت لأنّ نفع الصمت لا يكاد يعدو الصامت ونفع الكلام يعمّ القائل والسامع الغائب والشاهد ،الرّاهن والغابر.

وممّا يدلّ من فضل الكلام على الصمت أنّك بالكلام تخبر عن الصمت ولا تخبر بالصمت عن فضل الكلام. ولو كان الصمت أفضل لكانت الرسالة صمتا ولكان عدم القرآن أفضل من القرآن"[1].

غير أنّنا رغم كلّ هذا لا نعود الى تبنّي الأطروحة الدّارجة التي لا ترى في المطالعة سوى شكل خجول متعثّر من أشكال التعليم والتربية يكون من الأفضل أن نضعهما متوازيين الواحد بإزاء الآخر. فإن كان معنى التربية يشبه "فعل الفلاّح الذي يقلع الشوك ويخرج النباتات الطفيليّة من بين الزرع ليحسن نباته ويكمل "[2] فالمطالعة تحقّق نجاحا أفضل من ذلك الذي تحققه التربية لأنّ التربية قد تكون بالعسف والقهر والعنف والتعليم قد يكون بالتأديب وهو ما يوقع الإنسان في قبضة الكسل والكذب والارتكاس. أمّا المطالعة فهي إحساس الفرد بانتمائه إلى عالم الحلم والقيمة والمثال، تحقّق الحريّة والسلام الداخليّ. وهي تستجيب لمبدإ: علِّمْ الأطفال وهم يمرحون. وفي هذا الإطار، يقول ابن خلدون في المقدمّة : "ومن كان مرباه بالعسف والقهر من المتعلّمين أو المماليك أو الخدم سطا عليه القهر وضيق على النفس في انبساطها وذهب بنشاطها ودعاه الى الكسل وحمله على الكذب والخبث وهو التظاهر بغير ما في ضميره خوفا من انبساط الأيدي بالقهر عليه وعلمه المكر والخديعة لذلك وصارت له هذه عادة وخلقا. وفسدت معاني الإنسانيّة التي له من حيث الاجتماع والتمدّن وهي الحميّة والدافعة عن نفسه أو منزله وصار عيالا على غيره في ذلك. بل وكسلت النفس عن اكتساب الفضائل والخلق الجميل, فانقبضت عن غايتها ومدى إنسانيّتها فارتكس وعاد أسفل سافلين."[3]

لقد دعا عشّاق الحكمة العرب إلى الإكثار من مطالعة الكتب. وبذلوا الجهد في ترغيب النفوس في العلم. وبيّنوا الأنفع منه إذ يصرّح ابن المقفع في الأدب الكبير والأدب الصغير: "حبّب إلى نفسك العلم حتى تلزمه وتألفه ويكون هو لهوك ولذّتك وسلوتك وبلغتك. واعلم أنّ العلم علمان: علم للمنافع وعلم لتذكية العقول. وأفشى العلمين وأحراهما أن ينشط له صاحبه من غير أن يحضّ عليه هو علم المنافع. وللعلم الذي هو ذكاء للعقول وصقالها وجلائها فضيلة منزلة عند أهل الفضيلة والألباب. ولمّا كان العمل من غير علم هراء والعلم من غير عمل جنون فإنّ همّة العاقل العالية هي المطالعة لصرف الروح في الطاعات قبل فرارها من الجسد بالموت."

ينصح الغزالي بضرورة بذل الجهد في طلب العلم بقوله: "أيّها الولد كم ليال أحييتها بتكرار العلم ومطالعة الكتب وحرّمت على نفسك النوم لا أعلم ما كان الباعث فيه إن كان نيل عرض الدنيا وجذب حطامها وتحصيل مناصبها والمباهاة على الأقران والأمثال فويل لك ثم ويل لك. وإن

---

[1] الجاحظ أبو عثمان، **الرّسائل**، دار الجيل، بيروت، 1991

[2] الغزالي أبو حامد، **مجموعة رسائل**، دار الفكر، بيروت، ص259

[3] ابن خلدون عبد الرحمان، **المقدّمة**، دار الجيل، بيروت، ص597

كان قصدك فيه إحياء شريعة النبيّ وتهذيب الأخلاق وكسر النفس الأمّارة بالسّوء فطوبى لك ثم طوبى."[1]

إذا كان المصرّح به في هذا القول يفيد أنّ الغرض من المطالعة ليس نيل المنافع وتحقيق الشهرة وتكديس الثروة، وإنّما صلاح النفس وكمال الذات وتربية الطبيعة، فإنّ المسكوت عنه والضمنيّات التي تستّر عنها تهمس بأنّ هناك شيئا رائع العذوبة في دراسة الكتب، لأنّ مجرّد قراءة تعطي اسما لكلّ الكائنات. وتمنح فكرة لكلّ الأسماء. وتُمِدّ كلّ الأفكار بعاطفة وذكريات. وتحثّ على التفكير والاعتبار وعلى الاتّعاظ والازدجار وعلى التعرّف والتبيّن وعلى التوقّف والتذكّر.

إنّ الكتاب موعظة وتعريف وتفقّه وتنبيه، جُعِل حكمة بإزاء عيون الناظرين وتجاه أسماع المعتبرين. وهو يسمح للفكر بأن ينشئ الخواطر ويتجوّل بأهلها في المذاهب، ينبّه الغافلين ويذكر الساهين. والكتاب يمنح صاحبه تعظيم العوامّ وصداقة الحكّام، ويمكّنه من المال والجاه. في هذا الإطار، يقول الجاحظ، في رسالة الجدّ والهزل: "علمت أنّ الدرس لليل وأنّ الانقطاع للنهار وأنّ الكتاب لا يقرأ إلاّ ليلا والنيران زاهرة والمصابيح مقرّبة. وعلمت أنّ كلّ من ضعف بصره وكلّ نظره فإنّه أقرب مصباحا وأعظم نارا، وأنّ المحرور المحترق والمجرور الملتهب واليائس المتهافت إذا كان صاحب كتب ودرس أنّه لا يجد بدّا من الصبر على ما يحرقه ويعميه أو الترك للقراءة فيهما حظ لمختار..."[2] فالقراءة شغف النفس العذب تخلق كلمات تقول كلّ شيء. وتجعلنا نتكلّم لغة قديمة وأفكارا خالدة بكلمات جديدة. هذه الكلمات تتلقّى كثافة معيّنة من التعبير بنقل المعاني من الإنسانيّ إلى الإلهيّ، ومن الأحداث الملموسة إلى التأمّلات الكونيّة والعبر السرمديّة.

هكذا، فإنّ قراءة كتاب هي بمثابة اتّساع للكينونة وتحرير للعالم وتعميق له. وفعل القراءة هو الذي يكون به الإنسان إنسانا تجسيدا لائتمار الوجود باللوغوس تعميقا لتعطّشه إلى العلم ورغبته العارمة في المعرفة وحبّه الواله للاطّلاع.

يعبّر دريدا عن قيمة القراءة في كتابه الغراماتولوجيا بقوله: "إنّ تعلّم القراءة والكتابة في كتابة الأبجديّة هو وسيلة لحيازة ثقافة لا متناهية نعجز عن تقديرها حق قدرها. ذلك أنّ الفكر بابتعاده على هذا النحو عن المشخّص الحسيّ إنّما يركّز انتباهه على اللحظة الأكثر شكليّة ألا وهي الكلمة المصوّتة وعناصرها المجرّدة، فيساهم بصورة جوهريّة في تأسيس أرضيّة الداخل في الذات وتنقيتها..."[3] إذ ثمّة تماهٍ بين الاستجابة للأمر القطعي" اقرأ " والكوجيتو العربي: "أُنظرْ تجدْ ". وثمّة تناغم وتجاوب بين المنشور اللغويّ والمنشور الوجوديّ بحيث أنّ الأمّة بقدر ما تقرأ بقدرما

[1] الغزالي أبو حامد، **مجموعة رسائل**، دار الفكر، ص259 .
[2] الجاحظ أبو عثمان، **الرّسائل**، دار الجيل، بيروت 1991، ص246.
[3] جاك دريدا، **الكتابة والاختلاف**، ترجمة كاظم جهاد ، دار طوبقال للنشر، الدار البيضاء،1988، ص127

تتعلّم وتذوب لهجاتها وتنتقل من مرحلة الثقافة الشفويّة وسلطة الكلام إلى مرحلة الثقافة المدوّنة وسلطة الكتابة.

لقد أعطى الجاحظ أهميّة للكتاب في عصر كان الناس فيه يؤثرون السماع والأخذ من الأفواه على مطالعة الأسفار والمنافسة في دواوين العلم. ولا يحفلون بالتقييد والتسجيل كثيرا. فوجّه أفكار أمّته نحو ترغيبها في الكتاب ليكون للناظر فيه كلّ ساعة ما يستقي من معينه. وقد نصح قومه بأن يتناغوا في اقتناء الأسفار ويتباروا في الاعتماد على ما تدّخره من الدّرر الغوالي حتى تنشط حركة التأليف وحتى تبقى الكتب لمن يتلوها أصحّ مرجع على الدوام. لذلك، قال الفاروق عمر: "تفقّهوا قبل أن تسودوا". وقال ذو الرمّة لعيسى بن عمر: "أُكتب شعري فالكتاب أحبّ إليّ من الحفظ لأنّ الأعرابيّ ينسى الكلمة وقد سهر في طلبها ليلته فيضع في موضعها كلمة في وزنها ثم ينشدها الناس والكتاب لا ينسى ولا يبدّل كلاما بكلام"[1].

لكأنّ الكتاب هو المُدخِل إلى الحضارة والمُخرِج منها، أيضا. ولا يكون الاستطراد ساعتها سوى حديث كان يمكن الاقتصاد فيه، بل يكون قصد شوق تشدّ إليه الرّحال، إذ بين البحث عن وسائل لتبليغ الأفكار كتخطّ لحدود العزلة وخروج من عدم الحاجة والطغيان على المجال الخاص الذي تتركه الحياة المدينة للآخر، يمتدّ المكان الذي يحتلّه الكتاب حاكيا بذلك قصة المجتمع عارضا بذلك مشاهد تكوّنه ما يكاد يلهيك عن التاريخ وأصله. فذاك عين الفائدة من الكتاب والثمرة القصوى من المطالعة وفي المثوى يكمن دور القراءة في الحثّ على التفكير .

في هذا الإطار يعلن ليفناس في كتابه (الأخلاق واللانهاية) : "أرى أنّ المرء إذ يذهب في الكتب لا يقدّر حقّ التقدير مرجعيّة الكتاب الأنطولوجيّة لما هو إنسانيّ. ومن المرجّح أنّ المرء لا يبدأ في التفكير بمجرّد تعرّضه لصدمات ورجّات أو معايشته وضعيّات قصوى، بل عندما تدفعه الأسئلة الناتجة عن هذه الرجّات على التأمّل وتحثّه على التأويل. ولكن، حقيق بنا أن نجزم بأنّ المطالعة هي التي تحثّ المرء على التفكير لأنّ المرء لا يتعلّم في الكتب الكلمات والمعاني فقط، ولا يطّلع على الأخبار والمعلومات بل إنّه يحيا فيها الحياة الحقّ."

على هذا النحو، فإنّ الكتاب لا يمثّل فقط طريقا للتعلّم ولا مجرّد أداة من أدوات المعرفة بل هو كيفيّة لوجود الإنسان ومسلك إيتيقيّ في الحياة، لأنّ ما يحصل لنا عند مطالعتنا للكتب هو الترفّع عن واقعيّة انشغالنا بأنفسنا وتجاوز اهتمامنا بمعيوشنا اليوميّ لننفتح على الآخر ونلتقي بالمغاير ولننخرط في عالم من الأفكار والقيم ترفض ما هو موجود وتسعى إلى إنجاز ما هو منشود. وآيتنا في ذلك أنّ المطالعة فنّ في القراءة وأنّ القراءة فنّ في التفكير. والتفكير يحدث عندما تجري الذات

[1] الجاحظ أبو عثمان، **كتاب الحيوان**، ، دار المعارف، سوسة، تونس. ج2

مع ذاتها حوارا على شكل أسئلة وتجيب تارة بالإيجاب وطورا بالنفي، وعندما تصل إلى قرار تسمّيه حكما عقليّا.

من هذا المنطلق يقول الجاحظ: "والكتاب هو الذي إن نظرت فيه أطال إمتاعك وشحذ طباعك وبسط لسانك وجوّد بيانك وفخّم ألفاظك وبحّح نفسك وعمّر صدرك، يعطيك بالليل طاعته بالنهار وفي السفر طاعته في الحضر. وهو المعلّم الذي إن افتقرت إليه لم يحقرك وإن قطعت عنه المادّة لم يقطع عنك الفائدة. وإن عزلت لم يدع طاعتك وإن هبّت ريح أعدائك لم ينقلب عليك. ومتى كنت متعلّقا منه بأدنى حبل لم يضطرّك معه وحشة الوحدة إلى جليس السوء."[1]

ولمّا تأكّدت لدينا قيمة الكتاب ودور المطالعة في رفع الجهل وترسيخ التمدّن ودفع ضروب الكسل والعجز، كيف نفسر تراجع دوره اليوم في عصر العولمة أمام تضخّم الصورة وسطوة المرقون؟ وما هي أسباب العزوف عن القراءة؟ وما هي أسباب ولوجنا عصر نهاية الكتاب وبداية الكتابة؟

II) خسوف شمس المطالعة في عصرعولمة الصورة ونهاية الكتاب:

"إنّ الكتابة، التي يبدو من مهامّها تثبيت اللغة، هي عينها التي تغيّرها. فهي لا تغيّر كلماتها بل عبقريّتها، إنّما تعوّض التعبير بالدقّة. فالمرء يؤدّي مشاعره عندما يتكلّم وأفكاره عندما يكتب. فهو عند الكتابة ملزم بأن يحمل كلّ الألفاظ على معناها العامّ. ولكنّ الذي يتكلّم ينوّع من الدلالات بواسطة النبرات ويعيّنها مثلما يحلو له..."[2]

"إنّ الفيلسوف الذي تطوّر تفكيره بكامله من خلال الموضوعات الأساسيّة لفلسفة العلم والذي تابع الخط الرئيسي لعقلانيّة العلم المعاصر النشطة والنامية عليه أن ينسى ما تعلّمه وأن يتخلّى عن عاداته في البحث الفلسفيّ إذا كان يرغب في دراسة المسائل التي يطرحها الخيال الشعري. ففي هذا المجال لا أهميّة للماضي الثقافيّ. إنّ الجهد الطويل في تجميع أفكاره وبنائها عديم الفائدة هنا. عليه أن يجيد التلقّي؛ تلقّي الصورة بمجرد أن تظهر: إذا كان لا بدّ من وجود فلسفة للشعر فعليها أن تظهر وتعيد الظهور خلال شعر ذي دلالة عبر التزام كليّ بالصورة المنعزلة. وحتى تكون أكثر دقّة، فإنّ ذلك يجب أن يتمّ في لحظة الانتشاء بطزاجة الصورة"[3]،

في حياتنا المعلومة هذه، حياة التمدّن في العصر ما بعد الصناعيّ تحتلّنا الأشياء. وتهجم علينا الصور من كلّ النواحي وتُضَخّ المعلومات في حواسيبنا. وتستعمر المرقونات النصيّة مرئيّاتنا. فتُحتَلّ الأجواءُ وتُصَمّ الآذانُ وتنبهر الأعين ليصبح ما هو افتراضيّ واقعيّا وما هو واقعيّ افتراضيّا. ولم يعد استخدام الصور يعتبر تميّعا في نظر الفكر المفهوميّ لأنّه لم تعد هناك مسافة

---

[1] الجاحظ أبو عثمان، **كتاب الحيوان**، ، دار المعارف، سوسة، تونس. ج2

[2] جون جاك روسو، **محاولة في أصل اللغات**، الدار التونسية للنشر، 1985، ص44.

[3] غاستون باشلار: **جماليّات المكان**، ترجمة: غالب هلسا، كتاب الأقلام، دار الحريّة للطباعة، بغداد، 1980 ص18

بين النشاط المفاهيميّ والنشاط التخيّلي والتصوريّ. فالصورة تستطيع تقديم مادّة للمفهوم والمفهوم يؤدّي إلى استقرار الصورة ويخنق فيها الحياة.

هنا، مرّة جديدة، تستطيع الصور كلّ شيء؛ صور الموادّ تصبح هي الجوهريّة وتنهي السجال الذي كان دائرا بين التخيّل والتفكّر وبين التلقّي والإبداع. ولكن، ها هو الانهيار يأتي ما إن ينتهي النجاح الأقصى لغزو الصور. وها هو الواقع يفقد واقعيّته، والأشياء تفقد شيئيّتها تحت تأثير هذه الدرجة من العظمة والقوّة والجاذبيّة التي تمارسها الصور. وهاهي الروح ينتابها انطباع تخفيفيّ جيّد يخترق النفس والجسد معا. ويغدو مصير الحياة، ولو للحظة، تحت رحمة عالم الصور لأنّ عالم الصورة هو عالم الرّوعة والعظمة يولد من صورة كونيّة معظّمة ليست مأخوذة ببساطة من العالم بل تتخطّى العالم بشكل أو بآخر إلى أبعد ممّا هو مدرك حسيّا. إنّ صورة الانعاس هي صورة مطابقة للأصل وهي صورة باهتة عن الكينونة, فكيف يمكن أن تتغذّى الكينونة الإنسانية من صورة منسوخة وافتراضيّة؟

هكذا، فإن الصورة لا ترتقي إلى مستوى كشف العالم، بل تقحمه في التقبّل السلبيّ وتدشّن المسلك الذي يلقي بنا أمام انطولوجيا التخيّل التكراريّ. إنّ صورة كهذه تجمع كلّ شيء و تقول كلّ شيء في مشهد واحد. وتحمل معلومة جديدة. ولكنّ وقعها هو دوما نفسه. وقد تجد فينا رجع صدى، ولكنّه لا يدوم إلاّ برهة من الزمن. ويضمحلّ عندما تسيطر الصورة على الفكرة والمعلومة على المعنى. فإنّ عالم النظرة يتجاوز عالم الكلمة. وإنّ ثنائيّة المنظور إليه/ النظر، الباث/ المتقبّل تحلّ محلّ ثنائيّة الصوت والنغم والذات والموضوع. وليس يهمّ مضمون الرسالة التي يقع تبادلها. الأهمّ أنّ الموسيقى لم يعد لها سلطان على القلوب وأنّ البيان لم يعد من قبيل العجب العجاب الذي يحرّك الخواطر ويُنهض العزائم.

وبالتالي، حدث تحوّل ومنعرج في المشهد. فبعدما كانت الصورة مدفونة بين دفّتي الكتاب أصبحت الكتب مخزونة داخل برمجيّات المرئيّات. وأصبح كلّ ما يبرق يرى وكلّ ما أنظر إليه ينظر هو بدوره إليّ، وكأنّنا أمام لعبة المرايا المتعاكسة التي تعكس تكوّن الوجود من ألف سطح ومشهد. فكأّن العالم أعدّ منذ الأزل لكي يرى. وكأنّ الإنسان نفسه أصبح مرآويّا يعيش في نسق من الرموز وفي كوكب من الصور والمشاهد، حكم عليه القدر بأن يترك عينيه دوما مفتوحتين غير أنّ هذا الإنسان الرّائي يخشى نظرة الآخر وترهبه عدوانيّة النظرة الثاقبة إذ هناك عيون سيّئة تعتقد نفسها حائزة على قوّة تدمير ضدّ الأشياء وضدّ البشر كذلك. الإله الرّائي اللّامرئيّ خلق النظرة لنفسه وجعل للإنسان عينين لهما نظرة ثاقبة. وتمتّع بقوّة كشف تسرق أضواء العالم لنفسها لتراه أكثر من رؤيته لنفسه. ولهذا السبب تسمّى العين حدقة العالم أو روحه الموجّهة التي ترى كلّ شيء

ما عدا من وهبها مصدر الرّؤية. هكذا أضحت العين مركز ضياء وشمسا إنسانيّة تشعّ بضوئها على الأشياء المرئيّة جيّدا في سياق إرادة الرّؤيا بوضوح.

على هذا النحو، إنّنا نتلقّى، في عصر العولمة، بفضل الأنترنت، صورة كونيّة تحكي لنا تجارب العالم من حولنا. ونتقبّل هذه الصورة الكونيّة على أمل أن تمنحنا راحة هنيّة وسعادة فعليّة تتناسب مع حاجتنا وشهيّتنا. وهذه الصور المأخوذة أوّلا بالقرب من الإنسان تكبر بذاتها حتى تصل الى مستوى الكونيّ. وتمنح الجزئيّ فرصة أن يصبح كليّا. وتهب الكليّ إمكانيّة القفز على أجزائه. وإذا جمعنا كلّ هذه الصور الفرديّة فإنّنا نحصل على عالم في طور الانتشار وهو عالم تصوّري يتفتّح دون لماذا، تماما كالوردة التي تزهر دون أن يكون لنا الحقّ في التساؤل عن سبب تفتّحها. وقد ينوب تعدّد الصور وسرعة تكاثرها محلّ تشابه الأسباب بالمسبّبات لأنّ فاعليّتها تطمس جمالها ورونقها .

من هذا المنطلق، فإنّ عالم الصور هو عالم الجنّات الاصطناعيّة، عالم تقتصر فيه العظمة على تضخّم الشكل وتألّق الصورة والاعتراض على ملكة التعقّل لدى الإنسان، تخديرا لوعيه تحت تأثيرالانتشاء والتخمّر اللّذين يحدثان للذات عندما تتلقّى هذا الكمّ الهائل من الملومات والمشاهد. كما أنّ العين لم يعد بإمكانها أن تتمتّع وأن تنوّع النظرات. بل عليها أن تقتصر على منظار واحد. وهذا ما يسقطها في الآليّة وميلتميديا اللقطة الحاسمة. إنّ المسرح الإنسانيّ أفرغته العولمة من أفكاره ودلالاته وروحه. ولم تترك له من الرّؤية إلاّ آثارا وبقايا ضخّت فيها النصوص المرقونة التي تعتقد أنّها تقول كلّ شيء وتتحكّم في الكلّ لأنّ صورة واحدة بإمكانها أن تجتاح كلّ المعمورة فينتاب الإنسان الوهم بأنّه يسكن عالم هذه الصورة بلحمه ودمه. لذلك فهو يقدّم نفسه روحا وجسدا لهذه الصورة الكونيّة التي سحرته للتوّ.

غنيّ عن البيان أنّ المتقبّل يسبح في هذه النصوص والمشاهد ويشعر بعظمة تحرمه من التمتّع بالرّوعة الأدبيّة التي كانت تميّز عوالم يوم القيامة وتمنعه من تجديد جهوده ومن إعادة توازنه الأنطولوجيّ الذي بعثرته العولمة. وبالتالي، فإنّ الصورة تحوّلت إلى كينونة منتشرة أو قفزت إلى مرتبة أصل كلّ كينونة، إذ تتوفّر الصورة على قواعد الدقّة والوضوح والاستهلاك الآنيّ. فهي تجتاح ما يلمسها وتجرح من يلتقطها وتنشر في الكون ضَلالها ومسوخها لتحجب عنّا الوقائع والأحداث في طزاجتها. زد على ذلك أنّ الكينونة كلّها أصبحت قائمة على تلقّي الصورة وتقبّل المعلومات دون فرز ولا انتقاء ولا تروٍّ لأنّ الإنسان في عصر الأنترنيت لا ينبغي له أن يفكّر. بل ينبغي أن يسمّي ويحفظ ويستعمل. فلقد سلبته العولمة دوره الأخلاقيّ والسياسيّ والجماليّ. وأبقت له مهمّة الملاحظة والقياس والحساب.

وتبعا لذلك، ظهرت أنطولوجيا قائمة على تسمية الأشياء المبعثرة ورسم التحف النفيسة الملقاة على عرض العالم وحدثيّة الحياة. لقد برزت أنطولوجيا غير جديرة حتى أن تقدّم كمشترى ولا تستحقّ حتى أن تعرض للمزاد العلنيّ لأنّها تجتاح الذهن وتسيل دموعا بدائيّة.

إنّ إنسان الصورة طبق الأصل هو إنسان مشاهد مسلوب الكيان وفاقد للخصوصيّة، خسر كلّ معنى حقيقيّ للرّؤية. إنّه يعرف، ويعتقد أنّه يعرف، ويقول إنّه يعرف. ولكنّه في كلّ هذه الدعاوى أضحى الموضوع الأنقى لفعل تعجّب. لقد صار الإنسان سجين أنطولوجيا الوجود المعاد إقفاله. لقد بشّرت هذه الدعاوى بمجيء الإنسان الذي يتفنّن في عرض ظاهره للرّؤية ويخفي عمقه، الإنسان الذي يغدو حاملا لشخصيّة ثيابه. إنّ الإنسانَ، سطحَ الإنسان، يكتفي بلمس الصور الواضحة المتكثّفة أمامه رغم لا ماديّتها وعدم قابليّتها للّمس. هكذا، فإنّ كينونة الإنسان تذوب في ضباب الصور وبين رفوف النّصوص المرقونة وتغطس في علبة الأشياء إخلاصا لصور مألوفة والتزاما برسالة الباثّ للمتقبّل.

إنّ الإنسان الذي يدعوه استغراقه في الصور إلى الهروب خارج الواقع وخارج الزمان والمكان، هو الذي يتغيّب بجوهره والذي يصير صورة طبقا للأصل أو شبحا لها منشدا السفر بين المرئيّات والإبحار في رمال متحرّكة. وعندما يغطس هذا الإنسان في الصور نكون في حاجة إلى معجزة أنطولوجيّة حتى نعرف هل وقع على ذاته أم في موقع بعد ذاته أم أنّه ظلّ فاقدا أناه أي مجرّد كائن مفقود ينتمي إلى الحشد وهرب من إنسانيّته وأضاع رغبة حفظ الكيان؟ إنّ الإنسان المعلوم هو كائن تعرّض لنكبة كينونيّة فقد على إثرها اتّزانه الكينونيّ. وأصبح دون تاريخ واستولى العدم المرقون على حياته. وغرق في عمق اللّاحياة المكتوبة. ولا يكفيه حصوله على المعلومة وتقبّله للصورة حتى يقف على قدميه مجدّدا. لقد أصبح سجين الصور المرئيّة التي عرضت لنا الحياة في شكل لوحات فقيرة معروضة للبيع, هذه الصور الكبيرة لها أهميّة قصوى في الوجود المعلوم لدقّتها ووضوحها ولعدم قابليّتها للترجمة ولكونها قالت في لقطة واحدة كلّ ما ينبغي أن يقال ووضعتنا في الطريق الذي يؤدّي بنا إلى المتاهة.إنّها متاهة الوجود المكتوب الذي وجد ترجمته في انحباس نور المطالعة وموت حضارة الكتاب وبداية الكتابة.

لقد عبّر الجاحظ عن هذا المنحدر الخطر بقوله: "جعلت فداك ما هذا الاستقصاء وما هذا البلاء؟ وما هذا التتبّع لغوامض المسألة والتعرّض لدقائق المكروه؟ وما هذا التغلغل في كلّ شيء يحمل ذكرى؟ وما هذا الترقّي إلى كلّ ما يحط من قدري؟ وكنت سبب البليّة في تحويل الدفاتر الخفاف في المحمل إلى المصاحف التي تثقل الأيدي وتحطّم الصدور وتقوّس الظهور وتعمي الأبصار. وقد كان الواجب أن يدع الناس اسم المصحف للشيء الذي جمع القرآن دون كلّ مجلّد

وألاّ يرموا جمع شيء من أثواب التعلّم بين الدفّتين فيلحقوا بما جعله السلف للقرآن غير ذلك من العلوم"[1].

إذا تدبّرنا هذه القولة بعيون هيرمينوطيقيّة معاصرة فإنّنا نرى بوضوح انتباه الجاحظ إلى المنعرج الذي دخلت فيه حضارة اقرأ من التمركز حول تلاوة القرآن بوصفه الكتاب الوحي الذي يرسم الصوت الإلهيّ ويعبّر عن القانون الطبيعيّ السرمديّ إلى الاهتمام بالكتب الأخرى التي هي مجرّد كتابات منحطّة ومحرّفة للمعنى الأصليّ الذي احتواه القرآن باعتباره روح الأمّة وخير مفصح عنها.

وينبغي أن نحذر من خطورة التحوّل الذي قد يحصل لحضارة أمّ الكتاب من أولويّة الخطاب الحيّ إلى صدارة المكتوب والمدوّن رغم أنّ الجاحظ في موضع شهير في "رسالة في الجد والهزل" يؤكّد بصريح العبارة على وجوب التدوين وتأليف الكتب إذ يقول: "إنّي لأعجب ممّن ترك دفاتر عمله متفرّقة مبثوثة وكراريس درسه غير مجموعة ولا منظومة، كيف يعرضها للتجرّم وكيف لا يمنعها من التفرّق وعلى أنّ الدفتر إذا انقطعت حزامته وانحلّ شداده وتجرّمت ربطه ولم يكن دونه وقاية ولا جنّة تفرّق ورقه واشتدّ جمعه وعسر نظمه وامتنع تأليفه. وربّما ضاع أكثره والدفّتان أجمع. وضمّ الجلود إليها أصون، والحزم لها أصلح. وينبغي للأشكال أن تنظّم وللأشباه أن تؤلّف. فإنّ التأليف يزيد الأجزاء الحسنة حسنا، والاجتماع يحدث للمتساوي في الضعف قوّة. فإذا فعلت ذلك صرت متى وجدت بعضها وجدت كلّها، ومتى رأيت أقصاها فان نشط لقراءة جميعها مضيت فيها. وإذا كانت منظومة ومعروفة المواضع معلومة لم تحتج إلى تقليب القماطر على كثرتها ولا تفتيش الصناديق مع تفاوت مواضعها وخفّت عليك مؤونتها وقلت فكرتك فيها وصرفت تلك العناية إلى بعض أمرك وادّخرت تلك القوّة لنوائب غدك. وعلى أنّ ذلك أدلّ على حكمك للعلم واصطناعك للكتب وعلى حسن السياسة والتقدّم في أحكام الصناعة. وقلت لأمر ما جمعوا أسباع القرآن وسوره في مصحف ولم يدعوا ما فيه مفرّقا في الصدور ولا مبدّدا في الدفاتر ومفرّقا في القماطر..."[2]

واضح للعيان أنّ الجاحظ يؤثر القراءة على الكتابة والكلام الحيّ على النصّ المرقون ويسند إلى الكتابة مهمّة ثانويّة هي الحفظ والتوثيق. وهذا ما انتهى إليه فكرنا في عصر العولمة عندما أصبح الكتاب صورة كبيرة أو مشهدا منظوريّا لا يمكن فكّ رموزه وحلّ ألغازه إلاّ إذا تحوّل إلى صورة وأضحى تحت أعيننا مجرّد شيء لا ماديّ. وبالتالي ينبغي العزوف على النظر إلى الكتابة كحقيقة دامغة بل إحالتها إلى ما يوجد خارجها. هكذا أمام الأشياء العظيمة والمشاهد الهائلة

[1] الجاحظ أبو عثمان، **رسالة في الجدّ والهزل**، دار الجيل، بيروت، ص247
[2] الجاحظ أبو عثمان، **رسالة في الجدّ والهزل** ، ص 248

في حضارة ״الديجتال״ يبدو أنّ الكائن الذي تطرح عليه الأسئلة وتضخّ له الصور هو صادق على نحو اتّفاقي فهو عندما يريد الّلحاق بالصور لتفتح له العالم ليعيشه وليحقّق سعادته فيه لا يقدر إلاّ على تكبير صورة العالم وتضخيم سرعة أحداثه ولم يعد بإمكانه أن يحلم بانفراجات يكسب من ورائها حياة تنبض بالديمومة وتتدفّق رونقا وحرارة وعمقا. ولعلّ هذا التبلّد قد بلغ قراره في الكتابة إذ تقلب على اللغات عبقريّتها فلا يبقى فيها من طاقة التعبير شيء بل يتحوّل ذلك كلّه إلى وضوح في المعنى ودقّة في الأفكار. وهكذا، يتنقّل إيحاء نبرة النطق إلى صميم نبرة الرسم وبكمها، فما عادت تحمل من حياة اللغة لا ذكراها ولكنّها ذكرى ميّتة.

ما يمكن الإقرار به دون أدنى شكّ أنّ الكتاب والمطالعة لم يعد لهما أيّ دور في نشر الثقافة والتنوير والتربية والتعليم خاصة بعد المنعرج اللغويّ وظهور الإنترنيت وكثرة التراسل عن بعد. هذه الحركة أصبحت تجد غايتها في الإبقاء على الكتابة في حدود وظيفة ثانويّة أو أداتيّة أي مجردّ ترجمان لكلام مليء وحاضر بامتلاء. وبعبارة أخرى إنّ الكتابة هي مجرّد تقنية موضوعيّة في خدمة اللغة وناطقة بلسانها إذ عندما امتزجت التقنية بالميتافيزيقيا المتمركزة لوغوسيّا فرضت مغالطة قضت بثانويّة الكتابة وطبيعتها الفرعيّة قياسا إلى الكلام. لا بدّ من الإشارة هنا إلى التميّز المعطى في ميتافيزيقيا الثقافة الغربيّة للكلام على حساب الكتابة لما يعتقد به من ارتباط الأوّل بالصوت وارتباط الثاني بالنفس الذي يحيله على صميميّة الوعي خاصة وأنّ "الكتابة هي مجرد ملحق بسيط بالكلام"[1].

يتمثّل هذا التقهقر في إلغاء ظهور الكتابة الأبجديّة لمصلحة العين مرورا بالسمع في سبيل التوصّل إلى التمثّلات عبر صناعة كتابة هيروغليفيّة لا نحتاج معها إلى استحضار الأصوات في الوعي. وعندئذ، تكون الكتابة نسيانا للذات وإحالة على الخارج ونقيضا للذاكرة. وبالتالي، تتحوّل إلى مبدإ للموت. والاختلافات في صيرورة الوجود تهدّد حياة الروح والتاريخ وتنبئ بنهاية هذه الأشياء وتناهيها بتجميدها إيّاها في تكرار الحرف أو التفسير. إنّ الوحدة الولاديّة الأصليّة بين الصوت والكتابة هي وحدة تقادميّة. إنّ الكلام الأصليّ كتابة لأنّه قانون طبيعي والكلام البادئ مسموع في صميم الحضور في الذات كصوت لآخر وكإيعاز "إذا نكتب نكتشف في الكلمات صوتيّات داخليّة. المصوّتات المزدوجة ترنّ على نحو مختلف تحت القلم. نسمعها في أصواتها المطلقة"[2].

هناك، إذن، كتابة حسنة وأخرى سيّئة. الأولى هي أمّ للكتاب، الّلوح المحفوظ، القلم والقرآن أي كتابة للروح، للباطن. والثانية للجسد والأهواء، الكتابة الحسنة والطبيعة هي كتابة الحقيقة في

[1] جون جاك روسو، **محاولة في أصل اللغات**، الدّار التونسيّة للنشر، 1985.
[2] غاستون باشلار، **شاعريّة أحلام اليقظة**، ص49.

الروح وصوت الوعي والخطّ الإلهيّ في القلب والكتابة الفاحشة المصطنعة التقنية هي الإنترنيت لأنّها لا تنفع إلاّ برّانيّة الجسد تنوّم الحواس وتقتل الإحساس. ربّما كان صوت الطبيعة المقدّس قد امتزج بالكتابة الإلهيّة فوجب الالتفات إليه دون انتهاء. ولزم محادثته والتحاور مع علاماته والتجاوب مع أوامره ونواهيه لأنّ الكتابة هي محتواة دوما ومضمومة داخل قانون طبيعيّ في كليّة وفي مجلّد وكتاب. إنّ فكرة الكتاب، إذن، هي فكرة كليّة الدالّ والتي لا يمكن أن تكون ما هي عليه إلاّ إذا كانت مسبوقة بكليّة مؤسّسة للمدلول أي مدلول متعال هو الصوت الإلهيّ الذي يسهر على كتابتها ونحت علاماتها ويكون مستقلاّ عنها شامخا في مثاليّته.

إنّ فكرة الكتاب التي تحيل دائما على كليّة طبيعيّة هي غريبة عن معنى الكتابة وهي الحماية الموسوعيّة للاهوت والتمركز اللوغوسيّ من اقتحام الكتابة وطاقتها الإيجازيّة. وإذا ما أردنا التمييز بين النصّ والكتاب فإنّ تدمير الكتاب إنّما يكشف عن سطح النصّ واستحالة الوجود إلى مكتوب مرسل عبر الصور, إذ لم يعد هناك تجاور مطلق بين الصوت والوجود وبين الصوت ومعنى الصوت وبين الصوت ومثاليّة المعنى. فالحضور في الذات وحضور الشيء أمام النظر بما هو شكل مثاليّ Eidos والحضور المتضافر للأنا والآخر هو ما يتعرّض هنا للإدانة كما أنّ نظام المرء سماع نفسه يتكلّم قد فقد اتّزانه وامتلاءه.

إنّ مشكل اللغة عبّر عن نفسه في هبوط قيمة البيان وتلوّث مفردة اللغة نفسها وارتخاء الكلمة واستسلام الإنسان السلبيّ للموضة وتضخّم العلامة ووقوع الشبيبة تحت غواية الإغراء بأزهد التكاليف. وعبرت حقبة التقنية من جهة كونها شكلا أقصى لتجلّي الميتافيزيقا عن هذه الأزمة. يقول دريدا في هذا السياق: "نلاحظ أنّ تسمية لغة كانت تطلق على كلّ من الفعل والحركة والفكر والتفكير والوعي واللّاوعي والتجربة والعاطفة, إلخ... وها نحن نواجه اليوم نزوعا نحو إطلاق تسمية كتابة على هذه الأشياء جميعا وسواها، لا تسمية الحركات الجسمانيّة التي تستدعيها الكتابة الحروفيّة أو التصوّريّة أو الايديوغرافيّة فحسب، وإنّما كذلك على كلّ ما يجعلها ممكنة، ومن ثمّة وفي ماوراء الجانب الدالّ على الجانب المدلول عليه نفسه. وعبر هذا كلّه فهي تطلق على كلّ ما يدفع إلى خطّ شيء بعامّة سواء أكان حروفيا أم لا. وحتى إذا كان ما ينشره هذا الخطّ في الفضاء غريبا على نظام الصوت{ البشري}، كأن يكون سنيمائيّا مثلا أو رقصيّا أو نحتيّا... إلخ هكذا، سنقدر اليوم أن نتحدّث عن كتابة رياضيّة، وبثقة أكبر، عن كتابة عسكريّة أو سياسيّة إذا ما نحن فكّرنا بالتقنيات المتحكّمة اليوم في هذه الميادين. وهذا كلّه لوصف النسق التدوينيّ المرتبط بهذه الفعاليّات ارتباطا ثانويّا، وإنّما كذلك محتوى هذه الفعاليّات نفسها وجوهرها."[1]

[1] جاك دريدا، **الكتابة والاختلاف**، ص107.

ما تفيده هذه الأطروحة أنّنا مقبلون على تغيير في بنية وجود الإنسان في العالم من وجود في الأعيان أو في الأذهان إلى وجود في الأسماء والرموز والصور. ونحن مقدمون على تغيّر في موقع الإنسان في العالم من علاقة حدثيّة بين ذات وموضوع إلى البشر كأرقام في الحواسيب محفوظة في أقراص الديجتال وسلع تعرض للبيع بأثمان بخسة. ويمكن أن نعبّر عن هذا المنعطف أو المنعرج بالتأكيد على أنّه انتقال معلن من عصر الكتاب الوحي/الطبيعة إلى عصر بلا كتب أي بلا ادّعاء مطلق و بلا قول متعال حول وجود معنى مفارق للعالم ونسخة أصليّة للأصل.

إذا عدنا إلى الحضارة العربيّة يمكن أن نرصد تدحرجا من عصور حكمها البيان واللسان إلى أزمنة سيطرت عليها الدواوين والعرفان والسلطان. وإذا رمنا التحرّر فإنّه ليس هناك تحرّر قادم للعرب إلاّ من سيطرةٍ إنسانيّةِ اللغةِ والكتابةِ. فإذا كانت اللغة هي نسق المعنى الوحيد للعالم عند العرب وإذا كانت هويّة العرب قد بدأت تتشكّل منذ اكتشاف الضاد بوصفها بنية إنجازيّة لمعنى العالم، فإنّ كلّ هذا قد تبخّر بمجرّد استهلال عصر الإنترنيت وغلبة الصورة على الفكر وهيمنة المشهد على المقصد. لقد تخلى العرب عن حريّة علاقتهم بكتابهم ودخلوا نهائيّا عصر الكتابة التي حال التاريخ الطويل لميتافيزيقا الكلام دون انبجاسها, فهل كانت ميتافيزيقا الحضور تحرس العرب من الوقوع في الأوهام أم أنّها هي نفسها كانت أكبر هذه الأوهام؟

والحقّ أنّه ليس هناك فرق بين قرار الإنسان تعلّم الأسماء كلّها لفهم العالم والسيطرة على مكوّناته بواسطة إسناد الدلالات للأشياء وبين اختراع الإنترنيت والحواسيب والإبحار في عالم الواب. يقول الجاحظ في نفس السياق ولكن في عصر مختلف: "وعلّمه جميع الأسماء بجميع المعاني ولا يجوز أن يعلّمه الاسم ويدع المعنى ويعلّمه الدلالة ولا يضع له المدلول عليه. والاسم بلا معنى لغو كالظرف الخالي. والأسماء في معنى الأبدان والمعاني في معنى الأرواح, اللفظ للمعنى بدن والمعنى للفظ روح ولو أعطاه الأسماء بلا معان لكان كمن وهب شيئا جامدا لا حركة له وشيئا لا منفعة عنده. ولا يكون اللفظ اسما إلاّ وهو مضمّن بمعنى. وقد يكون المعنى ولا اسم له ولا يكون اسم إلاّ وله معنى ..."[1]

فليس أروع من نزول الوحي على النبيّ العربيّ الكريم إلاّ تدوينه في مصحف وتلاوة فاتحته وتجويد آياته وقراءة السبع المثاني وتدبّر أم الكتاب وإمعان النظر في الفروق بين الذكر وفصل الخطاب والفرقان. وليس أعظم من تقعيد الضاد وتأسيس علومها إلاّ عمليّة تنجيم القرآن وفق أسباب النزول ومراعاة المصالح المرسلة والأخذ بعين الاعتبار مقاصد الشارع وتحويل الخطاب الإلهيّ إلى خطاب إنسانيّ من قبل العقل العربيّ الذي كان تعليق المعلّقات الشعريّة المشهورة وختم النبوّة بيانه الافتتاحيّ. يقول ابن خلدون حول هذا الموضوع :

[1] الجاحظ أبو عثمان، **رسالة في الجدّ والهزل**، صص. 251-253.

" أمّا القرآن وإن كان من المنثور إلاّ أنّه خارج عن الوضعين [الشعر/ النثر] وليس يسمّى مرسلا مطلقا ولا مسجعا بل تفصيل آيات ينتهي إلى مقاطع يشهد الذوق بانتهاء الكلام عندها ثم يعاد الكلام في الآية الأخرى بعدها ويثنّى من غير التزام حرف يكون سجعا ولا قافية وهو معنى قوله تعالى: (الله نزل أحسن الحديث كتابا متشابها مثاني تقشعر منه جلود الذين يخشون ربّهم) وقال: (قد فصّلنا الآيات) ويسمّى آخر الآيات منها فواصل إذ ليست أسجاعا ولا التزم فيها ما يلتزم في السجع ولا هي أيضا قواف, وأطلق اسم المثاني على آيات القرآن كلّها على العموم لما ذكرناه واختصّت بأمّ القرآن للغلبة فيها النجم للثريّا. ولهذا سمّيت السبع المثاني..."

إنّ تجذير المسلك الكتابيّ للإنسان واقتصاره على القراءة والاجتهاد والتأويل والتدبير واعتبار الموجودات آيات تدلّ على حكمة المطلق المتعالي، هو الوضع الوحيد والخيار الممكن للتواجد في العالم. وهو ترجمان عصر نهاية إلقاء الوحي وتلاوة الكتاب وبداية المصحف والتحوّل من القراءة والتلفظ الشفويّ والكلام الحيّ والخطاب الطازج نحو الكتابة والمخطوط والتدوين.

إنّ التوجّه نحو الكتاب تأويلا واجتهادا وشرحا وترتيلا وتفسيرا هو النمط الوحيد الممكن لنهوض العرب نحو الوجود الحقيقي. فهم لا يحوزون على مخرج وليس لهم مستقبل آخر غير الاستيلاء على أسماء الله الحسنى وصفات نبيّه وتحويلها إلى صفات للذات ومقامات للتواجد في الكون فعلا وقولا وفكرا طالما أنّ العرب لا ينتظرون قدوم مؤلّف يبدع لهم كتابهم بل ينتظرون بفارغ الصبراللحظة التي يصبحون فيها قرّاء حقيقيّين لكتابهم السرمديّ الذي لم تفكّ رموزه بعد، ولم تستنفذ دلالاته ومعانيه إلى حدّ الآن. فالتعليقات على الكتب والشروح المتكرّرة أطول عادة من الكتب ذاتها. وهي أقلّ وضوحا من النصوص الأصليّة. والجهد الطويل في تجميع الأفكار وتبويبها هو عديم الفائدة إذ المطلوب من العرب اليوم أن يحسنوا الإصغاء واستراق السمع للصوت القادم من بطون الغيب. عليهم أن يجيدوا تلقّي المعاني المكتنزة في الوحي والملقاة على رؤوس الملإ بمجرّد أن تظهر وحتى تكون أكثر دقّة فإنّ ذلك يجب أن يتمّ في لحظة الانتشاء بطزاجة الكلام.

ما يعزّز ضرورة الكلام عن الثأر الحضاريّ وردّ الصاع صاعين هو أنّ عقلانيّة الغرب المتمركزة حول نفسها والتي تتغذى من إقصائها للآخر وتدجينه لمصلحتها تشرف هذه الأيام على حافة منحدر خطير. وتكاد تسقط في مستنقع من الحقد الأعمى والإقصاء. هذه العقلانيّة تقترب الآن ممّا يشكّل نهايتها وهي أوشكت على فقدان النفس. ويتجلى ذلك في موت حضارة الكتاب وحلول حضارة عولمة الصورة والمرئيّ وما رافق ذلك من تكاثر المكتبات وانتشار دور العرض وبداية الكتابة. ينبغي أن لا ننسى أن قيام الكتابة هو قيام اللعب وها أن اللعب يعود على نفسه ماحيا الحد الذي كان يعتقد أنه بالإمكان تنظيم حركة العلامات انطلاقا منه وجارا معه جميع الملاجئ الآمنة [العقل ـ الذات ـ الحقيقة ـ الحريّة].

على الرغم من جميع الادّعاءات فإنّ موت الكتاب لا يعلن عن موت الكلام الذي يزعم أنّه مليء وعن تحوّل جديد في تاريخ الكتابة وفي الكتابة بما هي تاريخ. وقبل أن نبحث عن أسباب اختفاء الكلام ينبغي أن نفكّر في وضعيّة جديدة للكلام يكون فيها الحوار مع الكتاب عبر المطالعة أمرا ممكنا. وذلك بإخضاع الكلام لبنية لن يعود هو حاكمها الأوّل. فهل ستفي فينومينولوجيا المطالعة وعلم نفس القراءة بهذا المطلب؟

III) **فينومينولوجيا المطالعة من خلال علم نفس القراءة :**

"ولكن لا يكفي أن نتلقّ. يجب أن نستقبل ...

يجب أوّلا أن نملك رغبة جديدة في الأكل والشرب والقراءة.

يجب أن نملك الرغبة في أن نقرأ كثيرا مزيدا دوما ..."

"الكلمات الجميلة تكفي لأن تكون علاجا..."[1]

ثمّة العديد من العوامل والأسباب تجعل من المطالعة أمرا غير متحقّق ومن القراءة عملا مؤجّلا ومن الكتاب مادّة متروكة. وهذه العوامل منها الاقتصاديّ والسياسيّ والتربويّ وكذلك الحضاريّ. ويمكن أن نذكر أهمّها في ما يلي:

- ارتفاع أسعار الكتب وتكلفتها وقلّة رواجها لتدهور الطاقة الشرائيّة ولتراجع الإنفاق العائليّ على المطالعة .
- الرّبط بين الإنتاج الأدبيّ والإنتاج الصناعيّ والتعامل مع الإبداع الفكريّ على أنّه صناعة وتقنية أكثر منه فنّا وخلقا حرّا, أضف إلى ذلك جعل مطالعة الكتب رهين قضاء حاجات وجلب المنافع والترفيه عن النفس والتسلية.
- الشدّة على المتعلّمين وإرهاف الحدّ بالتعليم وممارسة العسف والقهر والاستبداد في التأديب وما يحدثه من ضرر على المتعلّم مثل حمله على الكذب والخبث والتظاهر والكسل.
- غزو الصورة وسطوة المرئيّات وشيوع استعمال الحواسيب وسطوع نجم الإنترنيت ومارافقه من قلّة الاهتمام بالكتب وتراجع التعامل مع المرقون المقروء.
- نهاية عصر الكتابة والقراءة وبداية عصر بلا كتب وما رافقه من حدوث منعرج لغويّ صعدت بمقتضاه الكتابة إلى السطح لتموت بهذا الصعود، على مابيّنت الغراماتولوجيا.
- كثرة الاختصارات في العلوم ووجود مساعدات بيداغوجيّة تمهّد الطريق نحو التعلّم دون التعمّق في دراسة هذه المعارف بجديّة ممّا أبعد المتعلّم عن بذل الجهد للحصول على الحقائق بنفسه.

---

[1] غاستون باشلار. **شاعريّة أحلام اليقظة**، ط2،

- كثرة التآليف والكتب حول المسائل نفسها وتضارب الآراء حول العلوم وعدم وجود الوقت الكافي، ممّا مثّل عائقا عن التحصيل والنهل من أمّهات الكتب.

يقول ابن خلدون بهذا الصّدد: "اعلم أنّه ممّا أضرّ بالناس في تحصيل العلم والوقوف على غاياته كثرة التآليف واختلاف الاصطلاحات في التعاليم وتعدّد طرقها ثم مطالبة المتعلّم والتلميذ باستحضار ذلك. وحينئذ يسلم له منصب التحصيل فيحتاج المتعلّم إلى حفظها كلّها أو أكثرها ومراعاة طرقها. ولا يفي عمره بما كتب في صناعة واحدة إذا تجرّد لها فيقع القصور ولا بدّ دون رتبة التحصيل "[1].

إذا كان غرضنا رفع الالتباس بين القارىء والكتاب وتحقيق المصالحة بينهما وإعادة الاعتبار للمطالعة في تحصيل المعرفة ومقاومة الأميّة الجديدة وفي إنجاز الذات وتوسيع حقول الكينونة، فإنّه علينا:

- أن نعمل على جعل ثمن الكتاب مدعوما وأن نحرص على ترشيد الإنفاق العائلي على المطالعة وذلك بتحسينه وتربية الناشئة على تغذية الفكر تماما مثل تغذية البدن.
- الفصل بين الإنتاج الأدبيّ والإنتاج الصناعيّ وجعل المطالعة فنّا يطلب لذاته خاصة وأنّ الإبداع لا يمكن تصنيعه والكتب تفوق البضائع من حيث القيمة.
- اعتماد سياسة تربويّة تتعالى عن التعلّي البنكيّ وتتجاوز منطق "بضاعتي ردّت إليّ" والتخلّي عن كل أشكال العسف والرقابة وتنمية الإحساس بالكرامة والحريّة ممّا يصقل شخصيّة الموت ويمكنها من تفجير طاقتها.
- العودة إلى الكتاب وممارسة القراءة المعاصرة له وتوظيف المرئيّات والحواسيب بما فيها الإنترنيت لنشر العلم والتشجيع على المطالعة.
- الابتعاد على الملخّصات والمساعدات التعليميّة والعودة إلى النصوص الأصليّة وأمّهات الكتب.

يقول الجاحظ في هذا الإطار: "وحتى صارت الحال فيها داعية إلى ترك درسها والمعاودة لقراءتها مع ما كان فيها من الفائدة الحسنة والمنافع الجامعة ومن شحذ الطبيعة وتمكين حسن العادة. ومتى ثقل الدرس تثاقلت النفس وتقاعست الطبيعة ومتى دام الاستثقال أحدث الهجران، وإذا تطاول الكدّ رسخ الزهد، وفي ترك النظر عمي للبصر، وفي إهمال الطبيعة كلال حدّ الطبيعة. وعلى قدر الحاجات تكون الخواطر. كما أنّه على غريزة العقل تصحّ الجوارح وتسقم. وعلى قدر كثرة الحاجة تتحرّك الجارحة ويتصرّف اللسان. ومع قلّة الحركة وبعد العهد بالتصرّف يحدث

[1] ابن خلدون عبد الرحمان، **المقدّمة**، الفصل 44، صص. 285-286.

العيّ ويظهر العجز ويبطئ الخاطر. ومع ذهاب الدين يفسد البرهان. وفي فساد البرهان هلاك الدّنيا وفساد الدّين."[1]

ليس ثمّة من حلّ... المطالعة هي قدرنا والقراءة هي ديدننا، القراءة ودوما القراءة شغف النفس العذب يحقّق للإنسان نوعا من الاستقبال المتعالي. وبينما نحن نقرأ نحصل على عظَمة قدرة الاستيعاب ونحلم بالكلمات، الكلمات تذهب إلى الأمام دوما، إنّ لها جاذبيّة مشجّعة وصارخة في آن، رجاؤها وكبرياؤها أن تدعو الأشياء إلى الولادة والحياة. والأدب هنا ليس مجرّد حفظ أشعار العرب وأخبارها والأخذ من كلّ علم بطرف ولا هو الإجادة في فنّيْ المنظوم والمنثور على أساليب العرب ومناحيهم وليس من الأمور التي يقصد المتكلّم بها إفادة السامع من كلامه. فدونه كلّ شيء ينطفئ والوقائع تفقد هالة قيمتها.

المطالعة شغف بالقراء, إنّها قراءة كتب تستهوينا. لكن كيف يمكن أن نكون أمام كتاب نحبّه وكنّا قد قرأناه في أزمنة عديدة من تجارب الحياة؟ إنّه لعذب أن نتذكّر القصّة في جمال الظروف التي ولدت فيها. أيّة غبطة قراءة! وأيّة سعادة! يجب أن نقرأ في هذا النصّ كلّ القصة. فإذا لم أستطع، فيمكن الاحتفاظ باللطافة التي تتكثّف في كلمة تعزّي وتساعد على النوم .

إنّ الكلمة لعلّها فجر وأكثر. من هذا، إنّها ملجأ أمين. وإنّنا لا نفهم أنفسنا إلاّ عندما تصبح كلماتنا حقائق. إنّ الكلمات تريد أن تحلم في نفس الوقت الذي نسمّيها، إنّنا لا نفهم أنفسنا إلاّ بفضل سرعة انتقالنا بالكلمات. إنّ الكلام يبقى مرتبطا بالرّغبات الأكثر بعدا والأكثر غموضا التي تقع في اللّاوعي الفردي والجماعي. إنّ اللّاوعي يهمس بكلمات. إنّه يتمتم دون توقف وإنّنا نسمع حقيقته بتنصّتنا لتمتماته. وكلّما نزلنا في أعماق الكائن المتكلّم تسهل علينا معرفة حقيقته الأساسيّة. إنّ هذه الكلمات المتعثّرة قد تساعدنا على الولوج إلى الأعماق الإنسانيّة المتعذّر سبرها. والقراءة هي التي تمكّن من سبر هذه الأغوار.

إنّ القراءة تكفي لتجعلنا نتأكّد من أنّ ما نقوله لأنفسنا لا نقوله حقّا إلاّ لأنفسنا. وإذا كان الكتاب معينا لا ينضب فإنّ المطالعة تسام مطلق وهبوط نحو الأعماق الصافية بلا وقوع أوانحطاط ونشيد شكر، تبسط العالم وتغرق الوجود في رؤية تكهيفيّة وتجعل الإنسان يشعر بكونه وحيدا في العالم يتكلّم لغة البدايات وتسهّل وعي روحه الحالمة.

فهل يعقل هذا وكلّ الحكماء أكّدوا على ضرورة المكابدة في المطالعة ومغالبة النفس والتغلّب على أهوائها وتدريبها على الاستزادة وتحمّل ما لا طاقة لها به. وفي هذا الشأن يقول الخليل بن أحمد الفراهيدي: "لا يصل أحد من علم النحو إلى ما يحتاج إليه حتى يتعلّم ما لا يحتاج إليه". وهو نفس ما عناه الجاحظ عندما أكّد أنّ " الإنسان لايعلم حتى يكثر سماعه ولا بدّ أن تكون كتبه أكثر

[1] ابن خلدون عبد الرحمان، **المقدّمة**، الفصل 44، ص،321

من سماعه ولا يجمع العلم حتى يكون اللإنفاق عليه من ماله ألذّ عنده من الإنفاق من مال عدوّه ومن لم تكن نفقته التي تخرج في الكتب ألذّ عنده من عشق القيان لم يبلغ في العلم مبلغا رضيّا. وليس ينتفع بإنفاقه حتى يؤثر اتّخاذ الكتب إيثار الأعرابيّ فرسه باللبن على عياله وحتى يأمل في العلم ما يأمل الأعرابيّ في فرسه". [1]

ما يمكن الإشارة إليه أنّ المطالعة اليوم ليس باستطاعتها أن تحقّق استفاقة الفكر بقدر ماهي نفسها في حاجة إلى مثل هذه الاستفاقة. وإذا أردنا أن نطرح الآن بجديّة رهانات المطالعة فلا بدّ أن نعالجها في إطار علاقة المبدع بالقارئ والباثّ بالمتقبّل وضمن علم نفس القراءة وفينومينولوجيا الكلام. ولايسعنا إلاّ أن نبيّن أنّ المطالعة تكون وافية بمقصودها ومالكة لجميع حقوقها عندما يشعر القارئ أثناء اطّلاعه على الكتاب بالرضى التامّ وبالقدرة على ممارسة التفكير والكتابة لأنّ الفرق بين لحظة التعليم ولحظة الكتابة أنّنا حين نحاضر فنحن نتوهّج بفرح التعليم وفي بعض الأحيان تفكر كلماتنا لنا، ولكن حين نكتب كتابا فإنّنا نحتاج إلى تأمّل حقيقي وجادّ, ولا تعانق قراءتي الكمال إلاّ إذا صرّحت متلهّفا: "هذا ما كنت أريد أن أقوله ولكن هذا الكتاب سبقني إليه". هكذا أنتقل من الرّغبة في قراءة سهلة لكتاب واضح إلى الرّغبة في أن أقرأ كل شيء وافتكار كتاب غير كلّ الكتب. وهكذا نعود إلى ما شاع بين الناس من أنّ الكتاب خير جليس وأنّ العلم نور وأنّ مقدار تقدّم حضارة يقاس بمدى قدرتها على تسريع تمرير الثقافة والمعلومة بين المبدعين والمتعلّمين قراءة وكتابة.

يقول الجاحظ مثنيا على أهميّة الكتاب وقيمة المطالعة: "وبعد ما رأيت بستانا يحمل في ردن وروضة تنقل في حجر ينطق عن الموتى ويترجم عن الأحياء ومن لك بمؤنس لا ينام إلاّ بنومك، ولا ينطق إلاّ بما تهوى، آمن من الأرض وأكتم للسرّ من صاحب السرّ وأحفظ للوديعة من أرباب الوديعة. ولا أعلم جارا آمن ولا خليطا أنصف ولا رفيقا أطوع ولا معلّما أخضع ولا صاحبا أظهر كفاية وعناية ولا أقلّ إملالا ولا إيراما ولا أبعد عن مراء ولا لشغب ولا أزهد في جدار ولا أكفّ عن قتال من كتاب ولا أعمّ بيانا ولا أحسن مؤتاة ولا أعجل مكافأة ولا شجرة أطول عمرا ولا أطيب ثمرا ولا أقرب مجتنى ولا أسرع إدراكا ولا أوجد في كل إبان من كتاب."[2]

"ولا أعلم نتاجا في حداثة سنّه وقرب ميلاده ورخص ثمنه إمكان وجوده يجمع من السّير العجيبة والعلوم الغريبة وآثار العقول الصحيحة ومحمود الأذهان اللّطيفة ومن الحكم الرفيعة والمذاهب القديمة والتجارب الحكيمة والإخبار عن القرون الماضية والبلاد النازحة والأمثال السائرة والأمم البائدة ما يجمعه كتاب." ومن لك بزائر إن شئت كانت زيارته غبّا وورده خمسا

[1] الجاحظ أبو عثمان، **كتاب الحيوان** ،، دار المعارف، المقدّمة، ص18.
[2] الجاحظ ابو عثمان، **كتاب الحيوان**، المقدّمة، ص32.

وإن شئت لزمك لزوم ظلّك وكان منك كبعضك والكتاب هو الجليس الذي لايطريك والصديق الذي لايقليك والرفيق الذي لا يملك والمسمع الذي لا يستزيدك والجار الذي لا يساطيك والصاحب الذي لا يريد استخراج ما عندك بالملق ولا يعاملك بالمكر ولا يخدعك بالنفاق".[1] آيته في ذلك أنّ الكتاب هو بئر الكينونة يحتوي على عمق الزمن الحقيقيّ يعرض أحد صور الروح الإنسانيّة الأكثر خطورة. ويكتنز قوّة تركيبيّة للوجود الإنسانيّ لأنّه أحد النماذج المثاليّة التي تنطوي على مخزونات حماس تساعدنا على الإيمان بالعالم وحبّه. وتعمل على خلق عالم جديد لأنّه يفتح باب التفكير والتأمّل ويشجّع على الحكم في اليقظة. وينتشل الإنسان من تفاهات العالم بأن يوقعه تحت علامات التعجّب والدهشة حتى من أكثر الأشياء ألفة فيجعله يراها وكأنّه يراها للوهلة الأولى.

إذا عدنا إلى التوحيدي في كتابه "الهوامل والوامل"، فإنّنا نجد المسألة التالية: "لمّا صارت بلاغة اللسان أعسر من بلاغة القلم، وما القلم واللسان إلاّ آلتان وما مستقاهما إلاّ واحد، فلم نر عشرة يكتبون ويجيدون ويبلّغون وثلاثة منهم إذا نطقوا لا يجيدون ولا يبلّغون. والذي يدلّك على قلّة بلاغة اللسان إكبار الناس البليغَ باللسان أكثر من إكبارهم البليغَ بالقلم. أمّا الجواب عن هذه المسألة فقدّمه مسكويه ذلك لأنّ البلاغة التي تكون بالقلم تكون مع رؤية وفكرة وزمان متّسع للانتقاد والتخيّر والضرب والإلحاق وإحالة الرويّة لإبدال الكلمة بالكلمة. ومن تباده بالكلام متى لم يكن لفظه ومعناه متوافيين عرض له التتعتع والتلجلج وتمضّغ الكلام، وهذا هو العيّ المكروه المستعاذ منه (...) فأمّا البليغ فهو حاضر الذهن سريع حركة اللسان بالألفاظ التي لايقتصر منها أن يبلغ ما في نفسه من المعنى حتى تتفرّع له قطعة من ذلك الزمان السريع إلى توشيح عبارته وترتيبها باختيار الأعذب فالأعذب وطلب المشاكلة والموازنة والسجع وكثير ممّا يحتاج في مثله إلى الزمان الكثير والفكر الطويل".[2]

ليس الكتاب شيئا يموت فينا ما إن ننتهي من مطالعته. إنّه ليس ذكرى، وإنّما هو الكنز الأكثر حياة. وهو يستمرّ بإغنائنا رغما عنّا. لكي نحسن التعامل معه ينبغي أن ندركه من جديد في داخله كدم جديد في الدم القديم، له القدرة على أن يولد من جديد كشعاعات كينونة تتناغم فيها الأشياء والكائنات وتعبّر عن الجذور الحقيقيّة لقدر الإنسان. وليست الأقاصيص والروايات مجرّد زهور ذابلة بل هي ورود تفوح عطرا. ولها رائحة فريدة إذا استنشقها القارئ برئ من علله واستردّ ذاكرة الأزمنة الضائعة. وهكذا فإنّ المبدع لن يشفى من أثره إذ كلّما ابتعد عن كتاب عانى من عذاب روائحه. يوقظنا الكتاب من فتورنا. وتأخذ يقظتنا سياق كوجيتو منتج يمكن إنتاجه من بناء أنطولوجيا العيشة الهنيّة تكثّف من نعومة العالم وتزيد في حلاوة مذاقه.

---

[1] الجاحظ أبو عثمان، **كتاب الحيوان**، صص.285-286.

[2] أبو حيّان التوحيدي: **البصائر والذخائر** ، مكتبة أطلس، دمشق. ، المجلد2

الخاتمة :

صفوة القول إنّ القارئ يتغذّى من خلال مطالعة الكتب من العالم لأنّ الكتاب هو الكون الذي يحلو العيش فيه، حيث يضمن أنّنا نعيش. إنّه يشعرنا بحالة رمزيّة مفتوحة وموضوع لا ينضب لأنّه ليس فقط قدرة تجديديّة لذاتيّة القارئ بل الفعل المحض للتغيّرات التي تربط كينونة الإنسان بكينونة العالم.

الكتاب يحمل العالم نحو الطهارة والصفاء ويكمل جماله ويحصل على إثباتات جديدة. وذلك عندما يقيم تعزيزات جديدة للعوالم المتخليّة ويقوم بتطوير جرأة التأمّلات البنّاءة بتنسيق الحريّات وإيجاد الحقيقة في جميع نواحي اللغة الفوضويّة وفتح جميع سجون الكينونة كي يحصل الإنسانيّ على كلّ الصيرورات. وتتأكّد الذات من حملها لضمير كوجيتو مطمئن.

إنّ الكتاب يجعل اللغة تزيد غنى، ويمنح الأوهام إفادة وجمالا ويعيّن لعبة الوجود التي تمحو الحدود الموضوعيّة بين الأشياء. إنّه يمكّن الإنسان من أن يعيش لعبة الوجود إلى ما لانهاية. يصف الجاحظ الثمرة القصوى من الكتاب بأسلوب فينومينولوجيّ قبل أوانه قائلا: "الكتاب نعم الذخر والعقدة والجليس والعمدة، ونعم القرين والدخيل والزميل، ونعم الوزير والتنزيل. والكتاب وعاء مليء علما وطرف حُشِيَ ظُرفا وإناء شُحِن مزاجا. إن شئت كان أعيى من باقل. وإن شئت كان أبلغ من سحبان. وإن شئت سرّتك نوادره ومواعظه. ومن لك بواعظ مثله وبناسك فاتك وناطق أخرس، ومن لك بطبيب ونديم مولد وحبيب ممتع، ومن لك بشيء يجمع لك الأوّل والآخر والناقص والوافر والشاهد والغائب والرفيع والوضيع والغثّ والسمين والشكل وخلافه والجنس وضدّه؟"[1]

من البيّن أن كلّ إبداع يأتي من نيرفانا نفيسة، وهذه النيرفانا لا تنفجر إلاّ بالمطالعة لأنّها السبيل الوحيد الذي يمكّن اللاّوعي من التقاط الذات بشكل تتغيّر فيه الكينونة ذاتها طالما أنّ المطالعة كلّها استقبال يعلّمنا كيف يمكن أن نسمو ونكتب ونفكّر ونشرب فعليّا في كأس العالم. هكذا يتكوّن لنا شعور عند مطالعة كتاب مثل شعور التوحيدي حينما قال، بعد تأليفه البصائر والذخائر: "وقد أنشأت هذا الكتاب على رواية ما حصلت لأنّه ثمرة العمر وزبدة الأيّام ووديعة التجارب (...) ولا عليك أن تستقصي النظر في جميع ما حوى هذا الكتاب لأنّه كبستان يجمع ألوان الزهر وكبحر يضمّ أصناف الدّرر وكالدّهر الذي يأتي بعجائب العبر..."[2]

فكيف يمكننا أن نقول أمام كلّ هذه القرابين من الكتب التي يقدّمها الإنسان للعالم أنّ هذا الأخير مطرود من العالم وأنّه مرميّ به منذ البدء في عالم من الأسماء.

---

[1] الجاحظ أبو عثمان، **كتاب الحيوان**، ج3.
[2] التوحيدي أبو حيان، **البصائر والذخائر**، المجلّد2.

الفصل الثالث:

صنميّة الصورة في الفضائيّات العربيّة

*إلى روح الفقيد جان بودريار الذي غادرنا في صمت يوم 6 مارس 2007. لقد كان الشاهد الأكبر على توحّش العولمة وجنون الاستهلاك وعنف الصورة مع العلم أنّه سوسيولوجيّ فرنسيّ ركّز اهتمامه على فكر ما بعد الحداثة. وقد ذاع صيته لنقده أمريكا بعد أحداث 11 سبتمبر في مقال شهير تحدّث فيه عن ذهنيّة الإرهاب. وقد ترك وراءه على الأقلّ ثلاثة كتب مهمّة هي: "المجتمع الاستهلاكي" وهو دراسة في أساطير النظام الاستهلاكيّ وتراكيبه و"عنف العالم" اشترك في تأليفه مع إدغار موران وحوار مطوّل مع جان نوفيل حول "الأشياء الفريدة في فن العمارة". وقد استعنت بنظرته النقديّة الثائرة في حياكة هذا النصّ البلّوريّ.

"لاشكّ أنّ عصرنا يفضّل الصورة على الشيء، النسخة على الأصل، التمثيل على الواقع، المظهر على الوجود... وماهو مقدّس بالنسبة إليه ليس سوى الوهم. أمّا ماهو مدنّس فهو الحقيقة."[1]

التطرّق إلى مسألة الصورة في الحياة اليوميّة هو موضوع مثير ومشوّق مثل إثارة الصور المرسلة من قبل الفضائيّات المرئيّة وتشويقها. والإثارة ليست فقط جسديّة بل فكريّة. والتشويق ليس فقط عاطفيّا بل أيضا روحيّا. فنحن نعلم أنّ المشهد الإعلاميّ العربيّ شهد، خلال السنوات العشر الأخيرة، ثورة كبيرة على مستوى عدد القنوات التلفزيّة الخاصّة وكميّة البرامج الترفيهيّة والتثقيفيّة المعروضة فيها وكذلك على مستوى تنامي حجم الاستثمار فيها. وهذا كلّه كان على حساب القنوات الإعلاميّة الرسميّة. وأدّى إلى كسر الاحتكار المضروب على حريّة التعبير من طرف الأنظمة السياسيّة ممّا أشاع جوّا من السهولة في نقل المعلومة ومن اليسر في التواصل بين كافّة أرجاء الوطن العربيّ على نحو غير مسبوق. فقد صارت الحقيقة أمرا يصعب إخفاؤه على أحد. وصار الحدث التاريخيّ الراهن معروضا على طاولة الشاشات للتحليل والتشريح. وفي كلّ هذا، لعبت الصورة دورا مركزيّا. فهي العين الثالثة القادرة على الالتقاط والتصوير من قلب الأحداث والنقل على الهواء ومباشرة. ولكن، ورغم كلّ هذا المنظر الجميل، يبرز إشكال حول مهمّة الفضائيّات العربيّة ومصادر تمويلها ومن يتحكّم فيها. ويكتشف الفكر الحاذق التباسا حول حقيقة الصورة التي ترسلها إلى العالم وتبثّها للمشاهدين. وسبب الالتباس هو مضمون المادّة المعروضة والأهداف المضمرة والغايات المخفاة من هذه الصور؛ فهل جعلت كما أراد لها المشرفون عليها والمبرمجون أم أنّها حقّقت غايات غير منتظرة وأثّرت في أفعال الناس بطريقة غير متوقّعة وغير محتسبة؟

ولكن، بادئ ذي بدء، ماهي الرسالة الخاصة بالفضائيّات العربيّة؟ أو لنقل هل كانت لها رسالة محدّدة عندما وقع إنشاؤها أم أنّها نشأت لسدّ الفراغ وتحقيق الحاجة دون تنظير وتأطير؟ ثمّ، أليست الصور التي تعرضها على الناظرين هي بمثابة رؤى للتواجد في العالم؟ ألا يتراوح وجود هذه الصور نفسها بين التقليد والتجديد وبين الاستنساخ والمحاكاة من جهة، وبين الابتكار والإنشاء من جهة أخرى؟ كيف ينبغي أن يُنظَر إلى الصورة؟ هل هي فرصة للانتشاء بالجمال والتمتّع بالحياة والإحساس بالسعادة أم أنّها تصدير للموت وتكريس للعجز والانحطاط وتصدير للأوهام

[1] فيورباخ

والسموم؟ هل نذمّها أم نمدحها؟ ماهي تأثيراتها على الحياة اليوميّة؟ وكيف نحدّ من مخاطرها إن كانت لها تأثيرات سلبيّة وكنّا لا نقدر على الاستغناء عنها؟

ينبغي تفادي النظر إلى الصور بعيون باهتة محملقة متقبّلة والعمل على التسلّح بالنظّارة النقديّة التي تتمثّل مهمّتها في الفرز والتقويم والتشخيص حتى يتسنّى لنا التمييز بين الأباطيل والحقائق، وبين العلميّ والإيديولوجيّ، وبين الذاتيّ والموضوعيّ.

1- **سطوة الصورة**:

"إنّ الرقميّة هي المبدأ الميتافيزيقيّ الآن..."[1]

الإنسان مخلوق الطبيعة الثائر وهي في تقدّم مستمرّ. وهذا التقدّم شمل المجال الذي من خلاله يظهر للآخر ويتواصل معه. وهذا المجال هو مجال الأدوات والسبل التي يستعملها لإدراك الكون والتعبير عن هذا الإدراك. ورغم أنّه خلق هلوعا جزوعا وأبدى انزعاجه وحيرته أمام غموض الطبيعة ولا تناهي الكوسموس، وعبّر عن ذلك حكماء الإغريق بقولهم: "إنّ الوجود غير موجود وإن وجد لا يمكننا إدراكه وإن أدركناه لا يمكننا التعبير عنه"، إلاّ أنّه تجاوز هذه الحيرة وفكّ عقدة الارتياب بتبنّي بعض الرؤى العفويّة للعالم مثل الأسطورة والسحر والدين التي أعطته تمثّلا موحّدا للكون جعله ينتصر للثقافيّ المكتسب ضدّ الطبيعيّ الموروث، وليبدأ رحلة الحضارة ويكتب مسيرة التنوير، يتعرّف عبرها على كلّ ما يحيط به أوّلا وعلى كلّ ما يوجد في قرارة نفسه ثانيا. ولم يتميّز الانتقال إلى الحداثة باستبدال صورة العالم القديمة بصورة حديثة فقط، بل بتحويل العالم نفسه إلى صورة منظّمة ناتجة عن القدرة التمثيليّة الخاصّة بالذات.

اللافت للنظر أنّ هذه القصة الحضاريّة عرفت ثلاثة فصول كبرى: الأوّل هو فصل القراءة وعرفت بالبداوة والمشاعة حيث كان الإنسان يعتمد على الملفوظ الحيّ المباشر. وكانت اللغة هنا قريبة من الحركات الطبيعيّة وأصوات الحيوانات.

لقد وقع الاعتماد على الذاكرة والخيال التكراريّ وقوّة الحفظ. والفصل الثاني سمّي بمرحلة التدوين وهي مرحلة الانتقال من القراءة إلى الكتابة حيث اكتشفت آلة الطباعة وصارت الأفكار تحفظ في برديّات ومصاحف وكتب. أمّا الفصل الثالث فسمّي بمرحلة المشاهدة. وهنا ظهرت التلفزة والسينما والقنوات الفضائيّة التي تضخّ كمّا هائلا من الرموز والصور والمشاهد. وتفجّرت الثورة الرقميّة باختراع الإنترنيت بحيث صار العالم قرية صغيرة يمكن الاطّلاع على ما يحدث فيها في بضع دقائق. وصار بالإمكان التحكّم في ما وقع في الماضي البعيد أوتوقّعه أوالتعرّف إليه دون مشقّة تذكر.

---

[1] جان بودريار

ما نلاحظه أنّ ارتقاء الإنسان كان من القول الشفويّ إلى النصّ المكتوب، ومن النصّ المكتوب إلى الصورة المرئيّة. وبالتالي، تمّ التحوّل من استعمال الفم واللسان والأذن إلى استعمال اليد والذهن، وإلى التركيز على العين والخيال. وصار الإنسان في كلّ هذا مجرّد ذات تقتصر مهمّتها على البرمجة والملاحظة والقياس.

في هذا السياق، يقسّم دوبريه تاريخ النظرة في الغرب إلى ثلاث مراحل ترتبط كلّ مرحلة منها باختراع محددّ؛ الأولى بالكتابة، الثانية بالطباعة، والأخيرة بالتقنيات السمعيّة البصريّة. وهو يسمّي هذه المراحل تباعا:

1- مرحلة اللوجوسفير أو الخطاب أو الأصنام أو المنتجات الخاصة بعالم الرسم والصورة. وتمتدّ من اختراع الكتابة حتى ظهور الطباعة.

2- مرحلة الجرافوسفير أو الكتابة: ويربطها الكاتب بمرحلة الفنّ منذ نشأة الطباعة حتى ظهور التلفزيون الملوّن الذي يراه أكثر دلالة من الصورة الفوتوغرافيّة والسينما.

3- مرحلة الفيديوسفير أو عصر المرئيّات أو عصر الشاشة الذي نعيش فيه الآن."[1]

تبعا ذلك فإنّ الصورة هي رسالة بين باثّ ومتقبّل. وهذه الرسالة ذات مضمون. وهذا المضمون يمكن أن يكون مشفّرا. وينبغي على القارئ أن يحلّ ألغازه. ويمكن أن يكون واضحا ومنقولا من الواقع وما على المشاهد إلاّ استهلاكه وتقبّله والاستئناس به والتعامل معه كأمر عاديّ. وإذا كانت الصورة المشفّرة لا تثير إشكالا فإنّ الصورة المستنسخة من الواقع يمكن أن تؤدّي إلى الإهلاك خاصة حينما يتعلّق الأمر بصور الحروب والدماء أو الصور المائعة والماجنة التي تتصادم مع الحياء. وهي كلّها صور عنيفة تمارس عنفا رمزيّا كبيرا على النظّارة.

لذلك يمكن أن نميّز بين الصورة المحسوسة المرئيّة والمسموعة والصورة المتخيّلة والصورة المتذكّرة والصورة المتوّهة والصورة المتفكّرة.

وهذه العناصر هي مكوّنات عالم الرؤية لأنّ الصور أصبحت هي وسيلتنا في معرفة العالم، ولأنّ كلّ أنواع الاتصال أصبحت تحدث عن طريق الصور. فماذا نتج عن ظهور الفضائيّات واستخدامها المبرمج لسلاح الصور في التأثير على المشاهدين؟

2- دور الفضائيّات:

"إنّ كثيرا ممّا تقدّمه القنوات الفضائيّة العربيّة الغنائيّة أشبه بالمحاكاة السطحيّة لقنوات عالميّة (...) يعتمد على الإبهار البصريّ رغم فجاجة الكلمات وسطحيّتها."[2]

---

[1] شاكر عبد الحميد: **عصر الصورة**، سلسلة عالم المعرفة، الكويت، العدد31، سنة 2005، ص139.
[2] نفسه، ص362.

إنّ الدور المتنامي للفضائيّات في الساحة العربيّة هو في الحقيقة جاء ليلبّي أفق انتظار يخصّ المجتمعات الفتيّة وبالخصوص الطبقات الناشئة الكثيرة العدد خاصّة في ظلّ الانفجار الديمغرافيّ المشهود وتقليص دور المؤسّسة التربويّة وتفشّي الأميّة وتغييب النخب المثقّفة عن الحراك الاجتماعيّ. وقد أصبح متاحا بالنسبة إلى أيّ عربيّ أن يطّلع وأن يتفرّج وأن ينمّي معارفه ويشاهد مقالات الصحف وآخر الأخبار الثقافيّة وما تعرضه دور المسرح والسينما، بمجرّد أن يشتري لاقطا هوائيّا وأن يضغط على زرّ من الأزرار التابعة لتلفزته فيتجوّل في العالم بأسره ويقابل العديد من المفكّرين دون أن يبذل أيّ جهد ودون أن يلاقيهم في الواقع. ثمّ إنّ هذه الفضائيّات تتدخّل في أدقّ تفاصيل حياته وتحدّد له طعامه ولباسه وشكْل بيته ولون سيّارته وشريك حياته. وتكون سبب بهجته ومسرّته ونجاحه وسبب فشله وبؤسه.

إنّه لأمر محيّر فعلا أن نحكم على أيّة قناة فضائيّة بمثل هذا المعيار المزدوج، وأنّ نظلّ في حالة من الاندهاش والذهول أمام هذا الكمّ الهائل من الصور والرموز التي يتمّ ضخّها وإرسالها يوميّا دون أن يكون لنا الوقت الكافي لفرزها وانتقائها، ومن ثمّة الحكم عليها. إنّ أشدّ أنواع الفكر تصميما لَيبقى حصيرا فما بالك بفكر عامّة الناس الضعيف المتأثّر المنبهر على الدوام! ألا ترى أنّه يساق إلى حيث لا يدري؟ وألا تؤثّر فيه هذه الصور كما لم يؤثّر فيه أيّ أحد أو شيء من قبل؟

لا شكّ أنّ فريقا أوّل يرى في الفضائيّات العربيّة مصدر انتشار النزعة الإيمانيّة نظرا لتكاثر البرامج الدينيّة فيها وظهور نمط من الدعاة والوُعّاظ الجدد الذين تخلّوا عن العمامة وعن اللغة العربيّة الفصحى. وعوّضوها بالبدلة واللهجة الدّارجة. وأنّ فريقا ثانيا يرى أنّ القنوات الغنائيّة وتلفزات الواقع هي سبب موجة التفسّخ الأخلاقيّ وتكاثر موجة التقليد للغرب بسبب مسابقات "ستار أكاديمي" التي تحثّ على الاختلاط وتشجّع على الموضة والاستهلاك والاعتناء بجمال الجسد والطبخ والرياضة.

فكيف تكون الصورة هي هذا الرّقم السريّ الذي إمّا أن يؤدّي إلى الإيمان والالتزام أو أن يؤدّي إلى المجون والتفسّخ؟ وهل من المشروع أن نتحدّث عن صنميّة الصورة بوصفها صورة سلفيّة؟

تنقسم الفضائيّات إلى ثلاثة أنماط:

* فضائيّات تركز على إرضاء القلب وطمأنة الوجدان وهي الفضائيّات الدينيّة. وهي كثيرة. ومعظم تمويلها متأتّ من الأنظمة التقليديّة التي تحصر الثقافة في إعادة إنتاج الرموز الروحيّة المتوارثة.

* فضائيّات تركز على تهييج الغرائز وإثارة المشاعر وهي الفضائيّات الغنائيّة. وهي كثيرة. ومعظم تمويلها متأتّ من القطاع الخاصّ ومن الأنظمة التحديثيّة التي تتبنّى سياسة خارجيّة هادئة. وهي تحصر الثقافة في مهادنة الدول الكبرى وإعادة إنتاج ثقافتها الغربيّة المهيمنة.

* فضائيّات تركز على تنمية الوعي وتهذيب الذوق وهي الفضائيّات النقديّة. وهي قليلة العدد إن لم نقل نادرة. وقد يقتصر بثّها في بعض الأحيان على مدّة قصيرة. وهي من تمويل خاصّ وبمجهودات فرديّة. وتحاول كسر المحظور وتجاوز الموجود بتعرية الواقع وكشف أوضاعه المأسويّة وبناء المنشود.

3 - **في مخاطر الصورة:**

"إنّ الصور قاتلة للواقع"[1]

لقد صارت الصورة المرئيّة التي تضع الحواسّ خلف العين هي لغة التواصل بين الذوات. وحلّت محلّ لغة العلامات والرّموز. وصار العقل التلفزي-التكنولوجيّ، كما يسمّيه دريدا، هو الوسيط الضروريّ الذي من خلاله يقيم المرء علاقاته مع نفسه ومع الآخر ومع العالم. وحلّ محلّ العقل النظريّ والعقل العمليّ وملكة الذوق. كما صار المشهد المبرمج سلفا هو الذي يحدّد نمط حياة الناس وتوجّهاتهم واهتماماتهم. وخثّر كل إمكانيّة وعي. وسطّح كلّ مبادرة. وشلّ كلّ إرادة. وعطّل كلّ حريّة اختيار.

لقد تحدّث البعض عن صنميّة الصورة لكونها تمارس لعبة الإغواء والعنف والترهيب والترغيب ولأنّها اخترقت الحياة الإنسانيّة بشكل لا يمكن إيقافه. فجعلت عالم السلع والأزياء والعلامات والملتيميديا يتحكّم في عالم الثقافة والاقتصاد والسياسة. أليست الصورة هي البضاعة وهي التسويق والاستهلاك والمجتمع ذو البعد الواحد والتنميط المهيمن على كلّ شيء في المجتمع؟ ألم ينتج الإنسان هذه الأشياء وهاهو خاضع الآن لسلطتها؟ ألم يصبح هو نفسه شيئا أو شبيها بالسلع والعلامات والصور التي أنتجها؟

لقد أوقعت الصورة الإنسان في الاغتراب عندما أصبح مجرّد آلة راغبة تسيطر الدعاية والومضات الإشهاريّة على إدراكه وتفكيره وسلوكه. ولقد كرّست الصورة الوعي الزائف بالزمن. وحوّلت البشر إلى "سيملاكر" ومسوخ ومستهلكي أوهام. وقصرت اللذّة على المتع البصريّة الخاصة بالعيون حيث سيطرت قيم السوق والابتذال على المشهد أين يقع استبدال العالم الواقعيّ بعالم افتراضيّ غير واقعيّ.

---

[1] جان بودريار

إنّ الصورة المتأتّية من الفضائيّات تتلاعب بالعقول. وتقتل الأحاسيس الصادقة. وتميّع الثقافة. وتجعل كلّ شيء معروضا للبيع والاستهلاك. وتجفّف كلّ منابع التلقائيّة والعفويّة. وتحرم المرء من الإبداع. وتخدّره. وتفصله عن العالم الحقيقيّ بحيث لم يعد يعرف الواقع إلاّ من خلال صورة شبحيّة باهتة تبقيه في حالة تنويم. وتسقطه في النظرة المخدوعة وتوهمه أنّ حاسّة الإبصار هي الحاسّة الأولى، وأنّ الملكات الأخرى لم يعد لها محلّ من الإعراب. كما تمارس الصورة هيمنة على المتلقّي المنبهر وتمثّل سلطة على المشاهد المستهلك السلبيّ لأنّ العلاقات الاجتماعيّة تتمّ من خلال الصور وصلة الحشد بنفسه تمرّ عبر نمط الإنتاج والعرض والطلب بالنسبة إلى السّلع والماركات والعلامات التي يتبادلها ويهيم بها ويجد فيها سعادته. أليست الصورة هي النظرة المراقبة المتحكّمة؟ وأليست هي السلسلة المقيّدة التي تنوّم العقل وتقيّد السلوك؟ ألا تمتلك النظرة المحدّقة قوّة مؤثّرة في صورة الذات الخاصّة بنفسها؟

ما يلفت النظر أنّ مجتمعنا المعاصر ليس مجتمع المشهد والاستعراض والاستهلاك، بل مجتمع المراقبة والضبط والتوجيه. فلقد حوّلت فكرة العين المطلقة والنظرة المحدّقة الحياة إلى جحيم والجسد إلى جثّة. وأدخلت الأرواح في توابيت معدّة للدّفن. لقد برزت الرؤية اليوم محاطة بنزعات ضارّة ومؤذية وتسلّطيّة. وإنّ أكبر فاشيّة تمارس على الذات هي فاشيّة نظرة العين التي تنزل بها كلّ أنواع العقاب وتحطّها إلى مرتبة الموضوع. وإنّ الصورة المعروضة للعموم من حيث قابليّتها للمشاهدة من الجميع هي التي تتحمّل مسؤوليّة ذلك. إنّ الناس ليسوا متساوين إلاّ في تفرّجهم على أنفسهم في نفس البرامج ونفس صور الموت والبؤس والخراب التي ترسلها الفضائيّات. وإنّهم قد يجدون في هذه المساواة الفارغة فرصة للعزاء والتعويض يبرّرون بها تفريطهم في المساواة الحقيقيّة. علاوة على أنّ الصورة تغذّي لدى الإنسان مشاعر عدوانيّة وتثير فيه انفعالات نرجسيّة تقوده إلى الانتفاخ الذاتيّ والإصابة بمرض جنون العظمة خاصة حينما يتباعد المرء عن صورته الحقيقيّة ويحيل ذاته أنا لمتخيّل متوهّم ينتقيه من صور النجوم والأبطال المعروضة في المرئيّات، بحيث تجعله الصورة يتوقّف عن الاعتقاد في هذا العالم، بل ويعتبر الأحداث التي تقع له مثل الحبّ والموت وكأنّها أشياء لا تعنيه. لكن عندما تجسّد الصورة استعراضا بالغا للقوّة ومشهدا مثيرا من العري والرّعب فإنّ الذي يحدث داخل العالم هو فقدان الأشياء شيئيّتها والذوات هويّتها. وتصل سيطرة الرموز على الأضواء حدّ التلاعب بقيم الحياة والموت. وإنّ الوجود الإنسانيّ هو وحده الذي يضيع. فكيف نعيد للصورة قدرتها على الكشف والتوضيح؟ كيف نعطيها تلك القوّة على وضع الحقيقة في دائرة الضوء لتجعل المشاهد يرى المطلق مجسّما في المرئيّ نفسه؟

4 - في الانتفاع بالصورة:

"إنّ التفكير دون صور مستحيل"[1]

من البيّن أنّ التفكير الفلسفيّ لن يدافع عن حقّ الفضائيّات في المواطنة الإعلاميّة، ولن يتحدّث عن أهليّة الصور في أن تكون موضوع مشاهدة. فهذا الأمر قد تمّ واستقرّ ولا رادّ له طالما أنّ معركة تحريم الصور في حضارة اقرأ قد حسمت لفائدة دعاة التنوير وطالما أنّ هناك جماليّات إسلاميّة بالمعنى الحقيقيّ للكلمة قد ازدهرت وطالما أنّ التحريم الفقهيّ للتصوير قد أدّى إلى تأسيس الفنّ التشكيليّ المجرّد قبل سبعة قرون من ظهوره في الغرب باعتراف المستشرق ألكسندر دي بابولو نفسه. فالله ذاته قد خلقنا على أحسن صورة. بيد أنّ مهمّة التفلسف تكمن في فهم ما تمثّله الفضائيّات عامّة والصورة خاصّة من دور ملتبس ومفارق في الحياة الإنسانيّة وما لها من تأثير مزدوج يجعلها في موضع الذمّ والمدح في الآن نفسه، واستيعاب كلّ ذلك.

إنّ مشكل الصورة الأوّل هو مشكل العلاقة بين المادّة والذاكرة على ما بيّن برجسون في كتابه "الفكر المتحرّك" عندما لم ير في فنّ السينما سوى وهم لفكر غير قادر على الارتباط بجوهر الحركة، وعندما عرّف الصورة السينماتوغرافيّة على أنّها لقطات غير متحرّكة يتمّ تحريكها بشكل صناعيّ، وعندما أدرك أنّها مجرّد فراغ معتم أو شاشة سوداء قادرة على التقاط أيّ بثّ قادم من عالم مضيء بذاته.

المشكل الثاني الذي تثيره الصورة المرسلة من قبل الفضائيّات هو مشكل العلاقة بين الزمن والفكر. وقد أثاره دولوز، فيلسوف الاختلاف، عندما أوضح في كتابيه "الصورة- الحركة" و"الصورة- الزمن" عن وجود عالم مرئيّ قائم الذات. وبيّن أنّ الصور كائنة بذاتها وتؤثّر في بعضها البعض.

على هذا النحو، ليست الصور لأحد. ولا هي موجّهة لأحد. بل إنّها قادرة على الإتيان بشيء جديد متميّز ومتفرّد في أيّة لحظة من لحظات العرض، لأنّ الحركة فيها حركة حقيقية. "فالصورة في حالة حركة أيْ؛ صورة قادرة على التحرّك الذاتيّ؛ أي أنّها صورة-حركة". كما أنّ الفضائيّات العربيّة، مثلا، تخلق صورا غير مباشرة للزمن. وأنّ الحاضر هو الشكل الوحيد الذي يمكن أن تتحقّق فيه هذه الصور. ولكنّها تفشل في الوصول إلى ذلك لأنّ الحاضر ما فتئ يحضر. وهو الآن الذي ما انفكّ يعبر من الماضي إلى المستقبل. وبالتالي، فإنّ ما يهمّ ليس المادّة المصوّرة بل هذه الصور المتحرّكة وعمليّة ربط الصور بعضها ببعض وتسويقها للمشاهد دون أن تترك له الزمن الكافي للفرز والتمعّن والحكم والتقويم. يقول دولوز: "الصورة- الحركة تبدو في حدّ ذاتها حركة

[1] أرسطو

غريبة غير عاديّة. والحركة غريبة لأنّه، على الشاشة في الواقع، تظهر الأبعاد بنسب منحرفة بصورة غير عاديّة وعن زوايا مستحيلة".[1]

عندئذ لم تعد الصورة تعبّر عن وضعيّة وعن موقف يبديه الإنسان. بل أصبح السمع والرؤية أهمّ من أيّ عنصر حركيّ حسيّ آخر. وبالتالي يقع المرء في وضع فصاميّ وتتفكّك أيّة علاقة تواصل كان يقيمها مع العالم. هكذا كرّست الفضائيّات العربيّة حالة الفصام التي يشهدها الإنسان العربيّ المسلم في هذا العالم. وأوقعته في حالة من الاغتراب الروحيّ. وأبعدته عن الوجود في العالم بخلطها بين الأزمنة وبين الخياليّ والافتراضيّ والواقعيّ. فهناك نوع من الفضائيّات ليس له من هدف غير إعطائنا صورة لما نؤمن به، الصورة الافتراضيّة التي تعكسها المرآة. إنّ هذه الصور تدفع المرء إلى التخلّي عن الإيمان بهذا العالم البشع والمظلم. وتجعله في حاجة إلى الإيمان بعالم افتراضيّ غريب يخضع للصدفة والحظّ تحيكه قوى الزيف وهو من نسج الخيال.

الحلّ عند دولوز هو الانتقال من الصورة الحركة إلى الصورة الزمن. فالزمن هو ما ينبغي على الصورة المرسلة من قبل الفضائيّات أن تبرزه وتجعله مرئيّا بشكل مباشر. ولن يكون ذلك ممكنا إلاّ بالانتقال من الصورة العضويّة إلى الصورة البلّوريّة التي تجعل ماهو غير مرئيّ (الزمن) مرئيّا. والبديل ليس صورة الزمن الخالص بل الصورة البلّوريّة، صورة الزمن المعيش التي تتكفّل بالإجابة عن سؤال: كيف يصبح إتيان شيء جديد أمرا ممكنا؟

من هنا، لا بدّ أن تعبر الصورة البلّوريّة عن الزمن المتسلسل الذي يأتي بالتحوّلات الجذريّة التي من خلالها تنتقل إمكانيّة حياة إلى إمكانيّة أخرى دون واسطة حيث لا فرق بين ما حدث قبل وما يحدث بعد. من هذا المنطلق لا بدّ أن تتخلّى الفضائيّات عن النموذج العقلانيّ التقليديّ. وتعمل على خلخلة الصورة القديمة للفكر وتفكيكها لكونها صورة سلفيّة دوغمائيّة. وتعمل على خلق صورة مبتكرة غير متّصلة. يقول دولوز:"صورة الزمن المباشرة هي الشبح الذي يطارد السينما دائما. لكن السينما الحديثة تحاول تحسين هذا الشبح."[2]

صفوة القول إنّ الصورة لا تكون نافعة إلاّ إذا كانت غير سلفيّة أي غير استنساخيّة وغير مقلّدة سواء للماضي أو الحاضر ومرتبطة بالزمانيّة وأبعادها المختلفة. وذلك عندما تُحدِث نوعا من التكامل بين الرؤية بالعين وبقيّة الحواسّ والملكات المعرفيّة. وتشرع في نقد العقل التلفزيّ-التكنولوجيّ. وتكفّ عن اختزال العالم في المشهد. بل تكون مجرّد مسافة نقديّة يتّخذها الرّائي من أجل العثور على اللامرئيّ في المرئيّ، وكذلك بالعمل على صنع صورة منتجة خلاّقة وليس صورة مستهلكة منمّطة مخدّرة، صورة تحيّر وتغيّر لا صورة تسكّن وتحبس من خلال التمييز

[1] جيل دولوز، **سينما1:الصورة والحركة**، طبعة منوي، 1983 صص.36-37.
[2] جيل دولوز، **سينما2:الصورة والزمن**، طبعة منوي، 1985 ص41.

بين صورة تأتي من الخارج وصورة تترسّخ في الدّاخل وفكّ أيّ ترابط وتأثير بينهما. كما أنّ الفضائيّات العربيّة لها دور كبير في تربية الأجيال وتدارك الفراغ الذي تتركه نظم التربية والتعليم القاصرة. وعوض أن تنشر ثقافة التغريب والتقليد وتتنافس على تنظيم مسابقات ستار أكاديمي وعروض الأزياء والموضة عليها أن تتنافس في نشر فنّ الالتزام والاتّزان وترغّب الشبيبة في فكر التنوير وتستقطبهم نحو التكاتف واليقظة والتسلّح بالوعي التاريخيّ وتحسّسهم بقيمة الوقت والمال والعمل، وتلك هي رسالتها الحقيقيّة. لكن ما قيمة الوعي بالصورة والصورة الواعية ورأسُ المال الذي يسندها ليس له وطن، ويصطاد في الماء العكر؟ ماذا نقول عندما يتعامل البعض مع الفضائيّات كفرصة للغفران والتوبة تارة وكمصدر للربح والدعاية طورا؟ ألا ننتقل من صنميّة الصورة إلى صنميّة القناة الفضائيّة التي تخدم رأس المال؟

الفصل الرّابع:

جماليّات البيت العتيق أو كم يتعلّم الفلاسفة عند قراءة الشعراء!

"البيت العتيق أُحِسّ بدفئه الخمري اللّون يتسرّب من الحواس إلى العقل"[1]

جان فال

"كم منزل في الأرض يألفه الفتى وحنينه أبدا لأول منزل"

أبو تمام

[1] غاستون باشلار، **جماليّات المكان**، مرجع مذكور، ص 83.

إذا كانت الميتافيزيقا تنطلق من الإنسان كما هو ملقى به خارج العالم بعد أن مرّ عليه الدّهر وجعله نسيا منسيّا وكان الفكر الصناعيّ يبدأ بمعرفة الكون قبل الاهتمام بالداخل الذاتيّ ويعامل الأبعاد الشخصيّة والأمور المعنويّة تماما مثلما يعامل المصنوعات والأشياء الماديّة، فإنّ الفكر الحاذق ينطلق من وضع الإنسان داخل البيت ويهتمّ بكونه الأصليّ، مكان راحته وأمنه ومركز تكثّف أحلام يقظته طالما أنّ موقعه في العالم يتحدّد انطلاقا من موقفه من بيت الطفولة.

وعندما يفقد الإنسان ذكرى بيته الأوّل فإنّه يصبح كائنا مفتّتا لا هويّة له ولا أصل. ومن لم يكن له ماضٍ لن يكون له مستقبل. لكن كيف يكون البيت أكثر من مجرّد شكل هندسيّ ويتجاوز درجة البناية التي تتكوّن من كومة من الأحجار ومجموعة من الأعمدة الحديديّة؟ فما الفرق بين منظر البيت من الداخل وبين أيّ منظر طبيعيّ في الخارج؟ هل يمكن اعتبار البيت كون الإنسان الأوّل وصَدَفته الأصليّة أم أنّه الكهف الذي يحتمي به وينعزل عن الناس؟ إلى أيّ مدى يمثّل البيت كيانا نفسيّا يقوم بوظيفة الحماية ويرمز إلى جماليّات المكان؟ لماذا قرن الفلاسفة، مثل باشلار وليفناس، بينه وبين المأوى أين يجد الخيال مملكة دافئة يترعرع فيها ويغتني بقيم الألفة والحميميّة؟

لكن الذي يطرح مشكلة ويدعو إلى التفكير هو الاختلاف بين البيوت وتنوّع قاطنيها. فهل يمتلك البيت قيمة في حدّ ذاته بمعزل عن قاطنيه أم أنّ نوعيّة السكّان هي التي تعطي للبيوت مجدها ووقارها؟ أليس هناك فرق بين البيوت في المدن والبيوت في الأرياف؟ ماهو موقع البيت من العالم؟ كيف يساعد البيت الإنسان على الوجود في العالم؟

1- في الهنا:

" البيوت في المدن تشبه الأنابيب التي تشفط البشر داخلها بواسطة تفريغ الهواء"[1]

ماكس بيكار

ينتاب الناس القرف من المدينة والبيوت التي يسكنونها. بل حتى مصطلح "بيت" لا يصلح للاستعمال هنا. إذ يجوز الحديث عن حجرات أو شقق أو فيلات أو عمارات أو ناطحات سحاب أو مساكن شعبيّة في الأحياء الفقيرة والأحزمة العشوائيّة ذات البناء الفوضويّ المحيطة بالأحياء الراقية. ولا يمكن الحديث عن بيوت بالمعنى الحقيقيّ للكلمة. هذا القرف ناتج عن الضجيج والاكتظاظ في الشوارع والأزقّة والأسواق وطوابير المستهلكين المصطفّين أمام المغازات العامّة. ويصدر عن التلوّث الذي أصاب الماء والهواء بسبب ما ينبعث من المزابل التي تلقى فيها الفضلات من روائح كريهة تكاد تعمي الأبصار وتسدّ منافذ الهواء النقيّ على الرئتين. وسببه

[1] غاستون باشلار، **جماليّات المكان**، ص64.

أيضا ما يتسرّب من محرّكات السيّارات والمصانع من غازات ودخان كثيف وما يتصاعد من أبواق العربات والحافلات من أصوات فتسمع جلبة ولا ترى إلاّ طحينا، إضافة إلى ازدحام المارّة والتسارع مع الزمن واللهث وراء الفرص النادرة والتكالب على السلع المهرّبة. إنّ المدن بحور صاخبة تفتقد فيها الأشياء شيئيّتها ويخسر فيها الكائن البشريّ كينونته ويحسّ بالغثيان والدوار. فهي مكان تموت فيه كلّ فكرة فريدة وتتهرّأ كل عاطفة نبيلة. إذ في المدن لا يسمح إلاّ للعواطف الجافّة بأن تعلن عن نفسها وتلوح الأجساد معروضة معلّقة كأنّها خرق بالية استولى عليها البرد ومالت إلى مقاومته عن طريق الجري وراء الربح الماديّ واقتناء الملابس الفاخرة وكرع الخمور في الحانات بغزارة وعلى طول اليوم واصطياد فريسة بشريّة لتبادل تجارب الحبّ الرخيص.

إنّ المدن مقام لانتعاش الرّغبات واشتهاء المعروضات وتنوّع المغريات. وبالتالي فهي مسطّح للتمتّع بجميع المحظورات خارج دائرة الفضيلة والرذيلة. وهي صحراء مقفرة مفقَّرَة من روح التكافل والتعاون. وتعمرها ميولات نحو الانفراد والتفرّد وحبّ الذات أين تتضخّم المنفعة الشخصيّة والنزعات الأنانيّة لأنّها قاحلة عارية من قيم الودّ والتسامح ولأنّ الناس يبقون غرباء بعضهم عن بعض ومستعدّين للعدوان أكثر من استعدادهم للتضحية. فهم يخشون الآخرين وينزعون صفة الإنسانيّة عن الغرباء لا لشيء إلاّ لكونهم يجهلونهم ويرونهم للمرة الأولى ويتكلّمون لهجة غير تلك التي يتكلّمونها.

في هذه المدن لا توجد بيوت حقيقيّة ولا مآوٍ بل مجرّد ثقوب لا نحتفظ منها إلاّ برقم البناية والطابق. فهي ملاجئ مصطنعة وعلب ليليّة حيث يعيش السكان في صناديق ضيّقة مفروضة عليهم وفي حجرات وشقق مكدّسة فوق بعضها البعض. وهي مجرّد امتداد هندسيّ خال من أيّ نبضة حياة. فهذه الحجرات تتكوّن من ناطحات سحاب ليس لها جذور وتمتدّ بطريقة عموديّة هرميّة. وليس لها فضاء أفقيّ وتفتقد للخصوصيّة والتميّز. بل سرقت منها التهيئة العمرانيّة وظيفة السكنى والتعمير. وأعطتها وظيفة اللجوء والاحتماء. وبات فيها العيش جحيما لا يطاق في القر والحر على السواء.

يصف باشلار بيوت المدينة بأنّها مساكن ناقصة حلميّا بقوله: "في باريس لا توجد بيوت والسكان يعيشون في صناديق مفروضة عليهم... بيوت ليس لها جذور وناطحات السحاب التي لا تمتلك أقبية أمر لا يستطيع تصوّره الحالم بالبيوت. من الشارع وحتى السقف تتكدّس الحجرات واحدة فوق الأخرى بينما خيمة السماء التي لا أفق لها تحتوي المدينة بكاملها. إنّ علوّ مباني

المدينة هو منظر خارجيّ فقط. فالمصاعد تلغي بطولة صعود السّلالم فلم يعد هناك معنى للعيش عاليا قرب السماء."[1]

مساكن المدينة تقطع العلاقة الطبيعيّة بين الإنسان والعالم. ولا تعيد تأصيلها بطريقة أخرى بل تجعلها فارغة من كلّ معنى. فهي علاقة اصطناعيّة مفبركة وليست علاقة مباشرة ومتصالبة. إنّها مبرمجة بطريقة آليّة. ويؤسّسها الفراغ. ولم يخترها العقل. وتصمّم عليها الإرادة. ولم ينتقيها الذوق. ويميل إليها الوجدان. بل وجدت جاهزة. ووقع تشييدها وفق معايير الحدّ الأقصى من الرّبح بالنّسبة إلى الباعث العقاريّ. ولم يراع فيها مقوّمات الصحّة وشروط الحياة. ولم تحترم البيئة. ولم يشترط، قبل بنائها، التمتّع بالهواء النقيّ والإضاءة الكافية عن طريق أشعّة الشمس.

هنا، في المدن يجهل الناس أبعادا الكونيّة واللانهائيّ والمطلق والكامل والانفتاح. ويفقدون، يوما بعد يوم، الإحساس بجغرافيّة المساحات وبجماليّات المكان. ولا يعرفون سوى الخاص والجزء والنهائيّ والناقص والنسبيّ لأنّ كلّ شيء عندهم ضيّق ومختزل وصغير وحادّ ومغلق. والغريب أنّ الناس، في بيوتهم المدينيّة، يخافون من الشتاء والصيف. ويرتابون من عدوانيّة الأعاصير وموجات الحرّ. ويبالغون في الخشية من قدراتها التدميريّة، إذ لا تكفي المدفآت العصريّة ووسائل التكييف الآليّة لتجعلهم يقاومون البرد في الشتاء والحرّ في الصيف. وذلك نتيجة إحساسهم بالضجر والعادة والملل ونظرا لتحرّكهم في مجال ضيّق ولشعورهم بالفتور والوهن من القعود أمام مواقدهم وعلى كراسيهم المريحة.

عندما يعيش المرء في هذه الأبنية العالية والقصور الفخمة، يحسّ بالضّيق والأسر لأنّها خالية من الجلبة والصراع. بل يلازمها السكون والفقر. وهي لا تصلح لكي تكون مكانا للرّاحة والهدوء والدفء الأصليّ. إنّها تثير الضحك والسخرية بفعل وطأة الصمت الذي يخيّم على أجوائها وبفعل طرافة هندستها العمرانيّة الغريبة عن تقاليد فنّ التعمير عند الساكن الأصليّ وبفعل خلوّها من القيمة الأصليّة للوجود: ألا وهو الإنسان. فكيف نفسّر الغياب المفاجئ للكائن الحيّ الوحيد المتعدّد الأبعاد عن هذه القبور والأقبية؟

2- في الهناك:

" السبب الرئيسيّ الذي جعلني أبني قصرا هو كي أرى الكوخ على حقيقته"

توجد في البيت الريفيّ البسيط أريحيّة لا توصف وحميميّة بين ساكنيه كبيرة. فالحياة الإنسانيّة تبدأ بداية جيّدة محميّة دافئة في صدر البيت الذي يحمل ساكنه الطفولة بين ذراعيه. هذا البيت المتواضع ليس مجرّد كيان ماديّ جامد له شكل هندسيّ فارغ. بل هو صورة حيّة للملجإ المطلق

[1] غاستون باشلار، **جماليّات المكان**، ص 63.

والجذر الأصليّ لوظيفة الحماية ومكان تجلّي فعل السكنى.إنّه ليس مكانا للعزلة المكثّفة والتعبّد والنسك. بل هو فرصة للانخراط في الحياة الاجتماعيّة المشاركة فيها والتمتّع بها في أرقى مضامينها ولتقاسم المنافع بشكل عادل مع الآخر.

البيت، هناك، نافذة لتأمّل الكون ولرؤية العالم. وهو كذلك عين مفتوحة على الجميع تتفرّج على كلّ كبيرة وصغيرة. وترصد الشاردة والواردة. إنّه كائن حيّ وموجود يقظ يقاتل باحتراف أثناء موجات الحرّ ويقاوم بمهارة عواصف الشتاء. ولا يترنّح تحت المطر والمياه الجارفة. فهو منذ تشييده يمثّل قلعة حصينة ترفض التراخي والتداعي. وتقدُّمه في الزمان لم يزده إلاّ ثباتا ورسوخا في الأرض. لذلك تغنّى الشعراء بهذا النمط من البيوت. واستلهم الفلاسفة والعلماء نظريّاتهم من ذكريات الطفولة فيه. وقد ذكر لنا غاستون باشلار واحدة من القصائد العجيبة عبر نبرة فينومينولوجيّة رائعة بقوله:" هل يعجز أيّ قارئ على أن يستوعب شمول قصيدة كهذه:

بيت يقف في قلبي
كنيسة صمتي
أستعيده كلّ صباح خلال الحلم
وأهجره كلّ مساء
بيت يجلّله الفجر
مشرّع لرياح شبابي

هذا البيت يبدو وكأنّ له نوعين من الكيان الهوائيّ. هو كيان يتحرّك على أنفاس الزمن. إنّه فعلا مفتوح لرياح زمان آخر وكأنّه قادر على أن يرسل تحيّته لنا كلّ يوم من أيّام حياتنا ليمنحنا الثقة في الحياة." [1]

جميعنا نتعلّم من جدران بيوت الطفولة. جميعنا تدرّبنا الكتابة عليها. وخربشاتنا الأولى فوقها شاهدة على ذلك. جميعنا أتقنّا فنّ القراءة للرّسوم المتشكّلة بشكل طبيعيّ في السقف والحيطان والواجهات. لقد تعلّمنا من البيوت فضائل الشجاعة والسيطرة على العزلة وتجاوز الخوف. وساعدتنا هذه القلاع على بناء شخصيّة صبورة وجريئة. ألا تدعونا صورة البيت في الرّيف المعزول إلى الانخراط بعمق في الحروب المصيريّة للرّوح والمشاركة من الباب الكبير في الأحداث والتوتّرات الصاخبة للتاريخ من أجل قهر القدر، وتحدّي غضب السماء، والانتصار على قسوة الظروف، والحلم بحياة أفضل.

إنّ هذا البيت العتيق هو الهناءة الأولى لوجودنا والبذرة الجوهريّة لحياتنا. وهو المكان الأوّل الذي انتشرت فيه شخصيّتنا وتكوّنت. بل هو المكان الذي أطلقنا فيه ملكة خيالنا خارج حدود

[1] غاستون باشلار، **جماليّات المكان**، ص 87.

المكان والزمان وخارج دائرة مقولات المنطق ومبادئ الأخلاق. وهو الموضع الذي انتبهت فيه ذاكرتنا وشرعت في التخزين للأحداث التي نتعرّض إليها والأشخاص الذين نقابلهم.

إنّ ذكريات الطفولة محفورة في البيت العتيق. وعاداتنا وطريقة تعاملنا مع ذواتنا ومع الآخرين وردود أفعالنا تحدّدت في ذلك الفناء المقدّس. كما أنّ بصمات أفعالنا وصدى أصواتنا وآثار أفكارنا مازلت عالقة بجدرانه ونوافذه وأبوابه وساحاته. ألم ترتبط أجسادنا ارتباطا وثيقا بذلك البيت بحيث إنّ انفعالاتنا وأهوائنا وتحرّكاتنا الحاضرة ماهي إلاّ معاودة لتلك الأهواء والانفعالات والتحرّكات التي كنّا نقوم بها في ذلك البيت ذات يوم من تلك الأيّام. يقول غاستون باشلار بهذا الصدد: "النار المحبوسة في المدفأة كانت بالنسبة إلى الإنسان أوّل موضوعات حلم اليقظة ورمزا للرّاحة، أي كانت دعوة إلى الرّاحة"[1] .

هذا البيت العزيز على القلوب يجعلنا نعيش المعنى السرمديّ ونفتخر بوجود رائحة الحقيقة الخالدة طالما أنّه الصَّدَفة الأولى والموقع الوحيد الذي يحسّ فيه الإنسان بالكرامة وبالثقل الوجوديّ. ويعترف له بالأهميّة تجاه ذاته. وطالما أنّه أيضا يتمتّع بقدرة جذب إلى الدّاخل عجيبة ومدهشة، فهو المجال الوحيد الذي لا يحسّ فه ساكنوه بالملل والضجر والقلق والتلاشي، لأنّه الموطن الوحيد الذي لا ننفر منه. ويعطينا التماسك والتوازن. ويجعلنا نعيش في ديمومة واستمراريّة مع أنفسها، وربّما لكونه مكان لهونا ومرحنا وحزننا وغضبنا والساحة التي انغرس فيها لاشعورنا الذي يحمل طفولتنا وشبابنا بين أذرعه. يقول باشلار حول هذا المعنى: "يخلق الكوجيتو الحالم كونه الخاص به كونه كلّه له وإنّ حلمه سينزع وسيضطرب إن تيقّن بأنّ حلم الآخر يكون عالما أمام العالم الخاص به"[2]

على هذا النحو يمثّل البيت العتيق بذرة الحريّة الوحيدة في المجتمع. وذلك للبون الشاسع بين الساكن والجار والزّائر والعابر والغريب ولكونه المكان الوحيد الذي يتخلّص المرء فيه من تبعيّته لغيره، وينجز خلاصه واستقلاليّته الذاتيّة. فهو يدفع زائريه إلى التنفّس من جديد.إنّه يعطينا إحساسا عميقا بالرّاحة. ويمكّننا من الانخراط بصمت في التدفّق المستمرّ لشلال الحياة الأعظم.إنّه مكان خلاّق ينعش القلب، ويطرد اليأس والقنوط، ويحقّق لنا الطمأنينة الهادئة، ويثير فينا لذّة الاستمتاع بجماليّة الطبيعة، ويعيدنا إلى لحظة الانبثاق الرّائعة أين فتحنا أعيننا على الوجود للمرّة الأولى.

بيت العائلة الأوّل يختلف عن بيت الحاضر لأنّه متجذّر في الأرض وعريق في التاريخ وركائزه ضاربة في القدم. يرسل إلينا في كلّ لحظة تحيّة وسلام الأجداد والآباء. ويتيح لنا فرصة

---

[1] غاستون باشلار، **التحليل النفسي للنار**، ترجمة: زينب الخضيري، دار شرقيّات القاهرة، 2003، ص 29.
[2] غاستون باشلار، **لهب شمعة**، ترجمة: مي عبد الكريم محمود، دار أزمنة، عمّان، الأردن، 2005، ص 106.

تذكّرهم ولقائهم والتخاطب مع أطيافهم في اليقظة ومع أرواحهم في المنام. كما يتمتّع بديناميكيّة داخليّة تسمح للوجود بالإقبال علينا والسكن معنا. ويتيح لنا أن ننفتح على العالم وننخرط فيه. هذا البيت لا يمنح نفسه للوصف بسهولة. فهو تكييف لما هو سريّ. ويرمز إلى الحياة الليليّة. ولا نستطيع أن نوفيه حقّ قدره مهما حكينا عنه للآخرين. ولا نستكمل وصفه. ولا ننقل بصدق حقيقته للغير لأنّنا لا نستطيع أن نعبّر عنه بموضوعيّة، إذ فيه أقمنا مملكة ذاتيّتنا المطلقة.

أمّا بيت الكهولة الحالي، رغم ما توفّر فيه من ضروريّات ووسائل ترفيه وراحة، ورغم تضمّنه جميع وسائل التكييف وكلّ الآلات العجيبة التي تجعله يستقطب كلّ ضيوفه ويستحثّهم على المكوث فيه طويلا، إلاّ أنّه لا يضاهي بأيّ شكل بيت الطفولة الأوّل. والسّبب في ذلك أنّ البيت الحالي هو بيت العقل والجسد والحاضر. بينما الثاني هو بيت الذاكرة والخيال واللاوعي. وشتّان بين الثرى والثريّا، وبين الياقوت الزمرّد ومعدن الحديد. ألم يقل غاستون باشلار في كتابه جماليّات المكان: "إنّ البيوت المتعاقبة التي سكنّاها جعلت إيماءاتنا عاديّة. ولكنّنا نندهش حين نعود إلى البيت القديم بعد تجوال سنين عديدة أن نجد أدقّ الإيماءات وأقدمها تعود إلى الحياة دون أدنى تغيير. وباختصار فإنّ البيت الذي ولدنا فيه قد حفر في داخلنا المجموعة الهرميّة لكلّ وظائف السكنى."[1] أليس البيت العتيق يحمينا من العدم ويشعّنا على الحياة؟ لكن من أين تأتي أهميّة إرادة الحياة بالنسبة إلى العرب اليوم؟

يقول أبو القاسم الشابي:

إنّ الحياة صراع فيها الضعيف يداس
ما فاز في ماضيها إلاّ شديد المراس
للخبّ فيها شجون فكن فتى الاحتراس

الحياة هي المبدأ الذي يزوّد الكائن مهما كان نوعه بالإحساس والحركة والنشاط. ويعرّضه للزيادة والنقصان. والنفس هي جوهر الحياة في الحكمة العتيقة لأنّ الكون بأسره مزوّد بنفس واحدة. وثمّة مشاركة بين الوجود والحياة والعقل رغم أنّ الوجود يسبق الحياة والحياة تسبق العقل. وبالتالي تكون الحياة فعلا نفسيّا يعطي للكائن قدرة على الحركة الذاتيّة. وبعبارة أخرى الحياة هي القدرة على التحرّك بالذات وفقا للطبيعة الخاصّة بالكائن الحيّ.

غير أنّ بعض العلماء يميّزون بين حياة الروح وحياة الجسم، والحياة العضويّة والحياة النفسيّة. ويرون أنّ النموّ والتغذّي والتناسل هي خصائص الحياة. وأنّها حسب أرسطو "ما به

[1] غاستون باشلار، **جماليّات المكان**،ص 52.

الموجود يتغذّى وينمو ويضمحلّ بذاته". وفي نفس المنحى، يرى لايبنتز أنّ الحياة مبدأ الإدراك الحسيّ. وهي عند اسبينوزا "قوّة يحافظ بها الكائن على بقائه". وقد تكوّنت فكريّة ميكانيكيّة تفسّر الحياة على أنّها جملة من التفاعلات الميكانيكيّة والنفسيّة. وترى أنّ المجموع الحيّ هو حاصل الأجزاء التي يتكوّن منها. وأنّ العضو في الجسم الحيّ هو بمثابة آلة مصنوعة ممّا ليس حيّا. وأن عمليّات النموّ والتطوّر تعود بالأساس إلى الرغبة في المحافظة على البقاء. وأنّ الجهاز العضويّ يتكوّن من موادّ وقوى حيّة وليس وعاء للعمليّات الحيويّة.

غير أنّ النظرة الميكانيكيّة وقعت في الاختزاليّة والماديّة. وكان لا بدّ أن تظهر على أعقابها النظرة الغائيّة التي تفسّر الحياة بمبدإ غير ماديّ، إذ يقول كانط: "الحياة هي القدرة الباطنة على التصرّف وفقا للإرادة الحرّة". ويقول أيضا: "هي قدرة الموجود على السلوك وفقا لقوانين القدرة على التشوّق". ونفس الشيء نجده عند فيخته عندما صرّح بأنّ "الحياة الفعّالة الحرّة هي قدرة لتكوين الذات وتشكيلها تنبع دائما من ذاتها". ويصف هيجل ببراعة كبيرة ما نسمّيه الحياة بأنّها محافظة على ذاته في أجزائه. بيد أنّ البعض من الفلاسفة يسمّيهم البعض فلاسفة الحياة يعرّفونها على أنّها إرادة القوّة ومسرح صراع وصيرورة دائمة تسعى إلى العلوّ على ذاتها وتجاوز كلّ شيء يوقف تقدّمها من أجل تحقيق المزيد من الحياة.

العرب اليوم لا يفقهون ما يصنعون. فهم يعيشون الحياة الثكن ويجهلون الحياة الحقيقيّة بفعل سيطرة القوى الارتكاسيّة على القوى الفاعلة وانتصار غريزة التناتوس على غريزة الإيروس وبفعل تدافعهم نحو الموت وتعلّقهم بعالم الغيب والسماء وعزوفهم عن البناء في الأرض وبغضهم لأمّهم الدنيا واستعجالهم لقدوم الآخرة. فسيطرت الغيبيّات على أيّامهم. وتقليصُ المقدّسات والمدنّسات دائرةَ حلالهم ومباحهم قاد إلى الإكثار من التحليل والتحريم وانتشار ثقافة التخويف من الموت والتحذير من عذاب القبور. وصار تقديم الجسد قربانا هو خير آية للتمسّك بالفكرة والدفاع عن الرسالة. وبالتالي أصبح العرب قوما يعشقون العدم وينقمون على الحياة ويعلّلون ذلك بفشل المشاريع وتعرّضهم لمؤامرة خارجيّة ولويلات الاستعمار وتزايد قبضة الاستبداد والأنظمة الشموليّة، ممّا ضيّق أبواب الرزق. وأغلق نوافذ الأمل فصار الانسحاب من الوجود في حالة وقوف وصمود أفضل من مواصلة الحياة في حالة ذلّ وقعود. لكن لم الخوف من الصراع والحياة تولد من عمق الموت؟ ولم الجري وراء سراب نعيم الحياة الأخرويّة وسعادة الجنّة يظفر بها من على الأرض؟ كيف يتمسّك الجمهور بالعرض الزائل ويهملون الجوهر النفيس؟ كيف ندفن أجسادنا من أجل خلاص أرواحنا؟ ألا ينبغي أن نولي وجوهنا شطر مواطن قوتنا ومسطّح محايثتنا؟

من البيّن أنّ الحياة الحقيقيّة بالنسبة إلينا نحن العرب هي تلك التي تمنحنا القدرة الذاتيّة على خلق وجود خارج ذواتنا يكون أفضل من الوجود الأوّل. وهذا البعد الخلاّق هو مبدأ إرادة الحياة الذي ينبغي أن ينتصر على إرادة العدم لأنّ الحياة في جوهرها تعني العزم على الوجود بغير تحفّظ. وتعني كذلك السعي نحو التوسّع والانتشار والتحلّي بروح البذل والخصوبة والتوجّه نحو تحقيق مقصد معيّن ورفض الهامشيّة والعرضيّة. صحيح أنّنا نتعرّض لنكبة كينونيّة كبرى، وأنّنا فقدنا البوصلة، وتهنا عن قبلتنا، ودخلنا منذ مدّة غرفة الإنعاش، وطال احتضارنا، ولكنّ الاستفاقة ممكنة والخروج من النفق المظلم فرضيّة جائزة والعثور على النقطة الأرخميديسيّة أمر متيسّر شرط أن نهيّئ أنفسنا لذلك ونتسلّح بالأمل والتفاؤل ونعوّل على خيارات طويلة الأمد ونرسم استراتيجيّات فاعلة وألاّ نخبط خبط عشواء، بل نوحّد بنية فعلنا وقولنا وتفكيرنا في مقام وجوديّ متوازن.

أليست حكمة الفلسفة أنّها لا تعلّمنا فقط كيف نفكّر، بل تعلّمنا أيضا كيف نحيا. ألم يقل لنا أبو القاسم الشابي رسول إرادة الحياة:

و للشعوب حياة حينا وحينا فناء
واليأس موت ولكن موت يثير الشقاء
والجد للشعب روح توحي إليه الهناء
فإن تولّت تصدّت حياته للبلاء

العرب اليوم ليس مفروضا عليهم أن يكونوا ميكانيكيّين أو غائيّين. وليس مطلوبا منهم أن يكونوا من المدرسة الحيويّة في البيولوجيا ولا من فلاسفة الحياة. بل كلّ ما هو منشود منهم أن يفعلوه هو أن يقبلوا على الحياة وأن يتوقّفوا عن عشق ثقافة الموت لأنّ حبّ الخراب لن يجلب سوى الخراب، وإرادة المقاومة والانتصار لن تجلب سوى الفوز والانتصار. أليست الحياة هي مجموعة الوظائف المقاومة للموت بالنسبة إلى الفرد والاندثار بالنسبة إلى الشعب؛ فليستغلّ كلّ عربيّ كلّ يوم في الحياة ليعيشه من أجل الاستثبات وصنع المزيد من الحياة ،عوض الانسياق وراء الهدم والتخريب.

لكن، إذا كانت الحياة بائسة فإنّه يصعب تحمّلها. وإذا كانت سعيدة فإنّه يصعب فراقها. ولذلك يجد العرب أنفسهم اليوم أمام خيارين لا ثالث لهما: إذا أرادوا أن ينهضوا فلا بدّ أن تكون حياتهم مليئة بالعذاب، وإذا أرادوا أن تكون حياتهم خالية من العذاب فإنّهم لن يتطوّروا لأنّ غاية الحياة ليس التطوّر بل الرقيّ بالحياة. وفي هذا يقول ديكارت: "لا يزيد الفرق بين إنسان حيّ وإنسان ميّت على الفرق بين ساعة معبّأة وساعة نفذت عبوّتها". فمتى يسارع العرب إلى تعبئة ساعاتهم حتى يعود إليها نبض الحياة؟

خلاصة الأمر أنّ البيت العتيق أكثر من ذكرى لماضٍ طفوليٍّ أو عودة إلى كيان هندسيّ معماريّ كنّا قد مكثنا فيه ردهة من الزمن. بل هو حالة نفسيّة وعالم مليء بالدفء والسكينة يشير إلى الجمال والطهارة من خلال بساطة أشيائه وتلقائيّة عتبته وإحالتها المباشرة على الدّاخل والخارج معا. فإذا كانت الميتافيزيقا تبدأ بمعرفة الكون قبل اكتشاف البيت الذاتيّ وتعرّف المدى البعيد قبل إدراك أفق الذات في حجرتها الأولى، فإنّ الفكر الحاذق يبدأ من معرفة الأنا داخل بيتها العتيق ويلامس نقطة انبجاسها للوجود. ومن ثمّة ينطلق لاكتشاف بقيّة أنحاء العالم مع درايته أنّ موقفه من العالم يتأثّر بموقفه من بيته العتيق. أليس الإنسان هو المكان الذي يكون فيه؟ ألا يؤثّر بيت الطفولة في علاقة الإنسان بالآخر؟ ماهو البيت المثاليّ الذي يحلم به الإنسان؟ هل هو استعادة لبيت الطفولة أم هو ذلك البيت الفسيح الذي يبنيه داخل نفسه؟ هل يشبه البيت المجهول الذي وصفه الشاعر كما يلي:

" ألغينا التناسق لنقدّمه علفا للرياح

أحبّ أن يكون بيتي شبيها بريح البحر تترجرج بالنوارس"[1] ؟

ما رأيكم في هذه الصورة لبيت مجهول آخر:

بيت أنادي فيه وحيدا

اسما يعيده إليَّ الصمتُ والجدرانُ

بيت غريب متضمّن في صوتي

تسكنه الرياح

بيت أبتكره أنا وترسم يداي غيمة؟"[2]

إذا كان باشلار صادقا في قوله: كم سيتعلّم الفلاسفة لو وافقوا على قراءة الشعراء؟ فلنكن نحن صدّيقين مثله ونصدع بالحقيقة أمام الملإ: كم سيتعلم الشعراء لو وافقوا على قراءة الفلاسفة؟

[1] غاستون باشلار، **جماليّات المكان**، ص85.
[2] غاستون باشلار، **جماليّات المكان**، ص93.

الفصل الخامس:

سرد الهويّة أو حال المرء بعد زوال منطق الملّة

"إن فعلك هو ذاتك بعينها...بل ذاتك جزء من مفهوم فعلك"
ابن سينا: الإشارات والتنبيهات

"الفرع الهش الصادر عن وحدة التاريخ والقصص هو تخصيص هوية محددة لفرد أو جماعة، نستطيع أن نطلق عليها هويتهم السردية. وتفهم كلمة هوية هنا بمعنى المقولة العملية. ويعني الاتيان على ذكر هوية فرد أو جماعة الجواب عن السؤال:"من فعل ذلك؟" أو "من هو الفاعل أو المؤلف؟" بول ريكور، الزمان والسرد،[1]

[1] بول ريكور،**الزمان والسرد**، الجزء الثالث، الزمان المروي، ترجمة سعيد الغانمي، دار الكتاب الجديد المتحدة ،بيروت، طبعة 2006 ص.370.

.

قبل أربعة وعشرين قرنا كان لأ**رسطو** المعلم الأول السبق في وضع صيغته المشهورة لمبدإ الهويّة: أ=أ. وعلى امتداد قرون عديدة ظهر وكأنّ هذه الصيغة المنطقيّة تستوعب كلّ أبعاد المشكلة. ولكن منذ دخول العالم الطور الصناعي، واقتحام كوننا الحضاريّ عصرَ الحداثة، ثم الانخراط فيما بعد في العولمة، راح يتّضح لنا ولغيرنا أنّ مشكلة الهويّة ليست بمثل تلك البداهة. بل هي على غاية من الصعوبة ومليئة بالغموض والألغاز. فالاشكالي يطرح على النحو التالي: كيف تبقى (أ) هي (أ)؛ أي كيف نبقى نحن نحن في عالم متغيّر وضمن سيار عولمي مضطرب؟ كيف نثبت ونحافظ على هويّتنا في وجود لا ثبات فيه سوى الصيرورة والنسيان؟ ثمّ إنّ المعادلة لا تتمثّل بطرفيها وحدهما فعندما نقول: (نحن)= (نحن)، فهناك ،علاوة على نحن المكرّرة ، علامة المساواة(=). فالذات لا تساوي ذاتها إلاّ عبر العالم والعصر والآخر. ونحن لا نستطيع أن نكون نحن إلاّ من خلال مرآة الأغيار. إذ لم يسبق في أيّ عصر أن حضر الآخر بمثل الحضور الكثيف الذي يحضر به الآن. اذ في أيّ عصر آخر كان يمكن للذات أن تكون مرجعا لذاتها. أمّا في عصرنا هذا فإنّ الذات نفسها لا تتحدّد إلاّ بالإضافة إلى الآخر والغير وكلّ ماهو ليس الذات. والحال أنّ الطريق من الذات إلى الآخر ليس مستقيما ولا بديهيّا بل متشعّبا وتتخلّله مسالك وعرة. فعصرنا هذا تحكمه جدليّة التطوّر والتخلّف، بل جدليّة التقدّم والتأخّر.

إنّ ما يسمّى اليوم **بأزمة الهويّة** في كلّ مكان من العالم هو وليد مباشر لتلك الجدليّة أو بالأحرى لموقع الذات والآخر فيها ولحالة الضياع في العالم التي يعانى منها الإنسان اليوم أو ما سمّي **بفقدان الهويّة**. ومهما قيل من أنّ هذه الأزمة مصطنعة بالنسبة إلينا نحن ومن أنّنا نعاني من **عقدة هويّة** أو **أوهام الهويّة**[1] لا من **مشكلة هويّة** فإنّ ذلك لا يغيّر في واقع الأمر شيئا. **فحديث الهويّة** هو دوما حديث أزمة. وحتى **تأكيد الهويّة** هو بحدّ ذاته علامة أزمة ناتجة عن أحد سببين:

- إمّا عن إحساس بانفصام نتيجة شعور بأنّ النحن ليست هي نحن.
- وإمّا عن تعيّن بالآخر من الخارج وقسرا.

"نعتقد أنّنا دخلنا روح الغرب وحافظنا في الوقت عينه على هويّتنا الخاصة. غير أنّنا ونحن لم نفعل هذا ولا ذاك, نبلغ المرحلة الانتقاليّة، ولكن مع فارق هو أنّنا نستبدل الوضوح الرفضيّ الذي يميّز الوعي الغربيّ بلاوعي إزاء الغرب وإزاء الذاكرة التقليديّة...الوهم المزدوج يتجسّد على التوالي في تغريب مكثّف وفي استلاب تدريجيّ"[2]

من هذا المنظور فإنّ الهوّة الفصاميّة التي تفصلنا عن ماضينا لا يمكن لأحد سوانا أن يردمها. ولا يردمها اختراعنا هويّة لأنفسنا ثابتة سرمديّة لا تزول ولا تتحوّل. فعالمنا هو عالم التغيّر. ولن

[1] داريوش شايغان: **أوهام الهويّة**، ترجمة: محمد علي مقلّد، دار الساقي، بيروت، ط1، 1993.
[2] مرجع نفسه، ص 50.

نكون نحن أنفسنا إلاّ بقدر ما نتغيّر ونغيّر أنفسنا, إلاّ إذا اكتفينا بالتأكيد في سماء المطلق على حقّنا في الاختلاف وبسيطرتنا على سياق وجودنا أي على زمانيّتنا ومكانيّتنا. إنّ زمانيّة تكراريّة دهريّة كالزمانيّة التي حكمتنا ولازالت تمثّل صيرورة تأخّرنا لن تردّ علينا إلاّ هويّة مستلبة في عالم متغيّر ومتقدّم بإيقاعات متسارعة. وإنّ مكانيّة مقسّمة ومنقسمة، متنابذة لا متجاذبة، متآكلة لا متتامّة، كالمكانيّة التي حكمتنا وتحكم تجزئتنا، لن تتيح لنا أن نبني لأنفسنا هويّة إيجابيّة بل هويّة ضائعة منسلبة.

إنّ هذا الزمان العولميّ ما انفكّ يجزّئ حتى المجزّأ ويفكّك ما كان قد أفلح في الارتقاء إلى الاندماج وما كان سبق إلى تأكيد البعد السرديّ للهويّة التي نريد استعادتها وإعادة بنائها. فهل الهويّة تقبل الاستعادة وإعادة البناء أم أنّها مشكلة وورطة يجب التفكير في إيجاد مخرج منها؟

وفي هذا الزمان التأخّريّ الذي يباعدنا عن العصر ويعمّق الهوّة مع تقدّم الآخر، يحاول البعض التعويض عن عجزه عن بناء المستقبل بعبادة الماضي وبالسباحة في الرمال المتحرّكة لجميع ضروب السلفيّات. في حين ما أحوجا، أكثر من أيّ وقت مضى، إلى تأكيد البعد التقدّمي العقلانيّ العصريّ للهويّة وربطها بالغيريذة والاختلاف والاستفادة من الآخر.

إنّ **أزمة الهويّة** هي من علامات العصر. وإذا كان ذلك هو التشخيص الذي تستحقّه فإنّ الحلّ الذي يذهب إليه اختيارنا بلا تردّد هو كونيّة الهويّة. وخلافا لكلّ الأوهام الميتافيزيقيّة فإنّ هذه الهويّة ليست معطى ثابتا ولا مكتسبا أزليّا عابرا للتاريخ. فلمّا كانت في التاريخ أمم وهويّات تُبنى، ثمّة، كذلك، أمم وهويّات تتحلّل وتضمحلّ. وكما أنّ هناك تقدّما ممّا قبل الأمّة إلى الأمّة، ثمّة، كذلك، نكوص من الأمّة إلى ما قبل الأمّة. والمصير ليس قدرا مقدّرا. بل هو أيضا موضوع اختيار. وإرادة والعدميّة الإراديّة قد تقود حتى إلى عدميّة قوميّة. فالهويّة لن تكون لنا إلاّ بقدر ما نريدها وبقدر ما نترجم إرادتنا فعلا وتدخّلا في مسار التاريخ. وبدون الحركيّة والإبداع لن تكون لنا هويّة. وحتى لا يكون التدهور هو قانون هذه المرحلة فإنّ الفلاسفة مطالبون من موقع الهويّة باستنفار وعيها الشقيّ وفكرها الحاذق.

صحيح أنّه ليس بالوعي وحده يُصنع المصير. ولكن بدون الوعي فإنّه لن يصنع إطلاقا. والمصير عندنا إذا لم يصنع فإنّه ينحطّ إلى قدر. والقدر في هذه الحال لن يكون إلاّ استمرار التدهور وتفاقم الانحطاط وصولا إلى التحلّل التام والتلاشي. لذلك فإنّ ما نسعى إلى إثباته هو أنّ الهويّة هي هويّة نسبيّة وتاريخيّة متطوّرة يحقّقها شعب ما عن طريق تفاعله الجدليّ مع التاريخ ولا يرثها من تركيب نفسيّ-عقليّ أو جوهر طبيعيّ متأصّل فيه. إنّها نتيجة استجابات يعانيها عن طريق التنشئة الاجتماعيّة. وليست ردّا فطريّا غريزيّا على مجموعة من التحديات الخارجيّة والتهديدات المعادية.

بيد أنّ حديثا مثل هذا هو في صميم الخطاب الإيديولوجيّ المدحيّ التبريريّ Apologique ! ألسنا بصدد التحدّث عن الهَويّة بالفتحة وليس عن الهُويّة بالضمّة، وبالتالي نسقط مجدّدا في ما نريد أن نغادره؟ فكيف نستطيع مغادرة خطاب العقل الهوويّ الإقصائيّ وخطّ طريق الانطلاقة لفلسفة تتساءل عن: من هو؟ عوضا عن السؤال التقليدي: ماهو؟

لكن ماهي الدواعي التي تدعونا إلى طرح مسألة الهويّة عندنا في حضارة اقرأ؟

1. وجود أزمة هويّة اليوم سواء على مستوى الأفراد أو على مستوى الأمم والمجموعات تجلّت في مطلب العودة إلى الرّشد وترميم الذاكرة المفقودة والنّهل من الأصول والينابيع الصافية، إذ يقول شايغان في هذا السياق: "إنّ الحضارات التقليديّة تجتاز اليوم أزمة الهويّة ذاتها. وهذه الأزمة متّصلة بالانقلابات الكبرى التي ولّدتها عبر العصور الحضارة الغربيّة".[1]
2. مفهوم الهويّة هو مفهوم إشكاليّ وقضيّة خطيرة تتجاذبه أطراف عديدة ويغلب عليه الغلاف الإيديولوجيّ السياسيّ.
3. خطاب الهويّة يعدّ خطابا إقصائيّا بامتياز عندما يقوم بتحديد الآخر كخصم أو عدو وتعريضه للتشويه والتزييف. بينما يميل نحو تمجيد الأنا والإعلاء من شأنها.
4. سوء فهم الذات لنفسها. وهو ناتج عن سوء التعامل مع التراث وتقدير رهانات الحاضر ومتطلّبات المستقبل بالاعتماد على مدّخرات الملّة.
5. سوء التفاهم بين الذات الأغيار ونشوب تصادم بين الأديان والأمم نتيجة التمركز على الذات ورفض حقّ الاختلاف ودخول الجميع في معركة من أجل انتزاع الاعتراف بالقوّة.
6. ضرورة استقصاء حقيقة ما شاع عند الناس من خلط بين الهويّة بالفتحة Identité وبين الهويّة بالضمّة Ipséité، وتدبّره.

7- ظهور تكنولوجيّات تطمح إلى استنساخ الإنسان (الإنسان التكنولوجيّ) وزرع الدماغ ممّا يهدّد مسألة الهويّة بالتفتّت والذوبان ويطرح إحراجات إتيقيّة حارقة.

يقول إيريك فروم حول هذا الموضوع: "أزمة الهويّة في عصرنا قائمة بالأساس على الحرمان المتزايد وتمدية الإنسان. ولا يمكن حلّها إلاّ في النطاق الذي يعود الإنسان فيه إلى الحياة من جديد ويعود نشيطا...بتحويل الإنسان المسلوب إلى كائن مكتمل الحياة..."[2]

لقد أظهرنا أنّ مفهوم الهويّة:

أوّلا: مفهوم مشكل يجب إذن استعماله بحذر, بل يتحتّم الاستنجاد به أو الدّفاع عنه في أكثر الحالات. وهو ما يقع عندنا حاليّا.

---

[1] نفسه، ص36.

[2] إريك فروم، **ثورة الأمل**: **نحو أنسنة التقنية**، ترجمة: ذوقان قرقوط، منشورات دار الآداب، بيروت، 1973، ص101.

ثانيا: مفهوم غير بريء يحمل في طيّاته اختيارات فكريّة إيديولوجيّة يجب الوعي بها لكي لا يتناقض صريح الكلام مع مدلوله الضمنيّ.

ثالثا: مفهوم قد درج استعماله كأداة للتحليل السياسيّ والاجتماعيّ والتاريخيّ أكثر منه للتناول الفلسفيّ والفينومينولوجيّ والعلميّ.

السبب الذي يقف وراء ذلك أنّ مفهوم الهويّة ليس مفهوما عاديّا يعبّر عن واقع ملموس فيوصف وصفا شافيا، زد على ذلك أنّه ليس مفهوما متولّدا عن بديهيّات، فيحدّ حدّا مجرّدا. وإنّما هو مفهوم اجتماعيّ تاريخيّ منطقيّ بيولوجيّ وجوديّ. وبالتالي يحمل في ذاته آثار تطوّرات ومناظرات. كما أنّه يمثّل تراكم العديد من المعاني والدلالات. هكذا يستلزم كلّ نقاش حول مفهوم الهويّة الاطّلاع على أصله وصيرورته، وبالتالي التطرّق إلى المذاهب الفلسفيّة التي نظرت إليه باعتباره سؤالا شائكا وقضيّة محرجة.

المعضلة الكبرى بالنسبة إلينا نحن العرب في هذه المرحلة هو كيف نحوّل مصطلح الهويّة من مصطلح ثقافيّ أنثربولوجيّ إلى مفهوم علمي فلسفيّ بامتياز؟

على هذا النحو ظلّ السؤال عن الهويّة يُطرح منذ البواكير الأولى للفكر البشريّ إلى الآن. وإعادة طرحه بلا كلل أو ملل لا تدلّ على إفلاسه وتفاهته بل تؤكّد راهنيّته المستمرّة والصعوبات التي منعت البشريّة من تحديد هويّتها بنفسها نظرا لارتباط الهويّة بالتحديد والوحدة الرياضيّة وانشداد البشريّة إلى الحريّة والكثرة البيولوجيّة.

ومن هذا التناقض بين التحدّد والحريّة تنبع أزمة الهويّة. ومن الهوّة التي تفصل بين الوحدة والكثرة يشقّ الوعي البشريّ مساره التاريخي نحو لحاقه بذاته. إنّ العقل الكونيّ يوحّد بين الناس. ولكنّ منطق الملّة هو الذي يفرّق بينهم. كما أنّ حركة التاريخ والانتشار في الأرض يباعدان بين الناس. ولكنّ المصدر المشترك يقرّب بينهم. فإلى ماذا تردّ أزمة الهويّة المتفاقمة اليوم؛ هل تردّ إلى صعوبة إثبات الأنا لإنيّته أم إلى تعثر الانتماء بالنسبة إلى النحن وإصابته بداء التفكّك؟ كيف يمكن حلّ أزمة الهويّة؟ ماهي محدّدات الهويّة؟ ماهو الإطار الذي ينبغي أن يتوفّر لكي يضفي المعنى على هويّتنا؟ هل يكفي أن أحتلّ موقعا لكي أعرف من أكون؟ هل تحدّد الهويّة بالأنا أم بالذات؟ ماذا يعني أن يكون المرء ذاته؟ هل يؤدّي التمركز على الذات إلى حدوث تناقض بين الفرديّ والكونيّ في هذه الذات؟ هل الهويّة نمط حضور شرعيّ في العالم؟ كيف تتشكّل الهويّة من تعاقب الأجيال؟ أليست الهويّة المركّبة هي التي تتكوّن من منابع ثقافيّة متعدّدة ؟ كيف يمكن إدماج مستويات الهويّة العائليّة والجهويّة والإثنيّة والوطنيّة والدينيّة والفلسفيّة والقاريّة في الهويّة الأرضيّة؟ كيف تكون الهويّة مرتبطة بالخصوصيّة ومنشدّة إلى الكونيّة في الآن نفسه؟

ما الفرق بين هويّة مركّبة وهويّة متلاقحة؟ أليس من التناقض أن ندعو إلى حماية الخصوصيّات باسم المحافظة على التنوّع وأن نسعى إلى بناء هويّة إنسانيّة مركّبة تعبّر عن الوحدة الثقافيّة الإنسانيّة؟ هل الهويّة مجرّد دائرة انتماء أم أنّها مشروع مستقبليّ؟ ماهي الهويّة بالمعنى الإنسانيّ؟

تدلّ الهويّة على حقيقة الشيء أو الشخص. وتشتمل على صفاته الجوهريّة ومحدّداته الأساسيّة. وهي ما به يكون الشيء شيئا أو ما به يبقى الشخص هو نفسه. وبالتالي فهي تشير إلى الخصوصيّة والعينيّة والذاتيّة والوجود المنفرد الذي لا يقع فيه اشتراك. وتميل الهويّة إلى الوحدة والتطابق والتماثل والمساواة. وكلّ ما يخالف ذلك فهو غيريّة وآخر ولاهويّة وانقطاع واغتراب وانفصال. ولكنّ الإشكاليّ في مسألة الهويّة هو أنّها تدلّ على الميزة الثابتة للذات. وترتبط بماهو متماثل ومتطابق. وترمز إلى علاقة الاستمراريّة التي يقيمها فرد مع ذاته ومع المجموعة التي ينتمي إليها، ممّا ينتج عن هذا التصوّر أن تميل الهويّة إلى المحافظة، ويتكوّن جوهر ثابت ونواة صلبة تمنع كلّ تغيّر في الزمان. وترفض التعامل مع الصيرورة التاريخيّة. وترفض الانفتاح على العالم الخارجيّ. وتدخل في صدام مع الهويّات المغايرة والمنطوية على ذاتها مثله. فهل أنّ الهويّة تفهم دائما في إطار المطابقة الدائمة مع الذات أم أنّها تقتضي التفاعل مع ما هو مغاير ومختلف؟

يمكن أن نميّز بين عدّة أنواع من الهويّة:

* هويّة شخصيّة: تحيل على ما تختصّ به الذات من تفرّد ووحدة. وتشمل الوعي بالذات وتَمثُّل الفرد لها. يقول ريكور في الصدد: "إن الشخص هو أوّلا أحد الأشياء التي نميّزها بواسطة الإحالة المعيّنة للهويّة"[1]. والمقصود هنا أنّ الهويّة هي تفريد Individualisation شيء ما باعتباره عيّنة لا تنقسم داخل نوع محدّد.

* هويّة اجتماعيّة: تعني كلّ ما يؤمّن التعرّف reconnaissance إلى الذات من الخارج. وترتبط بجملة الأنظمة التي تشترك فيها الذات مع الأعضاء الآخرين داخل المجتمع الواحد. وتمثّل الأساس الذي يستمدّ منه أيّ مجتمع اختلافه وتميّزه عن مجتمع آخر. يقول إدغار موران في هذا السياق: "أن يكون المرء ذاته معناه أن يحتلّ المركز داخل عالمه الخاصّ ويملأ موقع الأنا".[2]

* هويّة ثقافيّة: تتضمّن كلّ ماهو مشترك بين جميع أفراد المجتمع مثل القواعد والمثل والقيم التي يشترك فيها الفرد مع بقيّة أفراد المجتمع. ويمكن أن نتحدّث أيضا عن هويّة بينثقافيّة Interculturelle في حالة التبادل والحوار بين الثقافات المختلفة. ويعتبر الدين واللغة والتاريخ

[1] بول ريكور: **الذات عينها كآخر**، مرجع مذكور، ص 109.

[2] Edgar Morin: *Introduction à la pensée complexe*, éd Seuil, 2005,p 88.

المشترك أهمّ العوامل التي تساهم في تشكل الهويّات الثقافيّة إذ يصرّح إريك فروم حول هذا الأمر: "يمكن اعتبار موقفنا الدينيّ وجها لبنية شخصيّتنا. فهويّتنا تتحدّد بما نكرّس أنفسنا من أجله. وما نحن مكرّسون من أجله هو الذي يحرّك سلوكنا"[1].

إنّ مقصدنا هو بناء الذات تعقّليا وتحصينها ضدّ العدميّة وضدّ موجة تصحّر الوجود التي تداهم العالم الآن والعمل على ربط الصلة بين الذات والحياة عبر إقامة جسور التواصل بين التاريخ والحلم عبر السرد والقصّ والشعريّة. إنّ إعادة تشكيل الزمان وتصويره بواسطة السرد يكوّن ما يسمّى "الهويّة السرديّة" Identité Narrative ،لكنّ ما يهمّنا هنا هو أنّ أوّل هذه الهيئة والصياغة التصويريّة التاريخيّة تتمّ داخل فضاء تجارب بحث متعدّدة المسارات. ولها أفق انتظار يحدّد مستقبلا أضحى محقّقا.

يجب القول أنّ تكوين هرمينوطيقا الزمن التاريخيّ تنفتح حتما نحو الفعل الإنسانيّ ونحو حوار بين الأجيال. والتأثير في الحاضر هو أمر ضروريّ لحلّ مشكل الهويّة لأنّ هذه المقولة ليست مقولة ماضويّة سلفيّة بل معطى مستقبليّا مكتسبا يخضع للتطوير والإنماء. فهي ليست ذكرى بشكل حصريّ. ولا تتجذّر فقط في التراث، بل هي متوجّهة نحو المستقبل ومرتبطة بالرّسالة والقصديّة. وتحمل مشروعا إلى العالم. فالقصص أو الروايات والحكايات والاطلاع على آثار الماضي ليس لها من معنى إلاّ في علاقتها بالحاضر وانتظارها للآتي.

إذا استنطقنا مفهوم الهويّة استنطاقا فينومينولوجيّا هرمينوطيقيّا وجدناه يتكوّن من ثلاثة أفكار مركزيّة، هي:

1. امتداد الإنسان بين الحياة والموت.
2. الوفاء للذات.
3. الانفتاح على الغيريّة وقابليّة التغيّر.

إذا كان مفهوم الوفاء للذات يربط الكائن بكيفيّة معيّنة بماضيه وحاضره فإنّ مفهوم التغيّريّة يربطه بالمستقبل. فالهويّة بهذا المعنى ليست ما يسمح فقط ببعض الحيويّة المرجعيّة للماضي مادام بإمكانها أن تشكّل بذاتها، عبر المشروع،عبر المستقبل باعتباره تحوّلا يستبطن في نفس الوقت كلاّ من القطيعة والاستمرارية, الاستيعاب والتجاوز. ففي كلّ هويّة، إذن، يجب الأخذ بعين الاعتبار هذا الفارق بالنظر إلى النموذج أو المثال وبالنظر إلى مرجعيّة الماضي والوحدة الأصليّة للكائن.

[1] إيريك فروم: **أن نملك أو أن نوجد**، ترجمة: سعد زهران، عالم المعرفة، الكويت، 1989، العدد 140، ص144.

هذا ما قادنا إلى التأكيد على الخاصيّة الحركيّة للهويّة التي تجعل الإنسان في وضعيّة متجدّدة دوما بين جزع من مآل الموت والعدم من جهة، وبين الفرح والاستمتاع بالحياة من جهة أخرى.

هذا التعريف الجديد للهويّة، بكونها امتدادا ووفاء للذات وتغيّرا وتحوّلا، يعطي للاختلاف والغيريّة وظائفهما التكوينيّة في الأنا. فالهويّة ليست انغلاقا أو انطواء على الذات. إنّما بالأحرى هي انفتاح وفهم وتواصل وفاعليّة. إنّ تواصل الإنسان مع ذاته ومع الطبيعة والحياة أو مع أقرانه يغدو في هذه الحالة العنصر المركزيّ في هويّته. إنّه يوجد بالقرب من الأشياء ومع الآخر.

خارج هذا الانفتاح، فإنّ الهويّة تغدو خطيرة اجتماعيّا وسياسيّا مادامت ستصبح بابا مشرّعا للإقصاء والانغلاق والتعصّب. صحيح أنّ في الهويّة السرديّة هناك بكلّ تأكيد عودة للأنا إلى الماضي. لكنّها عودة بغرض مراجعة احتمالاته وممكناته. وليست عودة متعصّبة استنساخيّة.

إنّ جماعة تؤسّس هويّتها على السرد لا يهدّدها أيّ شيء. ولا تتعرّض لأيّة مخاطر. فهي بعيدة كلّ البعد عن الانغلاق والتقوقع وعن معاداة الأجنبيّ. وهي قادرة على احتمال التواجد مع الغريب المدهش.

وهو ما يفضي إلى تحديد جديد للهويّة التي لا تعدّ بالضرورة رهينة الماضي، بل بإمكانها أن تتشكّل بواسطة المستقبل باعتباره تحوّلا. فالهويّة السرديّة ليست منغلقة ولا منطوية على ذاتها. بل إنّها انفتاح وتفاهم وتواصل وفعل بين الذوات. وحتى عندما نعود إلى الماضي، فإنّما نعود إليه من أجل الوقوف على ممكناته واحتمالاته. هنا يكون التأويل أساس الحياة الإنسانيّة لأنّ الفعل الإنسانيّ يتميّز بامتلاكه القدرة على التعبير والفهم من خلال الاعتماد على اللغة. كما أنّ الحياة لا تفهم إلاّ من خلال القصص التي نرويها عنها. والحياة المبتلاة بالعناء هي الحياة التي تستحقّ أن تروى. الهويّة السرديّة التي تكوّن الإنسان تقع بين السرد والزمان. وهي انفتاح المتناهي على اللامتناهي بحيث يكون الانفتاح توقّعا، وهو حاضر المستقبل، وتذكّرا، وهو حاضر الماضي، وانتباها، وهو حاضر الحاضر. إنّ الهويّة السرديّة هي شكل تجلّي الذات في الوجود والتاريخ لأنّ هناك تداخلا بين سرد الحياة والوجود والتاريخ وبين حضور الخيال. ويقول ريكور في هذا السياق: "إذا كانت القصص تروى ولا تعاش فإنّ الحياة تعاش ولا تروى"[1]. ويضيف، في السياق نفسه: "الهويّة السرديّة التي نراها حين يروي أحدهم قصة حياته أو تروي مجموعة معيّنة ذاكرة ماضيها أو يروي القاص حكاية يلعب فيها الخيال الدّور الأوّل لا الوقائع التاريخيّة تساعد الذات في فهم نفسها بطريقة أفضل"[2]

[1] بول ريكور، **الوجود والزمان والسرد**، ترجمة: سعيد الغانمي، المركز الثقافي العربي، بيروت، الدار البيضاء، 1999، ص 189.
[2] بول ريكور، **الذات عينها كآخر**، مرجع مذكور، ص 32.

ويقصد ريكور أنّ الهويّة السرديّة التي نتحدّث بها في الحياة اليوميّة تعتمد على قصة حياة عن بعض النماذج تسردها للذات. فنحن نضع الحياة بمنزلة الحكاية أو القصص التي نرويها عنها. وقد يبدو فعل القصّ مفتاح الارتباط والصلة التي توجد في تماسك الحياة. يؤلّف السرد الخواصّ الدائمة لشخصيّة ما، هي ما يمكن أن يسمّيها المرء هويّته السردية ببناء نوع من الهويّة الديناميكيّة المتحرّكة الموجودة في الحبكة التي تخلق هويّة الشخصيّة.

"ان أطروحتنا هنا تقول ان هوية الشخصية الروائية تفهم عن طريق تحويل عملية صياغة الحبكة اليها هي، بعد أن كانت هذه العملية مطبقة على الأحداث المحكية. وبهذا يمكننا أن نقول بأن الشخصية هي نفسها صيغت كحبكة."[1]

دلالة هذه القولة هي البعد الديناميكي المتجدد للهوية وذلك أن "الشخص حين نفهمه كشخصية في قصة، ليس بكيان مختلف عن تجاربه. على العكس من ذلك فإن الشخص يتمتع بنظام الهوية الدينامي نفسه الخاص بالقصة المحكية. ان الرواية تبني هوية الشخصية التي نستطيع أن نسميها هويتها السردية، وذلك حين تبني هوية القصة المحكية, ان هوية القصة هي التي تصنع هوية الشخصية."[2]

لكن أليس المطلوب اليوم هو تخليص مفهوم الهويّة من كهف الهويّة الشخصيّة حتى تنفتح على الغيريّة؟ ألا يجب أن نجعل من نحتنا لخصوصيّة إبداعيّة طريقا نحو الكونيّة؟ ما الذي سيحلّ بالملّة لو انتقلت من الحديث عن الهويّة القوميّة إلى التبشير بالهويّة الإنسانيّة؟ ألا تبحث كلّ ذات آدمية عن هويّتها على مستوى حياة بأكملها[3]؟ لكن إذا لم تكن الهويّة الشخصيّة هي ما يهمّ، أليست مسألة الهويّة نفسها قد تتبدّى لنا خالية من أيّ معنى؟ وإذا فقدت هويّتي أهميّتها، ألا تصبح هويّة الآخر هي أيضا دون أهميّة؟ ألم تحن الساعة، عندئذ، لشحذ كلّ هويّة بلا هويّة جذرية ؟ وما قيمة الحرص على اثبات الهوية في زمن التحديات المستعصية التي فرضتها علينا العولمة؟

---

[1] بول ريكور: **الذات عينها كآخر**، ص،298.

[2] بول ريكور: **الذات عينها كآخر**، ص،306.

[3] ""ويكفي الآن أن نقول انه في العديد من الروايات فإن الذات تبحث عن هويتها على مستوى حياة بكاملها." بول ريكور، **الذات عينها كآخر**، ترجمة جورج زيناتي. ص.252.

خاتمة الباب الأول:

" إن المغرب و المشرق ليسا معطيين أوليين أو وحدتين ذاتيتين أو منطقتين متمايزيتين يعكسان مفهومين للوحدة وتجربتين إقليميتين متباينتين بل هما جناحان لعالم واحد هو العالم العربي أو إن شئت العالم الإسلامي."[1]

تبدو الأمة هذه الأيام في حاجة ماسة إلى بيان افتتاحي يعيد النظر في الأسس التي تركزت حولها وتقتض أيضا الاعلان عن قول فصل بعد أن ظهرت بوادر الفتور والارتداد عن المكاسب التنويرية الحداثية وبعد أن دبت روح الشقاق والانقسام ووصل الحال إلى تغليب مصلحة اللعبة على الانتماء إلى الملة وجعل ماهو ظرفي أمر رسمي و تحويل ماهو رسمي إلى أمر ظرفي.
ولعل السؤال الأكثر إلحاحا بعد هذه القرقعات وبعد أن تلبدت سماؤنا بالغيوم هو: من نحن؟ أو يا ترى من نكون؟ ومن هم أصدقاؤنا ومن هم أعداؤنا؟ إلى أي حضارة ننتمي؟ وماهي الثقافة التي تخصني؟ وماهي الروابط التي تجمعنا بمن يقاسمنا الانتماء؟ وماهي آداب الانتماء؟ وكيف نحافظ على العروة الوثقي التي تشد عناصرها كالبنيان المرصوص؟
غني عن البيان أن الأمة العربية الإسلامية هي التي تمتد من المحيط الأطلسي إلى المحيط الهادي مرورا بالبحر الأبيض المتوسط والبحر الأحمر والبحر الأسود وبحر العرب والمحيط الهندي وتبدأ رمزيا من مراكش لتنتهي في جاكرتا ومن جبال القوقاز إلى الجزر والصحراء الإفريقية وتضم شتات من الجاليات الكثيفة العدد في أوربا وأمريكا الشمالية واللاتينية والوسطى واستراليا ولو انطلقنا من جملة الأديان التي تضمها والأعراق التي تتكون منها واللهجات واللغات التي تنطق بها والثقافات المحلية التي تغذيها فإننا نلاحظ أنها جميعها تدعو إلى التوحد والتكاتف و"التواصي بالصبر والتناصح بالحق" حسب عبارة البروفيسير أبي يعرب المرزوقي. ولا جدال أن كل من المؤتمرات والجامعات والندوات والجمعيات قد تعثرت في رأب الصدع ولم تتمكن من لم الشمل ومنع تفجر النزاعات الحربية أو حتى المشاحنات الإعلامية والتحرش الاثني من الطرف المستعلي على الطرف الآخر المعتدى عليه ولم ينفع التبشير بالحوار القومي- الإسلامي وتدشين صفحات من الحوار العلماني -الديني والحوار اليساري- الإسلامي لكي يتم تفادي مثل هذه الانقسامات وإنهاء الخلافات وكأن قدرنا هو أن نتشرذم وننكفيء على أنفسنا ونسارع عجلة التفريط والتجزيء في ظل زمن معولم ملتهب يقوم على التكتل والتحالف وتجبيه القوى ويستوجب الاقتصاد في المدخرات من الطاقة والمياه والرأسمال البشري.

[1] حسن حنفي- محمد عابد الجابري، **حوار المشرق والمغرب**،نحو إعادة بناء الفكر القومي العربي، مجد بيروت 1990 ص51

لكن السبب الرئيسي لهذه الموجة الشديدة من التشققات ونشوب أشكال من الخلاف بين الدول العربية ليس مجرد التنافس وإنما هو أن الذي يقود الأمة هو خليط فكروي وقع تنميطه من قبل الدعاية التجارية والاعلام الغوغائي و أن من يمتلك سلطة القرار يعتمد على بادئ الرأي وغير مكترث بصوت العقل ولغة الضمير ومهمل لمنطق الحكمة ونصيحة الواقع. لكن ماهو بادئ الرأي الذي انقادت له الأمة؟ وأليس من الضروري الآن العمل على تخليصها من الانقياد إليه وإعادتها إلى صراط العقل وهدي المنطق بماهو محك النظر وميزان العمل وقسطاس مستقيم؟
يقر الفارابي أن الملة تعلم الأشياء بالتخييل والإقناع ويحصل لها ذلك ولو كانت الأقاويل الاقناعية مغلوطة والطرق جدلية مبنية على مقدمات ظنية ويفسر ذلك أن الإقناع حصل بمقدمات هي في بادئ الرأي مؤثرة ومشهورة ومحل إجماع من الجمهور ومستمدة من المعارف المشتركة ولكنه يتعقب بادئ الرأي ولا يحمل المسؤولية للجمهور والملة وإنما للذين يعتمدون طرق خطابية دون توثيق ومع غياب اليقين وخاصة السوفسطائيين من بائعي الكلام ومروجي الشائعات وصانعي الدعايات المغرضة. وخطيئة هؤلاء أنهم جعلوا القوة الجدلية والسوفسطائية تتقدمان الفلسفة وما تمثله من تحري وتثبت وتعقل واتزان. ولو عدنا لما أصاب الأمة اليوم فإننا نجد أن السفسطة عمت الفضاء العمومي واكتسحت منابره وفقدت الأنظمة عقلها وبرز روح ثقيل ينزع نحو التدمير والهيمنة والاستئثار ويقضم ما تبقى من ذيله ويستهلك نفسه.
إن بادئ الرأي لا يعنى الدهماء والسواد الأعظم والسوقة والأغلبية الصامتة ومثل هذه التصنيفات تنم عن أرستقراطية معرفية مضللة ونظرة طبقية مقيتة ولكن يعني الشعب الكريم والحشد والناس والجمهور الذين هم في حاجة أكيدة إلى التنوير الآخر وآخر التنوير ومتلهفون إلى الحريات والتمتع بالحقوق من أجل استعادة الإنسانية التي فقدت منهم بفعل فاعل السلطة والاستقطاب الإيديولوجي والثقافة الآثمة.
إن إعادة التفكير في مفهوم الأمة هو أحسن الطرق الممكنة من أجل الرد على هذه الموجة من التشويهات التي تعرض لها الإنسان في حضارة اقرأ والآتية ويا للأسف من الداخل المصاب بالزكام والمانع لكل هواء نقي يريد الدخول إلى أروقة الذات لكي يجدد لها شبابها ويبعثها من رقادها.
ماهو منطقي أن كل التشنجات تنتهي وكل سوء التفاهمات تزول وكل الحروب تخمد وكل التنازلات تلغى وكل التراجعات تسرتد وكل الأشياء النفيسة الضائعة تسترجع وتبقى الأمة شامخة مواصلة المسيرة دون كلل أو ملل وذلك بفضل سواعد أبنائها وتضحياتهم واعتصامهم بعقولهم وبضمائرهم وإرادتهم الصلبة.

إن حضارة اقرأ لا تهتز ولا تتهاوي بفعل حفريات في كهوفها الجغرافية ومواقعها الأثرية طالما ظل الأمر القطعي الذي أسسها حيا منبعثا مدويا في السماء تتلقفه الأفواه وتنظر بفعله العيون إلى النصوص باحثة عن المعاني متصورة للأفكار بالعقول مسطرة بالأيادي ما اختزنته الذاكرة وباح به الوجدان. ان ثقافة العرب والمسلمين ليست كتلة واحدة متجانسة ولا وحدة أقنومية جامدة بل منظومة تعددية ونقطة التقاء بين ثقافات جمة وهذه التعددية هي التي تجعلها تمتلك هوية مركبة عصية عن كل تقوقع أو تشظي وهي ما انفكت تتفاعل مع مكوناتها ومع كل العناصر الوافدة من المحيط الذي يلفها دون إقصاء أو تهميش. "وفي الحقيقة هناك علاقة جدلية عميقة وغامضة بين المعنى الديني والمعنى الاجتماعي التاريخي للأمة في التكوين النفسي الثقافي الذي تحمله المجتمعات العربية من تاريخها الطويل، القديم والحديث."[1]

إن المطلوب ليس التنكر للعروبة ولا التملص من الإسلام حتى نبرأ أنفسنا من ذنوب ارتكبها غيرنا عن جهل وقلة تبصر وحتى ننتمي إلى الراهن ونواكب روح العصر وانما نمنح العروبة السرد اللازم لجعلها تصنع التاريخ الخاص بالمعمورة دون تمركز أو وله ذاتي ونطلق عنان الاجتهاد في القرآن والحديث لننتج تنويرا أصيلا ونفضي المكان لميلاد الإنسان بكل ما يحتمله من فردية وشخصانية وآدمية. إن الخطر الذي يهدد الأمة ليس الخارج النيوكلياني ولا اشتداد الصراع بين دعاة التقليد ودعاة التجديد ولا امتلاك بعض الجهات الاقليمية عناصر القوة والمنعة فهذه علامة صحية وتصب في اتجاه استئناف التجدد الحضاري ولكنه يوجد في الداخل ويتمثل في هذا الجحود بالصلات والروابط والاستخفاف بالقريب وشيطنة الشريك وتجريم الحليف وإقصاء الصديق والتغافل عن التحديات والمهالك وإلغاء آداب الصحبة وواجب الأخوة، فكيف نصير أشداء على بعضنا البعض رحماء مع من يبحث لنا عن المضرة؟

وفي ظل التبجح بالقطرية والتمييز بين القومية والوطنية والكونية أليس من الضروري البحث عن شروط لبناء كيان سياسي فيدرالي فعلي بين مكونات الأمة؟ ألا ينبغي إعادة طرح إشكال الوحدة وتراوحه بين الإقليمية والاندماجية؟ ألم يقل عابد الجابري في ذلك الحوار الشهير مع حسن حنفي:" ما أريد أن أخلص إليه أن فكرة الوحدة هي اليوم في حاجة إلى إعادة تأسيس في الوعي العربي."[2]؟ فما أحوجنا اليوم إلى حوار بين مثقفين والى وحدة ثقافية بين مكونات الأمة تخرجنا من مغالطات بادئ الرأي وتعيدنا إلى حديقة العقل وأنوار المدنية والتقارب؟ أليس الانتماء إلى المقاومة ومناصرة القضايا العادلة للأمة هو وحده الذي يبعد شبهة التعصب إلى المذهب أو الاثنية الطائفية؟

---

[1] ناصيف نصار، **مفهوم الأمة بين الدين والتاريخ**، دار الطليعة بيروت، طبعة خامسة، 2003 ، ص 13

[2] حسن حنفي- محمد عابد الجابري، **حوار المشرق والمغرب**،نحو إعادة بناء الفكر القومي العربي، مجد بيروت 1990 ،ص49

الباب الثاني:

التحدّي العولميّ

مقدمة:

وول ستريت الثانية نهاية إيديولوجيا العولمة

"العولمة نظام يمكن الأقوياء من فرض الدكتاتوريات اللاإنسانية التي تسمح بافتراس الضعفاء بذريعة التبادل الحر وحرية السوق"[1]

ربما كان إعلان الولايات المتحدة الأمريكية عام 1971 القاضي بفك الارتباط بين الدولار والذهب وانهيار نظام بريتون وودز هو البداية الفعلية للعولمة ولكن ما حصل هذه الأيام من عاصفة مالية هوجاء وإفلاس عدد كبير من البنوك وتعطل السير والتراجعات في العديد من الأسواق المالية والبورصات العالمية وخسارة عدة شركات ورجال الأعمال لأرصدتهم ورؤوس أموالهم في دقائق معدودات هو "وول ستريت" ثانية تشبه ما حدث في المنظومة الرأسمالية سنة 1929 من أزمة أدت إلى الكساد والتضخم والانهيار التام للاقتصاد العالمي وهو أيضا علامة على الفشل الذريع الذي انتهت إليه إيديولوجيا العولمة ونهوض جديد للفيلسوف المختص في الاقتصاد السياسي كارل ماركس من قبره وعودة تحليلاتها العلمية في كتابه الشهير رأس المال إلى الحياة والى مسطح المعرفة واسترجاع انتقاداته للثقافة التحررية لفعلها في الساحة الفكرية الشعبية وخاصة دعواه المركزية بأن الرأسمالية تحمل بين أحشائها بدور فنائها. لكن لماذا حدث الذي حدث في زمن شهد انتصارا كاسحا لليمين السياسي وسيطرة تامة وحقيقية للعقيدة الليبرالية على المستوى الاقتصادي أين تحولت ثقافة العولمة إلى مقدس كوني يدين له الكل بالولاء والطاعة؟

ما يقوله الاقتصاد السياسي النقدي عن أسباب الأزمة هو التفاوت بين الوعود والانجازات، بعبارة أخرى ان العولمة تقدم مجموعة من الوعود بالنسبة للمواطنين على صعيد الثقافة والاقتصاد والسياسة ولكن هذه الوعود يكشف التاريخ عن زيفها وكذبها وتدور أساسا حول التبشير بالحرية والديمقراطية والرخاء ودولة الرفاه ومجتمع الوفرة والسعادة بالمعنى الدنيوي لأن ما حصل عليه الناس من العولمة وما حملت إلينا الأيام هو بروز الأنظمة الشمولية والمجتمع ذو البعد الواحد وتحول الأفراد إلى حشود وانتهاء الأفراد والجماعات والشركات والمؤسسات إلى الخسارة المادية وتبخر الأملاك والثروات والأموال والشقاء الروحي والتعاسة الوجودية والبطالة والفقر وتصدير الحروب وتشجيع النزاعات وتخريب الطبيعة وتدنيس القيم وتهديد مستقبل الحياة على

[1] روجي غارودي ،**العولمة: الواقع الجذور البدائل** ، ترجمة د محمد السبيطلي، دار الشوكاني للنشر و التوزيع، صنعاء، 1998، ص17

الأرض وتخلى الإنسان عن إنسانيته, فماهي الأسباب الفعلية التي أدت إلى مثل هذه الوضعية المحرجة؟

تعد العولمة على الصعيد الاقتصادي بما يلي:"كل شيء صار في كل مكان, ان اقتناص الأرباح بسرعة الضوء ، الثراء السريع لأفراد الدول ، مائة مليون دولار في الدقيقة من وراء المضاربة في البورصة أو المراهنة على الأوراق المالية بزيادة قيمة الأسهم بشكل مذهل وغير متوقع والترفيع في نسبة الفائدة وقيمة الضريبة وجني حزينة الدول عدد كبير من الأرباح ، تلك هي الوعود الاقتصادية للعولمة ،بحيث لو طلب اليوم من سكان العالم لأي أسلوب من الحياة هم يفضلون لاختاروا الأسلوب الذي يمكنهم من كل شيء وخاصة منتجات الحداثة المعدة للاستهلاك مثل السيارة والفيلات الفخمة والحاسوب واللاقط الهوائي ومرسلة الإشارات اللاسلكية.وبرز مفهوم الحرية الاقتصادية كبديل عن الحرية السياسية ويعني فتح السوق أمام البضائع الأجنبية وتسهيل عملية التصدير والتوريد بإزالة القيود الجمركية وتحرير تنقل رؤوس الأموال.وهكذا لم تعد الشمس تغيب عن سماء الشركات العملاقة متعددة الجنسيات ولم يفتقر أي سوق في العالم لبضائعها. وبذلك كانت العولمة انتصارا للجميع ووعدت بالترفيع في عائدات الدول وأرباح المؤسسات وأجور العمال،وبالتالي زادة في الناتج الخام ولقيمة الدخل الفردي وتحسن المقدرة الشرائية للمواطنين وبالتالي دوران الحركة الاقتصادية وما تفرزه من تقدم ورخاء، وسبب ذلك أنه لم يحدث ان انصهر العدد الهائل من الاقتصاديات القروية والوطنية في اقتصاد عالمي شمولي واحد كما حدث الآن مع العولمة.

كما أن الثراء والتقدم بالنسبة للدول النامية قد أصبح ممكن التحقيق حسب وعود الليبرالية بفضل القروض الاستثمارية التنموية والتجارة العالمية التي أدت إلى تقريب المستويات المعيشية بين الطبقات وفسخ الهوة التي كانت تفصل الشمال عن الجنوب والمركز عن المحيط. ويعتبر كل من ميلتون فريدمان وفون هايك منظرا العولمة على المستوى الاقتصادي لأنهما وضعا حد النظرية كينز وروجا للنظرية النقدية ... ومن هنا فقد دعمت كثير من الدول تلك الصناعات التي تضمن تحقيق نمو اقتصادي سريع و تزيد من الطلب على اليد العاملة ، إلا أن هذه الطريقة في المعالجة أخفقت و أثيرت حولها الشكوك بفعل ارتفاع أسعار النفط في السبعينات وعدم تمكن الحكومات من السيطرة على العجز في الميزانية والتحكم في التضخم ،ولم تحافظ أسعار العملات على استقرار قيمتها المعهودة في سوق الصرف.

لذلك جاءت الليبرالية الجديدة وخاصة النظرية النقدية ،مع فون هايك في مؤلفه "الطريق إلى العبودية"، كمحاولة لتجاوز المزالق التي وقع فيها علم الاقتصاد الكينزي. وقد جعلت هذه النظرية الجديدة كلا من الليبرالية والتحرير والخوصصة ثلاثة وسائل إستراتجية ينبغي على الدولة إتباعها كمسالك إيديولوجية لتحقيق سياسة اقتصادية ناجعة تؤدي إلى قيام مجتمع الوفرة ودولة الرفاه، ومن هذا المنطلق أوكل كل من فريدمان وهايك إلى الحكومة مهمة تحرير الأسواق ورؤوس الأموال والاقتصاد وإعادة هيكلة المؤسسات لأنه كلما تمتعت المشاريع بحرية أكبر في الاستثمار واستخدمت اليد العاملة ذات كفاءة ومواد أولية زهيدة التكاليف كان النمو أكبر والربح في أعلى درجاته وتحقق مستوى اقتصادي أعلى للجميع. من أجل تحقيق كل ذلك رفعت القيود على رؤوس الأموال وحررت التجارة العالمية وأمكن للأموال المدخرة في البنوك أن تنقل إلى واحات آمنة تهربا من الضرائب ورغبة في تحقيق أعلى الأرباح وأفضل العائدات، وظهرت النتائج المترتبة عن هجرة الأموال واعتماد القرض الاستثماري مشجعة ،لأن انتقال الأموال من البلدان الغنية برؤوس الأموال إلى المناطق المحتاجة إلى الفرص الاستثمارية قد حققت للمستثمرين أكبر ما يمكن جنيه من ربح .وبالنسبة للمقترضين وفرت لهم فرص عمل كثيرة وتطور اقتصادي مرموق.وكمحصلة نهائية ستكسب كل الأمم بفضل هذا الانتقال السريع للأموال والبضائع تقنيات الإنتاج غير المحدود, وستكسب كل الدول الربح والثراء وستحقق قدرا من الرفاهة والسعادة الاستهلاكية الموعودة."[1]

لكن هل حققت العولمة هذه الوعود؟ والى أي مدى التزم منظروها بالمبادئ التي رسموها إلى أنفسهم وترجم التاريخ تخميناتهم الاقتصادية والسياسية؟

في الواقع جاءت صيرورة الأحداث على غير ما يشتهي الجميع وتفاجئ كل المحللين بتفجر أزمة اقتصادية عالمية تركزت بالأساس في القطاع المالي والمصرفي وتمثلت في تعطل السيولة والهبوط الحاد في نسبة النمو وبروز مظاهر الانكماش ودخول الاقتصاد العالمي في مرحلة كساد غير منتظرة. لعل سبب ما حصل هو الخلل البنيوي الذي تعاني منه الرأسمالية الاعتباطية في مرحلتها الامبريالية المعولمة وخاصة انتشار ظاهرة المراهنة بالأوراق المالية وغياب السندات أثناء إعطاء القروض مما يعطل عملية تسديدها وتهرب أصحاب رؤوس الأموال من الضرائب والتجائهم إلى الواحات البنكية الآمنة وتفشي غسيل الأموال والربي المجحف والأموال الملوثة والحرص على إبقاء التفاوت بين فئة الأغنياء القليلة في المجتمع وشريحة الفقراء العريضة وبين بلدان الشمال الغني وبلدان الجنوب الفقير والهوة المالية وتكريس التطور اللامتكافىء والإثراء

[1] زهير الخويلدي ، مفارقات العولمة ، كتاب **لزومية العود على بدء**، طبعة أولى تونس 2007، ص294-295

السريع لدى قطاعات اقتصادية طفيلية والتخلي عن قطاعات اقتصادية حيوية لا تحقق إلا أرباح معقولة. إننا نعيش في منحدر خطر وعلى حافة الهاوية ومستقبل الحياة على الأرض بات مهددا وعلى قاب قوسين أو أدنى وبان بالكاشف أن العولمة هي السبب وأن الإقبال على الاستهلاك من أجل تحريك عجلة التنمية الاقتصادية قد أدى إلى الجنون وأن الاحتكام إلى النقاش الحر في السوق لا يثمر مشروعا مجتمعيا بل يخلف العديد من الضحايا وينتج الأزمات والفوضى.

لكن ماهي المخاطر الجسيمة المحدقة بالإنسانية والمنجرة عن العولمة الاقتصادية؟ ألا تؤدي الأحداث الحاصلة هذه الإقرار بأن العولمة في طريقها إلى الزوال؟

والحق أن العولمة "تعنى إلى حد الآن ما في أروقة الأمم المتحدة وهياكلها السياسية وفي أسواق المال والبورصات الاقتصادية وأمام شاشات الحواسيب المتصلة بالأنترنت أمركة العالم إلى حد ما.فالجميع بما فيهم أوروبا يشعرون بالعجز عن مواجهة التنين الكبير: الولايات المتحدة الأمريكية, مثلما تشعر الدول بالعجز عن منازلة الوحش المفترس: السوق لأنه تحت سيطرة عصابة من لصوص الأموال يتصرفون على نحو غير معقول ويصرفون الدولار دون الاحتكام إلى أي تفسيرات منطقية ويعبثون بالأحياء والأموات بشكل غير معهود دون احترام للطبيعة والإنسان، لأن السلطة لم تعد بيد القانون والدولة ،بل بيد المال والسوق .على هذا النحو سببت العولمة مشاكل وأخطار جسيمة على صعيد السياسة والاقتصاد والثقافة والبيئة، وأوقعت الإنسان في أوهام عديدة،الأمر الذي جعل بعض المفكرين الحقيقيين لا يختلفون في القول بأن العولمة حقيقة مفزعة وجحيم لا يطاق بالنسبة للإنسانية ينبغي مواجهته والتصدي لها.

لقد بان بالكاشف ان فكرة العولمة العادلة خرافة،وأن السعادة الفردية الموعودة تخفي تعاسة جماعية حقيقية.لأن شريعة العولمة هي شريعة الذئاب،أوقعت الديمقراطية في المصيدة وأوصلت أصوليين متمدنين إلى السلطة لا يقدر أي كان على أن ينقذ نفسه منهم لأنهم مجرمون إلى أقصى مدى, يستنزفون أموال الدولة ويساهمون في انحطاط السياسة ويمثلون خطرا على مستقبل السيادة الوطنية.وفي هذا النظام المعولم لم نعد ندرك لمن الدولة ؟هل لرجال المال أم للحكام ؟ لم نعد ندري من هم الجناة ومن هم الضحايا ؟, فالطبقة الوسطى التي كانت في الماضي أساس التوازن قد اضمحلت تدريجيا ليحل محلها تفاوت صارخ بين الطبقات. وقد بزغ نجم فئة من السماسرة والمضللين المتطرفين الأمر الذي جعل القرار السياسي خاضع لإرادة المستثمرين، وجعل الدولة تحابي فئة تتمتع بالامتيازات على فئات أخرى تشكل عبئا على كاهل ميزانيتها لعدم اندماجهم في الدورة الاقتصادية ولعدم حاجة الاقتصاد لمؤهلاتهم وخبراتهم. ان الأمر الذي عقد

الوضعية يتمثل في أن الانفتاح المالي يجبر بعض الدول على التنافس على تخفيض الأداءات الجمركية وقيمة العملات والتنصل من الالتزامات في المجال الاجتماعي والخدمات الإنسانية والاقتراض لتغطية العجز والترفيع في الضرائب.

هكذا برز مفهوم الدولة الرخوة في علاقتها بشعبها. خصوصا أن دولة الرفاه لن تحقق انجازاتها إلا بالحد من النفقات المخصصة لتحقيق العدالة الاجتماعية وبالتوزيع اللامتساوي للثروة،وعندما تتخلى هذه الدولة عن الرقابة الحدودية على تنقل رؤوس الأموال فإنها تترك المجال لاندلاع تجاوزات وانفلات قوى ذاتية خطيرة النتائج تقوض سيادة الأمم وتخلق الفوضى في الشأن العام ويضحى غالبية السياسيين خاضعين لرقابة مالكي وسائل الإنتاج وتحت هيمنة بعض المستثمرين الذين ينضمون إلى قائمة التكنوقراطيين الذين يختصرون في تقييم السياسة الاقتصادية للدول ويستمدون نفوذهم من الحرية التي يتمتعون بها في استثمار رساميلهم أينما شاءوا وفي أي مكان من العالم، خاصة وأن الدول انتهجت سياسة اقتصادية وجبائية تساعدهم على ذلك،فهي غير قادرة على فرض الضرائب عليهم وضبط رأسمالهم كسند شرعي على أعمالهم.لم نعد ندري أمام هذه الفوضى في الخيارات وانهيار المرجعيات السياسية التقليدية وتميز النموذج الليبرالي بالوحشية ماذا نفعل والى أين نذهب؟هل نعود إلى خيارات الماضي أم نتمسك بخيارات الحاضر رغم إفلاسها؟

ان العولمة هي وصول نمط الإنتاج الرأسمالي إلى نقطة الانتقال من عالمية التبادل والتوزيع والسوق والتجارة والتداول إلى عالمية دائرة الإنتاج وإعادة الإنتاج، وبعبارة أخرى هي عولمة الإنتاج والرأسمال الإنتاجي وقوى الإنتاج الرأسمالية.وبالتالي علاقات الإنتاج الرأسمالية أيضا ونشرها في كل مكان خارج مجتمعات المركز إلى الأطراف بالتوسع الإمبريالي وتحقيق نمط من الإنتاج الكولونيالي. إنها أممية رأس المال وتسليع كل شيء، وهي حصيلة التحول الرأسمالي العميق للإنسانية جميعا،في ظل هيمنة دول المركز وبقيادتها الرشيدة وتحت سيطرتها وفي ظل سيادة نظام عالمي للتبادل غير المتكافئ. هذه الرأسمالية تحمل الجميع ما لا طاقة لهم به،فهي تمارس ديكتاتورية غير مسؤولة وتؤسس إمبراطورية الفوضى لأنها تكرس اللامساواة،وتنتج مجتمع الخمس الثري والأربعة أخماس فقراء،وتضغط على الحياة الفردية بحيث لم تعد الحكومات المنتخبة ديمقراطيا هي التي تسير دواليب الاقتصاد وتقرر مستوى الضرائب ،بل صار القائمون على توجيه تدفقات رأس المال والسلع هم الذين يحددون مقدار المبالغ التي يريدون دفعها لكي تستطيع الدولة أن تؤدي المهام الموكلة إليها.

ان فشل الدولة في التعامل مع فوضوية السوق العالمية أصبح أمرا مستعجبا ويبرز سيطرة الاقتصاد على السياسة,إذ فقدت الحكومات في أرجاء المعمورة قدرتها على الأخذ بزمام المبادرة،رغم أن تدفق السلع ورؤوس الأموال قد اتخذ أبعادا عالمية.ولكن التوجيه والرقابة بقيت من مشمولات الدول التي كشفت عن عجزها عن القيام بهذه المهمة.كذلك من أمراض العولمة الاقتصادية التخلي التدريجي عن العمل وتسريح العمال والعودة إلى العمل بالأجر اليومي ،وكأننا في ظل الاقتصاد اللامادي نعيش عصر اللاعمل بحيث أن ما يوفره المجتمع ما بعد صناعي من فرص الشغل لا يغطي سوى 20% من اليد العاملة المتوفرة في سوق الشغل وبالتالي فإن 80% المتبقين يدرجون ضمن صفوف العاطلين.

وقد اتضح للعيان أن الرفاهية من خلال التجارة الحرة هو وعد كاذب لأن الكارثة في أسواق المال قابلة للاندلاع في أي لحظة نتيجة المراهنة على الأوراق المالية في البورصة وسيطرة الأجهزة الالكترونية على العمليات المالية وكأننا على أبواب أزمة اقتصادية عالمية شبيهة بأزمة 1929"[1].

هذه ليست نبوءة ولكنها قراءة فكرية لما يمكن أن يحدث وقد حدث بالفعل ما كنا لا نرغب في حدوثه فماذا يمكن أن يصنع العرب في ظل تفاقم الأزمة المالية العالمية؟ هل نتبع سياسة انكماشية تعول على الذات وتتبنى نموذج اقتصاد الحرب مما يعود بنا إلى الوراء أم نعود إلى دولة الرعاية والقطاع العام ونقلم أظافر القطاع الخاص والاقتصاد المركزي الذي تخططه وتشرف عليه الدولة؟

صفوة القول أننا قصرنا في مواجهة العولمة ولم نعمل على بناء عولمة بديلة ولذلك قد نكون نحن العرب مجبرين أكثر من أية شعب آخر على دفع الثمن باهظا نتيجة حالة التردد والارتباك والضعف في مستوى المبادرة والتخطيط الاستراتيجي وقد دعا البعض إلى استعاد نموذج الطريق الثالث الذي يثمن اشتراكية السوق والاستثمار الاجتماعي ويستلهم نظرية كينز الذي تتمحور حول ما يلي:" وكان كينز قد دعا إلى رفع الحكومة إلى مصاف المستثمر المالي الرئيسي في الاقتصاد الوطني والتدخل عبر التخطيط وبرمجة الموازنة المالية في النشاطات الاقتصادية لغاية تصحيح حالات البطالة والركود التي أفرزها السوق والقضاء على الانكماش والتضخم ، وبالتالي معالجة الأزمات الاقتصادية الطارئة مثل أزمة 1929. لقد نادى كينز برفع الحكومات للطلب الكلي من خلال زيادة الإنفاق الاستثماري إذا تميزت الحالة السائدة بالركود وتفاديا

[1] زهير الخويلدي ، مفارقات العولمة ، كتاب **لزومية العود على بدء**، طبعة أولى تونس 2007، ص. ص297-300

لانكماش النمو الاقتصادي. أما إذا أرادت الحكومات التخلص من التضخم قبل وقوعه في الحالات التي تتميز بنشاط اقتصادي يفوق حجم الطاقات الإنتاجية المتاحة ، فينبغي عليها استخدام الإيرادات الضريبية لتسديد ما ترتب عليها من ديون أنفقتها في تمويل المشاريع الاستثمارية التي واجهت بها حالة الركود"[1].

لعل هذا القول هو من أكثر الأقوال التي تنطبق على حالنا:" نحن لم نعد قادرين على التفكير بمستقبلنا مثلما كنا نقول بالأمس. وإننا مازلنا نجهل كيف نفكر به على نحو آخر.بهذا المعنى هناك أزمة. لكن هذا الانقلاب ليس فقط نتاج ضربة سيئة في التاريخ فهو متصل أيضا بانقلاب في نطاق عقلانيتنا بالذات.إنها أزمة تمثلات العالم وأزمة تمثلات السياسة اللتان تترابطان لتعززا من شك بدا يمحو كثافة بياناتنا. ان ماهو بطريقه إلى الموت هو أيضا مفهوم علم مبني ومشبك كأنه كل متناسق ذو صيرورة دينامية. وإننا نكتشف أن العالم لا تحركه آلة تضبط الزمان وتنظم المكان.فهو لا يعمل كمحرك انطلاقا من مركز يرتب وينسق. ان الصور التي اعتدنا على قراءة المجتمع من خلالها قد أصبحت بالية جدا. فالنموذج الكبير الممركز والمتراتب حيث كل شيء منتظم في مستويات ومراتب وقطاعات هيمنة لم يعد سوى علامة من علامات عالم يموت."[2] فهل تستعيد العولمة ما كانت فقدته عند لحظة تشكلها الأول وهو الربط بين العملة المتداولة وكمية الذهب الموجودة في خزينة الدولة؟ ألا تؤدي هذه الأزمة إلى أفول العولمة ونهاية عالم القطب الواحد وتشكل عالم جديد متعدد الأقطاب ويكون الاقتصاد الرأسمالي مجرد خيار بين خيارات أخرى يمكن أن تعتمد عليها الدول؟

[1] زهير الخويلدي ، مفارقات العولمة ، كتاب **لزومية العود على بدء**، طبعة أولى تونس 2007، ص ص294-295
[2] ب .روزانغالون/ ب. قيقري نحو ثقافة سياسية جديدة ترجمة خليل أحمد خليل دار الطليعة بيروت الطبعة الأولى1982 ص 92

الفصل الأوّل:

مولد السياسة الحيويّة عند العرب:
في دواعي انـهيار المدينـة وضرورة الاستئنـاف الحضاريّ:

"لعلّنا تحمّلنا طويلا نظاما فكتوريّا, وربّما مازلنا نتحمّله حتى اليوم..."[1]

[1] ميشيل فوكو، **إرادة المعرفة**، ترجمة: مركز الإنماء القومي، بيروت، 1990، ص27.

توطئة :

لعلّه من غير الملائم اليوم أن نفتّش عن العلّة التفسيريّة الأساسيّة للتغيّرات التي طرأت على حال المدينة وأن نبحث عن الأسباب التي دفعت بالأهالي إلى الاستسلام والتفريط في الأرض والعرض. كما أنّه من غير اللاّئق أن نرجع جوهر التحوّلات التي حصلت، أو لنقل المساومات والتنازلات، في ميدان البنى السياسيّة، إلى ظاهرة واحدة حتى وإن كانت هي الظاهرة الأساسيّة والأصليّة: التحدّي الاستعماري الغربيّ بشكليه الامبرياليّ والصهيونيّ. الأوّل له صبغة اقتصاديّة سياسيّة. والثاني له صبغة عقائديّة حضاريّة. لكن يبدو أنّه من الضروريّ ردّ كلّ ما حصل إلى أمر هامذ وجلل وإرجاع كلّ ما جدّ على الساحة إلى مسألة خصوصيّة وهي عدم معرفة أولي الأمر منّا بآداب اللعب السياسيّ؛ فلا هم على علم بقواعد اللعبة السياسيّة العالميّة وشروط توزيع الحصص والمهامّ وتبادل الأدوار والمواقع. ولا هم تفطّنوا إلى أهميّة ضبط الولاء والتحالف والشراكة من خلال أفضليّة ما هو استراتيجيّ بعيد المدى على ما هو تداوليّ استهلاكيّ قصير الأفق ومنغلق التوجّه ومختزل الأهداف.

على هذا النحو، فإنّ مأزق صانعي السياسات لدينا هو جهلهم بسياسة اللعبة وعدم مشاركتهم الجديّة في لعبة السياسة. وهو ما أدّى إلى خروجنا من التاريخ وتداعي أنظمتنا ومدننا الواحدة تلو الأخرى وسقوط الحضارة بشكل حادّ. تجلّى ذلك في تفكّك أواصر الترابط المحلّي وهشاشة الانتماء الحضاريّ للإنسان وعزوف الطبقة الناشئة عن صناعة المستقبل للأمّة. فتفشّت ردود الأفعال العنيفة واللامبالاة السلبيّة والحلول الكارثيّة لديها. وانتشرت مظاهر اليأس والقنوط. وتجلّى ذلك في قابليّة كلّ الأنظمة للاستعمار الخارجيّ وجاهزيّة الشعوب للتفويت في مدنها وأراضيها.

عندئذ ينبغي رصد القلق الذي يحاصرنا إزاء عالم واسع جدّا أفقدت تجمّعاته السياسيّة التأسيسيّة الكبرى شعورَنا بالتجذّر والثقالة الكونيّة والتماسك الأزليّ. وأنسانا طابعه العسكريّ الاختراقي الكليانيّ انتماءنا إلى هويّة قصصيّة سرديّة جعلت من القرآن الكريم والبيان العربيّ محور قبلتها ومصدر وهجها الروحيّ وإشعاعها الحضاريّ.

I- دواعي المحنة وأسباب انهيار المدينة:

"في منتصف العصر الوسيط، عندما طرح بيترارك Pétrarque هذا السؤال الذي أرى أنّه مثير للإعجاب، وهو سؤال أساسيّ قبل كلّ شيء, كان يقول هذا: "ما الذي يمكن أن يكون في التاريخ غير مدح روما؟" أعتقد أنّه بهذا السؤال يصف ويشخّص ويبيّن بكلمة التاريخ، كما هو

ممارس فعليّا، ليس فقط في المجتمع الرومانيّ ولكن في هذا المجتمع القروسطيّ الذي ينتمي إليه بيترارك."[1]

مرض مديح السلاطين لا ينطبق على عصر بيترارك فحسب بل على عصرنا. وهو سبب محنتنا وعلّة أمراضنا فكيف أدّى ذلك إلى انهيار أمّ مدائننا؟

* إنّ علّة التقهقر العام للحياة السياسيّة عندنا تكمن في تحوّل النشاطات المدنيّة التي يقوم بها الأفراد تطوّعا وخدمة للشأن العام إلى مهنة حقيقيّة واختصاص حِرَفيّ يتقاضون مقابله أجرا.

* طغيان النزعة الفرديّة والأنانيّة الضيّقة، وتغليب المصلحة الشخصيّة على المصلحة المشتركة، وتحوّل المنفعة والرّفاه والمصلحة والنجاح إلى قيمة أخلاقيّة كبرى.

* إنّ العامل الذي جعل الفئات ذات الامتيازات تنظر إلى فقدانها الفعليّ للسلطة على أنّه تقاعد طوعيّ هو ما منحهم وجودهم الشخصيّ وحياتهم أهميّة متزايدة. وذلك لغاية محافظتهم على بقائهم نتيجة خوفهم من الموت العنيف والمباشر.

* مصادرة السيادة من الأفراد من قبل أجهزة الدولة لمركزة السلطة فوقيّا وإعادة توزيعها في شكل إجراءات ردع وقمع وعنف رمزيّ.

* الإفراط في تعزيز الاستقلال حربيّا وعسكريّا، وتحوّل هاجس الأمن إلى مبرّر للضغط على المجتمع لفرض النظام ودرء الفوضى.

* إنّ سبب انحلال الطبقات المهيمنة تقليديّا هو شيوع حركات الانطواء على الذات وانحسار قيم التعاضد والتكاتف الاجتماعيّين.

* الشعور بجسامة الخطر الذي تمثّله السلطات العالميّة والخوف من إمكانيّة تدخّلها في الشؤون المحليّة عن طريق القرارات الأمنيّة الاختراقيّة أو السياسيّة الظالمة والاحتواءالمزدوج والمعاملة ذات المكيالين.

* الشكل الأقصى للسلطة عندنا هو السلطة العسكريّة. وهذه السلطة وقع احتكارها من طرف عائلات أوليغارشيّة وطوائف تربطها مصالح ماديّة مع الدوائر الأجنبيّة. وجعلت جميع الأشكال السلطويّة الأخرى في خدمتها.

* اختناق النشاط السياسيّ المحلّي واحتقان الوضع الأهليّ: فمؤسّسات المجتمع المدنيّ، إن كانت موجودة، تشتغل وفق قواعد المجازفة والنضال والطوارئ. وهي بالتالي مجرّد حوانيت يمارس من خلالها الفاعلون الاجتماعيّون السلطة بشكل ناعم وهادئ دون أن ينتج عن هذه الممارسة أيّة نتائج ميدانيّة تخصّ الشّأن العامّ.

[1] ميشيل فوكو: **يجب الدّفاع عن المجتمع**، ترجمة: الزواوي بغوره، دار الطليعة، بيروت، ط1، 2003، ص 92.

* إلغاء السلطات المحليّة ولجمها بمصادرة الحوزات والمنظّمات الخيريّة والتضييق على العمل التطوّعي ومنع كل مبادرة فرديّة أو جماعيّة تصدر عن جهات غير حكوميّة وتسعى لخدمة الصّالح العامّ.

* استقطاب المتعاونين والحلفاء وطمأنة أهل المواطنين الموجودين في السلطة بإقناعهم أنّهم ليسوا عبيدا وبتقاسم المنافع معهم وإيهامهم بأنّهم يمثّلون مع العائلة المالكة جسدا واحدا.

* إعادة تنظيم الأنماط الاقتصاديّة والأشكال الاجتماعيّة وأنظمة القرابة بشكل يتيح استخدام الأهالي كوسائط لجمع الضرائب وفرض الجباية.

* ممارسة إدارة مباشرة على الشأن الخاص للأفراد تصل إلى حدّ الجوسسة والرقابة الصارمة على كلّ التصرفات.

* اتّباع خطّة إقطاعيّة ثابتة في سياسة الأراضي وتشجيع نمط معيّن من الآليّات الزراعيّة المرتبطة بالاقتصاد العالمي والمعدّة للتصدير على حساب الزراعات التقليديّة والحاجيات الداخليّة.

* التشديد على إنشاء المشاريع القوميّة والبنى الشاملة للتباهي بالإنجازات والمزايدة بها في الانتخابات إذا وقع تنظيمها بشكل كاريكاتوريّ.

* تموين الجيوش بما تحتاج إليه من ضروريّات على حساب ضروريّات الناس وقوتهم اليوميّ وتضخيم دور الأجهزة الأمنيّة على حساب المؤسّسات الحيويّة دون التعويل عليها في مهامّ نضاليّة قوميّة.

أدّت هذه السياسات إلى الأمور التالي :

- تجميد الحياة السياسيّة بالداخل وغياب الحوار بين أطياف المجتمع وانعدام الحراك التنمويّ وتنشيطها في النطاق الأوسع مع الخارج يصل إلى حدّ التعاون مع أعداء الأمّة والتآمر على الموارد الاحتياطيّة المستقبليّة.
- نموّ سلطة طفيليّة ذات طابع تقليديّ وراثيّ كاريزمياتيّ تسعى دائما إلى توسيع النطاق الذي يندرج فيه وتضييق الخناق على هامش الحريّة الضئيل الذي يمكن أن يتمتّع به الأفراد. "فالسلطة أصبحت تتكلّم من خلال الدمّ, فهذا الأخير هو واقع ذو وظيفة رمزيّة."[1]
- حصول تخفيض في مساهمة الأطراف في الإنتاج الصناعيّ والتبادل التجاريّ تحت تأثير ميزانيّة متمركزة شماليّا وبروز تطوّر لامتكافئ والاكتفاء بالعدالة والمساواة في مستوى الأزمات والسلبيّات وتقاسم المعاناة دون المشاركة في الثروات والإيجابيّات.

[1] ميشيل فوكو: **إرادة المعرفة**، نفسه، ص 148.

- ظهور فلسفات وأفكار لا تهتمّ إلاّ بجلد الذات وتبرّر الهزيمة وتشرّع للاحتلال والاستسلام وتقتصر على تحليل النواحي السلبيّة للانحطاط، فهي فلسفات فرار وفكر تقهقر وانحطاط.

هذا هو حصاد الحكم الفرديّ ومغالطات التاريخ بالنسبة إلى السياسة. وهذا هو المحصول بالنسبة إلى الشعوب المستكينة وإلى الأفراد الذين تخلّوا عن دورهم الرساليّ. الآن ماهي الميزة التي تنفرد بها الفلسفة إذا ما تدخّلت في السياسة وحاولت الفعل في التاريخ؟ فهل تقدر على دحض هذه المغالطات وتفكيك الحكم الفرديّ في قلاعه الآمنة لتحرّر السياسة من ظلم التاريخ؟

II / من أجل تنظم مجتمعيّ دون ديماغوجيا أو بروباغاندا :

"من كان مرباه بالعسف والقهر...سطا به القهر وضيق عن النفس في انبساطها وذهب بنشاطها ودعاه إلى الكسل وحمل على الكذب والخبث...وفسدت معاني الإنسانيّة التي له"[1]

يتعرّض الناس في عصر العولمة لعمليّة دمغجة للعقول مستمرّة وترويض للأجساد لم يسبق لهما مثيل. وذلك نتيجة التوجيه القسريّ الذي يخضعون له ومن جرّاء توجيههم نحو الاندماج في الكليّ المشترك وإجبارهم على الشراكة والدّخول في عمليّة تواصل كوكبيّة شاملة بحيث لم ينج من تداعياتها أيّ أحد. ولم يقع استثناء أيّ بعد خاصّ من الاكتساح والاختراق. ونعني بالدمغجة تطبيق الديماغوجيا في الحقل الاجتماعيّ والسياسيّ من أجل تحقيق مجموعة من المصالح تخدم إمبراطوريّات العولمة والأنظمة الشموليّة التي تتمثّل في اندماج جميع شعوب العالم في نسق العولمة الشامل وخروجها عن أطرها الضيّقة وابتعادها عن سياسات الانطواء على الذات والعزلة وفتح الحدود والأسواق أمام البضائع والمنتجات العالميّة وتحوّل الدول القطريّة إلى وكالات تجاريّة طيّعة تنوب عن الشركات العابرة للقارّات وتوفّر فرص الاستثمار واليد العاملة الرخيصة.

من هذا المنطلق يمكن أن نفترض في البدء أنّ زرع الأنظمة الشموليّة لتقاليد الديماغوجيا والبروباغاندا كآليّات متّبعة في الحكم والتسيير والتنظيم للمحكومين يؤدّي إلى حصد أشواك الاستبداد والتوريث والتفاوت والتمييز والإقصاء. فماذا نعني بالديماغوجيا؟ وما المقصود بالبروباغاندا؟ وماهي النتائج المترتبة عليهما؟ وكيف يمكن تفاديهما؟

ما ينبغي الانتباه إليه أنّ **الديماغوجيا** هي مفهوم سياسيّ وخصاميّ polémique يفيد معناها الايتيمولوجيّ الإغريقيّ قيادة agogos الشعب demos بالاستحواذ على وعي الناس والتلاعب بأفكارهم وأقوالهم وأفعالهم عن طريق مهارات خطابيّة فائقة والتفنّن في الوعود الزائفة والقيام

[1] عبد الرحمان بن خلدون: **المقدمة**، تحقيق: سعيد محمود عقيل، دار الجيل، بيروت، ط1، 2005، ص 455.

بالتفافات حاذقة قصد تحقيق أهداف معيّنة وأغراض أنانيّة في الغالب. وقد استخدم ساركوزي قدراته اللغويّة في حملته الانتخابيّة وحقّق فوزا كاسحا ليس بالاعتماد على البرامج التي خطّط لها بل بالانطلاق من قوّة الإقناع والتأثير التي لديه على النّاخبين. كما يعمد كلّ من الرئيس الأمريكي بوش والإيراني نجاد إلى استعمال هذا السلاح في جدلهما الصاخب هذه الأيّام من أجل إيجاد المبرّر لشنّ الحرب بالنسبة إلى الأوّل ومن أجل إقناع العالم بأنّ إيران بريئة من كلّ التهم التي توجّه إليها بالنسبة إلى الثاني والترويج إلى سياسته الدفاعيّة في المنطقة.

أمّا **البروباغاندا** Propaganda فهي كلمة إعلاميّة لاتينيّة تعني فنّ الدعاية، وتقوم بالعمل على نشر أخبار زائفة والترويج لمعلومات كاذبة على نطاق واسع بهدف صنع رأي عامّ يخدم جهة سياسيّة معيّنة على حساب أخرى. وتعمل هذه الآليّة على شيطنة الآخر ووضعه ضمن محور الشرّ والنظر إلى الذات نظرة فردوسيّة وتبويبها ضمن محور الصفوة الخيرة. وترتبط الدعاية بالانتقاء وتضخيم الأحداث وتهويل الانعكاسات والتبشير بالإنجازات والفوائد الإيجابيّة دون تقدير حقيقيّ للوقائع ووزن صحيح للإمكانيّات.

على هذا النحو، تحرص الأنظمة **الشموليّة** Totalitaire على استخدام الآليتيّن معا من أجل الترويج لوجهة نظرها الرسميّة والمحافظة على الحكم وعلى استمراريّته وبقاء الأوضاع السياسيّة على حالها. وتحرم الناس من أن يكونوا مواطنين أو على الأقلّ أن يكونوا أفرادا أحرارا. وتحوّلهم إلى قطيع من الرعايا القانعة والمسبّحة الحامدة أو مجموعة من الحشود المتماثلة في تقدير الأمور والراضية بما هو موجود والتي تخشى التغيير والتطوير وتتجنّب النقاش في السياسة. وتبتعد عن نقد الأمور الدينيّة والفكريّة وعن الاعتناء بالشأن العامّ.

وعلى سبيل الذكر لا الحصر، استخدم هتلر البروباغاندا من أجل نشر أفكاره النازيّة بين الشباب وصنع رأي عامّ ألمانيّ مؤيّد له. ولذلك نجده يقول في كتابه كفاحي: "مما استرعى انتباهي وأنا أتتبّع الأحداث السياسيّة أهميّة الدعاية كأداة لتنوير الأذهان أو لتضليل من يراد تضليلهم... وقد أبرزت الحرب أهميّة الدعاية وتأثيرها...الدعاية وسيلة ما في ذلك ريب. أمّا شكلها فيجب أن تراعى فيه المصلحة أو الغاية المنشودة. وقد كانت الغاية التي من أجلها حملت ألمانيا السلاح أنبل غاية يمكن أن يضعها إنسان نصب عينيه: الدفاع عن حريّة شعبنا واستقلاله وتوفير خبزه وضمان مستقبله. أجل حارب شعبنا في سبيل أهداف نبيلة. وقد كان مفروضا في الدعاية أن تذكّي روح الكفاح في هذا الشعب"[1].

أُنظروا، إذن، كيف قدّم ديماغوجيّ كبير نفسه كزعيم مخلّص لبلده من نير الظلم والاستغلال الذي تعرّضت له من قبل الدول الغربيّة الحليفة وكيف تساهم الدعاية عند الأنظمة الشموليّة في

[1] أدولف هتلر: **كفاحي**، ترجمة: لويس الحاج، بتصرّف، بيسان، ط2، 1995 ص 97.

إشعال نار الحرب والكراهية في المعمورة ثمّ قلب الحقائق وجعل الحرب وسيلة من أجل تحقيق أغراض سامية وتحقيق الحريّة والغذاء لشعب معيّن.

لهذا، تلجأ الأنظمة الشموليّة العربيّة وكذلك الأحزاب التي تقدّم نفسها للناس على أنّها معارضة لهذه الأنظمة إلى هاتين الآليتيّن: الديماغوجيا والبروباغاندا لكي تستمدّ الشرعيّة المفقودة، وتستعمل نظم التربية والتعليم والدين والأخلاق والعادات والتقاليد بطريقة نفعيّة انتهازيّة من أجل تحقيق هذه الغاية. إذ نراها تبني المدارس والكليّات والمساجد وتبثّ الآذان في وسائل الإعلام الرسميّة وتموّل الفضائيّات من أجل الترويج للثقافة الإيمانيّة التنويميّة حتى تكوّن جيلا تابعا لها سهل الانقياد لمشاريعها وحتى يغيب الاعتقاديّون في حضرة ملكوت السماء. وتهتمّ هي باحتكار نعم ملكوت الأرض لنفسها وللفئات والشرائح التي تبايعها وتناصرها.

إنّ الجديد في هذا المجال هو كثرة الخبراء والأكاديميّين في هذا الحقل الاستراتيجيّ الحسّاس حتى يبلغ منطقُ السيطرة أوجه. ويزداد العلم السياسيّ انغلاقا. وتقفل العقلانيّة التكنولوجيّة أبواب رقابتها الجديدة على العباد الطامعين في الظفر بالحريّة. ولهذا السبب فإنّ نسبة النموّ الديموغرافيّ لفئة الديماغوجيّين وصنّاع البروباغاندا مرتفعة عند العرب، خاصّة في ظلّ تكاثر مواسم زواج المتعة بين المثقّف والسلطان. لقد ارتبطت الدمغجة والبروباغندا المستعملة لوسائل الإعلام الرسميّة بتنميط الوعي وتكييف الحاجات الإنسانيّة وشطب الصراع بين المنشود والموجود وبين الممكن والمعطى وتحويل الدولة الشمولية إلى دولة رفاه توفّر للناس كلّ ما لذّ وطاب من متع الحياة. وتحرمهم الأموال اللاّزمة لذلك. وتنتهك الأبعاد غير الماديّة من شخصيّتهم. وقد تساءل فيلسوف مدرسة فرانكفورت هربارت ماركوز عن قيمة الدعاية قائلا: "هل نستطيع فعلا أن نفصل بين وظائف الاتّصال الجماهيريّ الذي يستهدف الإعلام والإلهاء بقدر ما يستهدف في الوقت نفسه التكييف والقولبة المذهبيّة؟" ألم يجب بقوله: "إنّنا لنواجه هنا واحدا من أكثر مظاهر المجتمع الصناعيّ المتقدذم مدعاة للأسف: الطابع العقلانيّ للاعقلانيّة"؟[1].

إذا طبّقنا هذه النتيجة على المشهد الاجتماعيّ الراهن، نستخلص أنّ الديماغوجيا والبروباغاندا سلاحان تستخدمهما الأنظمة الشموليّة من أجل أن يقبلها الأفراد ويؤيّدوها على الرغم من ممارساتها غير المقبولة والمتعديّة على أبسط الحقوق الآدميّة. وقد تحوّلتا، ويال المفارقة! من وسيلتين لامعقولتين إلى واقعتين عقلانيّتين تجلبان الرفاه والوفرة والسعادة والاستقرار. فهل هذا يعني أنّ الديماغوجيا والبروباغاندا هما قدران لا يستطيع المواطن العربيّ أن يتحرّر منهما؟ كيف يستطيع المواطن في فرديّته أن يتجنّب الوقوع في شراك البروباغاندا والديماغوجيا؟

[1] هربارت ماركوز: **الإنسان ذو البعد الواحد**، ترجمة: جورج طرابيشي، دار الآداب، بيروت، ط3، ص45.

إنّه لا يمكن أن ينتظم المجتمع دون دعائم شرعيّة ولا وازع. ولا تستمرّ الحياة فيه دون أفكار موجِّهة ونظريّات مؤطِّرة. ولكن لا ينبغي أن يتحوّل هذا الوازع إلى سلطة مستبدّة، وهذه الدعائم إلى أسوار مرتفعة تمنع الهويّة من لقاء الأغيار والتفاعل معها. ولا يجب أن تصير هذه الأفكار والنظريّات إلى إيديولوجيا مغلقة تمارس التزييف والتدجيل والضحك على الذقون. وتعطّل مسيرة الإصلاح والتطوير.

كما أنّه ليس هناك من حلّ سوى فكّ الارتباط بين المعرفة والسلطة، وتحطيم الغشاوة الإيديولوجيّة التي تحجب الرؤية عن الناس وتمنعهم من التفكير الحاذق ومن السعي في الأرض. وليس ثمّة من نصيحة سوى التوجّه نحو الديناميكيّة الإنسانيّة الخلاّقة والاعتراف بأنّ الحقيقة المطلقة والمعنى الواحد والقيمة الثابتة هي من الأمور الممتنعة وبأنّ ما هو موجود هي وقائع وتأويلات لهذه الوقائع بإضفاء عدّة معان عليها وبأنّ الإنسان يتميّز بكونه الوحيد القادر على خلق قيمه بنفسه.

من هذا المنطلق، يلزمنا أن نتوجّه على التوّ نحو مواكبة العصر وامتلاك الوعي التاريخيّ والانخراط في مشروع النقد ومراجعة الذات قصد تجاوز الصدمة وتحقيق اليقظة النهائيّة بالتبصّر وحسن الحكم على الأشياء والأشخاص وبامتلاك دربة التمييز بين الجيّد والرّديء وجعل الحكم الجماليّ هو أساس الحكم الأخلاقيّ والسياسيّ، لأنّ هذا الحكم هو الأكثر قدرة على توفير شروط التواصل بين الذّوات في الفضاء العموميّ تجنّبا لكلّ استخدام مفرط للسلطة واحتراما للشخص في إنسانيّته وتقّيدا بالحكم التكفيريّ الذي يروق للجميع دون مفهوم وتجاوزا للحكم المحدّد الذي يجعل الأفعال مجرّد محمولات ثانويّة تابعة لجوهر ثابت.

إنّ الإفلات من قبضة الديماغوجيا والبروباغاندا أمر ممكن بالنسبة إلى الفرد الحرّ شرط تفكيك عقليّة مسايرة القطيع والعزوف عن الانتماء إلى الحشد والتغريد خارج السّرب بإحداث ثورة ثقافيّة في الفضاء العموميّ الذي ننتمي إليه والتسلّح بالفكر الملتزم والحذر الفلسفيّ الذي أقيم على أرضيّة التفلسف طالما أنّ أن نتفلسف هو أن نتعلّم ألاّ ننخدع، وشرط أن ندرك أنّنا نعيش في عصر ليبراليّ ما بعد صناعيّ وأنّ خيمة الحريّة ينبغي أن تتّسع للجميع دون استثناء وأنّ الذين يتشدّقون بالليبراليّة يجب حتما أن يتناقضوا مع الشموليّة وأن يتوقّفوا عن مساندتها. ونحرص على زرع نبتة الديمقراطيّة التوافقيّة التشاركيّة على مسطّح المحايثة الذي جهّزه العرب للسكن في المعمورة، وبالتالي ألاّ يجب أن نستنجد بالعقلانيّة النقديّة كحقنة مضادّة للديماغوجيا والبروباغاندا حتى نسترجع معاني الإنسانيّة التي تخصّه ونؤسّس الترشّد والحريّة والتعدّد وحقّ الاختلاف والصفح والمصالحة والعيش سويّا Vivre ensemble.

-III- مولد السياسة الحيويّة:

"الموضوعة المحتفظ بها هي "السياسة الحيويّة", وأعني بذلك الطريقة المستعملة منذ القرن18 في محاولة عقلنة المسائل المطروحة على الممارسة الحكوميّة والمتعلّقة بالظواهرالخاصّة بمجموعة من الأحياء الذين يؤلّفون جملة السكّان: الصحة،نسبة المواليد، طول العمر, الأجناس..ونعلم أيّ موقع احتلّته هذه المسائل بشكل متنام منذ القرن19، وما مثّلته باعتبارها مواضيع رهان سياسيّ واقتصاديّ إلى اليوم."[1]

فماذا نعني بلعبة السياسة وسياسة اللعبة ؟

السياسة، من حيث هي تتحرّك ضمن نظام من الغايات والوسائل حيث تتضارب المصالح وتتناقض الأهواء وتفرض القوّة والحيلة منطقها، هي لعبة بأتمّ معنى الكلمة ينقسم فيها الناس إلى مشاركين ومشرفين ومتفرّجين. المشاركون هم اللاعبون الفاعلون الحقيقيّون في الحياة السياسيّة. أمّا المتفرّجون فهم الأغلبيّة الصامتة من اللامبالين. في حين تمثّل المشرفين طبقة فريدة لا توجد إلاّ حسب الظروف وتؤدّي مهمّة حسّاسة وتتوارى عن الأنظار بعد ذلك. فماهو دور الفاعل في اللعبة السياسية؟ هل يكتفي بالمشاركة في هذه اللعبة أم أنّه يؤثّر في المتفرّج ويفتكّ زمام المبادرة من المشرف؟

إنّ دور المبدع في العمل السياسيّ يشبه إلى حدّ كبير دور اللاعب في الرياضة الذهنيّة أو العضليّة. وآية ذلك أنّ اللعب في السياسة ليس مجرّد نشاط إبداعيّ للتسلية والمتعة. إنّه يتضمّن نوعا من الجديّة إذا تجاهلها أحد المشاركين تفسد اللعبة. وللعبة أيضا ديناميكيّتها المستقلّة وأهدافها الخاصّة والمستقلّة عن وعي اللاعبين المشاركين فيها. فهي ليست موضوعا في مواجهة ذات اللاعب ولا تخضع لذاتيّته. إنّ اللاعب يختار أيّ نوع من اللعب يريد أن يشارك فيه. ولكنّه حين يدخل اللعبة يصبح محكوما بقوانينها الداخليّة الذاتيّة ويتخلّى عن جانب كبير من نزاهته وحياده وموضوعيّته. وتصبح اللعبة هي السيد المتحكّم في اللاعبين والموجّه لحركاتهم. إنّ مشاركة اللاعبين في اللعبة هي التي تمثّلهم في الوجود عامّة والمسرح السياسيّ. ولكنّ ما هو ماثل أمام المتفرّجين ليس ذاتيّة اللاعبين. وإنّما اللعبة نفسها بقوانينها التي تتجاوز ذاتيّة اللاعبين والمتفرّجين على السواء.

إنّ روح اللعبة هو الذي يصبح مسيطرا وهدفها هو نقل الحقيقة التي تمثّلها والتي تحوّلت إلى شكل دغماء ورأي هو اللعبة نفسها. إنّ دور اللاعب يصبح دورا هامشيّا يتمثّل في اختياره المبدئيّ للعبة التي يريدها، و يتمثّل في مدى الحريّة التي يستطيع ممارستها داخل قانون اللعبة. واللعبة بقوانينها الذاتيّة وروحها الداخليّة هي الأساس الذي يتجاوز اللاعبين. وتمثل اللعبة في

[1] **دروس ميشيل فوكو**، ترجمة: محمد ميلاد، دار توبقال للنشر، الدار البيضاء، ط1، ص 59.

شكل يجعل إمكانية المشاركة فيها من جانب المتفرجين ممكنة بشرط أن يكون عندهم وعي مسبق بحقيقة الفرجة. في اللعبة السياسيّة يتعلّق الأمر "بالقواعد التي ينبغي أن يتحكّم المرء بنفسه كي يتمكّن من أخذ مكانه بين الآخرين, ومن إبراز الجانب المشروع للسلطة, وعلى العموم من تحديد موقعه في اللعبة المعقّدة والمتحرّكة لعلاقات الإمرة والطاعة."[1]

السياسة ليست شعارات أو قرارات. بل هي حياة وممارسة لا يمكن للمرء أن يعكف على هذه الممارسة إلا باختيار حرّ وطوعيّ. وينبغي أن يكون اختياره مبنيّا على التحكيم والتعقّل وقوّة الشكيمة ورباطة الجأش وجودة الرؤية. إنّ مزاولة النشاط السياسيّ هي بالضبط حياة مرتبطة بالتزام شخصيّ ودائم, وهي ليست أمرا تكميليّا يبحث من خلاله المرء عن المجد والشرف والجاه إرضاء لرغبات النفس (التيموس) بل هي أمر قطعيّ يستجيب من خلاله لنداء الواجب. ويتطابق من خلاله مع الحقّ الطبيعي الذي يشير بأنّ الإنسان حيوان سياسيّ. وهو كذلك قرار شخصيّ يتّخذه المرء في الإطار العام المحدّد بأصله وطبقته يشارك به في الشأن العامّ. تعتني السياسة الحيويّة بالتشريع حول الصحة العموميّة. وتحرص على احترام الخاضعين للقانون. وتضمن للأفراد حريّة المبادرة. وتأخذ ظاهرة السكان بنتائجها ومشاكلها بعين الاعتبار. وتهتمّ بعقلنة المسائل المطروحة على الممارسة الحكوميّة والمتعلّقة بالظواهر الخاصة بمجموعةٍ من الأحياء الذين يؤلّفون جملة السكان: الصحة، نسبة المواليد، طول العمر،الأجناس وتريد أن تعلم الموقع الذي احتلّته هذه المسائل وما مثّلته من رهان سياسيّ اقتصاديّ إلى اليوم. "وبعد تكنولوجيا التشريح السياسيّ للجسد الإنسانيّ التي تمّ إدراجها خلال القرن 18، نرى ظهور شيء آخر غير هذا التشريح السياسيّ للجسد الإنسانيّ, شيء أسمّيه بـ: "السياسة الحيوية" Bio-politique للنّوع البشريّ وذلك في نهاية القرن نفسه."[2]

إنّ مولد السياسة الحيويّة يتوقّف على الدفاع عن المجتمع والتفكير في أمن الأقاليم والاعتناء بصحة السكان وربط حكم الآخرين بحكم الذات والعزوف عن الاعتناء بطقوس الموت والبحث عن طرق لصنع الحياة لجميع الناس دون أيّ استثناء بتمكينهم من الاعتناء بأنفسهم. تنظر السياسة الحيويّة إلى الحقل البشريّ كمجموعة من القوى المتصارعة وتفهم حكم الأحياء بعيدا عن شرائط ضبط المجتمع التأديبيّ وقريبا من استراتيجيّات اللعب السياسيّ. فماذا نعني باللعبة السياسيّة؟

"فيما يخص اللعبة التنافسيّة التي يحاول المرء بواسطتها أن يظهر ويؤكّد تفوّقه على الآخرين, يجب أن تندرج في حقل أوسع وأكثر تعقيدا بكثير من العلاقات السلطويّة، بحيث إنه يقتضي إعادة النظر في مبدإ التفوّق على النفس كنواة أخلاقيّة أساسيّة وكشكل عامّ للهيوتوقراطيّة

[1] ميشيل فوكو، **الانهمام بالذات**، ترجمة مركز الإنماء القومي بيروت 1992 ص 66.
[2] ميشيل فوكو، **يجب الدفاع عن المجتمع**، نفسه، ص 236.

Héautocratisme. هذا لايعني أن يزول، إنّما ينبغي أن يفسح المجال أمام نوع من التوازن بين التفاوت والتبادل في الحياة الزوجيّة, وفي الحياة الاجتماعيّة والمدنيّة والسياسيّة, يلزمه إحداث نوع من الفصل بين السلطة على النفس والسلطة على الآخرين."[1]

تتميّز اللعبة السياسيّة بالإجراءات والاستراتيجيّات التالية:

1. السياسة أمر نسبيّ. فهي نشاط ظرفيّ. وليس نتيجةً محتومة وطبيعيّة لمقام محدّد سلفا.إنّها فنّ الممكن يبحث عن شروط الحكم الملائم والمناسب لشعب معيّن في مكان وزمان معيّنين وذلك استجابة لحاجات محدودة ضمن وضعيّات طارئة.
2. النشاط السياسيّ ليس نوعا من التسلية التي ينكبّ المرء عليها لأنّه ليس لديه شيء آخر يفعله ولأنّ الظروف مواتية على أن يتخلى عنه حالما تظهر الصعوبات في وجهه أو عندما يتكفّل أشخاص مقتدرون بالقيام به.
3. التواشج بين النشاط السياسيّ والفعل الأخلاقيّ والجمع بين سياسة الحقوق وأخلاق الواجبات طالما أنّ فضيلة الحاكم عنصر ضروريّ للنشاط السياسيّ وطالما أنّ الأخلاق هي شرط إمكان قيام السياسة الراشدة.
4. ارتباط المصير الشخصيّ للفرد بالنشاط السياسيّ له, إذ ينبغي أن يرتبط التدخّل في الشأن العامّ بحسن تسيير الشأن الخاص والانهمام بالذات.
5. إتقان اللعب السياسيّ بأن يحدّد المرء قواعد اللعبة السياسيّة وأن يزن القوى ويقدّر التحالفات ويقيس المسافات ويدقّق في الوسائل ويشخّص أشكال السلطات التي تتحكّم فيه حتى يتمكّن من التحكّم في نفسه ومن ثمّة التحكم في الآخرين وافتكاك موقع ضمن هذا الخضمّ.
6. إعداد إيتيقا (طريقة عمليّة) حيويّة تسمح بأن يكون المرء نفسه بنفسه كذات بالنسبة إلى هذه النشاطات السياسيّة مهما كانت اللعبة معقّدة ومهما كانت علاقات الأمر والطاعة بين الحاكم والمحكومين متحرّكة ومتشابكة.
7. تكثيف نقط المقاومة ضدّ السلطة عبر تنظيم استراتيجيّ لها, الأمر الذي يجعل حلم الثورة ممكنا. إنّ المقاومة قادرة لوحدها على أن تحرّرنا من نظام القانون الأعظم الذي سخّره الفكر السياسيّ منذ عصر الأنوار. إذ "لم يعد الناس ينتظرون امبراطور الفقراء ولا ملكوت الآخرة, ولا حتى عودة العدل الذي يتصوّرونه سلفيّا. فما يطالبون به وما يقوم مقام الهدف هو الحياة المفهومة كحاجات أساسيّة, كجوهر الإنسان المحسوس, كإنجاز لإمكاناته وككمال للممكن. قلّما يهمّ ما إذا كان المقصود بذلك هو نوع من اليوطوبيا أم لا. فنحن هنا أمام سياق نضاليّ واقعيّ جدّا. فالحياة كموضوع سياسيّ اعتمدت فورا, إذا صحّ القول, ووجّهت ضدّ النظام

[1] ميشيل فوكو: **الانهمام بالذات**، نفسه، ص 66.

الذي كان يقوم بمراقبتها. إذن، لقد أصبحت الحياة, أكثر من الحقّ بكثير, رهان النضالات السياسيّة حتى ولو كانت هذه الأخيرة تعبّر عن نفسها من خلال إثبات الحقّ."[1]

تعود السياسة الحيويّة في إطار الانهمام بالذات وتدبير المتوحّد للحديث عن خصال الحاكم وآداب صاحب السيادة، لكن ليس بنفس المعنى القديم بل في ثوب إصلاحيّ جديد. هي المبادئ التي ينبغي أن يتحلّى بها السياسيّ اليوم. فماهي التوجيهات التي ينبغي أن ترشد مسؤولا ما ذا مقام رفيع نسبيّا في ممارسة مهامّه؟

1. الصفة القانونيّة: على السياسيّ أن يقوم بواجباته دون أيّ اعتبار لحياته ومصالحه الشخصيّة ودون أيّ تحيز لطائفته أو عائلته أو دينه أو جنسه وألاّ يتّبع كلّ ما تفرضه عليه أهواؤه بل يسترشد بالعقل المستقيم.
2. أساس المشروعيّة: إنّ وضع الكائن العاقل هو الذي يرسي أساس العلاقات بين الحاكم والمحكومين. "احكمنا ككائنات عاقلة بأن تبيّن لنا ما هو نافع وسنتبعك".
3. تغليب السلم على الحرب والإنصاف على العدل والقيم على النجاعة في مستوى السلوك السياسيّ والتشريع القانونيّ والتدبير الأخلاقيّ. لكن "هل ينبغي عندئذ قلب العبارة التي تقول إنّ الحرب سياسة لا تعتمد وسائل السياسة والقول بأنّ السياسة حرب لا تعتمد نفس الوسائل؟"[2]
4. النظر إلى النشاط السياسيّ كوظيفة ينبغي تأديتها وليس كعرش ينبغي الجلوس عليه إلى الأبد طالما أنّ "المسؤول السياسي هو خادم الدولة الحديثة" { فيبر}.
5. التحلّي بروح الاعتدال والتوسّط إذ عليه أن يضبط روحه المميّزة Ethos بشكل لائق الاعتدال ونفاذ البصيرة بحيث يتجنّب الغلوّ والتقصير والإفراط والتفريط ويزكّي نفسه بالاستقامة والسماحة.
6. ممارسة صاحب السيادة لوظيفته بالرجوع إلى ذاته أي إنّ العلاقة التي يجب أن يقيمها الحاكم مع نفسه تتمثّل في أن يوجّهها في الاتّجاه المستقيم من خلال اجتهاده الأخلاقيّ الذاتيّ.
7. العناية بالذات هي التي تفرض عليه العناية بالشعب والانهمام بالحياة. والوجود الأرحب هو الذي يجب أن يحدّد له نوعيّة العلاقة مع المحكومين.

أيّ دور، إذن، يمكن أن يكون للسياسة في حركة العودة إلى السلوكيّات السويّة بالنسبة إلى الأفراد والحكّام على السواء؟

---

[1] ميشيل فوكو: **إرادة المعرفة**، نفسه، ص 146.

[2] ميشيل فوكو: **جنيالوجيا المعرفة**، ترجمة: أحمد السطاتي/عبد السلام بنعبدالعالي، دار توبقال للنشر، الدار البيضاء، 1988 ، ص 79.

يجب التخلّي عن النموذج القانونيّ للسياسة الذي يجعل التكوّن المثاليّ للدولة هدفا لنفسه. ويجعل القوّة المظهر الأساسيّ للسلطة ويجب أن نفكّر في ترك أشكال القوى المتصارعة في المجتمع تعبّر عن نفسها في شكل سلميّ. فبدلا من أن تطلب من الناس أن يتنازلوا عن أنفسهم ويقبلوا خضوعهم ويتحوّلوا إلى أتباع مثاليّين يجب أن نبحث لهم عن مسالك ينمّون من خلالها قدراتهم على التفكير والفعل والإبداع.[1] ينبغي أن نخوض معركة غير منقطعة تحرّك السلم وتنظر للنظام المدني على أنّه أساس نظام المجتمع. ونمنع اندلاع الحرب الأهليّة. ونكفّ عن اعتبار السياسة حرب متواصلة بوسائل أخرى وعن النظر إلى مؤسّسات الحرب العسكريّة على أنّها نواة المؤسّسات السياسيّة لمدينتنا. لا بدّ أن نضع حدّا لضجيج الحرب وفوضاها ونوقف المعارك بإدراك الحرب من خلال السلم ورفض كلّ التحاليل التي تقوم على التصادم البيولوجيّ وحرب الأجناس وصراع الأديان.

يجب القيام بتحقيق معمّق حول كيفيّة حكم الناس في مجتمع معيّن وقيادة الأفراد على امتداد حياتهم نحو تحقيق حريّاتهم وسعادتهم وخلاصهم. وذلك ليس بوضعهم أمام مرشد مسؤول عمّا يفعلون وعمّا يحدث لهم بل بتربيتهم وتأهيلهم من أجل حسن سكنى العالم دون أن نتركهم يدورون حول أوهامهم. بل نعمل على هدايتهم قصد الاعتراض على نسيانهم لأنفسهم. وينبغي أيضا أن ترتبط فنون الحكم بداعي المصلحة العليا بالجمع بين المحافظة على الفضائل التقليديّة والمهارات الشائعة وبامتلاك فنون الحكم لمعقوليّتها الخاصة في مجالها التطبيقيّ المحدّد من طرف الدولة. إنّ المشكلة الرئيسيّة في السياسة الحيويّة ليست القانونيّة والمشروعيّة وتفادي النقص في الشرعيّة كخطر يهدّد بزوال الأنظمة الدستوريّة. فهذا مأزق وقع تجاوزه بالحيلة والمكر حينا وبالقوّة وإتقان وسائل المحافظة على الحكم حينا آخر. بل المشكلة الرئيسيّة هي كيفيّة الحكم نفسه أي ما هي تكنولوجيا السياسية الدبلوماسيّة والعسكريّة القادرة على تأمين قوى المجتمع وتطويرها بواسطة تقنيّات معقلنة في حركة ديناميكيّة؟

خاتمة:

الأمر الهامّ في السياسة الحيويّة هو معرفة تطوير قوى دولة ما لتحافظ بها على السكان وثرواتهم. وتجعل هذا الجمع حصيلة إرادة كل شخص يحافظ على حياته بما أوتي من وسائل دون تعريض حياة الآخرين إلى خطر. هذه السياسة البديلة ليست مجرّد نظريّة مثاليّة ولا

[1] « Le gouvernement de l'état doit,bien sur,respecter un certain nombre de principes et de règles qui surplombent ou dominent l'état et qui sont par rapport à l'état extérieurs. Le gouvernement de l'état doit respecter les lois divines, morales, naturelles, autant de lois qui ne sont pas homogènes ni intrinsèques à l'Etat.» Michel Foucault: *Naissance de la bio-politique*, Ed: Seuil/ Gallimard, Paris, 2004, p6.

إيديولوجيا تسلّطيّة قهريّة بل هي طريقة يصوّر بها المجتمع نفسه تمكّنه من التصرف بالاتّجاه نحو أهداف معيّنة ومنظّمة عبر تفكير متواصل في القضاء على الفقر والجهل والظلم. تسعى السياسة الحيويّة إلى عقلنة الممارسة الحكوميّة حسب داعي المصلحة العليا. وتدمج في حسابها بصورة طبيعيّة مشاكل السكان من أجل أن يكونوا وافرين ونشطين إلى أبعد حدّ ممكن بالنسبة إلى قوّة الدولة. وتحاول قدر الإمكان رعاية حقوقهم الأساسيّة.

"فالحقّ في الحياة, في الجسد, في الصحة, في السعادة, في إشباع الحاجات, والحقّ في أن يكتشف المرء ذاته وكلّ ما يمكن أن يكون, متجاوزا كلّ الاضطهادات أو الاستلابات, هذا الحقّ الذي لم يكن مفهوما أبدا من قبل النظام القانونيّ الكلاسيكيّ, كان الردّ السياسيّ على جميع الإجراءات السلطويّة التي لاتخضع, هي أيضا, إلى حقّ السيادة التقليديّة."[1]

إنّ السياسة الحيويّة هي وسط بين رذيلتين؛ رذيلة الإفراط في استعمال القوّة وفرض النظام، ورذيلة عدم الكفاية بالنسبة إلى التدابير اللازمة لحسن تنظيم حياة السكان. كما ينبغي أن تعوّض سؤال: ماهو أصلح نظام سياسيّ يمكن اتّباعه لحكم الناس؟ بسؤال جديد: لماذا إذن يجب أن نحكم؟ كما أنّ منطق الربح والخسارة لم يعد يهمّها في المعارك التي تخوضها الشعوب مع السلطات السياسيّة طالما أنّ: "ثنائيّة المنتصر والمنهزم غير مجدية وغير فعّالة في وصف كلّ هذه العمليّة، لأنّه في الوقت الذي يصبح فيه القويّ ضعيفا والضعيف قويّا تنشأ تعارضات جديدة وانشقاقات جديدة وتوزيعات جديدة: الضعفاء سيتحالفون فيما بينهم, وسيبحث الأقوياء عن تحالفات بين بعضهم البعض."[2]

إنّ فكرة المجتمع هي التي تتيح تطوير تكنولوجيا للحكم متناسبة معه, تطور ديناميكيّة أفراده وقدراتهم. فالمجتمع، وليس الدولة، هو الذي يجبرنا على الانتقال من سؤال: كيف يمكن أن نحكم بأكثر قدر ممكن وبأقلّ تكلفة ممكنة؟ إلى طرح سؤال جديد هو: لماذا يجب أن نحكم؟ أي ما الذي يجعل من الضروريّ وجود حكومة. وأيّة غايات يجب أن نسعى إليها بالنسبة إلى المجتمع لتبرّر وجودها؟

هل يمكن أن تعتبر السياسة الحيويّة عنصرا حاسما في التحوّل المنشود في اللعبة السياسيّة لتحقيق عمليّة صنع المستقبل بالنسبة إلى الإنسان الآخر الجدير بالسكن في المعمورة؟ بعبارة أخرى هل السياسة الحيويّة ترجمة عمليّة لنهج الطريق الثالث ذي الصبغة الاقتصاديّة؟

---

[1] ميشيل فوكو: **إرادة المعرفة**، نفسه، ص 147.

[2] ميشيل فوكو: **يجب الدفاع عن المجتمع**، نفسه، ص 168.

الفصل الثاني:

الحرب:

أهي الصحة الأخلاقيّة للشعوب أم هي مصدر للرّعب الكونيّ؟

"من الممكن جدّا أن تكون الحرب هي السياسة المطبّقة بوسائل أخرى. ولكنّ السياسة نفسها أليست هي الحرب مطبّقة بوسائل أخرى؟"[1]

[1] ميشيل فوكو: **يجب الدفاع عن المجتمع**، نفسه، ص69.

استهلال:

شغلت مشكلة الحرب والسلم الفكر البشريّ منذ مغامراته الأولى ومنذ معايشته للأشكال الأولى من التصادم والتقاتل التي عرفتها البشريّة، مثلما شغلتنا نحن العربَ في هذا الهزيع الأخير من زمن العولمة الاعتداءاتُ المتكرّرة والاستهدافات التي يتعرّض لها الوطن وخاصة عمقه الاستراتيجيّ في لبنان والعراق وفلسطين بشكل متعمّد ومبيّت. وسبب هذا الانشغال أنّ هذه الحالة الاجتماعيّة هي ظاهرة عامّة ملتصقة بالنشاط البشريّ وسمة بارزة دائمة الحضور في الحياة السياسيّة للدول والشعوب, تمثّل في الوقت الراهن تحدّيا حقيقيّا ومعضلة كبرى وتثير فينا مشكلا فلسفيّا له علاقة بالحياة والموت وتهتمّ به الاستراتيجيا والإيتيقا والتحليل النفسي وعلم المستقبليّات وعلم الاقتصاد وعلم الحرب Polémologie.

هكذا عشنا الحرب في وجداننا القوميّ في كلّ لحظة من تاريخنا منذ الغزوات الأولى للرّوح العربيّة والفتوحات الإسلاميّة مرورا بالحروب الصليبيّة ومعارك استعادة بيت المقدس وصولا الى حروب التحرير والاستقلال التي نعيشهاالآن. إنّنا منخرطون كرها ورغما عنّا فيها ومغمورون بأحداثها وسحرها. ولكنّنا نبحث بشكل دائم عن السلم والحوار والتفاوض. ونقدّم من أجل ذلك التنازل تلو الآخر. ونميل الى مهادنة الأعداء وإرضائهم طلبا للأمن والاستقرار. وعبثا نحاول لأنّنا نخسر دائما المعركتين: خسرنا معركة السلام التي أدّت الى حروب متناسلة كارثيّة أحرقت الأخضر واليابس, وخسرنا أيضا جلّ المعارك العسكريّة التي خضناها (1948, 1967, حربي الخليج 1991, 2003). وإن انتصرنا فيها(حروب الاستقلال, حرب العبور 1973, تحرير جنوب لبنان وملحمة 2006) نفوّت بالسياسة والدبلوماسيّة ما نحرزه بالسلاح وبالقوّة. ولا شكّ أنّ هذه التعثّرات ليست مدعاة لجلد الذات والتشاؤم، بل فرصة للبحث عن كيفيّة المصالحة بين العرب ومشكلة الحرب والسلم من أجل تحقيق نصر حاسم وتثبيت سلم أبديّة تعيد إدخال هذا المحيط الجيوسياسيّ العربيّ الإسلاميّ إلى التاريخ الكونيّ من بوّابته الرئيسيّة. وليس من الباب الخلفيّ حتى لا نكون مجرّد مظلومين وضحايا نثير شفقة أصحاب القلوب الطيّبة والنفوس الرحيمة.

هذه المصالحة لن تتحقّق إلاّ إذا استنطقنا ظاهرة الحرب من حيث تعريفها ومفهومها وفرزنا أنماطها ودقّقنا في الآليّات الدافعة إليها والفاعلة فيها وبيّنا رهاناتها ومختلف تجلّياتها واستتباعاتها لأنّ تأثير الحرب في حياة الأفراد والدول بالغ الأهميّة ولأنّ الحرب يمكن أن تكون جزءا من تدبير الإله للكون وشكلا لإرادته وجزائه والقدر الذي يحدّد مصير الإنسان أو يجسّد من خلاله حريّته. فهي حيلة للعقل ومحكمة التاريخ التي تؤدّي إلى الانحلال والتقهقر أو إلى التلاحم والتكوّن والتقدّم.

على هذا النحو، فإنّ الفلسفة لم تسكت عن الحرب ولم تترك أمرها من مشمولات علم السياسة وعلم الحرب لتهتمّ بالسلم ولكونها من الأمور غير المعقولة تسبّب الفوضى والقتل المؤسّس وتؤدّي إلى الجنون. بل احتفلت الفلسفة بهذه الظاهرة منذ بواكيرها الأولى. وبحثت في مشروعيّتها وحاولت تعقّلها وفهمها من أجل الاضطلاع بمشروع الوجود. ووجدت أنّها هي التي تدفعنا إلى التفكير في المعنى. وذلك لما تثيره فينا من آداب الشدّة ولكونها وضعيّة قصوى يعيشها الإنسان وتضعه أمام خيارين لا ثالث لهما وهما الطاعة الفوريّة أو الموت الفوريّ. علاوة على أنّ السلطة العسكريّة هي الشكل الأقصى لكلّ السلطات.

من هنا تطرح مشكلة الحرب في إطار علاقة الفرد بدولته والتي تتراوح بين التضحية والفداء من جهة والعصيان والخيانة من جهة مقابلة. لكن كيف يمكن للدولة أن تجبر مواطنيها على الخدمة العسكريّة لقتال العدو فتجعلهم يتعرّضون للموت أو الخطر في حين تبرّر ذلك بقولها أنّ غايتها هي تحقيق سلامة الأفراد والمحافظة على ممتلكاته وصيانة ثرواتهم؟ هذه الوضعيّة العبثيّة التي تضع نفسها تدرجها في إحراج منطقيّ واضح للعيان: إن كان الهدف من وجود الدولة هو المحافظة على حقوق الأفراد فإنّه من الخُلف أن نطلب من هؤلاء الأفراد التضحية بهذه الحقوق والمشاركة في الحرب لضمان حماية الدولة.

وتطرح كذلك في إطار علاقة الدولة الواحدة مع الدول الأخرى وإمكانيّة إعلان حقّ عالميّ بين الشعوب يضمن وجود حالة من السلم الدّائمة. والحقّ أنّ أمل السلام كان يراود الإنسان منذ أقدم العصور. وكان الشوق إلى تحقيقه شعورا عامّا ومتبادلا بين البشر. ولكنّ جميع المحاولات فشلت وجميع الاجتهادات تبخّرت دون معرفة الأسباب والعوامل وكأنّ الحرب هي الظلّ الذي يلازم الحياة الإنسانيّة والملتصق بالتاريخ لا يبارحه أبدا. تُرى أيكون السلام مستحيلا بحكم طبيعة الإنسان النزاعة إلى الصراع والقتال أم على البشريّة ألاّ تيأس وأن تواصل بذل الجهد من أجل تحقيق السلم بما هو حلم سحريّ عجيب؟ إن استحال علينا إنكار دور الحرب في تطوّر الحضارة البشريّة نظرا لأنّ إنجازات الإنسان لم تأت عن طريق الانسجام والتعاون بل نتيجة النزاع والتدافع، فهل يمكن أن نستخلص من ذلك ضرورة إدانة الحرب لما تخلّفه من دمار وقتل وما تثيره من رعب كونيّ؟ ماهي الدواعي والأسباب التي تؤدّي إلى اندلاع الحروب؟ لماذا تجد بعض الدول نفسها مضطرّة في غالب الأحيان إلى خوض الحروب دون رغبتها؟ من هي الجهة التي ينبغي أن تحاربها هذه الدول؟ هل تحارب الجيش النظاميّ والمؤسّسات الحربيّة أم تحارب كلّ فئات الشعب بما في ذلك المكفولين وذوي الاحتياجات الخاصّة؟ ماهي الطرق والأساليب التي ينبغي أن تتّبعها أثناء هذه الحروب؟ بماذا ينبغي أن تحارب هذه الدول؟ هل ينبغي أن تحارب بجيشها الوطنيّ أم بالاعتماد على الجيوش الأجنبيّة وبعض المرتزقة من المأجورين؟ كيف نعرف

الحرب؟ وماهي شروط الإمكان التي ينبغي أن تتوفّر لإقامة سلم دائمة؟ هل ينبغي علينا أن نعرف الحرب لكي نعرف السلم أم أنّ الحرب هي الاستثناء والسلم هي القاعدة؟ لكن ما معنى قول البعض بأنّ السلم هي هدنة مؤقّتة بين حربين أو شكل من أشكال الحرب لا يحصل إلاّ نتيجة توازن في القوى المتواجدة؟ ثم ما علاقة الحرب بالسياسة؟ هل الحرب هي مواصلة للسياسة بطرق أخرى أم أنّ السياسة هي مواصلة للحرب بطرق أخرى؟

تنقسم خطّة البحث في هذا العمل إلى ثلاثة تمفصلات:

- التبرير الفلسفي للحرب والنظر إليها من جهة الغاية والوسيلة والقيمة والمنفعة.
- الإدانة الفلسفيّة للحرب والنظر إليها من جهة الاستتباعات والانعكاسات الخطيرة.
- التدبير الفلسفي لأمور السلم باعتبارها الشرط المانع والمعطّل لاندلاع الحرب.

ما نراهن عليه عند معالجة هذه الإشكاليّات هو تفادي الحرب غير العادلة والسلم التي تؤدّي إلى الاستسلام والتشريع لحقّ الدفاع عن النفس عند كلّ اعتداء مع الجنوح إلى المصالحة والصفح.

I) التبرير الفلسفيّ لظاهرة الحرب:

" الحرب أب كلّ شيء وملِكه"

هراقليطس

"ينبغي ألاّ ينظر إلى الحرب على أنّها شرّ مطلق, على أنّها مجرّد حادث خارجيّ عارض له هو نفسه، من ثمّة، سبب عارض. وليكن: ألوان الظلم, أو أهواء المهيمنين على السلطة...إلخ, أو باختصار هذا السبب أو ذاك من الأمور التي كان ينبغي لها أن توجد."[1]

جاء في لسان العرب أن: "الحرب: نقيض السلم, أنثى وأصلها الصفة كأنّها مقابلة حرب وتصغيرها حريب بغير هاء رواية عن العرب لأنّها في الأصل مصدر...تحمل على معنى القتل أو الهرج وجمعها حروب. ويقال: وقعت بينهم حرب...وقد أنّثوا الحرب لأنّهم ذهبوا بها إلى المحاربة. وكذلك السلم. والسلم يذهب بها إلى المسالمة فتؤنّث. ودار الحرب: بلاد المشركين الذين **لا صلح** بينهم وبين المسلمين. وقد حاربه محاربة وحرابا وتحاربوا واحتربوا وحاربوا ... ورجل حرب ومحرب بكسر الميم ومحراب: شديد الحرب, **شجاع.** وقيل: محرب ومحراب: صاحب حرب. وقوم محربة ورجل محرب أي محارب **لعدوّه**, معروفا بالحرب **عارفا** بها. وأنا أحرب لما حاربني أي **عدوّ**(لمن عاداني).

[1] هيجل: **أصول فلسفة الحقّ**، ترجمة: إمام عبد الفتاح إمام، مكتبة مدبولي، القاهرة، ص589.

والحرب بالتّحريك:أن يسلب الرجل ماله. حربه يحربه إذا أخذ ماله.الحرب: أن يؤخذ ماله كلّه. والحريب: الذي سلب حريبته وتباع داره وعقاره. المحروب: حرب دينه أي سلب دينه. والحرب بالتحريك: نهب مال الإنسان وتركه لا شيء له. والحارب المشلح أي الغاصب الناهب الذي يعرّي الناس ثيابهم. وحرب الرجل: اشتد **غضبه**, وحربت عليه غيري أي **أغضبته**.

التحريب:التحريش, فخلفتني بنزاع وحرب أي بخصومة و**غضب**...والحرب كالكلب وقوم حربي كلبي والفعل كالفعل..."[1]

ما يهمّنا من هذا التعريف هنا هو ارتباط الحرب بالمعرفة والدهاء والمكر والدراية. وهي ترمز إلى الرجولة والإقدام والشجاعة والغضب. كما ترتبط الحرب بالقصاص من العدوّ وعدم الصلح مع الظالم أي رفض مسالمة المعتدي الغاصب. وهذا كلّه يدور في فلك مدح الحرب والتشريع للانخراط فيها. والحقّ أنّ كلّ الحروب التي عرفها التاريخ البشريّ هي أشكال من الصراع المسلّح والاقتتال بين مجموعات منقسمة إلى معسكرين: الحلفاء والأعداء. فالحرب نوع من العلاقة الاجتماعيّة داخل الدولة الواحدة وبين الدول، تتميّز بالتمايز والاختلاف والصراع الذي قد يصل إلى حدّ النزاع والتصادم والتقاتل. بيد أنّ الصراع الحربيّ ليس مجرّد صراع أجيال أو صراع بين الطبقات وشرائح المجتمع. بل هو صراع مسلّح ينتهج الموت والدمار ولا ينتهي إلاّ بتجريد العدوّ من سلاحه والتفوّق عليه عبر الإسراع في مهاجمته كحلّ دفاعيّ.

كلّ أمّة ترغب في الظهور إلى الوجود، وكلّ دولة تسعى إلى السّؤدد والنهوض تسعى إلى تأكيد فرديّتها وروحها الخافقة بالظهور على مسرح التاريخ من خلال خوضها لعدّة حروب وإرادتها التوسّع والزيادة في مجال نفوذها ودائرة سيطرتها عبر قتالها للأمم الأخرى وبسط سيادتها على العالم. من هذا المنظور ترتبط السياسة بالقوّة وتظهر القوّة في الاعتناء بالجيوش وشنّ الحروب. "إنّ الأمير الذي يفكر بالترف أو الرخاء أكثر من تفكيره بالسلاح كثيرا ما يفقد امارته.ولا ريب في أن ازدراء فن الحرب هو السبب الرئيسي في ضياع الدول وفقدها وان التمرس فيه واتقانه هو السبيل الى الحصول على الدول والامارات."[2] تَبيّن، إذن، أنّ الحرب فضيلة وأنّ السلم رذيلة ينبغي على السياسيّ ألاّ يغترّ بها لأنّها تجلب الفساد والهلاك. لذلك ينبغي "على الأمير ألاّ يستهدف شيئا غير الحرب وتنظيمها وطرقها وألاّ يفكّر أو يدرس شيئا سواها إذ أنّ الحرب هي الفنّ الوحيد الذي يحتاج إليه كلّ من يتولّى القيادة."[3]

هكذا كانت الحرب بالنسبة إلى السياسيّ عدل وحقّ وخير لأنّها تجلب له الغنائم والمنافع. وتعود عليه بالفائدة. فالحرب هنا حقيقة من الحقائق البشريّة التي تلعب دورا حاسما في تطوّر

---

[1] ابن المنظور: **لسان العرب**، المجلّد الأوّل، دار صامد، بيروت، ط3، 1994 صص. 305/304/303/302.
[2] مكيا فيلي: **الأمير**، ترجمة فاروق سعد، دار الآفاق الجديدة، بيروت، 1985، ط 12، ص131.
[3] مكيا فيلي: **الأمير**، نفسه، ص131.

الدول ورقيّ الحياة السياسيّة والاجتماعيّة والفكريّة للشعوب. وهي عامّة على كلّ شيء. وتسري على كلّ الظواهر. وتطهّر جميع الأدران والشوائب لكون جميع الأشياء تتكوّن وتفسد بالتنازع ولكون تاريخ العالم هو محكمة العالم. فالحقّ هنا هو القوّة. والقوّة هي التي تحرّك العالم بما فيه الحياة الاجتماعيّة للإنسان. وكان النشاط الحربيّ واستعداد الأمّة للقتال نوعا من الصحة الأخلاقيّة للشعوب. في هذا السياق يرى هيجل أنّ كلّ الحروب التي اندلعت في العالم وجدت بشكل كامن. وأنّ العلاقات بين الدول معفاة من الأخلاق أي لا أخلاقيّة. وبالتالي ينبغي أن نكفّ عن النظر إلى الحرب على أنّها شرّ أخلاقيّ لأنّ هناك لونا من ألوان الحرب هو بمثابة القوّة المحرّكة لتطوّر الفكر والمجتمع والتاريخ لأنّ الحرب تكون مفيدة لصحة الشعب الأخلاقيّة. وتنتج العديد من الفضائل الاجتماعيّة والعسكريّة مثل الشجاعة والنبل والتضحية بالنفس من أجل الآخر والإحساس بأهميّة الانتماء إلى المجموع .

يبدو أنّ الحرب تكون مفيدة لصحة الشعب الأخلاقيّة لأنّ "فساد الدول قد يوجد نتيجة معايشتها لفترة سلم وسكون وركود طويلة تماما مثل تعكّر مياه البحر وتلوّثها لانعدام هبوب الرياح. "فالحرب كالريح التي تهبّ فتحفظ ماء البحر من التلوّث والفساد بعد أن مرّت عليه فترة طويلة من السّكون والرّكود". إذا كانت الحرب ضرورة وتمثّل إحدى الظواهر البشريّة التي لازمت الإنسان منذ فجر التاريخ حتى الآن ولم تكن مجرّد شيء عفويّ أو طارئ أو مصادفة فإنّه يمكن أن تفسّر تفسيرا عقليّا. وينظر إليها على أنّها تحقّق فعليّ ونشاط عينيّ للرّوح. وإذا أردنا فهم الحرب وتحليل طبيعتها وشرح وضعها والوقوف على كنهها فإنّه يتعيّن علينا إبراز دورها وتتبّع وظيفتها في تقدّم العلوم وصعود الأمم وتكوّن الدول. فكلّ الإنجازات الكبيرة لم تأت عن طريق الانسجام بين البشر والتعاون بين الشعوب، بل نتيجة النزاعات وعن طريق الحروب التي نشبت بين الجيوش لأنّ "الطبقة العسكريّة هي الطبقة الكليّة المكلّفة بالدفاع عن الدولة. فواجبها أن تجعل المثال بداخلها واقعا, أعني أن تضحّي بنفسها."[1]

عندما يحارب الفرد في سبيل الدولة ويلتحق بالخدمة العسكريّة ويضحّي بنفسه، فإنّه يثبت استعداده لتخطّي القيم الماديّة المتناهية (الملكيّة الخاصّة, الثروة, الأسرة...) ولتجاوز مصالح المجتمع المدني الضيّقة من أجل أن يلتحم بغيره من المواطنين ليشاركهم في تحقيق هدف أسمى هو بقاء الدولة. تبرهن الحرب أنّ ما يؤمن به الفرد وقت السلم من أشياء ماديّة وقيم دنيويّة ورغبات جسديّة هي قيم فانية وأشياء زائلة ومتناهية وأنّ القيم الروحيّة والرغبات المطلقة والأفكار المثاليّة التي تبقى وتتأبّد لا تظهر إلاّ وقت الحرب. تؤكّد الحرب أنّ الأشياء الماديّة زائلة

[1] هيجل: **أصول فلسفة الحقّ**، نفسه، ص671.

وعابرة وأنّ العالم الشخصيّ ضيّق ومحدود. فتزعزع الملكيّة الفرديّة وتعرض أنانيّة الإنسان ومصالحه الضيّقة للخطر وتثبت أنّ المصير المحتوم لكلّ ما هو جزئيّ هو الفناء والاضمحلال. فترفع الفرد من وضع العالم الخاصّ إلى موقف أعلى.

تجعل الحرب الشعوب تقف موقف اللاّمبلاة من الوجود العرضيّ والمؤسّسات المتناهية حين تعالج تفاهات الحياة الزمانيّة وتكشف عابريّة القيم الماديّة. فهي ذلك المغزى الرفيع واللحظة التي يبلغ فيها الجزئيّ الكليّ. ويتحقّق بالفعل. هكذا تكون للحرب فائدة ومنفعة تشبه فائدة الأزمات ومنفعتها. فهي عندما تمرّ بمجتمع معيّن تبرز تماسك أفراده وتضامن أسره وقوّة علاقاته وصلابة طبقاته واستعدادها للتضحية بمصالحهم الشخصيّة. علاوة على ذلك تبقى الحرب على طبيعة الملكيّة كشيء خارجيّ يرتبط بالذات الفرديّة ورغباتها اللاّعقلانيّة. وتكشف تفاهة الحياة نفسها. وتبيّن مخاطر السلم الذي يدفع المجتمع المدنيّ إلى تدعيم نفسه بجعل الثروة والملكيّة الخاصّة هي الهدف الأسمى. فيصاب بالترهّل والتخمة والوهن. فتأتي الحرب لتمكّن المجتمع من استعادة عافيته الأخلاقيّة. "الحرب تعالج، على نحو جادّ، تفاهة الخبرات الزمانيّة والأشياء العابرة.هي تفاهة كانت في أوقات أخرى موضوعا شائعا للمواعظ المنمّقة. وهذا ما يجعلها تمثّل اللحظة التي تبلغ فيها مثاليّة الجزئيّ حقّها، وتوجد بالفعل. فللحرب ذلك المغزى الرفيع.إذ بفاعليّتها (...) تحافظ الشعوب على صحتها الأخلاقيّة حين تقف موقف اللاّمبالاة من المؤسّسة المتناهية, تماما مثلما أنّ هبوب الرياح يحفظ البحر من التلوّث الذي يوجد نتيجة السكون الطويل. كذلك، فإنّ فساد الأمم قد يوجد نتيجة لفترة طويلة من السلام..."[1]

الحرب تملك قوّة سلب ونفي هائلة تجعل الفرد المواطن يتحقّق من أنّ وجوده يرتبط بكلّ أوسع وأنّ عالمه الخاصّ؛ أسرته وأمواله وممتلكاته، مرتبط ارتباطا وثيقا بسبب الوجود العامّ للدولة. ويمكن أن يندثر إذا لم يساهم في الدفاع عن وجود هذه الدولة. على هذا الأساس، فإنّ الحرب ليست هي الصحة في الدولة. وإنّما عبرها تمتحن صحة الدولة. فهي حينما تجعل المواطنين يواجهون شبح الحرب فإنّها تجعلهم يشعرون بقوّة سيّدهم المسيطر: الموت. إنّ قوّة الدولة تمتحن في حالة الحرب ورحاها وليس في حالة السلم التي هي حالة الاستمتاع والنشاط في عزلة، رغم أنّ غايتها ليست سياسيّة أي ليس التوسع أو الغزو أو السيطرة، بل العمل على تجميع المواطنين وتكتيلهم حول مبدإ أعلى وإسقاط ما بينهم من حواجز وإزالة الحيطان الماديّة التي شيّدتها المصالح الشخصيّة بالكشف عن نسبيّة الوجود البشريّ وتناهيه.

تطلب الحرب تضحية الأفراد بأنفسهم من أجل الدولة والتخلّي عن مصالحهم الذاتيّة والدخول مع غيرهم في كلّ واحد. ولكنّ التضحية تطلب المخاطرة بكلّ شيء والتحلّي بفضيلة

[1] هيجل: **أصول فلسفة الحقّ**، نفسه، ص590.

الشجاعة. والشجاعة ليست خصلة نفسيّة. ولا هي مجرّد الإقدام والجسارة والجرأة. ولا هي الحماس الشخصيّ والجلد والتحمّل والبسالة دفاعا عن الشرف والكرامة. فهذه مجرّد صفات فرديّة ترتبط بالآراء الذاتيّة. بل الشجاعة الحقّ هي صورة عليا من صور التضحية بالنفس ولحظة الاتّحاد مع الكلّ وانضمام الفرد إلى المجموع والاستعداد الكامل للتعاون الوثيق مع الآخرين. صحيح أنّ الحرب تثير فينا فضيلة الشجاعة ولكنّها لا تعني انعدام الخوف وشجاعة القلب عند احتقاره للموت وحفاظه على الولاء واستعداده للتطوّع. بل هي تماسك الكلّ وتضامن الأفراد داخل التخطيط العامّ الذي تقوم به الدولة. "إنّ القيمة الداخليّة للشجاعة بوصفها استعدادا للروح إنّما توجد في الغاية المطلقة الأصيلة وهي: سيادة الدولة. والعمل الشجاع هو التحقيق الفعليّ لهذه الغاية النهائيّة, الوسيلة لتحقيق هذه الغاية هي التضحية بالوجود الشخصيّ..."[1]

اللافت للنظر أنّ الحرب هنا ضرورة تاريخيّة من أجل نبذ الآراء الشخصيّة والنزعات الفرديّة وإحياء الأفكار المثاليّة والقيم المطلقة، وكذلك من أجل الحيلولة دون اندلاع الاضطربات الداخليّة والفتن المحليّة ولتعزيز سلطة الدولة. علاوة على ذلك فإنّ بعض الشعوب تلجأ إلى الحرب حتى تكافح من أجل استقلالها وتستعيد حريّتها فتكون هذه الحرب حرب تحرير. من البيّن أنّ الحرب حيلة العقل لكونها تكشف الجانب المزدوج من الطبيعة البشريّة. وتبرز الأفضل من أجل تثبيته وتدعيمه وكذلك الأسوأ من أجل تقويمه وتصحيحه. وهي أيضا صراع من أجل انتزاع دولة ما الاعتراف بها كدولة من مجموعة الدول الأخرى, إذ "عندما تنشب الحروب والنزاعات في مثل هذه الظروف نجد أنّ السمة التي تضفي مغزى على تاريخ العالم هي القول بأنّها صراعات من أجل الاعتراف بشيء ذي قيمة ذاتيّة نوعيّة خاصة."[2]

على هذا النحو، إنّ السلام الدائم ليس إلاّ حلماز ولهذا فإنّ الخلافات بين الدول يمكن أن تحلّ عن طريق الحرب. والحرب الضروريّة هي التي تكون من أجل خدمة العقل أي هي معركة من أجل المبدإ. والدولة التي تنتصر في هذه الحرب تبيّن فشل المبدإ الذي تمثّله الدولة المنهزمة. لذلك "تبدو الحرب شيئا طبيعيا تماما. ولا شكّ أنّ لها أساسا بيولوجيّا وجيها. وفي الممارسة لا يكاد يكون من الممكن تفاديها"[3].

لكن هل من المعقول أن تكون مثل هذه الأفكار أفكارا طبيعيّة وجيهة؟

---

[1] هيجل: **أصول فلسفة الحقّ**، نفسه، ص593.
[2] هيجل: **أصول فلسفة الحقّ** ،نفسه، ص 605/604.
[3] فرويد: **أفكار لأزمنة الحرب والموت**، ترجمة: سمير كرم، دار الطليعة، بيروت، 1986، ص 56.

II) الإدانة الفلسفيّة لظاهرة الحرب:

"الحرب هي حركة عنيفة الغاية منها الضغط على الخصم حتى يخضع لمشيئتنا..."[1]

لفظ الحرب متأتٍّ من الكلمة الألمانيّة Krieg. ونجده أيضا في الكلمة الإنجليزيّة War . وقد ميّز الإغريق بين Agon وPolé التي تفيد تنافسا يخضع لقواعد وPolemos التي تفيد نزاعا مسلّحا يؤدّي إلى الفوضى. أمّا اللاتين فقد ميّزوا بين Huctatio وBellum. كما تدلّ كلمة الحرب في لسان العرب على معاني السلب والعداوة والكرب والتحرّش بالآخرين. ولا تمثّل الحرب هدفا في حدّ ذاته ولا ظاهرة مستقلّة. بل هي وسيلة لخدمة أهداف تتجاوزها سواء كانت من طبيعة دينيّة أو سياسيّة أو حتى علميّة. وإذا كان كلاوزفيتش يعرف الحرب بأنّها "مواصلة للسياسة بطرق أخرى"، فإنّ خضوع السياسة كليّا لها هو أمر مستحيل لأنّ السياسة هي الملكة العقليّة والحكمة العمليّة التي توجّه الفعل الإنسانيّ. بينما الحرب هي وسيلة عسكريّة غايتها إخضاع الخصم وتجريده من قوّته تعبّر عن نزاع نوعيّ وخصوصيّ بين البشر وعن الصراع الكونيّ من أجل البقاء.

اللافت للنظر أنّ الحرب ليست علاقة نزاعيّة بين شخصين، بل مواجهات عسكريّة شاملة ومتواصلة بين دولتين لا تنتهي إلاّ بانتصار واحدة وانهزام أخرى وتوقيع هدنة بين الطرفين يتوقّف بعدها القتال فترة من الزمن. ومن البديهيّ أن تنتج الحرب العديد من الضحايا. ويقترن فيها القتل بالمؤسّسة العسكريّة ويترتّب عليها دمار شامل ورعب كونيّ وتدمير هائل لكلّ البنى التحتيّة التي تمثّل مظاهر الحياة في المجتمع.

- كلاوزفيتش يرى أنّ الحرب عمل عدوانيّ يستهدف إخضاع العدوّ لإرادة المعتدي.
- رايت يقرّ بأنّ الحرب هي الظرف المناسب الذي يسمح بحلّ النزاعات بين المتخاصمين بالقوّة العسكريّة.
- بوتول يؤكّد أنّ الحرب هي كفاح مسلّح ودمويّ بين مجموعتين منظّمتين.

وسواء كانت الحرب نشاطا حرّا للروح أو شكلا نافعا من عقلنا وشرطا لوجودنا مرتبطة بغريزة الطبع وتضع طموح الإنسان نحو الحريّة موضع رهان فإنّها حرب ضارية تترتّب عليها نتائج اجتماعيّة مأسويّة وانعكاسات بيئيّة ونفسيّة خطيرة. يمكن أن نميّز بين الحروب بين الدول وهي حروب انبثاق وانصهار وبين الحروب الأهليّة وهي حروب إنهاك واستنفاذ.

تحاول الفلسفة أن تحكم على الحرب من وجهة نظر الأخلاق والحقّ لتميّز بين الحرب العادلة والحرب غير العادلة. فتكون الحرب عادلة إذا كانت الغاية منها إقامة سلم أبديّة دون إكراه

[1] Clausewitz .C*: De la guerre*, Collection 10-18, 1965.p51

وإذا كان السبب عادلا ووجيها وإذا كانت الحرب معلنة من طرف سلطة مشروعة وتحارب الكذب والنفاق والظلم والاستعمار. وتكون غير عادلة إذا كانت من أجل النهب والسلب وارتبطت بنزعة استعماريّة تسعى إلى التوسّع والهيمنة. من جهة تبدو الحرب مقدّسة إذا كانت دفاعا عن النفس أو ردّ اعتداء. ومن جهة مقابلة، تبدو محرّمة ومدانة أخلاقيّا إذا كانت حربا ظالمة وتسبّب الكثير من المجازر والكوارث. وإذا ما حكمنا عليها بموضوعيّة وتجرّدنا من كلّ الميولات الذاتيّة والانطبعات الشخصيّة فإنّ الحرب مهما كان نوعها لا يمكن أن تكون بأيّ شكل حربا نظيفة مشروعة.

ماهو بديهيّ أنّ الحرب تعلّم العنف وتشجّع على التطرّف في ردّ الفعل والتعصّب في الموقف. وتضع أهواء الطبيعة البشريّة الهشّة متّفقة مع وحشيّة الأحداث عندما تجعل سهولة الحياة اليوميّة تختفي لتبرز للعيان حياة معقّدة صعبة غابت عنها الملامح الأساسيّة البسيطة لحياة كريمة وحضر البؤس والصراع على المياه والقمح ومصادر الطاقة. من هذا المنظور ترتبط الحرب بالموت والقسوة وتعادي معاداة شديدة الحياة لأنّ رحى المعارك لا تترك وراءها إلاّ الجثث المشوّهة والأرواح المزهوقة ظلما, "إنّ الدمار الشامل الذي يحدثه الإنسان أقوى عشرات المرّات من الدمار الذي تحدثه الطبيعة لأنّ الإنسان يريد هذا الدمار ولذلك ينظّمه بذكاء..."[1]

إنّ اختراع البارود والبندقيّة والسّلاح الفتّاك لم يجعل الحرب أكثر إنسانيّة عندما قلّل من المواجهة المباشرة بين الأفراد أثناء المعارك وعندما حرم النبلاء والطبقة الحاكمة من ميزة السيطرة على العتاد والانفراد بامتلاك وسائل القوّة. بل ضاعفت من كمية القنابل والقذائف التي تطلق في برهة زمنيّة خاطفة. وزادت من معدّل القتلى والضحايا في كلّ معركة. إنّ ما يسمّى اليوم بالحرب النظيفة هو في الحقيقة حرب الأرض المحروقة التي ازدادت وحشيّة وضراوة إذ أنّ عدد الأبرياء والمدنيّين الذين يتساقطون أثناءها أكبر بكثير من عدد العسكريّين والمقاتلين.

إنّ السّلاح النوويّ الذي وقع استعماله في الحرب العالميّة الثانية مازال وصمة عار في جبين الإنسانيّة بسبب حجم الدّمار الذي خلّفه والخدش الأخلاقيّ الذي أحدثه في الكرامة الإنسانيّة لأنّ العالِم الذي اخترع القنبلة النوويّة كان في تصوّره أن يتمّ استخدامه لفائدة الإنسانيّة في توفير الكهرباء والطاقة الحراريّة لتجويد حياة البشر، وليس للفتك بالأرض ومن عليها. غير أنّ هذا السّلاح النوويّ الذي ارتبط ظهوره بصعود التقنية أصبح يثير العديد من الأسئلة والتأمّلات المرتبطة بغائيّة الحياة ومستقبلها على المعمورة ومسألة المصير والمعنى من الوجود وضرورة تحمل مسؤوليّة الأمانة والاستخلاف والتعمير في الكون.

[1] Jean Paul Sartre, *critique de la raison dialectique*, éditions Gallimard, Paris 1960

إنّ الكشف عن أسباب اندلاع الحروب ودواعيه يعدّ مقدّمة لازمة وضروريّة لرفضها وإدانتها والعمل على تفاديها وإيقافها. والحقّ أنّه توجد عدّة أسباب تقف وراء تفجّر الأوضاع، منها:

- أسباب طبيعيّة وبيولوجيّة:

فقد بيّن داروين، في كتابه «أصل الأنواع»، أنّ الكائنات الحيّة تصارع من أجل البقاء. وتستعمل في هذه المعركة جميع الأسلحة المتوفّرة بيدها لأنّ قانون الحياة هو الصراع من أجل البقاء. وذكر أنّ البقاء للأصلح وأنّ العدوان غريزة طبيعيّة، فالكائن الحيّ عدوانيّ بطبعه. ويفسّر هوبس المنافسة والاحتراس والاعتداد بالنّفس كثلاث علل رئيسيّة توجد في الطبيعة البشريّة وتؤدّي إلى التنازع.

- أسباب ثقافيّة سياسيّة:

تشّجع بعض الثقافات والإيديولوجيّات على العنف والإرهاب والاعتداء على الآخر عندما تحاول بعض الدول فرض نموذجها السياسيّ بالقوّة وتسعى إلى تصدير أفكارها إلى العالم الخارجيّ عن طريق الحروب وتوسّع مجال نفوذها وسيطرتها على الآخر بالغزو والإكراه.

- أسباب اقتصاديّة:

إنّ الصراع حول الموارد الطبيعيّة وحول الأسواق والعمالة هو لغة العصر بفعل بروز قانون النّدرة والاحتكار وبفعل سيطرة بعض الشركات متعدّدة الجنسيّات على منابع الطاقة والغذاء والبضائع المصنّعة. لذلك تخوض بعض الدول حروبا بدعم من هذه الشركات من أجل فتح الحدود المغلقة وتحرير التجارة العالميّة وغزو الأسواق وترويج البضائع ووضع يدها على مدّخرات الدول النامية وخيراتها.

- أسباب نفسيّة:

أكّد فرويد أنّ الميل إلى العدوان لدى الأفراد والشعوب ناتج عن تغلّب غريزة التاناتوس (حبّ الموت) على غريزة الإيروس (حبّ الحياة) وانتصار دوافع الكره والتباغض على دوافع التواصل والتحابب، قال: "كلمة شبق هي في محاورة المأدبة غرائز تسعى إلى التدمير والقتل والتي نصنّفها حقّا على أنّها الغريزة العدوانيّة أو التدميريّة."[1]

- أسباب اجتماعيّة:

إنّ الإنسان لااجتماعيّ بطبعه لأنّ وضعه الاجتماعيّ هو وضع الصراع والنزاع. فهو يتميّز في تعامله مع الآخرين بالعدوانيّة والنفور وبعدم تخلّيه عن استقلاليّة إرادته لإشباع رغباته وإرضاء

[1] فرويد: **أفكار لأزمنة الحرب والموت**، نفسه، ص51.

أهوائه وهو نتيجة لِلاجتماعيّة الاجتماع البشريّ، كما بيّن كانط وكذلك بسبب التنافس والجشع وحبّ التملّك.

إنّنا عندما نقتصر على الإدانة الأخلاقيّة للحرب نكتفي بالصراخ بأعلى أصوتنا لنلعن الحرب والداعين إليها والمساهمين فيها لما تجلبه من خراب ودمار ولكونها شرّ من صنع الشياطين تسبّب الهلاك لجميع الأطراف. وذلك كلّه لايعني شيئا على الإطلاق ولا هو يعمل على منع ظاهرة الحرب بل إنّها صرخات متألّم يكتفي بأن يلعن المرض دون أن يحاول فهمه وتشخيص علله وأسبابه حتى يتمكّن من علاجه. من هذا المنطلق لابدّ أن يعمل المفكّر الفيلسوف على معرفة أسباب الحرب ويحدّد الضمانات التي ينبغي أن تتوفّر حتى يتمّ تلافيها وتحقيق السلام الدائم. ومن الواضح هنا أنّ الحرب رذيلة والسلم فضيلة وأنّه ينبغي أن يعمل الجميع على وقف الحرب وإقامة السلم. ولكن كيف يمكن تحقيق مثل هذا المطلب؟

III) التدبير الفلسفيّ لأمور السلم:

"الحقّ المدنيّ وحقّ الشعوب...يتطوّر باتجاه السلام الدائم الذي يستطيع البشر أن يعِدوا أنفسهم به بشرط واحد هو أن يستمرّوا في التقارب."[1]

والحقّ أنّ الأمل في السلام كان يراود الإنسان منذ أقدم العصور وكان الشوق إلى تحقيقه عامّا وعارما بين البشر. وساهمت فيه الأساطير والأديان والفلسفات. لقد كان إله الحرب Ars عند الإغريق تحت مراقبة إله السلم Irens ومساعدته. كما أنّ أوّل معاهدة سلام في التاريخ هي تلك التي وقّعها فرعون مصر رمسيس الثاني وحيتيثار ملك الحيثيّين في القرن 13 قبل الميلاد، إضافة إلى أنّ النصوص الدينيّة التي تدعو إلى السلام جاءت لتنسخ النصوص التي تدعو إلى القتال.

ففي المسيحية، مثلا، نادى بولس الرّسول أهالي كورنثوس قائلا: "سالموا جميع الناس" لأنّ "المحبّة هي تكميل الناموس" و "البشر أسرة واحدة فقد عمّدنا جميعا روحا واحدة لنؤلّف جميعا جسما واحدا ينتظم اليونانيّين والعبيد والأحرار." وهذه الرسالة جاءت لتنسخ ما ذكر في إنجيل لوقا (الإصحاح45:13-50) عن السيّد المسيح: "لا تظنّوا أنّي جئت لألقي سلاما على الأرض ما جئت لألقي سلاما بل سيفا...جئت لألقي نارا على الأرض...أتظنّون أنّي جئت لأعطي سلاما على الأرض؟ كلاّ أقول لكم...دع من لا يملك سيفا يبيع ثوبه ويشتري سيفا."

نفس الأمر يتبيّن لنا عندما نعود إلى القرآن فآيات الحرب والسلم هي من الآيات المتشابهات. فنحن نجد آيات تدعو إلى الجهاد والقتال مثل قوله تعالى في الآية 36 من سورة التوبة: *"قاتلوا المشركين كافّة"* ، وفي الآية 76 من سورة النساء: *"قاتلوا أولياء الشيطان"*. ولكنّه

[1] عمونيال كانط، **مشروع السلام الدائم**، ترجمة: نبيل خوري، دار صادر، بيروت، 1985، ص 56.

عزّ وجلّ ربط الحرب بعدّة شروط منها منع اندلاع الفتنة في الآية 39 من سورة الأنفال: *"قاتلوهم حتى لا تكون فتنة"*, وفي حالة الدفاع عن النفس ورد الاعتداء في سورة البقرة: *"قاتلوا في سبيل الله الذين يقاتلونكم ولا تعتدوا"*, وقد ذكر القتال وهو شيء منفّر مكروه: *"كتب عليكم القتال وهو كره لكم"*. بيد أنّ الإسلام الحنيف يجبّ ما قبله ويدعو إلى الإخاء واللّين والرّفق واليسر والسماحة ويُشرعِن حقّ الاختلاف وحريّة المعتقد ويدعو إلى التدافع والتكاتف وإلى السلام,إذ يقول الله تعالى في الآية 208 من سورة البقرة: *"يا أيّها الذين آمنوا ادخلوا في السلم كافّة"*, ويقول عزّ وجلّ في الآية 61 من سورة الأنفال: *"وإن جنحوا إلى السلم فاجنح لها"*.

أمّا في الفلسفة فقد دعا الرواقيّون منذ أقدم العصور إلى تحرير البشريّة ممّا يكون سبب تنازعها واختلافها من فروق اللغات والأديان والأوطان. ونظروا إلى الناس جميعا وكأنّهم أسرة واحدة يحكمها قانون العقل المستقيم وتسيّرها الأخلاق الطبيعيّة. وفي القرن السادس عشر هاجم إيرازم الحرب ووصفها بأنّها انتحار جماعيّ في كتابه: "الإنسانيّة ضدّ الحرب" ودعا كلّ إنسان إلى بذل أقصى جهد من أجل إيقافها أينما اندلعت لتعارضها مع المبدإ الذي خلق من أجله الإنسان. فالإنسان لم يخلق من أجل الدّمار والهدم والخراب بل من أجل المحبّة والصداقة وخدمة غيره من البشر. كما بيّن منظّرو مدرسة الحقوق الطبيعيّة وخاصة غروسيوس أنّ الحرب ترمز إلى حالة الطبيعة التي تظهر فيها العلاقات بين الناس علاقات عنيفة. أمّا في الحالة المدنيّة فينبغي أن يعمّ السلام والأمن لأنّ العلاقات بين المواطنين يتكفّل القانون بتنظيمها تنظيما عقلانيّا.

وما تجدر ملاحظته أنّ معارضة الفلسفة للحرب بلغت أوجها مع كانط في كتيّبه الصغير: "مشروع السلام الدائم" الذي ظهر سنة 1795 والذي أعاد التذكير فيه بمشروع الأب دي سانت بيير1658-1743 الذي أكّد على ضرورة إنشاء حلف دائم بين كلّ الدول لحمايتها من الحروب وضمان أمنها ضدّ كلّ اعتداء أجنبيّ. لقد تضمّن كتيّب كانط ستّ موادّ تمهيديّة تصوغ الشروط السلبيّة للسلام وهي:

1- لا يجوز أن تتضمّن معاهدة السلام أيّ بند سريّ للاحتفاظ بحقّ استئناف الحرب.
2- لا يمكن امتلاك دولة مستقلّة عن طريق الميراث أو التبادل أو الشراء أو الهبة.
3- الجيوش الدائمة يجب أن تزول نهائيّا مع الزّمن.
4- لا يجوز اقتراض ديون وطنيّة من أجل مصالح خارجيّة للدولة.
5- لا يجوز لأيّة دولة أن تتدخّل في نظام دولة أخرى أو حكمها.
6- لا يجوز لدولة في حرب مع دولة أخرى أن تقوم بأعمال عدوانيّة من شأنها أن تجعل من المستحيل عودة الثقة المتبادلة بينهما لدى عودة السلام، مثل الاغتيال، دسّ السمّ، خرق امتياز ممنوح، التحريض على الخيانة.

أمّا الشروط الإيجابية لإقامة سلم دائم فهي عند كانط ثلاثة:

1- يجب أن يكون النظام السياسيّ لكلّ دولة هو النظام الجمهوريّ.

2- يجب أن يؤسّس القانون الدوليّ على اتّحاد بين الدول الحرّة.

3- يجب أن يقتصر القانون الدولي على شروط الضيافة العامّة.

ما نلاحظه أنّ التقارب بين الشعوب والحوار بين الدّول والتفاهم بين الأديان والاحتكام إلى قيم الإنصاف والصداقة وحسن الضيافة والصفح والمصالحة هي شروط الإمكان الحقيقيّة لإرساء قاعدة لسلام مقبول في المعمورة. وبالرغم تأكيد كانط على الدور الذي ينبغي أن يلعبه الفلاسفة في تنوير الحكّام فيما يتعلّق بمخاطر الحروب ومنافع السلام، ورغم الجهود التي بذلها لبلورة الشروط الماديّة والطبيعيّة الكفيلة بضمان السلم إلاّ أنّه ظلّ يعتبر هذا الأمر مثلا أعلى منشودا وغاية بعيدة المدى وأملا بشريّا لا تستطيع البشريّة إدراكه إلاّ إذا انتظمت الأمم في هيئة دوليّة تتولّى منع اندلاع الحرب والمحافظة على السلم. لكن ماهي المحصّنات والضمانات التي ينبغي على الفلسفة أن توفّرها حتى تتأبّد حالة السلم؟ ثم ماذا ينبغي عى الدول أن تفعل في حالة السلم حتى لا تتحوّل إلى حالة مرض ووهن تعوق البشر عن تنمية قدراتهم وتطوير طاقاتهم نحو ماهو أفضل؟ هل يكفي أن نربط السياسة بالأخلاق والحكم بالنظام الديموقراطيّ الذي يحترم حقوق الإنسان لكي نحافظ على سلم دائم؟

خاتمة:

"ومن الواضح أنّ الغرب يتحدّث عن السلام ويفكّر في الحرب... فمتى يتغيّر الغرب ذهنيّا؟ ومتى يعترف بالآخر المساوي له والكفء في الحوار معه. ومازالت المركزيّة الأروبيّة، مصدر العنصريّة الدفين، هي التي توجّه مراكز الأبحاث طالما ظلّ الاستقطاب قائما بين المركز والأطراف."[1]

تتراوح الحرب بين التبرير الفلسفيّ والإدانة الأخلاقيّة. وهي ظاهرة ملتصقة بالتاريخ ومرتبطة بمسيرة الدول وحركيّة الشعوب، تسبّب الويلات والمآسي. وتنتج عنها عدّة منافع وفوائد ومضارّ. ولكنّ مضارّها أكثر من منافعها. وقد سعى الناس منذ بداية تواجدهم إلى إيقافها. وحاولوا إحلال السلام فيما بينهم. ولكنّهم فشلوا. وظلّ السلم مجرّد حلم يتخيّلونه في أذهانهم ولا يعيشونه في الواقع. بينما أصبحت الحرب اللازمة الضروريّة لسير الأحداث في التاريخ لا نكاد نستيقظ من هول اندلاع حرب حتى نسمع خبر تفجّر نزاع جديد وإلغاء لاتفاقيّة هدنة لم تدم إلاّ زمنا قصيرا. ورغم ذلك يبقى التصوّر الخاطىء للسياسة هو التعطّش إلى الحرب والتصوّر الصحيح لها هو الجنوح إلى السلم.

[1] حسن حنفي، مقال: **الإرهاب...الإرهاب**، جريدة الزمان، العدد 2233، التاريخ 2005/10/08.

في الواقع لا يجوز أن نتحدّث عن الحقّ في الحرب لأنّ المفهومين لا يمكن أن يوجدا جنبا إلى جنب. فحضور واحد منهما يلغي وجود الآخر بشكل آليّ؛ فإمّا الحقّ وإمّا الحرب، وليس الإثنان معا. فنتحدّث عن حرب الحقّ وحقّ الحرب. ثمّ من له المشروعيّة في إضفاء صفة الحقّ على الحروب؟ ومن خوّل له ذلك؟ ربّما هو القويّ، لا لشيء إلاّ لأنّه قويّ. ولكن ماهو دور الضعيف في ذلك؟ سواء كانت الحرب من أجل الهجوم أو من أجل الدفاع، وسواء كانت طويلة الأمد أو قصيرته فإنّها لا تستغرق إلاّ بضعة أيّام. وسواء كانت حربا أهليّة أو حربا ثوريّة فإنّها إطلاق للعنان لممارسة العنف ومجال للتخويف والإرهاب والإقصاء والتمييز. والخاسر الأكبر من اندلاعها هو الإنسان والحياة على الأرض بحيث يصعب بعد ذلك إخمادها. إذ كيف يمكن إيقاف الحروب وبعض الدول الكبرى ترى أنّ إحلال السلام لا يكون ولن يتمّ إلاّ بشنّ حرب حاسمة؟ فكيف نؤسّس السلم بتغذية روح القتل والكراهية بين الشعوب؟ وكيف ننبذ الحرب ونحن مكرهون على خوضها سواء للدفاع عن النفس أو للتعبير عن نبذ الحياة والصحة الأخلاقيّة للشعب ولتقوية روح التضامن في الدولة؟ وكيف نحب بالسلم وهو دليل مرض واحتضار ومصدر وهن وضعف؟ أليست الأنظمة السياسية بتغرطرسها واحتكامها المستمرّ لمنطق القوّة هي المسؤولة عن هذه الحروب؟ كيف نفسّر ماقاله سارتر من أنّ كلّ إنسان مسؤول عن أيّ حرب كما لو أنّه هو الذي ساهم في اندلاعها؟ ماذا يقدر الفرد الأعزل أن يفعل أمام هذه الحروب التي قد تتطوّر لتصل إلى النجوم حتى وإن كان يعرف أنّه مسؤول عنها؟ ألا نرى أنّ العلاقات بين الدول مازالت تعيش في حالة الطبيعة حيث حرب الكلّ ضدّ الكلّ؟ فمتى نشهد انتقال هذه الدول من حالة الطبيعة إلى الحالة المدنيّة؟

الفصل الرّابع:

إمبراطوريّات العولمة في مصيدة ميكروفيزياء الإرهاب

« Démocraties et terrorisme entretiennent une étrange relation: même quand il prétend vouloir détruire la société démocratique, le terrorisme en effet ne prospère qu'en son sein tant il a besoin d'une opinion publique et de médias libres. C'est la raison pour laquelle, même s'il se rencontre dans des régimes totalitaires ou dans des sociétés traditionnelles, il se développe principalement dans des sociétés démocratiques qu'il attaque par ce qu'elles ont de plus fragile,à savoir leur ouverture, leur sensibilité propre, leurs peurs spécifiques. Les terrorisme impressionne particulièrement un homme démocratique qui a oublié le privilège qu'il a de vivre en paix et qui est tenté de ne se consacrer qu'a la poursuite de son bonheur privé. Comment dés lors répondre démocratiquement au défi que lance le terrorisme ? »[1]

[1] Antoine Garapon: *Comment lutter démocratiquement contre le terrorisme ?* in L'Herne Ricœur, Paris, 2004, p 338.

استهلال :

ربّما يسهل على البعض إطلاق تسمية "عصر الإرهاب" على هذه الحقبة من الزمن التاريخيّ مقابل تسميات أخرى أطلقت عليها مثل "عصر الإنترنات" أو "عصر العولمة" أو "عصر الاستنساخ". فالإرهاب ليس حالة ظرفيّة آنيّة بقدرما هو أحد أكبر مظاهر الوجود الإنسانيّ انتشارا منذ مدّة ليست بالقصيرة حيث يبرز تأثيره أو يخفت انطلاقا من وطأة الظروف وقسوة العوامل التي تغذّيه.

وقد يبدو من السهل جدّا أن ندين الإرهاب وأن ننظمّ إلى طابور الموقّعين على عرائض منددّة به أو أن نُعِدّ قوائم بالأعمال التخريبيّة التي يخلّفها، وإنّه لفي تعدادها تفاهة تبعث على القرف والغثيان. ولكن من أصعب الأمور أن نعرّف الإرهاب ونحدّد له مرجعا أخلاقيّا وقانونيّا وأن نفسّر الأسباب والدواعي والمبرّرات التي تجعل المواجهات تندلع بين الفئات الاجتماعيّة والأديان والأعراق والأمم. وهي غالبا ما تتّخذ تلك الأشكال القاسية التي اعتاد الخطاب السائد على أن يقتصر على تسميتها "بالقوّة الغاشمة" أو"العنف التدميريّ". كما أنّه من العسر بمكان أن نعثر منذ الوهلة الأولى على الوسائل والخطط والمناهج القادرة على إيقاف حمّى الإرهاب بالسيطرة عليه ومحاصرة تداعياته الخطيرة.

إنّ صعوبة تعريف الإرهاب أمر يعاني منه رجل السياسة ورجل الفكر على السواء لما يبدو على هذا المصطلح من غموض. فهو واقع معقّد متعدّد الأشكال يصعب تطويقه ويملك من الانتشار والأذى أكثر ممّا يمكن تصديقه. ولكن عندما يتناول الفكر الحاذق هذه الظاهرة فإنّه يعتبرها ظاهرة غير عاديّة وغير لازمة لتطوّر المجتمعات. فهي قهريّة ضاغطة وأمر منفّر غير مرغوب فيه. فكأنّها مرتبطة بعدوانيّة بربريّة لا يمكن للعصريّة أن تقضي عليها. وآية ذلك أنّها حالة من الحرب الكونيّة المدمّرة التي تهدّد الحياة الإنسانيّة وتزعزع السلم الأهليّة وتعطّل التساكن والتآنس بين الشعوب والحضارات والأديان.

والحقّ أنّ الإرهاب لا يعدّ ظاهرة حديثة بل قد يكون أقدم رفيق عرفه البشر في غابر العصور إذ منذ أن صنع الإنسان الأوّل بعض الأسلحة للدفاع عن نفسه استعملها أيضا لإرهاب غيره وتخويفه وليفتك بأمثاله. لذلك كانت مشاهد التفجير والقتل مألوفة للأسف حتى أنّ كلّ وصف لها بات نافلا.

بيد أنّ اللافت للنظر اليوم أنّ من يرتكب الإرهاب من حيث كونه حالة صرفة أصبح لا وجود له وبات غير مرئيّ؛ فهو شبحيّ ومخفيّ إن لم نقل مجهريّ. فالإرهابيّ إنّما هو هذه الدولة (الصهيونية/ الأمريكية) وتلك الشركة وذاك الشخص وتلك المجموعة وذلك الوضع وتلك الكتلة من القوى المتصارعة التي تستعمر ميدانا ما. إنّنا صرنا نتحدّث اليوم عن عولمة الإرهاب وأرهبة

العالم. وانتهينا إلى حقيقة بديهيّة مفادها أنّ امبراطوريّات بأسرها تمارس الإرهاب وتتّهم كلّ من يقاومها به. بل باتت في قبضته الميكروفيزيائية.

إن كانت الصراعات والحروب والمجابهات تملأ التاريخ البشريّ وتجوبه طولا وعرضا فإنّ الإرهاب يسطع راهنا مثل لمحات البرق الخاطفة ويدوّي صوته كالرّعد المزلزل للآفاق فهو يظهر ويختفي ويبرز ليتوارى بشكل مفاجئ ومباغت وكأنّه يحمل بين طيّاته حياة جديدة على الدوام. فهو الحدث المطلق الذي يتيح لكلّ الأحداث التي لم تحدث من قبل أن تحدث. فهو الحدث الجلل الذي سيظلّ أبدا بصدد الحدوث دون أن يكتمل أبدا.

القرن 21 يتخذ طابعا جديدا مفارقا فهو يضيف إلى القدرة على الظلم النزعة إلى الإذلال. ورجل الأخلاق الذي يتأمّل في السلوك الإنسانيّ لا يستطيع أن يذكره دون أن يستهجنه. كما أنّ رجل السياسة يسعى إلى السيطرة عليه ويوظّفه لمصلحته ويدرجه ضمن استراجيّاته. إنّه ليس فقط إرهاب الأفراد والمجموعات والأحزاب والتنظيمات الباطنيّة المسلّحة بل هو أيضا إرهاب المؤسّسات والدول والشركات متعدّدة الجنسيّات والأحلاف العسكريّة الكبرى والمنظّمات العالميّة العتيدة. وهو ليس موجّها فقط للفتك بالأجساد ولتخريب العمران الماديّ بل يطال مداه النفوس ويخرّب العمران الروحيّ.

بيد أنّ الاهتمام بالإرهاب قد ازداد إلى قدر كبير في الآونة الأخيرة لاعتبارات عقائديّة ولقبليّات إيديلوجيّة أو نتيجة ترسّبات عدوانيّة لأصول حيوانيّة في النّوع البشريّ تحت تأثير ظاهرة عولمة العنف والاستغلال والبؤس وتسارع نسق تبادل المعلومات وتطوّر وسائل الاتّصال والإعلام.

على هذا النحو، بدت مشكلة الإرهاب أكثر تعقيدا ممّا يظنّ البعض في بادئ الرأي بحيث لم تعد تكفي الإدانة الأخلاقيّة القاطعة وبيانات الشجب لإخماد نارها ومواجهتها بل إنّ العزم على اقتلاعه من جذوره ومداهمته في حصونه الآمنة ومنابته النائمة لن يتمّ ولن يتحقّق دون فهم حاذق وتدبّر ثاقب.

لهذا السبب يبدو اقتحام لجج بحر هذا الموضوع بالغ الدقّة والتعقيد أمرا مقضيّا واستجابة لنداء الوجود. ولن يتحقّق ذلك إلاّ بمعالجة الأسئلة التالية: ما هو الإرهاب؟ ما هو مصدره؟ ما هي مظاهره؟ وما هي العوامل التي تسبّبه؟ هل الإرهاب بعيد عنّا أم هو على الأبواب ؟هل يمثّل صفة عارضة أم خاصيّة ملازمة للسلوك الإنسانيّ؟هل يشير فقط إلى انطلاق أعمى لقوى معادية أم تراه يغطّي ميدانا أكثر اتّساعا بكثير ويحفل بأوضاع هادئة في ظاهرها ولكنّها حبلى بعنف كامن؟ هل لنشوئه آليّة ما يمكن الكشف عنها وتصنيفها أم تراه ينفجرعادة وكأنّه اندلاع للعنف غير متوقّع

ومثير للحيرة؟ هل الإرهاب ردّ فعل أساسيّ في الكائن البشريّ أم تراه نتيجة عدم توافق مع البنى الاجتماعيّة ومن الممكن تقويمه؟

لكن قبل كلّ شيء من هو الإرهابيّ؟ هل هو المهاجم المستولي على حقوق الآخرين أم هو المدافعُ عن حقّه المرابطُ في أرضه؟ ما الفرق بين المقاومة والإرهاب؟ إلى أيّ مدى يمكن أن تتحوّل ممارسة شعب لحقّه في المقاومة إلى إرهاب؟ هل الإرهاب عنف فرديّ أم عنف جماعيّ؟ هل هو تصرّف فوضويّ أم فعل منظّم؟ هل هو ماديّ أم رمزيّ؟ من الذي يهدّده الإرهاب أكثر؛ الفرد أم الجماعة؟ المجتمع أم الدولة؟ ما هو الخطر الذي يتهدّد الإنسان من جرّائه؟ هل يمكن أن يضطلع بدور في التطوّر البشريّ؟ أليس هو نتيجة لاستغلال المعرفة العلميّة على الصعيد الصناعيّ والسياسيّ؟

هل من حلّ للتناقض بين الضرورة التاريخيّة للإرهاب والضرورة العقليّة التي تستوجب احترام القانون الأخلاقيّ والنزوع إلى السلم والعدل ؟ هل أنّ مقاومة العنف بالعنف تؤدّي إلى تبرير كلّ أشكال العنف بما في ذلك الإرهاب؟ هل أصبح السلم حلما يصعب تحقيقه أم أنّ تصوّرنا له في حاجة إلى المراجعة؟

ما هو تأثير المعرفة في حلّ الصراعات الإنسانيّة؟ وإذا كانت المعرفة تسمح بايجاد عقد جديد بين الإنسان والطبيعة فهل يمكنها أن تحقّق السلم بين البشر؟ هل تكفي المعرفة والحكمة والتربية للسيطرة على الإرهاب والحدّ منه؟ أليس الإرهاب في جوهره نفيا لهذا الأساس القائم على الحكمة والعقل الذي تغرس فيه كلّ نزعة إنسانيّة جذورها؟ ألا يعني انتصار الغريزة على العقل ورفضا للحوار؟ أليس هو في نهاية المطاف ترسيخا للدمار والخراب؟

ما هي جذور الإرهاب الحيويّة والنفسيّة والاجتماعيّة؟ هل العدوانيّة غريزة فطر عليها الإنسان أم هي ردّ فعل مكتسب؟ هل يمكن أن نعتبر العامل الاقتصاديّ سببا مركزيّا للإرهاب؟ وهل يجب هنا التحدّث عن الإرهاب التكنولوجيّ؟ وهل يعقل أن نصف تطوّر أشكال الحياة بكلّ ما تسبّبه من أنواع الإبادة بأنّه عنف بنيويّ طالما أنّ القتل ضروريّ لتوفير الغذاء؟

كيف يواجه الاقتصاديّون هذه المشكلة؟ ثم كيف أصبح الإرهاب مؤسّسة سياسيّة قائمة الذات لدى السلطات الاستبداديّة؟ أين يكمن الإرهاب في العلاقات السياسيّة الدوليّة؟ كيف يتحوّل شعار الإرهاب إلى سلطة في يد الجماعات المسيطرة تستعملها لتخويف مناوئيها؟ هل من البديهيّ أن نعرّف الإرهاب بأنّه بالضرورة اندلاع لاعقلانيّ للعنف؟

لكن ما الفرق بين النزاع والعنف والإرهاب ؟ ما الغاية التي يرمي إليها الإنسان حين يخوض معركة لا يدري تماما كلّ ما سوف تنتهي إليه؟ هل يجوز أن يلجأ الناس إلى أقصى أشكال العنف من أجل الدفاع عن كرامتهم؟ ثم إلى أيّ مدى يمكن أن نعتبر العمل الثوريّ مقاومة للإرهاب

المعولم؟ هل يمكن التضحية ببعض الأشخاص الأبرياء من أجل الثورة والاكتفاء بوعدهم بالشهادة والجنّة؟ لكن ألا يكون من الأجدى بناء هذه الجنّة على الأرض في إطار المدينة الإنسانية عوض السير إليه مشيا على الجثث الآدميّة؟

إذا صغنا الإشكاليّة الناجمة عن هذه المعضلة بشكل جيّد فإنّها تطرح على النحو التالي: **هل الإرهاب مجرّد حادث طارئ على طريق التطوّر التاريخي للشعوب والحضارات أم هو ردّ فعل أحمق يجابه به الناس تناقضات المجتمع ومظالمه؟** هل هو أحد أقوى اندفاعات الغريزة أم تراه ينغرس بعمق في بنية الكائن البشريّ ذاته؟

هل ينبغي لنا أن نحلم بذهابه من خلال زوال عوامل التوتّرالتي تسبّبه وبتحقيق الانسجام بين الإنسان ونفسه وبينه ومحيطه أم أنّه واقعة لا رادّ لها ويتوجّب على الإنسانيّة ألاّ تستأنس به؟ لكن ألا يقتضي السلوك القويم أولويّة الروح على المادّة ويستوجب العقل المستقيم الانفتاح على الأغيار والانخراط في الكونيّة ببذل الجهد الخلاّق للسلام والصداقة؟

كلّ هذه الأمور والتحدّيات هي التي تحرّك فينا **أوّلا** التساؤل عن تداعيات الإرهاب ومعالمه الأساسيّة وتحفّزنا للانطلاق في هذه المعالجة بدراسة ما يعيشه الناس في القرن 21 من نزاعات وحروب وذلك بتجميع المعطيات لمعرفة مواقعه كما هي في ذاتها دون أفكار مسبقة بالتركيز على الأطر الاجتماعيّة والسياسيّة والاقتصاديّة التي تسيطرعليها التقنية والتنظيم العقلانيّ الحسابيّ بغية إدراكها بتميّز ووضوح وتحديد ملامح أساسيّة لها.

كما تدفعنا حركة الفكر في **مستوى ثان** إلى التساؤل عن العوامل والأسباب والخلفيّات التي أدّت إلى تبلور ظاهرة الإرهاب والعنف المدمّر بهذا الشكل المعقّد وبمثل هذا الحجم الهائل والمريع مسلّطين على هذه المادّة أنوار العلوم الإنسانيّة والفلسفة باحثين عن دور إيجابيّ لها في التطوّر البشريّ ومحدّدين المخاطر والانعكاسات السلبيّة المنجرّة عنها والتي تهدّد الحياة الإنسانيّة.

أمّا في **مستوى ثالث** فإنّه يجدر بنا أن نجدّ في البحث عن أساليب العلاج وطرق السيطرة على هذه الظاهرة المرضيّة باجتنابها على صعيد السلوك الشخصيّ واقتلاعها من جذورها على مستوى ردود الأفعال الجماعيّة والبحث عن السبل الكفيلة بمحاصرتها واستباق وقوعها.

غنيّ عن البيان أنّ ما هو في ميزان الفكر وما نراهن عليه عندما نضع هذه المعضلة قيد الدرس هو الكفّ عن صراع التأويلات حول هذه المفردة المحيّرة للعقول والمدهشة للقلوب وإيجاد تعريف لها يميّزها عن المقاومة بوصفها حقّا مشروعا يلتجئ إليه كلّ مظلوم للدّفاع عن نفسه.

1) تداعيات الإرهاب وتجلّياته:

«هناك انتشار عالميّ للإرهاب الذي بات شأن الظلّ الملازم لكلّ نظام هيمنة، مستعدّا في كلّ مكان لأن يستيقظ كعميل مزدوج، لم تعد هناك أيّة حدود فاصلة تسمح بمحاصرته فهو في قلب هذه الثقافة التي تحاربه»[1]

إنّ أهميّة دراسة الإرهاب دراسة مجهريّة تشخيصيّة تنبع من كثافة تجلّيه في الواقع ومن اتّساع مدلوله وتعدّد أسبابه وضخامة المؤسّسات التي تفرزه بشكل يجعلنا غير قادرين على الكشف عن حيثيّاته وأصوله بقراءة الأحداث قراءة خارجيّة وبالبقاء على مستوى الظاهر. لذلك لابدّ من الكشف عن الإيديولوجيا التي تجعل من الوعي مسرحا للأوهام وتشوّه الحقائق وتزيّف القيم ولن يكون ذلك ممكنا إلاّ بالتحقيق والتدقيق والتمحيص.

إنّ عالمنا المعاصر يقدّم لنا صورة حيّة ومتنوّعة الجوانب والدلالات التي تجسّد ظاهرة الإرهاب بما هو تشدّد عنيف وتجلّ للقوّة العمياء التي يمكن رصدها وتتبّعها في مجالات السياسة والاقتصاد والثقافة والمجتمع. إنّ تحليل ظواهر الإرهاب أظهر تنوّعه الشديد وطابعه المتعدّد الأشكال الذي يصعب ردّه واختزاله إلى أنماط محدّدة. وقد اتّضحت ولا شكّ حالات من الإرهاب مختلفة على الصعيد الثقافيّ والسياسيّ والاجتماعيّ والقتصاديّ منها ما هو مكشوف (حروب، اعتداءات، قمع بوليسيّ، سيطرة اقتصاديّة) ومنها ما هوخفيّ مجهريّ (مراقبة الحياة الخاصّة، دمج مفروض، تنميط قسريّ، تحكّم بالفرد والسلوك).

أ) الإرهاب الثقافيّ:

"علوم التقنية هي التي تشوّش الفروق بين الحرب والإرهاب. وفي هذا الصّدد، بالمقارنة بإمكانيّات الدمار والخلل الفوضويّ التي تنتظرنا في المستقبل وفي شبكات العالم الإلكترونيّة، فإنّ 11 سبتمبر ما يزال ينتمي إلى مسرح العنف القديم الموجّه إلى صدام المخيّلة. فقد يمكن القيام غدا بعمليّات أشدّ سوءا من هذه العمليّات، والقيام بعمليّات غير مرئيّة وصامتة وبعمليّات أكثر سرعة ودون إراقة للدماء. وذلك عن طريق مهاجمة الشبكات الإلكترونيّة التي تعتمد عليها الحياة الاجتماعيّة والاقتصاديّة والعسكريّة لأيّ دولة من دول العالم. وسنقول إنّ ما يحدث الآن لهو أشدّ سوءا ممّا حدث من قبل، حيث تسلّلت النانوتكنولوجيا المختلفة إلى كلّ مكان، تلك التكنولوجيا غير المرئيّة والمنيعة والأشدّ وطأة من أيّ شيء مضى."[2]

يظهر الكثير من أشكال الإرهاب الرمزي المرهون بدرجة الوعي والثقافة مقابل هذا الوضع العنيف المفروض على إنسان اليوم. فهناك أوّلا الإرهاب اللغويّ الذي يكتمل بالتقوقع في

---

[1] جان بودريار: **روح الإرهاب**، مجلة الفكر العربي المعاصر، عدد 121/120، ص 8.

[2] جاك دريدا: **ماذا حدث في حدث 11سبتمبر**، ترجمة: صفاء فتحي، دار توبقال للنشر، الدار البيضاء ط1، 2006، ص 59.

عالم القول المغلق أين نشهد هيمنة اللغة المغلقة أو المستبدّة التي تنسى كثافتها وقدرتها اللاّمحدودة على توليد المعاني. وتختزل نفسها في ممارسة السلطة والرغبة، إذ من تكون له الكلمة الأخيرة يمتلك في نهاية المطاف الكلمة التي تأمر وتنظّم. وهي التي تحرّض الناس على العمل والإنتاج والموافقة، وتستبدّ الكلمة وتتحوّل إلى عقيدة. وتفقد الفكرة قيمتها لأنّ الكلمة لا تحيل إلاّ إلى السلوك أيّ كيفيّة الدعاية. ولا يهمّ أن يبقى للكلمة رونقها وسحرها وتأثيرها الشاعريّ.

هكذا تتّخذ اللغة طابعا استبداديّا بل كاذبا وإرهابيّا تضيّق على الرّأي العامّ وتخنق كلّ معارضة وتمنع أيّ سعي نحو الحريّة. فاللغة ليست أداة للتفاهم والتواصل بين الذوات، وليست وسيلة تعبير وإبلاغ بل "أصبحت أداة مراقبة وذلك في الوقت الذي تنقل فيه أخبارا فقط لا أوامر وفي الوقت الذي تدعو فيه الإنسان إلى ممارسة الاختيار لا الطاعة والحريّة لا الخضوع".[1]

يظهر الإرهاب اللغويّ في الانتماء إلى هويّة ثقافيّة متقوقعة ورفض الانفتاح والاستفادة من الهويّات الثقافيّة الأخرى، خصوصا وأنّ مفهوم الثقافة هو قيم وأهداف ورموز. وهذه القيم تصبح ضاغطة عندما تتعرّض للخطر. وهكذا، فإنّ كلّ ثقافة تحدّد لكلّ امرئ مجال انتمائه وساحة اتّصالاته داخل مجتمعه. وعندما يرفض إنسان ما ثقافة غيره فإنّه يؤكّد أوّلا ثقافته ويحاول المحافظة على قيمه ويصون هويّته الخاصّة. ولكنّ رفض الانتماء إلى ثقافة جماعة ما والعزوف عن التكلّم بلغتها والابتعاد عن اعتماد نظامها المتعلّق بالقيم والتواصل يعني في نهاية المطاف رفضا لثقافتها وبالتالي التعبير عن أعظم مظاهر التشدّد والإرهاب وهو الإرهاب الثقافيّ الذي يتبلور من خلال رضى الإنسان اليوميّ بثقافته السائدة للمحافظة على الذات حتى بالبقاء غريبا عن العالم الذي يعيش فيه. إنّه مشهد آخر للإرهاب يتجسّد في عنف يتجلّى بقوّة في الخطاب وهو يعبّر عن المراهقة الثوريّة والبداوة الممدّنة.

إنّ الإرهاب اللغويّ يبرز هنا في:

* صيغة الكلام: إنّ...أمّا...أو

*الدفاع المستميت عن فكرة ما والرفض القاطع لأيّة فكرة مخالفة.

* مقاطعة المتكلّم من موقف اللاّتكافؤ ومحاولة تبكيته.

* الاعتماد على الأحكام القطعيّة والكلام الآمر الفاشي دون تمحيص.

كلّ هذه المواقف هي تورّط جزئيّ أو كليّ في شراك الإرهاب الفكريّ الذي يتمثّل في اعتماد عصبيّة نقديّة أو دغمائيّة منهجيّة دون دراية بشروط الإمكان ودون تعرّف على المسلّمات القبليّة والفرضيّات الصامتة التي ينطلق منها الفكر ما دام كلّ نقد لا يخلو من عنف لأنّه يسعى إلى

[1] R.Barthes. Le Degré zéro de l'écriture. Paris: Seuil, 1972.p127.

الكشف عن حقيقة معيّنة والتعبير عنها للآخرين أو سترها وتغييبها إذا كان إظهارها لا يفيد. لكن ألا يوجد تناقض بين اللّغة والإرهاب ؟ أليس هناك تنافر بين الخطاب والعنف؟ فهل نحن في طريقنا إلى اخضاع العالم بأسره للخطاب المغلق الفاشي والتكنوقراطيّ؟

إنّ الإرهاب اللغويّ هو مزيج من القمع الذاتيّ الشخصيّ والقمع الموضوعيّ أين ترتدي الكلمات سحرا جديدا ولا يكون لها من معنى إلاّ إذا علمت فقط محتوى العبارات المستخدمة والدارجة. هذا المحتوى إجرائيّ ووظيفيّ وتقنيّ. فعالم القول المغلق هو نمذجة للغة خطيرة هي لغة إدارة كليّة الوجود أي لغة التواصل الوظيفيّ الموجّه التي تفرض التوحيد القسريّ بين الإنسان والوظيفة وذلك بمعاكسة التاريخ وبممارسة العنف على القوى والملكات الإنسانيّة المقاومة للدمج والتوجيه الإجرائيّ الوظيفيّ.

إنّ عالم القول المغلق هو انعكاس للعالم التقنيّ الذي يعبّر عمّا ينمو ويتكاثر وعمّا يمكن صنعه. في هذا الإطار فإنّ اللّغة باتت أداة من الدرجة الثانية للتنبّؤ بعمليّات البرمجة والتحكّم بالأدوات الإجرائيّة الضروريّة وأصبحت أفضل أدوات الرقابة ليس فقط كجهاز انتشار لتكنلجة الحياة فحسب بل أيضا كشكل الاتّصالات المنقولة ونمط الإعلام المقدّم والآراء التي تبدعها الدعاية التي تفرضها.

وقد لا تكون هذه اللّغة الآمرة الفوقيّة تفكيرا فلسفيّا حول مصير الإنسان بل نوعا من السفسطة الجديدة تشرح أبعاد الكائن البشريّ من خلال شبكة من الصور والعلاقات والروابط والاندفاعات داخل نسق من الإجراءات والوظائف الدقيقة. من الواضح إذن أنّ هذا المجتمع يحمل في ذاته وفي بنيته الداخليّة بذور النزاع والعنف وأنّ الإرهاب يكمن وراء عمليّة تكنلجة الوجود بكاملها. لكن، ما المقصود بتكنلجة الحياة الإنسانيّة؟ أليست التقنية وسيلة ضروريّة لصنع حياة مريحة؟

إنّ التقنية لم يعد لها نظام خاصّ ولم يعد ينظر إليها كأداة، بل اجتاحت الحياة الاجتماعيّة برمّتها. فمن الآن وصاعدا لم تعد البنى الاجتماعيّة هي التي تستعمل التقنيّات لصالحها بل المجموعات التقنيّة هي التي أصبحت تشكّل المؤسّسات البشريّة على صورتها وتسخّرها لخدمتها بل تحدّدها وتنظّمها. فالعالم التكنولوجيّ لم يعد عالم القيمة والإنسان بل أضحى عالم عقلانيّة منطقيّة ورياضيّة حسابيّة إجرائيّة، في سطحه عالم اللذّة والاستهلاك والمردوديّة وفي جوهره عالم القوّة والعنف.

إنّ المجتمع بأسره قد تحوّل إلى مختبر. وإنّ التقنية تسبّب الإرهاب التكنوقراطيّ وتفرض ذاتها على البشر كأنّها طبيعة فوقيّة ضاغطة رغم أنّ البعض يعدّها أمرا جيّدا يوجّه المجتمع نحو الصلاح ويغيّر حياة الناس نحو الأسهل. لكن أليست التقنية هي التنّين الجديد الذي يسبّب عدّة

شرور للإنسانيّة عندما تضع نفسها على ذمّة أنانيّة البشر وتخدمها أكثر ممّا تستخدمها؟ ألا يحتوي الواقع التكنولوجيّ على عدّة تناقضات حادّة تتّصف بسمة قمعيّة ومتفجّرة في آن واحد وبقدرة على التضييع وتهدئة الناس وتخديرهم معا؟ فما المقصود بالإرهاب التكنولوجيّ؟

إنّ المغامرة التكنوقراطيّة هي أفيون الشعوب الناهضة، فهي صنم جديد مخادع يجتذب كلّ حياة لصالحه والإنسان يقف مذهولا لا يعرف من هو وما هو وجوده الخاصّ لكونه عاجزا عن تحديد مضمون الحياة وإسناد معنى لها. إنّها مجرّد شكل فارغ مليء بالإمكانيّات المفرغة من الحياة الحقيقيّة.

إنّ الإنسان قد تحوّل إلى كلّ ما يتلقّاه من الخارج إذ تجتاحه مجموعة من الصور السّاحقة التي تتدفّق من أجهزة وسائل الإعلام، هذا الإنسان يتكيّف مع ما يجده من حتميّة ولكن يخترقه تناقض لاواع بين تفاؤله التكنولوجيّ الساذج بشأن سعادة دنيويّة موعودة وتشاؤمه السياسيّ أو الثوريّ نتيجة تعاسة واقعيّة وبؤس يوميّ يعاني منه ويتحوّل شيئا فشيئا إلى موضوع تتحكّم فيه التقنيات. وهي تبدو له مفيدة ليحقّق تكيّفه مع العالم. ولكنّها تفرض عليه وصاية القوى المسيطرة التي تحكم عليه بأداء دور محدّد فقط طبقا لوظيفة معيّنة. في هذه الظروف التي يخضع فيها الفرد للإرهاب وتتعرّض فيه الحميميّة للانتهاك فإنّ الوضع المرسوم هو وضع متفجّر يجد فيه المرء نفسه مضطرّا من حيث لا يدري لأن يكون شيئا آخرغير ذاته.

ب) الإرهاب السياسيّ:

"كانت الثورة الفرنسيّة، كغيرها من الثورات العظيمة في شكلها الإرهابيّ المتطرّف على الأقلّ، مجرّد انفجار للرّغبة في الحصول على حريّة إيجابيّة للحكم الذاتيّ الجماعيّ من قبل فئة كبيرة من الفرنسيّين الذين شعروا بتحرّرهم كشعب، وإن كانت النتيجة بالنسبة إلى كثيرين منهم تقييدا صارما لحريّات الفرد."[1]

قلّما تتمتّع وقائع بمثل ما يتمتّع به الإرهاب الآن من التصاق محزن بالأحداث الحاصلة في هذا الزمان. فالنزاعات طويلة الأمد لم يتمّ فضّها (الصراع العربيّ الصهيونيّ مثلا). والرّقابة الخانقة أصبحت مضروبة على العقول والأفواه. وحروب العصابات مستمرّة ردّا على غطرسة الأنظمة الشموليّة. والأوضاع متفجرّة في عدّة أصقاع من المعمورة. والمآسي والكوارث التي يتعرّض لها الإنس المستخلف في الأرض لا تحصى ولا تعدّ. وفوق ذلك التهديدات التي تشكّلها الأسلحة الذكيّة غير التقليديّة على أمن الدول واستقرار الشعوب تفوق كلّ التصوّرات، الأمرالذي يؤذن بانهيار التوازن الهشّ القائم على الرّعب وبإمكانيّة اندلاع الحروب الأهليّة في كلّ مكان

[1] ايزايا برلين: **حدود الحريّة**، ترجمة: جمانا طالب، دار الساقي، بيروت، ط1، 1992، ص 65.

وعند كلّ ملّة. كلّ هذه الوقائع تتّفق إلى حدّ بعيد مع الصورة التي تتكوّن عفويّا في ذهن الناس عن الإرهاب عندما كان معظمهم يعرضون عن هذه المشاهد الفظيعة وقد استبدّ بهم الخوف والهلع.

إنّ أعمال الإرهاب آخذة بالاتّساع هنا وهناك. فالوسائل التي تستخدم لقسر بعض الأفراد أو الجماعات على مستوى وجودهم أو حقوقهم تحت ستار المستلزمات التقنيّة أو الاجتماعيّة وتحت ستار الاقتصاد والرّبح والقانون أو حتى الأعراف والعادات والتقاليد في تصاعد مستمرّ. علاوة على ذلك، إنّ المجازر والمذابح في تزايد وهي لا تكاد تحظى باهتمام أحد. ومئات الآلاف من الرجال المسلّحين يقفون دوما على أهبة الاستعداد للقتال. ومنذ نشوب الحروب لم تتمكّن البشريّة من إحصاء خسائرها من الأرواح. ومنذ اندلاع موجة الاغتيالات السياسيّة والانقلابات العسكريّة لم يتمّ حصر المنتحرين السياسيّين والأنظمة المتداعية. وحتى ما يسمّونه مدن الأنوار والسلام والحريّة فإنّها لم تكن بمنآى عن تفجّر الدمّ والعنف. بل كانت لقمة سائغة في قبضة القوّة المدمّرة. "إنّ الطابع الجديد للإرهاب يتمثّل في قدرته الكثيفة على الظلم الخبيث والمغفّل بحيث يقهر الكائن البشريّ في أعمق أعماقه تحت ستار ضرورات تقنيّة أو اجتماعيّة تبسط أمامه وكأنّها محتّمة بل ونافعة".

من جهة أخرى، ثمّة أشكال للإرهاب أكثر غموضا تجد لها في النفوس البشريّة تجانسا خفيّا تتمثّل في هذا الشغف بالقوّة والمخاطرة والرّغبة في الانتصار وحبّ السيطرة وإرادة الطغيان وهذا التعشّق بالزعيم الرّمز الذي يكون منطلقا لعنف سريع الاندلاع. لذلك يمكن القول إنّه ثمّة طابع آخر للإرهاب خاصّ بالمجتمعات المتقدّمة. إنّه التناقض بين ظهور الإنسان العقلانيّ وردود الأفعال العنيفة التي تتفجّرغضبا ودمارا. إذ كلّما سعى العقل عبر التوقّع والبرمجة والرقابة إلى السيطرة على الجماعات البشريّة كلّما تعدّدت أشكال الرفض والفوضى ونمت روح العصيان والتمرّد والنقمة والغضب. وكلّما تنامت كلّ أشكال الرفض اللاّمعقولة لهذه العقلانيّة المزيّفة وقع إهمال أبعاد عميقة في الكائن البشريّ والتي جعلت من سيطرة الإنسان على الطبيعة بوّابة لسيطرته على الإنسان الآخر.

"إنّ عصر الإرهاب الاستبداديّ للدولة العظمى لا يؤذن بوأد السلم العالميّة فقط، بل يهدّد سلم الطبيعة كذلك ويكسر أخوّتها الأزليّة مع الجنس الإنسانيّ ووطنه". من هنا، فإنّ جرثومة الإرهاب تنشأ بين أحضان الدولة التسلّطيّة الشموليّة وتعشّش في أوكار عصابات النهب والمافيا الاقتصاديّة وتكبر في كهوف المرابين الدامسة. وبذلك هيّأت الجوّ لنشوء العنف المرتقب على مسرح القسوة والعنف المضادّ. فكلّ الطرق تؤدّي إلى الإرهاب منها البيئة الداخليّة والخارجيّة. والطرف السلطويّ المحليّ والعالميّ هو الذي يتحمّل مسؤوليّة انتشار الإرهاب ومعالمه السياسيّة بصفة خاصّة. فقد شهدت الكثير من الدول العديد من أحداث العنف السياسيّ الذي شاركت فيه

الجيوش والجماهير التي عمدت إلى استخدام القوّة والتهديد باستعمالها من أجل الحصول على بعض المكاسب الاقتصاديّة ومن أجل نشر العقائد المهترئة.

إنّ الإرهاب قريبا كان أم بعيدا يتّخد مظاهر وأشكالا أخرى أيضا: زرع الجحيم في جبال يشتبه في إيوائها الثوّار وهو ما يجعل آلاف الأطفال يقضون نحبهم ضحيّة الإعصار والجوع والمرض. كما تلقي طائرات عملاقة قنابل النابالم على مدن أدرجت ظلما ضمن "محور الشرّ". من جهة أخرى، تلجأ بعض الأنظمة الفاشلة إلى الضرب الوحشيّ للطلاّب وقمع مظاهراتهم السلميّة واستعمال قنابل الكلور المسيلة للدموع ضدّ حشود منتفضة من العمّال الرّافضين للاستغلال والبؤس والاضطهاد بمباركة النخب وتحت أعين الكتاب والمثقفين.

عنندئذ يبدو مجتمع النخبة مجتمعا لا يطاق لأنّه مجتمع نخبة القمع والاستبداد والتسلّط إذ تعمد الأقليّة الضيّقة فيه إلى استعمال العنف المبرمج والإرهاب العصريّ للسيطرة على الأغلبيّة، لكن ما الذي يمهّد لذلك؟ ماهي المرتكزات التي تستند إليها سلطة قمعيّة كهذه في تهميش الأكثريّة لصالح الأقليّة؟

إنّ الإرهاب متعدّد. وهو مخالف للرّفق واللين. ولكنّه يجمع عدّة مشتقّات يتميّز بها. فالعنف والعدوان والظلم والقتل والعبوديّة والإهانة والنفي والملاحقة والتعذيب حالات له. والإرهاب هنا يتنوّع فقد نجد هنا إرهاب مؤسّسة ضدّ جماعة أو جماعات أو فرد بعينه لأسباب سياسيّة معيّنة أو غيرها، أو إرهاب جماعة ضدّ أخرى أو دولة ضدّ أخرى أو مجموعة دول أو أمّة ضدّ أخرى أو فرد ضدّ فرد آخر. وفي جميع هذه الحالات، يكون الإرهاب مركّزا على إذلال طرف أو تركيعه أو تحطيمه من قبل طرف آخر. إذ الإرهاب يكون هنا مقرونا بالملكيّة وبنزعة السيطرة والاحتفاظ بالسلطة ما دامت هي قائمة على العنف الموجّه من خلال تمركز الملكيّة والدفاع عنها.

الإرهاب هو تجلّ للقوة العمياء وللعنف التدميريّ الذي يشكّل أحد أكبر المفاهيم المتداولة. ويرتبط بالتناقض والصراع. ويؤدّي دور المحرّك الأساسيّ للوجود الجيوسياسيّ للدول. ويرتبط الإرهاب في السياسة بالعنف. ويقصد بالعنف السياسيّ الاستخدام الفعليّ للقوّة أو التهديد باستخدامها لتحقيق أهداف سياسيّة واجتماعيّة لها دلالات وأبعاد اقتصاديّة بشكل يأخذ الأسلوب الفرديّ أو الجماعيّ، السريّ أو العلنيّ، المنظّم أو غير المنظّم والذي يؤدّي إلى بروز الاستبداد. فماهي علاقة الإرهاب بالطغيان السياسيّ؟

هكذا "فإنّ تاريخ الإنسان يبدو وكأنّه يطابق تاريخ السلطة العنيفة. وفي أقصى حدّ ليست المؤسّسة هي التي تشرّع العنف بل هو العنف الذي ينشئ المؤسّسة بإعادته توزيع القوّة بين الدول والطبقات... وينتهي الأمر بالعنف إلى أن يظهر وكأنّه محرّك التاريخ".[1]

لكي نكتشف طابع الإرهاب الملازم لهذه الاشكال من السيطرة التي تمارسها السلطات السائدة لا بدّ من تحليل المجتمع الوظائفيّ الخاضع لحكم الفنّيين، المجتمع الذي تتحكّم به البنية التقنيّة، والتأكّد من أنّ استفحال نتائج الإرهاب يعود إلى السلطات الواسعة التي يمتلكها من يمارسونه. إنّ السيطرة الواقعيّة للبلدان القويّة التي غالبا ما تجد تبريرا لها في شريعة الأقوى تشكّل إرهابا على نطاق عالميّ يفوق دون شكّ أشكال الإرهاب القاسية التي سبّبتها الحربان العالميّتان الضاريتان (الأولى: 1914-1918/ والثانية: 1939-1945).

من ناحية أخرى فإنّ أنواعا كثيرة وضخمة من السيطرة تمارس بين الدول التي تؤلّف قوى تجاريّة وماليّة وأخرى ضعيفة ومتخلّفة أو على الأقلّ سائرة في طريق التقدّم والنموّ. ونتيجة لذلك أصبحت الأوضاع الدوليّة غير مستقرّة وتنطوي على استعباد حقيقيّ. بل إنّ هذا الوضع الدوليّ المزري والصارخ بالإرهاب الذي هو نظام الرّق هو أبعد من أن يكون قد زال في أيّامنا هذه. بل انتقلنا من عبوديّة قديمة إلى عبوديّة جديدة أشدّ فتكا لأنّ قوّتها التأديبيّة والانضباطيّة مزوّرة ومنمّقة ولكنّها أقلّ تسامحا وإنصافا. إنّ تلك الرقابة الدوليّة المنبعثة في كلّ مكان تبلغ من الإرهاب الذروة بحيث تحكم الضمائر. وتتدخّل في الحياة الخاصّة. وتبرّر النظام القائم. وتسحق الفكر اللاّنمطيّ. وتسيطرعلى حريّة الشخص في الاختيار، فيختار لا ما يريد بل ما أرادت له لعبة القوى الضاغطة أن يرغب فيه ويختاره.

من هنا، فإنّ المحقّقين العاملين في الاستخبارات وشركات التأمين يعرفون أحيانا عن تفاصيل الحياة الخاصّة للملايين أكثر ممّا يعرفونه هم عن أنفسهم. فالعين الإلكترونيّة ذات فائدة أكيدة في البنوك والمغازات ولكنّها تستخدم بصورة غير لائقة عندما تشدّد الرقابة على الناس. وتدرج كعنصر أساسيّ في أيّ تحقيق تفتيشيّ تكمّلها مجموعة الأجهزة الخاصّة بالإصغاء إلى المكالمات الهاتفيّة وتسجيلات أحاديث الناس بجميع أنواعها.

إنّ البلدان الفقيرة التي استعمرتها البلدان الغنيّة بل نهبتها واستغلّتها، والتي تخنقها كمّاشة الاقتصاد الدوليّ والتقسيم العالميّ للعمل، وتضغط عليها آليّات التجارة العالميّة والشروط المجحفة لصندوق النقد الدوليّ والبنك الدوليّ والتي تغيّر علّتها من خلال تبادل لامتكافئ وتغيير غير عادل في سوق البورصات العالميّة محكوما عليها إمّا بالموت جوعا أو الانقراض الحضاريّ والتفكّك

[1] Paul Ricœur, *Histoire et vérité*, éditions du Seuil, Paris 1955,p .242.

السياسيّ وإمّا بالردّ حسب الطريقة الوحيدة المتاحة أمامها أي بالمقاومة المسلّحة والعنيفة ضدّ سياسة القوّة عبر استراتيجيّة الحرب العادلة طويلة المدى ومن خلال استعمال ذكيّ للتقنية.

ويتجلّى هذا الفيروس الإرهابيّ في تسلّط الأنظمة الامبراطوريّة كالولايات المتّحدة الأمريكيّة وبريطانيا وفرنسا على الدول الفقيرة بالتدخّل في شؤونها الداخليّة باسم حقوق الإنسان تارة وباسم نقل الحضارة والتمدّن والحريّة طورا، بينما حقيقة الأمور هي الفوز بمصالح ماديّة وتحقيق منافع اقتصاديّة.

هذا الوضع المتفجّر ينشأ من جرّاء بنية علائقيّة غير متكافئة بين الشمال والجنوب، والمركز والمحيط، قامت على الأعراف والقوانين الدوليّة التي ترعاها الأمم المتّحدة ومجلس الأمن والمحكمة الدوليّة وأنّ هذه البنية الحقوقيّة مكّنت من استيلاء حفنة من الدول على العالم بابتداع شبكة واسعة من السلطات تكرّس من خلالها هيمنتها وتفوّقها الحضاريّ على الآخرين. وقد تحوّلت هذه الشبكة إلى أنظمة سياسيّة ظالمة ومستبدّة وعنيفة ترفض التخلّي عن عقيدتها الإمبرياليّة. ولا تعترف بحقّ تواجد الأنظمة السياسيّة المختلفة والمغايرة لها.

إنّ هذه الأنظمة السياسيّة تحاول في أكثر الأحيان البقاء في سدّة الحكم وفي موقع الزعامة العالميّة. ولكي تبقى بنية فوقيّة سياسيّة للمعمورة تلجأ إلى حلول إرهابيّة سواء بتصفية الخصوم أو بالتخطيط للانقلابات العسكريّة أو الانحراف نحو الحرب والاستعمار العسكريّ المباشر للدول كما حصل في العراق وأفغانستان والصومال. كما تؤجّج شعارات مثل تحرير المرأة والفصل بين الدّين والدولة واحترام حقّ الإثنيّات والخصوصيّات القوميّة والثقافيّة في المحافظة على بقاء مشاعر التوتّر والنزاع وتوظّف عادة هذه القضايا، رغم شرعيّتها، للتدخّل في شؤون الدول وانتهاك سيادتها الدوليّة الوطنيّة. وتساهم بدرجة كبيرة في تفكيكها وتجزئتها إلى دويلات صغيرة لا قيمة سياسيّة لها على الصعيد الاستراتيجيّ.

اللاّفت للنظر أنّ الديمقراطيّة نفسها تحوّلت إلى شكل من أشكال الاستبداد. وما اصطلح على تسميته بالاستبداد الديمقراطيّ أو المستبدّ العادل هو خير مثال على ذلك. ويتجسّد عندما تتحوّل اللعبة الديمقراطيّة إلى مجرّد واجهة يتقاسم من خلالها الفاعليّون الاجتماعيّون وأصحاب النفوذ والجاه المصالح والمناصب. ويوهمون الشعب بالعدالة والمساواة والحريّة وحقوق الإنسان ودولة القانون والمؤسّسات. ولكن كلّ هذا يظلّ مجرّد شعارات جوفاء وحبرا على ورق لأنّ واقع الممارسة يبيّن ذلك. وما تكاثُر السجون والجرائم إلاّ دليل على هذا النفاق والظلم.

ج) الإرهاب الاقتصاديّ:

"إنّ المجتمع الصناعيّ المعاصر يميل بحكم طريقة تنظيميّة لقاعدته التكنولوجيّة إلى النزعة الكليّة الاستبداديّة. والنزعة الكليّة الاستبداديّة ليست مجرّد تنميط سياسيّ إرهابيّ، بل هي

أيضا تنميط اقتصاديّ-تقنيّ غير إرهابيّ يؤدّي دوره عن طريق تحكّمه بالحاجات باسم مصلحة عامّة زائفة. ولا يمكن في مثل هذه الشروط قيام معارضة فعّالة للنظام. فالنزعة الكليّة الاستبداديّة ليست مجرّد شكل حكوميّ أو حزبيّ نوعيّ. وإنّما تنبثق بالأحرى عن نظام نوعيّ للإنتاج والتوزيع متوافق تمام التوافق مع تعدّد الأحزاب والصحف ومع انفصال السلطات."[1]

ما تكشفه لنا العولمة الاقتصاديّة الظالمة أنّ كلّ مجتمع بات يمارس الإكراه والفرد لا يعود يعتبر نفسه ذاتا واحدة إلاّ ضمن الكلّ. كما أنّ مصادر السلطة انتقلت من حيّز الكلام إلى حيّز الاقتصاد إذ أنّ الرجال الذين يديرون دواليب المجتمع الصناعيّ ويسيّرون الشؤون الاقتصاديّة على الصعيد العالميّ هم الذين يمسكون بزمام السلطة الفعليّة ويملكون القدرة على التحرّك بحريّة تامّة في المعمورة بأسرها. ففيم يتمثّل الإرهاب الاقتصاديّ؟

يعرّف المجتمع الصناعيّ نفسه بأنّه مظهر اجتماعيّ للتطوّر الاقتصاديّ تكون فيه مصادر الحكم والسلطة لمن يملك وسائل الإنتاج بفرض الرقابة والتوجيه العقلانيّين. إنّ استعباد الإنسان واستغلاله على الصعيد الماديّ لا يحتاج إلى التفسير. فمنذ نظام الرقّ وظهورالعبوديّة إلى نظام الأجرة في الرأسماليّة المتوحّشة عومل الإنسان كقوّة من قوى الإنتاج أو بأسلوب أكثر سخافة عرض في السوق كسلعة تباع وتشترى تماما مثل أيّ بضاعة أخرى. ولم يتوقّف الأمر عند هذا الحدّ، بل طلب من العامل أن يبذل كلّ ما أوتي من جهد وطاقة لكي يحقّق المزيد من الإنتاج والرّبح. ولكنّ النتيجة كانت مخيّبة للآمال فـ "كلّما ازداد العامل إنتاجا قلّما يتاح له الاستهلاك، وكلّما ازدادت القيمة التي ينتجها أصبح هو أقلّ قيمة. وكلّما ازداد إنتاجه تجويدا أصبح هو أقلّ تهذيبا وأكثر تشويها. وكلّما ازداد المنتج حضارة ازدادت همجيّة العامل. وكلّما ازدادت قوّة العمل أصبح العامل أكثر ضعفا. وكلّما أظهر العمل ذكاء انحدر العامل في الذكاء وأصبح عبدا للطبيعة".[2]

إنّ الإرهاب الاقتصاديّ يؤدّي إلى اغتراب ثلاثيّ الأبعاد في طبيعة العمل ذاته وفي العامل وفي الثقافة الإنسانيّة جمعاء لأنّ أداء العمل يظهر في نفس الوقت كنفي للعامل وتشييء له. ويظهر التشييء كضياع للشيء وعبوديّة له. ويظهر تخصّص العامل كاغتراب بعبارة أخرى: "يظهر أداء العمل نفيا للعامل إلى حدّ التضوّر جوعا. ويظهرالتشييء ضياعا للشيء إلى حدّ حرمان العامل من أكثر الأشياء ضرورة ليس فقط للحياة بل أيضا للعمل ويصبح العمل في حدّ ذاته شيئا لا يمكن الحصول عليه إلاّ بأعظم الجهود. ويظهر تخصيص الأشياء كتغريب إلى حدّ أنّه كلّما ازدادت

---

[1] هربارت ماركوز: **الإنسان ذو البعد الواحد**، نفسه، ص39.

[2] كارل ماركس: **بيان الحزب الشيوعي**، ورد ضمن كتاب: من الحداثة إلى العولمة ، سلسلة عالم المعرفة، بتاريخ2004/11، عدد 309، ص 59.

الأشياء التي ينتجها العامل قلّما يستطيع أن يمتلكه من الأشياء. وكان وقوعه تحت سيطرة إنتاجه أكبر.

إنّ العامل مرتبط بمنتج عمله وكأنّه مرتبط بشيء غريب عنه لأنّه كلّما استهلك العامل نفسه في العمل ازداد عالم الأشياء التي ينتجها قوّة في مواجهته هو نفسه وازداد فقرا في حياته الداخليّة وقلّ انتماؤه إلى نفسه. فلا تعود حياته تنتمي إلى نفسه بل إلى الشيء. وبذلك كلّما عظم نشاطه قلّما يمتلك. إنّ ما يتجسّد من عمله في المنتج لا يعود ملكه بعد ذلك. إنّ اغتراب العامل لا يعني فقط أنّ عمله أصبح شيئا يكتسب وجودا خارجيّا. ولكنّه يعني أنّه موجود بشكل مستقلّ خارج عنه وغريب بالنسبة إليه وأنّه يقف معارضا له كقوّة مستقلّة بذاتها. وبالتأكيد ينتج العمل الروائع للأغنياء لكنّه ينتج الحرمان للعمّال. إنّه ينتج القصور ولكنّه ينتج الأكواخ للعمال. ينتج الجمال ولكنّه ينتج البشاعة والتشويه للعمال. يستبدل بالعمل الآلة ولكنّه يرمي ببعض العمال إلى نوع همجيّ من العمل ويحوّل الآخرين إلى آلات. ينتج الذكاء ولكنّه أيضا ينتج الغباء والدمامة للعمال..."[1]

إنّ الغنيّ عن البيان هنا هو أنّ الإرهاب ناتج عن سلطة الجماعات المسيطرة على رؤوس الأموال. وهو في النهاية إكراه قمعيّ ناجم عن القوانين الاقتصاديّة الجائرة يبرّر بمبدإ الندرة وعدم التوازن بين العرض والطلب وبحدوث أزمات تضخّم أو انكماش. ويفسَّر ببعض الاعتقادات الفيزيوقراطيّة والليبراليّة المضلّلة مثل فرضيّة اليد الخفيّة التي تعمل بطريقة غيبيّة على استقرار الأسعار والأجور.

ولكن في حقيقة الأمر، إنّ الاقتصاد السياسيّ علم مشؤوم لأنّه ينشأ من ضرورة الصراع من أجل البقاء. فهو يعنى بالإنسان الساعي إلى انتزاع ما هو ضروريّ لبقائه. ويستهدف ترويض الطبيعة وإخضاعها لحاجياته. وهو كذلك يكشف عن بؤس الأوضاع التي يعاني منها العالم اليوم في شؤونه الخاصّة وخطورة الإرهاب السياسيّ والرياء الديبلوماسيّ. ينتج عن هذا الإرهاب الاقتصاديّ وعيا زائفا يستبدّ بالإنسان يتمظهر في الاستلاب والاغتراب المرتبط بانسحاق الفرد داخل الجماعة وبتكوّن فكر ذي بعد واحد عند إنسان ذي بعد واحد. يقول ماركوز في هذا الشأن: "إنّ الثقافة الصناعيّة المتقدّمة أكثر إيديولوجيّة من الثقافة التي سبقتها لأنّ الإيديولوجيا تحتلّ مكانها اليوم في صيرورة الإنتاج بالذات...فالجهاز الإنتاجيّ والسلع والخدمات التي ينتجها تبيع أو تفرض النظام الاجتماعيّ من حيث أنّه مجموع. إنّ وسائل النقل والاتصال الجماهيريّ وتسهيلات السكن والطعام والملبس والإنتاج المتعاظم لصناعة أوقات الفراغ والإعلام، إنّ هذا كلّه تترتّب عليه

[1] كارل ماركس، المرجع نفسه، صص 58/ 59.

مواقف وعادات مفروضة وردود فعل فكريّة وانفعاليّة معيّنة تربط المستهلكين بالمنتجين ربطا مستحبّا بهذا القدر أو ذاك، ومن ثمّ تربطهم بالمجموع. إنّ المنتجات تكيّف الناس مذهبيّا وتشطرهم وتصطنع وعيا زائفا عديم الإحساس بما فيه من زيف."[1]

إنّ العولمة في جانبها الاقتصاديّ وخصوصا حريّة التجارة هي إرهاب تمارسه الدول الكبرى على الدول النامية ووبال على الشرائح المحدودة الدخل واعتداء صارخ على سيادة الأوطان وعلى أراضيها. وقد رأى جلال أمين أنّ حريّة التجارة لها نقائص وأخطار مهمّة وتضرّ بالفقراء ضررا شنيعا فيما يتعلّق بإشباع الحاجات الضروريّة كالغذاء والمسكن والصحّة والتعليم المتوازن.

وقد حدّد ثلاث نقائص للعولمة:

- حريّة التجارة عندما يسند لكلّ دولة دور في الصناعة العالميّة في إطار تقسيم العمل الدوليّ فأنّها تكرس التخصّص القائم بالفعل ولكنّها قد تعطّل الانتقال إلى مستوى أعلى من التخصّص أو تمنعه.
- تحرير رؤوس الأموال يتعلّق بالاقتصاد ويعظم المنافع الماديّة بينما الحياة الإنسانيّة أرحب من ذلك بكثير والرفاهة الإنسانيّة قد تتعالى على الحاجيّات الجسديّة.
- عدم التزام الدول الكبرى بتطبيق مبادىء العولمة وشعارات حريّة التجارة العالميّة إذا كان ذلك يتعارض مع مصالحها ويضرّ باقتصاديّاتها ويعرّض أسواقها لخطر منافسة البضائع الأجنبيّة الأكثر جودة والأقلّ ثمنا.

إنّ "الإنسان ليس مجرد مستهلك حقير بل هو أيضا كائن اجتماعيّ، عضو في أسرة ويشعر بالانتماء إلى أمّة. وهو لا يحتاج فقط إلى سلع وخدمات ممّا يباع ويشترى، بل يحتاج أيضا إلى هواء نقيّ وغذاء غير ملوّث. كما يحتاج إلى أن تكون له وظيفة أو عمل يحقّق من ورائه ليس فقط دخلا ملائما، بل وأيضا ثقة بالنفس وشعورا بأنّ المجتمع في حاجة إليه. ومن ثمّ فالبطالة شيء فظيع حتى ولو أدّت إلى ارتفاع كبير في معدّل النموّ."[2]

[1] هربارت ماركوز، **الإنسان ذو البعد الواحد**، المرجع نفسه، ص 47/ 48.
[2] جلال أمين، **عولمة القهر**، دار الشروق، القاهرة، ط2، 2005، ص 73.

2) خلفيّات الإرهاب وجذوره:

"منذ صار الإنسانيّ هو المتن المرجعيّ الوحيد وحلّت الإنسانيّة الماثلة لذاتها في المحلّ الشاغر لله الميّت بات الإنسانيّ سيّدا مطلقا من دون شراكة. غير أنّه بات يفتقد الغاية النهائيّة. وإذا خلت له الساحة من كلّ عدوّ راح يولّده من لدنه ويفرز كلّ ضروب الانتشار اللاإنسانيّ."[1]

لا تدلّ كثرة الحديث عن الإرهاب من أدنى أشكاله إلى أقصاها على أنّ الأمر يتعلّق بظاهرة صحيّة في السلوك الإنسانيّ طرأت بعد أن لم تكن على خلاف ذلك. إنّ الأمر ليس حادثا عابرا ومؤسفا من حوادث التاريخ وحسب بل هو يندرج في وضع مألوف من التوتّرات والمجابهات التي دأبت الشعوب على ممارستها والوقوع بين براثنها تحت تأثير أسباب وخلفيّات شتّى. فالعلاقات الإنسانيّة تقوم عادة على أرضيّة من الصراع والتناقضات وعلائق القوى والإرهاب يكمن فيها كتهديد دائم وهو ينفجر أحيانا كالبركان تحت ضغط نار داخليّة لا يخمد لهيبها على الإطلاق.

إنّنا نسعى هنا إلى إدراك أصول الظاهرة وجذورها العميقة. ونبتغي تسليط الضوء على الأسباب والدواعي التي جعلت هذا العصر يوصف بالإرهاب. ويمكن توزيع أسباب الإرهاب على النحو التالي:

- الاستبداد في المجال السياسيّ.
- الاستعمار في مجال العلاقات الدوليّة.
- الاستغلال في المجال الاقتصاديّ.
- الاغتراب في المجال الاجتماعيّ.
- التماثل في المجال الثقافيّ.

أ) التماثل في الهو هو:

"هنا كان مشكل الشرّ قد اختزل اختزالا شديدا في الشعور بالذنب من الدّاخل. إنّي أكثر انتباها الآن بشيئين. بادئ ذي بدء العنف- طابع الألم المحدث للآخرين. إذ يسعى الشعور بالذنب بالأحرى إلى تقريض نفسه بنفسه بتوبيخ الضمير. عندئذ تتضخّم إمبراطوريّة العنف. العنف في العالم ليس فقط فيزيائيّا- القتل، الإجرام- ثمّة أيضا عنف في اللغة وفي الطريقة التي يكتب بها التاريخ. ثمّة أيضا ذاك الجانب الجبّار الذي كنت قد ألمحت إليه بمعنى تمجيد الذات Autoglorification.الطابع التكميليّ هو عنف المعاناة." [2]

---

[1] جان بودريار: **ذهنيّة الإرهاب**، فصل عنف العولمة، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء /بيروت، ط1، 2004، ص 125.

[2] **مقابلة مع بول ريكور**، أجرت المقابلة: ايفانكا راينوفا، في مجلة متاهة، الجزء 2، شتاء 2000.

تلعب البيئة الفكريّة دورا حاسما في تفريخ الإرهاب والتحريض على العنف غير المشروع خاصّة إذا كان المنطق السائد إقصائيّا دغمائيّا والعقل المستخدم أداتيّا. وبالتالي تضيق الآفاق ويتعثّر الفهم. ويتحوّل إلى سوء تفاهم كبير يضيق على التأويل ويضرب سياجا دغمائيّا على رحابة التفسير عندما يتمّ تحويل التراث إلى ميراث والدين إلى كهانة والعقل إلى نصّ. ومن المعلوم أنّ الميراث الذي يقدّم لجماهير الأمّة بوصفه تراثا هو الذي يسمح بممارسة كلّ الإجراءات القمعيّة المشرّعة وكأنّها تكتسب مصداقيّتها من الماضي ومن التراث الذي لا يجوز الطعن فيه عند هذه الجماهير نفسها أي أنّه من خلال ذات الجماهير وفي مخزونها النفسيّ ووعيها التراثيّ يجري القمع أو تتمّ ممارسة الإرهاب. هكذا يختزل التراث ويتجلّى الميراث دعامة للسلطة القامعة أو العنيفة ويصبح كل شيء معقولا. "إنّها الأمّة- الميراث، إنّها جماهير الأمس التي تكرّر تنفيذ برنامج الأمس وغده الذي صار أمسا كذلك. وخرج إلى فضاء الهامش من كلّ تاريخ. وهنا نرى كيف أنّ كلّ الجماهيرتبدّد الأمّة، والأمّة تقمع الجماعة، والبرنامج يشلّ المشروع. والميراث فوق الأكتاف ينهك الهامات، ويذلّها ويركّعها ويحوّلها جثّة تحت سنابك الفاتحين الجدد وهم الذين يستحضرون تراثا ولا يحملون ميراثا على أكتافهم".[1]

هكذا يظهر الحلال والحرام في مجتمع قمعيّ كصفتين تجدهما السلطة أمرين مناسبين لها فالحرام ما تراه معاديا لها والحلال هو ما يحافظ على مصالحها ويضمن استمراريّتها. وفي جوّ مثل هذا مشحون بالتعصّب والإقصاء والتخوين تنعدم كلّ محاولة للخلق والإبداع. ولا يولد أيّ فكر جديد لأنّه يصير "الفكر الحرام في المجتمع الحرام في دماغه وخلايا جسده ورؤية عينيه لا يعرف كيف يتعامل مع ذاته باعتباره حلال نفسه، باعتباره مباحا لدماغه ويديه وأقلامه وأوراقه".[2]

كيف أثّر القمع والاضطهاد على حالة الفكر في حضارة اقرأ زمن العولمة؟

1. فكرنا ليس فكرا منسّقا متجانسا موحّدا، بل هو فكر متنوّع الاتّجاهات متعدّد المشارب ومختلف المناهج يتميّز بضبابيّة الرؤية وانسداد الآفاق. وأهدافه منقسمة ومصالحه مضروبة وأجوبته قطعيّة وأسئلته معلّقة. وهو يعكس حالة الفوضى والتشرذم والانبتات التي يعاني منها.

2. لم يستطع الفكر عندنا إلى حدّ الآن أن ينتج نظريّة فلسفيّة أصيلة ومتكاملة أي نظاما مفاهيميّا مبتكرا يتمتّع بقدر من التماسك والاستقرار الدلاليّ ويمكن استخدامه في تحليل الواقع والاستجابة لتطلّعات الأمة وانتظارات الجماهير وتحدّيات المرحلة.

3. فشل فكرنا فشلا ذريعا في تحقيق هدفه في النهضة. ولم يقم بإصلاح العقل ولا بتطهيراللغة. بل ظل منفعلا تائها بين التقليد للغرب واستنساخ التراث، وبين التراث والحداثة في

---

[1] مطاع صفدي - **إستراتيجية التسمية في نظام الأنظمة المعرفية**، مركز الإنماء القومي، ص250، بيروت، 1986.

[2] مطاع صفدي: مقال: **أصل الاستبداد**، مجلة الفكر العربي المعاصر، ص7، ربيع 1990 عدد 74/ 75.

زمن دخلنا فيه مابعد الحداثة والعولمة. "إنّه خطاب من أجل النهضة، ومع ذلك فإنّه قد فشل في أن يقدّم للنهضة المنشودة النظريّة التي يمكن أن نهتدي بها لوضعها موضع التحقيق".[1]

4. يشتغل على نصوص مقدّسة وينطلق من فرضيّات قبليّة يعتقد أنّها لا تناقش ويهمل الواقع المعاش. فليس هناك علاقة مباشرة بين الفكر السياسيّ والمعطيات المباشرة للواقع الأمر الذي أدّى إلى قصور هذا الفكر عن تحليل الواقع وتعثّره في تقديم الحلول المناسبة لمواجهة المشكلات الضاغطة ممّا أبقاه يعيد إنتاج نفسه في حلقة مفرغة. فهو لا يزال يكرّر الاهتمام بنفس القضايا ويجترّ نفس الأدبيّات ويحوم حول نفس الحلول القديمة رغم بعض التغييرات الشكليّة الطبقيّة. وبالتالي فهو لا يشير إلى واقع متحقّق بل ينشد واقعا مثاليّا مأمولا ممّا يحوّله إلى خطاب حول ممكنات. ولا يمكن إدراجه ضمن علم المستقبليّات.

5. سيادة النزعة التوفيقيّة التلفيقيّة الغائمة التي أدّت إلى أن تحوّل الفكرإلى بيئة صراعيّة تناحريّة بما أنّه بذل مجهودات كبيرة للتوفيق بين المتناقضات (الشرق/الغرب)؛ عناصر أصيلة من جهة وعناصر وافدة ودخيلة من جهة أخرى، دون بيئة حقيقيّة ودون تأصيل فعليّ.

6. السقوط في الاستهلاك والعرض للفكر الغربيّ والاكتفاء بترجمة النظريّات الأجنبيّة من لغتها الأصليّة إلى لغة الضاد وتحوّل المفكّرين إلى وكلاء تجاريّين للنزعات الفكريّة الأجنبيّة (الوضعيّة، الماركسيّة، الوجوديّة، الشخصانيّة).

7. احتواء السلطة السياسية للعلماء والمثقفين ومحاولة النخب الحاكمة استخدامهم وتوظيفهم لمصلحتها لاحكام سيطرتها على المجتمع والمحافظة على ما هو سائد بشراء الضمائر وارهاب العزائم.

8. أصوليّة بنية الفكر وسلفيّته وانتشار الدوغمائيّة الفكريّة بتكرار مقولات التماثل والهويّة والتطابق من أجل التوحيد وتحقيق الإجماع والوقوع في الكليانيّة والشموليّة .

إنّ الإرهاب الحقيقيّ هو ذلك الذي يكمن في نموذج المعرفة الذي نعتمده في فهمنا لمقام الإنسان في العالم ولطبيعة العلاقات الأصليّة بين الناس. إنّ خطر انفجار الإرهاب لا يكمن فقط في تنامي القدرات التكنولوجيّة بل وأيضا في مصالح سياسات الحقيقة التي تسلكها مختلف البلدان وتكرّسها وتبلورها منظومتها التعليميّة. فنموذج المعرفة الذي تفرضه سياسة السيطرة هو المحافظة على الثبات وتحقيق الديمومة والتوازن بإبراز الذات وإقصاء الآخر لكونه يجسّد الشر المطلق ويرمز إلى الشيطان الأكبر. ألم يقل مونتاني في غابر الأزمان: "إنّ المعرفة هي التي لا تفتأ تميت فلاّحا بل وشعوبا بأسرها تماما مثلما تميت فيلسوفا".[2]

---

[1] محمد عابد الجابري: **الخطاب العربي المعاصر**، ص 33/ 34، دار الطليعة، بيروت، 1982.

[2] موريس مرلوبونتي، **تقريظ الحكمة**،سلسلة قراءات، أمية، تونس، ص101.

إنّ اختيار نماذج المعرفة ليس بريئا فهو يحدّد مفهومنا للعمل والسياسة. فالنظرة التي تقوم على منطق الهويّة أي على الثنائيّات المتنافرة تؤدّي إلى إقصاء البعد الأخلاقيّ من الصراعات الإنسانيّة وتتحدّث عن العدوّ الثقافيّ وكأنّه عدوّ طبيعيّ إن لم نقل عدوّ الله نفسه. ويؤدّي ذلك إلى التنظير للحرب وجعلها وسيلة للقضاء على الآخر وتطهير الأرض من دنسه. كما أنّ التناقض الحادّ بين "النحن" و "الهم" لا يمكن حسمه إلاّ بالإبادة للجماعة والتطهير العرقيّ والذي يجد سندا له ودعما من الثقافة السائدة. زد على ذلك أنّ الخطاب نفسه هو موضوع الرغبة وليس فقط ما يظهر سلطة معيّنة أو يخفيها، بل هو ما نصارع من أجله هو السلطة التي نحاول الاستيلاء عليها وليس فقط ما يترجم الصراعات وأنظمة السيطرة .إنّ التاريخ ما فتئ يعلّمنا أنّ واقعنا القديم والحديث وحتى المعاصر هو في جوهره صراع من أجل امتلاك الخطاب قصد إضفاء صفة الشرعيّة على هذا الحاكم أو ذاك وعلى ممارساته.

"إذا كان تاريخ الشعوب التي لديها تاريخ هو تاريخ الصراع القبليّ فإنّ تاريخ الشعوب التي ليس لديها تاريخ والتي تتحدّد في إطار إشكاليّة الدّاخل والخارج هو على الأقلّ تاريخ الصراع ضدّ الدولة ". وبعبارة أدقّ هو تاريخ الصراع ضّد احتكار الفئات المهيمنة لسلطان الكلمات. فإذا كان لا وجود لمجتمع دون سلطة سياسيّة تنظّمه حتى وإن كان في بعض الأحيان في شكل أنظمة قرابة وأشكال حكم تقليديّة فإنّ هذه السلطة السياسيّة قد لا تكون بالضرورة سلطة قسريّة وعنيفة بل سلميّة ومتسامحة تقوم على الكلام والولاء والطاعة وليس على السيف والقهر والعنف. فحيازة السلطة تقترن بالحيازة للحكّام. والزعيم السياسي هو سيّد الكلام ولا يحوز على أيّ نفوذ أو على أيّة سلطة لإعطاء الأوامر. وكلّ ما يملكه هو قدرته على الإقناع والإبهار. لكنّ الأهمّ من كلّ ذلك: كيف تحوّلت البيئة السياسيّة المتعفّنة إلى أهمّ وكر فرّخت فيه جرثومة الإرهاب ؟

ما تجدر ملاحظته أنّ العلاقة الاجتماعيّة في الخطاب السياسيّ السلطويّ بين المخاطب والمخاطب وبين الرّاعي والرعيّة وبين السلطة والشعب وبين القائد والقطيع، تأخذ شكلا لغويّا نحويّا بلاغيّا أي صيغة الأمر المطلق الذي لا رادّ لحكمه فإمّا الطاعة الفوريّة أو الموت الفوريّ. فالطاعة هي الهدف. والخضوع فضيلة كما هو غاية لأنّه خطاب يمضي في اتّجاه واحد ولا يقبل التبادل ويتميّز بالغموض. فعلاقة الحاكم بالمحكومين تشبه إلى حدّ كبير علاقة الرّاعي بغنمه إذ يتحوّل الحاكم السياسيّ إلى راع للبشر. والرعويّة تنفي الحاجة إلى دستور سياسيّ وقوانين وأجهزة ومؤسّسات. فالرّاعي مفوّض بناء على نصّ مقدّس عهدت إليه قيادة القطيع إلى برّ الأمان أي المرعى حيث العشب. وفي مقابل ذلك يطلب من القطيع الطاعة والتسليم: انفخ فيجتمعوا والويل لمن يتجاهل؛ فالعصا طويلة تطال الجميع.

إنّ واقع الإرهاب في ظاهره شيء متداول ومعروف ولكنّه في باطنه يتضمّن أشكال مجهريّة من المنع تلحق به وتكشف باكرا عن ارتباطه باللغة وبالرّغبة وبالسلطة. فالخطاب هو السلاح. والمعرفة قوّة ونفوذ وسيطرة. وهي إمّا مجال للاحتكار وإمّا فضاء للتواصل والتبادل. إنّ القوّة الجميلة هي التي توازن بين الضعف والعنف. وإنّ الشخص الذي يمتلك الخطاب يمتلك السلطة كذلك. وهذا ما يفعله السياسيّ عندما يلجأ إلى الفصاحة والبيان والبلاغة لممارسة الهيمنة وتجييش الجماهير وكسب التأييد. أليست " البلاغة مرآة تعكس رغبة إيديولوجيّة ما في السلطة تخلق خطابا أنويّا وذا مرجع ذاتيّ ولا يفرض هذا الخطاب عن طريق النقاش المفتوح وإنّما عن طريق تقنيّات الخوف والترهيب والتضليل"؟

ب) الاستبداد/ الاستعمار:

"المستعمِر شرّ مطلق. إنّ ظهور المستعمِر كان معناه لدى المستعمَر موت المجتمع الأصليّ وفناء الثقافة القديمة وتجمّد الحياة في الأفراد في آن معا..."[1]

إنّ السياسة لسان حال المجتمع. ولكنّها أحد تجلّيات صراعاته الطبقيّة. ومن هنا يكون الإرهاب موسوما بختم المؤسّسة السياسيّة الاستبداديّة التي تشرّع له لضمان وجودها. على هذا النحو يتميّز الخطاب السياسيّ السلطويّ الذي يفرّخ الإرهاب بالضحالة والإبهام والغموض. فهو غير مباشر وغير صريح. والسرّ من وراء ذلك أنّ الغموض هو من أقوى أسلحة السلطة. أمّا الوضوح فإنّه يخلق التبادل بين المخاطِب والمخاطَب، وهو ما لا تريده السلطة. هناك صفتان تطبعان هذا الخطاب التسلّطي هما التعميم (فهو خطاب فضفاض) والابتعاد عن الواقع (لأنّه شكلانيّ أجوف وفارغ من أيّ محتوى حقيقيّ). فالعلاقة بين المخاطِب والمخاطَب في السياسة التسلّطية هي علاقة أمر ونهي والجواب المقبول الوحيد هو الامتثال الطوعيّ والقبول الصامت. وكلّ خطاب سلطويّ يميل إلى خلق هذه الصيغة اللغويّة ذات الطبيعة الأمريّة القطعيّة. فهو خطاب لا يهدف إلى إقناعنا بل إخضاعنا. وإذا لم نخضع فنحن عصاة متمرّدون. وهكذا فإنّ السلطة السياسيّة القمعيّة مؤسّسة على السكوت لا على الحوار. وتنحدر من الأعلى إلى الأسفل. ولا تسمح بأيّة حركة احتجاجيّة في الاتّجاه المعاكس .

يتّصف الخطاب السلطويّ بكونه خطابا نهائيّا وشاملا ويكشف عن طبيعة ذات المرجع الذاتيّ. ويتميّز بالتعقّد والصعوبة حيث لا تمتلك حدود تأويله سوى صفوة قليلة (الرّاعي وبطانته) حتى تفرضه على الأكثريّة من القطيع والحشود من الدهماء، وتجبرهم على القبول به والامتثال لأوامره ونواهيه. إنّ فساد المؤسّسة السلطويّة يتجسّد في أن البرجوازيّة الوطنيّة الضعيفة المهلهلة اقتصاديّا والتابعة للدّول المستعمرة تفتّق ذهنها عن اختراع كبير وهو نظام الحزب الواحد. وكان

[1] فرانس فانون، **معذبو الأرض**، ترجمة: سامي الدروبي وجمال الأتاسي، دار الفارابي، بيروت، الطبعة الأولى، 2004، ص 91.

ذلك من مزالق السفور القوميّ والذي انتهى بسقوط حضاريّ وإفلاس حقيقيّ للبرجوازيّة الوطنيّة ولجيشها القوميّ في العالم الثالث في مرحلة ما بعد الاستعمار. إنّ نظام الحزب الواحد هو الوريث الشرعيّ لتعفّن السلطات الاستعماريّة وهو يعكس تأزّم واقعنا العربيّ ومزالقنا القوميّة لأنّه الشكل الحديث للدكتاتوريّة البرجوازيّة التي لا تتقنّع ولا تتزيّن ولا يزعها وازع ولا يروّعها حياء. ومازلنا إلى الآن نعيش غياب التعدديّة السياسيّة ونشهد سيطرة الحزب الواحد. ومهما قيل عن تواجد الأحزاب الأخرى فإنّ حضورها لم يتعدّ البعد النخبويّ. وهي تلعب وظيفة تجميليّة أكثر منها ثوريّة. "وتنحصر مهمّة الحزب في أمرين؛ الأوّل يمثّل حاجزا للحيلولة بين الشعب والقيادة ويمنع أيّة ديمقراطيّة مباشرة، الثاني ينقل التعليمات والأوامر من القيادة إلى الشعب وليس العكس".

على هذا النحو يتحوّل الحزب إلى هيكل عظميّ لا يفيد إلاّ في تجميد الشعب وإلى وسيلة تسلّق طبقيّ ونجاح لبعض المنافقين والمرتزقة. وعندها يُكلَّف الحزبيّون بمراقبة الجماهير لأنّهم سند رجال المخابرات وأجهزة الأمن والشرطة. وتتحوّل الدائرة السياسيّة للحزب أو لجنته المركزيّة إلى خليّة متابعة لمراقبة الشعب لا لكي تتأكّد من مشاركتها في إدارة شؤونه العامّة بل لتذكّره بأنّها تنتظر منه التأييد والامتثال والإجماع الوطنيّ. وهنا يتصرّف عادة قادة الحزب تصرّف جنود برتبة عالية. ويصبح الزعيم رائدُ العزّة القوميّة مجرّدَ رئيس عامّ لشركة من المنتفعين ممّن أصبحت لديهم الحزبيّة أقصر الطرق لتحقيق غايات أنانيّة ضيّقة.

إنّ تجربة الحزب الذي يمتلك الحقيقة كلّها والتي لا ينطق بها إلاّ زعيمه الأوحد في المناسبات الخاصّة والأعياد والذي يدعم بنايتها على قاعدة الجيش والولاء لدوائر المخابرات الأجنبيّة والسفارات الغربيّة قد مهّدت لمجيء العسكر إلى الحكم وجعلت الوضع على حافّة الانهيار وعلى أهبة الانفجار. لقد قادت في النهاية إلى الاحتكار لمصادر المال والثروة والسلطة من قبل فئة قليلة على حساب الأغلبيّة الساحقة. وقد أدّى ذلك إلى اندلاع أعمال العنف والإرهاب وإلى إلغاء المكاسب الديمقراطيّة وتعطيل الدساتير وانتهاك قدسيّة القوانين. والأدهى والأمرّ من ذلك أنّ نموذج الحزب الواحد وقع تعميمه على الكلّ وأصبح مثالا يحتذى به بالنسبة إلى الأنظمة الشموليّة الناشئة.

كلّ ذلك أدّى إلى تهميش الأغلبيّة الساحقة من الجماهير واحتجازها في حزام من الفقر والجوع العريض وانتهى إلى زحزحة تامّة للطبقة الوسطى عن مواقفها وبروز تفاوت صارخ بين طرفين؛ الأوّل أقليّة حاكمة متغرّبة وتابعة ومندمجة أكثر في سوق الاستهلاك ومراهنة على كلّ شيء حتى بيع الوطن وذلك بجعله مزبلة للنفايات الغربيّة وكذلك الاستعانة بالجيوش الأجنبيّة لحماية مصالحها ولرعاية امتيازات الامبرياليّة في المنطقة، والطرف الثاني هو بقاء أكثريّة مطلقة مهمّشة ومقموعة ومفروض عليها ستار حديديّ تعيش داخله على حال من الهلع والقلق والبؤس،

ولكنّها مهيّأة للعنف بشتّى صوره من الجريمة إلى النهب مرورا بالغشّ والتحايل. ويمكن أن نسمّي هذه الأغلبيّة بالبروليتاريا الرثّة أو الدهماء لأنّها تشمل مجموع العاطلين عن العمل أو الذين يعملون بأجور زهيدة لا تكفي لسدّ رمق العيش، بل إنّه لا يحقّ لهم حتى الانضواء كأعضاء في نقابات خصوصا وأنّهم فئة هلاميّة لا انتماء محدّد لها. وهي تتصرّف بلا أوامر من أيّة قيادات. وبالتالي فهي وقود الإرهاب المقبل.

إنّ السلوك العنيف المدمّر يعبّر عن حقيقة المرحلة بدقّة. فهناك السلطة السياسيّة التي تحتكر لنفسها الخطاب وحقّ تفسيره وإعادة إنتاجه وتنظيمه وإحكام مراقبتها للقوى المتصارعة والحدّ من مخاطرها. وهي تعمل على فرض سياج من الصمت حول الرقاب وزرع نوع من الرقابة الذاتيّة داخل النفوس.

وهناك الجماهير الشعبيّة التي ملّت الشعارات الجوفاء والانتظار ويئست من القعود وهي تتلمّس طريقها لكي تناضل من أجل إسماع صوتها المبحوح ركضا وراء رغيف الخبز ومن أجل استعادة الأرض والعرض والكرامة المستباحة على يد أعداء الأمّة وحواريّيهم.

ويأتي الوضع المحتقن من أنّ الدولة القُطْريّة تعيش أزمة خانقة تنذر في بعض الأحيان بالمزيد من التفتّت والاختفاء من الخريطة السياسيّة القائمة. وذلك لأنّها لا تجسّم في سلطتها وممارستها الحاليّة المصالح المشروعة للتكوينات الاجتماعيّة الرئيسيّة في أقطارها، علاوة على أنّ الفجوة بين المجتمع المدنيّ والمجتمع السياسيّ في ازدياد. وحتى ما يسمّى بالمعارضة فإنّها تستعلي بالأجنبيّ ومستعدّة للتفويت في الوطن من أجل الوصول إلى الحكم. كما أنّها أخفقت في بناء مشروع حضاريّ بديل يتضمّن سبلا للتنمية العادلة والمستقلّة. وفشلت في تحقيق شروط النهضة السياسيّة الديمقراطيّة. فهي قد بقيت بعيدة عن الأضواء، أي أنّها ظلّت معارضة نخبويّة عميلة ومرتبطة بالدوائر الأجنبيّة وبعملائها في المنطقة.

لعلّ أقلّ ما يقال في طغيان ظاهرة الإرهاب وكثرة الخوض فيها في مجتمعنا المعاصر أمران: الأول يتمثّل في أنّ إبراز الظاهرة هو مجرّد أثر ثانويّ من آثار الثورة المعلوماتيّة في مجال الاتّصال والإبداع التلفزيّ والسينمائيّ ترعرع في المجتمع الأمريكيّ كأحد الفنون المعبّرة عن السلوك الإنسانيّ. والثاني يكمن في أنّ الإرهاب ليس سوى آليّة دفاع لكلّ من يحاول المحافظة على نفسه أمام ظلم هذه العولمة الاختراقيّة والإمبراطوريّات الظالمة بتدخّل مباشر من لاعبيها الفعليّين أو بتوسّط عملائها وأذنابها الذين جمعوا إلى طغيان المستعمر الأجنبيّ طغيان المستبدّ الداخليّ .

ما يحصل بين الفئات ذات النموّ المتباين في المجتمع المتقدّم الواحد أشدّ تعقيدا من الذي يحدث في المجتمع المتخلّف لأنّ هذا الأخير خال من الوعي المصاحب بحكم حجاب الإيديولوجيا

التي تلهي الناس عن الظلم والقهر وتزيّن لهم المشهد وتبرّر لهم الوضع. إنّ أصحاب السيادة في البلدان النامية ينفون الوحدة البشريّة بحجّة الخصوصيّة فيقابلون بين الأمم لحاجتهم إلى مساندة سادة العالم المتقدّم قصد تحويل الأنظار عن جرائمهم وطغيانهم وكونهم أعداء الذات البشريّة.

هكذا نجد نفس الأمر في المعسكرين: الأضعف يلجأ إلى آليّة دفاع بدائيّة تقابلها آليّة دفاع أنجع يستعملها الأقوى. وكلتا الآليّتين إرهابيّة. وهي عملة ذات وجهين ممّا لا يجعل العنف حكرا على أحد الطرفين بل هو إرهاب ماديّ بارد عند الأقوى يفعل في الواقع بتحويل الذوات البشريّة إلى موضوعات وآلات مسخّرة يقابله عنف ماديّ حارّ لا يستطيع أن يكون فاعلا إلاّ في المخيال بغية المقاومة والصمود والاستماتة. ويصاحب إرهاب القويّ البارد إرهابا رمزيّا حارّا يفعل في المخيال بإقصاء الذوات الصامدة واتّهامها إلى حدّ حصرها في بعدها الحيواني. فيقابله عنف رمزيّ عند الضعيف يفعل في الواقع بتخليص الذوات من الغبن أو التقهقرالذي ردّت إليه .

هذا يعني أنّ للمعركة مجالين: ماديّا ورمزيّا. وكلاهما عنيف بصورة حارّة وباردة. كما يلتقي في المعركة خصمان قويّان يستعملهما للسيطرة والاستغلال المشروطين بقتل الذات الإنسانيّة وتحويلها إلى أداة فاقدة لكلّ غاية ذاتيّة ضعيفة يستعملهما للتحرّر من السيطرة والاستغلال تحرّرا لا بدّ فيه من إحياء الذات الإنسانيّة وتحويلها إلى غاية في حدّ ذاتها. فالرغبة في الانتصار هي الهدف من اللّجوء إلى العنف على الصعيد السياسيّ الدوليّ وإذا كان العنف ضروريّا لمواجهة العنف فإنّ العنف المشروع هو وحده الذي يحقّق الأهداف النبيلة. بينما يؤدّي العنف غير المشروع إلى الدّمار. ولكن، من أين لنا بالمرجعيّة التي تميّز بين العنف المشروع والعنف غير المشروع؟

إنّ العنف في المجال السياسيّ وسيلة وليس غاية في حدّ ذاته. وهو يرتبط بتأسيس الدول والمحافظة على سلامة الأوطان بحمايتها من أيّ اعتداء. وبعبارة أخرى يحضر العنف عندما يكون القانون غائبا ولكن عندما تسنّ القوانين فإنّ دائرة العنف تنحسر. بينما الإرهاب لا يكمن في استعمال القوّة فحسب بل يعود أساسا إلى الاستعمال غير المشروع والمفرط والمبالغ فيه لها. وإذا خضنا في أسبابه نجد أنّ التحالف الذي ظهر مؤخّرا بين الصناعة والعلم والاستراتيجيا هو الذي أدّى إلى نظام سياسيّ عالميّ جديد يهدّد الحياة البشريّة على الأرض لأنّه يمحق الوجدان ويكتسح الساحة ويسيطر على المسطّح ويحدث نكبة كينونيّة كبرى. إنّه بقدرما تنمو الإمكانيّات العلميّة وتزداد الاختراعات الصناعيّة وتتطوّر الأجهزة التقنيّة بقدرما ينمو الإرهاب وتتقلّص الوسائل المتاحة للحدّ منه أو التغلّب عليه.

علاوة على ذلك إذا بحثنا في الجذور العميقة للاجتماع البشريّ عن لحمة عميقة بين المقدّس والدنيويّ وبين الدين والسياسة فسنجد أنّ الفهم الضيّق للمقدّس والتوظيف البرغماتيّ النفعيّ الانتهازيّ السلطويّ والرجعيّ للدّين يمكن أن يكون أحد الطرق المؤدّية إلى ممارسة

الإرهاب. ففي البدء كان الدين هو الذي يوفّر التماسك للجماعة البشريّة. أمّا في الحاضر فإنّ الإيديولوجيا السياسيّة قد عّوضته وورثت وظيفته وهي إيديولوجيا تعبّر عن نفسها في خطاب مغلق له صفة الشموليّة وتدعي امتلاك الحقيقة المطلقة. آية ذلك ألاّ شيء يشبه الفكر الدينيّ الذي يسيطر بقدرته العجيبة على امتلاك الكلام على العباد ويوجّههم مثلما يريد إلى ما يرغب فيه. أمّا السياسيّ فإنّه يمتلك القدرة على تحريك جميع الناس والتحكّم فيهم بواسطة استحواذه على الكلمة وتسخير القول وسلطان اللغة وفتنتها طالما أنّ "السياسة في سيرورتها الأكثر إيغالا في الزمن هي القدرة على تجديد سلوك الآخرين والتحكّم به".[1]

إنّ الخطاب السياسيّ خطاب إيديولوجيّ بامتياز لأنّ هدف السياسيّ هو التحكّم بسلوك الطرف الآخر والسيطرة على المخاطب وتوجيهه لتحقيق مجموعة من الأغراض المحدّدة سلفا. وبذلك يتحوّل إلى معيار للحكم. ولا يعود التاريخ سوى سلسلة من الجرائم البشعة التي لا تبرّرها أخلاق ولامنطق.

على هذا النحو يتوقّف الغرب الاستعماريّ عن أن يكون الينبوع الشمسيّ المقدّس للخير. ويتحوّل الخطاب الإيديولوجيّ إلى راية للحرب وإرهاب العسكر خصوصا وأنّ العنف والقمع يسكنان بنيته العميقة. وتتميّز البيئة السياسيّة المفرّخة للإرهاب بالمظاهر المزرية التالية:

- ثمّة أزمة اليوم في حضارة إقرأ زمن العولمة تتمثّل في أنّ القديم يظلّ يواصل موته وتراجع تأثيراته في حين أنّ الجديد لم يتوصّل بعد إلى الولادة.
- بروز المركزيّة في السلطة والإدارة إذ أنّ مركزيّة الدولة أدّت إلى بروز الأسر الحاكمة كأنّها مؤسّسات سياسيّة تملك الدولة.
- تؤدّي أساليب الانغلاق العامّ إلى إعاقة التنمية بتخدير الناس ودفعهم إلى الاكتفاء باقتسام المنافع الآتية من النفاق الحكوميّ المتولّد من الريع النفطيّ والريع الحال محلّه في الدّول غير النفطيّة.
- غياب التناوب الديمقراطيّ على السلطة السياسيّة في المجتمع وانعدام إمكانيّة تداول الحكم سلميّا وفقدان المعارضة لأيّ أمل في الوصول إلى السلطة وقبولها توظيف النظام السياسيّ إيّاها من أجل الحفاظ على بقائها لفقدانها المصداقيّة لدى الجماهير ولمرضها المستديم وقصورها الحراريّ الوظيفيّ.
- يعاني المجتمع صراعا في جميع الاتّجاهات بين ماهو مطلق وشامل وبين ماهو موضعيّ محدود وماهو كليّ كونيّ. فمن جهة نجد قوّة تسعى نحو التوحيد والتوفيق والانسجام في الشكل

[1] ميشال فوكو: **المفرد والجمع: نحو نقد العقل السياسيّ**، ترجمة عبد الله قطيش، مجلة الفكر العربي، ص217-218، عدد 57، ماي 1989.

والمضمون. ومن جهة أخرى تعاكسها قوّة متأصّلة تحاول أن تحافظ على ما هو ذاتيّ وخاصّ من هويّتها.

- عدم قدرة الأنظمة السياسيّة على مواكبة التحوّلات الاجتماعيّة العالميّة واستيعاب القوى الاجتماعيّة والسياسة الجديدة وصعوبة تشريكها وإدماجها في آليّات الاقتصاد. ولذلك فإنّ الفجوة بين الأمل والواقع تؤدّي إلى الإحباط وزيادة الشحنات العدوانيّة لدى الأفراد فيصبحون مهيّئين للتمرّد والعصيان. كما أنّ اختلال العدالة التوزيعيّة يحوّل الإّحباط إلى سلوك عدوانيّ وأنّ الحرمان النسبيّ والإحساس بالظلم يولّدان غضبا وسخطا ورفضا للنظام القائم ولو بالعنف.
- كما تميّزت البيئة السياسيّة الدوليّة بانهيار المعسكر الاشتراكيّ والإيديولوجيا الماركسيّة في تطبيقاتها السياسيّة وتشكّل نظام عالميّ جديد ذي قطب واحد مع تعاظم دور الكيان الصهيونيّ في المنطقة بعد أن كشّرت الامبرياليّة عن أنيابها عندما حرصت سياساتها على تحجيم القوّة العربيّة ممّا أدّى إلى انهيار العمق الاستراتيجيّ للشرق وانتهاك حرمة عاصمة الخلافة بغداد. وقد تجلّى هذا الانتهاك في الصدام الحضاريّ المستمرّ بين الشرق والغرب. وقد أدّى التفوّق الغربيّ المتصاعد إلى خلق إحساس بالعجز لدى الشباب العربيّ الأمر الذي نتج عنه تعاظم الشعور بالإحباط واليأس تجاه المستقبل.
- توجد علاقة سببيّة بين تلك الانفجارات العنيفة وبين العديد من الأوضاع المزرية التي تعيشها المجتمعات الفقيرة والطبقات المعدومة وبالخصوص اندلاع حروب عديدة متتالية ومتناسلة من بعضها البعض ممّا جعل السلام والأمان مجرّد حلم. وحتى إن اعتمدنا على هيئة سياسية لحلّ النزاعات ورفضنا منطق إقصاء الآخر وأقررنا له بالحقّ في الاختلاف فإنّ القوانين التي تعتمد عليها هذه الهيئة تعبّر في الغالب عن علاقات القوّة. وستكون وسيلة للسيطرة على المهزومين تجنّبا للانتقام منهم طالما أنّ الحرب هي امتداد للسياسة بطرق أخرى. وما يسمى بالحرب الوقائيّة المحدودة والنظيفة ليس سوى تكريسا لمنطق ثنائيّ يجعل من القوّة وسيلة لتحقيق مصالح السياسة وليس فقط مسرحا تتجلّى على ركحه العظمة تمهيدا لتحقيق الانتصار النهائيّ.

ج) الاستغلال/ التهميش:

"إنّ المشروع الصناعيّ الكبير ينطوي في جوهره على بنية استبداديّة"[1]

الظروف الاقتصاديّة المتأزّمة وما نتج عنها من تداعيات اجتماعيّة سلبيّة قد أوجدت البيئة المناسبة لنموّ ردود الأفعال العنيفة وظهور أشكال من العنف التصفويّ. فالإرهاب هو نتاج

[1] ريمون أرون: **ملاحظة حول السلطة الاقتصادية**، المجلة الاقتصادية، تشرين الثاني 1958

الاستغلال الاقتصاديّ الذي نعيشه. ويرجع إلى بروز النزعة الفرديّة وإيثار المصلحة الشخصيّة واللّهاث المتواصل وراء تحقيق أقصى الأرباح والتراكم السريع للثروة. وهذا ما يؤدّي بالفئات المهمّشة إلى اليأس والخوف من المستقبل نتيجة الإحساس بالإحباط لعجز الدولة عن التنمية والتطوّر وتعثّر محاولات التحديث واللّحاق بالغرب وتخلّصها من عبء التزاماتها الحقوقيّة تجاه القوى الاجتماعيّة.

من مظاهر بؤس البيئة الاقتصاديّة يمكن أن نذكر ما يلي:

- يعيش اقتصاد الدول أزمة خانقة تتمثّل في بروز فجوة غذائيّة ناتجة عن صعوبة استيراد المنتجات والآلات الزراعيّة لارتفاع ثمن التكلفة وضعف قيمة العملة المحليّة أمام العملات الأجنبيّة وتفشّي البطالة الهيكليّة الناتجة عن ارتفاع معدّلات النموّ السكّاني والتوسّع في النظام التعليميّ مقابل ضعف المقدرة الاستيعابيّة للقطاعات الحديثة في التشغيل الناجمة عن خيارات تقنيّة. وذلك نتيجة تعميق تبعيّة الاقتصاد الوطنيّ للنظام الرأسماليّ العالميّ بفتح الحدود أمام البضائع الأجنبيّة وتشجيع الاستثمار غير المحليّ ورفع الأداءات الجمركيّة والضريبيّة عليها فضلا عن اعتماد معظم الأقطار على النفط والخدمات المرتبطة به كمصدر أساسيّ للدّخل. وقد أدّى ذلك إلى تغلغل الشركات متعدّدة الجنسيّات في بنية الاقتصاد الأهليّ وتحطيم أشكال الإنتاج الأصليّة وهجرة الأموال والأدمغة إلى الخارج بحثا عن فرص آمنة للاستثمار.
- تفاقم مشكلة المديونيّة الخارجيّة الأمر الذي أدّى إلى إعادة جدولتها والخضوع لبعض الشروط التعسّفيّة المخلّة بالسيادة والكرامة وانتشار الأنشطة الطفيليّة في الاقتصاد المحليّ كالسمسرة وشركات المناولة والتوكيلات التجاريّة الصرفيّة الأمر الذي أوجد قطاعا ماليّا غير رسميّ إلى جانب البنوك الرسميّة والمؤسّسات الماليّة الأخرى. والأخطر هو صعوبة التحكّم في نشاطاتها وضبطها وتوجيهها نحو تحقيق التنمية والنموّ للاقتصاد الوطنيّ.
- الملكيّة الخاصّة هي أصل الدّاء وسبب البلاء والسبب الأوّل لتنامي الإرهاب والكراهية لأنّها تقوم على الاحتواء ودمج الآخرين وهم هنا الأكثريّة إلى المؤسّسة القائمة أو تهميشهم دون رحمة أو شفقة. وهذا ما يعمّق الفجوة بين الواقع الضّاغط وفسحة الأمل. ويزيد العدوانيّة ويولّد السخط والغضب لدى الأفراد فيصبحون بالتالي مهيّئين للبحث عن بديل.

إذا كانت الصناعة تتضمّن بنية استبداديّة فهذا يرتبط بمقتضيات الشركة الصناعيّة. ويعود لمنطق الرأسماليّة الأنانيّ المتوحّش لأنّ مسؤوليّة هذه الصناعة الموجّهة هي المحافظة على توازن هشّ بين المصالح المتضاربة للجمهور الذي يستهلك منتوجاتها وجيش العمّال الذي تستخدمه والذي لا تدور دواليب الإنتاج إلاّ بعرقه وكدحه وأرباب العمل من أصحاب رؤوس الأموال الذين

بفضلهم تعمل و تنمو. لكنّ ميدان التشريع الاقتصاديّ وقانون العمل هما في الواقع ميدان صراع شرس حول قائمة المصالح التي يتعيّن عليهم تحقيق التوازن بينها.

إنّ معظم المشروعات الكبرى تخضع لمنطق الرأسماليّة. وإنّ السلطة يحتكرها أصحاب رؤوس الأموال والقرارات هي بيد الجمعيّة العامّة للمساهمين. كما أنّ أرباب العمل لا يلينون عندما يتعلّق الأمر بسلطتهم داخل المشروع. إنّ التحليل الاقتصاديّ يقع على مفترق طرق بين الطبيعة والتقنية والمجتمع. فهو يرى أنّ الإرهاب يظهر قبل كلّ شيء تحت مظهر الإكراه والاستغلال والاحتكار ذاك الذي ينجم عن الندرة والملكيّة الخاصة والقوانين الاقتصاديّة الجائرة. إنّه في الغالب يخضع للعبة الجماعات المسيطرة التي تستغلّ لصالحها قوى الطبيعة والتقنية. وهي تختبئ عادة وراء إكراهات اقتصاديّة توصف بالمحتّمة. لقد اعتقد علماء الاقتصاد مرارا أنّ بين هذه القوانين الاقتصاديّة علاقة ضروريّة تنبع من طبيعة الأشياء. وقدّموها على أنّها أمر لا مفرّ منه. فهي تفرض نفسها بكلّ ما تملك الطبيعة من قوّة محتّمة وضروريّة حتى بدأ الاستغلال وكأنّه من صلب هذه القوانين المسمّاة بالطبيعة، وقد فرض على إرادة البشر. وعلى كلّ حال ما كان الكلام ليدور حول الإرهاب بل بالأحرى حول القدر والضرورة.

"إنّنا لنواجه هنا واحدا من أكثر مظاهر المجتمع الصناعيّ المتقدّم مدعاة للأسف: الطابع العقلانيّ للاّعقلانيّة. فهذه الحضارة منتجة، ناجعة، قادرة على زيادة الرفاه وتعميمه وعلى إضفاء صفة الحاجة على ماهو زائد عن الحاجة وعلى تحويل الهدم إلى بناء. وبمقدار ما تحوّل الحضارة القائمة عالم الشيء إلى بعد للجسم والروح الإنسانيّين يصبح مفهوم الاستلاب بالذات إشكاليّا. فالناس يتعرّفون على أنفسهم في بضائعهم ويجدون جوهر روحهم في سيّاراتهم وجهازهم التلفزيونيّ الدقيق الاستقبال وفي بيتهم الأنيق وأدوات طبخهم الحديثة. إنّ الآليّة التي تربط الفرد بمجتمعه قد تبدّلت هي نفسها. والرقابة الاجتماعيّة تحتلّ مكانها في قلب الحاجات الجديدة التي ولّدتها. إنّ الأشكال السائدة من الرقابة الاجتماعيّة هي أشكال تكنولوجيّة بمعنى جديد. ومما لاريب فيه أنّ البنية التقنية وفعاليّة جهاز التدمير والإنتاج قد ساهمتا، في المرحلة الحديثة الراهنة، في إخضاع السكان لتقسيم العمل الحالي. ثم إنّ بعض الأشكال الظاهرة من الإكراه قد واكبت دوما هذا الاندماج. ومن قبيل ذلك فقدان مورد الرزق وتنظيم العدالة والشرطة والقوّات المسلّحة وهي ماتزال تواكبه. ولكنّ الرقابات التقنيّة غدت اليوم تعبيرا عن ذات العقل الذي أصبح خادما لكلّ الجماعات ولكلّ المصالح الاجتماعيّة، بحيث إنّ كلّ تناقض يبدو لاعقلانيّا وكلّ معارضة مستحيلة."[1]

[1] هربارت ماركوز: **الإنسان ذو البعد الواحد**، ترجمة: جورج طرابيشي، دار الآداب، بيروت، الطبعة الثالثة 1988، ص 45.

بدأ وجه الإرهاب الحقيقيّ يلوح في الأفق مع إدراك ظواهر الاستغلال الطبقيّ والتهميش والسيطرة التي تمارسها الجماعات صاحبة الامتيازات. فهو يكمن في التعسّف وفي الظلم الموصوف وفي الاستغلال الصارخ. لقد تحوّل الإنسان إلى بضاعة تباع أعضاؤه بالمزاد العلنيّ مثل أيّ سلعة.

إنّ الإرهاب ناجم عن تجاوز المظاهر الخاصّة للاستهلاك الحدّ الأقصى. وبعبارة أخرى فإنّ الملكيّة الخاصّة اللاّمحدودة هي أصل اندلاع فيروس الإرهاب. "لا تظهر الملكيّة الخاصّة مطلقا على مسرح التاريخ وكأنّها نتيجة للسرقة والعنف بل العكس هو الصحيح "[1] أي أنّ السرقة والإرهاب هي من نتائج إطلاق العنان لقلّة من السكان حتى يسيطروا على معظم موارد الإنتاج ووسائله.

لقد اعتبر علماء الاقتصاد الليبراليّ قانون العرض والطلب آليّة محتومة تحدّد العنصر البشريّ والعمل والأجر. وفسّروا الظواهر الاقتصاديّة بالاعتماد على فرضيّة اليد الخفيّة كأنّها عناية إلهيّة ائتمنت على ضمان توازن الولادات مع الوفيات وفرص العمل مع عدد الأيادي العاملة وعلى تصحيح مستوى الأجور بالمقارنة مع معدّل الإنفاق خاصّة وأنّ هناك تفاوتا بين نموّ السكّان ونموّ وسائل العيش. هكذا فـ "إنّ إنسانا يولد في عالم غير شاغر لا يجد له في وليمة الطبيعة الكبرى مكانا خاصّا به فتأمره الطبيعة بالرحيل وإلاّ تلجأ إلى أن تضع تهديدها موضع التنفيذ." إذا كانت هذه هي التداعيات والأسباب التي أحاطت بظاهرة الإرهاب، فهل يمكن للبشريّة أن تحلم بعالم لا إرهاب فيه؟

3) سبل معالجة الإرهاب:

كيف يمكن أن نواجه الإرهاب مواجهة ديمقراطيّة؟ ما العمل إن كان الإرهاب نفسه بضاعة ديمقراطيّة وكانت الديمقراطيّة أحد الأسباب المؤدّية إلى زرع الإرهاب في العالم؟

إنّ الفكر البشريّ قد اهتدى في هذا العصر بشكل متأخّر إلى المنهج الذي يتيح له تقصّي أصول هذه الظاهرة. وإنّ الضمير الجماعيّ وفّق أخيرا إلى فرص تجعله يتحسّس هذه المشكلة ويبحث لها عن حلول. ولذلك لا بدّ من تسليط الضوء على ميكروفيزياء الإرهاب بالالتزام بمزيد من الواقعيّة في تكوين القيم الإنسانيّة والإسهام في توجيه أهل الفكر إلى اتّخاذ موقف حازم منها مع الاعتراف بصعوبة السيطرة عليها بصورة كاملة وبتعثّر كلّ المحاولات التي سعت لإزالتها جذريّا.

لكنّ الخروج من حالة الحرب المروّعة والوضع المتفجّر وإيقاف ضربات الإرهاب الموجعة ضرورة تقتضيها الطبيعة البشريّة ذاتها. فالعقل يفرض علينا أخلاقيّا أن ننشد السلم

[1] Engels Friedrich , *anti Dühring*, édition Alfred Costes 1932,Tome2, p.32.

والأمن والتعايش لكونها شروطا لتحقيق التطوّر الكامل للاستعدادات الإنسانيّة أو هي وسائل لإعادة التوازن المفقود بين الرّوح والجسد وبين الفكر والمادّة وبين الأخلاق والسياسة. وذلك بإخضاع التاريخ البشريّ للطبيعة الإنسيّة وتفادي وضعهم بشكل معكوس. إنّ تجاوز الإرهاب مرتبط إلى حدّ كبير بإيجاد تدابير كفيلة بأن تجتثّه من جذوره كالحدّ من مظاهر التسلّط والكفّ عن التوسّع الاستعماريّ والعزوف عن التبشير بعولمة ظالمة واختراقيّة وإنهاء مهزلة بلدان المركز وبلدان المحيط واحترام الخصوصيّات القوميّة والثقافات المغايرة وتفتيت المركزيّة الإثنيّة وتطبيق سياسة دوليّة عادلة وتحقيق تطوّر متكافئ بين الدول والشعوب والثقافات وإنصاف جميع الأديان والإيمان بتضامن الأفراد وحسن تعايشهم ضمن منظور ايكولوجيّ ايتيقيّ.

قد يكون العنف المتمثّل في الحرب في بعض الأحيان ضروريّا للدّفاع عن النفس والمحافظة على الأوطان ولتقّدم حركة التاريخ بل لمقاومة العنف غير المشروع ذاته، لأنّ الحقّ دون القوّة ضائع. لكن أمام هذه الضرورة التاريخيّة للعنف يبدو أنّ على الفيلسوف أن يتعالى على الإرهاب ويدين العنف مهما كان شكله بأن يحتمي بصدقيّة الفكر الحرّ وعدالة الفكرة الشاملة لأنّنا عندما نقول نعم للفلسفة فإنّنا نرتضي بحياة العقل ونرفض العنف. فالفلسفة ضدّ العنف واختيارها للخطاب هو اختيار للاّعنف ومناهضة للإرهاب. كما أنّ إرادة التفلسف تبدأ بالاعتراف بالحقيقة والحوار وتتسامى فوق مستوى الواقع وتقيم في عالم القيم الخالصة، إذ لا توجد معرفة بشريّة يمكن أن تؤدّي إلى تبرير الإرهاب بأيّ شكل لأنّ التعارض بين المعرفة والإرهاب هو تعارض مطلق بحيث إذا حضر طرف فإنّه يلغي على الفور حضور الطرف الآخر. فأمام العنف لا يملك الفيلسوف من حيلة سوى الخطاب. فليست غاية المعرفة السلطان ولا توجد علاقة ضروريّة بينها وبين غريزة الموت.

إنّ الإرهاب الذي تعاني منه البشريّة على طول تاريخها ليس إلاّ ناجما عن محدوديّة معرفتها بالوسائل التي تمكنها من التغلّب عليه. لكنّ التحرّر من الإرهاب يقتضي إدراك الحدود التي تفصل بين المعرفة والمصلحة وإيجاد علاقة ضروريّة بين التعليم والتربية وتأسيس مشروع فلسفيّ. يمكّننا من عقلنة الواقع ومن إدراك حدود هذه العقلنة أيضا. إنّ الحوار في إطار ايتيقا النقاش وبلورة الديمقراطيّة الاندماجيّة والفعل التواصليّ في الفضاء العموميّ هو أمر ضروريّ لتجاوز العنف. فعدم القدرة على الحوار وعدم جعل العلاقة التعادليّة المنفتحة منطلق المعرفة والعمل والاعتماد على منطق ثنائيّ إقصائيّ، كلّ هذا من شأنه أن يجعل من المنافس أو المعارض عدوّا مطلقا. فالحوار شرط إمكان قيام سلم دائم بالنسبة للدّول والشعوب. وقد يمنع القيام بالحرب والدمار. وذلك لخضوع الخيار العسكريّ إلى الخيار العقلانيّ وحكمة المنطق.

كما ينبغي أن تقوم الاستراتيجيا العسكريّة على اختيارات عقلانيّة وعلى مراقبة عقلانيّة للاستعمال العنيف باستقلال تامّ عن الأهواء وعن التقييمات المختلفة. ولكن وراء هذه الاستراتيجيا يكمن نموذج للمعرفة يقوم على البحث عن الثبات، والثبات قيمة أخلاقيّة تعني المحافظة على التعايش والدّفاع عن السلم. والسلم ليس لها معنى استراتيجيّ فحسب بل لها معنى أخلاقي كذلك. فهي لا تنفصل عن تحقيق العدل الذي يعني وجود توازن في القوى والحدّ من الاستعمال اللاّمشروع لها.

إذا كانت السلم في حدّ ذاتها قيمة أوّليّة بالقياس إلى العدل، فإنّ العدل يقتضي إضافة الحاجة إلى الحوار وإلى توازن القوى ليتحوّل إلى إنصاف بربط السياسة بالتربية وإدراك حدود استعمال القوّة. إنّ تعثّر الحوار واعتماد منطق الإقصاء يجعل من السلم ممارسة للحرب ولكن بوسائل أخرى. فالسلم ليست استسلاما ولكنّها ليست توقّفا للأنشطة الحربيّة. بل يمكن أن تكون إعدادا لها بطريقة أشمل. فالحرب التي تريد أن تقضي على العدوّ قضاء مبرما والتي تجعل من العدوّ خصما مطلقا لا يمكن أن تؤدي إلى السلم.

هكذا يتّضح أنّ الإرهاب هو نتاج لظروف البيئة الداخليّة والخارجيّة. فهو أكبر الأمراض التي تعاني منها الحياة السياسيّة الدوليّة. ويمكن تفادي ظهوره على مسرح الأحداث والتخلّص منه ومعالجته معالجة حازمة بالقيام بالاستراتيجيّات التالية:

- العزوف عن استخدام العنف المضادّ المتمثّل في عنف الدولة لمواجهة أحداث العنف السياسيّ لأنّ هذا الأسلوب أثبت فشله وزاد من تغذية الكراهية بين الدولة والشعب وعمّق الهوّة بين القمّة والقاعدة وأخّرمشاريع التنمية والتطوير. لذلك لا بدّ من اعتماد أسلوب الحوار والمجادلة والإدماج والتشريك الفعليّ في اتّخاذ القرار والشورى الشعبيّة عن طريق الاستفتاء النزيه.
- الأخذ بأسلوب التعدّديّة السياسيّة والفكريّة والالتزام بالتداول السلميّ على السلطة واعتماد نظام الانتخاب وليس التعيين أوالتوريث أوالوصيّة كقاعدة للمشاركة في تسيير شؤون المجتمع مع احترام قيم الجدارة والكفاءة في تحمّل المسؤوليّات. وذلك بأن تحاول الأنظمة تقوية شرعيّتها من خلال عمل وحدويّ ونبذ النزاعات الانفصاليّة والقطريّة والطائفيّة والمذهبيّة التي تؤدّي إلى التناحر.
- تفكيك بعض الأفكار السياسيّة الشائعة والتخلّي عنها نهائيّا مثل:
  - التمركز على الذات وحبّ الهيمنة.
  - عدم الاعتراف بحقّ الاختلاف في الرّأي وتصوير الآخر على أنّه رمز للشرّ وتصوير الذات كتجسيد للخير.

- اعتبار الإنسان قاصرا وفاقدا الأهليّة السياسيّة ومحتاجا إلى أوصياء لممارسة شؤونه الدنيويّة.
- تبشير البعض بنظريّة المستبدّ العادل واعتبارها أحسن الأفكار التي بلغها العقل السياسيّ العربيّ لحلّ مشاكله.
- النظر إلى التنظّم السياسيّ داخل المؤسّسة الحزبيّة على أنّه تنظّم يشبه العائلة.

- ضرورة التخلّي عن السلفيّة الفكريّة والأصوليّة الإيديولوجيّة ونبذ البراغماتيّة والواقعيّة المقيتة ويطوبيّات الجنّات الموعودة لكونها عقيدة تغذّي الصراع والتقاتل بالتقليل من أهميّة المؤثّرات الخارجيّة في الحياة السياسيّة الداخليّة والتركيز على الدّور المركزيّ الذي تلعبه المؤثّرات الداخليّة والتشجّع على صناعة القرار من خلال إرادة وطنيّة. كما ينبغي تركيز بديل حضاريّ يستمدّ مشروعيّته من قدرته على تجسيد مصالح الأغلبيّة لا بالقول والادّعاء بل بالفعل والعزيمة والعمل الصالح الذي يضعه الناس بيدهم كردّ فعل طبيعيّ على التحدّيات التي تواجهها وتمسّ وجودها القوميّ وكيانها الثقافيّ. وذلك بإعادة صياغة النظريّة السياسيّة انطلاقا من مفاهيم مستمدّة من العالم التكنولوجيّ والبيولوجيّ مرتبطة بالنموذج الديناميكيّ للدولة – الخدمة والذي يرتكز على النظام المفتوح ذاتيّ التنظيم والدّفع الذاتيّ والذي يؤمن بمبادلة السلطات تحت ستار الديمقراطيّة ويعمل على تحقيق الصحّة والتعليم والغذاء للسكّان.

- ضرورة أن يعرف الإنسان كيف يبني لاعنفا ناجعا ضدّ القوى المسيطرة في النظام يكون مشحونا بالمعنى وخاليا من كلّ قسوة تجاه الضحايا والأبرياء. وذلك بالعمل على تدمير مجتمع القمع الذي نعيش فيه بوسائل غير هدّامة وغير عنيفة كفيلة بإنشاء مجتمع لا قمعيّ عبر تحرير الرغبة وإقرار مبدإ اللذّة كدليل للضمير وتعريف العقل مجدّدا بعبارة الحبّ وببناء عقلانيّة جديدة للإشباع يلتقي فيها العقل بالسعادة.

- تفادي نظم التربية التي تساعد الإنسان على تكييف مظاهر العدوانيّة لأنّ التربية تلعب دورا حاسما في حلّ هذه النزاعات. فالأسرة هي أوّل من يفرض الكثير من التضحيات وأوّل من يمارس باستمرار سلطة ضبط للنزاعات العدوانيّة والاندافاعات الجارفة. وذلك بتسهيل ظهور مواقف مبنيّة على التفهّم العفويّ باستبدال الصراع من أجل النفوذ وإرادة الهيمنة بقواعد سلميّة لفرض الذات مثل الرهان واللعب والمنافسة. فإنّه يمكن وضع هذه العدوانيّة الجماعيّة في خدمة الحياة عوض وضعها في خدمة الموت. ويتمّ ذلك من خلال ضبط هذه القوى المتميّزة تحويلا وتصعيدا من خلال توجيه قسم منها ضدّ العالم الخارجيّ والقسم الآخر ضدّ نفسه.

- إنّ ما يجب الانصراف إليه هو تغيير النظام الثقافيّ تغييرا جذريّا وتفكيك الثقافة الآثمة التي تحاصرنا بإفساح المجال أمام الطبقة الناشئة لتعبّر عن القيم التي تحملها. كما ينبغي أن تفسح الثقافة

الرسميّة المجال للثقافة الشعبيّة في نظامها الهيكليّ. وينبغي أن يكون النقد الأساسيّ موجّها ضدّ الثقافة السائدة وأن يدور بالأساس حول المجتمع الاستهلاكيّ والثقافة الاستعراضيّة التي تعيد إنتاج الوضع السائد. وذلك بتحديد الأهداف الإنسانيّة للفعل البشريّ وتجديدها.

- إذا كان الوضع الإنسانيّ يبدو قائما في جوهره على النزاع في جميع أبعاده فينبغي ألاّ نترك المجال لهذا النزاع إلى حدّ أن يتحوّل إلى عنف إرهابيّ بل نعمل على إيجاد وسائط ناجعة تحول دون تدهور النزاع وتقتصر على مواجهة واعية وحرّة يمارسها الخصوم في حوار ينتهي إلى تسوية وتراض بين جميع الأطراف، وأن نسعى إلى بناء نقد إيجابيّ وإرادة إنسانيّة حقيقيّة ومشروع سياسيّ جديد يخدم بدوره الإنسان لأنّ الإنسان لا يسعه أن ينمو إلاّ في كنف مجتمع يسعى بدوره وراء تحقيق مشروع شامل. ولذلك فإنّ مهمّة دولة العناية، لاسيّما في أيّامنا هذه، تقوم على مساعدة الجماعة للتعبير عن المشروع الشامل الذي تعدّ به وعلى السعي وراء تحقيقه.

- إنّ اجتثاث الإرهاب يمرّ عبر التقليل من الضغوط الاجتماعيّة والسياسيّة والأطماع الاستعماريّة التوسّعيّة والاستيطانيّة حتى لا تثار حركات التمرّد أو الاعتراض. فتاريخ البشر يحدّثنا عن تحرّكات عديدة أشعلها تفاقم البؤس الجسديّ والظلم الاجتماعيّ والتدخّل الأجنبيّ مثل الأوضاع التي تمسّ الإنسان في كرامته وتعتدي على مقدّساته وشرفه والتي هي أكثر انفجاريّة وخاصّة عندما يتعلّق الأمر بالأحوال الشخصيّة. "إنّ المعارك الحديثة والمعاصرة ضدّ الاستعمار ومختلف أشكال الامبرياليّة وضدّ السيطرة الاقتصاديّة أوالسياسيّة وضدّ العنصريّة وجميع ضروب التمييز تستمدّ هي أيضا ديناميّتها من المطالبة بكرامة الأفراد والجماعات. وإنّ المسّ من كرامة الإنسان ما إن يحتلّ الوعي حتى يصنّف على أنّه أحد أكثر أوضاع العنف إيلاما لإحساس الانسان."[1] من هنا لابدّ من تمكين الشعوب من حريّة تقرير مصيرها وإعطائها الاستقلال واحترام سيادتها الكاملة على أراضيها والكفّ عن التدخّل السافر في شؤونها الداخليّة والاعتراف بحقّ ثقافتها وخصوصيّتها.

- تنبغي إعادة تعريف السياسة لتصبح ناتجة عن حصيلة العلاقات القائمة بين من يمارسون السلطة ومن يطيعونها. ولتكن السلطة قائمة على الإقناع وليس على الإكراه. هذا لا يعني أنّ الإقناع وحده يكفي إلاّ أنّه جوهريّ. فالضغط للأسف ضروريّ ولكنّه قد يؤدّي إلى الاستبداد. لهذا يمكن أن ننظر إلى المقاومة السلميّة الثقافيّة التي يبديها شعب بأسره على أنّها في الغالب سلاح حاسم لإيقاف عجلة العنف الأعمى. لذلك لابدّ من إعادة بناء ثقافة سياسيّة جديدة تقوم على الديمقراطيّة وتعمل على تحديد السلطات ولا تفرض سيطرة سياسيّة على المجتمع المدنيّ لأنّ

1**المجتمع والعنف**، ترجمة: الياس زحلاوي، نشر مجد، بيروت، ط3، 1993، ص 140.

"السلطة السياسيّة لا تمارس حيال أشياء لا حياة فيها بل حيال بشر يجب أوّلا وقبل كلّ شيء إقناعهم".

- ضرورة التمييز بين النزاع المستحسن والعنف المستهجن، وبين العنف النافع والإرهاب المدمّر وبين الإرهاب المدان والمقاومة المشروعة. "فالعنف هو ضغط جسديّ أو معنويّ ذو طابع فرديّ أو جماعيّ ينزله الإنسان بالإنسان"[1]. أمّا الإرهاب فهو عمل مدبّر ضدّ الغير. وهو نتاج صرف لإيديولوجيا تنشر عبر وسائل الإعلام وسط الشباب همّها الوحيد بثّ الرّعب والتخويف وتحرّض على القتل. وعمليّات الإرهاب هي أنماط العمل العنيف الذي يجد في القمع نفسه فرصة إضافيّة يبرّر بها وجوده.

- المطلوب اليوم بالمعنى الدّقيق للكلمة التفكير بحريّة بالمعنى الدّقيق للكلمة حتى تنشأ ثقافة فلسفيّة جديدة تعيد تأصيل العلاقة العتيقة بين النظريّة والممارسة. وذلك قصد تحرير النظريّة من الممارسات المخجلة والمشوّهة وتحرير الممارسة من النظريّات المسقطة والمعوّقات المذهبيّة حتى لايقع تضليل الممارسة والهيمنة عليها من طرف النظريّة وحتى لا يقع تمييع النظريّة وجعلها تنقلب على نفسها.

خاتمة:

"الفيلسوف هو من يحاول تحليل العلاقات بين التقاليد الفلسفية وأجهزة النظام التشريعي السياسي التي ما تزال سائدة وتبدو في طور التحول وذلك من أجل استخلاص النتائج العملية والفعلية لمثل هذه العلاقات. فالفيلسوف هو من يبحث عن نسق جديد للمعايير وهذا من أجل أن يميز بين الفهم والتبرير. فبإمكان المرء أن يصف وأن يفهم وأن يفسر هذه أو تلك من المسببات التي تؤدي الى الحرب أو الى الإرهاب دون تبريرها أبدا

بل ومع ادانتها ومع محاولة اكتشاف نسق آخر من المسببات..."[2]

تريد كلّ الخطابات المثيرة للشفقة أن تمحو ظاهرة الإرهاب بيد أنّه لا أحد بإمكانه أن يحلم بتدمير أيّة قوّة صارت على هذه الدرجة من الهيمنة. فأسباب الإرهاب لم تتناقص بل تفاقمت وانفجارات العنف تولّدت على نطاق أوسع. وأمام رؤية هذه القوّة العظمى وهي تدمّر نفسها بنفسها وتنتحر على نحو رائع يحسّ بؤساء العالم بابتهاج خارق وسعادة لا توصف. فعندما يكون الوضع محتكرا على هذا النحو من قبل الآلة التكنولوجيّة التي يخدمها فكر ذو بعد واحد فإنّ السبيل الوحيدة المتاحة للآخرين هي التحويل الإرهابيّ لوضعهم الإنسانيّ. إنّ امبراطوريّات العولمة هي التي أوجدت الشروط الذاتيّة والموضوعيّة لتفجّر الإرهاب. وهي ما تلبث أن تسقط في مصيدته بشكل

---

[1] المرجع نفسه، ص 148- 149.

[2] جاك دريدا: **ماذا حدث في حدث 11سبتمبر؟** ترجمة: صفاء فتحي، دار توبقال للنشر، الدار البيضاء، الطبعة الأولى، 2006، ص.ص. 66 - 67.

ميكروفيزيائيّ بشكل لم يتسنّ لها أن تتخلّص من شباكه. ولن يتسنّى لها ذلك إلاّ بالقضاء على أسبابه.

فالإرهاب هو إجراء معاكس عنيف ينحطّ إلى مجرّد فعل تعسّفيّ وهلوسة قتاليّة لعدد من المتشدّدين وكأنّه هذيان مضادّ للخوف الجماعيّ يسعى لطرد الشرّ الناجم عن تعاظم حساسيّة الكراهيّة والحقد إزاء كلّ نظام كليانيّ. علاوة على أنّ المعركة هي إرهاب ضدّ إرهاب. والنتيجة معروفة سلفا أي انهيار رمزيّ لنظام عالميّ جديد بأكمله لأنّ الطاقة التي يغذيها الإرهاب لا يمكن لأيّ قوّة دوليّة أن تضعفها. لقد أصبحت الحرب على الإرهاب حربا عالميّة تقوم في كلّ مكان وتلازم كلّ نظام يتميّز بالسيطرة والهيمنة. وهي ليست صدمة حضارات ولا صراع أديان بل عولمة مندحرة بشكل مستمرّ في صراعها مع نفسها. وهي لا تستهدف تغيير العالم وتحسين أوضاعه بل تسقط في متاهة تجذير حالته المأسويّة بواسطة الاستماتة والتضحية.

تهدف امبراطوريّات العولمة إلى تحقيق النظام العالميّ بالقوّة. وينتهي بها الأمر إلى ارتداد القوّة بالمستوى ذاته من العنف عليها. فالإرهاب هو التيّار الصاعق لهذا الارتداد المنفجر. وهو كالفيروس في كلّ مكان لأنّه لاأخلاقيّ يردّ على عولمة لاأخلاقيّة. ولا يستطيع أيّ أحد أن يفعل أيّ شيء أمامه. فهو قد تمكّن من تأمين توازن الرّعب واللّعب على أرض التحدّي الرمزيّ علاوة على أنّ انتصار أحدهما لا يؤدّي إلى امّحاء الآخر بل على العكس تماما يشعل لهيبه أكثر ويزيد من حماسة ناره.

يضع الإرهاب الموت في الرهان بطريقة هجوميّة فعّالة بعد أن حدس بهشاشة الخصم الهائلة وبضعف نظام وصل إلى حالة قريبة من الكمال. لقد نجح في أن يجعل من الموت سلاحا مطلقا ضدّ نظام حياة يعيش على استبعاد الموت. إنّ النظام العالميّ أضحى في مصيدة الدائرة المفرغة من التبادل المستحيل للموت. فالامبراطوريّة تقوم على عدد صفر من الموت وعلى فرضيّة الحرب المحدودة النظيفة العادلة. بينما الفقراء يتمنّون الموت بنفس القدر الذي يتمنّى به الأغنياء الحياة. وكلّ وسائل الترهيب لا تستطيع الصمود أمام عدوّ جعل من موته سلاح هجوم مضادّ. هكذا يعلن الأغنياء الحزن على موتاهم في حين يجعل الفقراء من موتهم فرحا وعرسا ورهانا شديد الوضوح في معركتهم من أجل الكرامة والاعتراف.

علينا أن ننتبه إلى أنّ إرهابا جديدا قد ولّد شكلا جديدا من الفعل الذي يمارس اللعبة ويستحوذ على قواعدها لكي يتمكّن من التشويش عليها. وهو يراهن على الموت الذي لا يجد ردّا ممكنا. ويستحوذ على كافّة أسلحة القوّة المهيمنة. الموت الرمزيّ هو سلاح حاسم في معركة غير متكافئة القوى. والموت الطوعيّ ليس تضحية غير مجدية بل سلاحا رمزيّا بامتياز لأنّه يضاعف الطاقة المدمّرة إلى ما لا نهاية. وهكذا فإنّ القوّة الرمزيّة تتغلّب على القوّة الحقيقيّة وإرهاب

الفقراء يتحدّى إرهاب الأغنياء ويتفوّق عليه. واستراتيجيّة حب الموت تتفوّق على استراتيجيّة عدد صفر من الموتى. إنّ الإرهاب البيولوجيّ والحرب الجرثوميّة والحلّ النهائيّ والصاعقة النوويّة هي من نمط التحدّي الذي يجسّد الإبادة التامّة. وينتمي إلى منطق التدمير المحض الذي يهدف إلى القضاء على الآخر بإذلاله وجعله يترنّح في عقر داره.

إنّ الأدهى والأمرّ أنّ كلّ أشكال العنف والتشويش الأخرى وكلّ وسائل الاتّصال المعلوم تلعب أدوارا عديدة لصالح الإرهاب وتخدمه بحيث أنّ الإنترنات اليوم تبدو وكأنّها كتابة رقميّة آليّة للإرهاب. إنّ مشهد الإرهاب يؤلّف جزءا من إرهاب المشهد. وكأنّ قدر وسائل الإعلام أن تكرّس الفعل القمعيّ والافتتان اللاّأخلاقيّ به. كما يجسّد المشهد الإرهابيّ مسرح القسوة في أعتى مظاهره. ويجعل من المجزرة المذهلة والخارقة نواة عنف افتراضيّ حقيقيّ. قد يكون أنّنا نعيش شبح الإرهاب نتيجة لغياب التقاطع المحترم بين الذوات وبين الأمم. ولكن لعلّ هذا الاستهتار بالحياة ليس إلاّ نتيجة لوغوس متمركز على نفسه أو متجذّر في الإنسانيّة انطلاقا من مركزيّته وارتباطه باللاّهوت الدينيّ المغلق. هذا اللّوغوس هو من مفرّخي نظريّات التأويل الأحاديّة التي لا تقوم بأيّ انزياحات عن النصوص الأصليّة. إنّ الحرب والإرهاب والحبس والإقصاء والتعذيب وكلّ أشكال الإعدام البشريّ ممارسات ناتجة عن عدم دخول الفكر في النقد العلميّ التاريخيّ وفي مساءلة الحقّ العالميّ. وإنّ الاستبداد خاصيّة إرهابيّة لدعاة النص المتعالي على واقع البشر والتاريخ. فالجدار العازل في فلسطين مثلا هو منع للتعامل الشعريّ مع الوجود وامتناع عن التأويل السرديّ للهويّة الإنسانيّة. لذلك نذهب إلى أنّ مفهوم الاستقلاليّة والسيادة لا يعنيان استبداد الفرد الغربيّ، بل استئناف رحلة التقهقر نحو المصير المحتوم. إنّ الحقل الممكن المفتوح الآن خلف حقل الإرهاب المتصاعد هو حقل التأويل اللاّمتناهي وهو لذلك استشراف لطرق بديلة في الحياة وإمكانيّات رحبة في الوجود. قد يكون أيضا أنّنا نحتاج إلى التأويل كافتراض للمختلف والعزم على الوجود بغير تحفّظ وعلى الاحترام بما هو معاودة للمختلف. وعندما نخوض مسألة التأويل فإنّنا نقتحم دائرة جديدة وندخل إلى مساحة ايكولوجيّة فكريّة تسمح بالحياة للجميع. وفي تلك اللحظة لا يهمّنا فيها صدقيّة الفكر بقدرما تهمّنا قداسة الحياة بالنسبة إلى الجميع.

يمكن أن نستخلص من هذا التشخيص الرهانات والأفكار الأساسيّة التالية:

- إنّ الإرهاب ينغرس في أعماق الطبيعة الإنسانيّة نفسها وفي الهيكل البنيويّ للدولة الشموليّة حيث يوجد في حالة كمون في شكل غريزة عدوانيّة.
- إنّ ثقافة مجتمع معيّن عندما تتعرّض للتهديد فإنّها تمارس ضغطا ما قد يقبل به الفرد كأمر طبيعيّ. ولكنّه قد يتحوّل إلى إرهاب فيُحدِث لديه ردود أفعال عنيفة.

- إنّ فترات الانتقالات والمنعطفات التاريخيّة التي تشهدها الحضارات وتمرّ بها الثقافات تتخلّلها ظواهر غليان وانصهار واضطراب. وقد يكون العنف الإرهابيّ هو أكثر تجلّياتها حدّة.
- إنّ المجتمعات الصناعيّة المتقدّمة تبدو مشحونة بقدرة فريدة على إحداث العنف وإنتاج الإرهاب والجريمة المنظّمة. وذلك لما أدّى إليه تقدّم التكنولوجيا والتنافس الاقتصاديّ من تحوّلات سريعة أجهزت على بنى التوازنات القديمة.
- العنف هو جملة من الضغوط التي تحلّ بالإنسان. ولكن لابدّ من فصل فعل العنف عن سائر أشكال الضغط والإكراه لأنّه يطلق على القوّة التي تهاجم مباشرة شخص الآخرين وخيراتهم (أفراد أو جماعات) بقصد السيطرة عليهم بواسطة الموت والتدمير والإخضاع. على هذا النّحو يمكن أن نعرّفه بأنّه تطاول على الإنسان وعلى حقّه الذي لا يمسّ في الوجود وفي الحريّة، لا ينسجم مع طبيعة الإنسان العاقلة التي تفضّل الكلام والحوار والتواصل.
- ضرورة التمييز بين العنف والإرهاب وبين الإرهاب الأعمى وبين المقاومة الشريفة وبين النزاعات المقبولة الخالية من العنف والنزاعات المدمّرة التي تؤدّي إلى تكوّن بؤر متفجّرة وأوضاع ملتهبة يعشّش فيها الإرهاب وينمو مثل الاستعمار والحرب الأهليّة البغيضة والعدوان والاستيطان والتمييز العنصريّ المذهبيّ والعرقيّ والثقافيّ.
- لا يشكّل الإرهاب ظاهرة استثنائيّة وعارضة بل يدخل في صلب وجودنا الفرديّ والاجتماعيّ، تتنوّع أشكاله المفرطة والعنيفة وتبلغ حدّا يصبح معه من العبث الحلم بإمكانيّة القضاء عليه.
- تعدّد المواقف حيال الإرهاب دليل على أنّنا نواجه معضلة كبرى وأزمة خانقة وكأنّ الإنسانيّة تخوض اليوم معركة جماعيّة من أجل السيطرة على الكون وعلى الصيرورة الاجتماعيّة. وأشكال هذه المعركة تختلف باختلاف التصوّرات. إنّ الإرهاب هو واحد من المحرّمات الكبرى التي يصعب التأمّل فيها بشيء من المسافة النقديّة والمعقوليّة لأنّه لا يمكن تعريفه بعناصر موضوعيّة ولأنّه لا يقوم أيّ عنف إلاّ بقدر ما تقوم ذات بشريّة في مصدره.
- لا يمكن أن نبرّرالإرهاب بأيّ تسويغ. ولكن من الممكن أخلاقيّا وقانونيّا التشريع لحقّ لكلّ إنسان مظلوم أو شعب مقهور في المقاو، لأنّ تبرير الإرهاب بواسطة غايته الثوريّة سوف يجد نفسه مسخّرا لخدمة إيديولوجيّات عنصريّة وشموليّة.

- ثمّة إجماع على الخلفيّة اللامعقولة للإرهاب وضرورة كونيّة تقوم بإدانته وشجبه. فالعنف المدمّر ليس موقد التاريخ بل هو العدوّ الألدّ والشرّ الجذريّ الذي يهدّد الحياة الكريمة. ولذلك يجب مقاومته بكلّ الوسائل المتاحة. لكن أين هي الدولة العادلة والإنسان الراشد والثقافة المنفتحة والتربية الخلاّقة التي تمنع اندلاع موجات الإرهاب مجدّدا؟

الفصل الرابع:

العولمة: محور الخير أم امبراطوريّة الشرّ؟

"يروي القديس أوغسطين حكاية قرصان وقع بين يدي الإسكندر العظيم. وحين يسأله الإسكندر: كيف تجرؤ على ممارسة المضايقات في البحر؟ يجيبه القرصان قائلا: كيف تجرؤ على مضايقة العالم بأسره؟ لأنّني أفعلها بسفينة صغيرة فقط يقال بأنّني لصّ؟ وحين تفعلها بأسطول كبير يقال بأنّك إمبراطور"[1]

[1] نعوم شومسكي: **قراصنة وأباطرة**، ترجمة محمود برهوم، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، بيروت، الطبعة الأولى، 1991، ص 09.

استهلال:

صورة العولمة اليوم في العالم هي هذه بالضبط: أصل البلاء والوجه الأقصى من الماهية الروحيّة للشرّ بالنسبة إلى العصر الراهن. وهي بالتالي ليست مجرّد جهاز لدولة كليانيّة متحكّمة تَزَيَّت بلباس الديمقراطيّة الليبراليّة. وأشهرت حقّها المعولم في رعاية الأقليّات والدّفاع عن حقوق الإنسان والحيوان في كلّ حدب وصوب. وذلك للمحافظة على أمنها القوميّ ولو كان على المريخ، بل هي آلة الحرب المترحّلة والجوهر الحربيّ للعرق النقيّ المتفوّق. الشرّ الجذريّ هو الجواب الهيجليّ عن سؤال: ماهو الأصل الروحيّ لأمريكا؟ والحرب التدميريّة المبيدة للسّاكن الأصليّ بتوخّي أسلوب الأرض المحروقة هي صنو هذا الجواب.

إنّ ما يبعث على الحيرة ويثير الاستغراب ليس تصنيف أمريكا من قبل المناوئين لها ضمن محور الشرّ. فهذا الأمر هو ما لا يختلف حوله عاقلان. بل نظر بعض المسترزقين المرتزقة المتسوّلين في السياسة إليها على أنّها الأقدر على توفير الأمن للشعوب الصغيرة النامية وفرض الديمقراطيّات على الأنظمة الشموليّة والدكتاتوريّات. وذلك بالضغط على الحكّام وتقييد مؤسّساتهم القمعيّة عند عتبات المقدّس الدنيويّ والحرمات. كما أنّها الأقدر على نشر روح التحضّر والحاجة إلى التحرّر. وذلك لتبشيرها بالرخاء الماديّ والرفاهيّة الاستهلاكيّة والتقدّم التكنولوجيّ للجميع.

هذا الشيء الهامّ الواضح للعيان وهذا الأمر الجلل يدعونا إلى طرح التساؤلات التالية:

لماذا يصنّفها المناهضون لها ضمن محور الشرّ؟ ألا تستحقّ أن تكون ضمن محور الخير طالما أنّها راعية السلام في المعمورة وتمنع الدول المارقة من امتلاك الأسلحة المحظورة وتضع حدودا وضوابطا على عمليّة التسابق نحو امتلاك القنبلة النوويّة؟ لكن قبل ذلك ما نعني بالخير؟ وما المقصود بالشرّ؟ وماهي المساحات التي يغطّيها هذان المفهومان؟ وماهي الحدود الفاصلة بينهما؟ وهل هناك تصوّر أمريكيّ مخصوص للخير والشرّ؟ أليس الشرّ الذي لا خير فيه والخير الذي لا شرّ فيه هما أمران ممتنعان؟ ألا يحصل الخير المطلق من امتزاج الشرّ الكثير مع الخير القليل؟ كيف يلزم القيام بشرّ قليل من أجل تحقيق خير كثير؟ ألا يحصل شرّ كثير لو ترك الخير الكثير من أجل شرّ قليل؟ ثم كم من المآسي والشرور تعاني منها البشريّة اليوم في العالم ؟

ما سبب وجودها؟ وكيف نفسّر سرعة انتشارها؟ أليست العولمة هي مصدر هذه المآسي والانتهاكات والحروب أم أن نحن الذين سهّلنا مثل هذه الحال المزرية بسب الأمركة والتأمرك؟ ولو افترضنا أنّ أمريكا تفكّكت وفقدت معالم المنعة والقوّة وربيبتها إسرائيل أزيلت وأبيدت؛ فهل سينتهي الشرّ وتتوقّف الحرب أم أنّها ستعمد إلى تلطيف استخدامها للعنف وتهذيب أشكال تدخّلها في شؤون الآخرين حتى تُحكِم سيطرتها على الكون بطريقة ناعمة وهادئة؟

إنّ ماهو إشكاليّ ويسبّب معضلة للفكر الحاذق هو: كيف يمكن التوفيق على مستوى العقل والوجدان بين وجود أمريكا كأصل روحيّ للشرّ الجذريّ ووجود إله خالق رحيم وعلى كلّ شيء قدير؟ فإمّا أن يوجد الإله الطيّب ويعمّ الخير والصلاح في الأرض وبالتالي تغرب الشمس بالشرّ الصهيو- أمريكيّ أو أن توجد أمريكا وتغرب الآلهة وتتحوّل هي نفسها إلى إله ويصبح حكّامها أرباب الأرض؟

ما نراهن عليه هو تفادي أن يكون الموت هو الطريقة الوحيدة للساكن الأصليّ للتواجد في العالم والعزوف عن استعماله كطريقة قصوى في الحرب. فنحن أمّة لا يجوز لها أن تقاتلهم بموتها بل بصنعها لمسالك حياتها واستزادة وجودها.

تنقسم خطة البحث إلى أربع لحظات:

- الحفر في تضاريس مفهوم الخير وشعابه الوعرة ومتاهاته المضلّلة وطرق استعمالاته غير البريئة.
- التنقيب عن مداخل مفهوم الشرّ ومخارجه والإحاطة بسياقاته وضمنيّاته وفرضيّاته المسبقة.
- التفتيش عن المنزلة التي تليق بأمريكا بين هذين المفهومين والتعرّف على المشكلات الكبرى التي تسبّبها للنّوع البشريّ.
- إن كانت أمريكا هي طليعة الانحطاط فما العمل لمواجهة هذا المأزق؟ وهل نقدر على وضع برنامج متماسك للخروج من الأمركة؟

1- في مفهوم الخير في حدّ ذاته:

" **الخير**: يقال عن كلّ فعل يكون موضوع رضى أو موافقة داخل أيّ نظام غائيّ... أمّا على المستوى النسبيّ فالخير هو كلّ فعل يكون نافعا لهدف معطى ولوجود معيّن... **الخير الأسمى**: هو الخير بامتياز، فهو الخير الوحيد بالنسبة إلى ذاته بينما الآخرون هم مجرّد وسائل بالنسبة إليه."[1]

عندما يحصل خلاف بين البشر في شأن مفهوم الخير فإنّ التوتّر يبرز في صميم الفكر ذاته. ويخترق القلق حصنه المنيع خصوصا أنّ هذا المفهوم هو حجر الزاوية التي يشيّد عليها البناء الأخلاقيّ والسياسيّ والحقوقيّ. وهو كذلك القسطاس المستقيم والمعيار الدقيق الذي نحكم من خلاله ونزن به أعمال الناس وأفعال الحكّام في كلّ عصر.

[1] André Lalande: *vocabulaire technique et critique de la philosophie*, PUF, 2ed, 1992, p112.

إنّ ما يعلي من قيمة هذا المفهوم أنّه غاية لا تدرك بسهولة. فالجميع يرونه ويستحسنونه. ولكنّهم لا يتوانون عن إتيان الأرذل وارتكاب الأسوإ. فإذا كان الجميع يعرف الخير معرفة بديهيّة فطريّة، لماذا،إذن، يسقطون في حبائل الشرّ؟ ألا تكون معرفة قيمة ما كافية لاحترامها وتطبيقها؟

كما أنّ ما يراه البعض خيرا يراه البعض الآخر شرّا. وحتى الخيرات الحاصلة عن طريق الصدفة فإنّها لا تعدو أن تكون مثيرا للحسد. أضف إلى ذلك أنّ القيام بالشرّ دونما جهد وبصورة طبيعيّة وحتميّة هو أمر في المتناول. أمّا القيام بالخير فيتطلّب رَوِيّة وتصميما وإرادة. فهو نتاج فنّ من الفنون المكابِدة والمجاهِدة. ولذلك يتفطّن الإنسان بعد فوات الأوان وبعد أن أفنى عمره في فعل الشرّ إلى أنّه كان بالإمكان أن يستغلّ حياته في عمل الخير لأنّ الله منحه الحريّة لكي يؤدّي مثل هذا الدور والضمير لكي يريده والعقل لكي يختاره.

بيد أنّ كلّ الأشياء تبدو حسنة بمجرّد خروجها من يد الله عزّ وجلّ. ولكنّها ما تلبث أن تَفسُد بانتقالها إلى حوزة الإنسان. وعندما نحاول نقد كلّ ما صنعه البشر من حضارة وتقنية وتقدّم وإنجازات ماديّة ضخمة وهائلة فإنّ ما سيتبقّى بعد ذلك سيكون هو عين الخير. لذلك يقول كانط: "يبدأ تاريخ الطبيعة بالخير لأنّها من صنع الإله ويبدأ تاريخ الحريّة بالشرّ لأنّها من صنع الإنسان.." حريّ بنا إذن أن نميّز بين الخير النسبيّ الذي يظهر في مرحلة ويختفي في أخرى وبين مفهوم الخير في حدّ ذاته كقيمة مطلقة لأنّ الخير لا يشير إلى صفة إيجابيّة ملصقة بالأشياء بل هو مجرّد نمط من أنماط الذوق أو المعنى الذي ننتجه لكي نقارن الأشياء والأفعال بعضها ببعض.

إنّ ماهو في مقدورنا فقط هو تقسيم الخير إلى عدّة أصناف إذ هناك الخير الطبيعيّ المحسوس مثل الصحّة والثروة والابتهاج. وهناك أيضا الخير الخلقيّ مثل السعادة والحكمة والسكينة. ولعلّ الخير الخلقيّ هو الأعظم والأسمى لأنّه هو الوجود الذي ليس لذاته حدّ ولا لكماله نهاية ولأنّه ما يشتاقه كلّ شيء، وليس فحسب مجرّد شيء نافع ومفيد تتحقّق به كمالات الأشياء. فإذا كان الخير النسبيّ هو أن يجد كلّ شيء كمالاته اللاّئقة وأن يكون خيرا عند بعض وشرّا عند بعض آخر فإنّ الخير الأسمى هو الذي يكون مرغوبا فيه من قبل كلّ إنسان ولا يكون شرّا أبدا عند أيّ إنسان.

يقول ديكارت: "الخير الأسمى هو بالتأكيد الشيء الذي نضعه هدفا لكلّ أعمالنا والانبساط الروحيّ المتولّد عنه والذي نسعى إليه هو غايتنا." لكن ما العمل عندما تواجهنا هذه المفارقة: إذا بحثنا عن الخير كما عرفناه فلن نجده في الواقع وإنّما نجد الشرّ من غير أن نبحث عنه؟ ألا ننخدع عندما يغرينا الشرّ بظهوره في ثوب الخير فيغيب عنّا الشرّ الأعظم الذي سيعقبه؟

2- في مفهوم الشرّ في حدّ ذاته:

"الشر: تصوّر كونيّ عن التقييم الساخط يصلح لتمييز كلّ فعل يؤول إلى إخفاق وأيضا عدم موافقة داخل أيّ نظام غائيّ... إنّه كلّ فعل يكون موضوع عدم رضى وتوبيخ أيّ كلّما تملك الإرادة الحقّ المشروع لمناقضته وتغييره إن أمكن." [1]

الشرّ هو من المعاني المشتركة المتداولة المتعدّدة الدلالات والعصيّة على التحديد. وذلك لكثافة حضوره في التجارب اليوميّة والتصاقه البارز بالمجال الدنيويّ والحسيّ وتواجده المتعثّر في المجال الفلسفيّ والعلميّ. ولعلّ ظهوره الأشدّ هو ذلك الذي يسطع في المجال السياسيّ خاصة وأنّ هذا المجال برمّته هو مجال العنف والتسلّط والإكراه.

يدلّ المعنى العامّ للشرّ على كلّ فعل يكون موضوع استهجان أو لوم بحيث يكون للإرادة البشريّة الحقّ المشروع في معارضته والتنديد به. وعندما يقوم به الإنسان فردا أو جماعة يكون عرضة للتوبيخ والتأنيب وللشرّ في مقابل الخير. فإذا كان الخير يطلق على الوجود والكمال والجمال والاتّساق فإنّ الشرّ يطلق على العدم أو على النقصان وكلّ حرمان من تحقيق الكمال. يتأصّل الشرّ في نقص الإنسان عموما وفي انفعالاته السلبيّة ونفسه الأمّارة بالسوء وطبيعته الهشّة.

يقول ابن سينا في هذا المجال: "اعلم أنّ الشرّ على وجوه فيقال شرّ لمثل النقص الذي هو الجهل والضعف والتشويه في الخلقة. ويقال شرّ لما هو مثل الألم والغمّ. ويقال شرّ للأفعال المذمومة ولمبادئها من الأخلاق ولنقصان كلّ شيء عن كماله وفقدانه ما من شأنه أن يكون له."

من البيّن إذن أنّ الشرّ يفهم بمعان ثلاثة:

- شرّ ميتافيزيقيّ هو مجرّد النقص والحرمان.
- شرّ فيزيائيّ هو الألم والعذاب.
- شرّ أخلاقيّ يتمثّل في الخطيئة وارتكاب المنكرات والأفعال المشينة.

في هذا الإطار يقول السهروورديّ في اللمحة الخامسة من المورد الرابع "المبادئ والغايات" ما نصّه: "الشرّ لا ذات له بل هو عدم ذات أو عدم كمال الذات. وما يوجد شرّا فإنّما هو لإفضائه إلى عدم ما، إذ لو كان موجودا ما فوّت شيئا على غيره. فليس شرّا لغيره ولا لنفسه."

فهل الشرّ هو كلّ ما يضادّ الخير أم يمكن أن يكون طريقا مؤدّية إليه؟ هل يعود إلى ماهو عقليّ نفسيّ أم إلى ماهو خارجيّ جسمانيّ؟ هل هو طبيعيّ فطريّ أم أخلاقيّ مكتسب؟ هل هو متوقّف على الإرادة أم على العقل؟ أيّة طبيعة نفسيّة للشرّ: هل هو الألم أم الميل إلى الألم وإيذاء

[1] Ibid, pp, 589/590.

الآخر؟ ماهي حقيقته النهائيّة: هل هو إيجابي أم مجرّد سلب لواقع الخير؟ أهو أمر ظاهريّ فحسب أم أنّه أمر ناقص في المطلق؟ ماهي الأحوال التي يمكن فيها التغلّب على الشرّ وتحصيل الخير؟ كيف تتحوّل إمبراطوريّة بأسرها إلى جذر مشترك وأصل روحيّ لإنتاج الشرّ الجذريّ؟

3- العولمة: امبراطوريّة الشرّ:

"الولايات المتّحدة الأمريكية هي تنظيم إنتاجيّ تضبطه نفس العقليّة التكنولوجيّة والتجاريّة حيث يشترك الجميع في غاية واحدة وهي النموّ الكميّ لوسائل الرفاه. أمّا الهويّة الثقافيّة والروحيّة فهي مسألة خاصّة وفرديّة بشكل حازم لا شأن لها في آليّة عمل هذا التنظيم ولا تتدخّل فيه..."[1]

تصوّرات الثقافات للوجود عديدة. ولكنّها تتّفق حول نقطة واحدة وهي وجود الشرّ في العالم. فسواء اعتقدنا أنّ الوجود بما هو موجود شرّ مطلق متحالف مع الفوضى والاضطراب أم صدّقنا انقسام الآلهة إلى آلهة خير وآلهة شرّ وقلنا بأزليّة الصراع بينهما فإنّنا ننتهي إلى إقرار بهشاشة الطبيعة الإنسيّة من جهة محدوديّتها وتناهيها وتكوّن النوع الآدميّ من غرائز وأهواء أي أنّ طبيعة مضادّة للخير تقوده إلى ارتكاب الحماقات والأخطاء ممّا يجبره على طلب استرضاء الآلهة بتقديم القرابين والأضاحي حتى لا تصيبه بالشرّ والنوازل وتسدّده خطاه نحو فعل الخير لنفسه وللآخرين حتى يحقّق لنفسه الصلاح والنجاة.

من المعلوم أنّ أمريكا حاربت أفكار الشيوعيّة حول العدالة الاجتماعيّة والملكيّة العامّة بمفاهيم العالم الحرّ والملكيّة الخاصّة والتعدّديّة الحزبيّة. وتحدّثت بالتالي عن الإرهاب الأحمر. والآن نراها تحارب الإسلام باسم التنوير وحريّة المرأة والإصلاح الديمقراطيّ وحقوق الإنسان. وتتحدّث عن نهاية التاريخ وصدام الحضارات وحرب الأديان. وتعولم الخوف من الإسلام Islamo_phobie رغم أنّ هذا الدين هو دين العقل والتسامح والحوار. يقول جلال أمين في هذا الموضوع: "من الواضح أنّ الإرهاب الإسلامي قد حلّ محلّ الإرهاب الشيوعيّ في تخويف الناس والحكومات. ويلاحظ هنا أيضا أنّ عمليّة من التمييع المتعمّد والخلط بين الظواهر المختلفة تحدث هنا أيضا فيما يتعلّق بالإسلام كما حدث من قبل فيما يتعلّق بالشيوعيّة. فالآن يوصف كلّ شيء يتعلّق بالدين الإسلامي بالإرهاب كما كان يوصف كلّ شيء يتعلّق بالعدالة الاجتماعيّة بالشيوعيّة".[2]

لمّا كانت أمريكا هي التي جعلت هيئة الأمم المتّحدة في خدمة الأمن القوميّ للولايات المتّحدة ووظّفت صندوق النقد الدوليّ لنهب الاقتصاد العالميّ وتخريبه لا للتنمية والتعمير

[1] روجي غارودي: **الولايات المتّحدة طليعة الانحطاط**، ترجمة: مروان حمودي، دار الكاتب، دمشق، 1998، الفصل الثالث.
[2] جلال أمين: **عولمة القهر**، دار الشروق، الطبعة الثانية، القاهرة، 2005، ص20.

وأرسلت الأساطيل الحربيّة للدفاع عن المصالح الحيويّة للشركات المتعدّدة الجنسيّات وتأمين الينابيع الرئيسيّة للموارد الطبيعيّة والبشريّة للإمبراطوريّة الاستعماريّة، ولمّا كانت هي نفسها التي زعزعت الاستقرار في العالم بمداومتها على رفع الفيتو ضدّ كلّ القرارات التي تدين الكيان الصهيونيّ الغاصب وتنصف العرب وكلّ الشعوب المظلومة وغذّت الانقسامات وساعدت كلّ النزعات الانفصاليّة وشجّعت التطرّف والتشدّد باسم مقاومة الشيوعيّة وسمحت بعودة المكبوت وأشعلت نيران الحروب في كلّ الرّقاع وأقامت المعتقلات والمحتشدات التي لا يمكن نعتها وتصنيفها حتى ضمن القانون الدوليّ للحروب مثل سجن "غوانتنامو" و "أبو غريب" و "باغرام"، فإنه يجوز لنا أن ننعتها بأنّها آلهة الشرّ ومصدر إرهاب الدولة العظمى ورأس الأفعى. "وواضح أنّ مراكز الأبحاث في الغرب والولايات المتّحدة مازالت تفكّر وكأنّها مازالت في أجواء الحرب الباردة؛ موضوعاتها نفس الموضوعات القديمة مثل العنف، الإرهاب، الصراع، الحرب. مازالت الذهنيّة في عصر الحرب الباردة. ولم تحاول مدّ النظر إلى الأمام بعد الاعتراف المتبادل بين الفلسطينيّين والإسرائيليّين وبعد التسليم بحقّ الفلسطينيّين في إقامة دولتهم المستقلّة وعاصمتها القدس. ولقد رضي العالم كلّه بخارطة الطريق كدليل ومؤشّر على طريق السلام. لم تتناول الأبحاث موضوعات مستقبليّة مثل آفاق السلام، طرق السلام، شروط السلام، العيش المشترك، التنمية المشتركة، استثمار الموارد، المياه، الطاقة، العمالة."[1]

بيد أنّ السؤال الذي يطرح نفسه هو الآتي: لماذا تحوّلت هذه الدولة الناشئة التي رفعت لواء السلام بعد الحرب العالميّة الثانية إلى مصدر رئيسيّ لكلّ هذا البلاء والحروب التي تصيب دول العالم دون أن يكون لها أيّ ذنب ولا اختيار؟

"في الولايات المتّحدة كما في غيرها من الدول يجري تصميم السياسة الخارجيّة وتنفيذها بواسطة مجموعات صغيرة تستمدّ قوّتها من المصادر المحلّية. وهي في نمط رأسماليّة الدولة الذي نسير عليه تستمدّ تلك القوّة عبر سيطرتها على الاقتصاد المحليّ بما في ذلك قطاع الدولة العسكريّ. وتكشف دراسة بعد أخرى أنّ المناصب الاستشاريّة ومناصب اتّخاذ القرار المتعلّقة بالشؤون الدوليّة تتركّز بشدّة في أيدي ممثّلي الشركات الرئيسيّة والبنوك ودور الاستثمار وبعض المؤسّسات الحقوقيّة التي تدعم مصالح الشركات والمثقّفين التكنوقراطيّين ذوي الاتّجاهات السياسيّة الذين يرعون مصالح أولئك الذين يملكون المؤسّسات الأساسيّة في المجتمع المحليّ

[1] حسن حنفي مقال: **الإرهاب .. الإرهاب**، جريدة الزمان، العدد، 2233، التاريخ 2005/10/08.

والإمبراطوريّة الخاصّة التي تتحكّم بمعظم جوانب معيشتنا مع تظاهر ضئيل بمسؤوليّتها أمام الشعب حتى دون الالتفات إلى السيطرة الديمقراطيّة"[1].

لقد أصبحت أمريكا في نهاية الحرب العالميّة الثانية مالكة لنصف ثروات العالم. بينما كانت خسارتها البشريّة والعسكريّة متواضعة بالمقارنة مع شعوب العالم الأخرى. ولهذا فقد تحوّلت في لمح البصر من دائن إلى مدين رئيسيّ خاصّة بعد ما اصطلح على تسميته بـ **مشروع مارشال**. إنّ الموضوع الأساسيّ للسياسة الأمريكيّة بعد انهيار المعسكر الشيوعيّ في نموذجه الأوربيّ الشرقيّ هو وضع اليد على البلدان النامية ومواجهة خطر القوميّة للوصول إلى الأسواق والموارد الأوّليّة في المناطق البعيدة.

وما يعزّز رأينا أنّ كلّ الدول والشعوب والأحزاب في العالم تتسابق لإرضاء هذا الإله بالحمد والشكر حينا وبإظهار الطاعة والولاء أحيانا أخرى. بل إنّ بعض الأنظمة والتجمّعات والأحلاف تهرول نحو هذا التنّين العظيم وتقدّم له كلّ أشكال الولاء والطاعة وكلّ أشكال القرابين والأضاحي بما في ذلك مدّخرات أوطانها من ثروات وحقوق شعوبها وقيم ثقافاتها ومبادئ تقاليدها من أجل استرضائه حتى تتجنّب شرّه وأذاه.

لقد جعلت أمريكا العلم ينقلب إلى علمويّة ومن التقنية تتحنّط إلى تكنوقراط ومن السياسة تنحرف نحو ميكيافليّة مقيتة ومن وحدانيّة السوق تتوسّع إلى عولمة جديدة لابدّ من فرضها على الكون بقوّة الإعلام والضغط السياسيّ والسلاح. فقادة أمريكا يتوهّمون أنّهم سادة العالم أرضا وبحرا وجوّا رغم أنّه ليس لهم أيّ مشروع إنسانيّ مستقبليّ. بل إنّهم يراهنون على التسلّح للتخويف ومنع صعود عمالقة جدد. ويستمدّون قوّتهم من تقنية ضغط الزرّ ومن جيشهم الذي يطمح دائما إلى خوض حروب يكون فيها الهلاك إلى حدّ الصفر بتدخّله في الحياة السياسيّة وامتلاك سلطة القرار في الدولة تحرّكه إيديولوجيا فكتوريّة إنجيليّة محافظة استعمارية لا تقلّ وحشيّة عن النازيّة. "إنّ السياسة الأمريكيّة ساهمت ماديّا في إبقاء حالة المجابهة العسكريّة وهي تستند إلى فرضيّات عرقيّة واضحة لن يتمّ التساهل إزاءها لو أعلنت على الملإ."[2]

تتبنّى الولايات المتّحدة عقيدة ليبراليّة تؤمن بالفردانيّة والحريّة. بيد أنّ هذه الحريّة حريّة سلبيّة وليست إيجابيّة مطلقا. فقد أنتجت الرّعب وجسّدت ضراوة التدمير كأحسن ما يكون لأنّه: "عندما ينظر الفكر التمثّليّ إلى هذا الجانب بذاته على أنّه حريّة ويتمسّك به فإنّنا يكون لدينا الحريّة السلبيّة أو الحريّة على نحو ما يتصوّر الفهم. إنّها حريّة الفراغ التي تصل إلى مرتبة

---

[1] نعوم شومسكي: **حقوق الإنسان والسياسة الخارجيّة الأمريكيّة**، ترجمة: عمر الأيّوبي، مؤسّسة الأبحاث العربيّة، بيروت، الطبعة الأولى، 1984، ص 22/21.

[2] نعوم شومسكي: **قراصنة وأباطرة**، ترجمة: محمود برهوم، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، بيروت، الطبعة الأولى، 1991، ص 23.

الهوى وتتّخذ شكلا واقعيّا في العالم. في حين أنّها إذا ما ظلّت نظريّة فإنّها تتّخذ شكلا دينيّا كما هي الحال في تعصّب الهنود للتأمّل الخالص. لكنّها عندما تتحوّل إلى الممارسة والتطبيق الفعليّ فإنّها تتّخذ من الدين والسياسة شكل التعصّب للهدم والتدمير؛ هدم كلّ النظم الاجتماعيّة القائمة وإبعاد الأفراد الذين يشتبه في ميولهم لنظام اجتماعيّ آخر وتدمير كلّ منظّمة تحاول أن تظهر من جديد من بين الأطلال. إنّ هذه الإرادة السلبيّة لا تشعر بوجودها إلاّ وهي تدمّر شيئا ما وهي تتخيّل بالطبع أنّها تريد حالة وضعيّة إيجابيّة للأمور كحالة المساواة الشاملة أو الحياة الدينيّة الكليّة. ولكنّها لاتريد في الواقع أن يتحقّق ذلك بطريقة وضعيّة إيجابيّة... وبالتالي فإنّ ما تتّجه الحريّة السلبيّة إلى إرادته لا يمكن أن يكون شيئا في ذاته على الإطلاق بل يكون فكرة مجرّدة لا يمكن لها أن تحقّق سوى ضراوة التدمير..."[1]

ماهو لافت للنظر أنّ الإدارة الأمريكيّة تخضع لثلاثة لوبيّات:

- اللوبي اليهوديّ: وهي دائرة ضغط دينيّة غايتها دعم الكيان الصهيونيّ دون حدود.
- اللوبي العسكريّ: ويتكوّن من مجموعة من الضبّاط المتقاعدين الذين كوّنوا شركات تجاريّة ومراكز دراسات استراتيجيّة ودخلوا إلى الحياة السياسيّة بعقليّة السلاح والتخطيط العسكريّ.
- اللوبي الاقتصاديّ: ويتكوّن من مجموعة من رجال المال الذين لا مطمح لهم غير تحقيق المزيد من الربح والثروة ولو على حساب القيم والقوانين والأجساد البشريّة.

لقد اتّسعت الدراما التي تسبّبها أمريكا للنوع البشريّ بحيث عمّمت الفوضى على الكوكب الأرضيّ برمّته. كما أنّ المأساة والجحيم والفقر هي البضائع المعدّة للتصدير تعبر القارات زاحفة من العالم المتقدّم نحو العالم النّامي. إنّ هذه الحملة الأمريكيّة تتمّ تحت يافطة: وحدانيّة السوق. وتجعل من حقوق الإنسان والديمقراطيّة وحماية الأقليّات شعارات لها.

وتعتبر الإدارة الأمريكيّة كلّ شكل من أشكال المقاومة لهذا المشروع دفاعا عن الاستقلال الوطنيّ والسيادة الذاتيّة إرهابا وتعدّيا على القوانين الدوليّة. لذلك فإنّها لا تتورّع عن اللجوء إلى العقاب من خلال الحروب والاقتصاص بالحديد والنار. وتنظر أمريكا إلى الحروب المروّعة التي قامت بها في العالم على أنّها استباقيّة وقائيّة ودفاع مشروع عن حقّها في الهيمنة على العالم. وقد قامت بالعديد من المبادرات من أجل تجميل المشهد وتزيين الصنيع الأرعن. فعقدت قمم سلام ورفعت شعار الإصلاح الديمقراطيّ في المشرق. ثم نادت "بالشرق الأوسط الجديد" وحوار الحضارات والأديان دون أن تحرز أيّ تقدّم ملموس في كلّ ما وعدت به وبشّرت. فكلّ

[1] هيجل، **أصول فلسفة الحقّ**، ترجمة: إمام عبد الفتاح إمام، مكتبة مدبولي، القاهرة، ص143/142.

ذلك بقي حبرا على ورق إذ أنّ عمليّة السلام ماتت باعتراف مهندسيها. وشعوب المنطقة ملّت من الوعود الزائفة.

إنّ عقيدة وحدانيّة السوق وحريّة تنقّل البضائع والأموال من أجل الإنتاج والاستثمار والاستهلاك بما هي ديانة جديدة يبشّر بها الكهنة الجدد من المضاربين في البورصات تلجأ في الأخير إلى تخريب كلّ نظام سياسيّ أو مجموعة ثقافيّة تحتفظ لنفسها بنظام من القيم والمبادئ مغاير للقيم والمبادئ التي تنادي بها العولمة.

إنّ علاقة أمريكا مع غيرها من الدول ومع البشر الآخرين هي علاقة يشوبها التوتّر والصراع. وذلك لوجود نظرة استعلائيّة ناتجة عن شعور بالتفوّق وبجنون العظمة الذي يجنح إلى تغليب منطق الأقوى باسم الدفاع عن الحريّة. وبالتالي كان الحوار الوحيد مع الآخرين لا يدور إلاّ بلغة الحرب والسلاح من أجل الاستيلاء على الثروات الطبيعيّة والتصفية العرقية للساكن الأصليّ أو عزله في المحميّات تماما مثل أيّ حيوان على وشك الانقراض. إنّ "التجارة والصناعة، تبادل الرسائل والكتب، جعْل الثقافة المتفوّقة مشتركة بين الناس، التغيير السريع للمكان والموقع، حياة التنقّل التي يعيشها الذين لا يملكون أرضا، هذه الظروف كلّها تستتبع ضعفا قاتلا في الأمم ينتهي بتدميرها،على الأقلّ بتدمير الأمم الأوروبيّة: بحيث أنّها ستلد، إثر عمليّات تهجين مستمرّة، جنسا خلاسيّا، جنس الإنسان الأوروبيّ. إنّ انغلاق الأمم على نفسها المتولّد عن الأحقاد القوميّة، يعمل، إن بتبصّر أم بعدمه، ضدّ هذا الهدف..."[1]

تمتلك أمريكا قوّة جبّارة تدفعها بعد انهيار المعسكر الاشتراكيّ إلى تحديد عدوّ كونيّ تقوم بشيطنته وتسبغ عليه كلّ صفات الشرّ وتستعمله لكي تبرّر به كلّ تدخّلاتها الوقائيّة الاستباقيّة في العالم. إنّ حريّة الباب المفتوح للتوسّع الأمريكيّ المعولم تجعل من حدود ذلك المسطّح الجغرافيّ المعدّ للسلب والنهب والغزو من أجل إفراغه من ساكنه الأصليّ لتُحِلّ محلّه التشرذم والفوضى والعنف.

إنّ انتشار التصوّر الأمريكيّ للعالم عند جميع سكّان المعمورة قد عجّل بموت الآلهة وتخلّي الفرد عن بعده الربّانيّ. كما أنّ تصدير أمريكا طرازها في الحياة والمثل العليا الاستهلاكيّة قد أدّى إلى انحطاط الثقافة وتدنيس القيم الأخلاقيّة وتمييع الفنون والمقدّسات البشريّة الكونيّة.

لقد أدّى استخدام الدولار كقياس في المعاملات الماليّة العلميّة إلى قصور حراريّ اقتصاديّ عالميّ وإلى تبنّي نظرة تخفيفيّة اختزاليّة للحياة تتناسب مع الغرائز الفطريّة. وتعتبر قوانين السوق المجحفة هي قوانين طبيعيّة تربطنا بالاستهلاك بوصفه أكثر مظاهر الوجود زيفا.

[1] ف. نيتشه، **إنسان مفرط في إنسانيته**، ترجمة: محمد الناجي، أفريقيا الشرق، 1998، الشذرة 475،ص ص 209 /210.

لقد بدأ تدمير العالم منذ أعلنت أمريكا تبنّي عقيدة الفرديّة بلا حدود التي قرّرت أن تعيش البلاد فوق قدراتها ومواردها. ولجأت إلى استغلال ثروات العالم كلّه في سبيل تأمين احتياجات الاقتصاد الأمريكيّ من موارد أوّلية وغذاء وطاقة.

إنّ منطق سوق بلا قيود هو في الحقيقة منطق الحرب لأنّه يحمل في ذاته تناقضا بين مصالح المنتجين ومصالح المستهلكين. كما أنّ عدم المساواة في توزيع الثروة ينتج عنه عدم مساواة في امتلاك السلطة وممارستها بشكل متوازن ممّا يولّد التململ والغضب الذي يؤدّي في النهاية إلى الثورة والتمرّد. لكن "إذا استسلمنا للانحرافات الحاليّة في السياسة الدوليّة سنهيّئ للقرن الحادي والعشرين انتحارا كونيّا وسننشر الجوع والبطالة والهجرة والتمييز في كافة أرجاء المعمورة وسنبدأ بوأد مستقبل ناشئتنا."[1]

يمكن أن نذكر من استتباعات هذه النظرة التبسيطيّة ما يلي:

- ولادة جنس جديد من البشر يجعل دماغ الإنسان شبيها بآلة كمبيوتر والحال أنّ ميزة ابن آدم هي قدرته على التساؤل عن الغايات والأسباب.
- إذا كان الاستهلاك هو الغاية النهائيّة للفرد فإنّ غايات أخرى قد انعدمت ووسائل أخرى للحياة قد نقصت وبالتالي فقد الوجود معناه.
- المضاربات الماليّة التي تحقّق أرباحا عبر بالاستفادة من تقلّبات السوق أكثر بكثير ممّا تحقّقه الاستثمارات من خلال الإنتاج إذ تحقّق منافع دون الاكتراث بوضعيّة القيم. وبالتالي فإنّها تجعل وتائر الفساد تتصاعد نتيجة انطلاق السمسرة والنشاطات التجاريّة الموازية.
- تصاعد بواعث القلق ناتجة عن العهر السياسيّ الذي أدّى إلى انحطاط العلاقات السياسيّة بين الدول وعن غياب التدبير وضعف الأمل في تطوير تقنيّات علاجيّة لأمراض السياسة الدوليّة.
- الهيمنة الشاملة التي تتوخّاها أمريكا أعاقت كلّ الديمقراطيّات الفتيّة (حماس مثلا) وتلاعبت بالرّأي العامّ وسيطرت على وسائل الإعلام كالأقمار الصناعيّة والإنترنات والتلفيزيون.
- عبادة السوق وملكيّة المال بشكل خاصّ يؤدّيان بمجتمعاتنا إلى الانحطاط والدمار الذي تجلّت مظاهره في تفكّك الجسم الاجتماعيّ بتراجع مسؤوليّات الجماعة لصالح الأنانيّة واللاّمبالاة وفي تدهور الثقافة والاقتصاد بسبب عدم التكافؤ المتزايد الذي يقسّم المجتمع ويسبّب الاهتمام بالحاضر على حساب المستقبل وبالوسائل على حساب الغايات.

[1] روجي غارودي: **الولايات المتّحدة طليعة الانحطاط**، ترجمة: مروان حمّودي، دار الكاتب، دمشق، 1988، الفصل الأوّل.

هذا التدهور الثقافيّ يظهر في هذا الضخّ الكثيف للصور والرموز عن طريق الدعاية الأمريكيّة. إنّ "غاية الصور التي تنتصر وسطها صورة الأفلام الأمريكيّة تقضي على الاستمراريّة وعلى قدرة الانتباه والتفكير. فدخول الكلمة من دون جواب إلى منازلنا يجعل من المشاهد مستهلك صور مجرّدا من أيّ معنى إنسانيّ."[1]

إنّ أمركة العالم العربيّ الإسلاميّ يشكّل خطرا بالغا لما سيفقده هذا العالم لو تحقّقت هذه الأمركة. فهو سيفقد ماضيه وكلّ تدبيراته لأمور حاضره وتحفّزاته لصنع المستقبل. عندئذ أليس من الضروريّ أن نعمل توّا على إيقاف هذه الأمركة نحن العرب المسلمين؟ لكن كيف يكون ذلك ممكنا؟

4- سبل مواجهة العولمة:

"سوف نقاوم معا أيّ اعتداء أو تهديد على أيّ منّا. سنقاوم بكلّ الوسائل وبالمجتمع الدوليّ كلّه."[2] و "هناك طريقان للتملّص من الآلة الدعاويّة الأمريكيّة الرهيبة. إحداهما تجنّب التعليم الرسميّ. والثاني الكفاح بتصميم يقارب التطرّف لاستخلاص الحقائق المتفرّقة وسط الفيض الدعاويّ عند البحث عن مصادر غريبة لا تعتبر ملائمة للجمهور... ففي معرض إشارتنا إلى الأعداء نعمد إلى نبذ المثقفين التكنوقراطيّين ذوي الاتّجاهات السياسيّة ونعتبرهم مفوّضين أو أدوات تنظيريّة ونمجّد المثقفين ذوي الاتّجاهات القيَميّة على اعتبار أنّهم منشقّون ديمقراطيّون."[3]

لن تكون المقاومة مجدية. ولن تتمكّن من إيقاف الأمركة إلاّ إذا حصلت ثورة هائلة على عالم اللاّمعنى الغربيّ وتحوّل كبير في مفاهيم الفرد والإيمان والتربية والاقتصاد والفنّ. والسياسة تنتج استراتيجيات جديدة وتسمح بقيام تحالفات غير معهودة.

*** الفرد:**

على المرء أن يبدأ في تغيير نفسه قبل الشروع في تغيير العالم. إذ كيف سيتحقّق تغيير العالمِ والإنسانُ في ذهنيّته لم يُحدِث هذا التغيير المنشود. لهذا يجب تغيير الإنسان بغية تغيير العالم. أوّلا لابدّ أن نقتل في أنفسنا أيّة نزعة إلى التأمرك (تقليد الأسلوب الأمريكيّ في الحياة على مستوى التفكير واللباس والأكل والذوق) حتى نستطيع أن نواجه العولمة الاختراقيّة الأمريكيّة. ولن يكون ذلك ممكنا إلاّ بتهيئة الإنسان لكي يكون إنسانا؛ أي لابدّ من خلق أفراد قادرين على إيجاد معنى لحياتهم خارج إطار التقليد والتأثّر.

---

[1] روجي غارودي: **حفّارو القبور**، تعريب: رانيا الهاشم، منشورات، عويدات، بيروت، ط1، 1993، ص71.
[2] روجي غارودي: **الولايات المتّحدة طليعة الانحطاط**، ترجمة: مروان حمّودي، دار الكاتب، دمشق، 1998، الفصل التاسع.
[3] نعوم شومسكي: **حقوق الإنسان والسياسة الخارجيّة الأمريكيّة**، ترجمة: عمر الأيّوبي، مؤسّسة الأبحاث العربيّة، بيروت، ط1، 1984، ص17.

إنّ "التحوّل الجذريّ الذي يمكنه وحده أن يكفل ازدهارا جديدا للإنسانيّة يقتضي الانتقال من **النزعة الفرديّة** التي يعُدّ كلّ فرد فيها نفسه مركزا ومقياسا لكلّ شيء إلى **الجماعيّة** التي يشعر كلّ عضو فيها أنّه مسؤول عن مصير الآخرين (إنّ حريّة الآخر ليست هي الحدّ الذي تقف عنده حريّتي ولكنّها شرط حريّتي)."[1]

*** الإيمان:**

من الضروريّ الحجّ إلى الإيمان بشرط القطع مع الأصوليّة التي تعني ادّعاء معرفة الحقيقة المطلقة وتعمل على فرضها على الآخرين وبشرط أن يكون هذا الإيمان تأمّلا في الغايات الأخيرة للحياة. ومن الضروريّ كذلك اعتبار تجديد الإيمان فعل استقبال هذه الحياة الجديدة وانتشار هذه القوّة وذيوع هذه البهجة في كافّة أرجاء الكون. أليس هو تجربة العودة إلى الينابيع والإصغاء إلى نداء الأقاصي من أجل النّماء في المركز من أجل تدشين تجربة بحث مشترك عن الله وعن المعنى. ينبغي أن نتوقّف عن فهم العبادات تحت تأثير الخوف والرّهبة، فهذه عبادة العبيد، أو لطلب الجنّة والثواب فهذه عبادة التجّار. ونعمل على الأفعال التي نطلب بها الدنيا والآخرة معا مع نبذ الخوف والطمع والتعلّق بالمحبّة والرّجاء حياء من الله تعالى وتأدية لحقّ العبوديّة والشكر مع الشعور الدائم بالتقصير، فهذه عبادة الأحرار. إنّ القرآن لا يكفّ عن خلق أفراد يعيشون إسلاما منفتحا وخلاّقا وعن الدعوة إلى التأمّل الشخصيّ قصد المشاركة في خلق الله المتجدّد دائما.

لذلك لا ينبغي أن نقرأ القرآن بعيون الموتى بل بعيون صنّاع الحياة لأنّ "الدين لم يعد فنّ إسكار الناس بالحماسة لمنعهم من الاهتمام بالمصائب التي ينزلها بهم أولئك الذين يحكمونهم" بل أصبح سلاح مقاومة ونظريّة في الثورة. "وهذا ما أكّده ماركس منذ مخطوطات 1854 حيث يقول: إنّ الإلحاد لم يعد له أيّ معنى لأنّه نكران لله ولأنّه بهذا النكران يطرح وجود الإنسان... ولكن الإشتراكيّة ليست في حاجة إلى هذا الموقف الوسط... إنّها وعي الإنسان لذاته وعيا إيجابيّا." وهذا يعني أنّ الإنسيّة لا تحتاج لتعريف نفسها بوصفها رفضا للدين... وهذا التراث الإنسانيّ لخّصه ماركس الشاب في مقدّمة أطروحته عام 1841: إنّ الفلسفة تتبنّى شعار بروميثيوس: أنا ضدّ كلّ الآلهة التي تعمّم هذا الشعار على كلّ أرباب السماء والأرض الذين ينكرون على الوعي البشريّ أن يكون الإله الأعلى. فهي تأبى أن يكون لها منافس".[2]

إنّ الثورة في الرؤية الدينيّة للعالم تعني تجنّب صراع الأصوليّات والكفّ عن ادّعاء الحقيقة المطلقة وتهفيت حقّ البعض في فرض هذه الحقيقة على الآخرين. فالإسلام بدل أن

---

[1] روجي غارودي: **كيف نصنع المستقبل؟**، ترجمة: منى طلبة وأنور مغيث، دار الشروق، القاهرة، ط3، 2002، ص 135.
[2] روجي غارودي: **ماركسيّة القرن العشرين**، ترجمة: نزيه الحكيم، منشورات دار الآداب، بيروت، ط5، 1983، ص 145.

يتمترس خلف ماضيه ينبغي عليه أن يستعيد المفهوم القرآنيّ حول وحدانيّة الأديان التي تشكّل قاسما مشتركا بين كلّ أشكال الإيمان والحكمة في العالم كلّه. إنّنا لو جمعنا بين أصالة القرآن في فقه المقاومة والتحرير مع أصالة الشرائع والنواميس التي نادت بها الكتب المقدّسة الدينيّة الأخرى لانتصرنا على عالم بلا روح تسوده عقيدة وحدانيّة السوق ولأرجعنا الضمير إلى هذا العالم طالما "أنّ الله هو الاكتشاف الأبديّ للنّماء الحقيقيّ".

*** التربية:**

ينبغي إجراء تغيير جوهريّ في طرق التربية من خلال بذل الجهد من أجل إنشاء تعليم ذي طابع إنسانيّ بالكفّ عن تسخيره لتكييف المرء لحاجات النظام القائم دون الإبقاء على الوضع السائد والعمل على بناء مستقبل أفضل. فالعالم ليس حقيقة قبليّة مكتملة. ولكنّه عمل لابدّ أن تساهم الناشئة في إنجازه. من هنا نرى أنّه لا يمكن أن تكون التربية محدّدة ببداية الحياة الإنسانيّة. بل لابدّ أن تعمّ كامل هذه الحياة قبل المدرسة وبعد الجامعة. لذلك لابدّ من وجود فترة تكون فيها جميع الحاجات مشبعة حتى لا تكون المؤسّسة التربويّة مؤسّسة بالية تتّصل باحتياجات مرحلة معيّنة من التاريخ الفرديّ أو العامّ. وبالتالي لا تلبيّ الاحتياجات الحقيقيّة للإنسان. حريّ بنا عندئذ أن نجعل التعليم أداة لصنع المستقبل وليس لتذكّر الماضي وامتلاك الحاضر. وذلك بأن يكون متواصلا حيث يكون تكوين المعرفة تحويلا مستمرّا في جبهة خلاّقة من العمل الإنسانيّ. وهذا لا يتحقّق إلاّ بقلب جذريّ للنظام التربويّ بالتوقّف عن إعادة إنتاج النظام القائم وعدم الاقتصار على التكيّف مع الاحتياجات الجديدة للنظام الاجتماعيّ. لقد حدثت منذ فترة غير بعيدة تجديدات وتغييرات جذريّة سريعة للعالم أكثر بكثير ممّا حدث على مدى ستّ مائة قرن خلت. ولابدّ أن نجري تحوّلا في التربية والتعليم يعادل قيمة تلك التجديدات والتغيرات ويستوعبها. "مثل هذا التطوّر الجذريّ يقتضي منّا أن نعيد التفكير بطريقة جذريّة في مشكلات التعليم سواء في محتوى التعليم أو أبنية نظام التثقيف."[1] ويفترض توفير المطالب التالية:

- التركيز على تحويل غايات التعليم وأهداف التربية وأبنيتها وهياكلها نحو بناء إنسان متوازن معتزّ بهويّته ومستفيد برأي غيره ومنفتح على العالم ومتمسّك بالثواب، لا الاكتفاء القيام بترميمات حول حجم الجرعة المدرسيّة من الكلاسيكيّات ومن الموادّ الحديثة أو حول الهيكل الوظيفيّ والمقتضيات المهنيّة للمربّين.
- النظر إلى عالم التقنية والصناعة على أنّه عالم اللاّمعنى وإعادة الاعتبار للأسطورة لكونها عالم المعنى ولغة للتعالي ولحظة انبثاق المشروع المستقبليّ وزمن اتّخاذ القرار بإطلاق ملكة الخيال الخلاّق لإبداع نموذج صالح ليكون مبدأ للفعل.

[1] روجي غارودي: **كيف نصنع المستقبل؟**، نفسه، ص 159.

- تجاوز الخصومة بين المدرسة الدينيّة والمدرسة العلمانيّة وتطعيم الدراسات الدينيّة بمناهج تعليم حديثة وتغذية المدرسة العلمانيّة ببعض المبادئ العقلانيّة الدينيّة خاصّة وأنّ الدين ليس لامعقولا كلّه بل هو في جوهره علمانيّ. ويتضمّن نسقا معقولا متكاملا على صعيد النظر والعمل.
- معالجة المشاكل الجذريّة التي ظلت مستعصية في المنظومة التربويّة على مرّ العصور وهي تعليم القراءة والكتابة والتاريخ والفلسفة.

*** الاقتصاد:**

إنّ مسألة التنمية هي مسألة ذاتيّة لا ينبغي أن تستورد من الخارج ليقع استنساخها بل تنتج بالاعتماد على المقدرات الداخليّة للأمم. وذلك بخلق نموّ جديد لا يسحق البشر ولا يقود إلى مزاعم التصنيع وتحقيق نسب عليا من التقدّم الاقتصاديّ الفارغ الذي يهدّد أمن الشعوب وسلامة صحّتها؛ أي لابدّ أن نحققّ نموّا نوعيّا وليس كميّا بالتخلّص من التبعيّة للغرب.

من هذا المنطلق، على الشعوب التي تريد تنمية حقيقيّة أن تنعتق من قوانين تنمية خارجيّة غريبة عن ثقافتها الخاصّة ومفروضة من الاستعمار، وذلك بالقيام بالخطوات التالية:

- إلغاء العقبات في وجه الاقتصاديّات النامية.
- الزيادة الجوهريّة في فرص الاستثمار.
- توحّد كلّ القوى العاملة والفكر المعادي للاضطهاد.
- التخلّص من جميع الديون التي تثقل كاهل الشعوب الفقيرة وتجعلها غير قادرة على الخروج من التبعية للدول الدائنة الغنيّة.

الاقتصاد البديل ينبغي أن يضع نصب عينيه إيجاد حلول جذريّة لثلاث مشكلات كبرى ظلّت الدول النامية تعاني منها؛ وهي مشكلات البطالة والجوع والهجرة. وذلك بسلوك الطريق الثالثة التي تتوسّط الرأسماليّة المتوحّشة والاشتراكيّة الطوباويّة وبذل الجهد من أجل إنجاز تنمية تراعي خصوصيّة الدول الحضاريّة وتلبّي حاجيّاتها الميدانيّة الحيويّة. إنّ "الحلّ الوحيد الممكن لجوع البعض وبطالة البعض الآخر وهجرة الجياع في بحثهم الوهميّ عن العمل هو تغيير جذريّ لعلاقتنا مع العالم الثالث مع وضع نهاية لسيادة الغرب ولتبعيّة الجنوب لأنّ التبعيّة هي التي تنتج التخلّف".[1]

*** الفنّ:**

يمكن للفنّ أن يلعب دورا بارزا في إيقاف الأمركة الجارية الآن على العالم العربيّ والإسلاميّ خاصّة عندما تتمّ عمليّة إحياء واسعة للأعمال الفنيّة التي تطرح مسألة غائيّة الحياة

[1] روجي غارودي: **كيف نصنع المستقبل؟**، نفسه، ص 112.

التي تنبئ بالمستقبل وتقوّي درجة حلم الإنسان بفضاء أرحب. ولن يتحقّق ذلك إلاّ إذا أوقفنا نزيف انحدار الفنون بعدما غزاهما التصنيع والتجارة. وصارت الأعمال الفنيّة معروضة في السوق للبيع والشراء. كما ينبغي الاعتراض على تحوّل الرؤية الفنيّة نفسها من رؤية تكرّس الانفتاح والاختلاف إلى رؤية تخدم الإرهاب الثقافيّ والتفكير الإيديولوجيّ الإقصائيّ. تتطلّب هذه المهمّة إطلاق ملكة الخيال وتكوين ذوق رفيع وحسّ جماليّ حقيقيّ لدى الإنسان يساعده على العمل الخلاّق الذي يعطي لكلّ أفعاله غايات كونيّة.

"إنّ الجماليّة يجب أن تفهم هاهنا على أنّها علم وفنّ نحيا بهما ونحيي من خلال الأعمال الفنيّة الفعل الإنسانيّ الصرف الذي يتجاوز الإنسان، بفضله من خلال عمل خلاّق ومبادرة تاريخيّة، تحديده بالذات وماضيه وإكراهاته واستلاباته. إنّ الجماليّة تخلق وتبعث اللحظات التي يتخطّى فيها الإنسان عتبة جديدة من الإنسانيّة عن طريق التمرّد أو الصلاة أو الحبّ أو البطولة أو الإبداع. فهي تعلّمه أن يستوعب وينتج انبثاق ماهو جديد. إنّها تمرّس على فنّ الاختراع من خلال الاحتكاك بأعمال الإنسان..."[1] يغرس الفنّ في النفوس ملكة الخيال الخلاّق وثقافة التجربة الحسيّة العفويّة متمرّدا على الآليّة والذرائعيّة التي تبحث عن الغايات التي من نفس فصيلة الوسائل عكس ما تفعله السياسة التي تجعل من الغاية تبرّر الوسيلة.

*** السياسة:**

السياسة ليست استعمال الحيلة والمكر للاستيلاء على السلطة والمحافظة عليها بكلّ الوسائل حتى غير المشروعة بل هي إعمال الوسائل لتحقيق الغايات القريبة للبشر. كما أنّ هدفها هو "إعطاء كلّ ولد وكلّ امرأة ورجل وسائل تطوير القدرات الإنسانيّة الكامنة فيهم. ويجب أن يكون تنظيم المسائل لبلوغ هذه الغاية متجانسا مع الهدف المرجوّ لأنّ الغاية لا تكون أبدا متفوّقة على الوسائل المطبّقة لبلوغها"[2].

من هذا المنطلق لابدّ من تبديد الأوهام والأكاذيب التي تروّج لها الديمقراطيّة الأمريكيّة بالكشف عن ميكروفيزياء التسلّط وبإزالة القناع عن اللغة الكاذبة وتفكيك أوهام حقوق الإنسان والحريّة والتأكيد على حقّ العمل والحياة بإعلان عالميّ للواجبات من أجل أنسنة الإنسان عبر تكوين تيّار عالميّ يضمّ ضحايا الهيمنة الأمريكيّة متفق على أن الخطر الحقيقيّ على استقلالهم هو أمريكا. كما يلزم أن يناضل الجميع ضدّ اللاّثقافة واللاّأخلاق. وذلك بالضغط الجماعيّ والتكتّل مع القضايا العادلة والدّفاع عن قيم الخير والشعوب المظلومة من أجل تقرير مصيرها في المنظمات الدوليّة التي أصبحت أداة بيد أمريكا لكونها تتبنّى تصوّرات وتصدر قرارات تحطّ من

---

[1] روجي غارودي: **البديل**، ترجمة: جورج طرابيشي، دار الآداب، بيروت، الطبعة الثانية، 1988، ص 127.
[2] روجي غارودي: **حفارو القبور**، تعريب: رانيا الهاشم، منشورات، عويدات، بيروت، ط1، 1993، ص 172 - 173.

كرامة الإنسان. وإذا كانت الديمقراطيّة تعني حكم الشعب بالشعب وللشعب فإنّه لم توجد أبدا الديمقراطيّة الحقيقيّة في العالم وفي الولايات المتّحدة الأمريكيّة التي تتبجّح بتصديرها على ظهور الدبّابات والطائرات والصواريخ والبوارج بينما نسيت أنّ فاقد الشيء لا يعطيه. وذلك لعدّة أسباب أهمّها:

- تقاسم الحكم بالتداول السلميّ على السلطة بين حزبين لا غير وهما الجمهوريّ والديمقراطيّ.
- نسبة الذين يشاركون في الانتخاب قلّما تتجاوز 50٪ من المواطنين الذين لهم حقّ الاقتراع.
- عدم تكافؤ الثروات يجعل تأسيس إرادة عامّة تضع من يملكون أمام محاسبة من لا يملكون أمرا مستحيلا.
- اعتقاد الفرد الأمريكيّ أنّه مركز الكون ومعيار حقائق الأشياء وأنّه منافس للآخرين وخصم لهم، وهو خاضع لسيطرة شريعة الغاب.
- إنّ ماهو مطلوب من السّاسة في العالم اليوم هو جعل مشروع حوار الحضارات أمرا متحقّقا على صعيد الواقع والكفّ عن التعامل معه كشعار من أجل هيمنة بلدان المركز على بلدان المحيط. "لقد حدثت في التاريخ لقاءات مختلفة بين الحضارات. وسيتيح لنا تأمّلها أن نعرف تعرّفا أفضل شروط إمكان لقاء جديد ووسائل تيسيره والإغماء الإنسانيّ المرتقب منه"[1].

إنّ لقاء الثقافات هو جدّ مفيد لوقف نزعة التسلّط التي تنتاب بعض الدول وتسبّب الحروب والنزاعات، إذ "ليس من ريب في أنّ حوار حضارات حقيقيّا قد يساعد في تحقيق فرضيّات العمل التالية وييسّر حدوث هذا الوعي بوحدة الإنسان وهو كائن يولد دوما وينمو دائما في ماضيه وفي مستقبله: إنّ كلّ تفجير ثقافيّ مسبوق بتعبئة أي بتقارب روافد ثقافيّة متعدّدة في نقطة متميّزة."[2]

خاتمة:

"إنّ المثقفين هم مفكّرو الطبقة (الحاكمة) أي أنّهم منظّروها النّشطون المبدعون الذين أصبح إتقان الوهم الذي تعتقده الطبقة عن نفسها هو مصدر رزقهم الأساسيّ وذلك عن طريق جعل أفكارها(الطبقة) عامة شاملة بحيث تتمثّل على أنّها (الأفكار)الوحيدة العقلانيّة الموثوقة عالميّا"[3]،

---

[1] روجي غارودي: **حوار الحضارات**، تعريب: عادل العوا، منشورات عويدات، بيروت، الطبعة الرابعة، 1999، ص 155.
[2] روجي غارودي: **حوار الحضارات**، نفسه، ص157.
[3] نعوم شومسكي: **حقوق الإنسان والسياسة الخارجية الأمريكية**، نفسه، ص 42.

"نفاق وطنيّ: لكلّ شعب رياؤه الخاصّ وهو يسمّيه فضائله. أمّا أفضل ما لديه فيجهله [بل] يمتنع أن يعرفه "[1]

إنّ بداية تحرّر البشريّة يمرّ لا محالة بفكّ الارتباط بين الأهداف القوميّة والأهداف الماديّة لكبار الشركات العابرة للقارّات وبتوقّف صنّاع القرار في السياسة الخارجيّة الأمريكيّة عن النظر إلى العلاقات بين الدول من نفس الزاوية التي ينظر بها السماسرة من التجّار ورجال المال. هنا من الضروريّ التمييز بين الشعب الأمريكيّ الذي يؤمن بالعديد من القيم الكونيّة ويتعاطف مع غيره من شعوب العالم من أجل نشر السلم والحريّة والمنفعة وبين النظام السياسيّ الأمريكيّ الفاسد الذي غذّى روح الإرهاب ونشر الرعب في الكون وأعاد إلى الأذهان الإرث الإمبراطوريّ الاستعماريّ بعد أن اجتثّته المدينة المعاصرة من جذوره.

فإذا كانت السياسة الأمريكيّة تعكس دائما المصالح الخاصّة لأولئك الذين يصمّمونها، وإذا كان السماسرة من رجال المال والمتعصّبين للعقائد البالية هم الذين يفعلون ذلك، فإنّ دور المثقّفين الجدد الذين يوجّهون المعارضات السياسيّة الراديكاليّة لابدّ أن يكونوا بمنأى عن مثل هذا الصنيع. "فما دمنا نعيش مع الآخرين يتعذّر أن نطلق عليهم حكما واحدا من أحكامنا يستثنينا نحن ويبعدهم عنّا. لا مكان في الفلسفة للحكم بأنّ الكلّ باطل ولا للحكم بأنّ الكلّ شرّ، لا ولا حتى لهذا الحكم الذي لا يكاد يختلف عنهما بأنّ الكلّ خير".[2]

أمّا تحرّر العالم العربيّ الإسلاميّ من ربقة الأمركة فهو مسؤوليّة السّاسة المتقاعسين الذين يضعون نصب أعينهم المحافظة على كراسيهم وعروشهم دون الاهتمام بمصالح الشعوب ودون المحافظة على خيرات الأوطان وحقّ الأجيال المقبلة فيها سواء كانت نفطا أو مياها أو أرضا وسيادة. كما أنّها أيضا مسؤوليّة أصحاب رؤوس الأموال منهم الذين ينفقون أموالهم فيما بينهم بالباطل ولا يوفونها حقّ قدرها ولا يأكلونها بالعدل والقسط. بقي دور الكتبة والكتّاب والعلماء والمثقّفين وهم ورثة الأنبياء ودورهم عظيم ووجودهم إلى جانب الشعب وإنصافهم للتاريخ وانتصارهم للحقّ أمر حيويّ وضروريّ من أجل الاستثبات والاستماتة في الدفاع عن مقدّرات الأمّة. من هذا المنطلق لابدّ أن يعمل هؤلاء على تغيير العالم وتغيير الحياة من خلال تغيير نظرتنا إلى العالم وتغيير فهمنا للحياة. وإذا لم يقوموا بذلك فإنّنا سنظلّ ندور في فلك التبعيّة والاغتراب. في الواقع قد تقوم الشبيبة العربية الأبية بهذه المهمة شرط أن تفجر ثورة حماسية بناءة تجهز على التناقضات الصارخة التي أحدثتها العولمة بين الأغنياء والفقراء وبين الأقوياء والضعفاء بعد أن حولت وحدانية السوق الكون بأسره الى جحيم لا يطاق,لذلك لابد أن نناضل

---

[1] ف.نيتشه: **ماوراء الخير والشرّ**، ترجمة: جيزيلا فالور حجّار، دار الفارابي، بيروت، 2003، الشذرة 249، ص 226.
[2] موريس ميرلوبونتي: **تقريظ الحكمة**، ترجمة محمد محجوب، قراءات، أمية، تونس، ص79.

سويا من أجل علاقات إنسانية أرحب تغير شكل تواجدنا على الكوكب الأرضي والغايات التي نرجوها وليس مجرد تغيير في الوسائل. لنفتح قلوبنا إذن من أجل تجاوز جميع أشكال سوء التفاهم الحضاري ولنشمر على سواعدنا لكي نبني غدا أفضل بعيدا عن أطماع إمبراطوريات العولمة ولتتحدى أرستقراطية التضحية ديمقراطية السوق اللعينة حتى نستعيد الأمل من جديد بعد أن أشرفنا على فقدانه.

الفصل الخامس:

الديمقراطية ضد الاستبداد

" الديمقراطية بصفتها نظاما يتضمن التحكم بالمواطنين وفصل السلطات وتعددية الآراء وصراع الأفكار هي الدواء الشافي للسلطان المطلق لجهاز الدولة وجنون السلطة الشخصية."[1]

[1] أدغار موران ، **النهج، إنسانية البشرية، الهوية البشرية**، ترجمة هناء صبحي،صدر عن كلمة، أبو ظبي، الطبعة الأولى، 2009، ص.214.

ماهو بديهي أن طبيعة الدولة التي تتبني خيار الاستبداد هو تعليق كل ممارسة ديمقراطية وإلغاء التعددية واحتكار ثروات المجتمع من طرف الطبقة الحاكمة وسن القوانين التي تحافظ بها على مصالحها وتعيد إنتاج هيمنتها على المكونات والقوى المتنافسة بشكل دائم. ومن الواضح والمعروف أن إعلان نظام سياسي ما تبني خيار الديمقراطية والشروع في تفعيل آليات معينة لتجسيم هذا الخيار هو كفيل بالتخلص من الاستبداد والحكم الفردي والكف عن تسيير الشأن العام باستخدام القوة واعتماد التشريعات الجيدة واحترام نصوص الدساتير. لكن المفارقة تظهر عندما تتجمل الأنظمة الاستبدادية بالديمقراطية وتستعمل هذه الفكرة الحقوقية النبيلة من أجل توطيد أركان الحكم المطلق وتبقى عليها في الواجهة وتتبجح بالشعارات السياسية الفضفاضة لا غير وتتناقض معها في ميدان الممارسة ومجريات الأحداث اليومية.

فما المقصود بالاستبداد؟ وهل يفيد ممارسة السلطة المطلقة؟ وما الفرق بينه وبين الطغيان والشمولية؟ وكيف يتحول نظام سياسي معين من حالة الاستبداد إلى الديكتاتورية الفعلية؟ ولماذا ينحصر الاهتمام به في السياسة على الرغم من وجوده في الاجتماع والاقتصاد والدين والمعرفة؟ وكيف تتدخل الديمقراطية لإصلاح ما أفسده الاستبداد؟ وماهي الإضافة الفلسفية التي قدمتها فكرة الديمقراطية؟ أي معنى يا ترى تحمله كلمة الاستبداد الديمقراطي؟ وكيف نصل إلى تأكيد التناقض التام بين الديمقراطية والاستبداد؟ وأين هي الممارسة الديمقراطية التي يزول معها الاستبداد والتعسف؟ وماهي الضمانات القانونية التي ينبغي إيجادها من أجل إبعاد القيم الكونية عن كل توظيف نفعي وأناني من طرف فئة ضد أخرى؟ وهل التناقض بين الديمقراطية والاستبداد مازال تناقضا حادا بحيث إذا حضر طرف يختفي حتما الطرف الآخر أم أن التجربة التاريخية قد ساعدت على تجفيفه وحصول تعايش غريب بين الكيانين؟

ما نراهن عليه من هذا الاستشكال هو الكف عن تصدير الأوهام والمتاجرة بالآلام والقطع مع كل أشكال التسلط المتخلفة والعمل على توضيح طبيعة النظام السياسي الأفضل الذي يساعد على تقدم البشرية.

الاستبداد هو "سلطة تعسفية وجامحة لشخص واحد أو عدة أشخاص"[1]، وهذه السلطة الشخصية تحولت إلى "آلة الدولة الضخمة عديمة الهوية"[2] والتي تتحكم في المجتمع تحكما تاما وتسيره بالقوة وتضفي سمة الإطلاقية على الحاكم الذي هو بدوره يستخدمها كمصدر للمشروعية لضمان استمرارية استبداده.

[1] أدغار موران ، **النهج، إنسانية البشرية، الهوية البشرية**، ص.212

[2] أدغار موران ، **النهج، إنسانية البشرية، الهوية البشرية**، ص.212

في حين أن الحكم المطلق هو منح الدولة السيادة على كل شيء ووضع سلطة الدولة في عهدة موقع يبلغ من الرفعة والحصانة بحيث يخضع جميع المؤسسات لمشيئته ويتصرف في سياسة المجتمع بمعرفته.

كما أن السلطة المستبدة هي النظام السياسي الذي يتصرف وفق الأهواء والمزاج الشخصي للحكام وتشبه إلى حد ما في الكثير من الأمور المدن الفاسدة والجاهلة والضالة والناقصة التي تحدث عنها أبو نصر الفارابي وميزها عن المدينة الفاضلة. ويمكن أن نميز الطابع المادي للاستبداد المتمثل في العنف عن الطابع المعنوي له المتمثل في رسم طرق معينة في التفكير وإكراه الناس على إتباعها ولكن إذا كان الاستبداد هو الهيمنة التي ظهرت في الفترة الحديثة من خلال اعتماد القوانين فإن الطغيان هو ممارسة قديمة الحكم عن طريق القوة وفي غياب كل شكل من أشكال القوانين والمؤسسات.

مع الاستبداد تغيب العواطف الايجابية من فرح وحب وأمل إذ ليس هناك عدل ولا مساواة ولا حرية وإنما يعم الظلم والتفاوت والعبودية ويسكن في قلوب الناس الخوف وتنتشر مشاعر الإحباط والانفعالات السلبية.

في الغالب انتهت معظم الثورات الانعتاقية إلى خيانة مبادئها وانقلبت إلى ديكتاتوريات قاسية وكونت أنظمة شمولية "ولأن حركات التحرر الشعبي والقومي غالبا ما تحولت إلى دكتاتوريات سرعان ما غدت بدورها أجهزة قمعية وعوائق في وجه التنمية، فإننا ننتظر من الديمقراطية أن تتدبر أمر التحولات المجتمعية على نحو أفضل بأن تخفف من التفاوتات والاجحافات."[1]

من جهة أخرى تظهر الشمولية عندما تقضي الدولة على المبادرات الحرة للافراد وتلزمهم بالخضوع لقرارات تحكمية وتحتكر لنفسها النفوذ وتستمد سلطتها من مصدر متعال وتفرض على المجتمع المسايرة، وفي هذا الإطار تعمل الدولة الشمولية على إغلاق العالم السياسي وتحول دون أن يشتغل منطق الصيرورة في الأحداث وتقوم باستبعاد الطبقة الناشئة من تسيير الشأن العام وتحرم العمال والنساء والنخبة المثقفة من المشاركة في صنع القرار ولكن "استبعادهم عن الحياة السياسية يضفي بالضرورة على حياتنا العامة طابعا لاديمقراطيا"[2]. لكن إلى أي مدى تكون الديمقراطية هي الحل الشافي والوصفة السحرية لمثل هذه النقائص والمعضلات؟

إن الديمقراطية هي حالة سياسية صحية تسود في دولة معينة عندما يكون الحكم في يد الشعب ويسمح للمواطنين بالمشاركة في السلطة وذلك عبر انجاز الفعل السياسي مشروعا للاستقلالية ومن خلال استعادة المجتمع البشري التمتع بالخيار الذاتي على المستوى الجماعي. هنا لا يجب

---

[1] ألان تورين، **ماهي الديمقراطية، حكم الأكثرية أم ضمانات الأقلية**، ترجمة حسن قبيسي، دار الساقي، بيروت، الطبعة الثانية 2001، ص.229.

[2] ألان تورين، **ماهي الديمقراطية، حكم الأكثرية أم ضمانات الأقلية**،ص.86.

أن يتخذ المستبد القرارات بشأن مستقبل المجتمع وإنما المواطنين الأحرار هم الذين يفعلون ذلك لكونهم المسؤولين عن مصيرهم.

أما الديمقراطية المعاصرة فهي في أزمة دائمة في الموضع الذي رسخت فيه وهي مازلت في متناول العواصف والهزات وهشة التأسيس وتتعرض لعدة مخاطر من استبداد وعصيان وانقلاب وثورة وعنف المجموعات وحرب أهلية وبيروقراطية إدارية وكأنها تحمل في ذاتها بذور فنائها وأسباب انهيارها وذلك لبروز الفردانية والنزعات الأنانوية الضيقة والبرغماتية وغياب مشاعر الوحدة والتضامن. من المعلوم أن البيروقراطية تعمل على تصدير نموذج الثكنة العسكرية إلى المؤسسات المدنية وتقوم بتأديب الأفراد وتخضعهم لطريقة في الحياة تتسم بالانضباط والآلية والنمطية و"لا تعني البيروقراطية مجموعة من الموظفين كيف ما كانوا بل تعني موظفين يعملون وكأنهم جيش مدني"[1].

ولكن يمكن أن يكون المستقبل ديمقراطيا وألا يتعرض نمو الديمقراطيات إلى الإيقاف عندما يعتمد أنموذج الحكم على سياسة الاعتراف ويغلب قيم التعدد والاختلاف والتسامح ويفعل آليات التشاور وإجراءات التفاوض والحوار ويصل إلى درجة عالية من التشريك والتمثيل لكل القوى الضاغطة وينعش آمال الشبيبة في الحلم بواقع أفضل ويتبنى منهجا استقلاليا سياديا ويسمح بتمتع الأفراد بحقوقهم ويقطع مع الخضوع للاستبدادية المطلقة دون أن يتجه نحو فقدان السلطة لسلطانها على الأشخاص والأشياء.

إن الدولة الأمة يمكنها أن تتمكن من توطين الديمقراطية بشرط أن تحيي التعدد والكثرة وتحارب الواحدية وتنعش النظام السياسي لامتناهي التعقيد الذي يشجع التنافس والتضاد بين القوى والجماعات ويقوم بدور الحكم في لعبة تصادم الأفكار ويخلق تكاملية بين شرعيته الممدنة والمحررة وأهلية النسيج الاجتماعي الحقوقية في التنظم الذاتي والاستفادة من التجارب التاريخية في التطوير والتمدين.

إن الدولة الديمقراطية تتأسس بواسطة التعددية وينبغي عليها أن تحافظ على هذه التعددية لكي تحمي نفسها من أي انهيار وان اللجوء إلى العنف لفض النزاعات يضعفها ويصيبها بالقصور الذاتي ويجعلها تخسر الكثير من الموارد ويثقل كاهلها بالنفقات والديون أكثر من أن يوحدها ويحولها إلى كتلة متجانسة.

كما تخضع الديمقراطية لتجديد فكري ومؤسساتي دائمين تنميهما جدلية الاتحاد والانفصال وحركة الإقبال والإدبار للثروات التي في حوزة الأفراد وتستند أيضا إلى جهاز مراقبة وعملية محاسبة يديرهما المواطنون الذين يحتكمون إلى صناديق الاقتراع والعملية الانتخابية من أجل

[1] عبد الله العروي، **مفهوم الدولة**، المركز الثقافي العربي، بيروت،الطبعة السادسة 1998، ص.ص.66.67.

الوصول إلى اتفاق حول الإجراءات المزمع اتخاذها في سبيل تنظيم الشأن العام وترشيد تدخل الدولة في اتجاه الخير المشترك.

من هذا المنطلق" لا يمكن للديمقراطية أن تتوطد إلا بترسيخها عبر الزمن لتصبح تقليدا"[1] ويلزم أن "ينتج الموطنون الديمقراطية التي تنتج المواطنين"[2]، لكن السؤال الذي يطرح بهذا الصدد هو التالي: إذا كان الاستبداد أصبح ناعما ويتجلى في صورة الديمقراطي ألا ينبغي إذن أن نعمل على تفكيك الديمقراطية الرقابية التي عملت على إقامة شرعيتها بواسطة خلق مكونات المجتمع المدني على مقاسها وجازفت بكبح جماح الهويات التي يتكون منها هذا المجتمع معلية هوية واحدة هي هوية الدولة؟ أليس الأفضل هو أن نفصل بين المجتمع المدني والدولة ونحقق الاستقلال التام للحقل المدني عن الحقل السياسي إذا ما كانت غايتنا هي انجاز الحداثة السياسة المؤجلة إلى حين غير معلوم؟

[1] أدغار موران ، **النهج، إنسانية البشرية، الهوية البشرية**، ص.230.
[2] أدغار موران ، **النهج، إنسانية البشرية، الهوية البشرية**، ص.230

الفصل السادس:

تقاطع الصفح والمصالحة

"فالصفح ليس ولا ينبغي له أن يكون طبيعيا ولا معياريا ولا تطبيعيا.عليه أن يظل استثنائيا وخارقا في احتكاك مع المستحيل: كما لو كان يقطع المجرى العادي للزمنية التاريخية..."[1]

[1] جاك دريدا وآخرون: **المصالحة والتسامح وسياسات الذاكرة**، ترجمة: حسن العمراني، دار توبقال للنشر، الدار البيضاء 2005، ص 12.

تنامى العنف في الآونة الأخيرة في حضارة اقرأ بشكل لافت. ولجأ النهج النضاليّ إلى عسكرة وسائل المعارضة. وتحوّلت قوى الممانعة إلى ميليشيات تمارس التطهير العرقي والبلطجة واعتمدت الدول الرسمية الحلّ الأمنيّ الأقصى في التعامل مع المعارضات الديمقراطيّة والاحتجاجات الاجتماعيّة. واندلعت حمى المذهبيّة والحزبيّة والتقاتل الأهليّ والتحارب الطائفيّ. وقد ترتّب على ذلك فتك بالأرواح البريئة وإزهاق للأنفس المحايدة واعتداء على أبسط حقوق الإنسان الأساسيّة وتعطيل عمليّة النهوض والتنمية وتسريع قابليّة الاستعمار ونسق التدخّل الأجنبيّ في السيادة القوميّة. ربّما يؤدّي كلّ هذا الشرّ المتزايد بالحكمة العالية والعقل الرّصين والتأمّل الحصيف أن يفكّر بجديّة في المفاهيم المناقضة مثل اللاّعنف والمقاومة الثقافيّة الاجتماعيّة والمعارضة السياسيّة القانونيّة والصفح والمصالحة وحضور الإنسان المسالم في التاريخ احتراما لمصالح العقل العمليّة والغايات الجوهريّة لنشاطه التأمّليّ الكونيّ. ويشرّع لإمكانيّة الحديث عن دور لإتيقا النقاش وآداب المناظرة والحوار العقلانيّ من أجل إرساء هدنة وجوديّة وعقد حضاريّ وإجماع مرجعياتيّ (نسبة إلى الهيئات والاتّحادات والمرجعيّات الفقهيّة) يضمن إعادة تملّك واعية للذات تؤصّل علاقتها مع الأغيار ومع الميراث وتدفع بها نحو صنع المستقبل مسلّحة بقيم الحريّة والإبداع والديمقراطيّة الاندماجيّة والتشاركيّة الفعليّة.

إنّ الأمر الجلل عندنا هذه الأيّام أنّ أزمة الهويّة لدينا قد تحوّلت إلى حرب أهليّة محليّة. ويمكن أن تتسبّب في حرب عالميّة جديدة بين حضارة اقرأ من جهة وإمبراطوريّات العولمة وتابعيهم من جهة أخرى. وأنّ وجهة العالم بأسره سلبا وإيجابا قد تتحدّد في وطن الكينونة وعلى المسطّح الذي جهّزه العرب للتدبير والتعقّل. فكيف نوقف هذه الحرب الأهليّة المقيتة ونمنع معاودة ظهور الفتنة الكبرى على أراضينا؟ وكيف يمكن أن نؤهّل الساكن الأصليّ حتى يقدر على الاضطلاع برسالته الوجوديّة الكونيّة في الآتي القريب؟ أليست ساعة التسلّح بالقلم والنقد والحقيقة قد حانت؟ ألا تكفينا الحروب التي خضناها والنزاعات التي مزّقتنا والمهاترات التي زرعت فينا بذور الفتن والتشرذم؟ إذا كان العنف رذيلة وضعفا، فهل يعني اللاّعنف والمنزع السلميّ فضيلة وقوّة؟ لكن هل يكفي التسلّح بالإرادة الطيّبة في الصراع السياسيّ للقضاء على الشرّ والظلم؟ ألا يوجد تباعد وغربة بين ماهو سياسيّ يرمز إلى القوّة والسلطة وبين ماهو أخلاقيّ يرمز إلى الواجب والحقّ؟ أيّ حضور للإنسان المسالم في التاريخ؟ ما تفسير المنحى المرعب للإرادة والخطر المتأتّي من النيّة السليمة في عالم سيّء؟ كيف يمتلك اللاّعنف قدرة على الحضور والتأثير في حركة التاريخ أكثر من العمل العنيف ذاته؟ هل يعني تبنّي اللاعنف الارتكان نحو المهادنة؟ أليس العنف ضعفا واللاّعنف قوة؟

إن رهان البحث في هذه المسألة لا يرتبط بمسألة الفَرَمَان العثماني أو إصدار القرارات. فالكتّاب ليس لهم مثل تلك السلطة الميتاتاريخيّة، بل الرهان يقف على أرض زمنيّة تعترف بلاعصمة الإنسان وتناهيه. وتكتفي بطرح الأسئلة والتنبيه إلى المخاطر والأزمات. وإنّه لشرف أن يكون الكتّاب أكثر الفئات وعيا بالأزمة والكارثة التي ستحلّ بالساكن الأصليّ نتيجة اللّجوء إلى العنف من قبل إمبراطوريّات العولمة في الخارج والدولة في الداخل. لكن لماذا تجد الدول نفسها مرغمة على الالتجاء إلى العنف؟

أ- الدولة بين المشروعيّة والعنف:

"الدولة تحدث بعدا جديدا من العنف الجماعي عندما تقيمه في حرب"[1]

تكشف الفلسفة عن مفارقة صارخة تهزّ عمل السياسيّ من جذوره تتمثّل في المعادلة الصعبة التالية: الأذى الذي تسبّبه الأنظمة الحاكمة للشعوب لا يتغذى إلاّ من العقلانيّة الصارمة التي تعتمدها هذه الأنظمة في حكمها لشعوبها. وكلّما ازدادت درجة العقلانيّة ازدادت درجة الأذى الذي يعاني منه المحكومون. هذا ما التقطته العين النقديّة لبول ريكور في كتابه "الحقيقة والتاريخ" من مسرح الأحداث السياسيّة العالميّة في زمانه. فهناك اغتراب ناتج عن السياسيّ لكونه حقلا تجد فيه السلطة كامل حريّتها لتفعل ما تشاء بالخلق. وحتى عندما نتحدّث عن حريّة ممارسة السلطة وغياب أجهزة المراقبة والمحاسبة وضعف محصّنات الديمقراطيّة وانعدام المؤسّسات التي تسهر على حماية العقد الاجتماعيّ فإنّنا نتحدّث عن الشرّ والظلم والأذى الذي يسبّبه السياسيّ للمجتمع. إذن، كلّ دولة تحتاج من جهة رأسها إلى عقل يركّز النظام ويسرّع عجلة التنمية. ولكنّ هذا العقل نفسه يتحوّل إلى معتقل وقوّة تأديب وعقاب. وبالتالي تخسر الدولة ما حقّقته من أرباح. وتفوّت فيما كانت قد أحرزته من تقدّم. ألم يقل ماركس في نقده لهيجل إنّ: "الدولة لم تعد تمثّل العالم الحقيقيّ للإنسان بل تحوّلت إلى عالم آخر، عالم غير واقعيّ. فهي لم تحلّ التناقضات الواقعيّة إلاّ في حقّ وهميّ أصبح هو بدوره في تناقض مع العلاقات الواقعيّة بين البشر..."

إنّ مشكل الدولة مزدوج ومعقّد. فهي أكثر عقلانيّة من الفرد وأكثر انفعاليّة وتأثّر منه. إنّها تحتاج إلى القوّة. ولكنّ الإفراط فيها يحوّلها إلى أداة قهر وتسلّط. وتحتاج إلى اللّين والمرونة. ولكن الاكتفاء بها قد يحوّلها إلى جهاز ضعيف وسلطة من ورق. كما أنّ مشكل الديمقراطيّة يتمثّل في قدرة الشعب على مراقبة الدولة. ولكن مشكل المراقبة هو نفسه غير قابل للتحديد والضبط، إذ ما هي الشرائح من الشعب التي لها مشروعيّة مراقبة أداء الدولة؛ هل هم السياسيّون المعارضون

[1]Paul Ricœur, *Histoire et vérité*, éditions du Seuil, Paris 1955,p. 239.

المتعطّشون للاستيلاء على الحكم أم هم المثقّفون الذين يخفون ضعفهم من خلال توهّم الإبداع ويسترزقون من موائد الحكّام؟ هل هم نشطاء منظمّات حقوق الإنسان والكهنة الجدد للمجتمع المدنيّ أم هم الفقهاء من أهل الحلّ والعقد الذين حوّلوا المرجعيّة إلى سلطة رجعيّة؟

إنّ الجمع بين الحقّ والقوّة يمثّل مشكلا بالنسبة إلى أيّة دولة. وآية ذلك أنّ الحقّ دون قوّة تصونه هو حقّ ضائع. والقوّة دون حقّ يراقبها هي سلطان غشوم. فالقوّة هي وسط بين رذيلتين؛ رذيلة الضعف الذي هو تفريط في القوّة من جهة ورذيلة العنف الذي هو إفراط في استعمال القوّة من جهة أخرى. ويترتب على هذا أنّ العنف ضعف واللاّعنف قوّة. على هذا النحو يبرز مع نشأة الدولة بعض من العنف المشروع ويبدو أنّ الوجود السياسي للإنسان يسهر عليه عنف مشروع هو عنف الدولة. ودون ذلك لا يكون المواطن مواطنا له حقوق ضمن دولة تعرف على أنّها جسم سياسيّ وجهاز حقوقيّ ينظّم العلاقات بين الأفراد ويبني علاقات حسن جوار مع الدول الأخرى.

بيد أنّ عنف الدولة لا يكون مشروعا إلاّ إذا اتّخذ طابعا جزائيّا. وحرص على ترسيخ العدل والإنصاف في تطبيق القوانين. ولا يكون ذلك ممكنا إلاّ إذا منعت الدولة التجاء الأفراد والمجموعات والطوائف إلى العنف المنفرد لحلّ النزاعات التي تحدث بينهم. وتحتكر ذلك لنفسها وتعيد توزيعه في شكل قوانين وهيئات تضمن السلم الاجتماعيّة. من هذا المنطلق فإنّ سلطة الدولة هي السلطة التي لا رادّ لقرارها وهي التي تجمع بين السلطة الماديّة للإرغام والسلطة المعنويّة لتحديد الواجب والمسؤوليّة. لكن ما الذي يضمن أنّ كلّ الدول ستلتزم باستعمال الحدّ الأدنى من العنف المشروع؟ ألا يمكن أن يتحوّل العنف الذي يتّخذ طابعا جزائيّا عندما تستأثر الدولة بقوّة الردع لنفسها وتتولّى مهمّة العقاب بشكل مباشر وقاس إلى عنف غير مشروع؟ ثم ألا يولّد ذلك التوجّه الخاطئ ردود أفعال عنيفة من قبل المجتمع فتنتشر ثقافة الحقد والضغينة وردود الأفعال غير المحسوبة؟ ألا تتحوّل هذه الدولة نفسها نتيجة استعمالها للعنف غير المشروع إلى دولة قاسية مستبدّة؟

ب- لامشروعيّة العنف:

"الذهاب إلى الحرب يعني بالنسبة إلى الفرد، في نفس الوقت، قتل الإنسان الآخر، مواطن الدولة الأخرى ووضع حياته في الميزان لكي يستمرّ وجود دولته"[1]

يظهر العنف وكأنّه البعد المحبّذ الذي يتغيّر من خلاله شكل التاريخ. فهو الإيقاع الذي يتعدّل به زمن البشر والبنية التي تتقوّم بها أشكال الوعي. فالتاريخ برمّته مسرح لتفجّر قوّة العنف. وأيّ بحث عن اللاّعنف والسلم والتعايش يظهر وكأنّه وعي مقلوب بالتاريخ وسوء نيّة لأنّ الوعي

[1] Paul Ricœur, *Histoire et vérité*, éditions du Seuil, Paris 1955,p.256.

بالتاريخ والوعي التاريخيّ والتاريخيّة كلّها تؤكّد حقيقة العنف الساطعة في صيرورة الأحداث الغابرة والسالفة والحاضرة والمتوقعة. فمعارضة الحكم الجائر ومقارعة الاستبداد ومقاومة المحتلّ والتصدّي للغازي كلّها حركات احتجاجيّة وأفعال رافضة شرعنت العنف الثوريّ واعتبرت اللّجوء إلى القوّة والسلاح أمرا مشروعا.

صحيح أنّ حركة التاريخ خاضعة لصراع الأضداد ولعبة التناقضات. وأنّ ولادة الأحداث ولادةٌ صعبة تنبجس عبر الهدم والتحطيم. وأنّ التاريخ يصنعه الأموات أكثر ممّا يصنعه الأحياء. وصحيح أيضا أنّ الوعي شقيّ ومنزعج من ذاته على الدوام والحقيقة مأسويّة ومزعجة. وأنّ المعرفة الموضوعيّة هي فكرة باردة وقاسية وخالية من كلّ روح وحياة. وأنّ الدفاع عن الدول والأمم لا يكون بالكلام. وأن النبيّ المنتصر هو النبيّ المسلّح. ولكن علينا أن نحترز من كلّ هذا الكلام الآن. فالوضعيّة غير الوضعيّة. والمقام غير المقام. وينبغي ألاّ ننسى أنّ الفارابي كتب **"المدينة الفاضلة"** ليس لترجمة جمهوريّة أفلاطون، فهذا من تحصيل الحاصل، بل من أجل بناء دستور وحدة حضاريّة زمن تشتّت الخلافة العباسيّة، وأنّ الماوردي لم يكتب **"الأحكام السلطانيّة"** ليكشف عن السياسات الدينيّة للدولة الإسلاميّة، فهذه ثيوقراطيّة مقيتة، بل ليشرّع لضرورة التمييز بين السلطان الروحيّ والسلطان الزمنيّ وبين مؤسّسة الإمارة ومؤسّسة الوزارة. وذلك أمر حيويّ من أجل تذرية السلطة ونقد تمركزها الهرميّ. وينبغي ألاّ ننسى أنّ الرسول رفع السيف دفاعا عن النفس وهو كاره. وفعل ذلك ردّ فعل ضدّ معارضيه. ولكنّه أقلّ ردود الفعل دمويّة في التاريخ خاصّة بعد مؤاخاته بين المهاجرين والأنصار وإيقافه للتباغض بين الأوس والخزرج وكتابته الصحيفة المشهورة التي ذكر فيها أنّ أهل الكتاب أمّة إضافة إلى أمّة المسلمين. كما تفادى المواجهة المباشرة بحفر الخندق في غزوة الأحزاب. وأبرم صلح الحديبيّة مع اليهود. وعزم على الحجّ دون سلاح. وعقد بيعة الرضوان خارج معقله. وفتح مكّة دون قتال. وأصدر "العفو التشريعيّ العامّ" عن مناوئيه. وأمّن كلّ مَن يدخل بيت أبي سفيان.

من هنا فإنّ العنف ليس في كلّ الأحوال القرار الأصحّ والوجهة الاستراتيجيّة التي ينبغي أن تنخرط فيها جماعة دائما وأبدا وفي كل المواقف. بل يمكن أن يكون علامة يأس وفشل وضعف وتعبير عن انسداد الآفاق. ويكشف عن وجود مشكلة في تحديد العلاقة الأنسب بيننا وبين الآخر. وهو يحتوي على نوع من الجنون المؤقّت يسعى للتخلّص من كلّ أشكال الرقابة. وينتهي إلى تدمير الذات والاستسلام إلى الانتحار. كما ينتج الوضع العنيف تواطؤا أخلاقيّا بين الجلاّدين والضحايا الذين يتّفقون بموجبه على تحطيم كلّ منهما الآخر. فيخرج الإنسان من كلّ ذلك الخاسر الأكبر لأنّ الذي يحصل عليه الإنسان عن طريق العنف من انتصار وغنائم وتحرير يظلّ عديم القيمة ولا معنى له لأنّه كان على حساب ماهو أفضل منه. وبالتالي لا يجوز أن نخضع قيم الحقّ

والكرامة والعدل لسلطة الأقوى إذ ليس للضعيف من حيلة أخرى يتسلّح بها في كدحه من أجل البقاء سوى سلطة القانون. لكن، ألا يقتضي احترام القوانين وقفة شجاعة من الضمير العالميّ ووصول البشريّة إلى مرحلة متقدّمة من الوعي حتى يتمّ القضاء على الحرب والعنف؟ فكيف يتحقّق الوعي بالعنف؟

ج- **نجاعة اللّاعنف**:

"إنّه ليوجد، إذن، مقام من مقامات المجتمع، هو عنيف بمثل ماهو باق على عنفه بحكم الأصل وبحكم العرق، فيه ينتصر الكلام على العنف"[1]

يقارن البعض بين طهريّة العنف البنائيّ ونجاعة اللاّعنف الدائمة رغم أنّ المقارنة هنا لا تجوز لأنّ العنف بجميع أشكاله مدان واللاّعنف في سحره ووداعته وهيبته أمر مقدّس ويحظى بالاحترام والتبجيل. فعندما نتذكّر الرسول محمّد أو غاندي أو نيلسون مانديلا أو الأمّ تيريزا أو الشيخ أحمد ياسين نجلّهم ونستحسن أفعالهم ونعتبرهم شموعا أنارت ولازالت تضيء للبشريّة الدرب نحو الحريّة والخلاص والمحبّة. ألم يقل غاندي: "إنّ اللاّعنف ليس خضوعا راضيا للشرير بل يواجه إرادة المستبدّ بكلّ قوّة النفس"

اللاّفت للنظر أنّ اللاّعنف لن يكون فاعلا ولن يسطع نجمه إلاّ إذا خرج من دائرة الفرد إلى دائرة الجماعة. وانتقل إشعاعه من مجال الأخلاق إلى مجال السياسة. ولن يكون ناجعا إلاّ إذا تحوّل إلى فعل مؤثّر في حركة التاريخ، إذ يكفي أن يرفض أحدهم الانصياع في صمت أو أن يقول: "لا" بطريقة لائقة حتى يدشّن مرحلة اللاّعودة مع المرحلة القديمة وحتى ينحت بموقفه الهادئ الرّصين صفحة بيضاء ناصعة من تاريخ أمّته المجيد. ألم يرفض القسّ تيتو العنصريّة؟ ألم يقف فلاسفة ألمانيا ضدّ النازية؟ ألم يدفع ياسر عرفات حياته ثمن معاندته للمشروع الصهيونيّ رافعا شعار شجرة الزيتون؟ إنّ اللاّعنف لن يكون له معنى إلاّ إذا تعالى المبشرون به عن زبالة إيديولوجيّات التاريخ الوضيعة وولّوا وجوههم شطر نداء الأقاصي ونادوا برسالة الطير المهاجر الذي لا يميّز بين أرض وأرض وبين دين ودين وبين بلد وبلد. فكانت "كلّ قلوب الناس جنسيّته"، وكلّ الأوطان وطنه، وكلّ المقدّسات قبلته، لأنّ "ديانة اللاّعنف ليست للقدّيسين وحدهم إنّما هي للناس أجمعين. إنّ اللاّعنف قانون نوعنا كما أنّ العنف قانون كل فظّ". ثم ألم يلزم الله خاتم رسله بألاّ يكون فظّا غليظا حتى لا ينفضّوا من حوله؟ ألم يوحي إليه: «فذكّر إنّما أنت مذكّر ولست عليهم بمسيطر»؟

[1] بول ريكور: **العادل**، الجزء الأوّل، تعريب: بيت الحكمة، قرطاج، تونس، 2003، ص 11.

هكذا يمكن أن يكون اللاّعنف استراتيجيا المعارضة في الدّاخل وحتى المقاومة مع الخارج شرط أن يجمع بين الحشود والفئات والطوائف ولا يفّرق إلى ملل ومذاهب وأعراق. وذلك عندما يحقّق غايات الوطن ومقاصد الدين ومصالح الناس وأهداف الحضارة. ويفتح للبشريّة عصرا من التقدّم والرقيّ. ويمكن أن يكون حضور الإنسان المسالم في التاريخ حضورا فعّالا شرط أن يوحد في بنية شخصيّته بين القول والفكر والفعل. انظروا كيف كانت الانتفاضة الأولى والثانية حركة غير عنيفة سلميّة هادئة وجسّدت ملحمة خالدة بالمعنى التامّ لكلمة ملحمة. وانظروا أيضا كيف شاركت فيها النسوة والأطفال والمثقفون والشيوخ وما أحرزته من تعاطف ومؤازرة وتأييد من كلّ شعوب العالم ومحبّي الخير والعدل. وانظروا في المقابل كيف تُحوَّل حركات المقاومة إلى أجنحة مسلّحة تتصادم على السلطة وتلوذ بالمرجعيّات الرجعيّة لتصلح بينها وتتدخّل لها حتى يرضى عنها أعداؤها. وتسمّي ذلك اعتدالا ومرونة وتأقلما مع النظام الدوليّ الجديد. فكيف للسلم أن تؤدّي إلى التمسّك بحقّ العودة وتبشّر بالحفاظ على القدس والأرض مغتصبة والثوابت مسقطة من طاولة المفاوضات؟ وكيف بالسلاح أن يؤدّي إلى التفريط والهرولة والتعديل وتبرير الاقتتال الداخليّ والتكالب على سلطة مفقودة على أرض الواقع والتفريط في سيادة مداسة بأقدام الغرب الطامع والنظام العربيّ المنتفع؟ "ثمّة قيمة ممكنة للاّعنف أو... للأشكال غير العنيفة من المقاومة"[1]

إنّ شعار اللاّعنف هو: "لا تقتل". ومبدؤه هو أحبّ لغيرك ما تحبّ لنفسك وانشد حريّة الآخرين في اللحظة التي تنشد فيها حريّتك. ومجاله هو مجال الكلام والخطاب. ونحن نعلم أنّ من الكلام يوجد القول الحسام. ومن يملك سلطة الخطاب يملك الشكل الأقصى للسلطة. فهو فعل لغويّ بامتياز وحركة كلاميّة أو لنقل حركة نبيلة أو مبادرة فرديّة يمكن أن تتحوّل إلى قانون أخلاقيّ وأصل دينيّ وقاعدة فقهيّة ومبدإ فلسفيّ يحقن الدماء ويطهّر التاريخ من الدنس والوجه الدمويّ المظلم. ويزكّي النفوس. ويصلح الأفعال. أليس المسلم الحقيقيّ هو من سلم الناس من لسانه ويده كما يوصي بذلك نبيّ البشريّة محمد صلعم؟ "لا أريد فصل هذه التجارب المنفردة لحكمة الصراع الأخلاقيّ والسياسيّ ضدّ الشرّ الذي يستطيع تجميع كلّ الناس ذوي الإرادة الطيّبة. بالنسبة إلى هذا الصراع، فإنّ هذه التجارب مثل أفعال المقاومة غير العنيفة، هي استباقات بشكل رموز حكميّة للوضع الإنسانيّ حيث، مع اختفاء العنف، يصبح لغز التألّم الحقيقيّ التألّم غير القابل للاختزال عاريا".[2]

---

[1] Paul Ricœur, *Histoire et vérité*, éditions du Seuil, Paris 1955,p.235.

[2] بول ريكور: **فلسفة الإرادة: الإنسان الخطّاء**، ترجمة: عدنان نجيب الدين، المركز الثقافي العربي، بيروت، 2003، ص 246.

اللاّعنف رسالة أخلاقيّة نبيلة تعلّم الإنسان وتخرجه من غفلته إلى اليقظة ومن جحوده إلى الشهود. وهو مطلوب في الحالة الداخليّة لتجاوز حالة الفتنة بين المذاهب والأحزاب وبين الأنظمة والشعوب وإيقاف حمّى الحرب الأهليّة المدنيّة والعسكريّة الجالبة للويلات والمنذرة بالشؤم على حضارة اقرأ. وهو أمر متروك إلى القوى الغازية والمحتلّة في الحالة الخارجيّة. فإن أرادت السلم والتعايش وتخاصب الحضارات وحوار الأديان فيا حبّذا. وكفانا حروبا وقتالا ودمارا. وإن لم ترد فذلك أمر آخر واللّجوء إلى المقاومة المسلّحة يصبح عندئذ أمرا مكروها ولكنّه مشروع وواجب في ظلّ عودة الاستعمار واستفحال الاستيطان. لكن عوض أن تتنافس الدول الفقيرة المنتمية لدائرة الضاد على التسلّح وعلى امتلاك الطائرات والدبّابات والصواريخ والبوارج والغوّاصات فلتتنافس على اقتناء الغذاء وتوفير الماء وصنع الدواء وتجهيز المساكن وإيجاد فرص الشغل للعاطلين. ولتعمل على حلحلة مشكل الهجرة والجريمة المنظّمة والكوارث البيئيّة والمجاعات.

بيد أنّ ما نخشاه هو أن يكون التبشير باللاّعنف كقيمة والمسالمة كمقام للوجود في العالم هو تكريس للاستسلام ودعوة للتطبيع والانبطاح للثقافة الغازية والمشاريع المعادية. فكيف يكون تبنّي اللاّعنف خيارا استراتيجيّا لتعزيز حركة المقاومة والصمود وليس علامة انهزام وتقهقر؟ وكيف نجعل السلام والسلم والصّفح والسماحة أفكارا توجيهيّة تعبّر عن جوهر الإسلام عوضا عن السيف والقتال والتكفير؟ ماهي الشروط التي ينبغي أن تتوفّر حتى يكون اللاّعنف شيئا مغايرا للفعل الارتكاسيّ السلبي وبعيدا عن الدرجة الصفر من الفعل المعروضة على هامش التاريخ؟

الفصل السابع:

من أجل عروبة جديدة

"من تكلم العربية فهو عربي"[1]

في الهزيع الأول من القرن الواحد والعشرين يقف العرب وحدهم صامدين في الواجهة الأمامية من جبهة التصدي للمشاريع التوسعية الاختراقية المعولمة التي فرضتها عليهم الايديولوجيات العنصرية والمغلقة. وتلوح حضارة اقرأ بالمخزون الرمزي من المقاومة أبية عن كل معتدي وعنيدة عن كل استقطاب وموظفة في ذلك موروث الأجداد في دحر الاستعمار وطرد المحتل ومستلهمة من المؤامرات والمحن التي تتعرض لها روح الشجاعة والبطولة ومتمسكة بأخلاق العزة والكرامة ومُفَعِّلة لكل أشكال النضال السياسي والثقافي والاجتماعي ضد عقلية الاستسلام في الداخل والانتقام من الخارج.

لقد حددت الأمة هدفها باكرا منذ تعرضت لنكبة الاستعمار والاستيطان ومنذ حلت فوق ديارها جحافل الجيوش الغازية وغطى الجراد سمائها الزرقاء الناصعة ورسم لها رجالها وكتابها وشعرائها وفنانيها وساستها ورموزها وقادتها وفقهائها ومصلحيها وجهتها وأجندتها ومنطلقها وبذلوا كل ما في وسعهم نحو تفعيل ذلك وإقامة دولة الاستقلال القطرية التي تكون اللبنة الأولى نحو التوحيد الشامل للعرب من المحيط إلى الخليج عبر آليات تشاورية ديمقراطية تحتكم إلى رأي الشعب الكريم وقواه العاملة ونخبه المثقفة.

لا ندري ماذا كان حال الأمة وماذا كان قد يحصل لها لو غاب عنها مشروعها ونسيت لحظة واحدة هدفها وأضاعت علاقتها برسالتها وأدارت ظهرها عن مستقبل أبنائها ومقترحات مثقفيها وتوصيات مناضليها وتضحيات شهدائها، ولا ندري ماذا سيكون مصير الملة لو اختفت من مسرح وعيها أفكار التوحد والتقدم والممانعة والتغيير الاجتماعي والديمقراطية الجذرية وغابت عن رشدها قيم التحديث والنهوض بكرامة الإنسان والانتصار لقيم الحق والعدالة والانخراط في الثورة الثقافية والإصلاح الديني والتنمية الاقتصادية.

لقد كانت هذه الأفكار في تلك الفترة العصيبة نظرية ثورية جاءت لتسد الحاجة النظرية والرغبة العملية نحو تحقيق التماسك المعرفي والأمان السياسي لتخلق بعد ذلك استراتيجيا شاملة وطدت دعائم الدولة الأمة ورفعت رايات العروبة عاليا في العالم وحلت محل رايات الطامعين من شركاء الدين ونظراء الجغرافيا.

[1] حديث شريف

صحيح أن التجربة السياسية التي جعلت من العروبة خلفيتها النظرية كانت دامية ومتوترة وخلفت العديد من المآسي والضحايا والكوارث وبررت الاضطهاد والعنف والاقتتال الداخلي وصحيح أيضا أن البعض ارتكب حماقات ونكسات وسبب هزات باسم العروبة ولكنها بنت مشروعا ورسمت مسطح محايثة للمدنية العربية ورصعت أركان الهوية التي أبانت عن جملة من الخصائص والعلامات التي تفردها عن الغيرية.

ما يحسب على الفكر العربي أنه استأنف مسيرة التحضر وأشعل مصابيح النهضة مجددا وأخرج الشعب من ظلام القرون الوسطى وبعث الناس من رقادهم وأعاد إليهم الأمل في تحمل مسؤولية وجودهم وفي صنع مصيرهم بأنفسهم وبين لهم حدا فاصلا بين أصدقائهم وأعدائهم وحثهم على التمسك بأرضهم وعرضهم والاستفادة من قدراتهم وثرواتهم ومن وقتهم والتزود بالعلم والمعرفة قصد التخطيط للمستقبل.

لا يمكن أن نتصور أمة تعيش حاضرها وتقبل على الآتي وتخطو نحو المستقبل دون مشروع يستلهم ملحمات رجالها وتضحيات أبطالها ويستفيد من الكنوز النيرة والمدخرات الرمزية التي يتضمنها ماضيها، ومن هذا المنطلق يبدو من غير اللائق أن نتحدث عن المذهب والطائفة والقطر والاقليم والأقلية والمحلية خاصة ونحن نعيش في عصر عولمة تفكيكية وفي مواجهة امبراطورية نيوكوليانية تستعمل أدوات دعائية نموذجية وغير مرئية من أجل اختراق العقول وترويض الأجساد، ولا ينجو منها سوى الشعوب التي تمتلك نواة حضارية خلاقة ورأسمال ثقافي متين وعروة وثقى أو تلك المجتمعات التي تعتمد منطق التكتل والتوحد والائتلاف والانصهار والتجبيه والتعاون، ومن الراسخ أن أمة الضاد هي الأقدر من غيرها على الوقوف بمفردها في مواجهة هذه التحديات شريطة أن تقوي الجبهة الداخلية وأن تنهي حالة الانقسام بين المجتمع الأهلي والطبقة الحاكمة وأن تضمد الجراح التي سببها لها الاستعمار والاستبداد.

لقد ارتكب العرب أنظمة رسمية وهيئات تابعة للمجتمع المدني تجاوزات وتعديات،وقامت الحكومات والأحزاب بأخطاء فادحة وفيهم من ذهب إلى أقصى اليمين والى أقصى اليسار وفيهم من نظر للعدمية والفوضوية وفيهم من اقتنع بالتقليد والعودة القهقرى وتبنى الماضوية وقد انعكس ذلك سلبا على حالهم ففقدوا البوصلة وخرجوا من التاريخ وتفرقوا شيعا ونحلا وتقطعت بهم الأوصال فسقطوا في الدوائر الضيقة وبجلوا مصلحة العشيرة على الوطن والغنيمة على العقيدة وهيمنت صورة العائلة والزعامة الأبوية على مخيالهم السياسي، وتكالب عليهم الأعداء من كل حدب وصوب وتزايدت أطماع دول الجوار في ثرواتهم وأراضيهم، ولكن مازال هناك من يبني ويعمر و يتشبث بالأمل ويدفع بالناس إلى الأمام وينهض الهمم ويحفز النفوس ويرص الصفوف ويلم الشتات بغية الاستثبات.

إن المشروع العربي مازال راهنا وواقعيا طالما أن أغراضه مازالت لم تستنفذ بعد وطالما أن العرب ليس لهم خيار آخر غير الوحدة والنضال معا ضد الامبريالية والصهيونية وليس لهم من حل سوى رد كل التحرشات الخارجية طالما أن أرضهم مازالت محتلة والثروات منهوبة والشعوب العاملة مستغلة من طرف مالكي رأسمال العالمي وطالما أن الشركات الاحتكارية تتصرف بحرية في مدخراتهم والفئات ذات المصالح الربحية الأنانية الضيقة تضغط على رقابهم وتتحكم في مصيرهم.

صحيح أن العروبة هي دائرة انتماء وأنها جوهر الإسلام وركيزته الروحية وقوامه المادي وصحيح أيضا أن الإسلام المحمدي في نسخته التنويرية الاجتهادية وفي طابعه المنفتح المتطور هو النبراس الهادي للعروبة وأفقها المضيء ولكن الخوف هو أن تتحول العروبة إلى هوية منطوية على ذاتها وإيديولوجيا كليانية تجمد الحراك الداخلي وتلغي التنوعات والفوارق الذاتية وتحكم بالقبضة الحديدية، وأيضا الخشية هي أن يتحول الإسلام إلى محاكاة لتقاليد بالية وفرض نسق شمولي من الأحكام الإطلاقية التي تغيب الزمانية والتاريخية التي تعيشها المجتمعات في عالم الحياة ويفقد سلامه ورحابته وسماحته.

من هذا المنطلق يجدر بنا تفعيل آليات تجديد الفكر القومي والمناداة بعروبة جديدة خالية من الأفكار المتصلبة التي ظهرت إبان فترة التحرر والبناء. زد على ذلك ينبغي أن يتم دمج المشروع القومي مع المشروع الإسلامي ضمن تصور أكثر ترابطية بين اللغة والدين والتاريخ والثقافة والمجتمع وأكثر عقلانية وتقدمية، ويجب أن تعاد صياغة أرضية تعاقدية لتشكيل الهوية الوطنية على قاعدة تفاوضية تساهم فيها جميع الخصوصيات في فضاء عمومي تواصلي مع نبذ كل تمركز عرقي أو مذهبي أو جهوي والقطع مع أسلوب فض النزاعات الداخلية بالقوة العسكرية.

ما أحوج العرب إلى إسلامهم المستنير والمسلمون إلى عروبتهم حتى يعودوا إلى أنفسهم ويتصالحوا مع ذواتهم وحتى ينتشرون في الأرض ينقحون الأفق ويتطلعون إلى المستقبل بقلوب متقدة وأيادي عاملة وعقول منتبهة وعيون حالمة وآذان صاغية لصوت الحياة ونداء الوجود، وما أروع أن يتم ذلك على هدي التراث الديني النير وبالاستفادة من القيم الإنسانية التقدمية ومن تجارب الشعوب الناهضة والمتحفزة.

إن المطلوب هو الجمع بين العروبة السردية والمسيحية الوطنية والإسلام المستنير الذي يضعه التأويل العلمي على يسار الصهيونية والامبريالية والرجعية وبين القيم الإنسانية التقدمية من إنصاف وحرية وصفح والاستناد إلى الحكم الجمالي في العمل التمديني ضمن رؤية حيوية للسياسة تستفيد من المنعطفات الكبرى في منظومة حقوق الإنسان وتقدر حقوق

الشعوب حق قدرها مع إحداث توازن قانوني بين الأقليات والأغلبية في إطار نظام سياسي علماني فوق طائفي وما بعد لاهوتي.

إن العرب لهم ما يكفي من المؤونة الفكرية والمدد الروحي والمعين الأخلاقي الذي يؤهلهم للاضطلاع بتدبير شؤون مستقبلهم وهم في ذلك لا ينتظرون العون والدروس من أحد لكي يتعلموا فن الحكم وحسن القيادة وموهبة التسيير ويكفي أن يعولوا على ذواتهم ويستفيدوا من خبراتهم ومقدراتهم وكفاءاتهم البشرية وما تتمتع به نخبهم من ذكاء وإبداعية حتى يتمكنوا من صنع المعجزات وتحقيق الاستفاقة المنشودة.

غير أن تجديد الفكر العربي لا يعني التبديد والتفريط في الثوابت والتخلي عن العرض والأرض وتقديم تنازلات مذلة ودون موجب للطرف المعادي بل تعني المزيد من التسلح باستراتيجيات التثوير والتطوير وعقلنة أدوات المقاومة وتمكين العقل العربي من الجرعة النقدية اللازمة لإعداد العدة من أجل تدبير مقتضيات المرحلة القادمة على أسس ناجعة ووفق تكتيكات ملائمة.

لعل الدرس الأكبر الذي ينبغي أن نضعه نصب أعيننا هو ألا تتكرر مأساة الغزو والاحتلال لبعض الأقطار وألا نخترق في عمقنا الاستراتيجي مرة أخرى وألا نأخذ على حين غرة وان ألا نسهم في تدمير أنفسنا بقوتنا ومالنا وألا نسمح لغيرنا بأن يعتدي علينا من أرضنا وأن يستخدم أجواءنا وممراتنا البحرية ومياهنا الإقليمية لتضييق الخناق علينا. كما يجب أن نقول للعالم أن خيار السلام مع الأعداء لم يعد الطريق الاستراتيجي النافع للمنطقة وبالتالي ينبغي التوقف عن الهرولة نحو التطبيع المجاني والانبطاح المذل، لكن كيف نجعل من مشروع الوحدة العربية وتحرير الأرض واستعادة مشعل الحضارة وناصية التقدم أكثر المطالب الديمقراطية راهنية وواقعية بالنسبة لكل ناطق بلغة الضاد؟

الفصل الثامن

نقد العقل اليساري العربي

يبدو أن الثورة العربية التي اندلعت من الأطلس الصغير في تونس وانتقلت شرارتها الى الدول المجاورة قد شهدت مشاركة واسعة من قبل القوى اليسارية والهيئات العمالية والمنظمات النقابية بحيث لم يتخلف عن ركبها سوى لفيف صغير من الأحزاب الانتهازية والفئات النخبوية التي ظلت تقتات لمدة طويلة موائد قصور الأنظمة التسلطية البائدة وما تجوده عليها من فتات وغنائم ثمن تحالفها معها وتبررها لسياستها الشمولية وسكوتها عن الفساد والمظالم.
صحيح أن الماركسيين والاشتراكيين والنقابيين والعماليين قد شاركوا في الحدث الجليل في شهر يناير من عام 2011 ولكن العديد من المحللين لم يعتبروا ذلك ثورة بالمعنى العلمي للكلمة بل مجرد انتفاضة أو حركة احتجاجية وبالتالي لم تكن الثورة الاجتماعية تجربة ماركسية على غرار ما حصل في روسيا خلال ثورة أكتوبر 1917 ولم يقدها الحزب الثوري والطليعة العمالية الثورية والنقابة الثورية وعلى الأقصى كان بعض المنظرين يعتبرونها ثورة ديمقراطية ذات أفق اشتراكي. ومن المعلوم أنها كانت بالفعل ثورة سياسية أطاحت برأس النظام وتواصلت بعد ذلك باحثة عن القطع مع الديكتاتورية وطارحة على نفسها فكرة الوضع الأصلي والحل التأسيسي وانطلقت نحو التقصي عن الجرائم وأشكال الفساد ومحاسبة المتورطين قبل الحديث عن الصفح والمصالحة وإعادة البناء وقبل المرور إلى التجربة الانتخابية في مسار ديمقراطي تعددي يحتكم إلى ما اصطلح على تسميته بالعدالة الانتقالية.
على هذا المنوال يكون الفعل الثوري المشترك الذي قام به الشعب في سبيل التخلص من النظام الشمولي وكنس هياكله الفاسدة وما اقترن مع ذلك من إرادة جماعية ومشتركة في الإطاحة به هو العامل الحاسم في الربيع الثوري العربي والمقصد الأسمى الذي يجب لليسار أن يفخر بأنه كان أحد أذرعته القوية فيه ومشارك مع عدة أطراف أخرى في انبثاقه.

لعل أهم مهمة يمكن أن ينجزها المثقف العضوي الذي الذي ناضل ضد الشمولية والامبريالية والصهيونية والارتداد هي القيام بنقد للعقل اليساريى العربي الاسلامي من أجل نقد السلاح قبل استخدام سلاح النقد كما يقول ماركس. لكن ماهي أسباب ضعف اليسار قبل الثورة وبعد ظهور نتائج الانتخابات بالمقارنة مع القوى السياسية الأخرى؟ وأليس من المنطقي أن يكون اليسار هو أكبر المستفيدين من الثورة ويخرج رابحا في أية عملية انتخابية وتزداد شعبيته؟ ما العمل

للخروج من هذا التشرذم والضعف؟ اليس المطلوب هو تكوين منبر يساري عربي موحد؟ ماذا لو كان الخلل في الدور الغائب للشبيبة والمرأة في النشاط الحزبي والمستوى القيادي والتأطيري؟ ماهي العلاقة القائمة والممكنة بين اليسار والاسلام السياسي؟ هل الصراع بينهما هو قدر محتوم أم يمكن الوصول الى تسويات وتوافقات من أجل المصلحة الوطنية والدفاع عن قيم الثورة؟

ان ما هو في ميزان الفكر ليس انجاز ورقات في النقد الذاتي ولا مجرد رصد وتشخيص لأزمة اليسار العربي ونما الشروع في خلخلة البنية المتكونة ونقد العقل اليساري العربي برمته.

هل اليسار يعاني من أزمة؟ وماهي أسباب ضعف القوى اليسارية؟

ان حالة الضعف الذي كانت عليه القوى الديمقراطية واليسارية قبل الثورة مرده السياق السياسي العالمي وتراجع التوجهات الاشتراكية وضعف تأثيرها في الشباب وتبرجز الطبقة العاملة وانسياقها وراء نموذج الحياة الرأسمالي وبحثها عن الوفرة والرفاه وتأمين مصدر الثروة. زد على ذلك التناحر ومرض الزعامة والتشتت والاختلاف في القراءة للنصوص الايديولوجية والتباعد بين النظرية والتطبيق وضعف التأثير في الواقع الاجتماعي وخلع الناس عن السياسة من طرف الأنظمة الشمولية والدوائر الأمنية وأنظمة القمع والمراقبة والمعاقبة والتخويف من الأحزاب السياسية الجادة والأفكار الايديولوجية النقدية وافراغ برامج التعليم والمواد الثقافية والمنابر الاعلامية من البعد النضالي والرسالة الوجودية والتشجيع على الذوق الهابط وثقافة التهريج والفن المبذل والتعليم البنكي والمعرفة التجارية والسياسة الانتفاعية والقيم الاكتسابية والوصولية. كما تأثرت هذه القوى بصعود الموجة النيوليبرالية وبروز الدول الرأسمالية كقوة ضاربة وسيطرة قيم رأسمال الزائفة وسطوة المد التحرري وسلعنة العلاقات بين القوى الاجتماعية والدول وتصدير المركز للحروب والفتن الى الأطراف.

لقد قسم الاستبداد القوى اليسارية والتقديمية الى شطرين: الأول تابع ومدجن ويؤدي مهمة الولاء والطاعة بالنسبة للنظام الحاكم ويعمل بشكل خفي على تشتيت الحركة الديمقراطية واثارة الفتن والحيلولة دون قيام توحد أو انصهار وبالتالي الحرص على اضعاف المسيرة وشل الحراك الاجتماعي. الشطر الثاني من هذه القوى قد ظل متمسكا بنضاليته واستقلاليته عن نظام الحكم ولم يصب بعدوى العقلية الرأسمالية المتعفنة والمراكمة للثورة عن طريق الارتشاء والسمسرة والبطانة ولكنه خير العمل السري والباطنية والاحتماء بالنقابات واللجوء السياسي الى رابطة حقوق الانسان واتحاد الطلبة والمنظمات الشبابية وقد انعكس ذلك بالسلب على أدائه وظهوره في الساحة السياسية.

ان فشل اليسار في انتخابات المجلس التأسيسي في تونس والانتخابات التشريعية في مصر ناتج عن ضعف الآلة الانتخابية وتراجع دور النقابات وتبعيتها للدولة وبعد الأحزاب اليسارية عن الطبقات الشعبية وعدم قدرتها عن مخاطبة الناس بلغتهم والاكتفاء بالنشاط داخل الصالونات الضيقة وتشكل حالة من التخويف والاستعداء ضده واكتساح التيارات الدينية المشهد السياسي وعدم قدرته على المنافسة بالمعايير الانتخابية وعدم توازن القوى بينهما.

ويشمل هذا التشخيص على نفس المنوال اليسار العربي الذي ظل مشتتا ونخبويا ويعاني من عدة تعثرات وانقسامات وقد استفاد من الثورة بدرجة تفوت مساهمته فيها وتأثيره في مجرى الأحداث. **أي دور يمكن أن تحتله المرأة والشباب في حركات اليسار الجديد؟**

من المعلوم أن قيادات الأحزاب اليسارية والديمقراطية هي في معظمها متقدمة في السن نسبيا ومعظم الاجتماعات تتم في حضور الكهول والشيوخ وعدد قليل من النساء والشباب. في حين أن المطلوب هو القيام بالتشبيب واعطاء الفرصة للكفاءات التي مازالت في مقتبل العمر لأنها قادرة على العطاء وتنضج بالحيوية والاضافة. كما يجب فسح المجال للعنصر النسائي والتعامل معه بعقلية مدنية تقدمية بالفعل والتخلص من الذهنية الذكورية. ان نسبة مشاركة الشباب والمرأة في الادارة والتأطير والدعاية ضعيفة وهذا يمكن اعتباره نقطة ضعف وموطن الخلل في العمل التعبوي والهيكلي لهذه القوى ويجب أن تتلافاه في أقرب الأوقات وأن تحرص على تبليغ صوت الشارع والمنبوذين مع انفتاحها على المستقلين والمثقفين والكفاءات الحرة التي تكره التحزب المريض والانتماء الايديولوجي المتخشب وتجد آليات مرنة تعمل على استقطابهم مع ترك لهم فرص كاملة لممارسة حرية التعبير والمبادرة الابداعية والمشاركة الخلاقة في تدبير الشأن العام والبراكسيس الجماعي.

تتعرض المرأة للاستغلال والحيف أينما حلت في المجتمع سواء في الأسرة أو في التعليم أو في العمل والاستثمار الاقتصادي أو في الاطار السياسي والنقابي والجمعياتي وتحاسب كثيرا لكونها امرأة ومازالت العقلية الذكورية هي المسيطرة ولا ينظر الي المرأة بوصفها انسان الا نادرا. ان المهمة المنوطة باليسار وبالقوى التقدمية عموما هي جسيمة والعمل على التصدي لموجة العنف الممنهج الذي تتعرض له المرأة وتحريرها من الاستغلال واكرامها بارجاع انسانيتها لها ورفع حالة الغبن الاجتماعي عنها وتمكينها من جميع حقوقها المدنية والطبيعية واتاحة الفرص الكافية لكي تنمي مهاراتها وتساهم من موقعها في رحلة التنوير والتمدن.

كما يجب على المرأة العربية أن لا تظل مكتوفة الأيدي تنتظر مبادرات من الرجل ومساعدة منه على الترشد وذلك بسن التشريعات القانونية المنادية بحقوق النوع الاجتماعي والمساواة والمانعة لتعدد الزوجات وانما ينبغي أن تتحرك هي بنفسها وتدافع على وجودها وتطالب

بحاجياتها الانسانية وحقوقها الاجتماعية والمدنية وألا تنخدع بالأفكار المذهبية المغالطة.

ان خروج العرب من الجهل والتخلف والتشتت والماضوية هو رهين تمكين المرأة عامة والحركات النسوية خاصة من لعب دورا رئيسيا في الصيرورة الثورية كما حصل في تونس ومصر لما نزلن الى الشارع جنبا الى جنب مع الذكور واحتللن الصفوف الأمامية في تنظيم الشأن العام وأثتن قدرتهن على التأثير في الراي العام وساهمن في تغيير الذهنيات واحداث الثورة الثقافية المنشودة.

أية علاقة ممكنة بين اليسار العربي والإسلام السياسي؟

ان العلاقة القائمة والممكنة بين اليسار والقوى العلمانية مع جماعات الاسلام السياسي لا ينبغي أن تكون أحداية الجانب ويغلب عليها التناقض الحاد والصراع السلبي بل يجب أن تكون واضحة وشفافة وبعيدة عن الازدواجية والضبابية وتصيد الفرص والتشنج ويلزم أن تكون علاقة نقدية بناءة ومفيدة وتصل الى حد تقاسم المهام والوظيفية داخل الوطن الواحد وتنتهي ببناء تفاهمات وتسويات على الحد الأدنى الديمقراطي المطلوب وذلك بأن يلعب كل واحد الدور المناط به دون تصادم أو افتعال الفتن والحروب الأهلية التي تضعف المجتمع وتقوي أعدائه وتعيد انتجح نمط شمولي من الحكم. انه بإمكان اليسار أن يمثل قوة مضادة للاسلام السياسي وأن يدفعه الى التطور وعلمنة مقولاته وأرضنة برامجه وتبني خيارات مدنية وانسانية وأن ينقده ويخرجه من ماورائيته ومثاليته ويكف عن منطق الدعوى والتبشير ويوقظه من سباته الماضوي والحنين الى الأصول التي لا أصل لها.

كما يمكن للسيار نفسه أن يتحول الى لاهوت ثوري ولاهوت تحرير ولاهوت تنمية كما هو الشأن في نظريات الاسلام الشعبي والاسلام التقدمي واليسار الاسلامي التي تدعو الى بناء جبهة وطنية وكتلة تاريخية تضم مختلف الفاعليين المناهضين للعولمة مهما كانت ديانتهم ولغتهم وطبقتهم.

اللافت للنظر أن الاسلام السياسي في وجهه اليميني لا يستطيع أن يصادر الحريات العامة وحقوق الانسان ومكاسب المرأة ويهدد المكاسب الحداثية اذا ما تواجد جنبا الى جنب مع قوى اسلامية تقدمية قوية وفاعلة واذا ما كانت الدولة المشكلة بعد الثورة حكما رشيدا ونظاما ديمقراطيا عصريا و اذا ما تمكن اليسار من أن يستعيد أنفاسه ويرد على دعاويه بطريقة علمية مقنعة ومن خلال سجال سياسي راق و بعد أن يتصالح هو الأخر مع الرموز الثقافية ويحترم المقدسات ويقرأ الظاهرة الدينية قراءة عقلانية تنويرية ويقنع الناس بأسلوب حجاجي بمشروعية تأويله.

يجدر باليسار أن يقترب من الثقافة الوطنية للشعب وأن يؤمن بالهوية القصصية التي تحدث عنها القرآن في بعدها الديناميكي الكوكبي وأن يدافع عن سياسة الحياة وما تتضمنه من الزامية التمتع بالغذاء والسكن والصحة والنقل والتعليم والتثقيف والدين المدني والديمقراطية الاندماجية التي تشجع على الاعتراف المتبادل بين الجهات والفئات وبين الريف والمدينة.

ماهي أحوال القوى اليسارية في مرحلة الحراك الثوري العربي؟

ان أهم الدروس التي قدمتها ثورة الكرامة والحرية للقوى اليسارية والتقدمية هي التمسك بالمنهج الراديكالي في التغيير والاستماتة في الدفاع عن حقوق الانسان والتخلي عن الفوقية والتعالي والنخبوية والايمان بارادة الشعب في التغيير وعبقريته وعقله الجمهوري وقدرته على التمييز بين الجيد والرديء والتحالف معه ومخاطبته بلغة سهلة والايمان بأهمية التغلغل الشعبي ووسائل الاتصال الجماهيري والايمان بالخصوصية الحضارية للمجتمعات وتغليب مصلحة الأوطان على الوفاء للأفكار المسقطة والفوقية والتوجه نحو الشروع الجدي في العمل المشترك مع القوى الديمقراطية من أجل توحيد الحركة الاجتماعية وبناء الكتلة التاريخية بالمعنى الغرامشي والقطع مع العقلية الانتهازية التي تبحث عن البروز والزعاماتية ونقد الدعاوي المثالية والغنوصية والابتعاد عن تبني الحلول القصوي والكف عن شرعنة العنف والاحتدام والتنظير للاندماج والتواصل بين القوي الثورية.

ان اليسار العربي مطالب بأن يكون أكثر يسارية وأكثر نقدية وأن يحدث ثورة في مقولاته ويجدد مفاهيمه ويدفع المنهج الجدلي الى أقصى مداه ويتخطى الميكانيكية والاقتصادوية والتطبيق الصارم للحتمية التاريخية وألا يعادي الوطنية والقومية والدين والحريات الفردية ويستفيد من الجرعات التنويرية التي أحدثتها الفلسفة المعاصرة خاصة مدرسة الرجة مع فرويد ونيتشه ومدرسة فرانكفورت وفكر 68 وتيارات مابعد الحداثة. وهو مطالب كذلك بأن يوسع دائرة النضال خارج اطار الفضاءات التقليدية وتوسيع دائرة الطبقة العاملة بحيث تشمل جميع الشرائح المهمشة وكل الفئات الكادحة من فلاحين وعاطلين وطلبة وأن يهبط تكتيكيا من خيار الأممية أولا الى استيفاء تحرير الأراضي المستعمرة بشكل ملموس وربطها بالسيادة الوطنية في بعض الأحيان وأن يعطي قيمة للمسألة الثقافية والديمقراطية والبيئية في برامجه وألا يقتصر على الاجتماعي والاقتصادي السياسي.

ان أمام اليسار فرصة تاريخية من أجل انجاح الثورة العربية واستكمال مسارها حتى تحقق أهدافها، ومن المعلوم أنه لا يمكن الحديث عن تفجر الثورة العربية وتمكنها من احداث قطيعة مع الماضي الشمولي دون أن يكون اليسار طرفا قويا فيها ومالكا لزمام المبادرة ومساهما بقسط وافر في قيادة الجماهير وتحريك الشارع وهزم القوى الرجعية والمحافظة وكنس رموز

وأنصار العهد البائد.

ان حضور اليسار في المشهد يجب أن يتوزع الى ثلاثة محاور على الأُقل: الأول هو المحور الاجتماعي ويتمثل في تفعيل دور مؤسسات المجتمع المدني والضغط الاعلامي والحقوقي في الفضاء العمومي من أجل التخلص من الميراث الاستبدادي ومحاربة الفساد المالي والأخلاقي وتغيير بنية الملكية بطريقة جوهرية واحترام المساواة والعدالة. كما يجب أن يؤمن اليسار بأنه في زمن الثورات لا صوت يعلو فوق صوت القوى الثورية ولا سلطة تتفوق على سلطة الشارع ونبضه وشعاراته المرفوعة في المظاهرات والمسيرات.

المحور الثاني هو سياسي ويتمثل في المشاركة الجدية والفعالة في الانتقال الديمقراطي ضمن جبهة واسعة وقوية وشعبية تمثل قوة ضغط مضادة لبقية الأحزاب اليمينية والحساسيات الممثلة والمتنظمة والتي تعبر عن بقايا النظام أو القوى المستفيدة من الثورة. لكن يجدر بكل ثوري أن يعلم بان الديمقراطية لا تعني الانتخابات والتمثيل لا يعني التوافق والالتزام بالمبادئ الثورية ولذلك يلزم أن يكون اليسار على صعيد ثالث في الصفوف الأمامية في دوائر صناعة القرار ويمارس الضغط والتأثير في السياسات القريبة للدولة ويرسم الاستراتيجيات البعيدة بالنسبة لناهضة قوى الاستعمار وشركات العولمة المتوحشة ويحول الصراع الطبقي الى نقد علمي وعراك نظري وجدل فكري ونقاش عمومي مع دعاة الوعي المقلوب والقيم الزائفة وثقافة السوق ومنطق الارتداد والانحطاط.

لكن كيف تتحقق وحدة اليسار العربي الاسلامي؟

اليسار العربي يعيش منذ عقود نفس المشاكل تقريبا ولم يراوح مكانه ولم يحقق الأهداف التي تشكل من أجلها وهي التحرر من التعبية والوحدة ضد التجزئة والتنمية ضد التخلف والديمقراطية ضد الاستبداد والالتزام السياسي والنقابي ضد اللامبالاة والتهميش والاشتراكية ضد النمط الرأسمالي في الاقتصاد على الرغم من التغييرات الكبيرة التي حصلت حوله وبروز العديد من التشكيلات الاجتماعية الشبابية الى جواره وظلت تعصف به الأزمات المتتالية والضربات الموجعة دون أن يتمكن من الخروج من قصور الصمت ودون أن يكسر جدران الخوف من السلطان والحصار الذي يضربه عليه الاستبداد السياسي المتحالف مع الامبريالية من جهة والاستبداد الديني المتحالف مع الاقطاع والريع النفطي من جهة أخرى.

ان تفجر الثورة العربية هو بمثابة جرعة من الهواء النقي بالنسبة لليسار العربي تجعله يحلق عاليا ويخرج من مستنقع التبعية لليسار العالمي ويعول على نفسه ويؤمن بخصوصيته القومية والاسلامية وينمي قدراته الذاتية وامكانياته التراثية الهائلة على التمرد والصمود.

ان طريق الوحدة العربية الطويل يمكن أن يقصر بفضل وحدة القوى اليسارية ووحدة الطبقة

العاملة العربية والتنسيق بين الاتحادات المهنية والنقابات العربية وتكوين نواة صلبة ثورية تشكل العروة الوثقي للفكر المستنير العربي والأرضية الايديولوجية ال للمجتمعات العربية.
كما أن الاتفاق على مفهوم عربي للعلمانية ينسجم مع الثقافة العربية والتقاليد الروحية ويحترم المقدسات والرموز الحضارية كفيل بأن يسكت دوائر الاتهام بالإلحاد والتكفير الصادرة من بعض الدوائر والتي تسعى الى التشويش وارباك المشهد والابتعاد عن التناقضات الرئيسية وتلهية الرأي العام بقضايا ثانوية وخلق صراعات وهمية.

هنا نحن أمام عدة قوى وأحزاب تقدمية وديمقراطية موجودة في معظم الأقطار وتمتلك خطاب سياسي حزبي يخدم برامجها المحلية ويعكس تطلعاتها الفئوية الخاصة ولكن علاوة على ذلك يجب أن يتم احداث منبر موحد يعكس تكتل القوى الثورية العربية ويمتلك خطابا سياسيا حضاريا موحدا في مواجهة الامبريالية والصهيونية والرجعية ويوجه سهام نقده ضد كل القوى المعادية ويكشف المخاطر والمؤامرات التي تتعرض لها الأمة وتهدد مصير الكادحين والضعفاء في هذا الوطن الكبير.

ان مصير اليسار في الثقافة العربية هو أن يتخلى عن أرثودكسيته وخطيته وأن يقطع مع تبعيته للأدبيات المستوردة والمناهج المسقطة ويقوم بتجديد العروبة والاسلام من زاوية تطورية وينفتح على الاسلام المستنير والعروبة الجديدة والثقافات المحلية والخصوصيات المتعددة التي تتخاصب على أرضهما ويستقي منها قيمه المستقبلية وخططه الاستشرافية وأن يضع تحقيق المشروع الحضاري العقلاني للانسية العربية في المعمورة نصب عينيه.

ان عصرنة أدوات العمل السياسي تقتضي اقامة علاقة جدلية مع الفضاء الافتراضي وذلك بالذهاب بالفاعلين الاجتماعيين والناشطين السياسيين اليه واختراقه والتمكن من آلياته والتحكم فيه وتكوين جماعات افتراضية هامة وبالخروج منه الى الشارع والالتقاء بالناس وعدم الاكتفاء بالنشاط الافتراضي والتحرك في الواقع الملموس وبذلك تكون النقلة الأولى من الواقع المتعفن الى الافتراضي السامي من أجل التطهر والاعداد للثورة وتكون النقلة الثانية الهبوط من الافتراضي الحالم الى الواقع المتعين من أجل البراكسيس الجماعي والتغيير الجذري والفعل في المجتمع والقطع مع الماضي الشمولي وتطهيره من بؤر الفساد ضمن حركة جدلية وملحمة شعبية تشبه ما حدث يوم 14 جانفي.

يجب أن تتقبل الأحزاب اليسارية والقوى الديمقراطية بأن وسائل الاتصال الحديثة مثل الأنترنت والهاتف الجوال والفضائيات والفايسبوك والتويتير هي وسائل حاسمة للاشهار والدعاية وتبليغ الأطروحات والتعريف بالتوجهات وأنها تأثيرها على عقول الناس كبير وقدرتها على التجييش هامة ولذلك عليها أن تمتلك هذه الوسائل وتفعلها بطريقة ذكية مع

اخضاعها للنقد والحذر والاحتراس منها حتى لا يتحول الناس الى حشود تقودهم الصور الفاتنة والمنتقاة والمخادعة والتي حرصت بعض الدوائر الرأسمالية والمعادية على ضخها بكميات كبيرة وصناعة رأي عام وتوجيه الشارع نحو أغراضها وتنفيذ مخططاتها وأجندتها.

ان المحاور الثلاث التي يجب أن يتشغل عليها المنبر اليساري والديمقراطي هي التصدي للارتداد و الحيلولة دون التفويت في المكاسب المدنية ومواجهة الامبريالية ومخططاته الماكرة في الاختراق والتوسع والاستيلاء والاستقطاب والعمل على تفكيك بنية الشمولية وأنظمة الحكم الاستبدادية والفاسدة ولن يحدث ذلك الا بتكثيف الجهود العقلانية النقدية وخلخلة المقولات اليمينية وتشجيع الخط الثوري في الاسلام والنهل من القيم التقدمية في التراث وخاصة الاعتزال والرشدية والخلدونية ومناهج العلوم الطبيعية والصحيحة التي تركها المسلمون وإعادة تحقيقها والتعريف بها وتطويرها والانفتاح على القيم الكونية وقوى العدل والخير وكل المناهضين للعولمة المتوحشة في المعمورة. فهل تتحرك بنية العقل العربي الاسلامي نحو بناء يسار ثوري قادر على الرد على المارد القروسطي والخطر النيوليبرالي والبطش بالسلبي والمتكلس فينا وزرع النير والأمل على أرضنا؟

خاتمة الباب الثاني:

"الوطن هو دين المواطن"[1]

ليس من السهل على الإنسان أن يكون مثقفا مستقلا بالمعنى الحقيقي للكلمة في زمن التجاذبات وهيمنة النسق التأديبي والانضباطي على الأفراد وبالنظر إلى المسلمات الضمنية والفرضيات المسبقة التي تتحكم في رؤية الثقافة السائدة للكون والتي تسيطر على البنية العقلية للكائن البشري وتدفعه إلى الابتعاد والاستكانة والانطواء على الذات. كما أنه ليس من السهل أن ينخرط المثقف المستقل في العمل السياسي وذلك للمخاطر التي تحيط بهذه الحركة النبيلة والخوف من الحرية والانخلاع من السياسي dépolitisation وللعواقب الوخيمة التي تنجر عن ذلك في ظل تعدد العراقيل والمعيقات التي تعطل أداء الناشط السياسي. عندئذ تتطلب المغامرة المستقلة شجاعة كبيرة وتغريد خارج السرب ونوع من التحدي التضحوي والمبادرة الحرة ويشترط أيضا توفر الفرصة والتفهم والاستعداد.

من هذا المنطلق إن وجود بعض المستقلين في التجربة السياسية لقوى المجتمع المدني هو أمر لا يعكس البتة حالة الاستقالة عند النخبة وعزوف البعض عن التدخل في الشأن العام وبالتالي لا يبعث عن الحيرة والاستغراب ولا يدل كذلك على تنامي عدد المستقلين في الحياة السياسية وإنما هو علامة صحية فارقة ومؤشر على تطور القوى المعارضة ومسألة هامة قصد تنشيط الحراك الديمقراطي وأمر ضروري وحيوي لتعزيز النبض الحقوقي، بل انه أصبح من المطلوب اليوم على مؤسسات المجتمع المدني أن تدرس هذه الظاهرة بشكل علمي وأن تحسن التعاطي معها وتستفيد من تحمس المثقف الملتزم و خبرته ومن مساحة الاستقلالية التي يتمتع بها وذلك لدفعه إلى القيام بعدة أدوار تثقيفية وإتاحة الفرصة أمامه لترسيخ مجموعة من القيم التنويرية.

لكن من هو المثقف المستقل؟ بماذا يتميز عن غيره من الناس؟ ومن أين يأتي؟ وماهي المجالات التي كان يتحرك ضمنها؟ وماهو الدور الذي يضطلع به؟ وهل يحتاج الفضاء العمومي لثقافته ولاستقلاليته؟ والى أي مدى تمثل مساهمته إضافة نوعية للحراك الديمقراطي؟ وهل يمتلك وصفة سحرية للتقدم؟

[1] أدغار موران ، **النهج، إنسانية البشرية، الهوية البشرية**، ترجمة هناء صبحي،صدر عن كلمة، أبو ظبي، الطبعة الأولى، 2009، ص.228.

إن غاية المراد هو مغادرة الآراء التي تنعي الاستقلالية وتدعي نهاية دور المثقف والاعتراض على التنظم القطيعي ضمن أسراب من الحشود وإيقاظ الحاجة إلى الفرد الحر والإيمان بفاعلية التنوير العلمي والثقافي المتدرج وزرع مبدأ الأمل وفتح الأفاق بالنسبة إلى الأجيال الصاعدة.

لكن كيف يمكن تحديد المثقف؟ وما علاقته بالسلطة وبالمجتمع؟ وهل هو في المفرد أم في الجميع؟ وأين يتواجد ومع من يفعل في التاريخ؟ وهل هو يندرج في طبقة أم يشتغل بشكل مستقل؟

فمن هو المثقف المستقل؟

"كل إنسان بمفرده يستطيع أن يشارك الذين يريدون التغير نفسه واذا كان هذا اغير معقولا فإن كل انسان يستطيع أن يكثر عددا كبيرا من المرات حتى يحصل على تغيير جذري."[1]

بادئ ذو بدء تتحدد هوية المثقف الملتزم وفق المميزات التالية:

- المستقل هو- إضافة إلى كونه إنسان يتمتع بجملة من الحقوق الأساسية مثل الحياة والملكية والحرية - هو أيضا مواطن مطالب بأن يؤدي جملة من الالتزامات والواجبات التي تفرضها القوانين مثل المشاركة والنقد وإبداء الرأي والتشجيع على ثقافة الديمقراطية وحقوق الإنسان .
- المستقل هو الوسيط الممكن والافتراضي بين القوى السياسية المتباينة والمتنافسة وباعث الفعل التواصلي ومدبر الطرق الشرعية لأخلاق النقاش في الفضاء العمومي وذلك للمنزلة الوسطى التي يحتلها ولدرجة القرب والبعد التي يتموقع ضمنها بالمقارنة مع الجميع.
- ليس المستقل إنسانا مستقيلا ولا كائنا لامباليا يعيد إنتاج الثقافة السائدة ويحافظ على مصالح طبقة مهيمنة وإنما هو فرد له موقف نقدي وواع بموقعه ومسؤول عن أفعاله ويريد آن يكون بمثابة المثقف العضوي الذي يمثل الطبقات الاجتماعية المضطهدة ويعبر عن طموحاتها في التحرر والحلم بمستقبل أفضل.
- المستقل هو من خلال مشاركته الفعالة يكرس التعددية الحقيقية والتنوع الايجابي واللامركزية المنشودة ويثور على نمطية الإنسان ذي البعد الواحد والعلاقة الفوقية والتسيير الشخصي والحكم الفردي وهرمية التنظيم ويفسح المجال للقواعد من أجل إبداء الرأي والتأثير في القرار ويجبر المنسقين على استشارة الحزام السياسي والإنصات بجدية إلى مقترحاته الاستشرافية.

[1] جاك تكسيه، **غرامشي دراسة ومختارات**، ترجمة ميخائيل إبراهيم مخول سلسلة أصول الفكر الاشتراكي، منشورات وزارة الثقافة والإرشاد القومي، دمشق، الطبعة الأولى 1973 .ص. 186.

- إن رفض المستقل الانتماء الحزبي لا يعني عدم إيمانه بالثقافة الديمقراطية وتغييبه للبعد السياسي من كينونته البشرية باعتباره حيوان سياسي بالطبع عند أرسطو وبالاصطناع عند اسبينوزا وإنما هو يتخذ مسافة نقدية من الجميع حتى يتحرر من الوصاية ورغبة منه في تطوير شروط عقلانية للعمل المشترك وخلق ظروف مناسبة للفعل السياسي يكون فيها أكثر دافعية وفاعلية.
- المستقل يساهم في تنضيج التجربة السياسية في المعارضة ويقوى الفعل السياسي الحصيف ويرفد الصوت الاحتجاجي بفلسفة البراكسيس ويعقلن الممارسة عبر تفعيل آلية النقد الذاتي والمحاسبة الفردية والديمقراطية الداخلية ويبشر بالسياسة الحيوية.
- لا ينطلق المستقل من نظرية جاهزة ومن برنامج حزبي سابق ولا يحتكم إلى خلفية ايديولوجية مغلقة وإنما يتميز بالمرونة والانفتاح ويحرص على التطوير والاجتهاد ويجعل التجربة السياسية اليومية هي المجس في تحديد الخيارات ويحرص على التوافق والتفاهم على القواسم المشتركة بين جميع مكونات المشهد السياسي والمدني.
- ينتمي المستقل إلى نمط المثقف الملتزم الذي يلبي نداء الواجب ويصغي إلى صوت الضمير المستيقظ داخله ويمارس "سياسة المثقفين"[1] ويبدي حماسة تجاه الثورة وإرادة نحو التفكير الاستراتيجي ولكنه يدرك أهمية التجبيه و"الضرورة الكبرى للمجموع"[2] السياسي ويبحث عن التناغم بين الغايات والوسائل ويتبنى الواقعية السياسية النقدية أو البنائية. فمن أين يأتي المثقف الملتزم؟

"كيف يمكن للمرء أن يجعل نفسه إنسانا في التاريخ وبالتاريخ ومن أجل التاريخ؟"[3]

ان الفضاءات التي يمكن أن ينحدر منها المستقل متنوعة ومختلفة، إذ هناك الفضاء الثقافي والفكري والعلمي والفلسفي وذلك لخصوصية هذه المواد الإنسانية وأهميتها في تنضيج الوعي التاريخي والتحريض على الارتقاء بالواقع والفعل في التاريخ. وهناك الفضاء الإعلامي والصحفي والفني وهو فضاء قادر على صناعة رأي عام مضاد وتحويل سلطة الإعلام والتعبير إلى سلطة رابعة تجهر بالحقيقة وتنقل الحدث. الفضاء الثالث هو الفضاء الجمعياتي النسوي وذلك لحساسية الموضوع وإلزامية التشبث بالمكاسب ومقاومة أشكال الارتداد والتصدي للعنف ضد النساء والتهميش الذي يطال المتخرجات نتيجة البطالة وهشاشة آلية التشغيل. الفضاء الرابع هو النشاط الحقوقي والقانوني وخاصة من فئة المحامين والقضاة وهم فئة مهمة قصد اكتساب ثقافة

[1] Vincent Descombes, *Philosophie par gros temps*, les éditions de minuit, Paris, 1989, p.40.
[2] Vincent Descombes, *Philosophie par gros temps*, p.41.
[3] J.P. Sartre, *Qu'est-ce que la littérature ?*, éditions Gallimard, 1964.

دقيقة بالدستور والعملية الديمقراطية والقوانين الترتيبية والحرص على الفصل بين السلطات واحترام القيم الجمهورية والمعاهدات والاتفاقيات والنصوص التشريعية الأساسية.

المجال الخامس هو المجال الاجتماعي والنقابي والسياسي والبيئي ويتمثل في وجود عدة شخصيات وكوادر نقابية تدافع عن التعددية والتداول السلمي للسلطة وتؤمن بالعمل السياسي القانوني ومحيط نظيف وحياة عصرية وتطمح إلى إفادة المجتمع بخبراتها التنظيمية والتسييرية من أجل انجاز إصلاح سياسي والارتقاء بالحياة المدنية نحو الأفضل وإقامة جسور التواصل بين المجال الخاص والمجال العام.

المجال السادس هو المجال الديني ويظهر اليوم عدد كبير من الأشخاص مواقف سياسية ويعتبرون أنفسهم مواطنين ومعنيين بالشأن العام وخاصة الأفراد الذين لهم قناعات دينية أو يمارسون خطط دينية كرجال الدين والفقهاء والمفتين والمرجعيات ويرون أن السياسة ليست حكرا على العلمانيين بل ان جوهر العلمانية هو الذي تحترم فيه حرية المعتقد وتشريك جميع الناس في الحياة السياسية .

إن المطلوب من مؤسسات المجتمع المدني ومن السلطة السياسية هو تنقية الأجواء وإيجاد انفراج وكسب الثقة وتوفير الفرصة كاملة للمستقلين لكي يتحولوا إلى قوة ضغط حقيقية على الساحة السياسية من أجل توحيد المعارضة وتنمية الحياة السياسية وتجديد المقولات والمفاهيم والتحدث بلغة مباشرة يفهمها الناس وتساعدهم على التعبير من مشاكلهم والتحديات التي يواجهونها ويبحثون معا عن إيجاد حلول ممكنة.

ألم يقل سارتر:"كان علينا واجب ربما لن يتوافر لنا من القوة ما يعيننا على أدائه وهو الجمع بين المطلق الميتافيزيقي ونسبية الواقع التاريخي والتوفيق بينهما"[1]، فكيف يتفادى المرء الهروب من أدب الظروف العصية من أجل المحافظة على الأيدي النقية؟ وما السبيل الذي يجب أن يتبعه لكي يساهم فعليا في التقدم التاريخي لمجتمعه؟ وماهو دور المثقف المستقل؟

إن "مشكلة الحرية السياسية قابلة للحل وذلك بوضع أسس نظام عادل يعطي كل فرد الحرية الكافية التي هي من حق الفرد العقلاني"[2].

غني عن البيان أن المثقف الملتزم يحرص على القيام بجملة من الاجتهادات وتجسيم عدد من القيم نذكر منها ما يلي:

- التشجيع على الاستقلالية وعلى مشاركة المستقلين في السياسة الحضارية والعمل المشترك والتدخل في الشأن العام لأن "الديمقراطية تشكل نظاما سياسيا معقدا بمعنى أنها

[1] J.P. Sartre, *Qu'est-ce que la littérature ?*, éditions Gallimard, 1964.

[2] ايزيا برلين، **حدود الحرية**، ترجمة جمانا طالب، دار الساقي.بيروت، الطبعة الأولى،1996. ص.44.

تحيا بالتعددية والمنافسة والتضاد"[1] وأكيد أن المستقلين هم مصدر وجود التنافس والتعدد والتضاد.

- السلطة القسرية غير كافية للحفاظ على وحدة المجتمع والسلم الاجتماعي ويجب أن تقوم علاقات حوارية بينها والمجتمع وأن تدمج المجموعات التي تعارضها في سياقها وتفعل جدليات المنافسة والتحالف من جهة والمزاحمة والتراضي من جهة أخرى.
- إحداث شريحة مثقفة جديدة ملتزمة تكون قادرة على تنمية وإدارة مطلب ثقافي جديد يعبر عن تطلعات ورغبات الطبقة الناشئة في الحرية العضوية والتقدم المنشود.
- الحد من تفسخ النسيج الاجتماعي والتفكك الأسري والانحطاط الأخلاقي وضعف العامل التربوي والرمزية الثقافية للأشخاص.
- تخفيف التوتر القائم حاليا بين الفضاء العام والفضاء الخاص وتعميم ماهو خاص (الحياة الشخصية) وخوصصة ماهو عام (السياسة).
- استثمار الوسائط الإعلامية كوسائل تساعد على وضع النظام السياسي القائم في إطار قانوني واجتماعي واقتصادي قائم على المساواة والإنصاف.
- توفير المرجعيات المتنوعة والعوامل المساعدة على رسم ملامح برنامج سياسي صائب يواجه الانحرافات ويصلح الخروقات ويحد من التعديات على حقوق المواطنة. بين اذن"إن الرغبة في السيطرة هي في حد ذاتها مؤشر اللاعقلانية ويمكن علاجها بالوسائل العقلانية"[2]

علاوة على ذلك يبدو من الضروري على المثقف المستقل أن يجمع بين السيادة الوطنية التي تتأسس على مبدأ المساواة بين الأفراد وحقوق المواطنة الايجابية باعتبارها عماد النظام الديمقراطي وغايتها المثلى ولكونها وضع سياسي وقانوني يتميز بالتعددية والتداولية ويسمح للشعب أن يقرر مصيره بنفسه. هكذا "تظهر المواطنة كمقولة سياسية وقانونية قادرة على أن تعالج مصلحة الدولة فوق أرضيتها بوسائل وأدوات وحقوق وواجبات نوعية لضبط الجانب الشرعي وتقليص والغاب الجانب غير الشرعي"[3].

نستخلص من ذلك أن دور المستقل هام في تعزيز قيم المواطنة والدفع نحو الانتقال الديمقراطي طالما أن المواطن هو الحلقة المفقودة ويمثل الأثر الحاسم في التحولات والانتقالات من نظام يتجه ببطء نحو الديمقراطية إلى نظام ديمقراطي على مستوى القول والفكر والممارسة وتديره مؤسسات عصرية.

---

[1] أدغار موران ، **النهج، إنسانية البشرية، الهوية البشرية**، ص.230.

[2] ايزيا برلين، **حدود الحرية**، ترجمة جمانا طالب، دار الساقي.بيروت، الطبعة الأولى،1996. ص.44.

[3] Anicet Le Pors, *la citoyenneté*, que sais-je ? PUF, Paris, 1999.p.19.

إن رهان المثقف المستقل الأساسي ليس الرد الفردي والخجول على النمط الشمولي لاحتكار السلطة الساحة السياسية ومواجهة التطور الامبريالي للرأسمالية في اتجاه عولمة متوحشة بمفرده وإنما هو مراكمة التجربة والتحول إلى بؤرة مقاومة وربط مجهوده بما بذله آخرون وتأسيس نفسية المنتج ومبدع التاريخ عند المواطن وتحويل الديمقراطية إلى ذهنية والحصول على فكر محايث ومجدد للحياة.

لكن ما العمل إذا كنا أمام حلول ترقيعية وظرفية لمشكلات سياسية واجتماعية واقتصادية عويصة ومتأبدة؟ وألا يرجع انغلاق العالم السياسي إلى مشاكل مفتعلة زائفة؟ وإذا ما كانت المشكلة السياسية حقيقية ومطروحة بشكل ديمقراطي ألا تصبح من حيث المبدأ قابلة للحل ؟ ألم يقل أنطونيو غرامشي:"إن المجتمع لا يضع لنفسه أية مهمة لم تتوافر بعد الشروط الضرورية والكافية لحلها آو الشروط التي تكون على الأقل في طريقها إلى الظهور والنمو...وان المجتمع لا ينتقض ولا يمكن إبداله ما لم يتم جميع صور الحياة التي تحتويها ضمنا علاقاته"؟[1] ولكن متى تتوفر الشروط اللازمة والضرورية للانتقال الديمقراطي المنشود؟ وماهو الدور الذي يضطلع به المثقف المستقل في هذا الانتقال؟

[1] جاك تكسيه، **غرامشي دراسة ومختارات**، ص.223.

خاتمة الكاتب:

" ليس المجتمع جسما موحدا تتحكم فيه سلطة واحدة فقط وإنما هو في الواقع تجاور وارتباط وانتظام وأيضا تدرج لسلطات مختلفة تبقى مع ذلك على خصوصيتها"[1]

بقي التفكير في السياسة عند العرب حبيس النظريات التقليدية الكبرى التي جادت بها قريحة العلماء والفلاسفة الغربيين في زمن ايديولوجيات الجنات الموعودة والحكايات الكبرى وظل أفق الانتظار محصورا في المصطلحات والتجارب التي عاشتها الشعوب الأخرى وتجاوزتها مثل الانتقال من حالة الحرب إلى حالة السلم ومن وضع البداوة إلى وضع الحضارة ومن الحالة الطبيعية إلى الحالة المدنية عن طريق إبرام عقد اجتماعي يشارك فيه مجموعة الأفراد الأحرار. هكذا استمرت أمور مثل غرس الديمقراطية والتمتع بمنظومة حقوق الإنسان وإجراء انتخابات حرة ونزيهة وتبادل سلمي وطوعي للسلطة وبناء مؤسسات مستقلة وتمييز المجتمع المدني عن المجتمع السياسي مجرد مطالب وأماني تنتظرها القلوب وتتوق إليها الأنفس وتفتقدها العقول. كما أن الارتقاء بالأفراد من حال الرعية إلى درجة المواطنة ومن المسايرة والمبايعة إلى المشاركة والتأثير ومن الاحتباس والانغلاق إلى الحراك والمبادرة هي مسائل مؤجلة ومشاكل سيئة الطرح عند البعض وتحديات زائفة عند البعض الآخر. فماهي أسباب هذا الجمود الفكري السياسي؟ "ينبغي أن ننصف أنفسنا رغم مرارة النقد الذاتي الذي نلسع به جلودنا وعقلياتنا"[2] ، وماهو واضح أن السياسة العربية تشكو في مرحلة ما بعد الاستعمار من العديد من الأمراض، إذ مازالت العلاقة بين العرب والسياسة على ما لا يرام، وهذا السوء يشمل الأفراد والجماعات في ذات الوقت وينتشر في الشعوب والأنظمة على حد السواء ويظل يسبب التأخر والضعف ويعطل النهوض والتنمية والاستئناف الحضاري، بل إن السياسة قد أفسدت المعاش والمعاد وصحرت الاقتصاد وجففت ينابيع الإبداع الثقافي، رغم أن العرب يحسب لهم البراعة في فن الدسيسة وتكتيك الانقلاب والتنصل من الوعود ونكث العهود، ولذلك جاز القول بأنهم أبعد الناس عن السياسة وبأن السياسة هي من الصنائع غير العربية. وإذا أردنا دحض هذا الحكم المسبق وتبين الحقيقة من الخطأ حري بنا العودة إلى كتاب المفكر ياسين الحافظ (1930-1978) "اللاعقلانية

[1] Michel FOUCAULT « Les mailles du pouvoir » in *Dits et Ecrits* 1954-1988. Tome IV : 1980-1988, Paris, Gallimard, 1994, p. 187.

[2] ياسين الحافظ، **اللاعقلانية في السياسة العربية**،نسخة محملة من منشورات الطليعة العربية: http://al-taleaa.info/، ص.117

في السياسة العربية" الذي ظهر عام 1975 عسانا نجد فيه ما به تتأسس معقولية للخطاب السياسي العربي.

في الواقع نال الحافظ شهرة كبيرة بفضل نقده العلمي للتجربة الناصرية في كتابه الباهر: "الهزيمة والايديولوجيا المهزومة"، غير أن هذا الأخير قد حجب مؤلفاته الأخرى الهامة والتي تتضمن أفكارا على غاية من الجدة والابتكار وتقتضي نفض الغبار عنها وتوظيفها في قراءة الواقع السياسي العربي الحالي.

يرى الحافظ أن التجربة الناصرية في مجال السياسة الخارجية قد مثلت اللبنة الأولى نحو تشكل سياسة قومية راديكالية وبداية واعدة للسياسة العقلانية العربية وأنها نجحت في التصدي النسبي للإذلال الاستعماري الطويل للأمة العربية. نجده في هذا السياق يقول: "إن عبد الناصر قد دشن عهدا جديدا في السياسة العربية يمكن أن نسميه بداية العقلانية العربية الحديثة."[1] ولكنه يقوم بنقد ذاتي للناصرية ويكشف عن مواطن الضعف في هذه التجربة التاريخية والمتمثلة في هيمنة الحماسة والعاطفة الشرقية على الخطاب السياسي وافتقار نظام الحكم لطبقة سياسية تحديثية وعصرية. فماهي المظاهر الأخرى التي تعكس لاعقلانية السياسة العربية؟

تتجلى اللاعقلانية العربية في تأبيد التخلف والتشتت والعجز عن مواجهة التحدي الامبريالي والأسباب التي تقف وراء ذلك هي:

- فقدان النخب السياسية التوازن والحد المطلوب من المنطق وابتعادها عن الشعوب.
- عدم امتلاك الحكام النافذين والزعامات الاجتماعية الوعي المطابق لحاجات الواقع.
- محدودية فاعلية الرأي العام العربي في التأثير وصناعة القرار السياسي.
- تغليب المصلحة الفئوية أو الطبقية الضيقة على المصلحة القومية المشتركة.
- تفاقم التأخر العربي العام وتعثر اليسار والارتهان لمشيئة اليمين السياسي الانتهازي.
- بناء القرار السياسي على الشعور والرغبة وعلى المعتقد والمطلقات والشطح.

"التأخر العربي العام جعل العقل العربي لا يجمع ولا يراكم. مع كل صباح نبدأ تجربة جديدة وننسى تجربة البارحة كما لا نفكر باحتمالات الغد. على الدوام نبدأ من جديد وكأننا ولدنا اليوم."[2] ويضيف أيضا: "اذا كانت هذه التظاهرات اللاعقلانية موجودة في القطاع اليميني المتأخر، فإنها موجودة أيضا بالنسبة نفسها في قطاعات وطنية أو يسراوية أكثر تأخرا"[3].

---

[1] ياسين الحافظ، **اللاعقلانية في السياسة العربية**، ص.117

[2] ياسين الحافظ، **اللاعقلانية في السياسة العربية**، ص.119

[3] ياسين الحافظ، **اللاعقلانية في السياسة العربية**، ص.119

لكن ماهي الحلول التي يقترحها الحافظ للارتقاء بأداء المؤسسة السياسية العربية نحو بلوغ درجة العقلانية؟

ينبغي أن ترتكز السياسة القومية الخارجية على المبادئ التالية:

- التخلي عن المطلقات والقبليات وتنسيب المواقف والاعتبار بالعواقب والبعديات.

الانطلاق من الحقائق الواقعة لا من الرغبات والمعتقدات.

- توجيه الفعل السياسي نحو النجاعة وتحصيل أكبر قدر ممكن من المنافع والفوائد.

اعتماد التدرج والمرحلية في تحقيق الأهداف وتقدير أهمية البعد الزمني.

- استخدام الحساب وتصويب النظر نحو مراكمة التجارب وتفادي الانكسارات والقطائع.
- بناء القرار السياسي على معاينة قبل اقتحام التجربة وعلى فهم علمي بالواقع واعتماد خطة استراتيجية متكاملة.
- الانطلاق من رؤية صاحية لهذا الواقع تكون بلا وهم وبلا عقد وإنما عقلانية موضوعية وتتميز بالانتفاعية والمصلحية.
- التدقيق في سياسة التحالف والصداقة بما يضمن تحيق نوع من التوازن والعدالة في المصالح القومية المشتركة لمختلف الشعوب.
- تجاوز التوتر بين القومي والأممي وعقد مصالحة بين أركان العقيدة والمتطلبات الدنيوية للناس.
- التعويل على الثقافة في ترشيد القرار السياسي والإيمان بالدور المطابق الكوني للمثقفين في إعادة انتاج الحقيقة الكلية للتاريخ وتثويرها نحو الأفضل.

هكذا يكون الحل هو توفير الشروط اللازمة التي تجعل السياسي العربي يتفادي الوقوع في مصيدة اللاعقلانية ويكف عن تصدير الأوهام والتلويح بالشعارات ويولي وجهه شطر الفعل السديد. ألم يقل ياسين الحافظ: "نحن لا نطالب بأكثر من أساس عقلاني للسياسة العربية"[1]؟

من هذا المنطلق ظهر مفهومان جديدان في الفكر السياسي المعاصر يمكن التفلسف بشأنهما عسى أن يفضي ذلك إلى تحريك النظر في الشأن المدني وتدبير الدائرة العلائقية الاجتماعية وفق خيارات مفترضة. هذان المفهومان هما: التعددية السياسية Polyarchie الذي نجده عند روبرت داهل في كتابه: من يحكم؟[2] والسياسة العمومية Politique publique والتي نظر لها كل من هول[3] ومولر وسورال[4].

---

[1] ياسين الحافظ، **اللاعقلانية في السياسة العربية**، ص.119

[2] Robert Dahl **,** *Qui gouverne* **?** 1961,. Traduction française., Paris, Armant . Colin, 1971.

[3] P.Hall. The political Power of Economic Ideas, Publisher: Princeton University Press (July 1,1989).

[4] P. Muller, Y. Surel, l'analyse des politiques publiques, Paris, Montchrestien**,** 1998 (coll. « Clef»),

إن الأمر الطارئ المداهم هاهنا ليس جلب دلالة هذين المصطلحين من لغات الأعاجم إلى لغة الضاد بل الجمع بينهما ونحت مصطلح مغاير هو السياسة العمومية التعددية Polyarchie publique. فما المقصود بهذا الدمج؟ والى ماذا يفضي؟ وماهي الرهانات الجديدة التي يفتحها مثل هذا المصطلح؟

أول ما يتبادر في الذهن حول هذا المفهوم المفترض" **السياسة العمومية التعددية**" هو أن العمل السياسي في الأنظمة الديمقراطية الحقيقية يكون ثمرة تفاعل واتفاق بين العديد من الأطراف سواء كانت قوى اقتصادية أو جهات إدارية متنفذة أو مجموعات ضغط أو نخب ثقافية أو دوائر سياسية. كما أن سلطة اتخاذ القرار يجب أن تكون موزعة على العديد من المراكز بحيث تغيب الهرمية وينتفي التمركز والواحدية والفوقية ويصير الجميع يمسك بالبعض منها حسب سياق صلاحيته. أما الغرض من استنبات هذه التعديدية فانه يتمثل في إبداع سياسة تصنع الوجود الأرحب وتمنع دخول العدمية والتصحر إلى المجال الحيوي للبشر وتقوم بإصلاح التعليم والمنظومة العلاجية وتضبط النمو الديمغرافي بحيث تتوفر شروط الاعمار الدائم للأقاليم وترفع من معدل الأمل في الحياة وتؤمن مؤشرات جيدة للعيش الكريم.

تحاول **السياسة العمومية التعددية** أن تتبع منهج التسيير الإداري المحايث والتخطيط العلمي الدائم وتلتزم بالتدبير المستمر للعلاقات بين جميع الأطراف والمكونين للعبة الديمقراطية وذلك بتهيئة الظروف الملائمة لتدخل الفاعلين السياسيين في رفد مجهودات الدولة في مراقبة القطاع الخاص وتنمية القطاع العام وتبحث عن العمل المؤسساتي الناجع والشروط الموضوعية التي تسمح باتخاذ القرار الصائب، ولذلك تعالج هذه الأسئلة: من يقرر؟ وماذا يقرر؟ وفي ظل لأية شروط يقرر؟ وبأية مفاعيل يتم إصدار قرار سياسي معين؟

من هذا المنطلق ترفض **السياسة العمومية التعددية** أن تكون القرارات الموجهة نحو الصالح المشترك محتكرة وصادرة فقط عن الدولة وأن تكون هذه الأخيرة هي في قمة الهرم الاجتماعي بل تنادي بالاعتراف بتعددية أجهزة اتخاذ القرار وتدعو إلى تشريك مراكز الدراسات التي تمتلك رؤى إستراتيجية. أما المنطق الذي يحرك هذه النظرية فهو فقه الأولويات وبالتالي يرتبط مضمون القرار المتخذ بمعالجة إشكال طارئ بغية إيجاد مخرج له في أسرع الأوقات وبأقل التكاليف. في حين ينبغي أن تتوفر الاستقلالية التامة للقوى الفاعلية وفرصة المشاركة والتأثير بالنسبة للجماعات الضاغطة حتى يتم اتخاذ القرارات في القاعدة ويصل إلى العلن دون تسويف أو إفراغه من المحتوى. أما المعايير التي يجب اعتمادها في اتخاذ القرارات فهي مرتبطة أساسا بتوقع النتائج وقياس الرهانات المرتقبة وبالتالي يجب أن يصب اتخاذ القرار في مستوى التوقيت والجهة المنفذة له والغرض المبرمج في اتجاه استيفاء الرهان العمومي التعددي نفسه.

غاية المراد أن عقلنة الصراع والإدارة السلمية للاختلاف والتعدد هما جوهر الممارسة السياسية التعددية العمومية المفترضة ولا اختلاف بين الفلاسفة في أن الإمكانية الوحيدة لنزع الفتائل العنفية للصراع ولتثميره في خط المصلحة العامة تتمثل في إفراز الاختيارات الجماعية من إجرائية النقاش العمومي والإرادة العامة، كما أن تصريف الصراعات تصريفا سلميا مثمرا يتوقف على حسن التدبير في العلاقة بين الفضاء الخاص والفضاء العام ويتطلب الحسم الشكلي الإجرائي القانوني لقضايا العيش المشترك.

فكيف لا يحكم أحد عندما يحكم الجميع؟ ومتى يستقل القرار السياسي عن تقلب الأوضاع وجاذبية القوى ومقاومة الأشخاص واستثنائية الظروف ويضمن للكيان السياسي استمراريته وفاعليته؟ وأليس المطلوب هو حياد الدولة تجاه مفهوم الحقيقة واحترامها للثوابت الاختلافية المثرية للحياة العمومية؟ وبالتالي متى تقدر ثقافة الديمقراطية التعددية العمومية أن تغير من الطريقة التي ينظر بها الناس إلى ذواتهم ويتعرفون وفقها على أنفسهم فيكفون عن حب الذات المرضي ويعملون على تقديس الايثار كمنزع تضحوي من أجل الأخرين؟

مراجع الكتاب:

- André Lalande : vocabulaire technique et critique de la philosophie, PUF 2ed, 1992.
- Edgar Morin, *Introduction à la pensée complexe*, éd Seuil, 2005.
-
- Michel Foucault: *Naissance de la bio-politique*, Ed Seuil/ Gallimard, Paris, 2004.
-
- Jean Paul Sartre, *critique de la raison dialectique*, éditions Gallimard, Paris 1960
- Clausewitz .C: *De la guerre,* Collection 10-18.1965.
- R**.**Barthes**.** *Le Degré zéro de l'écriture***.** Paris: Seuil**,** 1972
- Paul Ricœur, *Histoire et vérité*, éditions du Seuil, Paris 1955
- *L'Herne*: Ricœur, Paris, 2004
- Engels Friedrich ,*anti Dühring*, édition Alfred Costes 1932,Tome2

Michel FOUCAULT « Les mailles du pouvoir » in *Dits et Ecrits* 1954-1988. Tome IV : 1980-1988, Paris, Gallimard, 1994.

P.Hall. The political Power of Economic Ideas, Publisher: Princeton University Press (July 1,1989).

P. Muller, Y. Surel, l'analyse des politiques publiques, Paris, Montchrestien**,** 1998 (coll. « Clef»).

Robert Dahl **,** *Qui gouverne* **?** 1961,. Traduction française., Paris, Armant . Colin, 1971.

Anicet Le Pors, *la citoyenneté*, que sais-je ? PUF, Paris, 1999.

J.P. Sartre, *Qu'est-ce que la littérature ?*, éditions Gallimard, 1964.

Vincent Descombes, *Philosophie par gros temps*, les éditions de minuit, Paris, 1989.

أدغار موران ، **النهج، إنسانية البشرية، الهوية البشرية**، ترجمة هناء صبحي،صدر عن كلمة، أبو ظبي، الطبعة الأولى، 2009.

ألان تورين، **ماهي الديمقراطية، حكم الأكثرية أم ضمانات الأقلية**، ترجمة حسن قبيسي، دار الساقي، بيروت، الطبعة الثانية 2001

ايزيا برلين، **حدود الحرية**، ترجمة جمانا طالب، دار الساقي.بيروت، الطبعة الأولى،1996.

جاك تكسيه، **غرامشي دراسة ومختارات**، ترجمة ميخائيل إبراهيم مخول ،سلسلة أصول الفكر الاشتراكي، منشورات وزارة الثقافة والإرشاد القومي، دمشق، الطبعة الأولى 1973

ياسين الحافظ، **اللاعقلانية في السياسة العربية**، نسخة محملة من منشورات الطليعة العربية: http://al-taleaa.info/

- بول ريكور: العادل، الجزء الأوّل، تعريب: المجمع التونسي للعلوم والآداب والفنون، بيت الحكمة، قرطاج، 2003.

- بول ريكور: الحقيقة والتاريخ، طبعة سوي، باريس، 1955 .

- بول ريكور: فلسفة الإرادة: الإنسان الخطّاء، ترجمة: عدنان نجيب الدين، المركز الثقافي العربي، بيروت، الدار البيضاء، 2003.

بول ريكور: **العادل**، الجزء: الثاني، تعريب: عبد العزيز العيادي ومنير الكشو، بيت الحكمة، قرطاج، 2003.

بول ريكور: الوجود والزمان والسرد، ترجمة: سعيد الغانمي، المركز الثقافي العربي، بيروت/ الدار البيضاء، 1999.

بول ريكور: الذات عينها كآخر، ترجمة: جورج زيناتي، المنظمة العربيّة للترجمة، ط1، بيروت، 2005.

بول ريكور،**الزمان والسرد**، الجزء الثالث، الزمان المروي، ترجمة سعيد الغانمي، دار الكتاب الجديد المتحدة ،بيروت، طبعة 2006

- أبو حامد الغزالي: مجموعة الرسائل، دار الفكر/ مطبعة لجنة التأليف والترجمة والنشر، القاهرة، 1951.
- أبو حيان التوحيدي: **الهوامل والشوامل**- تحقيق أحمد أمين والسيد أحمد صقر، القاهرة طبعة 1951،

- أبو حيان التوحيدي - البصائر والذخائر، المجلّد2، مكتبة أطلس/ مطبعة الانشاء، دمشق.
- ابن خلدون: المقدمة، دار الجيل، بيروت.
- ابن المقفع: الأدب الكبير والأدب الصغير، دار الجيل، بيروت.
- أبو عثمان الجاحظ: الرسائل، تحقيق: عبد السلام محمد هارون، دار الجيل، بيروت، 1991.
- كتاب الحيوان، الجزء2، دار المعارف.
- جاك دريدا: الكتابة والاختلاف، ترجمة: كاضم جهاد، در توبقال، المغرب، 1988.
- جون جاك روسو: محاولة في أصل اللغات، الدار التونسيّة للنشر، 1985.
- غاستون باشلار: جماليّة المكان، ترجمة: غالب هلسا، دار الجاحظ، بغداد.
- شاعرية أحلام اليقظة، ترجمة: جورج سعد، المؤسّسة الجامعيّة للنشر والتوزيع، ط2، بيروت، 1993.

جيل دولوز: سينما1: الصورة والحركة، طبعة مينوي، 1983.

جيل دولوز: سينما2: الصورة والزمن، طبعة مينوي، 1985.

شاكر عبد الحميد: عصر الصورة، سلسلة عالم المعرفة، الكويت، عدد31، سنة 2005.

ب .روزانغالون/ ب. قيقري ، نحو ثقافة سياسية جديدة، ترجمة خليل أحمد خليل دار الطليعة بيروت الطبعة الأولى1982

زهير الخويلدي ، مفارقات العولمة ، كتاب لزومية العود على بدء، طبعة أولى تونس 2007.

روجي غارودي،العولمة: الواقع الجذور البدائل، ترجمة د محمد السبيطلي،دار الشوكاني للنشر والتوزيع، صنعاء، 1998.

هيجل: أصول فلسفة الحقّ، ترجمة: إمام عبد الفتاح إمام، مكتبة مدبولي، القاهرة.

- روجي غارودي: الولايات المتّحدة طليعة الانحطاط، ترجمة: مروان حمّودي، دار الكاتب، دمشق، 1998.
- كيف نصنع المستقبل، ترجمة: منى طلبة وأنور مغيث، دار الشروق، القاهرة، الطبعة الثالثة، 2002.
- ماركسيّة القرن العشرين، ترجمة: نزيه الحكيم، منشورات دار الآداب، بيروت، الطبعة الخامسة، 1983.
- البديل، ترجمة: جورج طرابيشي، دار الآداب، بيروت، الطبعة الثانية، 1988.

- حفارو القبور، تعريب: رانيا الهاشم، منشورات عويدات، بيروت، الطبعة الأولى 1993.
- حوار الحضارات، تعريب: عادل العوا، منشورات عويدات، بيروت، الطبعة الرابعة 1999.
- نعوم شومسكي: قراصنة وأباطرة، ترجمة محمود برهوم، المؤسّسة العربيّة للدراسات والنشر، بيروت، الطبعة الأولى، 1991.
- حقوق الإنسان والسياسة الخارجيّة الأمريكيّة، ترجمة: عمر الأيّوبي، مؤسّسة الأبحاث العربيّة، بيروت، الطبعة الأولى، 1984.
- موريس ميرلوبونتي: تقريظ الحكمة، قراءات، أميّة، تونس.
- جان بودريار/ جاك دريدا/ اد فوليامي/ أمبرتو ايكو: ذهنيّة الإرهاب، إعداد وترجمة: بسام حجار، المركز الثقافي العربيّ، الدار البيضاء، المغرب، الطبعة الأولى، 2003.
- جلال أمين: عولمة القهر، دار الشروق، الطبعة الثانية، القاهرة، 2005 .
- حسن حنفي مقال: الإرهاب...الإرهاب، جريدة الزمان، العدد، 2233، 2005/10/08.
- ف. نيتشه: إنسان مفرط في إنسانيّته، ترجمة: محمد الناجي، أفريقيا الشرق، الدار البيضاء/ بيروت، 1998.
- ف.نيتشه: ماوراء الخير والشرّ، ترجمة: جيزيلا فالور حجّار، دار الفارابي، بيروت، 2003.
- جاك دريدا وآخرون: المصالحة والتسامح وسياسات الذاكرة، ترجمة: حسن العمراني، دار توبقال للنشر، الدار البيضاء، 2005.
- غاستون باشلار: جماليّات المكان، ترجمة: غالب هلسا، كتاب الأقلام دار الحريّة للطباعة، بغداد، 1980.
- غاستون باشلار: التحليل النفسي للنار، ترجمة: زينب الخضيري دار شرقيّات، القاهرة، 2003.

غاستون باشلار: لهب شمعة، ترجمة: مي عبد الكريم محمود، دار أزمنة، عمّان، الأردن، 2005.

- إيريك فروم: أن نملك أو أن نوجد، ترجمة: سعد زهران، عالم المعرفة، الكويت، 1989، عدد140.
- إريك فروم: ثورة الأمل: نحو أنسنة التقنية، ترجمة: ذوقان قرقوط، منشورات دار الآداب، بيروت، 1973.

- داريوش شايغان: أوهام الهويّة، ترجمة: محمد علي مقلّد، دار الساقي، بيروت، ط1، 1993.
- أدولف هتلر: كفاحي، ترجمة: لويس الحاج بتصرّف، بيسان، ط2، 1995.
- هربارت ماركوز: الإنسان ذو البعد الواحد، ترجمة: جورج طرابيشي، دار الآداب، بيروت، ط3.
- ميشيل فوكو: جنيالوجيا المعرفة في السلطة، ترجمة: السطاتي/ بنعبدالعالي، دار توبقال، المغرب 1988.
- ميشيل فوكو: يجب الدفاع عن المجتمع، ترجمة: الزواوي بغورة، دار الطليعة، بيروت، أكتوبر 2003.
- ميشيل فوكو: الانهمام بالذات، ترجمة: مركز الإنماء القومي، بيروت 1992.
- ميشيل فوكو: إرادة المعرفة، ترجمة: مركز الإنماء القومي، بيروت، 1990.
- دروس ميشيل فوكو (1970-1982) ترجمة: محمد ميلاد، دار توبقال للنشر، ط1، 1994.
- عبد الرحمان بن خلدون: المقدّمة، تحقيق: سعيد محمود عقيل، دار الجيل، ط1، 2005.
- ابن منظور: لسان العرب، المجلّد الأوّل، دار صامد، بيروت، ط3، 1994.
- هيجل: أصول فلسفة الحقّ، ترجمة: إمام عبد الفتاح إمام، مكتبة مدبولي، القاهرة.
- ميشيل فوكو: يجب الدّفاع عن المجتمع، ترجمة: الزاوي بوغرّة، دار الطليعة، بيروت، 2003.
- كانط: **مشروع السّلام الدائم**، ترجمة: نبيل خوري، دار صادر،بيروت، 1985.
- فرويد، **أفكار لأزمنة الحرب والموت** ترجمة سمير كرم دار الطليعة بيروت 1986
- حسن حنفي: مقال: الإرهاب...الإرهاب، جريدة الزمان، العدد 2233، التاريخ 2005/10/08.
- ايزايا برلين: حدود الحريّة، ترجمة: جمانا طالب، دار الساقي، بيروت، ط 1، 1992.
- كارل ماركس: بيان الحزب الشيوعي، ورد ضمن كتاب من الحداثة إلى العولمة، سلسلة عالم المعرفة، بتاريخ 2004/11، عدد 309.

حسن حنفي- محمد عابد الجابري، **حوار المشرق والمغرب**،نحو إعادة بناء الفكر القومي العربي، مجد بيروت 1990

ناصيف نصار، **مفهوم الأمة بين الدين والتاريخ**، دار الطليعة بيروت، طبعة خامسة، 2003

- فرانز فانون: معذبو الأرض، ترجمة سامي الدروبي وجمال الأتاسي، دار الآداب، بيروت، الطبعة الأولى، 2004.
- مطاع صفدي: **استراتيجية التسمية في نظام الأنظمة المعرفيّة**، مركز الإنماء القومي بيروت، 1988.
- محمد عابد الجابري: **الخطاب العربي المعاصر**، دار الطليعة، بيروت، 1982.
- **المجتمع والعنف**، ترجمة الياس زحلاوي، ط 3، مجد، بيروت، 1993.
- هربارت ماركوز: **الإنسان ذو البعد الواحد**، ترجمة: جورج طرابيشي، دار الآداب، بيروت الطبعة الثالثة، 1988.
- جاك دريدا: ماذا حدث في حدث 11 سبتمبر؟ ترجمة: صفاء فتحي، دار توبقال للنشر، الدار البيضاء، الطبعة الأولى، 2006.
- جان بودريار/ جاك دريدا/ اد فوليامي/ أمبرتو ايكو: ذهنيّة الإرهاب، إعداد وترجمة: بسام حجار، المركز الثقافيّ العربيّ، الدار البيضاء/ بيروت، الطبعة الأولى، 2003.
- جلال أمين: **عولمة القهر**، دار الشروق، الطبعة الثانية، القاهرة، 2005 .
عبد الله العروي، **مفهوم الدولة**، المركز الثقافي العربي، بيروت،الطبعة السادسة 1998.
- مجلة الفكر العربي المعاصر، عدد 121/120 ص 32، وعدد 75/74 ربيع 1990 ، ص 726.
- مجلة الفكر العربي، عدد 57، ماي 1989، ص217.
- مجلة بيت الحكمة، عدد 5، السنة 2، أفريل 1987، المغرب.
- المجلة الاقتصادية، تشرين الثاني، باريس، فرنسا، 1958.

الفهرس:

مقدّمة: الفلسفة والشأن العامّ

1) **الباب الأوّل: حال الهويّة:**

- الفصل الأوّل: العرب والبحث عن نقطة أرخميدس في عصر الثقافة ما بعد الفلسفية.
- الفصل الثاني: حالة "حضارة اقرأ" في عصر نهاية الكتاب أو العرب والكتابة من وجهة نظر علم نفس القراءة.
- الفصل الثالث: صنميّة الصورة في الفضائيّات العربيّة.
- الفصل الرّابع: جماليّات البيت العتيق: كم يتعلّم الفلاسفة عندما يسمعون الشعراء؟
- الفصل الخامس: سرد الهويّة أو حال المرء بعد زوال منطق الملّة.
- الفصل السادس: نقد الهوية المهمة والخروج عن المالوف
- الفصل السابع: نريد حياة بلا ظالمين
- الفصل الثامن: الدفاع عن الأرض هو منجم الفكر
- خاتمة الباب الأول:

الباب الثاني: التحدّي العولميّ:

مقدمة: وول ستريت الثانية نهاية إيديولوجيا العولمة

- الفصل الأوّل: مولد السياسة الحيويّة عند العرب: في دواعي انهيار المدينة وضرورة الاستئناف الحضاريّ.
- الفصل الثاني: الحرب:أهي الصحّة الأخلاقيّة للشعوب أم مصدر للرّعب الكونيّ؟
- الفصل الثالث: امبراطوريّات العولمة في مصيدة ميكروفيزياء الإرهاب.
- الفصل الرابع: العولمة: محور الخير أم إمبراطوريّة الشرّ؟
-الفصل الخامس: الديمقراطية ضد الاستبداد
- الفصل السادس: في ضرورة الصفح والمصالحة

الفصل السابع: من أجل عروبة جديدة

الفصل الثامن: نقد العقل اليساري العربي

خاتمة الباب الثاني:

خاتمة: حاجة العرب الى سياسة تعددية