



أتصدر عن
منتدى الكلمة
للدراسات
والأبحاث

الكلمة

مجلة فصلية تعنى بشؤون الفكر الإسلامي وقضايا العصر والتجديد الحضاري

♦ رسائل جامعية:

- الحوار الإسلامي -
- الإسلامي المعاصر..
- تجارب التقريب
- بين المذاهب
- الإسلامية نموذجاً

♦ ندوات:

- المناهج المقارنة في
- استنباط أحكام
- المستجدات

♦ عصر النهضة.. دراسات ومناقشات

- ♦ الإسلام السياسي وضرورات التحول من الأصولية إلى المدنية
- ♦ التواصل الثقافي والبعد التقريبي في فكر سمير سليمان
- ♦ الاختلاف والتواصل والحوار والتسامح.. من سنن
- الكون وشروط توازنه
- ♦ الجسد كتعبير أصيل عن علاقتنا بالعالم
- ♦ الجودة التربوية مدخل أساسي لتحقيق التنمية

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

الكلمة

مجلة فصلية تعنى بشؤون الفكر الإسلامي وقضايا العصر والتجديد الحضاري

تصدر عن منتدى الكلمة للدراسات والأبحاث

رئيس التحرير: زكي الميلاد

مدير التحرير: محمد محفوظ

هيئة التحرير

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

الهيئة الاستشارية

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

الراحلون

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

المراسلات

LEBANON – P.O. Box: 113 / 5789

Hamra – Beirut 2070 1103

KUWAIT – P.O. Box: 941 – Dasman 15460

http: //www. kalema.net

Email: kalema@kalema.net

لبنان - ص. ب ١١٣/٥٧٨٩

الحمراء - بيروت ٢٠٧٠ ١١٠٣

الكويت - ص. ب ٩٤١ - دسمان ١٥٤٦٠

موقع المجلة على الإنترنت

البريد الإلكتروني

التنفيذ الطباعي

مؤسسة التاريخ للطباعة والنشر والتجارة

بيروت - لبنان - طريق المطار خلف جولدن بلازا

التوزيع

مؤسسة الفلاح للنشر والتوزيع - لبنان

الاشتراك السنوي

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

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



قواعد النشر في المجلة

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

يشترط في المادة المرسلة الشروط التالية:

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

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

الكلمة الأولى

عصر النهضة.. دراسات ومناقشات/ زكي الميلاد ٥

دراسات وأبحاث

التواصل الثقافي والبعد التقريبي في فكر سمير سليمان/ الدكتور علي بن مبارك ٣٦

الاختلاف والتواصل والحوار والتسامح.. من سنن الكون وشروط توازنه/ الدكتور بوبكر جيلالي .. ٥٨

حديث في فلسفة التربية/ توفيق بن ولهة ٨٢

الجودة التربوية.. مدخل أساسي لتحقيق التنمية/ إدريس بوحوت ٩٤

الظاهرة الإعلامية المعاصرة في صورتها التلفزيونية بين نظرية الغرس الثقافي وأساليب

الوقاية من الإدمان/ شفيقة مهري ١٠٤

الحوار بين الكتابة المقدسة وأدب القوميات.. قراءة في أصول الأدب المسيحي/ د. محمد قادة . ١٣٠

الجسد كتعبير أصيل عن علاقتنا بالعالم.. من خلال المعنى والدلالة عند موريس ميرلوبونتي/

محيوي عبدالقادر ١٣٨

رأى ونقاش

الإسلام السياسي وضرورات التحول من الأصولية إلى المدنية/ محمد محفوظ ١٥٠

نكوات

المناهج المقارنة في استنباط أحكام المستجدات/ محمد تهايمي ذكير ١٦٩

رسائل جامعية

الحوار الإسلامي - الإسلامي المعاصر.. تجارب التقريب بين المذاهب الإسلامية نموذجاً/

صلاح الدين العامري ١٧٩

وثائق

وثيقة السلم الأهلي وتعزيز لغة الحوار ١٨٧

إصدارات حديثة/ إعداد: محمد ذكير ١٩١

ثمة ضرورة ثقافية ومعرفية مستدعية، لقراءة وقائع الحياة والتحويلات الكبرى التي تجري في الوجود الإنساني. لأن هذه القراءة والفحص الدائم في مسار التحويلات، هو الذي يكتشف الوعي الإنساني ويراكم من عناصر الخبرة الإنسانية.

لذلك ثمة حاجة دائمة إلى نبذ الغفلة وضرورة اليقظة الدائمة لقراءة الأحداث والتحويلات بعمق، حتى لا تنطلي على الأمة أو نخبها ألعيب ومخططات القوى التي لا تريد خيراً لأمتنا. فالظروف الحالية التي تعيشها الأمة حساسة وذات مآلات متعددة، ولا مناص من الوعي العميق والمعرفة النوعية بطبيعة الأحداث والظروف والتحويلات التي تشهدها مناطق وبلدان المسلمين في هذه اللحظة التاريخية.

فاليقظة الدائمة ونبذ كل أشكال التجاهل والغفلة هي بوابة التحرر من مخططات شياطين الأنس والجن، واتخاذ الرأي والموقف المناسب من كل ما يجري من أحداث وتطورات في ساحاتنا العربية والإسلامية المتعددة.

ودراسات وأبحاث هذه العدد جاءت في سياق مراكمة الوعي الثقافي وزيادة إمكانات اليقظة، من خلال الاقتراب الفكري من بعض القضايا التي تتطلب باستمرار دراسة واعية وفحص مستديم، وعلى رأس هذه القضايا قضية النهضة في الأمة. فجاءت الكلمة الأولى للأستاذ رئيس التحرير بعنوان: «عصر النهضة دراسات ومناقشات»، ودراسة الأستاذ مدير التحرير بعنوان: «الإسلام السياسي وضرورات التحول من الأصولية إلى المدنية».

ويشاركنا في هذا العدد الباحث التونسي علي بن مبارك بدراسة حول «التواصل الثقافي والبعد التقريبي في فكر سمير سليمان».

وتشاركنا الدكتورة شفيقة مهري ببحث حول «الظاهرة الإعلامية المعاصرة في صورتها التلفزيونية».

وغيرها من الدراسات والأبحاث، التي توزعت على أبواب المجلة الثابتة. ونرجو أن تساهم دراسات هذا العدد في تعميق حالة اليقظة في الأمة. ونسأل الله التوفيق والسداد.





عصر النهضة..

دراسات ومناقشات

زكي الميلاد

- ١ -

عصر النهضة.. ثلاث دراسات

شكل عصر النهضة في المجال العربي الحديث حقلاً دراسياً لنمط من الكتابات والدراسات الفكرية والتاريخية، التي حاولت بصور عديدة تسليط الضوء على هذا العصر، الموصوف تارة بعصر النهضة، وتارة بعصر اليقظة، وتارة بعصر الإصلاح، في محاولة لتجديد الصلة بهذا العصر، وجعله عصراً حاضراً في الذاكرة العربية المعاصرة.

وقد ظلت هذه الكتابات والدراسات متتابعة، على ما بينها من تباعد زمني في بعض الفترات، لكنها شهدت قدراً من الاتصال والتراكم منذ النصف الثاني من تسعينات القرن العشرين، وتصاعدت بدرجة ما خلال العقد الأول من القرن الحادي والعشرين.

ولعل الغالب في الانطباع العربي العام، أن أهم هذه الكتابات والدراسات تحددت في ثلاثة أعمال تقريباً، عُدَّت من المراجع المهمة في هذا الشأن، واكتسبت صفة الشهرة إلى جانب صفة الريادة، وهما الصفتان اللتان

ظلتنا تلازمان هذه الأعمال وتصاحبها عادة، متى ما ذكرت في الكتابات العربية.

وهذه الأعمال الثلاثة بحسب تعاقبها الزمني، هي:

١- كتاب ألبرت حوراني (١٣٣٤-١٤١٤ هـ / ١٩١٥-١٩٩٣ م)، الموسوم بـ (الفكر العربي في عصر النهضة) الصادر سنة ١٩٦٢ م.

٢- كتاب هشام شرابي (١٩٢٧-٢٠٠٥ م)، الموسوم بـ (المثقفون العرب والغرب.. عصر النهضة)، الصادر سنة ١٩٧٠ م.

٣- كتاب فهمي جدعان الموسوم بـ (أسس التقدم عند مفكري الإسلام في العالم العربي الحديث)، الصادر سنة ١٩٧٩ م.

ومن الانطباعات العربية الدالة على أهمية هذه الأعمال الثلاثة مجتمعة، ما أشار إليه الدكتور رضوان السيد، الذي اعتبر أن أهم الدراسات حول الفكر العربي النهضوي، هي: دراسة ألبرت حوراني (الفكر العربي في عصر النهضة)، ودراسة هشام شرابي (المثقفون العرب والغرب)، ودراسة فهمي جدعان (أسس التقدم عند مفكري الإسلام)^(١).

ومثل هذا الانطباع أشار إليه أيضاً الدكتور عبد الإله بلقزيز، الذي أعطى كتاب حوراني وصف الكتاب الرائد، وشبّه كتاب شرابي بكتاب حوراني، واعتبر كتاب جدعان من أهم الدراسات في موضوعه^(٢).

ومن الانطباعات التي جاءت متفرقة عن بعض هذه الأعمال الثلاثة، ما أشار إليه الدكتور هشام شرابي نفسه، الذي وصف كتاب حوراني بالكتاب الرائد، واعتبره مرجعاً لا غنى عنه لأي دراسة لتاريخ الفكر العربي الحديث^(٣).

ومن جهته وصف الدكتور سعيد بن سعيد العلوي كتاب جدعان، بالكتاب الممتاز^(٤).

ولأهمية هذه الأعمال الثلاثة، ولاعتباريتها الفكرية والتاريخية، ومنزلتها المرجعية في

(١) رضوان السيد، الصراع على الإسلام.. الأصولية والإصلاح والسياسات الدولية، بيروت: دار الكتاب العربي، ٢٠٠٤ م، ص ١٢٤.

(٢) عبد الإله بلقزيز، العرب والحداثة.. دراسة في مقالات الحداثيين، بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، ٢٠٠٧ م، ص ٨١.

(٣) هشام شرابي، المثقفون العرب والغرب، بيروت: دار النهار، ١٩٩١ م، ص ١٤.

(٤) سعيد بن سعيد العلوي، العدالة أولاً.. من وعي التغيير إلى تغيير الوعي، الرباط: كلية الآداب والعلوم الإنسانية جامعة محمد الخامس، ٢٠١٤ م، ص ٩٨.

الدراسات العربية المعاصرة، كنا بحاجة إلى إجراء مقاربات ومقارنات وموازنات فيما بينها، وهذا ما سوف أقوم به، بطريقة استطلاعية وتحليلية ونقدية.

وقبل إجراء هذه الخطوة، لا بد من التمهيد لها بالتعريف بهذه الأعمال، حتى تتبين صورتها، وتحدد هويتها، وتتكشف ملامحها، بالشكل الذي يجعل من الممكن إجراء مثل هذه المقاربات والمقارنات والموازنات، الاستطلاعية والتحليلية والنقدية.

- ٢ -

الدراسة الأولى.. الفكر العربي في عصر النهضة

أصدر حوراني هذا الكتاب لأول مرة باللغة الإنجليزية سنة ١٩٦٢م، وصدر في طبعة أخرى بعد إجراء بعض التصحيحات عليه سنة ١٩٦٧م، وفي طبعة جديدة سنة ١٩٧٠م، ثم في طبعة منقحة سنة ١٩٨٣م، ترجمه إلى العربية كريم عزقول، وراجعه أديب القنطار، وصدر في بيروت عن دار النهار سنة ١٩٧٢م.

بعض مواد هذا الكتاب هي محاضرات ألقاها حوراني في عدد من الجامعات العربية والبريطانية، منها: الجامعة الأمريكية في بيروت سنة ١٩٥٦-١٩٥٧م، وكلية الفنون والعلوم في بغداد سنة ١٩٥٧م، ومعهد الدروس العالية في تونس سنة ١٩٥٩م، وجامعة أكسفورد البريطانية سنة ١٩٥٨-١٩٥٩م.

يتكون الكتاب من مقدمة وثلاثة عشر فصلاً، حملت العناوين الآتية: (الدولة الإسلامية، الإمبراطورية العثمانية، الانطباع الأول عن أوروبا، الجيل الأول: الطهطاوي، خير الدين البستاني، جمال الدين الأفغاني، محمد عبده، تلامذة عبده في مصر: الإسلام والمدنية الحديثة، القومية المصرية، رشيد رضا، طلائع العثمانية: شميل وفرح أنطون، القومية العربية، طه حسين خاتمة: الماضي والمستقبل).

والغاية من تأليف هذا الكتاب حسب قول حوراني، ليست تدوين تاريخ عام، أو الحديث عن أفكار عبّر عنها العرب، أو كتبت بلغة عربية خلال القرن التاسع عشر أو مطلع القرن العشرين، وإنما العناية بالفكر السياسي والاجتماعي في سياق معين، ذلك الذي أوجده التطور الأوروبي تأثيراً أو سلطةً في المنطقة العربية، في ظل النظام العالمي الحديث المنبثق من الثورة الصناعية والتقنية، ومع انتشار أفكار جديدة تتناول كيفية حياة الناس في المجتمع.

ومع تعاقب الأزمنة، غدا من الصعوبة -في نظر حوراني- تجاهل تطورات التغيير الحاصل، وعدم التحرك تجاهه بطريقة أو بأخرى، ومن دون أن تكون هناك ردات فعل

متعددة، وهذا الكتاب يعالج واحدة من هذه الردات، التي تتحدد في مجابهة التحدي الذي يفرضه من جهة، قبول هذه المجتمعات بعض الأفكار وبعض مؤسسات أوروبا الحديثة، ومن جهة أخرى حاجة هذه المجتمعات للتكيف مع معتقداتها وقيمها التي تمثل أساس مشروعيتهما.

ومن المؤكد في نظر حوراني أن هذا الأمر سوف يثير مشاكل من أنواع متعددة، فماذا على هؤلاء الناس أن يقبلوا؟ وإذا قبلوا هذه التحولات هل سيقبضون أمناً على ما ورثوه من عقائد وقيم؟ وهل يسعهم أن يبقوا مسلمين أو عرباً؟

هذه المسائل أثرت حولها مناقشات متواصلة وممتدة ما بين القاهرة وبيروت، وكان الهم الأساس عند حوراني، معرفة ما قيل وما كتب في هذا الشأن، ومحاولة التأريخ له. وفي نطاق هذه المهمة، حاول حوراني أن يؤرخ لسيرة أربعة أجيال من الكتاب، وذلك حسب المراحل التاريخية الآتية:

المرحلة الأولى: تمتد ما بين (١٨٣٠-١٨٧٠م)، وفيها ظهر فريق صغير من الكتاب توجه بوعيه نحو أوروبا الحديثة، ناظراً وملتفتاً إلى الصناعة هناك والاتصالات السريعة والمؤسسات السياسية، كونها تمثل طريقة حياة ينبغي اتباعها، وليست نوعاً من التهديد، وبقصد تبني بعض القوانين والمؤسسات لكسب المزيد من القوة، منطلقين من خلفية أن بالإمكان تبني مثل هذه القوانين والمؤسسات من الخارج، والبقاء صادقين مع أنفسهم.

المرحلة الثانية: تمتد ما بين (١٨٧٠-١٩٠٠م)، أن المهمة الأساسية لكتاب هذا الجيل، كانت إعادة تفسير الإسلام حتى يكون متوافقاً مع الحياة في العالم الحديث، ومن أجل أن يستمد منه القوة، وأبرز من مثل هذه المرحلة هو الشيخ محمد عبده.

المرحلة الثالثة: تمتد ما بين (١٩٠٠-١٩٣٩م)، وفيها حصل الافتراق والابتعاد بين التيارين الفكريين اللذين حاول محمد عبده وغيره مصالحتها، وهما التيار الذي يعتقد بشدة بركائز الإسلام في المجتمع، والتيار الذي يرى قبول الإسلام بوصفه مجموعة مبادئ أو على الأقل مجموعة مشاعر، لكنه يعتبر أن الحياة في المجتمع ينبغي أن تكون منظمة على أساس نظم العلمانية، واستصلح هذا الطريق جيل سابق من المسيحيين اللبنانيين، ومشى فيه بعدهم شوطاً أبعد مصريون مسلمون، ووصل إلى نهايته المنطقية في أعمال طه حسين.

المرحلة الرابعة: تبتدئ مع الحرب العالمية الثانية، التي أنهت مرحلة الصعود الأوروبي، وفتحت الطريق أمام الولايات المتحدة وروسيا، ومع انتشار التعليم، ونمو المدن، وتطور الصناعة، واستعمال طرق إعلامية جديدة، كل ذلك أدى إلى تغيير في طريقة الحياة السياسية،

وأضحى الحقل السياسي أكثر اتساعاً، وبات الشعب أكثر تقبلاً للأفكار السياسية.

وحينما رجع حوراني ناظراً وفاحصاً كتابه بعد عشرين سنة، وجد أن أي كتاب لا يعبر عن موضوعه فقط، وإنما يعبر عن مرحلة كتابته أيضاً، ولاحظ أن كتابه يعبر عن وجهة نظر معينة له، ولو كان له أن يضع آنذاك كتاباً في الموضوع نفسه، لتكلم عن المفكرين أنفسهم، ومن الممكن عن آخرين أيضاً، وبالطريقة نفسها التي اتبعتها في الكتاب، مع إضافة بعد آخر في البحث، يتعلق بكيفية وأسباب تأثير أفكار هؤلاء فيه الآخرين.

وفي إدراك حوراني، أن بالإمكان دراسة هؤلاء الكتاب بطريقة مختلفة، انطلاقاً من أن أفكارهم لا تعبر عما يعتقدون فعلاً، ولكنها تظهر وتخفي معاً مصالحهم الحقيقية، هذه النظرية عبر عنها بشدة وأناقة حسب وصف حوراني، أيلى خدوري، فعندما تكلم عن الأفغاني وعبد وآخرين، وصفهم بأنهم رجال متورطون في تسويات معقدة وغامضة، وتساءل إذا لم يكن من الأفضل افتراض ما يعمل ليس بالضرورة شبيهاً بما يقال، وما يقال علناً يمكن أن يختلف جداً عما هو في القناعة الشخصية.

هذه النظرية بهذه الحججة لم تقنع حوراني، وفي اعتقاده أن غموضاً كان يدور حول الأفغاني، أما فيما يتعلق بالمفكرين الآخرين ابتداء من عبده، فلا يرى عندهم أي غموض، إذا كانوا يقولون ما يفكرون به مع أخذهم الحيطة، وما كان بالإمكان نشره لا سيما في مصر وسوريا في آخر العهد العثماني كان مجاله واسعاً، وإن لم يكونوا مخلصين فإنهم كانوا يظهرون نوعاً من التوافق، مما يجعل التمييز بين تفكيرهم والبناء المنطقي عندهم ممكناً.

يضاف إلى ذلك، أن هؤلاء الكتّاب - في نظر حوراني - كان لهم تأثير في قراء عصرهم، والأجيال اللاحقة، ولم يكن ذلك بسبب تسوياتهم الغامضة كما ظن خدوري، وإنما بسبب أفكارهم وتأثيرها.

وفي حوار معه نشر سنة ١٩٨١م، ذكر حوراني أنه لو قدر له أن يعيد النظر في كتابه آنذاك، لغير فيه الكثير، ولكتب عن الفكر العربي الإسلامي في استمراريته، وليس عن الفكر الغربي الذي أثر في العرب، وما يدعوه إلى ذلك، أن أشياء عديدة قد تغيرت منذ أن وضع كتابه، إذ أصبح الوضع حسب قوله أشد تعقيداً، ودخلت الجماهير في العملية السياسية، مع عودة الفكر الإسلامي والمشاعر الإسلامية، وعودة الفكر الإصلاح والاشتراكي، كل هذه المسائل كانت تجعله أن يعيد النظر فيما كتبه منذ عشرين سنة.

إلى جانب ذلك، يضيف حوراني، هناك ما كتبه ويكتبه عرب وأتراك وإيرانيون، جعله أكثر اطلاعاً على الفكر العربي الإسلامي، إذ إنه لم يقرأ - كما يقول - حين ألف كتابه،

سوى دراسة واحدة لرثيف خوري حول الثورة الفرنسية^(٥).

ولعل أكثر ما أثار الالتباس في كتاب حوراني، هو عنوانه المتغير ما بين طبعته الإنجليزية والعربية، ففي طبعته الإنجليزية حمل الكتاب عنوان (الفكر العربي في عهد الليبرالية)، أو (الفكر العربي في العصر الليبرالي)، وفي طبعته العربية حمل عنوان (الفكر العربي في عصر النهضة).

والالتباس في العنوان ناشئ من كلمة الليبرالي في الطبعة الإنجليزية، وكلمة النهضة في الطبعة العربية، فهل كلمة الليبرالي عائدة إلى الفكر العربي وصفاً وتوصيفاً له، وهكذا كلمة النهضة! أم أن هاتين الكلمتين راجعتان إلى الفكر الأوروبي وصفاً وتوصيفاً!

في الانطباع العربي العام، أن كلمتي الليبرالي والنهضة عائدتين إلى الفكر العربي، وناظرتين له، وأن الكتاب أساساً جاء بقصد تسليط الضوء على المرحلة الليبرالية في الفكر العربي، أو على عصر النهضة في الفكر العربي، ومحاوله التعرف والتعريف بهذه المرحلة التاريخية، والإشادة بها، وضرورة التنبه لها، والوقوف عليها، وذلك لمزاياها الفكرية والثقافية.

وكل من تعرف إلى الكتاب ونظر فيه، تشكل عنده مثل هذا الانطباع، فحين توقف عنده الدكتور عبدالله العروي ناظراً إلى طبعته الإنجليزية ومترجماً لها بعنوان (الفكر العربي في عهد الليبرالية)، اعتبر أن حوراني يعني المرحلة الليبرالية من الفكر العربي، وليس الفكر العربي عامة أثناء العهد الليبرالي^(٦).

وتقصدت الإشارة هنا إلى الدكتور العروي، باعتباره الشخص الذي خصه حوراني بالذكر، وميزه عن غيره من المؤرخين والمفكرين العرب، وحسب اعتقاده أن هناك مؤرخين عرب ممتازين من حيث جمعهم لدقائق الأحداث وروايتهم لتفاصيلها، لكنه لا يرى مؤرخين مفكرين عرب، عدا القليل كعبدالله العروي في المغرب^(٧).

أمام هذا الانطباع السائد ولزمن طويل، والذي يكاد يحضى بدرجة الاتفاق في المجال العربي، وعلى خلافه تماماً جاء التفسير المغاير له، وليس من أي أحد، وإنما من صاحب

(٥) حوار مع ألبرت حوراني، أجرى الحوار: مصطفى الزين، مجلة المجلة، لندن، العدد ٦٤، ١٩٨١م، ص ٦٧. دراسة رثيف خوري التي قصدها حوراني هي كتاب (الفكر العربي الحديث.. أثر الثورة الفرنسية في توجيهه السياسي والاجتماعي)، الصادر في بيروت سنة ١٩٤٣م.

(٦) مجموعة كتاب، عصر النهضة.. مقدمات ليبرالية للحدث، بيروت: المركز الثقافي العربي، ٢٠٠٠م، ص ٢٨٢.

(٧) حوار مع ألبرت حوراني، مصدر سابق، ص ٦٧.

العمل نفسه، الذي توقف عند هذه الملاحظة مرتين حسبما وجدت، مرة في مقدمة كتابه حين رجع إليه بعد عشرين سنة، ومرة ثانية في الحوار الفكري المنشور معه في مجلة المجلة سنة ١٩٨١م.

في مقدمة الكتاب، قال حوراني كلاماً ليس واضحاً تماماً، لا أعلم هل هو بسبب المؤلف أم هو من المترجم، ونص كلامه «إنني أعود في كتابي، إلى هذه الأفكار مستعملاً مع شيء من التساهل، كلمة Liberal- ليبرالي تحرري، فأذكرها في المعنى الإنجليزي، وليس ذلك هو العنوان الأول لهذا الكتاب، ولست راضياً عن ذلك تماماً، لأن الأفكار التي لها تأثير لا تتعلق بالمؤسسات الديمقراطية، أو حقوق الإنسان فقط، وإنما بالوحدة الوطنية، وبقوتها وبسلطة الحكومات»^(٨).

لكنه في المرة الثانية، قال حوراني كلاماً واضحاً جداً، أظهر فيه اعتراضه، وعدم موافقته على عنوان كتابه بالعربية، ونص كلامه «أود أولاً أن أسجل اعتراضي على عنوان كتابي كما ورد في العربية، ففي الأصل، أي الإنجليزية عنوانه: The Arabic Thought in the liberal Age - والتعبير العربي - النهضة - يعطي انطباعاً مختلفاً لم أقصده، وكأن المسألة مع النهضة تبدو جديدة كلياً، ودون مقدمات، علماً أن هناك استمرارية في الفكر العربي، لا تستطيع كلمة نهضة أن تعبر عنه، وقد وضعها المترجم مقابل كلمة Liberal والفرق شاسع»^(٩).

وقبل أن ينهي حوراني كلامه، توقف مرة ثانية أمام عنوان كتابه، رفعاً للالتباس الذي حصل قائلًا: «مرة أخرى لا أوافق على عنوان كتابي بالعربية، وهذا خطأ من المترجم، أما ما قصده تحديداً بالعنوان الإنجليزي فهو الفكر العربي في العصر الليبرالي في أوروبا».

ليس هذا فحسب، فقد أظهر حوراني ندمه حتى على اختيار عنوانه الإنجليزي، وحسب قوله: «عندما كتبت كتابي المذكور، واستخدمت عنوان: The Arabic Thought in the liberal Age لم أقصد مطلقاً أن كل الأفكار كانت ليبرالية، ولكنني قصدت الفكر العربي في عصر الهيمنة الليبرالية الغربية، على كل فقد ندمت فيما بعد لأنني وضعت هذا العنوان»^(١٠).

مع ذلك، فإن هذا الكتاب هو الذي عرّف بحوراني في المجال العربي، وظل يعرف به باستمرار، وذلك لشهرته الواسعة التي ما زالت ممتدة إلى اليوم، لكونه من المؤلفات القليلة

(٨) ألبرت حوراني، الفكر العربي في عصر النهضة، ترجمة: كريم عزقول، بيروت: دار نوفل، ١٩٩٧م، ص ٣.

(٩) حوار مع ألبرت حوراني، ص ٦٦.

(١٠) حوار مع ألبرت حوراني، ص ٦٧.

والجادة التي أرّخت لمرحلة فاصلة في تاريخ تطور العالم العربي الحديث.

والمفارقة التي وجدتها في هذا الشأن، أن كتاب (الفكر العربي) يعتبر في المجال العربي أهم وأشهر أعمال حوراني، في حين يعتبر كتابه (تاريخ الشعوب العربية)، الصادر سنة ١٩٩١م، أهم وأشهر أعمال حوراني في المجال الغربي.

- ٣ -

الدراسة الثانية.. المثقفون العرب والغرب

صدر هذا الكتاب باللغة الإنجليزية سنة ١٩٧٠م، وفي وقتها كان الدكتور هشام شرابي يعمل أستاذاً في جامعة جورج تاون الأمريكية، التي منحته إجازة عن واجباته التدريسية العادية لإتمام هذا الكتاب، وفي العام نفسه أصدر الترجمة العربية للكتاب في بيروت، وضم لها مقدمة خاصة بها.

في مقدمة الترجمة العربية للكتاب، شرح شرابي أنه كتب الصفحات الأخيرة منه في أيام حزينان التي وصفها بالسوداء، وكان لديه آنذاك، كما كان لزملائه وإخوانه الأساتذة والطلبة العرب في أمريكا، اختيار واحد حسب قوله، إما الاستسلام لليأس والضياع، أو الاستمرار، وفي روتين العمل اليومي، كانت كل دقيقة مرت عليه في الساعات السبع التي كان يقضيها يومياً في الكتابة، تتطلب منه كل جهده وإرادته للمتابعة والاستمرار، الذي يعده نوعاً من الانتصار.

حاول شرابي في هذا الكتاب، إظهار ما اسماه التطور الأيديولوجي في العالم العربي الحديث، في ضوء التطور الاجتماعي والاقتصادي، وتبيان العلاقات الأساسية التي تربط كل فكر سياسي أو فلسفي أو ديني بالمصالح التي ينبثق منها، ويعبر عنها هذا الفكر، ليس من خلال البحث التجريدي النظري، بل بالعودة إلى التيارات والقوى التاريخية التي رسمت وشكلت تاريخ نهضتنا.

إن الهم الأساسي عند شرابي في هذا الكتاب حسب قوله، هو أن يقدم إطاراً فكرياً يمكننا بواسطته أن نعالج واقعنا الاجتماعي والتاريخي بروح وطريقة علميتين، من أجل أن نتوصل إلى موقف نقدي تجاه تاريخنا ومجتمعنا.

ويرى شرابي أن اليقظة العربية، وهو التعبير الذي استعمله المثقفون العرب لنعت عملية التحديث، لم تكن وليدة وعي فجائي عفوي، إنما كانت نتيجة التحدي الذي فرضه الغرب على المستويات كافة، الاجتماعية والسياسية والاقتصادية والنفسية، والذي بدأ في القرن التاسع عشر، وأن هذا الكتاب في نظره، هو محاولة لدراسة هذا التحدي، وتحليل

الاستجابة العربية له، على مستوى الوعي الفكري.

وفي نظر شرابي أن اليقظة العربية كعملية تحديثية، ظهرت في ظل أوضاع معينة، ومرت بمراحل محددة، وهذا الكتاب حسب قوله، سيركز على المرحلة الأولى التي بدأت أواخر القرن التاسع عشر، وامتدت إلى أوائل القرن العشرين، وتحديدًا ما بين (١٨٧٥-١٩١٤م)، ويرى شرابي أن هذه المرحلة أساسية لأنها أرست أسلوب التطورات اللاحقة، وأثرت فيها تأثيراً عميقاً.

وباقى المراحل الأخرى، يصنفها شرابي على هذا النحو: المرحلة الثانية وتمتد ما بين الحربين العالميتين الأولى والثانية، وتتميز بسيطرة الغرب المباشرة على العالم العربي، وتنتهي مع بداية الثورة العربية ضد الغرب، والمرحلة الثالثة تبدأ من نهاية الحرب العالمية الثانية، وتتضمن تحرر العالم العربي سياسياً من الغرب، ورفضه لقيم البرجوازية الغربية وثقافتها.

وخلال المرحلة الأولى انحصر تأثير الحضارة الغربية، والتغيير الذي أحدثه في قلب العالم العربي، أي في مصر ومنطقة الهلال الخصيب، لهذا اكتسبت تجربة التغيير الاجتماعي في هذه المنطقة جذورها العميقة، وبعد الحرب العالمية الأولى أخذ التحديث في الانتشار إلى أجزاء العالم العربي الأخرى، وما أن هدأت الحرب العالمية الثانية حتى تغلغل التحديث في أكثر أجزاء العالم العربي ابتعاداً، مثل ليبيا واليمن ومنطقة الخليج والجزيرة العربية.

وعن منهجه في البحث، يقول شرابي: إنه حاول دراسة التغيير من وجهة التاريخ الفكري، ونظر إلى مثقفي تلك المرحلة عبر أدوارهم كمعلقين على تجربة جيلهم ومفسرين لها، وليس من خلال أعمالهم، لهذا فإن دراسته تركز على الظروف التي تمت خلالها الاتصالات، وعلى الأشكال التي اتخذتها، وهذا ما دفعه إلى أن يعتني عناية خاصة، بالمكونات الاجتماعية والنفسية للأفكار.

أما الوجه المميز لهذه الدراسة، فيتحدد في نظر شرابي، في الجهد المبذول لفهم التغيير الاجتماعي في إطار صلته بالمضمون الواضح للوعي المعاصر، واعتبار أن اللجوء إلى التحليلات الاجتماعية والنفسية لهذا النمط من الدراسات، يعمق الفهم أكثر من اتباع الأسلوب الوصفي.

ومن ناحية البنية التركيبية، فإن الدراسة تتكون من مقدمتين وثمانية فصول، عالجت الموضوعات الآتية: (انبثاق طبقة المثقفين العرب، الأسس النظرية للنزعة الإصلاحية في الإسلام، أيديولوجية الإصلاح الإسلامي، البنية الاجتماعية والفكرية للمثقفين المسيحيين، الأيديولوجية الاجتماعية للمثقفين المسيحيين، بروز العثمانيين المسلمين، المثقفون العرب والعمل السياسي، المثقفون العرب والغرب).

- ٤ -

الدراسة الثالثة.. أسس التقدم عند مفكري الإسلام

شرح الدكتور فهمي جدعان في جمع مادة كتاب (أسس التقدم عند مفكري الإسلام في العالم العربي الحديث)، منذ مطلع سنة ١٩٧٣م، وعكف على صياغة صورتها الفكرية واللغوية الأولى خلال السنة الجامعية ١٩٧٥-١٩٧٦م، حين منحته الجامعة الأردنية إجازة تفرغ علمي قضاها في فرنسا، ثم أدخل عليها بعد ذلك تعديلات وإضافات، بلغت بها الصورة التي خرج عليها الكتاب سنة ١٩٧٩م.

تقصد جدعان في هذا الكتاب تحليل قضية اعتبرها من أخطر القضايا التي شغلت الفكر العربي الحديث، هي قضية الترقى أو التقدم، كما تبلورت في أعمال أكثر المفكرين العرب، والتي جاءت تجسيدا لوجود وعي ذاتي أصيل وفاعل في التاريخ، وهذه القضية ربما تكون الوحيدة التي تستقطب كافة تجليات الفكر العربي الحديث، وتثوي وراء جل الفعاليات النظرية والعملية، التي حملت المثقفين العرب على تباین مواردهم ومقاصدهم، لأن يسهموا في عمليات الهدم والبناء في العالم العربي الحديث.

ولا يزعم جدعان، بأن أحداً قبله لم يلتفت إلى هذه القضية، فإن الدراسات التي تدور حول النهضة والإصلاح الاجتماعي والسياسي والديني في العالم العربي لا يسهل حصرها، لكنه لا يتردد في الزعم أن هذه الدراسات عربية أو غربية، هي غير كافية من ناحية، ولا تلتزم دوماً جانب الدقة وسلامة القصد من ناحية ثانية، وهذا لا يعني عنده أن دراسته ستكون كافية ونهائية، لكنها تطمع في أن تسد فراغاً لم يسده أحد من قبل، كما تتطلع أن تقدم فهماً لهذا الفكر أقرب إلى الدقة والأمانة، وينأى بأهله عن مظان الشبهة والزلل والتشويه.

ولا يتحرج جدعان كثيراً حسب قوله، من الإلماع إلى هذه المظان، وذلك بسبب ما تبينه في أعمال الخائضين في الفكر العربي الحديث من ميل به إلى الهوى، أو من اختزال له في هذا التيار الضيق الضحل أو ذاك، أو توسع به ليحتضن كل نحلة جلت أو هزلت، أو من اقتطاع له من التاريخ جملة، أو إجمال له فيه كلية، بشكل يعريه ذلك الاقتطاع من أصوله، وينكر عليه هذا الإجمال تميزه وتمايزه، أو ما أشبه هذا وذاك من محاذير يقع فيها حسن النية أحياناً، وسيئ النية أحياناً أخرى.

وذكر جدعان أنه حرص في هذا الكتاب، على التعلق بثلاثة أمور: أولها إحياء أعمال عدد من المفكرين العرب المسلمين الذي أهملتهم الدراسات الحديثة بالإجمال إهمالاً لا يغتفر، ثانياً توسيع دائرة البحث الجغرافية بحيث تحتضن مفكري المشرق العربي ومغربه على حد سواء، ثالثاً المهجر المنهجي للطريقة التشرّحية الباردة في التعامل مع الثقافة العربية

الإسلامية.

ومن جهة المنطلق، يرى جدعان أن الذي ينطلق منه هذا الكتاب، هو الاعتقاد بأن قطيعة كاملة مع الأصول لم تحدث في الفكر العربي الحديث إلا في دوائر محدودة جداً، والطرح الصحيح لهذا الفكر - في نظره - يكمن في اعتبار أن الهواجس الحديثة قد ظلت مطلة باستمرار، في القطاع الكبير من تجلياته على وجوه الفكر العربي الكلاسيكية المختلفة.

أما أولئك الذين أداروا ظهورهم للأصول، وطرحوا مفهوم النهضة العربية الحديثة على أسس مقطوعة الصلة بالأصول، فهذا المنهج لا يرتضيه جدعان ولا يتفق معه، وحسب رأيه أننا لا نستطيع فهم الفكر العربي الحديث، إلا إذا استوعبنا مبادئ الفكر العربي السلفي ومقدماته، معتبراً أن كل محاولة لبتز هذا الفكر، لا بد أن تؤول بصاحبها إلى سوء فهم وتقدير لهذا الفكر.

لهذا حذب جدعان الكلام على أزمنة حديثة عربية، دون الكلام على عصر حديث، ومن شأن هذا الموقف أن يقر في الأذهان فكرة تبدو لجدعان صادقة تماماً، وهي أن الأزمنة الحديثة العربية تبدأ مع ابن خلدون بالذات، لا مع مدافع نابليون التي يقال: إنها أيقظت مصر والعالم العربي من السبات العميق.

وما يعنيه جدعان بمفكري الإسلام، يتحدد في فريق معين من المثقفين، نسبتهم إلى الإسلام ليست نسبة عادية، مستقاة من الانتماء إلى دين الإسلام انتفاءً إرثياً أو جغرافياً أو حضارياً عاماً أو ما أشبه ذلك، وإنما هم - في نظر جدعان - فريق من الكتاب أو المفكرين ينتمي معظمهم إلى فئة المثقفين المتنورين بالعلوم العصرية، بعضهم ينتمي إلى فئة الشيوخ الإصلاحيين، وقليل منهم ارتبط اسمه بحركات دينية وسياسية، وأغلبهم قد نشط نشاطاً فردياً خالصاً، وما يجمع بينهم اشتراكهم في الاعتقاد بأن الإسلام كدين وثقافة وحضارة، ينبغي أن يقوم بدور فعال في توجيه الحياة الاجتماعية والثقافية والسياسية.

ومن هذه الجهة، ميز جدعان مفكري الإسلام هؤلاء، عن فريق آخر من المفكرين الذين لا نزاع أنهم مسلمون أيضاً، لكنهم في نظره لم يخصوا الإسلام بدور فاعل في كتاباتهم ومشروعاتهم الأدبية والفكرية، أو أنهم عرفوا بمواقف لا تكثرث بالإسلام، أو لا تخلو من عداً له، أو لصورة ما من صورته.

وحين توقف جدعان أمام مفهوم التقدم، تنبه إلى اعتراض، له ما يسوغه حسب قوله، وتحدد هذا الاعتراض في أن مفهوم التقدم في العصر الحديث له معنى اصطلاحى خاص لا يجوز التهاون في إطلاقه، وهذا المعنى ليس هو المعنى الشائع عند مفكري الإسلام المحدثين، الذين يصعب القول: إنهم بوصفهم مسلمين مستعدون للأخذ به، أفلا يكون

الأصح إذاً أن يدور الكلام على مفهوم النهضة عند هؤلاء، لا على مفهوم التقدم؟

هذا الاعتراض في نظر جدعان وجيه، ويرى أن الخلط في المفاهيم أمر مجاف للدقة العلمية، وبالفعل اختار جميع الدارسين للفكر العربي الحديث مصطلح النهضة، ووسموا به مجمل الإنتاج الفكري في القرنين التاسع عشر والعشرين.

أمام هذا الاعتراض، اعتبر جدعان من وجه أول، أن بعض وجوه مفهوم التقدم التنويري قد لاقت صدًى لا ينكر عند هؤلاء المفكرين المسلمين، ومن وجه ثانٍ أن مصطلحي التقدم والترقي قد تردد في كتابات هؤلاء المفكرين أكثر من مصطلح النهضة الذي لم يستخدم إلا قليلاً.

مع ذلك لا يبدو عند جدعان، أن ما أسماه صراع المصطلحات يعد خطيراً، وبإمكانه أن يسلم بما يطالبه به بعض الدارسين من ضرورة الكلام عن أسس النهضة، لا عن أسس التقدم، أو الإقرار بأن التقدم المقصود هنا هو في الحقيقة مجرد نهضة فحسب، وفي هذه الحالة يرى جدعان أن احتفاظه بمصطلح التقدم جاء مرتفعاً بالاستخدام العام للكلمة من ناحية، وباستخدام المفكرين العرب المسلمين أنفسهم لهذه الكلمة من ناحية ثانية.

وما يهم جدعان أن ينبه عليه، أنه لا يؤرخ للفكر العربي الحديث، فقد قصر جهده على دراسة فريق لا يستوعب كل ما انطوى عليه هذا الفكر، كما أنه لا يؤرخ تاريخاً كاملاً للمشكلة التي اختارها موضوعاً لبحثه، فإن الهم الأساسي قد تمثل عنده في اختيار أكثر الأعمال تعبيراً عن إشكالية التقدم، من أجل تحليل هذه الإشكالية، وبيان العناصر الأساسية المكونة لها.

والتحليل الذي يرتضيه جدعان لا ينفصل عن التاريخ، فقد لجأ إلى طريقة يتعاقب فيها الأمر التاريخي بأمر التحليل، فلا هي بالتاريخ الخالص، ولا هي بالتحليل المتفرد بالعمق، ولكنها مزيج من الاثنين تضعنا على أرض التاريخ والمعرفة في آن واحد.

وفي الطبعة الثالثة من الكتاب الصادرة سنة ١٩٨٨م، لمس جدعان إقبال جمهرة واسعة من القراء على كتابه، وبات حسب قوله قرير العين، فقد أغدق القراء والنقاد على هذا الكتاب، من التقريظ والعطف والثناء، فوق ما كان يتتظر، وكان ذلك عزاء شافياً له عن سنوات العمل المضنية التي صرفها فيه.

أما الأصوات الناقدة للكتاب، فهي ثلاثة أصوات وصفها جدعان بالمنكرة، صوت أول أخذ عليه أنه مصاب بلوثة تقدمية، وصوت ثانٍ زعم أن الروح التي سرت في الكتاب هي روح سلفية، وصوت ثالث أداه بصره إلى ألا يرى في الكتاب إلا عدمية متحدرة

بصاحبه من هزيمة حزيران النكدة.

وعند تحقيق جدعان في هويات أصحاب هذه الأصوات، لم يكن من العسير عليه حسب قوله، أن يتبين في الصوت الأول وجه الفقيه المعاصر المنبت الصلة بأزمة التنوير الإسلامية البديعة، وبأزمة التنوير الحديثة المذهلة على حد سواء.

وتبين لجدعان في الصوت الثاني، وجه واحد من الجند القدامى لماركسية آفلة، وفي الصوت الثالث وجه باطني متخف في أهاب داعية قومي غيور، قصارى أمره أن يعظ أمة العروبة موعظة التفاؤل، ويعلمها اكتساب فضيلة الطاعة، فكان ذلك وحده مسوغاً له لئلاً يشغل نفسه بدفع شيء من هذه النقائص.

وعن طبيعة هذا العمل، يقول جدعان: إن هذا العمل هو عمل تحليلي نقدي ذو غرضين: الأول ملء فجوة عميقة في تاريخنا الفكري، والثاني الإسهام في بناء الوعي العربي الحالي والقابل وفقاً لنهج العقلانية النقدية المشخصة، وما جاوز هذين الغرضين، أو قصر عنهما يظل فرعاً لم يكن التوجه إليه، أو التوسل به، في البحث أمراً مقصوداً في ذاته ولذاته.

وما بين الطبعة الأولى من الكتاب والطبعة الثالثة، حدثت أمور كثيرة، مع ذلك يرى جدعان أن لا شيء مما حدث يبدل من واقع الأفكار والتحليلات التي اشتمل عليها الكتاب، وقصارى ما حدث لا يجاوز عملية تجذر غال في محور يمثل أحد المحاور الرئيسية التي دار عليها الكتاب، هو الأساس السياسي للتقدم.

والنظر في بعض مسائل الكتاب وقضاياها، أفضى بجدعان إلى تأملات جديدة مشرعة على المستقبل، وبدا له أن المكان الطبيعي لها هو خاتمة الكتاب، فعمد إلى هذه الخاتمة بالتعديل الجذري الواسع، جاعلاً قوامها قولاً جديداً في الإسلام والمستقبل، اقتبس أجزاءه الأساسية من كتابه (نظرية التراث) الصادر سنة ١٩٨٥ م.

وأما متن الكتاب، فلم يتبين لدى جدعان ما يلجئ فيه إلى أي تعديل أو تغيير جذري، ورغم أن دراسات الفكر العربي الحديث قد احتلت مكاناً بارزاً في خارطة القوى الإبداعية العربية خلال السنوات آنذاك، إلا أن جدعان متأسفاً لم يجد فيها ما يمكن أن يغني على وجه الحقيقة، الصيغة التي انتهى إليها هذا الكتاب قبل عشر سنوات.

وفي الطبعة الرابعة الصادرة سنة ٢٠١٠ م، اعتبر جدعان أن الكتاب بات مرجعاً أكاديمياً وفكرياً وثقافياً يحال إليه كل الذين يعنون بالإسلام في العالم العربي الحديث، وفي هذه الطبعة حذف جدعان من الكتاب مقدمة الطبعة الثالثة من دون أن يشير إلى ذلك، مع إنها احتوت على نص وجدته مهماً في تكوين المعرفة بالطور الفكري والتاريخي الذي تمثله

الكتاب خلال حقبة ثمانينات القرن العشرين.

وأضاف جدعان لهذه الطبعة الرابعة مدخلاً، شرح فيه وجهة نظره بشأن ما طرحه عليه البعض من الحاجة إلى استئناف البحث في موضوع الكتاب، واستكمال النظر في الظواهر الإسلامية الجديدة، ليكون الكتاب متجدداً ومعاصراً للوقائع والأحداث، لكن جدعان لم ير - حسب قوله - مسوغاً إلى ذلك، محدداً ثلاثة أسباب هي:

أولاً: أن هذا الكتاب لم يقصد منه أن يكون تاريخاً للفكر الإسلامي الحديث والمعاصر، لا بل إنه لم يقصد أن يجرد القول في كل قول يمكن أن يكون ذا علاقة بالفكر أو العمل الإسلاميين.

ثانياً: أن الأدبيات التي ظهرت منذ قيام الثورة الإسلامية الإيرانية، وجملة حركات وجماعات الإسلام السياسي ليس لها عد ولا حصر، واستحضارها في هذا الكتاب سيكون ضرباً من تكرار القول الذي لن يقدم شيئاً ذا بال.

ثالثاً: وهو الأعظم أهمية وخطراً حسب وصف جدعان، أن عقل الحركات والجماعات الإسلامية الراديكالية المعاصرة، يمثل قطيعة حاسمة في علاقته مع العقل المؤسس لأعمال مفكري الإسلام الذين نهض الكتاب لدراسة أعمالهم.

وهذه القضية تحديداً لها معنى خاص عند جدعان، وأراد من هذا المدخل التوقف عندها باهتمام، شارحاً رؤيته لهذه القطيعة التي وصفها بالحاسمة.

والكتاب في بنيته التركيبية حسب طبعته الثالثة، يتكون من مقدمتين، وستة فصول، وحسب طبعته الرابعة يتكون من مدخل ومقدمة وستة فصول، عاجلت الموضوعات الآتية: (ميتافيزيقا التقدم، الحقيقة والتاريخ، الدخول في الأزمنة الحديثة، التوحيد المحرر، دروب الفعل، القيم)، وخاتمة حملت في الطبعة الثالثة عنوان (الإسلام والمستقبل)، وفي الطبعة الرابعة أصبحت من دون عنوان.

- ٥ -

مقاربات وموازنات

بعد توصيف هذه الدراسات الثلاث، أصبح من الممكن إجراء المقاربات والموازنات فيما بينها، باتباع المنهج المقارن، بوصفه أحد المناهج المتبعة في الدراسات العلمية.

وفي هذا النطاق يمكن الكشف عن المقاربات والموازنات الآتية:

أولاً: كتب حوراني دراسته بذهنية المؤرخ، فغلب على دراسته الطابع التاريخي

والتحليل التاريخي، وكتب شرابي دراسته بذهنية المفكر الأيديولوجي، فغلب على دراسته الطابع الفكري الأيديولوجي والتحليل الفكري الأيديولوجي، وكتب جدعان دراسته بذهنية الباحث، فغلب على دراسته الطابع الفكري البحثي والتحليل الفكري البحثي.

ومن هذه الجهة يمكن القول: إن دراسة حوراني تفوقت من ناحية إبراز العامل التاريخي، وتفوقت دراسة شرابي من ناحية إبراز العامل الأيديولوجي، وتفوقت دراسة جدعان من ناحية إبراز العامل الفكري.

حوراني غلب العامل التاريخي، لكونه مؤرخاً ويعرف عن نفسه بهذه الصفة، وبوصفه أستاذاً للتاريخ، ومختصاً بتاريخ المنطقة العربية، درس مادة تاريخ الشرق الأوسط الحديث في جامعة أكسفورد حتى تقاعده سنة ١٩٧٩ م، وعرف واشتهر بكتاباته ودراساته التاريخية.

وغلب شرابي العامل الأيديولوجي، لكونه مفكراً مسكوناً بهاجس التغيير الاجتماعي، وبوصفه معنياً بدراسة التطور الأيديولوجي في المنطقة العربية، وعرف واشتهر بكتاباته ودراساته الاجتماعية.

وكشف شرابي عن هذا العامل الأيديولوجي، في مقدمة الطبعة العربية لكتابه بالقول: «حاولت في هذا الكتاب إظهار التطور الأيديولوجي في العالم العربي الحديث، في ضوء التطور الاجتماعي والاقتصادي»، وعن هاجس التغيير الاجتماعي يقول شرابي: «إن همي الأساسي في هذا الكتاب، أن أقدم إطاراً فكرياً يمكننا بواسطته أن نعالج واقعنا الاجتماعي والتاريخي»^(١١).

وغلب جدعان العامل الفكري، لكونه باحثاً وأستاذاً للفلسفة والفكر العربي، وعرف واشتهر بكتاباته ودراساته الفكرية، وتوخى حين وضع كتابه أن يكون نصّاً كلاسيكياً في الفكر العربي الحديث، ولم يكن بصدد أن يؤرخ لهذا الفكر، وذلك لتأكيد الطابع الفكري له، وليس الطابع التاريخي.

وقد برهن هؤلاء الباحثون بهذه الدراسات الثلاث، على إمكانية دراسة عصر النهضة في المجال العربي الحديث، من خلال مداخل متعددة، منها المدخل التاريخي الذي استند إليه حوراني، ومنها المدخل الأيديولوجي الذي استند إليه شرابي، ومنها المدخل الفكري الذي استند إليه جدعان، إلى جانب مداخل أخرى يمكن الاستناد إليها أيضاً.

ثانياً: تعد دراسة حوراني أقرب في التعبير عن النزعة الليبرالية، بينما تعد دراسة شرابي أقرب في التعبير عن النزعة اليسارية، في حين تعد دراسة جدعان أقرب في التعبير عن النزعة

(١١) هشام شرابي، المثقفون العرب والغرب، مصدر سابق، ص ١١.

الإسلامية.

هذه المفارقة لها تجلياتها الواضحة في الدراسات الثلاث، فالنزعة الليبرالية تجلت في دراسة حوراني من جهات عدة، وأوضح هذه التجليات ما ظهر في عنوان الطبعة الإنجليزية من الكتاب التي وردت فيه كلمة الليبرالي، وحددت موضوع الكتاب في دراسة الفكر العربي في العصر الليبرالي.

كما تجلت هذه النزعة في أطروحة الكتاب، التي اتخذت من العصر الليبرالي الأوروبي موضوعاً لها، وتحدت هذه الأطروحة في دراسة كيف تعامل الفكر العربي مع العصر الليبرالي الأوروبي! وكيف جابه تحدياته الكبيرة، وماذا أخذ منه! وما هي صور الاستجابة وأبعادها وتأثيراتها في ظل الهيمنة الطاغية لأوروبا في عصرها الليبرالي!

وهناك من رأى أن الأطروحة الرئيسية لدراسة حوراني، قائمة على أساس الكشف عن العصر الليبرالي في ساحة الفكر العربي، ومحاولة ضبط وتحديد وتسمية هذا العصر، في أزمنته وأمكنته، أفكاره ومفاهيمه، رجاله وشخصياته،

هذه الأطروحة وإن لم يصرح بها حوراني بشكل واضح في كتابه، وحتى في خارجه في أحاديثه وحواراته، ومع الاختلاف حولها عند البعض في المجال العربي من جهة صدقيتها وتمايمتها، إلا أنها أقرب ما يقترب إلى الذهن عند البحث عن أطروحة الكتاب، وكل ذلك يبرز تجليات النزعة الليبرالية في الدراسة.

وعن النزعة اليسارية في دراسة شرابي، فلها تجليات واضحة وبينة، وأوضح هذه التجليات اعتماد شرابي على مفهوم الطبقة، بوصفه مفهوماً تفسيرياً، وما يتفرع عن هذا المفهوم من تركيبات ثنائية مثل: الوعي الطبقي، النظام الطبقي، الفوارق الطبقيّة وغيرها، وهذا المفهوم كما هو واضح هو من صلب المفاهيم اليسارية، ويكاد يكون حكراً على الفكر اليساري ونظامه البياني، والاستناد إليه يأتي عادة في سياق الكشف عن النزعة اليسارية عند الكاتب، وبقصد التظاهر بهذه النزعة، والإشهار بها.

أما النزعة الإسلامية في دراسة جدعان، فهي أكثر وضوحاً وتجلياً، وتعد من أخص الخصائص التي تمسك بها جدعان في المفارقة بين دراسته ودراسات الآخرين، فقد تقصد حسب قوله، أن يستبعد «جل الاعتبارات التي يمكن أن يدخلها هذا البحث في حسابه، كالزعم بأن مستقبل الفكر العربي الحديث ينبغي أن يلتمس حقاً وبتفرد، في واحد من التيارات الليبرالية أو العلمانية أو التغريبية التي لاقت صدًى لا ينكر لدى بعض المفكرين العرب المحدثين في بعض فترات عصرنا الراهن، والتي لم يزل لها ذيول في بعض الأوساط الفكرية العربية في عدد من الأقطار ذات الماضي الاستعماري الغربي، أو الحاضر المفتوح على

جو الثقافة الغربية البرجوازية، ومشتقاتها وارتكاساتها الفكرية أو الأيديولوجية»^(١٢).

وهذا ما دفع جدعان في هذه الدراسة، التمهيد لفصولها الأساسية بالإلماع إلى ما بدا له وثيق الصلة بمضمونها، مما ينتمي إلى البدايات الثقافية العربية الإسلامية، وتطوراتها في العصور الأولى، والمفكرين الذين عني بدراسة أعمالهم نظر إليهم من جهة نسبتهم الفعلية إلى الإسلام.

ومن هذه الجهة يمكن القول: إن هذه الدراسات الثلاث كشفت عن قراءات متعددة لعصر النهضة والإصلاح في المجال العربي، بين قراءة ليبرالية نزع إليها حوراني، وقراءة يسارية نزع إليها شرابي، وقراءة إسلامية نزع إليها جدعان.

ثالثاً: أعطى حوراني الفترة التي حاول دراستها صفة عصر النهضة، الصفة التي ظهرت في عنوان الطبعة العربية من كتابه، وهي الصفة نفسها التي أعطاها شرابي للفترة التي حاول دراستها، وظهرت كذلك في عنوان كتابه، في حين أعطى جدعان الفترة التي حاول دراستها صفة التقدم.

والمفارقة التي حصلت في هذا الشأن، تحددت في تغير صورة هذه الصفة بأشكال مختلفة عند هؤلاء الثلاثة، شكل من الشك عند حوراني، وشكل من التوقف عن شرابي، وشكل من الاستبدال عند جدعان.

شكل من الشك عبر عنه حوراني، حين سجل اعتراضاً على عنوان كتابه في طبعته العربية، معتبراً أن استعمال كلمة «النهضة» تعطي انطباعاً مختلفاً لم يقصده، وكأن المسألة «مع النهضة تبدو جديدة كلياً، ومن دون مقدمات، علماً أن هناك استمرارية في الفكر العربي، لا تستطيع كلمة نهضة أن تعبر عنه، وقد وضعها المترجم مقابل كلمة liberal، والفرق شاسع»^(١٣).

وشكل من التوقف تمثل عند شرابي في مفارقة غير مفهومة، ففي عنوان كتابه استعمل كلمة النهضة، لكنه في متن الكتاب توقف عن استعمال هذه الكلمة، واستعمل مكانها كلمة اليقظة، الكلمة التي كان قاصداً ومدركاً لها، وذلك حين نبّه عليها، ولفت الانتباه إليها في السطر الأول من مقدمة الكتاب، بقوله: «ارتبط المجتمع العربي منذ أقل من قرن ارتباطاً وثيقاً بماضيه، واليوم لا يزال يناضل ليشق طريقه إلى العالم المعاصر، لم تكن اليقظة العربية، وهو التعبير الذي استعمله المثقفون العرب لنعت عملية التحديث، وليدة

(١٢) فهمي جدعان، أسس التقدم عند مفكري الإسلام في العالم العربي الحديث، عمان: دار الشروق، ١٩٨٨م، ص ١٤.

(١٣) حوار مع ألبرت حوراني، ص ٦٦.

وعى فجائي عفوي»^(١٤).

وفي مكان آخر من المقدمة نفسها، وتأكيذاً على كلمة اليقظة، كتب شرابي يقول: «تضمنت اليقظة العربية نوعاً جديداً من الإدراك، فجلبت معها مفاهيم للتراث التقليدي، ومحاولات للتكيف مع المعطيات الجديدة».

وفي مكان ثالث من المقدمة أيضاً، كتب شرابي يقول: «أظهرت اليقظة العربية كعملية تحديثية في ظل أوضاع معينة، ومرت عبر مراحل محددة».

وكان يفترض من شرابي أن يكون متنبهاً لهذه الملاحظة من جهتين، من جهة ما حصل من اختلاف ما بين الكلمة التي وردت في العنوان، والكلمة الأخرى المستعملة في متن الكتاب، ومن جهة الحاجة إلى تفسير هذه الملاحظة لرفع هذا النوع من التباين اللفظي والمفهومي.

وشكل من الاستبدال تمثل عند جدعان، بطريقة مقصودة وواعية حين استعمل كلمة التقدم بدلاً عن كلمة النهضة، وهذا القصد والوعي يظهر عند جدعان حين يتساءل مع نفسه بالقول: أفلا يكون الأصح أن يدور الكلام على مفهوم النهضة لا على مفهوم التقدم؟

ويرى جدعان أن هذا الاعتراض وجيه، لأن الخلط في المفاهيم أمر مجاف للدقة العلمية، ولأن جميع الدارسين للفكر العربي الحديث قد اختاروا بالفعل مصطلح النهضة، ووسموا به مجمل الإنتاج الفكري في القرنين التاسع عشر والعشرين.

واستعمل جدعان مفهوم التقدم، لأنه أراد أن يميز محاولته عن محاولات الآخرين، وأن يظهر اختلافاً معهم بصورة تامة، ومن كل الجهات.

ومن هذه الجهة يمكن القول: إن الفترة التاريخية المعنية بالدراسة عند هؤلاء الباحثين الثلاثة، قد تعددت أوصافها، وتنوعت توصيفاتها، بين من وصفها بعصر النهضة مثل حوراني وغيره، ومن وصفها بعصر اليقظة مثل شرابي، ومن وصفها بعصر التقدم مثل جدعان، إلى جانب من وصفها بأوصاف وتوصيفات أخرى، كعصر الإصلاح وغيره.

رابعاً: في الواجهة العامة اعتنى حوراني عن قصد واختيار، بالأشخاص الذين أعطاهم صفة المهمين والمؤثرين خلال الفترة التاريخية المعنية عنده بالدراسة، واعتنى شرابي عن قصده واختيار أيضاً، بدراسة الأطر والتكوينات الاجتماعية والأيدولوجية خلال الفترة التاريخية المعنية عنده كذلك بالدراسة، في حين اعتنى جدعان عن قصده واختيار،

(١٤) هشام شرابي، المثقفون العرب والغرب، ص ١٣.

بدراسة وتوثيق النصوص خلال الفترة التي قاربت القرن وجاوزته.

هذا القصد والاختيار عند حوراني بالأفراد والأشخاص، أشار إليه حين فَرَّق بين طريقتين في كتابة تاريخ الفكر، طريقة تعتمد على كتابة تاريخ المدارس الفكرية، وطريقة ثانية تعتمد على دراسة بعض الأفراد المختارين بسبب تمثيلهم الواسع للاتجاهات والأجيال.

وكلا الطريقتين في نظر حوراني، تعتريهما بعض العيوب والثغرات، فالطريقة الأولى التي تعتمد على المدارس الفكرية، فإنها لا تلقي ضللاً على الفروقات الفردية عند المفكرين، وتفرض وحدة في أعمالهم هي غير صحيحة، والطريقة الثانية التي تعتمد على بعض الأفراد، فإنها قد توقع في فرض وحدانية مصطنعة على فكرهم، وجعله أكثر منهجية وتوافقية مما هو عليه حقاً، وإعطاء هؤلاء الأفراد أهمية ليسوا أهلًا لها بالضرورة.

مع ذلك فضل حوراني اختيار الطريقة الثانية، لأنها تتيح له -حسب قوله- القيام بعمل يهمله، فقد أراد تكوين المعرفة عن أولئك الأشخاص، وأصدقاء المفكرين الأوروبيين الذين قرؤوا لهم، أو سمعوا عنهم، لكي يكتشف إذا كان ممكناً معرفة الزمن الذي دخلت فيه أفكار هؤلاء المفكرين الأوروبيين ساحة الخطاب الثقافي العربي، ومن جهة ثانية العمل على معرفة الصلات بين هؤلاء المفكرين العرب، ووضعهم في إطار تسلسل تاريخي، حاول حوراني من خلاله أن يخطط مسيرة أربعة أجيال.

وبالنسبة لشرابي فالقصد والاختيار عنده كان واضحاً، من جهة التركيز على المثقفين لا كأفراد، إنما بوصفهم يمثلون طبقة، الأمر الذي اقتضى منه دراسة تكويناتهم الاجتماعية والاقتصادية، ويكفي للدلالة على ذلك، أنه افتتح الكتاب بفضل حمل عنوان (انبثاق طبقة المثقفين العرب)، استهله بسؤال الناقد الإيطالي أنطونيو جرامشي (١٨٩١-١٩٣٧م)، هل يشكل المثقفون طبقة اجتماعية مستقلة، أو أن لكل طبقة اجتماعية فئتها المثقفة الخاصة بها؟

هذا السؤال اعتبره شرابي أساسياً لهذه الدراسة، التي سوف يتعرض فيها إلى اعتماد المثقفين على طبقات أخرى، أو اتجاه هؤلاء المثقفين نحو تكوين جماعات مستقلة ذاتياً منسلخة عن ولاءاتها الطبقيّة، سيعالج ذلك شرابي -حسب قوله- في ضوء نظام طبقي كان لا يزال في طور النشوء، إذ فكرة الوعي الطبقي في شكل ضبابي وغامض^(١٥).

وأما بالنسبة لجدةان فالقصد والاختيار عنده، من جهة التركيز على النصوص كان واضحاً وبيّناً كذلك، فقد نبّه في مقدمة الدراسة على أنه استكثر من النصوص، واعتبر هذا الأمر مقصوداً لذاته.

(١٥) هشام شرابي، المصدر نفسه، ١٥.

ومن هذه الجهة يمكن القول: إن بالإمكان دراسة عصر النهضة من خلال التركيز على الأفراد الذين مثلوا عصرهم وجيلهم، على طريقة محاولة حوراني، أو من خلال التركيز على فئات وطبقات، على طريقة محاولة شرابي، أو من خلال التركيز على نصوص، على طريقة محاولة جدعان.

خامساً: خلال الفترة التاريخية التي حاول حوراني دراستها، والممتدة ما بين (١٧٩٨-١٩٣٩م)، مع أنه أوصلها إلى زمن طه حسين مطلع سبعينات القرن العشرين، فإن الأشخاص الذين أرّخ لهم حوراني خلال هذه الفترة كان منهم إسلاميون مثل الأفغاني وعبد وورشيد رضا وآخرون، وكان منهم وطنيون مثل مصطفى كامل وسعد زغلول وآخرون، وكان منهم قوميون مثل نجيب العازوري وساطع الحصري وآخرون، ومنهم أيضاً علمانيون مثل شبلي شميل وفرح أنطون وآخرون، ومنهم ليبراليون مثل لطفي السيد وطه حسين وآخرون.

وعن هؤلاء وإن كان بدرجة أقل من الإحاطة والتفصيل، تحدث شرابي خلال الفترة التاريخية التي حددها والممتدة ما بين (١٨٧٥-١٩١٤م).

لكن الصورة تغيرت واختلفت عند جدعان، الذي تقصد حصر الأشخاص بفريق معين، وهم الذين يصدق عليهم وصف المفكرون المسلمون، وشرح جدعان ذلك بقوله: «إن مفهوم مفكري الإسلام يحيل في هذا الكتاب صراحة، إلى الكتاب العرب الذين تقع تجاربهم الفكرية الأصيلة الصميمية في مجمل الفعاليات الإسلامية، أو في هذه الفعالية أو تلك منها، أولئك الكتاب الذين قدموا إسهاماً قوياً، مستلهماً من الدور الذي رأوا أن الإسلام من حيث هو دين وحضارة، مدعو لأن يحتله في قضية التقدم»^(١٦).

وفي رأي جدعان وهو يتمم كلامه «إن هذا التحديد يسوغ إلى حد كبير الإحجام عن الخوض في أعمال كتاب أو مفكرين، كان بعض القراء يرجون الالتقاء بهم في هذا الكتاب، كما يسوغ أيضاً التقاء بعض القراء الآخرين، بكتاب قد يرون أنهم لم يخدموا قضية التقدم في العالم العربي الحديث، أو أنهم خلفوا وراءهم ذكرى تبعث على الجدل، ويهمني أن أنبه هنا، إلى أن عملية اختيار النماذج المدروسة، لم تخضع إطلاقاً لتوطئ شخصي من جانبي، وإنما أملت على رغبتني في الاستجابة للتحديد الذي يتقبل المسلمون أو الإسلاميين المحافظين، مثلما يتقبل المسلمون أو الإسلاميين الثوريين»^(١٧).

إلى جانب ذلك، أظهر جدعان موقفاً متحيزاً لهذا الفريق من المفكرين المسلمين،

(١٦) فهمي جدعان، أسس التقدم عند مفكري الإسلام، مصدر سابق، ص ١٦.

(١٧) فهمي جدعان، المصدر نفسه، ص ١٧.

مصطفياً معه في التصدي لما أسماه جهات الليبراليين والتغريبيين والعلمانيين، وحسب قوله: «ينبغي ألا يدهشنا كثيراً أنصراف المفكرين المسلمين، إلى المواقف الدفاعية والتسوية في هذه الفترة، فقد كانوا يتصدون لجهات كثيرة، فهناك الليبراليون من ناحية، والتغريبيون من ناحية ثانية، والعلمانيون المسيحيون خاصة من ناحية ثالثة، ومن بعدهم مسلمون أصابتهم هم بدورهم روح العلمنة، فشققوا الصفوف، وخلع بعضهم الجبة ليرتدي ثوباً لم يكن يختلف في نظر المسلمين من معاصريه، ومن جاؤوا بعده عن ثوب يهوذا الذي خان سيده»^(١٨).

وهذه الفترة التي يعيها جدعان، هي التي تلت الحرب العالمية الأولى حتى الحرب العالمية الثانية، والتي ظهر فيها -حسب قول جدعان- نشاط الإرساليات التبشيرية، والمطاعن التي وجهها كتاب غربيون ومسيحيون إلى الإسلام.

ومن هذه الجهة يمكن القول: إن هناك من حاول دراسة عصر النهضة بالعودة إلى أشخاص ينتمون لنزعات واتجاهات متعددة، إسلامية ووطنية وقومية وليبرالية وعلمانية، كمحاولة حوراني، أو بالعودة إلى طبقات وأيديولوجيات متعددة، إسلامية وقومية وعلمانية، كمحاولة شرابي، أو بالعودة إلى أشخاص ينتمون حصراً إلى مفكري الإسلام كمحاولة جدعان.

سادساً: إن الأشخاص الذين أرّخ لهم حوراني على امتداد قرن ونصف قرن من تاريخ عصر النهضة، هؤلاء الأشخاص جميعهم من الرجال، ولم يؤرخ لأحد من النساء، والقدر الذي أشار إليه في كتابه الذي يقع في ترجمته العربية، في أكثر من أربعمائة صفحة، كان مجرد ذكر عابر لاسمين من الأسماء النسائية، هن الأميرة نازلي صاحبة الصالون السياسي الذي حضره سعد زغلول في وقت من الأوقات، وهو الصالون الذي اعتبره حوراني أول صالون سياسي في الشرق الأدنى الحديث.

والاسم النسائي الثاني هي هدى شعراوي، وجاءت الإشارة إليها، حين اعتبر حوراني أن فكرة مناصرة المرأة أصبحت منذ قاسم أمين، هاجس التفكير الوطني في مصر، وعدت الأيام التي سارعت فيه النساء بقيادة هدى شعراوي إلى خلع الحجاب، والاشتراك في الحياة العامة، في عداد الأيام الوطنية الخالدة حسب قول حوراني^(١٩).

وتكرر هذا الحال مع شرابي، الذي لم يأت على ذكر أحد من النساء، وهو يؤرخ لفترة تمتد إلى نصف قرن وتزيد، من تاريخ عصر النهضة في المجال العربي الحديث، وحتى عندما

(١٨) فهمي جدعان، المصدر نفسه، ص ١٨٥.

(١٩) ألبرت حوراني، الفكر العربي في عصر النهضة، مصدر سابق، ص ٢٢١.

وصل إلى قاسم أمين متحدثاً عن كتابيه (تحرير المرأة) و(المرأة الجديدة)، لم يأتِ شرابي على ذكر أحد من الأسماء النسائية.

وانفرد جدعان من هذه الجهة، واعتنى بالإشارة إلى عدد من الأسماء النسائية البارزة، من هذه الأسماء اللبنانية زينب فواز (١٢٦٢-١٣٣٢هـ/١٨٤٦-١٩١٤م)، التي اعتبر جدعان أن كتاباتها تظل من أبرز الأعمال النسائية، عند نهاية القرن التاسع عشر ومطلع القرن العشرين.

ومن هذه الأسماء أيضاً، المصرية ملك حفني ناصف (١٣٠٤-١٣٣٧هـ/١٨٨٦-١٩١٨م)، التي اعتبرها جدعان أنها كانت من الإصلاحيين القلائل الذين يمتازون بعمق الحساسية، وبقوة الشعور المشخص، والاستجابة لحس الواقع.

ومن هذه الأسماء كذلك، اللبنانية نظيرة زين الدين (١٣٢٦-١٣٩٦هـ/١٩٠٨-١٩٧٦م)، التي عرفت بكتايبها (السفور والحجاب) الصادر سنة ١٩٢٨م، و(الفتاة والشيوخ) الصادر سنة ١٩٢٩م.

إلى جانب هذه الأسماء التي عرف بها جدعان، وتوقف عندها مستطلعاً أعمالها وكتاباتهما، هناك أسماء أخرى أتى على ذكرها فقط، مثل: (عائشة التيمورية، ومي زيادة، وهدي شعراوي، وخديجة المغربية الأسبوطية، وفاطمة ابنة المؤرخ أحمد جودت باشا).

ومن هذه الجهة يمكن القول: إن هناك من أرّخ لتاريخ عصر النهضة ناظراً إلى الرجال فقط من دون الالتفات إلى النساء، مثل حوراني وشرابي، وهناك من أرّخ ملتفتاً إلى دور النساء مثل جدعان.

سابعاً: من الناحية الدينية فإن الأشخاص الذين أرّخ لهم حوراني بعضهم كان من المسلمين، والبعض الآخر كان من المسيحيين، واستند حوراني في الحديث عن المسيحيين إلى ثلاثة خلفيات أساسية هي:

١- يرى حوراني أن أهم النقاشات التي جرت في المنطقة العربية حول الفكر الأوروبي -قوانين ومؤسّسات وأفكار- حصلت بصورة أساسية ومتواصلة في القاهرة وبيروت، وهذا ما جعل حوراني يهتم بهذين المكانين المرتبطين بعلاقات وثيقة على مستويات متعددة، خاصة بعد هجرة الكتاب اللبنانيين والسوريين إلى مصر، وكان أبرزهم من المسيحيين.

٢- يعتقد حوراني أن أكثرية الكتاب اللامعين في بيروت، كانت تنسب إلى الطوائف المسيحية في لبنان وسوريا.

٣- في نظر حوراني أن المسيحيين كانوا يتفاعلون مع الثقافة الأوروبية أكثر من

المفكرين المسلمين، الأمر الذي يسهم في توضيح بعض صور العلاقات مع الفكر الأوروبي، الذي هو موضوع دراسته.

وفي هذا النطاق، تحدث حوراني عن بطرس البستاني (١٨١٩-١٨٨٣م)، الذي أصدر مجلة الجنان في الفترة ما بين (١٨٧٠-١٨٨٦م)، وجرجي زيدان (١٨٦١-١٩١٤م)، مؤسس مجلة الهلال، ويعقوب صروف (١٨٥٢-١٩٢٧م)، وفارس نمر (١٨٥٦-١٩٥١م)، مؤسس مجلة المقتطف، وفرنسيس مراش (١٨٣٦-١٨٧٣م)، وشبلي شميل (١٨٥٠-١٩١٧م)، وفرح أنطون (١٨٧٤-١٩٢٢م)، بالإضافة إلى آخرين.

وبدرجة أكبر من العناية والاهتمام تحدث شرابي، الذي تعتمد على ما يبدو لفت الانتباه كثيراً لدور المسيحيين العرب، إذ خصص فصلين كاملين للحديث عنهم في كتابه الذي يتكون من ثمانية فصول، وظل يُذكر بهم، بأقوالهم ومواقفهم حتى في الفصول الأخرى، مبرزاً تميزهم العقلائي والأيدولوجي والاجتماعي.

والملاحظ أن شرابي نظر إلى المسيحيين العرب بوصفهم يمثلون حالة خاصة، متميزين في أفكارهم ومواقفهم عن باقي الفئات الأخرى، خاصة من جهة العلاقة مع أوروبا والفكر الأوروبي.

ومن الإشارات الدالة على ذلك عند شرابي، قوله: «إن الصفة المميزة للنظرة المسيحية لا تكمن فقط في كون المثقفين المسيحيين، برغم الاختلافات الفردية، أدركوا وتمسكوا بالقيم والأهداف المستمدة من الغرب، بل إنهم عملوا على ربط المسيحيين العرب بالغرب حضارياً، وهكذا فإن تبايناً أساسياً فرض حاله في موقف المسيحيين العرب من محيطهم الإسلامي، وفي المقابل ظل المسلمون ذوو القنوات العلمانية المشابهة في شكل أساسي، نافرين من الغرب، لقد أكد المسلم العلماني برغم تمسكه بالقيم الغربية والأفكار المعاصرة، على هويته الإسلامية المستقلة»^(٢٠).

هذا الموقف اختلف معه، وافترق عنه جدعان، الذي حصر عمله قاصداً ومتعمداً بمفكري الإسلام، ومستبعداً الحديث عن المسيحيين، أفكارهم وأعمالهم، أدوارهم وأنشطتهم، بالطريقة التي أرّخ لها كل من حوراني وشرابي.

لا بل إن جدعان تعامل مع الطرف المسيحي بمنطق النقد والالتهام، وظهر ذلك في العديد من المواقف، فعند حديثه ودفاعه عن انصراف المفكرين المسلمين إلى المواقف الدفاعية والتسويغية، خلال الفترة ما بين الحربين العالميتين الأولى والثانية، اعتبر جدعان

(٢٠) هشام شرابي، المثقفون العرب والغرب، ص ٢٢.

أنهم كانوا يتصدون لجبهات كثيرة، فهناك الليبراليون من ناحية، والتغريبيون من ناحية ثانية، إلى جانب هؤلاء، هناك العلمانيون المسيحيون خاصة^(٢١).

وعند نقده وذمه لظاهرة التغريب، أدرج جدعان في نطاق هذه الظاهرة ما أسماه بالعلمنة، التي تبلورت - حسب قوله - في الدعوة الصريحة إلى تأسيس الدستور على القانون الوضعي، وتأسيس الدولة على قواعد عصرية غربية ليس للدين الإسلامي أي دور فيها، واعتبر جدعان أن جميع المفكرين المسيحيين العرب هم من الذين روجوا لهذه الدعوة، إلى جانب الفرنسي هانوتو والإنجليزي كرومر^(٢٢).

وما لم يصرح به جدعان في كتابه، أنه لم يكن راضياً على الطريقة التي أرّخ بها حوراني للمسيحيين، واعتبر متحفظاً أن حوراني تعمّد إبراز دور المسيحيين، وتسليط الضوء عليهم، والإعلاء من شأنهم، وشكلت هذه الملاحظة عنده، أحد الدوافع الأساسية لأن ينهض بعمل يركز فيه بشكل أساسي على أعمال المفكرين المسلمين حصراً وتحديداً، وبالصورة التي ظهرت في كتابه المعروف.

هذه لعلها أبرز المقاربات والموازنات المنهجية والنقدية، التي تفرق وتفارق بين الدراسات الثلاث لكل من حوراني وشرابي وجدعان.

- ٦ -

ملاحظات ونقد

بعد هذه المقاربات والموازنات لتلك الدراسات، بقيت الإشارة إلى بعض الملاحظات النقدية والنقاشية، ومنها:

أولاً: في دراسة حوراني هناك بقايا أثر للاستشراق، مع أنه - حسب قوله - لا يجب تعبير الاستشراق، ويعتبر نفسه مؤرخاً اجتماعياً وفكرياً، يستخدم المقاييس الأوروبية الغربية في دراساته، ويرى أن معظم الدراسات التاريخية المهمة حول العرب هي ذات مصدر أوروبي وأمريكي.

ومن ملامح أثر الاستشراق في دراسة حوراني، تعقّب الكشف عن تأثيرات الفكر الأوروبي في ساحة الفكر العربي، وفي المفكرين العرب، وكيف أثر فيهم وفي مجتمعاتهم، وكيف غير من نمط علاقتهم بالدين والثقافة والأخلاق التي يعتقدون ويتمسكون بها.

(٢١) فهمي جدعان، أسس التقدم...، ص ١٨٥.

(٢٢) فهمي جدعان، المصدر نفسه، ص ٣٣٠.

وهذه الملاحظة طالما كانت موضع عناية واهتمام المستشرقين الأوروبيين، ظهرت وتجلت في الكثير من أعمالهم ودراساتهم، وباتت من الملامح والسمات الكاشفة عنهم، والمعرفة بهم، والمميزة لهم.

وقد وقفت على هذه الملاحظة في دراسة حوراني، وتتبعها، وحددت مواطنها، ووجدت أنها تكررت مرات عدة، وفي مناسبات مختلفة، ومن هذه المرات، الاقتراح الذي أشار إليه حوراني بين مدرسة الشيخ محمد عبده وعنايتها بفكرة التربية، وبين كتاب الفرنسي إدمون ديمولان (١٨٥٢-١٩٠٧م)، الموسوم بـ(سر تقدم الإنجليز السكسونيين) الصادر سنة ١٨٩٧م، وحسب قول حوراني: «كان من المؤلف في مدرسة محمد عبده القول بأن الوسيلة الفعالة الوحيدة للنضج القومي، والاستقلال الحقيقي، إنما هي التربية، وقد وجدت هذه الفكرة في أواخر القرن، تأييداً قوياً لها في كتاب فرنسي أصبح الآن منسياً، لكنه أحدث ضجة كبيرة في ذلك الحين هو «مصادر تفوق الأنجلو سكسون» لديمولان»^(٢٣).

ومن هذه المرات أيضاً، حديث حوراني عن تأثير لطفي السيد ورفاقه بالتفكير الأوروبي، وحسب قوله: «إن لطفي السيد ورفاقه تأثروا بنمطين من التفكير الأوروبي، الأول هو التفكير الذي عبر عنه، بطرق مختلفة، كل من كونت ورينان ومل وسبنسر ودركهيام، الذين ذهبوا إلى أن المجتمع البشري متجه، بحكم سنة التقدم الذي لا يعكس ولا يقاوم، نحو طور مثالي يتميز بسيطرة العقل، واتساع أفق الحرية الفردية، وازدياد التخصص والتشابك، وحلول العلاقات القائمة على التعاقد الحر، والمصلحة الفردية محل العلاقات القائمة على العادات والأوضاع الراهنة، والثاني هو تفكير غوستاف لوبون الذي جذب إليه المفكرين العرب، عرضاً، لثنائه الجمّ على العرب لمساهمتهم في المدنية»^(٢٤).

ووجهة النظر في هذه الملاحظة، أنها تضع الفكر العربي والإسلامي في موضع المتأثر والتابع، وفي موقع الفرع والطرف، وتضع في المقابل الفكر الأوروبي في موضع المؤثر والمتبوع، وفي موقع الأصل والمركز، وهذه واحدة من ركائز السياسات الثقافية للاستشراق الأوروبي.

ثانياً: امتزج في دراسة حوراني التاريخ الثقافي بالتاريخ السياسي، وطغى في بعض الحالات التاريخ السياسي على التاريخ الثقافي، وحصل ما يشبه الإسهاب والاستغراق في بعض التفاصيل السياسية، التي كادت تظهر الكتاب بغلبة الطابع السياسي عليه، وبالشكل الذي يخرج عن كونه كتاباً في التاريخ الثقافي، أو ما بين الثقافي والسياسي.

(٢٣) ألبرت حوراني، الفكر العربي في عصر النهضة، ص ١٨٩.

(٢٤) ألبرت حوراني، الفكر العربي في عصر النهضة، ص ١٨١.

ومن الحالات التي ظهرت فيها مثل هذه الملاحظة، وتغلبت، حديث حوراني عن سعد زغلول (١٨٥٧-١٩٢٧م)، والإسهاب في التفاصيل السياسية، وهكذا عند الحديث عن القومية العربية، التي توسع في الحديث عنها شارحاً التاريخ السياسي العربي آنذاك، بنوع من الإسهاب والاستغراق، الذي يناسب كتاباً في السياسة والتاريخ السياسي، وليس كتاباً في تاريخ الفكر العربي.

ولعل أقرب تفسير لهذه الملاحظة، يتحدد في أمرين، الأمر الأول له علاقة بالجانب الفني، والأمر الثاني له علاقة بالجانب العلمي. في الجانب الفني يرجع إلى كون أن بعض فصول كتاب حوراني هي في الأصل محاضرات، وقدمت على صورة محاضرات، في جامعات عربية وبريطانية، والإسهاب والاستغراق في التفاصيل، يحصل عادة في المحاضرات الشفهية.

وبشأن الجانب العلمي، يرجع إلى كون أن حوراني كان أستاذاً للتاريخ، وتاريخ الشرق الأوسط الحديث تحديداً، الأمر الذي يجعل من الممكن حصول مثل ذلك الإسهاب والاستغراق في التاريخ السياسي.

ثالثاً: في كتابه (العرب والحداثة.. دراسة في مقالات الحداثيين)، اعتبر الدكتور عبدالإله بلقزيز أن حوراني في كتابه (الفكر العربي في عصر النهضة)، شدد من جهة في اعتبار الفكر الليبرالي العربي بوصفه فكراً حديثاً، وأخرج من جهة أخرى الفكر الإصلاحي الإسلامي من دائرة العقلانية والتنوير، وإدخاله في خانة الفكر السلفي.

وهذا ما انتقده بلقزيز، وليس صحيحاً في نظره أن الفكر الليبرالي العربي وحده الذي عرف منسوباً من العقلانية والتنوير، من دون سائر تيارات الفكر العربي الأخرى، ويرى بلقزيز أن في العقود الثلاثة الأخيرة، صدرت دراسات حاولت أن تعيد رسم ملامح العقلانية في الفكر العربي المعاصر، بالانفتاح المنهجي على سائر نصوصه وتياراته، وتصحيح الرؤية الأيديولوجية الناحية منحى إقصاء الفكر الإصلاحي الإسلامي من رحاب العقلانية، بفرض النظر إليه بوصفه لحظة من لحظاتها، ومن أهم هذه الدراسات عنده كتاب فهمي جدعان (أسس التقدم)^(٢٥).

هذا الرأي يستدعي النقاش من جهتين، الجهة الأولى هناك شك في مقولة: إن حوراني اعتبر الفكر الليبرالي العربي بوصفه فكراً حديثاً، والأقرب أنه درس تاريخ الفكر العربي بصورة عامة في العصر الليبرالي الأوروبي، ولم يكن بصدد دراسة تاريخ الفكر الليبرالي العربي، أو النظر إلى الفكر الليبرالي العربي بوصفه فكراً حديثاً.

(٢٥) عبدالإله بلقزيز، العرب والحداثة، مصدر سابق، ص ٨١.

الجهة الثانية: هناك إرسال في القول بأن حوراني أخرج الفكر الإصلاحية الإسلامي من دائرة العقلانية والتنوير، وأدخله في خانة الفكر السلفي! في مطالعتي لكتاب حوراني لم يتكشف لي هذا الأمر، ولم أجد من الشواهد والدلائل ما تشير إليه، وتدلل عليه، كما أن بلقيز نفسه لم يذكر شواهد ودلائل توثق رأيه، وتبرهن عليه، وهذا ما جعل قوله أقرب إلى الإرسال منه إلى البرهان.

رابعاً: بالنسبة لدراسة شرابي، فقد غلب عليها الطابع الأيديولوجي من جهات عدة، بنيةً ومكونات، شكلاً ومضموناً، تفسيراً وتحليلاً، لغةً وبياناً، وهذا ما لم يخفه شرابي أو يتكتم عليه، إلى درجة أنه جعل من كلمة أيديولوجيا واحدة من أكثر الكلمات حضوراً وتداولاً في كتابه، وبالشكل الذي أصبح من الممكن النظر إلى هذه الكلمة بوصفها واحدة من الكلمات المفتاحية في الكتاب، خاصة وأنها وردت في عناوين فصلين من فصول الكتاب الثمانية.

شرابي الذي أبرز هذا الطابع الأيديولوجي في كتابه، كان مدركاً وملفتاً له، واعياً ومتبصراً به، ومتخذاً منه اتجاهات لكتابته، الذي حاول فيه -حسب قوله- إظهار التطور الأيديولوجي في العالم العربي الحديث.

وبسبب هذا الطابع الأيديولوجي، اعتنى شرابي كثيراً بالتحليلات النظرية والفكرية، ولم يطابقها بمواقف ونماذج عملية وتجريبية، تصدقها وتبرهن عليها. وبسبب هذا الطابع أيضاً، استند شرابي إلى منهج تحليلي يركز على الأحكام التقويمية غير المسندة بالحقائق والوقائع.

واللافت في الأمر، أن شرابي حين تحدث عن أيديولوجية الإصلاح الإسلامي في الفصل الثالث من كتابه، منتقداً الإصلاح الإسلامي من هذه الجهة الأيديولوجية، افتتح الفصل بهذا النقد، مصدراً الحكم قبل إثبات الواقعة، بخلاف النهج العلمي الذي يقدم إثبات الواقعة قبل إصدار الحكم.

فقد انتقد شرابي المصلحين المسلمين، من جهة اعتمادهم المتزايد على التفسيرات الأيديولوجية، معتبراً أن السبب الذي دفعهم إلى ذلك لم يكن عجزهم عن رؤية الحقائق، بقدر ما كان عدم توفر فهم منظم لهذه الحقائق، مستنداً إلى مقولة عالم الاجتماع المجري كارل مانهايم (١٨٩٣-١٩٤٧م)، الذي يرى أن العجز عن مواجهة الحقائق، يولد أيديولوجية خاصة به.

هذا الموقف من شرابي، الذي أصدر فيه الحكم على الإصلاح الإسلامي ابتداءً، ومستبقاً الوقائع والحقائق، يعد بلا ريب موقفاً أيديولوجياً، وحتى حديثه عن أيديولوجية الإصلاح الإسلامي، كان حديثاً أيديولوجياً، غلبت عليه الأحكام التقويمية، وتفوقت

بصورة واضحة.

خامساً: إذا كانت دراسة شرابي غلب عليها الطابع الأيديولوجي، فإن دراسة جدعان غلب عليها الطابع النصوبي، الطابع الذي من شدة ظهوره حرص جدعان التنبيه عليه في مقدمة الكتاب، معتبراً أنه قد استكثر من النصوص، وهذا الأمر بالنسبة إليه كان مقصوداً لذاته، وذلك لكون أن هذه النصوص في اعتقاده ليست جثثاً هامدة أو ميتة، لا تستحق أكثر من أن تروى أو تحكى أو تشرح من بعيد، تشریحاً يجردها من كل واقع حي، فهذه النصوص في نظر جدعان ما تزال محتفظة بقدر كبير من الحياة.

لكن هذا الاستكثار في النصوص، حصل فيه إسهاب واستغراق، أظن أنه غير بعض الشيء من صورة الكتاب، وحوله إلى ما يشبه كتاب في النصوص، بالشكل الذي يجيز القول: إنه كتاب في نصوص التقدم والنهضة عند مفكري الإسلام في العالم العربي الحديث.

ويتصل بهذه الملاحظة، أن هذه النصوص التي مثلت البنية الأساسية المكونة لهيئة الكتاب، بعضها جاء طويلاً استغرق صفحات عدة، كالنصوص التي نقلها عن الماوردي واستغرقت أكثر من سبع صفحات متتالية، وبعض هذه النصوص جاء طويلاً أيضاً، حول مسائل لا حاجة للتطويل فيها، ولا تعد من صلب قضية الكتاب، كمسألة ذم الدنيا التي جرى التوسع فيها، بنقل نصوص طويلة للماوردي والغزالي والطروشني، وهكذا في مسائل أخرى.

سادساً: عندما نظر جدعان لكتاب حوراني، وجد أن هذا الأخير ظل يتحدث باستمرار عن المسيحيين، وبنوع من العناية والاهتمام، متقصداً التنويه بهم، والإشارة إليهم، مُلمِّعاً صورتهم، ومُذَكِّراً بإسهاماتهم وإنجازاتهم الفكرية والأدبية والسياسية، وهذا ما أثار حفيظة جدعان ونقده وامتعاضه، وشكّل دافعاً له نحو العمل على إنجاز كتابه (أسس التقدم)، الذي تقصّد أن يخصصه لأعمال مفكري الإسلام، مبرزاً هذه الأعمال، وحاصراً عمله بعيداً عن أعمال المسيحيين العرب.

لكن المفارقة الغريبة والمحيرة، أن جدعان الذي بذل جهداً واضحاً في البحث عن أعمال المفكرين المسلمين، وجامعاً نصوصهم التي تتصل بقضية الترقى والتقدم والتمدن والنهضة والإصلاح والفلاح والحضارة والعمران وغيرها، وجمع كماً كبيراً من هذه النصوص، التي تنسب إلى أشخاص من مشرق العالم العربي ومغربه، لمثقفين ومفكرين وأدباء ورجال دين، حاصراً هذه الأعمال والنصوص في نطاق المسلمين السنة، ومتغافلاً كلياً عن أعمال ونصوص المسلمين الشيعة.

لا شك في أن هذه مفارقة غريبة ومحيرة، ما كان جدعان بحاجة إلى الاقتراب منها،

والاحتكاك بها، والوقوع فيها، وما كان بحاجة إلى مناقشته والاحتجاج معه بشأنها، وهو الذي تحرك في كتابه بدافع إنصاف مفكري الإسلام، الذين لم ينصفهم حوراني كما ينبغي حسب ظنه، والسؤال: لماذا لا يكون الذي يتحرك بدافع الإنصاف منصفاً مع غيره من المسلمين الآخرين، الذين وضعهم في خانة الخفاء والنسيان، كل ذلك حصل من دون الإشارة إلى تفسيرات بينة وواضحة.

وعند البحث عن تفسير ممكن لهذه الملاحظة الغربية والمحيرة، وقفت على تفسير فاقم هذه الغرابة والحيرة، وهذا التفسير لم يرد في كتاب (أسس التقدم)، لكنه ورد في كتاب آخر لجدعان، هو كتاب (الماضي في الحاضر)، وتحديدًا في الموضوع الذي ناقش قضية (نظريات الدولة في الفكر العربي الإسلامي المعاصر)، الذي تتبع فيه جدعان نظريات الدولة عند شريحة من الكتاب العرب المسلمين المعاصرين، وقبل أن ينهي البحث اعتبر جدعان في الهامش، أن «لا مكان للخوض في هذا البحث، في نظرية الشيعة في الدولة، لأن المفكرين العرب المسلمين الذين يدور عليهم هذا البحث، ينتمون جميعاً إلى العالم العربي الذي هو عالم سني»^(٢٦).

وهذا الرأي كرره جدعان في كتابه (تحرير الإسلام ورسائل زمن التحولات) الصادر سنة ٢٠١٤م، الذي أعاد فيه نشر مقالة (نظريات الدولة في الفكر العربي الإسلامي المعاصر)، بتمامها من دون مراجعة أو فحص.

وبقدر ما تأملت لهذا الكلام الذي صدمني، وصدم النخب الفكرية الشيعية برمتها، بقدر ما تأسفت أن يصدر هذا الكلام من رجل فاضل له وزنه العلمي والأكاديمي كالدكتور جدعان، ولا أدري إن كان جدعان يقدر مدى قسوة كلامه أم لا! فهذا الكلام ليس قاسياً فحسب، وإنما هو كلام ظالم وظالم بشدة، بعيد كل البعد عن موازين الحق والعدالة والإنصاف.

ولا أريد القول: إن جدعان ليست له دراية ومعرفة بالعالم العربي وتركيبته السكانية، ولن يقبل مني ومن غيري مثل هذا الكلام بحقه، لكن من يصرح بهذا الكلام لا شك أنه تنقصه الدراية والمعرفة التامة بالعالم العربي، فأين هذه المعرفة بمجتمعات مثل العراق ولبنان وسوريا والبحرين والكويت والسعودية والإمارات وسلطنة عمان وغيرها.

وأتمنى على الدكتور جدعان بصدق وحرص كبيرين، أن يعيد النظر في هذا الرأي ويتخلى عنه، ويحذفه من كتاباته، لأنه كلام خاطئ بالمطلق، ولأنه كلام جارح ويجرح الكرامة.

(٢٦) فهمي جدعان، الماضي في الحاضر.. دراسات في تشكيلات ومسالك التجربة الفكرية العربية، بيروت: المؤسسة العربية للدراسات، ١٩٩٧م، ص ١٨٢.

ومن هذه الجهة يمكن القول: إن كتاب جدعان جاء ناقصاً في تركيبته البنيوية، لأنه انحصر بفريق واحد من المسلمين المعاصرين، وتغافل وأهمل فريقاً آخر من المسلمين المعاصرين، فريق لا يكتمل أي عمل إلا بهم، بإشراكهم لا بحذفهم أو تغافلهم.

علماً أن الطبعة الرابعة من الكتاب الصادرة سنة ٢٠١٠م، تحدث فيها جدعان عن السيد محمد باقر الصدر (١٣٥٣-١٤٠٠هـ / ١٩٣٥-١٩٨٠م) في نهاية الكتاب، وهذا لا يغير من جوهر هذه الملاحظة، لأنه تحدث عن السيد الصدر فقط دون غيره، ولم يوضح لماذا أضاف السيد الصدر، ولماذا السيد الصدر وحده دون غيره.

سابعاً: اعتبر الدكتور رضوان السيد أن دراسة جدعان تتفوق على دراستي حوراني وشرابي عمقاً وتفصيلاً، لكنه أخذ عليها أنها جاءت من دون أطروحة حاكمية^(٢٧).

وبحسب هذا الرأي، فإن الدكتور السيد يرى أن دراسة جدعان هي دراسة عميقة ومفصلة، لكنها تفتقد إلى أطروحة تقف وراءها، وتتنصر لها، وتكون حاكمية عليها، وتستهدف الدفاع عنها، فهي مجرد دراسة فكرية حالها كحال غيرها من الدراسات الفكرية العميقة والمفصلة في المجال العربي المعاصر.

وبخلاف هذا الرأي تماماً، أرى أن فكرة الأطروحة في دراسة جدعان هي أكثر وضوحاً وتجلياً من دراستي حوراني وشرابي، وأن إدراك جدعان ووعيه بفكرة الأطروحة هو الذي قاده وحفزه لإنجاز دراسته بهذا المستوى من الجهد، وبهذا الاتساع الكمي، وبهذا الامتداد الزمني.

ومن دلائل الوعي بفكرة الأطروحة عند جدعان، أن دراسته جاءت بدافع الحس النقدي لتلك الدراسات السابقة، التي غلبت المنحى الليبرالي والعلماني في دراسة عصر النهضة، فقدمت أشخاصاً وأبرزتهم، وأهملت أشخاصاً وغيبتهم، وأعلت أفكاراً وميزتها، بدوافع فكرية وأيديولوجية، وفي مقدمة هذه الدراسات التي كانت في إدراك جدعان دراسة حوراني.

ومن دلائل الوعي أيضاً بفكرة الأطروحة عند جدعان، حين أوضح أن منطلقه في بحث موضوع دراسته، اعتقاده بأن قطيعة كاملة مع الأصول لم تحدث في الفكر العربي الحديث إلا في دوائر محدودة جداً، وأن الطرح الصحيح في نظره لهذا الفكر، يكمن في اعتبار أن الهواجس الحديثة قد ظلت مطلة باستمرار في القطاع الكبير من تجلياته على وجوه الفكر العربي الكلاسيكية المختلفة، أما أولئك الذين أداروا ظهورهم للأصول، وطحروا مفهوم

(٢٧) رضوان السيد، الصراع على الإسلام، مصدر سابق، ص ١٢٤.

النهضة العربية الحديثة على أسس مقطوعة الصلة بالأصول، فإنه لا يرى الأمور من هذه الزاوية، ولا يتجه نحوها، والاعتماد عليها كأساس لمنطلقات عربية شاملة^(٢٨).

وليس هناك أوضح من هذا الرأي، ليس في الكشف عن الوعي بفكرة الأطروحة عند جدعان، وإنما في تمثل هذه الأطروحة وتحقيقها.

ومن دلائل الوعي كذلك بفكرة الأطروحة عند جدعان، أنه أراد من دراسته أن تكون مختلفة ومغايرة تماماً، ومن كل الجهات عن دراسات الآخرين المحسوبة على المنحى الليبرالي والعلماني.

فمن جهة التسمية تقصد جدعان استعمال كلمة التقدم بدل كلمة النهضة، ومن جهة المرحلة حذب الكلام على أزمنة حديثة عربية، دون الكلام عن عصر حديث، ومن جهة الزمن اعتبر أن الأزمنة الحديثة عربياً تبدأ مع ابن خلدون لا مع مدافع نابليون، ومن جهة الأشخاص تقصّد الحديث عن مفكري الإسلام الذين قدموا إسهاماً قوياً مستلهمًا من الإسلام بوصفه دين حضارة يدعو للتقدم، دون الحديث عن غيرهم من أصحاب التيارات الليبرالية أو العلمانية أو التغريبية التي لاقت صدى لا ينكر لدى بعض المفكرين العرب المحدثين.

لهذه الدلائل وغيرها جاز القول: إن وعي جدعان بفكرة الأطروحة، يفوق غيره من الدارسين السابقين عليه.

(٢٨) فهمي جدعان، أسس التقدم، ص ١٤.

التواصل الثقافي والبعد التقريبي

في فكر سمير سليمان

الدكتور علي بن مبارك*

□ السيرة والمسار العلمي

من الصعب أن نقف عند كلّ محطات حياة الفقيه الدكتور سمير سليمان (تـ ٢٠١٢) وإسهاماته العلمية والاجتماعية، وتعود هذه الصعوبة إلى أمرين أساسيين، فسمير سليمان باحث مجتهد يرى أنّ طلب العلم جهاد لا ينقطع وفرض لا يسقط بالتقادم، لذلك شارك في عدد كبير من الندوات والمؤتمرات والملتقيات في بلده لبنان وفي عدّة دول عربية وإسلامية وفي أوروبا، كان يحدّثنا عن هذه الندوات ورهاناتها العلمية حينما نلتقيه، ولكنّا لم نتحصّل على عدد كبير من ورقاته العلمية التي شارك بها.

أمّا الأمر الثاني الذي يمثّل صعوبة تحول دون إعطاء الرّجل حقّه وترجمته ترجمة تليق بمقامه، فيتعلّق بتواضعه وابتعاده عن مسالك الشهرة والظهور، كان مقصّراً في حقّه، فلا يعرف بنفسه حينما يستحق التعريف، ولا يذكر إسهاماته العلمية الكثيرة حينما يتطلّب المقام ذلك، كان متواضعاً تواضع العلماء، يستحي أن يتحدّث عن نفسه ونضاله وموسوعاته وكتبه ومقالاته

* باحث وأستاذ جامعي من تونس، البريد الإلكتروني: benmbarek.ali@ yahoo.fr

ودروسه في الجامعة اللبنانية، والأطروحات التي أشرف عليها، وطلبته الذين يحبونه حباً جماً، ولكن رغم ما ذكرناه سنحاول أن نذكر سيرة سمير سليمان بطريقة موجزة تستجيب إلى خصوصيات هذا العمل.

ولد سمير سليمان بقرية حاصبيا في جنوب لبنان في ١٣ نوفمبر ١٩٤٤، درس في كلية الآداب والعلوم الإنسانية ودار المعلمين العليا بالجامعة اللبنانية اللغة العربية وآدابها، وأنهى دراسته بالحصول على الليسانس في اللغة العربية وآدابها سنة ١٩٦٨.

كان يميل إلى التحرر من مواضيع الاختصاص التقليدية، وكان يهتم أكثر بالقضايا الثقافية الحضارية التي تقوم على المقارنة والمعاينة والتحليل. كان مشدوداً لما حدث في فرنسا من ثورة طلابية وحراك فكري عميق في أواخر الستينات من القرن العشرين، وكان يدرك مدى حاجة الجامعات العربية إلى دراسات جديدة ومناهج مبتكرة تيسر التواصل مع الذات ومع الآخر، وعلى هذا الأساس سافر إلى فرنسا لمواصلة دراساته العليا، والتحق بجامعة السوربون ودرس عند كبار المفكرين والفلاسفة الفرنسيين، كان متحمساً لمعرفة مختلف المناهج النقدية السائدة في ذلك العصر، ويسعى إلى تطبيقها على الثقافة الإسلامية، وكان يعي جيداً أن أزمة الثقافة الإسلامية المعاصرة أزمة منهج بدرجة أولى، أحرز دبلوم الدراسات المعمقة في علم اجتماع الحضارات سنة ١٩٧٧، وناقش أطروحة الدكتوراه في الاختصاص نفسه سنة ١٩٨٠.

وأظهر الدكتور سمير سليمان في هذه المرحلة اهتماماً كبيراً بالحضارة الإسلامية، واجتهد في دراستها من منظور جديد، وشدّت انتباهه حضارة الأندلس بتنوع روافدها وتعدد مدارسها وجمال إبداعها فاهتم بها اهتماماً مخصوصاً، واعتبر الحضارة الأندلسية فضاء خصباً لدراسة التواصل الثقافي البناء بين الثقافات والأديان والمذاهب.

لقد استفاد سمير سليمان من تجربته الأوروبية، إذ تواصل مع الفرنسيين وتعرّف إلى ثقافتهم وتمثلاتهم المتعلقة بالعرب والمسلمين، وحاول بدوره أن يعرف بالثقافة العربية الإسلامية تعريفاً علمياً تاريخياً، علّه يعدّل الصورة النمطية التي تبناها نخب كثيرة من المجتمع الفرنسي، وأدرك أن العلاقة بين الغرب والإسلام تحتاج إلى تعارف جديد، والتعارف لا يتم إلا متى تحقق التعرّف والتعريف: التعرّف إلى الآخر والتعريف بالذات، وإذا تيسر التعارف بشكل صحيح فإن التواصل بين الغرب والشرق سيكون يسيراً.

شغلت هذه القضية سمير سليمان، فاهتم بها اهتماماً مخصوصاً خاصة بعد عودته إلى لبنان واستقراره في بيروت والتحاقه للتدريس بالجامعة اللبنانية سنة ١٩٧٨، كان يدرس في بداياته مداخل في علم الاجتماع وقضايا حضارية بما في ذلك حضارة الأندلس، وبعد مناقشة

أطروحة الدكتوراه أصبح يدرّس «النصوص الوظيفية» في الجامعة اللبنانية-الأميركية، كما درّس في أواخر حياته (٢٠١٠-٢٠١١) الحضارة الأندلسية في الجامعة الإسلامية (لبنان). كان سمير سليمان أستاذاً ناجحاً وباحثاً مرموقاً ومحبوباً من قبل زملائه الأساتذة وطلّبه، واستطاع بفضل حزمه وجدّيته أن يضطلع بعدّة مسؤوليّات، إذ أصبح رئيس قسم الدراسات في مركز الدراسات الاستراتيجية والبحوث والتوثيق ببيروت سنة ١٩٩٣، ثم أصبح عضو الهيئة العلمية في المركز نفسه عام ١٩٩٤، كما أصبح عضو الهيئة العلمية للمركز الاستشاري للدراسات والتوثيق ببيروت منذ عام ١٩٩٦، وانتخب مديراً لمعهد العلوم الاجتماعية (الفرع الأول) بالجامعة اللبنانية سنة ٢٠٠٠، وتواصلت إدارته لهذا المعهد إلى سنة ٢٠٠٣، وعيّن مديراً لمركز دراسات المشرق العربي ببيروت سنة ٢٠٠٧. ولم يكن إشعاعه العلميّ داخل لبنان فحسب، بل كانت له إسهامات علمية واستشاريّة في إيران ودول الخليج وأوروبا، وفي هذا الإطار انتدب أستاذاً للدراسات العليا في الجامعة الإسلامية في لندن في السنة الجامعية ٢٠٠٣-٢٠٠٤.

□ التجربة الفكرية.. ملامح وعناصر

يمكن أن نلاحظ مشاريع سمير سليمان الفكرية من خلال خمسة محاور أساسية متكاملة فيما بينها، اشتغل عليها الفقيه، وخصّها بموسوعات وكتب ومقالات وورقات علمية، وتتعلّق هذه المحاور بالمشروع الحضاري الذي ينشده، وثقافة المقاومة، ومحاربة الاستبداد، وعلاقة الغرب بالإسلام وما تطرحه من إشكاليات فرعية، وتجديد الفكر الديني، والدراسات الأدبية والثقافية في مفهومها العام.

اهتمّ سمير سليمان بما أسماه المشروع الحضاري الذي يهدف إلى تحقيق التصالح مع الذات ومع الآخر في آن، وفي هذا السياق التأسيسيّ كتب «المشروع الحضاري الإسلامي: قراءة في خطاب الصراع والاستنهاض»^(١)، ويتناول هذا الكتاب -كما هو حال عدّة مؤلّفات أخرى- مسألة صراع الحضارات وتنزيلها في السياق العربي الإسلامي.

وفي هذا الإطار كتب أيضاً «الصراع الحضاري والعلاقات الدولية»^(٢)، و«صدام الحضارات: نصوص نقدية في المنهج والمضمون»^(٣)، ومقالات أخرى من قبيل «المشروع

(١) طبع هذا الكتاب عدّة طبعات، لعل أهمّها طبعة دار الوسيلة، بيروت، ١٩٩٣. والكتاب ترجم إلى اللغة الفارسية وصدر بها سنة ١٩٩٥.

(٢) صدر الكتاب عن دار الحق، بيروت سنة ٢٠٠٥.

(٣) المركز الاستشاري للدراسات والتوثيق - بيروت، ١٩٩٩.

الحضاري الإسلامي، إشكاليات النظرية والمراحل بين البشري والإلهي^(٤) و«إشكاليات الصراع الدولي بين أصالة المشروع الحضاري الإلهي والعقل الغربي»^(٥)، و«جيوبوليتيك الفوضى والاحتقان الدوليين - المرجعية والحلول الممكنة»^(٦) و«جيوبوليتيك الفوضى والاحتقان الدوليين»^(٧)...

ويطرح المشروع الثقافي قضايا تتعلق بطبيعة العلاقة بين الغرب والإسلام ومسألة المقاومة، ولا نبالغ إذا قلنا: إن سمير سليمان اهتم بإشكالية الذات والآخر في بعدها الغربي والإسلامي، وفي هذا السياق كتب «الإسلام والغرب، إشكالية التعايش والصراع»^(٨) و«مسلمو العالم والغرب - جيوبوليتيك الاحتقان»^(٩)، و«العلاقات الإسلامية المسيحية، قراءات مرجعية في التاريخ والحاضر والمستقبل»^(١٠)، و«موسوعة التاريخ الاجتماعي للعلاقات بين العالم الإسلامي والغرب»^(١١).

كان سمير سليمان يؤمن بأن التواصل مع الذات ومع الآخر لن ينجح إذا لم يقع تجديد الخطاب الديني وتطويره، فلا بد من مراجعة الفكر الإسلامي مراجعة عميقة تجعله فكراً إنسانياً مفتوحاً على كل التحديات، وفي هذا السياق التجديدي كتب فقيدنا «خطاب الكلمة في القرآن: قراءة في نظام دلالاتها العامة ودلالاتها السننية»^(١٢) و«الحركات الإسلامية وإشكاليات التسوية والتطبيع»^(١٣)، و«خطاب العلم في القرآن»^(١٤) و«خطاب العلم والتوحيد في نهج البلاغة»^(١٥) و«الإسلام وإشكالية المنهج في الخطاب المعرفي الغربي، قراءة في لزوم ما لا يلزم»^(١٦) و«حق العلم والبر الثقافي الإسلامي»^(١٧) و«الحرب ونظرية

(٤) مجلة «الثقافة الإسلامية» - دمشق، العدد ٦١، أيار - حزيران ١٩٩٥.

(٥) مجلة «الثقافة الإسلامية»، دمشق - العدد ٦٢، تموز - آب ١٩٩٥.

(٦) مجلة «العراق اليوم» - بيروت - كانون الأول ٢٠٠٩.

(٧) مجلة «العراق اليوم» - بيروت - تشرين الثاني / كانون الأول ٢٠١٠.

(٨) كتاب «التوحيد» رقم (٢) - دار «مجلة التوحيد» - طهران، ١٩٩٥.

(٩) المجمع العالمي للتقريب بين المذاهب الإسلامية - طهران، ٢٠٠٦.

(١٠) جماعي - (إشراف وتأليف) - مركز الدراسات الاستراتيجية والبحوث والتوثيق - بيروت، ١٩٩٤.

(١١) المجمع العالمي للتقريب بين المذاهب الإسلامية - طهران وبيروت ٢٠١٠. مجلدان (حازت جائزة

المجمع العالمي للتقريب بين المذاهب الإسلامية عن أفضل كتاب للعام ٢٠٠٩-٢٠١٠).

(١٢) منظمة الإعلام الإسلامي - طهران ٢٠٠٤.

(١٣) مركز الدراسات الاستراتيجية والبحوث والتوثيق، بيروت، ١٩٩٥.

(١٤) مجلة «الثقافة الإسلامية»، دمشق، العدد (٥) ١٩٨٦.

(١٥) مجلة «المنطلق» بيروت، العدد ٣٥ - أيلول ١٩٨٧.

(١٦) مجلة «العرفان» بيروت - العددان (٣-٤-٥) و (٦-٧-٨)، ١٩٨٧.

(١٧) مجلة «الثقافة الإسلامية» - دمشق - العدد ١٧، ١٩٨٨.

الدفاع والمقاومة في الإسلام، ثلاث قراءات في المصطلح والتاريخ»^(١٨).

وبالإضافة إلى ما ذكرنا اهتمّ سمير سليمان بعدّة قضايا أدبية وثقافية تتناول أساساً الحضارة الأندلسية، وأهدى المكتبة العربية عدّة مؤلفات ومقالات من قبيل «الترحيل العلمي والثقافي من الأندلس إلى أوروبا، قراءة في خطاب الاستغنام الغربي والصراع الحضاري في القرون الوسطى»^(١٩) و«الأندلس والغرب، صراع النموذجين الحضاريين»^(٢٠) و«المثقفون اللبنانيون والتصدي للمسألة الثقافية الإسلامية»^(٢١).

لا ندرى إن كنا قد أنصفنا سمير سليمان فيما كتب وفيما شارك من ندوات ومؤتمرات، ولكننا نعتقد أنّ إسهاماته العلميّة لا تسعها هذه المحاولة البسيطة، ولا نجد مصدراً يحدّثنا عن الثعالبي مفكراً وباحثاً مثل مقالاته التي نشرها في مجلّة حجاج «Le Débat».

□ مجلّة حجاج.. ومداخل التقريب الثقافي

من حسن حظّنا أنّا عاشرنا مجلّة حجاج «Le Débat» التقريبية منذ بداياتها وإرهاصات الأولى حينما كانت فكرة ومشروعاً يبحث له عن طريق جديد في مجال التقريب بين المذاهب الإسلامية يتجاوز المسالك التقليدية التي حصرت التقريب في دائرة المعارف الشرعية وأصحابها.

لقد حدّثنا الدكتور سمير سليمان عن مشروع المجلّة منذ أن كانت حلمًا يراوده ومنشوداً يدفعه إليه ما استحال إليه العالم الإسلامي من فرقة وجهل وضعف. حدّثنا كثيراً عن فكرة المجلّة بحماس لا نظير له وجدّية تثلج الصّدر وتدعو إلى التفاؤل، تجاوبنا معه وساهمنا ببعض المقترحات تخصّ الشكل وأركان المجلّة وشعارها وصفحة الغلاف والخطّ التحريريّ التقريبيّ الذي يستحسن توخّيه، ونشرنا في المجلّة مجموعة من المقالات^(٢٢).

ولا يمكن بحال أن نصف الجهد الذي بذله سمير سليمان في إنجاح هذه التجربة التقريبية الجديدة ونشر هذه المجلّة وتوزيعها في عدّة دول، كان يجهد نفسه في مراجعة

(١٨) مجلّة «المنطلق» - بيروت - العدد ٥٠ - كانون الثاني ١٩٨٩.

(١٩) مجلّة المنطلق» بيروت - العدد ٣١ - تشرين الأول ١٩٨٦.

(٢٠) مجلّة «العرفان»، بيروت، العددان: (٥-٦) و (٧-٨) ١٩٨٦.

(٢١) مجلّة «المنطلق» - بيروت، العدد ٣٧ - تشرين الثاني ١٩٨٧.

(٢٢) انظر:

* Ali Ben Bbarek - dialogue Islamo-Islamique: quel défi? (Du dialogue au dialogisme), Le Débat, n1, 2010, pp 99 - 112 «Moheiddine el kilibi» l'un des pionniers (bâisseurs) de la question du rapprochement dans l'Islam moderne, in Le Débat, N 3, Avril 2010.

المقالات وتدقيقها والاتصال بأصحابها ومتابعة توزيعها، وبعد جهد جهيد وانتظار دام سنة أو تزيد صدر العدد الأول من مجلة حجاج «Le Débat» ذات اللسان الفرنسي، فكانت تجربة تقريبية جديدة من حيث لغة الكتابة والجمهور المستهدف وطبيعة المواضيع المطروقة، صدر العدد الأول منها في خريف سنة ٢٠٠٩، على أساس أنها دورية تصدر كل ثلاثة أشهر باللغة الفرنسية وتعنى بمباحث التقريب بين المذاهب الإسلامية والتواصل بين المجموعات والثقافات المتعددة داخل الديانة الواحدة، وبدأت بصمات الدكتور سمير في كل صفحة منها، يشعر به القارئ في كل ركن من أركانها، ويتحسس أنفاسه في كل ما كتب من مقالات وفي افتتاحيات العدد ذات النفس التحرري التجديدي.

لم يكن سمير سليمان رئيس تحرير فحسب، يدير مجلة حجاج «Le Débat» بل كان مفكراً صاحب مشروع تقريبي حقيقي، ويمكن أن نكتشف معالم هذا المشروع من خلال الكلمات الاستهلاكية التي افتتح بها الأعداد التي صدرت من المجلة والمقالات التي أسهم بها في هذه المجلة.

لم تكن كلمات الافتتاح مجرد استهلال روتيني تفتتح بها المجلة، بل كانت مقدمات عميقة في مجال التقريب بين المذاهب الإسلامية والتواصل الثقافي والمعرفي بين الجماعات الإسلامية المختلفة، وندرك هذا المنزع التأسيسي منذ كلمة افتتاح العدد الأول، إذ حاول سمير سليمان أن يتحدث عن هذه التجربة التقريرية الجديدة وأن يطرحها من منظور مختلف عن سابقه، ويتجلى هذا المنظور المختلف من عنوان كلمة الاستهلال^(٢٣) «أنتم والحجاج: Vous et Le Débat»، ونفهم من خلال عنوان هذا الاستهلال أهمية تشريك القارئ في هموم التقريب ومشاغله، فلا حاجة اليوم إلى خطاب تنظيري مسقط لا علاقة له بهموم الناس ومشاكلهم.

لقد انطلق سمير سليمان من الواقع الإسلامي ليحدثنا عن مسألة الاختلاف وما نتج عنها من قضايا تتعلق بالتعصب والعنف والتكفير، ورصد التحولات المعرفية والاجتماعية التي صاحبت ارتداد الثقافة الإسلامية من ثقافة تفكير وإبداع إلى ثقافة تكفير وإقصاء، وهذا التحول الخطير تسبب «اليوم في تهديد عدد من المؤسسات والحكومات الإسلامية في وحدتها الوطنية وفي وجودها في حد ذاته بسبب اجتياح فوضى الملل والعقائد»^(٢٤).

وبين سمير سليمان أن سبب هذا التحول الخطير يعود إلى انغلاق الثقافة الإسلامية

(٢٣) انظر:

* Samir SLEIMAN; Vous et Le Débat; Le Débat, n1, Automne 2009, pp 2 - 10.

(٢٤) سمير سليمان، المصدر نفسه، ص ٤.

على ذاتها لقرون من الزمن، فمنذ أن أغلق باب الاجتهاد ودخلت الثقافة الإسلامية في غياهب الجهل والتقليد، أصبحت كل جماعة إسلامية ترسم لمخالفها في الدين أو المذهب أو الفكر صورة نمطية سلبية دون تحقيق التواصل الثقافي اليوم، ولذلك لا بد أن نتحرر من أسر الذات والتواصل مع الآخر، فمعرفة الآخر سبيل لمعرفة الذات، ولذلك لا بد أن نراجع علاقتنا بالآخر حتى يتسنى لنا مد جسور التواصل بين المسلمين.

وعلى هذا الأساس انتقد اقتصار التقريبيين على المناهج التقليدية، وتحدث عن أهمية العلوم الإنسانية في دراسة العلاقات بين الجماعات الدينية، ورأى أن المسلمين معنيون بالعلوم السوسيو-سياسية (Sciences socio-politiques) الغربية وقراءتها المختلفة للظاهرة الدينية، إذ أكدت هذه العلوم الإنسانية أن الخلاف العقدي يتجاوز الفكر والانتفاء الديني ليشمل مكونات الإنسان البيولوجية والمعنوية، ويعني هذا الطرح أن التقريب بحاجة اليوم إلى تجديد مداخله وآلياته.

وأكد سمير سليمان في افتتاحية العدد الثاني أن منشود المجلة لا يقتصر فحسب على تحقيق التقريب بين المدارس الإسلامية بل يطمح إلى مد جسور التواصل بين الأديان والحضارات^(٢٥)، واستغل الدكتور سمير افتتاحية العدد الثاني ليقوم العدد الأول وموقف النخب المثقفة منها، ولا حظ أن المجلة شددت اهتمام عدد كبير من رجال الدين والجامعيين والباحثين والحقوقيين والقانونيين والإعلاميين فزاروا مقر المجلة ببورت واتصلوا بإدارتها وتصفحوا موقعها^(٢٦).

ونفهم من هذا التعليق أن المجلة نجحت في خطها التحريري التقريبي الذي اختارته، إذ أكد سمير سليمان في مقالاته أن التقريب الحقيقي لا ينحصر في الفقه والعلوم الشرعية، فالمعارف الدينية مدخل من مداخل التقريب بين المذاهب الإسلامية، ولكنها لا تحجب بقية المداخل الثقافية والإبداعية، فلمسلمون اليوم يحتاجون إلى مختلف المجالات لتحقيق التواصل بينهم، وما أحوج التقريب إلى أطروحات رجال القانون وعلماء السياسة والاقتصاد وخبراء الاتصال وأصحاب الإبداع والباحثين الجامعيين.

وهذا المنهج يذكّرنا بمنهج جماعة التقريب بالقاهرة^(٢٧) التي راهنت على التقريب

(٢٥) انظر:

* Samir SLEIMAN; Editorial, Le Débat, n2, Hiver 2010, p2.

(٢٦) انظر:

* Samir SLEIMAN; Editorial, Le Débat, n2, Hiver 2010, p4.

(٢٧) تأسست جامعة التقريب بين المذاهب الإسلامية بالقاهرة سنة ١٩٤٧، وترأس هذه الجماعة محمد علي علوية باشا (ت ١٣٧٥ هـ، ١٩٥٦) وقادها مجموعة من العلماء من قبيل عبد المجيد سليم (ت ١٣٧٤ هـ،

الثقافي، فنشرت مجلة «رسالة الإسلام» -لسان حال جماعة التقريب- مقالات في مختلف مجالات الحياة، ويبدو أن سمير سليمان أراد أن يجدد العهد مع منهج رواد التقريب الأوائل، وأكد مرة أخرى أنّ مشكلة التواصل بين المسلمين مشكلة معرفية بالأساس، فنحن في حاجة ملحة لمعرفة الآخر معرفة حقيقية بعيداً عما رسمته الذّكرات الدّينية من صور نمطية خرافية لا علاقة لها بالواقع التاريخي، ويحتاج الفكر الإسلامي المعاصر إلى مقاربات منهجية وعلمية جديدة تجمع بين المؤمنين ولا تفرق^(٢٨).

وهذا التجديد المعرفي والمنهجي ذو المنزع التقريبي يخص علماء الدين والمجتهدين والمثقفين والجامعيين والباحثين المستنيرين والمصلحين^(٢٩).

وندرك من خلال افتتاحية العدد الثالث قدرة الدكتور سمير سليمان على اختيار المداخل النقدية المفيدة في مجال التقريب بين المذاهب الإسلامية، فقد اختار لافتتاحيته عنواناً طريفاً: «المؤتمرات ومسؤولية المؤتمرين»، واستلهم هذا العنوان من المؤتمر الثالث والعشرين للوحدة الإسلامية^(٣٠)، الذي تناول مسألة التعدّد والصّراع العقدي وضرورة التأسيس لهوية عقدية موحدة تحقّق الانسجام السوسيو-سياسي^(٣١). ولكن هذه المؤتمرات وما شابهها من ندوات وملتقيات لم تكن سوى وسيلة لا غاية في حدّ ذاتها^(٣٢).

واستطاع سمير سليمان أن يطرح أفكاراً نقدية تخصّ كلّ الأطراف المعنيّين بالمؤتمرات

١٩٥٥) و محمد مصطفى المراغي (١٣٦٤هـ، ١٩٤٥م) ومصطفى عبد الرزاق (ت ١٣٦٦هـ، ١٩٤٦م) محمود شلتوت (ت ١٣٨٣هـ، ١٩٦٣م) و محمد المدني (ت ١٣٨٨هـ، ١٩٦٨م) وعلي الخفيف (ت ١٣٩٨هـ، ١٨٩١ - ١٩٧٨م) و عبد العزيز عيسى (ت ١٤١٥هـ، ١٩٩٤م) وآية الله آغا حسين البروجردي، محمد تقي الدين القمي، و محمد آل حسين آل كاشف الغطاء، و شرف الدين الموسوي، و محمد جواد مغنية، و صدر الدين شرف الدين.... وتولّى محمد تقي القمي الأمانة العامة للجماعة. وأصدرت مجلة «رسالة الإسلام».

(٢٨) انظر:

* Samir SLEIMAN; Editorial, Le Débat, n2, Hiver 2010, p4.

(٢٩) انظر:

* Samir SLEIMAN; Editorial, Le Débat, n2, Hiver 2010, p4.

(٣٠) انعقد المؤتمر الثالث والعشرون للوحدة الإسلامية بطهران بين ٢ و ٤ مارس ٢٠١٠، وينعقد هذا المؤتمر سنوياً من قبل المجمع العالمي للتقريب بين المذاهب الإسلامية بمناسبة المولد النبوي وأسبوع الوحدة الإسلامية.

(٣١) انظر:

* Samir SLEIMAN; Editorial, Le Débat, n3, Printemp, 2010, p3.

(٣٢) انظر:

* Samir SLEIMAN; Editorial, Le Débat, n3, Printemp, 2010, p4.

من منظّمين ومشاركين ومدعوّين^(٣٣)، وخلص إلى استنتاج خطير مفاده أنّ نجاح مؤتمرات التقريب لا يعود فحسب إلى نجاعة المنظّمين وجديّتهم، بل يتعلّق كذلك بمدى مساهمة المشاركين والمدعوّين، وكم هو مؤسف أنّ نجد من بين المؤتمّرين من لا يكلف نفسه عناء التواصل مع بقية المؤتمّرين أو التحوار معهم^(٣٤)، فدعاة التقريب لا يمارسون التقريب ومن يتحدّثون عن الحوار لا يتحمّسون له، وهذا يجعل من بعض ملتقيات الحوار والتقريب ملتقيات مجاملات ومؤتمرات سياحيّة لا تطوّر التقريب ولا تدعم الحوار ولا توجّه الوحدة وجهتها الإسلاميّة المنشودة.

كشف الدكتور سمير سليمان عن أهمّ معوّقات التقريب بين المسلمين، وركّز أساساً على المعوّقات المعرفية ذات البعد المنهجيّ، فالثقافة الإسلامية المعاصرة تشكو مجموعة من الصّعوبات المنهجية، واقترح مقارنة حضاريّة تستوعب بقية المقاربات وتدرس التاريخ باعتباره تسلسلاً حضاريّاً^(٣٥).

وأظهر سمير سليمان في افتتاحيّة العدد الرابع تأثره بالمفكر الجزائري مالك بن نبيّ الذي أوّل التاريخ اعتماداً على منهجية حضاريّة^(٣٦). ويتواصل هاجس البحث عن مسالك معرفيّة ومنهجية جديدة في مجال التقريب في افتتاحيّة العدد خامس، إذ استثمر الدكتور سمير سليمان مناسبة وفاة المرجع الشيعيّ اللبنانيّ السيد محمّد حسين فضل الله، فتحدّث عن إسهاماته وأطروحاته، وأكّد أنّ فضل الله من الشخصيات الدّينية النادرة التي حقّقت انسجاماً بين الأقوال والأفعال^(٣٧).

فهذا المرجع الدينيّ تحدّث عن التقريب وشارك في ملتقياته، وكانت أفكاره وأفعاله

(٣٣) انظر:

- * Samir SLEIMAN; Editorial, Le Débat, n3, Printemp, 2010, p4.

(٣٤) انظر:

- * Samir SLEIMAN; Editorial, Le Débat, n3, Printemp, 2010, p4.

(٣٥) انظر:

- * Samir SLEIMAN; Editorial, La flotte de la liberté et la vision du monde, Le Débat, n4,été, 2010, p3.

(٣٦) انظر:

- * Samir SLEIMAN; Editorial, La flotte de la liberté et la vision du monde, Le Débat, n4,été, 2010, p3.

(٣٧) انظر:

- * Samir SLEIMAN; Editorial, La flotte de la liberté et la vision du monde, Le Débat, n4,été, 2010, p3.

تقريبية بامتياز إلى درجة أثارت غضب رجال الدين التقليديين ففسقوه وبدعوه وكفروه، ولذلك اعتبر فضل الله رائداً من رواد المنهج الحضاري المنشود، وهو منهج يؤمن بالحرية دون شروط، وفتح باب الاجتهاد والتفكير على مصراعيه، ويسهل بذلك التقارب بين الأديان والثقافات والجماعات^(٣٨)، ويركز هذا المنهج على قيمة الإنسان في حد ذاته، ولذلك دافع فضل الله عن حقوق الإنسان.

واعتبر سمير سليمان هذا البعد الحقوقي مدخلاً أساسياً من مداخل التقريب بين المذاهب الإسلامية^(٣٩)، فكيف نحقق التقارب دون أن ندافع عن حق كل مسلم في اختيار عقائده وأفكاره ومذهبه الفقهي، فحرية التفكير جوهر التقريب، ولا تقرب مع التعصب ورفض المخالف واحتكار الحقيقة والتحدث باسم الدين.

لم تكن المقاربة الحضارية مجرد شعار تزين به سمير سليمان في مقالاته، بل كان منهجاً ورؤية تيسر فهم الواقع واقتراح الحلول العملية، ولذلك اجتهد الباحث في تنزيل الفكر الديني في سياقه الحضاري التاريخي، وعلى هذا الأساس عقد في افتتاحية العدد السادس مقارنة بين المغرب الإسلامي من جهة والمشرق من جهة ثانية، ونبه إلى أمر خطير يتمثل في وجود قطيعة معرفية بين مشرق الإسلام ومغربيه، فأهل المشرق لا يتابعون ما يحدث في المغرب من حراك ثقافي.

ولذلك حدثنا عن ندوتين شارك فيهما الدكتور سليمان، الندوة الأولى انعقدت بتونس تحت عنوان «المنهجية في العلوم الدينية»^(٤٠)، أما الثانية فانعقدت بتلمسان حول التصوف^(٤١)، ويبدو أن هذه المقارنة مهّدت للحديث عن ثورات الربيع العربي في افتتاحية العدد السابع.

أظهر سمير سليمان في افتتاحية العدد السابع من مجلة حجاج اهتماماً خصوصاً بالثورة التونسية، ورأى أن ما حصل في تونس كان بداية ولادة جديدة في العالم العربي ستؤثر في المشهد السياسي والثقافي والاقتصادي، ومن الطبيعي أن يمس هذا السياق الثوري الجديد التقريب ومشاغله.

(٣٨) انظر:

- * Samir SLEIMAN; Editorial, La flotte de la liberté et la vision du monde, Le Débat, n4, été, 2010, pp3 - 4.

(٣٩) انظر:

- * Samir SLEIMAN; Editorial, La flotte de la liberté et la vision du monde, Le Débat, n4, été, 2010, p4.

(٤٠) انعقدت هذه الندوة ببيت الحكمة بتونس يومي ١ و٢ نوفمبر ٢٠١٠، نظمتها جامعة الزيتونة.

(٤١) انعقدت أيام ١١ و١٢ و١٣ ديسمبر ٢٠١٠، نظمتها وزارة الثقافة الجزائرية.

بل اعتبر الدكتور سليمان أنّ هذه التحوّلات سترجع بالفائدة على مشروع التقريب بين المذاهب الإسلامية، فالثقافة أصبحت تتنقّس أكسجين الحرية بعد ثورات الربيع العربي^(٤٢)، شغلته الثورة التونسية وأثارت فيه عدّة أسئلة حاول الإجابة عنها من خلال لقاءاته المتعدّدة مع قادة الفكر والسياسة والباحثين الجامعيين والطلبة وعامة الناس.

وتساءل الدكتور سليمان في هذه الافتتاحية عن مفهوم الثورة وطبيعة ما حصل في تونس وكيفية تصنيفه من منظور علم الاجتماع، هل ما حصل في تونس هو ثورة بمفهومها التقليديّ أم تراه تحرّك اجتماعي أم انتفاضة؟، عدّة مصطلحات استعملت من قبل الخبراء نقلها صاحب الافتتاحية محولاً الوقوف عند حقيقة ما حصل بتونس^(٤٣).

وبعد تحليل وتمعّن توصّل سمير سليمان إلى استنتاج خطير مفاده أنّ ما حصل من تغييرات وثورات اليوم تجاوز المنوال المفهوميّ المتعارف عليه في تعريف الثورات، فما حصل كان جديداً مبتكراً تعجز المقاربات التقليدية عن فهمه وتحليله.

وعلى هذا الأساس دعا الدكتور سليمان إلى التفكير في علوم جديدة تتعلق بالشأن السياسيّ والأبعاد النفسية والاجتماعيّة المتعلقة بالتحوّلات السياسيّة والاجتماعيّة الكبرى، واختزل مقترحه في «علم ثورة» جديد^(٤٤).

والطريف -حسب سمير سليمان- أنّ هذه الثورات الغربية الجديدة أفرزت نوعاً جديداً من الديمقراطية، يمكن وسمها بديمقراطية الشارع، إذ أصبح عامة الناس يقودون الحراك الاجتماعيّ والسياسيّ، وأصبحت النخب المثقفة معزولة تقف وراء الشعوب الثائرة حائرة ومستغربة تبحث لها عن دور في زمن تداخلت فيه الأدوار^(٤٥).

(٤٢) انظر:

- * Samir SLEIMAN; Editorial, Les révoltes arabes: La surprise non surprenante et les nouveaux modèles de changement, Le Débat, n7, Printemps, 2011, p2.

(٤٣) انظر:

- * Samir SLEIMAN; Editorial, Les révoltes arabes: La surprise non surprenante et les nouveaux modèles de changement, Le Débat, n7, Printemps, 2011, p3.

(٤٤) انظر:

- * Samir SLEIMAN; Editorial, Les révoltes arabes: La surprise non surprenante et les nouveaux modèles de changement, Le Débat, n7, Printemps, 2011, p4.

(٤٥) انظر:

- * Samir SLEIMAN; Editorial, Les révoltes arabes: La surprise non surprenante et les nouveaux modèles de changement, Le Débat, n7, Printemps, 2011, p5.

ونظراً إلى هيمنة المنزع التقريبي على أطروحات سمير سليمان وأفكاره، فإنه حاول مقارنة المشروع التقريبي على ضوء الثورات العربية المعاصرة، ورأى أن القيم التي جاءت من أجلها الثورات ستكون محفزاً للتقريب والتواصل الثقافي بين المسلمين، فالثورات العربية اندلعت من أجل تحقيق العدالة الاجتماعية وترسيخ الكرامة الإنسانية وتعميم حقوق الإنسان، ولن يتحقق هذا المنشود دون سيادة الحريات العامة والخاصة بما في ذلك حرية المعتقد والتفكير، فالناس سواسية أمام القانون، والتواصل بين الناس يقوم على مبدأ الاحترام المتبادل والاعتراف بالآخر مهما اختلف معنا.

وهذا يعني أن التعدد الأيديولوجي والديني والمذهبي والثقافي أصبح حقيقة لا يمكن تجاهلها أو إنكارها^(٤٦)، لقد كانت الأنظمة الكليانية المستبدّة عائقاً حقيقياً يحول دون التقارب والتواصل بين المسلمين، ولذلك كانت الثورات العربية فرصة حقيقية لإعادة النظر في الآخر وطبيعة العلاقة معه، فالحرية تتيح مجالات أرحب للتعرف إلى من يخالفنا الفكر أو المعتقد، ولذلك شرعت عدّة أطراف في مراجعة الصور النمطية التي كانت تأسرها.

تعلّق سمير سليمان بالثورة التونسية فتغلّز بها في أكثر من موضع، وتحدّث في افتتاحيّة العدد الثامن من مجلّة «حجاج» عن الثورة التونسية وهي في حالة تأهب، وجدير بالذكر أن سمير سليمان استلهم معاني هذه الافتتاحيّة من خلال زيارتين قام بهما إلى تونس مباشرة بعد الثورة التونسية، وكنت رفيقه في زيارته، استهلّ افتتاحيته بجملة جميلة جاء فيها «تونس تستنشق الحرية هذه الأيام»^(٤٧).

وتعكس هذه الجملة الاستهلاكيّة حالة من الانبهار بشعب تونس، فتحدّث عن حلقات النقاش الفكري والسياسي التي كانت تنعقد في شارع الحبيب بورقيبة بتونس العاصمة، وكان الناس كلّهم يتناقشون ويتحدّثون دون موعد مسبق أو تنظيم مخطط له، وفي هذه الحلقات يمكن أن تتحدّث في أيّ موضوع ومع أيّ شخص^(٤٨)، كنت أصاحبه في جولاته بشارع الحبيب بورقيبة وكان -رحمه الله- يتوقف في هذه الحلقة النقاشيّة أو تلك

(٤٦) انظر:

- * Samir SLEIMAN; Editorial, Les révoltes arabes: La surprise non surprenante et les nouveaux modèles de changement, Le Débat, n7, Printemps, 2011, p5.

(٤٧) انظر:

- * Samir SLEIMAN; Editorial, La Tunisie Révolution en position debout, Le Débat, n8, été, 2011, p2.

(٤٨) انظر:

- * Samir SLEIMAN; Editorial, La Tunisie Révolution en position debout, Le Débat, n8, été, 2011, p2.

يستمتع بحماس وجدّية، ويأخذ كنّشه الصغير ويدوّن بعض الملاحظات، وقد يسأل عن ألفاظ باللهجة التونسية لم يفهمها، كان يبذل جهداً في معرفة الواقع على حقيقته واكتشاف أسرار الثورة التونسية.

اكتشف سمير سليمان بفضل فطنته وخبرته وقدرته على البحث الاجتماعي الميداني أنّ حديث الناس الثائر المتحمّس يختزل بين طيّاته خوفاً وتردداً، لقد عكس كلام الناس التلقائي خوفاً من الرّدّة وركوب الثورة «لأنّ كلّ ثورة تفرز بالضرورة ثورة مضادّة»^(٤٩)، ولكن «من الرائع أن تكون تونسياً حرّاً هذه الأيام حتّى وإن انتابك شعور بالخوف من المستقبل بل خوف من أجل المستقبل»^(٥٠).

عايش سمير سليمان الثورة التونسية وما لحق بها من ثورات عربيّة، كان شاهداً ومتابعاً ومحللاً ناقداً، وندرك من خلال هذه السيرة طرافة تجربة مجلّة حجاج التبريبيّة، فهذه المجلّة احتضنت ثورات الربيع العربيّ وباركتها واعتبرتها منعرجاً مهماً في تاريخ التقريب بين المذاهب الإسلاميّة لأنّها ستدلل صعوبات جمّة وضعها المستبدّون ففرّقوا بها بين أبناء الملة الواحدة.

ويختزل عنوان افتتاحيّة العدد التاسع من المجلّة هذه العلاقة الوطيدة بين المجلّة والثورة، وتحدّث سمير سليمان في هذا المقال الافتتاحي عن مكاسب الثورة التونسيّة فرأى أنّ التغيير كان أساساً تغييراً أفقيّاً شمل رأس النظام فحسب، ولكنّ التغيير العموديّ مازال بعيد المنال، واستشهد بقول بليغ لشاب تونسيّ حضر أعمال مؤتمر الحجّ^(٥١) الذي شارك فيه، قال ذلك الشاب: «سقط الطاغية ولم يسقط الطاغوت»^(٥٢).

وبعد مرور سنة أو تزيد عن اندلاع الثورة التونسيّة، ونشوب حرب ضروس في ليبيا واليمن، وتفاقم الوضع في سوريا حدّ المأساويّة أصبح سمير سليمان ينظر إلى الربيع العربيّ

(٤٩) انظر:

- * Samir SLEIMAN; Editorial, La Tunisie Révolution en position debout, Le Débat, n8, été, 2011, p3.

(٥٠) انظر:

- * Samir SLEIMAN; Editorial, La Tunisie Révolution en position debout, Le Débat, n8, été, 2011, p3.

(٥١) انضم مؤتمر الحج بتونس العاصمة أيام ٢٣ و٢٤ سبتمبر ٢٠١١ من قبل الرابطة التونسية للتسامح، وكانت للدكتور سمير سليمان مشاركة فعّالة في هذا المؤتمر.

(٥٢) انظر:

- * Samir SLEIMAN; Editorial, La Tunisie Révolution en position debout, Le Débat, n8, été, 2011, p2.

نظرة نقدية يشوبها الخوف والحيرة، وهذا ما يكشف عنه عنوان افتتاحية العدد العاشر من المجلة، إذ اختار الحديث عن الربيع العربي بين فتح الخلاف وصدى الديمقراطية، وذكر بثورات «ربيع الشعوب» التي اندلعت بين سنتي ١٨٤٨ و١٩٤٩ في فرنسا والنمسا وألمانيا وإيطاليا وتشيكوسلوفاكيا.

والمؤسف أنّ هذه الثورات فشلت ديمقراطيًا لعدّة اعتبارات^(٥٣)، وفي السياق نفسه استحضّر تجارب «ربيع بودابست» و«ربيع براغ» و«ربيع بكين»، وانتهت كلها بفشل على مستوى التحوّل الديمقراطي.

وأكد سمير سليمان أن الظروف تختلف والسياقات تتغير، ولا يمكن أن نحكم على تجربة ثورية من خلال تجارب أخرى، ولكن من المفيد أن نعرف المعوقات التي حالت دون تحقيق الديمقراطية ويسّرت عودة النظام الاستبدادي مرّة أخرى بعد أن تنفّست الشعوب أوكسجين الحرية، واستغرب استعمال الأدبيات السياسية والإعلامية الغربية والعربية مصطلح «الربيع العربي» رغم أنّ الثورات العربية وعلى رأسها الثورة التونسية اندلعت شرارتها في الشتاء^(٥٤)، وهذا الأمر يثير بعض الأسئلة تجعلنا نتعامل بحذر مع هذا الاصطلاح ونراجع على ضوء ما حصل في بعض أقطار العالم العربي ووصول الحركات الإسلامية إلى صدارة الحكم في تونس ومصر إثر انتخابات ديمقراطية.

أظهر سمير سليمان في افتتاحيات مجلة حجاج «Le Débat» بُعداً نقدياً تأسيسياً لا يمكن إنكاره، أدرك فقيدنا من خلال تجربته التقرّيبية الطويلة والمتنوعة أنّ التقريب بين المذاهب الإسلامية لا يمكن أن يتطوّر ويحقّق أهدافه المنشودة دون مراجعات دائمة ونقد عميق، إذ لا يمكن التواصل والتقارب في إطار ثقافة تقرّيبية تقوم على المجاملة، ووجد في المؤتمر الخامس والعشرين للوحدة الإسلامية بطهران منطلقاً للحديث في افتتاحية العدد الحادي عشر من المجلة^(٥٥) عن ضرورة مراجعة المشروع التقريبي من خلال تقويم أداء

(٥٣) انظر:

- * Samir SLEIMAN; Editorial, «Le printemps arabe» entre les pièges des discordes et la résonnances de la démocratie, Le Débat, n10, Hiver, 2012, p3.

(٥٤) انظر:

- * Samir SLEIMAN; Editorial, «Le printemps arabe» entre les pièges des discordes et la résonnances de la démocratie, Le Débat, n10, Hiver, 2012, p4.

(٥٥) انظر:

- * Samir SLEIMAN; Editorial, La 20 ème conférence de rapprochement entre les écoles islamiques: Une conférence exclusive de réévaluation, Le Débat, n11, Printemps 2012, pp 2 - 6

المجمع العالمي للتقريب بعد عشرين سنة من تأسيسه.

لم يكن سمير سليمان مفكراً تقليدياً بل كان متحرراً حداثياً يبتغي التطوير والتغيير، ويعتزّ بانتمائه الديني ويفتخر بهويته العربية الإسلامية، ولكنه مع ذلك كان يؤمن بالفكر الإنساني الحداثي، ويعمل على تجذير القيم المدنية الحديثة في المشروع الإسلامي التقريبي، ونرصد هذا المنزع الحداثي في أغلب افتتاحياته.

ولعل أهمّ المداخل الحداثيّة التي كان يؤمن بها ما تعلّق بمفهوم المواطنة، هذا المفهوم الغائب الحاضر في ثقافتنا الإسلامية المعاصرة، فأغلب مشاكل التقريب ومعوّقاته تكمن في غياب المواطنة في عدّة دول عربيّة وإسلاميّة، إذ مازلنا نجد مواطنين من درجة ثانية أو ثالثة في بعض الدول العربيّة، ومازلنا نرى ضروباً من التمييز الطائفي والمذهبي في هذه الدولة أو تلك، ولذلك يعتبر الاعتراف بحق المواطنة مدخلاً أساسياً من مداخل التقريب بين المذاهب الإسلامية، فالمواطنة تعني فيما تعني الاعتراف بالآخر واحترامه والتواصل معه دون استعلاء أو استنقاص.

أدرك سمير سليمان أهمية هذا المدخل التقريبيّ فخصّه بافتتاحيته الأخيرة التي لم تر النور وأخذته يد المنيّة قبل أن تنشر في العدد الثاني عشر الذي كان بصدد الطباعة عندما توفيّ فقيدنا الدكتور سمير سليمان، وقد تحدّث في هذه الافتتاحيّة عن «المواطنة والتحدّيات الدوليّة»، واعتبر منذ مستهلّ افتتاحيته أنّ «المواطنة تمسّ اجتماعي معاصر يدفع الأفراد على الاجتماع»^(٥٦).

ونفهم من كلامه أنّ المواطنة عنوان من عناوين الحداثة والمعاصرة، كما أنّها مدخل لا مردّ عنه اليوم لتوحيد النّاس وجمع شملهم تحت راية وطن واحد، فتحقيق المواطنة على مستوى كلّ قطر عربيّ أو إسلاميّ ييسّر التواصل بين المسلمين والتقارب بينهم، فإذا أصبح للمواطن السنّي أو المواطن الشيعيّ الحقوق والواجبات نفسها مهما كانت الأغلبية المهيمنة، فإنّ التباغض سيزول والتواصل سيتحقّق.

وأكد سمير سليمان أنّنا في حاجة اليوم إلى منهجية مختلفة تقوم على معرفة الآخر والقبول به مختلفاً عنّا، وهذا يعني أنّ «المواطنة مساواة واختلاف في الآن ذاته»^(٥٧)، وهي

(٥٦) انظر:

* Samir SLEIMAN; Editorial, Citoyenneté et conflits mondiaux, Le Débat, n12, été2012, p2.

(٥٧) انظر:

* Samir SLEIMAN; Editorial, Citoyenneté et conflits mondiaux, Le Débat, n12, été 2012

عقد اجتماعي يقوم على التعدّد والتنوّع ويتطلّب نظرة جديدة للعلاقات الإنسانية^(٥٨).

حاولنا من خلال هذه الجولة في افتتاحيات سمير سليمان أن نكتشف ملامح من مشروعه التقريبي، وهو مشروع متعدّد الوجوه ومتنوّع الروافد، وإذا أردنا أن نوجز طرحه التقريبي في مداخل مضبوطة، فإننا سنركّز على الواقعية والنقد والانفتاح والأمل.

كان سمير سليمان في طرحه واقعياً، يرفض الوهم والإيهام وينبذ لغة المجاملات والمغالطات، كان يفضّل تشخيص الداء وتفكيك الواقع والكشف عن الأمراض والأزمات، وكان لا يتردّد في النقد البناء، فالفكر التقريبي في اعتقاده لن يتطور دون مراجعة حقيقية ونقد مساراته دون تردّد أو تحوّل، كما كان يدرك أنّ الذات لا تنفصل عن الآخر وأنّ الهوية العربية الإسلامية لا يمكن عزلها عن محيطها الكوني ولا يمكن الاستغناء عن المكاسب الحداثيّة المدنيّة المتعلّقة بالحريات وحقوق الإنسان والمواطنة، وبقدر ما كان واقعياً حائراً متألماً لواقع التخلف والتشتّت، كان متفائلاً يحذوه الأمل في واقع أفضل وغد أرحب يتقارب فيه المسلمون تحاباً وتوادداً، يبتغون التعاون وتجديد الأمل.

هذا المنزع الفكري لم يكن حكراً على افتتاحيات مجلّة حجاج «Le Débat»، بل نجد صداه في كلّ المقالات التي نشرها سمير سليمان في المجلّة، ففي العدد الأول تحدّث عن أهمية المنهج الحضاري وعلم اجتماع الحضارات في دراسة الظاهرة الدينيّة والسياسيّة، واعتمد المقاومة الإسلامية نموذجاً طبّق عليه هذا المنهج^(٥٩).

ومن خلال المنهج الحضاري نفسه حاول رئيس تحرير مجلّة حجاج «Le Débat» أن يدرس مؤسّسات التقريب بين المذاهب الإسلامية وكيفية تعاملها مع مسألة الاختلاف^(٦٠)، ونفهم من خلال ما سبق أنّ الفقيه كان ينحو دائماً منحى تجديدياً يضطلع بتحديث مناهج البحث وتطوير آلياته، فالمشكل المنهجيّ مشكل أساسيّ عنده، ولا يمكن للثقافة الإسلاميّة

(٥٨) انظر:

- * Samir SLEIMAN; Editorial, Citoyenneté et conflits mondiaux, Le Débat, n12, été 2012, p4.

(٥٩) انظر:

- * Samir SLEIMAN; Islam de la résistance: unité du projet et de la nation-lecture selon la méthodologie civilisationnelle-la nécessité évidente; Le Débat, n1, Automne 2009, pp 129 - 145.

(٦٠) انظر:

- * Samir SLEIMAN; Institutions du rapprochement entre école religieuses et religions: méthodologie de la séparation et de la liaison, et liaison, Le Débat, n3, Printemps 2010, pp 46 - 69.

المعاصرة أن تتجاوز أزمته دون تجديد منهجها، فالمناهج القديمة أصبحت لا تستجيب إلى حاجيات المسلم اليوم.

ولذلك لا بدّ من خيارات منهجية جديدة تحدّث عن بعضها في مقاله المنشور بالعدد السادس من مجلة حجاج «Le Débat»، وفي هذا المقال اجتهد سمير سليمان في ضبط منهج علائقي بين السياسة من جهة والإصلاح والمقاومة والانسجام الوطني من جهة ثانية^(٦١)، وبدا في هذا المقال كعادته مهووساً بالمنهج الحضاري فتحدّث عن الإصلاح من وجهة نظر حضارية^(٦٢)، كما ذهب إلى القول بأن المشروع الحضاري يتضمن كل حركات التغيير باعتبارها حركات مقاومة بامتياز^(٦٣).

كان سمير سليمان رجل مقاومة من الطراز الأوّل، ولكنّه لم يتحدّث عن المقاومة من منطلق العاطفة والحماس، أو من منطلق الانتفاء الأيديولوجي أو الولاء السياسي، بل تحدّث عن المقاومة من منظور علمي منهجي، فنزّلها ضمن حركة التاريخ والمشروع الحضاري وطبيعة العلاقات السياسيّة والاقتصادية والثقافية التي تصل بين الجماعات والطوائف والأحزاب في إطار التجربة اللبنانيّة أو غيرها من التجارب العربيّة والإسلاميّة.

□ التقريب وتجربة التواصل الثقافي

لم يكن الدكتور سمير سليمان مجرد مفكّر أو باحث جامعيّ، بل كان أكثر من ذلك، كان صاحب مشروع متكامل ورائداً من رواد التقريب الثقافيّ، لم يكن التقريب مجرد شعار يرفعه أو حلياً يترنّن به كما هو حال عدد كبير من العلماء والباحثين، بل كان جزءاً من شخصيّته وسلوكه الاجتماعيّ، كان خلقه التقريب، تكتشفه من خلال كلامه وابتساماته واحترامه الغير وتواضعه وفضوله وتحرّره من أسر الذكريات المذهبية والطائفية والأيديولوجية.

حينما تجالسّه وتتحدّث معه، يحدّثك بفكر إسلاميّ تحرّريّ ينزع إلى الكونية، ولذلك

(٦١) انظر:

- * Samir SLEIMAN; Réforme, résistance et cohésion national- lecture de la méthode, Le Débat, n6, Hiver 2011, p23.

(٦٢) انظر:

- * Samir SLEIMAN ; Réforme, résistance et cohésion national- lecture de la méthode, Le Débat, n6, Hiver 2011, p26.

(٦٣) انظر:

- * Samir SLEIMAN; Réforme, résistance et cohésion national- lecture de la méthode, Le Débat, n6, Hiver 2011, p30.

كان اندماجه في مجتمع النخب التونسية سيراً، فقد زار سمير سليمان تونس أربع مرّات شارك فيها في أربع ندوات علميّة، واستطاع من خلالها أن يرسّي شبكة علاقات مع نخبة من الجامعيّين والمثقفين التونسيّين، استفاد منهم وأفادهم بتجربته الطويلة وعلمه الغزير.

كانت زيارته الأولى إلى تونس سنة ٢٠٠٩، وقد جاء للمشاركة في ندوة علمية انعقدت بكلية العلوم الإنسانيّة والاجتماعيّة تحت عنوان «الذات في مرآة الآخر»^(٦٤)، وقُدّم سمير سليمان في هذه الندوة ورقة علميّة عنوانها «علائقية العالم الإسلامي والغرب - جدلية الذات والآخر والمستقبل»، وحاول في هذا المقال الطويل أن يتناول علاقة الذات بالآخر، وهي علاقة متداخلة ومتشعبة.

أكّد صاحب المقال أنّ الفصل بينهما أمر صعب، فالذات عنده تخترق الآخر، والآخر يستوعب الذات بكلّ تشكّلاتها ومكوّناتها، فهما - كما يقول سمير سليمان في مقاله المذكور - «متّصلان متعالقان في ثنائية جدلية متجذرة»، ولكنّ لا يعني ذلك أنها دائماً منسجمان، فالغرب رسم للعرب والمسلمين صورة بل صوراً نمطيّة يستغلّها سياسياً متى شاء وكيفما شاء، وضرب مثالين دالين على ذلك، تعلق المثال الأوّل بصورة المقاومة الإسلاميّة اللبنانيّة كما يرسمها الخطاب السياسي والإعلامي في الغرب، أمّا الصّورة الثانية فتتعلّق بالإسلام والتخويف منه، ونقصد بذلك ظاهرة الإسلاموفوبيا التي انتشرت في الغرب وأثّرت في عدّة نخب فكرية وإعلامية وسياسيّة.

ولئن كانت زيارته الأولى قصيرة فإنّها كانت مفيدة ومعطاءة، إذ استطاع أن يتعرّف إلى عدد كبير من الباحثين والجامعيّين، وأن يزور عدّة مؤسسات ثقافيّة وبحثيّة ليتبادل الآراء مع المثقفين التونسيّين والطلّبة الجامعيّين ويقتني كتباً ومنشورات جديدة، ثمّ زار ثانية تونس للمشاركة في ندوة علميّة دولية نظّمها جامعة الزيتونة تحت عنوان «المنهجية في العلوم الإسلاميّة»^(٦٥).

وسبقت هذه الندوة الثورة التونسيّة بأشهر معدودة، واستفاد سمير سليمان من إقامته في شارع الحبيب بورقيبة الشارع الرئسيّ بالعاصمة التونسيّة، كان يحدّثني عن خواطره وتأملّاته، وكان معجباً بحيوية الشعب التونسيّ وحبّه للحياة، رأى فيه تمرّداً صامتاً وثورةً منتظرةً.

(٦٤) أشرفت على تنظيم هذه الندوة وحدة البحث حوار الثقافات بكلية العلوم الإنسانية والاجتماعيّة، وانهقدت الندوة بين أيام ١٦-١٧-١٨ أفريل ٢٠٠٩، وشارك فيها الدكتور سمير سليمان بورقة علميّة عنوانها «علائقية العالم الإسلامي والغرب - جدلية الذات والآخر والمستقبل».

(٦٥) نظّمت هذه الندوة وحدة القرآن بالمعهد العالي لأصول الدين / جامعة الزيتونة بالاشتراك مع بيت الحكمة بقرطاج، ١-٢ نوفمبر ٢٠١٠.

وزار مرّة ثالثة تونس بعد قيام ثورتها وسقوط نظامها المستبدّ، جاء ليشارك في ندوة علمية بكلية العلوم الإنسانية والاجتماعية بتونس^(٦٦) بدراسة عنوانها «مؤسسات التقريب المذهبي.. منهجيات الفصل والوصل والمستقبل»، وعاد سمير سليمان عشقاً وفضولاً إلى شارع الحبيب بورقيبة، الشارع الذي احتضن الثورة التونسية وشهد سقوط رأس النظام المستبدّ، كان ينتقل من حلقة نقاش إلى أخرى، يدوّن ملاحظات أحياناً، ويصوّر المشاهد أحياناً أخرى، يسحب مفكرته كلّما سنحت الفرصة، ويدوّن فيها خواطره ومعايناته، كان منبهراً بثورة تونس انبهاراً لا يوصف، وهذا ما نتبيّه في افتتاحياته المتأخّرة، فقد خصّ عدّة افتتاحيّات مجلّة حجاج «Le Débat» للحديث عن الثورة التونسية وما ارتبط بها من قضايا وإشكاليّات وما صاحبها من مخاوف وانتظارات.

أصرّ سمير سليمان في هذه الزيارة على لقاء رئيس حركة النهضة الشيخ راشد الغنوشي لإجراء حوار معه قصد نشره في مجلّة حجاج «Le Débat»، وفّقنا في ضبط موعد معه والتقينا معاً، كان اللقاء ممتعاً ومفيداً، ثمّ نشر في مجلّة حجاج «Le Débat»^(٦٧) وأحدث ضجة على مستوى قراء المجلّة فأرسلوا إلى رئيس تحريرها يتساءلون ويعلّقون، وسيجد القارئ عدّة أفكار تستحقّ التوقف والتمعّن، كما سيكتشف قارئ هذا الحوار قدرة سمير سليمان على المحاورّة. وتناول الحوار مجموعة من القضايا تتعلّق بالثورة التونسية وحركة النهضة والتحديات المستقبلية.

المشاركة الرّابعة لسمير سليمان كانت في مؤتمر الحجّ^(٦٨) بتونس العاصمة، صاحبه زوجته في هذه الزيارة ولقي حفاوة كبيرة من قبل أصحابه وأصدقائه، تابع الثورة التونسية بعد مرور أشهر عدّة على اندلاعها وطرح بجرأة أسئلتها ومخاوفها، كانت الأوضاع في ليبيا واليمن وسوريا غامضة ومفرّعة، وشعر سمير سليمان أنّنا بحاجة إلى أسئلة نقدية تتعلّق بثورات الربيع العربي.

إنّ حديثنا الموجز عن زيارته إلى تونس لم يكن اعتباطياً بل أردناه وظيفياً حتّى نضع

(٦٦) الندوة الدولية العلمية الرابعة «حوار الثقافات»، كلية العلوم الإنسانية والاجتماعية، وحدة البحث «حوار الثقافات»، ٢١-٢٣ أفريل ٢٠١١، وشارك فيها سمير سليمان بورقة علمية عنوانها: «مؤسسات التقريب المذهبي.. منهجيات الفصل والوصل والمستقبل».

(٦٧) انظر:

* Dialogue avec le cheikh Rached al-Gannouchi, prédedent du mouvement Nahdha, Le Débat, n8, été 2011, pp 7 - 20

(٦٨) انتظم مؤتمر الحج بتونس العاصمة أيام ٢٣ و ٢٤ سبتمبر ٢٠١١ من قبل الرابطة التونسية للتسامح، وكانت للدكتور سمير سليمان مشاركة فعّالة في هذا المؤتمر.

نصوصه التي شارك بها في ندوات تونسية في سياقها التاريخي، ويستحضر القارئ ما حفّ بها من أحداث كشفت فطنة الرجل وقدرته على الفهم والاندماج.

وسيجد القارئ في نصوصه المنشورة مادة علمية دسمة وأسئلة إشكالية محرّجة وإرهاصات مسالك حلم بها سمير سليمان فكانت منشوده وأمله الذي لا يملّه، سيجد القارئ حديثاً صريحاً وضمنياً عن العدالة والحرية والمحبة في زمن هيمن فيه الظلم والاستبداد والتباعد، كان مشروعه أن يجد السبيل إلى مدّ جسور التواصل بين الثقافات والأديان والمذاهب، فحديثه عن التواصل لا ينقطع، فلا أمل ولا أمن ولا تقدّم دون تحقيق التواصل الثقافي القائم على الانفتاح والتحرّر واستيعاب القيم الكونية العادلة، حدّثنا في مقاله «علائقية العالم الإسلامي والغرب - جدلية الذات والآخر والمستقبل» عن ضرورة مدّ جسر التواصل بين الشرق والغرب وبين الإسلام وبقية الأديان.

وحاول سمير سليمان أن يدرس علاقتنا بالغرب من منظور جديد بعيداً عن المواقف الانفعالية المنبهة بالآخر أو المعادية له، فالغرب ثقافة قبل كلّ شيء ولا بدّ أن يكون التواصل ثقافياً بدرجة أولى بين الشرق والغرب، فالتعاون الاقتصادي والتكنولوجي والسياسي لم يذلل معوّقات التواصل ولم يرسّ جسراً حقيقياً للحوار، ولكن ما المقصود بالتواصل الثقافي؟ وإلى أيّ مدى يمكن أن نقترح مشروعاً حضارياً يستوعب كلّ الأطياف على تعدّدها واختلافها؟

□ التقريب والتواصل الإسلامي الإسلامي

إنّ التواصل الثقافي - فيما نفهمه من كتابات سمير سليمان - يعني تحقيق التعارف بين الجماعات الدينية والأيدولوجية والثقافية والمذهبية، فالعلاقة بين الغرب والإسلام قائمة على الجهل والمغالطة، فكّل طرف لا يعرف الآخر على حقيقته، ويتعامل معه وفق صور نمطية سلبية بنتها الذّاكرات الدّينية، ولا يمكن تحقيق التواصل إلّا متى تعرّف كلّ طرف إلى الطرف الآخر وتحدّث عنه بموضوعيّة كما هو في الواقع التاريخي لا كما يرسمه الخيال وتضبطه الاستراتيجيات والتكتيكات، ولا يخصّ هذا المبدأ علاقة الذات بالآخر ممّن يخالفنا الدين والمعتقد، بل يشمل أيضاً علاقة المسلم بذاته ونقصد التواصل الإسلامي - الإسلامي، فالمسلم المخالف في المذهب أو الفكر أو الطائفة هو جزء من الذات، يكوّن معها الشخصية الإسلامية في مفهومها العامّ.

لذلك لم يكن من الممكن معرفياً وثقافياً ومنهجياً فصل الذات عن الآخر، بل نفهم من أدبيات سمير سليمان أنّ التواصل مع الآخر المغاير في العقيدة لا يستقيم دون قاعدة

متينة قوامها التواصل الإسلامي-الإسلامي، فكيف نتحاور مع الغرب وبقية الثقافات والحال أن الحوار بين المسلمين متعثّر تشوبه عدّة شوائب، ونلاحظ هذا التمشّي الفكري بجلاء في مقاله «مؤسسات التقريب المذهبي.. منهجيات الفصل والوصل والمستقبل»، وفي مختلف مقالاته وكتبه التي تطرّقت إلى إشكاليات التقريب بين المذاهب الإسلامية.

أدرك سمير سليمان في هذا المقال أن التواصل بين المسلمين تواصل هشّ لا يقوم على أسس صحيحة، لذلك كان دائماً ومتردّداً، واعتبر الخلاف بما هو شجار وصدام ظاهرة سياسية لا علاقة لها بالأديان والمذاهب، فالسياسة توظّف الدين لمآرب لا علاقة لها بالدين، ولكنّ هذا الصراع السياسيّ الدينيّ يأخذ عبر السنين بُعداً عقدياً مذهبياً يتعصّب له المتعصبون، وأدرك نخبة من علماء المسلمين والمثقفين خطورة الأمر وما يتسبّب فيه من تباغض بين المسلمين وتفريق لكلمتهم وتمزيق لصفوفهم وتبديد لقوّتهم وبأسهم، فالتعصّب المذهبيّ الأعمى أنتج عنفاً وصراعاً بغضاً من نتائجه القتل والتفجير والترويع والتكفير والتفسيق.

أدرك هؤلاء أن التقريب خيار لا مردّ عنه، فعملوا على تحقيق التواصل بين أبناء الديانة الواحدة، وهذه الخطوة على أهميتها لا تعكس المطلوب لأنّها تظلّ أعمالاً فردية تنقصها المتابعة ويغيب عنها التنسيق، ولذلك أكّد سمير سليمان أننا نحتاج إلى مؤسسات تقريبية قوية تتبنّى المشروع وتسهر على إنجاحه.

ويشير سمير سليمان من خلال هذا المقال إشكالاً خطيراً يتعلّق بمدى إسهام المؤسسات التقريبية في دفع عجلة التقريب وتحقيق أهدافه، فمنذ ظهور دار التقريب بالقاهرة سنة ١٩٤٧ ظهرت عدّة مؤسسات أخذت على عاتقها مهمة نشر الفكر التقريبيّ وتحقيق التواصل بين المسلمين، ولكنّ أغلب هذه المؤسسات لم توفّق في تذليل الصعوبات التي تحول دون التواصل الإسلامي-الإسلامي البناء، فبعض هذه التجارب دخل إلى التقريب من باب المجاملات والبروتوكولات، ومؤسسات أخرى اعتمدت التقريب للتزيّن وربّما للتكسّب، وغابت في بعض التجارب ثقافة المؤسسات ذاتها، فهيمن على النشاط التقريبيّ داخل المؤسسة أفراد، انتهى التقريب بنهايتهم موتاً أو انسحاباً.

ومن بين المشاكل التي تعرقل مسالك التواصل بين الجماعات الدينية والثقافية والمذهبية تلك المتعلقة بطبيعة المداخل التواصلية المعتمدة، ويظلّ مدخل الثقافة المدخل الأكثر أمناً واستقراراً وإفادة، ونحتاج اليوم -كما نبّه إلى ذلك سمير سليمان في عدّة مواضع- تواصلًا ثقافيًا بين المسلمين يجدّد العهد مع جماعة التقريب بالقاهرة التي نادى بالتقريب الثقافي، فالثقافة لغة معتدلة وخطاب مفتوح يقوم على التعدّد والتنوع والاختلاف ويمكن

أن يكون قاعدة ينطلق منها الحوار ويتحقق من خلالها التواصل.

رحم الله الدكتور سمير سليمان، كان مثلاً للتواصل الثقافي في أبعاده المختلفة، ونحن على يقين بأن منشوده سيستحيل موجوداً، وأن حلمه سيتحقق، وأن ثقافة الاعتدال والتواصل والتعاون ستسود وإن هبّت هنا وهناك رياح التشدد والإقصاء، وكفاه فخراً أنه كان ممن «يشقون أمواج الفتن بسفن النجاة».

الاختلاف والتواصل والحوار والتسامح..

من سنن الكون وشروط توازنه

الدكتور بوبكر جيلالي*

- ١ -

سُنّة الاختلاف بين نقمة التعصب ونعمة التسامح

من حكم الله وسننه الماضية في خلقه حكمة التواصل بين أجزاء الكون الفسيح، بين الله ومخلوقاته وبين المخلوقات بعضها مع بعض، وسُنّة التواصل في حياة الإنسان لها ما يميزها عما هي عليه في بقية الكائنات، فهي عند الإنسان واعية وذات مسعى حركي اجتهادي دؤوب، ليست حركة أعجمية رتيبة، بل هي عملية في قَمّة الوعي الإنساني، تجمع بين النظر والعمل وفق استراتيجية تربط الهدف بأصوله وبالمناهج والوسائل المؤدية إليه، وتجمع بين أبعاد الإنسان في الزمان، فتحفظ الماضي في الحاضر وتخترق المستقبل.

وفي هذا تكمن قوّة هذه الحركة باعتبارها خاصية إنسانية أسست لسلطة الإنسان في الوجود، وسمحت له بتحريك دواليب التاريخ وبناء الحضارة، وتحقيق التوازن والتعايش في وفاق وسلام، وهي شروط لا تستقيم الحياة إلا بها.

* كاتب وباحث من الجزائر، البريد الإلكتروني: boubakerdjilali@yahoo.fr

وإذا كان التواصل الإنساني المفعم بالوفاق والوئام والتفاهم حكمة إلهية كونية منتهاها التعايش في سلام، فإن الأمر لا يكون دوماً كذلك، لأن الصراع بين التواصل والفرقة وبين السلام والحرب وبين التفاهم والاختلاف هو الآخر ماضٍ فيها خلق الله وأبدع وصور، والسّر في الصراع هو قدرة التواصل الإنساني باعتباره حركة جمعت بين الفطرة والاجتهاد والكسب في التغلب على أسباب ومظاهر الفرقة والحرب والتعصب والاختلاف المؤدية إلى العنف، والظفر بحياة يملؤها التعايش في تماسك وتفاهم وسلام.

ومما خصّ به الله مخلوقاته الاختلاف، فعلى الرغم من التشابه بين أفراد النوع الواحد وبين سائر الأنواع في الكون، فإن التباين قد يقلّ أو يكثر، يزيد أو ينقص بين جميع الموجودات، وبين أفراد النوع البشري في اللون واللسان والحجم والفكر والاجتماع وسائر الأحوال. قال تعالى: ﴿وَمِنْ آيَاتِهِ خَلْقُ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ وَاخْتِلَافُ السِّتِّكُمْ وَالْوَانِكُمْ إِنَّ فِي ذَلِكَ لَآيَاتٍ لِّلْعَالَمِينَ﴾^(١).

وقال تعالى: ﴿وَلَوْ شَاءَ رَبُّكَ لَجَعَلَ النَّاسَ أُمَّةً وَاحِدَةً وَلَا يَزَالُونَ مُخْتَلِفِينَ إِلَّا مَن رَّحِمَ رَبُّكَ وَلِذَلِكَ خَلَقَهُمْ﴾^(٢).

الاختلاف فعل إلهي صبغ به خلقه ككل، وخلق الله الإنساني لحكمة التواصل والتعارف، وفي ذلك يقول الله عز وجل: ﴿يَا أَيُّهَا النَّاسُ إِنَّا خَلَقْنَاكُمْ مِنْ ذَكَرٍ وَأُنْثَى وَجَعَلْنَاكُمْ شُعُوبًا وَقَبَائِلَ لِتَعَارَفُوا إِنَّ أَكْرَمَكُمْ عِنْدَ اللَّهِ أَتْقَاكُمْ إِنَّ اللَّهَ عَلِيمٌ خَبِيرٌ﴾^(٣).

الاختلاف أمر طبيعي في بني البشر، على غرار الموجودات الأخرى في الجهاد والنبات والحيوان، ونفيه نكران للطبيعة والفطرة والنظام والحياة، وإقرار بحكم غير الطبيعة وغير الفطرة وبسلطان الفوضى والموت والهلاك، فالاختلاف حالٌ وبشدة في الإنسان أفراداً وجماعاتٍ وأممًا، فالمفكر والصوفي الإسلامي الشهير محي الدين بن عربي «كان عصياً على التحديد إذ ينفر من خاصية التميز الفردية. وهو إذ يقدم نفسه، فمن خلال تعددية الذات، إنه واحد بصيغة الجمع»^(٤).

وهو حال تركيب الشخصية الفردية، نجد فيها الوحدة تجتمع مع الكثرة، والثبات يتألف مع التغير من غير تناقض، ولعل ما عبّر به محي الدين بن عربي يدل على هذا فيما جاء

(١) سورة هود، الآية ٢٢.

(٢) سورة هود، الآية ١١٨.

(٣) سورة الحجرات، الآية ١٣.

(٤) إبراهيم محمود، صدع النص وارتحالات المعنى، مركز الإنماء الحضاري، حلب، سوريا، الطبعة الأولى، سنة ٢٠٠٠، ص ١٨٢.

في هذه الآيات:

«لقد صار قلبي قابلاً كل صورة
وبيت لأوثان وكعبة طائف
أدين بدين الحب أني توجّهت
ركائبه فالحب ديني وإيماني»^(٥)

والاختلاف في الرأي حق مصان شرعاً وعقلاً، وواجب تأييده ضرورة إنسانية يقوم عليها توازن واستقرار واستمرار الحياة الفردية والجماعية، الأمر الذي يؤكده الشيخ محمد سعيد رمضان البوطي بقوله: «محمل ما انتهيت إليه هو: أنّ الاختلاف، وتعدد الجهات في المجتمع الإنساني سنة ماضية من سنن الله عزّ وجلّ في عبادته، فهي غير خاضعة لأيّ تحويل، كما أنّ سنن الله سبحانه وتعالى لا تقبل أيّ تبديل. ثم إنّ الإنسان، إما أن يقوم بوظيفته التي كلّف الله بها فيُسيّج هذه الاختلافات الماضية في عباد الله عزّ وجلّ بسياج من نظام الإسلام، ويظلّها بمظلة من حقيقة المجتمع الإسلامي القائم على الدعوة والتبليغ، بعد أن يعي هذا المسلم معنى الإسلام تماماً وعندئذ تصبح هذه الاختلافات أنشطة فكرية داخلية تغني المجتمع ولا تتحول إلى خطر عليه»^(٦).

فالتواصل والاختلاف والصراع وغيرها من السنن الكونية لم تقم صدفةً أو عبثاً أبداً، بل لغاية أرادها الله، ولحكمة يعلمها، وبالناس رافة ورحمة، أمام الكثرة والوحدة، وفي اتجاه الثبات والتغير والتراكمية اجتهاداً في النظر والعمل، فكان الاختلاف في المنظور والمقول والمعمول وفي كل ما يتصل بالإنسان وبحياته عامة، اختلاف في الأفكار والتصورات، وفي الأذواق والميول والرغبات، وفي سائر الأحاسيس والمشاعر، وفي الاتجاهات الدينية والاجتماعية والثقافية والسياسة والفلسفية وغيرها.

الاختلاف في حياة الإنسان ارتبط - كما لاحظنا من قبل - بالتواصل وبقيم إنسانية واجتماعية أخرى لا تستقيم الحياة الاجتماعية إلّا بها، أبرزها الحوار والتسامح والتفاهم والسلام والتعايش وغيرها في مقابل التشتت والتعصب الإقصائي المتبادل والعنف والاقتتال والتناحر، ويسجل القرآن الكريم وكل من التاريخ والواقع صور الحاليتين المرتبطتين بالاختلاف معاً، ما ارتبط بالاختلاف صوب الحوار والتسامح والسلام والإبداع والحضارة، وما اتصل به نحو التطرف والإقصاء والعنف والسقوط في الهاوية.

أخطر ما في الإنسان توجّهاً في الفكر والسلوك والحياة عامة، ويرتبط بالاختلاف

(٥) محي الدين بن عربي، ترجمان الأشواق، دار صادر، بيروت، لبنان، طبعة ١٩٦٦، ص ٤٣ - ٤٤.

(٦) محمد نفيسة، الحوار سبيل التعايش - أشغال ندوة فكرية، دار الفكر المعاصر، بيروت، لبنان، الطبعة الأولى، سنة ١٩٩٥، ص ٢٧-٢٨.

ويقف في وجه التفاهم ويمنع الحوار والتسامح والتعايش، التعصب على المستويين المعرفي والسوسيولوجي، حيث يتجه العقل إلى المطلق أو التابو الفكري والديني والاجتماعي وغيره، ونحو إقصاء الآخر ورفض فطرة التباين وسنة التغيير والنقد، وتعطيل الحركة الاجتهادية التي وجد العقل لأجلها، والسقوط في الدوجما والانغلاقية.

وحالة التعصب هذه تنبعث في الإنسان وعياً وكثيراً ما يدفع بها اللاوعي الذي يكشف عن عجز الإنسان الكامل عن التغلب على التابو فتسيطر القوى الدوجماتية الدفينة واللامعقولة في اللاوعي الإنساني، وينتقل التعصب عبر مستويات تختلف في الدرجة والخطورة، فمن الاضطلاع بالمطلق فكراً وتاريخاً واجتماعاً والانغلاق على ذلك، يشتد عند معارضته ويتصلب فيصير استعباداً مفضياً إلى الدفاع باستعمال كل ما هو متاح مع شرعة العنف وإقصاء الآخر، وتصفيه كل ما ينتج عنه فكرياً ودينياً واجتماعياً.

كثيراً ما يخرج الإنسان عن الطبيعة البشرية ممجداً أحادية الرأي والمنهج والهدف على حساب التنوع والتعدد والاختلاف، فهو يحاول «دون طائل القضاء على الاختلاف، وتحويل التعدد المتمثل في الآراء والمذاهب إلى رأي واحد قفزاً فوق الإرشاد والحوار والتبليغ، وعندئذ لا بد أن تتحول هذه الاختلافات إلى صراعات مستشرية وإلى تناقضات حادة، ولا بد أن تتفتح من ذلك الثغرات التي تدع العدو يتسلل ويتصرف فيستغل هذه الاختلافات لمصلحته، ويجعل من المختلفين أسلحة لحربه»^(٧). فنكران الآخر رأياً أو مذهباً مبعثه الولاء للتابوهات والأصنام عرقية كانت أو دينية أو سياسية أو غيرها، وما أكثرها.

تزداد درجة الولاء الإنساني للتابو مهما كان نوعه، وتزداد معها المواقف تصلباً وتحجراً كلما اشتدت المعارضة وتلقى التابو النقد، وكثر خصومه في الطبيعة من فطرة وعقل ووحى وغيرها، ويتحول التعصب إلى العنف في أشكال شتى، ويأخذ طريقه علناً وخفية تحطيماً للآخر، لا شيء سوى فرض الأحادية وإلغاء التعددية التي من صميم الفطرة ومن الروح الكونية، من دون اعتبار منهج منطق العقل الراشد وقوانينه وأحكام الفطرة في حياة الإنسان، وهي أحكام مؤيدة كلها لضرورة العيش المشترك في وفاق ووثام في جميع مستويات الحياة، على أساس أن مخالفة الفطرة في أي صعيد ليس من وجوه الحق، وثبت ذلك بالقصص القرآني خاصة في جانب العقيدة وفي صلة الإنسان بالسماء.

وتأكد في التاريخ، فمحاكمة التعصب لثورة الحق هي التي خلّدت نكبة سقراط للأجيال تتدارسها وتستلهم منها العبر، وأعدمته ليكون شهيد التعصب وشاهداً عليه،

والتعصب هو الذي صنع أتون حرب دامت أكثر من أربعين سنة بين قبيلتين عربيتين في العصر الجاهلي هما عبس وذبيان، وحروب كثيرة شهدتها الإنسانية على مر التاريخ وما زالت تشهدا في الحاضر، والعصبية الفكرية أو الدينية أو الاجتماعية هي وراء إباحة الوقوف إلى جانب الباطل والظلم ونصرة الاستبداد في وجه العدل والحق واحترام الآخر، فما كان من وراء ذلك سوى التشدد في المواقف والفرقة والشقاق بين الأفراد والجماعات، كل حزب بما لديهم راضون بل متعصبون.

لا مكان للفطرة السليمة، للحوار والتسامح والتعاون والأمن والسلام والتعايش، بل للعنف والحرب التي تأكل الأخضر واليابس، وتنتهي بإخفاق الإنسان تماماً وخيبة أمله كلياً في تحقيق القوامة، وأداء الرسالة، وتجسيد الخلافة التي لولاها ما عرف نور الحياة.

إنّ روح التعصب في كل الحالات روح سلبية خالية من الإيجابية التي هي من صميم الروح العلمية، ومن أسسها الفطرية التي تطور الحياة الإنسانية ببذل الوسع، ونسبية الفكر والمعرفة لدى الإنسان في مقابل رفض الطبيعة والفطرة للفراغ والسكون وتأيد حركة العقل الواعي والوجدان السليم بعيداً عن كل ما من شأنه أن يزرع بذور العصبية، وهي دوجماتية شرسة لا يهتمها سوى تقديس التابو والاضطلاع بأدوار سلبية غاية في الخطورة على الإنسان وعلى العالم الذي يعيش فيه.

أبرز هذه الأدوار تعطيل الفطرة الإلهية والسنن الكونية التي تجعل من الاختلاف ضرورة وحتمية لا تقوم ولا تستقيم الحياة إلا بها، الاختلاف بين الموجودات وفي الأفكار والاتجاهات وغيرها، التنوع يضفي على الحياة زينةً ورونقاً يكسر النمطية والأحادية التي تتجه إليها العصبية، وتُحطم على صخرة التعصب كل قوى العقل، وتُعطل ملكاته في التفكير والإبداع، وجوهر ذلك فطرة التغيير، التغيير الثقافي والتنوع الفكري والتحول الاجتماعي والحراك التاريخي والبناء الحضاري والاجتهاد والإبداع في كل ذلك.

كل هذا عرفته الإنسانية عبر تاريخها الطويل، وما زال قائماً، لم يكن بالدوجماتية بل باعتبار الاختلاف مصدراً للتوجيه على سبيل الاجتهاد والحوار والتسامح، لا سبيل الاستبداد وقمع الآخر وممارسة العنف المشحون بالتعسف والكرهية.

وفي جو العنف والعنف المضاد تتسع آفاق الأحقاد والضغائن وتختفي مظاهر النظام والتواد والتراحم والتعاون، وفي ذلك خروج عن الفطرة السليمة التي ارتضاها الله لخلقه، خروج يحيل بيئة الإنسان إلى تجمع حيواني متوحش شرس، القوي فيه يأكل الضعيف، وأبرز مظاهر هذا الجو الحرب بمختلف صورها، حتى إنّ الدول المعاصرة جميعاً

لم يعد يهمها بالدرجة الأولى سوى أمنها القومي، وكل دولة تجدها خرجت من الحرب ضعيفة منهكة، أو في حالة حرب أهلية أو خارجية تنخر كيائها، أو تجدها تستعد للدخول في الحرب بالحرص على التسلّح والاستقواء العسكري على حساب حاجات ومطالب شعبها الأساسية، وهو الأمر ذاته مع الطوائف المختلفة التي تتغذى على العصبية القبلية والعشائرية والعرقية والدينية والمذهبية وغيرها.

وبفعل التعصب اتجه العالم المعاصر -بعد توقف الحرب الباردة- نحو القطبية الأحادية والتمركز لصالح جهة بعينها، على الرغم من النجاح الذي حققه الإنسان في مجال العلم والتقنية، أي تفسير الكون وتسخير خدمته لصالح الإنسان، مازالت المركزية مع الأحادية تفرض النمطية الاجتماعية والسياسية والاقتصادية والثقافية بقوة الحديد والنار، مع تجاهل ظاهرة التعدد والتنوع في الأفكار والأديان والثقافات وغيرها.

وأنّ هذا التنوع والاختلاف طبيعي لا تستوي الحياة إلا به، والإخلال به نتائجه عكسية، فنقمة التعصب ورم غاية في الخبث ينخر جسم المجتمع البشري ويفكك روابطه، مهما بلغت من القوة والمتانة بعد تحطيم دور العقل في الوعي والترشيد وإماتة كل أمل في التسامح قبل ميلاده.

إنّ اجتهاد الإنسان في الحياة من دون توقف وتعصب هو صمام أمان التغيير الإيجابي بعيداً عن السلبية والموت، وهو شرط البناء التاريخي والتطور الاجتماعي والأساس الذي يقوم عليه هذا التطور، وهذا البناء هو فعل التغيير وحركة التحول التي تجري في النفس الإنسانية أولاً، يقول تعالى في سنة التغيير: ﴿إِنَّ اللَّهَ لَا يُغَيِّرُ مَا بِقَوْمٍ حَتَّى يُغَيِّرُوا مَا بِأَنْفُسِهِمْ﴾^(٨).

والتاريخ إنتاج الإرادة الإنسانية والوجود الإنساني تعكسه حياة متغيرة بصورة دائمة، والحياة نضال مستمر، وحركة التاريخ لا تتوقف دأباً على التحول وحفظاً لذلك وتسجيلاً له، وهي حركة لا تتوقف عند نهاية العالم بل تستمر وتتواصل إلى ما بعد نهاية العالم، وقدرة الإنسان على التغيير تعني القيام بالبناء الأول تغيير الأنا ثم البناء الثاني تغيير العالم والربط بين الاثنين، ولا ينبغي الفصل بينهما؛ لأنّ في ذلك منعاً للحركة التاريخية والاجتماعية والحضارية.

فالصلاحية التاريخية والحضارية -كما تدل عليها أحكام الفطرة في العقل والوحي، وبالمسار الحركي الاجتهادي في مستوى الذات الإنسانية، وكل ما يخص هذا المستوى

(٨) سورة الرعد، الآية ١١.

ومستوى الوجود الخارجي - تختل عند الركون إلى التعصب بسائر درجاته وأنماطه ومجالاته، وتفسد عند سيطرة أحد التابوهات بمختلف أشكالها.

وهو الأمر الذي يُفسد على التاريخ مساره المستقيم في عمارة الأرض وتدوين العمران البشري ضماناً للاقتداء، والتأسي والاعتبار، وعلى الحضارة تكوينها المبدع الرائع، وعلى الوجود تحرّكه الإيجابي، وعلى الأنا ما وجد ويسعى لأجله، ويصوّر لنا القرآن الكريم هذه الوضعية في الآية الكريمة: ﴿وَمِنَ النَّاسِ مَنْ يُعْجِبُكَ قَوْلُهُ فِي الْحَيَاةِ الدُّنْيَا وَيُشْهَدُ اللَّهُ عَلَى مَا فِي قَلْبِهِ وَهُوَ أَلَدُّ الْخِصَامِ * وَإِذَا تَوَلَّى سَعَى فِي الْأَرْضِ لِيُفْسِدَ فِيهَا وَيُهْلِكَ الْحَرْثَ وَالنَّسْلَ وَاللَّهُ لَا يُحِبُّ الْفُسَادَ﴾^(٩).

إنّ الإنسان الذي يقوم على تغيير الذات والوجود بمقتضى السنن المقررة في العقل والوحي، وعلى تحريك التاريخ وفق هذه السنن، وعلى بناء الحضارة، بعدما يضمن لنفسه تحقيق التكامل بين عناصر وجوده بروح التواصل والحوار والتسامح، وبعيداً عن الاستسلام لمنطق العصبية والعنف، وتجاهل الآخر؛ هو خليفة في الأرض.

إنّ المتأمل في الصورة النقيضة للتعصب، وما يحدثه وللدغماية وما تنتجه، وللجمود وما يفرزه من مظاهر سلبية شتى تشمل حياة الإنسان ككل والطبيعة وجميع مظاهر الكون، هي صورة التواصل من غير صراع سلبي، وصورة التعايش من غير اختلال في العلاقات ومن دون انتهاك للفطرة، وصورة التماسك والترابط والوحدة والتكتل من غير شقاق وفرقة، وصورة الاختلاف والائتلاف من غير رغبة في إتلاف الغير أو الانتقام منه، وصورة الحوار بين الأنا وذاته، وبين الأنا وأنا الآخر، وبين الأنا وسائر الموجودات في الكون الفسيح، من دون سقوط في الأحادية والتشدد والإقصائية والعنف والعدوان وسائر مظاهر العصبية السلبية.

وصورة السلام التي تلف جميع صور الحياة والطبيعة والكون ككل، فتخترق إرادة الإنسان المألوف في النظر والعمل لتقفز عليه وصولاً إلى الإبداع شرط الحضارة والرفي والازدهار، الإبداع الذي ينتجه الاختلاف في الفكر والنظر وسائر الأعمال ثراء وغنى على خطى التواصل والتلاقح والتكامل، لا على دعم التباين لذاته المفضي إلى السكون والجمود التخلف.

لقد ثبت للإنسان عقلاً وتاريخاً ووحياً وواقعاً معيشياً، أنّ آية حركة في الوجود الفردي أو الاجتماعي أو في الكون عامة تصدر عن الإنسان تضاد الفطرة، وتسير في التيار

(٩) سورة البقرة، الآية ٢٠٤-٢٠٥.

المعاكس للتاريخ في إيجابيته لا تجلب سوى الهلاك، فتحويل سنة الاختلاف عن مسارها الطبيعي الذي وجدت به ولأجله دوماً وأبداً، وهو الاجتهاد وبذل الوسع بدون توقف في إطار التنوع والثراء ابتغاء التغيير والتطور والازدهار والحضارة للجميع، إلى طريق لا يعرف سوى الأنانية ورفض الغير وركوب موجة الاستبداد والتوجه صوب العنف الفتاك بكل أمل في النجاة من جحيم الفتنة وهي أشد من القتل، هذا التحول البشري السلبي المفسد لسنة الاختلاف والخالى من كل ما ترضاه النفوس والعقول السليمة، منتهاه بالضرورة ولا محالة فساد الحياة ككل وعجز الإنسان عن القيام بعمارة الأرض والخلافة عليها، وهو لا يعرف الحياة الدنيا إلا مرة واحدة، فيتخلف عن أداء الرسالة المنوطة بوجوده، وكما أرادها له ربه الذي خلقه وكلّفه ويحاسبه، إما فوز ورضوان وإما غضب وخسران، قال تعالى: ﴿وَأَنْ لَّيْسَ لِلْإِنْسَانِ إِلَّا مَا سَعَى * وَأَنَّ سَعْيَهُ سَوْفَ يُرَى * ثُمَّ يُجْزَاهُ الْجَزَاءُ الْأَوْفَى﴾^(١٠). وقال تعالى: ﴿إِنَّ الْأَبْرَارَ لَفِي نَعِيمٍ * وَإِنَّ الْفُجَّارَ لَفِي جَحِيمٍ﴾^(١١).

يمكن التأكيد على أنّ سبيل صرف سنة الاختلاف عن نقمة التعصب وما ينتج عنها من مهالك، وتوجيهها بالحوار في سياق التواصل الإيجابي والتعايش في سلام هو التسامح بمعناه الواسع. فالتسامح عدل ورفق ورحمة ورأفة وعفو ومغفرة وحلم وكرم وغيره من الله سبحانه وتعالى نحو عباده، يقبل توبة المذنب، ويعفو عن المجرم، ويحجب دعوة الداعي إذا دعاه، وينصف المظلوم، ويدعو إلى الصلح والصفح والألفة، وإلى كل ما يدفع البغضاء ويجلب المودة والخير للناس جميعاً، ويحث على الجماعة ترسيخاً للغيرية في النفوس ودرءاً للأنانية والفردية الضيقة ولكل مظاهر العصبية، وهو غني عن العالمين.

التسامح من صميم الذات الإلهية تحملها أغلب صفات الله وتحتويها أسماؤه حتى الأسماء والصفات التي اقترنت بالقهر إحقاقاً للحق والعدل والإنصاف، وتتجلى بقوة في الإبداع والنظام والجمال في الكون، على الرغم من الاختلاف بين أجزاء الكون وموجوداته ليس فيه اختلال وتفاوت أو فساد.

ويقوم الصراع في الكون على التوازن لا على الحرب ومنطق الإفناء، والتوازن من روح التسامح الذي هو من روح العدل الإلهي، وتكوين الخلق وبنيته وحراكه، لم يكن ذلك كله على نحو الصدفة والعبث، بل يجري -وفق نظام محكم مطرد لا يتخلف ولا يتبدل- نحو حكمة ارتضاها الله له، والنظام والحكمة والجمال في الكون من العدل الإلهي، عدل شمل الحياة ووسع كل شيء فيها وزينه بالتسامح صبغة الله في الكون والإنسان.

(١٠) سورة النجم، الآية ٣٩ - ٤٠.

(١١) سورة الانفطار، الآية ١٣ - ١٤.

إذا كان التسامح مقترناً بالحق والصدق والخير كله فهذا جون لوك يقول عنه: «إنني أنظر إلى التسامح على أنه العلامة المميزة للكنيسة الحقّة»^(١٢).

فالتسامح فطرة في الكون الفسيح فهو في عالم الإنسان مستمد من التسامح الرباني، تضمّن معانيه الوحي الإلهي ونشر قيمه سائر الأنبياء والمرسلين، كما دعا إليه العقل السوي، وتمثله الوجدان الطيب والذوق السليم، واتجهت إليه الروح مطمئنة التواقة دوماً إلى الأفضل والأكمل، فالتسامح روحاني يستمد روحانيته من الخير الأعلى المطلق الذي لا ينضب بنضوب حياة الإنسان، لكنه يبعث الأمل الدائم في النفوس للاجتهاد في طلب التسامح وتمثله إيماناً وفكراً ووجداناً وعملاً في الحياة الفردية والاجتماعية، وتقديمه على كل أسباب ومظاهر اللاتسامح من بغض وكره وعنف واستبداد وانتقام وعصبية قاتلة.

ولما كانت روح الإنسان الخيرة في أصلها وبفطرتها السليمة قد أولت العناية الكاملة للعفو والصفح والرفق والصلح على الانتقام والغلظة والفظاظة والشدّة في القول والعمل والمعاملة، ونموذج قمة التسامح مع الاختلاف النموذج المحمدي في شخص النبي عليه الصلاة والسلام وفي نبوته قبل البعثة وبعدها، فأخلاقه ﷺ في معاشرته الناس من أصحابه وغيرهم من أخلاق ربه، إذ ينعت ربه بعظمة الأخلاق وطيب ولين المعاملة، ولو كان ذا فظاظة وغلظة ما بقي معه أحد.

لم يتحول اختلاف الناس في حياتهم الفكرية والثقافية والدينية والاجتماعية وغيرها، واختلافهم في الألسن والأجناس والألوان، وتباينهم في التاريخ والجغرافيا إلى مصدر للشحناء والبغضاء والتعصب والعنف، بل إلى منبع للتسامح والعيش المشترك في وفاق وسلام، وإلى مصدر للاجتهاد وإعمال العقل وللثراء الفكري والعلمي وللتنوع الثقافي والإبداع الحضاري في سياق التعاون والتكامل.

واستطاع الإنسان أن يسمو على أنانيته وعلى كل مظاهر الروح الانتقامية، ويعيش التسامح في أبعد صوره ومعانيه من خلال مشاهد إنسانية كثيرة، رواها القصص القرآني، ودونها التاريخ، وعرفها واقعنا المعاش على مستوى الأفراد والجماعات، فنموذج دولة النبوة المحمدية كفيل بإبراز دور التسامح في سياق الاختلاف، اختلاف عميق ومتعدد عرف انصهاراً كاملاً في الجسم الإسلامي وروحه، انصهار أنتج الوحدة من الكثرة، والإبداع والتغيير والتجديد من الجمود والثبات والتقليد، وروح التسامح من العصبية والنصرة القبلية، والنظام والعدل من الظلم والاستبداد والفوضى، وأنشأ الحضارة والمدنية والتقدم

(١٢) جون لوك، رسالة في التسامح، المجلس الأعلى للثقافة، القاهرة، مصر، ص ١٩.

والازدهار من البداوة والتوحش والانحطاط، وبفعل التسامح أنسن الإنسان وجوده ككل.

يمكن القول: إنَّ التعصب في سياق الاختلاف ضعف أمام قوّة الحجة، وعجز عن استيعاب الثراء في النظر والعمل، وسلب لحق الغير في التواجد والعطاء، وانتهاك حرمة خلق التسامح، وتعطيل للاجتهاد والحركة نحو التعايش والحضارة، وإبطال لصبغة الله.

أما التسامح فقوّته وعظمته من قوّة وعظمة الله تعالى، يزداد به المرء قوّة وتمكيناً في الأرض، قوّة الفرد بسماحته وعطاءه واقتصاده وسبقه إلى الخير، وقوّة المجتمع بنظامه وازدهاره لما ينطوي عليه أفراد من تسامح وسماحة.

- ٢ -

التواصل والحوار والتسامح من سنن الكون

إنَّ الطابع الإنساني الاجتماعي للتواصل يقتضي عقلانيته وانتقاله من الفردي إلى الجماعي، «فالتواصل في أصله الاشتقاقي يعني تعميم رمز أو علامة أو شيء ما، أي جعله عامّاً ومشتركاً بين مجموعة من الأفراد، وبالتالي فالتواصل في مبدئه يفيد الانتقال من الفردي إلى الجماعي، وبذلك يغدو شرطاً مؤسساً لكل حياة اجتماعية»^(١٣).

إن الحديث عن التسامح في حياة الإنسان عامة، وفي حياة المسلمين خاصة، ومن الوجهة الدينية بصفة عامة، والوجهة الإسلامية بشكل خاص، يقتضي ربط التسامح بنقيضه، وهو اللاتسامح والتعصب وروح الانتقام، وسائر الحالات التي تغذي مشاعر الحقد والغل والكراهية والبغضاء والشحناء، واختيار طريق العنف بمختلف صوره في مواجهة الآخرين بعيداً عن العفو والصفح والتراحم، وعن كل ما من شأنه يجمع ولا يشتت، يقبل الآخر ويحبه ويصغي إليه ولا يقصيه، يتسامى فوق كل ما هو سفيه تافه.

ومادامت دلالات وصور وسلوكيات اللاتسامح منبوذة عقلاً وشرعاً وواقعاً في حياة الفرد والجماعة، على الرغم من أن الإنسان مارسها ولازال يمارسها على نحو يشذ عن حاجة الإنسان الدؤوبة صوب التسامح، باعتباره سبيل ارتياح الإنسانية فردياً واجتماعياً وأمميّاً، وإمكانية تصنع عالم الأمان والسلام، وتصرف الإنسان إلى الاشتغال برسائلته في الحياة، وعلى الأرض خلافةً وتعميراً وتحضراً.

(١٣) محمد نور الدين أفاية، المتخيّل والتواصل، دار المنتخب العربي، بيروت، لبنان، الطبعة الأولى، سنة ١٩٩٣، ص ١٦٤.

الرسالة العظيمة أمانة عظيمة تحمّلها الإنسان لجهله بمعنى التسامح وبآثار اللاتسامح، فكثيراً ما يختار ما لا يسمح بأداء الرسالة على أكمل وجه، فينزاح عن الفطرة السليمة التي جُبل عليها، وعما يوافق السنن الكونية في الطبيعة والإنسان من فكر وسلوك، ويحيد عن الحق باعتباره سبيل النجاة في الدنيا وطريق الخلاص في الآخرة، ومسلك الخير مبني على التواصل والمحبة والحوار والتسامح والتعايش والسلام وسائر القيم العليا السمحة، في مقابل القيم الدنيا وأبرزها اللاتسامح.

إذا كان الحديث عن التسامح يحيلنا بالضرورة إلى التفكير في معاني اللاتسامح، لأن دلالات التسامح تتضمن معاني اللاتسامح والأشياء كثيراً ما تُعرف بأضدادها، فإن موضوع التسامح لا تقوم له قائمة من دون موضوعات أخرى ترتبط به ويرتبط بها ارتباطاً سببياً أو غائياً أو منهجياً أو أخلاقياً واجتماعياً.

أبرز هذه الموضوعات التواصل الذي يؤسس للاجتماع البشري، ويحققه في مستوى أرقى من كل المستويات التي عرفتها المخلوقات على وجه المعمورة، لما للإنسان من تفرد وتفضيل بالتركيم الإلهي له، فالتواصل سنّة كونية وهبة طبيعة في البشر تتضمن أسباب اندفاع بني الإنسان بعضهم إلى بعض نحو العيش الجماعي، والنفور من الفردية، وتجنب الاعتزالية باعتبارها شذوذاً عن الطبيعة التي تؤكد حيوانية الإنسان في اتجاه الاجتماعية والمدنية.

وهي طبيعة وضعت الإنسان في أعلى مراتب سلم ترتيب الكائنات الأرضية في الدرجة والقيمة تأثيراً وتأثراً وفعالية، فالتواصل يحوي دواعي الارتباط الإنساني في كل مستوياته، وفي مختلف أشكاله وصوره، ويزرع حراك التواصل المفعم بالخلود والأبدية بذور التقارب والتفاهم الإنساني في الفكر والسلوك، فأتج وينتج الاجتماع الإنساني بأشكال شتى عرفها التاريخ عبر عصوره الطويلة وإلى الآن، الأسرة والعشيرة والقبيلة والمجتمع المدني والدولة والأمة والمجتمع الإنساني.

الاجتماع الإنساني الذي لا يقوم ويستمر ويحقق كل ما يحتاج إليه لضمان هذه القوامة والاستمرارية في غياب التواصل أولاً ومن دون التسامح ثانياً، لأنّ التواصل المنتهي بالتفاهم يهدف إلى «الوصول إلى نوع من الاتفاق يؤدي إلى التذاوت المشترك، وإلى التفهم المتبادل، وإلى التقارب في النظرات والآراء، وهذه الأبعاد من التذاوت تقابلها ادعاءات للمصلاحيّة تتمثل في المعقولة والحقيقة والدقة والصدق، والتي يستند عليها كل شكل من أشكال الاتفاق، ومن ثم فإنّ التفاهم هو العملية التي من خلالها يتحقق اتفاق معين على

الأساس المفترض لادعاءات الصلاحية المعترف بها باتفاق مشترك»^(١٤).

وحسب يورغن هبرماس: «إنّ التجربة التواصلية تأتي من العلامة التفاعلية التي تربط شخصين على الأقل داخل العالم المعيش، وفي إطار التوافق اللغوي التداوتي، ومن ثم فإنّ كل شخص أو فاعل يملك القدرة على الكلام والفعل يمكنه أن يشارك في التواصل، وأن يعلن عن ادعاءاته للصلاحية شريطة أن يراعي مقاييس المعقولة والحقيقة والدقة والصدق»^(١٥).

ويرتبط التواصل بالعقلنة كميزة بشرية «ذلك أنّ العقلنة لا ترتبط بامتلاك معرفة ما، ولكنها تتوقف على الطريقة التي يعبر بها الأشخاص القادرون على الكلام والفعل عن هذه المعرفة.. أنّ العقلنة في استعمال القضايا تتجلى في شكلين اثنين: عقلنة معرفية أدائية تتأكد في المقاييس النفعية للنجاح وفي التحكم التقني بالقياس إلى غاية، والعقلنة التواصلية المستندة إلى قوة الإقناع وإلى الخطاب البرهاني لخلق إجماع بدون ضغط ولا سيطرة»^(١٦).

والعقلنة التواصلية توجد بالضرورة التحول من الفردية والذاتية في اتجاه الجماعية والأمية والعالمية، ذلك «أنّ التواصل، إذن بحكم كونه يفيد الانتقال من الفردي إلى الجماعي يؤسس لكل حياة جماعية. حيث يخلق سياقاً تبادلياً للمعاني وللمضامين، للعلامات وللأشياء. ولذلك فإنّه يولد تفاعلاً يسهم في ظهور أنماط مختلفة من السلوك سواء ذات منحى ائتلافي أو اختلافي، المهم أنّ أساليب تحريك التواصل وإيقاعه في المجتمع يؤثر على نظرة الإنسان لذاته وللآخرين وعلى وعيه بالواقع وبالزمن»^(١٧). «وذلك خلافاً لما يراه شبنجلر من أنّ كل ثقافة هي تركيب عضوي من نوع خاص لا صلة له بالثقافات التي جاءت قبله أو الثقافات التي تلي بعده»^(١٨).

فالتواصل يجمع بني الإنسان ويشد بعضهم إلى بعض بطريق شعوري ولا شعوري، يقوم على التجاذب الطبيعي في حدود الطبيعة البشرية التواقفة إلى الأفضل والكمال والمفطورة على الخير، الناهدة دوماً إلى الأعلى في مقابل الشر وكل ما يعكر صفو حياتها، ويحول بينها

(14) www.ebn-khaldoun.com/les_lecons.php

(١٥) المرجع نفسه.

(١٦) محمد نور الدين أفاية، الحداثة والتواصل، أفريقيا الشرق، بيروت، لبنان، الطبعة الثانية، سنة ١٩٩٨، ص ٢٢٠.

(١٧) محمد نور الدين أفاية، المتخيل والتواصل، ص ١٧٨.

(١٨) سعد الدين السيد صالح، التواصل الحضاري، دار الصحو، القاهرة، مصر، الطبعة الأولى، سنة ١٩٩٤، ص ٩.

وبين مراميها، أما التسامح هو المادة الأسمنتية التي تضمن قوة ومنعة واستمرار وديمومة التماسك بين العناصر المكونة للاجتماع البشري، أيًا كان تكويناً وبنيةً وحركةً وفعاليةً.

لقد منح التكريم الإلهي الإنسان القدرة على الحركة التواصلية، وفي فعالية حركة التواصل ونجاحاتها ينتج الاجتماع البشري في أرقى الصور التي تعرفها المعمورة، فيحتاج البنيان الاجتماعي إلى التسامح ليقوى ويشد عوده، تأسيساً للحضارة والعمران، وضماناً لخلافة الإنسان على الأرض.

لكن بلوغ هذا المسعى يشترط تأصيل التواصل وتأسيس التسامح على مسلك الحوار في صورتيه الذاتية والغيرية، بين الأنا وذاته من جهة، وبين الأنا والغير من جهة أخرى، الحوار المجسد للفطرة الإلهية والمعبر عن الحقيقة الإنسانية في أرقى صورها، الحوار الذي يتخذ أشكالاً عدة، وأول هذه الأشكال المحاوراة الذاتية التي تجري في النفس الإنسانية مجرى الدم في العروق، وتحيي الروح والعقل حياة كل شيء بالماء، إنها حركة التفكير التي لا تتوقف ولا تنقطع إلا في حالات النوم والإغماء ونحوها.

إن التفكير بسائر ملكاته ووظائفه حوار، هو أول ما ينطلق من الذات باعتبارها موضوعاً مفكراً فيه يثري الحوار والتفكير، وتمثل الذات الإنسانية عالماً داخلياً ذاتياً غاية في التعقيد والعمق والاتساع، عالم هو مادة خصبة للتفكير والتأمل والحوار مع الأنا في المستوى الأول الذاتي الداخلي، إلى جانب المستوى الحوارى الثانى الموضوعى الذى يخص العالم الخارجى ويشغل فيه التفكير والحوار باستمرار.

ومادام الحوار ظاهرة إنسانية طابعها فردي واجتماعي، فهو على المستوى الإنسانى الاجتماعى ميادينه شتى تشكل جميع مجالات الاجتماع البشرى، وبصفة خاصة مظاهر الثقافة وتجلياتها، الثقافة عامة وثقافة الحياة اليومية والعلم والدين والسياسة والأخلاق والحضارة وغيرها.

وصورة الحوار دوماً تقوم على إثبات الأنا والاعتراف بالغير وعدم إقصائه والتعاطي معه إصغاءً وسماعاً، ووصولاً إلى التوافق في حده الأدنى أو الأعلى أو عدم التوافق، وتكتمل صورته بالاحترام المتبادل بين الأطراف المتحاوره، فيأخذ الحوار مكانه في شبكة العلاقات الاجتماعية في بنيان الجماعة البشرية المؤسسة على التواصل، في سبيل حمايتها من التفكك من خلال حماية التواصل ذاته واستثمار قيم التسامح ذاته الذى هو جوهر نجاح الحراك التواصلى وسر فلاح الفعل الحوارى فى أى عصر وفى كل مصر.

أما الصورة السلبية للتواصل والحوار والتسامح تظهر عند اجتماع مضادات الفطرة

الإلهية وموانع السنّة الكونية، مضادات وموانع تمنع التواصل وتلغي الحوار بإقصاء الأنا أو الغير أو الأنا والغير معاً وتسد كل منافذ التسامح من دون أمل في فك الحصار عنها.

في هذه الحال تتغلب الفرقة وتسيطر على الوضع فتشق طريقها في داخل المنظومة الاجتماعية عاطفياً وفكرياً واجتماعياً، وتقوى الفرقة ويتسع مجال التشّت باستقواء مشاعر الأنانية والانتقامية، وما يصحبهما من مظاهر سلوكية تجنب الإنسانية ما وجدت لأجله، فينحدر الإنسان صوب الأسفل ويفقد كرامته، والتكريم الذي خصه الله به وسقط في هاوية البهيمية التي يقودها شرع الغاب، وتحكمها مقولة: السمك الصغير له الحق في أن يسبح والسمك الكبير له الحق في أن يأكل، ولا سبيل إلى النجاة إلا بالعودة إلى الفطرة التي فطر الله الناس عليها، فطرة التواصل ومنهج الحوار المبني على التسامح.

أما الصورة الإيجابية للتواصل في ارتباطه بالحوار والتسامح داخل الاجتماع الإنساني، يصنعها الحراك الإرادي من خلال إقصاء كل ما من شأنه يعارض الفطرة الإلهية، ويمنع السنّة الكونية من أن تتحقق في حياة الإنسان، فيتجه الحراك الإرادي إلى تجميع كل ما من شأنه يضمن التواصل الذي يستخدم الحوار ويفضل التسامح على غيره وفي كل الأحوال.

وذلك من خلال استلهم المعاني والقيم العليا من التاريخ والثقافة بمختلف مظاهرها، ومن الواقع المعاش بواسطة أعمال العقل والتدبر في الكون، وهو أمر مطلوب وضروري لتحقيق الدور الرسالي الخلافي المنوط بالإنسان وبوجوده الفردي والاجتماعي، هو ما أكدت عليه وتدعو له الاتجاهات الفكرية والدينية والاجتماعية وغيرها صاحبة الذوق الرفيع، والوجدان الطيب، والمنطق السليم.

فالاستلهم التاريخي لدلالات ومعاني دعم التواصل وتكريس الحوار وتعزيز التسامح يحيلنا بطريقة مباشرة وغير مباشرة، وفي مصادر شتى إلى التتالي الحضاري والتعاقب الثقافي وإلى تلك التراكمية الحضارية الثقافية الإنسانية المفعمة بمواد ومحتويات حضارية وثقافية شتى ذات ألوان زاهية لم تحد عن الفطرة ولم تبغ غير سنّة الدور الرسالي الإنساني الممجد.

والأمر ذاته مع الاستلهم العقلي الذي استقى هو الآخر من خلال التواصل مع ذاته ومع محيطه كل ما تحتاج إليه ظاهرة التواصلية من شروط، ومن دون أن يعود إلى الاستعانة بغيره، فاجتهد من خلال المحاولة والخطأ وشيّد عوالم إنسانية بلغت من السمو والرفعة درجة كبيرة وبلغ أصحابها من السؤدد درجة أكبر.

والأمر أكبر وأوسع وأعمق مع الاستلهم الثقافي، والثقافة لسان حال الحضارة تشملها وتعبر عنها، فمن خلال الدين والعلم والفلسفة والسياسة والأخلاق والعرف

والتقنية وغيرها، كل هذا شكّل منابع وقدّم مسارات، وقاد الإنسانية والعقل وسائر مقومات التثقيف والتحضر وجميع قيم الإنسان العليا نحو تجسيد مهام الخلافة وتأكيد أداء الرسالة.

ويتأكد باستمرار الاستلهام التاريخي واستلهام العقل واستلهام الحضارة والثقافة بسائر مظاهرها، باستلهام الواقع كل من جهته في عصره وفي مصره، إذ لم يعد خفياً على أحد في واقعنا المعاش في كافة الأصعدة، أن من الناس من يعيش البؤس واليأس والقنوط، ومنهم من يعيش الرفاهية والأمل والسعادة.

ففي الحالة الأولى يجافي الإنسان الفطرة، ويجحد النعمة، ويُدبر عن كل جدّ واجتهاد، متهاوياً في حضيض الأنانية ونكران الغير، مشبعاً بروح الانتقام والتعصب والضعف والانهازية وانكسار الإرادة وعدم الثقة في النفس، مشغولاً بالانقضاض على ما ينتجه الآخر قيماً وأفكاراً وأشياء للاستهلاك ومن دون أدنى حركة في سبيل تحكيم الفطرة والتسلح بقوة العزيمة لخوض معركة الحضارة والتأسيس للخلافة وأداء الرسالة.

أما في الحالة الثانية فالإنسان مُدبر عن كل ما يسيء إلى السنن الكونية، ومقبل تماماً على كل ما من شأنه يضمن قوة الحراك التواصلي، وقوة الحوار وقوة التسامح ومن وراء ذلك قوة الإرادة ودماثة خلق حب العمل وبذل الوسع في ذلك بروح عالية شاحخة في قبول الآخر والتعاون معه، إذ إن الجميع يستفيد من الجميع والكل يحترم الكل، والجميع مشغول بالأنا استقامة وعملاً واجتهاداً، وبالغير احتراماً وتعاوناً، وبالمجتمع استنهاضاً وتطويراً وازدهاراً، وبالحضارة إنتاجاً وعطاءً، وبالتاريخ استلهاماً للقيم والعبر.

لقد تأكد للإنسان عبر التاريخ وبالعقل والشرع والواقع، أنّ القوامة الحضارية تقوم على استقامة الفعل الإنساني الفردي والاجتماعي، والاستقامة في الفعل الحضاري تعني كلما تحلّى الفعل في حراكه الذهني أو المادي، وهما معاً، بمعانٍ وقيم هي محل إجماع العقول والشرائع والاتجاهات الدينية والفلسفية والاجتماعية والثقافية وغيرها، في خيريتها وإيجابيتها، وفي أفضليتها وأولويتها على غيرها، وقد لا تُقبل عليها بعض الاتجاهات في السر والعلن فكراً وسلوكاً لكنها عاجزة عن رفضها صراحة ومقالاتاً؛ لأن في ذلك مجلبة لعدائها وخطراً عليها.

فالتواصل بين الناس بمختلف صوره وأساليبه فطرة فطر الله الناس عليها، وسنة كونية لا تتمحي ولا تتحول ولا تتبدل، وضرورة تاريخية لا يتوقف حراكها ولا تنقطع مساراتها، وحتمية إنسانية اجتماعية تحرك الناس نحو بناء الجماعة ونحو السعي إلى المحافظة

على أواصر الترابط والتماسك والوحدة، فتعددت أشكال الجماعة، وتعددت مطالبها، وضرورة حضارية، فما كان للإنسان أن يصنع المدنية والتحضر وسائر منتجات الحضارة، وتتأقلمها الأجيال من عصر إلى آخر لولا التواصل، وأصل التحضر تواصل الإنسان بخالقه الذي علمه ما لم يكن يعلم، وتواصله مع أخيه الإنسان بعد ذلك.

إن معاني التواصل وإفرازاته لا تقوم لها قائمة في غياب دلالات الحوار ونتائجه، باعتبار الحوار الأسلوب الوحيد الذي يضمن تبادل الفكر والسلوك والمواقف والاتجاهات بين بني البشر، والواقعي من منطق الإقصاء والأحادية والتسلط والهيمنة المستبدة بصاحبها وبمن معه، والكاشف لقيم التواصل ولكل ما يضر أو ينفع نظراً وعملاً من آراء وفهوم شتى لا الرأي الواحد، والمفضي إلى سداد الرأي ورشاده الذي لا يخرج عنه إلا صاحب زينة وظلال.

ويكون الحوار إيجابياً كلما تمثل حقاً وفعلاً روح التسامح في رقتها ولينها ولطفها وعفوها وإشفاقها وفي سائر محامدها، وكثيراً ما يفشل التواصل في غياب الحوار الإيجابي، وكثيراً ما يفشل الحوار في غياب التسامح، وفي كثير من الحالات لا يجد التسامح مرتعاً له في عالم اللاتواصل واللاحوار واللاتسامح.

كثيراً ما يُقال: إن الطبيعة تأبى الفراغ وتنفر من العنف والعدوان، فهي تتجه نحو الحركة بدأب مستديم، وتتكشف مخزوناتا وتتعري طاقاتها وتنفجر في حدود الإرادة الإنسانية وما تبذله من جهد واجتهاد بإيمان قويّ بقدرة الإنسان على التغيير، وعلى خوض معارك البناء الحضاري من دون يأس وخيبة أمل، هو العلا الأعلى كما يسميه البعض.

لكن حسم المعركة لصالح الإنسان لا يتم إلا بالتواصل والحوار المبني على التسامح، فالمعركة محسومة لغير العلا الأعلى في جو الفرقة والشقاق والتشتت، وفي سيطرة منطق الإقصاء والعنجهية والأنانية وواحدية الرأي، وفي السقوط الحر في بحر أمواجه طوفانية تدفع باتجاه الكراهية والبغضاء والضغينة، فيقتحم الإنسان عالم اللاتسامح والعنف الذي تعدد أشكاله، وكثيراً ما ينتهي العنف بالتناحر والاقتتال، فلا تقوم للتعاش قائمة في غياب الأمن والسلام.

ورد في الأثر الطيب أن أحد الحكماء عُرِف عنه كثرة العلم، وغزارة الفطنة، والصدق في القول والعمل، يحاور ويهزم، لم ينكسر قط فيما ناظر وحاج، فتعجب أهل العلم والحجاج لذلك، ورأوا في الأمر سرّاً، وذات يوم سأله أحد تلاميذه عما يفعله قبيل الشروع في المناظرة، فأجاب قائلاً: ما ناظرت أحداً قط في حياتي إلا سألت الله بيني وبينه أن يُظهر الحق على لسانه

هو وليس على لساني أنا. فالتواصل في هذا المشهد عرف الحوار في قمة التسامح. فأين نحن من هذا؟.

- ٣ -

ملكة الحوار بين الجمود والاستثمار

يكفي الإنسان شرف تكريمه وتفضيله على كثير من الخلق الإلهي، بما أوتي من قوة بعد ضعف، وقدرته على مغالبة الشدائد وتحقيق الانتصارات، مستلهماً قوته وانتصاراته من مصدر التكريم والتفضيل، الله خلقه ورزقه من الطيبات وأودع فيه ما لم يُودعه في العديد من مخلوقاته، فبث فيه من الملكات ما يتيح له التفوق وبلوغ الرفعة والسؤدد في عالم مليء بالمصاعب والأخطار، مثلما هو مشحون بالحركة ومفعم بالتجدد، والفرص فيه لا تعرف النضوب.

فالإنسان بكيانه المتفرد في التكوين والتميز في البنية، وهو من عدل الله وحكمته، دخل معترك الحياة في عالم قمة في الغموض والتعقيد، عالم الطبيعة والإنسان وسائر الظواهر الكونية، عالم الغيب والشهادة، العالم الأصغر وهو الإنسان، والعالم الأكبر وهو الكون، عالم الحياة في الدنيا وعالم الآخرة.

دخل الإنسان عالم الحياة بروح واعية قوية واثقة من نفسها بملكات العقل وقوى النفس وبروح الجماعة المفطور عليها الروح الفردية، فهو يفكر ويدرك ويحكم ويستدل ويحلل ويركب وينقد ويستنتج، وهو يحفظ ويثبت ما يحتاج إليه ويتذكره عند الحاجة وعند غيرها ويوصل ماضيه بحاضره وبمستقبله، وهو يتصور ويتخيل وبيدع فأضاف عالم الحضارة إلى عالم الطبيعة من الطبيعة ذاتها المتأصلة في كيانه الإنساني والمتجذرة في العالم الذي يعيش فيه، الطبيعة كما شاءت لها أن تكون صبغة الله وسنته ولن تجد لسنة الله تبديلاً ولن تجد لصبغة الله تحويلاً.

والإنسان يفعل فيفرح ويغضب، ويأمل ويأس، ويحب ويغض، ويقلق ويهدأ، ويشجع ويحبن، ويتعاطى مع أحوال ومشاعر شتى مما يميل ويفضل، أو مما ينفر ويدبر، ويتداخل في الكيان الإنساني المركب العقلي مع النفسي، الروحي مع البيولوجي مع غيره، فيزيده تعقيداً ويصعب تكشفه، ويزداد الحال غموضاً تعقيداً والإنسان يتفاعل مع العالم الذي يعيش فيه تأثيراً وتأثراً سلباً وإيجاباً.

مع قوة العقل وقوة النفس وقوة البدن وقوة التأثير والتأثر في العالم الخارجي، يتمتع

الإنسان بملكات عظيمة تؤهله لامتلاك سائر مقومات وقيم الروح الجماعية التي وراء تكوين الجماعة البشرية بمختلف أشكالها، فمنظومة قيم الجماعة وشبكة العلاقات الاجتماعية وأصول الاجتماع البشري ومنطلقاته ومساراته ومبتغياته ومنتهاياته كل ذلك بذور تكوينه وعناصر بنيته حالة في الإنسان الفرد، تنبع من الفطرة الإنسانية العاقلة والشاعرة الميالة صوب الجماعة تأثيراً وتأثراً واندماجاً وتكيفاً، تحقيقاً للمشيئة الإلهية، ويحددها التواصل في إطار الاختلاف والتباين، لا على سبيل الإقصاء والتدابير والتناحر بل على خطى التعارف والتعاون والتكامل.

وسبيل التواصل في إطار الاختلاف، لا يضمن إيجابيته في حدود الأنانية والأثرة المفرطة وإلغاء الغير وصراع المصالح الضيقة في حدود الغرائز والشهوات والتكالب على الدنيا والتناحر والاقترال في سبيل ذلك، بل التعارف الإيجابي يتحقق في حدود الفطرة السليمة الخيرة والمشروعية عقلاً وشعوراً وأخلاقاً واجتماعاً، بواسطة الرغبة في العيش المشترك واحترام الآخر وقبوله والتعاون معه نحو النظام والتعايش في أمن وسلام تحقيقاً للقوامة وتجسيدا للخلافة على أرض الله.

والسبيل إلى النظام والإبداع والحضارة في سياق التواصل والتعايش والتعارف الإيجابي وهي مقومات القوامة والخلافة الحوار، الحوار باعتباره المسلك الذي ارتضته الفطرة الطيبة في الإنسان والطبيعة والكون ككل لكونها عوالم ارتبطت بقوة السببية دافعاً وغاية ولها من الفعالية ما لا يُحصى ولا ينضب، ولم تكن ذات منحى عشوائي عبثي هزيل.

والحوار ارتضاه الله لعباده منهجاً لعمارة الأرض وإحكام السيطرة على صلتهم وفق الفطرة السليمة البينية وغيرها، والتفوق في ذلك عن جدارة واستحقاق استشاراً لكل القوى الموجودة، واستغلالاً لكل الفرص المتاحة، في مقابل الإخفاق الذي كثيراً ما ينتهي إليه الإنسان اجتهداً أو إهمالاً على الصعيدين الفردي والاجتماعي، أو على صعيد العالم الخارجي أو فيما يخص عالم ما بعد الموت.

يشكل الحوار - قبل كونه ملكة في الإنسان ومنهجاً في حياته - اقتضاء كونياً اقتضته ظاهرة التعدد والاختلاف في مقابل الوحدة والثبات، وتأرجح حركة الإنسان الدووبة بين الاثنين، للخروج من الصراع الضيق والتناقض والجلد السلبي إلى رحابة التواصل الإيجابي والنظام والتكامل، فتجتمع الوحدة مع الكثرة ويندمج التغير مع الثبات في وفاق ووائم زمن غير اختلال.

وُبثَّ الحوار في جميع عناصر الكون، وبين كل ما تتطلبه الحياة من شروط وضرورات،

فالتبيعة وأجزاءها وسائر الظواهر الكونية يديرها نظام قَمّة في التناسق وغاية في الانسجام والتناغم ومن غير تفاوت ولا اختلال، فكل ما في الكون له مصدر ومسار وموصل، لم يأت جزافاً وعبثاً، بل في أتمّ الدقة والحساب.

ومخلوقات الله في أكوانه يحاور بعضها بعضاً في دأب وديدان لا تكل ولا تمل، هذا الحوار الكوني من نوع خاص ليس كالحوار بين بني البشر، وهما من مصدر واحد ومسار واحد وغاية واحدة، فالحوار في الأكوان بين سنن هذه الأكوان على اختلاف أنواعها ومراتبها، تتمثله سنن الخلق في التكوين والبنية والحركة والدور.

يجري الحوار في صور شتى لا حد لها من الاتساق والانسجام والنظام بعيداً تماماً عن الاختلال والتفاوت، ولولا الاتساق الموثب بين عناصر الكون ووحداته وهو من صور الحوار لفسد الكون وفست الحياة.

ومن حكمة الله وعدله أنه خلق الخلق وبث فيه الحياة التي تتخذ من سنّة الحوار منهجاً تتعدد وتنوع صورها بتعدد وتنوع صور الحياة بين حاضرة وغيبية وجامدة وحيّة وبين فردية واجتماعية وبين دنيوية وأخروية وغيرها ما نعلمه وما لا نعلمه.

والحوار آية من آيات الله في مخلوقاته يعبر عن حالة الإبداع والجمال والروعة التي وُجدت عليها سنن الكون وظواهره ما ظهر منها للعيان وما خفي، وعرفها نظامه البديع الجميل الرائع المركب من هذه السنن، ويدل على الدرجة العظمى التي بلغت جميع مخلوقات الله في الدقة والترتيب والإحكام والنظام والجمال والروعة من حيث التكوين والبنية والحركة، يقف أمامها الإنسان صاحب الجبلّة السويّة عقلاً وشعوراً ووجداناً، مستلهمها إيمانه القويّ الراسخ بقوة وعظمة وحكمة بديع الكون وواجد النظام والتواصل والحوار، ولا ينكر ذلك إلا الجاحد.

أما الحوار لدى الإنسان فهو ناطق وواع، فلا تقوم للإنسان قائمة في الحياة على المستوى الفردي أو الاجتماعي وعلى صعيد ارتباطه بالعالم الذي يعيش فيه وسائر ظواهر الكون ومن جهة اتصاله بديع الكون جلّ جلاله إلا بالحوار أداة لتبادل التأثير والتأثر بين وحدات الوجود، وهي الله جلّ جلاله والكون والإنسان بعضها مع بعض، وبين عناصر وأجزاء كل وحدة من هذه الوحدات وما أكثر هذه الأجزاء وأنظمتها وأعدتها، فمن جهة حياة الإنسان الفردية المتميزة بالذاتية والخصوصية وبالتعقيد والغموض في محتوياتها لدى صاحبها ذاته ولدى الناس بعضهم عن بعض.

يعقد الكثير من المفكرين المعاصرين في العالم العربي والإسلامي آمالهم على الحوار

والحوار فقط في حاضر الأمة ومصيرها، هذا حسن حنفي يقول: «والحوار الفكري مقدمة للحوار السياسي، والحوار بين المفكرين إنما يمهد الطريق للحوار بين القادة والزعماء، فالفكر يسبق الفعل، والتصور يأتي قبل الممارسة، هذه ليست مثالية تعطي الأولوية للفكر على الواقع في حين أُنْهت عين الواقعية في المجتمعات التراثية التي مازال فكرها بديلاً عن واقعها، وماضيها ممتد فوق حاضرها»^(١٩).

ويقدم محمد عابد الجابري رأيه في المسألة قائلاً: «والقضية الأساسية بالنسبة إليّ ليست الدفاع عن هذا التيار أو ذاك، ولا إعلان الولاء لهذه الجهة أو تلك... كلا، إنَّ قضيتي الأساسية، وأعتقد أنَّها قضية كل مثقف عربي في الظرف الراهن، هي البحث عن نقاط الالتقاء التي تجعل في الإمكان وفوق الجميع في كتلة تاريخية لمواجهة المصير المشترك: مصير الأمة العربية والأمة الإسلامية ومصير الأمم المستضعفة أيًا كان دينها وقوميتها. ذلك لأنَّ القضية التي ستكون قضية الغد ليست أن تكون ماركسياً أو سلفياً أو ليبرالياً... بل هي أكبر من ذلك وأعظم»^(٢٠).

ويقول آخر: «متى تعدد المجتهدون وتباينت أراؤهم كان الحوار وسيلة للتقارب وأسلوباً للتفاهم وأداة للتلاقي، وتبادل الفكر هو طبيعة البشر وسنّة الحياة الإنسانية، ولا شيء يمتنع فيه الحوار، ولا أحد يتأبى على الحوار، فالرجوع إلى الحق خير من التماهي في الباطل، والعقلاء يسعون إلى الوصول إلى الحق دون مكابرة، والحكمة ضالة المؤمن يأخذها أنى وجدها ولا يضره من أين خرجت»^(٢١).

تجري الحياة الفردية الذاتية في سكونها وحركتها في كل الحالات وفق الحوار الذاتي الداخلي، فكل الصور والعمليات التي تعرفها الحياة العقلية الذاتية، وأصلها التفكير والتأمل من إدراك وإحساس وتذكر وتصور وتخيل، وما يرافق ذلك من تحليل وتركيب ونقد وتقييم واستنتاج، وكل الحالات التي تشهدها النفس الإنسانية ومصدرها الانفعال من لذات وآلام وميول ورغبات وعواطف وأهواء وسائر المشاعر والأحاسيس الشعورية واللاشعورية السوية والمرضية الظاهرة والباطنية السلبية والإيجابية من حب وكراهية وفرح وحزن وتسامح وتعصب وجبن وشجاعة وغيرها كثير، كل هذا على المستوى العقلي

(١٩) حسن حنفي ومحمد عابد الجابري، حوار المشرق والمغرب، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، بيروت، لبنان، الطبعة الأولى، سنة ١٩٩٠، ص ٨.

(٢٠) المرجع السابق، ص ٣٠ - ٣١.

(٢١) محمد أحمد المسير، الحوار بين الجماعات الإسلامية، دار الطباعة المحمدية، القاهرة، مصر، الطبعة الأولى، سنة ١٩٩٧، ص ١٣.

والنفسى يتحرك أول ما يتحرك في شكل حوارات وصورة منولوجات داخلية ذاتية وخاصة لا يعيشها سوى صاحبها، على الرغم من كونها تترك آثاراً بيّنة على سلوك صاحبها الظاهر، وعلى المحيط الذي يعيش فيه.

لا يمكن بأي حال من الأحوال للإنسان أن يعيش من غير الحوار في ذاته ومعها، فهو يمارس الحوار في كل الحالات حتى في حالات النوم عن طريق الأحلام، وفي حالات أخرى كاللاشعور والحالات المرضية وغيرها، فالحوار الإنساني الذاتي الداخلي ميزة وخاصة إنسانية، تدل على قوة الإنسان وتفردّه في الوجود، وتشكل لديه مدخلاً لوعي وجوده الخاص الفردي الذاتي ولا يقاسمه في معرفته غيره من بني جنسه، وتمثل وسيلة للتواصل مع وحدات الوجود الأخرى معرفة وتأثراً وتأثيراً ولبناء صلاته بها، ولتحريك التاريخ وبناء الحضارة من خلال تحقق القوامة والخلافة على الأرض.

من الحوار الذاتي ينقل الإنسان الحوار إلى العالم الخارجي الإنساني الاجتماعي وغيره، فالحوار الإنساني الاجتماعي ضرورة إنسانية اجتماعية يقتضيها الاجتماع البشري في جميع صوره وفي كل العصور والأمصار لتكوينه وفي بنيته وفي حركته.

وأول صورة من صور الاجتماع الإنساني اجتماع اثنين من البشر، اجتماع المرأة والرجل، وهما يشكلان طرفي الكيان البشري الإنساني في منطلقه التكويني البنائي (أبونا آدم وأمنا حواء)، أول ما يحتاج إليه هذا الاجتماع التفاوض بين طرفيه لضمان التواصل والتعارف والتفاهم والوصول إلى التعايش بعد ذلك، وقد يصل الحوار بهذا الاجتماع إلى التنافر والتعارض والتناحر، والأمر نفسه مع كل أشكال الاجتماع الإنساني.

ففي غياب الحوار لا تقوم الحياة الاجتماعية أصلاً، لأنّ هذه الأخيرة تتأسس على المحاور الفردية الذاتية التي تنطوي على بذور تشكيل مكونات شبكة الحياة الاجتماعية وعناصر تكوين المجتمع، فحاجة الجماعة بصورها المتعددة في النشأة والدور إلى الحوار كحاجة عالم الأحياء إلى الماء والهواء، فالحوار وراء المجتمع تأسيساً وبنائاً ونشاطاً، ووراء تحريك التاريخ وإنتاج الحضارة وصنع المجد والسؤدد من طرف الإنسان الاجتماعي المدني لا الإنسان الفردي البيولوجي.

يدلنا كل من الوحي الإلهي والتاريخ والواقع الإنساني المعيشي فردياً واجتماعياً متخلفاً كان أو متحضراً إلى أنّ الحوار كائناً ما كان هو مبدأ وأصل كل تحرّك إنساني في ذاته أو نحو غيره، ومنهج في اتجاه البناء الشخصي الذاتي المطلوب طبيعة ووضعاً وشرعاً، أو صوب البناء الاجتماعي المرغوب فيه تعايشاً وحضارة، وكل ذلك في سبيل التكامل بين

عناصر الوجود جميعاً.

إذا كان الحوار شرط التكامل بين وحدات الوجود، فإن ذلك يبدأ في الإنسان الفرد أولاً ثم يشيع بعد ذلك بين جميع أفراد بني جنسه البشري، ويتخذ طريقه البنائي في الإيجابية تواصلًا وعرفانًا وبيانًا وحضارة أو يسير في الاتجاه المعاكس فينتهي إلى التعصب والفرقة والشقاق والتخلف، وفطرة الحوار السليمة تنبع من نظام الكون في التناغم والتوحيد والتكامل بين مختلف أجزائه في سياق التباين والاختلاف الذي هو من سنن الكون.

والتناغم في الحوار يؤسس له التسامح المفضي بالضرورة إلى الوفاق والوئام والعيش في سلام، وتهدمه كل محاولة في اتجاه التعصب اعتقاداً وفكراً وعرقاً ولغة ومذهباً وغيره كثير، التعصب لأحد التابوهات المعطل للحوار شرط الجد والاجتهاد، والذي يقود إلى التغيير والتطور والازدهار في مقابل ترسيخ ودعم الجمود والتحجر والتخلف والانحطاط، فالمحاوره إما بناء لها أسسها ومسارها وأهدافها المنشودة، وإما هدامة لا أفق لها مبنية على التصور الضيق في حدود لا يسمح التطرف باختراقها افتراءً على الجبلية الطيبة وصدفاً عنها.

تتجلى كل من صورة الحوار الإيجابية البناءة صورة بيضاء خيرة في منتهى الطيب والجمال، وصورته السلبية الهدامة صورة سوداء في منتهى القبح والسوء داخل حياة الإنسان في مستويات عديدة، فبين الأديان والمذاهب والطوائف إما تعايش وسلام وإما تناحر واقتتال، وبين الثقافات والفلسفات وسائر الأفكار إما تواصل وتنام وتطور وازدهار وإما انغلاق وتقوقع وتحجر وجمود وتخلف، أو انتشار واختراق وهيمنة من جهة الأقوى وتقلص وانصهار وذوبان وزوال من قبل الأضعف بعد الغسيل الذي يتعرض له.

وبين الحضارات إما إقبال متبادل ونهم متواصل وأخذ وعطاء وإما إعراض وإدبار فينتهي الأمر إلى التراجع والاندثار، وبين الأحزاب والتشكيلات السياسية وبين برامجها إما تواصل سلمي إيجابي يصب في قوة الحكم والدولة والمجتمع تنظيمياً وتماسكاً وتطوراً وإما تصارع سلبي فارغ من المحتوى عنيف ينتهي بالمجتمع والسلطة إلى الضعف والاقتتال والانهيار، هذا ما يفعله الحوار بين الإنسان والإنسان، فالحوار الملفوف بمكارم الأخلاق خاصة التسامح والاحترام المتبادل في إطار الندية منتهاه البناء والتعمير، وأما الحوار المغدّى بروح التعصب والانتقام فمنتهاه الهدم الدمار.

والحوار ليس مطلوباً بين الإنسان وأخيه الإنسان لعمارة الأرض والتمكين للخلافة فيها فحسب، بل ضروري بين الإنسان والكون بسائر أجزائه، وإذا كان الكون مستقلاً عن الإنسان تكويناً ونظماً وبنية وأثراً فالاتصال بينهما قائم تأثيراً وتأثراً، وحالة التأثير

المتبادل هي عين الحوار، يحاور الإنسان الكون بالسعي الحثيث إلى معرفته وتفسير ظواهره واكتشاف النظام الذي يحكمه بواسطة العلوم ومناهجها وسائر الوسائل والتقنيات التي تسمح باكتشاف خيراته وطاقاته وتسخيرها لخدمة حاجات ومصالح الإنسان، تحويل الكون من صورة غير نافعة إلى صورة نافعة تنفيذاً لإرادة الإنسان المستمدة من إرادة الله في تواضع ومن غير كبر وافتراء.

ويجري الأمر نفسه بالنسبة لتنفيذ إرادة البشر على نفس المنوال والوتيرة في حياة الإنسان الفردية والاجتماعية حتى لا يختل نظام الحياة الذي يقوم على التكامل، فالحوار الاجتماعي بصوره المتعددة يجد ضالته بالحوار مع الكون من خلال التقدم العلمي والتقني وتطور وسائل التأثير في الطبيعة وتحويل ظواهرها صوب تحقيق ما يحتاجه الإنسان ويوفر له الراحة، ويشمل ذلك الحضارة بجميع منتجاتها والثقافة بكافة مظاهرها.

أما عدم محاورة الإنسان ظواهر الكون عقلاً وبحثاً واكتشافاً وتحويلاً وتسخييراً فهو حال البداوة الخالي من القوامة الإنسانية في الوجود كما كُتِب لها أن تكون، ومعارضاً لضرب الإنسان في الأرض وسعيه في الحياة، وفي هذا تعطيل لإرادة الإنسان التي هي من إرادة الله في تحقيق الفطرة والاكتساب والتكيف مع الإثنية والغيرية الكون، وضمان التكامل بين السماوي والأرضي وبين المادي والروحي وبين الدنيا والآخرة وبين الله والإنسان، توحيداً وتعبداً ورغبة ورهبة، ابتغاء الوصول إلى برّ السلام والنجاة، إلى رضوان الله تعالى.

الحوار في أعظم صوره ذلك المتبادل بين السماء والأرض، بين الله والإنسان، ويكون في منتهى إيجابيته نزولاً وصعوداً، على سبيل الوحي المنزل لإنارة دروب الحياة في الكون الفسيح في عالم الدنيا وفي عالم ما بعد الموت، وفي اتجاه الاسترشاد بتعاليم الوحي والتوجيه بأوامره ونواهيه، ومن خلال لطف الله وعفوه وفضله وكرمه ورحمته التي وسعت كل شيء، وإيمان الإنسان بربه وتصديقه لحقائق الدين وتعبده بما أبانه الله له، وتنفيذ سائر أحكام الله في النفس والمجتمع والكون، بعيداً عن الافتراء على الله والإخلال بسننه.

أما إذا اتجه الحوار نحو السلبية صعوداً ونزولاً بالتمرد عن الله والخروج عن شرعه وامتناد إلى مجابهة القدر وإلى الصدف عما أراده الله لخلقه وأودعه فيه من خير وإبداع وجمال، فما يكون من غضب الله وسخطه أقوى وأعظم، فالحوار بين العبد وخالقه إما روح وريحان وجنات نعيم وإما خزي وندامة وجحيم.

فالحوار مرتبط بالتواصل والاختلاف في مختلف صوره وميادينه يفقد إيجابيته تماماً عند كل من لا يعرفها أو يتجاهل قيمتها أو يجحدها ويكابر عليها، ونتيجة ذلك اختلال

حياة الإنسان وفساد صلاته بوحداث الوجود، وفي ذلك إهدار للوقت ومضيعة للأمانة والرسالة التي وُجد لأجلها ولولاها ما وُجد أصلاً، وهي خلافة على الأرض، فما بال العبد في تقربه من سيده ليصبح خليفة له على الأرض، وهو مطلب يستحيل تحقيقه في المجتمعات العبودية التي عرفها التاريخ.

وتحقق نعمة الحوار إيجابيتها وخيرها وجمالها إذا انبنت على مكارم الأخلاق وعلى رأسها مكرمة التسامح، وإذا اخترقت الإنسان والطبيعة والكون وإذا تحققت في مستوى الإيمان بالله والاسترشاد بهداه فتتأدى الرسالة، وتتحقق الخلافة، ويتم اكتمال صلة الأرض بالسماء، وينعم الإنسان برضوان الله تعالى.

حديث في فلسفة التربية

توفيق بن ولهة*

□ مقدمة

تتنزل التربية ضمن الفعل اليومي، لأنها الفعل الأكثر حضوراً في حياتنا، فهي تأخذ جل وقتنا من أجل تحقيقها، سواء مع أسرنا أو مع مختلف الفئات التي نتعامل معها، بل قد يعتبر البعض نفسه وُجد من أجل تأدية هذه الرسالة «النبيلة»، والتي يجب أن يقوم بها كل يوم، فينفق كامل وقته وجهده لتحقيق هذا الغرض، ولا يرضى عن نفسه إن رأى بأنه قصر في إحدى جوانبها، فهي هم يحمله الجميع، ويعمل على ممارسته، كل من موقعه وحسب الوسائل المتاحة لديه.

إن التربية تمثل «أهم وأصعب مشكلة تواجه الإنسان، بالفعل، لأن الأنوار تتوقف عليها، كما أن التربية بدورها تتوقف على الأنوار»^(١)، لقد مارس أغلب الفلاسفة فعل التربية، وحاولوا من خلالها تبليغ أفكارهم، وتقديم نظريات مختلفة تعلم الناس كيف يربوا أولادهم، بدءاً من فلاسفة اليونان

(١) إمانويل كانط، تأملات في التربية، ماهي الأنوار؟ ما التوجه في التفكير؟ ترجمة: محمود بن جماعة، دار محمد علي للنشر، ط ١، ٢٠٠٥، ص ١٧.

* باحث من الجزائر، جامعة سطيف ٢، الجزائر، البريد الإلكتروني: toufik34200@gmail.com

مرورًا بفلاسفة الإسلام، وكذا فلاسفة العصر الحديث والمعاصر، فلم تخبو هذه المسألة في كتاباتهم، لأنها تمثل محور صناعة الإنسان، الذي جاءت الفلسفة لتخاطبه وتصنع منه كائنًا إنسانيًا، ليس فقط بتفكيره، بل كذلك بالسلوك الذي يقوم به، ولذا ربطت جل الحضارات التربية بالتعليم، ومن هنا يتأتى تساؤلنا الذي انبثقت عنه هذه المقاربة، وهو الدور الذي لعبته الفلسفة في صناعة فعل التربية.

ولتلمس هذه الحقيقة، وإدراكًا منّا بضرورة تحيينها كل مرة، لمعرفة مستوى الحضور والغياب للقول الفلسفي قبل الفعل أحيانًا في تأثيث فعل التربية، ارتأينا التدقيق في فعل «الغياب»، الذي مارسه ولا تزال تمارسه الفلسفة في حقل التربية، لأن فعل «الحضور» سيقودنا حتمًا إلى سرد نظريات فلسفية في مجال التربية، ليس لنا هاهنا مقام للتعرض لها، كما أن الغياب يجلي لنا بوضوح الفعل اليومي عاريًا من كل كساء نظري يغير ملامحه، ويبين عيوبه، عندما تُحجم الفلسفة عن توجيهه، وعن سقي نوابته.

وطريقة الرصد هنا قد تكون أقرب إلى الاستقراء منها إلى الاستنتاج، كما حدّدها المنهج البيكوني، لأننا عندما نعرف السبب في تغييب ظاهرة ما، يمكننا ذلك من الاطلاع على الأثر الذي كانت تتركه على الظاهرة موضوع البحث، وسنستأنس في مقاربتنا هذه بالتساؤل التالي: ما هي أهم النتائج التي يمكن رصدها حينما تغييب الفلسفة عن توجيه الفعل التربوي، والذي يعتبر أهم فعل نمارسه في فعلنا اليومي؟

من أجل تخطي عتبة هذه الإشكالية، كان لزامًا علينا تأطيرها بمرجعية فلسفية تحكم جهدنا، وتوجه مبتغانا نحو الهدف المنشود، وقد أردنا من أجل تحقيق هذا الغرض التعرّيج إلى فيلسوفين طالت آثار آراءهما الكثير من الأنساق الفلسفية اللاحقة، وذلك لأن الأول ربط النظرية الفلسفية في مجال التربية بالواقع السياسي الذي تعيشه الدولة، أما الثاني فقد ربط النظرية الفلسفية التي تنير للتربية طريقها بالواقع العلمي، وهذين الفيلسوفين هما «إمانويل كانط» E. Kant، والثاني «غاستون باشلار» G. Bachelard.

□ كانط.. الفلسفة والتربية

يعد كانط حسب كثير من الدارسين آخر الفلاسفة الكلاسيكيين تقريبًا، من الذين أدركوا أهمية التربية، ودورها في تطوير الواقع المعاش، ويبن الآثار التي يمكن أن يجنيها المجتمع إذا غابت الفلسفة عن تأطير نظرياته التربوية، ولو أن ذلك كان في وقت متأخر من حياته، فقد ضمّن آراءه في التربية في آخر كتاب صدر له، الذي طبع لأول مرة سنة ١٨٠٣، أي قبل وفاته بعام واحد تقريبًا، ويعد زبدة ما قال كانط في التربية وتنشئة الطفل.

إلا أن بعض من النقاد^(٢)، يعتبر بأن هذا المؤلف جاء نتيجة ضغوط مهنية، مبررين تلك الدعوى، استناداً إلى ما جاء في ذلك الكتاب من انقطاعات، وتكرارات، كما أنه جاء هزيل الصياغة ولا يملك نظاماً مرضياً، على غير ما عهدناه من كانط في تأليفه السابقة، حيث حوى هذا الكتاب الكثير من التحليلات المكررة، افتقر أغلبها إلى التنسيق والتوازن^(٣)، كما أنه عبارة عن مجموعة من الخواطر في بيداغوجيا التدريس، كان كانط قد ألقاها على طلبته في الجامعة، وقد حدث ذلك على فترات متباعدة دامت تقريباً عشر سنوات، ثم قام بجمعها لتلميذه «رينك» Rink، بعد أن أوصاه بذلك قائلاً له «إجمع من هذه المحاضرات ما تراه مفيداً للجمهور»^(٤).

فهل هذا يعني أن فلسفة كانط لم تتحدث عن التربية وعن علاقتها باليومي المعاش إلا نادراً؟ وبذلك غابت عن الواقع الذي كان يتصوره في كتابه «مشروع لسلام دائم»؟ أم أن هناك مشروع تربوي أرادته كانط أن يكون تنويعاً لجهده الفلسفي في معالجة قضايا اليومي؟ ولاختبار هاتين الفرضيتين، لا مناص لنا من التصفح الدقيق لمؤلفات كانط، وذلك لأنه يعتمد في كثير من الأحيان إلى التلميح دون التصريح، تفادياً للمضايقات التي كانت تميز اليومي الذي كان يعيشه في ألمانيا، ونقصه به الحكم الملكي السائد في بروسيا الشرقية آنذاك^(٥).

رغم رهافة الوصية، التي وجهها كانط لتلميذه رينك، إلا أنه لا يمكن تجريدتها من شحنتها العاطفية، التي تستحق الاحترام، ومع هذا فهي لم تجنب صاحبها الانتقاد، واعتبرت بأنها تحمل في طياتها عدم اكتراث، وتكشف بأن صاحبها غير مهتم بالموضوع، لذا أسند المهمة إلى غيره، ليجمع تلك المحاضرات ويسهر على تنقيتها بنفسه، ويرى ما هو الأكثر فائدة من وجهة نظره، مع أن هذا كان أمراً غير مقبول من صاحب الواجب المطلق، الذي كان يضع صورة كبيرة لفيلسوف التربية جون جاك روسو فوق جدارية لمكتبه، ويتأملها إعجاباً بشخصه وما أنتج.

ولكن هناك من رفض هذا الطرح، باعتبار أن كانط تناول مشكلة التربية في كثير من المؤلفات والتصنيفات، بدءاً ببرامج دروس لفترة الشتاء السداسية ١٧٦٥-١٧٦٦، الذي يعتبر نموذج نسقه العام في المعرفة مطبقاً في مجال التربية، حيث أكتب كانط من خلاله على مشكلة التعليم، وطرح بقدر من الوضوح مسألة التضارب بين محتوى البرامج من جهة،

(٢) يمكن أن نذكر من بينهم هنا عبد الرحمن بدوي.

(٣) عبد الرحمن بدوي، فلسفة الدين والتربية عند كنت، بيروت: المؤسسة العربية للدراسات، ١٩٨٠م، ص ١٠٣.

(٤) محمود بن جماعة، توطئة لكتاب كانط، تأملات في التربية، ما هي الأنوار؟ ما التوجه في التفكير؟ مرجع سابق، ص ٣.

(٥) محمود فهمي زيدان، كانط وفلسفته النقدية، دار الوفاء للنشر، مصر، د.ط، ص ٢١.

والإمكانات الذهنية لدى التلميذ من جهة أخرى^(٦)، عدا الكثير من الآراء، التي وردت هنا وهناك مبثوثة على صفحات مؤلفاته المختلفة، كما هو الشأن في كتاب «المنطق» و«نقد العقل الخالص» و«ميتافيزيقا الأخلاق»... وهذا هو الموقف الأقرب إلى الصواب.

وسنحاول هنا أن نثبت ما زعمنا أنه صواب، متبعين آثار حديثه عن تربية الإنسان، الذي يبقى خارج طبيعته، حتى يربى «بما أن الإنسان هو المخلوق الوحيد الذي يجب أن يربى... حتى يكون الإنسان رضيعاً وتلميذاً وطالباً»^(٧).

وسيكون تركيزنا منصب على طبيعة التعليم الذي كان يدعوا إليه كانط في المرحلة الثالثة، أي حتى يكون الإنسان طالبا، فهل حقيقة أن هناك برنامج تربوي خاص يمكن من خلاله صنع الإنسان - الطالب - المنشود؟ وهل للفلسفة دور في رسم خطوته؟

أكد أن كانط، لو كان حياً كان سيتهج لمثل هذا السؤال المطروح على هذا النحو، وخاصة في شطره الثاني، لأنه سيرى فيه مناسبة لإقامة التميزات الضرورية لإبراز الكلمة التي كان يريد قولها في حياته، ونقطة بداية للمشروع المثالي الذي أراده أن يكون، ولكن هذا كان بعيد المنال حسبه في الظروف السياسية التي كان يعيشها، واليومي السائد آنذاك.

وقد أقر ذلك كانط في حسرة قاتلاً: «إن مشروع في التربية هو مثل أعلى سام، لا يملك أن يكون ضاراً، ولو أننا غير قادرين على تحقيقه، وينبغي ألا تعتبر الفكرة المطلقة ضراً من الخيال فنستبعدا وكأنها حلم جميل، حتى وإن كانت بعض العوائق تعترض تحقيقها»^(٨).

ومع هذا فإن كانط يترك الباب موارباً لتسلل بعض الأمل في إصلاح شؤون التعليم، ومن خلالها إصلاح اليومي الذي كان يعيشه الناس في ظل ملكية، نظامها شبه عسكري.

وبما أن كانط فيلسوفاً أولاً ومربياً ثانياً، لم يغفل في حديثه عن التربية طريقة تكوين فلاسفة، لقد وجه كانط نقداً لاذعاً لمؤسسات تدريس الفلسفة التي كانت تقتصر في أداء مهمتها على تلقين الطلبة كتاباً مدرسياً مقررًا، دون أن تترك لهم الحرية في التفكير.

مع أن كانط يضع حدوداً للحرية في التربية، خاصة عند بداية تنشئة الطفل «لأن للإنسان بطبعه نزوعاً شديداً إلى الحرية، بحيث يضحي من أجلها بكل شيء إن بدأ يتعود عليها بعض الوقت، لذا كما قيل يجب اللجوء في وقت مبكر جداً إلى الانضباط، لأنه إذا لم يكن الأمر كذلك يصعب جداً فيما بعد تغيير الإنسان»^(٩).

(٦) المرجع السابق، ص ٤.

(٧) إمانويل كانط، تأملات في التربية، ما هي الأنوار؟ ما التوجه في التفكير؟ مرجع سابق، ص ١١.

(٨) المرجع السابق، ص ١٥.

(٩) المرجع نفسه، ص ١٢.

لكن الأمر يختلف في تعلم فعل التفلسف، لأن الأمر يجب أن يقتصر على فعل «الإرشاد»، أي إن المدرس ينبغي أن يقوم من عقل الطالب مقام الحافز - كما يقول البيولوجيون - لا مقام الوصي، فهو ينقل مجال الحرية من المعلم إلى المتعلم، ويضع له حدودًا ضابطة في تعامله مع الطلبة، لأن الأمر في تعليم طريقة التفلسف لا يتعلق بتلقين أفكار، وإنّما بترويض العقل على التفكير، وبهذه الصورة لا يمكن اعتبار الأنساق الفلسفية التاريخية، إلا كظاهرة من ظواهر تاريخ استخدام العقل، وبمثابة موضوعات لترويض الموهبة الفلسفية، وإبرازها في الحياة اليومية للأشخاص البسطاء.

لكن متى يتسنى لنا تحقيق هذه الغاية؟ تأتي إجابة صاحب كتاب «المنطق» في عدة محطات لا يصرح بها في كثير من الأحيان، بل يمكن أن نستشفها إذا بذلنا جهدًا كافيًا لاستخلاصها من بين نسقه المعرفي العام، حيث يشير كانط إلى إعادة ربط الفلسفة بالعلوم الناشئة في ذلك العصر، فالذي يرغب في تعليم الطلبة طريقة التفلسف دون أن تكون له دراية بما يجد في مجال العلم، فطريقته فيها الكثير من مجانية الصواب «لأن من يكره العلوم ويحب الحكمة، يسمى ميزولوجيا misologiste»^(١٠)، لأن الميزولوجيا تأتي نتيجة ضعف في معرفة العلوم»^(١١).

مع أن هذه الدعوة ليست جديدة، فهي تعود في الأصل إلى اليونان، الذين كانوا يعتبرون أن دراية المتفلسف أو محب الحكمة بالعلوم تعد ضرورية، لكن كانط هنا أراد أن يعطيها بعدًا إبيستيمولوجيًا داخل بيداغوجيا التعليم، دون أن ينسبنا هذا أنه يمثل الحلقة الرابطة بين كل من الاتجاه المثالي والاتجاه التجريبي في طبيعة المعرفة، وهذا ما لا يغفله كانط في نظره للتعليم وعلاقته بواقع الإنسان اليومي المعاش.

إن الطرح الكانطي هنا لا يتعلق باختيار بيداغوجي لطريقة يفرضها على الفيلسوف، بما أنه المالك الوحيد للمعرفة، والذي عليه أن يكون على دراية بكل شيء، ولا هو نتاج موضوعة سادت عصر الأنوار فحسب، بما أن غالبية فلاسفة ذلك العصر والذين أبدعوا أنساقًا فلسفية، أبدعوها خارج أسوار الجامعة، وكانوا على اطلاع مقنع بما يجري من تطور في جميع المجالات على مستوى اليومي، الذي جعل كانط يقر بأنه ليس واقعة بسيطة، قائمة بذاتها متمكنة من مجال معطى، وإنها عملية استقراء اليومي وما يقوم به، وما يتغير فيه لا تقوم إلا بممارسة فكرية بناءة، يسميها كانط «فعل التفلسف»، ويكون ذلك باحتكاكها بالمتغير اليومي.

وقد زاد تكريس هذه النظرة في عصرنا الحالي، فطلبة الفلسفة اليوم بحاجة لبذل

(١٠) الميزولوجيا misologiste: مصطلح يوناني معناه «كره العقل» أو «كره العلم».

(11) E. Kant: Logique, tradition par J. Tissot, chez l'éditeur, Paris, 1840, p 30.

جهد أكثر إضناءً، كما أن ثقافتهم ينبغي إعادة بناؤها، لأن الفلسفة لا تكتسب فقط بالمعرفة الدقيقة للنصوص الكبرى الأساسية، ثم استظهارها من جديد، لأن هذا يجعلهم يقتصرون على الاجترار، ذلك لأن الانتماء الحقيقي إلى المجال الفلسفي لا يتحدد بوجود الأنساق الفلسفية أو بظهور الفلسفة، وإنما بتلك الممارسة، بحيث يكون ذلك الانتماء تابعاً لتلك الممارسة لا سابقاً لها^(١٢).

فما طبيعة هذا الاشتراط الذي يربط الفلسفة باليومي؟ وهل هناك لزوم لتواجدها داخله؟ قد تكون تلك الممارسة صعبة التحقق بين عقل كلي، ينحو إلى التجريد، وعقل جزئي لا يحسن التعامل إلا مع الملموس، صعوبة قد ييأس معها من بدأ طريق التفلسف دون نية جادة، ويتراجع عن إكمالها عند أول حاجز يظهر له، فالعمل على تجاوز هذه الصعوبات هي من صلب فعل التفلسف، وقد أدرك كانط هذه الصعوبة، فعمل على تذليلها ومراوغتها بحكمة إبستيمولوجية، وذلك بإحداث قطيعة بين نمطين من استخدام الفكر: نمط يدرك الكلي عيانياً، ونمط يدرك الكلي تجريبياً، فالنمط الأول مترتب عن استخدام العقل استخداماً عملياً، والنمط الثاني يستخدمه استخداماً نظرياً^(١٣)، وبذلك يتحقق التكامل.

□ باشلار.. المعرفة والتربية

هذه هي النقطة التي تنفذ من خلالها الإبستيمولوجيا الباشلارية، والتي تطرح من خلالها جدلية العلاقة بين العقل الواقعي والعقل الفلسفي، في إطار الإبستيمولوجيا البنائية، التي تحيي تلك الجدلية البيداغوجية القائمة بين العقلي والتجربي.

فرغم أن باشلار لم يقبل من الكانطية الكثير من النقاط، إلا أن تأكيد كلا النسقين إلى حد الهوس على أهمية الاطلاع الكافي على ما يجد في اليومي من أجل فهم أعمق للتربية وممارستها، وكذا استخلاص نظريات فلسفية جادة في توجيهها، جعلنا نحاول أن نفيد من هذين النمطين في التفكير.

وركزنا هنا على حديث باشلار البيداغوجي وطريقته في التعليم، وذلك من أجل تحديد السبل والأهداف، التي يجب أن يحددها مربّي اليوم، فما هي طبيعة العلاقة التي تربط بين التربية اليومية والنظرية الفلسفية حسب الطرح الباشلاري؟ وكيف يمكن أن نبني في نظره فرداً ناجحاً في الحياة؟

(١٢) إمانويل كانط، المنطق، ص ٢٦، نقلاً عن حمادي بن جاء بالله، العلم في الفلسفة، الدار التونسية للنشر، ص ٢٥.

(١٣) المرجع نفسه، ص ٢٦.

يقول باشلار: «إن جدلية المعلم والتلميذ هذه، قد يشعر بها فاعلة في تاريخ الثقافة بأسره»^(١٤)، إنها تشمل كل زوايا الثقافة، والمربي قبل أن يبدأ في عمله عليه -حسب «باشلار»- أن يقوم بعملية مزدوجة، جانب منها سلبي، وهو هدم المعارف القديمة لدى التلميذ، ليأتي الجانب الإيجابي وهو العمل على تشكيل نموذج جديد من التفكير، ذلك لأن المتعلمين لا يأتون إلى القسم بأذهان خالية، وكأنها ورقة بيضاء يخط عليها المربي كما يشاء، بل تأتي مثقلة بتلك المعارف الخاطئة التي اكتسبها من الإدراك الحسي عن طريق الملاحظة والمشاهدة الأولية والبسيطة.

ومن هنا تبدأ أولى مراحل التربية «فلا بد لكل ثقافة علمية من البدء أولاً بجراحة فكرية وعاطفية، وتأتي بعد ذلك المهمة الأصعب وهي صنع الثقافة العلمية التي تبقى في حالة تعبئة دائمة، وذلك بالعمل على إبدال المعرفة المغلقة والجامدة بمعرفة منفتحة وناشطة، وإضفاء الجدلية على المتغيرات الاختبارية كافة، وأخيراً توفير أسباب التطور للقول»^(١٥).

ويمكن أن نضع تلك المراحل التي تحدث عنها باشلار وفق هذه النقاط:

أولاً: البدء بتهيئة التلميذ نفسياً وفكرياً للعملية التعليمية.

ثانياً: استبدال المعرفة السابقة والسادجة بمعرفة جديدة منفتحة وناشطة.

ثالثاً: إضفاء الصبغة الجدلية على كل المعارف المتعلمة.

رابعاً: توفير الجو الملائم لعملية الإبداع.

إن عقل التلميذ يأتي إلى القسم مثقلاً بمعلومات ومعارف لا آخر لها، فليس المطلوب من الأستاذ البدء بتلقين التلميذ نتائج تجريبية، بل يجب العمل أولاً على تقويض العقبات التي كدستها الحياة اليومية من قبل، وبذلك فهو هنا يقوم بالمرحلة السلبية، وهي هدم المعارف السابقة السادجة لدى التلميذ، فيحدث له بذلك قطيعة معرفية عن الفكر السابق، وهذا يولد لديه حالة من الشك والحيرة والرغبة في معرفة الحقيقة، فتنشأ لدى التلميذ ملكة الجدل وعدم تقبل أي شيء دون إخضاعه للتمحيص والمعاينة.

أما التسرع والقفز من الملاحظة الأولى إلى التعميم، فهو يخرج التلميذ من نطاق الروح العلمية إلى نطاق الروح العامة، وإصدار أحكام تجانب الحقيقة.

إن التلميذ يجب أن يكون مفعماً من الناحية الروحية، يعاني من الإخفاق والإحساس

(١٤) غاستون باشلار، العقلانية التطبيقية، ترجمة: بسام الهاشم، المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر والتوزيع، لبنان، ١٩٩٩، ص ٦٣.

(١٥) غاستون باشلار، تكوين العقل العلمي، ترجمة: خليل أحمد خليل، المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر والتوزيع، لبنان، ط ١، ١٩٨١، ص ١٧.

بالفشل، لكنه يعود من جديد إلى إثارة الأسئلة، فإن هذه الخاصية هي في الواقع خاصية الفكر بصفة عامة عند باشلار، وأستاذ الفلسفة بصفة خاصة.

ولهذا فباشلار ينحو باللائمة على المعلمين الذين يقتلون في التلميذ غريزة الإبداع والتجديد، حين يصبونه في قوالب واحدة، جاهزة، ويرفضون رفضاً باتاً تجديد مناهجهم، مستفيداً من التجارب المختلفة التي خاضها في مجال التعليم، حيث يعبر عن ذلك فيقول «إنني خلال تجربة طويلة جداً ومتنوعة، لم أر أبداً مريباً يبدل منهجه التربوي، فالمرابي ليس لديه حاسة الفشل بالضبط لأنه يعتقد أنه معلم، ومن يعلم يأمر»^(١٦).

وقد يكون عقل الأستاذ نفسه جانباً من العقبة الإستمولوجية لتعلم التلميذ، وذلك بما ينطوي عليه من ركود وكسل، وميل إلى اعتبار الفكرة المفيدة والواضحة هي التي يسلكها الأستاذ، ولا يحاول تجديد أفكاره وإخضاعها دائماً إلى التغير وللصيرورة المعرفية، فأية معرفة، وأي لون من ألوان الثقافة، وأي مجموعة من المعلومات والمعارف العلمية، قد تصبح في مرحلة من المراحل عقبة أمام الروح العلمي؛ إذ تتحول إلى عادات راسخة توقف التقدم «لأنه يمكن لمعرفة متحصلة بمجهود علمي أن تنحدر هي أيضاً، والمسألة المجردة والصرحية تبلى، ويبقى الجواب العيني، عندئذٍ تتحول الفاعلية الروحانية وتتجمد، ثم تلتصق عقبة معلومية بالمعرفة غير المتسائلة، وعلى المدى الطويل، يمكن لعادات فكرية مجدية أن تصبح معيقة للبحث»^(١٧).

ومعنى ذلك أن الروح العلمية لدى الأستاذ، لا يمكن أن تتوقف أو أن تتجمد بل لا بد لها أن تتجدد بغير انقطاع، ولا بد لشباب الروح من التجديد على الدوام، ولا بد للمعارف والأفكار أن تنقى باستمرار، فلا تكتسب فكرة من الأفكار قيمة لقدمها أو لطول عهدنا بها، بل لا بد من إعادة تقييمها باستمرار انطلاقاً بما يجد في اليوم.

لا يعني ذلك أن اليومي لا يحترم أمسه، فنقوم بهدم اليوم ما تم بناؤه بالأمس، بل على العكس، إن مبدأ الثقافة مبدأ أساسي، بل هو الأساس الصلب للعلم الحديث، ففي سير العلم يستطيع المرء أن يحب ما يهدمه، وأن يواصل الماضي وهو ينكره، يستطيع التلميذ أن يعارض أستاذه وهو يبجله، عندئذٍ تستمر مزايا المدرسة مدى الحياة.

أما الثقافة المغلقة، التي تعمل على حشو الذهن بمعلومات مشروطة، تفقد بريقها كلما انحلت عقدة رباطها مع مشروطها، وهذا ما يجعل منهجية التفكير لدى التلميذ علية، يغيب عنها التفاعل والديناميكية، التي تعتبر أهم هدف نريده من وراء تعليم طريقة التفلسف.

(١٦) المرجع السابق، الصفحة نفسها.

(١٧) المرجع نفسه، ص ١٤.

إن عملية حشو ذهن التلميذ بمعارف لا حصر لها، هذا عينه سلب الثقافة العلمية^(١٨)، فالأستاذ - خاصة أستاذ الفلسفة - الذي يمنع تلاميذه من معارضته لا يتحلى بالروح العلمية، لأن المعلم دائماً في حالة تعلم «لأن الإنسان المتفرغ للثقافة العلمية هو تلميذ أبدي، أما المدرسة فهي النموذج الأعلى للحياة الاجتماعية، ولا بد من أن يكون البقاء تلميذاً هو النذر الخفي لكل معلم، بفعل التمايز غير العادي للفكر العلمي... ولا تنفك الثقافة العلمية تضع العالم الحقيقي في وضع التلميذ»^(١٩).

ومعنى ذلك أن هناك باستمرار معارف تجدد في التدريس، يجب على الأستاذ الإحاطة بها، لأن المعرفة العلمية تتألف من مجموعة من السلوب، سلب المعرفة السابقة وتجاوزها لمعرفة جديدة، وأن نجعل جميع المتغيرات التجريبية أو حتى التجريدية في حالة جدلية، وأن نعطي لعقل الأستاذ مسوغات التطور والنماء.

وهذا لا يتحقق إلا بربط الفلسفة بالتطورات الحاصلة في مجال العلوم، كما أكد ذلك باشلار، وجسده هو في مشواره التعليمي في الجامعة، فلا يمكن أن يكون دارس الفلسفة ميزولوجياً، وهذا وإن كنا نقوله بتحفظ نلاحظه لدى «أساتذة الفلسفة» وليس على مستواهم فحسب وإنما أيضاً - وذلك هو الأهم - على مستوى تفلسف الفلاسفة المحدثين أنفسهم، ظاهرة معاصرة مزدوجة لا بد لنا من محاولة تفسيرها، حيث جهل الفلاسفة العلم جهلاً كاد يكون أحياناً كلياً، وجهل العلماء الفلسفة جهلاً كاد يكون مفزعا^(٢٠).

إن ما يؤكد عليه باشلار هنا هو النظرة الديناميكية للعملية التعليمية، والتي تناسب المواقف التربوية المعاصرة، فيجب التعرف دوماً إلى مشاكل جديدة، متولدة من مواقف جديدة يتخذها التلميذ بمساعدة الأستاذ، من ثم يكتشف طرقاً جديدة للحل بالحصول على إجابات جديدة، ففي الوسط التربوي نجد المكان الحقيقي لعملية «الإنماء»^(٢١).

ففي هذا الوسط يكتسب التلميذ مبادئ، تقنيات، معارف، وطرائق تحليل، وحل المشكلات... تلك هي القدرات العامة التي تحاول المدرسة إكسابها للتلميذ، أي تربية تتكيف يوماً بعد يوم مع المتسارع ومع الزائل^(٢٢)، فيجب دائماً البحث عن الجديد لتكوين

(١٨) إمام عبد الفتاح إمام، تطور الجدل بعد هيجل، جدل الفكر، المجلد ١، دار التنوير للطباعة والنشر والتوزيع، لبنان، ط ٣، ٢٠٠٧، ص ٣٥٠.

(١٩) غاستون باشلار، العقلانية التطبيقية، مرجع سابق، ص ٦٢.

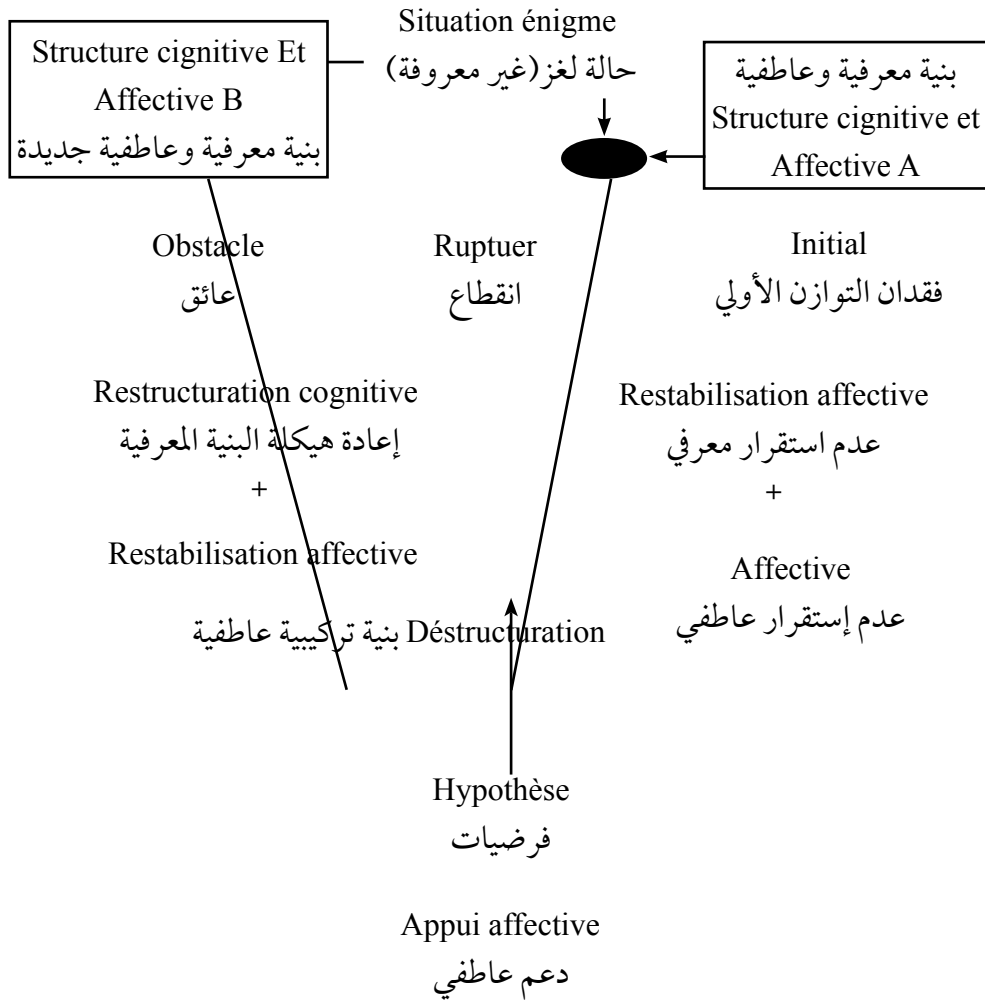
(٢٠) حمادي بن جاء الله، العلم في الفلسفة، مرجع سابق، ص ٤٣.

(٢١) أنا بنوار، التربية المستقبلية، ت: مورييس الشربل، ديوان المطبوعات الجامعية، الجزائر، ط ١، سنة ١٩٨٣، ص ٢٥.

(٢٢) المرجع نفسه، ص ٢٣٣.

العقل العلمي بالمفهوم باشلاري.

لكن ما يلح عليه باشلار خاصة في كتابه «تكوين العقل العلمي» هو أن الجانب المعرفي يسير جنباً إلى جنب مع الجانب النفسي أو الوجداني بالمفهوم البيداغوجي، فلا يمكن فصل أحدهما على الآخر، والترسيمة الآتية توضح ذلك:



ترسيمة بيداغوجية توضح النمو المعرفي والوجداني لدى التلميذ عند باشلار⁽²³⁾

(23) Michel Develay: De l'apprentissage à l'enseignement pour un épistémologie scolaire, E.S.F éditeur, 7ème édition, Paris, 2006, p130.

إنّ هذه الترسية توضح أن المتعلم في الحصّة التعليمية، يشعر بحالة من اللاتوازن المعرفي، لأن نظامه المعرفي السابق عن العملية التعليمية لا يسمح له بالتأقلم إزاء هذا الوضع، إذ يصبح في حالة تساؤل، ومن خلال هذه التساؤلات يخرج من المعلوم لمجابهة المجهول، ففي بداية التعلم، تفتح بؤرة الشك عند التلميذ في قدرته على الوصول إلى مرحلة التعلم⁽²⁴⁾، لأنّ معارفه السابقة لم تعد تحقق له الكفاية التعليمية، حيث يتولد لديه قلق من الصورة التي قد يشكلها الآخرون عنه.

لأنّ اللحظة الأولى للتعلم هي الشك في القدرة على مواجهة الذات ومواجهة الواقع، فإذا كان التعلم سابقاً عند التلميذ مقتصرًا على الحسي-حركي فقط، فإنه مع أستاذ الفلسفة ينتقل إلى مرحلة أخرى، هي المرحلة المجردة، أي يتولد لدى التلميذ خوف من هذه المواضيع الجديدة التي يتكلم عنها الأستاذ، فالتلميذ لا يثق في قدراته في تعلم هذه المواضيع، الأمر الذي يؤدي به إلى حالة عدم توازن معرفي، تكون مرفوقة بحالة عدم استقرار عاطفي أو وجداني تمكك معارفه، ويبقى على هذه الحال إلى أن يجد معالم أو معارف جديدة، وبتوجيه محكم من الأستاذ يعود إليه توازنه وثقته بنفسه، لتتكون لديه مفاهيم جديدة.

إنّ هذه الحنكة من أستاذ الفلسفة التي يرافق بها تلميذه تعيد له استقراره الوجداني ببنية معرفية جديدة، وعليه فالمتعلم يعمل على وضع نظام جديد لمحيطه عند بروز أشياء لم تكن له سابق معرفة بها، لأنّ التعلم ليس عملية تراكمية بل هو إعادة هيكلة البنية الذهنية «المعرفية» مرفوقة ببنية وجدانية.

إنّ الفرضيات التي يكونها المتعلم تجاه المشكلات المطروحة تسمح له بالذهاب إلى ما وراء المكتسب والبحث عن إمكانية توازن معرفي جديد، وتكوين الفرضيات لدى التلميذ لا يتحقق إلا إذا كان جو القسم مبنياً على إعطاء فرضياته بعداً مرناً، وتقبل النقد من طرف الآخرين في شكل دعم عاطفي⁽²⁵⁾، هذا ما يؤدي به إلى تحقيق توازن وجداني يتخلص بموجبه من عقدة الخوف من المجهول.

□ خاتمة

إنّ ما أردنا أن نقوله في هذه المقالة: إنّ كلّاً من كانط وباشلار، ربطا تعلم الفلسفة بتعلم مبادئ العلوم، لأنّ مستقبل الفلسفة يتعلق بالمعرفة، والطلاق المزعوم بين العلوم والفلسفة يظهر كخدعة اخترعتها النزعة العلموية للقرن التاسع عشر، وتلاعبت بها النزعة

(24) Michel Develay: De l'apprentissage à l'enseignement, op-cit, p. 128.

(25) Ibid , p 129.

التقنوية للقرن العشرين لصالح حكم التكنوقراط^(٢٦).

والتقابل الذي كرّسه تنظيم الكليات في فرنسا، وأخذناه نحن العرب بين الفلسفة والعلوم لا يبدو قائماً على أسباب يمكن تسويغها نظرياً، لأن الفصل المستحيل والمؤسف بين الآداب والعلوم لا يعرض مستقبل الفلسفة للخطر وحسب، بل يزيّف أيضاً تاريخها ويجعل ماضيها بلا معنى، حين نعزلها عن التّنظيرات العلمية التي تجذّرت فيها على الدوام^(٢٧).

(٢٦) دومينيك لوكور، فيم تفيد الفلسفة إذن؟ ترجمة محمد هشام، أفريقيا الشرق، المغرب، ٢٠١١، ص ١٠.
(٢٧) أندري لالاند، الموسوعة الفلسفية، ج ٢، ترجمة: خليل أحمد خليل، منشورات عويدا، لبنان، ط ٢، ٢٠٠١، ص ص ١٢٥٠-١٢٥١.

الجودة التربوية

مدخل أساسي لتحقيق التنمية

إدريس بوحوت*

من المواضيع والعناوين التي عرفتها أدبيات التربية في العقد الأخير، نجد مصطلح «الجودة» الذي أصبح يفرض نفسه في الحقل التربوي وبإلحاح^(١)، والرهان على الجودة نراه، في الحقيقة، رهاناً استراتيجياً، وخياراً حساساً، بصفته شرطاً هاماً لا يمكن الاستغناء عنه في كل المبادرات التربوية الإصلاحية لتحقيق التنمية في التربية.

لكن أي جودة نقصد ونعتبرها شرطاً في التنمية والتغيير؟ وما تجلياتها ومؤشراتها؟ وما شروط تحقيقها؟

- ١ -

مفهوم الجودة

الجودة مأخوذة من جذع (ج. و. د) الشيء فهو جيد: يطلق على الإتقان

* باحث في التواصل والتنمية من المغرب، البريد الإلكتروني: bouhoutcommunication@yahoo.fr
(١) ويتجلى هذا الحضور والاهتمام للجودة في التربية في عدة تصريحات حكومية وتربوية، منها (مستدييات الإصلاح ٢٠٠٥ م، والوثيقة الإطار، فبراير ٢٠٠٥ م، والميثاق الوطني للتربية والتكوين، والمخطط الاستعجالي...).

والإحكام. يقال في اللغة: أجاد الشيء وجوّده: أتقنه فصار جيداً، «وأجاد الرجلُ إجادةً أتى بالجميل من قول أو فعل»^(٢).

يعتبر مفهوم الجودة، من المفاهيم التي رحلت من عالم الاقتصاد إلى حقل التربية بعد أن طوّره أستاذ الإدارة الأمريكي دومنج (W.E.Deming) في «نظرية: الرقابة الإحصائية على الجودة».

وحتى يتسنى لنا وضع مقارنة بين المنظور الاقتصادي والتربوي لمفهوم الجودة، يجدر بنا الإشارة لمفهوم الجودة أولاً من منظور اقتصادي/ إداري ثم تربوي.

أولاً: الجودة حسب دومنج: تعني «إتقان السلعة عند تقديمها للمستهفيد أو المستهلك بصفة دائمة أو بسعر مناسب. ومن منظور إداري، تتلخص الجودة الشاملة في تفعيل أسلوب إداري معين يهدف إلى تحقيق النجاح طويل الأمد، من خلال إرضاء الزبناء أو المستفيدين بصفة دائمة ومستمرة ومطردة»^(٣).

ثانياً: الجودة في التربية: لا يخفى عن ذي لب، أننا حين نتحدث عن الجودة في التربية فإننا سنستحضر أساساً الجانب المعياري، بالدرجة الأولى؛ أي استحضار مواصفات الخريج أو «السلعة»، تجزئاً، إن صح التعبير، قياساً على المنظور الاقتصادي. لذا نجد أن من اهتمامات الميثاق الوطني للتربية والتكوين -باعتباره يشكل التحول الجذري في المنظومة التربوية المغربية- تركيزه على الجودة بصفته المدخل الأنسب لتحديث المنظومة التربوية لتتبوأ مكانتها اللائقة والمشرقة لأبنائها ولبلدها. إذا كانت الجودة «عامة، هي القدرة التي تتصف بمجموعة من الخصائص الذاتية والموضوعية، والتي تلبي حاجيات وانتظارات معينة. أما التربية فتتمظهر جودتها من خلال الإنجاز والأداء الفعلي حسب عدد المقبولة للكفايات التعليمية/ التعليمية أو الإدارية التربوية..»^(٤).

ومن المفاهيم المتداولة في حقل التربية الدالة على الجودة التي نحن بصدد الحديث عنها، نجد مفهوم الفعالية، كما ذكر ذلك إدريس جحدي بقوله: «والحديث عن جودة التعليم يحيل على مصطلح هام، وهو مصطلح فعالية التدريس الذي انطلق الاهتمام به نتيجة بروز المقاربة الإيكولوجية للتدريس، وهي مجموعة أبحاث رصدت متغيرات المدرس

(٢) أحمد بن علي الفيومي، المصباح المنير، ط ١، ٢٠٠٠، دار الحديث القاهرة، ص ٧٢.

(٣) محمد غانم الجهني، الجودة الشاملة، المعرفة عدد ١٨٨، ٢٠٠٤، نقلاً عن عبد النبي رجواني: حول إصلاح التعليم، مسالة الخطاب ودعوة للاستشراف، منشورات الزمن سلسلة ٢٠، ٢٠٠٧، ص ٦٤.

(٤) إدريس جحدي، من أجل الارتقاء بجودة التعليم: قراءة في تصادم الطموحات بتحديات واقع الأرياف، مقال ضمن مجلة علوم التربية، عدد ٣١، سبتمبر ٢٠٠٦م، ص ٧١.

بطرق تجريبية مثل شخصيته وأفعاله وتكوينه السابق، وقد جاءت كرد فعل على الأبحاث التي كانت تهتم بموضوع «المدرس الجيد»^(٥).

ونزعم أن جودة الخريج، في نظرنا، تحتاج إلى تراكم كمي ونوعي آخر من «جودات»، وإلى شروط تربوية وبيداغوجية دقيقة كما سيأتي بيانه.

إن الجودة في العملية التعليمية - التعليمية تحتاج إلى مقارنة شمولية تراعي أولاً خصوصيات المتعلم (النفسية والسلوكية، والإدراكية، والوجدانية، وكذا قدراته العقلية، ومهاراته الفكرية والإبداعية).

ثم ثانياً، ضرورة الانفتاح على المجال السوسيوثقافي والمحيط الاقتصادي، لتحديد الحاجيات المطلوبة، وسد الخصاص والعوز الاجتماعي والثقافي في الحرف والمهن والوظائف... إلخ، لتحقيق التنمية الشاملة، والتغيير الجذري بفضل التربية/ قاطرة التنمية.

«فالجودة هي الحرص على إنجاز العمل بالشكل اللازم، وعلى الدوام والتحسيس المستمر لمجموع العمليات في كل مجالات العمل ومستوياته، والاستعانة بالأساليب الوقائية في التصدي للمشاكل قبل وقوعها، وتحقيق انخراط كل العاملين في المشروع بأعلى المستويات الإنتاجية، والإحساس بالرضا على عملهم وكذا تمكينهم من مجموع الصلاحيات المطلوبة لممارسة عملهم، وتنمية روح الولاء لديهم تجاه المؤسسة، مع استحضار الرفع من المردودية والأرباح والاهتمام بالتخطيط الاستراتيجي، والتجديد اللازم وتثمين سياسة القرب مع العامل والزبون والمستفيد»^(٦). ومن خلال ما سبق، ندرك أن هناك خيوطاً رفيعة بين الجودة في بعدها الاقتصادي، والجودة في بعدها التربوي التنموي.

ولعل الجدول المقارن أسفله يوضح لنا العلاقة القائمة بين المجالين:

المجال التربوي	المجال الاقتصادي	
<ul style="list-style-type: none"> - التحسين المستمر. - التركيز على حل المشكلات قبل وقوعها. - تحقيق الإنتاجية/ المردودية/ الأرباح... - الحرص الدائم. 	<ul style="list-style-type: none"> - الإتقان. - تحقيق الربح / النجاح. - إرضاء الزبون / المستفيد. - العمل الدؤوب والمستمر 	الأهداف:

(٥) المصدر نفسه، ص ٧١.

(٦) عبد النبي رجواني، حول إصلاح التعليم: مساءلة الخطاب ودعوة للاستشراف، منشورات الزمن، سلسلة ٢٠، ص ٦٥.

الخصائص:	- تفعيل أساليب الإنتاج وتطويرها. - استحضار المستفيد.	- الاندماج والانخراط في الواقع. - اعتماد سياسة القرب.
----------	---	--

ولعل قراءة فاحصة للجدول تجعلنا نخلص إلى ما يلي:

- * وجود ترابط وثيق بين ما هو اقتصادي وما هو تربوي^(٧).
- * كل من الاقتصاد والتربية، يراهنان على إرضاء الزبون/ المستفيد. (اقتصاد التعليم).

* ربط الورش الاقتصادي بالحاجة المادية (السلعة)؛ في حين نلاحظ ارتباط التربية/ المدرسة بـ(السلعة) أيضاً، لكن سلعة تختلف هنا عن النوع الأول وتنحصر في «صناعة الإنسان» المناسب، وإعداد الجيل الصالح الذي يحمل مشعل التنمية في الواقع ليضيء دهاليز المعاناة، والفقر، والتدليس... وليملاً الفراغ المعنوي في المؤسسات الرسمية، ومؤسسات المجتمع المدني المتعطشة والفقيرة لهذا النوع من الصناعة البشرية الفذة.

- ٢ -

الجودة التي نقصد

ولعل المقارنة السابقة لمفهوم الجودة، قد تجعل القارئ يشاطرننا الرأي بأن الجودة التي نحن بصدد الحديث عنها، في سياق هذا البحث، يمكن إيجازها في جودة الخريج/ الإنسان/ الطالب؛ الحامل للمواصفات والكفايات التربوية والأخلاقية، وكفايات علمية وعملية وفكرية. ونرى أن الصواب، من وجهة نظرنا، أن نسم هذا العمل الجبار الذي أفاضت فيه الأدبيات التربوية مما يكفي من الأوصاف المطاطية تارة، والجزافية طوراً بـ«صناعة الإنسان المبدع».

فإن كان هناك من الباحثين من ينكر قياس الجودة في حقل الصناعة، على نظيرها في حقل التربية - كما زعم ذلك دكتور نخلة وهبة - في مستهل مقدمة كتابه قائلاً: «نلفت الانتباه هنا وقبل أن نباشر فصول الكتاب المختلفة، بأن الجودة في حقل التربية، تختلف عنها في حقل الصناعة»^(٨).

(٧) وما يؤكد هذا الترابط هجرة الجهاز المفاهيمي والنظرية الاقتصادية إلى حقل التربية، كالمقاربة بالأهداف، وبيداغوجيا الكفايات أي ربط المدرسة بسوق الشغل.

(٨) نخلة وهبة، جودة الجودة في التربية، ط ١، ٢٠٠٥، ص ٣.

نعم، قد نتفق مع الباحث، مبدئياً، في التمييز الحاصل بين الصناعتين، وخاصة من حيث نوع المخرجات؛ بحيث تكون مادية استهلاكية في الصناعة، ومعنوية إنسانية في الصناعة التربوية؛ أي ذات بعد إنساني تنموي. لكن وكما أوضحنا من خلال الجدول المقارن، تبقى العلاقة وأوجه التشابه قائمة أيضاً، والتي تتجلى في التخطيط:

* للنجاح المادي و/ أو المعنوي.

* إعداد العدة المادية و/ أو المعنوية.

* وجود مخبر (الورشة - المدرسة).

ومهما يكن، فإن تنمية الإنسان هي «صناعة» من العيار الثقيل تحتاج هي الأخرى إلى عدة شروط ومواصفات دقيقة، لتؤدي أكلها حسب الوقت والحاجة المطلوبين. لكن يبقى الإشكال في الجانب الإجرائي أو الكيفية التي نحقق بها هذه الصناعة الثقيلة، وهو ما سنبينه في الفقرة التالية.

- ٣ -

كيف نحقق الجودة/ الصناعة الثقيلة؟

في نظرنا أن «سؤال الكيف» أو الجانب الإجرائي في أي مشروع مادي أو إنساني أو تنموي، أصبح مؤكداً لمقاومة الفشل الذريع لأي مشروع، وتجاوز كل المعوقات التنموية التي تقف حجرة عثرة في مسيرة التنمية في المجال التربوي، ثم لتحديد الآليات والميكانيزمات الضرورية، التي من شأنها معاضدة وتقوية جوانب الخلل والضعف قبل انهيار «المشروع»، والوقوف على قارعة منتصف الطريق التنموي الذي نصبوا جميعاً إليه.

وإذا كانت أدبيات إعداد المشاريع تقتضي إخضاعه للمراحل الخمس أو الست المعروفة^(٩)، حتى يكتمل المشروع وخاصة مرحلة التتبع والتقييم، فإننا من وجهة نظرنا نقترح نوعين من الاقتراحات.

النوع الأول من الاقتراح

١- إعداد تقرير بشكل دوري ومنتظم لقياس الجودة التعليمية والتربوية.

٢- ضرورة اتصاف هذه التقارير بالحياد والموضوعية.

(٩) التشخيص، التخطيط، التنفيذ، التقويم... انظر على سبيل المثال: لحسن مادي، تدبير مشاريع التنمية البشرية، منشورات مجلة علوم التربية، ص ٦٩-٧٦.

٣- إحالة هذه التقارير على الجهات المعنية^(١٠)، للتدخل المعنوي لمعالجة ورأب الخلل قبل استفحاله.

٤- ضرورة تقوية وتعزيز قنوات التواصل الهادف بين هيئة التدريس / الهيئة الساهرة على تنفيذ البرامج والمناهج بشكل مباشر بجميع الأسلاك التعليمية من القاعدة إلى قمة الهرم التعليمي (أي التعليم العالي) وخاصة في الجامعات ذات الاستقطاب العمومي.

قد يعترض معترض عن هذا النوع الأول من الاقتراحات قائلاً: إن اقتراح إعداد تقارير^(١١)، من هذا الشكل جار في المؤسسات التربوية، وعليه سيكون هذا الاقتراح هو تحصيل حاصل.

نعم، قد يكون المعترض محقاً في اعتراضه، وهو على صواب ونتفق معه، لكن قد نسائله أيضاً، ما نسبة الموضوعية والشفافية في هذه التقارير؟ وما فحواها^(١٢)؟ ثم ما مصير هذه التقارير، وكذا درجة حظوتها لدى الجهات الرسمية؟

لذا أرى أن القصور الذي يعتري هذه التقارير يتجلى أساساً في الجوانب التالية:

النمطية القاتلة: غياب روح التجديد وترك المبادرة الحرة للمدرس للتعبير عن مشاكل التعليم الحقيقية، لدرجة أن بعض المدرسين -سأحهم الله- لا يكلف نفسه أي عناء، ويكتفي بنسخ التقارير المنجزة في السنوات الماضية.

المصير المجهول: إن وُجدت تقارير جدية في أحسن الأحوال، والتي تكشف عن الوضع الحقيقي لوضعية الجودة في التعليم، فإنها قد تقابل بالتجاهل والامتناع أو اللامبالاة، ونترفع في هذا المقام أن نسميها بسلة المهملات!!.

محدودية المفعول: لا ننكر، أو نجحد ما تقوم به «الفئة المخلصة» في قطاع التعليم والتواقة إلى التجديد والتغيير، وفاء لواجب المهنة والغيرة عليها، والتي تصب جام غضبها في مثل هذه الفرص الذهبية -فرص إعداد التقارير أو اللقاءات التربوية- لسرد المشاكل التربوية انطلاقاً من القلب النابض للعملية التعليمية/ الفصل الدراسي.

ويمكن الاستدلال على ما قلناه بدليلين اثنين:

(١٠) سواء أكانت أطرافاً ذاتية (هيئة التوجيه والتأطير، وخبراء التربية، ومؤلفين...) أو أطرافاً معنوية (الوزارة الوصية، الأكاديمية...).

(١١) نعني تقارير المجالس التعليمية الدورية التي تنجز على الأقل مرتين في السنة على صعيد كل المؤسسات التربوية.

(١٢) غالباً ما تتحد محاور هذه التقارير النمطية في: السير العام للمؤسسة، العدة البيداغوجية، والنتائج على مستوى كل مادة... إلخ.

الدليل الأول: التصنيف الأخير الذي فوجئ به المغرب في التقرير الذي أصدره الجميع^(١٣)، والمبادرة إلى المخطط الاستعجالي (٢٠٠٩ - ٢٠١٢م)، فلو أن التقارير الدورية الداخلية أثبتت جدواها ونجاحاتها لما استفحل الأمر إلى ما هو عليه، حيث اكتشف المشهد التربوي وأصبح حديث العامة، فضلاً عن الخاصة.

الدليل الثاني: مصير التقارير المنجزة في المؤسسات التعليمية سنة ٢٠٠٥، في إطار منتديات الإصلاح، وخاصة المنتدى الوطني حول الارتقاء بجودة التعليم، والذي كان من بين أهدافه، كما صرح بذلك وزير التربية الوطنية السابق، خلال افتتاح هذا المنتدى في (١٨ فبراير ٢٠٠٥) بقوله: «إننا نهدف منه وراء تنظيم هذه الدورة الثانية من منتديات الإصلاح إلى تحقيق الأهداف التالية:

* تعميق التفكير حول أهمية الجودة في الرفع من مستوى مردودية النظام التعليمي...

* استبيان محاور وطبيعة العمليات والمهام والمسؤوليات للارتقاء الميداني»^(١٤).

لا شك في أن منتدى الإصلاح الذي ركز في هذه الدورة على الجودة، أنجز كما أنجزت التقارير في مختلف المؤسسات التربوية على المستوى الوطني. فلماذا إذن وصل الأمر إلى ما وصل إليه؟ علماً أن هذه التقارير أنجزت في صميم عشرية الإصلاح (٢٠٠٠ - ٢٠٠٩)، ثم لماذا الدعوة إلى المخطط الاستعجالي الذي «يحتضر»، بل بقاء بالفشل؟

نترك الإجابة للقارئ عموماً، ولمن تسول له نفسه الاعتراض، ليبقى سؤالين استفزازيين، ومحفزين للمزيد من التمحيص والبحث والدقة.

النوع الثاني من الاقتراح

في ضوء سؤال كيف المطروح سلفاً، ورغبة في الصناعة الإنسانية الإبداعية/ التنمية الإنسانية الحقيقية، فإن هذا الاقتراح يرتبط أساساً بمساءلة الذات، ويمكن صياغة السؤال هنا على الشكل التالي: كيف يمكن للإنسان/ المدرس أن يساهم في صناعة الإنسان/ المتعلم المبدع؟

قد يبدو السؤال منذ الوهلة الأولى معجزاً، أو على الأقل محرجاً! وكيف لا، والأمر يتعلق «بصناعة الإنسان المبدع»؟! ثم من جهة أخرى ما عسى الإنسان أن يفعل في النسق المتكامل/ المادي والمفاهيمي، والعدة البيداغوجية داخل المنظومة التربوية؟

(١٣) احتلال المرتبة المتأخرة في مستوى التعليم، مقارنة مع الدول الأخرى الأكثر فقراً من المغرب.

(١٤) انظر عبد النبي رجواني، حول إصلاح التعليم، ص ٧٧. وانظر أيضاً: الوثيقة الإطار لمنتديات الإصلاح.

بعيداً عن المقاربة الموغلة في التنظير، وتجنباً لسياسة المشجب^(١٥)، التي ابتلينا بها؛ حيث أصبح معظم من يتولى مسؤولية التربية والتعليم يتفنن في فبركة، وحبك الأعداء والتبريرات الوهمية أحياناً. وعذل الجهات الأخرى التي تعد الشريك في مسؤولية التربية (الجهات الرسمية، وباقي الفرقاء والشركاء الذاتيين أو الاعتباريين) - وإن كان في تقديرنا أن هذه الجهات غير مبرأة مما يحصل في حقل التربية - حتى لا يُحمل ما قلناه على محمل الإطلاق، ويتعسف المتعسفون في تأويله بتأويلات بعيدة؛ فإننا نوجز هذا الاقتراح في مبدأين أساسيين هما:

١- المبدأ القيمي: أرى أن هذا المبدأ يمثل الجوهر، والأساس في الصناعة/ التربية^(١٦)، بوصفها عملاً إنسانياً، ورسالة عظمى يتحملها المربي/ رجل التربية. وبإيجاز شديد فإن هذا المبدأ يتجلى في تحمل مسؤولية التدريس بأمانة وإخلاص تامين. مع التفاني في أدائها، بغض النظر عن باقي الحثيات الأخرى.

لأن المبدأ الرسالي لهذه المهمة تجعل من يقوم بأدائها مخلصاً ومحتسباً أجر ذلك عند الله، أو عبارة فالتعويضات الربانية المرجوة عند هؤلاء «الصناع الحقيقيين» تتلخص في الطمع في نيل الثواب الأخروي ونيل رضا الله عز وجل، الذي وعدهم وعد صدق بقوله: ﴿مَنْ عَمِلْ صَالِحًا مِنْ ذَكَرٍ أَوْ أَنْشَى وَهُوَ مُؤْمِنٌ فَلَنُحْيِيَنَّهَ حَيَاةً طَيِّبَةً وَلَنَجْزِيَنَّهُمْ أَجْرَهُمْ بِأَحْسَنِ مَا كَانُوا يَعْمَلُونَ﴾^(١٧).

٢- المبدأ الثاني: يرتبط أساساً باختيار مهنة التدريس/ الصناعة، عن قناعة ورغبة صادقة، ثم «العشق» إلى درجة الوله لخدمة الإنسانية، ولتحقيق مبدأ الاستخلاف في الكون، التنمية التي وسيلتها الإنسان، كما يعتبر محورها الرئيس.

قد يبدو هذا المبدأ مشوباً بالطوباوية، عند البعض، ويبعث على الامتعاض والاشمئزاز، هذا احتمال راجح، بل أصبح قناعة عند فئة من المدرسين، لكن الأخطر في الأمر عند هذه الفئة، أنها غالباً ما تكون فاشلة، وغير موفقة في رسالتها، والتجربة تثبت هذا في الساحة التربوية.

ويكفي فقط أن ننصت للتلاميذ والطلاب، حتى في شهاداتهم البريئة في مراحل

(١٥) نعني هنا أساساً التملص من المسؤولية الشخصية، وإلقاء اللوم على جهات أخرى.

(١٦) اقتبسنا هذه الدلالة من المصطلح القرآني الذي ورد في غير ما آية، منها قوله تعالى: ﴿وَلِتُصْنَعَ عَلَى عَيْنِي﴾

طه ٣٩. قال في الصفوة: «أي ولتربى بعين الله ورعايته»، محمد علي الصابوني، صفوة التفاسير، دار الفكر،

ط ٢، ١٩٩٨، ج ٢، ص ٢١٤.

(١٧) سورة النحل/ الآية ٩٧.

التعليم الأساسي، وكم من الطلاب / التلاميذ كان ضحية هذا النوع، والعكس صحيح، إن قلبنا المعادلة؛ كم من متعلم أنقذ من عنق الزجاجة، حتى أصبح إطاراً يعد له ألف حساب، بفضل فئة أخرى من المدرسين أحبت عملها وعشقتها، فتفانت فيه، فُرِزَت التوفيق في أداء مهمتها، فكان الفتح والتوفيق متعددين إلى كل من تتلمذ على أيديها.

فالمدرس «هو أساس العملية التعليمية وعليه يعتمد نجاحها أو فشلها.. وقد أصبح الآن بعد أن كان ناقلاً للمعلومات ومقدماً للمعارف، مكوناً لشخصيات التلاميذ، وموجهاً لنشاطاتهم، ومكسباً للسلوك الإنساني المرغوب، ومكوناً للمواطنين، ومحققاً للتغيير المنشود...»^(١٨).

والمقام لا يتسع، لعرض نماذج حية من التاريخ الإسلامي، ابتداء من المعلم الأول، محمد ﷺ، مروراً بالجيل القرآني الفريد ثم السلف الصالح رضي الله عنهم أجمعين. ولمن أراد الاطلاع والاغتراف من ينابيع الفكر التربوي عند الرواد؛ صانعي الأمة، فنرشده رجوعاً إلى التراث الفكري التربوي / المنبع الصافي منذ عهد النبوة إلى اليوم.

- ٤ -

شروط تحقيق الجودة التربوية

بالإضافة إلى ما ذكر، وسعيًا وراء الجودة التربوية المنشودة، وتعزيزاً للمقترحين السابقين، نرى أنه لا بد من توفر شروط ذاتية وموضوعية لتحقيق هذه الجودة نجملها فيما يلي:

- ١- الإخلاص التام في أداء الرسالة التعليمية.
- ٢- الإعداد الجيد لأطر التدريس، سواء في التكوينين الأساسي والمستمر.
- ٣- عدم بخس حقوق أطر التدريس.
- ٤- تفعيل الخزانة التربوية التي يشكو معظمها «التهجير» والفراغ.
- ٥- تحديث الإدارة التربوية، وإعادة النظر في مسطرة وكيفية تسليم المناصب الإدارية لمن يرغب فيها.
- ٦- ربط التعليم بالتنمية.
- ٧- مؤسسة التخطيط التربوي بشكل متوازٍ مع التخطيط الاقتصادي والاجتماعي لتحقيق التنمية الشاملة.
- ٨- توظيف التكنولوجيا الحديثة في مجال التدريس والتعليم.

(١٨) في الفكر التربوي، محمد لبيب النجيمي، دار النهضة العربية، ط ٢، ١٩٨١، ص ٣٠٤.

- ٩- إيقاف زحف الأمية.
- ١٠- تجاوز الموقف الاجتماعي السلبي من تعليم وتعلم المرأة.
- ١١- تحرير التعليم من التبعية للنماذج الاستلابية، وانطلاقها من الواقع، ومراعاة حاجيات الفئة المستهدفة، مع الأخذ بعين الاعتبار خصوصية كل فئة.
- ١٢- وضع فلسفة عربية محكمة للتربية حتى تضطلع بأدوارها التنموية.
- ١٣- إعادة الاعتبار لمادتي اللغة العربية والتربية الإسلامية، ثم الانفتاح على لغات ومواد أخرى.

وعلى الجملة، نقول: إنه ما أجمل أن يردد المرء شعارات فضفاضة، ويتغنى بعبارات رنانة، من قبيل الجودة، والتنمية، والتحديث.. لكن في المقابل ما أقبح الانتكاسة، وأقسى الارتكاسة، حين يتفطن النبيه الكيس إلى الجوفائية الموغلة في مثل هذه الشعارات وهي مركوسة متنكصة؛ لأنها خيبت ظن من يأمل فيها أن تنتشل من البيئة الوبيئة؛ بيئة التخلف والجهل، إلى مجال أرحب وأوسع؛ مجال العلم والمعرفة والرقى والحضارة.

وعليه، فإن الجودة تبقى أهم تحدٍّ يواجه المنظومة التربوية، فإن استطاعت التغلب عليه ستنال حظها في مسار وسيرورة التنمية التي يعتبر العنصر البشري رائدها الأول، ابتداء وانتهاء، ووسيلة وغاية، وإلا غرقت في العمه وفي بحور التخلف والتقهر، التي لا منجاة منها إلا بتوافر عوامل وشروط معينة، وبتضافر الجهود من كل الغيورين والمهتمين بالحقل التربوي.

الظاهرة الإعلامية المعاصرة في صورتها التلفزيونية

بين نظرية الغرس الثقافي وأساليب الوقاية من الإدمان

شفيفة مهري*

□ مُفتتح تمهيدي وإشكالي

من أهم الرهانات التي أصبحت تهدد سلامة البناء الاجتماعي للمجتمعات واستقرارها هو التغير الاجتماعي، فمع العولمة الإعلامية أصبحت الثقافة سريعة التغير نتيجة للتزاوج بين الأنماط الثقافية التي أصبحت تبث قيم غير القيم الموجودة في الثقافة الأصلية، ونحن كمجتمع عربي ينتمي إلى الفضاء الثقافي الإسلامي، أصبحنا في ظل الزخم الإعلامي الثقافي نواجه تحديات بقاء واستمرار الهوية التي أصبحت محل تهديد ثقافات دخيلة، تهدد الهوية الثقافية لمجتمعاتنا العربية، فبالرغم من أهمية الثقاف والاطلاع على ثقافة الآخر إلا أنه يجب ألا ندع هذه الثقافات تقتلع جذور ثقافتنا الأصلية، مصدر قوتنا ومنبع قيمنا.

ومن أهم الوسائل الإعلامية التي تنتقل من خلالها المضامين الثقافية هو التلفزيون؛ فمن وظائف الإعلام هو نقل التراث والقيم من جيل لآخر، ونظراً

* أستاذة بقسم الإعلام والاتصال، كلية العلوم الاجتماعية والإنسانية، جامعة سطيف ٢، الجزائر

لأهمية التلفزيون في تحقيق هذه النقطة بالذات، حاولنا أن نقدم مداخلة حول التلفزيون، هذه الوسيلة الإعلامية التي يصفها البعض بالساحرة، التي تجعل كل من يتعرض لها لا يستطيع المقاومة ويقع في أفخاخها ويصبح أسيرها.

ذلك أنه أهم المخاطر التي يشكلها التلفزيون هو خطر التعرض للإدمان، فنتيجة للتعرض المستمر والمكثف لمضامين وبرامج التلفزيون، يصبح المشاهد أسير هذه الوسيلة لدرجة أنه يصبح لا يستطيع الاستغناء عنها، حيث تصبح كالحاجات البيولوجية للإنسان من المأكّل والمشرب والنوم، وتصبح حاجة المشاهدة والتعرض للتلفزيون من الحاجات الأساسية التي ينتج نتيجة لعدم التعرض لها توترات واضطرابات لدى المشاهد في بعض الحالات تسبب له الاكتئاب.

فالعلاقة بين المدمن والتلفزيون تصبح علاقة عاطفية تجعل المدمن التلفزيوني دائم الارتباط بها، فمعدل التعرض وكثافة التعرض وطبيعة المشاهدة جميعها عوامل تساهم في تحديد درجة الإدمان التلفزيوني، ومعدل شدته وتأثيره النفسي الاجتماعي والثقافي على المشاهد.

حيث تعتبر القيم والاتجاهات والسلوكيات من أهم العناصر التي تعمل على بناء وتكوين شخصية الفرد، إذن هذه العناصر تتفاعل مع طبيعة المضامين والرسائل التي يتعرض لها الفرد، ومن خلالها يحدد طبيعة قيمه واتجاهاته ومعتقداته وسلوكياته.

هذه الرسائل التي عادة ما يكونها الفرد من مؤسسات التنشئة الاجتماعية، ومع التعرض المكثف للمشاهد التلفزيوني للمضامين والرسائل التلفزيونية من خلال الإدمان التلفزيوني أصبحت القيم والاتجاهات والسلوكيات تتحدد بناءً على ما يغرسه التلفزيون في عقل المشاهد، فتكرار التعرض على المدى الطويل يغير الأنماط السلوكية والقيمية للمشاهد، فتتغير ذهنيته وقيمه واتجاهاته لدرجة لو أرجعنا العد العكسي قبل مرحلة الإدمان لما استطاع هذا المدمن التلفزيوني أن يتصور التغير الجذري الرهيب في شخصيته ونمط تفكيره، وهو ما يثبت علاقة الإدمان بنظرية الغرس الثقافي.

إذن من خلال هذه المطالعة نهدف إلى توضيح مفهوم الإدمان التلفزيوني والعوامل التي تساهم في جعل المشاهد مدمناً على التلفزيون، وكذلك سوف نعالج مختلف التأثيرات التي تترتب على الإدمان التلفزيوني وبالأخص على القيم، والاتجاهات، والسلوكيات، وهنا سوف نعتمد على نظرية الغرس الثقافي كمقترح نظري، وفي ختام المطالعة سوف نوضح أهم طرق معالجة الإدمان التلفزيوني، بداية من مرحلة الطفولة حيث سوف نوضح كيف تقي الأسرة أطفالها من الإدمان التلفزيوني.

إذن من خلال هذا الطرح نحاول أن نطرح التساؤل الرئيسي التالي:
ما هو أثر الإدمان التلفزيوني على قيم واتجاهات وسلوك المدمن على مشاهدة التلفزيون؟

للإجابة عن هذا التساؤل نطرح الأسئلة الفرعية التالية:

- ما هو الإدمان التلفزيوني؟ ومن هي الشريحة الاجتماعية الأكثر إدماناً؟
- كيف تتأثر قيم واتجاهات وسلوكيات المدمن التلفزيون بمشاهدة التلفزيون؟
- كيف نفسر الإدمان التلفزيوني وتأثيراته بنظرية الغرس الثقافي لجربنر؟
- ما هي أساليب معالجة الإدمان التلفزيوني لفئة الأطفال، وذلك من خلال دور الأسرة في تحقيق الوقاية من الإدمان؟

- ١ -

مفهوم الإدمان التلفزيوني

يقول جربنر وآخرون: «إن التلفزيون من المحتمل أن يبقى لمدة طويلة المصدر الرئيسي لأنساق الرموز المتكررة والطقوساوية، صاقلاً الوعي الجماعي لجمهير تعتبر الأكثر اتساعاً وتغائراً في الخواص على مر التاريخ»^(١).

انطلاقاً من الأهمية التي حضي بها التلفزيون في المجتمع من خلال قدرته على تشكيل الرموز والتأثير بها على المتلقي برزت دراسات التعرض لهذه الوسيلة كضرورة ملححة لتفسير خلفيات السلوكيات الدخيلة على الأفراد في المجتمع باعتباره أحد مصادرها، حيث بدأ التركيز من طرف علماء النفس على ظاهرة الإدمان التلفزيوني منذ مطلع الثمانينات، وهو ما يعرف أيضاً بمفهوم التبعية الذي عرفته جمعية علماء النفس الأمريكيين في المؤتمر الذي عقد سنة ١٩٩٠ على أنه يعني: «مشاهدة التلفزيون الكثيفة التي يعيشها الفرد بصفة لا إرادية إلى حد ما، وتعرض نشاطات أكثر إنتاجية، وهي صعبة التوقيف أو التقليل منها»^(٢).

والصورة العامة التي تكونت حسب العديد من الدراسات حول الظاهرة مفادها أن المبحوثين الذين اعتبروا أنفسهم مدمنين على التلفزيون كانوا على العموم غير سعيدين،

(١) ميلفين ل. ديفلير وساندرا بول. روكيش، نظريات وسائل الإعلام، ترجمة: كمال عبد الرؤوف، الدار الدولية للنشر والتوزيع، القاهرة، ١٩٩٣، ص: ٦٨.

(٢) عبد الله بوجلال وآخرون، القنوات الفضائية وتأثيراتها على القيم الاجتماعية والثقافية والسلوكية لدى الشباب الجزائري.. دراسة نظرية وميدانية، دار الهدى عين مليلة، الجزائر، ص ١٩٢.

وقلقين ومنطوين أكثر من المشاهدين الآخرين الذين استعملوا التلفزيون ليرفوها عن أنفسهم، ويقضوا على المزاج السلبي والحيرة والملل، وهو فعلاً ما أثبتته التراكم النظري الذي كان يهدف إلى معرفة طبيعة العلاقة التي ينسجها المشاهد مع التلفزيون، والمحتوى مركزاً بذلك على الوقت الذي يقضيه المشاهد أمام شاشة التلفزيون.

ومن هنا برز بوضوح مفهوم الإدمان التلفزيوني «Television Addiction» وكذا المداومة على المشاهدة، أو المشاهدة الكثيفة إذا التزمنا بالترجمة الحرفية لـ: Heay Viewing، والذي اقتضى ضرورة التمييز بين المشاهدة العادية/ الطبيعية، والمشاهدة المشكّلة/ المرضية، وكذا الاهتمام بالآثار الممكنة للمشاهدة العادية والمشاهدة المرضية على المستوى المعرفي، العاطفي والسلوكي⁽³⁾.

وعليه يمكن أن نعرف الإدمان على أنه: «كل أشكال السلوك المفرط كالتبعية غير الطبيعية للمخدرات مثل: الخمر، الكافيين، المسكنات والأكل، والتمارين الرياضية، والمقامرة والرهان، والمشاهدة التلفزيونية». وتكون له عدة أسباب، منها السبب الاجتماعي المرتبط بالعوامل الديمغرافية التي تجعل الإنسان يشعر بالغبن، ويجد في نفسه الحاجة إلى تعويضها، والسبب النفسي المتعلق بالسّمات الشخصية للفرد كالكآبة والنشاط المكثف اللذين يشجعان على الإدمان، وكذا الضغط الذي تمارسه جماعات الأصحاب والأصدقاء والذي يؤدي بدوره إلى الإدمان.

وقد توصلت الباحثة Rubin إلى أن المحفزات الأساسية لسلوك المدمن تكمن في:

- * الهروبية: وتتمثل في التقليل من الألم والضغط.
- * التعويض: بمعنى تقدير الذات، الإحساس المفرط بالمراقبة، السلطة.
- * الطقوس: التبسيط، التوقع، والتجربة الآنية⁽⁴⁾.

وقد طرح Win سنة ١٩٧٠ فرضية أن التلفزيون يحمل خصائص الإدمان في بحثه بعنوان: «The plug- in drug»، وشكل ذلك قلقاً لدى الباحثين خاصة على مستوى توظيف المصطلح الملائم للتعبير عن ظاهرة المشاهدة التلفزيونية الكثيفة.

وعليه فنحن عندما نتحدث عن الإدمان التلفزيوني لا نعني به المداومة على مضمون تلفزيوني معين، وإنما المقصود هو الإدمان على التلفزيون والارتباط بالوسيلة ذاتها بغض

(3) Cavender G, Bond-Maupin L, & Jurik N.C, The Construction of Gender in Reality Crime TV, Gender & Society, Vol. 13, (5), 1999. p: 76.

(٤) خليل شكور، أمراض المجتمع: الأسباب، الأصناف، التفسير الوقاية والعلاج، الدار العربية للعلوم بيروت، ١٩٨٨، ص: ٤٦ - ٤٧.

النظر عن المحتوى المعروض، وكأن شيئاً في التلفزيون يدفعنا بمجرد البدء في المشاهدة إلى المشاهدة والاستمرارية فيها لمدة أطول مما كنا نتوقع⁽⁵⁾.

وعليه يمكننا التمييز بين أربعة نماذج نظرية في دراسة الإدمان التلفزيوني وهي:

- ١- إن الإدمان التلفزيوني يقوم على تأثير التلفزيون على الخيال والحياة الوهمية.
- ٢- الإدمان التلفزيوني هو وظيفة آثار التلفزيون على مستوى اليقظة.
- ٣- إن الإدمان التلفزيوني هو تعبير على شخصية فموية، مستقلة أو شخصية مدمنة.
- ٤- إن الإدمان على التلفزيون هو نموذج متميز للاستخدامات والإشباع المرتبطين بالتلفزيون^(٦).

أكدت الدراسات الإمبريقية التي أجريت حول الإدمان على التلفزيون اعتماداً على كتاب: «التشخيص والإحصاء» للجمعية الأمريكية للأطباء النفسانيين، على أن التلفزيون يحمل خصائص الإدمان وهي كالتالي:

يتكون مفهوم الإدمان من أربعة عوامل تشكل المتغيرات الأربعة التي نعتمد عليها في تحديد المعنى الكلي للإدمان على المشاهدة التلفزيونية، وهي كما يلي:

المشاهدة المشككة: نعني بهذا العنصر، الحالة التي تسبب فيها المشاهدة التلفزيونية مشكلة بالنسبة للفرد المشاهد، ونشير هنا إلى أن طبيعة المشاكل لا تقتصر على علاقة الفرد مع محيطه، وإنما يدخل في إطار هذه المتاعب الشعور بالذنب الذي يمكن أن تثيره المشاهدة التلفزيونية لدى الفرد.

المشاهدة الضخمة / الكثيفة: لا نعني بعامل المشاهدة الضخمة الكثرة بالضرورة، وإنما المقصود هنا هو وقع المشاهدة على الفرد المبحوث، وإن كانت هذه الأخيرة عادية. كما نشير أيضاً أن المشاهدة الضخمة لا تعني أبداً المشاكل التي يمكن أن تنجر من المشاهدة إذ لا توجد بالضرورة علاقة بين العاملين.

الرغبة في المشاهدة: ونقصد بها الرغبة المستمرة للفرد المشاهد في المشاهدة المستمرة الكثيرة للتلفزيون، والتي تنجم من المشاهدة بحيث تدفع المشاهدة إلى مزيد من المشاهدة.

حالة النقص / الانسحاب: وهي الحالة النفسية التي يكون عليها الفرد المبحوث

(5) Adoni H., Cohen A. A., Television Economic News and The Social Vonstruction of Economic Reality, Journal of Communication, 28(4), 1978.

(٦) عبد الرحمن عزي، الفكر الاجتماعي المعاصر والظاهرة الإعلامية الاتصالية بعض الأبعاد الحضارية، دار الأمة، الجزائر، ١٩٩٥، ص: ٩٨-٩٩.

عندما يكون بدون تلفزيون، ويعبر هذا العامل عن درجة ارتباط الفرد بالمحور بالمشاهدة إلى درجة عدم الصبر على فقدانها^(٧).

كما أن المشاهد المداوم يقع في فخ الإدمان التلفزيوني؛ لأنه بالإمكان أن تتحوّل إلى عادة لا متناهية تؤدي إلى مشاهدة أكثر، وينتج عنها ما يصطلح على تسميته القصور الذاتي في الانتباه (attentional inertia) فكلما أطال الفرد في مشاهدة التلفزيون كان احتمال استمراره في المشاهدة أكبر.

يمكن للفرد أن ينتبه لهذه الحالة من الإدمان، إذا شعر بعدم الارتياح أثناء فترات توقفه عن المشاهدة، ولكن بالنسبة للفرد الذي يداوم على سلوك المشاهدة لآلاف الساعات أو أكثر سنوياً فإن هذا يولد لديه عادة تلفزيونية متجذرة ينتج عنها لدى البعض شعوراً بعدم الارتياح إذا تركناهم بلا فعل، أو تركناهم لوحدهم، مع حرمانهم من التلفزيون^(٨).

- ٢ -

الشريحة الاجتماعية الأكثر إدماناً

يحتل التلفزيون مرتبة مهمة في المجتمع، نظراً لاختراقه جميع مجالات الحياة اليومية، وعليه فقد أصبح يستحوذ على جزء كبير من أوقات فراغ الناس، ولو أن الأمر يختلف من مجتمع لآخر، كما أن التباين بين الأفراد وارد، لكن على العموم يقضي الناس عدداً معتبراً من الساعات أسبوعياً في مشاهدة التلفزيون.

وبسبب هذا التواجد الكلي للتلفزيون في حياة الناس، وقدرته على نشر محتويات ثرية ومتنوعة، أصبح كثير من الناس منشغلين بالتلفزيون وبالتأثيرات التي يمكن أن يحدثها على عقول الأفراد ووجدانهم وسلوكياتهم، وبصفة خاصة على الشرائح الأقل سناً، وهو ما أثار كثيراً من ردود أفعال مؤسسات التنشئة الاجتماعية على غرار الأسرة التي أصبحت تتنافس مع التلفزيون من أجل كسب ولاء الطفل، فالمعلمين أصبحوا قلقين بشأن المدة الزمنية التي يقضيها التلاميذ أمام شاشة التلفزيون وأثر ذلك على أدائهم المدرسي، ومن بين التأثيرات السلبية أيضاً أن نسبة الذكاء تقل كلما ارتفعت نسبة المشاهدة بالنسبة للأطفال^(٩).

(٧) السيد الشحات أحمد حسن، الصراع القيمي لدى الشباب، دار الفكر العربي، القاهرة، ١٩٨٨، ص: ٣٤-٣٥.

(٨) السيد الشحات أحمد حسن، مرجع سبق ذكره، ص ٣٥.

(٩) نصير بوعلي، أثر البث التلفزيوني الفضائي المباشر على الشباب الجزائري.. دراسة تحليلية وميدانية، أطروحة مقدمة لنيل شهادة دكتوراه دولة في علوم الإعلام والاتصال، جامعة الجزائر، كلية العلوم السياسية والإعلام، قسم علوم الإعلام والاتصال، ٢٠٠٢/٢٠٠٣، ص: ١٨٣-١٨٤.

٣. تأثير المشاهدة التلفزيونية على قيم وسلوكيات المدمن

إلى جانب الأسرة والمدرسة، فإن وسائل الإعلام هي الأخرى تلعب دوراً أساسياً في عملية التنشئة الاجتماعية، خاصة إذا تحدثنا عن التلفزيون كمصدر للمعلومات، الآراء والاتجاهات بالنسبة للكثير من الأطفال وحتى الشباب الذين يستهلكون محتوياته.

وبالنظر للمدة الزمنية التي يقضيها هؤلاء في مشاهدة التلفزيون، أصبح بإمكان هذه الوسيلة أن تثري حياتهم بالخلق والإبداع، والترفيه، وأن تؤثر في مواقفهم السلوكية إذا اتسمت بطروحات وأفكار قوية، ومقنعة^(١٠).

وعلى خلاف الشباب الأمريكي مثلاً الذي يتعرض إلى التنشئة الاجتماعية من التلفزيون عن طريق مصدر واحد هو التلفزيون الأمريكي، فإن معظم البلدان الأخرى يتعرض فيها الشباب إلى قنوات فضائية متعددة تساهم في تنشئتهم اجتماعياً، وهذا ينطبق أكثر على البلدان النامية حيث تراجع دور التلفزيون المحلي أمام الفضائيات الأوروبية والأمريكية، ومنه أصبح الشباب في ظل عولمة الاتصال يقبل على مشاهدة الفضائيات الأجنبية، التي هي في الواقع تحمل قيماً واتجاهات، وأفكاراً، وكذا سلوكيات يعكس معظمها السياق الذي أنتجت فيه، فبالرغم من القيم العالمية التي تحملها، إلا أن أغلبيتها هي قيم استهلاكية أساساً موجهة لإشباع الغرائز أكثر مما تتوجه إلى العقل.

ومن بين علامات هذه النزعة الاستهلاكية وأثرها على الشباب في البلدان النامية، علامة تقليد بعض الشباب لكل ما هو غربي أساساً من لباس، وأكل وذوق، حتى إن مضامين القنوات التلفزيونية المحلية أصبحت هي ذاتها مقلدة للفضائيات الغربية، وبالتالي فإن دور التلفزيون المحلي كوسيلة إعلامية مهمة في عملية التنشئة الاجتماعية أصبح مكملاً لدور القنوات الفضائية الغربية في البلدان النامية.

كما أن القنوات الفضائية التلفزيونية يمكن أن تساهم في خلق ثقافة بديلة، أو ثقافة مضادة لدى الشباب تجعلهم يثورون ويتمردون على ما هو قائم من علاقات اجتماعية، وقيم ومعايير اجتماعية موجودة في المجتمع، خاصة وأن الشباب معروف عنهم أنهم في جميع المجتمعات يميلون إلى تطوير نسق ثقافي خاص بهم عبر عنه مفهوم «ثقافة الشباب»، والمقصود به تلك العناصر الثقافية التي انبثقت تاريخياً من المجتمع، والتي تعبر في المحل الأول عن مصالح الشباب، واحتياجاتهم ورغبتهم في التغيير والتجديد، ورفض كل ما هو تقليدي^(١١).

(١٠) نصير بو علي، مرجع سبق ذكره، ص: ١٨٤.

(11) Gosselin.A., Violence et Effet D'Incubation de La Télévision: La Thèse de La Cultivation Analysis, Les Etudes de la Communication Publique, Université Laval, Québec, 1993, p. 148.

وترتبط قدرة التلفزيون على خلق ثقافة مضادة لدى الشباب بمدى فعالية مؤسسات التنشئة الاجتماعية من عدمها في غرس قيم وسلوكات اجتماعية محافظة في الشباب ونابعة من سياق المجتمع الذي نشؤوا فيه، ففي حال إخفاق مؤسسات التنشئة الاجتماعية المختلفة في توفير نمط حياة مقبول من طرف الشباب، فإن ثقافة الشباب يمكن أن تتحول إلى ثقافة مضادة عن طريق انسحاب الشباب للعيش بأساليب بديلة، بكل ما تنطوي عليه هذه الأساليب من مخاطر الانزلاق نحو الجريمة، وغيرها من السلوكات الشاذة التي تظهر نتيجة الإدمان التلفزيوني على الفضائيات الغربية التي تأسس للثقافة المضادة.

ومن جهة أخرى فهذه الثقافة المضادة تتوقف أيضاً على مدى وعي الشباب من عدمه، إذ يشير في هذا الصدد عبدالله بوجلal إلى أن إجابات الباحثين في دراسة تدل كلها على ارتفاع مستوى وعي أفراد البحث، وامتلاكهم قيماً إيجابية، وأن المشاهدة التلفزيونية عموماً ترتبط بذلك الوعي الإيجابي لدى الأفراد الباحثين، وترتبط كذلك بامتلاكهم تلك القيم الاجتماعية والثقافية الإيجابية، لكن هذا غير كافٍ ليعطينا صورة حقيقية عن مدى ارتباط الفرد بقيمه وثقافته، وهل تنعكس هذه القيم في سلوكاته اليومية خاصة مع الإغراء وأساليب الجذب من جمالية الصورة والألوان التي أصبحت تسحب المشاهد للمداومة عليها من خلال القنوات الفضائية^(١٢).

وفي السياق نفسه يشير نصير بوعلي إلى وجود علاقة بين الآثار الاجتماعية والسلوكية السلبية واستخدام الشباب للفضائيات من حيث كيفية التعرض، وكذا عدد أيام وساعات المشاهدة، إذ تبين في دراسته أن الذين يشاهدون يومياً برامج الفضائيات هم أكثر عرضة للآثار الاجتماعية والسلوكية السلبية، فكلما ارتفع عدد الساعات التي يقضيها الشاب في اليوم في مشاهدة الفضائيات ازدادت الآثار والسلوكات السلبية لديهم.

هناك علاقة وثيقة بين السلوكيات والقيم؛ لأن هذه الأخيرة هي التي توجه سلوك الفرد، فبقدر ما يكون الفرد متشبعاً بالقيم و متمسكاً بها تكون سلوكياته سليمة، وبقدر ما يكون الفرد غير مشبع بالقيم يتعرض إلى خطر الوقوع في السلوكات غير السوية، وفي هذا السياق يقول أحد الباحثين: «إن نظام القيم السائد في كل مجتمع والقائم في كل بيت وعند كل شخص هو المحرك لسلوك الإنسان، ومتى اضطربت أولويات هذا النظام واختلفت مع أولويات المجتمع، وتعمقت الهوة بينهما يصبح الوقوع في السلوك المريض أو في المرض الاجتماعي أمراً محتملاً»^(١٣).

(١٢) عبدالله بوجلal وآخرون، مرجع سبق ذكره، ص ٧٦.

(١٣) نصير بوعلي، مرجع سبق ذكره، ص ١٢٢.

- ٤ -

مفهوم الغرس ونظرية الغرس الثقافي

إذا كانت الثقافة - حسب تعريف تايلور - «هي كل معتقد من القيم والعادات والتقاليد والأخلاقيات، وأنماط السلوك»، ويحددها المنظور المعرفي بأنها الأفكار وأنواع المعرفة بصفة عامة عند شعب من الشعوب، وأن الثقافة ليست ظاهرة مادية، وليست أشياء وسلوكيات وانفعالات، وإنما هي تنظيم لهذه المكونات، وهي ما يوجد في العقل من صور وأشكال لهذه الأشياء.

ومن خلال تعرفنا إلى مفهوم الثقافة يمكن أن نعرف الغرس الثقافي على أنه زرع وتنمية مكونات معرفية ونفسية تقوم بها مصادر المعلومات والخبرة لدى من يتعرض لها، وقد أصبح مصطلح الغرس منذ منتصف السبعينات يرتبط بالنظرية التي تحاول تفسير الآثار الاجتماعية والمعرفية لوسائل الإعلام وخاصة التلفزيون، والغرس حالة خاصة من عملية أوسع وهي التنشئة الاجتماعية.

وتعتبر عملية الغرس نوع من التعلم العرضي الناتج عن التعرض لوسائل الاتصال الجماهيرية وخصوصاً التلفزيون، حيث يتعرف الجمهور إلى حقائق الواقع الاجتماعي نتيجة التعرض لوسائل الاتصال، كما أن مداومة التعرض خصوصاً للتلفزيون، لفترات طويلة، تنمي لدى المشاهد اعتقاداً بأن العالم الذي يراه على شاشة التلفزيون ما هو إلا صورة مماثلة للعالم الواقعي الذي يعيش فيه.

وتقوم نظرية الغرس الثقافي على الفرض الرئيسي، ويشير إلى أن: الأفراد الذين يتعرضون لمشاهدة التلفزيون بدرجة كبيرة Heavy Viewers يكونوا أكثر إدراكاً لتبني معتقدات عن الواقع الاجتماعي تتطابق مع الصور الذهنية والنماذج والأفكار التي يقدمها التلفزيون عن الواقع الواقعي، أكثر من ذوي المشاهدة المنخفضة Light Viewers.

وتقوم نظرية الغرس على فروض فرعية هي: «يتعرض الأفراد كثيفي المشاهدة أكثر، بينما يتعرض الأفراد قليلي المشاهدة على مصادر متنوعة مثل التلفزيون ومصادر شخصية».

«يختلف التلفزيون عن غيره من الوسائل الأخرى، حيث إن الغرس يحدث نتيجة التعرض والاستخدام غير الانتقائي من قبل الجمهور».

يزيد حدوث الغرس عند اعتقاد المشاهدين بأن الدراما واقعية، وتسعى لتقديم حقائق بدلاً من الخيال»^(١٤).

(١٤) د. وجدي حلمي: الغرس الثقافي، تم تصفح الموقع الإلكتروني، بتاريخ ١٥/٠٣/٢٠١٣، على الساعة ١٠ ص، [3http://gogo2000.elaphblog.com/posts.aspx?U=5137&A=7224715](http://gogo2000.elaphblog.com/posts.aspx?U=5137&A=7224715)

إذن بعد أن تعرفنا إلى مفهوم الغرس، ولمحة عن نظرية الغرس وفرضها نتقل في العنصر التالي لبعض النماذج التطبيقية.

- ٥ -

تفسير علاقة الغرس بمشاهدة التلفزيون: بعض الدراسات التجريبية التطبيقية على نظرية الغرس

تم استخدام نظرية الغرس في العديد من الدراسات الإعلامية، في كم كبير من دول العالم وخاصة العالم الثالث المبهور بثقافة الغرب، فكما يقول العلامة ابن خلدون: الضعيف مولع بتقليد القوي. وتجليات الغرس الثقافي تتجلى من خلال التأثير في ثقافة المدمن التلفزيوني الذي يتلقى كمًا هائلًا من القيم والسلوكيات والاتجاهات الغربية الدخيلة على ثقافتنا وعاداتنا وقيمتنا، فمن خلال البرامج التي تبثها الفضائيات يتلقى الشباب والأطفال هذه الثقافة من خلال تراكم التعرض الذي يولد تسريع عملية التأثير وعميلة الغرس.

ومن بين الدراسات في هذا المجال:

دراسة نصير بوعلي: أثر البث التلفزيوني الفضائي المباشر على الشباب الجزائري - دراسة تحليلية ميدانية - أطروحة لنيل شهادة دكتوراه دولة في علوم الإعلام والاتصال، جامعة الجزائر، ٢٠٠٢-٢٠٠٣.

تناولت هذه الدراسة التأثيرات التي يطرحها البث التلفزيوني «الفضائي» في المجالات الثقافية خاصة. وقد ازدادت هذه القضايا حدة مع تنامي هذه الظاهرة الاتصالية خلال السنوات الأخيرة، حيث أدت إلى طرح بعض الانشغالات فيما يرتبط بتواجد البث الفضائي المباشر وأثره في ثقافة المجتمع وتقاليد وأعرافه ونظرته إلى محيطه والعالم الخارجي.

حاولت الدراسة التي قام بها الباحث الإجابة عن التساؤلات التالية:

١- ما هي أنواع القيم الإيجابية و/أو السلبية التي تفرزها عينة من الأفلام المقدمة في الفضائيات الفرنسية التي تناولها الباحث بالتحليل؟.

٢- ما هي عادات مشاهدة الشباب الجزائري للفضائيات من حيث الكثافة: الأيام المفضلة للمشاهدة، متوسط حجم المشاهدة في اليوم، ظروف المشاهدة ثم القنوات الفضائية المفضلة لديه؟.

٣- ما هي نوعية البرامج أو المحتويات التي تشد إليها المشاهد والعوامل المؤدية إلى ذلك؟.

٤- ما هي مجالات التأثير التي تنعكس على الأنساق القيمية وهوية المتلقي الثقافية؟.

٥- ما هي المتغيرات الذاتية والاجتماعية التي لها علاقة بهذه التأثيرات؟.

تضمنت الدراسة استعمال كل من أداة تحليل المضمون، وأداة استمارة الاستبيان.

فبالنسبة لتحليل المضمون اعتمدت الدراسة على تحليل مضمون عينة من الأفلام الأجنبية التي تبث من خلال قنوات فضائية أجنبية، ووقع اختيار الباحث على القنوات الفرنسية الثلاث TF1. F2.M6، اختيار الباحث لهذه القنوات راجع لتأكيد دراسات على اهتمام شرائح اجتماعية في الجزائر هذه القنوات مقارنة بالقنوات الأجنبية الأخرى، وذلك راجع لعامل اللغة والقرب الجغرافي، كانت العينة الزمنية على مدار ٦ أشهر بتسجيل فيلم كل أسبوع بالنسبة لكل قناة، وفي النهاية تم تسجيل ٣٦ فيلماً كعينة للتحليل، ركز الباحث في تحليله على فئات القيم الثقافية الإيجابية والسلبية.

بالنسبة للاستبيان شملت الدراسة فئة الشباب، باختيار عينة تتكون من ٥٠٠ شاب، كان تركيز الباحث على هذه الشريحة راجع لكون هذه الفئة أكثر تقبلاً وتأثراً، وانبهاراً بالمحتويات التلفزيونية، وفي إطار مطالعتنا يمكن أن نعتبر أنهم أكثر الشرائح التي تتأثر بالغرس الثقافي.

وكانت نتائج الدراسة كما يلي:

ففي إطار الدراسة التحليلية التي قام بها الباحث من خلال اعتماد منهج تحليل المضمون، وبالرجوع لافتراض الباحث الذي ينص على أن المضامين التي تبرز عبر الدراما الأجنبية كلما ركزت على العنف والجريمة والعدوانية كأسلوب لحل الصراع فإنها كلها عكست قيماً سلبية أكثر من القيم الإيجابية. حيث اتضح من تحليل إجمالي القيم المعروضة في أفلام عينة الدراسة ارتفاع نسبة القيم السلبية إذ بلغت ٨, ٦٢٪، في حين لم تبلغ نسبة القيم الإيجابية سوى ٨, ٣٧٪. ولا شك في أن هذه النتيجة تؤكد اهتمام بعض الأفلام في الفضائيات على الموضوعات السلبية أكثر من اهتمامها بالموضوعات الإيجابية.

بالنسبة للفرضية الثانية التي افترضها الباحث التي تنص على أن المشاهد يفضل في تعامله مع التلفزيون مشاهدة برامج الفضائيات الأجنبية بالدرجة الأولى، ثم الفضائيات العربية في الدرجة الثانية، كما أنه يبحث في الفضائيات عما يفتقده في قنواته المحلية وعما يشبع حاجاته الإعلامية المتكاثرة والمتنوعة.

المؤشر الأول: يبدو أن مشاهدة التلفزيون ترسخ لتصبح تجربة يومية ومنظمة، حيث إن المشاهدة هي عرضية كل أيام الأسبوع.

المؤشر الثاني: تزداد الكثافة أمام جهاز التلفزيون أيام العطل الخميس والجمعة سواء بالنسبة للقنوات الفضائية الأجنبية أو العربية أو أمام برامج التلفزيون الوطني.

المؤشر الثالث: تستقطب الفضائيات الأجنبية والعربية الجمهور إليها بشكل معتبر لفترة زمنية واسعة في اليوم ثلاث إلى أربع ساعات، عكس القناة الوطنية التي تستقطب إليها الجمهور بشكل معتبر لفترة زمنية ليست بالواسعة في اليوم أقل من ساعة إلى ساعة ونصف.

المؤشر الرابع: يفضل الجمهور الفضائيات العربية بنسبة ٥٣,٣٪ مقابل ٤٦,٥٪ لصالح الفضائيات الأجنبية، ومعنى هذا أن الكتلة الأساسية اجتازت مرحلة الانبهار وعادت إلى القنوات التي تتحدث لغتها وتعالج مشكلاتها.

المؤشر الخامس: يميل الاعتقاد بأن المشاهد يفضل المادة التي تجره إلى القناة وليس العكس.

من هذا المنطلق يمكن القول: إن الفرضية الثانية تتأكد بنسبة كبيرة خاصة من خلال المؤشر السادس. ولكنها لا تتأكد من خلال المؤشر الخامس، حيث إن الجمهور بالأغلبية أصبح يفضل المشاهدة أكثر من الفضائيات العربية مقارنة بمشاهدته للفضائيات الأجنبية، كما أنه يولي اهتماماً ببعض برامج التلفزيون الوطني. وبمعنى آخر إن مرحلة الانبهار بالقنوات الأجنبية بدأت تقلص وبدا الانحدار لتأخذ المشاهدة حجمها الطبيعي.

وبالنسبة لنتائج الفرض الثالث الذي ينص على ما يلي: سيكون هناك ارتباط إيجابي بين عدد سنوات التعرض والنظر للثقافة الغربية عموماً كما تزداد السلوكيات المقلدة للآخر (الغرب) في نمط الملبس والتغذية والنزعة الاستهلاكية وبعض السلوكيات السلبية إلخ...

المؤشر الأول: وجود علاقة بين الآثار الاجتماعية والسلوكية السلبية واستخدام الشباب للفضائيات. فقد ثبت أن الذين يشاهدون الفضائيات يومياً بحجم زمني واسع هم أكثر عرضة لتقليد الآخر في أنماط معيشته وفي سلوكياته السلبية.

المؤشر الثاني: أثبتت نتيجة تحليل التباين عامل الاتجاه نحو الثقافة الغربية بدلالات إحصائية قصوى أكثر من ٥٠٪، بمعنى آخر قدرة الفضائيات الأجنبية على رسم تأثير إيجابي نحو ثقافتها.

انطلاقاً من هذين المؤشرين تتأكد الفرضية الرابعة على أن هناك فعلاً ارتباطاً إيجابياً بين حجم التعرض للفضائيات الأجنبية والاتجاه نحو الثقافة الغربية^(١٥).

(١٥) نصير بوعلی: مرجع سبق ذكره، ص ص ٢٤٧-٢٤٩.

إذن من خلال نتائج هذه الدراسة تتضح علاقة المشاهدة التلفزيونية بعملية الغرس الثقافي.

ومن بين الدراسات أيضاً في هذا السياق: دراسة حول معالجة الأفلام السينمائية المصرية التي يعرضها التلفزيون للقضايا الاجتماعية وأثرها على الشباب، تمثلت مشكلة هذه الدراسة في رصد القضايا التي تعالجها الأفلام السينمائية، وأبرز مضامينها وتأثيراتها في ضوء نظرية الغرس على معارف، وسلوكيات وإدراك الشباب المصري.

تم الاعتماد في هذه الدراسة على:

الاستبيان: من خلال عينة عشوائية من آراء المشاهدين التي تكونت من ٤٠٠ مفردة من طلاب وطالبات أربع جامعات مصرية «القاهرة، الأزهر، عين شمس، الأمريكية».

تحليل المضمون: حيث تم تحليل مضمون ٤٠ فيلماً سينمائياً تم عرضها على قنوات التلفزيون المصري الرسمي، وتحليل مضامين الأفلام وعينة المشاهدين من الشباب الجامعي المصري.

توصلت الدراسة في ضوء مفهوم الغرس في عدد من النتائج العلمية وكانت على النحو التالي:

بخصوص القضايا المعكوسة في مضامين الأفلام أثبتت الدراسة بالترتيب حسب الأهمية:

١. ضعف القضايا الدينية والقيم والأخلاق الظاهرة في الأفلام بنسبة ٩٠٪.
٢. صورة المرأة سلبية عاطلة عن العمل غير مشاركة في الأنشطة المجتمعية.
٣. قضايا تكاليف المعيشة والإدمان ظهرت بنسبة عالية.
٤. العلاقات المحرمة بين الجنسين غير المشروعة ظهرت بنسبة ٢٥٪ من مشاهدة الأفلام. وبخصوص القيم الثقافية المتداولة وأساليب التأثير، أثبتت الدراسة:
- ١- الاعتماد على الذكر والتكرار وغياب التحليل الفعلي للظواهر.
- ٢- ظهور الإناث أقل من الذكور والأدوار السلبية للإناث أقل من الذكور.
- ٣- استخدام الطرق غير المشروعة للكسب وللوصول للأهداف أكبر من الطرق المشروعة.

٤- بروز قضايا العلاقات المحرمة بشكل لافت وخاصة المشاهد اللاأخلاقية التي

تتعارض مع الدين والقيم والعادات.

بالنسبة لقياس آراء العينة باستخدام الاستبيان:

١. الشباب من الجنسين يفضلون الأفلام الأجنبية بنسبة ٥٧٪ مقارنة بالمصرية ٢٠٪.

٢. يعتقد ٤٤٪ من الشباب أن الأفلام تضر بهم.

٣. يعتقد ٧٠٪ من الشباب أن الأفلام ذات دلالة غير أخلاقية.

٤. يعتقد ٦٥٪ من الشباب أنها ضارة بالقيم والمعتقدات، في النهاية حملت الأفلام دلالات أخلاقية سيئة مثل: لا أثق في الآخرين، التنازل عما لا تريد مقابل الوصول إلى ما تريد، الثروة تتحقق بطرق غير مشروعة، النساء تستغل أنوثتها لتحقيق الأهداف غير المشروعة.

٥. إذن من خلال نتائج هذه الدراسة يتضح أن الغرس الثقافي يتجلى بشكل سلبي، فهو مملوء بالقيم السلبية، والعنف والآثار المدمرة كما أثبتت هذه الدراسة، فكثافة التعرض لهذه المضامين سوف يساهم في تغير القيم السلوك والاتجاه لدى المدمن على مشاهدة التلفزيون وبالأخص المدمن على مشاهدة مضامين معينة^(١٦).

-٦-

تأثير الإدمان التلفزيوني على الأطفال

يحتاج الأطفال إلى اكتساب مهارات الاتصال الأساسية تعلم القراءة والكتابة والتعبير عن الذات بمرونة ووضوح حتى يؤدوا وظائفهم كمخلوقات اجتماعية. غير أن التجربة التلفزيونية لا تعزز النمو اللفظي لأنها لا تتطلب أي مشاركة لفظية من جانب الطفل، بل تتطلب الاستقبال السلبي وحده. كما يحتاج الأطفال إلى اكتشاف نواحي القوة والضعف الخاصة من أجل تحقيق رغباتهم كراشدين في العمل واللعب على حد سواء.

لكن مشاهدة التلفزيون لا تفضي إلى اكتشافات كهذه، فهي في الواقع تحد من اندماج الأطفال في تلك الأنشطة الواقعية التي قد تتيح لقدراتهم فرصة حقيقية للاختبار، حيث إن إشباع حاجة الأطفال الصغار إلى الخيال يتحقق بصورة أفضل للغاية عن طريق ضروب النشاط الإيهامي الذاتي لا عن طريق القصص الخيالية التي يعدها الكبار ويقدمونها لهم في التلفزيون. إن تلبية حاجة الأطفال الصغار إلى التنبه العقلي تتحقق بصورة أفضل

(١٦) الغرس الثقافي، تم تصفح الموقع الإلكتروني بتاريخ ٢٠١٣/٠٣/١٥، على الساعة ٩، صباحاً

وإلى أبعد حد حين يمكنهم تعلم الأداء اليدوي واللمس والفعل وليس مجرد المشاهدة السلبية^(١٧).

وفي هذا الإطار نود أن نشير لخطورة الإدمان التلفزيوني على شريحة الأطفال من خلال الدراسات التي تناولت تأثير الإدمان على مشاهدة التلفزيون بالنسبة لفئة الأطفال، حيث يشكل الأطفال الذين لم يبلغوا سن الدخول للمدرسة أوسع شريحة من مشاهدي التلفزيون بأمريكا، حيث تقضي هذه الشريحة أكبر عدد من الساعات وأوفر حصّة من وقت يقظتها في مشاهدة التلفزيون، بالمقارنة مع أي مجموعة عمرية.

وطبقاً لما ورد في تقرير نيلسون عام ١٩٩٣ يمضي أطفال المجموعة العمرية الذين هم بين سنتين و ٥ سنوات ٩، ٢٢ ساعة في المتوسط أسبوعياً، في مشاهدة التلفزيون، بينما يمضي أطفال المجموعة العمرية من ٦- ١١ سنة ٤، ٢٠ ساعة مشاهدة، بل بينت دراسات مسحية أخرى أن هناك أوقات مشاهدة أطول تصل إلى ٥٤ ساعة أسبوعياً لمشاهدين لم يصلوا سن المدرسة بعد، وحتى أشد التقديرات تدل على أن أطفال ما قبل المدرسة في أمريكا يمضون أكثر من ثلث ساعات يقظتهم في مشاهدة التلفزيون^(١٨).

وهو ما يجعلنا نفكر ونسأل قبل أن نضع مجموعة من الحلول للوقاية من الإدمان، حول تأثير هذه الحصّة الكبيرة من المشاهدة اليومية على الكائن الحساس النامي، فكيف تؤثر كثافة المشاهدة والإدمان على لغة الأطفال، وإدراكهم، بل حتى صحتهم؟

فيما يلي سوف نقدم عرض موجز لأهم الدراسات التي توضح آثار الإدمان على شريحة الأطفال بالخصوص، وفي هذا الإطار توجد دراسة قام بها الباحثون همليت وأوبنهم وفنس (Himmelweit Oppenheim Vnice) في المؤلّف الذي يقدّم دراستهم الميدانية الكبرى التي أجريت في بريطانيا حول تأثير التلفزيون في الأطفال سنة ١٩٥٨، وهي محاولة لتوضيح مفهوم السلبية، ومن بين النتائج التي توصّلوا إليها: أن فعل المشاهدة ذاته هو نشاط ذهني سلبي (Passivité)، فالطفل الجالس المتجمّد يمتصّ كل ما يظهر في الشاشة الصغيرة، فهو مثل الإسفنجة يمتصّ المحتوى الذي تبثه التلفزة، فهو لا يختار ما يشاهده ولا يعارض أو يرفض شيء من ذلك المحتوى^(١٩).

(١٧) ماري وين، عبد الفتاح الصبحي: الإدمان التلفزيوني، سلسلة عالم المعرفة، الكويت، ١٩٩٩، ص ١٧-١٨.

(١٨) ماري وين، عبد الفتاح الصبحي: مرجع سبق ذكره، ص ١٤.

(١٩) نصيرة عقبي: جمهور التلفزيون ونظرية الاستعمالات والإشاعات، مذكرة لنيل شهادة الماجستير في علوم الإعلام والاتصال، جامعة الجزائر، ٢٠٠٢، ٢٠٠٣، ص ٧٣.

كما توجد دراسات أخرى تناولت تأثير الإدمان على الأطفال من الناحية الصحية، فهناك علاقة مباشرة بين زيادة وزن الأطفال والوقت الذي يقضيه الأطفال أمام التلفزيون، فمع قلة الحركة واستهلاك كمية كبيرة من الحريات والاستغراق في المشاهدة سوف يرتفع الوزن، فبعض الدراسات الطبية منذ سنة ١٩٨٥ وجدت أن معدل مشاهدة التلفزيون يضخم معدل الإصابة بالسمنة بـ ١٢٪، فالنسبة المثوية للأطفال في أمريكا بين سن ٦-١١ الذين يعانون من الوزن الزائد ارتفع من ٥, ٤ مليون سنة ١٩٦٣ إلى ١٤ مليون سنة ١٩٩٣.

كما أشارت دراسة أخرى نشرت في يونيو ٢٠٠٢ حول مشاكل الأطفال دلت أن ٤٠٪ من الأطفال يملكون جهاز تلفزيون في غرف نومهم، وأغلبهم أصبحوا يعانون من الوزن الزائد، حيث يقضون وقتاً كبيراً في المشاهدة التلفزيونية، وذلك بالمقارنة مع الأطفال الذين لا يملكون جهاز تلفزيون في غرف نومهم^(٢٠).

بالإضافة للتأثيرات الصحية للإدمان فله تأثيرات تتعلق بالصحة النفسية، فالتعرض لمضامين معينة يغرس السلوك العدواني، فالبرامج التلفزيونية التي ليست لها صلة بواقع الأطفال، تؤدي إلى اضطرابهم بدرجة أكبر، فالأطفال المتورطون في جرائم خطيرة، ناتجة من واقع يتسم بالفقر، والتفسخ، والإهمال، والفشل الدراسي، والإحباط، والمرض، والفوضى.

فالمشاهدة لفترات طويلة، للبرامج ذات الطابع العدواني، تجعلهم يسلكون سلوكاً عدوانياً جراء كثافة المشاهدة، وهذا ما أثبتته أحد الصحفيين في جريدة نيويورك تايمز يقول: كأن مجتمعنا قد أنتج سلالة جينية جديدة، فالطفل القاتل الذي لا يشعر بأي ندم ونادراً ما يعي تصرفاته يعد عدواني^(٢١).

في سنة ١٩٧٢ أشارت دراسة علمية من خلال وضع تقرير حول التلفزيون والسلوك الاجتماعي، وخلصت إلى أن مشاهدة العنف في التلفزيون له تأثيرات جدية على الأطفال، حيث يصبحون أكثر استجابة لمواقف ووضعيات الصراع، ويصبحون أكثر ضرراً على الآخرين، وأكثر عنفاً عند اللعب، فأبسط سلوك تعبري لدى الطفل المشبع بمشاهد العنف والإدمان على مضامين العنف يصبح سلوكه عنيفاً حتى في التعاملات الاجتماعية الاتصالية للطفل^(٢٢).

(20) the television addiction.by james F.Turck, May10.2004 تم تصفح المقال على الموقع الإلكتروني: <http://realtruth.org/articles/233-tta.html> p2

(21) Victor Clin: Television Violence: How it Damages, your Children ladies, Home journal, February 1975, p 116

(22) the television addiction.by james F.Turck , ibid ,p4.

ومن بين التأثيرات التي يحدثها الإدمان التلفزيوني للطفل:

أولاً: إرهاق الأطفال

إن التدفق المعرفي الهائل الذي جادت به المؤسسات بجميع أنواعها، جعلت من الأطفال يعانون نوعاً من الإرهاق، من خلال بذل جهد في البحث عن تفسير المفاهيم وتقمصها وجعلها تسابير المفاهيم التي تطرحها البرامج المدرسية. لأن عرض شريط علمي، أو تربوي، أو ترفيهي، بأسلوب جذاب وصور جميلة طبيعية، ومقدم حاذق يعرف كيف يطرح الإشكال ويساير العقول، يؤدي بالأطفال أن يعيشوا نوعاً من الاضطراب الذي يؤدي بهم إلى الإصرار على معرفة الحقيقة التي يطرحها مهما كلفهم من جهد فكري للوصول إليها، وخاصة الأطفال المتفوقون في دراستهم والذين يبحثون على جديد المعلومات، والاكتشافات العلمية، والرياضية، والتاريخية، والجغرافية، وحتى الأدبية... إلخ، فهذه العمليات القوية تحتاج إلى مجهود صعب يستلزم الوقت والصبر وحسن الحيلة، وربما في بعض الحالات إلى الاستعانة بوسائل تعليمية أخرى وخاصة في العلوم والفن والموسيقى، مما يؤدي إلى نوع من الإرهاق الفكري وحتى البدني عند الأطفال التواقون إلى المعرفة، واكتساب كل ما هو جديد في العلم والتطور التكنولوجي^(٢٣).

ثانياً: خلط بين الثقافات

عند مشاهدة البرامج التي تعرض علينا والموجهة إلى أطفالنا، نستشف منها مجموعة من القيم الثقافية التي تدعو إلى سلوك يتنافى والقيم التي يعيش عليها المجتمع، فهي تمجد قيماً غير القيم التي لا بد وأن ينشأ عليها أطفالنا، ويرجع ذلك إلى البرامج التلفزيونية التي أنتجت في مجتمعات غير مجتمعاتنا، فهي تروج لعملية ثقافية موازية لما تقدمه مؤسسات التنشئة الاجتماعية، فالبرامج التلفزيونية تنمو بالأطفال نحو الانفعال واتخاذ القرارات غير العقلانية، على نحو ما يرد في البرامج من انحراف خلقي، وهبوط في الذوق، وإسراف في المظاهر الاستهلاكية، على حساب الجوهر والقيم الخلقية. ففي هذه الحالة يمكن أن نقول: إن البرامج التلفزيونية تحث على الخلط بين ثقافات الشعوب والأمم^(٢٤).

ثالثاً: تزيف بعض الأنماط الثقافية

الجانب الثقافي يعتبر من الأنماط الثقافية التي تهتم بها البرامج التلفزيونية، حيث

(٢٣) ناجي تمار: تأثير برامج الأطفال في التلفزيون الجزائري، رسالة لنيل شهادة دكتوراه دولة في علوم التربية، جامعة الجزائر ٢٠٠٥-٢٠٠٦- ص ١٩٣.

(٢٤) ناجي تمار: مرجع سبق ذكره، ص ٢٠٤.

تشير الدراسات الميدانية إلى قوة تأثير البرامج والمواد الإعلامية التلفزيونية الأجنبية، على الأفراد والشباب والأطفال منهم بصفة خاصة، ويتضاعف هذا التأثير على الصغار، لدرجة تجعلهم يتذكرون أحداث، ووقائع الأفلام والمسلسلات الأجنبية، ذات المضمون السيئ ويلمّون بمحتواها ويعرفون أبطالها، ورموزها، وفي مقابل ذلك يجهلون معظم المقررات الدراسية المتعلقة بتاريخ بلادهم، ويجهلون رموزها الوطنية وأبطالها التاريخيين، وهذا ما يعمل على تزييف وعي هؤلاء الصغار بقضايا مجتمعاتهم وتاريخه، وواقعه السياسي والثقافي والاجتماعي، ويدفعهم إلى اتباع سلوكيات سلبية، تحتوي عليها البرامج التلفزيونية أو المحلية المشابهة لها، مثل الفردية، والخروج على القانون، وارتكاب الجريمة، والعنف والتدمير.

خاصة في الآونة الأخيرة التي أصبحت العولمة في كل شيء حتى الجانب الثقافي، وبهذا تهتز الشعوب التي ليس لها منتج ثقافي قوي، يطرح من خلال وسائل الإعلام بجميع أنواعها. فيكون تعاطي الأنماط الثقافية مركزة على قيم المجتمع دون تزييف^(٢٥).

-٧-

أساليب الوقاية والتحصين من الإدمان التلفزيوني للأطفال

ركزنا في هذه المطالعة على شريحة الأطفال باعتبارها من أهم الشرائح تأثراً بالإدمان التلفزيوني، فهي شريحة هشة في مرحلة النمو وتكوين القيم والمعتقدات والاتجاهات والسلوكيات التي تعتبر من ركائز الشخصية.

وبعد إشارتنا لأهم تأثيرات الإدمان التلفزيوني على هذه الشريحة ننقل لعرض بعض الحلول وأساليب الوقاية من الإدمان، وفي هذا الإطار يناط بالأسرة لعب أدوار أساسية في السيطرة والتحكم، على وسائل الإعلام، أي كيف تربي الأسرة أطفالها على الاستخدام الأمثل للتلفزيون من خلال تحديد معدل ودرجة وكثافة التعرض، وكذا الرقابة على مضامين التعرض، كون أن المشكل ليس في كثافة التعرض ولكن في مضامين التعرض التي تساهم في غرس القيم والسلوكيات والاتجاهات لدى الطفل الناشئ.

وهو ما يجعلنا نطرح التساؤل التالي: كيف تساهم الأسرة في تحصين ووقاية أطفالها من الإدمان التلفزيوني؟

بداية قبل أن نشير لأساليب الوقاية والتحصين من الإدمان التلفزيوني سوف نشير بشكل مختصر لمفهوم الأسرة وأدوارها الطبيعية في التنشئة الاجتماعية، حيث يعتبر النظام الأسري واحد من النظام الاجتماعية التي تتفاعل معه بصورة مكثفة في حياتنا اليومية، لذا

(٢٥) ناجي تمار: نفس المرجع، ص ص ٢٠٥-٢٠٧.

نالت الأسرة اهتماماً علماء الاجتماع لكونها النواة الأساسية لأي مجتمع يتحدد وجودها في نطاق أوضاع وظروف معينة يقرّها المجتمع^(٢٦).

ويقدم كل من برجيس ولوك في كتابهما: «العائلة» تعريفاً للأسرة على أنّها جماعة من الأفراد تربطهم روابط قوية ناتجة من صلات الزواج، الدم والتبني. وهذه الجماعة تعيش في دار واحدة وترتبط أعضاؤها: الأب، الأم والأولاد، علاقات اجتماعية متماسكة أساسها المصالح والأهداف المشتركة^(٢٧).

أمّا من حيث الوظائف فإنّها تعتبر أول أشكال الترابط البسيطة، تتحمل مسؤولية توفير الحاجات الضرورية لأفرادها من مأكّل ومأوى وتوفير الأدوات الأولية البسيطة، وبذلك تقوم الأسرة بجميع الوظائف المرتبطة بإشباع حاجات أعضائها وتنظيم سلوكهم وتحديد أسلوب عملهم وطريقة حياتهم^(٢٨).

فأبرز وظيفة أساسية للأسرة هي دورها في التنشئة الاجتماعية لأطفالها، فالوالدان هما -بشكل عام- الأكثر تأثيراً في تشكيل شخصية الطفل في المراحل الأولى في حياته، وهما البنك المعرفي الذي يزود الطفل بالمعلومات، ويرد على تساؤلاته واستفساراته عندما يحاول أن يفهم ما يدور حوله، وينعكس ذلك إيجابياً على الطفل، فالتماس المباشر بالطفل يجعل الأم أكثر إحساساً ودقة ومعرفة بالتغيرات التي تطرأ على طفلها.

أخذت العلاقة بين أفراد الأسرة شكلاً مختصراً بدخول التلفزيون إلى منازلها واتساع المساحة الزمنية المخصصة للبث، وصار بإمكانها، من خلال التحكم عن بعد، التنقل بين القنوات المتعددة كما تشاء، وعاشت في نطاق ضيق، وأصبح هذا الضيق يفرض نفسه على سهراتنا العائلية الحميمة، وأصبح التلفزيون ثالث الأبوين، وربما أولهم، بالنسبة للطفل، ومع الأسف، فإن الأبوين كثيراً ما يدفعان الأطفال في هذا الاتجاه تهرباً من المسؤولية الملقاة على عاتقها، أو لإلهائهم وضمان هدوئهم؛ وبذلك تضاف إلى هذا الجهاز وظيفة أخرى هي وظيفة جليسة الأطفال^(٢٩).

(٢٦) فادية عمر الجولاني، دراسات حول الأسرة العربية، مؤسسة شباب الجامعة: الإسكندرية، ١٩٩٥، ص ١١.

(٢٧) دينكين ميتشيل، معجم علم الاجتماع، ترجمة إحسان محمد الحسن، الطبعة الأولى، دار الطليعة للطباعة والنشر: بيروت، ١٩٨١.

(٢٨) فادية عمر الجولاني: مرجع سبق ذكره، ص ١٦.

(٢٩) أدب عقيل: التلفزيون والتنشئة الاجتماعية، جامعة دمشق كلية الآداب والعلوم الإنسانية، قسم علم الاجتماع، تم تصفح المقال على الموقع الإلكتروني:

إذن مشاكل إدمان الأطفال ترتبط بغياب دور الأسرة في الرقابة، وتنحيها عن واجباتها في التنشئة الاجتماعية لأطفالها، حيث أصبح التلفزيون أحد أهم العناصر التي تساهم في التنشئة الاجتماعية للطفل، بل أهم العناصر المهيمنة للتأثير في الطفل في ظل غياب دور الأسرة.

وفي هذا الإطار يقول مسؤول تلفزيوني: هناك كثير من العائلات لن يحصل الطفل الذي يشاهد التلفزيون فيها على أي شيء أفضل من جانب الآباء، فكلما زادت لا مبالاة الآباء الذين تتعامل معهم أصبح التلفزيون وسيلة أكثر نفعاً.

كما تعتبر دوروثي كوهين Dorothy Cohen أستاذة التربية المهنية الوحيدة المؤثرة التي تحدثت بطريقة لا لبس فيها عن الدور المخرب للتلفزيون في حياة الأطفال، فقد لاحظت ذات مرة أن «تأثير التلفزيون فيمن نسميهم الأطفال المحرومين ظل عند الحد الأدنى من حيث الأهداف مثل تعلم القراءة، لكن تأثيره السلبي كان ضخماً، لقد سرق منهم فرصهم الطبيعية في الكلام واللعب والعمل، وأعاق فرصهم السوية في النمو. إن الأمر الأهم بالنسبة لي هو حماية الأطفال أثناء تلك الفترة من حياتهم التي تتسم بقابلية التأثير. إنني أعتقد أن الأطفال في تحت سن الخامسة لا ينبغي أن يشاهدوا التلفزيون إطلاقاً. لكن أحداً لن يلقي بالاً إلى ذلك. وأنا أقول ذلك بقوة وبانفعال حتى يتوصل الناس إلى حل وسط أفضل نوعاً ما»^(٣٠).

وفي هذا المجال لا بد من تدخل دور الأسرة من أجل ضبط مشاهدة أطفالهم للتلفزيون مع تقدير ملكات الطفل ورغباته بما يتناسب ونوعية البرامج خصوصيتها. وهنا نؤكد على احترام رأي الطفل، ولكن بتحديد وقت المشاهدة وعدم تركه لساعات طويلة أمام التلفزيون؛ وذلك عن طريق الحوار والمناقشة، والابتعاد عن القسر التعسفي، وجعل الحوار عفويّاً طبيعياً، ومنعهم من مشاهدة أفلام العنف؛ ومختلف المضامين التي لا تتناسب مع قيمنا وثقافتنا^(٣١).

إذاً لا بد من الانتباه إلى عدم استنزاف وقت الطفل مما يعوقه عن الدخول في تجربة القراءة وتعطيله عن واجباته الأساسية، وإيجاد حالة من التوازن بين التلفزيون الذي يحظى بسطوة كبيرة على الجيل والأسرة التي بدأ دورها يتراجع بوضوح لصالح هياكل جديدة.

(٣٠) ماري وين، عبد الفتاح الصبحي: مرجع سبق ذكره، ص ٢٩٢.

(٣١) مايربونيفتش موريسون، ترجمة: أحمد محمد، الوجه الآخر للعولمة، مجلة الثقافة العالمية، العدد ١٠٣، عام ٢٠٠١، ص ٦٥-٦٠.

-٨-

أساليب تدخل الأسرة في الوقاية من الإدمان التلفزيوني لأطفالها

أولاً: السيطرة على التلفزيون

إن أسلوب السيطرة على التلفزيون من خلال تدخل الأسرة ومحاولتها التحكم في مشاهدة التلفزيون بالنسبة لأطفالها. على الرغم من أن هذا الأسلوب صعب التطبيق عملياً على الأطفال في حالات معينة، إلا أنه كأسلوب للوقاية من الإدمان التلفزيوني هو أسلوب ناجح من خلال تخفيض كثافة المشاهدة وتقليصها إلى أقصى حد، فكثير من الصعوبات قد تعترض الأسرة في السيطرة على المشاهدة التلفزيونية، فالإغراءات القوية للتجربة التلفزيونية، مع السلطة المتناقصة للأسرة، وكذا قلة العمل من المؤسسات الأخرى، وضغوط الرفقاء، كل هذه العوامل تتحالف لكي تستنزف ثقة الآباء، ويجعل من الصعب عليهم حرمان أطفالهم من مسرات التلفزيون، ووضع قواعد صارمة والتمسك بها، ولكن بعض الآباء ينجحون في استجماع قواهم على الحزم ويتوقف التلفزيون بالتالي على أن يكون مشكلة.

وفي هذا الإطار سوف نعرض بعض النماذج عن مدى فعالية هذا الأسلوب كحل لمعالجة الإدمان:

فمحلل نفسي متخصص في الأطفال لا ينصح الآباء بأي شكل من الأشكال فيما يتصل بمشاكلهم التلفزيونية إيماناً منه بأن عليهم في النهاية تربية أطفالهم طبقاً لمواهبهم وقدراتهم الخاصة، ويذكر هذا المحلل النفسي وهو أب لأربعة أطفال، ولا توجد لديه مشاكل تلفزيونية، في داخل أسرته، وأن أطفاله نادراً ما يشاهدون التلفزيون، ويضيف قائلاً: أطفالنا فاتروا النشاط فيما يتعلق بالتلفزيون، ونحن لا نحاول أن نثنيهم على المشاهدة التلفزيونية بل نغلق الجهاز ببساطة ونقول لهم: إن هناك أشياء أفضل يمكن عملها^(٣٢).

ويحل بعض الأسر مشاكل السيطرة على التلفزيون بمنع التلفزيون خلال أيام الأسبوع الدراسية وهي قاعدة يتم قبولها كجزء من الحياة الأسرية إلى درجة أنهم يعيشون فعلياً خمسة أيام خالية من التلفزيون، كل أسبوع وفي نهاية كل أسبوع يستمتعون بالتلفزيون كغيرهم من الأسر.

ولكن دون ذلك القلق الموجه الذي يدمر بالتدريج حياتهم الأسرية وعلاقاتهم العائلية، ليست هناك إحصائيات متاحة تبين عدد الأسر التي تغلق التلفزيون أيام المدرسة، لكن من المثير أن نلاحظ أن نائب الرئيس السابق المسؤول عن برامج الأطفال لدى شبكة

(٣٢) ماري وين، عبد الفتاح الصبحي: مرجع سبق ذكره، ص ٢٤٢.

CBS قال في مقابلة صحفية: «إنه لم يكن يسمح لأطفاله خلال فترة نموهم بمشاهدة البرامج في أيام الدراسة، وكان يتعين عليهم الاهتمام بأمر أكثر حيوية من الناحية الفكرية».

توجد أسر تضع حداً زمنياً يومياً صارماً لا يزيد عن ساعة في اليوم، ويوجد نظام التقييد لـ ٣ ساعات، فهو نوع من التحسن مقارنة بـ ٧ ساعات، لكن هذا الأسلوب لا يثبت نجاعة فعلية، ولا يشكل فرقاً في أسلوب حياة الأسرة، فالتلفزيون وحديث التلفزيون وخطط التلفزيون تظل مسيطرة^(٣٣).

ثانياً: أسلوب التلقين ضد التلفزيون

يكشف بعض الآباء في أثناء كفاحهم من أجل السيطرة على التلفزيون أن مواقفهم السلبية الخاصة نحو التلفزيون يمكن أن تفيد في تقليل شغف أطفالهم به. والواقع أن إحساس الآباء المتساهلين عادة بأنهم أوضحوا مشاعرهم بطريقة مقنعة كثيراً ما يشجعهم على فرض قواعد بشأن التلفزيون.

تقول أم لديها طفلان صغيران: كنت أعبر للطفلين عن شعوري نحو التلفزيون طوال فترة طويلة وأظن أنني قد قمت بتلقينهما ما أردته.

ويصف أب لطفل في السادسة من عمره حادثة أثبتت فائدتها في حل مشكلة تلفزيونية: في إحدى اللحظات شعر ولدنا بحزن شديد عقب مشاهدة برنامج مغامرات معي قائلاً: إن هناك شيئاً أراد أن يخبرني عنه في أثناء البرنامج لكنه لم يفعل لأنه خشي أن يفوته شيء من البرنامج، قلت له: «انظر ماذا يفعل التلفزيون بك؟ أردت أن تتحدث إليّ عن شيء مهم ولم يتح لك التلفزيون ذلك، إنه يبعد كلاً منا عن الآخر على الأقل إلى حد ما، نحن أسرة ونريد أن نتحدث أحداً إلى الآخر لكن التلفزيون منعنا من الحديث».

حقيقة لقد فهم ذلك جيداً صدق أو لا تصدق، فلم يعد يبدو شديد الלהفة على المشاهدة. إن علاقاتنا الأسرية مفعمة بالجدية والاحترام بالنسبة لنا ولأطفالنا. لقد أردت فحسب أن أصور له المسألة على هذا النحو ونجحت المحاولة.

وينصح أحد الكتاب الآباء بعدم تعريض التلفزيون «لانتقاد»؛ لأن الأطفال «إذا لاحظوا بعد ذلك أن أمهم وأباهم يشاهدان التلفزيون فسوف يفقدون احترامهم لهما، وما لا شك فيه أن من السهل أكثر السيطرة على مشاهدة الأطفال إذا كان الآباء لا يقضون وقتاً طويلاً في مشاهدة التلفزيون أثناء أوقات يقظة الأطفال»^(٣٤).

(٣٣) ماري وين، عبد الفتاح الصبحي: مرجع سبق ذكره، ص ٢٤٣.

(٣٤) ماري وين، عبد الفتاح الصبحي: مرجع سبق ذكره، ص ص ٢٤٥ - ٢٤٦.

ثالثاً: أسلوب السيطرة الطبيعية

هناك طرق «طبيعية» للسيطرة على التلفزيون لا تتطلب الانضباط أو أي تغيير واسع في أسلوب تنشئة الطفل، وذلك من أجل الآباء الذين يفتقرون إلى رصيد القوة اللازمة لوضع القواعد والالتزام بها رغم من التملق والنحيب والاستعطاف أو صرخات الغضب الأشد ألماً من كل ما سبق «أنا أكرهك».

وتتعلق هذه الطرق بعوامل طبيعية تتصل بالصوت ووضع الجهاز واستعمال وسائل السيطرة على الجهاز ذاته، بالإضافة إلى الوضع الاجتماعي الطبيعي للحياة الأسرية اليومية. وكثيراً ما تتيح عوامل كهذه للآباء -الذين لا يستطيعون قول «لا» بالأسلوب القديم أو ر بما غير الديمقراطي- العيش في هدوء نسبي مع أجهزتهم التلفزيونية^(٣٥).

وسائل السيطرة

أصبح في متناول الآباء خلال السنوات الأخيرة حل آخر للسيطرة على التلفزيون وتجنب صعوبات الحاجة إلى تأكيد سلطتهم مباشرة ومطالبة الأطفال بإغلاق الجهاز. وهذا الحل هو الصناديق ذات القفل وغيرها من وسائل السيطرة. ويمكن استخدام هذه الآليات الإلكترونية بتوصيلها بجهاز التلفزيون لبرمجة عدد محدد من البرامج التلفزيونية وبعدها يتوقف الجهاز عن العمل. ويمكن أيضاً برمجتها لمنع قنوات معينة بصورة انتقائية مثل قنوات الكيبل التي تبث مواد جنسية مكشوفة، وحتى لمنع الأطفال من استعمال الجهاز في ألعاب الفيديو.

غير أنه خلافاً للأساليب المادية الأخرى للسيطرة الطبيعية على التلفزيون مثل وضع الجهاز في مكان غير ملائم أو السماح بتلف الجهاز إلى حد يجعله شيئاً مشوشاً ضبابياً خالياً من الجاذبية.

توفير حياة اجتماعية خصبة كأسلوب للحد من الإدمان

من الممكن أيضاً أن تشكل الحياة الاجتماعية الخصبة قيداً طبيعياً على المشاهدة التلفزيونية للأطفال. فقد شعرت أسرة لديها طفلان في سن العاشرة والثامنة وتعيش في شقة فسيحة في نيويورك بأن جهاز التلفزيون قلما يستعمل على الرغم من الموقف المتساهل نحوه، ويشعر الولدان بذلك لوجود عدد إضافي من الأطفال باستمرار في البيت بصورة مؤقتة أو شبه دائمة^(٣٦).

(٣٥) ماري وين، عبد الفتاح الصبحي: نفس المرجع، ص ٢٤٦.

(٣٦) نفس المرجع: ص ٢٥٢.

□ استنتاجات

* تعتبر فئة الأطفال والشباب من أكثر الفئات الاجتماعية عرضة للإدمان التلفزيوني.
 * يعتبر متغير حجم المشاهدة عاملاً مهماً وحاسماً في تحديد درجة إدمان المشاهد على المحتوى التلفزيوني وعلى الوسيلة بحد ذاتها.
 * تعتبر المشاهدة المكثفة والرغبة في المشاهدة من أهم عوامل التأثير في قيم وسلوكات المشاهد، وهو ما يثبت حالة الإدمان.

* ترتبط درجة الإدمان على المشاهدة التلفزيونية بدرجة وعي المشاهد، فكلما كان وعي المشاهد كبير كان تعرضه لمحتوى التلفزيون أقل، ومنه يكون قليل التأثير بمحتويات التلفزيون، في حين أن قلة وعي المشاهد تؤدي إلى إدمانه على المشاهدة التلفزيونية، ومن هنا تتأثر قيم وسلوكات المدمن بمحتويات التلفزيون.

* إن الإدمان على المشاهدة التلفزيونية (بصفة مستقلة عن الكم)، يؤثر على التحكم في الحياة، وتعد هذه النتيجة تأكيداً لتأثير المشاهدة باختلاف أشكالها على قيم وسلوكات المشاهدين، لأن في هذه الحالة ينسج الفرد علاقة متميزة مع الوسيلة، بحيث تتحول المشاهدة إلى تجربة نفسية اجتماعية متميزة تتداخل فيها الرغبات والإشباعات.

* إن البناء الذهني المرتبط بالتلفزيون لا يمر بالضرورة بالمعطيات الواقعية، وهذا ما يؤكد أن الفرد بإمكانه بناء واقع على حساب الواقع المعاش، ويعايشه على أنه الواقع الحقيقي، وهنا يتجسد مفهوم الهروبية الذي أسست له كثرة المشاهدة التلفزيونية.

* إن الإدمان على المشاهدة التلفزيونية يقلل من الروابط الاجتماعية والعائلية ويكرس مفهوم العزلة.

* عند دراسة القيم والسلوكات ينبغي أن نأخذ بعين الاعتبار الاختلافات فيما بين الأفراد والتي تجعلهم يرتبطون بالقيم بدرجات متفاوتة، وهذه الفروقات لها صلة بمفهوم الذات والأنماط ونمط الشخصية، وكلها تلعب دوراً في تحديد السلوك الإنساني.

* كلما كان الفرد صغيراً ازدادت حاجته إلى المشاهدة التلفزيونية وكثافة التعرض، وهذا بسبب عدم اكتمال نمو الأنماط وتحقيق الذات الاجتماعية، بحيث من خلال تعرضه للتلفزيون يمنعه من اكتشاف ما يحدث في العالم وفي بيئته سواء كان هذا المضمون سلبياً أو إيجابياً.

* إن التلفزيون لا يقوم بتغيير قيم وسلوكات المشاهدين كما يعتقد البعض، وإنما

يقوم بدور مكمل لدور مؤسسات التنشئة الاجتماعية، كالأُسرة والمدرسة، فكلما كان المشاهد مستوعباً للتوجيهات القيمية الموجودة في المجتمع، وكان الأنا عنده مكتملاً، والذات الاجتماعية محققة، إلا وقل لجوؤه إلى التلفزيون.

□ خاتمة

حاولنا من خلال هذه الدراسة أن نسلط الضوء على ظاهرة الإدمان التلفزيوني، وأثرها على قيم وسلوكيات المدمن، كإشكالية معقدة تتداخل فيها عدة عوامل نفسية واجتماعية، واستندنا في ذلك على التصور النظري لنظرية التثقيف كونها من أهم النظريات التي اهتمت بتأثير التلفزيون على قيم وتصورات الأفراد، وهو ما يسهم في خلق أنماط سلوكية تختلف عن سياق ومرجعية من يحملونها.

فرغم أن هذه النظرية ركزت على قوة الوسيلة في بدايتها وهو ما أدى إلى انتقادها من طرف الجيل الثاني من الباحثين في هذه النظرية على غرار Pinrgee و Hawkins الذين أدخلوا على النظرية عدة تغييرات بناءً على نتائج الدراسات التي قاموا بها، والتي أظهرت عجزاً نظرياً في تفسير بعض الظواهر الإيجابية المرتبطة بالوسيلة بحكم أنها لم تكن في الافتراضات الأولية للنظرية.

ومهما يكن فإن نظرية التثقيف توفر إمكانية لفهم الدور الذي يلعبه التلفزيون في تشكيل قيم وسلوكيات الأفراد خاصة المدمنين منهم أو الأكثر تعرضاً للقنوات التلفزيونية الفضائية. فالإدمان التلفزيوني يعني كثافة المشاهدة وبالتالي كثافة حدوث الغرس الثقافي كرهان يواجه المتلقي السلبي الذي يتلقن كل ما يشاهده من قيم ومضامين تبث عبر التلفزيون.

وفي شق آخر تناولت هذه الدراسة أهم الشرائح الاجتماعية التي تمسها ظاهرة الإدمان وهي فئة الأطفال التي كثيراً ما تتعرض للإدمان في ظل غياب دور الأسرة التي تخلت عن أدوارها ومسؤولياتها للتلفزيون كحاضنة أطفال من الدرجة الأولى، حاولنا توضيح كيفية تأثير الإدمان التلفزيوني على الأطفال من خلال بعض الدراسات النظرية في هذا المجال، وحاولنا وضع حلول لكيفية تحكم الأسرة في هذه الظاهرة ومعالجتها، فأنجع أسلوب لعلاجها هو اعتبار الإدمان مرضاً يجب تجنبه والوقاية منه بعدة طرق وأساليب ترجع لإمكانات كل أسرة في التعامل مع هذه الظاهرة.

في الأخير لا يسعنا إلا القول: إن الانتهاكات التي يقوم بها التلفزيون للحياة الأسرية وتأثيراته في الوجبات والأحاديث والألعاب والطقوس قد يقنع الآباء بأن ثمن تقبل

التلفزيون كعنصر من عناصر القوة في الأسرة إنما هو ثمن باهظ للغاية. فعلى الرغم من أننا قد نكون مغلولي الأيدي أمام الآلة المجردة التي صار إليها المجتمع الحديث، فما زال بإمكاننا تأكيد إرادتنا في مواجهة جهاز التلفزيون، تلك الآلة ذات الحضور الفعلي والملموس في بيوتنا، وبإمكاننا أن نتعلم السيطرة عليه حتى لا يسيطر علينا.

الحوار بين الكتابة المقدسة وأدب القوميات

قراءة في أصول الأدب المسيحي

الدكتور: محمد قادة*

□ تمهيد

يبدأ الحديث عن الكتابة المقدسة، أو ما يدعى في الغالب بالأدب الوسيط، نسبة إلى الحقبة التاريخية التي ارتبط بها، من تلك اللحظة التي حقق فيها الأدب نقلة نوعية فاتخذ من الكتاب المقدس منهلاً ومصدراً لموضوعاته الغيبية والأخلاقية، سواء تعلق الأمر بالأسفار في العهد القديم أو النسخ في العهد الجديد، وبعد الولوج بها إلى عالم الغيبيات والرموز والكنائيات، فهو يرتبط ارتباطاً عضوياً بالمجال الروحاني الديني المحض، وغالباً ما يطلق عليه الأدب الكنسي.

ولم تشكل الذهنية المسيحية في بداية الأمر سوى موقفاً عارضاً يحاول أن يبيّن كيانه على أنقاض ما ساد قبل المسيحية نفسها، وعليه بدأ التصلب في المواقف ومواجهة الزحف القادم من تلك الأبعاد الأسطورية القديمة، الأمر الذي سيغيب مبدأ الحوار وإن كانت هذه الأخيرة مقننة علمياً بتصورات مفاهيمية، فبدت في نظر رجالات الدين، ثقافة وثنية بُنيت على أسس ميتولوجية

* أستاذ محاضر، التخصص: الآداب الأجنبية ونظرية الأجناس والترجمة، جامعة عبد الحميد بن باديس في مستغانم، الجزائر، البريد الإلكتروني: Kadamedmosta@gmail.com

متعارضة مع تعاليم الكنيسة من حيث المعتقد والرؤية نحو العالم والتاريخ.

من هنا انطلق شكل من أشكال الخطاب القاتل لحيوية الثقافة القديمة ولحظتها، وبدأ بعث قوانين الحصار والتحریم لكل موروث قديم، فهل سيكون لهذا النوع من الأدب دور في بعث شكل حوارى جديد مختلفاً عن الخطاب الأحادي؟ وكيف سيتم ذلك؟ ما هي مظاهره؟ وهل سيكون له تأثير على الأشكال الثقافية والمعرفية فيما بعد؟

- ١ -

البراعم الأولى للحوار الدينى

كان للكنيسة في المراحل الأولى وخاصة المذهب الكاثوليكي منها، باعتباره التوجه الدينى الأكثر تفتحاً بالقياس إلى المذهب الأرثوذكسى والبروتستانتى، وعلى طيلة قرون عديدة تأثيراً عظيماً في كل الحياة الفكرية، وليس غريباً أن يمتد هذا التأثير على تطور الثقافة والفن والأدب بشكل عام، انطلاقاً من مبدأ أن الحياة الأرضية ليست إلا ومضة من ومضات الحياة السماوية، ومن هنا جاء عدم الاهتمام بالعالم المحسوس وسادت الكنايات والرموز الغامضة والأوهام على الفن عموماً، وكان هذا هو الطابع المميز لفن العصور الوسطى. فظهر الأدب الكنسى في أناشيد وأشعار روحية، وسير حياة القديسين، والمسرحية الكنسية، وكان يلاحظ الشيء نفسه في كامل ثقافة العصر، ومنها في الرسم والهندسة المعمارية والموسيقى، واصطبغت هذه الأنواع من الفنون بالصبغة الكنسية الدينية المحضة.

ففي بداية الأمر لم تعتبر موضوعات الفن والأدب في بداية العصور الوسطى إلا مقدمات عارضة منعزلة. ولم تشكل أحداثاً بارزة في تطور الآداب عموماً، مما ترتب عن ذلك بزوغ بعض السيمات الخاصة بالحوار الدينى الباطنى، ويضفى عليه صبغة غنائية.

وكان أحد الأسباب المباشرة في ظهور بعض هذه الملامح الأدبية في العرض الدينى الكنسى، وبطريقة غير مباشرة، ورغم قوانين الحصار والتحریم لم تنقطع هذه الممارسات التي كانت تحاول دوماً العمل على التعبير، وعرض أحوال الإنسان والمجتمع بطريقة وضعية وواقعية من مجتمعات القرون الوسطى بفضل فرق المنشدين والجوالين (التروبادور) والرواة والبانتوميم^(١).

(١) البانتوميم: نوع من التمثيل الهزلي الصامت، وقد انتهج هذا النهج الصامت نتيجة للحصار والتحریم، حيث كان يتخذ من رجال الدين موضوعاً للسخرية والاستهزاء والتهكم برؤية نقدية لاذعة للأوضاع الإقطاعية.

التروبادور: وهي فرق جواله منشدة تأثرت كثيراً بالأشعار الزجلية والموشحات، كما عرفت بأسلوب شعرها الغنائى، وكان لها أثر في بلورة التوجهات الإنسانية.

أ- من خلال الطقس الدرامي

بالنسبة للأدب الدرامي مثلاً، فالمسيحية كانت تعتني أكثر من غيرها بإظهار الدراما، (العالم والضمير البشري)، وهذه إحدى الصور التي تكشف عن شكل الصراع المعبر عنه بحوار مقدس، إذ إن تاريخ البشرية في نظرها ليس إلا مأساة تنتهي بالصليب وآلامه، والعالم عبارة عن مسرح لثلاثة مناظر، السماء (الفردوس) والأرض (ما بعد الخطيئة) والجحيم.

أما الضمير البشري فموطن النزاع متجدد دائماً بين الإنسان القديم الذي يحيا على الخطيئة الأولى، والإنسان الجديد الذي خلقه التعميد خلقاً آخر، هذه هي النواة الجوهرية ومبعث الحوار الباطني. فالكنيسة هي التي وجدت فيها البشرية هذا النوع من القلق الذي تبحث عنه في الدراما.

ففي بعض الأعياد كانت الاحتفالات الدينية تتخذ لها طابعاً دينياً بشكل واضح، وكان المصلون يقومون أحياناً ببعض الأدوار مثل عيد الميلاد الذي يصحب بحوار يتلى على باب الكنيسة، وبسهرات الصليب التي تقام يوم الجمعة الكبيرة، ومباركة شمعة الفصح ويوم السبت المقدس (السبت النور).

كما استطاع العنصر الغنائي أن يحتل مكاناً هاماً في الطقوس منذ عصر قديم جداً (ق ٤ م)، فكان إنشاد المزامير (مزامير داوود في التوراة)، يتناوب الدور مع تلاوة النصوص، وكان المصلون يرددون الأجزاء الختامية في صورة جوقة، مع الحركات المنتظمة المنسجمة مع اللباس الخاص.

القرن الرابع (٤ م) هو الذي أدخل عادة الإنشاد الشعري الفردي، وأناشيده اللاتينية هي التي اتخذها الشعر المسيحي نموذجاً له طوال قرون عديدة، ثم ابتدعت مقطوعات غنائية في صورة حوارات كالتي تقام في افتتاح عيد الفصح.

ومن خلال هذه البراعم الأولى للتمثيلات الصادرة عن الطقوس الدينية، يمكننا أن نقول: إن المسرحية الطقسية المكتوبة باللاتينية المبنية على أساس الحوار، ولدت بالأديرة وأخذت تتطور إلى أن بلغت درجة من الارتقاء إلى مسرحيات دينية مثل نص ميلاد المسيح، ونص قيام عازار، ثم ظهر بعدهما نصان مهمان في نهاية القرن ١٢ م هما: قطعة من القيامة، وتمثيلية آدم، التي أصبحت جزءاً لا يتجزأ من الطقوس الدينية الرسمية^(٢).

(٢) هذه النصوص المذكورة / مأخوذة عن كتاب: Les grandes aventures du theatre – Guy Leclerc وكلها تعلق الأمر بالمسيح أو العذراء مريم أو القديسين فموضوعات هذه النصوص مستلهمة من النسخ الإنجيلية – العهد الجديد –، وحينما يتعلق الأمر بقصص الأنبياء أو أحداث القيامة فتكون النصوص مستلهمة من الأسفار التوراتية – العهد القديم –.

وتوجد هذه الأخيرة كمخطوط في مكتبة (تور)، يرجع تاريخها إلى القرن ١٢م، وقد وجدت خصيصاً لكي تقدم في أعياد الميلاد في ميدان الكنيسة الخارجي، وتشتمل التمثيلية على ثلاثة أجزاء:

- سقوط آدم وحواء.
- مقتل هابيل على يد قابيل.
- موكب الأنبياء لإعلان قدوم المسيح.

وعلى الرغم من أن هذا النص وما شابهه يبدو مفتقراً للوحدة ومفكك الأوصال، إلا أنه ينطوي على فكرة حوارية باطنية تجعل منه وحدة لاهوتية. فهو يبدأ بالخطيئة الأولى وينتهي بالخلاص بعد المرور على مقتل هابيل الذي يعتبر الجريمة الأولى.

ب- من خلال الشിئات الأدبية

في السياق نفسه من التطور تحولت هذه الكتابات المقدسة إلى ما يعرف بالأسرار في فرنسا، والمعجزات في إنجلترا، والمدائح في إيطاليا، وكل هذه الأشكال التعبيرية لا تعرف وسيلة أخرى غير الحوار. وهي تغرف موضوعاتها من الكتاب المقدس وسير القديسين، وقد عرفت نوعاً من التأثير بالقصائد القصصية في مراحل متأخرة نوعاً ما. والتي كان يؤلفها الشعراء المتجولون (التروبادور)، وقد تجلى هذا النوع من الكتابة ذات الطابع الشعبي في نصوص «سر الآلام» التي ألفها القس أرنو جرسيان عام ١٤٥٠م، ويعد هذا عملاً ضخماً - تمثيلاً غنائياً - يتضمن مناظر واقعية هزلية أحياناً، يحتوي على ٣٤٥٧٤ بيتاً من الشعر، وعلى ٢٢٤ شخصية، وينقسم إلى أربع مراحل: الخلاص، حياة المسيح، الآلام، البعث.

فالخروج عن النصوص الدينية المحضة، لم يكن بالشكل القطعي الذي ينبغي كل مسحة مسيحية عن النصوص الأدبية عامة، فقد كان لهذه الموضوعات أهمية بالغة في حياة الإنسانية.

لأن الدين في هذه الحالة لم تكن وظيفته المثلى إلا تغذية الصراع الميتافيزيقي، وبعث الذات الإنسانية من جديد للانسحاب، إلى قاع ذاتها مؤسسة بذلك وعياً وموقفاً متكاملًا. فأصبحت موضوعات العزوف، الحب، الشرف، الوفاء والحرية من القضايا التي تعالج بتفاصيلها الدقيقة، وإلا كيف يمكن الحديث عن الأدب الرومانسي عند الغربيين؟ أو بالأحرى ما هي مصادره؟.

فليس العزوف إلا طوراً للتأمل، طوراً حنينياً عابراً، ومن هنا بالضبط نجد أن الأدب يبحث عن قفزة نوعية متقدمة آخذاً في بحثه عن حرية أرفع من تلك التي انتهت إليها

المسيحية، قدره في ذلك ليس الانسلاخ عن الدين بقدر ما هو امتداد وتكملة له كما يبدو من خلال نماذج حديثة: «هذا الصمت الحزين، هل يبشرني بخالقي؟ قاتم غلافه كذاته إذ بعزوفي وحده أستطيع الاحتفاء به» (ماكس شيلر - دروس في التربية الجمالية) (leçons sur l'éducation esthétique).

«وهذه الفراغات اللامتناهية تخيفني» (بلاز باسكال - الأفكار) (Les Pensées).

- ٢ -

الحوار وأدب القوميات

كان للفكر الكنسي في الفترة المبكرة من العصور الوسطى موقع مؤثر في التفكير الاجتماعي، لكن الأدب المعبر عن هذا الفكر أو ما يسمى بالكتابة المقدسة وكل ما يشبهه من أدب الطقوس الدينية، لم يكن يشكل أدباً قومياً ولا أساس له بالمعنى الحقيقي للأدب القومي، فتلك الكتابة الكنسية لم تكن أدباً فنياً، بل كان أدب توحيد - قصري - يعرقل التطور الخاص للأدب القومية. ذلك أنه كان يسعى بكل الوسائل إلى تأكيد فكرة الحتمية القدرية لواقع وفكرة ثبات هذا الواقع كقدر لا مهرب منه.

وبهذا يكشف ذلك الأدب ليس عن فكرة الكنيسة فحسب، بل وعن سعيه لتأكيد الواقع الإقطاعي للقرون الوسطى كوضعية حتمية أبدية، التي لا يخرج معها الحوار بكل أطيافه، أدبياً كان أو اجتماعياً - إنسانياً، من قبضة الكنيسة.

يضاف إلى هذا، أن هذا الإنتاج قد فرض عليه أن يكتب ليس باللغات القومية، بل بإحدى لغتي الكنيسة في العصور الوسطى: اللاتينية أو البلغارية القديمة (لغة الكنيسة الأرثوذكسية)، ولا يستثنى من ذلك إلا بعض الآداب التي وصفت رحلات الحج إلى البيت المقدس، والتي تنطوي على بعض ملامح الأدب القومي على الرغم من سيطرة ذهنية الكنيسة الإقطاعية عليه.

ولم يكن ذلك الأدب الوحيد في العصور الوسطى، فقد وجد إزاءه أدب دنيوي - ليس بالمعنى الأخلاقي - يعكس مضمونه العام بعض خصائص الأدب القومي. وكان هذا أدباً بطولياً تاريخياً معبراً عن حركة تكون القوميات الحديثة بقيادة الفئات الطليعية من مالكي الأرض.

وأغلب ذلك الأدب اتخذ شكل ملاحم لمؤلفين مجهولين، ومن أشهر نماذجه: أغنية رولاند الفرنسية، أغنية عن السيد الإسبانية، وحكاية فان إيفروف السلافية. وتشكل هذه الكتابات الغنائية مصدراً قصصياً يؤسس للكتابات النثرية كالملاحم، والروايات اللاحقة يغلب على جميعها حوار أدبي بالمعنى المألوف، وأكثر من ذلك أنه حوار واقعي إنساني.

-٣-

الحوار الأدبي خارج الإطار الديني

في القرن ١٢م و١٣م ظهر أدب مغامراته الحب والفروسية التي تميزت بأجوائها الدنيوية، وامتاز بعضها بروح مرحة تعكس ذوق وذهنية الفئات الدنيا وميلها إلى نقد الطبقات المسيطرة.

وهذه النماذج مع الملاحم القومية البطولية تشكل أساس الآداب القومية التي ستظهر في آخر العصور الوسطى، وصدر عصر النهضة في إيطاليا.

ففي مجرى تطور هذا النوع من الإبداع الأدبي ذي المواضيع الواقعية والحوار الإنساني -بهذه الدرجة أو تلك- تبلورت تدريجياً النظرة الإنسانية لدى الأدباء، وكان ذلك كله الأساس الذي قام عليه تشكل الملاحم المميّزة للآداب القومية، ويظهر تنوعها مقابل رتبة الأدب الكنسي ذي الحوار المنطوي الغامض.

وأحسن نموذج معبر عن هذه السمات القومية والنزعة الإنسانية لآخر العصور الوسطى، عمل دانتي «الحياة الجديدة» و«الكوميديا الإلهية» يكاد يكون مكرساً لموضوع الحب، لكن دانتي يخطو به إلى الأمام، فهو يستشعر مقاييس الطهر والعفة كصفتين تبدوان في الأدب الكنسي أساس الصورة النموذجية للسيدة العذراء، مسبغاً عليها طابع الأنانية (طابعاً إنسانياً)، يجعل المرأة أقرب إلى صورة حبيبات الفرسان في الشعر البروفانسيالي والتروبادور من ناحية.

وهو من ناحية أخرى يعنى في عمله هذا عناية شديدة بوصف المشاعر الإنسانية، وتحليلها تحليلاً على درجة من التركيز، تجعل من هذا العمل أحد النماذج المبكرة للرواية النفسية قبل ظهورها في الآداب الأوروبية في عهود لاحقة.

إن شدة عناية دانتي بالشخصية الإنسانية ومشاعرها، تجعل منه ليس فقط ممثلاً لإنسانية العصور الوسطى، بل وممهداً لعصر النهضة المبكر. وبهذا يقدم أدب دانتي نموذجاً لتداخل المراحل والعصور الأدبية ومؤكداً فكرة أن جذور أية مرحلة تمتد في المرحلة السابقة.

وهنا يجب أن نؤكد حقيقة أن دانتي لم يكن حالة شاذة تقع خارج التاريخ الفعلي لمجتمعها، فهو يقدم أدباً مستلهماً من الروح المسيحية ومتفاعلاً مع مأساة واقعية، بل إن اشتراك دانتي في الصراع السياسي الذي نشب بين سلطة إقطاع العصور الوسطى والبورجوازية التجارية الناشئة، وتعرضه للنفي المؤبد نتيجة مواقفه الراديكالية، كل ذلك يؤكد حقيقة أن الظاهرات الأدبية العامة ليست إلا نتاجاً مباشراً أو غير مباشر لما يجري في

الحياة ذاتها، وفي الآن نفسه فهي تعلن عن بداية حوار إنساني عميق.

ضروري هنا أن نشير إلى سمتين أساسيتين في إنسانية آخر القرون الوسطى، وفترة من عصر النهضة من خلال أدبها، هما

١- أنها كانت فردية ذاتية النظرة تهتم بالبعد الغنائي الذاتي، أكثر من اهتمامها بالعلاقات النثرية التي تنبني على التحوار الموضوعي.

٢- افتقارها وافتقارها النظرة التاريخية، مما يقلل من أهمية الجدل التاريخي، ويقدم صورة لشكل حوار غامض لا يؤطره العقل.

وهي بهذا تتميز عن آداب القرون اللاحقة، التي قامت فيها النظرة الإنسانية على فهم أعمق لوجود الإنسان الاجتماعي، وفهم متطور لتاريخية الوجود الاجتماعي ذاته. أي تطوره المتواصل المادي والروحي، ما منح التيار الإنساني في الأدب مضموناً يتجاوز حدود البلدان والطبقات الاجتماعية، وينفتح أكثر على عوالم جديدة تمكنه من التحوار والتقدم.

لكن المهم في إنسانية آخر العصور الوسطى، هو أنها مهدت للاتجاه بالأدب نحو الاهتمام بالحياة الإنسانية المادية والروحية وتنوعها اللامحدود، مما سنلاحظه حتماً وبالنتيجة في نماذج عصر النهضة المبكر، محافظة بذلك على كثير من ملامحها الروحية التي تشكل منها الموضوعات والمضامين الأدبية ذات البعد الإنساني.

ويلاحظ على الأعمال الأدبية المتأتية فيما بعد، أنها لم تخلو من التأثيرات المسيحية سواء بالنفي أو بالإثبات، وحتى النصوص التي مارست الأفكار الفلسفية، واعتنت بالقضايا الإنسانية بعيدة عن مراعاة الأسلوب الأدبي، الذي تصاغ به هذه الكتابات حوارية كانت أم قصصية سردية.

وهذا دليل آخر على أن الأثر الرومانسي الناتج عن تفاعل الدين والممارسة الأدبية، شكل بدوره خلفية وإطاراً فكرياً لنهوض مذاهب أدبية كبرى، حاولت التغلغل في أعماق الذات البشرية لتؤسس منطقاً حوارياً، وتبحث عن المرتكز الأساسي والصحيح لقيام الروح في أسمى تجلياته، الأمر الذي لا يتحقق إلا بفضل العودة إلى الوعي المرتبط بالوابع الديني.

□ استنتاجات عامة

لم تعرف هذه الأشكال الثقافية وسيلة تعبيرية سوى اللهجة البلغارية القديمة، أو اللغة اللاتينية، فترتب على أنقاض هذا الأمر ما يلي:

١- بقدر ما اهتمت المسيحية في بناء الإنسان ميثافيزيقياً، بقدر ما كانت الأدوات

التعبيرية باطنية، وهذا ما أضفى على طبيعة الحوارات التي كانت تجري آنذاك بُعداً غنائياً انعكس أصلاً على طبيعة الحياة الرومانسية، وأسس لذاتية جديدة.

٢- بعدما كانت الذاتية مصدراً للفكر الوثني القديم، ولا تقدم للحياة البشرية إلا صورة محاكاة عن الواقع العام، فهي اليوم تنظر بمنظار الإلهية مما جعل العالم الخارجي بموضوعيته يتسم بقدسية كما يظهر على وجه أكثر تطور.

٣- فيما يتعلق بالأشكال الأدبية وخاصة الدرامية منها، فإن الكنيسة هي التي وجدت فيها البشرية هذا القلق والتشاؤم، الذي تبحث عنه في الدراما رغبة منها في التغلب على طبيعة الحياة المأسوية.

الجسد كتعبير أصيل عن علاقتنا بالعالم..

من خلال المعنى والدلالة عند موريس ميرلوبونتي

يحيىوي عبد القادر*

□ المولج

عندما تكلم موريس ميرلوبونتي - (Maurice Merleau-ponty) (١٩٠٨-١٩٦١م) وهو فيلسوف فرنسي تأثر بفينومينولوجيا هوسرل، وبالنظرية الجشتالتية التي وجهت اهتمامه نحو البحث في دور المحسوس عن الجسد في «ظواهرية الإدراك»، كان هدفه الوحيد إيجاد مكان طبيعي للإنسان في الحياة، قبل اكتشاف أن العودة إلى الفعل المعرفي أصبح مستحيلاً، وفي الوقت نفسه الهروب إلى المعرفة التكوينية، منذ «بناء السلوك» و«ظواهرية الإدراك».

فالحياة الطبيعية للموضوع كما يراها ميرلوبونتي، هي قوة قصدية وتجريد للأشياء، ومن خلاله الوجود الجسدي، حيث الجسد الأول يحتل موقع استثنائي وغامض، ومن جهة يختلف عن الأشياء المجردة في الحياة، ومن جهة أخرى لا يمكن اعتباره جوهر روحاني فقط. وما هو أكيد أن دراسة المعنى والدلالة لم تكن وليدة فلسفة ميرلوبونتي، ولكن أردنا أن نوضح موقفه من

* جامعة عبد الحميد بن باديس، قسم الفلسفة، كلية العلوم الاجتماعية، مستغانم، الجزائر.
البريد الإلكتروني: yah_aek@yahoo.fr

المعنى والدلالة حتى لا نتوسع كثيراً في الموضوع، ونربطه مباشرة بالجسد.
فكيف يتجلى المعنى الجسدي في الواقع؟ وما علاقته باللغة والفكر؟ وكيف تتجلى
الدلالة في وسط كل هذه المفاهيم؟

□ المعنى واللا معنى في التعبيرات الجسدية

يتحدث ميرلوبونتي عن عدم خلوص الأفكار ليرى فيها «فائضاً للمدلول على الدال»^(١)، وعن «الظاهرة المركزية للغة التي هي الفعل المشترك للدال والمدلول»^(٢)، وفي كلتا الحالتين لا يعادل الفكر المفكر، والمفكر، ولا تعادل الدلالات القائمة الدلالات المعبر عنها، ولا تعادل الدلائل التي قال بها اللسانيون الدلائل في سيولة ظاهرة للغة وفي سيولة المعنى وهو يتسير ويعتكس^(٣).

وبالتالي لا تعادل الدلالة المعنى، إذ لكلمة معنى بعد أعمق ودلالة أنطولوجية، بينما تحتل الدلالة بعض الالتباس فهي تتماشى مع المعنى، وتعبر في كثير من الأحيان عن الجانب العلمي للأشياء، ولكن من المؤكد أن المعنى يفترض دائماً دلالة يسعى ألا يتجاوزها، فإذا كان للمعنى هذه الأهمية الأنطولوجية وهذا الانغماس في اليومي وهذه القدرة على التماهي فإن تماهيه بالضرورة هو التجربة.

ويلاحظ القارئ لأعمال ميرلوبونتي أن التمييز قد لا يقتصر بين المعنى والدلالة وإنما بين مجالي التصور ولوغوس العالم الحسي، فللدلالة علاقة موضوعية والمعنى هو إدراك للموضوع، لكن إذا كانت الدلالة تحدد بعلاقتها المرجعية فذلك لا يؤدي إلى أن يكون المعنى لغوياً وحسب، أو متوالداً داخل النسيج الخطابي^(٤)، فالحركة الجسدية هي معنى آلي أو هي تجربة معنى يتشكل فيها المحسوس والحاس في إيقاع مشترك، فانعطاء المعنى في هذه التلقائية الأولية السابقة على الدلالة المتشكلة لغوياً كشبكة من الانفصالات كأنها هو إشارة إلى أن المعنى حاضر من حيث هو غياب الدلالة ومع ذلك فإن الدلالة تستحوذ عليه.

وحتى إذا كان ميرلوبونتي لا يميز بوضوح بين هذين اللفظين، فإنه يبدو لو أن

(١) موريس ميرلوبونتي، ظواهرية الإدراك، ترجمة: فؤاد شاهين، معهد الإنماء العربي، ص ١٥٧.

(٢) المرجع نفسه، ص ١٦١.

(3) Marc Richir. «Merleau-Ponty: un tout nouveau rapport à la psychanalyse». in les Cahiers de Philosophie . n7p 182.

(4) Hottois gilbert, «De l'objet de la phénoménologie ou de la phénoménologie comme style» in Merleau- ponty Lepsychique et le corporel, Aubier, Paris, 1988, P 171.

مفهوم المعنى يجب أن يحتفظ به للحركات وللتعابير الخرساء للجسد التي تعرض اتجاهاتها، بينما يجب الاحتفاظ بمفهوم الدلالة للغة، وبهذا النظام التعبيري الذي يحل محل كل النظم الأخرى تقريباً في العالم الإنساني، والذي يعبر على طريقته مجال الحواس. هذه القيمة التعبيرية التي تتعلق بها المعنى كأنها تخترق الدلالات، فكأن المعنى أشبه ما يكون بالوجود مقولة من بين المقولات⁽⁵⁾، أي إن المعنى سيد لا يجب الخروج عنه إلى دلالات عشوائية بل ويتوجب علينا أن نحارب من يخرج عن المعنى إلى دلالات فوضوية من كل النواحي النظرية والممارساتية.

هذا في الحقيقة عكس ما يدعو إليه ميرلوبونتي التي تؤكد انفتاح المعنى وتميزه وعدم اكتماله وتوزعه في كل الاتجاهات، بل والتباسه أيضاً. وعليه فإن التمييز الذي يجريه ميرلوبونتي بين المعنى والدلالة ليس تميزاً استبعادياً حتى وإن تعلق المعنى بالجانب الإبداعي وتعلقت الدلالات بما استتب من معاني، أي إن هناك لغتين: لغة فات وأنها وتم اكتسابها، والتي تحتفي أمام المعنى الذي أصبحت حاملته، واللغة التي تحدث لحظة التعبير وانصياعاً من دلائل المعاني، إنها اللغة المتكلمة واللغة المتكلمة⁽⁶⁾.

فالمعنى يتأكد في هذه الجهة حيث «الكلام الفاعل هو الجهة المظلمة التي يأتي منها النور المتكوّن، كما أن الانعكاس الأصم للجسد على ذاته هو ما نسميه النور الطبيعي»⁽⁷⁾. هذا التمييز بين الدلالات القائمة والمعاني الصائرة أو بين الفكر الجاهز والفكر الحادث، أو بين الكلمة الثانية والكلمة الأصلية، هو مكتسب من خلاله تصبح الأفعال التمييزية أصيلة، وممكنة هذا الانفتاح بين المعاني والدلالات والذي يُعاد إبداعه دوماً.

من جهة أخرى إذا سلمنا أن الدلالة معناها الذي يتغير وإذا كان للمعنى الدلالة التي تجسده، حتى وإن فاض عليها فإن ما يحتاجه التعاطي مع الدلالة والمعنى هو إذن تعاطٍ لا يليق حتى تكون حياة المعنى في الانزياح، أي هي التحاكي بين هذا التلازم دون مفهوم، وهذه القصدية التي للمعنى قبل تمفصله وتعيينه في دلالات متعددة، وبين هذه الدلالات المحددة، إدراك المعنى هو رؤية معكوسة وهو إدراك للحركة المزوجة بين القصد اللا محدد وتموقعه في دلالات محددة⁽⁸⁾.

وهذا هو الالتباس أو البين بين أو العلاقة غير المشروعة، تلك فكرة جديدة وكل

(5) Maurice Merleau-Ponty, la phénoménologie de la perception, Gallimard, Paris, 1945, p443.

(6) Nancy Jean-Luc, l'expérience de la liberté, Galilée, Paris 1988, p49.

(7) المرجع نفسه، ص ٥١.

(8) Anne- Marie Roviello, «les écarts du sens», in phénoménologie et expérience, Editions Jérôme Millon GRENOBLE 1992, p179.

دلالة جديدة هي تثبيت مؤقت للمعنى الذي ينتج عن إعادة انتظام في القصد الشامل للمعنى الذي كأن الأفكار تجسدياته أو بلورته، وليست الدلالات شذرات فكرية منغلقة على مضمونها الإيجابي، والمعنى يتقرر في الفاصل بين الدلالات، فالعلاقة بين المعنى والدلالة إذن ليست علاقة استعبادية أو انتقائية بل هي علاقة تضمنية يعود فيها ميرلوبونتي بالمعنى والدلالة إلى وحدة الكلام الذي تتألق شعله قدرته الشعرية في المعنى الذي ينتجه كل كلام جديد، وترتد إلى لا شيء في الدلالات التي كانت تحقق من قبل^(٩).

من خلال فهم علاقة المعنى والدلالة عند ميرلوبونتي تجلياتها في فلسفته بقي أن نضيف ذلك على بقية دراستنا هذه من خلال علاقة المعنى والدلالة في الأشكال التعبيرية للجسد وعلاقته بالعالم.

□ الجسد كتعبير أصيل عن علاقته بالعالم

ميرلوبونتي عندما يتصور الجسد فإنه يحدث حقلاً متميزاً يمكن فيه لكل الإدراكات أن تحدث، بالمعنى العملي لميرلوبونتي الإدراكات تتجسد مرة متعالية ترانسندنتالية ومرة تجريبية (إمبريقية)، أي عندما تدرك شيء ما هي نفس الحالة التي يمكن أن تكون خبرة بالمقابل.

الجسد بما له من سلوكيات معينة، والأشياء الخارجية التي تستعمل جزء مهم منها كمركز للعالم، وكنتيجة لذلك نجد أنه يمكن أن نكرر هذا العالم أو نفهمه ونجد له معنى.

في فينومينولوجيا الإدراك عندما يتصور الجسد شيء ما، لا تحدث معه تجربة مباشرة أمامه، إنه يجمع المعاني، المعاني التي تجعل الشيء تابع لمجموعة الرموز الخالصة للجسد، عندما نتصور شيء ما إننا لا نفكر فيه مباشرة ولا نقصد الشيء المتصور، نحن لا نمثل المفكر، ولكن يمكن القول: إننا ندور حول الشيء، نحن وفي نفس الوقت نحن مختلطين مع جسدنا.

وفي هذا المعنى يظهر جلياً بأن الجسد بما هو بنية من الرموز، هذه البنية الرمزية التي تسمح باجتماع عدة مختلفات، في هذا المعنى بالتحديد التجربة الحساسة للشيء سوف تكون مختلفة من حيث استعمال المعنى التي تدركه.

كل معنى لديه حقل مميز وخالص، يمكن أن نستعمله بطريقة معينة لمعرفة الأشياء، مع اختلاف التجارب الحساسة، وبمعاني معينة، تسمح بظهور المعاني والتحاور فيما بينها،

(٩) المرجع نفسه ص ١٨٠.

ودلالة المعنى بالنسبة للمعاني الأخرى. وبالتالي الجسد يتقابل في مناطق حساسة مع الخطاب حسب كل معنى ويصبح متورطاً فيه، جسدي يدرك شيء معنى، إذن هو قادر على إدراك وإعطاء معنى لهذا الشيء أكثر تعبيراً من الجسد، أي إن معنى شيء معين يسكن في هذا الشيء كما تسكن الروح في الجسد.

إذن نحن نعرف أن التحليلات المتبعثرة للغة، وقد قال ميرلوبونتي: إن مشكل اللغة بشكل واضح هو مشكل خاص يخص الجميع وخاصة الفلسفة. ميرلوبونتي يعتبر اللغة كحجرة عثرة بالنسبة للفينومينولوجيا وهذا ليس سبب وجيه، إذا كان الوضع الفينومينولوجي يستوجب نزع الموقف الطبيعي وكل شيء موجود في ذاته، هل من أجل التفكير في الإجراءات القصصية التي تقصد الشيء، خارج هذا الإجراء للرد الفينومينولوجي، التي تعادل إيجابية وجود العالم، في الأخير هي لا تنكر وجود العالم، ولكن تسأل عن معنى وجود هذا العالم.

ولذلك سيكون من مصلحة ميرلوبونتي إذا فهم إذا كانت اللغة أصلية ويرد ذلك في العالم واللامفكر فيه الذي يدركه جسدي، ويقول: إذا كانت اللغة هو المكان الأصيل الذي يتبلور فيه المعنى في داخل الوعي.

وبهذا هل ما تعطيه لنا الرؤية هو نفس ما يعطيه لنا الجسد؟ هو سؤال طرح من طرف ميرلوبونتي عن اللغة، وينظر إذا كانت اللغة تشارك الإدراك، إذا كان نعم فكيف تولد هذه المشاركة؟

ودراستنا هذه تعتمد أساساً على الفصل السادس من كتاب «ظواهرية الإدراك» «الجسد كتعبير والكلام»، الذي ينتهي إلى أن «الجسد» في فينومينولوجيا الإدراك، هو الذي يجمع الظروف التي تسمح بتدفق الكلام أو الخطاب.

الكلام الذي يظهر في هذا الفصل السادس، يحقق اللغة في خصوصيتها، ولكنه لا يتم إلا عندما نتابع الأفعال التعبيرية التي يجسدها الجسد، ويعكس تنويعاً لها.

بقي أن نفهم كيف لتعبيرية الجسد أن تكون قادرة على تمثيل التعبير اللفظي، أي كيف يترجم الجسد الأشكال التعبيرية هذه والصمت الذي كنا نتحدث عنه إلى ألفاظ ولغة في الواقع، إن الكلمة تعتمد في المقام الأول على علامات وقواعد نحوية خاصة بكل لغة، فالكلام يأخذ هذه المعاني المجسدة للجسد نحو اللغة، الذي يقوم بدوره من وراء كل كلمة إلى التكامل مع قواعد النحو الخاصة باللغة، وهو توحيد للمعنى والدلالة، المعنى الذي يعطيه الجسد والدلالة التي تعطيه اللغة.

هل يمكن للمعنى اللغوي أن ينبعث من الفعل الصامت المحفوظ بين الجسد والإحساس؟

يأتي هنا ميرلوبونتي إلى ظاهرة الكلام الأول اللغة تتجاوزنا، ليس فقط لأن استخدام الكلام يعني دائماً مجموعة كبيرة من الأفكار التي ليست دائماً حاضرة، وإلى كل كلمة تعبر بالضرورة عن الأفكار الموجودة.

ولكن لا اعتبارات أخرى أعمق يجب أن نعلم أن هذا الأفكار في حاضرها لم تكن أبداً موجودة لأنها ليست أفكاراً خالصة، وهنا نقول: إن الأفكار بالضرورة مرتبطة مع الفعل التعبيري، ميرلوبونتي⁽¹⁰⁾.

أي إن اللغة عاجزة في الكثير من الأحيان عن التعبير عن كل الأفكار الموجودة بداخلنا، وأنه يمكن في حقيقة الأمر أن الأفكار لم تكن بالضرورة موجودة، بل دائماً تكون مرتبطة بما يقوم بهذا جسداً من أفعال، فهذا الكلام الذي يأتي من هذا الفعل هو الكلام الحقيقي المعبر، أي إنه هناك أفكاراً نحسها ولكن المعنى اللغوي الحقيقي يتأتى من الفعل الجسدي فهو المعبر الحقيقي.

□ العمليات التحليلية للغة

في العمليات التحليلية للغة أتى ميرلوبونتي بتكملة أساسية لهذا الموقف، نقطته الأساسية هي إصراره على أن يؤكد أن الكلام هو شكل من السلوك، وبالتالي فالمعنى اللغوي هو مجرد مثال إضافي على القصدية الجسدية، يكشف عنوان الفصل الذي يعرض فيه موقفه، قضيته الرئيسية «الجسد كتعبير وكلام»، الطريقة التي يفسر بها ميرلوبونتي المعنى اللغوي بعيدة جداً، عن أن تكون مختزلة، على عكس قضيته هي أن الكلام هو نوع من النشاط الجسدي، «عمل»⁽¹¹⁾ يسمح للمتكلم بخلق معاني جديدة لمستمعين يفهمون المقاصد المعبر عنها بالعمل، وبالتالي كما يضيف ميرلوبونتي، لا يترجم الكلام فكرة سابقة بنيتها التصورية مستقلة عن الكلام، على العكس «يتممها» الكلام وبشهادته الخاصة، هناك شيء ما شبه عجائبي - طاقة لإعطاء تعبير عن امتيازات جديدة بشكل محتوي بامتيازات أخرى - وما نحصل عليه هو امتداد أساسي للقصدية الجسدية الأبسط التي هي قصديتنا: «يجب بالتالي أن نقر بهذه القدرة المفتوحة وغير المحدودة الدلالة كحدث أخير، هذه القدرة يسمو بواسطتها الإنسان نحو سلوك جديد أو نحو العبر أو نحو فكرة الخاص من خلال

(10) Maurice Merleau-Ponty, la phénoménologie de la perception, Op-cit, p 447.

(11) Maurice Merleau-Ponty la phénoménologie de la perception, Op-cit, p214

جسده وكلامه»^(١٢).

في كتابه «ظواهرية الإدراك» يتكلم ميرلوبونتي بشكل قليل نسبياً عن هذا العمل الأخير، إلا أنه يكتسي أهمية كبيرة بالنسبة له، مادام يفيد كأساس واضح لتحليله لعلاقتنا «تجاه الغير» و «تجاه فكرنا الخاص».

النقطة الأولى واضحة، إنني أسكن بصورة رئيسية بواسطة اللغة «بين العوالم حيث أجلي المكان للغير بقدر ما أخليه لنفسي»^(١٣)، أما النقطة الثانية فهي أهم فلسفياً لأنه لدينا انطباع في الإحساس بالذات هناك نوع من الحضور المطلق لأنفسنا وهو حوار أساسي مقام لا يتعلق بجسدانيتنا ولا بأي وضع آخر.

وهذا التراث هو الذي أعلن ميرلوبونتي عن عجزه، بالتشديد على الإحساس بالذات الذي هو بؤرة أساسية وطريق لرغبتنا بالكلام مع أنفسنا «وهكذا فإن امتلاك الذات، التوافق مع الذات ليس تعريفاً للفكر: إنه على العكس نتيجة التعبير، وهو دوماً فكرة وهمية، وفي النطاق الذي فيه وضوح الخبرة، يعتمد على العملية المبهمة للغاية التي خلدت بواسطتها فينا فترة حياة»^(١٤)، يظهر إذاً أن الإحساس بالذات هو مظهر لوجودنا الجسدي.

□ من جسد الوعي إلى الوعي بالجسد

اهتم ميرلوبونتي منذ مؤلفاته الأولى بمسألة علاقة النفس بالجسد، وهي ثنائية عرفت تطورات مختلفة عبر مراحل الفكر الفلسفي، حيث حاول مستفيداً من آراء بعض الفلاسفة، وكذلك من التطورات العلمية المعاصرة، أن يقدم حلاً نهائياً لهذه المسألة حيث يقول: «إن مشكلة علاقة النفس كتدفق أحداث فردية... وعن الوعي كنسيج من المعنى»^(١٥)، حيث لا يمكن الفصل بين النفس والجسد بإعطاء الأولوية لأحدهما على الآخر وإنما النظر إليهما في اجتماعهما وتكاملهما وهذا ما لم يمتبه إليه ديكرت.

ليس هناك فيلسوف أبرز بشكل واضح ثنائية النفس والجسد مثل ديكرت، ولكن ما يميز هذه الثنائية عنده هو أنها منهجية لأنها ترتبط بقواعد المنهج، فقد نظر ديكرت إلى

(12) Ibid. p226

(13) Ibid. p409.

(14) Ibid. p446.

(15) Maurice Merleau-Ponty, La structure du comportement, Puf? Paris 6ème édition, 1967, p211.

الإحساس وعلى وجه الخصوص إلى الجسد، نظرة سلبية لأنه حسب رأيه يؤسس معرفة خاطئة ولا تتميز بالوضوح، حيث يقول: «إن المعرفة الكامنة في فكرنا هي دائماً سابقة على المعرفة التي تأتينا من الجسد»^(١٦)، وذلك لأن الكوجيتو الديكارتي يقر بحقيقة واحدة ألا وهي الأنا الفكر، وهي الفكرة التي حددت مسار الفلسفة الحديثة فيما بعد، ولذلك فإن من بين أهم التحديات التي واجهتها الفينومينولوجيا الوجودية عند ميرلوبونتي، هي الخروج من وعي الوعي إلى وعي العالم، والعمل على إعادة التواصل معه واليقين به، فكان أن وجد ميرلوبونتي في فكرة الجسد أو الوعي المتجسد حلاً مناسباً لجملة المشكلات المطروحة.

يقول ميرلوبونتي متحدثاً عن الجسد: «إنه يرى نفسه رائياً ولمس نفسه لامساً، فهو مرئي ومحسوس بالنسبة إلى نفسه، إنه ذات لا عن طريق الشفافية مثل الفكر، وإنما بواسطة الاختلاط وملازمة ما يرى لمن يُرى، ومن يلمس لمن يُلمس، ومن يحس لمن يُحس»^(١٧).

وبالتالي ليس هناك وعي خالص، وإنما وعي متجسد لا تكون فيه الأولية للنفس أو للجسد، لأن فكرة الوعي المتجسد هي مجموعهما هذه الفكرة نجدتها عند أغلب الفلاسفة المعاصرين، والمحدثين قبلهم، حيث استعاد الجسد مكانته في فلسفة نيتشه، وهي المكانة التي كانت مفقودة في عهد الكنيسة في العصور الوسطى، التي عملت على تجاوز الجسد بواسطة الروح، يقول نيتشه: «إن الجسد يتبع الكمال ولا شيء غيره، أما النفس فلا تمثل أي شيء بالنسبة إلى الجسد»^(١٨).

إن الإنسان عند نيتشه ليس روحاً خالصة، وإنما هو جمع بين الجسد والروح، وهي الفكرة التي نجدتها فيما بعد عند ميرلوبونتي، حيث يبين أنه خلافاً للتصور الكلاسيكي فإن: «علاقة النفس بالجسد لم تعد توازياً... بل يجب أن ندرك أن بينهما ارتباطاً كارتباط المحذب بالمقعر»^(١٩).

وهذا ما يزيل التعارض بين النفس والجسد، ويحاول ميرلوبونتي أن يقدم حلاً نهائياً لهذه المسألة بقوله: «إن النفس مغروزة في الجسد كما الود في الأرض»^(٢٠)، وبالتالي يقف الوعي المتجسد الذي هو تعبير عن وحدة النفس والجسد من جهة، وعن علاقة الوعي بالعالم من جهة أخرى، ضد أي تفسير مادي أو ميتافيزيقي لعلاقة النفس بالجسد والأهم من كل هذا، أن هذه الوحدة بين النفس والجسد والأهم من كل هذا، أن هذه الوحدة بين

(16) Descartes, Discours de la méthode, éd. Gallimard, coll. Folio essais, 1991 p36.

(١٧) موريس ميرلوبونتي، العين و العقل، ت: حبيب الشاروني، منشأة المعارف، الإسكندرية، ص ١٨.

(18) Merleau-Ponty, Le Visible et L'invisible, Galimard, Paris, 1964, p49.

(19) Ibid. P49.

(20) Ibid. P49.

النفس والجسد، أصبح لها معنى وجودي، أو هي وجود له معنى؛ لأنها يترجمان بعضهما البعض، دون أن يقصي أحدهما الطرف الآخر.

□ الجسد وفعل التعبير

يقوم تصور فكرة الجسد لدى ميرلوبونتي، على جانبين أساسيين، أحدهما موضوعي والآخر ذاتي، فهناك «جسد موضوعي»، هو الجسد البيولوجي الذي يكون موضوعاً للعلم، في حين أن هناك جسداً «ذاتياً خاصاً»، هو بالضبط موضوع تأملات الفيلسوف، لأنه يرتبط بالواقع المعيش.

ولهذا فإن سلوك ونشاط هذا الجسد يقوم على المعنى، الذي يرتبط بكل ما يعبر عنه الجسد من مواقف وحركات وإشارات، وقد حاول ميرلوبونتي دراسة الجسد من هذه الناحية في فصل من أهم فصول كتابه «فينومولوجيا الإدراك الحسي»، وذلك تحت عنوان «الجسد باعتباره تعبيراً وكلاماً»، فكيف يكون للجسد فعلاً القدرة على التعبير؟

لقد أكد ميرلوبونتي أن الجسد الخاص يملك وحدة تختلف عن وحدة الجسد كموضوع للعلم؛ لأنه يملك بداخله، وحتى داخل وظيفته الجنسية، قصدية وقدرة على أداء المعنى، وكما يكون الجسد فكرة مركزية في عملية الإدراك، من خلال وظائف الرؤية والحركة، ومن خلال حضوره مع الآخرين في العالم، فإن لديه كذلك القدرة على التعبير، بل إن الجسد هو قدرة التعبير الطبيعية، لأنه يحقق المعنى في الإيحاء الجسدية والإشارة اللغوية الموجهة إلى الآخرين، إن الجسد ومن خلال الخبرة التعبيرية، هو هذا الشيء الغريب الذي يستخدم أجزائه الخاصة كرموز عامة، والتي من خلالها يتعامل مع هذا العالم⁽²¹⁾.

إن إحدى المسائل الأساسية -التي ينبغي أن نؤكد عليها- هي أن عملية التكلم تخضع لتفسيرات مختلفة، فالنظرية الآلية تجعلها تخضع لآلية المثير والاستجابة مع إهمالها لدور الفكر، وبالمقابل فإن الاتجاه العقلي يعطي الأولوية للفكر والأفكار على حساب الكلمات، فكيف سيحاول ميرلوبونتي من خلال فكرة الجسد أن يتجاوز هذا التعارض القائم؟

تؤكد النظرية الآلية أن الإنسان يمكن أن يتكلم مثلما يمكن للمصباح أن يضيء⁽²²⁾. فامتلاك اللغة يكون بوجود بسيط للكلمات، وهذه الكلمات معطاة مع حالات الوعي وترتبط، كذلك، بحالة الجسد الواعي وحركته. لكن أحياناً لا يكون للكلمة أو اللفظ أية

(21) Mourice in Merleau-ponty, la phénoménologie de la perception, op-cit, p, p414.

(22) ibid, p204.

فعالية في أداء المعنى، فهل يعني هذا أن المعنى يقوم على الفكر؟

إذا عدنا إلى مواقف برغسون، من هذه المسألة فإننا نجد أنه يرى أن الفكر أوسع من اللغة، حتى إنه في بعض الحالات نجد أن أفكاراً تموت دون أن نعبر عنها، ويمكن لكل واحد منا أن يتأكد من هذه الفكرة بالعودة إلى حياته النفسية الداخلية.

وإن خطأ هذه النظرية في رأي ميرلوبونتي، هو أنها لم تدرك أن الفكر يوجد في الكلام، ولهذا فإن الطفل يستطيع أن يتعرف على نفسه، بأنه عضو في مجتمع لغوي، قبل أن يعرف بأنه فكر ينتمي إلى طبيعة ما، وذلك بشرط أن تجهل الذات هنا نفسها كفكر، وتعرف نفسها ككلام، لأن اللغة معبرة عن الأشياء والمعاني، وبالتالي لا يتولى الكلام ترجمة فكر تشكل لدى المتحدث، وإنما يقوم بإكماله⁽²³⁾.

من هنا يقول ميرلوبونتي: إن المعنى المتضمن في إيهاء الجسد وحركته، لأن خاصية الغموض التي تميز الجسد تظهر من خلال الكلام والتعبير مادام هو في حد ذاته معنى، فهو الذي يظهر وهو الذي يتكلم⁽²⁴⁾. أي إن الجسد هو الذي يربط اللغة بالإدراك في إطار الخبرة الإدراكية والواقع المعيش.

ما نستنتجه هو أن القدرة التي يمتلكها الجسد على أداء المعنى والتعبير، هي ما يحدد مكانته في العالم، ويميزه من بين الأشياء، لأن الوعي بالجسد الخاص يفترض وجود المعنى، ويرتبط هذا المعنى بالقدرة على التعبير، ويكون الجسد حاضراً في كل مناطق المعنى، باعتباره مصدراً للمعنى.

لكن هذا لا يعني أن قدرته على تقديم المعنى تتوقف على مواضيع معينة، وإنما تتعلق بمواضيع طبيعية ومواضيع ثقافية مثل الكلمات، فإذا رأى شاب فتاة وأعجب وافتتن بجمالها، فإنه قد يقول مثلاً بصفة مباشرة: «يا لها من فتاة رائعة»، أو يحاول أن يعبر لها عن شعوره من خلال حركات وإشارات معينة، وفي هذه الحالة نقول: إن جسده تحرك وأصدر تلك الكلمات أو تلك الإشارات، لأن ما شعر به ذلك الشاب تجمع في كامل أعضاء جسده ليعبر عنها الجسد في النهاية⁽²⁵⁾.

إن المعنى في هذه الحالة، لا هو راجع لفكر مسبق ولا هو ناتج عن الكلمات، وإنما هو الكلمة في حد ذاتها كفكرة، أي إنه مبطن فيها، ومتضمن لها كما تتضمن الإيهاء الجسدية معناها. وقد رأى ميشال فوكو في هذا المجال، وفي دراسته لتطور النظرة الطبية في الغرب،

(23) bid, p207.

(24) bid, p230.

(25) bid, p272.

أنه في مرحلة الطب العيادي، يرتبط المرض باللغة، فيكون نوع المرض هو الدال، وتكون أعراضه على الجسد هي المدلول، أي إن الجسد هو اللغة التي تعبر عن نوع المرض.

مما سبق، يمكننا القول: إن الجسد بصفته وعينا الخاص، وكذا أساس انخراطنا ووجودنا في العالم، يكون مصدر ما يوجد في العالم من معنى، بل إن الجسد في حد ذاته هو المعنى، وإذا كان فيلسوف الوجودية سارتر يرى بأننا محكوم علينا بالحرية، بحكم أن الإنسان مشروع دائم التجديد، فإن ميرلوبونتي يقول بصريح العبارة: «نحن محكوم علينا بالمعنى»، فلا نحن مقذوف بنا في هذا الوجود، ولا نحن في قلق وخوف دائم ومستمر من المصير المجهول، وإنما نحن ذوات نحيا مع ذوات أخرى، في إطار وجود واحد، هو الوجود الواعي في العالم.

هذا، وإذا كان هيدغر يرى أننا من خلال الخبرة الداخلية، نستطيع التعبير لتكون هذه الخبرة أساس قراءة وفهم الوجود، وأن اللغة هي وسيلة لتأويل الوجود انطلاقاً من الذات. فإن ميرلوبونتي، بتأكيد على الخاصية التعبيرية للجسد، وأداء المعنى من خلال مختلف وظائفه، يؤكد على دور الذات، في السعي الدائم للوصول إلى المعنى ومحاولة الكشف عنه، ليس معنى الوجود وإنما المعنى الذي يبدعه الجسد من خلال حركته ونظرتة^(٢٦).

ويظهر ميرلوبونتي أن فعل المعنى قائم بين حركة الجسد والوجود، لذلك فهو يسعى لإعادة تأسيس علاقة الذات، كذات واعية، بالموضوع كوجود واقعي، من خلال فكرة الجسد وما له من قدرة على التعبير. وقد استطاع فعلاً أن يعيد تلك الوحدة المفقودة بين الذات والموضوع منذ ديكارت، كما تجاوز ثنائية المذهبيين التجريبي والعقلي والتي لم يستطع هوسرل تجاوزها، لأن فينومنولوجيته بقيت محصورة في الذات المتعالية أو الأنا أفكر.

□ خاتمة

كتب ميرلوبونتي وخاصة ظواهرية الإدراك تصف لنا استحالة إعادة العالم المحسوس مع العالم المثالي، ولكن لا يوجد في حقيقة الأمر توضيح ميلاد العالم المثالي، وسيرورة المدركات في العالم المحسوس، ولم يشرح لنا كيف يمكن للمثالي أن يسمح لنا بأخذ الفعل التعبيري المدرك.

الإدراك في علاقته بالمحسوس يدفع إلى إعطاء سلوكات جسدية، والمعنى الذي تعطيه يدفع هذه السلوكات هو في الحقيقة وبوضوح تام ليست ناجمة عن هذه العلاقة بين الإدراك والإحساس.

(٢٦) حبيب الشاروني، فكرة الجسم في الفلسفة الوجودية، المكتبة الانجلو المصرية، مصر ١٩٧٤، ص ١٤١.

بل إن الإدراك والإحساس يذهبان إلى خطر أنهما ليسا سوى مظاهر فقط وذلك عند التجلي أمام الحقيقة وأن العقل هو الوسيلة الوحيدة عندما نريد أن نعرف.

عكس ما يريد أن يذهب إليه ميرلوبونتي في كتبه لمعرفة عن قرب معنى الإحساس وأنه يجب علينا ألا نقوم بتحليل العلاقات اللغوية والإحساس للجسد معطى كوسيط حقيقي في خطابنا مع الإحساس، وأنه معنى بعلاقة المعرفة بالأشياء، الإحساس في كتبه لا يمكن أن ندرسه في عالم منفصل عن المثالي والعقل ولكنه الأرضية الحقيقية والأصيلة التي ينبثق منها التفكير، أي إنه عند ميرلوبونتي يبين لنا أن المعنى الذي يبين الإحساس ليس هو في أمر منفصل عما يعنيه التفكير، ومنه نعرف أن كل منهما ينتمي إلى نفس العالم، وكل معرفة لا يمكن أن تكون دون انعكاس الأرضية الحقيقية، وأن هذه الأرضية هي التي لا يمكن للمعرفة أن تنشأ في سواها.

الأسئلة التي طرحها ميرلوبونتي والتي من شأنها أن تؤدي به، وخاصة في «المرئي واللامرئي» و«ظواهرية الإدراك»، إلى تأسيس فلسفة تعبيرية لا تخضع إلى الظواهر والإدراك ولا تسمح إلا للخلفية الأنطولوجية لهذه الفلسفة.



الإسلام السياسي وضرورات التحول من الأصولية إلى المدنية

محمد محفوظ

مقدمة

على المستوى الفكري والمعرفي لم تتوقف الدراسات والأبحاث والمناقشات والحوارات الفكرية والسياسية التي تناقش مسألة العلاقة بين الديني والمدني وبالعكس. إذ شكلت هذه المسألة هاجساً فكرياً ومعرفياً لدى العديد من المفكرين والمثقفين، كما شكلت هاجساً لدى أصحاب المشروعات الإسلامية - السياسية، لكونها تقدم إجابة أو إجابات وفق أدبياتها وأيديولوجيتها الحركية عن هذا السؤال المركزي والحيوي في آن.. ونحسب أن الوصول إلى توافقات فكرية عميقة حول هذه المسألة، يساهم في تفكيك الكثير من العقد الفكرية والأيديولوجية والسياسية في الواقع الإسلامي المعاصر. لكون هذا الواقع يتطلع إلى الانعتاق من ربقة التخلف الحضاري، ويبنى أوضاعه السياسية والاجتماعية على أسس جديدة تمكنه من القبض الفعلي على أسباب تقدمه وتطوره الحضاري. وعلى ضوء تجارب العديد من المشروعات الأيديولوجية والفكرية والسياسية التي بدأت في المشهد الإسلامي الحديث والمعاصر، نتمكن من القول: إنه ثمة صعوبات حقيقية وعميقة تحول دون أن تتحقق نهضة المسلمين بعيداً عن الحاضن الديني، كما أنه في الوقت ذاته ثمة قناعة عميقة لدى العديد من الجهات والأطراف أن الكثير من التفسيرات والمشروعات

الدينية - السياسية القائمة، غير قادرة على إنهاض الأمة ونيلها استقلالها المعنوي والمادي. لأن هذه المشروعات مليئة بالنواقص والكوابح التي تحول دون إنهاض جميع أطراف الأمة، إما لاعتبارات متعلقة بطبيعة الخيارات المعرفية والفكرية التي تتبناها هذه الجماعات، أو بفعل الرؤية الدينية القاصرة أو الجامدة التي تحول دون إحداث نهضة متكاملة وحقيقية في جسم الأمة.

لذلك ثمة شعور عميق لدى أغلب التوجهات الأيديولوجية والمشروعات السياسية القائمة والفاعلة في المشهد الإسلامي المعاصر، على أنها وصلت إلى طريق مسدودة، وثمة انسدادات ذاتية وموضوعية عديدة ومتنوعة تمنع هذه المشروعات بما فيها مشروعات الإسلام السياسي أن تكون الرافعة الحقيقية لواقع الأمة المعاصر صوب أهدافها الحضارية وقدرتها على معالجة الإشكاليات المعرفية والسياسية المزمنة التي تعاني منها بلدان العالم الإسلامي برمتها على مستويات متفاوتة وبأشكال مناسبة للحظة تطورها التاريخي والاجتماعي.

والبحث الذي بين يديك -عزيزي القارئ- هو محاولة فكرية - سياسية لتقديم معالجة لهذه الإشكالية التي يعاني منها الواقع الإسلامي المعاصر.

وقبل الدخول في جوهر الموضوع، من الضروري تفكيك وتوضيح المصطلحات المستخدمة في العنوان الرئيسي للدراسة، وذلك لكي تتضح الصورة.

□ الإسلام السياسي

ندرك طبيعة التباين والاختلاف تجاه مقولة الإسلام السياسي، فهو من المقولات المختلف عليها. فبعضهم يعتبر هذه المقولة مقولة قدحيه بحق الجماعات والتيارات الإسلامية، لأن هذه المقولة لا تعكس شمولية الإسلام، وأن أهم الجماعات الإسلامية اليوم تمتلك مشروعاً حضارياً، يتجاوز البعد السياسي. والبعض الآخر يعتبر هذه المقولة توصيف دقيق لحال الجماعات السياسية ذات المرجعية الإسلامية، وإنها مقولة توصيفيه - محايدة، وليست ذات حمولة سلبية.

أقول: بعيداً عن هذا التباين وخلفياته الأيديولوجية والسياسية، فإننا نستخدم هذا المصطلح أو هذه المقولة ونقصد بها:

١ - كل الجماعات والفعاليات والمؤسسات الإسلامية الفاعلة في الحقل السياسي، وتتبنى رؤية ومشروعاً سياسياً لذاتها ولوطنها وبيئتها الاجتماعية والسياسية.

٢ - الخطابات السياسية التي تنطلق على مستوى مرجعيتها ومعاييرها من الدين الإسلامي. وتؤمن أن الإسلام ليس ديناً منحصرأ في زوايا المسجد ودور العبادة، وإنما هو أوسع من ذلك بكثير، حيث يقدم رؤية كونية وحضارية للوجود والإنسان.. والعمل السياسي على

قاعدة المرجعية الإسلامية هو أحد الأبعاد الأساسية للمشروع الحضاري الإسلامي.

٣- للتفريق المعرفي والاجتماعي الضروري بين غالبية المسلمين الذين يدينون بالدين الإسلامي ويتعبدون وفق هداه وتعاليمه، وبين الإسلاميين الذين يتبنون رؤية ومشروعاً سياسياً انطلاقاً من فهمهم لقيم الإسلام وتشريعاته المتعددة.. فليس كل المسلمين إسلاميين، ولكن كل الإسلاميين مسلمين.. ومقولة الإسلام السياسي لا تنطبق على عموم المسلمين، وإنما هي فقط تنطبق على الناشطين والحركيين الإسلاميين من المسلمين.

□ الأصولية

من المؤكد أن الكثير من عناصر الحمولة السلبية لمفهوم الأصولية، جاء إلينا من طبيعة التجربة الثقافية والسياسية الغربية، ونظرة وموقف ومضمون هذه التجربة لمفهوم الأصولية. فهو (أي المفهوم) في الرؤية الغربية يساوي الجمود والتوقف عند الأصول الضاربة بجذورها في التاريخ دون القدرة على مواكبة العصر ومكتسباته.

كما يساوي رفض الجديد وعدم القدرة على استيعابه والتعامل معه.

وفي الدائرة العربية هناك من استخدم هذا المفهوم وفق المعايير الغربية، وطبقه على كل الجماعات الدينية التي تعمل وفق المرجعية الإسلامية، وتتحرك سياسياً واجتماعياً على قاعدة الالتزام بتشريعات الإسلام. وأحسب أن عملية الإسقاط المذكورة لم تكن دقيقة ومجانبة للصواب وفق المحددات والمعايير العلمية.

لأنه وببساطة شديدة أغلب الجماعات الإسلامية - الحركية، التي تنعت بالأصولية هي أبعد ما تكون من الانحباس في التاريخ والماضي، وأغلب كوادرها الرئيسة هي ذات تعليم أكاديمي وعلمي متقدم، وتتطلع إلى قيادة بلدانها ومجتمعاتها انطلاقاً من رؤيتها ومشروعها للسلطة وإدارة الشأن العام. وبصرف النظر عن طبيعة تقويمنا لأداء هذه الجماعات وموقفنا من رؤيتها ومشروعها العام، إلا أنها لا تنطبق عليها مقولة (الأصولية) وفق الرؤية والتجربة الغربية. مع أنها كمشروع ورؤية هي محاولة للعودة إلى الأصول للاستهداء والاسترشاد بها وليس الانكفاء حولها ورفض استيعاب حركة العصر ومكاسب الحضارة الحديثة.

و بالتالي فإن مقصودنا من مفهوم الأصولية في هذا السياق هو يتجه إلى:

فك الارتباط والمساوقة بين معنى الأصولية ومفاهيم الجمود والتعصب والعنف والانغلاق. فليس كل الجماعات الإسلامية التي تنعت بالأصولية هي جماعات جامدة ومتعصبة ومنغلقة وتمارس العنف ببعديه المعنوي والمادي. ففي الواقع الاجتماعي والسياسي ثمة جماعات

إسلامية عديدة يمكن وصفها بالأصولية إلا أنها لا تعيش الجمود أو الانغلاق.. ونحن نقصد بمصطلح الأصولية تلك الجماعات الفاعلة في الحقل السياسي انطلاقاً من المرجعية الإسلامية إلا أنها متطورة في فهمها للإسلام وذات رؤية وسطية في الدين والسياسة. وبالتالي نستثني من استخدامنا لمفهوم الأصولية تلك الجماعات الراديكالية وذات المنهج العنفي والتكفيري.

وبالتالي فإن توصيف الأصولية في منظورنا، يتجه صوب كل الجماعات والفعاليات والتيارات الدينية التي تنشط في الميدان السياسي، وتمتلك رؤية سياسية، وتتعاطى الشأن العام على قاعدة اكتشاف المفارقة بين المثال والواقع، وتوجه كل جهودها وإمكاناتها عبر وسائل التربية والدعوة والتمكين الاجتماعي والسياسي لردم الهوة بين المثال والواقع.

□ المدنية

التفت الدكتور (عبد الله العروبي) إلى أن التصورات الكلامية والفقهية التي تناولت مفهوم الحرية تمحورت حول الموضوعات الأخلاقية والوعظية في سياق علاقة الإنسان مع نفسه وخالفه وأخيه في الإنسانية. في حين تمحورت التصورات الغربية الحديثة في المسألة حول الفرد الاجتماعي، أي بوصفه مشاركاً في مجتمع. فالفرق كما يقرر (العروبي) بين حرية نفسانية ميتافيزيقية وحرية سياسية اجتماعية^(١).

انطلاقاً وتأسيساً على هذه الملاحظة الواعية والدقيقة ثمة حاجة عميقة لدى الجماعات السياسية الإسلامية للاهتمام بمسألة السياسة والديمقراطية وحقوق الإنسان، ليس بوصفها قيماً محمودة ومطلوبة فحسب، وإنما في بناء الأطر والمؤسسات والحياة السياسية والدستورية القادرة على ضمان وجود هذه القيم في الحياة العامة.

فالقيم المدنية في أي بيئة اجتماعية، لا يمكن أن تتحقق دون تطوير نظام التفكير والعطاء المعرفي في سياق الفرد بوصفه جزءاً من مجتمع ودولة ويتأثر بهما سلباً وإيجاباً. بحيث يتجه الخطاب الإسلامي صوب صياغة رؤية وتوجيهات وتعليمات تستهدف معالجة مشاكل الدولة والمجتمع معاً، بعيداً عن النزعة الوعظية التي لا تحلل الأمور، ولا تتعمق في عالم الأسباب والمسببات، وإنما تكتفي ببيان ما ينبغي أن يكون، مع تغافل عن بيان الكيفية وسبل الإنجاز الفعلية.

لذلك فإن مقولة المدنية في سياق هذه الدراسة تعني:

١ - إعطاء الأولوية للقيم العامة كالعدالة والحرية والديمقراطية وحقوق الإنسان وسبل

(١) عبد الله العروبي، مفهوم الحرية، المركز الثقافي العربي، الطبعة الخامسة، بيروت، الدار البيضاء ١٩٩٣م، ص ١٧.

مأسستها وتبنيها في الحياة الثقافية والسياسية للعرب والمسلمين.

٢- تبني خيار العمل الديمقراطي والمدني السلمي، وبند كل نزعات التعصب والعنف والانغلاق الأيديولوجي والسياسي.

٣- خلق المسافة الضرورية لدى الجماعات السياسية الإسلامية بين الدعوي ومقتضياته السياسي ومتطلباته، وتطوير وسائل التدبير العقلاني والحضاري لشؤون الحياة الاقتصادية والاجتماعية والسياسية.

٤- رفض نزعات التوحش وممارسة العنف العاري في العمل السياسي، وممارسة السياسة بوصفها حقلاً مدنياً متاحاً للجميع، أي لجميع المواطنين بصرف النظر عن الدين والمذهب والقومية والعرق. وإن التنافس والصراع في هذا الحقل تنافس أو صراع سلمي مدني بعيد عن مقولات الحق الإلهي والترجسيات الأيديولوجية العديدة.

بحيث تكون جماعات الإسلام السياسي جماعات سياسية بمرجعية إسلامية، إلا أنها لا تدعي امتلاك الحقيقة الدينية، أو ليس لها الحق في سلب البعد الديني والإسلامي من أي مكون من مكونات شعبها ومجتمعها.

أحسب أن هذه العناصر، هي مضمون وجوهر مقولة المدنية، وضرورة تحول جماعات الإسلام السياسي إليها.

والانتقال هنا بطبيعة الحال، ليس راديكالياً أو تكتيكياً، وإنما هو نتاج تحولات فكرية وثقافية عميقة، تتجه بهذه الجماعات للانتقال من وصفها جماعة أيديولوجية مغلقة إلى جماعة مدنية، منفتحة وتسعى إلى استيعاب كل شرائح مجتمعها في مشروعها العام القائم على الإيمان العميق بالقانون وسيادته، وبالتعددية ولوازمها ومقتضياتها، وبالتداول السلمي للسلطة بوصفه جوهر العملية الديمقراطية.

□ نقطة البداية

الورقة تنطلق من قناعة فكرية وسياسية مفادها: أن زمن الأصولية من زاوية سياسية في نهاياته، وإن الجماعات الإسلامية التي تبقى منجسة في الإطار الأصولي، سيخبو تأثيرها ويتراجع موقعها في المشهد السياسي والاجتماعي. أما الجماعات التي تتجاوز معرفياً وسياسياً تلك الحقبة، فإنها ستواصل تأثيرها، وستعظم موقعها السياسي. والتكيف مع الزمن السياسي الجديد ليس رغبة مجردة من الفعل والتحول، وإنما هو نقطة انطلاق صوب بناء الجماعة السياسية على أسس فكرية وسياسية جديدة. وليس بطبيعة الحال كل الجماعات قادرة على ذلك. ونعتقد أن الحركات

الإسلامية التي يتمركز نشاطها وفعلها العام على سؤال الهوية، فإنها ستبقى متشبثة بخياراتها وأولوياتها السابقة، لكونها محافظة على المستويين الفكري والسياسي.

والجماعات المحافظة هي آخر الجماعات قدرة على التحول والانتقال من مرحلة إلى أخرى. أما الحركات الإسلامية التي يتمركز نشاطها وفعلها العام على سؤال التقدم ودورها في إنجازه على المستويين الاجتماعي والوطني، فإن هذه الجماعات وبحكم بنائها الفكري وأولوياتها السياسية، قادرة على اجترار التحول والانتقال، وستكون قادرة على إدارة صعوبات مرحلة الانتقال والتحول.

وسيكون الحديث في محورين أساسيين وهما:

١- المسار التاريخي الذي عاشته جماعات الإسلام السياسي، وهو مسار سنعمل على وصفه والتعريف به دون تحليله.

٢- محور ضرورات تحول جماعات الإسلام السياسي من الزمن الأصولي إلى الزمن المدني - الديمقراطي. وفي هذا المحور ستركز الحديث حول الرؤية الفكرية والسياسية التي تساهم في عملية التحول والانتقال.

□ المسار التاريخي

إن الظاهرة الإسلامية الحديثة والمعاصرة، ليست لوناً واحداً وتوجهاً واحداً، وإنما ظاهرة متنوعة ومختلفة وذات أطراف متعددة وتشمل (حركات وأحزاب وتنظيمات وفعاليات دينية دعوية وشخصيات عامة وأنشطة مجتمعية عديدة).. وهذه الورقة ستحدث عن الجماعات الإسلامية التي تنشط في الحقل السياسي، ويطلق عليها جماعات الإسلام السياسي.

وفي تقديرنا أن جماعات الإسلام السياسي مرت بالمراحل التالية:

١- المرحلة الأولى: مرحلة الإحياء الإسلامي، وهي مرحلة اتسمت بالبناء الفكري والصرعات الأيديولوجية مع الجماعات الأيديولوجية المنافسة، واستندت إلى خطاب دعوي، وعظمي يقدم قيم الإسلام وتشريعاته بوصفها هي المنقذ والقادرة، على إخراج المسلمين جميعاً من وهدة التخلف وربقة الانحطاط، والتبعية للنظريات والمشروعات الفكرية والثقافية الوافدة إلى المسلمين من وراء الحدود.

وفي هذه المرحلة تم تقديم الإسلام بوصفه مشروعاً قادراً على إحياء الأمة وإيقاظها من غفلتها، وتم أيضاً فيها صياغة كتابات وآراء فكرية تركز على:

- إمكانية الإسلام الذاتية على تقديم رؤية متكاملة للحياة.

- تحرير العقائد الإسلامية من الأوهام والخرافات وأشكال البدع والشرك، وبناء تفسير نهضوي لمفاهيم الإسلام وقيمه.
- العمل على إنهاء حالة الفصام بين الإسلام وعالم السياسة، فكتبت الكثير من الكتب التي تستهدف إثبات أن في الإسلام سياسة.
- تقديم تفسير لطبيعة الأزمة المستفحلة في الأمة، بوصفها نتاج طبيعي لحالة الابتعاد عن الإسلام، وأن إنهاء هذه الأزمة لن يتأتى إلا بالعودة إلى الإسلام.
- شيوع ثقافة المقابسة والاقتباس وفق نسق قال الإسلام قبل ذلك.
- بناء قاعدة شعبية للمشروع الإسلامي المعاصر.

٢- المرحلة الثانية: المرحلة الأصولية:

لا شك في أن انتصار الثورة في إيران، وانخراط الكثير من الإسلاميين في مشروع الجهاد في أفغانستان، وطبيعة التأثيرات التي تركتها هذه التطورات، أدخل الإسلام السياسي في مرحلة جديدة على المستويين الفكري والسياسي.. ويمكن أن نطلق على هذه المرحلة مرحلة (الإسلام الأصولي) الذي تجاوز في أطروحاته بعض ثوابت مرحلة الإحياء.

وفي تقديرنا أن أهم سمات هذه المرحلة هي:

- دخول جماعات الإسلام السياسي بوصفها أحد اللاعبين الأساسيين على المستويين الوطني والإقليمي.
- تقديم مشروع الإسلام السياسي بوصفه مشروعاً سياسياً متكاملاً وشاملاً، وبدا في هذا السياق الاهتمام بفكرة الدولة ورؤية الإسلام لها.
- الانخراط في مشروع المواجهة والصدام بين الكثير من هذه الجماعات وأنظمة بعض الدول العربية والإسلامية.

ونحن نرى لاعتبارات ومتغيرات فكرية وسياسية واجتماعية عديدة، أن المنطقة كفضاء سياسي واجتماعي، دخلت في مرحلة جديدة على أكثر من صعيد، وأن هذه المرحلة تتطلب من كل الفاعلين في الحقل السياسي مراجعة خياراتها وتطوير مشروعها وخطابها السياسي بما ينسجم وطبيعة التحولات القائمة. كما أن جماعات عديدة من الإسلام السياسي دخلت عملياً في مرحلة جديدة من جراء تطورات ما سمي بالربيع العربي، وهذه التطورات تفرض عليها مقاربات جديدة لمشروعها ولطبيعة خياراتها الوطنية السياسية والاجتماعية. ومن جراء هذه التطورات الذاتية والموضوعية نستطيع القول: إن جماعات الإسلام السياسي دخلت في مرحلة جديدة، وهذه المرحلة أنهت أو قاربت على الانتهاء من مرحلة الأصولية في تجربة الإسلام السياسي المعاصر..

بحيث نستطيع أن نتحدث عن المرحلة الثالثة في تحولات الإسلام السياسي وهي:

٣- المرحلة الثالثة: ما بعد الأصولية: وفي هذه المرحلة سنتحدث عن رأي وليس وصف، حول ضرورة التحول من الأصولية إلى المدنية.

في الزمن الأصولي سادت قيم الصحوة الإسلامية والتغيير الجذري والثورة الشاملة والشعارات الأيديولوجية ذات الطابع الثنائي التي لا تقبل بمنطقة وسطى أو تسويات سياسية واجتماعية. أما في زمن المابعد أصولية، فالقيم المتداولة هي قيم التجديد والإصلاح والشراسة وحقوق الإنسان والتعددية والمنطق التسويقي البعيد عن نزعات الانتصار الكاسح أو الهزيمة المطلقة.

وثمة مقدمات فكرية ضرورية لمشروع التحول المدني وهي كالتالي:

١ - الدولة والمجال الديني

الدولة بوصفها قطب الرحى في المجال العام وإدارته، لا تنتمي إلى المجال الديني (حتى لو كان المتدينون هم الذين يسرون شؤون الدولة ويقومون بإدارتها). والذي يعتبر الدولة بوصفها مؤسسات معنية بإدارة المجال العام تنتمي إلى المجال الديني، فهو يؤسس لاستبداد ديني وسياسي معاً. فالدولة بصرف النظر عن أيديولوجيتها، هي نزاعة إلى ممارسة السلطة والهيمنة على الحياة والمجال العام، وإذا كانت هذه النزعة مسوغة دينياً، فإن النتيجة الفعلية هو تحالف الديني مع السياسي في ممارسة السلطة واحتكار المجال العام. فلا معنى أن تتحول الدولة كمؤسسات إلى دولة دينية تمارس أدوارها ووظائفها بغطاء ديني. فالدولة ينبغي أن تكون مدنية، حتى لو كان القائمون عليها هم حزب إسلامي أو جماعة متدينة؛ لأن الممارسات التديرية التي تقوم بها الدولة، ممارسات تتجه إلى مصلحة الناس المسؤولة عنهم، بصرف النظر عن أديانهم ومذاهبهم وقومياتهم، فالأولوية في الدولة دائماً لإعادة إنتاج وطنية - شعبية موحدة، تعيد تشريع دساتيرها انطلاقاً من عقود وعهود المواطنة وسلطة القانون والمجتمع المدني - التعددي كمبادئ ناظمة لدولة عمادها سياسة مدنية، تمنع هيمنة الديني على شؤون البشر باسم السماء.

فالمطلوب من موقع ديني على هذا الصعيد (دولة مدنية ومجتمع مؤمن).. لأن (التمييز بين الدين والسياسة في الدولة ضرورة، وفي المجتمع جريمة)؛ لأنه يعد تدخلاً في خيارات الناس الخاصة.

فالباري عز وجل لا يعبد حق العبادة في بيئة استبدادية؛ إذ إن توفر الحريات يساهم في إنجاز مفهوم العبادة للخالق على أكمل وجه، فعبادات الإنسان إلى الله تتطلب مساحة حرية الاختيار والتفكير، حتى يتسنى للإنسان ممارسة وظيفة العبادة بصورة مخلصه وبعيداً عن

الإكراهات بمختلف أنواعها وأشكالها.

وإن نسبة الممارسة السياسية والسلطوية والقناعات الفكرية إلى الإسلام هي نسبة مجازية وليست حقيقية، فليس كل ممارسة يقوم بها (الإسلامي) هي بالضرورة منسجمة والرأي والموقف الإسلامي - المعياري، فهي آراء وأفكار وممارسات المسلمين، ومقتضى الأمانة والصدقية عدم الادعاء بأن ما يقوم به الإنسان حتى ولو كان متدينًا هو متناغم مع الإسلام كشرعية وقيم.. أقول هذا حتى لا يتحمل الإسلام وزر أخطاء وغلواء بعض التيارات والجماعات الإسلامية.

فالإسلام أوسع من الإسلاميين وأثرى على الصعد كافة، ولا مسوغ لخلق المطابقة بين الإسلام والإسلاميين؛ لأن التيارات الإسلامية هي على المستوى النظري والمعرفي، قارئة في مدونة الإسلام، وهي كأى قارئ يمارس فعل تأويل النصوص، والتأويل اجتهاد، والاجتهاد رأي، والرأي غير مقدس.. وغير المقدس هنا لا يعني أنه مدنس، وإنما هو محل احترام وتقدير، ولكنه (أى الرأي) ليس مطلقاً وعابراً لكل زمان ومكان.

٢- الدين وأنماط التدين

على المستوى المجتمعي ثمة خلط جوهري بين الدين بوصفه مجموعة من القيم والمبادئ المتعالية على الأزمنة والأمكنة، وبين أنماط التدين وهي مجموع الجهود التي يبذلها الإنسان فرداً وجماعة لتجسيد قيم الدين العليا، فكل محاولة إنسانية لتجسيد قيم الدين أو الالتزام العملي بها، تتحول هذه المحاولة الإنسانية إلى نمط من أنماط التدين، قد يقترب هذا النمط من معايير الدين العليا وقد يبتعد. قد تكون أنماط التدين منسجمة ومقتضيات قيم الدين أو قد تكون متباعدة أو مفارقة. ولكون حظوظ الناس في الالتزام متفاوتة، كذلك هي أنماط التدين متفاوتة من فرد إلى آخر ومن بيئة اجتماعية إلى أخرى. وبالتالي فإن أنماط التدين ليست خارج سياق التطور الإنساني. فطبيعة الظروف والأوضاع الاجتماعية والاقتصادية والثقافية التي تعيشها البيئات الاجتماعية، ستعكس بشكل مباشر أو غير مباشر على أنماط تدينها وأشكال التزامها بقيم ومبادئ دينها^(٢)؛ لذلك نستطيع القول: إن الإنسان (الفرد والجماعة) وظروف هذا الإنسان الاقتصادية والاجتماعية وأنماط علاقته العامة ونوعية الثقافة ومنظومة القيم التي يحملها، هي من الناحية الواقعية التي تصنع أنماط تدين والتزام هذا الإنسان. فإذا كان الدين يساهم في صنع الإنسان، فإن الإنسان هو الذي يصنع نمط تدينه والتزامه الديني. لذلك نجد في الساحات الإسلامية والاجتماعية المتنوعة أنماط تدين متنوعة ومتعددة، وكلها تشكل حركة الدين في المجتمع. ولا يمكن أن نفصل بين قيم الدين وتاريخ المسلمين الذي هو نتاج جهد المسلمين الفردي والجماعي في تنفيذ قيم الدين

(٢) للاستزادة يمكن العودة الى كتاب عزمي بشارة، الدين والعلمانية في سياق تاريخي، الجزء الأول، المركز العربي للأبحاث ودراسة السياسات، الطبعة الأولى، بيروت ٢٠١٣ م.

والالتزام بهدي الإسلام وتشريعاته المختلفة. ولعل هذا ما يفسر لنا وجود أفهام متعددة ونماذج تاريخية متنوعة في إطار الإسلام الواحد.

وكل محاولة سلطوية أو دعوية - دينية لقسر الناس على فهم واحد أو معنى واحد للممارسة الاجتماعية، هي محاولة فاشلة ودونها خطر القتاد لأنها خلاف طبائع الأمور، كما أن هذه المحاولات تساهم في إفقار المجتمعات الإسلامية على المستويين التاريخي والمعرفي.

فالإنسان ليس كائناً سلبياً فيما يرتبط وعلاقته بقيمة الكبرى وتشريعات دينه. فهو كائن إيجابي ويتفاعل مع تشريعات دينه، وطبيعة موقعه الاجتماعي والاقتصادي والثقافي تحدد شكل وطبيعة النمط الديني الذي يؤسسه الإنسان لبيئته أو لواقعه.

لأن أنماط التدين هي انعكاس مباشر لطبيعة الإنسان وطبيعة ظروفه وبيئته الاجتماعية. فإذا كان الدين متعالياً على ظروف الزمان والمكان، وليس خاضعاً لمقتضيات الأوضاع الاقتصادية والاجتماعية والسياسية. فإن أنماط التدين على العكس من ذلك تماماً. إذ هي نتاج الظروف والبيئة. ولا يمكن أن تتشكل أنماط التدين بعيداً عن جهد الإنسان ومستوى وعيه وإدراكه لعناصر واقعه وراهنه.

وثمة دائماً مفارقة بين الدين وأنماط التدين. وهذه المفارقة تصل في بعض الأحيان أن تكون بعض حقائق وأنماط التدين هي مناقضة في جوهرها لمقتضيات الدين. وحينما تبرز المفارقة بين الدين والتدين، ثمة حاجة إنسانية ودينية ملحة للانخراط في مشروع الإصلاح الديني. والذي هو في بعض جوانبه محاولة لردم الهوة وتفسير الفجوة بين الدين وأنماط التدين التي تعيشها المجتمعات الإسلامية. فالدين في كل مراحلها هو طاقة توحيدية في الواقع الإنساني، ولكن بعض أنماط التدين السائدة هي طاقة انشقاقية - تجزئية لواقع العرب والمسلمين.

ولعل هذه المفارقة هي التي توضح طبيعة تجربة الإصلاح وفعاليتها في المجتمعات الدينية. بمعنى أن المجتمع الإنساني في المرحلة الأولى لتجسيد قيم الدين وتفاعله الإنساني مع مبادئه، تكون حركة المجتمع في خط مستقيم مع الدين وتوجيهاته، ولكن بعد فترة من الزمن قد تقصر وقد تطول، تبدأ المفارقة بالبروز بين جهد الإنسان - المجتمع، وبين توجيهات الإسلام ومعايير الأخلاقية والمعنوية. وتبدأ هذه المفارقة بالاتساع، مما يفضي إلى نتيجة عملية وواقعية وهي أن توجيهات الدين في وادٍ وحركة المجتمع في أغلبه في وادٍ آخر. مما يؤسس لمناخ اجتماعي وثقافي يفرض ضرورة الإصلاح وتفسير الفجوة والمفارقة التي تشكلت في التجربة العملية.

لذلك نجد أن كل التجارب الإصلاحية تستهدف بالدرجة الأولى خلق الانسجام والتناغم بين التاريخ والرسالة، بين الشريعة وفهم الشريعة، بين الدين والتدين. وإن جوهر الجهد الذي يبذله الإصلاحيون هو خلق التماثل بين القيم والواقع.

وإن جوهر المشكلة تتجسد في وجود مفارقة وابتعاد بين الدين والتدين، والإصلاح الديني يستهدف تجسير العلاقة وخلق التناغم بين حقائق الدين ومعطيات التدين. ولعل هذا هو أحد أهم القوانين الجوهرية التي تتحكم في سياق أي حركة إصلاحية في الاجتماع الإسلامي المعاصر. ولو تأملنا اليوم في طبيعة المشاكل الكبرى التي تعاني منها المجتمعات العربية والإسلامية المعاصرة لوجدنا أن من أبرز هذه المشاكل، هو شيوع أنماط من التدين، تتبنى خيار العنف والإرهاب، وتعمل عبر هذه الوسيلة لإنهاء المفارقة بين الدين والتدين. ولكن المحصلة العملية لذلك هو المزيد من الإخفاق والمآزق والتأزيم. فالعنف لا يجسر الفجوة، وإنما يعمقها، والإرهاب هو سبيل تعميق المفارقة وليس إنهاءها.

ولعل هذا من أهم المآزق التي تعانيها الساحة العربية والإسلامية اليوم. فثمة جماعات وحركات عنيفة وإرهابية، تحمل لواء الدين وترفع شعاراته، إلا أن المحصلة العملية لجهداتها وأفعالها الإرهابية والعنيفة، هو المزيد من تشويه الإسلام وتعميق المفارقة والفصام النكد بين الدين وأنماط التدين السائدة في الاجتماع الإسلامي المعاصر.

ويبدو أنه لا تجديد في العقل الإسلامي ولا إصلاح في الواقع الإسلامي، إلا بنقد وتفكيك أنماط التدين التي تنتج باستمرار ظواهر العنف والتكفير والإرهاب في الواقع المعاصر.

لأن هذه الظواهر ليست رافعة للواقع الإسلامي، وإنما هي ومتوالياتها وتأثيراتها المتعددة تزيد من الأزمات والمآزق، وتفضي إلى تدمير النسيج الاجتماعي للمسلمين، وتجعل جميع البلدان العربية والإسلامية مكشوفة أمام الإرادات الإقليمية والدولية التي تستهدف أمن واستقرار المسلمين في كل بلدانهم وأوطانهم.

وإن إحباطات الراهن الإسلامي، ينبغي ألا تقود إلى تبني بناء مجموعات وتشكيلات أيديولوجية تتبنى خيار العنف والإرهاب سبيلاً لإنجاز رفعة وعزة المسلمين جميعاً. لأن هذا الخيار يعزز من الإحباطات، ويساهم في تدمير ما تبقى من وحدة وتفاهم وألفة بين المسلمين بمختلف مذاهبهم ومدارسهم.

فالوعي الديني الصحيح الذي يرفض خيار العنف والإرهاب مهما كانت الظروف والصعاب، هو الذي يؤسس لوقائع وحقائق إسلامية جديدة، تحرر الواقع الإسلامي من ربة الأفهام العنيفة التي تقدم الإسلام بوصفه ديناً للقتل والتفجير والإرهاب.

ولعل من الأهمية في هذا السياق القول: إن نقد أنماط التدين ليس نقداً للدين، وإن الوقوف ضد بعض أشكال التدين، ليس وقوفاً في مقابل الدين. وإن حرصنا على الدين ينبغي ألا يقودنا إلى رفض عمليات النقد التي تتجه إلى أنماط التدين. لأننا نعتقد أن المستفيد الأول من عمليات

النقد العلمي لبعض أنماط التدين هو الدين نفسه؛ لأن بعض أشكال التدين، تشكل عبئاً حقيقياً على الدين والمجال الاجتماعي للدين.

وعليه فإن الضرورة المعرفية والاجتماعية تقتضي التفريق الدائم بين الدين وأنماط التدين. وإن الكثير من البلاءات التي تواجه الواقع الإسلامي اليوم، هي نابعة من بعض أنماط التدين. وإن هذه البلاءات لا يمكن مواجهتها إلا بتفكيكها ونقدها من جذورها، حتى نتحرر من سجنها، ونتفاعل بوعي وحكمة مع قيم الدين الأساسية، التي هي قيم العدالة والمساواة والحرية بعيداً عن إكراهات بعض أنماط التدين التي لا تقدم حلولاً بل تضيف إلى مآزقنا مآزق جديدة.

٣- بين السلطة والدولة

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

أما إذا تمكنت قوى الدولة العميقة من إخراج النخب الجديدة من السلطة والتحكم مجدداً بمفردها في مسار الأمور والتحويلات، فهذا يعني على المستوى الواقعي إعادة إنتاج الاستبداد السياسي بقفازات جديدة وبخطاب سياسي جديد مقبول من قبل بعض فئات وشرائح الشعب.

ولدى هذه الشرائح الاستعداد التام للانخراط المباشر في الوقوف دفاعاً عن قوى الدولة العميقة وبالصّد من نخب السلطة السياسية الجديدة.

ويبدو من طبيعة تحولات ما يسمى بالربيع العربي، أنه لا يمكن لأي قوة أن تحقق الانتصار الكاسح على القوة الأخرى.

لأن التحولات السياسية التي جرت في هذه البلدان، ليست تحولات نهائية، وإنما هي في بعض جوانبها شكل من أشكال التسوية، بحيث ترفع قوى الدولة يدها عن السلطة السياسية القديمة مما يوفر الأرضية بشكل سريع إلى انهيارها، وهذا ما حدث في مصر وتونس واليمن. وفي المقابل فإن النخب السياسية الجديدة تلتزم بالحفاظ على المؤسسات الاستراتيجية للدولة، وكذلك خيارات الدولة السياسية والاستراتيجية. لذلك فإن ما جرى ليس انتصاراً كاسحاً لأحد الأطراف، وإنما هي تسوية سياسية بين بعض قوى الشعب التي تحركت ضد السلطة السياسية القديمة وطالبت بسقوطها وبين مؤسسات الدولة العميقة التي لم تقف ضد مشروع خروج النخبة السياسية القديمة من السلطة.

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

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

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

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

٤ - فك الارتباط

على المستوى العربي والإسلامي من الضروري فك الارتباط بين العلمانية والاستبداد أو الدين والاستبداد، لأن هذا الربط خلق كوارث سياسية واجتماعية، كما أن تجربة الإسلام السياسي خلقت مظاهر تدّين عديدة ضد الدين.. فالاستبداد مرفوض سواء بغطاء علماني أو جلباب ديني.

ونحن نعتقد أن أسهل طريقة لتعميم نموذج العلمانية المتوحشة، هو في إضعاف القدرة المدنية للدين، فالتعاليم الإسلامية لها تأثير على حقوق الحياة، وهذا التأثير بطبعه مدني، أي إن نفوذ التعاليم الدينية لا يلغي البعد المدني للمؤسسات والهياكل الإدارية والاجتماعية، وإن العمل على اجتثاث كل قيم الدين سواء الفردية أو الاجتماعية، هو الذي يفضي إلى سيادة النزعة العلمانية المتوحشة في المجال الإسلامي، وهي بالضرورة نزعة ستمارس القهر والاستبداد لتعميم أيديولوجيتها؛ لذلك فنحن في هذا السياق الثقافي والمعرفي نفرق بين المدني والعلماني، ونعتبر أن تجفيف منابع المدنية من الدين، هو الذي يمكن النزعات العلمانية - الإلغائية من التحكم في المسارات الاجتماعية والسياسية.

بينما تظهر القيم المدنية للدين هو الذي يبقى قيم الدين في الحياة العامة، حتى لو كان النظام السياسي في جوهره معادياً للدين وقيمه.

وعلى المستوى الغربي برزت الدولة العلمانية لتحرير المجتمع من سيطرة الكنيسة، والحيلولة دون تحكم رجال الدين بالقرار السياسي، أو استخدام الدولة لفرض تفسير ديني ضيق على أفراد المجتمع، أو فرض دين ما على مجتمع متعدد الأديان.

ولم يؤدّ ظهور العلمانية في الغرب إلى محاربة المؤسسة الكنسية أو الدينية، بل أدى إلى حمايتها من تسلط الدولة الحديثة ذات الصلاحيات الاجتماعية الواسعة، والحيلولة دون استصدار قوانين تحد من حرية الأديان.

وفي تقديرنا، إن المسار العلماني الذي تأسس في الغرب لا يستهدف تقليص دور ووظيفة الدين، وإنما إضعاف وتفكيك ظاهرة التسلط والاستبداد التي مورست باسم الدين. وبون شاسع بين مقولة إخراج الدين من الحياة العامة، ومقولة تفكيك ظاهرة الاستبداد والتسلط الديني.

ولكون مجتمعات ما قبل الحداثة السياسية تتسم بحالة مزمنة من الصراع الديني والطائفي والتدابير السياسي العنيف بحكم عجزها عن تلمس طرق الوفاق وتوليف المصالح المتضاربة، فإن مجتمعات الحداثة السياسية (وهي من الأطوار التي ننشد الوصول إليها) تتسم بقدرة على السيطرة على معضلة الانقسام الديني والطائفي والسياسي استناداً إلى مبدأ حيادية الدولة، ثم باعتماد آليات وفاقية بين الأفراد والمجموعات بصورة عقلانية خارج حلقة المنازعات الدينية والمذهبية.

وفي هذا السياق من المهم بالنسبة إلى جماعات الإسلام السياسي تصويب علاقتها مع النشاط الدعوي بوصفه يحاكي ما ينبغي أن يكون، وبين النشاط السياسي بوصفه يعنى بإدارة اللحظة الراهنة وفق المعطيات القائمة. وتوضح العديد من التجارب أن الخلط والتداخل المفتوح بين الدعوي والسياسي، يفضي إلى خلق التباسات عديدة، سواء داخل القاعدة الاجتماعية للجماعات الإسلامية وبالذات فيما يتعلق بالأداء وبعض المواقف السياسية، كما أنه يخلق التباسات عند الجماعات السياسية المنافسة، التي لازالت تتأرجح في التعامل مع الجماعات الإسلامية. لذلك فإن الفصل الموضوعي بين الدعوي والسياسي، يعد ضرورة عملانية، لتوفير كل أسباب النجاح للعملين معاً. بحيث يتشكل لكل جماعة أو إطار آليات عمل منسجمة وطبيعة الأهداف المتوخاة منه. وهذه الآلية يتم حماية العمل الدعوي - التبليغي من أية أعباء سياسية أو ميدانية، كما أنه يوجه الطاقات والكفاءات صوب العمل الرئيسي الذي تقوم به. ووفق هذه الآلية يتم فض الاشتباك بين الدعوي والسياسي في الإطار السياسي الواحد.

٥- الإسلام السياسي بين خيارين

تعتبر قمة شرم الشيخ المنعقدة في آذار عام ١٩٩٦ م والتي شاركت فيها أمريكا والدول الغربية وإسرائيل وبعض الدول العربية، هي اللحظة التأسيسية التي اجتمعت فيها الإرادات الدولية والإقليمية لمحاربة ما سمي آنذاك (الإرهاب)، وهو الاسم المستعار للقوى الأصولية المختلفة. ولعل الإشكالية الحقيقية المترتبة على هذا المؤتمر وغيره من المؤتمرات هو تغليب الرؤية الأمنية، والبحث عن حلول أمنية لظاهرة اجتماعية - سياسية معقدة وتداخل فيها الكثير من العوامل والأسباب. لذلك كانت النتائج المترتبة على هذه الاجتماعات والالتزامات الأمنية المتبادلة، هو المزيد من سفك الدم، وإدخال المنطقة في أتون التوتر الدائم، وخلق المناخ الاجتماعي والسياسي المشجع بطريقة غير مباشرة لمشروع الأصوليات الإسلامية المتطرفة والعنيفة في آن. «ولقد تغلب منطق التجريم بشكل قاهر على منطق التقويم والتحليل. ومنذ الحادي عشر من أيلول وهم يكررون على مسامعنا أن الديمقراطيات وسائر المدافعين عن الحرية والتسامح سيواجهون الخطر الإرهابي للإسلام السياسي الأصولي»^(٣).

ولاشك في أن الرؤية السياسية - الأمنية، التي استندت إليها القوى الدولية وأكثريّة الأنظمة السياسية في المجالين العربي والإسلامي، في طريقة التعامل مع ظاهرة الإسلام السياسي، ساهمت في دفع بعض الجماعات دفْعاً نحو تبني خيار العنف والمواجهة المفتوحة مع الأنظمة السياسية والمجتمعات العربية معاً. ورفض هذه الجماعات إلى النموذج الغربي لا يعود إلى

(٣) فرانسوا بورغا، الإسلام السياسي في زمن القاعدة، ترجمة سحر سعيد، شركة قدس للنشر والتوزيع، الطبعة الأولى، بيروت ٢٠٠٦م، ص ١٤.

ديمقراطية هذا النموذج كما تروج بعض الأقلام الغربية، وإنما لشعور هذه الجماعات الراديكالية العميق أن الدول الغربية هي الداعم الأمني والسياسي الأول لأنظمة الاحتكار والاستبداد التي تواجهها هذه الجماعات. فالرفض يعود -في تقديرنا- إلى الخيارات السياسية الغربية في المنطقة، التي تتجه دائماً صوب دعم الأنظمة والحكومات، حتى لو كانت هذه الأنظمة هي صانعة العنف الأول في دولها. وهذا يعود إلى الطبيعة البرغماتية للسياسات الغربية في المنطقة. فهي سياسات تبحث عن مصالحها بعين واحدة لذلك هي المساند الأول لأنظمة الاستبداد في المنطقة، ولا شك في أن دعم الاستبداد المفتوح هو الذي يقود إلى رفض هذه النموذج لثقافة وازدواجية المعايير لديه، فهو ينادي بالديمقراطية ولكنه هو المحارب الأول لكل المحاولات الديمقراطية في المنطقة دفاعاً عن مصالحها ورؤيتها الاستراتيجية للمنطقة. وهذا ليس تبريراً لظاهرة العنف الأصولي، وإنما للقول: إن هذه الظاهرة هي وليدة عوامل وأسباب عديدة ومركبة منها الأداء الغربي والتحالفات الغربية في المنطقة. ونحن هنا لسنا في صدد بيان موقف قيمي من ظاهرة العنف الأصولي، وإنما في سياق تفسير هذه الظاهرة في تحولات المنطقة السياسية والأمنية والثقافية.

وإن بنية المجتمعات العربية والإسلامية لا يمكن أن تستغني عن الدين وقيمه في حياتها المختلفة، ولكن في الوقت ذاته الذي نقر بأنه لا يمكن الاستغناء عن الدين ومبادئه في حياة العرب والمسلمين، وفي الوقت ذاته نرى أن حضور الجماعات الإسلامية في الدولة انطلاقاً من مشروعها الأيديولوجي والسياسي، أبان عن انقسامات عميقة في واقع الاجتماع العربي والإسلامي. لأن الجماعات الأيديولوجية بصرف النظر عن طبيعة وجوهر هذه الأيديولوجيا، هي نزاعة إلى استخدام مقدرات الدولة والسلطة لتعميم أيديولوجيتها وإدخال الآخرين المختلفين والمغايرين فيها.

ولكون هذه الجماعات وصلت إلى السلطة، فإنها استخدمت كل مقدرات الدولة والسلطة لتعميم أيديولوجيتها. وهذا بطبيعة الحال يقتضي الاندفاع باتجاه الهيمنة على كل المواقع والمناصب السيادية والسياسية، حتى يتسنى لها تنفيذ أجندتها الأيديولوجية، ومن جهة أخرى حتى لا يتمكن الخصوم من العودة إلى الدولة والسيطرة عليها مجدداً.

وهذه الاستراتيجية ستفرض على الجماعات الإسلامية تقديم أهل الثقة على أهل الكفاءة في تحمل المسؤوليات الوطنية الكبرى، مما يفضي إلى ارتكاب أخطاء وخطايا تزيد من اللاتقنة بين مجموع القوى والمكونات السياسية، وهذا بدوره يفضي إلى المزيد من تشبث أهل السلطة الجديدة بسلطتهم في ظل واقع سياسي واجتماعي واقتصادي، يتطلب معالجات وحلول سريعة، لا تمتلك هذه الجماعات القدرة على إنجاز هذه الحلول. فتكون النتيجة الطبيعية نخبة أيديولوجية - سياسية جديدة، تتمحور حول السلطة وتسعى إلى إدارتها، دون امتلاك كل مراكز القوى في هذه المؤسسة. ومجتمع بكل فئاته ينتظر حلول سحرية وسريعة لإخراجه من أزماته الأمنية والمعيشية والتنموية

والسياسية والاقتصادية، وقوى سياسية شريكة للنخبة السياسية السائدة حديثاً في مرحلة النضال السلمي، إلا أنها مستبعدة من شؤون الحكم والسلطة الجديدة.

ومع كل هذه القوى، ثمة قوى أخرى تنتمي إلى مؤسسات الدولة العميقة، تعمل بخبرتها ودهائها وارتباطاتها وتحالفها الداخلية والخارجية، لإيقاف عجلة التغيير والإصلاح. في ظل هذه الأوضاع المتداخلة والمتشابكة في كل شيء، تأتي خطايا الجماعات الأيديولوجية الحاكمة حديثاً دون امتلاك كل أدوات الحكم الفعلي، لكي توفر الغطاء أو المناسبة للعمل على إعادة وإنتاج الأنظمة الشمولية - الاستبدادية بأسماء جديدة ومسوغات لها ما يؤيدها في الواقع الشعبي، من جراء اندفاع الأمور صوب إما خيار الفوضى والآمال المحطمة والخلافات السياسية والأيديولوجية التي لا تنتهي بين أطراف القوى السياسية الجديدة، أو خيار الأمن وإخراج الدولة ومؤسساتها من الفوضى التي بدأت تبرز في كل هياكلها ومؤسساتها. ولا ريب في أن تقديم الأمن على الحرية يفضي على المستوى العملي إلى عودة النخب السياسية والأمنية السابقة لسدة الحكم بزخم شعبي لاقى الولايات من الفوضى وآثارها المختلفة.

من هنا فإننا نرى وعلى ضوء متغيرات بعض ساحات الربيع العربي والعمل على إخراج النخبة السياسية الجديدة بوسائل غير ديمقراطية بفعل نزعة الاستحواذ والخطايا الكبرى التي ارتكبتها النخبة السياسية الجديدة، أن هذه المتغيرات أنهت إلى حد بعيد إمكانية وصول جماعات إسلامية - أيديولوجية إلى السلطة في العالم العربي مجدداً.

وعلى ضوء كل ما ذكر أعلاه، نستطيع القول: إن المجال العربي وتحولاته الكبرى اليوم، أدخلته في مرحلة جديدة، وإن هذه المرحلة تتطلب تحولات فكرية وسياسية عميقة في جسم وثقافة الفاعلين في الحقل السياسي، ومن ضمن هؤلاء جماعات الإسلام السياسي، إذ إنها معنية بضرورة التحول والانتقال من الأصولية إلى المدنية، وهذا يتطلب منها الآتي:

١ - إنها بحاجة أن تقدم نفسها بوصفها جماعة سياسية، تنشط في الحقل السياسي، وتتعاطى مع شؤونها المختلفة على قاعدة برنامجها السياسي. وهذا يقتضي منها خلق مسافة حقيقية بينها كجماعة سياسية وبين النشاط الدعوي - التبليغي؛ لأن عملية الخلط تفضي إلى التباسات في طبيعة التكوين الثقافي والسياسي الداخلي وأولوياتها لدى الجماعات الإسلامية، وطبيعة الأدوار والوظائف التي تقوم بها على المستويين الاجتماعي والسياسي. وهذا مع شروط أخرى، هو الذي يقود الجماعات الإسلامية إلى التحول من جماعات أيديولوجية مغلقة إلى جماعات ديمقراطية - تعددية، تستوعب منجزات العصر الحديث، وتتواصل بحيوية مع شركائها في المشهد السياسي على قاعدة البرنامج السياسي الذي ينشد العدل والحرية والإنصاف للوطن كله من أقصاه إلى أقصاه.

٢- تطوير مستوى الاستعداد والقابلية الفكرية والسياسية لنظام الشراكة وبناء التحالفات مع القوى السياسية الفاعلة في المشهد السياسي. ونعتقد أن التخفيف من الأيديولوجيا لصالح البرنامج السياسي في بعده المرحلي والاستراتيجي، سيؤدي إلى توسيع مساحة التلاقي والتفاهم مع قوى سياسية عديدة على قاعدة البرنامج السياسي وأولويات النضال السياسي.

٣- من الضروري في هذا السياق التفريق بين مفهوم الالتزام السياسي بقضايا الوطن والمجتمع، وبين الخضوع لانقساماته وتشظياته. إذ لا يمكن التحول المدني على نحو حقيقي إلا بتعالى الجماعات السياسية عن انقسامات المجتمع الأفقية والعمودية.

فهى -أي الجماعات السياسية- على المستويين الثقافي والسياسي ليست تعبيراً عن انقسامات المجتمع الداخلية، بل رافعة سياسية ومجتمعية لإخراج المجتمع من انشغاله الداخلي، وذلك عبر تبني مشروع وطني، يتجاوز الانقسامات التاريخية، ويعمل على إيجاد مقاربات ومعالجات جديدة لهذه الانقسامات على قاعدة الوطن والمواطنة الجامعة.

٤- إن التحول صوب المدنية والديمقراطية والتعددية، ليس تكتيكاً سياسياً، يستهدف تحقيق أغراض سياسية مرحلية، وإنما هو تحول فكري عميق يعيد تفسير قيم الدين على قاعدة التراث العقلاني -الإسلامي، والتواصل والتفاعل مع الأفكار الإنسانية الكبرى، والنقد العميق للتجارب السياسية والفكرية السابقة، وإعادة الاعتبار لكل العطاءات والمحاولات الفكرية التي سعت من أجل التجديد والإصلاح في المجالين العربي والإسلامي، وتظهير الفهم المقاصدي للإسلام، والتعامل مع قنوات الذات والآخر بوصفها قنوات غير نهائية ونسبية وخاضعة لظروف زمانها ومكانها.

أحسب أن هذه الرؤية أو الخريطة الفكرية -السياسية، تساهم في عملية الانتقال والتحول من الأصولية إلى المدنية.

وأدعو جميع الفعاليات الدينية والثقافية والسياسية إلى إثارة النقاش الجاد وإطلاق الحوارات العميقة التي تستهدف إثراء المناخ الاجتماعي والثقافي للمساهمة في بناء حركة إسلامية -ديمقراطية، تعددية، تشاركية، لأنها أحد الشروط الأساسية للقبض على مستقبل المنطقة العربية والإسلامية فكرياً وسياسياً بعيداً عن أنظمة الاستبداد السياسي وغلواء وعنف بعض جماعات الإسلام السياسي ومؤامرات قوى الهيمنة الأجنبية.



المناهج المقارنة في استنباط أحكام المستجدات

طهران: بين ١٣-١٤ فبراير ٢٠١٤م

محمد تهامي ذكرير

للتعرف إلى المناهج المقارنة في استنباط أحكام المسائل والقضايا المستجدة، والنوازل المعاصرة، عبر القواعد اللفظية والمناطق والمقاصد، ودور المنهج المقاصدي في استنباط أحكام المستجدات، وضوابط التوصيف الفقهي ودور الاجتهاد الجماعي في معالجتها، وللكشف عن دور خصائص التشريع في إعادة النظر في منهجية الاستنباط، لتفعيل عقلية التركيز على خصائص التشريع والاستفادة منها..

لأجل ذلك كله، نظمت جامعة المذاهب الإسلامية في طهران بالجمهورية الإسلامية الإيرانية ورشة علمية تحت عنوان: «عمل المناهج المقارنة في استنباط أحكام المستجدات» وذلك بين ١٣-١٤ فبراير ٢٠١٤م.

شارك في الندوة عدد من العلماء وأساتذة الجامعات وفقهاء المذاهب الإسلامية من الجمهورية الإسلامية ومصر ولبنان وعمان وتونس والمغرب، بالإضافة الى طلبة الجامعة ولفيف من المهتمين بقضايا الفقه الإسلامي..

□ أعمال اليوم الأول: الجلسة الافتتاحية

انطلقت أعمال الورشة بتلاوة مباركة لآيات من الذكر الحكيم، ثم

تحدث كل من الشيخ الدكتور أحمد مبلغي (رئيس جامعة المذاهب الإسلامية)، والشيخ إسحاق مدني مستشار رئيس الجمهورية الإسلامية لشؤون أهل السنة، والشيخ الدكتور بي آزر شیرازی الرئيس السابق للجامعة، والدكتور الأستاذ إسماعيل بن صالح الأغبري من سلطنة عمان.

في بداية كلمته وبعد الترحيب بالمشاركين في الورشة من جامعة الزيتونة بتونس وأم درمان ولبنان وعمان، وكذلك بالحضور العام من السادة والمشايع والطلبة ووسائل الإعلام.. أكد الشيخ مبلغي أهمية موضوع الورشة الذي لم يسبق أن تم التطرق إليه، وهو العرض والمقارنة بين المذاهب الإسلامية في منهجية استنباط الأحكام الفقهية، مع التركيز على المسائل المستجدة والنوازل المعاصرة، لأن المسائل القديمة قد بحثت وانتهى الأمر فيها إلى اختيارات المذاهب المعروفة والمثبتة في الموسوعات الفقهية المذهبية.

بعدها أشار إلى أهمية الأوراق المشاركة والموضوعات التي سيتم تناولها بالمناقشة والنقد، والتي يفترض فيها أن تنطلق من مفهوم الأمة وترسخه من خلال الكشف عن وجهة نظر المذاهب الإسلامية في معالجة القضايا المشتركة والمسائل المحدثه والمبتلى بها من مستجدات ونوازل.

وهذا -كما يضيف- ما سيجعل جامعة المذاهب الإسلامية في الجمهورية الإسلامية الإيرانية ومن خلال تنظيم هذه الورشة تدخل في دراسة فقه المناهج المقارنة، وهذا الاختصاص مهم وجديد على الجامعات الإسلامية.

تحدث بعده الشيخ إسحاق مدني فجدد الترحيب بالمشاركين، ثم أشار إلى أهمية الاجتهاد في الإسلام، وكيف أن الفقهاء قد اهتموا منذ البداية بكشف واستنباط أحكام الشريعة من مصدريها (الكتاب والسنة) والكليات والقواعد التي تساعد على استنباط واكتشاف كل ما يحتاجه المسلم من معرفة للقضايا المستحدثة والمستجدة.. وهذا إن دل فإنما يدل على قدرة الفقه الإسلامي على مسايرة العصر والاستجابة للواقع والحاضر والمستقبل، وقدرته على مواجهة المشكلات الواقعية، ما يجعل الشريعة الإسلامية صالحة لكل مكان وزمان.

ثم ألقى الشيخ الدكتور بي آزر شیرازی (الرئيس السابق للجامعة) كلمة أشار فيها إلى تطور الفقه الإسلامي وظهور علم الخلاف، واهتمام الفقهاء بهذا العلم وتوسعته، كما أشار إلى تطور الفقه الإمامي بعد الثورة الإسلامية الذي فتح الآفاق أمام الفقه والاجتهاد في القضايا المعاصرة خصوصاً فقه الدولة وقضاياها، مما فتح المجال للاهتمام بفقه المقاصد أو الاجتهاد المقاصدي.. وفي الأخير أكد الشيخ شیرازی أهمية عمل الورشة، وتمنى

للمشاركين التوفيق والسداد.

ألقى بعده الدكتور إسماعيل بن صالح الأغبري (من سلطنة عمان) كلمة أشار فيها إلى أهمية الورشة التي ستكون مناسبة للقاء والتواصل العلمي بين جميع المذاهب الإسلامية، ما ينعكس إيجاباً على العلاقة بينها، وهذا ما سيقف في وجه الدعوات التكفيرية التي تحتاج المنطقة، كما أشار إلى الأهمية العلمية لجميع المذاهب الإسلامية، وأن كل مذهب قد ساهم في نشر وخدمة الإسلام والدفاع عنه، ثم انتقد بشدة ظاهرة التنازع بالألقاب في إطار الصراع المذهبي الذي يعمق الفجوة بين مكونات الأمة المذهبية.

وفي الأخير أكد الدكتور الأغبري على نهج الوسطية والاعتدال الذي تنتهجه سلطنة عمان، وهذا ما يجعلها حريصة على إقامة علاقة ودية مع الجمهورية الإسلامية الإيرانية رغم ما تتعرض له من ضغوط.

□ الجلسة الأولى

بعد الجلسة الافتتاحية، انطلقت أعمال الجلسة الأولى تحت عنوان: تغطية الفقه للمستحدثات عبر القواعد اللفظية، وقد ترأسها الشيخ نذير أحمد سلامي (إيران)، وقدم فيها الدكتور أحمد بابكر خليل عيسى (من جامعة أم درمان بالسودان) ورقة بعنوان: «التدرج في الأوامر والنواهي: دلالة ألفاظ خطاب الشارع على وقوعه في العصر».

في البداية أكد الباحث أن التدرج سنة إلهية ومنهج دعوي يتبع عند الحاجة وفق ضوابط وأسس معينة، ثم استعرض كيف انتهج الأنبياء وخلفاء الرسول ﷺ هذا النهج، بعدها شرع في الحديث عن التدرج فعرّفه لغة واصطلاحاً قائلاً: والمقصود بالتدرج في الاصطلاح: الانتقال بالمخاطب من السهل إلى الأصعب، ومن كلية إلى أخرى، ومن الكليات إلى الجزئيات، ومن الالتزام النظري إلى الالتزام العملي التطبيقي، ومن الإيمان إلى الأعمال، ومن التوحيد إلى العبادات..

ثم بعد ذلك تحدث بالتفصيل عن دلالة خطاب الشارع على التدرج في المأمورات، ودلالة خطاب الشارع على التدرج في المأمور نفسه، ودلالة خطاب الشارع على التدرج في المحرمات وفي المحرم نفسه وارتباط التدرج بالزمان والمكان، مع إعطاء الأمثلة على كل مطلب لتأكيد المنحى الذي يريده الباحث.

وفي الأخير خلص الباحث إلى «أن منهجية التدرج في الدعوة إلى الله ما تزال قائمة لم تنسخ، يعمل بها حسب الأحوال، وأن فيها من الحكمة الشيء الكثير، وأن غياب هذه القاعدة من منهج الداعية فضلاً عما فيه من مخالفة لسنن الله الكونية وسننه الشرعية، فإن فيه اصطداماً

مع واقع ليس من ورائه إلا الفشل، والنفور.. فشل الداعية ونفور المدعويين.. وبذلك فمراعاة التدرج في الأوامر والنواهي يساهم في كيفية التعاطي اليوم مع الكثير من المستجدات والنوازل وخصوصاً في مجال الدعوة إلى الله أو الالتزام بالشرعية بالنسبة للمسلمين.

بعده قدّم الناقد الأول د. علي العلوي (من جامعة الزيتونة بتونس) مجموعة من الملاحظات حول الورقة، أهمها الإشارة إلى وجود خلل منهجي في الورقة التي لم تهتم بتاريخية التدرج، حيث قدمت الحديث عن عمل الصحابة بالتدرج قبل الحديث عن ممارسة الرسول ﷺ له، كذلك سجل الناقد غياب النماذج من السيرة عن التدرج، بالإضافة لعدم تطبيق التدرج على الواقع المعاصر، وكيفية الاستفادة من قاعدة التدرج في القضايا المستجدة، وعدم القيام بمقارنة بين مواقف العلماء من التدرج.

الناقد الثاني للورقة الشيخ على أكبريان (إيران) أشار في نقده لورقة الباحث أحمد بابكر إلى مسألتين مهمتين تواجهان تطبيق قاعدة التدرج في عصرنا الحالي، الأولى تربوية وتتعلق بتحكم العادة في سلوك من يمكن أن يعتنق الإسلام ويجد صعوبة في التخلص من عاداته فكيف يعمل؟ والثانية عندما يرفض مجتمع ما حكماً إسلامياً وهذه مشكلة حكومية؟ ولمعالجة المسألتين اقترح الشيخ أكبريان بدل القول بالتدرج قاعدتان معروفتان ومنضبطتان في الفقه ومتفق عليهما، وهما قاعدتا الأهم والمهم عند التزامهم، ورفع العسر والخرج.

ثم فتح النقاش لمشاركة الحضور من العلماء والطلبة، ومن الملاحظات المهمة التي قدمت، أن العمل بالتدرج يقتضي القول بنسخ الأحكام، لذلك فمن يرفض القول بالنسخ لا يعتقد بمشروعية التدرج، وبالتالي فالتدرج لم يقع في الحكم مثلاً في مسألة تحريم الخمر وإنما وقع في التطبيق.

مداخلة أخرى مهمة تساءلت عن ارتباط التدرج بواقعنا الحالي ومستجداته الكثيرة، مثل المطالبة بتطبيق الشريعة وإقامة الدولة الإسلامية، كيف نستفيد من نظرية أو قاعدة التدرج في هاتين المسألتين المعاصرتين والمبتلى بهما؟

كذلك أشارت مداخلة أخرى إلى أهمية التدرج في قضية الإفتاء وما علاقة التدرج بالفقه المقارن؟

وفي الأخير رد صاحب الورقة الباحث أحمد بابكر على تساؤلات الحضور، معتبراً إياها أسئلة مشروعة ومكملة للنقص في الورقة.. كما أعاد التأكيد على أهمية قاعدة رفع الحرج، ولكن هل رفع الحرج يسقط الحكم أم أن الأمر مرتبط برفع الحرج فقط؟

□ أعمال اليوم الثاني: الجلسة الأولى

في اليوم الثاني عقدت الجلسة الأولى تحت عنوان: تغطية الفقه للمستجدات عبر تقوية الذهنيات المحيطة بالاستنباط.. وترأسها الدكتور الشيخ أحمد مبلغي (رئيس جامعة المذاهب الإسلامية)، وقد قدم فيها الشيخ محمد زراقط (من الحوزة العلمية في لبنان) ورقة بعنوان: «القتل الرحيم: دراسة فقهية قانونية مقارنة».

في البداية تحدث الباحث عن المصطلح وتحديدده لأن رد المستحدثات إلى أمهاتها القديمة يسهل الرجوع إلى حكم الفقه فيها، فإذا استطاع الفقيه تحديد أي ظاهرة سهل عليه الوصول إلى حكمها، وهكذا الأمر بالنسبة لمسألة القتل الرحيم موضوع الورقة.

وفي إطار التحديد أشار الباحث إلى الفرق بين القتل المعلوم حكمه في الشريعة وما يسمى اليوم القتل الرحيم أو بدافع الشفقة أو الرحمة أو لاعتبارات أخرى تتعلق بحقوق الآخرين أو التكاليف المادية. ثم تحدث عن أقسام القتل الرحيم وأنواعه، ومن يقرر هذا القتل، هل الطبيب أم المريض أو بطلب من أسرته..؟

وإذا كان بعض الفقهاء يعتبرون مسألة القتل الرحيم من المستجدات فإن الباحث وبعد التأمل والتدقيق يرى أنها مسألة قديمة لوقوع بعض الحالات التي تشبه القتل الرحيم في حروب المسلمين..، لكن لم يكن للفقهاء رأي فيها ربما لإيمانهم بحرمة القتل مطلقاً.

لكن هناك ضرورة لإعادة بحثها اليوم مع ظهور معطيات جديدة تتعلق بمعيار احترام الحياة. كما تحدث الباحث بالتفصيل عن أدلة حرمة القتل الواضحة في الكتاب والسنة، وكون الحفاظ على الحياة من أهم مقاصد الشريعة المتفق عليها، كما أشار إلى أهمية بعض الأسئلة حول هذا الموضوع والتي من خلال الأجوبة عليها يمكن الحكم بالإباحة أو التحريم لما يسمى القتل الرحيم، كما استعرض آراء ومواقف عدد من علماء المذاهب من القتل الرحيم.

بعد العرض انطلقت المناقشة والتعليق، ومما جاء فيها أن الناقد الدكتور علي أكبريان لاحظ أن الباحث قد حل المسألة بإرجاعها وردها إلى الفقه القديم والاستعانة بأدلة حرمة القتل، وكذلك إمكانية تحليل بعض حالات القتل الرحيم في حالة الألم الشديد الذي لا يحتمل وبالتالي يكون القتل من باب الإحسان إليه. كما أشار الأستاذ سلامي إلى إمكانية تحليل بعض أنواع ما يسمى بالقتل الرحيم إذا تحققت بعض الشروط مثل المرض المزمن الذي لا شفاء منه، أو وجود عدم تكافؤ بين الحياة وبين تكاليف هذه الحياة بالنسبة له، أو من يقوم على علاجه.

ثم فتح النقاش العام حيث أشار المشاركون إلى مجموعة من الملاحظات حول هذه المسألة، فالدكتور مبلغي تساءل عن نوعية الاستجداء في الموضوع وعملية الانطلاق من شرح المصطلح لفهم ماهية الموضوع، كما تساءل عن الوجدان الذي يمتلكه المريض الذي يريد الراحة من الألم بالقتل.. وغيرها من الملاحظات الكثيرة حول هذا الموضوع. وبعد رد الشيخ على ملاحظات النقاد والحضور انتهت أعمال هذه الجلسة.

□ الجلسة الثانية

وتحت عنوان: تغطية الفقه للمستجدات عبر المناطات والمقاصد، عقدت الجلسة الثانية التي ترأسها الشيخ الدكتور بي آزر الشيرازي، وقدم فيها الدكتور منير بن جمور (من جامعة الزيتونة - تونس) ورقة بعنوان: «دور المنهج المقاصدي في استنباط أحكام الاستفادة من أعضاء الإنسان للعلاج والبحث العلمي».

في البداية تحدث الباحث عن الأسس النظرية لمقاصد الشريعة التي تعني أهدافها وغاياتها التي تحمل الإنسان على تحصيلها جلباً للمنفعة ودرءاً للمفسدة بوسائل مشروعة، ولا عبرة بالصور والألفاظ في تحصيل هذه المقاصد. كما تحدث عن أهمية علم المقاصد في التشريع، ودور المنهج المقاصدي في استنباط أحكام المستحدثات الطبية على وجه الخصوص. ثم شرع في عرض مسألة نقل أو الانتفاع بأعضاء إنسان لإحياء نفس بشرية محتاجة لها، أو الانتفاع بها في التجارب العلمية، حيث قدم مجموعة من الصور والمصاديق ورأي عدد من فقهاء أهل السنة فيها من خلال المنهج المقاصدي، وكيف ميزوا بين الاستفادة باعتبار المصلحة سواء أكانت ضرورية أو حاجية أو تحسينية، وكذلك الأمر تعلق الاستفادة من خلال الموازنة بين مصالح الأمة أو الجماعة والأفراد، وكذلك تحقق جلب المصلحة أو دفع المفسدة.

وفي إطار المقارنة بين المذاهب الإسلامية، أشار الباحث إلى رأي بعض علماء الشيعة في تعليقه على رفض العمل القياس.

بعد العرض انطلقت المناقشة بما قدمه الناقدان الأستاذ أحمد بابكر من السودان والشيخ محمد زراقط من لبنان.. الباحث بابكر أشاد بالورقة وما احتوته من معلومات قيمة ومناقشة مستفيضة في عرض أقوال الفقهاء وتأصيلها مقاصدياً، لكن البحث في نظره يحتاج إلى منهج تقسيمي واضح، وكذلك عدم التعريف الكافي ببعض الأسماء الواردة في البحث، وكذلك عدم التعرض لمعنى المقاصد، وإهمال شرح القواعد الواردة في البحث، وعدم مناقشة بعض الأمثلة، بالإضافة إلى الإشكال الحقوقي الوارد على الاستفادة من أعضاء

الميت سواء بإذن الورثة أم لا؟

الناقد الثاني للورقة الشيخ زرايط ناقش الباحث فيما نسبته لأحد علماء الشيعة بخصوص رفض القياس، فقدم رأي الشيعة في القياس وأوجه الشبه بين المصالح المرسلة والأحكام الولائية، منتقداً التعميم الذي سقط فيه الباحث، كما أشار إلى وجود مدارس لا تؤمن بالمقاصد لكن لها معايير تشبه المقاصد.

ثم فتح باب النقاش العام، حيث وردت على الورقة مجموعة من الملاحظات والانتقادات خصوصاً ما يتعلق برأي علماء الشيعة في القياس. الشيخ علي أكبريان تساءل عن الأحكام التي يقوم عليها دليل لفظي مرتبط بالمقاصد، لكنها لا تتطابق مع المقاصد تطابقاً تاماً، وكذلك وجود أحكام لا يلاحظ الشارع المقاصد في موضوعاتها.

الأستاذ ذو الفقار انتقد التعريف الوارد في الورقة للمقاصد واعتبره غير دقيق، كما انتقد غياب الحديث بالتفصيل عن الأسس النظرية للمقاصد والقواعد والضوابط الحاكمة لهذا المنهج في الاستنباط. الشيخ أحمد مبلغي (رئيس جامعة المذاهب) علق على موضوع القياس عند الشيعة، فأكد على وجود تطور لدى علماء الشيعة في الموقف من القياس، بحيث انتهى بهم المطاف إلى قبول القياس المنصوص العلة، كما عملوا بتنقيح المناط، وهي قواعد أساسية في فقه الشيعة.

كذلك كانت هناك مداخلة طالبت بضرورة البحث في ضوابط المنهج المقاصدي إذا ما تم اعتياده كأساس ومنطلق للحكم والاستنباط.

وفي الأخير قام الباحث بالرد على بعض الانتقادات والملاحظات الواردة على الورقة.

□ الجلسة الثالثة

بعد الظهر انطلقت أعمال الجلسة الثالثة تحت عنوان: تغطية الفقه للمستجدات عبر المناط والمقاصد، وترأسها الشيخ الدكتور بي آر شيرازي، وقدم فيها الدكتور علي العلوي ورقة بعنوان: «المنهج الأصولي والمقاصدي لشيوخ الزيتونة في كتاباتهم حول القضايا المعاصرة من خلال أبحاثهم المتعلقة باستنباط أحكام المستجدات».

في عرضه لورقته تحدث الباحث العلوي باختصار عن منهج شيوخ جامعة الزيتونة من خلال فتاواهم والأدلة التي اعتمدها في موقفهم الشرعي من زراعة الأعضاء والاستنساخ كمسألتين مستحدثتين، مثل الشيخ محمد المختار السلامي، والشيخ السلامي، والشيخ محمد العزيز جعيط، والشيخ الطيب سلامة، وغيرهم.. وكيف أنهم استدلو

بالكتاب والسنة وبعض القواعد الفقهية كما استدلووا بالمقاصد الشرعية.

ثم عرض في إطار المقارنة رأى الشيخ محمد علي التسخيري من علماء الشيعة في الاستنساخ وأدلته على رفض الاستنساخ من خلال القرآن والسنة والقواعد الفقهية، ليخلص في الأخير إلى وجود تشابه وتطابق بين شيوخ الزيتونة والشيخ التسخيري في منهجهم الفقهي والأصولي، ووحدة الأدلة المعتمدة في رفض الاستنساخ والتحذير من مخاطره.

بعد العرض انطلقت المناقشات والانتقادات أولاً من طرف الناقلين الرئيسيين في الجلسة ثم من طرف الحضور العلمائي.

الشيخ أحمد مبلي (رئيس الجامعة) أشاد بالإيجابيات التي تميزت بها الورقة وخصوصاً الروح التقريبية واعتماد المنهج المقارن بين آراء علماء السنة والشيعة في هذه المسألة، وهذا ما تطالب به الورشة وتدعو إليه.

كما قدمت الورقة دليلاً ملموساً على اعتبار المسائل المستجدة أرضاً خصبة للتعاون بين المذاهب في معالجة المشاكل والأزمات والقضايا التي تهم الأمة والعالم، لكن الباحث في نظر الشيخ مبلي لم يتناول ولم يتحدث عن لونين يميزان الاستدلال بالمقاصد الشرعية، وهذا مبحث دقيق يتطلب جهداً علمياً أكثر لإثبات الحكم بالمقاصد، وكذلك أهمية الرجوع إلى قواعد أخرى غير منصوص عليها للاستنباط في هذا المجال.

الدكتور إسماعيل بن صالح الأصغري أشار إلى اهتمام المؤتمرات بالمسائل والمستجدات المعنوية، كالموقف من حرية التعبير والديموقراطية، وقضايا القذف عبر الإنترنت والرسائل التلفونية، واعتماد الصور والأفلام في إثبات الزنا مثلاً؟

ملاحظات أخرى وجهت للورقة من طرف الحضور العلمائي وتتعلق مثلاً بغياب كيفية الاستدلال ببعض الآيات ووجه هذا الاستدلال، وكيف استدل شيوخ الزيتونة بقواعد فقهية يعمل بها في المعاملات، كما انتقد البعض الآخر ضعف الحديث عن المنهج الأصولي والمقاصدي عند علماء الزيتونة.

وفي الأخير قام الباحث بالرد على بعض الملاحظات والانتقادات، ثم انتهت وقائع هذه الجلسة.

□ أعمال اليوم الأخير

في هذا اليوم قدمت ثلاث أوراق، الأستاذ والباحث إسماعيل بن صالح الأغبري

(من سلطنة عمان) تحدث عن «مستجدات التكفير وطرق معالجته»، حيث أشار في البداية إلى خطورة ظاهرة التشدد والتكفير، وما يترتب عليها من استحلال للدم المحرم وانتهاك للأعراض المصونة، بالإضافة إلى تشويه الإسلام، وإشغال أبناء الأمة بأنفسهم بدل التنبيه للأخطار المحدقة بهم، ثم شرع في استعراض منهج المذهب الإباضي في معالجة ظاهرة التكفير، مثل تمسكهم بكلمة التوحيد العاصمة من قاصمة التكفير، ومناقشة ومحاوره المتشددين و التكفيريين أو التبرؤ منهم وهجرهم. كذلك من أساليب الإباضية في مواجهة التكفير ترك التنازع بالألقاب وتطبيق منهج (ما يسع من كان قبلنا فهو يسعنا)، والاعتقاد بأن المضادة والاختلاف لا ترفع الولاية، وكذلك الكف عما مضى وعدم إحياء قضايا وقعت في القرون الغابرة، ثم الاعتدال في الفتوى والاهتمام بالفقه المقارن.

وأخيراً أكد الباحث على أن ظاهرة التكفير المستجدة والقديمة لا يمكن دفعها إلا بمزيد من تقوية الصلات والروابط، مقترحاً لذلك عقد الندوات والمؤتمرات المشتركة، والعمل على إغلاق قنوات التكفير والتحريض المذهبي، وأهمية سعي الدول العربية والإسلامية لتجريم التكفير ومعاينة التكفيريين.

أثارت هذه الورقة بدورها الكثير من النقاشات، فقد تساءل البعض عن ظاهرة التكفير هل هي من المستجدات أم لا؟ أم أنها قديمة لكن تجدد ظهورها اليوم؟ كما أشارت بعض المداخلات إلى أن السبب الحقيقي وراء التكفير ليس الاختلافات العلمية وتعدد الرأي الاجتهادي والمذهبي، وإنما هناك أهداف سياسية ومشاريع سياسية داخلية وخارجية تستغل هذا التعدد لتقسيم الأمة وإشعال نار الحروب بين مكوناتها المذهبية والطائفية عن طريق التكفير.

وفي الأخير تساءل البعض عن مسؤولية العلماء في مواجهة هذه الظاهرة الخطيرة..

الشيخ الدكتور أحمد مبلغي تحدث عن «دور خصائص التشريع في إعادة النظر في المنهجية أو إعادة تطبيقها»، والهدف من تناول هذا الموضوع -كما يقول الباحث- هو إعادة النظر في منهجية الاستنباط (لا سيما استنباط أحكام المستجدات)، أو إعادة تطبيقها عبر تفعيل عقلية التركيز على خصائص التشريع والاستفادة منها، وقد شرح المقصود من عقلية التركيز على خصائص التشريع، أي: هو عبارة عن تحرك عقلي يتمحور حول الشريعة بهدف الحصول على المعرفة المعمقة بخصائص الشريعة وبناء الوعي الفقهي بها. كما شرح المقصود من الاستفادة من هذه الخصائص في ترشيد منهجية الاستنباط، كما قدم بعض النماذج التطبيقية من خلال الحديث عن موافقة النظام التشريعي للنظام التكويني، وكون الشريعة موحدة للمجتمع.

وفي الأخير أكد الباحث أن العملية التي تقترحها هذه الورقة هي أن ينطلق الفقيه من معرفة خصائص الشريعة لتقييم الفتاوى، ومن عملية تقييم الفتاوى إلى عملية الرجوع إلى المنهجية للاستنباط وإعادة النظر في المنهجية، حتى يكتشف النقائص الخافية في هذه المنهجية وأن يقومها.

وقد أثارت هذه الورقة الكثير من النقاشات سواء من طرف الناقدين الشيخ الأغبري أو الباحث مولى نظير أحمد، فالأول أشار إلى لزوم التفريق بين الشريعة الإلهية المعصومة وفقه أو فهم البشر المختلف والمتغير، وبالتالي فبعض الفتاوى تتحكم فيها ذهنية الفقيه والمجتهد، كما أن عاملي المكان والزمان لهما مدخلة في العمل بهذه الفتاوى.

المشاركون طرحوا عدة أسئلة على الورقة مثل: كيف نكيّف مواجهة هذه الخصوصية مع النص، وهل التعرف إلى الخصائص يكون من داخل الفقه أو من خارجه؟ وما هي القواعد التي من خلالها نتمكن من استنباط خصائص الشريعة بشكل منضبط؟. كما دار النقاش عن خصيصة كون الشريعة موحدة للأمة كما أكد الباحث في ورقته.

الورقة الأخيرة وبها ختمت أعمال الورشة قدمها الشيخ محمد علي التسخيري (الأمين العام السابق للمجمع العالمي للتقريب بين المذاهب) عن «الاجتهاد الجماعي في معالجة المستجدات من الناحية الشرعية وسبل تطويرها»، في البداية أكد الباحث أهمية الاجتهاد الجماعي في التشريع الاسلامي اليوم، وكيف أنه يحقق مبدأ الشورى وهو أكثر دقة وعمقاً وإحاطة من الاجتهاد الفردي، كما أنه يعوض عما يتعذر علينا من قيام الإجماع في مسائل الأمة وقضاياها المشتركة، بالإضافة إلى دوره في استمرارية الاجتهاد ومعالجة المستجدات، وكونه أنجع السبل إلى توحيد الأمة.

بعدها تحدث عن حجية الاجتهاد الجماعي وسبل تطويره، مثل ضرورة التنسيق بين مجاميع الإفتاء لمعالجة القضايا المعاصرة والمستجدة وبحثها وكشف أهميتها وآثارها.

وعلى هامش هذه الورشة العلمية، قامت جامعة المذاهب الإسلامية بافتتاح كرسي لتدريس الفقه المالكي بعد أن كانت قد افتتحت السنة الماضية كرسيًا للفقه الإباضي.



الحوار الإسلامي - الإسلامي المعاصر..

تجارب التقريب بين المذاهب الإسلامية نموذجاً

صلاح الدين العامري*

- رسالة دكتوراه في اللغة والآداب والحضارة العربية، اختصاص حضارة.
- إعداد الباحث: علي بن مبارك.
- إشراف: الأستاذ حسن القرواشي.
- جامعة تونس - مدرسة الدكتوراه بكلية العلوم الإنسانية والاجتماعية.
- تاريخ المناقشة: ٢٢ يونيو (حزيران) ٢٠١٣.

الباحث: علي بن مبارك من مواليد مدينة صفاقس عاصمة الجنوب التونسي، ويمثّل الجيل الجديد من الباحثين بالجامعة التونسية، وتكمن ميزة هذا الجيل، في مواكبة انفتاح الجامعة التونسية على مناهج البحث الحديثة في الجامعات الغربية. وتحقق هذا الأمر بمجهودات نخبة من الأساتذة الجادّين الذين جمعوا بين امتلاك ناصية اللغات الأجنبية باقتدار، والصرامة العلمية في مقاربة التعليم ومعالجتها.

* باحث جامعي من تونس، البريد الإلكتروني: slaheddine_alamri@yahoo.fr

البحث: يندرج هذا العمل ضمن سياقين، أولهما عام وهو ظهور رغبة عالمية في الحوار بين الأديان والحضارات والتقارب بينها بدل التجاهل والصراع، وقد مهدت لهذه الحالة الفكرية والنفسية مجموعة من العوامل، منها اعتراف الفاتيكان بعدد من الأديان الأخرى في مجمعه المسكوني الثاني المنعقد بين سنتي ١٩٦٣ م و ١٩٦٥ م^(١)، ومساندة عدد من المنظمات الدولية هذا التمشي بإصدار بيانات تتعلق بالتنوع الديني والثقافي وحق الآخر في الاختلاف.

وينضاف إلى ذلك اتساع دائرة العلاقات الاقتصادية بين مختلف دول العالم وعبور رأس المال الحدود الجغرافية، وحاجة القائمين عليه إلى شبكة جديدة من العلاقات الإنسانية تساعد على نجاح هذا التوسّع.

وثانيهما خاص، وتمثّل في ظهور رغبة لدى مجموعة من رجال الدين الشيعة والسنة في التقليل من حجم الهوة الفاصلة بين المذهبين الأكثر انتشاراً وتمثيلاً للمسلمين في العالم. وتعود أولى تجارب التقريب الجادة في العصر الحديث إلى شخصيتي الشيخ محمد تقي القمي^(٢) والشيخ محمود شلتوت^(٣) مؤسسي دار التقريب بالقاهرة.

وقد أشار علي بن مبارك إلى هذا السياق بقوله: «لا نبالغ إذا اعتبرنا الحوار أهم مشاغل العصر، يطرح اليوم في مستويات متعدّدة ومن خلال مداخل متنوّعة، إذ أصبح الحوار حديث الساعة ومشغل المثقفين والساسة والمبدعين ورجال الدين وأهل الاقتصاد والإعلاميين واللسانيين وخبراء علم الاجتماع وعلم النفس وغيرهم من المختصّين....»^(٤). ولم يخفَ عن صاحب الأطروحة صعوبة الإحاطة بالمسألة ومقاربتها، في ظل

(١) يمكن العودة إلى وثائق هذا المجمع على العنوان التالي:

http://www.vatican.va/archive/hist_councils/ii_vatican_council/index_fr.htm

(٢) ولد الشيخ محمد تقي القمي في مدينة قم الإيرانية سنة ١٩١٠ م. شغل والده منصب كبار القضاة الشرعيين بطهران، وتعمّق تقي القمي في دراسة اللغتين العربية والفرنسية، وجسم رغبته في الانفتاح على الآخر برحلته إلى القاهرة سنة ١٩٣٧ م، طرح هناك على علماء الأزهر فكرة التقريب بين المذاهب الإسلامية، ورغم عودته إلى طهران بسبب الحرب العالمية الثانية، فإنّه عاد إلى القاهرة سنة ١٩٤٦ م وطرح الفكرة مجدداً ونجح في تأسيس دار التقريب بين المذاهب الإسلامية بالقاهرة سنة ١٩٤٧ م. وتوفي في باريس سنة ١٩٩٠ م. انظر هادي خسرو شاهي: قصّة التقريب، أمة واحدة ثقافة واحدة، المجمع العالمي للتقريب بين المذاهب الإسلامية، طهران، ٢٠٠٧ م، ص ص ٢٢ - ٣١.

(٣) عاش الشيخ محمود شلتوت بين ١٨٩٣ و ١٩٦٣ م، هو فقيه مصري عرف بنزعه الإصلاحية في مناهج البحث والتعليم الديني، وقد واجه معارضة شديدة من قبل شيوخ الأزهر وطرده منه، لكنّه نجح في العودة إليه على رأس مشيخته سنة ١٩٥٨ م.

(٤) علي بن مبارك: الحوار الإسلامي - الإسلامي المعاصر، ص ٢.

الخلافاً المتنوّعة والحادّة أحياناً بين مدونات المذهبين السنّي والشيعي. وقد اتضح هذا الوعي في توسيع الباحث لدائرة المدوّنة المشمولة بالدرس، فأدرج ضمنها ستين عدداً من مجلة (رسالة الإسلام) تمّ نشرها بين (١٣٦٨هـ / ١٩٤٩م - ١٣٩٢هـ / ١٩٧٢م)، وشملت أيضاً مجموعة من أعمال المنظمة الإسلامية للتربية والعلوم والثقافة (الإيسيسكو)، وأعمال مؤتمرات الوحدة التي ينظمها المجمع العالمي للتقريب بين المذاهب الإسلامية في طهران، وواحداً وثمانين عدداً من «مجلة التقريب» الصادرة عن المجمع ذاته، وسبعة أعداد من مجلة Le Débat المهمة بشأن التقريب.

وأعمال تقريبية أخرى صدرت بالدوحة ومسقط وعمّان، وقد دفع هذا التنوّع الباحث إلى وضع مصطلحي حوار وتقريب بين قوسين: «حوار» / «تقريب»، ونبّه علي بن مبارك إلى هذا التعقيد الحاصل فقال: «ليس من اليسير حصر تجارب التقريب كما تجلّت لدى مختلف الجماعات الإسلامية ورجالاتها في مدوّنة مضبوطة ونهائية»^(٥).

وبدا صاحب الأطروحة مسكوناً بمجموعة من الهواجس المنهجية والمفهومية التي ميّزت أعماله عامة، ومن بينها أهداف الحوار، وخصوصية أطرافه المشاركة، وخلفياتهم الصريحة والمضمّنة.

ولتجاوز هذه الحيرة المعرفية، في بعدها الإيجابي، استأنس علي بن مبارك بمجموعة من المداخل قامت أساساً على التعامل مع نصوص المدونة، والنصوص الحافة بها باعتبارها نسقاً تشكّل وفق معطيات تاريخية، من أهمها السياق الثقافي والاجتماعي. ودقّق اختياراته فأقرّ بأن هذا المعطى جعله يتعامل مع الدين باعتباره ظاهرة سوسيوثقافية تحتاج في تحليلها إلى آليات تفكيكية تتعلّق بعلم الاجتماع الديني والأنثروبولوجيا الدينية وتاريخ الأديان والدراسات المقارنة للأديان والظواهر الثقافية^(٦).

ولم يفوّت الاستفادة من مناهج البحث الحديثة التي وفّرتها العلوم الإنسانية، وركّز خاصّة على مدارس تحليل الخطاب والدراسات اللسانية، إيماناً منه بأنّ هذه النصوص هي مجموعة من المعارف والفنون.

وقسّم بحثه إلى ثلاثة أبواب كالتالي:

(٥) م.ن، ص ٧.

(٦) م.ن، ص ٣.

- يمكن العودة في هذه المسألة إلى:

- Claude Rivière : Socio-anthropologie des religions, 2e édition, Armand Colin, Paris, 2008.

□ الباب الأول: تجارب التقريب بين المذاهب الإسلامية وأدبياته.. عرض المدونة وسياقاتها

طرح علي بن مبارك في هذا المبحث تاريخ فكرة التقريب في الثقافة الإسلامية، فعرض بعض الأطروحات السائدة، وحاول نقدها وتجاوز ما اعتبره قصوراً فيها^(٧).

وتجاوز التأريخ لمحاولات التقريب، وربطها بمرحلة استقرار الدولة الإسلامية، وظهور فقهاء كبار المذاهب، ليعيدها إلى مرحلة النبوة دون ذكر دليل يدعم رأيه^(٨).

والتزاماً منه بالموضوع المطروح، ركّز على خصوصيات التجربة في المدونات الحديثة، وبذل جهداً محموداً في الإحاطة بمدونة ضخمة ومتنوعة، واستنجد بها اكتسبه من معارف منهجية منها التصنيفي والتوثيقي.

وكان علي بن مبارك وفيّاً لهواية ممارسة النقد البناء، ولم يتوان أحياناً في استعمال مطرقة نيتشه لهدم خطابات المجاملة والتلفيق المصاحبة للنصوص المدروسة.

وتوصل بفضل هذا المنهج الثوري^(٩)، إلى مجموعة من النتائج الهامة، ومن بينها اتجاه هذه النصوص اتجاهاً واحداً أخل بمفهوم الحوار ومقوماته الأساسية، ولخص العلاقة بين أطراف الحوار في ثنائية «المهيمن» و«المهيمن عليه»^(١٠).

ولاحظ الباحث هيمنة الإسلام الرسمي على خطابات هذه الحوارات هيمنة مارست الإقصاء والتهميش والانتقاء التلفيقي، وانتقد في هذا السياق تغيب مكونات هامة من الإسلام الرسمي ذاته مثل العلوية والإسماعيلية والدروز والأحمدية وغيرها^(١١).

وتحدث ابن مبارك في هذا السياق عن ثنائية الهامش والمحور، مستنداً في ذلك إلى طبيعة المشاركين في الندوات والمؤتمرات والكتابة والنشر، إلى تجاربه الشخصية في هذه الأعمال من خلال المشاركة في أكثر من مناسبة^(١٢). وذكر أن مؤتمرات الوحدة بطهران مثلاً تقع تحت هيمنة رجال الشيعة المواليين للولي الفقيه، مقابل تغيب تام لمخالفهم من أبناء المذهب والوطن، وي طرح هذا المعطى مجدداً علاقة السياسي بالديني في الصراع المذهبي الإسلامي.

(٧) علي بن مبارك: الحوار الإسلامي - الإسلامي المعاصر، ص ٨.

(٨) م. ن، ص ٩.

(٩) ينظر معاني الجذر (ث، و، ر) في القاموس المحيط، تحقيق مكتب تحقيق التراث في مؤسسة الرسالة بإشراف نعيم محمد العرقسوسي، بيروت، مؤسسة الرسالة، ١٤٦٢هـ / ٢٠٠٥م، ط ٨، ص ص ٣٥٩-٣٦٠.

(١٠) علي بن مبارك: الحوار الإسلامي - الإسلامي المعاصر، ص ١٠٦.

(١١) م. ن، ص ١٠٦.

(١٢) م. ن، ص ١٠٧.

وانتقد صاحب الأطروحة عدم جدية المتحاورين وعجزهم عن التخلص من ذكراتهم المذهبية، وحضورهم أو مشاركتهم من أجل التعريف بالذات، والدفاع عن مقوماتها دون الاهتمام بمعرفة الآخر أو محاورته وفق المعنى المتعارف لمفهوم الحوار.

يقول علي بن مبارك: «لا نبالغ إذا اعتبرنا الخطاب التقريبي في تعدده خطاب الذكارات بامتياز، فأغلب التجارب عملت على التأسيس الأيديولوجي من خلال ما أنجزه القدامى وما يراه المحدثون، وتحتوي كل تشكيلة خطيية في ذاتها ذاكرة مزدوجة، فهي من جهة تنخرط في ذاكرة خارجية باندراجها في تشكيلات خطيية سابقة، وهي من جهة ثانية تبدع ذاكرة داخلية، وهذا يعني أن الخطاب يعتمد على التراث، ثم ينتج لنفسه بالتدرج تراثه الخاص»^(١٣).

وإن كنا نثمن المجهودات التي بذلها علي بن مبارك في الإحاطة بهذا الكم الهائل من النصوص، فإننا لاحظنا نوعاً من الانتقائية في التركيز على بعضها مقابل إهمال البعض الآخر، تحت تأثير القنوات التي اكتسبها في خلال مشاركاته المباشرة في أنشطة التقريب المتنوعة. وكان من الأجدى أن يختزل هذه المدونة الضخمة في تجربة أو تجربتين حتى يتسنى له تعميق البحث والإفادة من جهة، وفسح المجال لغيره من الباحثين لطرح رؤى ومناهج يمكن أن تحقق مكاسب غابت عنه، ويمكن لمن يعرف الرجل عن كثب أن يفسر مراكمة نصوص المدونة بالجشع^(١٤) المعرفي الذي يميّزه، والرغبة في البحث غير المحدودة، والحس النقدي الذي يجعله يتخيل ما يمكن أن يواجهه من أسئلة حول المبحث.

□ الباب الثاني: في معاني التقريب بين المذاهب الإسلامية والحوار الإسلامي - الإسلامي .. المفاهيم والسياقات

تدرج علي بن مبارك من العام إلى الخاص، فسعى في هذا المبحث الثاني إلى الوقوف عند معاني التقريب ودلالات الحوار انطلاقاً من النتائج التي حصلها في الإحاطة بنصوص المدونة. وعبر عن هذا المشغل في مجموعة من الأسئلة طرحها كالتالي: كيف فهم التقريبيون التقريب؟ وكيف تطوّرت أفهامهم بتطور السياقات والمجالات؟ وهل استطاع رواد التقريب توضيح تصوّراتهم المتعلقة بالتقريب والحوار، أم تراهم عجزوا عن ذلك فاقترحوا أفكاراً متناقضة ومفاهيم مضطربة؟ وإلى أي مدى استطاعوا التحرر من هيمنة الأيديولوجيا والسياسة في ضبط المفاهيم التقريبية؟^(١٥).

(١٣) م.ن، ص ١٠٦.

(١٤) جاء في القاموس المحيط: الجشع أشد الحرص، ص ٧٠٩.

(١٥) م.ن، ص ١٠٨.

وتوصّل الباحث في أثناء إجابته عن الأسئلة التي طرحها، إلى مجموعة من النتائج من بينها التمايز الواضح بين القدامى والمحدثين في تشكيل مفهوم «التقريب». فقد أخذ المصطلح عند القدامى بعداً تعليمياً فُصد به أساساً تبسيط المعارف وتيسيرها وشرح غموضها، وانتشر هذا المعنى خاصة بين كتب التفسير^(١٦).

وبعداً سياسياً تعلّق أساساً بالعلاقة بين الحاكم والمحكوم، ونزّل في هذا المعنى الثاني كتاب (تبعيد العلماء عن تقريب الأمراء)^(١٧)، وأخذ المصطلح عند بعض المعاصرين بعداً أيديولوجياً يهدف أساساً إلى تحقيق مصالحة بين التراث وهويتهم الحضارية الغربية عنهم^(١٨).

وتدرّج هذا المفهوم في الأدبيات الحديثة ليكتسي عند «جماعة التقريب» مثلاً معنى الاعتراف المتبادل بين المذاهب، والتعايش السلمي بينها، وفق الإقرار بمبدأ نسبية الحقيقة، وتشريع التنوّع والاختلاف، بعد مصادرتهما لقرون عدّة، واكتسب عند آخرين معنى أكثر أدلجة يهدف إلى توحيد المسلمين بقطع النظر عن اختلافاتهم الجوهرية^(١٩).

وركّز التقريبيون على البعد الإجرائي، فاقترحوا مجموعة من الحلول العملية التي تحوّل المفهوم المجرد إلى عمل وممارسة، ونادوا بإيجاد «ثقافة للتقريب» تتجسّم في العمل المشترك والتفكير من خلال مساحات الالتقاء، وتحييد الاختلافات دون هدمها أو التعدي عليها. وقد ثمّن علي بن مبارك هذا المعنى للحوار، باعتباره مدخلاً لمعالجة نفسية لقرون من الجفاء والصراع متعدّد الأوجه.

ورغم ما أبداه من تفاعل مع المطروح، فإنّه انتقد بشدّة طغيان المجاملات وتغيب البحث عن حلول فعلية يمكن أن تعقب مرحلة الهدنة والتشاحن، وفُسّر ذلك بتحكم الإرادات السياسية في توجيه هذه المحاولات التقريبية.

وبقدر ما تسلّح علي بن مبارك بشجاعة الناقد الذي لا يخشى لومة لائم في العلم والمعرفة، فإنّه بدا متوتراً في نقد بعض المواقف، والقسوة على أصحابها الذين تعاملوا مع ظروف الحوار الصعبة بحكمة. ولم نجد في بعض مراحل هذا الباب حرصاً كافياً من صاحبه على تبويب الأفكار المطروحة للنقاش، مما أوقعه أحياناً في مجموعة من الردود على أفكار لأشخاص متعددين لا يحملون مشاريع دقيقة، بقدر ما يطرحون خواطر يغلب عليها

(١٦) م.ن، ص ١١٠.

(١٧) علي بن سلطان بن محمد القاري: تبعيد العلماء عن تقريب الأمراء، عالم الكتاب، سلسلة قضايا تربوية.

(١٨) علي بن مبارك: الحوار الإسلامي - الإسلامي المعاصر، ص ١١١.

(١٩) م.ن، ص ١٣٣ وما بعدها.

الارتجال، ونعود مرّة أخرى لنذكّر بضرورية توسيع نصوص المدوّنة، ووقوع الباحث تحت ضرورة التعامل معها وعدم إهمالها.

□ الباب الثالث: من قضايا الحوار الإسلامي - الإسلامي .. اختلاف الأنساق وتباين التمثلات

يمثّل المبحث الثالث من أطروحة علي بن مبارك الجانب التطبيقي فيها، فبعد أن وثّق التجارب «الحواريّة» و«التقريبية» في الباب الأوّل، وحدّد مصطلحاتها في الباب الثاني، طرح في هذا الباب الأخير نماذج من مواضيع الحوار. وطرح مسألة الوحي والإمامة وتكفير المخالف والتقية، وقضايا فقهية مثل الصلاة، وأخرى تشريعية مثل السنّة والفتوى.

وقد لمس صاحب الأطروحة مجموعة من التباينات غير اليسيرة بين المتحاورين، وعزا ذلك إلى أسباب ذاتية تعلّقت بطبيعة المشاركين، فقد غلب عليهم عدم إدراك معاني الحوار ومقوماته، فكانوا يعرفون بذواتهم الجمعيّة والمذهبيّة دون القدرة على التقدّم تجاه الآخر.

وصنف علي بن مبارك خطاباتهم «التقريبية» خطابات سجالية، اعتماداً على ما وفّرت مدارس تحليل الخطاب من وسائل لتحليل النصوص، وهذه مزية من مزايا البحث التي انتشرت على كامل أجزائه.

واعتبر صاحب الأطروحة أن هذا الخطاب السجالي، وكل نص ديني هو خطاب سجالي بالضرورة، تعبيراً عن عمق الأزمة التي حكمت العلاقة بين المذاهب الإسلامية ولا زالت، ودليلاً على ضعف آليات المعالجة المطروحة في أعمال التقريب. وقال في هذا السياق: «اكتشفنا من خلال طرق باب مواضيع الحوار الإسلامي - الإسلامي جوانب من أزمة الخطاب الإسلامي قديماً وحديثاً، ولعلّ أبرز وجوه هذه الأزمة ما تعلّق بهذا الخطاب من تحولات خطيرة أرست حول العقيدة في أصولها الأولى أسواراً منيعة، وسيّجت نصوص التأسيس بنصوص حافة، وأصبح الاهتمام بفروع الدين وجزئياته مشغل العامة والخاصة، وامتزجت الأصول بالفروع، وشمل التقديس كل النصوص»^(٢٠).

ورغم تثمين الباحث لهذه المجهودات في مواضيع عدّة من بحثه فإنّه لم يتوان في إعلان عجز هذه المحاولات التقريبية عن خلق مناخ حقيقي للتقريب والتقارب بين المسلمين الرسميين، باعتبار أنّهم سيّجوا هذه الحوارات، إمّا بأسوار قاعات الفنادق الفخمة، أو بأسوار الكتب التي لا يطلع عليها إلا جزء من النخبة.

وهذا يعني الفشل الذريع لقراءة قرن من المحاولات، يقول علي بن مبارك: «على هذا الأساس كان من العسير التقريب بين وجهات النظر الإسلامية المختلفة دون التحرر من هذه التحولات الخطرة، ولم يظهر الخطاب التقريبي لكل أطرافه جرأة ورغبة حقيقية في فضح تلك التحولات وتجاوزها، فظلّ سجين حلقات مفرغة لا يكاد يبرحها، ويكتفي لحظة الأزمات الخطابية (Crises discursives) القصوى بالمجاملات والمغالطات»^(٢١).

وبقدر ما حمل لنا البحث من تشاؤم إزاء هذه التجربة التقريبية بين المسلمين من خلال ممارسة عملية نقدية معمّقة تعكس قيمة صاحبه، بقدر ما وفر لنا من التفاؤل بميلاد أقلام جادة يمكن أن تضرب بقوة مواطن الضعف في هذا المسار المهم، والسبيل الأوحّد الذي يجب أن تبنى عليه العلاقة بين المذاهب الإسلامية.

ودون ذلك ستكون كلّ الجهود المبذولة في مهب رياح أي أزمة قد تعصف بالمسلمين، ولئن كان الامتياز مخصوصاً بعلي بن مبارك، فإن إدراج عمله ضمن جهود الجامعة التونسية في مقارنة النصوص التراثية مقارنة علمية يثمن دون شك مجهودات أساتذتنا الأجلاء الذين لم يتوانوا في غرس روح النقد البناء في طلبتهم، ودفعهم إلى الصرامة في مقارنة النصوص التراثية، مهما كان مضمونها ومصدرها وسياقها.



وثيقة السلم الأهلي وتعزيز لغة الحوار*

يمر العالمان العربي والإسلامي بفتن كبرى وتحديات خطيرة، على المستويات السياسية والدينية والاجتماعية والاقتصادية والأمنية، القلق على مصير الإنسان ومستقبل أوطاننا المهددة بوجودها، وبسقوط قيمها الأخلاقية والوطنية.

ولبنان في قلب الخطر من هذه الفتن وتحدياتها، لأسباب وعوامل عديدة، وفي مقدمتها الانقسامات السياسية الحادة، وغياب ضمانات فعلية للحؤول دون اندلاع العنف الداخلي، وولادة بيئة حاضنة للإرهاب على خلفية انفتاح البلد على صراعات الجوار الإقليمي، التي أودت بحياة مئات الآلاف من المدنيين والمواطنين الأبرياء من جميع المذاهب والطوائف والانتماءات، وتشير الإحصاءات الرسمية إلى ملايين النازحين والمعوقين المنتشرين في مخيمات اللجوء والتهجير القسري.

وفي ضوء هذا الواقع لاحت بؤادر الفتن الطائفية والمذهبية، وتسارعت وتيرة التحريض في هذا المنحى، وبدا واضحاً استغلال العصبية الدينية

* وثيقة أطلقها في بيروت ملتقى الأديان والثقافات للتنمية والحوار، بتاريخ ٢٥ حزيران/يونيو ٢٠١٤م.

في صراع سياسي بالغ الوضوح، ما يكرس النزاعات بين أبناء الأمة الواحدة والوطن الواحد، ويفتح الحروب المدمرة للبشر والعمران والحاضر والمستقبل، والمهددة للمقدسات والمقامات والرموز المسيحية والإسلامية.

وما زال الواقع العربي البائس يرزح تحت نيران هذه الحرب وشعاراتها الدموية الممعنة في حفر التناقضات الدينية والإثنية والعرقية في جسد الأمة، وتدمير مقومات العيش الوطني المشترك، وخصوصاً حين يغطي ذلك بفتاوى شاذة ومشاريع ناشزة عن تعاليم الأديان ورسالاتها السمحة.

وبمعزل عن استعراض مصادر العنف بجميع صورته وأشكاله، فإن المجتمعات العربية والإسلامية تنتظر مبادرة محرقة تأمل منها أن تساهم في تطويق الفتن ومعالجة أسبابها وتداعياتها، من خلال توفير الشروط الموضوعية لمناخ إيجابي مؤثر يدفع باتجاه التأسيس لرؤية ذات جدوى في تشكيل الهيئات والتيارات والمؤسسات المناهضة لتيار العنف العبثي وخطابه الأيديولوجي.

ونحن -مؤسسات المجتمع المدني- نطرح قضية العنف من جوانبها المختلفة انطلاقاً من شعورنا بالمسؤولية، وضرورة العمل لمواجهة هذا التحدي بالتضامن والتكامل مع المؤسسات والجمعيات المماثلة، ولا سيما منظمات المجتمع المدني وسواها من القوى والفعاليات الثقافية والإعلامية والدينية والتربوية الممتدة على مساحة الوطن كله، مع اعترافنا بأن ما تقترحه هذه المبادرة الأولية لا يعدو أن يكون مدخلاً لوضع الأسس والمنطلقات لمبادرات وبرامج تستكمل الجانب العملي والتنفيذي من تطلعاتها على عين الله ورضاه.

أولاً: نؤكد على الأصول الإبراهيمية المشتركة بين الأديان التوحيدية، وندعو إلى سلام الأديان على قاعدة احترام التنوع الديني، ونرى في الأعمال العدوانية على مقدسات ورموز أي فئة عدواناً على الجميع.

ثانياً: نرفض استغلال الدين والمذهب في النزاعات السياسية بين أبناء الوطن الواحد والأمة الواحدة، كما نرفض نزعة الاحتواء السياسي للمذاهب الدينية وطوائفها، ونرى في استبداد بعض الحكومات وتحليلها عن قضايا التنمية والاستقلال والحوار والتحرر والعدالة الاجتماعية، عوامل من شأنها تعزيز منطق التطرف بجميع ألوانه وخصوصاً التطرف الديني، ونشدد على أن ممارسة الإساءة والكراهية تجاه المسلمين في الغرب فضلاً عن سياسات الغرب المتحيزة في الكثير من الأحيان، ظاهرة سلبية تنتج المزيد من عواقب التطرف والتطرف المضاد.

ومن هنا يأتي الحرص على الدور الأخلاقي والاجتماعي للدين وأثره في تعزيز القيم الأخلاقية المشتركة بين الأديان لبناء السلم الوطني والأهلي، الأمر الذي يساهم في تعميم مساحات الحوار المجتمعي بعيداً عن القطيعة والحواجز الوهمية بين مختلف الديانات.

ثالثاً: ندين فوضى الفتاوى المحرصة على تأجيج الفتنة بين المسلمين السنة والمسلمين الشيعة، والتي يمكن أن تنعكس على أبناء الطوائف الإسلامية الأخرى، ونرى فيها خطراً على وحدة الأمة واستقرارها وأمنها، ونرى أن الصراعات والصدامات الراهنة في العالم العربي والإسلامي لا علاقة لها بمذاهب السنة والشيعة، وخصوصاً النهج الإلغائي لبعض الحركات بما يشوه صورة الإسلام والمسلمين، ونركز على وجوب وقف الاتهامات المتبادلة وحرمتها، فضلاً عن تحريم التكفير المتبادل بين المسلمين على اختلاف مذاهبهم الشرعية والفقهية.

ونهب بالعلماء ورجال الدين العمل على تطوير الخطاب الديني في ضوء المقاصد الأخلاقية السامية، ومنازمة أي حركة أو مشروع يستخدم العنف الديني أو يحرص عليه بتسويقه أو تبريره، وإلى استصدار الفتاوى من المرجعيات الإسلامية لتحريم وتجريم جميع أشكال العنف والقتل والخطف وانتهاك الحرمات، وازدراء الأديان، والأعمال الإرهابية الإجرامية والانتحارية، واعتبارها من ظواهر الفساد وجرائمه، مع التأكيد على دور المرجعيات الروحية كافة في تقديم الحلول الممكنة للتقريب بين المختلفين دينياً، من خلال الحوار المباشر ورعاية أنشطته وبرامجه ومؤسساته.

رابعاً: ندعو جميع جمعيات وهيئات ومنظمات المجتمع المدني ومؤسسات الحوار المسيحي - الإسلامي، والإسلامي - الإسلامي، إلى إعداد خطة طوارئ دينية ومدنية، تعمل على إطفاء الفتن الدينية والأهلية، وتوحيد الموقف من تحليل ظاهرة العنف باسم المقدس، ومعالجتها من خلال البرامج المختصة، بدراسة أسبابها وتداعياتها الخطيرة.

وفي هذا المجال لا بد من العمل على جمع كلمة المؤسسات الدينية والمدنية والثقافية والتربوية والأهلية، والاستفادة من خبراتها وتجاربها في مجال تحقيق السلم الديني والمدني والأهلي، وفتح آفاق التعاون بينها، ووضع الخطط الزمنية لتنفيذ الأولويات من مقترحاتها في ضوء الواقع الراهن وتحدياتها.

خامساً: ندعو وسائل الإعلام المختلفة إلى احترام الأديان ورموزها ومقدساتها، وتحمل المسؤولية الكاملة في الدفاع عن الوثام الديني، والاهتمام ببرامج التسامح والحوار، ومجانبة التحريض المباشر وغير المباشر على الصراعات العرقية والدينية.

سادساً: نشدد على الالتزام والحفاظ على صيغة العيش الوطني المشترك، واحترام

الحريات الدينية في إطار القانون والقيم الأخلاقية، وبذل كل الجهود الهادفة إلى تحقيق السلم الديني في لبنان والعالم العربي والإسلامي.

وندين اللجوء إلى العنف الديني، واستخدام السلاح الذي يهدد في الداخل وحدة الوطن وسلامة أبنائه، وندعو إلى الالتزام بالحوار المسؤول وسيلة وحيدة. مؤكداً على أن الحفاظ على الخصوصيات الدينية العقائدية والشرعية في لبنان، واحترام حرية المعتقد الديني للجميع، وحق المواطنة والمساواة الكاملة للجميع، لا تتنافى مع حق المجتمع المدني في التعبير عن أفكاره وآرائه الملزمة بأدب النقد، وقيمه المعرفية والأخلاقية والوطنية.

إن الحفاظ على الوفاق الوطني، والعقد الاجتماعي اللبناني بكامل مكوناته، هو مسؤولية الجميع، لإنهاء حالة الاحتقانات المذهبية والطائفية الحادة. وعلى هذا الأساس نرحب بجميع المبادرات المتصلة بالحوار والعيش المشترك في لبنان، ونساند الجهود التي يبذلها رؤساء الطوائف اللبنانية للحفاظ على الصيغة اللبنانية وميثاقها.

إننا في هذا اللقاء، وبناء على هذه العناوين، وكل ما يساهم في نبذ العنف وتعزيز السلم الأهلي ولغة الحوار، نؤكد على استعدادنا للتعاون مع الجميع، ولمد اليد لكل مؤسسة ترغب بالمساهمة العملية في هذا الجهد، الذي نأمل أن يستكمل بخطوات عملية.



إعداد: محمد دكير

الحضارة والحداثة في الفكر العربي المعاصر

الكاتب: مجموعة من المؤلفين.

الناشر: مركز الحضارة لتنمية الفكر الإسلامي - بيروت.

الصفحات: ٣٤٢ من القطع الوسط.

سنة النشر: ط ١ - ٢٠١٤ م.

تحاول دراسات وبحوث هذا الكتاب تسليط الضوء على مفهومي الحضارة والحداثة، وكيف تعاطى معهما المفكرون العرب خلال القرن المنصرم، وماهي طبيعة الأسئلة التي طرحت آنذاك على النص الديني الذي كان المحرك للكثير من المفكرين آنذاك.

وكذلك طبيعة الأجوبة على هذه الأسئلة وأسئلة الحداثة وتياراتها الوافدة من الغرب.

أما أهم التيارات التي تفترض هذه الدراسات وجودها في تلك الحقبة، وتبحث عن مواقفها من الحضارة والحداثة، فهي التيار الإصلاحية بجميع تردداته من الإحيائية، إلى اليسار الإسلامي، وما سمي بالتيارات الأصولية.

المسلمين للغرب، وهوية العالم الإسلامي والعلم الديني، وتصنيف التيارات طبقاً للدوائر المعرفية، وإضاءات على الكلاسيكيين المعاصرين العرب، كما تحدث عن الحركة السنوسية.

الإيمان والتكفير والذات والآخر في الإسلام دراسة في ضوء العقل والشرعية

الكاتب: د. مهدي فضل الله.
الناشر: دار المحجة البيضاء - بيروت.
الصفحات: ٣٢٠ من القطع الكبير.
سنة النشر: ط ١ - ٢٠١٣ م.

يدخل هذا الكتاب في إطار الكتابات التي تحلل وتتقد ظاهرة التكفير للمخالف المذهبي وفتاوى الجهاد ضده، هذه الظاهرة التي ابتلي بها العالم الإسلامي اليوم وتنذر بمخاطر جسيمة على هذه الأمة، أقلها إعادة تقسيمها وتفتيتها إلى دويلات صغيرة على أساس مذهبي وطائفي.

يتكون الكتاب من أربعة فصول.. الفصل الأول وتحت عنوان: العقل والإيمان عند العلماء المسلمين والفلاسفة، تحدث فيه المؤلف عن معنى العقل في اللغة ومراتبه في الفلسفة الإسلامية، كما تحدث عن العقل في الفلسفة الغربية وفي القرآن الكريم والسنة النبوية الشريفة، وأخيراً لدى العلماء والكلاميين وخصوصاً لدى علماء الإمامية.

كما تحدث مفصلاً عن الإيمان في اللغة وفي القرآن وعلاقة الإيمان بالعقل. الفصل الثاني خصصه المؤلف للحديث عن الإيمان عند المتكلمين والفقهاء قديماً وحديثاً،

كما يعالج الكتاب مفهوم العلمانية ومواقف المفكرين العرب منها.

يتكون الكتاب من خمسة فصول.. كل فصل يحتوي على دراسة لمباحث. ففي الفصل الأول وتحت عنوان: الحضارة في الفكر الإصلاحي العربي المعاصر، يتحدث الباحث حبيب الله بابائي عن الفكر الإصلاحي والنهج الإحيائي، والفكر الإصلاحي المعاصر، وعلاقة اليسار بالتيار الإصلاحي العربي المعاصر.

في الفصل الثاني وتحت عنوان: الاتجاهات الأصولية في العالم العربي، تحدث الباحث رضا حبيسي عن مفهوم الأصولية الإسلامية وأهم سماتها، وتاريخ هذه الأصولية في العالم الإسلامي، واتجاهات الأصولية (الوهابية والإخوان).

أما في الفصل الثالث فقد تحدث فيه الباحث رضا خراساني عن العلمانية في الفكر العربي، حيث شرح مفهوم العلمانية وعوامل تبلور التيار الفكري العلماني في العالم العربي، والنظرية العلمانية الإسلامية: الخصائص والمقولات الرئيسية.

الفصل الرابع تناول فيه الباحث ذبيح الله نعيمان الاتجاه النقدي في الفكر العربي المعاصر. حيث أشار إلى موقع التيار النقدي بين التيارات الفكرية السياسية، ورموز هذا التيار، وظروف تشكله، والدراسات النقدية: الجوهر والأبعاد.

الفصل الخامس والأخير، تحدث فيه الباحث سعيد خليل فيتش عن الاتجاه الكلاسيكي في العالم العربي، حيث رصد المسيرة الفكرية لهذا التيار، وسبل مواجهة

يهتم بها القارئ العربي، والتي تطرح لديه تساؤلات وعلامات استفهام. من جهة أخرى، برز الكثير من المفاهيم الرامية إلى فهم ظواهر الإنترنت ضمن عوالم المعرفة التي أنتجت هذه المفاهيم الجديدة المتبلورة لم يتعد بعد زمن تداولها ثلاثة عقود، مما يجعلها مفاهيم فاقدة للإشباع المعرفي.

إن ظاهرة التأثير التي أوجدها عالم الإنترنت أدت إلى ولادات اجتماعية، وهذه الأخيرة قد تشكل السوسيولوجيا، وهو ما يبحث فيه هذا الكتاب من خلال فصوله العشرة.

الفصلان الأول والثاني تحدث فيهما المؤلف عن مجتمع الإنترنت: المجتمع الجديد، وسمات هذا المجتمع وأنواعه، والإنترنت والشباب العربي، وجيل الشباب الرقمي العربي، والثورات العربية عبر الإنترنت.

أما الفصلان الثالث والرابع فقد خصصهما للحديث عن الإنترنت والإعلام، ودور الإعلام التواصل الجديد في تغيير المجتمع والإنترنت والمواطن الافتراضي.

الفصلان الخامس والسادس خصصهما المؤلف للحديث عن الإنترنت واللغة والإنترنت وقواعد التخاطب الإلكتروني.

أما الفصلان السابع والثامن فتحدث فيهما عن الإنترنت والجنس الافتراضي وأنواع النشاطات الجنسية عبر الإنترنت في العالم العربي، والإنترنت والاقتصاد.

وأخيراً خصص الفصلين التاسع والعاشر للحديث عن الإنترنت والسياسة، وأهمية الإنترنت في الانتخابات، والإنترنت والإسلام

حيث استعرض رأي الخوارج والمرجئة والمعتزلة والأشاعرة.. إلخ، كما استعرض آراء بعض العلماء المعاصرين.

أما الفصل الثالث فقد تحدث فيه عن الأصولية الإسلامية: معناها ومبادئها، حيث عرف معنى الأصولية، والفرق بين المعتدلة منها والتكفيرية، كما تحدث عن المبادئ الفكرية والثقافية للأصولية الدينية السياسية المعتدلة، وجذور الأصولية التكفيرية.

وأخيراً تحدث المؤلف في الفصل الرابع وتحت عنوان: الذات والآخر في الإسلام وفي التاريخ الثقافي الغربي، عن صورة العلاقة بين الذات والآخر في التاريخ الثقافي الغربي: الأوروبي - الأمريكي، والذات والآخر في الإسلام، وصورة الإنسان عامة في الإسلام، وصورة الآخر من أتباع الأديان السماوية ومن غيرها.. ومفهوم الجزية في الإسلام.

سوسيولوجيا الإنترنت

الكاتب: د. نديم المنصوري.

الناشر: منتدى المعارف - بيروت.

الصفحات: ٢٣٩ من القطع الكبير.

سنة النشر: ط ١ - ٢٠١٤م.

إن اختيار الظواهر التي تعج بها الإنترنت لدرسها ووضعها هدفاً بحثياً مسألة في غاية الصعوبة، لأننا -يقول المؤلف- لا نجد ظاهرة معيشة في الواقع الحقيقي إلا وبات لها مرادف في المجتمع الافتراضي. من هذا المنطلق سعى المؤلف إلى اختيار أبرز الظواهر والقضايا التي

بالسرعة والتواصل وتدفق المعلومات وسرعة معالجتها. أما الفصل الثاني فخصصه للحدث عن البناء الاجتماعي والاختراق المعلوماتي، حيث التحديات تطال نظام الأسرة والتقاليد والمؤسسات التربوية والنظم الاقتصادية والبنى السياسية.

أما الفصل الثالث فتحدث فيه عن المنظومة الثقافية لمواجهة الغزو المعلوماتي، من خلال رصد الانعكاسات الثقافية السلبية للثورة المعلوماتية، والاختراق المعلوماتي للثقافة العربية.

وأخيراً تحدث في الفصل الرابع عن الآفاق المستقبلية للمعلوماتية في المجتمع العربي، من خلال التعرف إلى واقع المعلومات ومستقبلها في الوطن العربي، ومنطلقات الاستراتيجية العربية في مواجهة ثورة المعلومات.

صناعة المستقبل

الاحتلال، التدخلات، الإمبراطورية والمقاومة

الكاتب: نعوم تشومسكي.

الناشر: شركة المطبوعات للتوزيع والنشر - بيروت.

الصفحات: ٢٧٩ من القطع الكبير؟

سنة النشر: ط١ - ٢٠١٣م.

يحتضن هذا الكتاب مجموعة من المقالات للكاتب الأمريكي المشهور نعوم تشومسكي، أحد كتاب صحيفة النيويورك تايمز، مقالات بعضها نشر وبعضها منع من النشر، وبعضها الآخر عثم عليه، كي لا يتم الانتباه إلى الانتقادات التي يوجهها هذا الكاتب إلى السياسات الأمريكية والغربية تجاه العالم وقضاياها، والحقائق

السياسي: السلفية، الإخوان المسلمون، حزب التحرير، القاعدة.. عبر الإنترنت.

صدمة المعلوماتية

نحو صياغة حياتية جديدة للمجتمع العربي

الكاتب: د. مازن مرسل محمد.

الناشر: دار المحجة البيضاء - بيروت.

الصفحات: ١٩٨ من القطع الكبير.

سنة النشر: ط١ - ٢٠١٣م.

يمكن أن نطلق على عصرنا اليوم بأنه عصر المعلوماتية، عصر ثورة الاتصالات والتواصل بامتياز، عصر انتقال الصوت والصورة بسرعة الضوء، عصر أصبح فيه الإنسان في أي نقطة في هذه الكرة الأرضية يسمع ويشاهد ما يقع في أي بقعة أخرى منها مباشرة. هذه الثورة في الاتصالات والمعلومات كانت لها تداعيتها على جميع المستويات، تداعيات إيجابية إلى جانب السلبيات، وخصوصاً على المستوى الاجتماعي بحيث ستشكل صدمة تختل معها الكثير من البنى الفكرية والاجتماعية والاقتصادية.

إن ثورة المعلومات سوف تثير أهم التساؤلات، وأخطر القضايا الاجتماعية والاقتصادية والسياسية في القرن الحالي، وهذا ما ينبه إليه مؤلف هذا الكتاب الذي يرى أن معالم الصدمة قد لاحت في أفق العالم العربي، مؤذنة بتغيير في الرؤى وفي التوجهات المستقبلية.

يتكون الكتاب من أربعة فصول..

الفصل الأول تحدث فيه المؤلف

عن المعلوماتية وانطلاق عصر جديد يتميز

الولاية والقيادة في الإسلام

الكاتب: حسن طاهري خرم آبادي.

ترجمة: وائل العلي.

الناشر: مركز الحضارة لتنمية الفكر الإسلامي - بيروت.

الصفحات: ٣١١ من القطع الوسط.

سنة النشر: ط ١ - ٢٠١٤ م.

يعالج هذا الكتاب موضوعاً شديداً الحساسية في فكر الإسلامي، لما كتب عنه في الماضي وما يزال يكتب عنه، وللتداعيات الواقعية السلبية التي تركها عبر التاريخ، حيث اختلف المسلمون حول طبيعة النظام السياسي بين القائل بالإمامة وآخر بالخلافة.

يحاول هذا الكتاب معالجة موضوع القيادة في الإسلام من خلال إعادة طرح أهم إشكالياته وتوجيهها بهدف صياغة رؤية جديدة يمكن الاستفادة منها اليوم في عصر النظريات السياسية، ومساهمة في بلورة نظرية إسلامية معاصرة للنظام السياسي.

يتكون الكتاب من ستة فصول..

في الفصل الأول وتحت عنوان:

الكليات، تحدث الكاتب عن ضرورة الحكومة وماهية الدولة وأنواع الحكومة، أما في الفصل الثاني وتحت عنوان: الإسلام والحكومة فتحدث عن فصل الدين عن السياسة، واندماج الدين والسياسة، والحكومة الإسلامية.

في الفصلين الثالث والرابع تحدث المؤلف

عن مفهوم الولاية وأنواعها وأبعاد الخلافة الإلهية، وولاية الجائر. كما تحدث عن الإمامة والقيادة، حيث تحدث بالتفصيل عن مفهوم

الصادمة التي يكشف عنها أو يستعرضها منبهاً الشعب الأمريكي وصنّاع السياسة في الولايات المتحدة الأمريكية من تداعياتها السلبية على العالم والغرب وحضارته.

في الكتاب أكثر من خمسين مقالاً تناولت بالتحليل والنقد:

- السياسات الخارجية الأمريكية التي تهدد الولايات المتحدة في كيانها ووجودها، فضلاً عن حروبها المدمرة في أفغانستان والعراق وصعود الصين.

- انعطاف أمريكا اللاتينية نحو اليسار.
- خطر الانتشار النووي في إيران وكوريا الشمالية.

- غزو إسرائيل لغزة وتوسيع المستوطنات في القدس والضفة الغربية.

- تغيير المناخ، الربيع العربي، السياسة الداخلية الأمريكية والأزمة المالية العاصفة، وأزمة نظام الرعاية الصحية، وهيمنة المجتمع الصناعي الذي لا يرحم، وأخيراً الإنفاق العسكري المنفلت من كل قيد.

هذه الدراسات والمقالات التي جمعها المؤلف تحت عنوان: صناعة المستقبل، تعكس التزام الديمقراطية وقوة النضالات الشعبية، وخاصة حركة (احتلوا وولستريت) المشتعلة حول العالم، والتي يجب أن تخوض حرباً مستمرة، وليس كل أربع سنوات، على الانتهاكات وعدم المساواة، وغطرسة الشركات.

إنه كتاب يكشف خداع السياسة الأمريكية وتضليلها للشعب الأمريكي ولشعوب العالم.

لدعم الحروب، من جونسون في غزو الدومينكان إلى نيكسون في حرب الفيتنام، وريغان في غزو غرينادا وقصف ليبيا ولبنان، بوش الأب في غزو بنما وحرب الخليج، وكليتون وتدخله في يوغوسلافيا والسودان والصومال، إلى بوش الابن في غزوه أفغانستان والعراق.. وكيف شاركت قنوات فضائية كثيرة مثل السي إن إن وفوكس نيوز في تليفق الروايات والقصص، وصحف مثل النيويورك تايمز والواشنطن بوست وغيرهما في إخفاء الحقائق.

كتاب الحروب الميسرة: يقدم تحليلاً للمغامرات العسكرية الأمريكية، في الماضي والحاضر، ويكشف أوجه الشبه فيما بينها، ويوثق أكاذيب المتربعين على هرم السلطة في الرئاسة والكونغرس، ويفضح تواطؤ وسائل الإعلام التي تحولت إلى ذراع دعائية للبتاغون.

في محاولة منه لإزاحة ضباب الإعلام الحربي لتحسين المشاركة الديمقراطية في قرارات تمثل حقاً مسألة حياة أو موت بالنسبة للشعوب.

ليس في الكتاب فصول أو أبواب، وإنما عناوين هي وقائع تاريخية عاشها العالم، وشهد كيف اندفعت القوة العسكرية الأمريكية يؤازرها الإعلام المزيّف للحقائق والناطق بجميع اللغات ومن بينها اللغة العربية، ليبرر الهيمنة والحروب وتخريب الدول والاقتصادات. من بين هذه العناوين التي لها دلالات مهمة: أمريكا قوة عظمى عادلة ونبيلة، يتعلق الأمر بحقوق الإنسان، سيوقف الكونغرس هذه الحرب إذا تبين أنها خطأ، معارضة الحرب تعني الوقوف

الإمامة، ونظرية التعيين الإلهي، وصلاحيات الإمام والجهاد والدفاع في زمن حكومة الحاكم الجائر.

الفصل الخامس خصصه للحديث عن المشروعية ومنشئها، فيما تحدث في الفصل السادس عن ولاية الفقيه وكيف طرحت وطريقة الاستدلال عليها، وصلاحيات الحاكم الإسلامي، ومنزلة ولاية الفقيه في السلطة، وعلاقة الولي الفقيه بالسلطات الثلاث، ودور الشعب في تعيين القائد...

الحروب الميسرة كيف يستمر الرؤساء والنخبويون في تضليلنا حتى الموت

الكاتب: نورمان سولومون.
الناشر: شركة المطبوعات للتوزيع والنشر - بيروت.
الصفحات: ٣٣٠ من القطع الكبير.
سنة النشر: ط ١ - ٢٠١٣ م.

يجتمع الحزبان الجمهوري والديموقراطي على تلة الكابيتول، يصغيان إلى الرئيس متحدثاً عن حالة الاتحاد، ويقاطعان كلمته بالتصفيق وقوفاً.

هكذا تكتمل مراسم الموافقة على الحرب، وإعطاء الإذن بالشروع في القتل، بعد أن تكفلت وسائل الإعلام بتلفيق الاتهامات وإقناع الجمهور بعدالة الحرب وشرعيتها ضد قوى الشر والإرهاب.

هذا ما يؤكد مؤلف هذا الكتاب، وهو صحفي أمريكي مشهور، في محاولة منه لكشف أكاذيب الإدارة الأمريكية المتعاقبة على شعبها

الحرب النفسية

قراءة في استراتيجية حزب الله

الكاتب: د. يوسف نصر الله.

الناشر: دار الفارابي - بيروت.

الصفحات: ٤٣٩ من القطع الكبير.

سنة النشر: ط ١ - ٢٠١٢ م.

لا شك في أن التقدم الكبير في دنيا العلوم، والتطور الهائل في تكنولوجيا المعلومات، وفي وسائط الإعلام والاتصال، فضلاً عن تطور أساليب التحليل النفسي، أسهم على نحو فاعل في تغطية مكانة الحرب النفسية، وشأنيها وخطرها بحيث أصبح من غير اليسير على أي جهة توفير القدرة الحماية لنفسها، أو تحقيق الحصانة والمناعة الداخلية لديها، أو خوض غمار النزاعات والحروب دونها الاستعانة والاستنجاد بها.

وقد استفادت المقاومة الإسلامية في لبنان (حزب الله) من تقنية الحرب النفسية وأجادت توظيفها وتفعيلها في وجه العدو الصهيوني، كما سجلت في مسيرتها الجهادية والمقاومة انتصارات مذهلة في هذا الجانب، واستطاعت أن تغير المعادلات الحربية وتقلب خطط العدو رأساً على عقب، كما تمكنت من إفشال الحرب النفسية التي يشنها العدو ضد المقاومين وجمهور المقاومة.

في هذا الكتاب يقوم المؤلف بتتبع تجربة حزب الله في لبنان، وكيف تصدى للحرب النفسية التي شنت عليه من طرف العدو الصهيوني، واستراتيجية الحزب لمواجهتها، وكيف استخدمت المقاومة كذلك الحرب النفسية لإضعاف البنية الداخلية والاجتماعية

مع العدو، إنها معركة ضرورية في الحرب على الإرهاب، جنودنا أبطال وجنودهم وحوش... إلخ، الانسحاب سيضرب المصادقية الأمريكية.

في رحاب ابن أبي جمهور الأحسائي

دراسة شاملة عن حياته وعلمه وفكره

ومؤلفاته وما قيل عنه

الكاتب: هاشم محمد الشخص.

الناشر: جمعية ابن أبي جمهور الأحسائي - قم.

الصفحات: ٣٢٠ من القطع الكبير.

سنة النشر: ط ١ - ٢٠١٤ م.

ابن أبي جمهور الإحسائي هو عَلم من أعلام المذهب الإمامي في القرن التاسع الهجري وبداية العاشر حيث توفي ٩١٠ هـ، وقد اشتهر بكتاباتهِ الفلسفية والكلامية والصوفية، كما اشتهر بمنظراته حول المواضيع المختلف فيها بين المذاهب الإسلامية.

لكنه ومع ما تركه من تراث إلا أنه ظل مجهولاً وغير معروف بالقدر المطلوب داخل الوسط العلمي والاجتماعي.

من هنا قامت جمعية ابن أبي جمهور باقتطاع سيرته وما كتب عنه في موسوعة (أعلام هجر) وإصدارها في هذا الكتاب الخاص.

الذي يستعرض سيرته بالتفصيل، بدأ من اسمه ونسبه وأسرته ومولده وتحصيله العلمي، وصولاً إلى مشايخه في الرواية وتلامذته ومؤلفاته وإجازاته، والمؤاخذات عليه وأقوال العلماء فيه وفي تراثه وآرائه في الفلسفة وعلم الكلام والتصوف.

الأصوليات الدينية في العالم في العقود الأخيرة، وكيف واجهتها بعض الدول العلمانية (مصر، الهند، الولايات المتحدة الأمريكية)، حيث أسفرت هذه المواجهة عن محاولات لاستحضار الدين التقليدي وتلاعب كبير بالأديان، أسفر بدوره عن ظهور أيديولوجيا أو سياسة دينية استطاعت - كما الحال في مصر - أن تحجم الحركات الأصولية، لكنها لم تتمكن من إيجاد أيديولوجيا توائم الدين بالحداثة بصيغة تخدم السلم الاجتماعي والتقدم.

في إطار هذا الاتجاه وفي سياق هذه المجتمعات الثلاثة، يفحص الكاتب عملية استبدال فيها الالتزام بالأعراف العلمانية بنماذج محدودة للسياسة الدينية. ترتبط نقطة البداية في رحلة هذا الكتاب بذلك التساؤل: لماذا كانت التفسيرات المحافظة أو الرجعية للدين شائعة للغاية فعالة إلى هذا الحد في سياسة ثلاثة مجتمعات علمانية على نحو ظاهري؟ وبمعنى آخر - يقول الكاتب - لماذا أبقّت مثل تلك التفسيرات المحدودة للتقليد الديني على ذلك الصدى السياسي؟ خاصة في ضوء حالة التهميش التي كانت تعاني منها طوال الفترات السابقة.

يرصد الكتاب كيف استطاع الدين تحقيق ترابط واتصال عناصره التقليدية بالحياة السياسية الحديثة، والتلاعب بالدين لمصلحة تحقيق المكاسب السياسية. يتكون الكتاب من مقدمة وخاتمة وسبعة فصول، في المقدمة تحدث عن إعادة التفكير في الدولة العلمانية، أما في الفصلين الأول والثاني فتحدث فيها عن إعادة تفسير السياسة الدينية الحديثة وصعود العلمانية المصرية وسقوطها.

للعبدو الصهيوني.

يتكون الكتاب من فصلين: الفصل الأول تحدث فيه المؤلف بالتفصيل عن أساليب الحرب النفسية: مثل الدعاية السياسية وأهدافها وأساليبها وسبل مقاومة هذه الدعاية السياسية، كما استعرض نماذج لهذه الدعاية مثل الدعاية النازية والدعاية الصهيونية.

كما تحدث عن أساليب أخرى مثل: الشائعة والضغط الاقتصادي، والمناورة السياسية، وسياسة الاغتيالات، وغسل الأدمغة، واستخدام المنظمات المحلية، وصولاً إلى الأعمال العسكرية الرادعة.. إلخ. كما تحدث عن أشكال الحرب النفسية وسبل مواجهة هذه الحرب.

أما الفصل الثاني فقد خصصه للحديث عن استراتيجية حزب الله، حيث سلط الضوء على استراتيجية الغموض الفاعل والبناء، واستراتيجية المفاجآت، واستراتيجية الردع وتثوير الوعي.

السياسة الدينية والدول العلمانية مصر والهند والولايات المتحدة الأمريكية

الكاتب: سكوت هيبارد.
ترجمة: الأمير سامح كريم.
الناشر: المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب - الكويت.

الصفحات: ٤١٥ من القطع الوسط.
سنة النشر: ٢٠١٤ - ١م
يرصد هذا الكتاب - وهو العدد ٤١٣ من سلسلة عالم المعرفة المشهورة - ظاهرة صعود

الفصلان الثالث والرابع خصصهما
للحديث عن أسلمة السياسة المصرية وصعود
العلمانية الهندية وسقوطها.
كما تحدث في الفصلين الخامس والسادس
عن غرس الطائفية في السياسة الهندية، وصعود
العلمانية الأمريكية وسقوطها.
وأخيراً تحدث في الفصل السابع والأخير
عن القومية الدينية في عصر ريغان - بوش،
وخصص الخاتمة للحديث عن إعادة النظر في
السياسة الدينية.

□ العدد الجديد من مجلة (إسلامية المعرفة) □

إسلامية المعرفة

مجلة الفكر الإسلامي المعاصر

مجلة علمية عالمية فصلية محكمة يصدرها المعهد العالمي للفكر الإسلامي

كلمة التحرير

- نَحْوُ مُثَاقَفَةٍ وَأَعْيَةٍ مَعَ الْآخَرِ

هيئة التحرير

بحوث ودراسات

- من عقلانية الحداثة الغربية إلى عقلانية الإيمان التوحيدي: نحو حداثة إسلامية متصلة
- أزمة الحداثة الغربية: انتقال العقل الإسلامي من التقويض إلى البناء
- الحداثة بين الفكر الغربي والفكر العربي انقطاع أو اتصال؟ الأدب أتمودجاً
- سؤال العلمنة من المسار الإستمولوجي إلى الحدث الأنطولوجي في فكر عبد الوهاب المسيري

عبد الرزاق بلعقروز

عبد العزيز بوالشعير

رائد جميل عكاشة

وخالد عبد الرؤوف الجبر

ربوحي البشير

قراءات ومراجعات

- علم العمران الخلدوني وأثر الرؤية الكونية التوحيدية في صياغته: دراسة تحليلية للإنسان والمعرفة عند ابن خلدون.
- تأليف صالح بن طاهر مشوش
- فقه الانتماء إلى المجتمع والأمة.
- تحرير: فتحي حسن ملكاوي

عبد الله عطا محمد عمر

منذر عرفات زيتون