المنتدى

مجلّة فكريّة ثقافيّة فصليّة
منتدى الفكر العربيّ
عمّان – الأردنّ

Al Muntada

A Cultural Journal
Published every four months by
The Arab Thought Forum (ATF)
Amman - Jordan

عـدد مزدوج ممتاز (٢٨٥- ٢٨٦)

المجلّد ٣٦؛ شـتاء ٢٠٢٤

مدير التّحرير
د. الصادق الفقيه

التنسيق والمتابعة
نداء الخزعلي

المراجعة اللغويّة والتحرير
محمد سلّام جميعان

التصميم والإخراج الفنّيّ
ميسـاء خـلف

لوحة الغلاف
للتشكيليّة الأردنية
غدير سعيد حدادين

الهيئة الاستشاريّة للمجلّة

أ. د. عدنان بدران
الأردنّ (الرئيس)
د. صلاح الدّين الزين
السودان
أ. د. صلاح جـرّار
الأردنّ
د. عبد الحسين شعبان
العراق
دة. وجيهة البحارنة
البحرين
د. يوسف الحسن
الإمارات

اعتُمِدَت مجلّة «المنتدى»، ضمن قاعدة بيانات وملخّصات الدوريّات العلميّة العالميّة، في المركز الإقليمي للعلوم والتكنولوجيا في شيراز/إيران، وذلك وَفْقًا للمؤشّرات العلميّة المتّبعة لدى مركز المراجع الإسلاميّة الدوليّة، بحسب ما أقرّته المنظمة الإسلاميّة للتربية والثقافة والعلوم (الإيسيسكو) في المؤتمر الرّابع لوزراء التعليم العالي (تشرين الأوّل/أكتوبر ٢٠٠٨)، وهي مؤشّرات تتعلّق بتصنيف الأداء البحثيّ في البلدان الإسلاميّة.

الآراء الواردة في المجلّة لا تُعبّر بالضّرورة عن رأي منتدى الفكر العربيّ

رقم الإيداع لدى دائرة المكتبة الوطنيّة (٢٠٠٣/١٣/د)

إرشادات مهمّة لكُتّاب المجلّة

- تستقبلُ المجلّةُ الدّراساتِ المتعمّقةَ والمقالاتِ الفكريّةَ والمراجعاتِ النّقديّةَ الرّصينةَ لكتبٍ عربيّةٍ وأجنبيّةٍ صادرةٍ حديثًا.
- يُعدّ أعضاء المنتدى حُكّمًا مراسلين للمجلّة في أقطارهم.
- يسرّ المجلّةَ أنْ تنشر تقارير أعضاء المنتدى عن أنشطتهم الفكريّةِ والثّقافيّة؛ إضافةً إلى تقاريرهم عن أيّ أحداث مهمّةٍ يُتابعونها في أقطارهم.
- تخضعُ كلُّ مساهمةٍ للتقييم.
- يُشترط أنْ لا يزيدَ طولُ المادّة المقدّمة للنّشر على عشرين صفحة (مقاس A4)، وأنْ تكونَ مطبوعةً على الحاسوب (الكمبيوتر).
- يُرجى إرسالُ المادّة بالبريد الإلكترونيّ.
- يُشترط أنْ تكونَ المادّة غيْرَ منشورة أو مقدّمة للنّشر إلى أيّة جهةٍ أخرى.
- يُرجى من الكاتب ذكرُ عنوانِه، بما في ذلك رقم الهاتف والبريد الإلكترونيّ والنّاسوخ (الفاكس)؛ كما يُرجى موافاتُنا بسيرته الموجزة.
- يُرجى العناية بالأسلوب وبمستوى اللّغة عنايةً خاصّة. وستعتذر هيئة التحرير عن قبول المواد التي لا يتوافر فيها الحدّ الأدنى من العناية باللغة.
- تحتفظُ هيئةُ التّحرير بحقّها في إجراء التّعديلات الملائمة على الموضوع المقدّم.
- تعتذرُ الهيئةُ عن عدم إعادة المَوْضوعات التي لا تُقبل للنّشر إلى أصحابها.
- يُمنح الكاتبُ مكافأةً رمزيّةً على مساهمته.

دعوة للمشاركة بالدراسات والبحوث المحكّمة في المجلّة (ص ٣٥٩)

منتدى الفكر العربي
ص ب ١٥٤١ عمّان ١١٩٤١ الأردنّ
تلفون: ٥٣٣٣٢٦١/٥٣٣٣٦١٧/٥٣٣٣٧١٥ (٦-٩٦٢+)
ناسوخ (فاكس): ٥٣٣١١٩٧ (٦-٩٦٢+)

Arab Thought Forum (Atf)
P. O. Box: 1541 Amman 11941 Jordan
Tel: (+962-6) 5333261/5333617/5333715
Fax: (+962-6) 5331197

E- mail: *atf@atf.org.jo*
URL: *www.atf.org.jo*

المحتويات

عـدد مزدوج ممتاز (٢٨٥- ٢٨٦) - شتاء ٢٠٢٤

- افتتاحيّة العدد

- تجديد التواصل:أثر الثقافة العربيّة المعاصرة على التحديّات الإنسانيّة

د. الصادق الفقيه (مدير التحرير) ٥

- قطوف دانية (مقالان لسموّ الأمير الحسن بن طلال)

- إنسانيتنا إلى أين؟ ١٥
- أيتام غزة وأزمة الضمير الإنسانيّ ١٧

- محور العدد: الثقافة العربيّة المعاصرة والتحديّات المستجدّة

- المثقّف العربيّ ومواجهة التحديّات في المجتمعات العربيّة

د. إبراهيم بدران ٢٣
- تحديّات الثقافة العربيّة الإسلاميّة في الدول الغربيّة

د. عبير الفقي ٣٥
- الثقافة العربيّة في مواجهة التحديّات المستجدّة

أ.د. صلاح جرار ٤٩
- التعدّد الثقافيّ ودوره في حوار الثقافات والحضارات

أ. عبد الله العليان ٥٩
- زادٌ من الأخلاق سند للثقافة وسدٌّ أمام كل تحدٍّ

أ. عبد الله صالح شناق ٧٣
- الثقافة العربيّة التحديّات المستجدَّة ودور المثقف فيها

د. أحمد نزَّال ٨١

- ملف خاص (العدوان على غزة)

- التُراث العربيّ والإسلاميّ في فلسطين .. إلى أين؟

أ.د. زيدان عبد الكافي كفافي ٨٩
- السلوك الإيراني تجاه الحرب على غزة في ظل المشروع الإيراني في منطقة الشرق الأوسط

أ.د. عصام ملكاوي ١١٣
- تأثير العداون الإسرائيلي على غزة على الاقتصاد الأردني

أ.د. عدلي قندح ١٣١
- بين معاهدة لوزان، والقوانين والإجراءات الانتدابية البريطانية:

إحلال مواطنة محل أخرى ودولة محل أخرى في فلسطين

د. وليـد سـالم ١٤٧

- دراسات ومقالات

- التربية على حقوق الإنسان
د. محمود قطّام السرحان ١٧١
- الديمقراطيّة والاحتراب الأهلي في العقد الاجتماعي
أ. مهنا الحبيل ١٨١
- الأعراف والعادات والتقاليد في مجتمع بلاد الرافدين بين الماضي والحاضر وأثر الحداثة عليها
أ.د. فاطمة عباس سلمان ١٨٩
- الوجه العربيّ لعصر النهضة الأوروبية ... وشهادة من أهلها
أ. مصطفى يعقوب عبد النبي ٢١١

- آفاق الفكر

- شـرعيّة الفكـر: بين الملكيّة الفكريّة والمشاع الإبداعي
د. الصادق الفقيه ٢٣١
- أسئلة النهضة ومشروع التجديد الفكري
أ. علي حسن الفواز ٢٦١
- إشكاليّة النقد في الفكر العربيّ: كيف ينقد الفكر العربيّ ذاته
د. وجيه قانصو ٢٧٥
- الخطاب الفلسفي والتطرّف
د. نادية سعد الدين ٢٨٧
- نقد محمد أركون للفكر الغربي
أ.د. فارح مسرحي ٣٠٧
- خطاب النهضة العربيّة - إشكاليّة الدلالة والمفهوم
د. زهير توفيق ٣٣١

- صدر حديثًا

- كتاب «كيسنجر وبريجنسكي: ترست الأدمغة والاستراتيجية الأمريكية»
(تأليف: أ.د. عبد الحسين شعبان) ٣٥٣
- كتاب «مقدمة في العلوم التطبيقية في الآثار» (الآركيومتري)
(تأليف: أ.د. خالد شنوان البشايره) ٣٥٦
- كتاب «شرح قانون الجرائم الإلكترونيّة رقم (١٧) لسنة ٢٠٢٣»(دراسة تأصيلية تحليلية)
(تأليف: أ.د. كامل حامد السعيد) ٣٥٧

- دعوة للمشاركة بالدراسات والبحوث المُحكمة في مجلّة «المنتدى» ٣٥٩

افتتاحية العدد

تجديد التواصل:

أثر الثقافة العربيّة المعاصرة على التحديّات الإنسانيّة

د. الصادق الفقيه

أمين عام منتدى الفكر العربيّ

بعد غياب مؤقت، تعود دورية «المنتدى» إلى الإطلالة مجددًا على القارئ المثقّف العربيّ، وتستريح بقطوفها الدانية ومكنوناتها الباذخة على مائدة الفكر العربيّ من جديد. ولدى القارئ العربيّ أشياء كثيرة يَشْكَرُ فيها الأدوار، التي يقوم بها منتدى الفكر العربيّ، ومساهماته المتنوعة في النهضة الثقافية، وولادة مجلة المنتدى من جديد تأتي على رأس قائمة مزدحمة من الأنشطة الفكرية النوعية. فقد أنتجت المجلة مجموعة من شبكات العلاقات بين المثقفين العرب المهتمين بنوع خاص من الخطاب الفكري العروبي، الذي كانت الأجيال السابقة أقل انشغالاً به، والذي كان ينظر إليه على أنه السمة المميزة وفضيلة ظروف الحداثة ومشروع النهضة العربيّة الحديثة في الوطن العربيّ ككل.

ونُعيد اليوم «المنتدى» إلى سابق عهدها لأننا نشعر أن المنطقة، التي نعيش فيها، وكذلك العالم الإسلامي على نطاق أوسع، يمران بالعديد من التحديات نفسها، التي تجسدت خلال الستينيات والسبعينيات وما بعدهما، وطرحت أسئلة لا حصر لها. وجاء الربيع العربيّ، بنجاحاته وإخفاقاته، وبموجاته الثورية والمضادة للثورة، وحروبه الأهلية ومعاناته الهائلة، ليكثف هذه الأسئلة؛ وإجابته على القليل جدًا منها. ودخلنا مع العدوان على غزة مرحلة تحدٍ حادٍ في الكيف والمقدار. ولأن المجلة هي عمل مجموعة كبيرة من المحررين والمساهمين؛ من أعضاء المنتدى، وغيرهم، تتوزع اهتماماتها وتتنوع موضوعاتها. ويحمل العدد الحالي ٢٨٥-٢٨٦، مخصص في

محـوره الأسـاس لـ «الثقافة العـربيّة المعاصـرة والتحديـات المستجدة»، ويحمل ملفًا خاصًا حول «العدوان على غزة»، والمعركة المستمرة على لبنان وسورية. وقبل ذلك، تم تخصيص صفحاته الأول لباب «قطوف دانية»، التي يطالع فيها القارئ ما يخطّه يراع صاحب السموّ الملكي الأمير الحسن بن طلال، رئيس المنتدى وراعيه، والتي جاءت الاختيارات فيها لتجسد روح الموضوعات المطروحة، وتؤكد الحاجة إلى التفكير في الأبعاد المنسية فيما يحتدم من صراعات، وما يجابهنا من تحديات. وذلك من خلال التساؤل عن «إنسانيتنا إلى أين»، و«أيتام غزة وأزمة الضمير الإنساني».

ونعتقد أن الحوار الفكري والثقافي، الذي يمكن أن يحدث من خلال ما اغتنى به هذا العدد من «المنتدى»، يشكل حافزًا لنا للانتظام المستقبلي في صدورها، لأنها كانت، ويجب أن تكون في طليعة ما يمكن أن يطلق عليه بشكل عام «المجلات الفكرية» ذات المصداقية العالية. وليس جديدًا ولا سرًا القول إننا نعيش في وقت تتمتع فيه «وسائل الإعلام» بالقدرة على تشكيل الرأي العام الحالي والمستقبلي. بالإضافة إلى ذلك، نمتلك نحن في المنتدى، عبر هذه الدورية، أداة قوية لمنحنا إمكانية الوصول إلى مجموعة أوسع من الأشخاص من خلفيات ثقافية واجتماعية مختلفة أكثر من أي وقت مضى. وبعد قولي هذا كله، فإن «المنتدى» لديها قراء جادون من أصحاب الثقافة والفكر، الذين لم تفقد تأثيرها بينهم أبدًا، وفي الأساس، تتجه بقوة نحوهم.

وبالعودة لمحور العدد، نقول إن الثقافة العربيّة المعاصرة تتميز بعلاقة جدلية مع التقاليد والأصالة والحداثة. وتتمثل إحدى السمات الرئيسة للمشهد المعاصر في تعايش التعبيرات، التي قد يظهر فيها التمسك القوي بالتقاليد والأصالة؛ جنبًا إلى جنب مع الأعمال والممارسات، التي تظهر علاقة صريحة مع الكوزموبوليتانية، أو النهضة الكونية، والتي قد تتخذ الشكل الخطابي لمصطلحات مثل «الحداثة»، أو مؤخرًا «الحداثة العالمية» العولمية. ومن غير الواقعي افتراض مشهد ثقافي يمكن فيه حماية وجود حداثة مهيمنة وصريحة ومفترضة بشكل مخادع من أي إسهامٍ متجذر في ماضي المنطقة وعملياتها التاريخية المعقدة لبناء الهوية. فالمشهد الثقافي العربيّ

يتأثر بشدة بتيارات العولمة، التي تمس حتى أبعد الجوانب الاجتماعية والثقافية في الحياة اليومية، بصرف النظر عن وجهات نظر الاستيراد الاقتصادي والمالي. ويتخذ تأثيرها أشكالاً مختلفة، إذ كان للتقنيات الجديدة نفسها تأثير كبير على الثقافة العربيّة المعاصرة. لذلك، فإن الزيادة في الإنتاج الثقافي المتنوع والتغيرات في نظام الإنتاج والاستهلاك هي جوانب لا يمكن إغفالها. وفي كثير من الحالات، تكون الشخصيات ذات الأهمية الثقافية الكبيرة، التي تمكنت من التفاوض على التقاليد والحداثة من خلال الطابع المحدد، الذي تتخذه الثقافة العربيّة المعاصرة موضوعات جاذبية تمارس تأثيرًا كبيرًا على السرديات الثقافية الوطنية والقومية والعالمية. ومن خلال اختيار مساهمة جماعية، من الممكن الاستغناء عن طريقة الفهرسة والتسلسل الزمني لتتبع هذه التأثيرات، بناء على رؤية المفكرين العرب، أو فئات المثقفين المختلفة، التي من شأن مساهماتها أن تؤدي بشكل شبه تلقائي إلى تركيز انتقائي لما يمكن أن يصلح لمجتمعاتنا من نتاجات الحداثة، وبعد ذلك مباشرة، تحديد مواقفها من أفكار ما بعد الحداثة، وما بعد الاستعمار.

بيد إن الثقافة العربيّة المعاصرة تظل ظاهرة مهمة وديناميةذات جذور عميقة في الفكر الإنساني. إنها تعكس الواقع المعيشي للمجتمعات العربيّة المتنوعة، وتتطور استجابة للتغيرات الإقليمية والعالمية. وما الإنتاج الثقافي العربيّ إلا خلق وإبداع وتقدير للفن والأدب والموسيقى والسينما والمسرح، وهو إحدى الطرق، التي يفهم بها الناس السياقات المعقدة والمليئة بالصراعات والمتنوعة في المجتمعات العربيّة المعاصرة، ويجدون السلوى والعزاء فيها في بيئاتهم، ويعتزون بصناعة المعنى عبرها في العلاقة مع الأشخاص الآخرين. ولا تؤثر وظيفة صنع المعنى هذه على المنظورات المحلية والوطنية فحسب، بل تتعداها إلى الطرق، التي يتم بها فهم الصراع والنزاع والنزوح، وما يسمى بـ «الصمود» في المنتديات الأوسع نطاقًا، وساحات السياسات في جميع أنحاء العالم، وكذلك بين المجتمعات العربيّة المتنوعة، التي استقرت خارج مناطقها الثقافية واللغوية، أو عادت إليها.

وتجد التطلعات الاجتماعية والسياسية فُرص التعبير عنها في التجربة التاريخية العربيّة طويلة الأمد، التي تُتَرجَمُ تَمثُّلاتها في المصالحة والثورة والاستقلال الذاتي والمقاومة، وتعبر عن نفسها في أشكال ثقافية لا تعد ولا تحصى، ينتجها الناس بمحض إراداتهم واختياراتهم الفردية والجماعية، بما في ذلك أي عدد من الأسباب لإظهار حيوية العبقرية والنبوغ. ومن الشائع أن تُشير الثقافة العربيّة المعاصرة الحديثة إلى التجربة الهجينة ثقافيًا، أو العابـرة للحدود للفنانين والكتّـاب العـرب، أو أن تعكس إدراج ثقافات عربية أخرى متباينة. كما شهد المنعطف الثقافي في الصراع والتنمية والدراسات الإنسانية نهضة في منصات النقاش العام حول الثقافة العربيّة، خاصة بعد شيوع استخدامات وسائط التواصل الاجتماعي. وتعكس كل الآراء، التي حوتها «قطوف دانية، وبحوث «المحور» و«الملف»، و«دراسات ومقالات»، و«آفاق الفكر» و«صدر حديثًا»، جهدًا مُحِقًّا، يؤكد أن إنتاج ثقافة العالم العربيّ في حمأة الصراع، وأشواق التنمية، وتطلعات الانتقال، هي أمور تستحق الإشادة والاحتفاء؛ وما هذا الإنتاج الأدبي الناجح والمتزايد في دور النشر العربيّة الصغيرة والكبيرة إلا دليل صحة وحيوية. فقد أجبرت التحديات الراهنة الشعوب العربيّة على التفكير المستمر في ماضيها وحاضرها، واستجوابهما، وتقديم التصورات والأفكار البديلة، التي تدعم أي مشهد إنساني، أو مشاركة فكرية/مجتمعية لمصلحة المستقبل.

لهذا، يمكن اعتبار هذا التعددية الثقافية الداخلية؛ في كل بلدٍ عربيٍ على حدة، إثراء للثقافة العربيّة المعاصرة، ومظهرًا من مظاهر الدينامية العامة، التي تغير بشكل حاسم عمليات تحديد الهوية داخل المنطقة. وقد يؤكد هذا الفعل نابضًا بالحيوية، ويساهم في تحديد تمثيلات ثقافية جديدة ونماذج جمالية جديدة، ويترك وراءه أثرًا على هوية ثقافية شاملة للمثقفين والمفكرين العرب، الموجهة بشكل أساس نحو التنمية المستدامة وحقوق الإنسان والكرامة والتنوع. وكما أنه سيعكس حيوية الثقافة العربيّة ويواجه الصعوبات والتحديات، التي تعترض تحقيق وحدة ثقافية جامعة. وهذه التغييرات، على عكس تلك، التي لوحظت في فترات سابقة من الطفرات الثقافية الثورية، تتكاثر في اتجاهات مختلفة، وغالبًا ما تبدو متباينة، لكنها تحمل كليات وحدتها. ويتحرك أفق الحداثة داخلها باستمرار لأن المزيد من السمات

غير المعروفة وغير المتجانسة للعالم المعاصر أصبحت متاحة. وتمثل الشبكات الاجتماعية مجالاً من التفاعلات غير العادية، التي تعطي صوتًا للأفراد والمجموعات المهمشة جغرافيا، بما في ذلك أولئك الذين ينتمون إلى المناطق العربيّة.

وبإلغاء نظرة عامة على التحديات الرئيسة، التي تقف في طريق جودة الحياة في البلدان العربيّة، نُقِرُّ بأنها عديدة وليست دائمًا ذات أصول متشابهة. وغالبًا ما يتم تسليط الضوء على الحروب والأزمات المحلية والإقليمية المستمرة، وآفة الاضطرابات وحالات الطوارئ الإنسانية الدائمة، بسبب سوء التغذية المزمن لسكان منطقة بأكملهم، فضلاً عن الاحتياجات الجماعية للنازحين، أو اللاجئين عبر الحدود الوطنية. ويشمل ذلك الوضع السيئ للغاية للنساء والأطفال والقُصّر غير المصحوبين بذويهم، وهم الأكثر تضررًا من عدم توفر التدخلات الطبية، أو المستفيدين الرئيسيين منها. ففي الواقع، لا تزال التحديات كثيرة ولم يعد من الممكن تلخيصها بإيجاز بخيارات بديلة يمكن اقتراحها؛ إما الانحياز إلى جانب بين الدول والسلطات السياسية والأطراف المتحاربة للحصول على ما يمكن تسميته «أوامر شراء أمنية» إرشادية على حساب العمل الإنساني، أو تجاهل القانون الإنساني الدولي، الذي يجب أن تتبعه جميع الأطراف المتحاربة، بما في ذلك «المجتمع الدولي» ككل، الذي اتضح بما لا يدع مجالاً للشك أنه غير مبالٍ حقًا، إذ يعلم الجميع أن هذا القانون، والاتفاقيات الدولية، التي يتم التذرع بها على أي حال أثناء العمليات العامة، قد نُسِيَت تمامًا في حال ما يجري في غزة ولبنان وسورية وليبيا واليمن والسودان. ولا تزال مناطق في العراق مستهدفة بعقابيل الأحداث المقلقة، التي تشكل مصدرًا إضافيًا للتوتر الإنساني وزعزعة الاستقرار الاجتماعي والاقتصادي. وإذا كانت الحروب المحلية، على أي حال، تندلع بين أصحاب المصلحة الإقليميين، أو حتى العالميين، ولكل منهم مصالح خاصة، فإن ذلك قد يؤدي فقط إلى مأزق دبلوماسي وإعلامي للعمل الإنساني. وقد بدأ البعد التشغيلي للقضايا، التي تطرحها هذه الأزمات الجيوسياسية، وتأثيرها الكبير، يؤذي في كل مرة السكان المدنيين الذين يتعرضون لخطر الهجرة الأكبر، أو هم الذين يُحاصرون في جني رزقهم وتحصيل معاشهم.

لهذا، فإننا نُدرِكُ أن آثار الحروب والنزاعات والنزوح والفقر تشكل تحديًا إنسانيًا خطيرًا لسكان الوطن العربيّ، لأن هذه الحروب العسكرية والصراعات السياسية تستهدف المدنيين، وتؤدي إلى نزوح جماعي في بلدان المنشأ، أو اللجوء خارج الحدود، وتُرهق السكان الذين كانوا يعانون بالفعل من مشاكل سياسية واقتصادية واجتماعية. ونظًرا لعدم الاستقرار السياسي والمواجهات المسلحة في العديد من الدول العربيّة، فقد تأثرت جميع القطاعات، بما في ذلك الصحة والتعليم وتوفير الخدمات الأساسية؛ مثل الكهرباء والمياه والمأوى. والأكثر إثارة للقلق هو أن الشركاء المحليين ومنظمات الإغاثة قد تأثروا هم أنفسهم جراء هذه النزاعات. وبالتالي، هناك حاجة ملحة لمعالجة العديد من التحديات الإنسانية، التي يواجهها السكان المقيمون في الوطن العربيّ، بما في ذلك الفقر وعدم الوصول إلى الخدمات. وتحتل البلدان العربيّة مرتبة غير متناسبة في المؤشرات الاجتماعية مثل الصحة والالتحاق بالمدارس الابتدائية والجامعية، والمساواة بين الجنسين، والكثير مما يتطلبه العيش الكريم. ومع انتشار الحروب وعسكرة بعض البلدان العربيّة، تفاقمت العديد من المؤشرات الاجتماعية، التي كانت تتدهور بالفعل، مما دفع السكان إلى حافة الكارثة. وتسلط الدراسات والتقارير حول الوضع في الوطن العربيّ الضوء على العديد من الأمثلة على التحديات الإنسانية في جميع أنحاء المنطقة، وتختلف التغطية الموضوعية والجغرافية لهذه التحديات باختلاف الدول المعنية. وتشمل هذه التقارير أخبار عن اللجوء والنزوح، وسبل العيش، والوصول إلى الخدمات، وحقوق المرأة، وحقوق الطفل، وحقوق الإنسان وضمانات كرامته. وفي الواقع، تصف جميع هذه التقارير ودراسات الحالة المقدمة والمسجلة بالتفصيل الآثار الشديدة والسلبية على المجتمعات البشرية والأفراد والمجتمعات، بالنظر إلى الظروف والظروف المحيطة بها. وتلعب المنظمات غير الحكومية المحلية والمنظمات الإنسانية الدولية في الوطن العربيّ دورًا محوريًا في مواجهة هذه التحديات من خلال مساهماتها في التغيير الاجتماعي وعملها الواعي للحفاظ على كرامة الإنسان في سياقها.

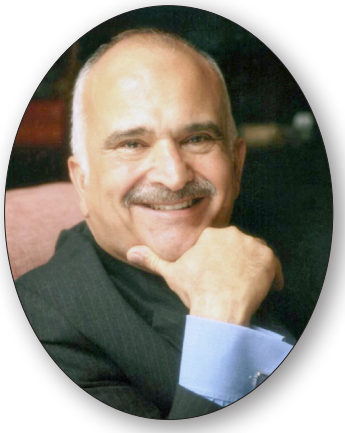
ولهذا، يهدف هذا المقال الافتتاحي إلى رؤية الآثار المترتبة على الثقافة العربيّة المعاصرة كما تظهر في حياتنا اليومية، وتشكيلها فيما يتعلق بالتحديات الإنسانية في بيئتنا. وتترك مسألة ما يجب القيام به لمواجهة التحديات الإنسانية للتفاصيل، التي جرت مناقشة الكثير منها في المساهمات المختلفة المنشورة في هذا العدد، وأن يبقى ما عداها للبحث والدراسة اللاحقة في المستقبل. ومن المؤكد أن الأمر مثير للاهتمام، لكن واقع الثقافة العربيّة المعاصرة وإمكاناتها اليومية هي سمات غير مستكشفة بشكل كامل في الاستراتيجيات والممارسات الإنسانية. وهناك حاجة استثنائية لمبادرة ثقافية عربية معاصرة يمكن أن تسترشد بها الاستراتيجيات والممارسات الإنسانية من خلال تقديم فهم جيوسياسي تاريخي وديناميكي لكيفية تفاقم القوة والمعرفة والاستعمار والمعاناة الإنسانية من خلال الثقافة الشعبية وتوجيه القوى، التي تشكل عالمنا اليوم. وهذه خطوة أولية للتكامل الإنساني والحوار متعدد التخصصات بين علماء الثقافات وممارسي العمل الإنساني. وإذا نجحت منظمة إنسانية في تسويق، أو تنفيذ مفهوم التعاطف والحماية في حالة نزاع معينة، أو أزمة دولية، فمن الضروري أن نعرف المزيد عن الثقافات المحلية والعالمية، التي نتعامل معها. ولا يسمح هذا الموضوع لصانعي السياسات والممارسين بالتفكير في المستقبل فحسب، بل يدعو الأكاديميين أيضًا إلى التفكير فيما وراء الأدوات الأساسية لتقييم الأخلاقيات الاجتماعية والشخصية المتعلقة بالكوارث. وعند القيام بذلك، يمكن أن توضح دراسات الحالة، التي تُجرى، أن ممارسات مقدمي الرعاية الإنسانية خفية ويمكن أن تشير إلى عدم كفاية الإدارة. ويمكن أن يؤدي التفكير في حالات عدم التطابق هذه إلى إجراء مراجعات متعمقة لأفضل الممارسات المحلية والعالمية، وللتوصية بوجهات النظر البارزة، والجديرة بالاستصحاب.

والخلاصة من كل هذا تبدي لنا أهمية فهم ملامح الثقافة العربيّة المعاصرة كجزء من وضوح فهم التحديات الإنسانية المعاصرة. فالهوية الثقافية وتعبيراتها المتنوعة هي جزء لا يتجزأ من جميع المنجزات الثقافية للمجتمعات العربيّة المعاصرة. وفي مواجهة التهديدات السياسية الخارجية والداخلية المتصورة، التي

من شأنها أن تعرض استمرار وجود ومستقبل أفراد المجتمعات للخطر، يتم استخدام القيم الثقافية كأدوات لحماية أعضاء المجموعة وضخ الشعور بالمرونة لمواجهة تأثير التغيير. وقد شرحت مواد هذا العدد المتميز من دورية «المنتدى» العديد من سمات الثقافة العربيّة وتوزيع القيم، التي يمكن اعتبارها عناصر للصمود تساعد في مواجهة التحديات الإنسانية السائدة، خاصة إذا كان من الممكن استخدامها في شكل تحويلات للسياسات في تصميم وتنفيذ برامج الإغاثة والتعافي للسكان في أوقات الأزمات. وفي بعض الحالات، يمكن أن يؤدي استخدام وإنشاء قاعدة واسعة من المبادرات الثقافية والاستثمارات في الموارد الثقافية القبلية والوطنية الإيجابية دورًا في عكس مسار التقاعس عن العمل، ويمكن أن يسهم أيضًا في التماسك الاجتماعي وتعزيز الشبكات المجتمعية. ونظرًا للحاجة إلى الاعتراف بقيمة المبادرات المتسامية الخاصة بالسياق المحدد وتوفير التدخلات المبتكرة في العمل الإنساني، فإن الاعتراف بدور المعتقدات الثقافية في عملية التعافي أمر بالغ الأهمية. ويمكن لهذه القيم الثقافية أن تحفز الضحايا الذين يعانون على التخفيف من المخاطر والاستجابة بفعالية للتحديات المحيطة بهم. لذلك كله، ينبغي إضافة الركائز الثلاثة للعمل الإنساني، التي تم تطويرها وإدراجها في جدول الأعمال الإنساني، وهي الكرامة والسلامة والاحترام، من خلال الاعتراف بمساهمات البعد الثقافي الإنساني. ونُذَكِّر أنه لا يمكن النظر إلى الثقافة بمعزل عن بعضها البعض لأنها دائمًا جزء لا يتجزأ من هوية الفرد، أو المجموعة. ولسوء الحظ، كان الاتجاه السائد لأولئك الذين يتعمقون في الحقائق الاجتماعية والإنسانية لاستخدام الثقافة كبعد منفصل في تجوالهم. ويجب التعبير عن هذا المسعى من خلال نظرة شاملة تتضمن عددًا من الأبعاد من دون أن تنتقص من أنصار هذا المجال، لتأكيد الرغبة في تسليط الضوء على ما نعتقد أنه سيكون بعدًا مثيرًا للاهتمام ومُحفزًا للتفكير في العمل الإنساني.

الاثنين، ٢٦ نوفمبر ٢٠٢٤

عمّان، المملكة الأردنيّة الهاشميّة



مقـالان لسـموّ الأميـر

الحسن بن طلال

إنســـانيتنـا إلى أيـــن؟

و

أيتام غزة وأزمة الضمير الإنسانيّ

إنسانيتنا إلى أين؟*

الحسن بن طلال**

ما قواعد الحرب؟ إنه الوقت المناسب لطرح هذا السؤال عقب الهجمات على المدنيين وعمال الإغاثة والمستشفيات ودور العبادة في قطاع غزة. إن القانون الدولي الإنساني قديم قدم الحرب، إذ تمثل القوانين «الحد الأدنى» من الأسس والقواعد للحفاظ على الإنسانية في أحد أسوأ المواقف التي عرفتها البشرية.

ما زلنا نسمع تكرار «الانتقال من الشمال إلى الجنوب»، لكن يبقى السؤال المحوري: «أي جنوب؟» علمًا أن ٧٠ ٪ من سكان غزة هم أصلاً من فلسطينيي عام ١٩٤٨ التي تُعرف الآن بدولة إسرائيل.

على مدى العقود الخمسة الماضية، أي منذ عام ١٩٧٢، استخدمت الولايات المتحدة حق النقض ضد ما لا يقل عن ٤٥ قرارًا لمجلس الأمن التابع للأمم المتحدة ينتقد إسرائيل، كان آخرها القرار الصادر في ١٨ أكتوبر ٢٠٢٣، الذي دعا إلى وقف فوري لإطلاق النار بين إسرائيل و«حماس».

هناك حاجة حيوية إلى حل سياسي واتفاق يضع الأطر والمعايير للقضايا الأساسية، مثل الأرض والقدس واللاجئين والأمن والمستوطنات.

نذكر جميعًا أنه في نوفمبر ٢٠١٢، صوَّتت بعثة الولايات المتحدة، في الجمعية العامة للأمم المتحدة، ضد القرار رقم ١٩/٦٧ لترقية فلسطين إلى

* نُشرت في جريدة القبس الكويتية بتاريخ ٢٦ تشرين الأول/أكتوبر ٢٠٢٣.
** رئيس منتدى الفكر العربيّ وراعيه.

دولة مراقبة غير عضو؛ وقد لعب هذا القرار، حتى يومنا هذا، دورًا رئيسيًا في عرقلة قرار مجلس الأمن الدولي الصادر في ديسمبر ٢٠١٤، الذي دعا إلى إقامة دولة فلسطينية على حدود ١٩٦٧ في غضون ثلاث سنوات.

منذ إنشاء الأمم المتحدة عام ١٩٤٥، لم تنفِّذ إسرائيل، بمساعدة وتحريض من الولايات المتحدة، أي قرار أممي جرى تبنيه بشأن الفلسطينيين. واليوم، يستطيع المرء أن يقول إن الأمم المتحدة مهمَّشة كمنظمة.

لقد وقفت المحكمة الجنائية الدولية والقانون الدولي عاجزين أمام قضية فلسطين، ومع الطعن في اختصاص المحكمة الجنائية الدولية، وفي حياد الأمم المتحدة، تبدو إرادة المجتمع الدولي لتحقيق السلام منقسمة سياسيًا إلى محوري المقاومة؛ والتحالف ضد الإرهاب، بحيث لا يمكن للمرء إلا أن يتساءل أين هو التحالف من أجل الكرامة الإنسانية والعيش الكريم، وأين التضامن بين الشعوب؟

تمكن إعادة إحياء عملية السلام، كما يمكن البدء بمفاوضات سلام ليس فقط من أجل القضية الفلسطينية خاصة، وإنما من أجل الإنسانية عامة، ومن أجل الشعوب المحبة للسلام في العالم، التي تطالب بإنهاء الاحتلال.

عندما ننظر إلى الصراع الفلسطيني - الإسرائيلي/العربيّ- الإسرائيلي علينا ألا ننظر إليه باعتباره صراعًا متبادلاً بين طرفين، بل إلى أثر هذا الصراع على جميع الأطراف.

يجب أن تطبَّق قواعد الحرب علينا جميعًا. ولكن إذا فشل مجلس الأمن التابع للأمم المتحدة، أو الأمين العام للأمم المتحدة، المدعومين من المجتمع الدولي، في جعلنا جميعًا نلتزم القواعد الدولية؛ عندها سيؤدي عدم الاستقرار إلى تشجيع طرف ثالث على تقويض الهدف النهائي المتمثل في السلام العادل ويبقينا مقسَّمين لأجيال وأجيال.

أيتام غزة وأزمة الضمير الإنسانيّ*

الحسن بن طلال

يُحار الضمير الإنساني فيما يحدث أمام أعين العالم لأطفال غزة من قتل وتشريد يهزّ كرامتنا الإنسانية من صميمها ويجعلنا نُعيد النظر بمفاهيمنا الأخلاقية والدينية، ويضعف الثقة بمؤسسات المجتمع الدولي. فما نراه من استعلاء على القانون الدولي وفرض لمنطق القوة والتغول على المنظمات الدولية الإغاثية، التي تقف شبه عاجزة عن مواجهة أكبر مأساة للطفولة في تاريخنا المعاصر، وفق ما وصفها المفوض العام لـ «أونروا» فيليب لازاريني بقوله: «عدد الأطفال الذين قُتلوا في غزة خلال ٤ أشهر فقط أعلى من عدد الأطفال الذين قتلوا في ٤ سنوات من الحروب في جميع أنحاء العالم».

في الوقت الذي تتداعى فيه المنظمات الدولية وجمعيات حقوق الإنسان لتفعيل الاتفاقيات والمواثيق الدولية المتعلقة بالطفل وحقوقه، والتشجيع على تشريع القوانين التي تكفل له الحياة الكريمة والعيش الآمن، نجد السلبية والقصور إزاء ما يواجهه الطفل الغزي كل يوم من قتل وظلم، ووجع وقهر، وجوع وحرمان. كما نعجب من هذا التغافل والعجز عن صرخات أطفال غزة وعذاباتهم، الذين اجتمعت عليهم ويلات الحرب، وأحزان الفقد واليتم، وآلام المرض والجوع والخوف.

* نُشرت في جريدة القبس الكويتية بتاريخ ٢٤ تشرين الأول/أكتوبر ٢٠٢٤.

وإذا كانت القيم الدينية والإنسانية توجب علينا الدفاع عن الأطفال حيثما كانوا، وحمايتهم من القتل والإبادة والتشريد، فإنها توجب علينا أيضًا الرحمة بهم ورعايتهم، لا سيما إذا تعرضوا لفقد سندهم الأسري من آبائهم وأمهاتهم ومن يعيلهم، وذلك من خلال كفالتهم بالعيش الكريم والرعاية الصحية والعلمية والاجتماعية اللازمة لهم، بما يصون كرامتهم ويحفظ إنسانيتهم ويعمل على تمكينهم في المجتمع. وقد خاطب الله تعالى نبيه الكريم صلى الله عليه وسلم بقوله: ﴿فَأَمَّا الْيَتِيمَ فَلَا تَقْهَرْ﴾، وإن من القهر لأيتام غزة أن يتخلى عالم المؤمنين عن مسؤوليته تجاههم فيتركوا وحدهم لمواجهة مصيرهم.

إن مجرد التعاطف وحده لا يكفي للتخفيف من مصاب الأيتام والقيام بالواجب الديني والإنساني تجاههم، كما أن رعايتهم وكفالتهم لا تقتصر على تقديم المأكل والمشرب فقط، ذلك أن قيمة «الإحسان إلى اليتيم» تشمل دلالات واسعة على مستوى الفعل والقول معًا، وعلى مستوى الفرد والمجتمع، وعلى مستوى الدولة والأمة، وعلى مستوى العالم الإسلامي والإنساني. فالإحسان إلى اليتيم يوجب تمكينه اجتماعيًا وعلميًا وصحيًا ونفسيًا وإقامة المؤسسات الفاعلة، التي تنهض بهذا الدور الكبير، وتحقيق التكافل والتعاون الإسلامي والإنساني للاضطلاع بهذه المهمة العظيمة.

في شهر يونيو الماضي أبلغ الأمين العام للأمم المتحدة أنطونيو غوتيريش، البعثة الإسرائيلية في الأمم المتحدة، أنه قرر إدراج إسرائيل في «القائمة السوداء»، أو ما يسمى بـ«قائمة العار» للدول والمنظمات، التي تلحق الأذى بالأطفال في مناطق النزاع، لكن ذلك «العار» لم يوقف استمرار قتل الأطفال في غزة، أو يمنع الدول الكبرى عن مواصلة دعمها اللامحدود لقوات الاحتلال بأحدث أنواع أدوات الدمار والأسلحة العسكرية المحرمة دوليًا.

وفي تقرير أصدرته لجنة حقوق الطفل التابعة إلى الأمم المتحدة، بشأن أوضاع الأطفال في الأراضي الفلسطينية المحتلة، بتاريخ ١٦ سبتمبر ٢٠٢٤، جاء

فيه «إن العدد الهائل من الأطفال في غزة الذين ما زالوا يُقتلون، المشوهين والجرحى والمفقودين والنازحين والأيتام والمعرضين للمجاعة وسوء التغذية والمرض، فضلاً عن النزوح المتعدد لسكان غزة نتيجة الهجمات العشوائية وغير المتناسبة، التي تشنها إسرائيل على غزة باستخدام الأسلحة المتفجرة ذات التأثير الواسع النطاق في المناطق المكتظة بالسكان وحرمانها من وصول المساعدات الإنسانية، أدت إلى نزوح ما لا يقل عن مليون طفل، واختفاء ٢١ ألفًا آخرين، بينما فقد ٢٠ ألف طفل أحد الوالدين أو كليهما، يضاف إليهم ١٧ ألفًا غير مصحوبين بذويهم أو منفصلين عنهم».

إن العمل من أجل حماية الأيتام هو ضرورة إنسانية وأخلاقية تفرضها علينا تعاليم الأديان، وليس مصادفة ولا عبثًا أن يكون خاتم الأنبياء، محمد عليه الصلاة والسلام، قد عانى آلام اليتم قبل أن يصطفيه الله تعالى خاتمًا للمرسلين ويجعله رحمة للعالمين. فلن يدرك قيمة الرحمة والحاجة إليها كمن فقد والده وهو في بطن أمه، ثم فقد أمه وهو في السادسة من عمره. ولذلك، قال له الله تعالى مذكرًا له بما أفاض عليه من نعمه: ﴿أَلَم يَجِدكَ يَتيمًا فَآوى ۞وَوَجَدَكَ ضالًّا فَهَدى ۞وَوَجَدَكَ عائلاً فَأَغنى ۞فَأَمَّا اليَتيمَ فَلا تَقهَر ۞وَأَمَّا السّائِلَ فَلا تَنهَر ۞وَأَمّا بِنِعمَةِ رَبِّكَ فَحَدِّث﴾.

ودعت التوراة لحماية اليتيم وعدم الإساءة إليه تجنبًا لغضب الخالق، وهو ما تجلى في سفر الخروج: ٢٢ - ٢٣: «لاَ تُسِئْ إِلَى أَرْمَلَةٍ مَا وَلاَ يَتِيمٍ. إِنْ أَسَأْتَ إِلَيْهِ فَإِنِّي إِنْ صَرَخَ إِلَيَّ أَسْمَعُ صُرَاخَهُ»، وجاء في مزامير داود (٣:٨٢)، عن إنصاف اليتيم: «اقْضُوا لِلذَّلِيلِ وَلِلْيَتِيمِ. أَنْصِفُوا الْمِسْكِينَ وَالْبَائِسَ». فأين هي الممارسات الصهيونية العدوانية من تعاليم الكتب السماوية؟

إن تخلي العالم عن مسؤوليته تجاه أطفال غزة، وعجزه عن الاستجابة لصرخاتهم واستغاثاتهم ودموعهم، والقصور عن مد يد العون لنجدتهم، يعني موت قيم الرحمة والإحسان في الضمير الإنساني، وتحول أرض غزة إلى مقبرة للقيم والمعاني الإنسانية، لتدفن إلى جوار شهدائها وأطفالها، الذين

يشكون إلى الله قسوة الوجدان الإسلامي المعاصر وضعف الضمير الإنساني. لذا، فإن كفالة أيتام فلسطين هي مسألة يجب أن تكون في صدارة أولويات خطة الاستجابة لدى مؤسسات الإغاثة العربيّة والإسلامية والعالمية. والاستجابة الناجحة لهذه القضية تشمل المعالجة الشاملة لمشكلات الحصار وانعدام الأمن الحياتي والنفسي والغذائي، بالإضافة للفقر والحرمان والبطالة.

وإذ نقدِّر الجهود، التي تقوم بها الهيئة الخيرية الهاشمية وهيئات الإغاثة العربيّة والعالمية في قطاع غزة، فإننا ما نزال بحاجة إلى الكثير من العمل للوصول إلى تلبية الاحتياجات على الأرض. كذلك، فإن إيصال المساعدات يتطلب توفر إرادة سياسية دولية تضمن وصول المساعدات ومنع الجماعات الصهيونية المتطرفة من التحكم في دخول المساعدات الإنسانية إلى العائلات المحاصرة.

إن حماية اللاجئين وضمان سلامتهم لا تقتصر على توفير فرصة للنجاة من القتل داخل وطنهم وإنما تشمل حمايتهم من الأوبئة والأمراض والاستغلال ومتابعة صحتهم العقلية والنفسية. وهنا أقول إننا أمام فهارس متعددة من الحرمان والتعسف تجتمع اليوم في مكان واحد اسمه قطاع غزة. ولذلك، فإن أيتام غزة ليسوا كسائر الأطفال الأيتام في العالم، فقد رأت أعينهم الصغيرة من الأهوال ما لا يحتمله أكثر الرجال شدة وبأسًا من قتل لآبائهم وتدمير لبيوتهم، وهم أطفال ناجون من جرائم الإبادة والتطهير العرقي، التي يمارسها الاحتلال.

يعلمنا التاريخ أن غرور الغزاة يدفعهم دومًا إلى المزيد من القتل والإبادة، التي لا ترحم طفلاً صغيرًا ولا شيخًا كبيرًا. ويعلمنا كذلك أن بحث الطغاة والغلاة عن أوهام «النصر الكامل» يجعلهم غير مدركين أن الظلم والإرهاب، الذي تقترفه أيديهم، سيزيد الشعوب المتطلعة للحرية صمودًا وإصرارًا على تحقيق حياة أفضل للأجيال القادمة.

محور العدد

(الثقافة العربيّة المعاصرة والتحديّات المستجدّة)

- **المثقّف العربيّ ومواجهة التحديّات في المجتمعات العربيّة**
  (د. إبراهيم بدران)
- **تحديّات الثقافة العربيّة الإسلاميّة في الدول الغربيّة**
  (د. عبير الفقي)
- **الثقافة العربيّة في مواجهة التحديّات المستجدّة**
  (أ.د. صلاح جرار)
- **التعدّد الثقافيّ ودوره في حوار الثقافات والحضارات**
  (أ. عبد الله العليان)
- **زادٌ من الأخلاق سند للثقافة وسدٌ أمام كل تحدٍ**
  (أ. عبد الله صالح شناق)
- **الثقافة العربيّة التحديّات المستجدّة ودور المثقف فيها**
  (د. أحمد نزّال)

المثقّف العربيّ
ومواجهة التحديّات في المجتمعات العربيّة

د. إبراهيم بدران*

١. مدخل

مع عدم إغفال الفروقات الكبيرة بين المجتمعات العربيّة من حيث متوسط دخل الفرد ومدى تطور وقوة بنية الاقتصاد الوطني، وارتقاء التعليم وتطور العمران وجدة التحّولات الثقافية، إلا أن التكوين الحضاري المتماثل من حيث الجوهر، يضع المجتمعات العربيّة في درجة واحدة من حيث أولاً: مواجهة جملة من التحديات التي تتطلبها سيرورة النهوض. وثانيًا تلك التي تحملها موجات الحضارة العالمية المعاصرة. وثالثًا ما يحمله تيار العولمة وحالة التواصل والتبادل مع المجتمعات الأخرى وخاصة المتقدمة والناهضة منها. ورابعًا التحديات التي يحملها المستقبل بكل ما فيه من علوم وتكنولوجيا ومهارات وإبداع وتجديد متواصل، واتصالات ومعلومات ورقمية وروبوطية وذكاء اصطناعي. وخامسًا مجموعة من التحديات الكبرى المشتركة بين أقطار العالم العربيّ والمتعلقة بالمياه والبيئة والمناخ وندرة الموارد وإنتاج السلع والخدمات، وسادسًا التحّولات اللازمة للانطلاق الحضاري والتواؤم الإيجابي مع الطبيعة من جهة ومتطلبات التقدم من جهة ثانية، والتزايد المتواصل في عدد السكان من جهة ثالثة.

---

*وزير التربية والتعليم الأسبق، نائب رئيس مجمع اللغة العربيّة، عضو المنتدى.

وهنا يصبح دور المثقف على درجة كبيرة من التعقيد، وفي عين الوقت بالغ الأهمية للمساهمة في تحفيز الثقافة المجتمعية وأنماط التفكير على طريق «العلمية» و«العملية»، و«المرونة المجتمعية» لمواجهة موجات التغيير والتفاعل معها بإيجابية منتجة.

ومع هذا يبقى السؤال الكبير المتكرر دائمًا: ما هي الثقافة؟ ومن هو المثقف في هذا الفضاء؟ ودون الدخول في التفاصيل فإن الثقافة تمثل الإطار العام للتفكير واتخاذ القرار الذي يستند إلى جملة من الرؤى والقيم والمبادىء والافتراضات والمعتقدات والتي غالبًا ما يتشارك المجتمع فيها وفق الهرم الثقافي لكل مجتمع. إنها البرمجية الخاصة بالحاسوب المجتمعي. وتتمثل الثقافة في جملة من المفردات والسلوكيات والمواقف الفردية والجمعية الظاهرة والخفية التي كثيرًا ما يعبر عنها في نتاجات متعددة، كالفنون على تنوعها والإبداعات في شتى المواضيع والكتابات الأدبية والعلمية والتكنولوجية والفلسفية والمواد المقروءة والمسموعة والمرئية، ومختلف أنماط التعبير المجتمعي.

ومن هنا «فالمثقف الذي نشير إليه هو ذلك الشخص (أو المؤسسة) الذي يستطيع بإنتاجاته الفكرية أو العلمية أو التكنولوجية أو الأدبية أو الفنية أو الإدارية أو الاستكشافية أن يترك أثرًا إيجابيًا في المجتمع وثقافته، ويساعد على الارتقاء بما يقدم من إبداعات وتجديدات ومساهمات ذات قيمة مضافة»؛ بمعنى أن المثقف هو صاحب رسالة في التعبير، وإذا غابت هذه الرسالة، فإنه يكون مجرد شخص بارع أو منتج أو متخصص أو مؤلف سواء في الشعر أو الجغرافيا أو الرياضيات، أو الهندسة أو اللغة أو القانون أو السياسة أو غيرها.

وفي عين الوقت ننظر إلى الحضارة باعتبارها «تلك المنجزات والإبداعات والأدوات المادية والتنظيمية والقانونية والتكنولوجية والهندسية والعلمية التي يطورها المجتمع بجهود وإبداعات نسائه ورجاله، وتساهم في تنظيم الحياة العامة للمجتمع والارتقاء بها.» إنها خواشن الحاسوب المجتمعي. والعلاقة بين الحضارة والثقافة ديناميكية جدلية يؤثر الواحد منهما في الآخر تأثيرات عميقة ومستمرة.

وانطلاقًا من هذه المفاهيم العملية المباشرة للثقافة والمثقف فإنه يظهر بوضوح أن جملة التحديات التي يواجهها المجتمع ومن ثم الأفراد تستدعي من المثقف (وغيره) الاستجابة وليس الهروب أو الاستهانة والتسويف. هذا مع الإدراك أن مثل هذه الاستجابة تتطلب الكثير من الإبداع والجهد والعمل والمثابرة والمشقة على طريق إحداث تغييرات في الإطار العام لتفكير المجتمع وأسلوبية اتخاذ قراراته ومواقفه. وبالتالي تتطلب التغيير في الثقافة، والذي يحدث من خلال جهد المثقفين في جانب، وتغير الهيكليات الحضارية والاقتصادية من جانب ثانٍ، وتأثير التعليم والعلم والتكنولوجيا من جانب ثالث.

إن التحديات التي تواجهها المجتمعات العربيّة بالمقارنة مع المجتمعات المتقدمة عديدة، خاصة وأن المنطقة العربيّة لم تخرج من حالة التخلف بعد.

إن التحدي الأكبر أمام المنطقة العربيّة يتمثل في تجذير وتطوير حالة حضارية جديدة تقوم على الاعتماد على الذات في صنع مفرداتها، لتحتل مكانة فاعلة في الحضارة الإنسانية المعاصرة. وهذه الحالة الحضارية الجديدة يتوقع أن تتضمن العديد من المفردات الأساسية المركبة في مقدمتها الاقتصادية والسياسية والمؤسسية والمائية والعلمية والتكنولوجية والبيئية والمناخية.

فهل يمكن أن يكون للمثقف العربيّ دور في مواجهة هذه التحديات؟ وهل يستطيع المساهمة في الاستجابة الفاعلة؟

سوف نركز اهتمامنا في هذا المقام على مجموعة محدودة من التحديات، خاصة وأن حدتها تختلف في الشدة والأولوية من قطر عربي إلى آخر. فبينما تشترك جميع الأقطار العربيّة في تحديات المياه والغذاء والتصنيع، نجد تفاوتًا نسبيًا في التحدي الاقتصادي على سبيل المثال، إذ يحتل الأولوية لدى كثير من الأقطار، في حين أن الدول النفطية لا يشكل هذا التحدي لها أولوية مطلقة.

ومع هذا فإن القراءة السريعة لقائمة التحديات وخاصة تلك المذكورة سابقًا، قد تثير السؤال الكبير: وما علاقة المثقف بكل ذلك؟ والإجابة المباشرة هي أن المثقف يتوقع أن يكون جزءًا فاعلاً في السيرورة الحضارية يؤثر فيها ويتأثر بها. وحين يكون صاحب رسالة أو صاحب طموح فإنه يعمل لكي يؤثر في ديناميكية سيرورة النهوض والتغيير وفي مفردات المرحلة باتجاه إيجابي، ولا يستطيع أن يكون خارج التطلع المجتمعي للنهوض والتقدم. وهذا يعني أن على المثقف أن يفكر بالتفصيل في مفردات السيرورة الحضارية التي يستغرق فيها المجتمع جهوده على طريق صنع مستقبله، بأن ينتقل من مرحلة إلى أخرى أكثر رقيًا وتقدمًا.

وبالتالي فإن فضاء الاهتمام والتفهم لدى المثقف العربيّ اليوم وغدًا يتوقع أن يتسم بالغنى والتنوع والحداثة العلمية والتكنولوجية، بالمقارنة مع المثقف التقليدي قبل نصف قرن من الزمان أو أكثر.

٢. سنوات التشتت

وخلال العقود الأربعة الماضية وعلى وجه التحديد منذ دخول العراق للكويت عام ١٩٩٠ نشأت وتعّمقت صدوع في الكيان العربيّ، وخاصة في الفضاءات السياسية والوطنية والفكرية والثقافية. وجاءت أحداث أيلول ٢٠٠١ في نيويورك وخروج المجموعات المتطرفة في بقاع عربية متعددة، ثم أحداث الربيع العربيّ عام ٢٠١١ وما تبعها من رؤية ضبابية في كثير من القضايا وانزلاق عدد من البلدان العربيّة في حروب أهلية بعضها لا زال مستمرًا حتى اليوم، بكل ما تحمل الصراعات الداخلية من انقسامات وتبعثر الآراء والأفكار وغموض الرؤى واللامبالاة والارتداد إلى الماضي هربًا من الحاضر. وهكذا دخلت الثقافة العربيّة ودخل المثقفون العرب في حالة من التشتت والتبعثر وضياع القضايا المشتركة الجامعة، ابتداء من قضايا التعاون العربيّ مرورًا بالقضية الفلسطينية، وانتهاء بالأمل بالمستقبل، وتوسعت هجرة العقول والمهارات العربيّة. وأصبح كل مثقف مشغولاً بإنتاجه وليس بقضايا الأمة، وزاد انقياد المثقف للسلطة رغبًا أو رهبًا.

واستطاعت الكثير من الأقطار العربيّة أن تسيطر في جانبها الرسمي على المشهد الثقافي ليتدحرج في التراجع حتى الهبوط. ساعد على ذلك ثورة المعلومات والاتصالات في إطار من التراجع العربيّ اقتصاديًا واجتماعيًا وتعليميًا في معظم الأقطار (باستثناء الدول النفطية إلى حد ما) ليبتعد المثقف عن الانشغال في قضايا وطنه ووطنه العربيّ الكبير، وإنما التركيز على المعيشة اليومية ووسائط التواصل الاجتماعي وغير ذلك من التكنولوجيات المسموعة أو المرئية أو المكتوبة. ونتيجة لكل ذلك ترسخت لدى الجسم الثقافي الكثير من المقولات والجدليات والمواقف العدمية أو الشكلية أو الإحباطية أو السطحية العبثية أو الماضوية أو المتطرفة أو اللامبالية أو اللامعنية. وهذه كلها جعلت العودة إلى الثقافة العربيّة الراقية التي كانت تركز على نهضة الأوطان ونهضة الوطن العربيّ الكبير وتقدمه وتماسكه في إطار سياسيي واقتصادي وإنساني مرن ولكنه فعال، وكذلك العودة إلى المثقفين العرب كما كانوا قبل ٥٠ أو ٣٠ سنة مسألة صعبة، تحتاج في البداية إلى إعادة ترتيب الأوراق، وهذه واحدة من مسؤوليات المثقف في كل قطر عربي.

وإذا أثير السؤال: ما هي القضايا الأساسية المشتركة التي تشغل تفكير المثقفين العرب؟ فسوف نجد الإجابة غاية في الصعوبة. فهل يستطيع المثقف العربيّ أن يعيد بناء منظومة القضايا المشتركة لتكون محل اهتمام مشترك بين المثقفين العرب من جهة؟ وبين المثقف والمجتمع من جهة أخرى؟ تلك واحدة من التحديات الكبرى خاصة وأن الوطن العربيّ غدا ساحة مفتوحة أمام القوى الأجنبية، مما ترك انحيازات من الأنظمة الرسمية باتجاهات مختلفة انسحبت آثارها على الثقافة والمثقفين.

٣. التحدي أمام الذات

لعل التحدي الأكبر الذي يواجهه المثقف العربيّ وبالتالي الثقافة العربيّة ولاعتبارات تاريخية سياسية عديدة يتمثل في «تحدي الذات» والخروج من «الوصائية الرسمية والماضوية». وهي الوصائية التي تفرضها سلطات غير

منتخبة لم تصل إلى مواقعها باختيار أبناء وبنات المجتمع وإنما وصلت بوسائل أخرى. وراحت تلك السلطات بشكل مباشر أو غير مباشر تعتبر نفسها وصية على المجتمع في مختلف مناحى الحياة. وسنة بعد سنة تراكمت مفردات الوصاية حتى غدت مؤثرًا كبيرًا في ثقافة المجتمع وفي رسم معالم مصيره ومستقبله. وقد وصل تأثيرها إلى التعليم وإلى المثقفين أنفسهم. الأمر الذي وضع سقوفًا طوعية أو قسرية على المثقف بحيث لم يعد مستعدًا لأن ينطلق في فكره وأدائه وإداعاته وتعبيره بل وتعليمه بحرية وانفتاح. ومن جانب آخر فقد تأثر العقل العربيّ والثقافة العربيّة بالماضي بشكل ملفت للنظر، وساعد على ذلك عوامل ومحركات رئيسية ثلاثة، الأول: غياب النهضة المتقدمة مع الزمن، وبالتالي غياب الإنجاز والإبداع الحضاري المعاصر، مما جعل الارتداد إلى الماضي سهلاً ومريحًا نفسيًا وذهنيًا لملء الفراغ. والثاني: المنهاج الذي سارت عليه الحركات ذات الطابع الماضوي المتزمت. والثالث: السلطات الحاكمة التي تجد في استغراق المثقف والثقافة في صفحات الماضي آلية كفؤة لاقتناع الجماهير بالرضا بما لديها.

وهكذا فإن المثقف إذا أراد أن يكون صاحب رسالة في التغيير والتجديد والبناء والإضافة، فعليه أن يسمح لعقله وعمله وعلمه وتعليمه وفكره بالانطلاق بحرية للوصول إلى ما يقتنع به ويتوافق مع العلم والمصلحة الوطنية، بعيدًا عن الوصائية الظاهرة أو الخفية. وعلى المثقفين والمفكرين العرب أن يستعيدوا دورهم في القضايا العربيّة المشتركة: ابتداء من الحرية والديمقراطية، مرورًا بالعدل الاجتماعي وإنصاف المرأة والشباب والشرائح المهمشة، وانتهاء بالمصير العربيّ المتداخل والمشترك.

٤. الوصمية والتجريدية

إن واحدة من الإشكالات الكبرى التي يصطدم بها المثقف العربيّ وتنعكس على ثقافة المجتمع، والتي ترسخت خلال العقود القليلة الماضية هي ما يمكن تسميته «الوصمية»، والمتمثلة في التسارع والتسرع إلى رفض النظريات والأفكار

والتحليلات الجديدة أو المختلفة بل العلوم والتكنولوجيات ذات القيمة من خلال وصمها بواحدة من صفات ثلاث: إما أنها ضد الدين وتؤدي إلى الكفر، والثانية إنها ضد الأخلاق وتؤدي إلى الانحلال وتفكيك المجتمع، والثالثة أنها مؤامرة العولمة والاستعمار والمؤسسات الدولية. والوصمية عمومًا سلاح شائع جدًا لدى الأنظمة الاستبدادية ولدى السياسيين ولدى الشعبويين والدوغمانيين منذ سنوات بل وقرون. وسبب شيوعها أنها تبرر عدم الدخول بالحوار الفكري اللازم لاستكشاف ما في الجديد أو الرأي الآخر من قيمة والاكتفاء بالقول إنه مرفوض لأنه ضد الدين أو ضد الأخلاق، وبالتالي رفض التعامل معه أو ضرورة معاقبته، أو إبعاد الناس عنه بوسيلة أو بأخرى. وهكذا وصمت الاشتراكية بالكفر والحرية بالانحلال والرأسمالية بالوحشية والليبرالية بتفكيك المجتمع والقومية بالنتانة والديمقراطية بالبدعة وانطلاق العقل بالتغريب، والإفادة من تجارب الدول الناجحة بالتقليد وغير ذلك الكثير. وبالمقابل وصم الغرب الإسلام بالتخّلف، والعرب بالهجمية، وانتقاد إسرائيل بمعاداة السامية. وهكذا أثر كل ذلك في ثقافة المجتمع وفي التعليم وفي الإعلام، خاصة أن وسائط التواصل الاجتماعي تساعد على ترويج ذاك. فهل يستطيع المثقف العربيّ أن يساهم في صنع المستقبل وفي تغيير ملامحه الثقافية والفكرية دون الخروج من إشكالية الوصمية، ليكون تقييم الأفكار والمستجدات بتفاصيلها على أسس مستقرة من العلم والعقل والمنطق، وتفحص المزايا تمهيدًا للوصول إلى الحقيقة أولا والبناء عليها ثانيًا.

أما التجريدية فهي ميل المثقف والمفكر إلى قراءة النظريات والأفكار مجردة ومفرغة من خلفيتها الحضارية؛ أي مما لدى المجتمع الذي ظهرت فيه من صناعة وهندسة وتكنولوجيا وزراعة وإنتاج وقوانين ومنظمات ومؤسسات وقضاء وفنون وإبداع، ومشاركة مجتمعية على أضيق أو أوسع نطاق. وبالتالي الخروج باستنتاجات تعميمية تقوم على التجريد والتفريغ، فتنزلق الثقافة في مسارب كثيرًا ما تكون غير صحيحة.

٥. مجتمعية التطبيقات

في معظم الأحيان يضع المفكرون الفلاسفة ونظرياتهم وقراءاتهم في إطار نظري عام، وخاصة تلك الأفكار والنظريات التي لها علاقة بالمجتمع أو الدولة كالنظريات الاقتصادية والسياسية والاجتماعية والفنون والآداب. وحين تتجه دولة معينة أو مجتمع ما إلى الإفادة مما ورد في تلك النظريات أو الأفكار وتطبيق بعض ما ورد فيها، فإن النموذج المجتمعي أو المؤسسي المراد بناؤه سيعتمد كليةً وربما حصرًا في تفاصيله على ذات المجتمع بعينه. فدول أوروبا وأمريكا الشمالية جميعها على سبيل المثال دول رأسمالية، وكذلك اليابان وكوريا وسنغافورة، ولكن النموذج الاقتصادي في كل بلد لا يتطابق أبدًا مع النموذج في الدول الأخرى، رغم أن المنطلق النظري متماثل. والإشكال لدينا أن العديد من المثقفين العرب ينظرون إلى التطبيقات المجتمعية وكأنها واحدة. فإذا كان هناك عيب أو إجحاف في بلد معين يصبح موقف الكثير من المثقفين رفض النظرية والفكر بكامله دون تقديم بديل بطبيعة الحال. وخير مثال على ذلك مسألة الديمقراطية التي يرفضها أو يهاجمها البعض لأن كثيرًا من الدول الديمقراطية هي أيضًا ذاتها الدول الاستعمارية التي تستعمر أو تعتدي على دول أخرى كما هي بريطانيا وفرنسا وإيطاليا والولايات المتحدة الأمريكية. ويذهب البعض إلى رفض أو التشكيك بالديمقراطية وكأن الديمقراطية هي المسؤولة عن العدوان والاستعمار.

كل هذا ساعد على تشتت المثقف العربيّ وتبعثر أفكاره، فلا يجد الديمقراطية جيدة، ولا الرأسمالية مجدية، ولا الليبرالية مقبولة، ولا القومية ممكنة، ولا القطرية مضمونة، ولا الوحدة لازمة، ولا الاتحاد مفيد، ولا التنسيق له جدوى، ولا الحريات مضمونة، ولا المعاصرة كافية، والقائمة لا تنتهي.

لقد آن الأوان ومنذ زمن أن يستقر في الذهن والضمير الثقافي العربيّ أن العلم والتكنولوجيا والفكر السليم المبدع غالبًا ما يكون حياديًا بذاته. فلا هو يحمل الخير جاهزًا ولا هو يحمل الشر متسترًا، ولا يحمل العدل والإنصاف،

ولا يحمل الظلم والاستغلال. فالخير أو الشر يصنعه الإنسان، ويقع عند التطبيق، وفي كيفية التطبيق، والأهداف من وراء ذلك، ومن له مصلحة في اتجاه معين. وهذا يضع مسؤولية إضافية على المثقف وهي الحاجة اللازمة لاستمرار البحث والدراسة والتقييم بهدف الإصلاح والتطوير قبل الرفض والاستنكار، ومن ثم الحيرة في الاختيار، أو استسهال الرجوع إلى الماضي. كما أن تفاعلات الأحداث وتطويراتها المعقدة تتأتى عنها اتجاهات أو ظواهر لم تكن محسوبة في الماضي أو عند البدايات. فالعولمة على سبيل المثال ليست مؤامرة كونية استعارية رأسمالية لئيمة كما يصورها جزء من المثقفين العرب، بقدر ما هي نتيجة طبيعية للتقدم العلمي والتكنولوجي والإنتاجي، وخاصة في مجالات المعلومات والنقل وتطور القدرات الإنتاجية للدول الصناعية التي كانت محصورة إلى حد كبير في دول أوروبا وأمريكا الشمالية. واليوم دخل عالم الإنتاج المتقدم والعلم والتكنولوجيا العديد من الدول مثل الصين واليابان وكوريا والهند وسنغافورة وغيرها. لقد أصبحت هذه الدول وفي مقدمتها الصين لاعبًا رئيسيًا في فضاء العولمة، إذ تصل منتجاتها إلى جميع بقاع العالم بدون استثناء بعد أن كانت حتى قبل أربعة عقود دولة متواضعة الإمكانات. فالدول الناهضة والصناعية المتقدمة لم تجد في العولمة وحشًا مخيفًا كما يراه الكثيرون في الدول النامية التي لم تصل العتبة الصناعية كما هو الحال في الأقطار العربيّة. هل تخاف الصين أو اليابان أو الهند على ثقافتها؟... ليس أكيدًا. فقد أبدعت الصين والهند وكوريا في المجالات الثقافية كما في المجالات الصناعية والعلمية والتكنولوجية، لأن الإبداع فضاء لا حدود له. صحيح أن العولمة لها آثار سلبية وصعبة في بعض الجوانب ومنها الثقافة، ولكن الموقف البناء يجب أن يتجه نحو تصحيح الآثار السلبية ووضع البدائل، بدلاً من إنكار الموضوع وعمل لا شيء.

٦. المسألة الاقتصادية

يبلغ متوسط دخل الفرد في العالم العربيّ ٧٦٠٠ دولار بالأسعار الجارية مقارنة بالمتوسط العالمي ١٨,٤ ألف دولار ومقابل ٧٤ ألف في الولايات المتحدة الأمريكية و٣٧,٥ ألف في الاتحاد الأوروبي و١٢,٥ ألف دولار في الصين. وهذا يعكس هشاشة البنية الاقتصادية في جميع الدول العربيّة واعتمادها على بيع المواد الخام والزراعة البسيطة والخدمات غير المتطورة علميًا وتكنولوجيا، لإخفاقها دخول مرحلة تصنيع الاقتصاد بالمفهوم الشامل؛ أي تصنيع جميع القطاعات الإنتاجية والخدمية، على الرغم من أن محاولات النهوض الاقتصادي العربيّ بدأت منذ أكثر من ٩٠ عامًا.

ولا زالت الأقطار العربيّة شديدة الاعتماد على الآخرين في كل شيء تقريبًا، ابتداء من الغذاء والذي تعدت فيه قيمة العجز الغذائي ١٠٠ مليار دولار، والتي كانت حسب إحصائيات اليونسكو ٨٧,٤ مليار دولار عام ٢٠٢٠/٢٠٢١ مرورًا بالأجهزة والمعدات وانتهاء بالتكنولوجيا المتقدمة. ولا زالت البنية الاقتصادية تقوم بالدرجة الأولى على الزراعة والخدمات غير المتطورة مقارنة بدول ناهضة مثل كوريا وماليزيا وسنغافورة والصين.

والسؤال: هل للمثقف والثقافة دور في كل هذا التخلف الاقتصادي؟ يرى كثير من المفكرين والباحثين أن الثقافة والثقافة المجتمعية بالتحديد هي محرك أساسي للتنمية وللنهوض الاقتصادي. فالمفكر الاقتصادي جريجورى كلارك على سبيل المثال يقول: «إن الثورة الصناعية لم تكن لتحدث في بريطانيا لولا التغيرات الثقافية العميقة التي سبقتها وجاءت نتيجة لتغير القيم والعلاقات بعد صدور الوثيقة الشهيرة الماجنا كارتا عام ١٢١٥ التي أدت إلى سيادة القانون الدستوري». بمعنى أن نجاح النهوض الاقتصادي وحركة التصنيع لا تتوقف فقط على وضع الخطط والبرامج وتوفير الأموال وحسن الإدارة ونزاهة الموظفين، وهذه كلها عوامل وشروط هامة، ولكنها غير كافية. وإنما تتطلب أيضًا وبالتوازى

أو قبل كل ذلك تعميق بل وتجذير ثقافة العلم وقيم الاقتصاد الحديث، الذي يتضمن العديد من المسائل وفي مقدمتها إعطاء القيمة العالية للاعتماد على الذات والعمل والإنتاج والالتزام بالوقت والاهتمام بالنوعية والتفكير العلمي، وقيمة عالية تمامًا للإبداع والاختراع والمثابرة والجدية وعدم الخوف من الفشل والاستكشاف والمخاطرة والريادية الاقتصادية والاجتماعية والعلمية، وأخلاقيات العمل والتنافس الشريف. وهذه كلها من منظور ثقافي قيم ثقافية ومجتمعية. والسؤال من يبشر بهذه القيم ومن يصنعها ويضعها أو يطلقها في الفضاء الثقافي للمجتمع، لتصبح جزءًا أصيلاً من ثقافته وثقافة كل فرد فيه؟ إنه بكل تأكيد المثقف الملتزم بقضايا وطنه وأمته. لماذا نجد أقليات عرقية أو قومية أو حتى مدن معينة في قطر معين يمتاز أهلها بالعمل والإنتاج والتجارة؟ ونجد منهم من يسيطر على الأعمال وإن كانوا أقلية مثل الأقليات الصينية في ماليزيا والفلبين، واللبنانيين في سيراليون والهنود في جنوب أفريقيا؟ إنها ثقافة تلك المجموعات وقيمها الاقتصادية العالية التي يحافظون عليها. صحيح أن التكنولوجيا وحالة التصنيع تفرض بحد ذاتها تغييرات كبيرة ونوعية في القيم والثقافة المجتمعية، ولكنها قد تفشل في إحداث التغيير العميق الدائم إذا استمرت الثقافة المجتمعية على حالها أو أصابها التراجع والانحدار كما هو الحال في كثير من الأقطار العربيّة.

إن إشكالية التحولات الثقافية في الوقت الحاضر في الدول غير الناهضة وغير المتقدمة كما هو الحال في الأقطار العربيّة أن التغيرات الاقتصادية وفي مقدمتها تطوير الاقتصاد إذا حدث لا يحدث نتيجة لمبادرات المجتمع بشكل كامل تقريبًا، كما كانت الثورة الصناعية الأولى والثانية، وإنما تقع التغيرات بناء على استيراد مفردات التصنيع من ماكنات وأجهزة ومعدات بل ومستشارين من الخارج، لتدخل مجتمعًا لم يبدعها بنفسه وبجهد أبنائه وبناته ومفكريه وعلمائه وفنييه وعماله ومثقفيه، بل جاءت إليه جاهزة مصحوبة بتعلميات التعامل معها،

الأمر الذي يتطلب تحشيدًا وجهدًا ثقافيًا مكثفًا في شتى المفاصل، بل إن ثقافة التحول وثقافة الخروج من سـراديب التخلّف إلى آفـاق التقدم ومن العقليـة «الما قبل علمية» إلى العقلية العلمية تكاد تكون غائبة في المنطقة العربيّة حتى لدى صانعي السياسة، بدليل أن بلدًا واحدًا عربيًا لم يتحول اقتصاده إلى اقتصاد صناعي متقدم، في حين سبقت إلى ذلك بلدان عديدة كانت متخلفة عن الكثير من الأقطار العربيّة وغدت اليوم في عداد الدول المتقدمة.

وسواء كان المثقف أديبًا أو رسامًا أو صحفيًا أو طبيبًا أو مهندسًا أو جيولوجيًا فإن الدور الثقافي للمثقفين في إرساء أساسيات النهوض الاقتصادي يبقى بالغ الأهمية.

٦. التقدم والمستقبل

لكن الإشكال الأكبر أمام المثقف العربيّ يبقى في كيفية الخروج من «الإنتاج المتمحور حول الذات أو حول مراجعة أفكار الآخرين أو حول التجديد الكامل والمطلقات الفضفاضة إلى الإنتاج المتجه نحو الواقع في المجتمع ونحو التقدم والمستقبل في ذلك المجتمع، والمحافظة في نفس الوقت على ما في الإنتاج من إبداع وجمال وتميّز» ومثل هذا الخروج يتطلب الكثير من الجهد الفكري والعلمي لدى المثقف ولدى المؤسسات التعليمية والثقافية بمراحلها وأشكالها المختلفة.

تحديّات الثقافة العربيّة الإسلاميّة في الدول الغربيّة

د. عبير الفقي*

مقدمة

تؤثر الثقافة بشكل عميق على الطريقة التي تعمل بها المجتمعات وينظر بها إلى العالم. كما تقدم الثقافات الشرقية والغربية، بتقاليدها وفلسفاتها وممارساتها الاجتماعية المتميزة، نسيجًا غنيًا من التنوع. هذا التباين ليس أكاديميًا فحسب، بل يظهر في الحياة اليومية والتفاعلات الاجتماعية، لذا يُعدّ فهم هذه الاختلافات أمرًا بالغ الأهمية لتعزيز عالم يقدر التنوع.

لقد حقّقت الحضارة الإسلامية قديمًا إنجازات كبيرة في تاريخ العالم، بدءًا بالتجارة، والعلم، والطب، والعمارة، والفن، والأدب. كما أنها تمتعت بثروة فكرية هائلة أسهمت في تحول العالم وعصر النهضة الأوروبية. ولقد امتدت الحضارة الإسلامية عبر مناطق جغرافية كبيرة من آسيا والشرق الأوسط إلى شمال أفريقيا وإسبانيا، وكان لها التأثير الكبير على تطور وتقدم الثقافة الإنسانية على مدى قرون. كما كان العالم العربيّ والإسلامي في العصور الوسطى مركزًا مهمًا للتبادل الثقافي بين العرب والغرب. وفي هذه الفترة كان العالم الإسلامي يضم بعضًا من أهم العلماء والمثقفين في العالم، حيث تمت ترجمة واستعارة العديد من الأعمال، للاهتمام الكبير بالفن والأدب والعلوم. وكان العلم والفلسفة والطب وغيرها من التخصصات تتم دراستها وتطويرها في العالم الإسلامي.

---

* باحثة في الشؤون الأفريقية، مدير عام بالجهاز المركزي للتنظيم والإدارة تابع لمجلس الوزراء (مصر).

وقد صنع العلماء المسلمون أسسًا للعلم والفلسفة والطب في الغرب. وفي هذا السياق تمت ترجمة الكتب اليونانية والرومانية أولاً إلى اللغة العربيّة، ثم تمت ترجمتها إلى اللغات الأوروبية[١] وكذلك سهلت الحروب التي خاضتها الدول الإسلامية، بالإضافة إلى التجارة التي ربطت العالم الإسلامي والغرب بشكل وثيق، تنقل السلع والمنتجات لتوافر الفرص لتبادل الرؤى الإيديولوجية بينهما والمعرفة والثقافة.

وفي العصر الحديث، ظهرت وسائل الاتصال الحديثة التي سهلت كذلك التواصل بين العرب والغرب، وعززت التفاعل الثقافي بواسطة الإنترنت ووسائل التواصل الاجتماعي والسفر. وبالرغم من هذا التأثير كان لظهور العديد من التحديات المعاصرة الأثر السلبي على الثقافة العربيّة، سواء في المجتمعات العربيّة أو في المجتمعات الغربية، ومن أهم هذه العوامل ظاهرة العولمة[٢] التي على الرغم من أنها سهلت من الاطلاع على الثقافات الأخرى تسببت بشكل أو بآخر في تأثر الثقافة العربيّة بمجموعة من التحديات، من أهمها التبعية الثقافية للدول الغربية، والتي عكست تأثيرات سلبية على الثقافة العربيّة، وظهرت بوضوح من خلال تقليد الغرب في العديد من المظاهر سواء في طبيعة اللباس، أو الكلام، أو طريقة التعامل مع الآخرين، وغيرها الكثير من صور التقليد الأخرى، والذي أدى في النهاية إلى ظهور ثقافة جديدة بعيدة عن الثقافة العربيّة، ليست إلا تقليدًا زائفا للثقافة الغربية، ولا تسهم بنقل أي صورة صحيحة عن الثقافة العربيّة الحقيقية، فالاندماج الثقافي العربيّ الإسلامي بالدول الغربية يواجه عددًا من التحديات التي كان لها من الأثر على الثقافة العربيّة الإسلامية، والتي كانت مجالاً لكثير من الدراسات والأبحاث من خلال المعاهد والمراكز البحثية المعنية بهذا النوع من الدراسات. ونتناول هنا بعض المصطلحات كالعولمة والاندماج الثقافي، التي سيتم استخدامها بالتعريف في موقعها من هذه الدراسة، كما سيتم استعراض بعض التحديات التي تواجه العرب والمسلمين في الدول الغربية وكيفية مواجهة تلك التحديات.

أولاً: العولمة الثقافية

يستخدم مصطلح العولمة لوصف الترابط المتزايد بين اقتصادات العالم وثقافاته وسكانه، والذي نتج عن التجارة عبر الحدود في السلع والخدمات والتكنولوجيا وتدفقات الاستثمار والأشخاص والمعلومات. وقد بنت الدول شراكات اقتصادية لتسهيل هذه الحركات على مدى قرون عديدة. لكن المصطلح اكتسب شعبية بعد الحرب الباردة في أوائل التسعينيات، حيث شكلت هذه الترتيبات التعاونية الحياة اليومية الحديثة.[٣]

كذلك يندرج تحت هذا المصطلح الشامل مصطلح آخر أكثر خصوصية وتحديدًا هو العولمة الثقافية. ويشير مصطلح العولمة الثقافية إلى عملية نقل الأفكار والمعاني والقيم حول العالم بطريقة تعمل على توسيع وتكثيف العلاقات الاجتماعية[٤]، بهدف إتاحة تداول الثقافات للأفراد المشاركة في علاقات اجتماعية ممتدة تتجاوز الحدود الوطنية والإقليمية، وتكوين معايير ومعرفة مشتركة يربط بها الناس هوياتهم الثقافية الفردية والجماعية، على نحو يجلب ترابطًا متزايدًا بين مختلف السكان والثقافات.[٥]

لقد ظهرت فكرة العولمة الثقافية في أواخر الثمانينيات، غير أنها توسعت في الانتشار من قبل الأكاديميين في الغرب طوال فترة التسعينيات وأوائل العقد الأول من القرن الحادي والعشرين، كرد فعل على الادعاءات التي قدمها منتقدو الإمبريالية الثقافية في السبعينيات والثمانينيات.[٦] وعلى الرغم من أن تأثيرات العولمة واسعة النطاق إلا أنها معقدة سياسيًا. وكما هو الحال مع التقدم التكنولوجي الهائل، فإن العولمة الثقافية التي تفيد المجتمع ككل، قد تضر بمجموعات معينة تجد نفسها فجأة ينبغي عليها الاندماج أو الذوبان في ثقافة مجتمع آخر حتى تصبح جزءًا من نسيجه، وألا تتعرض لتحديات تهدد بقاءها في تلك المجتمعات.

ثانيًا: الاندماج الثقافي للعرب في الخارج

يُعرّف الاندماج الثقافي بأنه تبني الأشخاص من ثقافة ما جوهر ثقافة أخرى، مع الحفاظ على ثقافتهم الخاصة. فبدلاً من فقدان ثقافتهم الخاصة أو الاحتفاظ بثقافتهم الخاصة ورفض الثقافة الجديدة تمامًا، فإنهم يندمجون معًا. ويحدث الاندماج أو التكامل الثقافي عندما ينخرط أفراد من خلفيات ثقافية متنوعة في تفاعلات اجتماعية، مما يؤدي إلى نشر ودمج عناصر ثقافية مختلفة، وتتضمن هذه العملية تبادل وتبني العادات والتقاليد واللغة والفن والموسيقى والطعام والممارسات الثقافية الأخرى. وهي تتجاوز مجرد التعايش وتشجع على خلق هوية ثقافية مشتركة تتضمن وجهات نظر متنوعة.[٧]

والسؤال الذي يطرح نفسه هنا؛ هل ثمة اندماج ثقافي إسلامي حقيقي في الغرب؟ وهل المطلوب هو اندماج أم ذوبان ثقافي في المجتمعات الغربية؟

لقد كان حلم الهجرة للدول الأوروبية وما زال يمثل هاجسًا لدى البعض من أفراد المجتمعات العربيّة، بهدف التخلص من الحروب والفساد والاضطهاد أو حتى لتحسين الظروف المعيشية للبعض، غير أنه منذ عام ٢٠٠١ وهجمات الحادي عشر من سبتمبر تغيرت الأوضاع في الدول الأوروبية، وأصبحت إجراءات قبول الهجرة إليها أكثر تعقيدًا، كذلك اختلفت النظرة للمهاجرين المسلمين العرب في تلك الدول، وأصبحت ظاهرة الإسلاموفوبيا بعد هجمات ١١ سبتمبر موجودة بشكل لافت. ومع تطور طرق التواصل الإلكتروني وسهولتها زاد التعبير عن أشكال العداء والكراهية للمسلمين في الدول على نحو آخر، فإن بعض المهاجرين العرب يظلون غير مندمجين في المجتمعات التي يهاجرون إليها، ويستمر هذا على الرغم من سماح الدول الأوروبية غالبًا للاجئين والمهاجرين بأن يصبحوا مواطنين كاملين بعد بضع سنوات من الإقامة، وفي ظل ظروف ليس من الصعب التأقلم معها. كذلك نجد أنه في الآونة الأخيرة بدأت تظهر بوضوح مشكلات الهوية بالنسبة للعرب في الدول الغربية، وذلك بسبب ارتباط كثير من هؤلاء المهاجرين بأدبيات وإيديولوجيات معينة، فمعظم اللاجئين لديهم توجهاتهم السياسية، وانتماءاتهم ليست دينية صرفة وإنما تتخذ طابع الإيديولوجية الدينية، والتي

تظهر الدين الإسلامي في شكل مشوه، نتيجة لخرق هذه الفئات القوانين من أجل أفكارهم الفقهية التي تخالف قوانين البلد موضع اللجوء، وتشوه صورة المسلمين في البلد الذي اختاره المهاجر ملاذًا من الاضطهاد[٨].

ومع توالي الهجرات واللجوء إلى الدول الأوروبية بسبب الحروب والأزمات التي تعرضت لها الدول العربيّة، تشكلت أعداد من الأجيال الثانية للمهاجرين التي تتعدد أنماطها الثقافية وانتمائتها، وتتفاوت الأزمات التي يتعرضون لها في المجتمعات الغربية التي يعيشون فيها بحسب تفاوت التقاليد والعادات التي يمثلونها وينتمون إليها، وبحسب قوة اندماجهم في هذه المجتمعات من عدمه. ومع أحداث الربيع العربيّ في تونس وليبيا، ومصر عام ٢٠١١، كان هناك حافز كبير للهجرة ومغادرة الأوطان العربيّة لعدم الاستقرار السياسي الذي كانت تمر به بعض الدول العربيّة خلال تلك المدة، بحثًا عن ظروف معيشية أفضل، بعيدًا عن التوترات السياسية. فعلى سبيل المثال غادر حوالي ٢٠ ألف مهاجر تونسي وليبي بلادهم إلى فرنسا وألمانيا، عبر إيطاليا، وعلى الرغم من أن ليس كل من يصل إلى أوروبا يختار طلب اللجوء، فإن الكثيرين فعلوا ذلك، فقد تلقت ألمانيا أعلى عدد من طلبات اللجوء الجديدة في عام ٢٠١٥، أكثر من ٤٧٦ ألف طلب، وهو ما دفع كل من نيكولا ساركوزي وأنجيلا ميركل (فرنسا وألمانيا) بتعليق اتفاقية شنغن، وفرض الرقابة على الحدود من أجل منع المهاجرين من الهجرة إلى دولهم، نظرًا لازدياد أعداد المهاجرين المتوجهين لكل من الدولتين[٩]، ونتيجة لاستمرار أعمال العنف استمرت إيطاليا واليونان في تلقي موجات الهجرة من سورية، ومصر منذ تصاعد الوضع في هذين البلدين العربيّين في عام ٢٠١٣[١٠]. وفي عام ٢٠١٥ شهدت القارة الأوروبية أكبر هجرة عربية كجزء من أزمة المهاجرين الأوروبية عندما هربت آلاف العائلات العربيّة من سوريا والعراق نتيجة الصراع في كل من الدولتين.[١١]

ثالثًا: التحديات التي تواجه العرب والمسلمين في الدول الغربية

يتعرض المهاجرون العرب المسلمون نتيجة لتشويه الإعلام الغربي لصورة الإسلام لكثير من التحديات، والتي نوضحها كالتالي:

١. التمييز وكراهية الإسلام

يتعرض العديد من المسلمين للتمييز والتحيز، وخاصة ما يحدث في أعقاب أحداث مثل الهجمات الإرهابية التي تربط زورًا بالإسلام. ويمكن أن يتجلى هذا في أشكال مختلفة، بما في ذلك التحرش اللفظي، والعنف الجسدي، والتمييز المنهجي في التوظيف والإسكان. فعلى سبيل المثال، ما حدث مؤخرًا في بريطانيا من أعمال عنف موجه ضد المسلمين العرب هناك عندما قتلت ٣ فتيات وأصيب ١٠ آخرون على يد مراهق يبلغ من العمر ١٧ عامًا. وما حدث هو أن الشرطة البريطانية لم تحدد هوية المعتدي، الأمر الذي أدى إلى اندلاع موجة عنف غير مسبوقة في مدينة ليفربول ضد المسلمين المهاجرين بعد انتشار معلومات مضللة على مواقع التواصل الاجتماعي تشير إلى أن المهاجم هو لاجئ مسلم.[١٢] هذا العنف جعل الناتج من مجرد تداول معلومات مضللة وكاذبة يدل على هشاشة العلاقة بين المسلمين العرب والمواطنين الأصليين لهذه الدول، والذين ما زالوا ينظرون بتوجس وعلى استعداد لتصديق أي معلومة ولو كاذبة عن أي مسلم عربي، وهو ما يظهر حقيقة نظرة البعض وخاصة اليمين المتطرف ورفضهم للمسلمين الذين يعيشون في هذه المجتمعات الغربية. كما أن الدور الذي قام به الإعلام الغربي من تشويه صورة الإسلام والمسلمين خاصة عقب أحداث ١١ سبتمبر وما صاحبه ذلك من موجة عدائية عنيفة تجاه المسلمين في كل مكان من الدول الغربية كان له الأثر الشديد في انتشار ظاهرة «الإسلاموفوبيا» أو الخوف من الإسلام والمسلمين، وهو ما نتج عنه تعرض المسلمين للإساءة بشكل يومي بسبب السياسات المشوهة للحكومات، والتحيز الإعلامي في تلك الدول.[١٣]

٢. سوء الفهم الثقافي

غالبًا ما يكون هناك نقص في الفهم حول الممارسات والمعتقدات الإسلامية بين غير المسلمين، مما يؤدي إلى المفاهيم الخطأ والصور النمطية ويمكن أن يوجد هذا حواجز أمام التكامل الاجتماعي والقبول. ويمكن القول إن سوء الفهم هذا قد زاد بعد أحداث الحادي عشر من سبتمبر ٢٠٠١ الذي دعم فكرة أن الإسلام دين يحض على الإرهاب والقتل، للدرجة التي جعلت الكثير من مروجي هذه الأفكار يقتطعون سورًا بعينها من القرآن وإخراجها من السياق الذي أنزلت لأجله لدعم فكرتهم وحججهم، التي تروج لكراهية الإسلام، باعتبار أنه دين يدعو إلى العنف والقتل.

٣. صورة الإسلام والعرب في وسائل الإعلام

غالبًا ما يكون تصوير المسلمين والعرب في وسائل الإعلام الغربية سلبيًا أو تبسيطيًا، مما قد يؤدي إلى إدامة الصور النمطية والمساهمة في الافتقار إلى الفهم. ويمكن أن يؤثر هذا التمثيل الخاطئ على كيفية تصور المسلمين ومعاملتهم في المجتمع. لقد تأثر انتشار الثقافة العربيّة في العالم الغربي إلى حد كبير بحقيقة مفادها أن الثقافة والهوية العربيّة مستمدة في الأساس من الصورة التي تناقلتها وسائل الإعلام الغربية السائدة، وهناك تصورات سلبية راسخة في أذهان الغربيين بسبب الهجوم الإرهابي الذي وقع في الحادي عشر من سبتمبر٢٠٠١، التي كانت محطة محورية أسهمت في رسم صورة ذهنية معينة حول الإسلام في ظل التوجه الدعائي الذي انتهجته بعض المؤسسات الإعلامية الغربية لتشويه الإسلام والمسلمين، وتأكيد فكرة مشوهة عنه في وسائل الإعلام، اشترك في صنعها والترويج لها مجموعة من الوسائل والفنون الإعلامية من خبر وكاريكاتير وإعلانات ومسلسلات وحتى امتدادها إلى قطاعات أخرى كالمسلسلات التعليمية.[١٤]

كذلك أضافت وسائل الإعلام الحديثة كالإنترنت مشكلة جديدة للصورة النمطية الغربية عن الإسلام، خاصة مع وجود جهات تتبع دولاً بعينها تسيطر على هذه الوسيلة الإعلامية الخطرة، ترغب في نشر هذه الصورة المشوه عن العرب والمسلمين، لإفقادهم أي تعاطف دولي تجاه القضايا الإنسانية التي تتعلق بهم ومنها على سبيل المثال الاحتلال الإسرائيلي ودعم القضية الفلسطينية.

٤. الضغوط من أجل الاندماج في ثقافة المجتمع

قد يشعر بعض المسلمين بالضغوط المجتمعية من أجل التوافق والاندماج مع الثقافة السائدة، والتخلي عن هويتهم الثقافية والدينية من أجل التكيف مع الثقافة السائدة، مما قد يؤدي إلى صراعات داخلية حول الحفاظ على هويتهم الدينية والثقافية، وهذا يشكل تحديًا خاصًا للأجيال الأصغر سنًّا الذين يتنقلون بين التوقعات الثقافية لأسرهم ومعايير أقرانهم، ومع تزايد العولمة، قد يواجهون صعوبة في الحفاظ على هويتهم الثقافية والدينية، مع زيادة التأثر بالثقافات الغربية التي تحيط بهم وتدفعهم للاندماج فيها. كما أن العلاقة بين الاندماج الثقافي الغربي والحفاظ على الهوية والثقافة العربيّة مسألة تمثل تحديًا كبيرًا نظرًا لعواقبها التي تنعكس على مفهوم المواطنة.

٥. صعوبة ممارسة الشعائر الدينية

تواجه الثقافة العربيّة في الغرب تحديات أخرى تتعلق بالثقافة والأديان، حيث إنه يمكن مواجهة بعض التحديات في التعامل مع الثقافات والأديان المختلفة الموجودة في الغرب. كذلك قد يكون ممارسة الطقوس الدينية، مثل الصلاة اليومية أو الصيام خلال شهر رمضان، أمرًا صعبًا في بيئة غير مسلمة في الغالب. وقد يواجه المسلمون صعوبات في العثور على أماكن للصلاة أو في استيعاب قيودهم الغذائية في البيئات الاجتماعية. كذلك يظهر الصراع بين

حرية التعبير التي نصّت عليها القوانين الغربية وازدراء أو الإساءة لدين أو عرق أو جنس معين، واعتبار هذه الممارسات إساءة للآخر غير المنتمي لدين أو ثقافة الأغلبية الغربية. فكثير من الانتهاكات لرموز ومقدسات إسلامية تتم تحت شعار حرية التعبير، كما حدث من حرق للقرآن الكريم في ميادين عامة، ونشر رسوم مسيئة للنبي محمد «صلى الله عليه وسلم»، وحظر الأزياء الإسلامية كالحجاب وغيره، وهي ممارسات وانتهاكات لا تتوقف عند دولة بعينها بل موجودة في أغلب الدول الغربية.[١٥]

٦. المناخ السياسي

يمكن للخطاب السياسي في الدول الغربية أن يوجد بيئة معادية للمسلمين والعرب. كذلك قد تؤدي السياسات التي تستهدف المجتمعات المسلمة في الدول الغربية إلى تفاقم مشاعر الاغتراب والخوف. فعلى سبيل المثال فإنه نتيجة اختلاف التقاليد والعادات للعرب والمسلمين عن تقاليد وعادات الدول الغربية قد يحدث صدام يؤدي إلى تدخل موظفي الخدمات الاجتماعية، ونزع أطفال هذه العوائل المسلمة منها. فقد تعرضت كثير من العوائل العربيّة والمسلمة في الدول الغربية لقيام المؤسسات الاجتماعية بنزع أطفال هذه العوائل كونها المسؤولة عن تقديم المساعدة الاجتماعية لها، مما يجيز لهذه المؤسسات تملك صلاحيات واسعة قانونية وسياسية، ولها أن توجه هذه الأسر في الوجهة التي تريدها. وبحكم أن معظم العوائل المسلمة تعيش بفضل المساعدة الاجتماعية في هذه الدول، فإن للمؤسسة الاجتماعية أو ما يعرف بالسوسيال (Social) في دول شمال أوروبا حق الإشراف على الأسرة ومراقبتها ومراقبة الأولاد مراقبة دقيقة، ونزع الأولاد من هذه الأسر ووضعها في قائمة التبني لأسر أخرى في حالة ما ارتأت أن الأسرة العربيّة المسلمة غير جديرة بحضانة الأطفال.[١٦]

٧. التحديات الاقتصادية

يواجه العديد من العرب في الغرب التحديات الاقتصادية، ويتمثل ذلك في الحصول على فرص العمل والتعليم والرعاية الصحية والإسكان، بالإضافة إلى المشكلات الاقتصادية الأخرى.

رابعًا: كيف يمكن للثقافة العربيّة أن تواجه التحديات المستجدة

تأثرت الثقافة العربيّة بمجموعة من التحديات الأخرى، ومن أهمها التبعية الثقافية للدول الغربية، والتي عكست تأثيرات سلبية على الثقافة العربيّة، وتظهر بوضوح من خلال تقليد الغرب في العديد من المظاهر، سواء في طبيعة اللباس، أو الكلام، أو طريقة التعامل مع الآخرين، وغيرها الكثير من صور التقليد الأخرى. وتواجه الثقافة العربيّة الإسلامية- في عصر العولمة- تحديات هائلة في مقدمتها التفاعل الإيجابي مع الثقافات الأخرى دون الذوبان فيها، وخاصة في دول المهجر، وهو ما يمكن معالجته من خلال عدة استراتيجيات، نسرد بعضها كالتالي:

١. **تعزيز الهوية الثقافية**: يجب القيام بتعزيز الهوية الثقافية العربيّة من خلال التعليم والفنون والآداب، مما يساعد الأجيال الجديدة على فهم تاريخهم وثقافتهم. وذلك عن طريق استخدام وسائل الإعلام لنشر محتوى إيجابي عن الثقافة العربيّة، مثل الأفلام الوثائقية، والمقالات، والبودكاست، لتعزيز الوعي والاهتمام، كذلك تشجيع العرب المسلمين في الدول الغربية على الاندماج المجتمعي والمشاركة الفعالة في الأنشطة المجتمعية، مثل التطوع والمشاركة في الفعاليات المحلية، مما يعزز من وجودهم وتأثيرهم. كذلك بناء شراكات مع المجتمعات الثقافية الأخرى لتنظيم فعاليات مشتركة، مما يسهم في تعزيز الفهم المتبادل والتقارب الثقافي. كذلك الاتجاه إلى تنظيم احتفالات خاصة بالأعياد والمناسبات الثقافية العربيّة والاحتفاء بالتراث وتشجيع الفنانين العرب على عرض أعمالهم في المعارض والمهرجانات، مما يساعد على تقديم صورة معاصرة وجذابة للثقافة العربيّة.

٢. **استغلال التطور التكنولوجيا**: يمكن استخدام وسائل التواصل الاجتماعي والتقنية لنشر الثقافة العربيّة، وتعزيز التواصل بين الثقافات المختلفة، مثل ما يحدث من بعض الشباب العربيّ في الخارج من محاولات التعريف بالقضية الفلسطينية وما تفعله قوة الاحتلال الإسرائيلي التي نجحت إلى حد ما ونتج عنها مقاطعة الشعوب لبعض المنتجات والسلع التي تدعم قوات الاحتلال الإسرائيلي، مما أثر عليها اقتصاديًا للدرجة التي جعلت بعض العلامات العالمية تغلق فروعها في بعض الدول وتتكبد خسائر مادية نتيجة المقاطعة الاقتصادية لها.

٣. **تكوين شبكات دعم**: إنشاء شبكات منظمات غير حكومية ومجموعات دعم تعزز من الثقافة العربيّة وتساعد على مواجهة التحديات في الدول الغربية. كذلك تشجيع إقامة الاتحادات بين المراكز والجمعيات الإسلامية في دول أوروبا، وتنسيق الاتصال بينهما وبين الحكومات والأجهزة الرسمية وغير الرسمية الإسلامية التي يمكن أن تمدها بالدعم، وإيجاد آليات لدعم أنشطة اتحادات الجاليات المسلمة ومساندة مطالبها الثقافية في مجتمعاتها الجديدة[١٧].

خلاصة الأمر: أنه بات من الواضح أن هناك تهديدًا لمنظومة القيم العربيّة الأصيلة، نظرًا لمحاولات اختراق الثقافة العربيّة الإسلامية وهيمنة الثقافة الغربية، مما يشكل نوعًا من الازدواجية الثقافية التي تجتمع فيها تناقضات الأصالة والحداثة، مما يؤدي إلى تهميش أو تغيير ملامح الثقافة العربيّة، التي تتطور إما باتجاه الانكماش وإما باتجاه الانتشار، وتغتني بتجارب أهلها، وكذلك باحتكاكها سلبًا وإيجابًا بالهويات الثقافية الأخرى التي تدخل معها في تغاير لتحقيق هدف الغرب منذ زمن، لإلغاء الهوية العربيّة الإسلامية وتسيير النمط الغربي، ومن خلال مثل هذه الاستراتيجيات التي تم ذكرها وربما غيرها، يمكن للثقافة والهوية العربيّة الإسلامية في الدول الغربية أن تبقى قوية ومرنة في مواجهة التحديات المستجدة، وتعزز من وجودها وتأثيرها في المجتمعات التي تعيش فيها. غير أن مواجهة هذه التحديات يتطلب جهودًا مشتركة من المجتمعات العربيّة والإسلامية في الغرب، بالإضافة إلى دعم من المجتمعات المحلية لتعزيز

الفهم المتبادل والاحترام. لذلك ينبغي العمل على استراتيجية واضحة لتصحيح صورة الإسلام والمسلمين في الغرب، والرد على الحملات التي تسعى لتشويه العرب والمسلمين عبر وسائل الإعلام الغربي، واستغلال كل الأساليب الممكنة التي تساعد في تحقيق ذلك.

الهوامش

(١) خلود الفزارية، دور الثقافة والفنون العربيّة في رسم حضارة الغرب، جريدة عمان، ١٢ مايو ٢٠٢٣، في: https://www.omandaily.om

(٢) المرجع السابق نفسه.

(3) Melina Kolb (others), "**What Is Globalization? And How Has the Global Economy Shaped the United States?",** Washington D.C: Peterson Institute for International Economics, October 29, 2018.

(4) Manfred Steger & Paul James, **Globalization Matters: Engaging the Global in Unsettled Times** (Cambridge: Cambridge University Press, 2019).

(5) Manfred B. Steger & Paul James, "Ideologies of Globalism", in Paul James and Manfred B. Steger, (eds), **Globalization and Culture**, (London: Vol. 4, Ideologies of Globalism, Sage Publications, London, 2010).

(6) Mirrlees, Tanner. **Global Entertainment Media: Between Cultural Imperialism and Cultural Globalization** (New York: Routledge, 1st ed, 2013).

(7) Edwards, Sociology of Culture ,March 28, 2024 - Updated on May 15, 2024AT: **https://easysociology.com/sociology-of-culture/the-importance-of-cultural-integration-fostering-unity-and-diversity**/

(٨) فهد سليمان الشقيران، الهجرات في أوروبا.. حول سياسات الاندماج.

(9) BBC News, Migrant crisis: Migration to Europe explained in seven charts: 4 march 2016, at: **https://www.bbc.com/news/world-europe-34131911** الشرق الأوسط، القاهرة، ١٨ أبريل ٢٠٢٤، في: **https://aawsat.com**

(10) The guardian,"Six Egyptian migrants drown on 20-metre swim from boat to Sicily beach", at: **https://www.theguardian.com/world/2013/aug/**

(11) Idem.

(١٢) أيوب الريمي، تفاصيل موجة العنف ضد المسلمين في بريطانيا، ٢٠٢٤/٨/٦ الجزيرة نت، في: **https://www.ajnet.me/politics/**

(13) Richard Sudan, "Increasing attacks on Muslims caused by media-hyped Islamophobia", Russa Today(RT), 8 Dec, 2015 14:46,at: **https://www.rt.com/op-edge/**

(١٤) الزهرة بوجفجوف، صورة العرب والمسلمين في وسائل الإعلام، قراءة في الخطاب الإعلامي الغربي، مجلة أنسنة للبحوث والدراسات (عنابة، جامعة باجي مختار، ١٩ ديسمبر ٢٠٢٢) ص ١٦٤.

(١٥) بهاء محمود، مخاطر التطرف: لماذا تتكرر الإساءات للمسلمين في دول أوروبية؟ مركز المستقبل للأبحاث والدراسات المتقدمة، أبو ظبي: ١٣ سبتمبر، ٢٠٢٣، في:

https://futureuae.com/ar/Mainpage/Item/8603/%D9%85%D8%AE%D8%A7%D8%B7%D8%B1-%D8%A7%D9%84%D8%AA%D8%B7%D8%B1%D9%81

(١٦) توبة خليفي، العرب في السويد: ما حقيقة ما أشيع عن انتزاع أطفال مهاجرين عرب من عائلاتهم؟، بي بي سي نيوز، ١٧ فبراير/ شباط ٢٠٢٢، في: **https://www.bbc.com/arabic/trending-60393334**

(١٧) د. نادية مصطفى، استراتيجية العمل الثقافي الإسلامي في الغرب.. التحديات ومحاولة التجديد، (القاهرة، مركز الحضارة للدراسات والبحوث، ٧سبتمبر، ٢٠١٦) في: **https://hadaracenter.com**

المصادر

المصادر باللغة العربيّة

١. الزهرة بوجفجوف، صورة العرب والمسلمين في وسائل الإعلام، قراءة في الخطاب الإعلامي الغربي، مجلة أنسنة للبحوث والدراسات (عنابة: جامعة باجي مختار، ١٩ ديسمبر ٢٠٢٢).

٢. أيوب الريمي، تفاصيل موجة العنف ضد المسلمين في بريطانيا، ٢٠٢٤/٨/٦ الجزيرة نت، في:

https://www.ajnet.me/politics/2024/8/6/

٣. بهاء محمود، مخاطر التطرف: لماذا تتكرر الإساءات للمسلمين في دول أوروبية؟ مركز المستقبل للابحاث والدراسات المتقدمة، أبو ظبي: ١٣ سبتمبر، ٢٠٢٣، في: https://futureuae.com/ar/Mainpage/Item/8603/

٤. توبة خليفي، العرب في السويد: ما حقيقة ما أشيع عن انتزاع أطفال مهاجرين عرب من عائلاتهم؟ بي بي سي نيوز، ١٧ فبراير/ شباط ٢٠٢٢، في: https://www.bbc.com/arabic/trending-60393334

٥. حسين عبد الحسن مويح اللامي، تحديات الغزو الثقافي على المجتمعات العربيّة (الآثار- آليات المواجهة)، مؤسسة الهداية للدراسات الاستراتيجية، ميسان، ١٢ يونيو ٢٠٢١. في:

https://alhudamissan.com/index.php

٦. خلود الفزارية، دور الثقافة والفنون العربيّة في رسم حضارة الغرب، جريدة عُمان، ١٢ مايو ٢٠٢٣، في:

https://www.omandaily.com

٧. شيماء عزت، تقرير - المسلمون في أوروبا: «اندماج أكثر ولكن دون قبول مجتمعي»، فرانس ٢٤، ٢٨-٨-٢٠١٧ في: https://www.france24.com/ar/20170828-

٨. فهد سليمان الشقيران، الهجرات في أوروبا..حول سياسات الاندماج، الشرق الأوسط، القاهرة، ١٨ أبريل ٢٠٢٤، في:
https://aawsat.com/%D8%A7%D9%84%D8%B1%D8%A3%D9%8A/4971581-

٩. مجد مالك خضر، الثقافة العربيّة وتحديات الحداثة، ٢٢-٨-٢٠١٦ شبكة الجزيرة، في:

١٠. نادية مصطفى، استراتيجية العمل الثقافي الإسلامي في الغرب../https://www.ajnet.me/blogs
التحديات ومحاولة التجديد، (القاهرة: مركز الحضارة للدراسات والبحوث، ٧سبتمبر، ٢٠١٦) في:
https://hadaracenter.com/

Sources in English

1. BBC News, "Migrant crisis: Migration to Europe explained in seven charts: 4 march 2016", at: https://www.bbc.com/news/world-europe-34131911

2. Edwards, Sociology of Culture, March 28, 2024 - Updated on May 15, 2024AT: https://easysociology.com/sociology-of-culture/the-importance-of-cultural-integration-fostering-unity-and-diversity/

3. Kolb, Melina (others), "**What Is Globalization? And How Has the Global Economy Shaped the United States?"** Washington D.C: Peterson Institute for International Economics, October 29, 2018.

4. Steger, Manfred & Paul James, **Globalization Matters: Engaging the Global in Unsettled Times (**Cambridge: Cambridge University Press, 2019).

5. Steger, Manfred B. & Paul James, "Ideologies of Globalism", in Paul James and Manfred B. Steger, (eds), **Globalization and Culture**, (London: Vol. 4, Ideologies of Globalism, Sage Publications, London, 2010).

6. Sudan, Richard "Increasing attacks on Muslims caused by media-hyped Islamophobia", Russa Today (RT), 8 Dec, 2015 14:46, at: https://www.rt.com/op-edge/325102-muslims-attacks-media-britain/

7. Tanner, Mirrlees, **Global Entertainment Media: Between Cultural Imperialism and Cultural Globalization** (New York: Routledge, 1st ed, 2013).

8. The guardian, "Six Egyptian migrants drown on 20-metre swim from boat to Sicily beach", at: https://www.theguardian.com/world/2013/aug/11 egyptian-migrants-drown-sicily-resort.

الثقافة العربيّة في مواجهة التحديّات المستجدّة

أ.د. صلاح جرار*

تطرح هذه المقاربة جملة من الأسئلة والقضايا المتصلة بدور الثقافة والمثقفين في التصدي لما يواجه المجتمع أو الأمّة من أخطار وتحدّيات متعددّة المصادر والأشكال، وما هي عناصر القوة التي تملكها الثقافة وتؤهلها للتصدّي للتحديات التي تواجه المجتمع أو الأمة؟ وهل المثقف مُلزَم بالقيام بدور المواجهة بما يملك من أسلحة فكرية وثقافية وأدبية وفنية وغيرها...؟ وهل يدخل ضمن تعريف المثقف أن يكون له دور في مواجهة التحديات التي يتعرض لها مجتمعه أو أمته؟ وهل تختلف طريقة تعامله مع التحديات الداخلية المتمثلة بالنزاعات والانقسامات والاستقطاب داخل المجتمع وتعامل المثقف مع التحديات الخارجية المتمثلة بالتعرض لعدوانٍ خارجيّ؟ وهل الثقافة العربيّة مستهدفة؟ وهل للثقافة أسنان ومخالب تدافع بها عن الأمّة (المعرفة قوّة)؟ وما دور التثقيف التاريخي والسياسي والقانوني في ترسيخ قيم العدالة وبناء الوعي وبناء القدرة على استشراف المستقبل؟ وكيف يمكن توظيف الموروث الثقافي العربيّ بمجالاته المختلفة التاريخية والأدبية والفقهية والفلسفية في التصدي للأخطار والتحديات التي تواجه المجتمع أو الأمّة؟ إلى غير ذلك من الأسئلة.

* وزير الثقافة الأسبق، وأستاذ اللغة العربيّة والأدب الأندلسي، عضو المنتدى (الأردن).

وسوف أتحدّث في هذه المقاربة عن هذه القضايا والمسائل تحت ثلاثة عناوين:

الأول: دور الثقافة والمثقفين في مواجهة انقسامات المجتمع/الأمّة.

الثاني: دور الثقافة والمثقفين في مواجهة التحدّيات الخارجية التي تواجه المجتمع/الأمّة.

الثالث: الأدوات والوسائل التي يستخدمها المثقف في أداء دوره في مواجهة التحديات التي تواجه المجتمع/ الأمّة.

المثقّف وشروخ المجتمع:

هل يستطيع المثقف أن يقف على الحياد إذا شهد المجتمع الذي يعيش فيه شروخًا واستقطابات وانقسامات ونزاعات؟ وهل يحقّ له أن يقف موقف المتفرج وهو الممسك بأسلحة وأدوات التأثير في وعي المجتمع ووجدانه وسلوكه؟

إنّ وقوف المثقف موقف المتفرج - وإن كان محايدًا لا مع هذا الفريق ولا مع ذاك - هو موقفٌ سلبيّ يجرّد المثقف من هويته المجتمعية، فالمجتمع هو الذي منحه صفة المثقف، لأنه يمارس دوره في خدمة المجتمع، ومتى تخلّى عن هذا الدور فإنه يصبح غير جدير بصفة المثقف، فصفة مثقف مقترنة بالعمل وليس بالسكون. وأهمّ الأوقات والظروف التي يحتاج فيها المجتمع إلى المثقفين هي أوقات النزاعات والانقسامات التي تصيب المجتمع أحيانًا نتيجة عوامل سياسية أو اقتصادية أو اجتماعية، وفي هذه الأحوال فإنّ أعين أبناء المجتمع ترنو إلى أصحاب الرأي والفكر والمعرفة والتجربة من أهل الثقافة كي يقدموا خلاصات تجاربهم ومعارفهم وأفكارهم في وضع حدّ لهذه الصراعات.

١- إنّ الحيادية المطلوبة من المثقف في مثل هذه الحالة هي حيادية النظر إلى أبناء المجتمع كافة بعين المساواة والعدالة والمسافة الواحدة، وأن يتغلب على عاطفته التي يميل بها إلى هذا الفريق أو ذاك، نتيجة انتماء قبلي أو عرقي أو

طائفي أو ديني أو غيره، وأن يكون فوق النزاعات والانشطارات والاستقطابات. لأنّ الأصل في المثقف أن يكون موضوعيًا متجرّدًا من الأهواء وبعيدًا عن التعصّب والتطرّف غير المحمود، والانسياق العاطفي وراء الدعوات العرقية الإقليمية والمذهبية وسواها، وعليه أن يكون مثل القاضي الذي ينظر للمشهد بعين الحكمة والعدالة، وأن يدرس الحالة من جميع جوانبها وحيثياتها كي يستطيع اقتراح الحلول المناسبة الكفيلة بتجاوز المشكلة ومنع تفاقمها والحدّ من أضرارها، وهو بذلك أيضًا كالطبيب الذي عليه أن يدرس حالة المريض ويشخّصها تشخيصًا دقيقًا قبل البدء بالعلاج.

أما انزلاق (المثقف) وانخراطه في النزاعات وتبنيّه مواقف أحد الطرفين المتنازعين وتحريضه على الفريق الآخر، فليس مما يليق بالمثقف، لأنّ ذلك يعني انحرافه عن أداء رسالته العلاجيّة والإصلاحية والتوحيدية.

٢- إنّ السلاح الأهمّ والأجدى والأكثر تأثيرًا وفاعلية في مواجهة المثقف للنزاعات والانقسامات التي تصيب المجتمع أو الأمّة هو سلاح الحوار والإقناع، لأنّه سلاحٌ قادرٌ على حقن الدماء، ووسيلة لبناء الثقة والاحترام بين الناس أو بين الأطراف المتصارعة، فدور المثقف في استخدام هذا السلاح هو إقناع الناس باعتماد الحوار لحلّ النزاعات، وإن طال الوقت الذي يستغرقه الحوار عادة.

٣- إن أهمّ ما ينبغي على المثقف القيام به في مواجهة النزاعات والانقسامات داخل المجتمع هو دعوة الأطراف المتنازعة إلى الالتفاف حول الجوامع المشتركة لأبناء المجتمع، واتخاذ ثوابت المجتمع الراسخة من قيم وعقائد ومصالح أساسًا لجمع الناس ومعيارًا للحكم عليهم، وتعدّ هذه المقومات من أهم الجوامع المشتركة التي ينبغي الالتفاف حولها والاقتراب منها كلما تباعدت المسافة واتسعت بين الأطراف المتصارعة. وعلى ذلك فإنّ دور المثقف

في هذا المجال هو العمل على إعادة التلاحم داخل المجتمع من خلال الدعوة إلى الوحدة والتماسك والتعاون والتعاضد ونبذ الخلافات، وإقناع الناس بأنّ الوحدة والتلاحم هي سرّ النجاح والتقدّم وفيهما مصلحة عامّة للجميع. ولا بدّ للمثقف في هذا السياق من احترام التنوّع الثقافي والدعوة إلى هذا الاحترام وتوظيفه في إغناء التجربة الوطنية.

٤- ولمّا كان الناس يتخذون من أهل الفكر والرأي والثقافة قدوة لهم في مواقفهم واتجاهاتهم وتصوراتهم وما يدعون إليه، فإنّ على المثقف أن يحرص ما استطاع إلى ذلك سبيلاً أن يكون مثالاً صالحًا وقدوة صالحة للناس، مما يسهل عليهم ترميم الجراح وإصلاح الشروخ وتضييق مواطن الخلاف والنزاع، وفي هذا السياق ينبغي للمثقفين أن يدعوا إلى القيم الإنسانية الإيجابية داخل المجتمع كالصبر والمحبة والتعاون والإحسان والعفو وغير ذلك. ولا بدّ لهم من الاستمرار في التذكير بما يجمع بين الناس من تلك القيم، ولا سيّما قيمة الإخلاص في العمل، فعندما ينصرف الناس كلٌّ إلى عمله ويخلص في أدائه اتباعًا لقول النبي عليه السلام «إنّ الله يحب إذا عمل أحدكم عملاً أن يتقنه» فعند ذلك يزداد الإنتاج وتطمئن النفوس ويتحقق الازدهار والتقدّم ويسود السلم الاجتماعي.

إن الثقة التي يقوم المثقف ببنائها بينه وبين الناس تزيد من قدرته على التأثير فيهم وفي وعيهم وسلوكهم تأثيرًا إيجابيًا كفيلاً بإخماد النزاعات ومحاصرة أضرارها ومنع انتشارها.

٥- ولا بدّ للمثقف وهو يواجه الانقسامات الاجتماعية أن يتحلّى بالصبر والاحتمال وأن يتقبل الآخر الداخلي ويحترم رأيه ويؤمن بحرية غيره ويدعو لها، لأن آراء الآخر لا تخلو من قدر من الصحة والسلامة ولا يجوز رفضها وردّها كافة.

٦- إن دور المثقف في مواجهة النزاعات الداخلية وانقسامات الأمّة أشد صعوبة وأكثر حساسية وحذرًا وخطورة من مواجهة التحديات الخارجية، لأنّ الموقف

من العدو الخارجي موقف واضح لا يختلف عليه اثنان في المجتمع، أما عندما يكون النزاع والاختلاف داخليًا فإن ذلك يتطلب من المثقف توخيًا شديدًا للحذر، لأنّ أي كلمة أو موقف عن قصد أو غير قصد قد تؤدي إلى تصنيفه إلى جانب هذا الفريق أو ذاك. ومع ذلك فإن مسؤولية السلم الاجتماعي والاستقرار والتطور الاجتماعي تقع في جزء كبير منها على عاتق أهل الثقافة والفكر والرأي والإبداع.

٧- إن وقوف المثقف على مسافة واحدة من الأطراف المتصارعة داخل المجتمع لا يعني بأيّ حال أن يغضّ الطرف عن المعتدي، بل عليه أن يبذل كلَّ ما بوسعه وبما يملك من أدوات فكريّة ومعرفيّة أن يصرفه عن سلوكه وعدوانه، وأن ينبهه على خطأ مواقفه وضررها على المجتمع وسبل إصلاحها.

المثقف في مواجهة التحديات الخارجية للمجتمع/ للأمّة

إنّ نجاح المثقف في أداء دوره في تعزيز الجبهة الداخلية هو نجاح له في تعزيز قدرة المجتمع في مواجهة التحديات الخارجية، لأن المجتمع الآمن المستقر المتماسك أكثر قدرة على مواجهة التحديات الخارجية من المجتمع القلق والمتمزق، وهو بذلك كالبناء يبقى جامدًا وراسخًا مهما تعرض للزلازل إذا كانت أركانه وأساساته قوية ومتينة، ولذلك فإنّ دور المثقف في هذه الحالة هو امتداد لدوره في مواجهة الخلل الاجتماعي، غير أن طريقة التعامل مع التحديات الخارجية تختلف بشكل جذري عن التعامل مع التحديات الداخلية للمجتمع، فلئن كان في الانقسامات الاجتماعية عليه أن يتجنب الانخراط في الصراع أو الوقوف مع أحد الفريقين مما يؤجج النزاع، فإنّه في مواجهة التحديات الخارجية عليه أن يلتزم بالوقوف إلى جانب وطنه ومجتمعه ضدّ العدو الخارجي دون أيّ تردّد أو مساومة، ولئن كان في مواجهته للصراعات الداخلية عليه أن يكون بعيدًا عن التعصب

والتطرف، فإنه في مواجهة الخطر الخارجي لا بدّ أن يكون متعصبًا لوطنه ومتطرّفًا ضد أعداء وطنه وأمته، وأن يستخدم كل أسلحته وأدواته الممكنة.

ومن هنا فإنّ على المثقف في مواجهة التحديات الخارجية أن يؤدي دوره على النحو التالي:

١- أن يكون متيقظًا دائمًا إزاء ما يمكن أن يخترق صفوف المجتمع والأمّة، فالأعداء دائمًا يسعون إلى شقّ صفوف الأمّة/ المجتمع لكي يضعفوها ويتمكنوا بسهولة من تحقيق مآربهم وأهدافهم وخططهم ضدّها.

٢- أن يعزّز من دوره في الدفاع عن ثوابت الأمّة ومقدراتها ومقدساتها، لأنه في اللحظة التي تهتزّ فيها الثوابت تهتزّ أركان الوطن والمجتمع، فالثوابت والمقدسات هي من أكثر ما يوحد الأمة ويجمعها، ويمنحها المنعة والقوّة والتحصين والقدرة على المواجهة.

٣- العمل بكلّ الجهد للحفاظ على هوّية الأمّة، لأنّ عناصر الهوية وتراثها من أهم محركات العمل والبناء والعطاء ومقاومة التحدّيات وعوامل النجاح والتقدّم، ومن أهمّ محفّزات خدمة المجتمع والدفاع عنه.

٤- تنبيه الأمّة وإرشادها إلى مكامن قوتّها، وإجراء الدراسات والأبحاث التي تكشف حقيقة العدو الخارجي ووسائل التغلب عليه ومواطن ضعفه وقوّته.

٥- قراءة التجارب التاريخية للأمّة وللأمم الأخرى وتوظيفها في خدمة الواقع واستخلاص العبر والدروس منها لمواجهة التحديات والعمل على توعية أبناء المجتمع وضمان متابعتهم لقضايا وظنهم وأمتهم.

٦- قراءة المستقبل وتنبيه الأمّة على ما قد تتعرض له من تحديات سياسية واقتصادية واجتماعية وغيرها، ووضع المقترحات والآراء التي قد يَفيد منها أصحاب القرار.

٧- محاربة نزعات الإحباط واليأس لدى الناس وزرع بذور الأمل وتفعيل الطاقات الكامنة في المجتمع.

٨- التنبيه على مواطن الخلل في المجتمع ومؤسساته بجرأة وحرّية وبيان مخاطر هذا الخلل على الأمن الوطني سياسيًا واقتصاديًا واجتماعيًا، وطرح الحلول الممكنة لعلاج مثل هذا الخلل.

٩- إنّ مواجهة التحديات الخارجية للمجتمع أو الوطن أو الأمّة لا تعني بأي حال أن يؤيد المثقف الاعتداء على مجتمعات وأوطان أخرى بل لا بدّ له من الإنصاف والدعوة إلى الامتناع عن أي تجاوزات ضدّ الأمم والشعوب والمجتمعات الأخرى.

أدوات المثقف ووسائله في مواجهة التحديات

تتنوّع الأدوات والوسائل التي يمتلكها المثقف في التصدّي للتحديات التي تواجه مجتمعه/ أمته تنوعًا كبيرًا لا يملكه غيره من أصحاب التأثير الاقتصادي أو السياسيّ (الأمني) أو غيرهم، فالسلاح الرئيسي للمثقف هو الكلمة والريشة والإبداع، وهو سلاح له تأثير عميق وبعيد المدى إذا استخدم استخدامًا واعيًا مدروسًا وحكيمًا، فالكلمة منذ فجر التاريخ كانت تزلزل الدول وتحرّك الجيوش وتعصف بالأفكار والمعتقدات وتعقد السلم والمهادنات، وكم من كلمةٍ أو جملةٍ ما زالت خالدة وكان لها أثرها الخالد عبر الزمن، ولولا القصيدة والرواية والقصة والمسرحية والمقالة والخاطرة والتوقيع والمناظرة، والمقامة والأغنية واللحن والكتاب والدراسة واللوحة الفنية وغيرها من أشكال الكتابة الأدبية وألوان الفنون المختلفة، لفقدنا الكثير من أشكال التأثير على وعي الناس ووجدانهم وعاطفتهم وانتماءاتهم.

أما الشعر فلا يختلف اثنان على ما يملكه من قدرة بالغة على تحريك العواطف وتجييش الناس وتحريضهم والتأثير في مواقفهم وآرائهم وتوجهاتهم، ويكفي أن رسوخه في الذاكرة وترديده على الألسن يرسّخ أثره ويجدده باستمرار، وليس بالضرورة أن يكون الشعر الذي يملك القدرة على التأثير هو شعر الشاعر

نفسه بل يمكن الاستعانة بالمحفوظ من شعر السابقين وشعر الآخرين، فيكفي أن يردد المثقف قول بدر شاكر السيّاب» إنيّ لأعجب كيف يمكن أن يخون الخائنون! ليعلن بذلك حُرمة الخيانة وخطورتها وما يلطخ به صاحبها من عار، فيكون ذلك رادعًا لكثير من الناس عن هذا الفعل الشنيع والمعيب! ويكفي أن يردّد المثقف قول المتنبي:

لا تنهَ عن خلُقٍ وتأتيَ مثلَه عَارٌ عَلَيْك إذَا فَعَلْت عَظِيمُ

ليقرع جرس التنبيه على سوء الفعل لمن يفعل ذلك، فيؤدي إلى ارتداع الفاعل عن فعله، فكيف إذا كان الشعر الذي ينظمه الشاعر على ما نعرفه من امتلاكه القدرة على قرع أسماع الجمهور - كيف إذا كان يخاطب جمهوره مباشرة ويتناول قضاياهم ويلامس همومهم ويتماهى مع مشاعرهم وأحاسيسهم وتوجهاتهم وأفكارهم، ولا سيّما إذا كان له دالة عليهم وتوجد ثقة بينه وبينهم، ففي مثل هذه الحالات يستطيع أن يترك شعره بصمة واضحة في مشاعرهم ومواقفهم وسلوكهم، ولا ننسى مدى رسوخ الأغاني الوطنية في أذهان الناس ومدى تعلّق الناس بها واحتفاؤهم بها وحفظهم لها، لأنها تتعلّق بخصوصّيات المجتمع والانتماء للوطن، ولا يستطيع أي إنسان أن ينزعها أو يمحوها من ذاكرة الناس وحرصهم عليها والشدّ بقبضاتهم عليها، وهي قصائد وأغانٍ تكون دائمًا حاضرة في المواجهات مع أيّ عدوٍ خارجيّ.

وتستطيع القصة والرواية والمسرحية من خلال خاصية السرد التي تشدّ اهتمام القارئ أن تترك أثرًا كبيرًا في المجتمع إذا نجح الأديب في شحنها بقضايا الأمّة والمجتمع وتطلعاته وأحلامه وعوامل تحقيق أهدافه في مواجهة التحديات، سواءً أكانت داخلية أم خارجية. كما تستطيع الأعمال الروائية أن تساعد في صناعة الرأي العام إزاء القضايا المختلفة ونحو التحديات المختلفة، وقد ثبت بالأدلة الملموسة أن الأعمال الروائية والسينمائية في كثير من دول الغرب قد

أسهمت بشكل كبير في تشكيل الرأي العام الغربي إزاء القضايا الدولية ونحو شعوب وأقطار بعينها، كالموقف الذي تشكل في الغرب من العرب والمسلمين. ومن هنا فإنه يمكن للأديب العربيّ أن يسخّر إبداعاته في الرواية والقصة لمخاطبة الداخل أو مخاطبة الخارج، والسعي إلى تشكيل رأي عام يتبنى القضايا الوطنية والقومية ويدافع عنها ويزيل التشويه الذي علق بصورة الإنسان العربيّ والأقطار العربيّة.

ويستطيع الفنان من خلال الأغنية الوطنية المبدعة والمتميزة أن يترك أثرًا إيجابيًا فاعلاً في الروح الوطنية وفي قضايا الانتماء وسائر القيم المجتمعية الإيجابية، ولا سيما أنها تتردد على الألسنة ويتغنى بها الناس، فالأغنية وسيلة هامّة للتعبير عن مشاعر الناس وحسّهم الوطني كما هي وسيلة بالغة التأثير في استثارة عواطف الناس وتحريكها فضلاً عن مضامينها الفكرية.

وأمّا المقالات والدراسات والمؤلفات فالأصل أن تجعل من قضايا الوطن والمجتمع والتنمية ومواجهة التحديّات الداخلية والخارجية أولوية لها، وهنا لا بدّ للمثقف من أن يوجه خطابه للداخل والخارج وأن يتميّز بالإقناع، والقدرة على التأثير، وأن يعمل على نقض المفاهيم المغلوطة التي يحاول الأعداء نشرها، وتصحيح هذه المفاهيم وتكريس مفاهيم جديدة تراعي المصالح الوطنية.

وأيًّا ما كانت الوسيلة التي يلجأ إليها المثقف والأديب والفنان فلا بدّ له كي يكون قادرًا على التأثير من أن يكون مبدعًا وأن يرتقي بمستوى إبداعه، والجودة والإبداع كلاهما في أي عمل ثقافي يصبّان في صالح القضيّة التي يتبنّاها المثقف، بينما ضعف العمل الثقافي والأدبي والفني يترك أثرًا سلبيًا وعكسيًا على القضية المطروحة.

ويستطيع الأديب والفنان والمثقف بإبداعهم وعملهم الثقافي التبشير بواقع أفضل ومستقبل أفضل للمجتمع والوطن والأمّة في مختلف المجالات، وذلك من

خلال تجسيد ما يتطلعون إليه في عمل شعري أو روائي أو مسرحي أو سينمائي أو مقاليّ، أو بحثيّ أو غير ذلك.

وعلى ذلك فإنّ الثقافة يجب أن تكون حاضرة في مختلف مجالات الحياة وأن تترك بصمتها فيها. وعلى ذلك أيضًا يمكن طرح السؤال التالي وهو ختام هذه المداخلة:

إلى أيّ مدى يتحمّل المثقفون والعمل الثقافي مسؤولية الأمن المجتمعي واستقرار المجتمع وتقدّمه ونهضته؟ وإلى أي مدى يمكن تحميل الثقافة والعمل الثقافي مسؤولية الاختلالات الاجتماعية والإخفاق في مواجهة الانقسامات الداخلية والتحديات الخارجية؟

إن المثقفين هم الحرّاس الحقيقيّون على ثوابت الأمّة وعقيدتها وفكرها وقيمها وتراثها ومقدساتها، ومتى اضطر أهل السياسة والاقتصاد إلى شيء من الرضوخ والتنازل عن بعض الثوابت أمام ضغط التحديّات، فإنّ على المثقفين أن يسدّوا الفراغ ويتمسكوا بمواقفهم ويحاولوا كبح الجماح درءًا لمزيد من التنازل، فالثقافة هي أهمّ مقوّمات المنعة والصمود والمقاومة والثبات في الأمّة، وهي الجدار الأخير الأقوى والأكثر حصانة أمام التحدّيات التي تواجه الأمّة.

التعدّد الثقافيّ ودوره في حوار الثقافات والحضارات

أ. عبد الله العليان*

١: في مصطلح الثقافة والحضارة

الثقافة: جاءت كلمة ثقافة في اللغة العربيّة. من ثقف بمعنى الحذق والفطنة. وجاء في لسان العرب «ثقف الشيء ثقفًا وثِقافًا وثُقُوفة: حذقه ورجل ثَقفٌ: حاذق فهيم»[١]

وتثقف الرجل ثقافة:«فطن وحذق» أي صار حاذقًا في اكتساب المهارات. وقد استعمل معنى الحذق في صنعة من الصنائع المادية أو الفكرية[٢]، ولا شك أن استعمال المصطلح هو الذي يحدد معنى الكلمة التي يراد تحديد مرادها، فكم «من كلمة استبدلت حالا بحال في حياتها، وانتقلت على معان مختلفة، بل إن هناك كلمات تدل على الشيء وضده في طبيعتها، ولا يفرق بين الضدين إلا الاستعمال وسياق المعنى... والثقافة، مهما يكن من أمر اشتقاقها، فإنها اصطبغت في اللغة العربيّة المعاصرة بصبغة خاصة، فهي تدل على المعرفة والتعليم، فنقول: هذا رجل مثقف، أو نقول: إننا نعمل على نشر الثقافة.. إلخ»[٣].

أما في اللغات الأوروبية، فإن كلمة ثقافة [Culture] مرت بالكثير من التطورات المفهومية واستبدل بعض الفلاسفة الفرنسيين هذا المصطلح بمفهوم آخر [المدنية] في ضوء الثورة الصناعية، لكنها في الأصل كانت تعني «فلاحة الأرض» ومع القرن الثامن عشر اتخذت منحى يعبر عن التكوين الفكري عمومًا، وعن التقدم الفكري للشخص بخاصة، وعما يتطلبه ذلك من عمل، وما ينتج عنه

* كاتب وباحث، عضو المنتدى (سلطنة عُمان).

من تطبيقات. هذا هو المعنى الموجود في المعاجم الكلاسيكية. ولكن انتقال الكلمة إلى الألمانية في النصف الثاني من القرن الثامن عشر، أكسبها لأول مرة، وقبل رجوعها إلى فرنسا، مضمونًا اجتماعيًا. فقد أصبحت تدل بخاصة على التقدم الفكري الذي يتحصل عليه الشخص أو المجموعات أو الإنسانية بصفة عامة. أما الجانب المادي في حياة الأشخاص والمجتمعات فقد أفردت له الألمانية كلمة «حضارة».[٤]

وفي الغالب الأعم فإن كلمة ثقافة في عصرنا الراهن يتقارب معناها مفهومًا في كل الثقافات العاصرة، فهي تعني «جميع السمات الروحية والمادية والفكرية والعاطفية التي تميز مجتمعًا بعينه، أو فئة اجتماعية بعينها، وهي تشمل الفنون والآداب وطرائق الحياة، كما تشمل الحقوق الأساسية للإنسان ونظم القيم والتقاليد والمعتقدات. والثقافة هي التي تمنح الإنسان قدرته على التفكير في ذاته، وهي التي تجعل منه كائنًا يتميز بالإنسانية المتمثلة في العقلانية والقدرة على النقد والالتزام الأخلاقي، وعن طريقها (الثقافة) نهتدي إلى القيم ونمارس الاختيار، وهي وسيلة الإنسان للتعبير عن نفسه، والتعرّف على ذاته كمشروع غير مكتمل، وإعادة النظر في إنجازاته، والبحث دون توانٍ عن مدلولات جديدة وإبداع وأعمال يتفوق فيها على نفسه».[٥]

٢: مفهوم الحضارة

أما مفهوم الحضارة فإن المعاجم العربيّة تعني به الإقامة الدائمة والاستقرار، ففي لسان العرب نجد أن كلمة الحضارة مشتقة من «حضر: الحضور نقيض المغيب والغيبة، حضر يحضر حضورًا وحضارة... والحضر: خلاف البدو، والحاضر: خلاف البادي، وفي الحديث لا يبع حاضر لبادٍ، الحاضر: المقيم في المدن والقرى،... والحضارة: الإقامة في الحضر، عن أبي زيد، وكان الأصمعي يقول: الحضارة بالفتح، قال القطامي:

فمَن تكُنِ الحضارةُ أَعجَبَتهُ فأيّ أنـاسِ بـاديـةِ تَـرَانـا

والحضر والحضرة والحاضرة: خلاف البادية، وهي المدن والقرى والريف، سميت بذلك لأن أهلها حضروا الأمصار ومساكن الديار التي يكون بها قرار».[٦]

التطور والتقدم أساس الحضارة

الحضارة في مفهومها العام هي ثمرة الجهد الإنساني في التقدم والرقي «لتحسين ظروف حياته، سواءً أكان المجهود المبذول إلى تلك مقصودًا أو غير مقصود، وسواءً أكانت الثمرة مادية أو معنوية.»[٧]

والحضارة أيضًا هي حالة من الرقي والتقدم الإنساني ودرجة عالية من السمو يصل إليها أي شعب من الشعوب، عندما يسعى إلى نيلها من خلال الجهد والمثابرة والعطاء المتفاني، وتتحقق هذه النهضة الحضارية عبر استخدام العقل والممارسة التطبيقية العملية، وأخذ الأسباب المختلفة للتقدم والرقي الحضاريين، فيشتمل المجتمع على رقي في الوعي السياسي والمواقف السياسية، ورقي وتطور في الجانب المادي من تكنولوجي، وصناعي وزراعي وغيره، ويتصف هذا المجتمع بدرجة عالية من الرقي في أساليب التعامل والذوق الاجتماعي، ويصل إلى القمة في التطور الفكري والذهني والنظرة الإنسانية للحياة.. فتشمل الحضارة المذاهب الفكرية والأدب والتصوير والعلم والفلسفة وسائر الفنون من رسم ونحت وخط وزخرفة وغيرها.. وهذه المواصفات والمميزات مترابطة ومتلازمة، ويكمل بعضها البعض الآخر.[٨]

ولذلك فإن مثل هذا الفهم لطبيعة الحضارة كما يقول د. محيي الدين صابر من شأنه «أن يبرر استقلال شخصيتها كعامل ديناميكي، ذلك أن الحضارة تعود فتؤثر في مكوناتها وعناصرها تأثيرات مختلفة، فيتولد عن ذلك صيغة حضارية جديدة، وهكذا. وهذا أمر على جانب من الأهمية، لأن ذلك يمسك المنطق الداخلي للحضارة، ويجعلها تنمو في خط معين دون التعرض للتحلل والتفسخ والتخلف.. لأن تأثيرها حينئذ يكون تأثيرًا تنظيميًا إيجابيًا؛ فهي تقوم بدور قائد الأوركسترا الذي يطوع كل شيء للإطار العام، ويجد له فيه مكانًا وظيفيًا.

فمنذ أن وجدت حضارة فهي كاملة في مقوماتها، وافية في وظائفها للمجتمع الذي يصنعها والذي تصنعه هي.. في تبادل مستمر؛ فالحضارة من حيث طبيعتها ووظائفها لا تختلف في أي مجتمع بشري.»[٩]

وإذا اقتربنا أكثر من المفهوم الغربي لكلمة الحضارة، فإن هذه الكلمة تستعمل أيضًا في معنى كلمة (مدنية Civilisation) فنسمع ونقرأ، مثلاً، أننا نلحق بركب الحضارة، ومعنى ذلك أننا نريد أن نصطنع كل أسباب القوة الاقتصادية والتكنولوجية والعلمية، وليس معناه أننا نريد أن نلحق بركب الترف، الذي هو غاية العمران ونهايته، كما كان يرى ابن خلدون، وليس معناه كذلك أننا نريد أن نلحق بمجموعة السلوك والعقائد والنظم والمهارات والقدرات المكتسبة في المجتمع.[١٠]

٣: التنوع والتعدد الثقافي

لا شك أن التنوع الثقافي قيمة عظيمة في الحضارات الإنسانية باعتباره صيغة للتعايش والتواصل الحضاري الإنساني، من خلال القبول العام بالتعددية الثقافية، سواءً داخل الحضارة الواحدة، أو مع غيرها من الحضارات والثقافات الأخرى، ولذلك يمكننا أن نعتبر بحق أن «التنوع ميزة الإنسان على الأرض دون سواه، وهو للإنسان، بل سمح لكل مجموعة بشرية أن تعلّم وتتعلم من الأخرى ضمن ديناميكية التبادل الثقافي. من هنا يعتبر بعض علماء الاجتماع أن المجتمعات الأكثر تنوعًا، هي الأكثر تقدمًا. فالتنوع مصدر غنى ثقافي وحضاري واقتصادي واتصالي.»[١١]

أما مصطلح التعددية الثقافية (Cultural Pluralism) فهو يطلق على بعض المجتمعات التي تتعايش فيها الحضارات بأكثر من ثقافة ضمن الحضارة الواحدة.

وبعض علماء الاجتماع يعتبرون كلمة ثقافة مرادفًا لكلمة حضارة، فالكلام ينزلق بسهولة من التعددية الثقافية إلى التعددية الحضارية. لكن المسألة ليست بهذه السهولة، والخلط المتسرع بين المفاهيم يؤدي إلى الالتباس. فالتعددية

الثقافية قد تقوم على أساس الفارق اللغوي (كما في سويسرا مثلاً) حيث التنافر الثقافي قائم على اللغة، كما يمكن أن تقوم التعددية على عنصر العرق، كما في جنوب أفريقيا حيث ثقافة البيض الآتية من الغرب هي غير ثقافة السود ذات الجذور الزنجية والآتية من عمق التجربة الأفريقية.[١٢]

أما مصطلح النسبية الثقافية (Cultural Relativism) الذي تستخدمه بعض المدارس الغربية، فإنه يعني أن كل حدث ثقافي وكل إنتاج إنساني مدين للمحيط الذي نشأ فيه والثقافة التي انبعث منها. وهو مصطلح استخدم بكثافة في إطار المدرسة الثقافية الأمريكية التي حاربت ودحضت الأفكار الاستعمارية والأثنوسنترية (مركزية العرق الأبيض بالنسبة إلى باقي الأعراق).[١٣]

كما أن التنوع يعد حقيقة سسيولوجية قائمة في الفكر الإنساني سواءً كان هذا التنوع ضمن الحضارة الواحدة أو الحضارات المتعددة. ولذلك فإن قيم المجتمع نفسه تنظر إلى ثقافات الآخرين تلك النظرة المتسامحة بعيدًا عن الإقصاء والنبذ والكراهية. ومن هنا فإن هذا التنوع يخلق إبداعًا متجددًا... فاعلاً تستطيع معه الحضارة الواحدة أن تنطلق إلى آفاق معرفية وفكرية مضطردة بعكس الثقافات الرافضة للتعدد والتنوع. فهذا الرفض ينعكس سلبًا على التقدم والتطور ويعيق المسار الحضاري.

ولا يعني أن القبول بالتنوع والتعدد الثقافي سواء داخل الحضارة الواحدة، أو مع غيرها من الحضارات الأخرى التقاطع مع «الانتماء الوطني، حيث يسعى كل تنوع إلى الانفتاح على الدائرة المنسجمة معه تاريخيًا وفكريًا، حتى لو كانت خارج الوطني. وبالتالي من الضروري التمييز بين الانتماء والانفتاح.. إن انتماء الدوائر الاجتماعية هو إلى الإطار الوطني، والقيم الوطنية التي تحفظ العيش المشترك والوحدة الوطنية. وهذا لا يناقض بأي شكل من الإشكال انفتاح هذه الدوائر مع الخارج، فالانتماء إلى الوطن ضرورة وطنية ومصيرية، كما أن الانفتاح على الخارج ضرورة مجتمعية».[١٤]

٤: الحضارة الإسلامية والتنوع الثقافي

وإذا عرجنا تاريخيًا في فضاء الحضارة الإسلامية، وكيف تعاملت مع التعدد والتنوع في الدولة الإسلامية، فسنجد أن المسلمين عندما شيدوا هذه الحضارة، عملوا على وحدة قائمة على التنوع والقبول به باعتباره من سنن الفطرة الإنسانية. والدين الإسلامي اعتبر هذا التنوع والتعدد خلقة إلهية و«سنة أزلية أبدية» قد فطر الله عليها جميع المخلوقات ... فلم ولن يكون الناس نمطًا واحدًا أو قالبًا فردًا، وإنما كانوا ولا يزالون مختلفين ﴿وَلَوْ شَاءَ رَبُّكَ لَجَعَلَ النَّاسَ أُمَّةً وَاحِدَةً وَلَا يَزَالُونَ مُخْتَلِفِينَ ۝ إِلَّا مَن رَّحِمَ رَبُّكَ وَلِذَٰلِكَ خَلَقَهُمْ﴾ [هود: ١١٨، ١١٩].

وإذا كانت الإنسانية والبشرية قد بدأت بآدم وحواء، أمة واحدة في الدين والشريعة، فإن تحول هذه الأمة الواحدة إلى أمم قد اقتضى التعددية في شرائع الرسل بتعدد أمم الرسالات، فكانت سنة التعددية منذ فجر تاريخ الإنسان.. ﴿فَبَعَثَ اللَّهُ النَّبِيِّينَ مُبَشِّرِينَ وَمُنذِرِينَ وَأَنزَلَ مَعَهُمُ الْكِتَابَ بِالْحَقِّ لِيَحْكُمَ بَيْنَ النَّاسِ فِيمَا اخْتَلَفُوا فِيهِ وَمَا اخْتَلَفَ فِيهِ إِلَّا الَّذِينَ أُوتُوهُ مِن بَعْدِ مَا جَاءَتْهُمُ الْبَيِّنَاتُ بَغْيًا بَيْنَهُمْ فَهَدَى اللَّهُ الَّذِينَ آمَنُوا لِمَا اخْتَلَفُوا فِيهِ مِنَ الْحَقِّ بِإِذْنِهِ وَاللَّهُ يَهْدِي مَن يَشَاءُ إِلَىٰ صِرَاطٍ مُّسْتَقِيمٍ﴾ [البقرة: ٢١٣]».[١٥]

وهذا الاختلاف والتنوع والتعدد في الفكر والثقافة جاءت لحكمة ربانية بالغة الدلالة، لأن هذا التنوع والتعدد في الثقافة والميول والاتجاهات يعد دافعًا: «للتنافس والتدافع والاستباق؛ انتصارًا من كل فريق لما به يتميزون، وما فيه يختلفون عن الآخرين.. ولو لم تكن هذه التعددية وهذا التنوع والاختلاف لما كانت حوافز الاستباق ودواعي التدافع وأسباب التنافس بين الأفراد والأمم والأفكار والفلسفات والحضارات، ولكانت الحياة سكونًا آسنًا، ومواتًا لا حيوية فيها، ولما استطاع الإنسان تحقيق مقاصد الأمانة التي حملها بالاستخلاف لاستعمار الأرض وعمران هذا الوجود.. فالإيمان بالتنوع والتميز والاختلاف هو الحافز على الإبداع والتدافع في ميادين التقدم والعمران والارتقاء.. بينما الاعتقاد بوحدة النموذج الفكري والحضاري هو باب التقليد والتشبه، ومن ثم السكون، وذبول ملكات الإبداع».[١٦]

وهذه سنّة طبيعية في البشر أن يتباين الناس في رؤاهم الثقافية والفكرية والسلوكية. وهذا الاختلاف نتيجة لتعدد الأفهام والمدارك والعقليات، والبيئة الفكرية والثقافية التي تعيش فيها الأمم والشعوب، وتستقي منها معارفها ومعطياتها وتراكم خبراتها الإنسانية. لذلك لا ضير من هذا التعدد والتنوع الثقافي سواءً ضمن الحضارة الواحدة أو الحضارات المتعددة، وهذا كما أشرنا عامل من عوامل الإثراء والإبداع والتقدم، الأمر الذي يؤكد -كما يقول محمد صادق الحسيني- دلالة أن: «لا لبس فيها، وهي أن إعمار الكون ومنه الأرض وما عليها من رطب ويابس وحيّ وجامد، لم يكن ليتم كما هو حاصل لو أن البشر خلقوا سواسية في كل شيء، ذلك أن نتائج أفعالهم وممارساتهم وصنعتهم ومحصولهم لم يكن بالإمكان أن يأتي بمثل هذا التنوع المشهود والتمايز المعروف، ولخلت الأرض وما عليها من كل أشكال التزاحم والتنافس والتعارض الذي نعيشه بكل جوارحنا على امتداد طول حياتنا وعرضها».[١٧]

ومن هذه المنطلقات فإن الحضارة الإسلامية اعترفت بهذا التنوع وأعطته المساحة الواسعة من التحرك والانطلاقة إلى آفاق رحبة ومتقدمة للتبادل مع الثقافات والحضارات الأخرى، ولذلك فإن: «الحضارة الإسلامية شجعت على التفاعل مع الثقافات والحضارات جميعًا. وإذا نظرنا إلى الإسلام من حيث مبادئه وتعاليمه الأصلية، نجد أنه هو أرقى الأديان في تحقيق مبدأ التسامح الذي هو القاعدة الأولى للتفاعل الحضاري».[١٨]

وهذا في حد ذاته اعتراف بالآخر والقبول بالتنوع الثقافي والتعدد الفكري والديني. وقد يعتقد البعض أن التنوع والتعدد مدعاة للاختلاف والتنازع والاحتراب، لأن هذا التعدد كما يعتقدون يعني التباين، ويربطون بين هذه الفكرة الخاطئة، وبين ما يحصل في بعض البلدان من مشكلات إثنية وعرقية ومذهبية. وهذا في اعتقادنا من التصورات الخاطئة لمفهوم التنوع والتعدد، حيث إن هذا التنازع كان لأسباب ومسببات أخرى مختلفة، كالاحتقانات السياسية والقمع والإقصاء ...إلخ، لكن التنوع الثقافي: «لا يعني التنافر الإنساني المطلق، ولا يعني النفي الوجودي المتبادل، وإنما يعني أنه مع الإيمان بضرورة التعدد والتنوع ضمان للحركة، فإن ثمة ضرورة للفهم العقلاني لتأكيد تكامل عنصر أو عامل التكافل

الإنساني الأشمل، ووحدة الجوهر الإنساني... إن التباين ليس عامل هدم، بل حافز حركة قائمة على التفاعل في إطار فهم عقلاني ووحدة إنسانية... ومن ثم يكون ضروريًا أن ندقق النظر في كيفية ترابط الناس بعضهم ببعض داخل مجتمع ما».[١٩]

٥: حوار الحضارات والثقافات

يدور الحديث بصورة متزايدة حول حوار الحضارات والثقافات منذ أواخر القرن العشرين، والأكثر تحديدًا منذ صدور أطروحة صموئيل هنتنغتون المعنونة بـ [صدام الحضارات] في مجلة «فورين أفيرز» المتخصصة في عام ١٩٩٣ والتي تحولت بعد ذلك إلى كتاب بعنوان (صدام الحضارات: إعادة صنع النظام العالمي) حيث قال في هذه الأطروحة ما خلاصته: «إن الصراع المقبل سيكون صراع حضارات، وتنبأ أن القوى الصاعدة والتي ستشكل خطرًا على الغرب سيكون من التحالف بين الحضارة الإسلامية والحضارة الكونفوسشية الصينية، وأن على الغرب أن يستعد للنزال مع الحضارة الإسلامية إذ هي حضارة معادية، ومن الاستعداد للصراع المقبل، تجريد المسلمين من «عناصر» القوة والنهضة منذ الآن حتى إذا وقع الصراع تكون قدرات العدو ضعيفة وتكون تكاليف المواجهة من ثم قليلة».[٢٠]

والحقيقة أن هذه الأطروحة [صراع الحضارات] لهنتغتون أطروحة إيديولوجية لا تَمت للمعرفة العلمية بأية صلة حتى وإن ادعى هنتغتون بأنه ينطلق من رؤية علمية في استقراء الحضارات ومنطلقاتها الفكرية والتاريخية.

فالحضارات «تقابلت وتعايشت وتصارعت لكنها ظلت أقرب إلى التعايش والتسامح، وبقي الصراع والتنافس محدودًا بظروف معينة، فالأهم هو الاستعداد للتعايش والندية في التعامل، وهذا ما عبر عنه أصدق تعبير «مانجريد أوستن» في حديث صحافي عندما قال: «يجب أن نفهم بشكل أفضل لغة الحوار مع الأمم الأخرى، ولهذا نحتاج إلى سياسة ثقافية تقوم على فهم طبائع الشعوب بحيث نصبح قادرين على التعامل مع خصائصها المتميزة في التفكير، لقد خبرت خلال إقامتي في شرق آسيا أن أناسًا هناك طوروا أنواعًا من الاعتداد بالنفس يقوم

أساسًا على أنهم لن يقبلوا حضارتنا على المدى الطويل إلا إذا كنا نحن بدورنا مستعدين للاهتمام بحضارات تلك الأمم الحضارية وبطبائعها اهتمامًا جادًا وعميقًا، فما بالكم بإشهار سلاح (الصدام الصراع) وجعله سيفًا مسلطًا على كل حضارة تختلف مع الغرب وثقافته وهيمنته».[٢١].

وفي اعتقادنا فإن البديل الإيجابي لمقولات الصدام ومبررات الصراع المفتعلة هو (حوار الحضارات والثقافات)، لتبتني على الاحترام المتبادل وتنوع الثقافات وتعددها بدون إقصاء أو هيمنة، والعمل على: «إيجاد تفاهم مشترك، ومد جسور التعاون والثقة المتبادلة قواها الفهم والشفافية لأجل التعاون الصادق، لكن القبول بـ «الحوار» ومستلزماته يتطلب فرضيات مسبقة، ومعطيات خاصة، فمن يرى نفسه على الحق والصواب بشكل كامل فستكون نظرته إلى الحوار شكلية. على عكس من يعتقد بنوع من الواقعية، ويرى أن الحقائق في الحضارات مسألة نسبية وتحولية في مساراتها التطورية عبر الزمن، فإن حوار الحضارات بالنسبة إليه سيكون أمرًا جديًا».[٢٢]

والإشكالية أن حوار الحضارات سيواجه الكثير من العقبات إن تقدمت النزعة الانحصارية للحضارة (Exclusivism Civilization) التي «تستوجب امتناع الحوار بين الحضارات ويذهب بها إلى النزاع والتخاصم وربما التصادم كما طرحها هنتغتون إن الحضارة التي تريد أثناء الحوار أن تعمل قوتها وسلطتها على الآخرين وتواجههم بإطار حدود المسموح والممنوع، فستزيد في عوامل امتناع الحوار. إن الحوار يأخذ شكل الحوار السياسي بين السياسيين في الوقت الذي ينبغي أن يكون أطراف الحوار في الحضارات هم المفكرون والعلماء. إن رعاية تساوي الحقوق والإمكانات بين الطرفين والحاجة والمعرفة المتقابلة من الشروط الأخرى اللازمة لأجل الحوار».[٢٣]

فالبديل الأسمى والأرقى هو أن تتفاهم الحضارات والثقافات وتتحاور وتعترف بالآخرين وأن يكون التعامل والتعايش هو الوسيلة الإيجابية لتجنب الإنسانية عواقب الاستبداد والهيمنة والعدوان، وبقدر ما تعظم الحاجة إلى إيجاد: «حوار جدّي بين الثقافات والحضارات، لإقامة جسور التفاهم بين الأمم

والشعوب، ولبلوغ مستوى لائق من التعايش الثقافي والحضاري، يقوم على الفهم المتبادل لتهيىء الأجواء الملائمة لإجراء هذا الحوار، ولإيجاد الشروط الكفيلة بتوجيهه الوجهة الصحيحة التي تؤدي إلى تحقيق الأهداف المنشودة والغايات المرجوة».[٢٤]

لكن البعض يرى أننا في الظرف الراهن لسنا في موقف أقوى للقبول بالحوار، والآخر المختلف قد يستغل هذه الظروف لفرض أجندته علينا، وهذا الموقف كما نرى يجب ألا يجعل الثقافات والحضارات تتخلى عن هدفها في الحوار والسعي إليه وقبول دعوته إذا خلا من الاشتراطات المجحفة والقيود الظالمة، المهم أن يكون الحوار من أجل الحوار، كما هي دعوة الإسلام إلى الحوار مع الآخر.

كما أن البعض يشكك في دعوة الغرب إلى حوار الحضارات أو الثقافات ويعتبرها دعوة غير بريئة لا تخلو من أهداف ومرام غير ظاهرة،: «وهو في جميع الأحوال، مفعم بالغموض والالتباس، وفيما يخصّني شخصيًا أعتقد أنه من الواجب تسمية الأمور بأسمائها الحقيقية. إن جوهر القضية المطروحة بالنسبة لعلاقة الغرب بالعرب والمسلمين هو (المصالح) مصالح الغرب، وفي مقدمتها النفط والسوق العربيّة.. إلخ».[٢٥]

والواقع أنني لا أتفق مع هذه الآراء المتشائمة تجاه الحوار بين الحضارات أو الثقافات، لأن الحوار في حد ذاته هو المطلوب مع الآخر المختلف، باعتباره أيضًا فريضة إسلامية وضرورة إنسانية، وإيجاد قنوات الحوار والتفاهم، في عصر قلصت التكنولوجيا كل عوامل البعد المادي والجغرافي، وأصبح العالم كما يقال قرية كونية مخترقة كل الحدود والسدود، ومن هنا لا بد من الاتصال مع الآخر، وطرح ما يعوق الحوار ونقاط الاختلاف على بساط البحث والمناقشة، ونحن المسلمين لا نخاف من الحوار لأنه بحق سلاح ديننا العظيم في رسالته الخالدة للإنسانية جمعاء. ﴿ادْعُ إِلَى سَبِيلِ رَبِّكَ بِالْحِكْمَةِ وَالْمَوْعِظَةِ الْحَسَنَةِ وَجَادِلْهُم بِالَّتِي هِيَ أَحْسَنُ﴾ (النحل: ١٢٥)، فلماذا نتذرع بأحكام وتوقعات ليست ناجزة ومتوافقة مع ضرورة الحوار، ودوره، وتأثيره مع الآخر؟. ألم يواجه الأنبياء الصد، والاضطهاد والمكابرة والطغيان؟ نعم. واجهوا كل ذلك. لكن هل يئسوا من الحوار

مع المختلفين والمخالفين والطغاة؟ لا. بل استمروا معهم في الحوار، والنصح، والتوجيه بالحكمة والموعظة الحسنة، والمنطق والبرهان، لأن ذلك دعوة ربانية، وتوجيه إلهي لاتخاذ الحوار طريقًا ومنهجًا مع المختلفين والمخالفين في الرأي والعقيدة والمصالح وغيرها: ﴿اذْهَبَا إِلَى فِرْعَوْنَ إِنَّهُ طَغَى ۞ فَقُولَا لَهُ قَوْلًا لَّيِّنًا لَّعَلَّهُ يَتَذَكَّرُ أَوْ يَخْشَى﴾ (طه:٤٣-٤٤).[٢٦]

إذن فالحوار مع الآخر ضرورة ملحة، ولذلك يجب ألا نرفضه وفق مسوغات وتبريرات ليست دقيقة، وأحيانًا مخالفة لمنظور الإسلام للحوار، لاسيما أن دعوة الحوار بين الحضارات جاءت من الطرف الإسلامي دعوة عالمية من خلال سعي الحضارات لبناء علاقاتها على الحوار والتبادل الثقافي والتفاعل الحضاري، وتقوم على ثقافة الحوار والتسامح، وبديلاً لمقولات الصدام والصراع.[٢٧]

إلا أننا مع المنهجية السليمة في الحوار، والسعي الجدي لقيام حوار بين الحضارات والثقافات مبني على الرغبة الصادقة في التفاهم والتعاون. فالحوار بين الحضارات لا يمكن أن يؤدي وظيفته التاريخية في إثراء التجارب الإنسانية، وفي الاستفادة من الخبرات المتنوعة للشعوب إلا إذا تمت ممارسته في إطار منهج سليم، وأهم عناصر هذا المنهج أمور ثلاثة:

أولها: الاتفاق على أن الغرض من وراء الحوار ليس في إقناع الآخرين بالتخلي عن انتمائهم الحضاري وخصوصيتهم الثقافية، والدخول في حضارة أخرى مهما كان لها في لحظة تاريخية معينة من تفوق وانتشار.

وثانيها: التسليم بأن التعددية الثقافية جزء من نظام الكون وسنة من السنن التي أودعها الله في مجتمعات البشر، وأن السعي للقفز عليها والابتعاد عنها عن طريق استبعاد الآخرين أو تهميش دورهم، إنما هو حركة ضد التاريخ وضد السنن الثابتة في الكون وفي مجتمعات الناس.

وثالث هذه المبادئ: التوجه إلى البحث عن المشترك الجامع بين الحضارات المعاصرة، ذلك أنه إذا كان الحرص الشديد على تثبيت الانتماء الثقافي، والدفاع المستميت عن «الخصوصيات الثقافية» أمورًا مفهومة ومشروعة تمامًا في زمن

الغزوات والحروب ومحاولات الاستئصال الثقافي، فإن طبيعة المرحلة تتطلب توجيه الجهد نحو القواسم المشتركة والمصالح المشتركة سعيًا لوضع برنامج عمل موحد يتحقق به الاعتماد المتبادل، والمشاركة المتساوية لأبناء الحضارات المختلفة.[٢٨]

ولذلك فإن حوار الحضارات والثقافات يتطلب إلى جانب المبادئ المذكورة آنفًا استعدادَ كل حضارة لفهم الأخرى في إطار من القبول بالتمايز والاختلاف، وتجنب الأحكام المسبقة التي لا تسهم في حوار جاد ومتفاعل مع القضايا المطروحة للنقاش، وتحاشي الصور النمطية المشحونة بالكراهية والتوجس من الآخر «وفي الوقت نفسه فإن الحوار بين الحضارات يسهم في تثبيت السمة الرئيسية للثقافات الإنسانية وهي استجابتها للتطور والاغتناء بالتفاعل فيما بينها، كما يسهم الحوار في «عقلنة» النزاعات التي قد تنشأ أثناء تثبيت الهويات الثقافية لهذه الحضارات (:) إن من فوائد الحوار وغاياته إبطال المناخات المفعمة بالمخاوف ومشاعر العنصرية والكراهية وتوفير المناخ الملائم لتبادل الوافد النافع من الثقافة والعلم والخبرة».[٢٩]

والإشكالية أن العولمة المتعددة الجوانب، وما تحمله من تفوق تكنولوجي ربما تجعل الآخر ينكص على الحوار العادل على اعتبار أن الحضارة الغالبة الآن هي الحضارة الغربية، والمغلوب يجب أن يرضخ ويستجيب لشروط الغالب، وهذه النظرة المنغلقة لو تحققت وحاولت الحضارة الغربية أن تستجيب لها فسوف تشكل ضربة قاصمة للحوار بين الحضارات، وهناك بوادر سلبية بدأت تظهر للعولمة في جوانب شروطها المجحفة والنظرة الأحادية للآخر، فإذا ما فرضت العولمة كبديل «للتنوع الثقافي وعملت على اكتساح الهوية الحضارية للشعوب، ذلك أن الاتجاهات والمعايير المقبلة سائرة في اتجاه التأثير السلبي على الهوية والسيادة معًا، وأول ما يثير الانتباه عند التأمل في موقف الغرب من هويات الشعوب هو جمعه بين متناقضين، فهو من جهة شديد الاعتزاز بهويته حريص عليها، وهو من جهة ثانية رافض للاعتراف بالهويات الوطنية لشعوب العالم،

لإحساسه بأن العولمة من شأنها أن تؤدي إلى مزيد من الوعي بالخصوصيات الثقافية والحضارية».[٣٠]

ومع ذلك نقول إن الحوار بين الحضارات والثقافات يظل مطلبًا لا غنى عنه للإنسانية جمعاء إذا ما أرادت أن تعيش بمنأى عن الصراع السلبي وليس التدافع الحضاري الذي هو في الأصل سنة إلهية كونية بين الأمم، فالحوار بين المختلفين المبني على المنهج الصحيح يجب أن يسود بين الحضارات والثقافات، وأن تتحقق فيه شروط التعايش والتعدد والتنوع، ويقتنع الجميع أن الحوار بين الحضارات هو السبيل الأجدى للتغلب على الحروب والتوترات، أو ما يسمى الآن بمشكلات الإرهاب وتوابعه بعد تجديد مفهومه بصورة سليمة وصحيحة بعيدًا عن المزايدات والذرائع والأحكام المسبقة الظالمة.

الإحالات والهوامش

١- د. عماد عبد الغني، سوسيولوجيا الثقافة المفاهيم والإشكاليات من الحداثة إلى العولمة، مركز دراسات الوحدة العربيّة، بيروت، ط ١، فبراير ٢٠٠٦، ص٢٩.

٢- د. محمد عابد الجابري، المثقفون في الحضارة العربيّة.. محنة ابن حنبل ونكبة ابن رشد، مركز دراسات الوحدة العربيّة، بيروت، ط ٢، ٢٠٠٠، ص٢٢. انظر كذلك د.بنسالم حمّيش، نقد ثقافة الحجر وبداوة الفكر، المركز الثقافي العربيّ، بيروت، الدار البيضاء، ط١، ٢٠٠٤، ص١٦. انظر كذلك كتاب [مشكلة الثقافة] مالك بن نبي، دار الفكر، دمشق، ترجمة د. عبد الصبور شاهين، طبعة مرخصة - ١٩٨٩، ص١٩.

٣- د. محيي الدين صابر، التغيير الحضاري وتنمية المجتمع، المكتبة العصرية، صيدا، لبنان، ط١، ١٩٩٢، ص٤٦، ٤٧.

٤ سوسيولوجيا الثقافة، مرجع سابق، ص٢٩.

٥- الوثائق الرئيسية لإعلان مكسيكو بشأن الثقافة، مؤتمر الثقافة، مكسيكو٦ تموز/يوليو٦ آب/أغسطس ١٩٨٠م، ص٩، ٨. انظر كذلك محمد محفوظ الحضور والمثاقفة..المثقف العربيّ وتحديات العولمة المركز الثقافي العربيّ بيروت ط١ ٢٠٠٠، ص٢٠، ١٩.

٦- كريم جبر الحسن، عملية النهوض الحضاري، دار الهادي، بيروت، ط١ ١٩٩٣م، ص١٨، ١٧.

٧- د. حسين مؤنس الحضارة..دراسة في أصول وعوامل قيامها وتطورها، كتاب عالم المعرفة، سلسلة كتب ثقافية يصدرها المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب، الكويت، ط٢ ١٩٩٣، ص١٥. انظر كذلك عبدالله بن علي العليان العمانيون وتحدي الجغرافيا، إصدار وزارة الإعلام، مسقط، طبع بمطابع مؤسسة عُمان للصحافة والأنباء والنشر والإعلان، ط١ ٢٠٠٦، ص١٢٩، ١٢٨.

٨- عملية النهوض الحضاري، مرجع سابق، ص٢٠.

٩- التغيير الحضاري، مرجع سابق، ص٢٤.

١٠- المرجع السابق، ص٤٨.

١١- سوسيولوجيا الثقافة، مرجع سابق، ص٣٢٤، ٣٢٣.
١٢ المرجع السابق، ص٣٢٤.
١٣- المرجع السابق، ص٣٢٤.
١٤ محمد محفوظ، الأهل والدولة، سلسلة تصدر عن منتدى الكلمة للدراسات والأبحاث، دار الصفوة، بيروت، ط١ ١٩٩٨، ص٨١.
١٥- د. محمد عمارة، الإسلام والتعددية.. الاختلاف والتنوع في إطار الوحدة، دار الرشاد، القاهرة، ط١ ١٩٩٧، ص٢٣، ٢٤.
١٦- المرجع السابق ص٢٧.
١٧ نحن والآخر حوارات لقرن الجديد، د. غريغوار منصور مرشو، أ. سيد محمد صادق الحسيني، دار الفكر، دمشق ٢٠٠١، ص٩٥، ٩٤.
١٨- د. عبد العزيز بن عثمان التويجري، الحوار والتفاعل الحضاري من منظور إسلامي، منشورات المنظمة الإسلامية للتربية والعلوم والثقافة-إيسيسكو، الرباط ١٩٩٧، ص٢٥.
١٩- مايكل كاريذرس، لماذا ينفرد الإنسان بالثقافة، كتاب عالم المعرفة (٢٢٩)، سلسلة كتب ثقافية شهرية يصدرها المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب، الكويت، يناير ١٩٩٨، ص١٠، ترجمة شوقي جلال.
٢٠- انظر: عبد الله العليان .. الدعوة لصراع الحضارات بين الفهم الخاطئ للإسلام والحاجة إلى اختراع عدو، جريدة عُمان - مسقط، العدد [٧٤١٤] بتاريخ ١٩ يناير ١٩٩٤، ص٥.
٢١- عبد الله العليان، صراع الحضارات بين الممكن والمستحيل، جريدة الخليج، الشارقة، العدد [٨١٨٧] بتاريخ ١٨ أكتوبر ٢٠٠١، ص ١٢.
٢٢ - د. سيد صادق حقيقيت، حوار الحضارات وصدامها، ترجمة السيد علي الموسوي، د. الهادي للطباعة والنشر والتوزيع، بيروت، ط١ ٢٠٠١، ص ٧١، ٧٢.
٢٣- المرجع السابق، ص ٧٩، ٨٠.
٢٤- د. عبد العزيز بن عثمان التويجري، في البناء الحضاري للعالم الإسلامي-الجزء الثاني، منشورات المنظمة الإسلامية للتربية، الرباط، ١٩٩٧، ص ١٠٥.
٢٥- د. محمد عابد الجابري، حوار الحضارات.. أية مصداقية؟ مجلة الإسلام اليوم الدورية، إصدار المنظمة الإسلامية للتربية والعلوم الثقافية – إيسيكو، الرباط، العدد [١٩]، ٢٠٠٢، ص ٦٧.
٢٦- عبد الله العليان، حوار الحضارات في القرن ٢١.. رؤية إسلامية للحوار، المؤسسة العربيّة للدراسات والنشر، بيروت، ط١ ٢٠٠٣، ص٢١٦.
٢٨- دعوة حوار الحضارات جاءت من الرئيس الإيراني محمد خاتمي في آواخر القرن الماضي وقد تم قبول هذه الدعوة من الجمعية العامة للأمم المتحدة، وتم تسمية ٢٠٠١ سنة حوار الحضارات.
٢٨- د. أحمد كمال أبو المجد، حوار في دافوس حول الحضارة الغربي والحضارة الإسلامية، جريدة الخليج، الشارقة، العدد [٧٥٧٩] بتاريخ ٧ مارس ٢٠٠٠، ص ١٨.
٢٩- د. يوسف الحسن و(آخرون) حوار الحضارات لماذا؟ (الإسلام والغرب) كتاب مجلة العربيّ، مرجع سابق، ص ١٢٦، ١٢٧.
٣٠- عبد الله العليان، في النهوض العماني الحديث وقضايا الواقع العربيّ والعولمة والنظام الدولي- فصل العولمة وإشكالياتها، مسقط-مؤسسة عُمان للصحافة والنشر والإعلان ط١، ٢٠٠٠م، ص ١٥٢.

زادٌ من الأخلاق سند للثقافة وسدٌّ أمام كل تحدٍّ

أ. عبد الله صالح شناق*

العرب أمة يجمعها اللسان العربيّ، فكل من كانت أو أصبحت لغته الأولى العربيّة فهو عربي، وهذه ميزة تنفرد بها الأمة العربيّة. صحيح أن العرب يفتخرون بأصولهم الممتدة، إلا أنهم أيضًا يقبلون غيرهم بينهم ومنهم من تكلم العربيّة وكانت لغته الأولى.

يجب أن نشير هنا إلى أن (العرب) ليس في نظرنا اسم جنس، ولا اسم عنصر، بل هو يحيل في إدراكنا المعنى الأنثروبولوجي للكلمة، إلى جماعة بشرية عرفت بقدر أو بآخر وحدة التاريخ والجغرافيا والثقافة، وكانت الغلبة فيها للعربية، دون أن ينفي ذلك وجود تعدد لغوي أقلوي في العالم العربيّ والإسلامي، دون أن ينفي ذلك تعدد ديني أقلوي بين العرب[1].

والأمة العربيّة في تاريخها تعرضت لتحديات كبيرة، شكلت خطورة على ثقافتها، إلا أنها تجاوزت تلك التحديات في المناطق والأقاليم والأمصار المختلفة، فكان أي تحدٍّ يواجه جماعة معينة حتى وإن كان إبادة لهذه الجماعة، نجد بعد زمن أن تلك الجماعة أعادت تكوين نفسها بما بقي منها، وأصبحت تتدرج في قوتها إلى أن أصبحت أقوى من سابق تاريخها.

---

* محامي وناشط في حقوق الإنسان (الأردنّ).

تعرضت بغداد لإبادة جماعية في عام ١٢٥٨م الموافق ٦٥٦هـ، ولكنها بعد سنين تعافت تدريجيًا من أثر الغزو وعادت بغداد مدينة للعلوم والثقافة. ومن الأسباب الأساسية التي ساهمت في التعافي السريع لها، هي ثقافة المجتمع في بغداد وتمسكه بحضارته الممتدة في جذور التاريخ، ولم يكن هذا تعافيًا فقط بل أثرت أيضًا الثقافة العربيّة في الغزاة أنفسهم، فاندمجوا بعد فترة في هذه الثقافة وأصبحوا منها، والآن هم عرب.

إن ما يملكه المجتمع العراقي من حصانة ذاتية متمثلة في القيم والمظاهر الاجتماعية التي تراكمت عبر العصور، وتستند في جوهرها إلى تعليم القرآن الكريم والسنة النبوية، مكنت المجتمع العراقي من احتواء الغزاة من خلال اعتناقهم الدين الإسلامي، فاندمجوا في المجتمع العراقي تدريجيًا، وتأثروا بالعادات والتقاليد، والثقافة العربيّة الإسلامية[٢].

والعروبة تواجه الآن تحديات كما واجهت في عصور أخرى من مشاهد غير مرضية، فالسودان يتعرض إلى حرب وفي العراق ما زالت آثار الحرب ملموسة، وفي اليمن وفي فلسطين والقدس وغيرها، وفي هذا الوقت تواجه تحديًا في ثقافتها، فتداخل الثقافات نتيجة الثورة المعلوماتية، قربت المسافات وأتاحت للعربي الاطلاع على ثقافات متعددة، لكون المجتمعات منظومة متفاعلة من العلاقات والمصالح وصيرورة دائبة وفي تغير مستمر[٣].

وفي كل المجتمعات البشرية ثمة صيرورة مستمرة لا تهدأ كماء النهر، وإن لم تكن في بعض المجتمعات ملحوظة لبطئها، ولكونها تحدث على مدى أجيال عدة، فتصبح بمثابة تغيير طبيعي أكثر مما هي تحديث ناجز وملموس، فلا يشعر به الجيل السابق لأنه لا يحدث في حياته ولا الجيل اللاحق لأنه أيضًا لم يعش الحياة السابقة ليلاحظ الفرق، كما أنه لم يشارك بالتغيير بقدر ما هو من صنع عوادي الزمن[٤].

دخلت إلى المجتمع العربيّ العديد من الأفكار الجديدة، السلبية والإيجابية، والإنسان بطبيعته عربي أو غير عربي له الخيار بين أن يختار الأمر الإيجابي أو الأمر السلبي، ولكن القلق الذي يتبعه الأرق هو صعوبة التمييز بين الإيجابي أو السلبي.

ربما تأتي السلبية بنظره إيجابية، كترك عادات اجتماعية بحجة أنها أصبحت عائقًا أمام التقدم فينكرها الفرد، ولكن هذا الإنكار لن يستمر مع الكثير إن كان واقعًا على أسس ثقافية أصيلة تشير إلى عنوان ثقافة إنسانية مميزة، فيصل بعدها إلى مرحلة يكتشف أنه أخطأ في خياره، ووجد نفسه غير مقبول في الثقافة الجديدة فيعود يبحث عن ثقافته بالتوبة عما أنكر ويفخر فيها، ولكن توقيت ذلك غالبًا يكون متأخرًا، فتأثره أثر في محيطه، ووصل إلى مرحلة يصعب فيها أن يقنع أبناءه بما قد أنكر من ثقافته، حيث إنه قد غمسهم في ثقافة أخرى أصبحوا هم منها.

ونجد في الواقع العديد من العرب لهم من الأبناء الذين لا يعرفون شيئًا عن ثقافتهم، واندمجوا في ثقافات أخرى، حتى اللغة العربيّة لم يعودوا يعرفونها، وهذا الأمر أصبح مشاهدًا وملموسًا.

فالتحدي الفكري الذي يواجه أي ثقافة يواجه الأبناء ولا يواجه الآباء بالقدر ذاته، أي يواجه مستقبل ثقافة جيل. فالثقافة هي مجموعة من الصفات الخلقية والقيم الاجتماعية، التي تؤثر في الفرد منذ ولادته وتصبح لا شعوريًا العلاقة التي تربط سلوكه بأسلوب الحياة في الوسط الذي ولد فيه.[٥] وهي وإن ارتبطت مع الحضارة في الموضوع إلا أنها تختلف عنها في المعنى، فوجود الحضارة يفترض قبله وجود ثقافة، فالثقافة هي من توجد الحضارة وهي حجر الأساس لها، والحضارة هي وعاء لثقافات، أما الثقافة فلا يستقيم أن تضم ثقافة، ولكن يستقيم أن تتعايش مع ثقافات أخرى بما هو مشترك بين الثقافات. فالحضارة

نظام اجتماعي يعين الإنسان على الزيادة من إنتاجه الثقافي، وتتألف من عناصر أربعة: الموار الاقتصادية، والنظم السياسية، والتقاليد الخلقية، ومتابعة العلوم والفنون، وتبدأ من حيث ينتهي الاضطراب والقلق، لأنه إذا ما أمن الإنسان من الخوف، تحررت في نفسه دوافع التطلع وعوامل الإبداع والإنشاء، وبعدئذ لا تنفك الحوافز الطبيعية تستنهضه للمضي في طريقه إلى فهم الحياة وازدهارها[٦].

فالحضارة الإنسانية مع وجود نظريات مالية تشجع على ثقافة الرفاهية ورغبات الفرد وتبتعد عن العناية بالمفهوم الاجتماعي والروحي، وهذه النظريات لها التأثير الحقيقي على الثقافات في الحضارة الإنسانية، وهنا يستوجب على كل ثقافة الوقوف بصد هذا التأثير والحفاظ على القيم الإنسانية النبيلة المشتركة بين الثقافات.

وتعبير الحضارة الإنسانية هو التعبير الدقيق الذي يميز بين الثقافة والحضارة ويتيح حوارًا للثقافات في الحضارة الإنسانية في هذا العصر. ودراسة الآثار والتاريخ تذكرنا بأصالتنا والمشتركات فيما بيننا، حيث أن هناك حضارة إنسانية واحدة وثقافات متعددة ذات مكونات متنوعة.[٧]

فكيف السبيل إلى الوصول إلى حالة من التعايش الثقافي نحافظ فيه على ثقافتنا وبنفس الوقت نستوعب الثقافات أخرى؟ جميع الثقافات في دول العالم لها مبادئ وأسس، والأغلب منها مشترك، فالأخلاق أمر محمود في كل ثقافة، وهي قاسم مشترك للتلاقي بين الثقافات، فالنظرة الأخلاقية في كل ثقافة هي مشتركة مع باقي الثقافات، فلا توجد أي ثقافة تجيز الغش أو الكذب أو الفجور، فهذه كلها صفات غير محمودة في كل ثقافة.

وحيث إن الثقافة العربيّة، تمرّ في هذا العصر حالة من التلقي لأفرادها، لا مثيل لها في أي عصر نتيجة تقدم تقنيات الاتصال والتواصل التي ساهمت في

انتشار المصالح وامتدادها، أصبحت الثقافة تحتاج إلى حماية فكرية متوازنة تعمل على بث فكر المحافظة على أسسها بأسلوب علمي عقلاني مقنع، وليس في المنع والزجر والتأنيب والازدراء والرفض والتعصب، للوقوف مع أبنائها الذين أصبح جميعهم يتساءلون كيف نكون وكيف يكون أبناؤنا في هذا العالم، والذين هم مطلعون، لكنهم واقفون على أبواب الاختيار، ثقافتهم موجودة، لكن يمكن أن تمنعهم من الابتكار، ومن الاتصال، ومن التعايش مع ثقافات أخرى. وإذا لم تتوفر سبل حماية الموروث الثقافي الإيجابي فسيكون البديل هو التطرف والتشدد ورفض الثقافات الأخرى بإيجابياتها وسلبياتها؛ أي رفض ما هو جديد والتمسك بكل قديم حتى وإن كان غير جيد.

يقول ابن خلدون عن الذين بحثوا في القضايا الاجتماعية قبله إنهم كانوا يتبعون منهج الوعظ أو الخطابة؛ أي إنهم كانوا يحاولون الإتيان بالأقوال المقنعة في استمالة الجمهور إلى رأي أو صدهم عنه، أو في حملهم على منهاج يكون فيه حفظ النوع وبقاؤه، أما هو فلم يؤلف مقدمته لهذا الغرض أو ذاك، فليس همه أن يعظ الجمهور أو يدعوهم إلى اتباع الطريق القويم والأخلاق المحمودة، بل كان قصده فيها أن يبحث في طبيعة الحياة الاجتماعية لكي يكشف القوانين التي تسيطر عليها سواء كانت تلك القوانين ذميمة أو حميدة[٨].

لهذا يجب أن يكون هناك ابتداع لقوة تفكير منهجية للوصول إلى التعايش مع الثقافات الأخرى وحماية ثقافتنا وأسسها، بأن لا يدخل عليها جديد لا يستحق أن يدخل، فدومًا ثمة حاجة لزاد من الأخلاق في المجتمع متوافرة، وتعزيز القيم الثقافية الأصيلة البعيدة عن المظاهر الشكلية، كمحبة الناس، العفو، الصفح، الأمانة، اجتناب الغيبة، الصدق، البعد عن الرياء، أداء الحقوق، الانتظام في الدور لوسيلة نقل أو محل تجاري، المحافظة على النظافة في الأماكن العامة والخاصة، احترام الآخرين وغيرها من الفضائل الإنسانية التي تعتبر سدًا أمام أي تغير يطال أي ثقافة.

لم يعد الخطاب التقليدي أمرًا مقنعًا لجيل يعيش في عصر يقف أمامه المال والإعلام والنزعة الفردية مهددًا بتغيير مفاهيمه الثقافية، ففي كل المعابد نرى القليل ممن يسمع لغة الخطاب التقليدي، في حين تنتشر في وسائل الإعلام المختلفة رسائل تحمل لغة المنطق والعقل من علماء يلقون قبولاً أكثر ورواجًا.

إن انتشار المصالح وامتدادها وكذلك العلاقات بين الشعوب يعد سببًا أساسيًا لتغيير مفاهيم كثيرة لدى المجتمع في ثقافته التقليدية، وهذا الأمر يحقق الأمان الثقافي لأي مجتمع إن لم يمس الثوابت الأساسية في المجتمع، فإذا أنت ذهبت إلى اليابان مثلاً فإنك سوف تجد هذه الثقافة العالمية ذات الجذور الغربية سائدة، بل وستجد أن نتاج هذه الثقافة في اليابان ينافس ويتفوق على نتاج وإفرازات هذه الثقافة في مصدرها الأصيل وبيتها التاريخي ألا وهو الغرب، ولكنك في نفس الوقت ترى الياباني ما زال يابانيًا في الأسس العامة لثقافته الوطنية[٩].

ومع هذا لاحظنا أن قوة التفكير تقاس بالقدرة على فهم ما يبتكره الآخرون كما تقاس بالقدرة على ابتكاره، فلا تتهم أمة بالعجز عن التفكير إذا استطاعت أن تفهم مبتكرات الفكر في أمة أخرى، وشعرت بالحاجة إلى فهمها، وخلقت لها جوًا تروج فيه وتشغل به أذهان أبنائها، وبخاصة إذا علمنا أن الابتكار المحض لم يكتب فقط لأمة من الأمم، ولم يعهد قط في ثقافة قومية أنها كانت محض ابتكار خلا من كل استعارة واقتباس[١٠].

فإن الولع بكل جديد كالولع بكل قديم، دليل على نقص في التمييز وعلى اتباع يخلو من الابتداع، وقد عشنا زمننا في الشرق ومقياس الحرية عندنا أن تقبل على كل جديد لأنه جديد، وأن نثور على كل قديم لأنه قديم. فكان ذلك عهد تعليم وكان ذلك عهد قصور، ثم بلغ هذا العصر مداه فبرزت في صفوف

الشرقيين طائفة تمتلك حريتها في وجه الجديد كما تملكها في وجه القديم، فلا يفقد الإنسان صفة الحرية لأنه يفضل بعض القديم على بعض الجديد، ولا يكسب الإنسان صفة الحرية لأنه يفضل كل جديد على كل قديم، بل يكون مقياس الحرية هو مقياس التميز لكل ممتاز، والاختيار لكل ما يستحق أن يختار. وهذا ما نقلة من عصر القصور إلى عصر الرشد والاستقلال[١١].

الطريق السهل للوصل إلى حالة من التعايش هي الأخلاق، فالأخلاق هي القاسم المشترك بين الناس، والأخلاق التي نعنيها هي الأمر العام المشرك بين الإنسانية بمجموعها المشترك بين ثقافاتها، مثل الصدق والأمانة واحترام حقوق الإنسان واحترام عقيدة كل ثقافة وعدم الإساءة إلى عاداتها وتقاليدها.

إن الصدق والأمانة والشجاعة إلى آخر ما ذكرنا ليست أخلاقا دينية بل أخلاق إنسانية عرفها الإنسان قبل أن يعرف الدين، وعلى أرضنا وفي عصرنا هذا ملايين البشر لا دين لهم، ومع هذا فهم يعلمون أن الصدق والأمانة والعفة والسخاء فضائل، فدور الدين إذًا في هذه المسألة لم يجاوز الحث والتزكية، وهو دور عظيم جد عظيم أجل[١٢].

ففي هذا الوقت وأكثر من أي وقت نحتاج لزاد من الأخلاق، لبناء سد منيع أمام كل تعصب يضع نفسه مانعًا عن ثقافة، وسداً أمام كل تهديد لأي ثقافة، فلا يؤثر في أسسها أي تجديد ومستجد، فالتجديد ينتج منها ولا يأتي إليها رغمًا عنها.

قائمة المصادر والمراجع

١- جورج طرابيشي، مذبحة التراث في الثقافة العربيّة المعاصرة، ط٣، دار الساقي، بيروت، ص ص٦، هامش ١.

٢- محمد فتحي أمين، الغزو المغولي لديار الإسلام، ص ١٢٩ وما بعدها، دار الأوائل.

٣- علي الوردي، منطق ابن خلدون في ضوء حضارته وشخصيته، ص ١٦، دار كومان للنشر، لندن، ط٢، ١٩٩٤.

٤- جياد آدم، مقال منشور في صحيفة عمون الإلكترونية ٢٠٠٧/٦/٢٥ بعنوان تهيئة الفكر لصعود الحرية على الرابط: https://www.ammonnews.net/article/6444

٥- مالك بن نبي، مشكلة الثقافة، دار الفكر المعاصر، بيروت لبنان، دار الفكر دمشق، سورية، ترجمة عبد الصبور شاهين، طبعة ١٩٨٤، إعادة ٢٠٠٠.

٦- ول وايريل ديورانت، قصة الحضارة - الجزء الأول، المجلد الأول، ص ٣، دار الجيل، بيروت-لبنان.

٧- الحسن بن طلال، الجلسة الحوارية الخاصة التي عقدت ضمن أعمال المؤتمر الدولي الرابع عشر لتاريخ وآثار الأردن في مدينة فلورنسا الإيطالية بعنوان «أثر الأزمات على ثقافة وحركة الإنسان ونتاجه الحضاري حول تاريخ وآثار الأردن»، منشورة على موقع وكالة الأنباء الأردنية الرابط: https://petra.gov.jo/Include/InnerPage.jsp?ID=89936&lang=ar&name=news

٨- علي الوردي، مرجع سابق، ص ١٨.

٩- تركي الحمد، الثقافة العربيّة أمام تحديات التغيير، ص ٤٦، دار الساقي، ط١، ١٩٩٣، بيروت-لبنان.

١٠- عباس محمود العقاد، المجموعة الكاملة لمؤلفات الأستاذ عباس محمود العقاد، المجلد العاشر، حضارة الإسلام، أثر العرب في الحضارة الأوروبية، دار الكتاب اللبناني، ط١، ص ١١.

١١- عباس محمود العقاد، مرجع سابق، ١٠٣-١٠٤.

١٢- خالد محمد خالد، لكي لا تحرثوا في البحر، ص ١٨٤-١٨٥، الناشر مكتبة الأنجلو المصرية ١٩٥٥.

الثقافة العربيّة التحديّات المستجدَّة ودور المثقف فيها

د. أحمد نزَّال *

مقدمة

يكثر الحديث في الأوساط الثقافية والمؤتمرات العلمية واللقاءات الفكرية عن التحدِّيات التي تواجه الثقافة العربيّة، ويشيع استخدام هذا المصطلح، وهو وصفٌ لما تعانيه الثقافة والحياة الثقافية على مختلف الصعد، وصفٌ يطرح أسئلة عديدة. وفي هذه المقالة إسهامٌ في الجدل الدائر في هذا الموضوع.

إن استخدام مصطلح «التحديات المستجدَّة» لا يعبِّر تعبيرًا دقيقًا عن الواقع، فكلمة «المستجدَّة» تشير إلى أن الوضع كان وضعًا طبيعيًّا مريحًا، ثم حصل ما يعوق هذا المسار الطبيعي، فاستجدَّت تحدِّيات لم تكن بالحسبان، أو أنها غير متوقَّعة، وهذا بعيدٌ عن الصواب، إذ إن التحديات ليست طارئة، بل هي مزمنة، تتغيَّر في الزمان والمكان، ولا تغادر تلك الحياة الثقافية.

توصيف المرحلة

يمكن عدُّ الأحداث التي حصلت إثر ظهور الرسوم الكاريكاتورية المسيئة للرسول العام ٢٠٠٥، والتي بدأ ظهورها في إحدى الصحف الدانماركية، حدثًا جديدًا في إطار الصراع الثقافي، بين مشروعين متناقضين، يمتلك الأول أدوات القوة الاقتصادية والسياسية والأمنية والاجتماعية، والثاني يقاوم ويسعى إلى امتلاك القوة التي تخوِّله خوض الحرب الجديدة.

---

* الأمين العام لاتحاد الكتّاب اللبنانيين (لبنان).

يمكن تبيُّن طبيعة هذه المرحلة من خلال كلام حاول تصديره بعض الكتّاب[1]، إثر صدور الرسوم الكاريكاتورية المسيئة للرسول، والتي تعدّ حدثًا عالميًّا كبيرًا ظهرت معه دلائل الصراع الثقافي إلى الواجهة من منطلق ديني، والموجة التي رافقت تلك الحادثة، ثقافيًّا وسياسيًّا ودبلوماسيًّا، وما أثاره بعض الكتّاب، بعد أن أطلقوا على أنفسهم «معاشر الكتّاب والصحفيين والمثقفين»، محاولين توصيف المرحلة بالقول: «نحن لا نشهد صراع حضارات ولا عداء بين الشرق والغرب، ولكن صراعًا عالميًّا بين الديمقراطيين والدينيين».

إذًا، يحدِّد هؤلاء الكتّاب طبيعة الصراع، وينفون أن يكون صراع حضارات، أو أن يكون عداءً بين الشرق والغرب، ويقرِّرون أنه صراع عالمي بين الديمقراطيين والدينيين. والحقيقة أن الصراع ليس صراع حضارات، ولا عداءً بين الشرق والغرب، كما أنه ليس صراعًا عالميًّا بين الديمقراطيين والدينيين، وإنما هو صراع بين أصحاب مشروع استعماري سياسي اقتصادي غربي، وبين مقاومين له، ويأخذ هذا الصراع منحى ثقافيًّا حضاريًّا، يوظِّف هؤلاء الكتّاب وأمثالهم للإسهام في خوضه.

من هذا المنطلق، نسعى إلى الإجابة عن التساؤلات التي تثيرها هذه القضية، طارحين بعض الأفكار لمواجهة التحديات المطروحة.

ضرورة الاستجابة

في هذا الإطار، ينشط كتّاب يحاولون تقديم رؤى ذلك المشروع، منهم من أتينا على ذكرهم قبل قليل، وهذا يحتِّم على المشتغلين في الحقل الثقافي من أولئك الذي لا يؤمنون بالمشروع الأول ضرورة الاستجابة والتصدِّي لمحاولات تشويه متعمد، تطال التاريخ والثقافة والتراث، يعمد ناشروها إلى كسب رضا أصحاب المشروع الأول، ما يجعل الصراع غير متكافئ، ويضطر المثقفون الحقيقيون إلى

(١) من هؤلاء الكتّاب كتّاب ينحدرون من أصول إسلامية، وسبق لهم أن كتبوا نصوصًا تسيء إلى الإسلام والمسلمين، ومنهم سلمان رشدي (الهند)، وتسليمة نسرين (بنغلادش) وسُهلة شفيق ومهدي مظفري (إيران).

الإجابة عن البديهيات والمسلَّمات، خوفًا على اهتزاز آراء الجمهور القابل أصلاً بالاستهلاك، ونقل ما يصله من الثقافة الغربية بعين القبول والإكبار.

الإشكالية الأساسية تتمثَّل في ثقافة الاستهلاك، أي نقل الثقافة الغربية واستيعابها وتداولها والأخذ بجديدها، من دون التدقيق في الأفكار الباطنية التي تحملها، وتحاول تعميمها، وقبل كل ذلك الإيمان بأنها الأفضل، فيجري العمل على تقليدها، فتتكوَّن البنى التابعة المستهلكة. وهذا يؤدي إلى تفتيت المجتمع، كما يحرمه من نهوض فئة متماسكة يمكنها أن تبلور مشروعًا حضاريًّا مستقلًّا له جانبه الثقافي، وتتكوَّن أيضًا جماعات وأفراد، لكلٍّ منها مشروعه الخاص الذي يسعى، بكل الوسائل المتاحة، إلى تحقيقه، حتى لو لم يكن مؤمنًا بصواب ما يقوم به، ولا يندرج في سياق المشروع الوطني الحضاري المستقل.

الثقافة والحرية صنوان

إن الثقافة الحقيقية ينبغي أن تكون محصَّنةً يمارس فيها المثقف حريته التي يُنشئ فيها علاقات اجتماعية، وفي غياب مثل هذه الحرية لا يمكن لوطن أن يعي قضايا مجتمعه، ويطلق رؤيته إليها.

والمقصود بالحرية هنا هو تحرُّر المثقف الذاتي بالدرجة الأولى، والقدرة على الابتعاد عن الظلامية والخضوع للسلطان الجائر، والقدرة على صياغة الرؤى والتوجُّهات المنطلقة من الواقع المعيش، لا المستوردة من الخارج.

وليس المقصود هو الحرية العمياء أو لنقل الحرية التي ترى في التطاول على السائد، وينبغي التمييز بين الحرية والتبعية، ففي زماننا يعدُّ حرًّا كل من يجرؤ على المس بالتقاليد والعادات التي ننتمي إليها، كما يعدُّ متحرِّرًا كل من يتنكَّر لتاريخه وثقافته، آخذًا بمقولة: «ولى عليها الزمن».

بين الثقافة والسياسة

يسعى السياسي دائمًا إلى استمالة الثقافي، أي أن يكون الأخير إلى جانبه، مروِّجًا لمشروعه. ولكن السؤال الذي يُطرح في هذا المجال: ماذا إذا كان السياسي صاحب سلطة، ولم يكن صاحب مشروع؟

في الحقيقة، هذه إشكالية أيضًا، فمن المعروف أن السياسي يمتلك أدوات القوة والسلطة والمال، تلك التي لا يمتلكها المثقف، بعد أن أدَّى الإعلام الجديد دور المثقف أو الكاتب أو الشاعر، والذي خوَّله لأن يكون وسيلةً إعلاميةً مؤثرة، تراجع معها دور المثقف بوصفه مؤثِّرًا في الرأي العام.

والمعلوم اليوم أنَّ حسابًا على إحدى وسائل التواصل قادر على التأثير في الرأي العام وتكوين سلطة يريدها السياسي إلى جانبه، سلطة الجماهير. وهذه القدرة تفوق قدرة المثقف الذي انكفأ عن تأديه دوره التاريخي.

وانكفاء المثقف ليس لغياب الدور الإعلامي أو التوجيهي، بل لغياب المشروع الحضاري المتكامل، بعد أن ركنت الأغلبية إلى الاستهلاك المباشر لكل مظاهر الثقافة الغربية، التي تروِّج باحترافٍ لكل إنتاجها، الفكري والثقافي والسلوكي، وصولاً إلى الطعام واللباس وكل مظاهر الحياة.

ولهذا يمكن اعتبار فترة الخمسينيات والستينيات من القرن الماضي فترة ذهبية لأصحاب المشروع المواجه، لأنها واكبت عمليات التحرُّر في المنطقة، حيث كانت المشاريع النهضوية حاضرة على المستويات السياسية العليا، وكانت مشاريع يمكن البناء عليها لإحداث النهضة المرتجاة، حتى انكفأت مع رحيل أصحابها، وتعاظم النفوذ الغربي، والسيطرة على مقدَّرات البلاد العربيّة، وما رافقها من سيطرة على السياسة في بعض الدول، وتراجع الحلم القومي ليحل محله التقسيم والتفتيت المنهج، والتباس مفهوم العروبة، ناهيك عن دعم غير محدود من قوى الاستكبار لمشروع الاستعمار الجديد المتمثل بالكيان الصهيوني، وإعداد العدَّة اللازمة ليكون الأوحد في المنطقة القادر على إدارة الموارد والثروات الطبيعية والمائية، وعلى الجميع أن يتكيَّف مع الواقع الجديد.

طوفان الأقصى والحلم يتجدَّد

مرحلةٌ خطيرةٌ يمرُّ بها الوطن والأمة والعالم، يتراجع فيها دور المثقف، بعد أن كان دوره رسوليًّا، حتى صارت كلمة المثقف شتيمة على حد تعبير «سيمون دو بوفوار» في رواية «المثقفون». كان المثقف رسوليًّا عندما كان يمتلك إجابات

عن أسئلة بالغة التعقيد في المجتمع، واليوم صارت وسائل الإعلام هي الكفيلة بالإجابة بعد أن تراجع دور المثقف، وخبا ضوؤه، وتراجع عن تأدية مهمته الرسولية، فتراجع إلى الوراء، ولم تتح له الفرصة للتعبير تمهيدًا للتغيير.

في الحقيقة، إن الحركة الثقافية في لبنان والدول العربيّة ما انفكَّت تعمل لمواكبة الأحداث الجارية، ومما لا شك فيه أن عملية تحرُّرية إنسانية بحجم «طوفان الأقصى» أعادت دور الثقافة إلى الواجهة، بعد أن رأى فيها المثقفون أنها بداية مشروع حضاري تحرُّري مستقل، غير تابع للمشروع الغربي الاستعماري، ووجد فيها فرصةً لإحياء الحلم التاريخي بإيجاد مشروع ثقافي ينطلق من التجربة الذاتية، ولا يكون مستوردًا.

كبا المثقفون في زمن الإعلام ووسائل التواصل، فعادت القضية المركزية إلى الواجهة، وانبرى المثقفون وأصحاب الكلمة الحرة إلى مساندة القضية، حتى نتج أدب جديد يمثّل المرحلة الراهنة، وينبئ بنهضة ثقافية جديدة، خصوصًا في الدول التي ترفض الاحتلال ومحاولات التهويد الثقافي.

ولا شك أن الأدباء والشعراء اليوم أمام امتحان الضمير الإنساني، لما تشهده غزة من حرب إبادة تطال الأطفال والأمهات والشيوخ، وفي تقديري أن الصمت أمام هول ما يجري هو سكوت عن الحق كله أمام الشرك كله.

ما نطمح إليه أن يكون الأدب بشكل عام هو التعبير الفني المعادل للتجربة الإنسانية في هذه المرحلة المتميزة من تاريخنا، بعد أن كان الأدب، إضافة إلى كونه التعبير الفني، وسيلة الإعلام الاجتماعية والسياسية.

دور المثقف وموقعه في صميم المواجهة

مما لا شك فيه أنّ للكلمة دورًا فاعلاً في بث الوعي وتحريك الشعور الجمعي بقضايا المجتمع وما يحيط به. وتأثير الأدب هو تأثير المثقف مبدع هذا الأدب، الذي لا ينبغي أن يعيش خارج زمانه ومكانه، ولا على هامش التحديات، بل في صميم المواجهة، لأن قوى الاستكبار لا تقتصر على ضرب الأمن والسياسة والميدان، بل تسعى إلى تشويه الثقافة والهوية واللغة والتراث، وهو ما يظهر من

خلال البرامج التي تنفِّذها قوى الاستعمار، ولكم أن تتخيَّلوا حجم الضغوط التي يتعرَّض لها المثقف العربيّ في محاولة لفصله عن واقعه ومحاولة سلب هويته، وجعله يعيش خارج الزمان والمكان.

في هذه المرحلة الدقيقة، ثمة أسئلة تُطرح عن دور المثقف، فهو لا يعيش خارج زمانه ومكانه، ولا على هامش التحديات، بل عليه أن يكون فاعلاً ومؤثِّرًا في آن، وهذا يتطلَّب بالدرجة الأولى تكاتفًا لأصحاب الأقلام ووعيًا دقيقًا للمرحلة، والعمل على بلورة مشروع وطني مستقل، ينطلق من الواقع، ويحاكي هموم الأمة لا الهموم الفردية.

الإبداع الفردي والإبداع الجماعي

هذه إشكالية كبيرة، فالإبداع الفردي هو الذي يقوم به شخص توافرت له الموهبة بالفطرة، والجماعي هو ما يقوم به مجموعة من المبدعين في إطار عمل جماعي تكاملي من شأنه أن يغير الوضع القائم إلى واقع أفضل.

إن الإيمان الحقيقي بضرورة التغيير يملي واقعًا جديدًا، على المثقف أن يتعالى فيه عن مصلحته الفردية لصالح مصلحة الجماعة، وأن يقود ثورة التغيير من تحت، حتى يكون قادرًا على المواجهة، وإلا فإنه سيصاب بإحباط جديد، ينتهي به إلى انكفاء آخر وشعور بالإحباط والهزيمة.

خاتمة

إنّ الإسهام في الجدل الدائر حول تحديات الثقافة العربيّة وسُبل تجاوزها، وقد بيَّنا أن غياب المشروع الحضاري المتكامل، الذي يكون الجانب الثقافي جزءًا منه، هو السبب في انتشار حالة الإحباط لدى مناصري المشروع الثاني، ولعل عملية «طوفان الأقصى» تؤدي دورها في بلورة هذا المشروع من جديد، بعد أن ظهر الانقسام بشكل واضح وكبير.

ملف خاص

(العدوان على غزة)

- **التراث العربيّ والإسلاميّ في فلسطين .. إلى أين؟**
  (أ.د. زيدان عبد الكافي كفافي)
- **السلوك الإيراني تجاه الحرب على غزة في ظل المشروع الإيراني في منطقة الشرق الأوسط**
  (أ.د.عصام ملكاويّ)
- **تأثير العداون الإسرائيلي على غزة على الاقتصاد الأردني**
  (أ.د. عدلي قندح)
- **بين معاهدة لوزان والقوانين والإجراءات الانتدابية البريطانية: إحلال مواطنة محل أخرى ودولة محل أخرى في فلسطين**
  (د. وليد سالم)

التراث العربيّ والإسلاميّ في فلسطين .. إلى أين؟

أ.د. زيدان عبد الكافي كفافي*

مقدمة

نعيش في العالم العربيّ عامة، وفلسطين خاصة، في هذا الوقت فوق رمال متحركة سواء في النواحي السياسية أو العسكرية، حيث تتعرض فلسطين بشكل مباشر لهجمة صهيونية واضحة تهدف لاحتلال فلسطين الجغرافية كاملة، كخطوة أولى لاحتلال المنطقة بين النيل والفرات حسب الوعد الإلهي التوراتي، وتحويل هويتها من عربية إلى يهودية صهيونية (كفافي ٢٠٢١؛ ٢٠١٦؛ ٢٠٠٩). وأفضل مثال على هذا ما يجري في قطاع غزة وباقي فلسطين (خاصة الجزء الذي احتل عام ١٩٦٧م ويسمونه «الضفة الغربية»).

* باحث مستقل في الآثار (الأردن).

هذا الاحتلال المباشر وغير المباشر يدفع ثمنه الإنسان والبنيان والإرث الحضاري، وخاصة التراث المادي وغير المادي، فهم يهدفون من تدمير الأوابد والبقايا الأثرية لتدمير الهوية العربيّة، وتجيير نسبة هوية تراثها الثقافي لصالحهم. وقد يتبادر إلى الأذهان أن نتائج الحروب تقاس فقط من خلال تحقيق الانتصارات بواسطة استخدام أحدث السبل العلمية والمعدات العسكرية لقتل الناس، والتفاخر بالعقل الإنساني الذي صنّعها، لكن أليست حياة الإنسان أغلى من أن تقاس بمدى تقدم وتطور الآلة التي قتلته. كذلك فإن قتل الإنسان لا يكون بإبادته جسديًا فقط، وإنما بمحو كل ما يتعلق به من مكونات فكرية، وعقائدية، وتراثية.

إن ما يجري على الساحة الفلسطينية لا يتوقف عند قتل الناس، بل يتعداه إلى تدمير أوابد تركها لنا الأجداد، كانت ولا تزال شاهدةً على عظمة الأمتين العربيّة والإسلامية. لقد أثبتت التحريات الأثرية أن الناس وجدوا فوق هذه الأرض الطيبة، فلسطين، قبل أكثر من مليون سنة، وأنهم تحضروا (أي استقروا وسكنوا القرى) قبل أكثر من عشرة آلاف عام، وأسسوا المدن والدول، وعرفوا الكتابة والقراءة، والأعداد، والمكاييل، قبل أكثر من خمسة آلاف عام. في تينك الوقت، لم تكن الديانات السماوية قد ظهرت، وكان العالم الحديث (أوروبا والأمريكتان) يغط في عصور ما قبل التاريخ.

ونودّ هنا لفت الانتباه إلى أنه إذا كانت المواقع الأثرية هي مستودعات للمواد الحضارية والدّالة على المدنية والتقدم الحضاري، فإن المتاحف هي الحافظة لذاكرة الشعوب. وها هي المتاحف في فلسطين تدمر وتسرق وتنهب، فلماذا تكون هذه المتاحف هي أولى الأهداف للتدمير والتخريب. استذكر في هذه المناسبة أن أول ما فعله الإسرائيليون عند احتلالهم لشرقي القدس في عام ١٩٦٧م، هو التوجه فورًا للمتحف الفلسطيني (روكفلر) والبحث فيه عن مخطوطات البحر الميت. والسبب في ذلك أنها تتحدث عن فترة زمنية هامة (بين القرنين الثاني قبل ميلاد المسيح والأول الميلادي)؛ إذ إن هذه المخطوطات تضم أسفارًا وكتبًا

من الكتاب المقدس (حبقوق، وأخنوخ)، وهي المخطوطات التي سعت الأردن بكل ما تملك للكشف عنها، والمحافظة عليها، ودراستها وصرفت الأموال للحصول عليها، تتصرف بها إسرائيل الآن وكأنها ملك لها، فبنت لها متحفًا خاصًا في القدس أسموه (Shrine of the Book). وهي بهذا تخالف كل المعاهدات والاتفاقيات الدولية التي تطالب بالمحافظة على التراث، كما أنه لا يجوز للمحتل بالتصرف في الإرث الثقافي للدول التي يحتلها. احتلوا المكان (القدس) وعبثوا في المواقع الأثرية والمخطوطات والكتابات القديمة المكتشفة في فلسطين، فنسجوا لها الحكاية التي توائمهم وتخدم أهدافهم.

لمحة تاريخية

ربما يعتقد البعض خاطئين أنه بعد خروج الإفرنج من فلسطين، نتيجة لانتصار الأيوبيين عليهم بقيادة صلاح الدين في معركة حطين عام ١١٨٩ ميلادي، تخلصت البلاد من طمع الغرب بها، واحتلاله لها. وهذا، برأينا على الأقل، غير صحيح؛ إذ إن الحالة تمثلت فقط بخروج القوات العسكرية من الديار، لكنهم بقوا ينظرون خلفهم يتمنون العودة بطريقة غير احتلالية أو أي طرق أخرى، فكان منها إرسال المستكشفين والرحالة الغربيين وكتابة التقارير المطلوبة حول البلاد والعباد لمرسليهم. وتوالت الأمور على هذه الشاكلة حتى قامت في الغرب ثورتان أكدتا على احتياجات الغرب للشرق ومقدراته وموارده. ومن ناحية أخرى فقد أفرزتا طبقة من العلماء والباحثين، من أمثال داروين، الذين خرجوا بنتائج علمية تخالف الرأي الديني السائد حول طبيعة العالم والخلق. ولتوضيح الأمر أكثر نقدم موجزًا حولها:

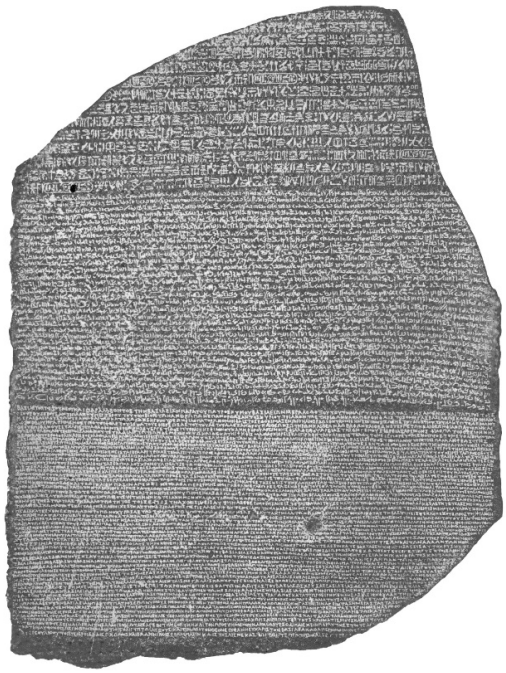
١. **الثورة الصناعية**: وهي تعني إحلال المكننة محل العمل اليدوي، فبدأت في أوروبا مع نهاية القرن الثامن عشر (ما تزال بدايتها بالضبط غير متفق عليها، وإن كان هناك مقترح بأنها حصلت خلال المدة ١٧٦٠ –١٨٣٠ م). صحيح أنه كان لهذه الثورة تأثير إيجابي كبير على الاقتصاد، وانعكاس ربما سلبي في بعض مظاهره على النسيج الاجتماعي الأوروبي. أما تأثير الثورة الصناعية على

المشرق فكان لها وجهان: إيجابي وسلبي. فمن الناحية الإيجابية سارت بعض بعض بلدان المشرق في ركب التطوير الاقتصادي. أما الناحية السلبية، فقد أدت هذه الثورة لخضوع بلدان المشرق، والإفريقية الأخرى، للاستعمار الغربي لتوفر المواد الخام، ومواد الطاقة الأخرى في أراضيها، والحصول على أيدي عاملة رخيصة. وكانت النتيجة اجتياح بلدان هذه المناطق من قبل الأوروبيين واحتلالها والسيطرة على مقوماتها الطبيعية. إذن كان العامل الاقتصادي سببًا رئيسًا في تحرك العالم الصناعي نحو البلدان التي تمتلك المقومات الطبيعية، واحتلالها، وتملكها، وليس كما يقول البعض إن السبب هو العامل الديني. الذي ما يزال قائمًا حتى وقتنا هذا.

٢. **الثورة الفرنسية:** عاشت فرنسا في الفترة بين ١٧٨٩ و ١٧٩٩ فترة اضطرابات وتداخلات اجتماعية وسياسية وفكرية كان لها تأثير كبير على العالم الغربي بشكل عام، وانتهت بسيطرة البرجوازية العالمية على العالم. ونتج عن هذا الأمر تحالف القوى الاقتصادية من طبقة عاملة وبرجوازية مع الطبقة السياسية العسكرية بقيادة نابليون بونابرت، الذي أسقط الملكية في فرنسا وأسس الجمهورية. فانطلقت الجيوش الفرنسية في أصقاع عالمية مختلفة ومنها إلى مصر وفلسطين، وجاء نابليون إلى مصر بحملة عسكرية كبيرة يصحبها عدد من الباحثين في التاريخ والجغرافيا والتاريخ الطبيعي واللغات في عام ١٧٩٨م، واستطاع الدخول إلى الدلتا المصرية وسحق القوات المملوكية والعثمانية. لكن الأسطول الفرنسي الذي كان راسيًا في ميناء الإسكندرية تعرض لهزيمة ساحقة على يد الأسطول الإنجليزي من العام نفسه. ولتعويض هذه الهزيمة توجه نابليون بونابرت لاحتلال بلاد الشام، لكن صلابة أسوار عكا وقوة عزيمة أهلها بالدفاع عنها بقيادة أحمد الجزار أدت إلى هزيمة الغزاة وردهم عن بلاد الشام.

وبقدر ما كانت هذه الحملة العسكرية حملة استعمارية، إلّا أنها قدّمت خدمات جليلة للتراث الثقافي المصري؛ إذ تم وصف وتسجيل جميع الآثار الظاهرة فوق سطح الأرض، ونشرت في كتاب عنوانه: "Description d'Eygpt".

كما أنشأ الفرنسيون «المعهد المصري الفرنسي للآثار»، لكنهم في الوقت نفسه هرّبوا (سرقوا) مجموعة كبيرة من الآثار المصرية إلى فرنسا. ومن أهم الآثار التي نُقلت إلى باريس أولاً، ومن ثم في عام ١٨٠١م إلى المتحف البريطاني بلندن، هو حجر رشيد (شكل ١) نسبة إلى بلدة رشيد حيث عثر على الحجر، الذي استطاع العالم الفرنسي جان-فرنسوا شامبليون (Jean-Françoise Champollion) فكّ رموز الكتابة الهيروغليفية المنقوشة على هذا الحجر (كفافي ٢٠٠٤:٢٧). كما نود الإشارة إلى أن الفرنسي أوغست ماريت (August Mariette) (١٨٢١ -١٨٨١م)، هو الذي أسس دائرة الآثار المصرية وكان أول مديرًا لها، وقام بحفريات أثرية واسعة في مصر، كما كان له الفضل في إنشاء المتحف المصري. فعلى الرغم من النوايا الاستعمارية الغربية، ومحاولتهم تفسير الآثار حسب أهوائهم، ونقلهم للآثار العربيّة إلى بلدانهم ومتاحفهم، إلّا أننا نرى أنه كانت لهم نواحٍ إيجابية تتمثل في جمع وتوثيق الآثار العربيّة ودراستها وتقديمها للعالم.



الشكل ١: حجر رشيد عن (Ridler 1976)

٣. إنّ الثورة الصناعية والفكرية والاجتماعية والتغيرات السياسية الأوروبية أدت إلى ظهور طبقة من العلماء والباحثين الذين أخذوا يبحثون في دراسة طبيعة الكون في منتصف القرن التاسع عشر. ونتج عن الدراسات الميدانية التي أجراها علماء الطبيعة ما يخالف النصوص التوراتية، فعلى سبيل المثال تذكر التوراة أن عمر العالم هو (٤٠٠٤ سنوات)، بينما تعرف العلماء على بقايا حيوانية وبشرية تعود لمئات الألوف من السنوات في طبقات الأرض. بناء عليه نتج صراع كبير بين رجال الدين الذين كانوا مسيطرين على عقول الناس خلال آلاف السنين، وهذا المنهج الجديد المخالف لهم، فكان لا بد لهم من إثبات صحة المعلومات الواردة في الكتاب المقدس. ولتحقيق هذا الهدف أصبح لزامًا عليهم النبش في الماضي من خلال زيارة الأرض المقدسة حيث جرت الأحداث التوراتية وتقديم المعلومات حولها. من هنا كثف الأوروبيون، خاصة الجهات الدينية الحملات الاستكشافية على العراق وبلاد الشام ومصر، وقام القناصل الأوروبيون بدور هام في نهب وتهريب آثار هذه البلاد إلى المتاحف الأوروبية.

ولا يفوتنا بهذه المناسبة ذكر أنه في الوقت نفسه الذي ظهرت فيه الثورتان الصناعية والفكرية، بدأت تظهر في أوروبا، خاصة في ألمانيا، نزعات دينية تتمثل باختراع مصطلحات ومسميات توراتية وإسقاطها على الأحداث التاريخية. ففي عام ١٧٨٧م قام قسم التاريخ بجامعة غوتنغن الألمانية والذي كان يرأسه يوهان غوتفريد شلوتزر (Johann Gottfried Schlötzer) ويوهان غوتفريد أيشهورن (Johann Gottfried Eichhorn) باستخدام مصطلح «سامي، سامية» اشتقاقًا من اسم «سام» أحد أبناء نوح الوارد في سفر التكوين، في كتاباتهم التاريخية. وبعدها عمّ استخدام هذه التسميات التوراتية «سام وحام ويافث وكنعان» في السياقات التاريخية التي تبحث في الفترة بين حوالي ٣٥٠٠ – ٣٣٢ قبل الميلاد وإسقاطها على المواقع والمخلفات الأثرية؛ أي أخذوا ينسبون الآثار لأجناس بشرية اعتمادًا على النص التوراتي، وهذا منهج غير علمي وغير صحيح.

كل هذه الأمور، وقد يضيف إليها البعض ضعف الدولة العثمانية، أدت إلى ما آلت إليه الأمور في النصف الثاني من القرن التاسع عشر، حيث تم تأسيس عدد من المراكز والمدارس البحثية في عدد من البلدان الأوروبية، هدفها إثبات

صحة ما جاء في الكتاب المقدس. ومن نافل القول، أن المجتمعات الأوروبية وفي نفس الوقت أخذت تحاول التخلص من الكابوس اليهودي المسيطر على الاقتصاد فيها، فكانت أحداث هذا الكتاب هي العكازة التي ارتكزت عليها الصهيونية في مؤتمر «بال/بازل» بسويسرا عام ١٨٩٧م الذي عقد بزعامة صموئيل هيرتزل، والذي دعا لإنشاء وطن قومي لهم في فلسطين.

التراث العربيّ والإسلامي في فلسطين قبل عام ١٩٤٨م وبعده:

حتى نستطيع أن نقدم للقارىء الكريم دراسة موجزة حول ما خطط له أبناء سايكس- بيكو المتصهينون في محاولة منهم للكشف عن آثار المناطق الجغرافية ذات العلاقة بالأحداث التوراتية وتغيير هويتها العربيّة، نقدم استعراضًا سريعًا لهذه المحاولات. علمًا أن محاولاتهم ودراساتهم لم تقتصر فقط على الآثار المادية الملموسة (Tangible) بل تعدتها لدراسة التراث غير الملموس (Intangible) من لغات وعادات وتقاليد ومأكل وملبس (Taha 2024: 17-19) وغيرها.

أ. التراث المادي

كانت مدينة القدس هي الهدف الأول للحفريات الأثرية التي جرت في فلسطين بحثًا عن «أورشليم» القرن العاشر قبل الميلاد، وعاصمة داود وسليمان، تلاها إجراء حفريات في عدد من المواقع الفلسطينية ومنها تل السلطان/أريحا. وكان الهدف من إجراء هذه الحفريات العثور على بقايا أثرية تثبت أن هذه المواقع هي التي ورد ذكرها في نصوص العهد القديم، لكنهم، وبكل تجرد، لم يعثروا على أي شيء مما بحثوا عنه. فمعظم المنقبين الذين نقبوا في هذه المواقع كانوا من العسكريين. ونضرب مثالاً عليهم الضابط تشارلز وارن (Charles Warren) الإنجليزي الذي حفر تحت المسجد الأقصى بحثًا عن هيكل سليمان في عام ١٨٦٧م. كما قام كل من الضابطين كلود ريغنر كوندور (Claude Reignier Conder) وهيربرت كتشنر (Herbert Kitchner) بإجراء مسوحات أثرية منظمة في فلسطين نتج عنها أطلس يحوي ستًا وعشرين لوحة، وتفاصيل سكانية وطوبوغرافية وزراعية، إضافة لأسماء المواقع الأثرية والقرى والبلدات والمدن

الفلسطينية. ولوحظ أن هذه الأسماء هي الأسماء العربيّة الأصلية والصحيحة دون تغييرها إلى عبرية؛ أي قبل أن يتم تغييرها إلى العبرية وإحلالها مكان المسميات العربيّة.

إضافة لإنشاء جمعية صندوق اكتشاف فلسطين التي تأسست عام ١٨٦٥م، ومع نهاية القرن التاسع عشر وبداية العشرين تأسست جمعيات ومدارس أثرية أخرى في ألمانيا، وفرنسا وأمريكا، وقام الباحثون المنتسبون لهذه المؤسسات بالتنقيب قبل بدء الحرب العالمية الأولى في عدد من المواقع الفلسطينية، مثل، تل السلطان/أريحا، وتل تعنك، وتل المتسلم (Megiddo)، وتل الجزر (Gezer). وقد استخدم هؤلاء المنقبون مصطلحات وتسميات مشتقة من النصوص التوراتية، مثل، كنعاني وإسرائيلي ويهودي. كذلك هدفت هذه الحفريات لبناء سلَّم زمني تكون الأحداث التوراتية جزءًا منه (Moorey 1981).

بعد انتهاء الحكم العثماني على بلاد الشام نتيجة لخسارتهم للحرب العالمية الأولى، وقعت بلاد الشام تحت الانتدابين البريطاني والفرنسي، وصدر وعد بلفور بإهداء فلسطين لليهود عام ١٩١٧م. وقام البريطانيون المنتدبون على فلسطين في عام ١٩٢٠م بإنشاء دائرة للآثار الفلسطينية بإشراف الضابط الإنجليزي جون غارستانغ (John Garstang). وخلال الفترة الواقعة بين الحربين العالميتين الأولى والثانية نشطت الحفريات الأثرية في مواقع ذكرتها التوراة، وأهمها حفريات وليم أولبرايت (William Foxwell Albright) في موقع تل بيت مرسيم خلال الأعوام ١٩٢٦ و١٩٢٨ و ١٩٣٠ و ١٩٣٢م.

ولم يقتصر دور هذه المعاهد والمراكز الأوروبية والأمريكية على سبر أغوار المواقع التي اعتقدوا أن لها صلة بالقصة التوراتية، بل قاموا بتدريب وتهيئة كوادر يهودية على العمل الأثري في المواقع الأثرية الفلسطينية، ونذكر منهم: إليعازر سوكنيك (Eliezer Lipa Sukenik) وابنه ييغال يادين (Yigal Yadin) وبنيامين مازار (Benjamin Mazar) (إبراهيم ٢٠٠٩: ١٨-٣١).

بعد الإعلان عن تأسيس دولة إسرائيل على جزء من أراضي فلسطين يوم ١٩٤٨/٥/١٥م، تم تأسيس دائرة الآثار الإسرائيلية لتحل محل الفلسطينية. بعدها

تشكلت بعثات أثرية إسرائيلية وغير إسرائيلية للتنقيب في عدد من المواقع الأثرية، نذكر منها تل وقاص (Hazor)، وبيسان، وتل المتسلم (Megiddo)، وعراد، وبئر السبع وغيرها، بإشراف عدد من الآثاريين من أمثال موشيه ستكليس ويبغال يادين الذين تدربوا على أيدي آثاريين غربيين. كذلك قامت إسرائيل بطباعة الكتب والحوليات والمجلات والكتب التي تحمل اسمها، ونذكر منها على سبيل المثال لا الحصر: Eretz Israel وIsrael Exploration Journal، وبهذا أصبح مسمى إسرائيل يطلق على المكتشفات الأثرية التي تكتشف في المواقع الفلسطينية التي احتلت عام ١٩٤٨م؛ أي إنها أعطيت هوية جديدة غير هويتها الأصلية في محاولة لربطها بالتاريخ الإسرائيلي.

لقد أعطيت جميع المواقع الأثرية أسماء عبرية تنسجم والأسماء الواردة في إصحاحات العهد القديم بشكل خاص. وارتبط بكثير من هذه المواقع قصص إمّا بطولية أو دينية، أو أمجاد يهودية، أو محنة، ومن الأمثلة على ذلك: أورشليم وهيكل سليمان، وجبل الطابور ومقلاع سليمان، وتل المتسلم (مجدو) وإسطبلات سليمان، ومصعدة «مسعدة» وانتحار اليهود فيها دون تسليم أنفسهم للجيش الروماني.

ولم تقتصر عملية تهويد التراث العربيّ الفلسطيني على طريق التنقيب في مواقع وتغيير اسمها ونسبة مكتشفاتها الأثرية لجنس محدد، بل بالسيطرة أيضًا على المتاحف الأثرية، والتي هي مستودعات الذاكرة التاريخية لأي بلد تكتشف فيه. ومن أفضل الأمثلة على هذا الأمر ما قامت به إسرائيل بعد حرب ١٩٦٧م من السيطرة على شرقي القدس، بما في ذلك المتحف الفلسطيني. ومن المعلوم أن هذا المتحف بني زمن الانتداب البريطاني بتبرع من اليهودي «روكفلر»، وبناء عليه أطلق اسمه على المتحف، لكن بعد عام ١٩٤٨م وقع تحت الوصاية الدولية حين رأت الحكومة الأردنية أن هذا المتحف يتبع لها، فقامت بتحويل تبعيته للأردن وغيّرت اسمه إلى «المتحف الفلسطيني». وبما أن ملكية المتحف أصبحت أردنية، كانت كثير من المكتشفات الأثرية سواء من شرقي النهر أو غربة

ترسل إما للعرض أو التخزين في هذا المتحف، ومنها مخطوطات البحر الميت، وبعض من مكتشفات تليلات الغسول، وقد استولت عليها إسرائيل نتيجة لاحتلال القدس عام ١٩٦٧م، وأخذت تتصرف بها وكأنها ملك لها وهي بهذا تخالف كل المعاهدات والقوانين الدولية المشرّعة لحماية التراث الثقافي تحت الاحتلال.

ب. التراث غير المادي

يعدُّ الباحثون أن اللغة العربيّة هي المكون الأساسي للثقافة العربيّة، وأنها هي التي تجعل من العرب أمة واحدة على الرغم من تعدد أديانهم. وإذا كان الأمر هكذا، ووافقنا على أن اللغة، أي لغة، هي وعاء الفكر والثقافة لأي أمة من الأمم، إذن فالميراث الثقافي والتاريخ المشترك هو الذي يوحد العرقيات ويدمجها في صورة حضارية واحدة في أذهان العرقيات الأخرى. فالتراث الأثري واللغوي هو قوام الأمة العربيّة وهويتها وهو رابط يربط بين العروبة والإسلام؛ إذ إن الإسلام في نظرنا هو ميراث العرب جميعًا بغض النظر عن أديانهم الأخرى. فمعرفة اللغة والتعميم بها هي التي تحصِّن الهوية وتبين منزلتها بين اللغات الأخرى، ومنزلة أصحابها بين الأمم الأخرى (جوزيف ٢٠٠٧). هذا الكلام يقودنا للتساؤل هل لغتنا العربيّة في خطر؟

لغتنا العربيّة ليست بخطر، بالمعنى الشمولي لكلمة «خطر»، لكن معظم أبناء الجيل الحالي من أبناء العروبة لا يتقن من العربيّة غير لهجتها الدارجة، ولا يكتبها بعض منهم إلّا بالطريقة المعروفة بـ «العربيّزي». وكما نعلم فإن اللغة العربيّة وعاداتنا وتقاليدنا كانت، وما زالت، محط دراسات المعاهد الاستشراقية الغربية منذ عدة قرون، فعلى سبيل المثال لا الحصر قام إدوارد روبنسون (Edward Robinson) في عام ١٨٣٨ م بعمل مسح (أي زيارات ميدانية) لبعض مناطق فلسطين، وكان من بين المظاهر التي قام على توثيقها النواحي اللغوية (كفافي ٢٠٠٤: ٢٩).

ولا ننسى أيضًا أن العادات والتقاليد والأعمال في فلسطين كانت أيضًا تحت مجهر بعض المسشرقين، ومن أهم هذه الدراسات نذكر كتاب غوستاف دالمان (Gustaf Dalman) المعنون بـ: Arbeit und Sitte in Palästina والمكون من سبعة أجزاء، وأعيد نشره في عام ١٩٨٧م، علمًا أنه كتب في أول الأمر مع نهاية القرن التاسع عشر وعنوانه: Dalman, Gustaf 1987; Arbeit und Sitte in Palästina. BI.1. Hildesheim: Georg Olms Verlag.

ومن حسن الطالع أن هذا الكتاب ترجم حديثًا إلى اللغة العربيّة.

تدمير الآثار وتغيير هويتها: غزة مثالاً

حتى يتحقق للصهاينة سردية تاريخية لهم وإسقاطها على الأرض العربيّة من النيل إلى الفرات، كان لا بد لهم من اتباع خطوات ممنهجة، مع إدراك أن تحقيقها بحاجة لوقت طويل، وهي:

أ. إثبات صحة المعلومات الواردة في أسفار العهد القديم من خلال القيام بمسوحات وحفريات أثرية في مواقع ومناطق ذكرتها التوراة.

ب. تفسير الآثار حسب الرواية التوراتية.

ت. تسمية المادة الأثرية بأسماء عبرية لها علاقة بالقصة التوراتية.

ث. تدمير السردية العربيّة بتدمير الدار والسكان.

قد يظن البعض أنني أوردت دراستي روبنسون ودالمان لأبين سلبيتهما ومضارهما للتراث غير المادي، لكني في الواقع وددت أن أشكر المؤلفين على حفظهما لهذا التراث؛ إذ أصبحت مؤلفاتهما مرجعًا للباحثين والدارسين للتراث غير المادي في فلسطين. وإضافة لهذا، فقد قامت إسرائيل، بإعادة تسمية الأماكن

الأثرية والأماكن الأخرى بأسماء عبرية، مثال ذلك، أطلق على بلدة «عاقر» الواقعة قرب مدينة يافا اسم "Ekron"، وبلاطة اسم «شكيم» وغيرها الكثير، انظر:

Stern, E. 1993; The New Encyclopedia of Archaeological Excavations in the Holy Land, Vols. I-IV. Jerusalem: Israel Exploration Society, Carta, Simon and Schuster.

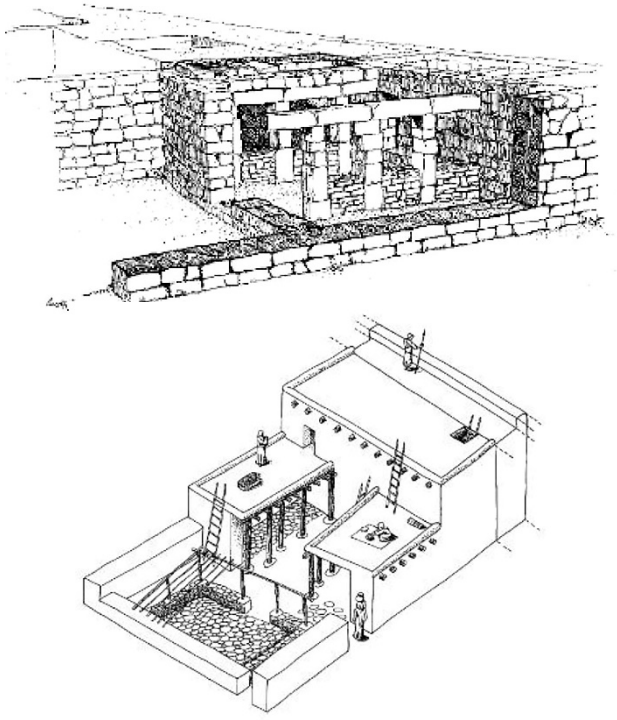
والهدف من تغير أسماء المواقع العربيّة وتغيرها للعبرية هو أن تتفق وتتناسق مع الرواية التوراتية.

ولا ننسى أنه ومع قيام المعاهد والمدارس الأثرية التوراتية قام القائمون عليها بتفسير المظاهر الأثرية المكتشفة حسب الرواية التوراتية وما يتناغم معها. فعلى سبيل المثال لا الحصر، ورد في سفر التثنية معلومات حول قصة خروج بني إسرائيل من مصر، وجاءت الآيات في بعض الإصحاحات على ذكر أسماء بعض المواقع والأماكن التي مروا بها كما هو تاليًا:

«هذا هو الكلام الذي كلم به موسى جميع إسرائيل في عبر الأردن في البرية في العربة قبالة سوف بين فاران وتوفل ولابان وحضيروت وذي ذهب. ٢ أحد عشر يومًا من حوريب على طريق جبل سعير إلى قادش برنيع. ٣ ففي السنة الأربعين في الشهر الحادي عشر في الأول من الشهر كلم موسى بني إسرائيل حسب كل ما أوصاه الرب إليهم. ٤ بعدما ضرب سيحون ملك الأموريين الساكن في حشبون وعوج ملك باشان الساكن في عشتاروث في أذرعي» (سفر التثنية ١: ١-٤).

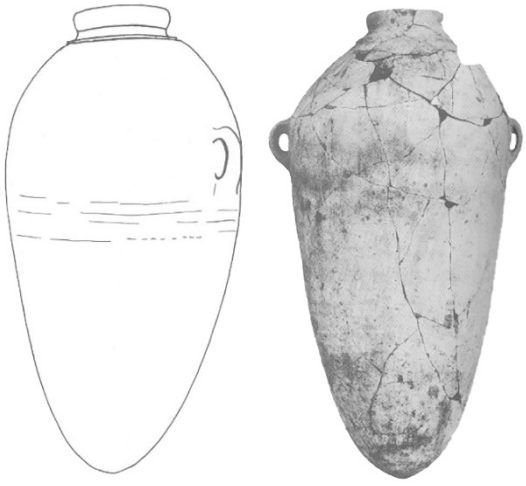
القارئ لهذة الآيات الأربع من سفر التثنية يلاحظ وجود ذكر لأسماء عدد من الأماكن منها اسم «حشبون»، وحيث إن الأمر هكذا قامت بعثة أثرية أمريكية بالبحث والتنقيب في بلدة «حسبان» في الأردن على أمل أنها نفس المكان الوارد ذكره في التوراة، لكنهم لم يعثروا فيه على أية دلائل تشير للعلاقة بين المكانين. كما يعدد الإصحاح ٣٣ من سفر العدد مجموعة من أسماء الأماكن ما زال التوراتيون يبحثون عن أماكنها لإثبات صحة الرواية التاريخية.

هذا بالنسبة للمواقع والأماكن، لكن كيف الأمر بخصوص المباني والقطع الأثرية المكتشفة؟ يرى علماء اللاهوت والآثاريون السائرون بركبهم أن الطراز المعروف باسم «البيت المعمّد» (Pillared House) (الشكل ٢) هو في الأساس طراز من البيوت التي بناها الإسرائيليون بعد خروجهم من مصر، دون وجود أي دليل على ذلك (Kafafi 2002). وهذا يناقض الحقيقة، لأن طراز هذا البيت المعماري عمّ بعض بلدان المشرق مثل آشور وغيرها، كما عثر عليه في مواقع لا ينسجم تاريخًا وتاريخ خروج بني إسرائيل من مصر المقترح (ربما القرن الثاني عشر قبل الميلاد). كما يحار الباحث، كيف تم بناء هذا البيت، علمًا أن طبيعة الخارجين من مصر كانت بدوية؛ أي متنقلة وغير مستقرة، حسب الروايات التوراتية.



الشكل ٢: نموذجان لبيت معمّد الأول من اللاهون والثاني من تل العمري في الأردن
(After Homés-Fredricque 1997b; Figs. 39, 43; and Herr and Najjar 2008: Fig. 10.4.)

ومن القطع الأثرية التي نسبها الآثاريون الإسرائيليون إلى تراثهم نوع من الجرار وله ياقة أسفل الرقبة (الشكل ٣)، عثر على عدد منها في عدد من المواقع الفلسطينية (Amiran 1969: Photo 239, Pl. 77:6). وبطبيعة الحال لم يلقَ هذا النسب قبولاً من كثير من الباحثين (Ibrahim 1978)، خاصة إذا ما علمنا أنه تم استخدام هذا النوع من الجرار في جنوبي بلاد الشام حتى خلال بداية النصف الأول من الألف الأول قبل الميلاد.



الشكل ٣: جرة ذات ياقة من موقع تل المتسلم (مجدو) في فلسطين

عن (Amiran 1969: Photo 239, Pl. 77:6)

سيطرت إسرائيل على المواقع الأثرية التي هي مخازن القطع الأثرية، والمتاحف والتي هي ذاكرة فلسطين، والمجموعات الأثرية والتي هي وثائق الهوية الفلسطينية بالقوة العسكرية. فأصبح من السهل القول إن هذا الموقع أو الإناء إسرائيلي، لأنه اكتشف فقط في موقع فلسطيني محتل، والتعميم ونشر المعرفة برأيهم في مجلاتهم كثيرة العدد. وللأسف فإن ردود الفعل العلمية الأكاديمية العربيّة على إدعاءاتهم هذه كانت وما تزال ضعيفة.

وهذا انسحب ابتداءً على ما هو موجود في الجزء المحتل عام ١٩٤٨م، لكن ما هي الإجراءات التي اتخذتها إسرائيل بعد احتلالها لكامل فلسطين في عام ١٩٦٧م؟ وكيفية تعاملها مع المواقع والمتاحف والقطع الأثرية أثناء حروبها المتكررة على باقي أجزاء فلسطين؟ الإجابة تكون بعرض بسيط حول ما يجري في الحرب الدائرة الآن على جنوب غربي فلسطين (قطاع غزة).

تدمير السردية العربيّة بقتل البشر وهدم الحجر في غزة

يشكل قطاع غزة الجزء الجنوبي من السهل الساحلي الفلسطيني (الشكل ٤)، وهو على شكل شريط ضيق على البحر المتوسط، شمال شرقي شبه جزيرة سيناء، ويشكل ما نسبته ١,٣٣٪ من نسبة مساحة فلسطين البالغة حوالي ٢٧-٢٨ ألف كيلومتر مربع. ويبلغ طول قطاع غزة من الشمال إلى الجنوب ٤١ كيلومترًا، ويتراوح عرضه من الشرق إلى الغرب بين ٦ إلى ١٢ كيلومترًا، بمساحة قدرها ٣٦٥ كيلومترًا مربعًا.

الشكل ٤: خارطة تبين موقع ومساحة قطاع غزة (المصدر: ويكيبديا)

حتى تستطيع الآلة العسكرية الصهيونية محو السردية العربيّة في غزة تقوم الآن بقتل الإنسان وتدمير البنيان. فقد دمرت وبشكل ممنهج المواقع الأثرية، والمباني الدينية والتاريخية، والمتاحف، والمباني الجامعية، والمدارس، والمراكز الثقافية، والمستشفيات، والبنية التحتية (الأشكال ٥-٩) والبنية التحتية. وهذا الفعل كله يتناقض مع المعاهدات والاتفاقيات الدولية المتعلقة بالتراث الثقافي وحمايته، فقد قامت إسرائيل وخلال الخمس وسبعين سنة الماضية بتدمير ما يقارب من ستمئة (٦٠٠) قرية ومدينة، وقتل ما يقارب حوالي مليون فلسطيني، وطردت العديد منهم من بيوتهم وأسكنت المستوطنين مكانهم. أما خلال حرب طوفان الأقصى فقد استشهد حتى الآن ما يقارب ٤٠ ألف شخص، وأصيب حوالي ٨٠ ألف شخص بجروح مختلفة (Taha 2024: 17-18; Pappe 2006).

أثبتت الدراسات الميدانية الأثرية التي جرت في قطاع غزة وجود عدد كبير من المواقع الأثرية والتراثية تؤرخ ابتداء من عصر ما قبل التاريخ حتى الوقت الحاضر. ومنذ أن وقعت هذه المنطقة الفلسطينية تحت الاحتلال الإسرائيلي نتيجة لحرب الأيام الستة عام ١٩٦٧م، وهذا التراث الثقافي يتعرض لإجراء تنقيبات غير شرعية، ونهب وسلب ما يكشف من قطع أثرية فيه. وتخالف إسرائيل بهذا كل القوانين والتشريعات الدولية. ولم يكتفِ الإسرائيليون بهذا، فقاموا خلال غزوتهم التدميرية الأخيرة بقتل الناس وهدم المواقع والمباني التراثية والدينية والرسمية وغير الرسمية، وعلى رأسها مبنى مختبرات جامعة غزة الإسلامية. ومن أهم المباني التي تعرضت للهجوم الإسرائيلي خلال حرب طوفان الأقصى «المسجد العمري» أو «المسجد الكبير» (الشكل ٥) وحمام السمرة وقصر الباشا المعروف باسم «دار السعادة» (كفافي: تحت الطبع).

الشكل ٥: صورة للجامع العمري قبل وبعد تدميره نتيجة للحرب الأخيرة (صورة بإذن من أحمد البرش)

بُني الجامع العمري في حي الدرج في البلدة القديمة لمدينة غزة خلال الفترة الأيوبية/المملوكية (القرن الثاني عشر)، على أنقاض كنيسة بازيليكية التخطيط. وتبلغ مساحة البناء حوالي ٤١٠٠ متر مربع. ويمتاز بناء الجامع بجمال أعمدته الرخامية والنقوش والكتابات والزخارف المملوكية والعثمانية. وللأسف تم قصفه بواسطة الطائرات الإسرائيلية خلال الحرب الأخيرة.

إضافة للجوامع والمساجد الإسلامية فقد بني في غزة مجموعة من الكنائس المسيحية، تركز أغلبها في الجهة الجنوبية الغربية من مدينة غزة، وأقدمها كنيسة القديسة «أيرين Irene» التي تعود للنصف الأول من القرن الرابع الميلادي، وكنيسة «القديس بيرفيريوس» (Gluecker 1992:920) وتقع في حي الزيتون – إذ بنيت سنة (٤٢٥م) بمسعى (القديس بيرفيريوس)، وقد سُميت باسمه، وهي تحتضن ضريحه الآن. وتتكون الكنيسة من بهو كبير مغطى سقفه بأقبية متقاطعة وهو على شكل جمالوني ترتكز أقبيته على دعامات حجرية يتخلل جدرانها الأربعة التي بنيت من الحجر الملي الصلب، بسمك ٨٠سم (الشكل ٦).

الشكل ٦: كنيسة القديس بيرفيريوس حي الزيتون /غزة أثناء الهجوم عليها وجزع الناس بادٍ عليهم

(صورة بإذن أحمد البرش)

ومن أهم المباني التراثية في غزة قصر الباشا (قصر السعادة) (الشكل ٧) الذي بني في حي الدرج الواقع في الجهة الشرقية من مدينة غزة، وتشير الرسمة (رنك الأسد) الموجودة على المدخل الرئيسي للبناء أنه مملوكي الأصل. ويتكون القصر من بنائين منفصلين، وقد تم تحويله في عام ٢٠١٠ إلى متحف. وقد تعرض بناء هذا القصر إلى تدمير شديد نتيجة للغارات الإسرائيلية خلال الحرب الحالية (انظر الصورة).

الشكل ٧: بناء قصر الباشا المملوكي قبل وبعد التدمير (صورة بإذن أحمد البرش)

لم يكتفِ الإسرائيليون بقتل البشر وتدمير الحجر، بل اتجهوا أيضًا لمحو الذاكرة التاريخية من خلال تدمير المؤسسات الثقافية والمتاحف، مثل «مركز رشاد الشوا الثقافي» (الشكل ٩)، ومتحف الجامعة الإسلامية (الشكل ٨) الذي ضم عددًا كبيرًا من القطع الأثرية. إن القطع الأثرية هي المادة التي يستند عليها الآثاريون في كتابة السردية الأثرية لأي مكان وأي مجموعة بشرية. ويعتقد الإسرائيليون أنه بتدمير هذه المجموعات الأثرية يتخلصون من وثائق هامة تثبت أن الأرض الفلسطينية ليست أرضهم.

الشكل ٨: صورة لمتحف الجامعة الإسلامية بعد تدميره (صورة بإذن من السيدة شذى المبيضين)

إن الوثائق المكتوبة، والعقول التي دونتها، هي المكون الأساسي للذاكرة الوطنية. ففيها تجد السردية الوطنية لأي بلد من البلدان، كما أنها تعكس فكر من ألفها من أهل هذه البلدان. إذن هي الحافظة لتاريخ وفكر أهل البلاد على مر الأيام، ولهذا قامت إسرائيل باستهداف وقتل العلماء والمفكرين بقطاع غزة. إضافة لهذا فإن المكتبات والمتاحف هي مستودعات الذاكرة الوطنية، وعليه تخلصت إسرائيل في حربها الحالية من عدد منها. وكما نشر، فقد تم تدمير أكثر من ١٢ متحفًا ومجموعة أثرية خاصة، وعددًا من المراكز الثقافية، أهمها مركز «رشاد الشوا الثقافي» في غزة.

الشكل ٩: صورة لمركز رشاد الشوا قبل وبعد تدميره (صورة بإذن من السيدة شذى المبيضين)

الخاتمة

هدف هذا البحث إلى التحدث في التراث العربيّ والإسلامي ليس في فلسطين فقط، بل وفي كل العالم العربيّ، كونه مستهدفًا منذ قيام الفرنجة بحروبهم حتى الحاضر. وأنهم لم ينكفئوا عن التواصل مع بلاد المشرق وعبث بعضهم بتراثها سواء عن طريق الحروب أو إرسال البعثات الاستكشافية وتقديم التقارير حول ما يستطلعونه من المكان والسكان. وبرأينا أن ما تقوم به إسرائيل حاليًا في قطاع غزة ما هو إلّا استمرار لهذه الرؤيا الغربية. لكننا وفي نفس الوقت لا ننكر وجود مجموعة من الباحثين والعلماء الغربيين الذين كان وما زال همهم المعرفة والعلم، كما أن كثيرًا منهم قد بحث ودرس لغات وتراث المشرق وقدمه بصورة جميلة للغرب، وأستذكر هنا المعماري الإنجليزي السيد كيبل أرشيبالد كاميرون كريزويل (Sir Keppel Archibald Creswell 1879 -1974)، وكتابه المعنون بـ: Early Islamic Architecture، والذي قدّم دراسة مستفيضة لعدد من الأوابد الإسلامية في المشرق العربيّ.

من هنا، أقترح أننا يجب أن نفصل بين الغث والسمين، فليس كل باحثي وعلماء الغرب ضد تراث المشرق، وخاصة العربيّ والإسلامي منه، لكننا نؤكد في الوقت نفسه أن أهداف الحركة الصهيونية هو محو الهوية العربيّة والإسلامية بطمس ذاكرتها عند السكان، وذلك عن طريق قتلهم، كونهم يحفظون القصة الشفوية في أذهانهم، وتدمير كل ما يتصل بالتراث المادي وغير المادي؛ إذ تسعى الحركة الصهيونية إلى تدمير المواقع والمباني والقطع الأثرية، والتي هي شواهد ووثائق للهوية الوطنية، ليس فقط بنبشها، وتحطيمها، لكن بلي ذراع الحقيقة بتقديم تفسيرات علمية مغلوطة لها، ويقدمونها للعالم على أنها إرثهم وتراثهم.

هذا ما تفعله الحركة الصهيونية، لكن ماذا نحن فاعلون؟ إن ما تنشره إسرائيل من كتب ومجلات وأبحاث في التراث الثقافي يعادل أضعاف أضعاف

ما ينشره العالم العربيّ بأكمله. كما أن عدد المراكز البحثية الإسرائيلية يفوق عددها كل ما هو موجود في كل الأقطار العربيّة، ومن هنا لا بد لنا إن أردنا أن نُسمع صوتنا للعالم حول تراثنا أن نقوم بما يلي:

١. إنشاء المراكز البحثية في التراث، إضافة لتقديم الدعم المادي لما هو موجود.

٢. تهيئة جيل من الباحثين العرب الشبّان القادرين على تقديم صورة صحيحة حول تراثنا العربيّ والإسلامي.

٣. إصدار المزيد من الكتب والمجلات المتخصصة وواسعة الانتشار، بلغات عربية وغيرها، إضافة للقليل الموجود الآن.

٤. ضرورة استخدام وسائل التواصل الاجتماعي لمخاطبة غير المتخصصين وتعميم المعرفة بالتراث العربيّ والإسلامي.

٥. ضرورة المحافظة على إرثنا الثقافي لاستدامته للأجيال القادمة.

أهم المراجع

١. الكتاب المقدس.

٢. إبراهيم، معاوية ٢٠٠٩؛ **دراسات في آثار فلسطين**. بمشاركة زيدان كفافي. عمّان: جامعة فيلادلفيا.

٣. جوزيف، جون ٢٠٠٧؛ اللغو والهوية: قومية – إثنية – دينية، ترجمة عبد النور خراقي، **سلسلة عالم المعرفة ٣٤٢**، الكويت: المجلس الوطني للثقافة والفنون.

٤. كفافي، زيدان ٢٠٢١؛ الآثار والدين والسياسة: جنوبي بلاد الشام أنموذجًا، **المجلة العربيّة للعلوم الإنسانية، جامعة الكويت**، ١٥٦/٣٩: ١١– ٣٨.

٥. كفافي، زيدان ٢٠١٦؛ الأمن القومي للتراث. الصفحات ١٤٧–١٥٢ في أعمال **المؤتمر الدولي الأول في الإدارة السياحية والمحافظة على التراث (١٥–١٨ مارس ٢٠١٦)**. تحرير ميرنا مصطفى ويحيى الشوابكة وفادي بلعاوي، الزرقاء: الجامعة الهاشمية.

٦. كفافي، زيدان ٢٠٠٩؛ التحديات التي تواجه التراث الثقافي العربيّ: المشرق العربيّ أنموذجًا، **أدوماتو**، ٨٥– ١٠٠.

٧. كفافي، زيدان ٢٠٠٤؛ **المدخل إلى علم الآثار**، إربد: مؤسسة حمادة للتوزيع والنشر.

٨. كفافي، زيدان «تحت الطبع»؛ قتل البشر وتدمير الحجر محو للذاكرة العربيّة في قطاع غزة. عمان: المعهد الملكي للدراسات الدينية.

9. Ibrahim. M. 1978; The Collared-rim Jar of early Iron Age. Pp. 116-126 in Rorger Moorey and Peter Parr (eds.), Archaeology in the Levant: Essay for Kathleen M. Kenyon. Warminster.

10. Kafafi, Zeidan 2002; A Short Comment on the Iron Age I Pillared Houses. Orient and Occident 7/2:14-15.

11. Moorey, Roger 1981; Excavation in Palestine. Cities of the Biblical World. Grand Rapid, Michigan: William B. Eerdmans Publishing Company.

12. Pappe, Ilan 2006; The Ethnic Cleansing of Palestine. Oxford: Oneworld Publications Limited.

13. Ridler, Vivian 1976; The Rosetta Stone. 6th Edition. Oxford: The Trustees of the British Museum, British Museum Publications Limited.

14. Taha, Hamdan 2024; Die Zerstörung des kulturellen Erbes in Gaza. Palästina Journal, Zeitung der Deutsch Palästinensischen Gesellschaft 21: 17-19.

السلوك الإيراني تجاه الحرب على غزة
في ظل المشروع الإيراني في منطقة الشرق الأوسط

أ.د.عصام ملكاوي*

المقدمة

تعدّ منطقة الشرق الأوسط بشكل عام، والمنطقة العربيّة وخاصة منطقة الخليج العربيّ، أكثر المناطق عرضة للاضطرابات وعدم الاستقرار، لذلك كانت محل اهتمام في السياسة الخارجية الإيرانية، بحكم أهميتها الاستراتيجية والجيواستراتيجية.

وبالنظر إلى معادلة توازن القوى بمنطقة الشرق الأوسط بصفة عامة، والدول العربيّة بصفة خاصة، اعتبرت إيران دولة رئيسة، نظرًا لما تتمتع به من إمكانات القوة الشاملة للدولة، بالإضافة إلى الطرف الثاني في المعادلة التصادمية عربيًا وإيرانيًا، إضافةً للطرف الثالث تنافسيًا وهي إسرائيل وتركيا، وهما دولتان كانتا على علاقات وطيدة أفسدتها الحرب على غزة فأصبحتا في حالة عداء كادت أن تصل بينهما إلى حالة الحرب.

وعليه فإن التطورات الإقليمية والدولية في منطقة الشرق الأوسط، ألقت بظلالها على مفاهيم متعددة لمصطلحات مختلفة مثل نظرية الردع والتوازنات الإستراتجية والنظرية الأمنية ومفهوم الجيوبوليتيك لتلك الدول المتنافسة، وهنا مكمن الخلاف بين الجميع، لأن الصراع الجيوبوليتيكي هو الذي يشكل السلوك الدولي لكل منهم سياسيًا وعسكريًا.

---

* أستاذ العلوم السياسية والاستراتيجية، عضو المنتدى (الأردنّ).

لكن لابد هنا من الإشارة إلى متغيرات السياسة الإيرانية وأثرها على توجهاتها الدولية، خاصة المتغيرات الداخلية والمتغيرات الخارجية، سواء كان ذلك في الجوانب السياسية أو الاقتصادية أو الاستراتيجية. وحتى تتضح لنا قيمة المتغيرات في السياسة الإيرانية، لابد من فهم محددات السياسة الخارجية الإيرانية.

محدّدات السياسة الخارجية الإيرانية

١. المحدد الأمني

شكّل المحدد الأمني حالة تعنّت في الرؤية الإيرانية تجاه العالم الخارجي بشكل عام، مما أثر في محدودية تعاملها مع ملف السياسة الخارجية، وذلك استنادًا إلى النزعة الاستقلالية التامة والخروج من كافة معالم التبعية لسياسات الدول الكبرى.

ركزت السياسة الإيرانية على محور الأمن من خلال مفهومها الثوري في المرحلة الأولى من عمر الثورة الإسلامية (عهد الخميني)، إلا أن الدور بات أكثر واقعية في سياسة إيران الخارجية لتكون أكثر توازنًا في سياساتها المستقبلية، خاصة وأن المحدد الأمني دفع بإيران لفتح آفاق جديدة في علاقاتها الإقليمية والدولية، بعد أن أعلنت واشنطن استهدافها لإيران على ضوء ما سُمي «محور الشر». مما جعل القيادة الإيرانية تهتم بتأمين حدودها والاستعداد لأية مواجهات عسكرية محتملة أو أية تدخلات خارجية في شؤونها الداخلية. كما يتضح المحدد الأمني في سياسة إيران الخارجية من خلال المحددين الفرعيين التاليين:[١]

- محدد الجغرافيا السياسية لإيران.
- محدد التركيب الإثني للدولة الإيرانية.

٢. المحدد الاقتصادي

قامت الثورة الإسلامية على محدد الاستقلال الاقتصادي، للدولة الإيرانية وبشكل يسعى إلى التحرر من القيود الخارجية.

٣. محدد الدور والقوة

تركز إيران على محدد الدور الفاعل في السياسة الخارجية، ويتجلى ذلك من خلال إظهار هيبتها الإقليمية وتركيز سياستها على تطوير التقنيات العسكرية أكثر من تركيزها على تطوير مؤسساتها الدستورية والسياسية. ويتضح ذلك من خلال تمسكها في مواقفها الإقليمية واستمرارها في برنامجها النووي.

المشروع الإيراني في الشرق الأوسط[٢]

اهتمت إيران بالشرق الأوسط كمصطلح وجغرافيا منذ بدأت الولايات المتحدة ومن قبلها بريطانيا في صياغة هذا المفهوم، خاصة عندما بدأت الولايات المتحدة تحل مكان بريطانيا صاحبة هذا المصطلح (الشرق الأدنى والشرق الأوسط والشرق الأقصى) بناءً على المسافة الفاصلة بين تلك الأماكن الجغرافية والإمبراطورية البريطانية سابقًا.

وهنا يمكن القول إن الاهتمام الإيراني تماهى وواكب الاهتمام الغربي للمنطقة من الناحية الاستراتيجية والعسكرية ومن ثم السياسية. أما من الناحية الإيديولوجية والشخصية الذاتية لشعوب هذه المنطقة والأمة التي ينتسب إليها، فقد حاول الغرب تجاهلها، بل كان هذا في نظرهم يعني محاولة القضاء على مقوماتها. هنا استفادت إيران من هذه النقطة، ويمكنني القول بأنها عملت على بناء وتوسيع ونشر إيديولوجيتها المذهبية بطريقة لاقتا استحسانًا لدى القوى الغربية، خاصةً من حيث تغير قواعد الاشتباك والصدام بين الغرب المسيحي والإسلام السني ليتحول لصدام بين إسلام شيعي وإسلام سني.

من هنا فهمت إيران كما فهم الغرب أن الشرق الأوسط عبارة عن مجموعة من القضايا السياسية الخاصة بالشرق الأدنى والأوسط معًا، وهي القضايا التي تؤثر في ميزان القوى العالمي بين الشرق والغرب، خاصةً فيما يتعلق بتوزيع مناطق النفوذ. لذلك كان الاهتمام الإيراني بهذا المصطلح من خلال تغير مفهوم الشرق الأوسط من مصطلح جيوبوليتيكي إلى مشروع إقليمي، وبناءً عليه تم صياغة المشروع الإيراني في المنطقة.

الاستراتيجية الأمنية الإيرانية ومشروع الشرق الأوسط الإسلامي - الإيراني

شكَّل مشروع الشرق الأوسط الإسلامي-الإيراني، الذي طرحته إيران بديلاً لمشروع الشرق الأوسط-الأميركي خلال فترة الرئيس الإيراني الأسبق، محمد خاتمي، بنية أساسية في الاستراتيجية الأمنية الإيرانية، ويعتبر هذا المشروع أحدث المشاريع الجيوبوليتيكية التي تستهدف ربط المجتمعات الشيعية وباقي الحركات الإسلامية بدولة القلب المذهبي-إيران. ويمكن تعريف مشروع الشرق الأوسط الإسلامي-الإيراني بأنه «مشروع هيمنة إيراني باسم المذهب الشيعي ككل، الهدف منه انتزاع إيران للمبادرة التاريخية أو مهام القيادة الإسلامية في العالم الإسلامي، وبناء إطار مقاوم باسمهم على المستوى الإقليمي الواسع، الذي تعيش فيه شعوب إسلامية، وفي هذه الحالة يكون هدف استخدام تعبير الشرق الأوسط للتغطية على عملية بناء مجال حيوي مذهبي، يقوم على الهيمنة أو القيادة السياسية للدولة الإيرانية.

استرتيجية إيران وطموح القوة العظمى[٣]

وجدت إيران في تدخلها وانغماسها في شؤون دول العالم الإسلامي سبيلاً للتحول إلى «قوة عظمى»، وتجسد وثيقة تُعرف باسم «إيران ٢٠٠٥» هذا الهدف، وهي تُعتبر أهم وثيقة قومية وطنية بعد الدستور الإيراني عام ١٩٧٩، إذ تضع التصورات المستقبلية للدور الإيراني خلال عشرين عامًا، والتي تهدف إلى تحويل إيران إلى نواة مركزية ودولة قائدة في منطقة جنوب غرب آسيا «أي المنطقة العربيّة تحديدًا، التي تشمل شبه الجزيرة العربيّة وبلاد الشام وسيناء».

وتنص الوثيقة على أن إيران ستحظى بخصوصية على المستوى الدولي، وتتحول إلى قوة دولية، ومصدر إلهام للعالم الإسلامي، على أن ينعكس ذلك إقليميًّا في العام ٢٠٢٥، لتحتل إيران المرتبة الأولى في منطقة جنوب غرب آسيا اقتصاديًّا، وعلميًّا وتكنولوجيًّا، وتصبح نموذجًا مُلْهِمًا ولاعبًا فاعلاً ومؤثرًا في العالم الإسلامي، استنادًا إلى تعاليم الخميني وأفكاره، وبما يعكس هويتها الإسلامية-الثورية، وهو ما يتفق مع ما تم صياغته تحت اسم نظرية «دولة أم القرى»، التي ترى في إيران مركز العالم الإسلامي، وهي أساس الفكر التوسعي الناعم والصلب في الاستراتيجية الإيرانية، بناءً على أساطير دينية وتاريخية. ومن أجل ترجمة هذه الاستراتيجية على أرض الواقع، فإن إيران سعت إلى توظيف التطورات التي تشهدها المنطقة لصالحها، وحين اندلعت ثورات الربيع العربيّ نهاية عام ٢٠١٠، حاولت استثمارها لصالحها، واعتبرتها امتدادًا للثورة الإيرانية، أو صحوة إسلامية في المنطقة العربيّة، كما أطلق عليها خامنئي.

يمكن القول: إن إيران ولغرض فرْض مكانتها ضمن العالم الإسلامي، كانت قد وظَّفت البعد الديني في خدمة استراتيجيتها الإقليمية، وقد مهدت التنظيرات السياسية والفكرية للخميني الاستراتيجية الإيرانية لدور إقليمي تدخلي تكون الغاية النهائية منه تحول إيران إلى مركز للعالم الإسلامي، وهو ما عكسته نظرية «دولة أم القرى» على أرض الواقع، فالدعم السياسي والعسكري لقوى وأحزاب الإسلام السياسي الشيعي في الشرق الأوسط استند إلى الرؤية السياسية للخميني، ولتحقيق ذلك لم تكتف إيران بالتنظير السياسي، وإنما طوَّعت الجغرافيا والاقتصاد والقوة الناعمة أيضًا، فأصبحت مفردات القوة الإيرانية الشاملة في خدمة استراتيجيتها.

عملت إيران على استغلال ما خلَّفه الاحتلال الأميركي للعراق من فراغ استراتيجي في منطقة الخليج العربيّ لفرض مكانتها كقوة إقليمية، بغية تحقيق طموحاتها الإيديولوجية وأطماعها في الهيمنة، وتخويف جيرانها كهدف على المدى القريب، ثم فرض سيطرتها على العالم الإسلامي كهدف على المستوى

البعيد، وترى الولايات المتحدة الأميركية والغرب في هذا التوجه تحديًا لهما، وفي أكثر من موقع، لأن إيران ربما تسعى إلى تدشين نفسها كقوة إقليمية كبرى، إذا ما حدث تغيير جذري في ميزان القوة الإقليمي لصالحها.

استراتيجية إيران للسيطرة على الشرق الأوسط[٤]

ذكرت صحيفة يدوعوت أحرونوت أن استراتيجية إيران للسيطرة على الشرق الأوسط ترتكز على عناصر أربعة، تتمثل في:

- **الحرب بالوكالة:** على الرغم من الجذور التاريخية لهذه الفكرة إلا أن الابتكار الإيراني يتمثل إضافة إلى تطوير قوات متعددة بالوكالة (في غزة ولبنان وسورية والعراق واليمن) منتشرة على مساحة جغرافية كبيرة، في بذل جهود مكثفة للتنسيق فيما بينها حتى تتمكن من التعاون عمليًا أثناء الصراع.

- **الميزة الاستراتيجية:** فاستخدام الوكلاء ليس فقط لغرض حماية إيران من الانتقام المحتمل، بل يسمح لها بالتباهي بالالتزام بقواعد الحرب مع التنصل من المسؤولية، لأن أولئك الذين يخوضون القتال الفعلي هم مجموعات مسلحة «مستقلة» وغير نظامية.

- **الحرب البدائية:** بينما تنفق إسرائيل المليارات على اقتناء وتطوير أسلحة فائقة التقنية للحفاظ على «التفوق النوعي» للجيش الإسرائيلي، فإن إيران، التي تعمل في ظل عقوبات دولية صارمة، سلكت الاتجاه المعاكس، لقد اختارت الانخراط في حرب منخفضة التقنية من حيث التكتيكات والأسلحة. وفي واقع الأمر فإن ما يجري حاليًا في الشرق الأوسط يشكل اختبارًا حقيقيًا للتنافس المألوف بين الكمية والجودة.

- **استعراض القوة:** تُظهر استراتيجية استعراض القوة الإيرانية تقديرًا عميقًا للبعد النفسي للقتال سواء من حيث القوات الخاصة وقدرة العدو على التحمل. وبالتالي، فإن الهجمات التي تشنها إيران بالوكالة تسعى إلى تحقيق أهداف مختلفة تمامًا عن الأهداف العسكرية التي تسعى إليها إسرائيل. وبينما

يهدف الجيش الإسرائيلي والجيوش الحديثة بشكل عام إلى تدمير قدرة العدو على القتال، فإن «الإسلاميين» يقاتلون لتقويض إرادة الإسرائيليين في القتال.

التحديات الكبرى التي تواجه الاستراتيجية الإيرانية[٥]

إن التحديات الكبرى التي تقف بوجه هذه الاستراتيجية لا تقل أهمية عن تلك التي تواجهها إيران اليوم، سواء أكان ذلك على مستوى النظام السياسي، أم على مستوى السياسة الخارجية، فلا يمكن تناول الحالة الإيرانية بصورة مجتزأة، على اعتبار أن هناك تكاملاً استراتيجيًّا في طريقة التحرك الإيراني الخارجي. عملت الاستراتيجية الإيرانية على استخدام الكثير من نقاط قوتها في سبيل ترسيخ الجيوبوليتيك الشيعي فكرًا وتطبيقًا، وذلك بالاعتماد على مجموعة من ركائز القوة الجيواستراتيجية الإيرانية، كالموقع الجغرافي والنظام السياسي، والقدرة الاقتصادية والعسكرية، والقوة السكانية، إلا أن جميع هذه الركائز لم تمكّن إيران من تجاوز تحديات أخرى هي خارج إطار القدرة الإيرانية على التعاطي معها.

ومن أبرز هذه التحديات:

أولاً: تحدي الصراع في الجغرافيا الإسلامية

تشكّل الجغرافيا الإسلامية الميدان للاستراتيجية الإيرانية الشيعية، إذ شهدت هذه الجغرافيا حالة من الانغماس الدولي الذي أنتج بدوره العديد من الأزمات والإشكالات الاستراتيجية التي تعاني منها دول العالم الإسلامي، وتحديدًا أزمات الهوية والانتماء والصراعات العرقية والطائفية، وهو ما أدى بدوره إلى إنتاج أزمات على مستوى العلاقات البينية بين الدول الإسلامية.

ثانيًا: تحدي المنافسة الجيوبوليتيكية والجيو استراتيجية

تحتل إيران موقعًا مركزيًّا في جيوبوليتيك الشرق الأوسط، ليس لاعتبارات أيديولوجية، بل لاعتبارات جيوبوليتيكية وجيواستراتيجية، ويعود ذلك إلى أن الرقعة الجغرافية التي توجد عليها إيران كانت وما زالت في قلب المنطقة ومركز

دائرتها المذهبية، ومن ثم فإن هذا الموقع الجيوبوليتيكي أتاح لها التواصل مع العديد من المجتمعات الشيعية أو القريبة من المذهب الشيعي، وهو ما استغلته إيران لتحقيق امتدادات جيوبوليتيكية في مناطق جغرافية بعيدة عنها عبر سلسلة من الأحلاف العابرة للمذهبية.

ثالثًا: تحدي القيادة داخل العالم الشيعي

لم تستطع الجمهورية الإسلامية في إيران منذ تأسيسها ولحد الآن، أن تقيم علاقة مستقرة وطيبة مع الحوزة العلمية الشيعية في النجف، بسبب موقفها من موضوع ولاية الفقيه بمفهومها الخميني، مما جعل النظام الإيراني في حالة توجس من الحوزة بشكل مستمر، إضافة إلى خلافات أخرى في أساليب إدارة الحكم بين المراجع والنظام السياسي، مما أدى إلى سعي النظام الإيراني إلى فرض إقامة جبرية على عدد من المراجع، ومنعهم من التصريح بآرائهم وأفكارهم، والاستمرار بأعمالهم التدريسية والدينية.

رابعًا: تحدي الصورة النمطية عن إيران

تمثِّل الصورة النمطية للدولة الإطار العام الذي تتصوره الدول الأخرى عنها في المجتمع الدولي، بمعنى أن لكل دولة صورة تميزها عن غيرها. وفي هذا الإطار، تشير الصورة النمطية عن إيران إلى أنها دولة أقامت علاقاتها على أسس مذهبية-صراعية، كما أنها قدمت الدعم العسكري واللوجستي لأغلب الميليشيات المسلحة في المنطقة، وعلى اختلاف ألوانها وانتماءاتها، ولم يقتصر هذا الدعم على الأسلحة الخفيفة والمتوسطة، وإنما امتد ليشمل الصواريخ ومنصّات إطلاقها، كما لم تقتصر خيوط الدعم الإيراني على الجماعات المسلحة ذات التوجه الطائفي الشيعي فقط، وإنما نسجت إيران بصورة أخرى علاقات مع جماعات مسلحة سُنِّية أيضًا.

إلا أن الثابت هو أن الصورة النمطية أخذت تفرض وجودها الطائفي-المذهبي بمختلف مسارح الصراع الإقليمي، مع ضرورة التذكير بأن العلاقات الخارجية التي نسجتها إيران لم تكن على مستوى واحد، فالعلاقات على مستوى الخارجية

الإيرانية «دولة ودولة» هي مهمة تضطلع بها الحكومة الإيرانية، أما النموذج الثاني للعلاقات «دولة وفاعلين من غير الدول» فهو النموذج الأخطر، وهي مهمة يضطلع بها الحرس الثوري الإيراني، علمًا بأن النموذج الثاني هو الأكثر طغيانًا وفاعلية في الاستراتيجية الإيرانية، كما أنه الركيزة الرئيسة التي تعول عليها إيران في بناء مجالها الحيوي.

مفهوم الجيوبوليتيك الشيعي

يبدو أن مفهوم الجيوبوليتيك الشيعي ارتكز على قاعدة رئيسية تعتبر أن إيران هي الركيزة الأساسية للعالم الشيعي ضمن جغرافية العالم الإسلامي، وقد تكون إيران قد تبنت طروحات المفكر الاستراتيجي ماكيندر، حسب نظرية قلب الأرض التي طرحها، واعتبر أوراسيا هي نقطة الارتكاز، والتي أكد عليها الكساندر دوجين فيما بعد، مع الأخذ بعين الاعتبار المجالات الحيوية الأخرى المحيطة بها. وهو ما تبنته نظرية «دولة أم القرى» التي طرحها لاريجاني، والذي اعتبر فيها أن إيران تشكِّل الركيزة الأساسية للعالم الشيعي، وهي نفس فكرة ماكيندر عن المنطقة المحورية في العالم.

وارتبط مفهوم الجيوبوليتيك الشيعي بعدد من المجالات الجيوستراتيجية الحيوية التي تحيط به، حيث شكلت امتدادات جغرافية للمجال الحيوي الإيراني، ويمكن توزيعها إلى خمسة مجالات جيوستراتيجية هي: «**دول المحيط الشيعي، دول المجال الحيوي الشيعي، دول خاضعة لتأثير سياسة التشيع، دول خاضعة لتأثير العلاقة بين إيران والطرق الصوفية، دول الشتات الشيعي**»، ولكل مجال من هذه المجالات الجيوستراتيجية أبعاد جغرافية محددة ومتداخلة في بعض الأحيان.

إن الجيوبوليتيك الشيعي على الرغم من حداثته، إلا أنه شكَّل هدفًا استراتيجيًّا لطالما عملت على تحقيقه الجمهورية الإسلامية في إيران، فكل الطروحات الفكرية التي نادى بها الخميني جاءت في إطار تحقيق هذا المسعى الاستراتيجي الإيراني، الذي يمثِّل في النهاية اللبنة الأساسية لتشكيل

الإمبراطورية الشيعية العالمية، التي يقودها الولي الفقيه في إيران، فحتى فكرة ولاية الفقيه هنا تأتي ضمن سياق استراتيجي يهدف إلى إيجاد حالة ربط بين فكرة المركزية الشيعية العالمية - إيران، ومركزية صنع القرار - ولاية الفقيه، الذي يمثِّل مركز الشرعية السياسية في العالم الإسلامي الشيعي، مستندةً في ذلك إلى الظروف التاريخية والسياسية التي مرَّت بها إيديولوجيا الإسلام السياسي الشيعي في إيران.[٧]

مرَّ الجيوبوليتيك الشيعي، وفقًا للتغيرات الاستراتيجية التي صاحبت الثورة الإيرانية، بمراحل رئيسية هي:[٨]

- المرحلة الأولى: غياب الجيوبوليتيك الشيعي «منذ القرن التاسع عشر حتى الثورة الإيرانية، عام ١٩٧٩م».
- المرحلة الثانية: إحياء الجيوبوليتيك الشيعي «من الثورة الإيرانية، عام ١٩٧٩، حتى عام ٢٠٠٣م، تاريخ احتلال العراق».
- المرحلة الثالثة: صعود الجيوبوليتيك الشيعي منذ عام ٢٠٠٣ حتى وقتنا الحاضر، وهو التاريخ الذي شكَّل بروز الهوية السياسية الشيعية في العراق، ورفع الضغط عن شيعة هذه الدولة ذات النسبة العالية من الشيعة، ما أدى إلى توسع النفوذ الإقليمي لإيران بعد احتلال العراق.

وعليه أصبح مفهوم الجيوبوليتيك الشيعي يشكَّل إطارًا للفهم الذي ساعد على إعمال الفكر الاستراتيجي الإيراني منذ انتصار الثورة في إيران على بدء التخطيط لهذا المفهوم، والعمل على دراسة الحدود الجغرافية المحيطة بإيران دراسة جيو-مذهبية تُمكِّنها من تحقيق أهداف الأمن القومي الإيراني، في بناء مركزية شيعية إيرانية في إطار العالم الإسلامي استنادًا لنظرية «دولة أم القرى».

الأداء التكتيكي والرؤية الإستراتيجية لإيران في الحرب على غزة

لا شك أن المتتبع للسلوك الإيراني في منطقة الشرق الأوسط، وبشكل خاص بعد سقوط بغداد، وتمدد الأذرع الإيرانية الرسمية وغير الرسمية في لبنان

والعراق وسورية بدايةً، ومن ثم في اليمن لاحقًا، يلاحظ هذا الأداء التكتيكي والسلوك الاستراتيجي لإيران في المنطقة، انطلاقًا من الظروف الزمانية والمكانية للاعتداءات الإسرائيلية على الشعب الفلسطيني في داخل أرضه أو في مخيمات الشتات.

وعليه يمكن أن تقودنا الذاكرة لقراءةٍ تاريخيةٍ قريبة لتوضيح الصورة، حيث يبدو للوهلة الأولى أن الموقف الإيراني من الاعتداءات على الفلسطينيين في الداخل والاعتداء عليهم في الخارج، منح إيران سمعةً وموقفًا مؤيدًا للفلسطينيين، مقارنةً مع خيبة أملٍ من مواقف عربيةٍ تجاه الإخوة الفلسطينيين، وهنا يمكن القول إن هذا الموقف أحدث تباينًا في المواقف العربيّة والإسلامية والتي ما زالت ماثلة حتى الآن. ويبدو أن موقف إيران لا يتعدى أن يكون تقديم بعض المساعدات الإنسانية إضافة للتدريب والمساعدات العسكرية. مقارنة مع ما كان متوقعًا من إيران حسب الإعلام الإيراني، الذي يصرح ليل نهار بدعم محور المقاومة بكل الإمكانات المتاحة.

وهنا يطرح الكاتب «ما شاء الله شمس الواعظين» تساؤلاته: هل هذا الأداء الإيراني الذي يفسر من قبل بعض الأوساط على أنه خجول للغاية هو الذي يتحكم بالرؤية الاستراتيجية الإيرانية؟ أم أنه يخضع لاعتبارات محلية وإقليمية تدخل ضمن الاستراتيجية الشاملة؟[٩] ويمكننا هنا أن نعتبر هذه الأسئلة هي المدخل الرئيسي لرؤية إيران السياسية الحالية، من خلال إعطاء صوره تلمس الواقع من جهة، ورسم الآفاق المستقبلية والأهداف الأساسية التي حددتها القيادة الإيرانية لمجمل الصراع العربيّ الإسرائيلي وتطوراته المتلاحقة، من جهة أخرى. كما طرحها الكاتب شمس الواعظين، ضمن نقاط عديدة كما يلي:

- **استراتيجية نقل الصراع إلى المجال الحيوي الإسرائيلي:** حيث كانت إسرائيل تستخدم هذه الاستراتيجية بنقل الحرب إلى دول الجوار وخارج مجالها الحيوي، وأتاحت هذه النقلة النوعية لإيران أيضا فرص تبني استراتيجية إقامة تحالفات مع القوى التي كانت تعتبرها إيران قوى صاعدة، بسبب تخلي النظام

العربيّ عن استراتيجية المواجهة مع إسرائيل بعد الصدمة التي أحدثها الاجتياح الإسرائيلي للبنان عام ١٩٨٢، وتبني استراتيجية السلام كخيار استراتيجي وحيد مع إسرائيل من قبل منظمة التحرير والنظام العربيّ الرسمي، وخاصة بعد اتفاقات كامب ديفيد ومؤتمر مدريد للسلام.

- **استخدام عقيدة استنزاف إسرائيل والتهديد الدائم:** تعتقد إيران أنه من الضروري أن تبقى إسرائيل في خطر محدق ومستمر في مجالها الحيوي، عبر تعزيز موقع ودور القوى الرافضة للحلول السلمية مهما طال الزمن، وهذه عقيدة مشتركة للمؤسستين الدينية والسياسية في إيران، مع الحفاظ على فترات من المواجهات لاستنزاف القوة العسكرية الإسرائيلية وإيقاعها في تهديد دائم من جهة، ورفع مستوى الجهوزية لمواكبة التطورات في صفوف الجيل الجديد من القوى الرافضة للاحتلال الإسرائيلي من جهة أخرى.

- **اعتبار أن الحرب على غزة تمهد للحرب على إيران:** تعتقد الجمهورية الإسلامية الإيرانية بأن ما تشهده المنطقة من حروب وتوترات في الآونة الأخيرة وتحديدًا الحرب الإسرائيلية على لبنان في صيف ٢٠٠٦ والحرب القائمة على غزة، ما هي إلا مقدمة لتحييد المنطقة والقوى الرافضة لإسرائيل تمهيدًا لمواجهة إيران، باعتبارها المركز الرئيسي لكل القوى المعارضة للمشروع الأمريكي في الشرق الأوسط.

- **التعامل مع معادلة تصعيد العنف:** استخدمت إسرائيل منذ اليوم الأول لهجومها العسكري على غزة مستوى مرتفعًا وجنونيًا من العنف، واستمر حتى بعد صدور قرار مجلس الأمن القاضي بضرورة وقف إطلاق النار فورًا، وهو ما أثار تساؤلاً حول سبب هذا المستوى من العنف، لكن التفسير السيكولوجي للسلوك الإسرائيلي هو أن إسرائيل باستخدامها القوة المفرطة تريد خنق أي محاولة لنقل التجربة اللبنانية الناجحة -لحزب الله في القتال- إلى العمق الإسرائيلي، والحيلولة دون اعتماد هذا النهج الجديد في مواجهة الاحتلال الإسرائيلي، فهي تريد تلقين كل من تساوره فكرة نقل التجربة درسًا، ورفع سقف تكاليف هذا النقل

على كل المستويات. وهذا التوجه الإسرائيلي يأتي بناءً على مبدأ عدم السماح لأية قوة معادية لنقل الصراع إلى المجال الحيوي الإسرائيلي الذي هو من أهم أولويات الأمن الاستراتيجي الإسرائيلي، فالمعادلة أنه كلما تقترب التجربة من المجال الحيوي الإسرائيلي، تتصاعد وتيرة العنف الإسرائيلية.

المشروع الإقليمي الإيراني في ضوء الحرب على غزة

بالنظر للموقف المبدئي لكل من إيران وحزب الله من طوفان الأقصى، عندما تحدث أمين عام الحزب حسن نصر الله وقال إن هذه الحرب هي حرب المقاومة في غزة، وهذا قرارهم وتم اتخاذه دون مشاركتنا الرأي، وكأنه يتبرأ من المشاركة بدعمه للمقاومة في هذا الهجوم. وأكد أن قرار عملية (طوفان الأقصى) كان فلسطينيًا ١٠٠ في المائة، وتنفيذها فلسطينيًا ١٠٠ في المائة، وأخفاها أصحابها عن الجميع، وسريتها المطلقة ضمنت نجاح العملية الباهر من خلال عامل المفاجأة المبهرة.

أما إيران فقالت إنها ستكون أقرب للانخراط في المواجهة في حال تعرض كل من حزب الله وحماس لحرب قاسية بغطاء أميركي وغربي. ورغم تعرضهما لحرب أقسى من القاسية، وبغطاء أمريكي وأوروبي وأسلحة وطيران وكل ما أنتجته الآلة العسكرة من تطور لم تحرك إيران ساكنًا، كما أنها لم تثأر لكرامتها والمساس بسيادتها باغتيال الشهيد إسماعيل هنية على أرضها وداخل حصنها القوي الأمين في مباني الحرس الثوري الإيراني.

يبدو أن ردة الفعل الأولى لإدارة بايدن على عملية «طوفان الأقصى» كانت موجهة بالدرجة الأولى نحو منع تصعيد المواجهة بتحذيرها «أطرافًا إقليمية»، يقصد بها حزب الله وإيران، من استغلال الموقف الهش الذي ظهرت به دولة الاحتلال الإسرائيلي وفتح جبهات أخرى. لذلك وصلت هذه الرسالة لكل من قادة إيران وحزب الله، وتم فهمها بشكل واضح، مع وجود اعتبارات ومحددات أخرى مثل الحسابات التي يضعها حزب الله في مواقف الأطراف اللبنانية المختلفة، فالانقسام السياسي والطائفي في لبنان معقد مع حسابات حزب الله، خاصة

في حال أدت المواجهة لحالة تدمير واسعة ونزوح للسكان، ومما يعقد الحالة الاقتصادية المتردية التي يعيشها لبنان منذ سنوات. بالإضافة للموقف الإيراني من المواجهة، وزاوية النظر وتقدير الموقف الإيراني لردة الفعل الأميركية والدولية التي تؤثر بشكل حاسم على موقف حزب الله، نظرًا لطبيعة العلاقة شبه البنيوية بين الجانبين وتأثير ذلك على احتمالية توسع المواجهة لتشمل إيران نفسها.

بالمقابل إذا نظرنا لاستراتيجية إيران ورؤيتها لمشروعها الإقليمي كواحدة من أبرز المتغيرات الجدلية عند تناول الأوضاع الإقليمية، لا سيما في أوقات الأزمات وما تحمله من تغيراتٍ متلاحقة، كما هو الحال الآن. إذ تطرح الحرب الدائرة على الأراضي الفلسطينية العديد من التساؤلات والتكهنات بشأن مستقبل الإقليم برمته، وفي القلب منه غزة، لمجمل الصراع في اللحظة الراهنة، خاصةً في ظل حالة التداعي التي تعصف بالجانب العربيّ، وبما يترافق مع حضورٍ إيراني واضح ذات إشكالية للعالم العربيّ. ويمكن بلورة المشهد في عددٍ من القضايا والتساؤلات على مستوى مختلف الفاعلين الإقليميين والدوليين ذوي الصلة. فعلى الجانب الإيراني، من المهم تفعيل حقيقة الأبعاد القيمية والحضارية في السياسة الإيرانية، والتي ترفع شعارات نصرة المظلومين والمستضعفين حول العالم، ولكن هل يمكن ذلك بينما هي تتبع سياسات يُشهد لها بالطائفية في الداخل والخارج في سياق ما يُسمى «الجيوبوليتيك الشيعي»؟ ولكن إذا تحدثنا عن الطائفية على الصعيد الخارجي خاصة، فهل تتحمل مسؤوليتها طهران وحدها، أم قد يكون الجانب العربيّ شريكًا بشكلٍ أو بآخر عبر ترك المجال لهذه الطائفية؟

وهنا يمكن الإشارة إلى ما كتبته الباحثة شيماء بهاء الدين بعنوان «المشروع الإقليمي الإيراني في ضوء الطوفان وللحرب على غزة» حيث قالت: لا بد من النظر إلى عددٍ من المرتكزات، من قبيل أن إيران دولة من المستبعد انزواؤها عن لعب «دور إقليمي»، وذلك بحكم التكوين التاريخي والموقع الجغرافي فضلاً عن الخصائص الإيديولوجية للثورة الإسلامية. أما المرتكز الثاني، فينقلنا إلى المستوى المتعلق بالعالم العربيّ، حيث الغياب الاستراتيجي وأحادية السياسات

العربيّة وتجزئتها في التعامل مع ما يُجابه المنطقة من تحدياتٍ وتهديدات من داخلها أو من خارجها (السياسات الأحادية التطبيعية مع إسرائيل)، فضلاً عن عدم امتلاك رؤية استراتيجية استيعابية جامعة لمكونات الإقليم للحيلولة دون تمكين الطائفية الإيرانية، أو تلاعب القوى الكبرى. أما على مستوى القوى الإقليمية الأخرى، فنجد أن القشة التي تقصم ظهر البعير دومًا هي القشة الإسرائيلية، التي عبر سياساتها -بل جرائمها- إزاء الفلسطينيين تعطي لإيران المبرر للتحرك في أي مساحة متاحة في ظل غياب عربيٍ متعمد. هذا الغياب الذي يجعل من الأيسر والأجدى لطهران إدارة علاقاتها مع منافسيها الإقليميين الآخرين بما في ذلك إسرائيل مقارنةً بالجانب العربيّ، حتى إنه لا غضاضة من القول بأن العالم العربيّ ما هو إلا ساحة منافسة بين الطرفين، بجانب الفاعل التركي، الذي نراه يدير حساباته بدقةٍ عالية مهما تصاعدت الضغوط التي يُجابهها.[١٠]

لا شك أن مستقبل التفاعلات الإيرانية الإقليمية يرتبط كذلك بالسياق الدولي، سواء تعلق الأمر بالولايات المتحدة أو منافستيها: روسيا والصين، فما هو الثابت والمتغير في استراتيجيات هذه القوى؟ كيف سيكون مصير حالة إقليمية مأزومة تتلخص أهم سماتها في: انهيار مجموعة دول عربية (العراق، سورية، اليمن، لبنان، الصومال، السودان، ليبيا)، تتصارع على مقدراتها مجموعات من الجماعات المسلحة المدعومة من هذا الطرف أو ذاك، وخلافات بينية سياسية وطائفية، وصراعات وأزمات اقتصادية متلاحقة، جراء سياسات قصيرة المدى فاشلة، ضمن أزمات عالمية تضع أوزارها على عاتق شعوب أمتنا، لتتراجع على وقع تلك الأزمات قضايانا الكبرى، وعلى رأسها الصراع الوجودي مع إسرائيل. هذه الأوضاع تمثل محفزات لقوى إقليمية وعالمية لتعبث بمقدرات الإقليم.[١١]

بناءً على المعطيات الثابتة في المشروع الإيراني الإقليمي، بنت إيران استراتيجيتها على التعامل الدبلوماسي بشقيه الخشن والناعم في التعامل مع دولة الاحتلال دون الوصول لحالة الاشتباك المباشر عسكريًا، وأوكلت صورة هذا

التصادم لوكلائها في المنطقة، وبدا ذلك جليًا من اليوم الأول لطوفان الأقصى، والبيانات الصادرة عن القيادات السياسية والعسكرية الإيرانية. حيث تصدرت إيران المشهد، بشكل يوحي بأنها هي التي تقوم بالحرب وتقودها دفاعًا عن فلسطين والمقاومة الإسلامية فيها.

فقد خرج المرشد الأعلى الإيراني آية الله علي خامنئي، بعد أن شنّت حركة حماس هجومها المباغت على إسرائيل، وأشاد بما سماه «الزلزال المدمر» لإسرائيل، وقال «نحن نقبل أيادي أولئك الذين خططوا للهجوم». لكنّه أي المرشد الأعلى سارع أيضًا إلى نفي تورط إيران في الهجوم - الذي أسفر عن مقتل ١٢٠٠ شخص واحتجاز أكثر من ٢٤٠ رهينة- ومنذ ذلك الحين، حيث شنت إسرائيل غاراتٍ جوية وتوغلت بريًا في غزة، ما أسفر عن مقتل أكثر من ٤٥ ألف فلسطيني، وجرح أكثر من ٩٤ ألف من سكان القطاع أكثر من نصفهم أطفال ونساء، وفقًا لوزارة الصحة في قطاع غزة.[١٢]

وإذا أخذنا بعين الاعتبار إنكار إيران تورطها بما جرى يوم السابع من أكتوبر/ تشرين الأول ٢٠٢٣م، يبقى السؤال لماذا يتكرر وباستمرار ذكر وسائل الإعلام الرئيسية الإقليمية والدولية وقوف إيران إلى جانب حماس عند الحديث عن الهجوم؟ ربما يكون السبب المنطقي وراء ذلك واضحًا ومباشرًا وهو: دعم إيران الثابت لما يسمى بمحور المقاومة، ذلك المحور الذي يتشكل من تحالف الجماعات المعارضة لإسرائيل والنفوذ الأمريكي في المنطقة، ويشمل حركة حماس وحزب الله اللبناني والميليشيات في العراق وجماعة الحوثيين في اليمن. ولما كانت إيران تواجه عقوبات دولية بسبب طموحاتها النووية وانتهاكاتها لحقوق الإنسان إضافة إلى التحدياتٍ الاقتصادية والسياسية. استخدمت هذا المحور (محور المقاومة) لحماية مصالحها الخاصة، باستخدام حلفائها ووكلائها ضد خصومها الإقليميين، وبسبب ذلك استفاد حزب الله وحماس من الدعم الإيراني الموجه ضد إسرائيل.[١٣]

خلاصة

يبدو لي بعد هذ التقديم للسلوك الإيراني في الحرب على غزة، وبيان الأهداف والمحددات والأدوات، لابد من التوصل إلى خلاصة توضحية تشمل نقاطاً أساسية توضح أن لإيران ثلاث مستويات للتعامل مع القضية الفلسطينية:

١. **المستوى الأول** هو مستوى النظام السياسي الإيراني الحاكم، وهذا المستوى يهتم بالقضية الفلسطينية إعلاميًا بشكل كبير يوحي بأن فلسطين هي القضية الأولى والقضية المحورية لإيران، ولكن الحقيقة تقول بأن القضية الفلسطينية قد تكون في المرتبة السادسة أو السابعة في سلم الاهتمام الإيراني على هذا المستوى.

– إيران مشغولة بملفات أهم من القضية الفلسطينية، ألا وهي ملفات الأمن القومي الإيراني التي يمكن أن تتصادم وتتوتر في بعض القضايا الحساسة للأمن القومي الإيراني، خاصة ما يتعلق بدول الجوار الجغرافي المحاذية لإيران، سواء كان مع أذربيجان أو أرمينيا أو أفغانستان وباكستان، وما يشكل ذلك من مشاكل سياسية عميقة قد تنجر إيران بسببها لدخول حرب لا تريدها.

– البعد الجغرافي للأراضي الفلسطينية عن إيران، لذلك أعطت الأولوية للشأن الداخلي ومن ثم للشأن الخارجي وخاصة لجوارها الإقليمي.

– القضية الفلسطينية، بالنسبة لدول الطوق العربيّ قضية أساسية وخطيرة، ولكنها بالنسبة لإيران قضية سياسية ولها أبعاد دعائية. بالرغم من الاهتمام الإيراني بالقضية الفلسطينية، لكنه اهتمام يدخل في مجال تحقيق المصالح الإيرانية.

٢. **المستوى الثاني** هو مستوى النخب الإيرانية سواء كانت إصلاحية أو محافظة تشابه موقف المستوى الأول وهو مستوى الدولة لكن الاهتمام بالقضية الفلسطينية لا يدخل في معظم أولوياتهم السياسية والاجتماعية والاقتصادية.

– الأولوية الأولى للنخب الإيرانية هي فتح العلاقات مع الغرب وأمريكا.

– تعتبر النخب أن القضية الفلسطينية قضية إيديولوجية تشكل رافعة لسلوك إيران في السياسة الخارجية.

٣. **أما المستوى الثالث** فهو الشعب الإيراني والطلاب والجيل الجديد من الشعب الإيراني الذي لا يكاد يعرف الكثير عن فلسطين إلا بقدر ما تضخه

الماكنة الإعلامة الإيرانية للجمهور وللطلبة، لأن اهتماماتهم تنصب على الوضع الاقتصادي والانفتاح على الغرب وحرية التنقل على المسارات الدولية. إضافة لأطياف عديدة من الشعب الإيراني ليس لديها مشكلة مع إسرائيل.

٤. النقطة الأخيرة والمهمة تكمن في التقاط إيران للرسالة الأمريكية بداية الحرب وتحرك الأسطول البحري وحاملة الطائرات والمدمرات بأن على إيران الالتزام التام بعدم التصعيد، وهكذا كان لذلك بقيت إيران وأذرعها ضمن قواعد اشتباك منضبطة.

المراجع

(١) محمد أحمد، المقداد، «تأثير المتغيرات الداخلية والخارجية الإيرانية على توجهات إيران الإقليمية: العلاقات الإيرانية-العربيّة حالة دراسة»، مجلة دراسات العلوم الإنسانية والاجتماعية، المجلد ٤٠، العدد ٢، ٢٠١٣م.

(٢) مليكة محمدي، «الشرق الأوسط من مصطلح جيوبوليتيكي إلى مشروع إقليمي»، مجلة الحكمة للدراسات التاريخية، المجلد ٨، العدد ١، جامعة قاصدي مرياح، الجزائر، ٢٠٢٠م.

(٣) المركز العربيّ للأبحاث ودراسة السياسات، «خطة إيران في أفق عام ٢٠٢٥م»، انظر الرابط: dohainstitute_org/ar/political studies

(٤) يديعوت أحرونوت، «ما هي استراتيجية إيران للسيطرة على الشرق الأوسط؟»، ١٣ يونيو/ حزيران ٢٠٢٤م، انظر الرابط: bbc.com/Arabic/articales

(٥) فراس إلياس، «الجيوبوليتيك الشيعي والمخيلة الجيواستراتيجية الإيرانية: مجالات التأثير وبناء النفوذ»، مركز الجزيرة للدراسات، ٥ كانون ثاني ٢٠١٩م.

(٦) فراس إلياس، المصدر السابق.

(٧) نبيل العتوم، «إيران والإمبراطورية الشيعية الموعودة»، ط ١، مركز العصر للدراسات الاستراتيجية والمستقبلية، لندن، ٢٠١٣م.

(٨) محمد السلمي، عبد الرؤوف الغنيمي، «الجيوبوليتيك الشيعي... الواقع والمستقبل»، مجلة الدراسات الإيرانية، مركز الخليج العربيّ للدراسات الإيرانية، العدد ١، الرياض، ٢٠١٦م.

(٩) ماشاء الله شمس الواعظين، «إيران وأحداث غزة... الأداء التكتيكي والرؤية الاستراتيجية»، مركز الجزيرة للدراسات، ٧ آب/أغسطس ٢٠١١م، انظر الرابط: https://studies.aljazeera.net/ar/files/2011/08

(١٠) شيماء بهاء الدين، «المشروع الإقليمي الإيراني في ضوء الطوفان والحرب على غزة»، مركز الحضارة للدراسات والبحوث، ٢٠ مايو/أيار ٢٠٢٤م، انظر الرابط: https://hadaracenter.com

(١١) شيماء بهاء الدين، المصدر السابق.

(١٢) رضا صابتي، «لماذا تتصدر إيران المشهد عند الحديث عن حرب غزة؟»، ١٤تشرين الثاني ٢٠٢٣م، انظر الرابط: bbc.com/Arabic/articles

(١٣) رضا صابتي، نفس المصدر السابق.

تأثير العدوان الإسرائيلي على غزة على الاقتصاد الأردني*

أ.د.عدلي قندح**

مقدمة

من الصعوبة بمكان دراسة تأثير العدوان الإسرائيلي على غزة على الاقتصاد الأردني في الوقت الراهن، بسبب استمرار العدوان، فلا بد من انتظار صدور البيانات وتحديث المعلومات ليصبح لدينا بيانات لمقارنة المؤشرات الاقتصادية ما قبل العدوان وبعده، بما في ذلك التغيرات في الناتج المحلي الإجمالي، وحركة التجارة الخارجية (الصادرات والمستوردات)، والسياحة، والاستثمارات، ومعدلات البطالة، ومعدلات التضخم، وغيرها.

استطاع الأردن تجاوز كثير من الأزمات الاقتصادية العالمية والإقليمية، وأن يستوعب جانبًا كبيرًا من الصدمات لتمتعه باستقرار سياسي واجتماعي، وأسس متينة يستند إليها اقتصاده تدعمها عناصر القوة الكامنة فيه.

ونستعرض فيما يلي بعض آثار الحرب الإسرائيلية على غزة على بعض القطاعات الاقتصادية:

تراجع معدلات النمو الاقتصادي

حذر صندوق النقد الدولي من أن استمرار الحرب الإسرائيلية على قطاع غزة لعام وأكثر مع اتساع نطاقها قد يؤدي إلى تباطؤ النمو الاقتصادي في الأردن إلى أقل من ٢٪. وأشار إلى أن تداعيات الحرب على غزة «تعتمد على طولها وشدتها وتخضع لدرجة كبيرة من عدم اليقين»، موضحًا أنه كلما طال أمد الحرب واتسع نطاقها، زاد تأثيرها على الاقتصاد الأردني.

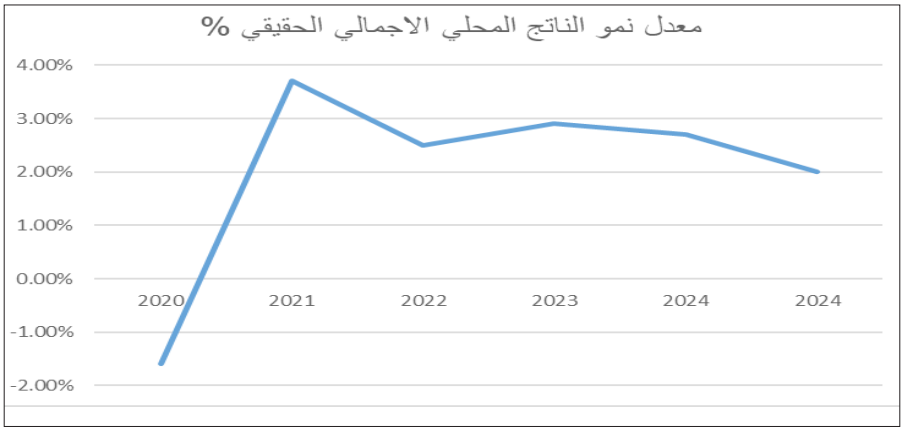
* أُعدّت هذه الدراسة في شهر شباط/فبراير ٢٠٢٤.

** الخبير المالي والاقتصادي، عضو المنتدى (الأردنّ).

معدل نمو الناتج المحلي الإجمالي بأسعار الأساس الثابتة ٢٠٢٠-٢٠٢٤

	٢٠٢٠	٢٠٢١	٢٠٢٢	٢٠٢٣	٢٠٢٤	
					توقعات الموازنة العامة ٢٠٢٤	توقعات صندوق النقد الدولي في حالة استمرار الحرب ٦ شهور أو أكثر ٢٠٢٤
معدل نمو الناتج المحلي الإجمالي الحقيقي ٪	-١,٦٪	٣,٧٪	٢,٥٪	٢,٩٪	٢,٧٪	٢,٠٪

المصدر: البنك المركزي الأردني، النشرة الإحصائية الشهرية، وتقديرات صندوق النقد الدولي.



وبيّن الصندوق أنه في ظل السيناريو الأساسي المتمثل في احتواء الحرب، فإنه من المتوقع أن يكون التأثير على الاقتصاد الأردني «محدودًا نسبيًا»، نظرًا لقدرة الاقتصاد على الصمود، وتنوع مصادر الطاقة وإيرادات النقد الأجنبي، والاحتياطيات القوية.

وأشار إلى أن للحرب على غزة «تأثيرًا سلبيًا فوريًا» على قطاع السياحة. ومع افتراض استمرار الحرب، فمن المتوقع أن يتراجع النمو في عامي ٢٠٢٣ و٢٠٢٤ إلى قرابة ٢,٦٪، مقارنة بالتوقعات السابقة للنمو الذي كان فيها يقترب من ٣٪ في عام ٢٠٢٤.

وتشير دراسة للأمم المتحدة أجراها برنامج الأمم المتحدة الإنمائي إلى أن التكلفة الاقتصادية للحرب في غزة على الدول العربيّة المجاورة متمثلة في الأردن

ومصر ولبنان، قد ترتفع إلى ما لا يقل عن ١٠ مليارات دولار هذا العام، وتدفع أكثر من ٢٣٠ ألف شخص إلى براثن الفقر والبطالة، ويمكن أن تتضاعف آثارها إذا استمرت الحرب ٦ أشهر أخرى.

الدخل السياحي

هناك إجماع بين مختلف الفعاليات على أن الحرب شكلت «تهديدًا» للنشاط السياحي وإيراداته، خاصة في بداية أحد مواسم الذروة، بعد التعافي القوي للقطاع السياحي من أزمة كورونا، مشيرًا إلى أن قطاع المطاعم والفنادق نما بوتيرة سريعة، وكان عدد السياح «هو الأعلى» منذ عام ٢٠١٩.

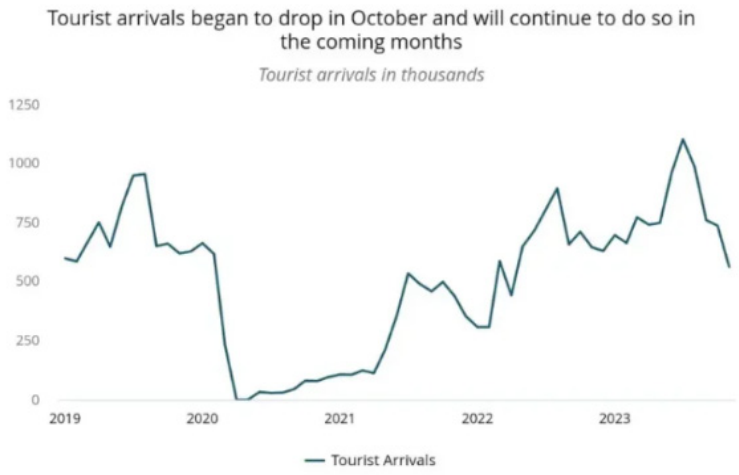
لقد مرَّ القطاع السياحي بأزمات متتالية منذ عام ٢٠٠٣، فالقطاع السياحي مرتبط بالتأثيرات السياسية في المنطقة المحيطة بالأردن. علمًا أن عدد العاملين في القطاع الفندقي يبلغ ٢٥ ألف شخص، وعدد العاملين في القطاع السياحي ٥٧ ألف شخص، وعدد الفنادق المرخصة لدى جمعية الفنادق ٦٠٩ في كافة أنحاء المملكة، الأمر الذي انعكس على العاملين في القطاع السياحي وعلى دخلهم، ما سيُضطر بعض الفنادق لتسريح العاملين فيها، نتيجة عدم قدرتها على دفع الرواتب والنفقات التشغيلية.

أن القطاع السياحي حقق نموًا ملحوظًا بمعدلات فاقت المستهدفات الموضوعة سنويًا، منها وصول عدد الزوار الدوليين للمواقع السياحية والأثرية إلى ٦ ملايين زيارة. ونما الدخل السياحي في الأردن خلال العام الماضي بنسبة ٢٧,٧ في المائة مقارنة مع عام ٢٠٢٢، ليسجل ما قيمته ٧٤٠٠ مليار دينار أردني (١٠,٤ مليار دولار). إن الارتفاع جاء مدفوعًا بزيادة أعداد السياح التي وصلت إلى ٦ ملايين و٣٥٣ ألف سائح.

وتسعى وزارة السياحة لتحقيق مستهدفات رؤية التحديث الاقتصادي خلال الفترة (٢٠٢٣-٢٠٣٣) لتوفير ٩٩ ألف فرصة عمل في قطاع السياحة، وتحفيز الاستثمار في القطاع وزيادة الدخل السياحي.

إن قطاع السياحة الأردني هو الأكثر تضررًا؛ إذ يشير وزير السياحة الأردني إلى أن ٥٧ ألف أردني يعملون في القطاع تأثرت أعمالهم بشكل كلي أو جزئي، مما انعكس على حجوزات الفنادق ومكاتب السياحة والسفر، حيث:

- التقارير الأولية من وكالات السياحة تشير إلى انخفاض كبير في معدلات اشغال الفنادق والحجوزات، تتراوح بين ٥٠ إلى ٧٥ في المئة خلال الأربعة الأشهر التي تلت بداية العدوان، خاصة في المواقع السياحية الشهيرة، وفقًا لجمعية الفنادق الأردنية.
- تراجعت مبيعات العقارات في البلاد بنسبة ٢٠٪ بسبب حالة عدم اليقين التي تمر بها المنطقة.
- تراجع الطلب على المواقع السياحية بنسبة ٤٠٪.
- تراجعت حجوزات المطاعم السياحية ما بين ٦٠-٧٠٪ منذ بدء الحرب.



المصدر: https://frontierview.com/insights/war-in-gaza-implications-for-jordan

وأشارت بيانات البنك المركزي إلى انخفاض إيرادات قطاع السياحة بنسبة ٣,٤ في المائة خلال شهر ديسمبر (كانون الأول)، مقارنة مع الشهر ذاته من عام ٢٠٢٢ ليبلغ ٣٥٩ مليون دينار، وعزت ذلك إلى تراجع أعداد السياح ٨,٠ في المائة إلى ٤١٦,٦ ألف سائح مقارنة بالشهر نفسه قبل عام.

وبين البنك الدولي أن تراجع السياحة قد يكون لها آثار أوسع على النشاط الاقتصادي من خلال الروابط الخلفية والأمامية مع القطاعات الأخرى الأكبر حجمًا، موضحًا أنه على الرغم من أن وزن قطاع المطاعم والفنادق ما يزال صغيرًا مقارنة بإجمالي القطاعات (١,٥٪ من الناتج المحلي الإجمالي) فإنه يرتبط ارتباطًا وثيقًا بقطاعات مهمة أخرى في الاقتصاد الأردني، ولا سيما تجارة الجملة والتجزئة، والنقل، والبناء.

الاستثمار الأجنبي

قد يكون هناك تأثير على الاستثمارات الأجنبية في المنطقة والأردن إذا زادت التوترات الإقليمية، حيث يمكن أن يؤدي ذلك إلى تراجع الاستثمارات أو تأجيل مشاريع جديدة، فالاستقرار السياسي يعتبر عاملاً رئيسيًا للمستثمرين الذين يفكرون في الاستثمار في المنطقة والأردن. ويمكن أن تتم معالجة انخفاض الاستثمارات الأجنبية المباشرة إلى الأردن من خلال تشجيع التنويع في قطاعات الاقتصاد، لتقليل الاعتماد على القطاعات المتأثرة بالأحداث الإقليمية.

تكاليف الشحن والتأمين

ارتفعت تكاليف نقل البضائع القادمة إلى ميناء العقبة على البحر الأحمر من جنوب شرق آسيا بنحو ١٦٠٪. وارتفعت تكاليف الشحن المتجهة إلى أوروبا والولايات المتحدة بما يتراوح بين ٦٠ و١٠٠٪.

حجم المناولة في موانىء العقبة

تكشف أرقام نقابة ملاحة الأردن عن انخفاض ملموس بحجم المناولة في موانئ العقبة بنسبة ٤٥ ٪ خلال الـ ٣ أشهر الماضية، مقارنة مع نفس الفترة من العام الماضي والذي سبقه، فلم تسجل حتى الآن شكاوى حول نقص أو عدم وصول البضائع وإنما تأخر وصولها.

ويعزى انخفاض حجم المناولة إلى الأحداث الجيوسياسية التي تعيشها المنطقة، خاصة للبضائع التي تعبر باب المندب باتجاه العقبة، إلى جانب وجود

عطلة لدى المصانع الصينية التي تنتج أكثر احتياجات المملكة، في وقت تستمر وزارة النقل بتوفير بدائل متعددة للأزمة التي تعيشها منطقة البحر الأحمر من خلال خطوط التغذية والخطوط التي ما تزال تعبر باب المندب.

ووفق تجار في العقبة، فإنه حتى الآن لا يوجد أي مشاكل حول عدم وصول البضائع وتلبية احتياجات السوق بمعظم مستلزماته، خاصة مع قرب حلول شهر رمضان المبارك وبعده عيد الفطر السعيد، بيد أنهم قالوا «هناك تأخر بوصول البضائع وارتفاع أسعار الشحن إلى نسب عالية».

ويؤكد مدير نقابة ملاحة الأردن الكابتن محمد الدلابيح أن البحر الأحمر منطقة مهمة للتجارة الدولية؛ إذ إن ٦ ٪ من هذه التجارة تعبر منطقة باب المندب؛ أي إن حوالي ٢١ ألف سفينة، تعبر سنويًا من مضيق باب المندب، بمتوسط يومي يصل إلى ٦٠ سفينة، مشيرًا إلى أن الأردن يستورد حوالي ٤٢٠ ألف حاوية سنويًا إلى ميناء العقبة، حيث تأتي حوالي ٢٦٠ ألف حاوية، ما يعادل ٦٢ ٪ عبر البحر الأحمر، بينما تأتي ٣٨ ٪ عبر قناة السويس.

التجارة الخارجية

بلغت قيمة الصادرات الكلية خلال الأحد عشر شهرًا الأولى من العام ٢٠٢٣ حوالي ٨٢٢١ مليون دينار أردني، مقارنة مع ٨٣٧٢ مليون دينار لنفس الفترة من ٢٠٢٢، بتراجع نسبته ١,٨٪، وفق التقرير الشهري لإحصاءات التجارة الخارجية في الأردن الصادر عن دائرة الإحصاءات العامة.

الصادرات والمستوردات والعجز التجاري خلال الأحد عشر شهرًا الأولى من ٢٠٢٣ مقارنة مع ٢٠٢٢ – القيمة (مليون دينار أردني)

	١١ شهرًا ٢٠٢٢	١١ شهرًا ٢٠٢٣	نسبة التغير ٪
الصادرات الكلية	٨٣٧٢	٨٢٢١	-١,٨
المستوردات	١٨٠١٥	١٦٩٥٢	-٥,٩
العجز التجاري	٩٦٤٣	٨٧٣١	-٩,٥

ووفق التقرير، بلغت قيمة المستوردات ١٦٩٥٢ مليار دينار أردني خلال الأحد عشر شهرًا الأولى من العام ٢٠٢٣، مقارنة مع ١٨٠١٥ مليون دينار لنفس الفترة من العام ٢٠٢٢، وعليه يكون العجز في الميزان التجاري (الذي يمثل الفرق بين قيمة الصادرات الكلية وقيمة المستوردات) قد بلغ ٨٧٣١ مليون دينار أردني خلال الأحد عشر شهرًا الأولى من عام ٢٠٢٣، مقارنة مع ٩٦٤٣ مليون دينار أردني في الفترة المقابلة من عام ٢٠٢٢.

وعليه، فقد انخفض العجز في الميزان التجاري بنسبة ٩,٥٪ خلال الأحد عشر شهرًا الأولى من عام ٢٠٢٣ مقارنة بالفترة نفسها من عام ٢٠٢٢.

تغير في سلوك الاستهلاك

أ- المقاطعة Economic Boycott **والإضرابات** strike and work stoppage

شهدنا في الأشهر التي تبعت بداية الحرب على غزة انخفاض الاستهلاك المحلي بنسب كبيرة من خلال التغييرات السلوكية، وهو يمثل حصة كبيرة في الناتج المحلي الإجمالي، «وفي السيناريو الأسوأ للتصعيد الإقليمي، يمكن أن تؤثر الاضطرابات في التدفقات التجارية على سلاسل القيمة وتكلفة الإنتاج، بالإضافة إلى تأثيرها على الاستثمار المحلي والأجنبي».

رئيس الوزراء بشر الخصاونة، قال خلال جلسة حكومية، إن الدعوات المتعلقة بشلّ النشاط الاقتصادي من إضرابات وغيرها «لم ولا تخدم دعم أهلنا في غزة وإسنادهم بشيء، وتفضي وتؤدي إلى ضرر بأرزاق الناس وبالحالة الاقتصادية».

وأكّد الخصاونة أنَّ أيّ إضراب أو نشاط هو تعبير يستهدف الضغط السياسي للوصول إلى موقف معين، ونحن لدينا موقف متحِد ما بين القيادة والحكومة والشعب، وبالتالي تصبح هذه الدعوات ضربًا من إيذاء الذات وإنتاج الوهن في الجبهة الداخلية الأردنية.

وجهات نظر تؤيد المقاطعة

ستؤثر المقاطعة بالتأكيد إيجابًا على الصناعات الوطنية، فمعظم القطاعات، خاصة الغذائية منها، تعتمد على مدخلات إنتاجها من السوق والصناعات المحلية، وبالتالي من المتوقع أن تتراجع بعض الصناعات ذات العلاقة من القطاعات التي تواجه المقاطعة.

على الرُغم من التأثير على نسب البطالة في المملكة بفعل المقاطعة، إلا أن هذا التأثير قصير المدى، وأن تلك الخطوة من شأنها الإسهام في دعم الصناعة الوطنية، خاصة وأن لدينا صناعات قوية وذات جودة عالية».

إن المستهلك سيتوجه نحو البضاعة المحلية، مما سينعكس على القدرة الإنتاجية، وبالتالي تزيد الحاجة لتوظيف عمالة محلية في الشركات الوطنية، وكل هذا يصب في مصلحة الاقتصاد الوطني.

إن المقاطعة تزيد من الاعتماد على الذات وتنعكس بشكل إيجابي على الناتج المحلي الإجمالي من ناحية تقليل الاعتماد على الصادرات وتوسيع قاعدته نحو الاستدامة، فضلاً عن أنه يخدم الحساب الجاري في ميزان المدفوعات من ناحية تقليل الاعتماد على الواردات. كما تسهم العلاقات المالية الداخلية والخارجية أيضًا في تعزيز استقرار المالية العامة.

إن «للمقاطعة أيضًا جوانب إيجابية فيما يخص تخفيض معدلات البطالة، فمثلاً إنّ استثمار مليون دينار في مصانع محلية لتشغيل أيدي عاملة محلية يشكل أضعاف المبالغ المستثمرة في الاستيراد، وهذا يسهم في تقليل معدلات البطالة. وعلى الرغم من تأثر الشركات التي تراجع أداؤها نتيجة المقاطعة، وبالتالي تأثرت لديها الأيدي العاملة، إلا أن هذا التأثير سيكون مؤقتًا، لأن الطلب المحلي من المستهلكين لن يتوقف، وبالتالي سيكون هناك حاجة لأيدي عاملة، وسيكون هناك طلب لتشغيل مزيد من الأيدي العاملة لسد الاحتياجات».

إن المقاطعة هي شكل راقٍ وحضاري، حين لا تتجاوز القيم الأخلاقية والإنسانية أو تتجاوز على حقوق المستهلكين أو على قيمهم وثقافتهم، وبالتالي هي شكل حضاري متقدم، إذ كانت المقاطعة عفوية ولا يوجد من يجبر الناس عليها.

تعد المقاطعة رسالة للفعاليات المختلفة على أن الناس تتعلم من تضامنها لكي تؤثر في السلع والخدمات والمنتجات التي يتم تقديمها لها في السوق بحيث تكون ذات جودة وسعر وذات نوعية، وأن تقدم دائمًا في الأوقات التي تُطلب فيها، وهذا يرفع من سوية الأداء الاقتصادي والإنتاجي في الأردن ويحسن فرص الصادرات الأردنية إلى الخارج.

وبتركيز المقاطعة على البدائل الأردنية فإنها تستثمر في هذه البدائل، وهي توجه رسالة للمستثمرين الأردنيين للاستثمار في منتجات وسلع بديلة تتحرك في ثلاثة أدوار: أولاً: خلق فرص عمل إضافية، ثانيًا: تقليل المستوردات من سلع لها ما يشابهها في الداخل، ثالثًا: زيادة الصادرات، وفوق هذا وذاك تقلل العجز في الميزان التجاري، ما يسمح بتقليل خروج العملات الأجنبية من الأردن، وفي ذلك دعم لميزان المدفوعات وتحسين الأداء الاقتصادي العام، وذلك بزيادة معدلات النمو والإنفاق على الإنتاج المحلي، وهذا بحد ذاته يكون كسبًا كبيرًا للاقتصاد الأردني في حالة تطور، وهذا ليس بشكل آني بل نتحدث عن مسيرة بهذا المجال.

يقول البعض إن على القطاع العام أن ينصح أصحاب هذه المؤسسات بتغيير أسمائها لتصبح محلية ١٠٠٪ إن سمحت اتفاقياته بالخارج أن يقوم بذلك. وقد أنشأت غرفة الصناعة منصة تحت عنوان «أردني» تقوم على إظهار كامل المنتجات الأردنية حتى تكون البدائل متاحة على هذه المنصة.

ب- الآثار السلبية للمقاطعة

هنالك أضرار كبيرة ومباشرة لحملات المقاطعة على الواقع الاقتصادي، إذا لم تكن هذه الحملات منتظمة وواقعية ومدروسة من قبل المواطنين.

إن المقاطعة هي في الواقع لشركات أردنية مسجلة بوزارة الصناعة والتجارة بسجل أردني ورأس مال وعمالة أردنية، وذلك بعد قيام المستثمر الأردني بدفع ضمانات للشركة الأم لاستخدام الاسم التجاري لتلك الشركة.

إن المقاطعة العشوائية وغير المدروسة تفقد قدرتها على الاستمرار وأداء رسالتها، مع ما تلحقه من الضرر الكبير بالاقتصاد الأردني في ظل مثل هذا النوع من المقاطعة إذا ما أخذنا بعين الاعتبار ارتفاع نسب البطالة وعدم قدرة الحكومة على استيعاب الشباب المتعطلين، وتأمين فرص عمل لهم في القطاع الحكومي، كما أنه لا يوجد لدى الحكومة أي برامج وخطط لمعالجة مشكلة البطالة، ناهيك عن البطالة المقنعة الموجودة، وبالتالي فإن الاقتصاد الكلي غير قادر على استيعاب المتعطلين في ظل ارتفاع نسب البطالة محليًا إلى ما يقارب حوالي ٢٢,٣ ٪.

يجب معالجة مشكلة «حملات المقاطعة»، وخاصة أنه لا يوجد سياسة واضحة لاستيعاب المتعطلين أو تأمين الحماية الاجتماعية لهم في ظل عدم القدرة على تحريك الاقتصاد وخلق مزيد من الوظائف، من خلال جذب الاستثمارات المحلية والعربيّة وتنظيم الاستفادة منها.فالاقتصاد المحلي مشبع ومتخم بالوظائف، والحكومة غير قادرة على تأمين فرص عمل إلا في بعض القطاعات «التعليم والصحة»، وبالتالي فإن زيادة حملات المقاطعة من شأنها زيادة معدلات البطالة محليًا، وخاصة إذا استمرت المقاطعة لفترة طويلة؛ إذ من الممكن أن تؤدي إلى قيام بعض الشركات العالمية بإلغاء استثماراتها، وهو ما سيؤدي إلى انخفاض الاستثمار الأجنبي وسيؤثر سلبًا على انخفاض معدلات النمو الاقتصادي.

ونتيجة للأوضاع الاقتصادية السائدة، إضافة إلى الواقع الاقتصادي وقلة معدلات الدخول وعدم زيادتها، والغلاء المستمر في الأسعار، فإنَّ هذا يقلل من ضخ السيولة في السوق المحلي، وهو ما يعمّق من المشكلات الاقتصادية، والتراجع الواضح في الطلب والاستهلاك الكلي على السلع والخدمات.

إن الشركات الكبرى مثل شركات النفط والأسمدة وتكنولوجيا المعلومات والاتصالات لن تتأثر، فالأثر السلبي والمباشر للمقاطعة يقتصر على الشركات

الشعبية المحلية، وبالتالي فإن الشركات الأم لن تتأثر، وذلك لقيام حكوماتها بدعمها وضخ السيولة اللازمة فيها.

إن سلبيات المقاطعة أكثر من إيجابياتها، والضرر الحاصل سيكون أكبر على المستثمر المحلي وعلى الأيدي العاملة باعتبارها أردنية بالكامل، فالحكومة ليس لديها برامج حماية اجتماعية ضد البطالة، وبالتالي فإن الضرر الحاصل سيكون أثره كبيرًا على الشباب العاملين ومن يعولونهم.

ج- ارتفاع معدلات البطالة بين الشباب وخاصة الطلاب

تبلغ معدلات البطالة وفقًا لبيانات دائرة الإحصاءات العامة حوالي ٢٢,٣٪ في الربع الثالث من عام ٢٠٢٣، وبلغ معدل البطالة عند الذكور ١٩,٨٪ خلال الربع الثالث من عام ٢٠٢٣ مقابل ٣١,٧٪ للإناث. أما معدل البطالة للشباب في الفئات العمرية ١٥-١٩ سنة، ٢٠-٢٤ سنة، ٢٥-٢٩ سنة، فقد بلغ ٥٦,٨٪، ٤٧,٣٪ و ٣١,٩٪ لكل منها على التوالي.

ويبلغ عدد العمال، وغالبيتهم طلاب جامعات، الذين تم تسريحهم من قبل بعض الشركات المتضررة نتيجة للمقاطعة في الأردن حوالي ١٥ ألفًا، وفقًا للمرصد العمالي الأردني، في سياق التفاعل الشعبي مع حملات المقاطعة، وربما يرتفع العدد لأكثر من ذلك لاحقًا إذا استمرت حملات المقاطعة فترة طويلة واتسعت دائرتها. وقد قرر عدد كبير من هؤلاء الطلاب الانسحاب من فصولهم الدراسية لعدم قدرتهم على دفع الرسوم الجامعية، ما يعني زيادة في عدد العاطلين عن العمل واحتمالية ارتفاع معدلات البطالة.

استيراد الغاز الطبيعي

حذر البنك الدولي من احتمالية استيراد الغاز الطبيعي «بتكلفة أعلى» في حال تصاعدت التطورات واتسعت وتقلصت صادرات الغاز إلى الأردن، موضحًا أن «لدى شركة الكهرباء الوطنية إمكانية لاستيراد الغاز الطبيعي المسال باستخدام منشأة التخزين العائم، والإعادة إلى الحالة الغازية في ميناء العقبة، ربما بتكلفة أعلى من تكلفة الغاز الطبيعي المنقول عبر الأنابيب».

وأوضح البنك أن واردات الغاز «تخضع إلى اتفاقيات طويلة الأجل»، حيث يستمد الأردن احتياجاته من الغاز الطبيعي من مصدرين هما؛ مصر من خلال اتفاقية توريد الغاز طويلة الأجل مع شركة إيجاس، وحقل لفياثان الغازي من الجانب الإسرائيلي من خلال اتفاقية توريد غاز مع شركة شيفرون.

وأشار إلى أنه في الشهر الأول من العدوان، جرى إغلاق حقل إنتاج تمار وانخفض إنتاج إسرائيل من الغاز بنسبة تقرب من النصف، قبل أن يستأنف الإنتاج في أوائل تشرين الثاني حتى تاريخه، في حين لم يتأثر إنتاج حقل الغاز البحري لفياثان – مصدر إمداد الغاز إلى الأردن، ولم يسجل أي انقطاع في استهلاك قطاع الكهرباء من الغاز في الأردن.

التصنيف الائتماني للأردن

أعلنت وكالة فيتش للتصنيف الائتماني مؤخرًا تثبيت تصنيف الأردن عند - BB مع نظرة مستقبلية مستقرة، لقدرته على الوفاء بالالتزامات طويلة الأجل بالعملة الأجنبية.

عجز الحساب الجاري

تشير بعض التقديرات إلى أن الحسابات الخارجية قد تتعرض لتداعيات الحرب من خلال عدة قنوات؛ الأولى تأثير انخفاض عائدات السفر على ميزان الحساب الجاري، خاصة في العام ٢٠٢٣، حيث إن التعافي الكبير في عائدات السفر منذ ٢٠٢١ كان «عاملاً أساسيًا» في دعم الحساب الجاري.

«وفي سيناريو متشائم، تشير تقديرات إلى أن انخفاض عائدات السفر بنسبة تصل إلى ٣٠–٥٠٪ خلال الربع الأخير من العام الحالي «سيؤدي إلى تدهور في عجز الحساب الجاري بنسبة ٠,٤ – ٠,٨٪ من الناتج المحلي الإجمالي في العام الحالي، مع توقع حدوث عودة تدريجية بحلول عام ٢٠٢٥.

وأضاف التقرير أنه في حالة استمرار العدوان لفترة طويلة وارتفاع الأسعار لفترة أطول، فإن أثر ارتفاع أسعار النفط «قد يعوّض» ولو جزئيًا من خلال زيادة

محتملة في تحويلات الأردنيين العاملين بالخارج في دول مجلس التعاون الخليجي المصدرة للنفط، إضافة إلى احتمال زيادة دعم الموازنة من تلك الدول من خلال المنح.

فرضيات الموازنة العامة لسنة ٢٠٢٤

إن حالة عدم اليقين الإقليمي شكلت التحدي الأكبر الذي واجه الحكومة في وضع فرضيات الموازنة العامة لسنة ٢٠٢٤، ضمن إطار مالي واقتصادي دقيق في ظل وجود احتمالات مفتوحة لتطور واتساع الأحداث في المنطقة، وتداعيات ذلك على النمو واستقرار الاقتصاد.

أسعار الفائدة

قد يكون للحرب الإسرائيلية على غزة من بين عوامل أخرى دور في تأخير دورة تخفيض أسعار الفائدة والعودة للسياسة النقدية التوسعية لتحفيز الاقتصاد، وتشجيع الاقتراض والاستثمار، وبالتالي خلق فرص عمل ونمو اقتصادي متنامٍ.

كان آخر قرار للبنك الاحتياطي الفيدرالي الأميركي قبل ٣ أسابيع هو إبقاء أسعار الفائدة كما هي عند مستوياتها المرتفعة (٥,٢٥-٥,٥٠٪) وذلك لعدة أسباب اقتصادية وأخرى سياسية وأمنية، وهي؛ أولاً، أنه لا يزال متخوفًا من أن الانخفاضات التي تحققت في مستويات التضخم ليست مضمونةً بشكل أكيد، كل ذلك لأن التطورات السياسية والأمنية والاقتصادية الأخيرة (استمرار الحرب في أوكرانيا، واندلاع الحرب في غزة، وتوسع حالات الاضطراب في المنطقة) قد تؤثر بشكل عكسي على مستوى الأسعار العالمية، وقد تدفع بالأسعار للارتفاع من جديد. ونعلم أن البنك الفيدرالي يعتمد في قراراته النقدية على أساس البيانات الاقتصادية والمالية data-driven. وكان جيروم باول قد أكد أنه لن يكون هناك أي تخفيض في سعر الفائدة في شهر مارس/آذار المقبل، ما يعني ان أسعار الفائدة ستبقى مرتفعة طوال الربع الأول من العام الحالي. وهذا يتوافق مع توقعات كريستينا لاجارد رئيسة البنك المركزي الأوروبي عندما صرحت أن بداية تخفيضات أسعار الفائدة ستكون في الصيف المقبل.

الأبعاد الاقتصادية لوقف تمويل الأونروا

أ- بعض الحقائق عن وكالة الأونروا:

من بين الحقائق التي يجب معرفتها عن وكالة الأونروا ما يلي: **أولاً**، أن وكالة الأونروا التي تأسست بموجب قرار الجمعية العامة للأمم المتحدة رقم ٣٠٢ في الثامن من كانون الأول ١٩٤٩، لم تُعلن عن موازنتها للعام ٢٠٢٤ حتى اليوم، وإنما أعلنت عن حاجتها لتمويل إضافي بقيمة ٤٨١ مليون دولار لدعم الأوضاع في غزة. **ثانيًا**، بلغت موازنة الوكالة عام ٢٠٢٣ حوالي ١,٦ مليار دولار، منها ٤٪ فقط من مصادر عربية. **ثالثًا**، بلغت حصة اللاجىء الفلسطيني من الميزانية حوالي ٢٧٠ دولار سنويًا يحصل عليها على شكل خدمات متنوعة من بينها التعليم والصحة والبنية التحتية وغيرها، وهذا مبلغٌ زهيدٌ جدًا. **رابعًا**، أن التمويل المقدم للوكالة يكون طوعيًا في العادة، وذلك من خلال مؤتمر تنظمه وكالة الأونروا سنويًا للإعلان عن ميزانيتها وتحصيل التبرعات. **خامسًا**، أعلنت ١٧ دولة إيقاف الدعم والتمويل للوكالة بشكل مؤقت. **سادسًا**، بلغ عدد المخيمات المستفيدة من خدمات الأونروا ٥٨ مخيمًا موزعة على خمس دول ومناطق كما يلي: الأردن ١٠، لبنان ١٢، سورية ٩، غزة ٨، الضفة الغربية ١٩. **سابعًا**، يبلغ عدد اللاجئين المستفيدين من خدمات الأنروا حوالي ٥,٧ مليون لاجىء، ٤٢٪ منهم في الأردن. **ثامنًا**، أنّ حجم التمويل الموقوف من قبل الدول السبع عشرة التي أعلنت هذه الخطوة يمثل ٩٠٪ من ميزانية الوكالة والمقدرة خلال عام ٢٠٢٣ بحوالي ١,٦ مليار دولار أميركي. سيكفي التمويل المتوفر حاليًا لدى الوكالة فقط حتى نهاية شهر شباط/فبراير من العام الحالي ٢٠٢٤.

ب- الآثار الاقتصادية المحتملة لوقف تمويل الأونروا:

إن قرار وقف تمويل الأونروا له آثار اقتصادية محتملة من بينها ما يلي: **أولاً**، تدهور الأوضاع الاقتصادية للعديد من الأسر الفلسطينية وزيادة معدلات الفقر والبطالة. **ثانيًا**، توقف توفير الأونروا لخدمات التعليم والرعاية الصحية والإغاثة الاجتماعية للفلسطينيين، مما يؤدي إلى نقص في الخدمات الأساسية للمجتمع الفلسطيني. **ثالثًا**، فقدان العديد من الوظائف المرتبطة بالوكالة، مما يؤثر على سوق العمل المحلي في المناطق التي تعمل فيها الأونروا. **رابعًا**، إضافة

إلى الضغوط الاقتصادية على الدول المضيفة نتيجة لتخلي الأونروا عن دورها إذا استمر توقف التمويل. **خامسًا**، التقليل من إمكانية تحقيق التنمية الاقتصادية في المناطق المتأثرة وعرقلة الجهود المبذولة لتحسين مستوى المعيشة والاستقرار الاجتماعي. **سادسًا**، التأثير بشكل كبير على موازنات الدول المضيفة التي تستضيف اللاجئين الفلسطينيين. فقد تضطر الدول المضيفة إلى تحمل تكاليف إضافية لتوفير الخدمات والاحتياجات الأساسية للاجئين الفلسطينيين في حالة وقف تمويل الأونروا. وهذا قد يؤدي إلى زيادة الضغط على الموازنات العامة لهذه الدول، فقد تضطر الدول المضيفة إلى تخصيص جزء من مواردها المالية لتلبية احتياجات اللاجئين الفلسطينيين في مجالات مثل التعليم والرعاية الصحية والإغاثة الاجتماعية. كما قد يؤثر على القدرة على تطوير البنية التحتية وتقديم الخدمات العامة للمواطنين الأصليين في تلك الدول. وقد يتسبب التحمل المالي الإضافي للدول المضيفة في تحديات اقتصادية نتيجة لوجود عجوزات في موازنات الدول المضيفة للاجئين مثل زيادة الدين العام، والتضخم، وضغوط الضرائب على المواطنين. كما قد يؤدي التأثير على الموازنات الحكومية والاقتصادية للدول المضيفة إلى زيادة التوترات الاجتماعية والسياسية، وقد يؤثر ذلك على استقرار هذه الدول.

ج- توصيات لاستمرار دعم وكالة الأونروا

نقدم فيما يلي عددًا من التوصيات لاستمرار دعم وكالة الأونروا نجملها فيما يلي: **أولاً**، الضغط بكل الوسائل والطرق على الدول التي أوقفت تمويلها لوكالة الأونروا لمراجعة قراراتها، لما لذلك من تبعات سلبية كبيرة -كما ذكرنا- على الخدمات التي تقدمها الوكالة. **ثانيًا**، من الناحية المؤسسية لا يمكن لأي جهة أن تحل محل الأونروا لأنها مُنشأة بقرار من هيئة الأمم المتحدة، لذا لا بد من الاستمرار بتقديم التمويل للوكالة، ويمكن أن يكون ذلك باللجوء للدول المؤيدة بشدة لوجود وكالة الأونروا وحثها على توفير دعم مالي للوكالة، وخاصة التي تتمتع موازناتها بفائض مالي. **ثالثًا**، العمل باتجاه اتخاذ قرار في هيئة الامم المتحدة بجعل تمويل وكالة الأونروا مباشرًا من ميزانية هيئة الأمم المتحدة، حتى لا يستمر بكونه تمويلاً على شكل تبرعات. **رابعًا**، دعوة المجتمع الدولي لزيادة

التبرعات الدولية لتمويل أنشطة الأونروا، وخاصة في ظل الزيادة المستمرة في عدد اللاجئين الفلسطينيين وتزايد الاحتياجات الإنسانية في المنطقة. **خامسًا**، تعزيز وتوسيع شبكة الشراكات مع المؤسسات الإنسانية والخيرية العالمية لتوفير التمويل والموارد اللازمة للأونروا. **سادسًا**، ينبغي على الأونروا التنويع في مصادر التمويل من خلال استكشاف مزيد من الفرص للتمويل الذاتي وتطوير مشاريع توليد الدخل. **سابعاً**، يمكن للأونروا العمل على تحفيز الاستثمارات الخاصة في المناطق التي تعمل فيها وتعزيز التنمية الاقتصادية المحلية. **ثامنًا**، ينبغي على الأونروا العمل على زيادة الكفاءة التشغيلية وتحسين الإدارة المالية لتقليل التكاليف وزيادة الفعالية في استخدام الموارد. **وأخيرًا**، يجب على الأونروا تعزيز الوعي بأهمية دورها والحاجة المستمرة لدعمها المالي، من خلال حملات التوعية والتواصل مع الجمهور، أسوة بالندوة التي نظمتها الحملة الأكاديمية الأردنية.

التدابير الاقتصادية والإنسانية: في هذه النقطة، تم التركيز على الإجراءات الاقتصادية والإنسانية التي اتخذتها الحكومة الأردنية أو المنظمات الدولية لدعم اللاجئين وتخفيف الضغوط الاقتصادية.

قال وزير الداخلية مازن الفراية إن ٢٥ بالمئة من المساعدات التي دخلت إلى قطاع غزة كانت من الأردن وعن طريق الأردن، وما زال يستقبل المصابين والجرحى وذويهم للعلاج في المستشفيات الأردنية شعورًا بالمسؤولية تجاه الأهل في غزة والضفة الغربية.[1]

خلاصة

الأردن بلد قوي ومستقر، والأزمات تجعله دائمًا أقوى. ولا بد من تفعيل الشراكة ما بين القطاعين العام والخاص للعمل معًا، وللمساهمة في تقديم الأفكار والحلول لدعم بعض القطاعات الاقتصادية المتأثرة جراء الأوضاع الراهنة، خصوصًا قطاع السياحة. وكذلك إيجاد آلية للتحوط حماية للاقتصاد نتيجة للظروف الراهنة المحيطة.

(1) https://www.moi.gov.jo/AR//NewsDetails.

بين معاهدة لوزان، والقوانين والإجراءات الانتدابية البريطانية: إحلال مواطنة محل أخرى ودولة محل أخرى في فلسطين

د. وليد سالم*

مقدمة

يهدف هذا البحث إلى معالجة التناقض بين معاهدة لوزان، وبشكل خاص نصوصها المتعلقة بشعوب المنطقة الذين كانوا جزءًا من التابعة العثمانية، وبين الممارسة الانتدابية البريطانية التي أصدرت وطبقت قوانين في فلسطين تتناقض مع نصوص معاهدة لوزان، وذلك بهدف تشديد إجراءات منح الجنسية الفلسطينية للشعب الفلسطيني الأصلي، وتسهيل هذه الإجراءات بالنسبة لحصول المستوطنين اليهود على ذات الجنسية. ويبدأ البحث بخلفية تاريخيّة عن المشروع الغربي الحديث والمعاصر للمنطقة من أجل تفكيك وحدتها والإطباق على فلسطين، ثم تنتقل إلى تحليل تناقضات المخططات الغربية سايكس بيكو وتصريح بلفور للإطباق على فلسطين أرضًا ومواطنة. وبعد ذلك تنتقل الورقة إلى تحليل بنود معاهدة لوزان وكيف تمثل عنصر مقاومة معرفية مهم في مواجهة المشاريع الاستعمارية لفلسطين والعالم العربيّ، وفي النهاية نقدم رؤية لمستقبل المنطقة بين المقاربات المصلحية والحقوقية، وينتهي بخاتمة تلخص نتائجه.

* أستاذ في برنامج ماجستير دراسات القدس في مركز دراسات القدس / جامعة القدس، ومدير تحرير مجلة المقدسية الصادرة عن الجامعة، عضو المنتدى (فلسطين).

المشروع الغربي الحديث والمعاصر للمنطقة - تفكيك وحدتها، والإطباق على فلسطين

عرفت المنطقة عبر تاريخها المديد مشروعًا وحدويًا متعدد الطبقات عربيًا-إسلاميًا، وتجمعت في ثناياه شعوب وأقوام وأديان متعددة. شهد هذا المشروع نهضة في الاقتصاد والفكر والفلسفة والابتكارات الطبية والفلكية، كما تضمن تعدديات فكرية وسياسية متعايشة ومتصارعة في آن معًا، جنبًا إلى جنب مع شقاقات ونزاعات وحروب، حاله في ذلك كحال المشاريع الوحدوية التي شهدها العالم في الماضي. تفكك هذا المشروع مرة على أيدي المغول عام ١٢٥٨، وشهد تحدي الحروب الصليبية بين أعوام ١٠٩٥-١٢٩١، ولكنه عاد للوحدة في ظل الدولة العثمانية، ومع تفككها ظل حلم الوحدة يراود أبناء المنطقة، حيث أعيد بعث هذا الحلم من خلال الدعوة القومية العربيّة لجمعيات العهد والعربيّة الفتاة التي نشطت في بلاد الشام ومصر. وتحت قيادة الشريف الحسين بن علي قامت الثورة العربيّة الكبرى من أجل إقامة المملكة العربيّة المتحدة والتي شاركت فيها الجمعيات المذكورة وفق ميثاق دمشق، أول ميثاق قومي عربي أعلن يوم ٢٦ آذار من عام ١٩١٥، وتمت صياغته من الأمير فيصل بن الحسين وجمعيات العربيّة الفتاة والعهد، ونص الميثاق على المطالبة باستقلال البلاد العربيّة وإلغاء الضمانات الأجنبية، واعتمد الشريف حسين مطالب الميثاق في مراسلات حسين مكماهون التي بدأت لاحقًا في ذات العام.

وكما في حالات الوحدة السابقة التي أجهضت من الخارج، فإن القوى الاستعمارية الغربية هي من قامت في هذه الحالة بتقويض مشروع الوحدة العربيّة، وانتهى الأمر بالشريف حسين بن علي بأن يموت منفيًا في قبرص، حيث تم دفنه لاحقًا في باحة المسجد الأقصى المبارك.

محل المشاريع الوحدوية العربيّة الاسلامية، طرح الغرب مشاريع الشرق الأدنى، والشرق الأوسط، ولاحقًا مشاريع الاتحاد المتوسطي، والاتحاد من أجل المتوسط، ومشروع الشرق الأوسط الكبير والتي تجمع العرب ودول المنطقة

الأخرى بالغرب باتفاقات منفردة وأخرى جماعية (عبر مشاريع مثل سياسة الجوار European Neighborhood Policy كما سميت، أو جمع بعض الدول العربيّة وإسرائيل بعد توقيع اتفاقات إبراهام عام ٢٠٢٠ في إطار القيادة المركزية للولايات المتحدة – سنتكوم Centcom المسؤولة عن أمن مصر وأفريقيا وآسيا الوسطى وأجزاء من جنوب آسيا) أكثر مما تجمعهم مع بعضهم البعض. قدمت هذه المشاريع إسرائيل على أنها جزء من المنطقة، وسعت لتطوير الروابط الاقتصادية والسياسية والأمنية بينها وبين دول المنطقة العربيّة، تارة على افتراض أن هذه الروابط ستساعد في حل القضية الفلسطينية، وتارة أخرى بتطوير هذه الروابط على أساس المصالح الاقتصادية والأمنية بدون اشتراط حل القضية الفلسطينية.

سعَتْ هذه المشاريع لتحقيق المصالح الغربية في المنطقة أكثر مما سعت لإطلاق طاقات المنطقة باتجاه نهضتها. بهذا المعنى فقد هدفت تلك المشاريع إلى إجهاض نهضة المنطقة والحفاظ على تجزئتها لصالح ربطها بالغرب وتسهيل تنفيذ مشاريعه فيها.

تضمنت النظرة الغربية أيضًا اعتبار فلسطين بلدًا ليست لأهلها، مما يتعدى النظرة الاستشراقية التي حلّلها إدوارد سعيد في كتابه المرجعي عن الاستشراق. في ضوء ذلك يجد المرء السلوك الأمريكي، الألماني/ البروسي، والبريطاني المبكر المضمخ بأطروحات الصهيونية المسيحية التي تعود جذورها إلى الأنجليكانية بما هي اتجاه ديني مسيحي يقول بالجمع بين العهدين القديم والجديد، ويرى بناء على ذلك أن تسريع الألفية (أي حلول ألف عام من السلام بعد نزول المسيح من السماء إلى الأرض)، يتطلب تجميع اليهود في فلسطين (أرض التوراة وفق طرحهم) وتنصير من يقبل منهم ثم ذبح الباقي ممن يرفضون التنصر تمهيدًا لنزول المسيح من السماء وحلول ألف عام من السلام، وفي وقت لاحق أزالت بعض الاتجاهات الأنجليكانية مسألة ذبح اليهود مكتفية بالشق الأول، وهو إعادة اليهود إلى فلسطين بما هي أرض التوراة حسب طرحهم، ودعم إسرائيل

دعمًا مطلقًا في كل ما تعمل. وتسمي الأدبيات الأطروحات الأنجليكانية باسم الصهيونية المسيحية، والتي نشأت قبل نشوء الصهيونية اليهودية وحفزت نشوء هذه الأخيرة (المسيري، ٢٠١٣).

أنشأت الاتجاهات الأنجليكانية الصهيونية المسيحية مستعمرات في فلسطين بشكل مبكر، وذلك قبل ظهور الحركة الصهيونية اليهودية، فقامت بروسيا بإنشاء مستعمرات سارونا (١٨٧١)، وفيلهلميا (١٩٠٢)، وبيت لحم الجليلية (١٩٠٦)، وفالدهايم (١٩٠٧)، وسبقتها الأحياء الألمانية في القدس وحيفا والتي أسّسها حراس الهيكل (The Templers)، ونقلتها لاحقًا للحركة الصهيونية. كما قامت أمريكا بتأسيس مستعمرات لم تدم طويلاً في أرطاس (١٨٥٠-١٨٥٢)، وجبل الأمل ١٨٥٣-١٨٦٣) وأدامز (١٨٦٦-١٨٦٧) (سالم، ٢٠١٩، بالإنجليزية، ص. ٢٤٢-٢٤٩). أما بريطانيا فقد تولت بالمشاركة مع بروسيا منذ عام ١٨٤١ رعاية طائفة البروتستانت في القدس حينما تم إنشاء الأسقفية البروتستانتية منهما في القدس، والتي سعت لإنشاء محمية يهودية في فلسطين، وذلك عقب دعوة اللورد البريطاني تشافتسبري لذلك عام ١٨٣٩، وقيام رئيس الوزراء البريطاني اللورد بالمرستون عام ١٨٤٠ بتوجيه السفير البريطاني في الأستانة السيد برونسوبي للسلطان العثماني بهذا الأمر (سالم ٢٠١٩، بالإنجليزية)، كما تولى كلاهما رعاية اليهود القادمين إلى فلسطين وتمثيلهم أمام الدولة العثمانية. وقد سبقت بريطانيا الجميع بإنشائها لجمعية فلسطين الإنجليزية لدراسة أرض إسرائيل منذ عام ١٨٠٥، والجمعية الملكية الجغرافية عام ١٨٣٠، وصندوق اكتشاف فلسطين عام ١٨٦٥، وذلك لاكتشاف مواقع التوراة فيها.

اتخذت فرنسا الكاثوليكية منهجًا مختلفًا عن أمريكا وبروسيا وبريطانيا، حيث أرادت بناء حلف اقتصادي مع اليهود لكي يروجوا للمصالح الاقتصادية الفرنسية في المنطقة العربيّة. في هذا الإطار شجعت فرنسا هجرة يهود بلدان المغرب العربيّ إلى فلسطين (سرور، ٢٠٢٠)، وكذلك مبادرات عضو البرلمان الفرنسي اليهودي أدولف كريميو لإنشاء مستعمرات لليهود في فلسطين منها

مزرعة مكفيه إسرائيل قرب يافا التي أسسها كارل نيتر من تحالف إسرائيل العالمي (إسرائيلايت أليانس) الذي انتمى هو وكريميو إيه. شجعت فرنسا أيضًا ومعها بريطانيا النشاط المبكر للملياردیرات اليهود لبناء مستعمرات في فلسطين كإدموند روتشيلد الفرنسي الذي مول إنشاء مستعمرات يقوم اقتصادها على كروم العنب وإنتاج النبيذ، وموشيه مونتفيوري البريطاني الذي أسس مستعمرتي يمين موشيه ومشكنوت هشعنانيم مقابل البلدة القديمة من القدس.

مع حلول القرن العشرين، وبالذات مع نشوب الحرب العالمية الأولى بدأت فرنسا وبريطانيا بالعمل من أجل كسب أكبر أجزاء ممكنة من المنطقة لكل منهما، وسعتا لتوظيف الحركة الصهيونية التي كانت قد انطلقت في مؤتمر بازل من عام ١٨٩٧ بهذا الاتجاه. وقد سبقت فرنسا بريطانيا بمنحها وعد كامبون وكيل وزارة الخارجية الفرنسي للحركة الصهيونية بدعم ادعاءاتها في فلسطين و«بعث الشعب اليهودي في الأماكن المقدسة»، وجاء ذلك من خلال رسالة وجّهها السيد كامبون إلى الزعيم الصهيوني ناحوم سوكولوف آنذاك (جريس، ٢٠١٥، ص. ٢٩٢)، وكان ذلك في حزيران من عام ١٩١٧ أي خمسة أشهر قبل تصريح بلفور البريطاني.

منذ إنشاء القنصلية البريطانية في القدس عام ١٨٣٨، ثم نشوء البروسية والفرنسية عام ١٨٤٢، والأمريكية عام ١٨٤٤، رعت هذه القنصليات اليهود القادمين إلى فلسطين، وأدخلتهم إليها بوصفهم مواطنين لهذه الدول حظوا بحمايتها ورعايتها، وفي إطار ذلك تملكوا الأراضي في فلسطين وفقًا لقانون الأراضي العثماني الصادر عام ١٨٦٩، كما قاموا بشراء الأراضي ورشوة الولاة والحكام المحليين حينما تطلّب الأمر ذلك، وأسفر عن كل ذلك نشوء ٦٨ مستعمرة صهيونية في فلسطين حتى عام ١٩٠٩، منها مدينة تل أبيب، و٣٣ قومبانية في القدس (نصيرات، ٢٠١٤، ص. ١١٤- ١٢١). وبعد ذلك تعززت عملية الهجرة اليهودية إلى فلسطين أثناء حكم جماعة الاتحاد والترقي حيث قامت تلك الجماعة بإلغاء الجواز الأحمر الذي كان يحدد وقت مكوث اليهود من أجل الزيارة الدينية في فلسطين بثلاثة أشهر فقط، وضمت وزارة الجماعة ثلاثة

وزراء متعاطفين مع الصهيونية، ونشأت في الدولة العثمانية صحف صهيونية مثل جون تورك، وفتح الباب أمام الهجرة اليهودية الواسعة إلى فلسطين وذلك «ضمن طاقة البلاد الاستيعابية» وكذلك أمام تملك اليهود للأراضي (الخالدي، ٢٠٢٠، والموسوعة الفلسطينية)، ووقع اتفاق مع الحركة الصهيونية لإنشاء بنك باسم (The Anglo- Levant Bank) (جريس، ٢٠١٥، ص. ٢٢١). عاكست هذه السياسات تلك التي سنها السلطان عبد الحميد (١٨٧٦- ١٩٠٩)، والذي أصدر عام ١٨٨٨ أمرًا يسمح لليهود بالهجرة إلى كل الولايات العثمانية عدا فلسطين، وحصر ما هو مسموح لليهود بشأن فلسطين بحق الزيارة فقط على أن تكون مقتصرة على الجانب الديني وحسب ولمدة ثلاثة أشهر فقط، كما رفض السلطان عبد الحميد طلبات الزعيم الصهيوني تيودور هرتزل بتمليك فلسطين للصهيونية، وكان ذلك خلال زيارات هرتزل للسلطان بين أعوام ١٨٩٦ إلى ١٩٠٣ (نصيرات، ٢٠١٤).

وفي عهد حكومة الاتحاد والترقي تم البطش بالقيادات العربيّة على يد جمال باشا السفاح، وعزز ذلك التوجه العروبي الاستقلالي للجمعيات كالعربيّة الفتاة التي تم إنشاؤها في باريس عام ١٩١١ على أيدي عدد من القيادات الشامية منها أحمد قدري من دمشق وعوني عبد الهادي من القدس/جنين، ومحمد رستم حيدر من بعلبك، ورفيق التميمي ومحمد عزة دروزة من نابلس، وغيرهم. وجمعية العهد التي أسسها عام ١٩١٠ عدد من الضباط العرب من مصر والعراق وسورية الذين كانوا يخدمون في الجيش العثماني ومنهم عزيز المصري من مصر، وطه ياسين الهاشمي من العراق وآخرون.

ظهرت الجمعيات المذكورة في البداية كجمعيات مناهضة للاحتلال الأجنبي للبلاد العربيّة الذي كان حينذاك قد استعمر الجزائر وتونس والمغرب ومصر والسودان وليبيا، وبدأ بالسعي لاحتلال ما تبقى من البلاد العربيّة. ولم تكن تلك الجمعيات مناهضة للدولة العثمانية، بل دعت للبقاء في إطارها وإصلاحها بوصف ذلك أفضل السبل لوقف التمدد الأجنبي، وقد برز ذلك جليًا في مؤتمر باريس الذي عقدته تلك الجمعيات عام ١٩١٣، وفيه دعت لتعزيز

المقاومة الوطنية لمواجهة الاستعمار الأجنبي وإصلاح الدولة العثمانية من خلال تعزيز اللامركزية وإشراك العرب في الحكم، ومنحهم الحكم الذاتي، واعتبار اللغة العربيّة لغة رسمية في مجلس النواب العثماني إضافة للغة التركية. ولكن سياسات حكومة الاتحاد والترقي الظالمة ضد العرب وإعدام قادتهم ومنهم عبد الكريم الخليل رئيس المنتدى الأدبي الذي تأسس في الأستانة عام ١٩٠٩ داعيًا للامركزية وغيره، قد أدى إلى تحول نحو المطالبة بالانفصال عن الدولة العثمانية، وهو ما عبر عنه ميثاق دمشق لعام ١٩١٥ سابق الذكر. ثم جاءت الثورة العربيّة الكبرى في ١٠ حزيران ١٩١٦، وإعلان الدولة العربيّة في ٢٩ تشرين أول أكتوبر ومبايعة الشريف حسين ملكًا للعرب.

جاءت المخططات الغربية للحرب العالمية الأولى (اتفاقية سايكس بيكو ١٩١٦، وتصريح بلفور ١٩١٧) لتحبط مشروع الوحدة العربيّة للشريف حسين والجمعيات العربيّة وتحقق التجزئة، وفي إطار تلك التجزئة تم ترسيم استملاك فلسطين؛ أي إن الأطباق على فلسطين تم أولاً من نظرة إيديولوجية مسيحية صهيونية تعاونت مع الملياردیرات اليهود، ثم لاحقًا مع الحركة الصهيونية، وثانيًا من نظرة سياسية من خلال استغلال ظروف الحرب العالمية الأولى وما نتج عنها من تغيير خرائط.

تناقضات المخططات الغربية للإطباق على فلسطين ارضًا ومواطنة

مثَّل صك الانتداب على فلسطين آخر المخططات الغربية الأولى لنقلها من أهلها الشرعيين إلى الحركة الصهيونية. وحلّت يوم الاثنين ٢٤ تموز ٢٠٢٣ ذكرى مرور ١٠١ سنة على صدور هذا الصك، و١٠٠ سنة على توقيع معاهدة لوزان بين الدول الغربية وتركيا التي لم تشرعن المخططات الغربية بشأن فلسطين كما سنرى. ولكن صك الانتداب عام ١٩٢٢ جاء امتدادًا لمعاهدة سان ريمو عام ١٩٢٠ ليشرعن بصورة رسمية ومن عصبة الأمم ذاتها ويوفر آليات تنفيذية لتطبيق تصريح بلفور الصادر عن بريطانيا عام ١٩١٧، باتجاه تحقيق تغيير ديموغرافي

قسري إحلالي في فلسطين يؤدي إلى استملاك البلاد بطريقة غير شرعية على حساب طرد أهلها الشرعيين. في مؤتمر سان ريمو عام ١٩٢٠ أقرت الدول الغربية انتداب بريطانيا على فلسطين لتنفيذ تصريح بلفور، وفي صك الانتداب أقرت عصبة الأمم بذلك، مما شكل تناقضًا مع حق تقرير المصير للشعب الفلسطيني على أرض وطنه، ومع الوثائق والوقائع التالية التي أكدت هذا الحق:

أولاً: مراسلات حسين- مكماهون لعامي ١٩١٥ - ١٩١٦ والتي اعتبرت البلاد العربيّة أهلاً للاستقلال في إطار دولة عربية موحدة. وبخصوص فلسطين يمكن الإشارة بشكلٍ خاص إلى رسالة مكماهون للشريف حسين في ٢٤ تشرين أول لعام ١٩١٥ حول حدود الدولة العربيّة حيث استثنت هذه الرسالة من تلك الحدود «أجزاء من بلاد الشام الواقعة في الجهة الغربية لولايات دمشق وحمص وحماة وحلب لا يمكن أن يقال إنها عربية محضة(كما ورد)، وعليه يجب أن تستثنى من الحدود المطلوبة» كما جاء في الرسالة (خلة ١٩٨٦ عن وثائق جامعة الدول العربيّة الرئيسية في قضية فلسطين ص ١٤-١٦). وبما أن فلسطين تقع جنوب الولايات المذكورة وليس إلى غربها كما ادعت بريطانيا، وبالتالي تكون فلسطين غير مستثناة من وعد مكماهون للشريف حسين، وهو ما أكده أيضًا بصورة لا تقبل التأويل الجنرال اللنبي للوفد العربيّ أثناء زيارتهم له في بيته في لندن عام ١٩٢٢، كما أفاد بذلك الحاج أمين الحسيني في شهادته أمام لجنة بيل عام ١٩٣٧ (أبو رميلة، ٢٠٠٠، ص. ١٤).

ثانيًا: تقرير بعثة كينغ كرين الأمريكية لسورية لعام ١٩١٩والتي رفضت تصريح بلفور وطالبت باستقلال فلسطين كجزء من استقلال كل سورية، واتهمت الصهيونية بالسعي للسيطرة على كامل فلسطين وترحيل أهلها الأصليين (خلة، ١٩٨٢ص ١١٢- ١١٣، وعبد الهادي (بالإنجليزية)، ١٩٩٧، ص. ٣٣- ٣٦).

ثالثًا: مادة ٢٢ من ميثاق عصبة الأمم المتحدة الذي أقرّ في مؤتمر فرساي في ٢٨ حزيران من عام ١٩١٩، والتي نصت على الحق في الاستقلال

لكل الولايات العربيّة التي كانت خاضعة سابقًا للحكم العثماني، على أن يتم إرشاد هذه الولايات وحكوماتها من قبل دولة منتدبة تختارها كل ولاية منها وفق مشيئتها. وتقوم الدولة المنتدبة بتقديم الإرشاد والمساعدة للولاية المحددة إلى أن يحل الوقت الذي تصبح فيه تلك الولاية قادرة على حكم نفسها بنفسها. وقد أشار عوني عبد الهادي في شهادته أمام لجنة بيل عام ١٩٣٧ إلى خرق بريطانيا لكل الجوانب الأربعة لهذا النص، فهي قد فرضت انتدابها على فلسطين بدون موافقة مسبقة من أهاليها عبر آلية الاستفتاء، كما أن بريطانيا لم تقدم النصح والإرشاد للشعب الفلسطيني ليصبح قادرًا على حكم نفسه بنفسه، بل تولت رعاية إقامة «وطن قومي لليهود» على حساب الشعب الفلسطيني، كما أنها منعت السماح بتشكيل حكومة وطنية فلسطينية تقوم بإرشادها وقامت بدل ذلك بمهمة الحكم مباشرة في فلسطين من خلال إدارة انتدابية بريطانية بالتعاون مع الوكالة اليهودية فيما يخص تطور المجتمع اليهودي في فلسطين وتسهيل الهجرة اليهودية، وأخيرًا لم تراع بريطانيا أماني الشعب الفلسطيني ولم تأخذ رأيه بشأن مستقبل بلاده (أبو رميلة ٢٠٠٠، عن جريدة النفير الحيفاوية إعداد ٥-٩ عام ١٩٣٧). وثبتت بريطانيا هذه الإجراءات الباطلة من خلال صك الانتداب عام ١٩٢٢، وقبل ذلك في اتفاقية سان ريمو عام ١٩٢٠ كما ذكر، مما وفر آليات تنفيذية لتصريح بلفور.

رابعًا: المادة ٢٠ من ميثاق عصبة الأمم التي نصت على واجب الدول الأعضاء في العصبة إلغاء كافة الاتفاقيات والتفاهمات السابقة والتي تتناقض مع مواد ميثاق عصبة الأمم.

خامسًا: قامت بريطانيا بإصدار صك الانتداب بنفسها، حيث قال السير إريك دريموند السكرتير العام لعصبة الأمم للحاج أمين الحسيني عندما قابله «أن الحكومة البريطانية هي التي وضعت الصك وليست عصبة الأمم» ثم فرضت الصك على بقية الدول المشاركة في العصبة في تناقض مع ميثاقها (شهادة سماحة المفتي الحاج أمين الحسيني أمام لجنة بيل عام ١٩٣٧، وأبو رميلة، ٢٠٠٠، ص. ٩). كما لم تتم

أيضًا مصادقة البرلمان البريطاني بمجلسيه: اللوردات والعموم على صك الانتداب، حيث تراجعت الحكومة البريطانية حينذاك عن عرض الصك على المجلسين خشية منها أن مجلس العموم سيرفض الصك (خلة، ١٩٨٦، ص. ١٦٢- ١٦٣).

سادسًا: تناقض السياسة البريطانية ذاتها بشأن فلسطين، ففي عام ١٩٢٢ صرح وزير المستعمرات البريطاني السيد ونستون تشرتشل أن تصريح بلفور لم يعط اليهود حق تحويل فلسطين إلى دولة يهودية، وإنما اقتصر على منحهم حق «إنشاء مركز روحي ثقافي لليهود يفتخر به كل يهود العالم»، وفي عام ١٩٣٩ ناقضت بريطانيا كل ذلك من خلال الكتاب الأبيض الذي نص على إقامة دولة فلسطينية ديمقراطية تدار على أساس طريقة التمثيل النسبي بعد عشرة سنوات من الوصاية البريطانية، ويكون اليهود ممثلين فيها حسب نسبتهم من عدد السكان على أن ترفع هذه النسبة إلى ثلث عدد السكان بعد السماح بهجرة ٧٥ ألف يهودي إلى فلسطين خلال خمسة سنوات تتوقف بعدها الهجرة اليهودية إلى فلسطين إلا إذا سمح العرب بذلك. ولاحقًا كان أن تراجعت بريطانيا عن تعهدات الكتاب الأبيض تحت ضغط الحركة الصهيونية، والتيارات الأنجليكانية المحافظة داخل أروقة صناعة القرار البريطاني. فكان أن اتجهت منذ عام ١٩٤٣ للتداول حول فكرة إقامة اتحاد عربي يشمل حكم ذاتي لليهود في إطاره، وبدءًا من عام ١٩٤٦ سمحت بدخول ١٥٠٠ يهودي شهريًا إلى فلسطين بدون موافقة من الفلسطينيين كما نص الكتاب الأبيض، وفي نفس العام طرحت اللجنة الأنجلو - أمريكية السماح بدخول ١٠٠ ألف يهودي إلى فلسطين، ومع تحويل قضية فلسطين إلى الأمم المتحدة عام ١٩٤٧، انتهى تمامًا وعد الكتاب الأبيض بدولة فلسطينية واحدة لصالح قرار تقسيم فلسطين الذي صدر في ٢٩ تشرين ثاني/نوفمبر من عام ١٩٤٧، مكرسًا بذلك واقع إحلال دولة محل أخرى ومواطنة محل أخرى على ٥٦ بالمئة من مساحة فلسطين التاريخية، تحولت إلى ٧٨ بالمئة لدى حصول النكبة وقيام دولة إسرائيل في ١٥ أيار من عام ١٩٤٨ علمًا أن اليهود لم يكونوا يملكون أكثر من ٦، ٥ بالمئة من أراضي فلسطين حينذاك.

معاهدة لوزان في مواجهة المشاريع الاستعمارية

يجد المرء تناقضًا أيضًا بين تصريح بلفور وصك الانتداب مع اتفاقية لوزان التي وقعت يوم ٢٤ تموز ١٩٢٣، ودخلت حيز النفاذ في ٦ آب ١٩٢٤. حيث قبلت من خلالها تركيا التي كانت صاحبة الولاية السابقة على فلسطين الانتداب البريطاني على فلسطين لتهيئتها للاستقلال وليس لتطبيق وعد بلفور على أراضيها، وكانت الدولة العثمانية قد رفضت طلب الدول الغربية تضمين تصريح بلفور في معاهدة سيفر (معاهدة الصلح مع تركيا الموقعة عام ١٩٢٠) (قبعة، شتاء ٢٠١٦، ص. ٣٤) حيث يلاحظ تناقض المادة ٩٥ من اتفاقية سيفر التي تضمنت تنفيذ تصريح بلفور مع المادة ١١٢ التي تضمنت التزامًا من الحكومة التركية لم يرد فيه ذكر تصريح بلفور (خلة، ص. ١٢٤- ١٢٥)، وكذلك لم تحظَ معاهدة سيفر بمصادقة الحكومة التركية، وبقي الصراع مفتوحًا بين تركيا ودول الغرب حتى عالجته معاهدة لوزان عام ١٩٢٣. حيث تضمنت المعاهدة في قسمها الثاني المواد ٣٠-٣٦ حول الجنسية.

نصّت المادة ٣٠ من معاهدة لوزان على أن: «الرعايا الأتراك المقيمون بصفة اعتيادية في إقليم مفصول عن تركيا بموجب أحكام هذه المعاهدة سيصبحون بحكم الواقع، في الشروط التي ينص عليها القانون المحلي، رعايا الدولة التي يتم نقل هذه الأراضي إليها». كما نصت المادة ٣١ من نفس المعاهدة على أنه: «يحق للأشخاص الذين تزيد أعمارهم عن ثمانية عشر عامًا والذين يفقدون جنسيتهم التركية والحصول على جنسية جديدة بموجب المادة ٣٠، في غضون عامين من بدء نفاذ هذه المعاهدة أن يختاروا الجنسية التركية» (مركز المتوسط للدراسات الاستراتيجية، ٢٠٢٤).

تعطي هاتين المادتين الرعايا الأتراك السابقين حق الحصول على جنسية جديدة تعطى من الدولة الجديدة التي نقلت أراضيهم من تركيا إليها، أو العودة

إلى الجنسية التركية في غضون عامين من بدء نفاذ معاهدة لوزان. وتؤكد المادة ٣٤ على حق مواطني أي إقليم منفصل عن تركيا بالتمتع بجنسية ذلك الإقليم، حيث ورد نصًا ما يلي في هذه المادة:

«مع مراعاة أي اتفاقيات قد يكون من الضروري إبرامها بين الحكومات التي تمارس السلطة في البلدان المنفصلة عن تركيا وحكومات البلدان التي يقيم فيها الأشخاص المعنيون، فإن الأتراك الذين تزيد أعمارهم عن ثمانية عشر عامًا وهم من مواطني أي إقليم منفصل عن تركيا، ويقيمون هناك بشكل اعتيادي مع دخول هذه المعاهدة حيز التنفيذ، بموجب المعاهدة يمكنهم اختيار جنسية الإقليم الذي هم مواطنون فيه، إذا كانوا ينتمون في العرق إلى غالبية سكان تلك المنطقة، ويخضعون لموافقة الحكومة التي تمارس السلطة فيها. ويجب ممارسة حق الخيار هذا في غضون عامين من بدء نفاذ هذه المعاهدة». (مركز المتوسط للدراسات الاستراتيجية، ٢٠٢٤).

وفق هذه المواد كان متاحًا لسكان إقليم فلسطين أن يحصلوا على الجنسية الفلسطينية، لا أن تمنح هذه الجنسية لمستوطنين قادمين من الخارج وفق تصريح بلفور لعام ١٩١٧، الذي التزمت حكومة الانتداب بتطبيقه في فلسطين، وأدخلت مضمونه في صك انتدابها على فلسطين الذي صدر عن عصبة الأمم عام ١٩٢٢. وقد شمل قانون المواطنة العثماني لعام ١٨٦٩ الفلسطينيين الذين يعيشون في المهاجر ومنها الأمريكيتين التي هاجر إليهما الكثير من الفلسطينيين لا سيما من بيت لحم وبيت جالا وبيت ساحور طلبًا للرزق بدون أن يفقدوا انتماءهم لفلسطين (بوالصة، ٢٠٢٢).

على العكس معاهدة سيفر واتفاقية لوزان، فقد وظفت حكومة الانتداب البريطاني معاهدة لوزان وفق تفسيرها لها لتكون أساسًا لصدور قانون الجنسية الفلسطينية في آب من عام ١٩٢٥ والذي سمح لكل يهودي يقيم في فلسطين مدة

سنتين بالحصول على الجنسية، وهو ما هيأ لإحلال مواطنة محل أخرى على طريق طرد الشعب الفلسطيني من بلاده. وفي المقابل عقد قانون الجنسية ذاته الإجراءات أمام حصول ٤٠ ألف فلسطيني كانوا يقيمون خارج فلسطين على الجنسية الفلسطينية، حيث كان عليهم التجنس خلال سنتين من تاريخ نفاذ معاهدة لوزان يوم ٦ آب ١٩٢٤، فيما أعلنت السلطات الانتدابية عن فتح الباب لهم للتجنس فقط يوم ٦ تشرين ثاني/نوفمبر من عام ١٩٢٥، مما لم يبق لهم سوى ٩ شهور لإتمام عملية التجنس، وزاد الأمر تعقيدًا أن الإعلان البريطاني هذا قد تم في فلسطين، وتأخر توزيعه على الفلسطينيين في الخارج عبر القنصليات والسفارات البريطانية حتى بداية عام ١٩٢٦، وقد ترتب عن ذلك فقدان فلسطينيي الخارج حق التجنس بالجنسية الفلسطينية، وقد أثار القادة الفلسطينيون هذا الموضوع أمام لجنة بيل عام ١٩٣٧، ولكن لم يجر تصحيح الأمر. وفي المقابل أصدرت سلطات الانتداب في ١٨ كانون ثاني ١٩٢٦ أمرًا يعتبر أي شخص أقام في فلسطين بين أول كانون ثاني ١٩١٦ وبين ٢٩ كانون أول ١٩١٨ على أنه عثماني، مما أتاح لليهود الذين كانوا في فلسطين حينذاك بالتجنس. يشار هنا أن عدد اليهود في فلسطين عند نشوب الحرب العالمية الأولى كان قد بلغ ٨٥ ألفا، غادر منهم ٣٠ ألفًا فلسطين عند نشوب الحرب، ثم عاد قسم منهم إليها لاحقًا، وهؤلاء حصلوا على الجنسية الفلسطينية وفق الأمر الانتدابي في مطلع عام ١٩٢٦. بهذا فقد تناقض قانون الجنسية الانتدابي مع بنود معاهدة لوزان باتجاهين: الأول هو منح الجنسية للمستوطنين اليهود، والثاني: مخالفة مهلة السنتين في منح الجنسية للفلسطينيين رعايا الدولة العثمانية السابقة عبر تعقيد وإبطاء والإخلال بإجراءاتها كما تقدم مما هيأ لحلول مواطنة محل أخرى.

ولاحقًا في عام ١٩٣١ أدخلت حكومة الانتداب البريطاني تعديلاً على قانون الجنسية، أتاح لليهود المقيمين في فلسطين منذ تاريخ سريان معاهدة لوزان في آب ١٩٢٤ بالحصول على الجنسية الفلسطينية بأثر رجعي عن صدور قانون الجنسية الذي كان في آب من عام ١٩٢٥.

وقد نشرت في الصحافة الفلسطينية الصادرة في فلسطين بين أعوام ١٩٢٦- ١٩٣٣ مقالات وعرائض تتضمن نقاشات قانونية وإجرائية مع الإجراءات الانتدابية وتناقضها مع معاهدة لوزان، نشرت في صحف فلسطين، والجامعة العربيّة، والكرمل، وقد جمعها كجزء من كتاب وثائقي عن فترة الانتداب الدكتور حماد حسين (حسين، ٢٠٠٣، ص. ١٦٨- ٢٠٣). تفند المقالات كلها قانون الجنسية الانتدابي وحرمان المهجرين الفلسطينيين إلى الخارج منها وفقه، وجاء قسم كبير منها من الجاليات الفلسطينية في المهاجر، ومنها هندوراس، والسلفادور، والمكسيك، وكوبا، ونيويورك. وبعضها من «لجنة الدفاع عن المهاجرين في بيت جالا»، ومن «لجنة الجنسية الفلسطينية في بيت لحم»، ومن «اللجنة التحضيرية للدفاع عن حقوق اللاجئين» بقلم كاتب اللجنة خليل عيسى مرقص، ودعت هذه اللجنة الأخيرة عام ١٩٢٧ إلى عقد مؤتمر حول الجنسية يشارك به أخصائيون في القانون، وحظيت الفكرة بدعم من موسى كاظم الحسيني رئيس بلدية القدس السابق والشخصية الوطنية القيادية آنذاك.

بتاريخ ١٩٢٧/٦/٩ نشرت جريدة الجامعة العربيّة «تقرير لجنة الدفاع عن جنسية المهاجرين المرفوع إلى المندوب السامي»، ووقع التقرير المؤرخ ب ١٩٢٧/٦/٢، أعضاء اللجنة وهم: موسى كاظم الحسيني، خليل قزاقيا، عيسى البندك، سالم الزعرور، عبد الله الجودة، عبد الله أبو غطاس، وعطا الله النجار. استند التقرير إلى المادة الرابعة والثلاثون من معاهدة لوزان للإشارة إلى «أن الأشخاص الذين أصلهم من أراضي قد سلخت عن تركيا بموجب هذه المعاهدة، والذين عند وضعها موضع إجراء (التطبيق) ما زالوا مقيمين في الخارج، يتمكنون من انتخاب رعوية الأراضي التي أصلهم منها إذا كانوا متعلقين جنسًا بأكثرية تلك الأراضي، هذا إذا قبلت بذلك الحكومة التي تمارس السلطة فيها وصف هذا الاختيار، يجب أن يتم في ظرف سنتين من تاريخ وضع هذه المعاهدة موضع الإجراء. فالاستنتاج المنطقي الذي يبنى على هذه المادة، هو أن المتغيبين من أبناء البلاد، والذين هم من عنصر الأكثرية، لهم حق مكتسب في التمتع بالجنسية الفلسطينية» (حسين، ٢٠٠٣، ص. ١٨١). بناء على ذلك تدحض

اللجنة رفض حكومة الانتداب الموافقة على منح الجنسية الفلسطينية للمهاجرين الذين قدموا طلبات للتجنس، كما تفند إصدار حكومة الانتداب لقانون الجنسية الفلسطينية عام ١٩٢٥، أي بعد عام على صدور معاهدة لوزان، مقابل منحها الفلسطينيين مدة سنتين تبدآن من تاريخ بدء نفاذ معاهدة لوزان في عام ١٩٢٤، وهو ما منح الفلسطينيين مهلة لا تتعدى السنة أو أقل لتقديم طلبات التجنس، كما أن الحكومة لم تنشر قانون الجنسية في الخارج مما حرم الكثيرين من المهاجرين من المعرفة عنه، وهو ما حرمهم أيضًا من تقديم طلبات التجنس كما ورد في مقالات أخرى. ففي رسالة وجهتها «جمعية الاتحاد الفلسطيني في مونتيري المكسيك» ونشرتها جريدة فلسطين يوم ٧/٥/ ١٩٢٧ تشير إلى شكوى السفير البريطاني في المكسيك لوفد الجمعية أثناء لقائها به، بأن الحكومة البريطانية لم تسمح له بصرف ثلاثة جنيهات إسترلينية لكي يعلن عن قانون الجنسية الفلسطينية في الجرائد المحلية في المكسيك (حسين، ٢٠٠٣، ص. ١٨٤).

وفي مخالفة أخرى لبنود معاهدة لوزان التي تعتبر أن من حق كل من كانوا خاضعين للتبعة العثمانية أن يصبحوا فلسطينيين، بمن فيهم أولئك المقيمون خارج فلسطين، والذين لم تنزع عنهم الحكومة العثمانية جنسيتها.. في مخالفة لذلك أصدرت حكومة الانتداب ما اسمته بـ«تسهيلات جديدة للمهاجرين «للحصول على الجنسية الفلسطينية، ونشرتها جريدة فلسطين في ١١/٢٩/ ١٩٢٧، وقد نصت تلك التسهيلات التي جاءت على خلفية عدة التماسات رفعتها الجاليات الفلسطينية في أمريكا إلى لجنة الانتدابات في عصبة الأمم. نصت «التسهيلات» على إعادة النظر في طلبات التجنس لمن هاجروا في عام ١٩٢٠ وما بعده، ورفض طلبات التجنيس لمن هاجروا قبل ١٩٢٠، رغم أنهم من التبعة العثمانية مما يشكل خرقًا لمعاهدة لوزان. (حسين، ٢٠٠٣، ص. ١٩١-١٩٢). وقد ترتب عن هذه الخروقات فقـدان ما يتراوح بين أربعين ألفًا من المهاجرين للجنسية الفلسطينية حسب جريدة الكرمل يـوم ٢٩ / ٥/ ١٩٢٧ (حسين، ٢٠٠٣، ص. ١٧٧)، وخمسين ألفًا حسب جريدة الجامعة العربيّة يوم ٥/٢٦/ ١٩٢٧ (حسين، ٢٠٠٣، ص. ١٧٦).

مقابل القيود على التجنس للفلسطينيين، منحت الحكومة البريطانية كما أشارت جريدة فلسطين بتاريخ ١٩٢٦/٧/٢٣ تسهيلات أخرى لتجنس اليهود إضافة لتلك الواردة في الفقرات السابقة، حيث أقامت في معظم بلاد العالم مكاتب تسجيل لليهود للتجنس بالجنسية الفلسطينية مقابل عشرة غروش، وذلك لكي لا يتكبدوا عناء ونفقات السفر إلى فلسطين من أجل التجنس (حسين، ٢٠٠٣، ص. ١٦٨). كما نشرت جريدة الجامعة العربيّة يوم ١٩٣٣/٨/٣عن تعديل على قانون الجنسية الفلسطينية، طرح في مجلس العموم البريطاني، يسمح لليهود الألمان الحصول على الجنسية الفلسطينية بسهولة (حسين، ٢٠٠٣، ص. ٢٠٢).

يتبين من العرض السابق، هدف حكومة الانتداب بتقليص عدد الفلسطينيين في فلسطين من خلال فرض قيود على تجنيس المهاجرين الفلسطينيين إلى الخارج رغم حملهم للمواطنة العثمانية قبل انتداب بريطانيا على فلسطين. وفي المقابل تسهيل عملية إحلال الصهاينة من اليهود الذين لم يكونوا أبدًا مواطنين في فلسطين، محل الشعب الفلسطيني الأصلي في هذه البلاد، وذلك في عملية استحواذ سافرة على البلاد ومواطنتها.

المستقبل بين المقاربات المصلحية والحقوقية

فيما يخص فلسطين تضمنت معاهدة لوزان ضمانات للمواطنة الفلسطينية فيها، وذلك على المديين القصير والطويل.

فعلى المدى القصير ضمنت المعاهدة حقوق ٤٠ إلى ٥٠ ألفًا من الفلسطينيين الذين كانوا موجودين خارج فلسطين وقت صدور قانون الجنسية بالمواطنة الفلسطينية، ومن المؤكد أن هؤلاء قد باتوا في عداد مئات الآلاف هم وسلالاتهم في واقع اليوم بعد مرور مائة سنة على توقيع معاهدة لوزان، وهو ما يتطلب تعاونًا تركيًا فلسطينيًا وبمشاركة أطراف معاهدة لوزان الآخرين لمتابعة هذا الأمر في كافة المحافل.

أما على المدى الأبعد، فقد شطبت المواطنة الفلسطينية منذ نكبة عام ١٩٤٨، وذلك في تناقض سافر مع معاهدة لوزان التي تضمنتها، لذا فإن للتعاون التركي الفلسطيني مع أطراف معاهدة لوزان الآخرين أن يتضمن المسألة الأعم المتعلقة باستعادة المواطنة الفلسطينية والجنسية المترتبة عنها على أرض فلسطين. على المدى الأبعد يجب الإشارة أيضًا أن معاهدة لوزان قد بنيت على أساس إنشاء دول وطنية مستقلة وذات سيادة وهو ما لم يتحقق لفلسطين، مما يستدعي المتابعة أيضًا من تركيا وكافة الدول والأطراف الموقعة على معاهدة لوزان.

أمر آخر يتعلق بما سبق، وهو أن معاهدة لوزان بعكس معاهدة سيفر الملغاة قد قامت على أساس حقوقي، ومن ضمن ذلك الحقوق الفلسطينية في الجنسية الفلسطينية، ولم تقم معاهدة لوزان على الإملاءات والفرض كما كان عليه الحال في معاهدة سيفر، وبذلك تكون معاهدة لوزان مؤسسة لعلاقات دولية تقوم على احترام السيادة الوطنية لكل بلد كان تابعًا فيما مضى للولاية العثمانية. ولعل هذه المسألة تمثل الركيزة الأولى للبناء متعدد الطبقات للاتحادات الجديدة التي ستنشأ في المنطقة، فبعكس الماضي الذي قامت فيه الاتحادات من خلال الفتح، فإن للاتحادات الجديدة أن تنشأ بالاستناد إلى الإرادة والمبادرات الذاتية المستقلة لكل بلد.

ومن دراسة ما يجري في المنطقة من تفاعلات فإنه يمكن التفكير بمستقبل المنطقة كمستقبل مكون من عدة طبقات غير متناقضة تشمل المشروع الإسلامي والمشروع العربيّ، ومشروع غرب آسيا وشمال أفريقيا الذي طور مكوناته وبنية مؤسساته المرتقبة سمو الأمير الحسن بن طلال منذ العقد الأول من القرن الحادي والعشرين واستمر لاحقًا عبر معهد وانا (WANA Institute)، ومشاريع أخرى أصغر مثل الشام الجديد بين الأردن ومصر والعراق، ومجلس التعاون الخليجي، والنهوض بمشروع جامعة الدول العربيّة إلى صيغة اتحاد أعلى بالاستفادة من تجربة إنشاء الاتحاد الأوروبي بشكل متدرج بدمج الاقتصادات الأوروبية عبر مشاريع مشتركة ثم انتقل إلى إنشاء المؤسسات السياسية الأوروبية الفاعلة، وغيرها.

في بداية القرن العشرين طرحت كل من مشاريع الوحدة نفسها على أنها نقيضة لغيرها. كدرس من التاريخ فإن لهذه المشاريع أن تتكامل بوصفها طبقات غير متناقضة، لا أن تتحارب وتتعارك، حيث إن كلاً منها يعبر عن مستوى مختلف(ولكن متكامل) عن الأخريات. فمبدأ احترام التنوع وإدارته وتصريف النزاعات الجارية سلميًا هو **الدرس الأول** في العلاقات البينية بين دول وشعوب المنطقة. وبناء عليه يمكن بناء علاقات متكاملة بين العرب وإيران، وكذلك بين العرب وتركيا بديلاً عن الشكوك والتمحورات والاتهامات المتبادلة.

الدرس الثاني يتعلق بمشاريع الشرق الأوسط، والشرق الأوسط الكبير، والشرق الأوسط وشمال أفريقيا (MENA Region)، والمتوسطية، وشرق المتوسط، وكيفية التعامل معها، ففي ظل غياب مشاريع اتحاد منبثقة من داخل المنطقة، يصبح التعاطي مع هذه المشاريع الأخيرة هو من موقع التابع الدوني. وعلى العكس من ذلك فإن تشكيل اتحادات من المنطقة يسمح لها بإقامة علاقات تنسيق وتعاون مع الاتحادات الأخرى من موقع الندية لا من موقع الانخراط في المشاريع التي تطرحها تلك الاتحادات.

أما **الدرس الثالث** فهو ذو صلة بوضع إسرائيل في إطار هذه الاتحادات، وذلك بعد أن تراجع اعتماد بند المبادرة العربيّة للسلام من قبل بعض الدول العربيّة، والذي ينص على أن التطبيع مع إسرائيل مشروط بانسحابها من الأراضي العربيّة المحتلة عام ١٩٦٧ وإقامة الدولة الفلسطينية المستقلة. وفي هذا المجال تتيح عملية بناء الاتحادات المنبثقة من مبادرات دول المنطقة إمكانية أن تعيد دول المنطقة الاعتبار لمبادرة السلام العربيّة وشرطها لدمج إسرائيل في المنطقة. كما أن هذه الاتحادات تضع المنطقة في موقع أقوى تجاه مبادرات إسرائيل الداعية للاعتماد عليها في الحماية الأمنية ضد ما يسمى بـ «الخطر الإيراني» و«خطر الإرهاب» كما يطرح حزب الليكود، عوضًا عن الأطروحة السابقة المعروفة لحزب العمل الإسرائيلي التي دعت للتمازج بين التكنولوجيا اليهودية وبين الرساميل والأيدي العاملة العربيّة، وهي أطروحة تطورت مؤخرًا إلى إقامة علاقات لتبادل المنافع الاقتصادية والأمنية بدون اكتراث لحل القضية الفلسطينية قبل ذلك.

ويعطي تشكيل الاتحادات ذات الطبقات المتعددة المجال لفلسطين للانخراط فيها بالتساوي مع الدول الأخرى، كما أن هذه الاتحادات ستعمل على أجندة الوصول إلى بناء الدولة الوطنية الفلسطينية ومواطنتها، كما نصت عليه روح معاهدة لوزان، ويتم تركيز جهود جماعية مشتركة باتجاهات ست سياسية ودبلوماسية، وقانونية، واقتصادية تنموية، وكفاحية ميدانية، وإعلامية، ومعرفية لتحقيقها.

عبر العمل الجماعي بأوجهه الست هذه يمكن أيضًا إعادة صياغة العلاقة مع الغرب باتجاه إخراجها من سطوة المركزانية الأوروبية-الغربية وردود الإرهاب الذي يقسم العالم إلى فسطاطين متحاربين بشكل دائم: دار الحرب ودار الإسلام. بديلاً لهذين المنظارين يمكن بناء تصور قائم على الحقوق والمصالح في آن معًا مع الغرب يرسم مفاهيم جديدة لأطر المتوسطية والشرق الأوسط والشرق الأوسط الكبير على قاعدة الندية والمساواة، وبداية لهذا التصور سيكون من المناسب الاتفاق على معاني جديدة للمتوسطية والشرق الأوسط والشرق الأوسط الكبير بديلاً عن التعريفات الغربية لها المنطلقة من مصالحها فيها والساعية لتنفيذها، باستعمال أساليب القوتين الخشنة والناعمة مع شعوب المنطقة، كما يمكن الاتفاق على أجندة عمل مشتركة تتجاوز أجندة عملية برشلونة والشرق الأوسط الكبير التي تقضي بمكافحة الإرهاب والحد من الهجرة إلى الغرب، وتنمية المنطقة وفق المنظور الليبرالي والنيو ليبرالي، ومشاريع الدعم محددة الأولويات مسبقًا حسب رؤية المانحين، وبرامج فرض الديمقراطية وحقوق الإنسان من الخارج بديلاً عن انبعاثها من داخل كل بلد وفق قيمه وتاريخه وتجاربه المحلية.

لا يكفي إذن أن تكون المقاربات المستقبلية اقتصادية أو تقنية فقط، فهذه إذا اعتمدت وحدها تبنى على المصالح وحسب، وتتلافى القضايا الحقوقية والوطنية المتعلقة بتحري العدل وحق تقرير المصير والنهضة الشاملة لعموم شعوب المنطقة.

نفذت بريطانيا بنود معاهدة لوزان في فلسطين بما يخص الجنسية والمواطنة بما يخالف بنودها، وأسس ذلك لقيام دولة إسرائيل على غالبية أرض فلسطين

عام ١٩٤٨ ثم توسعها عام ١٩٦٧ على حساب ترحيل غالبية الشعب الفلسطيني من بلاده. باتجاه العدل واستعادة الحقوق يتطلب ذلك مقاضاة بريطانيا على ما فعلت، وإعادة تعديل وضع المواطنة في فلسطين وفق ما ورد في معاهدة لوزان، وتطبيق بنود ميثاق عصبة الأمم ٢٠ و٢٢ لعام ١٩١٩ بما يمكن الشعب الفلسطيني من ممارسة حقه في تقرير المصير، وتجاوز التجزئة العربيّة، والسير نحو تحقيق الأمن والاستقرار وتعزيز كل أوجه العمل العربيّ-التركي مع أطراف معاهدة لوزان الأخرى بهذا الاتجاه، وبما يشمل استعادة الحقوق الفلسطينية.

خاتمة

جاء إحلال دولة مكان أخرى ومواطنة مكان أخرى في فلسطين نتاجًا لأمرين: أولهما هو المشاريع الاستعمارية لتجزئة المنطقة العربيّة وتقاسم النفوذ عليها، وثانيهما: الوضع الخاص لفلسطين في إطار تلك المشاريع، حيث صورت فلسطين على أنها بلد العهد القديم حيث توجد مواقع التوراة.

لم يتم تنفيذ هذه المشاريع بسلاسة، فقد واجهتها مقاومة الشعوب العربيّة وجمعياتها، ثم الثورة العربيّة الكبرى، ومقاومة الشعب الفلسطيني المستمرة حتى اليوم، وكفاح ضباط وجنود الجيوش العربيّة خلال حرب عام ١٩٤٨ رغم ضعف التسليح والخضوع للاستعمار.

وبعكس ما يقال بأن العرب قد اختاروا الانسلاخ عن الدولة العثمانية، فقد بيَّنا أن التوجه العربيّ كان في البداية يقضي بمقاومة الأطماع الاستعمارية الغربية من خلال البقاء في إطار الدولة العثمانية وإصلاحها، لكي تصبح أكثر قدرة على الثبات والمقاومة، ولكن عدم قدرة الدولة العثمانية على تحقيق الإصلاح المطلوب وتوجهها للبطش بالعرب خلال فترة حكومة الاتحاد والترقي جعل العرب يتجهون وجهة قومية. وقد استغل الغرب هذا التناقض أفضل استغلال، بحيث انتهى إلى تدمير الدولة العثمانية وإجهاض إقامة الدولة العربيّة المتحدة والإطباق على فلسطين. أدت نتائج الانتصار التركي في معركة جناق قلعة (جاليبولي) ومنعه للغرب من التوغل في الأراضي التركية واحتلالها لاحقًا إلى نشوء موازين

قوى جديدة أذنت لتوقيع معاهدة لوزان عام ١٩٢٣ والتي جاءت لتكرس سيادة واستقلال الدولة التركية على أراضيها وأجوائها ومياهها الإقليمية، وبالنسبة لفلسطين لم تتضمن المعاهدة ما يشير لا من قريب أو بعيد لتصريح بلفور وصك الانتداب، بل وطرحت أن الرعايا العثمانيين السابقين فيها يصبحون فلسطينيي الجنسية، وهو الأمر الذي تلاعبت به بريطانيا كما تبين آنفًا حيث أعطيت الأولوية لمنح الجنسية الفلسطينية لليهود مع حصرها فيما يتعلق بالفلسطينيين.

أدّت مقاومة الشعب الفلسطيني والمجاهدين العرب إلى تنازل بريطانيا عن إقامة الوطن القومي المنفصل لليهود واستبداله بإقامة الدولة الفلسطينية الديمقراطية وفق طريقة التمثيل النسبي، وذلك كما جاء في الكتاب الأبيض عام ١٩٣٩. إلا أن موازين القوى في المنطقة والعالم أدت إلى تلاشي هذا الطرح واستبداله بتقسيم فلسطين عام ١٩٤٧، ثم النكبة وقيام إسرائيل عام ١٩٤٨، لتتوسع عام ١٩٦٧ على كل أرض فلسطين.

كمخارج فاعلة من حالة التجزئة في المنطقة ونكبة فلسطين اقترحنا اتحادات غير متناقضة متعددة الطبقات تنبثق عن مبادرات تنطلق من دول المنطقة ذاتها، تحقق العدالة والتنمية وتفتح آفاقًا لحل قضية فلسطين، وتثمير نتائج من مقاومة الشعب الفلسطيني والعالم العربيّ المتعددة الأوجه سياسيًا ودبلوماسيًا، وقانونيًا، واقتصاديًا وتنمويًا، وكفاحيًا ميدانيًا، وإعلاميًا، ومعرفيًا، وتفعيل كل المواثيق والاتفاقيات الدولية في هذا الإطار، ومنها بنود معاهدة لوزان بالعمل مع كافة الأطراف الموقعة عليها بشأن بنودها المتعلقة بفلسطين.

المراجع العربيّة

- أبورميلة، هشام (٢٠٠٠). مجموعة شهادات عرب فلسطين أمام اللجنة الملكية البريطانية. نابلس: الدار الوطنية للطباعة والنشر.
- بوالصة، نديم (٢٩/ ٩/ ٢٠٢٢). «قضية المواطنة الفلسطينية». موقع الشبكة (شبكة السياسات الفلسطينية). www.al-Shabaka.org
- جريس، صبري (٢٠١٥). تاريخ الصهيونية، الجزء الأول: التسلل الصهيوني وفلسطين (١٨٦٢- ١٩١٧). ط. ٢. رام الله: مركز الأبحاث - منظمة التحرير الفلسطينية.
- حسين، حماد - معد (٢٠٠٣). مجموعة وثائق حول تاريخ فلسطين السياسي والاقتصادي

والتعليمي خلال فترة الانتداب البريطاني ١٩٠٩- ١٩٣٩. جنين: منشورات المركز الفلسطيني للثقافة والإعلام.

- الخالدي، روحي (٢٠٢٠). السيونزم، أي المسألة الصهيونية. بيروت: مؤسسة الدراسات الفلسطينية.
- خلة، كامل محمود(١٩٨٢). فلسطين والانتداب البريطاني ١٩٢٢- ١٩٣٩، ط.٢، طرابلس / ليبيا: المنشأة العربيّة للنشر والتوزيع والإعلان.
- سرور، موسى (٢٠٢٠). «الهجرة اليهودية إلى فلسطين والحماية التاريخية: حقوق تاريخية ودينية أم استغلال استعماري؟ في ضوء وثائق وزارة الخارجية الفرنسية». ورقة غير منشورة.
- قبعة، كمال (شتاء ٢٠١٦). «مسؤولية بريطانيا عن عدم شرعية نتائج وعد بلفور والانتداب». مجلة شؤون فلسطينية: عدد ٢٦٦، ص. ٣٤.
- مركز المتوسط للدراسات الاستراتيجية (٢١ يونيو، ٢٠٢٤)، «النص الكامل: معاهدة لوزان ١٩٢٣ بين تركيا ودول الحلفاء»، www.mediterraneancss.uk
- المسيري، عبد الوهاب (٢٠٠٣)، الصهيونية والحضارة الغربية، القاهرة: دار الهلال.
- الموسوعة الفلسطينية (١٦/ ١/ ٢٠١٣)، «جمعية الاتحاد والترقي».
- www.encyclopediapalestina.net
- نصيرات، فدوى (٢٠١٤)، دور السلطان عبد الحميد الثاني في تسهيل السيطرة الصهيونية على فلسطين (١٨٧٦- ١٩٠٩)، بيروت: مركز دراسات الوحدة العربيّة.

English Resources

- Abdul Hadi, Mahdi (1997). Documents on Palestine. Vol.1. Jerusalem: PASSIA-The Palestinian Academic Society for the Study of International Affairs.
- Salem, Walid (2019). Who is Eligible to Exist?: The Dynamics of Inclusion and Exclusion of Settler Colonialism- The Case of Palestine. Nicosia- Near East University.

دراســـات ومقـــالات

- **التربية على حقوق الإنسان**

  (د. محمود قظّام السرحان)

- **الديمقراطيّة والاحتراب الأهلي في العقد الاجتماعي**

  (أ. مهنا الحبيل)

- **الأعراف والعادات والتقاليد في مجتمع بلاد الرافدين بين الماضي والحاضر وأثر الحداثة عليها**

  (أ.د. فاطمة عباس سلمان)

- **الوجه العربيّ لعصر النهضة الأوروبية ... وشهادة من أهلها**

  (أ. مصطفى يعقوب عبد النبي)

التربية على حقوق الإنسان

د. محمود قظّام السرحان*

ما هي التربية على حقوق الإنسان

أشار الإعلان العالمي لحقوق الإنسان في مادته (٢٦) إلى أن الهدف من التعليم هو تنمية الشخصية الإنسانية بالكامل، وتعزيز احترام حقوق الإنسان والحريات الأساسية. يجب أن يتم تعزيز الفهم بين الأمم والشعوب كافة والمجموعات الدينية أو العرقية، وأن يعزز التسامح بدوره نشاطات الأمم المتحدة للحفاظ على السلام، في حين أشار الميثاق العربيّ لحقوق الإنسان الذي أصدرته جامعة الدول العربيّة بموجب قرارها ٥٤٢٧ بتاريخ ١٩٩٧/١٢/١٥ في مادتيه «٣٤ و٣٥» إلى أن التعليم حق لكل مواطن، وللمواطنين الحق في الحياة في مناخ فكري وثقافي يقدس حقوق الإنسان ويرفض التفرقة العنصرية والدينية وغير ذلك من أنواع التفرقة، ويدعم التعاون الدولي وقضية السلام العالمي. كما أشار الميثاق الاجتماعي العربيّ الذي أصدره منتدى الفكر العربيّ في العاصمة الأردنية عمان عام ٢٠١٤ إلى أن التعليم واكتساب المعرفة العلمية والتكنولوجية وإدراك التداخل بين مكونات المعرفة الإنسانية هي حجر الزاوية في بناء مشروع النهضة العربيّة وفي تمكين الأمة من تكوين رأس المال البشري الكفؤ المنتج القادر على إدارة ثروات الأمة واستثمارها بسيادة مبنية على التعاون المتكافئ مع الأمم الأخرى، بدلاً من التبعية التي تعاني منها الأمة بسبب الفجوة العلمية والتكنولوجية. كما أن الرؤية الاستراتيجية المشتركة للتعليم في الوطن العربيّ يجب أن تهدف إلى

* مستشار مستقل، ومحاضر غير متفرغ في الجامعات الأردنية، ومدير مركز القرية الكونية للدراسات ونائب اللجنة الاستشارية والفنية لجائزة الحسن للشباب،عضو المنتدى (الأردنّ).

إعداد الشباب لبناء مستقبل الأمة وتطوير القيادات الفكرية والعلمية والثقافية والسياسية والفنية والاقتصادية على أسس الجدارة والاستحقاق وبناء المواطن المستوعب لقيم حضارته العربيّة الإسلامية، المحصن بمبادئ المواطنة الصالحة واحترام حقوق الآخرين، المنفتح والقادر على التعامل مع تحديات العصر بشكل خلاق ومرن، والقادر على تغليب المصلحة العامة على مصلحته الخاصة والمدافع عن حرية الرأي والفكر والتعبير فعلاً وقولاً.

والتعليم ليس حقًا من حقوق الإنسان فحسب بل هو أيضًا وسيلة لا غنى عنها في بلوغ حقوق أخرى واعتباره حقًا من حقوق التمكين.[١] فإنه يعتبر الوسيلة الأساسية لتحقيق المشاركة الكاملة والواعية والجادة والمسؤولة بكل ما يتعلق بحياتهم حاضرًا ومستقبلاً، فضلاً عن دوره الأساسي في تمكين المرأة وحماية الأطفال من الاستغلال، علاوة على دوره الحيوي في الترويج لحقوق الإنسان والديمقراطية وحماية البيئة وتنظيم النمو السكاني، فالعلم والمعرفة والتربية للجميع وأن التعليم لا حدود له.

وفوق هذا وذاك من الضروري أن تستحوذ النظم التربوية على اهتمامات الشباب وتوجهاتهم، وتوفير الحلول العلمية والعملية لمشكلاتهم وإشباع تطلعاتهم والسعي لتجسيد مضامين وقيم تربوية حديثة كما جاءت في فكر جاك دولور «تعلم لتكون، وتعلم لتعرف، وتعلم لتعمل، وتعلم لتعيش مع الآخر».[٢]

ثمة عوامل كثيرة تسهم في انخفاض نتيجة العملية التعليمية في المنطقة العربيّة –ومنها الأردن– فالأطفال والناشئة ينشأون سواء في البيت أم في المدرسة، وإذا اقترن ذلك في الأساليب القديمة في التعليم المبني على الحفظ والصم والاسترجاع فإنه قادر على تعطيل ملكة الإبداع والقدرة على حل المشكلات، كما أنه يثبط التفكير الحر والمستقل، وعلاوة على ذلك فإن قلة الموارد

(١) الأهداف الإنمائية للألفية في المنطقة العربيّة ٢٠٠٧ منظور شبابي ص ١٠٧.

(٢) السرحان، محمود قظام: قضايا شبابية ط ٢ ٢٠١٢. منتدى الفكر العربيّ. عمان. الأردن ص ص ١٧-١٨.

المخصصة للتعليم إذا ما ترجمت إلى رواتب متدنية وتدريب محدود للمدرسين، وافتقار إلى المرافق المناسبة واكتظاظ الصفوف بالتلاميذ، سيؤدي إلى تدهور نوعية التعليم المقدمة والافتقار إلى الجو المدرسي.[٣] وبالتالي تكريس قيم التلقي والخضوع والتبعية، وفرض الوصاية والاحتواء والإذعان لتركيزها على المنحى الأحادي الجانب عوضًا عن المنحى التشاركي الذي يقوم على أساس الندية والشراكة الحقيقية، وترسيخ قيم الحوار والتعليم الاستكشافي النشط والتفكير الناقد والتفكير الإبداعي والتفكير التحليلي والتفكير المستقبلي وتقبل الآخر، واحترام التنوع والتعايش مع الاختلاف والتسامح وترسيخ ثقافة التفكير عوضًا عن التكفير وثقافة الوسطية والاعتدال عوضًا عن التطرف والتشنج، وثقافة الادماج والمشاركة عوضًا عن الاستبعاد والإقصاء والتهميش.

وحدد برنامج الشباب في مجلس أوروبا التربية على حقوق الإنسان بأنها عبارة عن برامج ونشاطات تربوية تركز على تعزيز المساواة فيما يتعلق بالكرامة الإنسانية، بالاشتراك مع برامج أخرى على غرار تلك التي تعنى بتطوير التعليم بين الثقافات ومشاركة الأقليات وإشراكها في السلطة.

ولا غروَ في ذلك فالتعليم بالأساس هو تعديل بالسلوك نحو الأحسن، فطالما أننا نتعلم طالما بإمكاننا أن نعدل في سلوكياتنا نحو الأحسن باستمرار، ولكن ليس وفق أي تعليم وإنما تعليم من نوع جديد تعليم ينتمي إلى مفردات الزمن الجديد، تعليم وتربية وتنشئة وإعداد وتمكين للناشئة والشباب ينأيان عن ثقافة الإملاء والتلقين والتقليم وفرض التبعية والوصاية والاحتواء، ويرسخان ثقافة المشاركة الحقيقية والفاعلة والواعية والمسؤولية وثقافة الحوار والديمقراطية وحقوق الإنسان وتقبل الآخر – وجودًا وفكرًا – والتعايش مع الاختلاف والتعددية والتنوع لكونهما مصدر إغناء لكل أطياف المجتمع، والاقتناع بأن الحقيقة ليست حكرًا على أحد دون آخر، فهي ملك للجميع، وكل واحد ينظر إليها من زاويته وخلفيته.

(٣) الأهداف الانمائية للألفية في المنطقة العربيّة. مرجع سابق ص ص ١١٠ – ١١١.

ليس هذا فحسب، بل إننا أيضًا بحاجة إلى نظام تربوي وتعليمي يحرر الفرد من النمطية والصياغات المقولبة والجاهزة سلفًا، ويمنح الفرد الأمل والفرصة والوعد وفضاءات واسعة من الحرية الواعية والمسؤولة للتعبير عن الأنا والآخر، في إطار الاحترام للرأي والرأي الآخر، والتعامل وفق موروثنا الغني وفي سياق مقولة الإمام الشافعي «رأينا صواب يحتمل الخطأ، ورأي غيرنا خطأ يحتمل الصواب».

ليس هذا فقط بل يتعين أيضًا على الجهات المعنية وفي مقدمتها المؤسسات التربوية أن تقوم بدورها في بناء حصون السلام في عقول البشر من خلال المساعدة على إرساء الأسس الفكرية والأخلاقية من أجل المصالحة بين أطياف المجتمع، وترسيخ قيم جديدة تعزز ثقافة السلام واحترام حقوق الإنسان وقيم العيش المشترك، والتفاهم والتواصل والحوار والانفتاح والتنوع والتسامح وقبول الآخر، وفي هذا الصدد يقول المدير العام السابق لليونسكو فيدريكو مايور «لنبنِ ثقافة السلام، ثقافة للتعايش تنهض على مبادئ ثقافة تنبذ العنف لكي تسعى إلى حل المشكلات عن طريق الحوار والتفاوض، ثقافة وقاية تهتم باكتشاف مصادر النزاعات في أعمق جذورها كي تتمكن من معالجتها على أفضل وجه مستطاع وتحول بكل وسيلة ممكنة دون انتشار هذه النزاعات.

ولقد أصاب جاك دولور حين حصر أصناف التعليم / التعلم للتربية المؤهلة في أربعة أبعاد، هي:[٤]

- تعلم كي تعرف. Learning to Know
- تعلم كي تعمل. Learning to do
- تعلم لتكون. Learning to be
- تعلم كيف تعيش مع الآخر. Learning to live with others

(٤) لمزيد من التفاصيل يمكن الرجوع إلى:
- د. محمود قظام السرحان: قضايا شبابية. منتدى الفكر العربيّ. عمان. الأردن. ط ٣ ٢٠١٢ ص ص ١٧ – ٣٠.
- محمد مصطفى القباج: التربية على المواطنة والحوار. مرجع سابق. ص ١٤٩.

وتتمحور الأهداف البعيدة المدى لهذه البرامج على إرساء ثقافة فهم حقوق الإنسان والدفاع عنها واحترامها. فما يجمع القائمين على التربية على حقوق الإنسان هو برنامج مشترك يقوم على رغبتهم في تعزيز العيش في عالم تقدر فيه حقوق الإنسان وتحترم العيش فيه، فثقافة حقوق الإنسان ليست بثقافة معرفة حيث يعرف كل شخص حقوقه ببساطة، لأن المعرفة لا تساوي بالضرورة الاحترام، ومن دون الاحترام ستحدث حتمًا انتهاكات، أما ثقافة حقوق الإنسان فهي بمثابة شبكة مواقف ومعتقدات وتصرفات ومبادئ وأنظمة متداخلة ومترابطة.

أهداف التربية

أهداف التربية بعامة هي إعداد الإنسان الصالح للحياة، وتكوين جيل من الشباب معافى فكرًا وخلقًا وسلوكًا وجسمًا في إطار التعاون والتكامل والتشبيك بين كافة الجهات الحكومية وغير الحكومية ومؤسسات المجتمع المدني المعنية، سواء عبر مناهجها الرسمية أو الخفية، وتقسم النماذج القائمة للتربية على حقوق الإنسان الأهداف في ثلاثة مجالات، هي:

- تعزيز الوعي بقضايا حقوق الإنسان وفهمها، بغية أن يتعرف الناس على انتهاكات حقوق الإنسان.
- تطوير المهارات والقدرات الضرورية للدفاع عن حقوق الإنسان.
- تطوير سلوكيات احترام حقوق الإنسان بحيث لا يعمل الأشخاص إلى انتهاك حقوق الآخرين عمدًا.

الأهداف العامة للتربية على حقوق الإنسان

تتمثل الأهداف العامة للتربية على حقوق الإنسان بالنقاط التالية:

- تعزيز احترام حقوق الإنسان والحريات العامة الأساسية.
- تطوير حس احترام الذات والآخر بمعنى قيمة الكرامة الإنسانية.
- تطوير سلوكيات ومواقف تؤدي إلى احترام حقوق الآخرين.

- ضمان المساواة الحقيقية بين الجنسين وتكافؤ الفرص للنساء في الميادين كافة.
- تقدير احترام التنوع الثقافي وفهمه وتقديره فيما يختص بالأقليات والمجتمعات الوطنية والإثنية واللغوية المختلفة.
- تمكين الشعوب من ممارسة مواطنة أكثر نشاطًا وفعالية.
- تعزيز الديمقراطية والتنمية والعدالة الاجتماعية والانسجام بين مختلف الفئات المجتمعية والوحدة والصداقة بين الناس.
- تعزيز نشاطات المؤسسات الدولية الرامية إلى إنشاء ثقافة سلام مبنية على قيم عالمية لحقوق الإنسان وعلى التفاهم الدولي والتسامح واللاعنف.

الحقوق الثقافية[٥]

جاء في المادة الخامسة للإعلان العالمي لليونسكو بشأن التنوع الثقافي أن الحقوق الثقافية جزء لا يتجزأ من حقوق الإنسان التي هي حقوق عالمية ومتلازمة ومتكاملة، واعتبر البعض أن إعلان الحقوق الثقافية للإنسان هو الجيل الجديد من منظومة حقوق الإنسان التي ظهرت مع مطلع الألفية الثالثة.

والحق الثقافي للفرد لا يكتمل إلا في علاقته مع الحق الثقافي للجماعة التي ينتمي إليها، كما أن الحق الثقافي قد يكون مطلبًا فرديًا في بعض السياقات، إلا أن تفصيله جماعي بالضرورة، فضلاً عن كون الحقوق الثقافية هي أوثق الحقوق ارتباطًا بالخصوصيات الثقافية.

(٥) لمزيد من التفاصيل يمكن الرجوع إلى:
- مشروع الإعلان الإسلامي حول الحقوق الثقافية. المؤتمر الإسلامي الثامن لوزارة الثقافة من أجل تعزيز الحقوق الثقافية في العالم الإسلامي لخدمة الحوار والسلام. المدينة المنورة. السعودية.

كما أن على الحقوق الثقافية أن تأخذ بعين الاعتبار التنوع الثقافي والخصوصيات الثقافية لكل حضارة ولا يمكن مصادرة حق الشعوب والثقافات في الاستقلال بجوابها الحضاري عن أسئلة العصر وبحقها في الاختلاف الثقافي، وقد تطلب ظهور مفهوم الحقوق الثقافية مدة ثلاثين سنة من النقاش والخبرة حتى وضعت اليونيسكو سنة ١٩٩٨ مشروع الإعلان العالمي لحقوق الإنسان الثقافية، إلا أن النقاش الحاصل على إثر صدور هذه الوثيقة أفضى إلى ضرورة استكمال مشروع الإعلان، وتخصيص مزيد من الأهمية لموضوع التنوع الثقافي، وهو ما حدا باليونيسكو إلى إمداد الإعلان العالمي حول التنوع الثقافي سنة ٢٠٠١ وقد تضمن مشروع الإعلان حول الحقوق الثقافية تأكيدًا على حق الإنسان في اختيار هويته الثقافية ومعرفة ثقافته وتراثه وثقافات الآخرين، وحرية الانتساب إلى أي جماعة أو مؤسسة ثقافية أو فكرية، وحرية الإنتاج المعرفي والحق في الحماية المعنوية والمادية ذات الصلة بنشاطه الثقافي وحرية تكوين المؤسسات ودراسة الثقافات والحصول على المعلومة ونشرها والمشاركة في السياسات الثقافية.

وأكد مؤتمر القمة الإسلامي السادس في داكار – السنغال سنة ١٩٩١ والمؤتمر الإسلامي الرابع لوزارة الثقافة في صيغتها المعدلة في الجزائر العاصمة سنة ٢٠٠٤ على مضامينها المؤكدة على احترام التنوع الثقافي والاحترام المتبادل لجميع الحضارات والثقافات والأعراق والأجناس.

وجاء في المادة السادسة من الإعلان الإسلامي حول التنوع الثقافي سنة ٢٠٠٤ التأكيد على اعتبار الحق في التنوع والتعدد الثقافي والاحترام المتبادل للمقومات الحضارية والثقافية شرطًا لا غنى عنه للحوار المتكافئ، والتعايش السلمي ودعم منظومة الحقوق الثقافية، وجاء في أول ميثاق للمثقفين العرب سنة ١٩٩٢ على هامش اجتماع المؤتمر الثامن عشر للأدباء والكتاب العرب تحت شعار – الأدباء والكتاب العرب في مواجهة التحديات الراهنة – أن المثقفين العرب يعلنون وقوفهم بقوة وحزم موحدين ومتماسكين حول الثوابت المبدئية

من أبرزها[٦] الحرية والمساواة واحترام الحقوق والحريات العامة للمواطنين، تلك التي لا تنفصل عنها حرية التعبير ولا تقوم إلا باحترامها، وكذلك الممارسة الديمقراطية السليمة في حدود وعي نوعي بخصوصية الواقع والبيئة والمجتمع والمرحلة التاريخية والاجتماعية للأمة العربيّة، وكلها قضايا رئيسية نُجمع على التمسك بها، والدفاع عنها، والتعامل بمسؤولية وإدراك شديدين.

كما أعلن المثقفون العرب احترامهم للتعدد في إطار الوحدة الثقافية للأمة واحترام حق الاختلاف، كحق طبيعي لجميع المواطنين على أرضية احترام الأنا دون تضخيم، واحترام الآخر دون تقزيم، والاعتراف المتبادل بينهما على أرضية الشراكة التامة في الهوية والانتماء والمواطنة والمسؤولية، وصنع القرار وصوغ صورة المستقبل والتماسه وتقدير المصير المشرق للوطن والأمة والدفاع عنها.

إن ترسيخ الحقوق الثقافية لا بد أن يرتبط بتجديد مفهوم الثقافة كما أكد على ذلك المؤتمر الإسلامي الخامس لوزراء الثقافة المنعقد في طرابلس لدى اعتماده وثيقة خطة عمل حول تجديد السياسات الثقافية في الدول الأعضاء ومواءمتها مع التغيرات الدولية، إلا أنه على الرغم من ذلك فإن تجديد السياسات الثقافية لا بد أن ينبع من مقاربة تشاركية بين الحكومات وهيئات المجتمع المدني، وتجلى هذا الإدراك والتطور في الرؤية في اعتماد المؤتمر الإسلامي السابع لوزراء الثقافة المنعقد في الجزائر العاصمة سنة ٢٠١١ لوثيقة الأدوار الثقافية للمجتمع المدني من أجل تعزيز الحوار والسلم، لتفعيل مجالات التعاون بين الطرفين.

إن احترام الحقوق الثقافية لا ينبغي أن يتم بناء على هوية ثقافية متعالية مع المشترك الإنساني تتم صياغتها في مختبرات أكاديمية أو غيرها، بل لا بد من

(٦) محمد المشايخ: أول ميثاق للمثقفين العرب ١٩٩٢: مجلة المنتدى العدد ٢٦١ منتدى الفكر العربيّ. عمّان- الأردن، ٢٠١٥، ص ص ٩٩—١٠٠.

الأخذ بعين الاعتبار التنوع الثقافي للإنسانية ضمن مقاربة الحقوق الثقافية في علاقتها بالهوية.

إن انتهاك الحقوق الثقافية للأفراد والجماعات والشعوب من شأنه أن يخلق توترات قد تنجم عنها أحداث عنف قد تتطور إلى مواجهات مسلحة، إلا أن احترامها والعمل على تفعيلها من شأنه إشاعة مشاعر الثقة المتبادلة والتفاهم والوئام كأرضية صلبة لتعزيز الحوار والسلم والعدل.

أخلاقيات التعامل مع الحقوق الثقافية

ثمة جملة من أخلاقيات التعامل مع الحقوق الثقافية أبرزها:[٧]

- احترام التنوع الثقافي داخل المجتمع العربيّ وداخل كل مجتمع من مجتمعات الدول العربيّة على حدة، واحترام الحقوق الثقافية لأصحاب الثقافات الخاصة التي تتألف منها مكونات المجتمع.
- تقبل هذا التنوع والاختلاف.
- العمل على الاستفادة منه في تطوير الأمة والنهوض بدورها، لا أن يكون هذا التنوع مدخلاً لإثارة الصراعات والفتن بين العناصر المكونة لكل مجتمع من مجتمعات الدول العربيّة.
- الاستناد إلى الحوار في التعامل مع الآخرين للتعبير عن الاختلاف في الأفكار ولمحاولات الإقناع.

(٧) د. صلاح جرار: نحو ميثاق ثقافي عربي. مجلة المنتدى. العدد ٢٦١. ٢٠١٤-٢٠١٥. منتدى الفكر العربيّ. عمان-الأردن، ص ص ٢٣-٢٤.

الحقوق الثقافية للإنسان

كما جاءت في مشروع الإعلان الإسلامي حول الحقوق الثقافية.[٨]

١- الحقوق الثقافية المرتبطة بالمشاركة في الحياة المجتمعية العامة

المادة -١- الحق في التربية والتعليم.

المادة -٢- الحق في الانتماء الثقافي.

المادة -٣- الحق في استعمال اللغة الأم في ميدان القانون والعدالة.

المادة -٤- الحق في المشاركة والاستفادة من الخدمة الثقافية.

المادة -٥- الحق في استعمال تكنولوجيا المعلومات.

٢- الحقوق الثقافية المرتبطة بمكانة الفرد والجماعة داخل المجتمع

المادة -٦- الحق في الهوية والتعبير عنها وحمايتها.

المادة -٧- الحق في احترام المقدسات الدينية.

المادة -٨- الحق في الحفاظ على الذاكرة الجماعية والحقيقية التاريخية.

المادة -٩- الحق في الإعلام والاتصال.

٣- الحقوق الثقافية المرتبطة بالإنتاج الفكري، العلمي والإبداعي

المادة -١٠- الحق في استعمال اللغة الأم في الإنتاج الفكري، العلمي والإبداعي.

المادة -١١- الحق في نشر الإنتاج الفكري، العلمي والإبداعي.

المادة -١٢- الحق في الحرية الأكاديمية.

المادة -١٣- الحق في حماية حقوق المؤلف.

---

(٨) مشروع الإعلان الإسلامي حول الحقوق الثقافية: المؤتمر الإسلامي الثامن لوزراء الثقافة، من أجل تعزيز الحقوق الثقافية في العالم الإسلامي لخدمة الحوار والسلام، المدينة المنورة، المملكة العربيّة السعودية، ٢٠١٤.

الديمقراطيّة والاحتراب الأهلي في العقد الاجتماعي

أ. مهنا الحبيل*

(لم توجد حكومة ديمقراطية قط، ولن توجد مطلقًا)
جان جاك روسو

يطرح روسو تشكلات الحكومة، وهيئاتها السياسية الكبرى، ويضع في المقابل لها، تفكيكًا لطبيعة النفس البشرية، وقفز الحظ الفردي، أو الجماعي الفئوي المصلحي، على حق الجماعة الوطنية الكبرى، التي تُمثّل الإرادة العامة، وينتقد مبكرًا زيادة التضخم في ممثلي هيئات الحُكم، حتى لو زاد عدد الشعب، مشيرًا إلى أن هذا التضخم في المؤسسات الحاكمة، قد يؤدي إلى ضعفها، ويشير هنا إلى أن مركزية الحكم، أقوى للدولة.

وفي بادئ الأمر يُخيّل لك أن روسو، يميل إلى مركزية أقل مشاركة شعبية، غير أنه حين يشرح أبعاد الإرادات التي تطرأ على النفس البشرية، فهو يُحدد بأن مصلحة الفرد تقفز أولاً في ذات الحاكم، ثم في طاقم الحكومات، بحيث تنظر هذه الحكومات إلى مصالحها التي تجمع هيئات الحكم، وآخر ما يُهتم به، هو إرادة الشعب، وهو يطرحه هنا كنقيض للمبدأ الذي يؤمن به، ويرى أن العكس هو الصحيح، لكن نزعة الذات البشرية، وجماعات المصالح تطغى، ولذلك يعرضها في سبيل البحث عن الحل لا الإقرار.

---

* مفكر إسلامي وباحث عربي مستقل (السعودية).

ويؤكد أن الإرادة الفردية الخاصة يجب أن تكون صفرًا، أمام الإرادة العامة، وأن تُربط إرادة الهيئات التنفيذية المتعددة، بالغاية التي يؤسس عليها التعاقد الاجتماعي، وهي إرادة الشعب العامة ومصالحه، ويقترح روسو نقاشاتٍ نظريات، لا يجزم بها، تبدو للقارئ أنه عصف ذهني، أكثر منه بنودًا ومشروعًا تنفيذيًا للتطبيق.

ومنها دمج القوة الاشتراعية بالسلطة التنفيذية، لكي تكتسب قوة أكبر للدولة، وجعل الإرادة العامة حاكمة عليها، ولم يوضح روسو هنا كيف تُشكّل قوة الرقابة للإرادة العامة، وكيف نصل عبر ذلك للحكومة الشعبية، فهل اضطربت نظريته هنا، بعد أن شرح أبعاد النزعات النفسية لتشكلات الحكم، فلم يصل إلى حل، أو أن ذاك يُحال إلى رؤيته المتسلسلة في العقد الاجتماعي، يجب التذكير بأن روسو أشار إلى هذه المساحة في مقدماته، وهي النظر إلى عقده الاجتماعي كمساحة اجتهادية خاضعة للنقد والجدل.

والمؤكد هنا هو أن هذا الواقع المعقد هو أزمة واقعية بالفعل، وهو مدخل حقيقي وخاصة في مفهوم الانقلاب الدستوري، الذي يُحوّل فيه الفرد المستبد إرادته ومصلحته، إلى سقف أعلى، ويستخدم صلاحياته الدستورية، في ضرب الصلاحيات الأخرى، وهذا بالضبط يعتبر عند روسو، في الاتجاه المعاكس للنظام الاجتماعي (العادل)، وهو ما نشهده اليوم كثيرًا في العالم الثالث.

وإذ يسعى روسو لتقديم بدائل في تصوره، فهو يعرض من جديد السياق المتعدد الممكن لتفويض الشعب، ويقول إن السيد (الإرادة العامة) ممكن أن تفوّض عددًا كبيرًا من الشعب، ويعتبرها حكومة ديمقراطية، وممكن أن يجعل السلطة محتكرة في عدد قليل فتكون حكومة ارستقراطية.

وممكن أن يُفوّض الملك، فيكون حكمًا فرديًا بتزكية شعبية فتكون حكومة ملكية. ونُنبه من جديد في أن تحريرات روسو تختلط، بين وصفه للتاريخ الاجتماعي للأمم، وبين ما يصبو إليه، وبين ما يظن أنهُ لا بد من المواءمة فيه بين طبيعة السلوك والنزعات البشرية، ومقتضيات نظام العدالة الاجتماعية، فيُقسّم الحكومات من خلال هذا التشريح.

يحاول روسو أن يُعيد شرح المُعطى الاجتماعي والحقوق المركزية، في ترشيح الحكومة وطبيعتها، بعد أن أوضح أقسامها في التاريخ، ويعنون اسم الفصل الرابع من الباب الثالث لعقده الاجتماعي بـ (الديمقراطية) ويُصرّح من البداية بقناعته بأن دمج القوة الاشتراعية والتنفيذية تبدو أقوى لقوة الدولة، لكنه يعود لنقض شرعيتها، أو لنقل مصداقيتها، بناءً على أنهُ ليس من الصالح أن يُنفِذ القانون من يُشرعّه.

ويُحذّر روسو بقوة من تمكين الحكومة المطلق، وهنا يندفع روسو لنقض دمج السلطات، ويُدلل على أن هذا الدمج، سيُحوّل هيئة الشعب إلى المصالح الخاصة، وأن فساد المشترع أهون من هيمنة الحكومة على صلاحيات التشريع، ويقول بأن ذالك مدعاة لفساد الجوهر، وحينها يتعذر الإصلاح، فلا يجوز للشعب أن يُضحي باستقلاله.

انظر هنا إلى الاستفتاءات العامة، التي يطرحها المستبدون في العالم الثالث، ويُصوّت عليها الشعب، وهي تَنتزع حقوقه الأصلية في التفويض ونزعه من الحاكم.

وبالرغم من ذلك يستدعي روسو، الطبيعة الديمغرافية للشعوب، فهو يرى سهولة حكم العدد القليل عبر الديمقراطية، وصعوبته في الأعداد الضخمة، كما أن البديل المقترح عبر لجان مفوضة من الشعب لن يمنع تغول السلطة، وتطبيق عمل هذه اللجان سيكون صعبًا، في مهمتها للمراقبة التشريعية.

ويُعزز روسو شروط نجاح الحكومة في توحيد قضايا الرأي العام، وبساطة قضايا الدولة الصغيرة، ثم يفاجئك بشرط قلة الترف، وأن الترف مدعاة للفساد، وهي نظرية ابن خلدون الشهيرة، التي أسيء تفسيرها بين البداوة والتحضّر في سُكنى المدن والرفاهية، وأن الأخيرة ساهمت في فساد حواضر المسلمين، وهو ما يستدعي هنا دراسة فكرته في ظل تجربة الأندلس، وإنقاذ المرابطين لها.

وفي هذا البحث مساحة واسعة للجدل، لا نجزم بصحة التفسير الذي حصر نظرية ابن خلدون فيها، وإنما مدار الأمر على حضور الفضيلة في الحياة المدنية، وبقاء القوة الرادعة والرجولة، التي تأتي ضد (التخنث)، الذي وصفه روسو كداء يستشري في الأمم بالترف، ثم العدالة السياسية في الحكم، وكل الأمور الثلاثة ضعفت في الأندلس، قبل سقوطها.

بقي هنا أن نُشير إلى أن روسو، جزم بأهمية بقاء الديمقراطية التي تمثل مشاركة شعبية قوية، ووصاية من الأمة، بالرغم من أنها في نظره أدعى للحروب والصراعات الأهلية، لكون الحكم الفردي أقوى لحسم مواطن النزاع، وينقل روسو عبارة ما عرّف به أنه شريف (بوسنية) (أُفضّل الحرية مع الخطر على السلم مع العبودية)، وهي مثلٌ جميل يُنحت في الصخر، ولكنه مربوط بما قال بتسلح المواطن بالقوة والثبات، يردده كعقيدة كل يوم، لكي يستعيد الحرية والسلام معًا.

مع الحكومة وضدها

ثم يستأنف روسو تحريره التعاقدي بين الحكم والإرادة العامة فيقول: **(لا يجوز) أن تميّز الحكومة قوتها الخاصة عن القوة العامة (الإرادة الشعبية)، ومتى ما حصل فيجب أن يكون الاستعداد دائمًا بالتضحية بالحكومة في سبيل الشعب، لا بالشعب في سبيل الحكومة.**

يصل روسو هنا إلى تشكيل الحكومة التنفيذية وبيان فرز الصلاحيات الدقيق، ويُبرر في العقد الاجتماعي، لضرورة تفويض قوة رسمية تُفرد سيطرتها باسم القانون العام، وتفرض قوتها المحتاجة في سبيل ضبط الدولة والمجتمع، لكن روسو يوازن بدقة وحذر وخوف شديد، خشية تغوّل هذه الحكومة وتحولها لمصالحها الخاصة، أو عصبيّتها (الأقلوية).

وهذا بالضبط ما عاشه العالم في تجارب عديدة للمسيرة الديمقراطية، ويمكن أن نقول إن هذا المسار اتضح في عالم الجنوب، لأزمة الوعي والثقافة بالمشاركة الشعبية، غير أن توسيع دائرة الرؤية المجهرية، يستدعي الغرب في بنائه السياسي الحديث، وسؤال القوى العميقة، التي تتداول الحكم والنفوذ وراء لوحة الأحزاب، أليست هي أيضًا مجموعات مصالح نافذة؟

تستقي من هذا التداول المحصور بها، ثرواتها أو نفوذها السياسي المطلق، لصالح الجماعة المهيمنة؟

المهم هنا لدى روسو، أن العمل الذي نعته بالأدبي (المعنوي) كما جاء في الترجمة، وهو الإرادة العامة، فالإرادة العامة ضمير نظري ونصوص فكرية، في حين أن العمل الحر بحسب روسو، يحتاج إلى المبدأ، ويحتاج إلى الطبيعة وهو السلطة، وإلا كيف تُحكم ظروف الناس وأحوالهم، وتدفعهم للخير؟

ونستطيع التعبير هنا بأن السلطة المطلقة مفسدة مطلقة، حين تغيب مرجعية هذه السلطة، وضبطها عبر ممثلي الإرادة العامة، لكن في نهاية الأمر فإن السلطة وقوة النفوذ لا بد منها، وأن الإغراق في تسييل السلطة، قد يؤدي إلى الفوضى العامة، المؤدية إلى كوارث، ليس أقلها غياب الرادع عن الجنايات الفردية، وصولاً إلى الاحتراب العام، بين أطياف المجتمع، وجماعاته.

ولذلك يَربط روسو ضبط نفوذ السلطة بتفويض الإرادة العامة، المطابق له في الفكر الإسلامي، بالشورى الملزمة، وحق عزل الحاكم فيها، وتحكيم هذا الضابط اختل في تاريخ أوروبا القديم، والحديث حتى عهد النازية، كما أن

الشرق المسلم، عاش عهودًا من الانحطاط، بل والحروب والمواجهات، حين عُطّل هذا الضابط، الذي يسمح بعزل القائم بأمر السلطة التنفيذية، والذي جاء في قاعدة الصدّيق: (أطيعوني ما أطعت الله فيكم)، وفي ندب عمر لتقويمه من الأمة حين يعوّج، وهما من هما في منزلتهما، وقد طغت على تاريخ السلطنات ثم الدول القطرية المسلمة، أحداث فوضى كبيرة، لتنحية هذا المفهوم.

في المقابل فإن خشية الانهيارات الأمنية الكبرى، التي أشرنا لها، دفعت فقه التراث الديني، إلى مخالفة أصول الشريعة في تعزيز، وإطلاق سلطة المستبد، والتحجير أو التحريم على معارضته، وهو فقه طارئ لا يتفق مع الحقوق السياسية للمسلمين، والمواطنين الذميين، في عهود الخلافة الراشدة، والتي تشمل الخلفاء الثلاثة، الحسن بن علي، ومعاوية بن يزيد، وعمر بن عبد العزيز، ولكن صولة خشية الدماء عززت فقه الخوف، فحوله المستبد إلى فقه الولاء المطلق.

هنا يأتي تشديد روسو على أن السلطة التنفيذية، مع الحكومة، ليس عقدًا مطلقًا، ولكنه تفويض تحت المراجعة، متفق تمامًا مع الفقه السياسي للشريعة في أصولها، وكل هذا يحتاج بالضرورة إلى نظام دستوري مقنن، وقبل ذلك، إلى ثقافة تأهيل شرعي حقوقي في الضمير الشعبي العام، يضمن الحقوق المدنية والسياسية لحرية التعبير ونقد السلطات.

وطرح روسو تساؤلاته لتحديد نِسَب السُلطات، وحدود تناقضها أو توافقها، يؤكد صعوبة الأمر، غير أن مفهوم فصل السلطات، الذي طُبّق في الدولة المدنية الحديثة، أقرب إلى مفاهيم الحقوق الإسلامية، وهناك العديد من الروايات عن الصحابة، في شفافية واستقلال القضاء، تُعزّز هذا المعنى، كما أن التحذير الشديد من استبداد الأمير، ما بين عهد العُمرين، يُشير إلى نفس الاتجاه، وبالتالي فالقول بأن فصل السلطات هو تقليد محض، لتاريخ تأسيس الدولة المدنية في الغرب، قول غير صحيح.

وإنما يظل المرجع هنا، في فصل الوحي في المسار الأكبر لشؤون الدولة والرعية، على أن يكون فقه الهيئة المحال لها الحسم، مؤهلاً مدنيًا واجتماعيًا وتخصصيًا، مع وجود فقهاء التقنين التشريعي الإسلامي، وليس حصر الهيئة العليا، بكتلة من العلماء، يجهل بعضهم أساسيات في فقه الحياة المعاصرة، وواقع مجتمعاتهم وما طرأ عليها، ولا يملكون التفريق بين قانون الموازنة الظرفي، وإعلان الحكم النهائي في قضايا النزاع، التي تحددها قطعيات الشريعة.

يُحرّر روسو بعد ذلك ضبط النسبة في عدد المفوضين، في هيئات الدولة، بينهم وبين إحصاء الشعب، في التخصص أو المجموع العام، ولعل لفت نظره بأن الأمر يُردُّ إلى (العِلل)، وأوضاع كل مجتمع وطبيعة النضج والجهل فيه، رأي يستحق النظر، فتوسيع دائرة التمثيل عددًا، وتكثيرها قد ينقص من مساحة قوة المراقبة، والمحاسبة والشفافية بين هيئات الدولة، دون أن نقصد بذلك إنقاص صلاحيات الهيئات، في سبيل حماية حقوق الشعب وضمان النزاهة فيها، والمرجع في حاكمية التشريع، وقاعدة التحاكم والمساءلة القانونية، التي تضبط مساحات الخلاف حول تفسير الحقوق، وهي في رأينا لها محددات نزيهة في الشريعة الإسلامية، لا تقواها النظم الوضعية، لنزاهة المشرع الأصلي عن حظوظ البشر، لكن حين يكون من يحرر القوانين في أهلية كاملة لا مزعومة.

ويُحذّر روسو من اضطراب المرجعية بين الإرادة العامة والهيئات التنفيذية، وتصادم الإرادات، فحينها حسب قاعدته، ينحل الاتحاد الاجتماعي للدولة، وتسقط الهيئة السياسية، فإذا وقع الأمر استدعى ما ذكره في قاعدته، أن يُضحى بالحكومة وليس بالإرادة العامة (الشعب)، والحقيقة أن فوضى التطبيق هنا نراها حاضرةً في دول العالم الثالث.

فحل الحكومة هنا يُستخدم كلعبة لدى القوة السياسية النافذة، فيُغيّر هيكل الحكومة، وشكلها، فيما سبب فشلها قائم، خاصة حين يرتبط الأمر بالتحايل على

حق الشعب السيادي، لصالح الأمير المتنفذ وفساده المستبد، فقد تُحل الحكومة لسببٍ معاكس لصالح المستبد، ولذلك أعطاها روسو مساحة للتوسع والمراغمة، حتى لو كان مؤشرًا لانحراف في السلطات، يتجاوز صلاحياتها، لضمان الحفاظ على دورها الإصلاحي الحقوقي.

وهي من جديد محددات صعبة، تُذكّرنا دومًا، بأن المراهنة على مصطلح الديمقراطية وإعلان تنفيذها، لا يكفي أبدًا لقيام دولة العدالة والحقوق الدستورية، وهو يَردٌ على من يعتقد أن حضور الدين الصالح، في النفس البشرية هو المعطل، فالأمر أعقد من ذلك، ومداره على صلاح الضمير ومحاسبة الذات لعلمها السلطوي، ومرجعية محاسبته، ومع كل ذلك يحتاج الوصول إلى قاعدة سكينة للحكم الرشيد، إلى زمن متوسط المدى وطويل المدى، لبلوغ آمال الدولة الحقوقية.

الأعراف والعادات والتقاليد في مجتمع بلاد الرافدين بين الماضي والحاضر وأثر الحداثة عليها

أ.د. فاطمة عباس سلمان*

المقدمة

تؤدي الأعراف والتقاليد والعادات الموروثة دورًا فعالاً في الحفاظ على هوية الأسرة، وبالتالي على هوية المجتمع، من منطلق أن المجتمع هو مجاميع تلك الأسرة المختلفة في تشكيلها والمتشابهة في العادات والأعراف السائدة في كل مجتمع من المجتمعات البشرية في العالم. ونظرًا لأهمية تلك الأطر الاجتماعية التي تحيط بالأسرة في المجتمع، وانعكاسها على هويته، لا بد من التعرف على معنى تلك المفردات التي تتضمنها تلك الأطر والروابط التي تربط أفراد الأسرة والمجتمع مع بعضها بعضًا، وضرورتها القصوى في تنظيم وترتيب تلك المجتمعات البشرية، والعمل على مقارنة مدى الحفاظ اليوم على تلك الروابط المهمة في مجتمعنا في الوقت الحالي، لاسيما ونحن نشهد موجة عارمة لتقدم ثورة التكنولوجيا والتقنيات العلمية التي جعلت الحياة سهلة نوعًا ما، وكل شيء متاحًا وممكنًا الوصول إليه بمجرد تفعيل عالم الإنترنت واستعمال الأجهزة اللازمة لذلك من حاسبات وأجهزة موبايل متطورة، ووسائل تواصل متنوعة عبر تطبيقات برامجية أخرى متطورة، للتعرف فيما إذا انعكس هذا التطور بصورة إيجابية اليوم على المجتمع، كما انعكست تقنيات الكتابة والزراعة واكتشاف العجلة على المجتمع آنذاك، وأثر الأعراف والعادات والتقاليد في الزمنين؛

* أستاذة اللغات والكتابات السومرية، جامعة الكوفة، كلية الآثار (العراق).

الماضي والحاضر. وتتضمن الدراسة مبحثين؛ الأول: العادات والتقاليد والأعراف اصطلاحًا ولغة، والثاني: غرس العادات والتقاليد والأعراف في المجتمع بين الماضي والحاضر.

المبحث الأول: العادات والتقاليد والأعراف اصطلاحًا ولغة

العادات والتقاليد لغويًا: عُرِّفت العادات في عدّة معاجم عربية على أنّها نمط من السلوك أو التصرف المعتاد الذي يتمّ فعله مرارًا وتكرارًا من غير جهد، مثل: عادة التدخين، وعادة الكذب، كما أنّها تتعلّق بحياة البداءة التي تعود إلى الجيل الأول من دون تقدّم أو تطوّر فطري.[١]

أما التقالِيد فهي العادات والعقائد والأعمال والحضارة التي توارثها الإنسان، وهي مجموعة من قواعد السلوك التي تنتج عن اتفاق مجموعة من الأشخاص وتستمد قوتها من المجتمع، وتدلّ على الأفعال الماضية القديمة الممتدة عبر الزمن، والحِكم المتراكمة التي مرّ بها المجتمع، ويتناقلها الخلف عن السلف جيلاً بعد جيل، واستمرت فترات طويلة حتى أصبحت تقليدًا، فهي بمثابة نظام داخلي لمجتمع معين.

الأعراف: هي مجموعة تلك العادات والتقاليد التي تتوارثها الأجيال لتصبح جزءًا من عقيدتهم، وتستمر ما دامت تتعلّق بالمعتقدات على أنّها موروث ثقافي، فهي تعبير عن معتقد معين[٢] وتكمن أهميتها في المجتمعات من كونها تخلق الذكريات، بالإضافة إلى تعزيز الروابط بين الأفراد والأسر وسدّ الفجوة بين الأجيال، وذلك من خلال توارث تلك الأعراف من جيل إلى جيل والإحساس بالهوية؛ إذ عندما يتبع الشخص تقاليد عائلته فإنّه قد يجد نفسه ويكتشفها من دون الشعور بالضياع أو عدم الانتماء لأي مجموعة.[٣]

المبحث الثاني: غرس العادات والتقاليد والأعراف في المجتمع بين الماضي والحاضر

تؤدي الأعراف والتقاليد دورًا فعالاً في تسيير المجتمع وتنظيمه قبل أن يتم تشريع القانون، فقد كان المجتمع السومري من أقدم المجتمعات التي استوطنت سطح بلاد الرافدين، وظهرت ملامح حياتهم الاجتماعية وسماتهم لمتميزة، فقد وُجدت التزامات اجتماعية تسير المجتمع القروي والحضري المتمثل بسكان المدن السومرية القديمة، ولهم أعراف وتقاليد تنبثق من الأسرة التي تمثل النواة الأساسية لتكوين المجتمعات البشرية،[٤] وهناك عدة عوامل مؤثرة في تلك الأعراف والتقاليد، منها العوامل المؤثرة في التنشئة الاجتماعية، ويمكن إيجازها بالآتي:

١- الأسرة ودورها

كانت العائلة وما تزال أهم وأقدم منظمة اجتماعية في المجتمعات البدائية والمتحضرة على حد سواء، والنواة الأولية للمجتمع، فعن طريقها يستمر جريان الحضارة من الماضي إلى الحاضر والمستقبل، وهي باقية ما بقي الإنسان، والعائلة موجودة بوجود العلاقة المترابطة بين الزوج والزوجة وأطفالهم. وعرفت الأسرة في العراق القديم في اللغة السومرية بالمصطلح (IM-RI-A) وفي اللغة الأكدية بالمصطلح (Kimtu) والتي اشتملت على الأب والأم والأولاد[٥]، ويمكن أن تتضمن أيضًا كل من يعيش معهم في البيت أو ضمن سلطة الأب أو ولي الأمر بصورة عامة، كالإخوة والأخوات، أما العبيد فإنهم لا يعدون من صلب الأسرة وإنما جزء من ممتلكاتها، ولا يشمل الإماء اللواتي يتزوجن من أسيادهن، وكذلك الأولاد المولودين عن طريق هكذا زواج، وليس ثمة معرفة عن عدد أو معدل أفراد الأسرة الواحدة، وذلك لعدم وجود إحصائيات، لا سيما أن هناك عددًا من الإماء (المحظيات) اللائي يشاركن الزوجة بزوجها، فضلاً عن أن الأسرة العراقية القديمة كانت تتميز بالرغبة في زيادة عدد أفرادها والتركيز على الذكور، لما لذلك الأمر من إعانة للأب أو للأسرة بصورة عامة، على الأوضاع المعيشية الصعبة[٦].

لم تتضح لنا بصورة جلية طبيعة نظام العائلة فيما إذا كان نظامًا أبويًا (Patriarchy) أو أنه نظام يستند إلى الأمومة (matriarchy) أو مكانة كل منهما في تاريخ العائلة العراقية القديمة. وبالاستناد إلى الملاحم والأساطير السومرية والبابلية القديمة تتضح لنا ملامح النظام الأسري في المجتمع آنذاك[٧] إذ نجد الأساطير السومرية والبابلية تؤكد أن الرجل هو الذي مثل محور العائلة، حيث نجد في أسطورة الخليقة البابلية (اينوما اليليش)، أن الأب كان يقف على الهرم الأسري فنقرأ في الأسطورة[٨]:

«حين كانت مياه (الابسو) الموجود الأول والدهم والأم تيامة والدة جميعهم». فهنا نلاحظ أن الإله (ابسو) هو الإله المذكر قد سبق الآلهة تيامة في معرض الكلام عن ترتيب العائلة الإلهية.

وهنا يتضح لنا عامل الحداثة آنذاك ودوره في المجتمع الرافديني القديم؛ إذ إنه مع تطور الحياة وتبدل الكثير من أساليبها أخذ المجتمع بالتغير التدريجي في إبراز ملامحه ولا سيما العائلة، وقد زاد في هذا الأمر استقرار كثير من العائلات وانخراطها في عمل الأرض والفلاحة واهتمامها بالخصوبة، ومن هنا نشأ الاهتمام بالمرأة وخاصة الأم أو الزوجة، التي مثَّلت الإنجاب والخصوبة والتكاثر الذي يرادف الأرض المزروعة عن طريق الطقوس والمراسيم[٩].

تعد قرية جرمو أولى التجمعات السكنية في بلاد الرافدين بعد أن اهتدى الانسان إلى الثورة الزراعية التي حدثت على يد المرأة آنذاك، فقد عثر في هذه قرية الزراعية من خلال التنقيبات الأثرية على مجموعة من الدمى الأنثوية تمثل نساء حبالى، مع تركيز النحت والمبالغة في الأعضاء الأنثوية اعتقادًا منهم بأنها تمثل مصدر عطاء للكل[١٠]، ويرى أحد الباحثين أن ما جعل المرأة تتصدر أو تتزعم أسريًا على الرجل، هو اهتداؤها إلى التدجين والزراعة قبل الرجل، لهذا فقد أصبحت الأمومة شيء مقدس وأكثر أولوية على الرجل، علاوة على

ذلك أن الملكية أخذت تنتقل من خلال النساء، أي إن الأولاد أخذوا يتبعون الأم في النسب، وأصبح الرجل يشعر بأنه مرتبطًا تبعًا مع المرأة التي مثلت الوفرة والخصوبة والحياة[١١]. والذي انعكس فيه أثر الحداثة إلى تقديس المرأة واحترامها وإعطاؤها مكانة اجتماعية مهمه إيمانًا من أفراد المجتمع على أنها هي مصدر الخصوبة والبقاء.

كانت الحياة الاجتماعية في بلاد الرافدين متنوعة ومزدهرة والمجتمعات متعددة الثقافات والأديان، بما في ذلك السومريين والبابليين والآشوريين، كذلك الحياة الاجتماعية ترتكز حول الأسرة والقبيلة، والتي كانت تلعب دورًا مهمًا في تنظيم الحياة الاجتماعية والاقتصادية، ويتفاوت المجتمع بين فئة النخبة الحاكمة والطبقة العاملة والفلاحين، وتعد المدينة المركز الاجتماعي الرئيسي[١٢]، حيث يوجد بها المعابد والأسواق والقصور والمنازل، وتعد مركزًا للتجارة والثقافة والفنون، ولم تكن الحفلات والاحتفالات والمهرجانات غائبة عن المجتمع الحضري بل شكلت جزءًا مهمًا من الحياة الاجتماعية في بلاد الرافدين، بالإضافة إلى العديد من النشاطات الترفيهية مثل الرقص والموسيقى والألعاب[١٣] وتبقى الأسرة تلعب دورًا هامًا في المجتمع، حيث يتم تعزيز القيم الأسرية والاحترام للأجداد والوفاء بالواجبات العائلية، كذلك النساء تلعب دورًا مهمًا في الحياة الاجتماعية والاقتصادية، حيث تشارك الرجل في العمل الزراعي والحرفي وتعليم الأطفال. ولم تبتعد الآلهة والدين عن رعاية المجتمع، فقد لعبت الديانة دورًا مهمًا في الحياة الاجتماعية، حيث كان هناك العديد من الآلهة والمعابد التي كانت تعبد وتقدم لها مراسيم الطاعة والطقوس الدينية المنتظمة المعتادة كجزء أساسي من عادات العبادة والتضحيات وأعراف تلك المجتمعات، وهي جزء من الحياة اليومية للسكان بشكل عام، ويتضح أن الحياة الاجتماعية في بلاد الرافدين كانت مزدهرة ومتنوعة، وكانت تتميز بالتعايش الثقافي والديني بين الشعوب المختلفة.

هناك من الآراء التي يذهب لها بعض الباحثين إلى أن الأقوام البدائية في الألف السادس ق.م تقريبًا، تجهل دور الأب في الإنجاب، وتعتقد أن الأولاد ينحدرون من روح الأجداد المتقمصة في المرأة، وهذا الرأي لا يستند لأي دليل مادي أو تاريخي، لأن المجتمعات منذ القدم أدركت أن الزواج والإنجاب عملية تقع على كاهل الطرفين، وكذلك من خلال دراسة وتحليل العديد من الأدلة والنصوص المسمارية من بلاد الرافدين نجد سيطرة المرأة على الأسرة، وتمثّل هذا في سيطرة عدد من الإلهات مثل الإلهة (إنانا inanna = عشتار)، وكذلك الآلهة (نن-ماخ nin-maḫ) التي كانت بمثابة المشرفة على مجالس الإله (أنو وإنليل)، وقد انتقلت هذه المهام فيما بعد إلى الإلهة (إنانا inanna = عشتار) كما أن هناك نصوصًا تشير إلى تزعم المرأة وسيطرتها على جزء كبير من المجتمع المتمثل في سيطرة الإلهة (إيريش-كيكال – er-iš-gi-gal) التي كانت السيدة المطلقة التصرف في عالم الأموات[١٤].

تشير هذه الأدلة مجتمعة إلى وجود سيطرة حقيقية للمرأة. وقد عرّف الباحثون هذه المرحلة بعصر سيطرة الأم، إلا أن هذا الوضع القيادي والزعامي للمرأة لم يدم طويلاً، لأن الرجل بطبيعته البيولوجية والسيكلوجية (ذو نزعة تسلطية)، لذلك فقد أخذ بالسيطرة على موارد الإنتاج ووسائله، وكذلك محاولة الرجل انتزاع جميع أنواع الزعامة من المرأة. وقد صورت الأساطير السومرية مثل هذا الأمر؛ إذ ظهر إلى جانب الإلهة الأم (رمز الخصوبة) الإله شاب أو الحبيب أقل منها مركزًا (في البداية) لكنه يشبهها في الخصائص، ويجسد مثلها فكرة الخصوبة، وهذا واضح في اقتران الإلهة بـ (دموزي dumuzi) بالإلهة (عشتار inanna)[١٥] وكذلك انتقال سلطة عالم الأموات من الآلهة (إيرشكيكال ir-iš-gi-gal) إلى الإله (نركال ni-ir-gal) زوجها، والذي هيمن على العالم السفلي وفق الأسطورة الخاصة بهما[١٦].

إن النظام الأبوي كان الأبرز في تاريخ العلاقات الزوجية والأسرية، إلا أنه لم يكن الوحيد، فقد مرت تلك العلاقات أيضًا بسيطرة الأم وانتساب

الأولاد إليها، لكن هذه الفترة التاريخية لم تدم طويلاً؛ إذ سرعان ما عادت سيطرة الأب في الكيان الأسري في التاريخ الاجتماعي للأسرة الرافدينية[١٧] ويتضح أن هذه العملية التي تقوم بها الأسرة تجاه أي فرد منها كالطفل، هي تنشئة اجتماعية، حيث كانت الأسرة الرافدينية القديمة معتمدة اعتمادًا كليًا على نفسها في تقديم معظم الواجبات والخدمات لأفرادها، فضلاً عن تربية الأولاد اجتماعيًا وأخلاقيًا وليس كما في الوقت الحاضر معتمدة على وجود المدارس والمنظمات الاجتماعية والتربوية[١٨].

تشير المصادر والبحوث أن الأسرة العراقية الرافدينية القديمة بعد أن تنتهي من تربية طفلها من مرحلة الرضاعة ويتعدى سنواته الأولى، تأخذ الأسرة بتدريبه وتعليمه منذ نعومه أظافره على بعض الحرف والمهارات، لا سيما وأن بعض الحرف كانت متوارثة في بعض العوائل من الآباء إلى الأبناء[١٩] بل إن بعض الأسر العراقية القديمة نراها تتبنى أولادًا من أجل الحفاظ على هذه المهن، أو لكي تملك أولادًا يساعدونها في هذه الحرف والمهن. بالمقابل نجد أن المجتمع العراقي القديم وأعرافه المتواترة حثت الأولاد على الالتزام بصنعة وحرف آبائهم، حيث تشير بعض النصوص السومرية إلى مثل ذلك الأمر[٢٠]:

«من العار أن يصبح النجار غزّالاً

من العار أن يصبح التاجر فنانًا

من العار أن يصبح البناء حمالاً

من العار أن يصبح الكاهن زمارًا»[٢١]

نلاحظ من تحليل هذا النص ومعرفة مضامينه حرص الفرد الرافديني آنذاك على أعرافه وتقاليده المتمثلة بمهنة الأب التي كان يزاولها، ويصف تاركها كمن يفعل ما هو عار على المجتمع وأفراد العائلة، وهذا الوصف يبين مدى إدراك الفرد لخطورة الحداثة التي من الممكن أن تجعل أفراد الأسرة يفقدون المورث الحرفي والمهني الذي كان متوارثًا في العوائل آنذاك. ويعدّ هذا واحدًا

من السمات الإيجابية للحفاظ على هوية المجتمع والأسرة آنذاك. ولإدراك الفرد الرافديني خطورة وأهمية التنشئة الصحيحة للأبناء وأهمية التربية الاجتماعية، وكونها مسؤولية أساسية من مسؤوليات الأسرة التي تعتمد على تدريب أطفالها وتنمية قدراتهم على اكتساب عادات المجتمع والقيم الصحيحة والمقبولة فيه[٢٢]، لذا نجد أبناء الرافدين القدماء قد عرفوا ذلك وتنبهوا إليه وكانوا شديدي الحرص على نقل تراثهم الحضاري وتقاليدهم من جيل إلى جيل[٢٣]، وربما كانت النصائح الأسرية الطريق الأبرز والأنفع في نقل هذه القيم والأعراف، لأن الطفل لا يستطيع التخلص منها، وبالتالي تصبح جزءًا أساسيًا من مكونات شخصيته[٢٤] وكما يقال في يومنا هذا من شب على شيء شاب عليه .

ونظرًا للدور الإيجابي الذي تلعبه الأسرة في الحفاظ على مورث القيم والعادات والأعراف من التراث الاجتماعي، فقد عدت الأسرة أهم العوامل المساهمة في الحفاظ على ذلك الموروث والتراث، من خلال تأثيرها على أفرادها كنتيجة لقوة العلاقات التي كانت تربط أفراد الأسرة الرافدينية؛ إذ إنهم يعيشــون معيشــة تكافلية في توفير سبل العيش الآمن الكريم[٢٥]، ومما لا شك فيه أن علاقة الإخوة في العائلة العراقية القديمة كانت قوية إلى جانب العلاقة بين الآباء والأبناء[٢٦] فقد أوضحت الأساطير السومرية طبيعة هذه الرابطة الأخوية فأوضحت أن الأخ يحل محل الأب في كثير من الأحيان، فضلاً عن تزعمه للأسرة بعد وفاة أبيه[٢٧]، وقد وصلت إلينا الأساطير التي انعكست على الواقع الاجتماعي السومري، كعلاقة الإله (إنانا Enanna= عشتار) مع أخيها الإله (أوتو Utu= شمس) وكيف أنها كانت تطلب مساعدته وتستشيره في كثير من الأمور، لا سيما أمور الزواج، كما ذكرت النصوص المسمارية أنه عندما مرض الإله (إنكي En-ki= ايا) أخذت أخته الإلهة (ننخرساك Nin-ḫur-sag) بعلاجه وتسأله دائمًا بقولها: «يا أخي ما الذي يؤلمك»[٢٨]، ويبدو أن عملية التربية الاجتماعية تكاد تكون عملية متبادلة في الأسرة العراقية القديمة، لا سيما بين الأخوات بحسب ما ورد وصفهم في أحد النصوص السومرية:

«يكرم الابن أباه، ويبجل صغير القدر الكبير
يحترم الأخ الصغير أخاه الكبير، ويرشد الولد الأكبر
أخاه الأصغر ويتمسك بقراراته، احترم أخاك
الأكبر، لا تغضب كلمة أختك الكبرى.»[٢٩]

كذلك أظهرت الكتابات المسمارية التي تم ترجمتها ودراستها أن الأعراف والحكم الأخلاقية تؤكد وتحث الأولاد على ضرورة التمسك بتقاليد العائلة وأهمية الاستجابة لنصائحهم وطرق تربيتهم؛ إذ نقرأ في أحد النصوص عن ذلك:

«أكرم أباك وأمك لكي تطول أيامك على الأرض
يا بني لا تجلب عليك لعنة أبيك وأمك وإلا فإنك لن تفرح ببنيك.»[٣٠]

أكّد التشريع الديني أهمية إطاعة الوالدين لا سيما الأم التي كانت تحمل العبء الأكبر عن التربية لوجودها في البيت أكثر من الرجل، ويتضح ذلك من قراءة المثل السومري الذي ينص على الآتي: «أطع كلام أمك كأنه أمر إلهي»[٣١] ولا سيما أن الأم احتلت الصدارة في تركيبه المجتمع الصالح، وبالمقابل نجد أن العنف واللوم والتعنيف بالكلام يقع على الولد العاق، وبصيغة دعاء وتمني، وهذا ما وصل إلينا من خلال دراسة الكتابات المسمارية التي تتضمن الدعوات أو اللعنات على كل من يخالف تلك الأعراف والتقاليد التي على ما يبدو قد اعتاد عليها المجتمع السومري آنذاك؛ إذ يقول النص المسماري السومري الآتي[٣٢]:

«الابن العاق، ليت أمه لم تلده وليت ربه لم يخلقه».

وتعدّ الأم أهم عامل في عملية التنشئة الاجتماعية للطفل، وذلك بحكم قيامها بإدراة وتدبر المنزل وتربية الأطفال ومشاركتها للرجال في كثير من الأعمال، فضلاً لتعرضها وهي في هذا المجال لكثير من المتاعب والمخاطر، لا سيما مخاطر الولادة، فهناك نص سومري بهذا الخصوص يذكر: «الرجل المريض لا يقلق البال، أما المرأة التي في المخاض فهي المريضة حقًا»[٣٣].

لم تغفل الأسرة الرافدينية القديمة دور التعليم وأثره في تنظيم وتنوير أبنائها، وسعت لإدخال أولادها للمدارس التي كانت من الممكن أن تتاح لطبقات معينة من المجتمع؛ إذ إن التعليم كان يعد أمرًا باهضًا على ما يبدو لبعض الطبقات من المجتمع. وهذا راجع إلى كون المتعلم أو الكاتب كان يتمتع بمكانة مرموقة في المجتمع العراقي القديم[٣٤]، كونها أعطيت للكتابة والكاتب مكانة رفيعة؛ إذ إن المعتقدات الدينية خصّصت آلهة خاصة للكتابة والمعرفة هي الإلهة (ندابا-nI dabba) الخاصة بالكتابة والحساب، والإله (إنكي En-ki=أيا) الذي عرف عنه أنه سيد المعرفة والحكمة.[٣٥]

حرصت الأسرة الرافدينية القديمة على تربية أولادها تربية تتناسب مع متطلبات الزمن آنذاك، ولاسيما العمل على إدخالهم إلى المدارس بحسب إمكانياتهم على ذلك وما يترتب عليه من أمور ثقافية وعلمية، يكتسبها الطفل في أوقات مبكرة من عمره من خلال المدارس المتاحة آنذاك، وإن كانت لفئات محددة في المجتمع وللفترات الزمنية اللازمة للتعليم لكل مرحلة، وقد وصفها الكاتب بقوله «إنها تبدأ من الصبا إلى الرجولة». وتتطابق مع المقولة اليوم «اطلب العلم من المهد إلى اللحد»، وما يتبعها بعد ذلك من فترة تعلم تخصصية في أحد فروع المعرفة[٣٦].

ذكرت الكتابات المسمارية مدى حرص الأسرة على تعليم أولادها ومتابعتها لهم في المدارس ومراقبة مستواهم، والنص الآتي أنموذج طريف يوضح الترابط بين نشاط التلميذ وعناية الأب والأم به؛ إذ يذكر الآتي[٣٧]:

«كنت أذهب إلى المدرسة، كنت أقرأ لوح وأتناول غذائي
ومن ثم أحضر لدرسي الجديد لأنتهي من كتابته
وقبل المساء كانت ألواح التمارين تجلب إلي
فأشرح لأبي ما يتضمنه لوح تماريني
أنا عطشان اعطوني ماء لأشرب، اغسلوا قدمي جهزوا فراشي وأيقظوني مبكرًا

وعند دخولي البيت كنت أجد أبي جالسًا هناك
وبعد أن أمثل أمام أبي كنت أقول أنا جوعان أعطوني خبزًا
فإني ذاهب لأنام لكي لا أتأخر وإلا اقتص مني معلمي».

أوضحت لنا كذلك الكتابات المسمارية مدى حرص الأم ومتابعتها لابنها التلميذ المجد والمواظب على التعلم في المدرسة؛ إذ يقول أحد النصوص ما يلي:

«عندما كنت أنهض في الصباح مبكرًا
كنت أجد أمي وأقول لها..
أماه! أعطيني غذائي كي أذهب إلى المدرسة
فتعطيني أمي رغيفي، أجل لقد كانت تعطيني رغيفي وأنطلق».

الجدير بالذكر كما وجد التلميذ المجد المثابر والمحب للتعلم كذلك وجد التلميذ الكسول والمتلكئ والذي يعاني ذووه من تصرفاته ويحاولون إصلاحه بشتى السبل، ولاسيما وإن العلامات المسمارية قد كانت تأخذ أشكالاً معقدة وكثيرة، وبالتالي تشكل صعوبة لهكذا نوع من التلاميذ في حفظها، والنص التالي المترجم من الكتابة المسمارية يوضح لنا وجود هكذا حالات في المجتمع الأسري آنذاك[٣٨]:

«الأب: إلى أين ذهبت
الابن: لم أذهب إلى أي مكان
الأب: فإذا لم تذهب إلى أي مكان، لا تقضي وقتك متكاسلاً، بل اذهب إلى المدرسة وقف أمام والد مدرستك (المعلم) واقرأ واجبك.
وافتح محفظتك المدرسية واكتب درسك ودع أخاك الأكبر (مساعد المعلم) يكتب لك درسك الجديد.
وبعد أن تنهي واجبك وترفع تقريرك إلى المشرف عليك، عُد إلي ولا تتسكع في الطريق، اسمع هل تعرف ماذا قلت؟...
الابن: نعم أعرفه وسأتلوه عليك»

ثم يعيد الابن ما تلاه عليه أبوه من إرشادات ونصائح فيقول له الأب: «أنت يا من تتسكع في الميدان العام، هل تريد أن تحقق النجاح؟ إذن فاقصد الأجيال الأولى، اذهب إلى المدرسة، إنها ستكون ذات نفع لك يا بني اذهب إلى الأجيال الأولى واستفسر منها» أي استفد ممن سبقوك في التعلم في المدرسة.

تؤكد لنا الكتابات المسمارية حرص الأب على تعليم أولاده، وكيف كان يبذل قصارى جهده لكي يتمكن أولاده من التعلم والنجاح في المدرسة والاستمرار في التعلم؛ إذ تذكر لنا تلك النصوص المسمارية كيف كان الأب يزور المدرسة ويدخل مع ابنه في الحصة الدراسية لمراقبة ومتابعة ولده، وكيف كان يحرص الأب على استرضاء المعلم وتوطيد علاقته به وتقوية العلاقة بين البيت والمدرسة، من أجل مصلحة الطالب وتقويمه نحو الاتجاه الصحيح، وفي الآتي ترجمة النص السومري الذي يتعلق بهذا الموضوع:[٣٩]

«لقد استمع الأب إلى نصيحة ابنه التلميذ وجاء المدرس من المدرسة، وبعد أن دخل البيت أجلسه في أشرف مكان، وقام التلميذ على خدمته وأخذ يستعيد أمام أبيه كل ما تعلمه من كتابه الألواح، ثم إن الأب قدم الخمر إلى المدرس وقدم له الطعام وكساه بحله جديدة، وأهداه هديه ووضع الخاتم في إصبعه، وطابت نفس المعلم من هذا الإكرام... وقال للطالب لقد أحسنت في إنجاز أعمال المدرسة كل الإحسان وأصبحت رجل علم»[٤٠].

٢ - العامل الديني:

يبقى الدين منذ أقدم الأزمان وليومنا هذا وفي جميع المجتمعات من أهم النظم الأساسية المكونة للنظام الاجتماعي العام للمجتمع، وهو المحور الأساسي للنظم الاجتماعية الأخرى التي بدورها تشكل الفعاليات البشرية في المجتمع مع تركيزه (الدين) على العلاقة مع القوة العليا (الغيبية) التي هي فوق

مستوى إدراك غالبية الأفراد[٤١]. ويتشكل الدين من معتقدات وشعائر ومراسيم ترتبط بقضايا مقدسة تجمع أتباعها بوحدة أو مجموعة واحدة متماسكة كالمسجد والكنيسة أو المعبد وغير ذلك[٤٢]. ومن الصعب تقديم تعريف واحد للدين، وذلك لتعدد الديانات واختلاف مفاهيمها، إلا أن أغلب التعريفات تتشابه من حيث صفاتها العامة، فهو عمومًا نظام روحي موجه ومحدد للسلوك البشري، ويستند على معتقدات وشعائر تحدد العلاقة بين المجتمع وبين ما يعبدون من جهة أخرى، متضمنًا ذلك الشعائر والاحتفالات والعبادات على اختلاف أنواعها[٤٣].

ويرتبط الدين بالعامل الروحي والشعوري للفرد في الأسرة والمجتمع، لهذا نجد أن أغلب الأديان لها علاقة بالنظم الاجتماعية والعائلية ولهذا نراها تنظم أحوال الأفراد والأسرة في المجتمع من خلال دخول الدين في جزئيات الحياة الاجتماعية، كالزواج والولادة والأخلاق والتربية وغيرها[٤٤]، لذا نرى أن الدين ينظم السلوك البشري سواء كان فرديًا أو جماعيًا من خلال تركيزه على الخير والشر والثواب والعقاب. إن من الوظائف التي تقوم بها الأسرة هي تعليم الأبناء وتلقينهم كل ما يتعلق بمعتقداتهم الدينية في المجتمع والطقوس التي يمارسها، فالأسرة هي الجهة الأكثر مسؤولية في تنشئة الأبناء من الناحية الدينية والعقائدية[٤٥].

يظهر العامل الديني في التربية الاجتماعية بصورة واضحة من خلال ارتباط الفرد بالقوى الغيبية، ومدى تأثيرها على سلوكه في الحياة وتحقيق النجاح أو الفشل فيها، وقد اهتمت الأسرة العراقية القديمة منذ أوقات مبكرة بتنشئة أبنائها على التمسك بالقيم الدينية وزرع الإيمان في صدور الأبناء وتعظيم الخوف من الإلهة وطاعتها[٤٦]، كما يبين أحد النصوص المسمارية المترجمة مدى التمسك بالتعاليم الإلهية والخشية من عدم مخالفتها. يذكر النص[٤٧] «كان الأب يأخذ أولاده الصغار في فجر كل يوم فوق سطح الدار حيث يتمشون ويتعبدون ويتطلعون إلى شروق الشمس».

تمثل التعاليم الدينية الينبوع الذي ينهل منها الفرد بمختلف السبل، والتي تعلمه كيفية الخشوع والتضرع لطلب رضا الإلهة ومغفرتها، لأن التكفير عن الذنوب قد شمل جميع أصناف البشر؛ أي إن الخطيئة قد شملت الناس كلهم، كما يتضح من ترجمة أحد النصوص المسمارية؛ إذ يرد: «من هو الذي لم يرتكب خطيئة، إن البشر مهما كانت مراكزهم يرتكبون الخطيئة»[٤٨] كذلك توضح لنا الكتابات المسمارية بعض النصائح الدينية التي كأنها تنهى عن السيئات وتحثهم على الحسنات، كما يتبين من النص الآتي[٤٩]:

«اعبد إلهك كل يوم
صلي وابتهل له يوميًا
وسوف يجازيك جزاءً حسنًا
فالتبجيل يكثر الحسنات
والصلاة تغفر الذنوب».

لعل الارتباط الروحي للفرد الرافديني منذ القدم وليومنا هذا بالإلهة كان ارتباطًا قويًا وعميقًا، لدرجة أنهم آمنو أن الصلاة والتبجيل والمدح في الإلهة لم يكن فقط لتكفير الذنوب، أو استحصال رضى الإلهة، بل إن ذلك كان يصبّ أيضًا في تحسين حالة الفرد وتأمين العيش الرغيد له في حياته، وهذا ما حاولت الأسرة العراقية أن تنقله لأجيالها من خلال التربية الدينية، كما يتضح من ترجمة أحد النصوص المسمارية[٥٠]:

«كل يوم عظم إلهك
احفظ قلبك نقيًا كما هو لائق بالفتى
إن الخوف من الإله يودي إلى رضاه».

وكذلك ذكرت أحد النصوص المسمارية في هذا الخصوص[٥١]:

«إن الخوف من الآلهة السبيل للعطف

إن الخوف من الآلهة (الانوناكي) تطيل في عمره».

وفي الآتي عدد من ترجمات لنصوص مسمارية من فترات زمنية مختلفة تتضمن كل ما يتعلق بأخلاق وسلوك الفرد في المجتمع[٥٢]:

-١-

أيا مبدد الظلام وقاهر الشر في الأعلى وفي الأسفل.

يا من تحاسب بالحق الصالح وتحاسب الشرير.

يا من يرمي بأشعته كشبكة فوق البلاد والأصقاع.

وتذهب بمال من يتلاعب بالحسابات.

تودي عدالتك بالقاضي الفاسد إلى السجن.

وتُنزل عقابك بالمرتشي الذي يعرقل سير العدالة.

أما المستقيم الذي يرفض الرشوة وينتصر للضعيف، ففؤادك يفرح به، تُثْري حياته وتزيد في أيامه.

ما الذي يجنيه المرابي الذي يوظف أمواله بربح فاحش؟

-٢-

ونقرأ في نص سومري جمع فيه كاتبه ما راقه من الأمثال المتداولة هذه المقتطفات[٥٣]:

من بنى بيتًا كبيوت الأمراء عاش مثل عبد، ومن بنى بيتًا كبيوت العبيد عاش مثل أمير.

ليس القلب من يصنع العداوة بل اللسان.

عندما تتعود على الكذب لن يصدقوك عندما تقول الحقيقة.

الكلمة الحلوة صديق لكل يوم.

القلب المحب يبني البيت، والقلب الكاره يهدمه.

المال مثل السنونو الطائر، لا يجد مكانًا يحط فيه.

ومن أدب الوصايا الرافديني من العصر البابلي القديم نقرأ هذه المقتطفات من وصايا رجل حكيم لابنه[٥٤]:

اكبح جماح فمك وراقب كلماتك، واحفظ شفتيك مثلما يحافظ الغني على ثروته.

لا تتفوه بما لا يفيد، ولا تعط نصيحة في غير محلها.

لا تصنع بخصمك شرًا.

ومن يبادرك بسيئة كافئه بحسنة.

واجه عدوك بالعدل ولا تظلم.

-٣-

ومن أدب الحكمة الآرامي نقتطف هذه الأقوال لأحيقار الحكيم[٥٥]:

راقب فمك، لأن الكلمة مثل الطير، إذا أرسلتها لن تستطيع اصطيادها ثانية.

إذا اقترضت لا يهدأ بالك قبل سداد القرض.

القرض لذيذ عند الحاجة إليه، ولكن سداده مؤلم.

جمال المرء بصدقه، وبشاعته بكذب شفتيه.

وهنا مقتطفات من حوارية السيد والعبد:

- أيها الخادم، اصغ لما أقول وأطعني.
- سمعًا وطاعة يا سيدي.
- جهز لي عربة وشُدَّ إليها الجياد، لأني سأتوجه إلى القصر الملكي.
- اذهب يا سيدي إلى القصر، اذهب. فهنالك سيكون الملك كريمًا معك ويحقّق كل رغباتك.

- كلا أيها الخادم، لن أذهب إلى القصر.
- لا تذهب إلى القصر يا سيدي، لا تذهب. فهنالك سيرسلك الملك في مهمة إلى بلاد لا تعرفها. عندها ستقع في الأسر وتقضي ليلك ونهارك في عسر ومشقة.
- أيها الخادم، أصغ إلي وأطعني.
- سمعًا وطاعة يا سيدي.
- أحضر لي ماءً لأغسل يديَّ وأتعشى.
- تعشَّ سيدي تعشَّ. إن تناول العشاء بانتظام يفرح القلب، الإله شَمَشْ يكون حاضرًا أثناء العشاء الذي يؤكل بسعادة وبأيدٍ مغسولة.
- كلا أيها الخادم لن أتعشَّ.
- لا تتعشَّ يا سيدي، لا تتعشَّ. فمن الأفضل للإنسان أن يأكل فقط عندما يجوع، ويشرب فقط عندما يعطش.
- أيها الخادم، أصغِ إليَّ وأطعني.
- سمعًا وطاعة يا سيدي.
- أحضر لي عربة وشُدَّ إليها الجياد، فإني لذاهب في نزهة خلوية إلى البراري.
- اذهب إلى البراري يا سيدي، اذهب إلى البراري. فهنالك بطن الصياد دومًا ممتلئة، و... ...
- سمعًا وطاعة يا سيدي.
- سوف أقدم للناس قروضًا من الحبوب.
- قدم للناس قروضًا يا سيدي، قدم لهم قروضًا. فمن يقدم قرضًا يحافظ على رأسماله ويجني فائدة عليه.
- كلا أيها الخادم، لن أقدم للناس قروضًا.

- لا تقدّم للناس قروضًا يا سيدي، لا تقدم قروضًا. إن الحصول على القرض ممتع كما هو الجماع عند المرأة، ولكن سداده مؤلم مثل الولادة عندها. سوف يفيدون من قرضك ثم يتذمرون عليك، ولن تجني بعد ذلك فائدة بل وتخسر ما أقرضت.

تحليل النصوص والرسالة التي تحملها

نستنتج من خلال قراءتنا لهذه النصوص مدى حرص المجتمع على الحفاظ على الأعراف والعادات والتقاليد التي كانت أساسًا تحكم وتنظم المجتمع، فنجد الأديب الرافديني مرة يناجي الإله ويصفه كيف أنه كاسر للشر ومحاسب للسارق والمختلس ومعاقب له بالسجن، كجزء من تهذيب السلوك الفردي لأبناء المجتمع، وكيف يصف حال الإله بالعبد المستقيم الذي يتجنب المعاصي التي تربك المجتمع بكون الإله فرحًا به. وفي نص آخر يحذّر الأديب من مغبة كثرة الكلام والتأكيد على الحذر من اللسان الذي يصفه بأنه من يفسد الأخلاق أكثر من القلب، وكيف يوصي الفرد أن يقتنع بما لديه من الرزق، وأن يبتعد عن الديون والقروض التي هي حمل يثقل الكاهل ويذهب بكرامة الإنسان، كونه سيجعله يشعر بالخجل من الدائن الذي يستلف منه، وقد لا يتمكن من سداد ذلك القرض، ويوصيهم بالصدق. وفي مقابل هذه النصوص التي تعلي من شأن السلوك القائم على منظومة أخلاقية راسخة في المجتمع، نجد النص البابلي الذي يبدو لأول وهلة كأنه يشكك في وجود قاعدة ثابتة يرتكز عليها الخيار الأخلاقي، والنص موضوع في صيغة حوار بين سيد وعبده، ففي كل مرة يقول السيد لعبده إنه مزمع على القيام بعملٍ ما، فيعمد العبد إلى تزيين ذلك العمل لسيده ويعدد الفوائد التي ستعود عليه منه. وعندما يقول له بعد ذلك إنه أقلع عن القيام بذلك العمل، يعمد العبد إلى صرف نظره عنه وتعداد مساوئه وسلبياته.

تعطينا هذه الحوارية على بساطتها نصًا على درجة عالية من الإشكالية، تعيد إلى الأذهان تلك الإشكالية التي يتسم بها سفر الجامعة في كتاب التوراة[٥٦]،

فموضوعها على ما نفهم من التساؤل الأخير للسيد عندما قال: «فيم الخير إذًا»؟ هو تلك المسألة التي عالجتْها كل الفلسفات والأديان عبر التاريخ، وأعني بها مشكلة الحق والباطل. ولكن جواب مؤلف النص على هذه المشكلة ليس على ما نشتهي من المباشرة والوضوح. فلربما أراد القول بعدم وجود مرجعية أخلاقية ثابتة للسلوك، وكل عمل يقوم به الفرد شرًا كان أم خيرًا سيكون له من المبررات ما يدعمه ويعطيه المشروعية، وما من حقيقة ثابتة في هذا الوجود سوى الموت، على ما نفهم من جواب العبد على سؤال «فيم الخير إذن»؟ عندما قال: «أن تُقطع مني ومنك العنق ونرمى في النهر». ولكني أعتقد اعتمادًا على تلك المنظومة الأخلاقية التي صاغتها النصوص الرافدينية، وعلى القبول الرسمي لهذه الحوارية ضمن الأدبيات الكلاسيكية، وذلك بوجودها في أرشيف مكتبة الملك الآشوري آشور بانيبال، أن رسالتها تكمن في صيغة بسيطة مفادها أن على الإنسان أن يقوم بما يتوجب عليه القيام به ويراه صوابًا، دون النظر في عواقبه وفيما يعود عليه من منفعة وضرر، وهنا يتضح لنا أيضًا دور الأدب وكيف استغل ليكون وسيلة للتوعية والإعلام في تعديل السلوك الفردي في المجتمع وأن يساير الحداثة المبسطة التي تعاصر زمنه آنذاك.

اعتاد الفرد على خشية الإلهة والسعي للعمل على كسب رضاها ليكون سبيل لصلاح المجتمع حين يقترن بالتفاعل مع الحداثة والتطور في كل عصر وفي كل زمان ومكان، وبالتالي فهي ومن خلال التعليمات والإرشادات الدينية التي يتربى عليها الفرد تكون واحدة من أهم السبل للحفاظ على المبادئ والقيم والعادات الصحيحة المتوارثة من الأجيال التي سبقتنا، والتي تجعل من الحداثة وسيلة لتقدم المجتمع لا لخرابه ودماره حين تدخل على المجتمع المحافظ على مبادئه وقيمه وأعرافه الاجتماعية. ويحسن التمييز بين الحفاظ على هوية المجتمع الأصلية ومتابعة التقدم والحداثة بالطريقة الإيجابية التي تخدم مصلحة المجتمع وتساعد على تقدمه وخلق هوية مطرزة بالحداثة التي تخدم مصلحة المجتمع وتحافظ على هويته الأصلية.

الخلاصة

دخلت في مجتمعنا الحالي وحياتنا اليومية ثورة التكنولوجية والتقنيات الحديثة، وهنا نجد تأثير عامل القيم والأعراف وكيف يظهر بوضوح في الأسر وأبناء المجتمع المتمسكين بها والمحافظين عليها، وكيف أصبحت لهم سلاحًا دفاعيًا ضد الفيروسات الضارة التي حملتها بين طيتها هذه الثورة التي قسم منها لا يخلو من دسائس الطامعين والحاقدين على المجتمعات العربيّة الإسلامية حصرًا، لذا يتوجب علينا الحذر في التعامل مع التقنيات التكنلوجية والتطبيقات المتنوعة من وسائل التواصل الاجتماعية، والمتابعة الدائمة والمستمرة لأفراد الأسرة والتي تعتبر النقطة الأولى للانطلاق لصلاح المجتمع، وباتت اليوم بحاجة ماسة جدًا للتركيز على توعية الأسر في المجتمع بضرورة تعريف الأجيال الحديثة بالعادات والتقاليد التي تحكم أعراف مجتمعنا العربيّ الإسلامي، دون التأخر عن ركب التطور والتقدم العلمي والتكنولوجي، ولا سيما أننا نجد اليوم بعض الحالات الشاذة التي أخذت تسيء لتلك القيم والمبادئ من خلال بعض مواقع التواصل الاجتماعي كالفيس بوك والانستغرام والتيك توك... إلخ، والتي أخذت تعطي انطباعًا سلبيًا مغايرًا لأعرافنا وهوية مجتمعاتنا، والتي هي بحاجة إلى جهود حقيقية من قبل كافة الأكاديميين والباحثين للتوعية كل من موقعه لضرورة توعية الأطفال والطلبة وغرس أسس عاداتنا وتقاليدنا؛ إذ أنها مستمدة من واقع حال مجتمعنا الإسلامي أولاً ومن كوننا مجتمعًا شرقيًا ملتزمًا ثانيًا.

الهوامش:

١- جمعة، محمد حمود، النظم الاجتماعية والسياسية عند قدماء العرب والأمم السامية، مطبعة الساعدة، القاهرة-١٩٨٤، ص٩.

٢- وافي، علي عبد الواحد: الأسرة والمجتمع، دار إحياء الكتب العربيّة، البابي الحلبي، القاهرة-١٩٥٨، ص١٤.

٣- الخشاب، مصطفى، دراسة في المجتمع، مكتبة الأنجلو- مصرية، القاهرة-١٩٦٨، ص١٧٠.

٤- الدباغ، تقي، من القرية إلى المدينة، المدينة والحياة المدنية، ج١، ١٩٨٥، ص٢٣-ص٢٤.

٥- الهاشمي، رضا جواد، نظام العائلة، بغداد، مكتبة الأندلس، ١٩٧١، ص٢٥.

٦- الأنصاري، داليا، الأسرة العراقية القديمة في ضوء النصوص المسمارية، بغداد، ٢٠٢٠، ص٨.

٧- الهاشمي، رضا جواد نظام....المصدر السابق، ص١٢٤.
٨ - الهاشمي رضا جواد نظام.... المصدر السابق، ص٩٤.
٩- الدباغ، تقي، المصدر السابق، ج١، ص٢٣-ص٢٤.
١٠- عقراوي، ثلما ستيان، المرأة ومكانتها في حضارة بلاد الرافدين، بغداد، ١٩٧٦، ص١٨.
١١- عقراوي، المصدر السابق، ص ١١-٢٠.
١٢- الهاشمي، المصدر السابق، ص١٤١.
١٣- كريمر، صموئيل نوح، من ألواح سومر، دار الوراق للنشر، ٢٠١٠، ص١٣-٥٦.
١٤- هنري جون، فرانكفورت جون وجاكوبسن، توركيلد، ما قبل الفلسفة، ترجمة، جبران خليل جبران، بيروت، ١٩٨٢، ص١٥٨.
١٥- علي، فاضل عبد الواحد، عشتار ومأساة تموز، بغداد، ١٩٦٨ وانظر كذلك: علي، فاضل عبد الواحد، «آلهة الحب وإله الخصب»، مجلة سومر، ع ٢٩، س١٩٧٣.
16 - Mead, M: "Woman" Encyclopedia of Social Sciences,1998, VOL.15.P.440.
١٧- ساكز، هاري، الحياة اليومية في العراق القديم (بلاد بابل واشور)، ترجمة، كاظم سعد الدين، بغداد، ٢٠١٠، ص٨٤.
١٨- الأنصاري داليا، المصدر السابق، ص١١٣.
19- Driver.John.C and Miles.G.R:The Babylonian laws(Ancient Texts and Translations BL. VOL 1, 2007.P.394.
٢٠- الهاشمي، رضا جواد، «القانون والأحوال الشخصية»، حضارة العراق، ج٢، ١٩٨٥، ص١٠٤.
21- Gorden. L. E. Sumerian Proverbs Glimpses of everyday life in an ancient Mesopotamia. Philadelphia, 1959.P.211.
٢٢- الآلوسي جمال وخان أميمة علي، علم نفس الطفولة والمراهقة، بغداد، ١٩٨٣، ص١٣٠.
٢٣- جبار، سعيد ابراهيم، دراسات في تاريخ الفكر التربوي، وكالة المطبوعات، الكويت-١٩٧٤، ص٤٢.
٢٤- باقر، طه، مقدمة في أدب العراق القديم، دار الوراق للنشر، ٢٠١٠ ص١٤٢-ص ١٦٠.
٢٥- الجوهري، محمد، «الطفل في التراث الشعبي» مجلة عالم الفكر، مج، العاشر، العدد الثالث، ١٩٧٩، ص٤٢.
٢٦- كريمر، صموئيل نوح، ١٩٧٤، المصدر السابق، ص٣٧١.
٢٧- كريمر، صموئيل نوح، ٢٠١٠، المصدر السابق، ص٣٧٤.
٢٨- علي، فاضل عبد الواحد، سومر أسطورة وملحمة، دار الشؤون الثقافية، بغداد، ٢٠٠٠، ص٢٦٩. وانظر كذلك، كريمر، صموئيل نوح، ١٩٧٤، الصدر السابق، ص٣٧١.
٢٩- جاكوبسن، ثوركيلد، المصدر السابق، ص٢٣٩ وانظر كذلك: بهنام، مارغريغوريوس بولس، أحيقار الحكيم، ٢٠٢١، ص١٤٥.
٣٠- علي، فاضل عبد الواحد، ٢٠٠٠، المصدر السابق، ص٢٦٩.

31- Gordon: E. op.cit , P.124.

32 - Gordon: E. op.cit , P.125.

33- Gordon: E. op.cit , P. 89.

٣٤- سليمان، عامر، العراق في التاريخ القديم، ج٢، ص٢٦٧.

٣٥- اسماعيل، بهيجة خليل، «الكتابة»، حضارة العراق، ج١، ص٢٦٤.

٣٦- كريمر صموئيل نوح، السومريون، دار الغريب للطباعة والنشر، ١٩٧٤، ص٣٣٧.

٣٧- كريمر، صموئيل نوح، ٢٠١٠، المصدر السابق، ص٥٦.

٣٨-كريمر، صموئيل نوح، ١٩٧٤، المصدر السابق، ص٣٤٩-ص٣٥٠.

٣٩- علي، فاضل عبد الواحد، ٢٠٠٠، المصدر السابق، ص٤٤.

٤٠- كريمر، صموئيل نوح، ٢٠١٠، المصدر السابق، ص٥٧.

41- Durkheim, E, the Element any Forms of the Religious life, Free Press, 1954.P.386.

٤٢- بوتيرو، جان، الديانة عند البابليين، ترجمة وليد الجادر، بغداد – ١٩٧٠، ص١٢٣.

٤٣- بورت، ديلا، بلاد ما بين النهرين، الناشر الهيئة المصرية للكتاب، ١٩٩٧، ص١٩٥.

٤٤- لوكاس، كرستوفر، حضارة الرقم الطينية وسياسة التربية والتعليم، ترجمة يوسف عبد المسيح، بغداد-١٩٨٠، ص١٢.

٤٥- بوتيرو، جان..... المصدر السابق، ص١٢٨.

٤٦- الخشاب، مصطفى، علم الاجتماع الديني، مكتبة القاهرة الحديثة، القاهرة، ١٩٦٤، ص٨٢.

٤٧- ساكز، هاري، الحياة.. المصدر السابق، ص١٠٢.

48- Durkheim, E ,OP.CIT.P.380.

٤٩- علي، فاضل عبد الواحد، سومر أسطورة... المصدر السابق، ص٢٧٠.

٥٠- بوتيرو، جان: الديانة عند..... المصدر السابق، ص١٢٣.

51- Heidel.A, the Gilgamish Epic and old Testament parallels, (Chicago, 1967) P.140.

٥٢- باقر، طه، مقدمة في أدب..... المصدر السابق، ص١٤٦-ص١٧٠.

53- Gordon: E.OP.CIT.P.P.126.127.

٥٤- الجبوري، صلاح سلمان رميض، أدب الحكمة، ٢٠١٦، ص١٠٠.

٥٥- بهنام، غريفورس بولس، أحيقار..... المصدر السابق، ص١٤٨.

56- Heidel.A, the Gilgamish Epic… op.cit, P.170.

الوجه العربيّ لعصر النهضة الأوروبية... وشهادة من أهلها

أ. مصطفى يعقوب عبد النبي*

من المعروف أن العصور التاريخية تتداخل نهاياتها مع أوائل العصور التالية لها في نوع من التدرج الذي يمليه التاريخ، غير أن الحال فيما يتعلق بتاريخ عصر النهضة الأوروبية، كان خروجًا عن المألوف في التدرج؛ إذ استقر الرأي من قبل المؤرخين على أن سنة ١٥٤٣ م هي بداية عصر النهضة الأوربية، ليس هذا فحسب بل وفي شهر واحد، والسبب الرئيسي في تحديد هذا التاريخ وبتلك الدقة غير المعهودة في انتقال العصور التاريخية بعضها بعضًا، هو صدور كتابين أحدثا في رأي المؤرخين ثورة علمية جعلت هؤلاء المؤرخين يذهبون إلى أن مجرد صدورهما كان الحد الفاصل بين العصور الوسطى وعصر العلم الحديث أو عصر النهضة الأوروبية بلغة أدبيات التاريخ، والكتابان هما كتاب كتبه البلجيكي أندرياس فيساليوس A. Vesalius ويتناول تركيب الجسم الإنساني وبنائه، في حين كتب الكتاب الثاني البولندي نيقولا كوبرنيقوس N.Copernicus ويتناول فيه حركة الأجرام السماوية ودورانها.

وقد بلغ من احتفاء المؤرخون بهذا التاريخ أن مؤرخًا وهو جون جريبين J. Gribbin، قد ألّف كتابًا ضخمًا بعنوان «تاريخ العلم (١٥٤٣-٢٠٠١) جاء في مقدمته: «ويا لها من مصادفة سعيدة أن حدثًا من أهم الأحداث التي وقعت مع بداية البحث البيولوجي لدراسة جسم الإنسان تتمثل في صدور كتاب عن بنية جسم الإنسان لمؤلفه أندرياس فيساليوس في العام ١٥٤٣، وهذا هو العام نفسه

* كبير الباحثين بهيئة المساحة الجيولوجية سابقاً (مصر).

الذي تصادف أن أصدر فيه كوبرنيقوس كتابه عن دوران الأجرام السماوية. وجعل هذا التوافق العرضي من العام ١٥٤٣ معلمًا مميزًا وملائمًا لمطلع الثورة العلمية التي أدت بداية إلى تحول أوروبا ثم العالم من بعدها»[١].

ويقول ول ديورانت W.Durant في كتابه الشهير «قصة الحضارة»، وفي فصل بعنوان «العلم في عصر كوبرنيق (١٥١٧ ١٥٦٥)» جاء في مقدمته: «من الحقائق الجديرة بالملاحظة أن هذا العهد قد أنجب رجلين لهما أرفع مكان في تاريخ العلم؛ كوبرنيق وفيساليوس، ومن العجيب أن الكتب التي احتوت عصارة حياتهما قد ظهرت في سنة واحدة، هي «سنة العجائب» ١٥٤٣»[٢].

وفي صيغة أخرى يقول رنيه تاتون R.Taton: «يعتبر عمل كوبرنيكوس في تاريخ الفكر الغربي محطة تاريخية حاسمة، إذ بفضل هذا العمل حصلت الثورة العلمية في القرن السابع عشر التي حلّت محل الفضاء المغلق القديم والوسيطي»[٣].

وفي موضع آخر يقول تاتون: «في ذات السنة التي ظهر فيها كتاب كوبرنيكوس، طُبع كتاب «الجسم البشري «لمؤلفه أندرياس فيساليوس الذي ثوّر معارف الإنسان حول تركيب جسده بالذات، وهكذا ظهرت نظرة جديدة بذات الوقت على العالم الكبير (الكون) والعلم الصغير (الإنسان)»[٤].

وعن هذا الأمر يقول هنري ديل H. Dale: «حدث في خلال شهر واحد عام ١٥٤٣ حادثان لهما أهمية هائلة في تاريخ العلم فأرسى كوبرنيكوس أساس الفلك الحديث بنظامه عن حركات الأرض والكواكب، وطبع العالم البلجيكي فيساليوس كتابه عن «تركيب الجسم البشري» فأعطى أول وصف تام دقيق لتشريحه مبنيًّا على التشاريح الحقيقية»[٥].

الوجه العربيّ لعصر النهضة

إذًا فقد استقر الأمر على أن سنة ١٥٤٣ هي بداية عصر النهضة الأوروبية لأن كتابين لعالمين من علماء أوروبا، قد صدرا في نفس السنة فأحدثا من العلم ما يوجب أن تكون هذه السنة ١٥٤٣ بالتحديد هي السنة الفاصلة بين العصور الوسطى أو عصور الظلام كما في أدبيات التاريخ الأوروبي، وبين عصر العلم

الحديث. غير أن الرواية لم تتم فصولاً كما يقول أحمد شوقي في بيته المشهور، إذ تبدأ الرواية منذ بداية حركة الترجمة الواسعة النطاق التي حدثت في العصر العباسي والتي بلغت ذروتها في عصر الخليفة المأمون(٨١٣-٨٣٣ م)، والذي بلغ من تشجيعه لترجمة علوم الأوائل من تراث اليونان والفرس والهنود أنه كان يعطى المترجم زنة ما يترجمه ذهبًا مِثْلاً بمثل[٦] حتى كاد أن يفلس بيت المال[٧] ويعدّ عصر المأمون أزهى عصر قد تلاقت فيه الثقافات والتي هي نتاج حضارات اليونان والفرس والهنود بالثقافة العربيّة عن طريق الترجمة والنقل، لينتج عن هذا التلاقي أزهى حضارة في العصر الوسيط - أي الحضارة العربيّة الإسلامية - وأصبحت بالتالي بغداد عاصمة العلم والعلماء. وقد تلت بعد الترجمة عمليات شتى من التصحيح والتنقيح والإضافة والنقد، الأمر الذي جعل من التراث اليوناني في البداية تراثًا يونانيًا خالصًا، ثم أصبح بعد ذلك تراثًا يونانيًا عربيًا مشتركًا، وأخيرًا ومن خلال العلماء العرب أصبح تراثًا عربيًا خالصًا[٨]، وإن اتكأ في بعض الأحيان على معطيات يونانية أو هندية أو فارسية، وهذا من طبائع الأمور. ولعله من المفيد في هذا الشأن أن نقتطف بعض ما قاله مؤرخ العلم الشهير سارتون G. Sarton في فصل خاص ضمن فصول كتاب «الشرق الأدنى»: «... ما يمكن أن نسميه بمعجزة العلم العربيّ. ومرة أخرى نستعمل كلمة «معجزة» لأن ما تحقق على أيدي العرب في ميدان العلوم لا يكاد يصدق. ولم تبدأ نشأة العلم العربيّ ونهضته التي لا تكاد نصدق، إلا في النصف الأخير من القرن الثاني للهجرة، وكان أعظم ما أحدثه العرب في الرياضيات والفلك علم الحساب الحديث وعلم حساب المثلثات، ومما يلفت النظر أن كلاً من هذين العلمين قد بني على أساس من العلم الإغريقي والعلم السنسكريتي، كذلك اقترض العرب من الإغريق والهنود معارفهم في العلوم الطبية. ويقول خصوم الثقافة العربيّة أن تعدد جهات الاقتراض ليس خيرًا من الاقتراض من جهة واحدة. وهذا النوع من الجدل مغالطة صريحة وخاصة فيما يتعلق بعلوم الرياضيات فلم يقف دور

الرياضيين العرب عند نقل التراث الإغريقي أو السنسكريتي، ولكنهم جمعوا هذا إلى ذاك، ولقحوا التفكير الإغريقي بالتفكير الهندي، وإذا لم يسمّ مثل هذا العمل ابتكارًا علميًا، فليس هناك ابتكار في أي علم، فما الابتكار العلمي إلا نسج الخيوط المختلفة وربط بعضها ببعض، أما الابتكار من العدم فلا وجود له»[٩].

وقد فطن بعض مؤرخي العلم إلى دور العلماء العرب البارز في تاريخ العلم بالتوفيق بين آراء وأفكار ونظريات «علوم الأوائل «من يونان وفرس وهنود، الأمر الذي أصبحت مؤلفات التراث العلمي العربيّ، تراثًا إنسانيًا ولكن من تأليف ونسج العلماء العرب. ولعل خير مثال على هذا الأمر كتاب الخوارزمي الشهير «الجبر والمقابلة». يقول جوناثان ليونز J. Leones: «يمكن تلمس الأثر النافذ لكتاب «الجبر والمقابلة» على مر العصور في الاستخدام الحر في المتكرر لكثير من أمثلة الخوارزمي الأشهر في المعادلات التربيعية. فعلى طريقته المعهودة استطاع الخوارزمي الجمع بين الأثر الهندي والبابلي القديم لحل تلك المعادلات بالطرائق الجبرية وبين التقليد اليوناني في البراهين الهندسية للتثبّت من النتائج»[١٠].

ولم يكن المأمون هو الخليفة الوحيد في حبه للعلم والعلماء، فهناك عند أقصى الطرف الغربي من العالم الإسلامي، وتحديدًا في الأندلس، وبتحديد أكثر في مدينة قرطبة، كان هناك حاكم يماثل المأمون في حبه للعلم والعلماء وهو الحكم المستنصر بالله (٣٥٠ -٣٦٦ هـ/ ٩٦١ -٩٧٦ م) أحد أبرز حكام الأندلس يقول عنه ابن الأبار: «كان حسن السيرة فاضلاً عادلاً مشغوفًا بالعلوم، حريصًا على اقتناء دواوينها، يبعث فيها إلى الأقطار والبلدان، ويبذل في دفاترها أنفس الأثمان، فحُملت من كل جهة إليه، حتى غصّت بها بيوته وضاقت عنها خزائنه. ولم يُسمع في الإسلام بخليفة بلغ مبلغ الحَكم في اقتناء الكتب والدواوين وإيثارها. أفاء على العلم ونوّه بأهله، ورغّب الناس في طلبه، ووصلت عطاياه وصلاته إلى فقهاء الأمصار النائية عنه. وبعث إلى أبي الفرج الأصفهاني يلتمس منه نسخة من كتابه «الأغاني»، فأرسل إليه منه نسخة حسنة قبل أن يظهر الكتاب لأهل العراق. وكان له وراقون بأقطار البلاد ينتخبون له غرائب التواليف، وكان مع

هذا كثير التصحيح لها والمطالعة لفوائدها، وقلما تجد له كتاباً في خزانته إلا وكان له فيه قراءة ونظر...إلخ»[١١].

ويقول عنه رينهارت دوزي R. Dozy مؤرخ الأندلس الشهير: والحق أن إسبانيا لم تشاهد من حكّمها حاكمًا مثله، فلم يكن فيهم من عنى عنايته باقتناء الكتب، فكان له وكلاء في القاهرة وبغداد ودمشق والإسكندرية، يتصيدون له الكتب القديمة والحديثة على السواء فينسخونها أو يشترونها دون التفات إلى ارتفاع أثمانها فازدحم بها قصره ويذكر بعض الكتّاب أن مجلداتها بلغت أربعمائة ألف مجلد. وطبيعي أن تزدهر جميع فنون العلم في عهد أمير مثقف كهذا الأمير، فكثرت المدارس وآتت أُكلها، وكاد جميع أهل الأندلس يكونوا ملمّين بالقراءة والكتابة، في الوقت الذي كانت فيه أوروبا النصرانية بجميع رجالها ذوي المكانة الرفيعة عدا القسس في الجهالة المستحكمة. كما دفعته الرغبة في تثقيف الطبقات الفقيرة لأن ينشئ سبعًا وعشرين مدرسة ينال فيها أبناء العامة حظا من العلم من غير أجر يدفعونه، متكفلا هو بدفع رواتب المدرسين من جيبه الخاص...إلخ»[١٢]. ويعلق المستشرق جاك ريسلر J. Ressler على هذا الأمر ساخرًا بقوله: «وفي قرطبة كان «الحكم» يملك مكتبة تضم أربعمائة ألف كتاب، بينما لم يكن ملك فرنسا شارل الخامس قادرًا بعد ذلك بأربعة قرون على جمع أكثر من ألف كتاب»[١٣].

وإذا علمنا من أن الحكم المستنصر كما يقول ابن صاعد الأندلسي أنه: «استجلب من بغداد ومصر وغيرهما من ديار الشرق عيون التواليف الجليلة والمصنفات الغريبة، وجمع منها ما كاد يضاهي ما جمعته ملوك بني العباس في الأزمان الطويلة»[١٤]. وإذا علمنا أيضًا أن أحد الباحثين الإسبان قد خلص في بحثه إلى أن ما تركه العرب في الأندلس أكثر من مليوني (٢ مليون) كتاب[١٥]، فليس من الغريب أن يقول ول ديورانت: «وكشفت أوروبا في القرن الثاني عشر ثروة إسبانيا العظيمة من الكتب فهرع العلماء إلى طليطلة وقرطبة وأشبيلية

وعبرت جموع رجال العلم الجديد التي لا حصر لها جبال البرانس، وأحدثت في الحياة الذهنية في بلاد الشمال التي كانت وقتئذ في دور المراهقة انقلابًا عظيم الأثر»[١٦].

إذًا فالتراث الإنساني كله الذي نقله العرب بالإضافة إلى التراث العلمي العربيّ الذي أبدعته عقول العلماء العرب طوال ما يقرب من ثمانية قرون قد أصبح موجودًا بأكمله في حواضر ومكتبات الأندلس؛ أي إنه صار في متناول أيدي الأوروبيين، فأي هبة عربية تلك التي وجدها الأوروبيون بين أيديهم؟ ولعلنا لا نجاوز الصواب إن قلنا إنه لولا تلك الهبة العربيّة التي تمثّل التراث الإنساني كله لبدأ الأوروبيون من حيث بدأ العرب، ولتأخر ظهور عصر النهضة قرونًا عديدة باعتراف مؤرخي الغرب أنفسهم[١٧]. وللأسف الشديد فإن هذا التراث الزاخر بكل ما هو قيّم ونفيس ولاسيما التراث العلمي قد تعرض للسطو في وقت مبكر للغاية، الأمر الذي لاحظه بعض المؤلفين العرب في حينه، بدليل أن ابن عبدون (١١٠٠م/ ٤٩٣ هـ) قد حظر في مصنفه عن الحسبة عن بيع بعض الكتب للمسيحيين واليهود قائلاً: «يجب ألا يباع لليهود والنصارى كتاب علم إلا ما كان من شريعتهم، فإنهم يترجمون كتب العلوم وينسبونها إلى أهلهم وأساقفتهم وهي من تواليف المسلمين»[١٨].

يبقى لنا بعد ذلك أن نحدد معطيات العلم العربيّ التي ساهمت في بداية تاريخ عصر النهضة الأوروبية وما تلا هذا التاريخ، وذلك من خلال قطبيه الأثيرين؛ كوبرنيكوس وفيساليوس.

أولاً: كوبرنيكوس:

يضع المؤرخون اسم كوبرنيكوس Copernicus على رأس قائمة الأسماء التي أسهمت في بناء علم الفلك الحديث فيما يشبه الثورة العلمية التي نقلت علم الفلك نقلة نوعية شهد بها تاريخ العلم، وأن صدور كتابه «دوران الأجسام السماوية» في سنة ١٥٤٣ كان بداية لتاريخ عصر النهضة الأوروبية، و«الذي ينظر إليه البعض باعتباره الإسهام الأعظم في مجال الفكر العلمي»[١٩].

ويقول عنه هربرت دنجل H. Dingle: «وثورة كوبرنيكوس كما تسمّى أحيانًا هي العلامة الكبرى على الخروج من عالم العصور الوسطى إلى العالم الحديث، والتحول من النظرة التي تبدو لنا الآن كأنها نظرة الأساطير إلى النظرة الواقعية في الآونة الحاضرة»[٢٠].

هذا هو حال كوبرنيكوس بين بني قومه كعالم قد بدأ بكتابه تاريخ عصر النهضة الأوروبية، غير أن الأمر له وجه آخر، هو وجه عربي كشفت عنه الأبحاث العلمية التي أثبتت أن هذا العالم قد اقتبس بعضًا من علمه من العرب فيما يشبه السطو الصريح. بشهادة أحد مؤرخي العلم من الغربيين وهو دونالد هيل D.Hill الذي يقول في كتابه «العلوم والهندسة في الحضارة الإسلامية»: «... بالإضافة إلى الطوسي، اقترح فلكيون آخرون من مدرسة مراغة تعديلات على نماذج بطليموس لحركة الكواكب لتفسير التناقضات الواضحة بين تراكيب بطليموس النظرية والظواهر المرصودة عمليًا. وكان الأبرز بين هؤلاء مؤيد الدين العرضي (ت ١٢٦٦م) وابن الشاطر (ت١٣٧٥م). ففي تاريخ علم الفلك عمومًا توجد نظريتان رياضيتان أساسيتان على درجة عالية جدًا من الأهمية. أما النظرية الأولى فهي مزدوجة الطوسي، والثانية هي نظرية العرضي، وتعزى الأهمية البالغة لهذه النتائج إلى علاقتها بعمل كوبرنيكوس. إن تشابه الروايات المتواترة عن نماذج كوبرنيكوس نماذج فلكيي مراغة هو الذي أثار الاهتمام. وتعتمد العلاقة على النظريتين الأساسيتين المذكورتين. وإن ما يدين به كوبرنيكوس لفلكيي مراغة لا يتمثل فقط في أنه استخدم النظريتين أنفسهما لبناء نماذجه الخاصة، لكن أيضًا في أنه استخدمهما عند النقاط المتماثلة من النماذج التي استخدمها فلكيو مراغة. وينشأ بطبيعة الحال سؤال عما إذا كان من الممكن لكوبرنيكوس أن يعرف هاتين النظريتين، وإذا كان الأمر كذلك، فعن طريق أي قنوات حدث هذا؟

إن الدليل الوحيد على مثل هذا الانتقال موجود في مخطوط بيزنطي إغريقي وجد طريقه إلى «مجموعة الفاتيكان «بعيد سقوط القسطنطينية عام ١٤٥٣م. يوجد على إحدى صفحات المخطوط عرض واضح لمزدوجة الطوسي

مع نموذج قمري لابن الشاطر، ويوجد على صفحة أخرى عرض نموذج قمري للطوسي مع رسم تخطيطي يوضح تعديل مزدوجة الطوسي لهيئة الأجسام الصلبة. إنه أمر أن تصل هذه النتائج في النهاية إلى إيطاليا البلد الذي أقام في كوبرنيكوس لسنوات قليلة»[٢١].

ويفهم مما جاء في هذا الحديث أمر على قدر كبير من الأهمية، فبالإضافة إلى عملية السطو أو الانتحال للإبداع العربيّ؛ أن نماذج بطليموس أو أرصاده لم تكن وليدة أرصاد واقعية قد قام بها، وإنما هي تأمل ذهني كما في كثير من أعمال فلاسفة وعلماء الإغريق فجاء علماء الفلك العرب وصححوا أخطاءها على أرض الواقع العملي، وهو أمر ليس بالقليل، إن لم يكن من جلائل الأعمال التي قام بها العرب في تاريخ العلم. ولم يكن هذا هو الانتحال الوحيد لكوبرنيكوس ففي كتابه «دوران الأجرام السماوية «الذي يعد في رأي مؤرخي العلم؛ أساس علم الفلك الحديث ويمثل في تاريخ العلم ثورة علمية بمقاييس عديدة[٢٢] قد اقتبس بعضًا من آراء العالمين العربيّين؛ الزرقالي والبتاني، كما أقر بذلك المستشرق الفرنسي الشهير كارا دى فو Carra De Vaux في الفصل الذي تولى كتابته عن «الرياضيات والفلك» ضمن فصول كتاب «تراث الإسلام»[٢٣].

وقد تحدَّث أكثر من مؤرخ للعلوم عن انتحال كوبرنيكوس لمعطيات العلم العربيّ، يقول خوان فيرنيت J.Vernet: «إن شروح ابن رشد لكتاب «في السماء والعالم» ولكتاب «الطبيعة» لأرسطوطاليس واللذين سرعان ما انتشرا في أوروبا كلها بترجمة لاتينية، كانت هذه الشروح الأساس لواحد من الإصلاحات العلمية التي كان لها أكبر الأهمية في تطور الفكر الإنساني؛ إصلاح كوبرنيكوس. ومن الغريب أن نرى التأثير الرشدي ذاته قد وصل إلى الشرق الأدنى تقريبًا في الوقت الذي بدأ الانتشار في العالم المسيحي. ومن ثم ليس هناك داع لأن تعترينا الدهشة لأن الحلول الرياضية المكيفة من قبل مدرسة علماء الفلك بمراغة، قد

استخدمها كوبرنيكوس الذي جمع في عمله النتائج الفكرية للنقد الرشدي في الغرب مع النتائج الرياضية التي نشأت في الشرق عن هذا النقد عينه»[٢٤]. ويبدو أن كوبرنيكوس كان مطلعًا على ما أنتجه العلماء العرب في الفلك بدليل ما قاله ألدو ميلي A. Mieli: «أن المقاييس التي ذكرها الفرغاني لمسافات الكواكب وحجمها عمل بها كثيرون، ودون تغيير تقريبًا، حتى كوبرنيكوس».[٢٥]

ثانيًا: فيساليوس

وهو العالم الذي تقاسم مع كوبرنيكوس شرف تأريخ بداية عصر النهضة من خلال كتابه في التشريح الذي قيل عنه إنه «أعظم ما كتب في الطب قاطبة»[٢٦]، وهذا الشرف له وجهه العربيّ هو الآخر وذلك من خلال ما تمخض عنه البحث العلمي لدى المستشرقين أنفسهم، وخاصة إذا كانوا من الأطباء من انكشاف حالة من السطو الصريح على التراث العلمي العربيّ، فقد كشف مارتن بلسنر M.Plessner في الفصل الخاص بالعلوم ضمن فصول كتاب «تراث الإسلام» عن تلك الحالة من السطو الصريح على التراث العلمي العربيّ في التشريح، رغم تلك اللغة المهذبة التي وصف بها هذا السطو بأنه «تأثير التراث الإسلامي على الغرب» فيقول: «لا بد لنا أن نذكر مثالاً فريدًا لتأثير التراث الإسلامي على الغرب. ذلك أن مؤسس علم التشريح الحديث اندرياس فيساليوس A.Vesalius نشر في عام ١٥٣٨م» جداوله «التشريحية كدراسة تمهيدية لمؤلفه الرئيسي المعروف باسم «الصنعة» الذي كتبه عام ١٥٤٣م. وقد ورد في النص اللاتيني لهذه الجداول عدد كبير من المصطلحات العربيّة والعبرية. وقد قام بعض الباحثين ببحث دقيق عن هذه الجداول التي أظهرت كيف اهتدى فيساليوس إلى معرفة المصطلحات في اللغات السامية التي لم يكن هو نفسه ضليعًا فيها. وهكذا حملت جداول فيساليوس التشريحية التراث العربيّ إلى مطالع العصور الحديثة»[٢٧] ومعنى هذا أن التراث العلمي العربيّ بمصطلحاته العربيّة قد دخلت في كتاب كان تاريخ صدوره بداية عصر النهضة الأوروبية، الأمر الذي يقطع دون شك أن العلماء العرب كانوا شركاء أصليين في بداية هذا العصر.

ومن ناحية أخرى فقد توقفنا عند معلومتين أوردهما مؤرخ الطب شارل سورنيا Ch.Sournia عندما تحدث عن «مجد فيساليوس»؛ الأولى عندما قال: «ولد فاسيليوس عالم التشريح الشهير وبدأ في دراسة الطب تحت إشراف أستاذ عرف بانتحاله القدماء». والثانية في قوله: ثم نشر الطبعة الثانية من كتابه «تشريح الجسم البشري» (١٥٥٣- ١٥٥٥) وكتب تعليقات على كتاب من كتب أبي بكر الرازي ولكنه أتلفها قبل أن تطبع استجابة لأستاذ له»[٢٨]. وإذا كان لنا من تعقيب على هاتين المعلومتين اللتين جاءتا عرضًا في سياق الحديث عن «مجد فاسيليوس «فإننا نقول؛ هل تأثر التلميذ أي فاسيليوس بأستاذه الذي عرف بانتحاله علم القدماء؟، وما معنى أنه كتب تعليقات على كتاب من كتب أبي بكر الرازي؟ إن المعنى الوحيد أنه كان حسن الاطلاع على كتب الأطباء العرب التي ترجمت إلى اللاتينية، وهل إتلافه إياها قبل طبعها استجابة لنصيحة أستاذه خشية أن ينسب الفضل فيما كان له من علم إلى الرازي؟ سؤال تصعب الإجابة عليه لعدم وجود الدليل المادي وهي التعليقات التي أتلفها. وقد أكد ديورانت هذا الأمر بقوله: «وفي عاصفة من خيبة الأمل أحرق فيساليوس مجلدًا ضخمًا من كتاب «التعليقات «وتفسيرًا للأجزاء العشرة التي يتألف منها كتاب الرازي «كتاب المنصوري «وهو موسوعة في الطب»[٢٩].

وفي الفصل الخاص بعلوم القرن الثالث عشر يقول خوان فيرنيت «وقد ترجم إلى اللاتينية في أواسط القرن الثالث عشر (٧ هـ) أهم كتابين في الأدبيات الطبية الأندلسية «كتاب الكليات» لابن رشد (١٢٥٥ م/ ٦٥٣ هـ)، وكتاب «التيسير في المداواة والتدبير» لابن زهر (عبد الملك الابن) والذي ترجم قبل ذلك بعد سنوات»[٣٠].

وفي موضع آخر يقول: «وقد أشار بعض الباحثين إلى أن كتاب «الكليات» يتصف، منذئذ، بأنه عمل أنموذجي من عصر النهضة ويعدّ أقرب إلى فكر فيسايوس منه إلى فكر جالينوس، قاطعًا الصلة عن قصد بينه وبين ما كان يتّبع في الماضي. وأما في علم التشريح فقد أدخل أي ابن رشد تغييرات على ترتيب

العرض تقرّبه إلى حدٍّ بالغ من تغييرات فيسالوس في الجزء الأول من كتابه «مصنع الجسم البشري»[٣١].

شهادة من أهلها

لم يقتصر التأثير العربيّ على كوبرنيكوس وفيساليوس فحسب، بل امتد التأثير العربيّ واضحًا جليًا في بقية أساطين العلم الحديث الذين لهم أرفع ذكر في تاريخ العلم، وعلى الرغم من أن جمهرة كبيرة من المستشرقين ومؤرخي العلم حاولوا جاهدين طمس معالم التفوق الحضاري العربيّ ومن ضمن هؤلاء المؤرخين بوستان Postan الذي يقول: «يتّفق الناس عامّة على أن العصور الوسطى يقصد حقبة الحضارة العربيّة الإسلامية حفظت علم القدماء لاستخدامه في الأزمنة التالية. كان ذلك عظيمًا ولكن الأمر لا يتجاوز هذا الحد. إن الذي تسلمته العصور الوسطى لم تزد عليه إلا قليلاً. والواقع أن مشاركة أهل العصور الوسطى يقصد المسلمين في تطور العلم بلغت من الضآلة حدًّا جعل مؤرخي العلم يميلون إلى اعتبار العصور الوسطى فترة توقف»[٣٢]. أما بنيامين فارنتن B. Farrangton فيردد نفس المعنى ولكن في صيغة أخرى فيقول: «عندما بدأ العلم الحديث في إظهار دلائل الحياة الزاخرة في القرن السادس عشر أحس كثيرٌ من الروّاد أنهم إنما يستأنفون التراث الإغريقي القديم الذي انقطع لفترة تزيد على الألف عام. كان عملهم الجديد في نظرهم، امتدادًا للعلم القديم. وكانت الكتب الإغريقية القديمة التي يسّرها لهم اختراع الطباعة وظهور نظام الدراسة الحديث، هي خير ما يمكنهم الحصول عليه؛ إذ كانت في الواقع آخر ما كُتب في فروع المعرفة المتباينة»[٣٣].

غير أن هناك عددًا من المستشرقين ومؤرخي العلم الذين توفروا على دراسة التراث العلمي العربيّ، وأدركوا مدى أصالته ومدى تأثيره في علماء عصر النهضة ومن تلاهم من علماء الغرب كشهادة لا سبيل إلى ردها أو التشكيك فيها لأنها شهادة من أهلها».

لعل أول باحث أوروبي أشاد بأثر العرب في الحضارة الأوربية ونوّه بفضلهم على ثقافة عصر النهضة هو الأب اليسوعي الإسباني جوان اندريس، (١١٨١هـ / ١٧٦٧م) فقد نشر كتابًا باللغة الإيطالية في سبع مجلدات، ثم أعاد نشره في روما، وفيه أكّد أن النهضة التي قامت في أوربا في كل ميادين العلوم والفنون والآداب والصناعات إنما كانت بفضل ما ورثته عن حضارة العرب[٣٤]. وللأسف الشديد فإن هذا الكتاب لم يترجم إلى العربيّة حتى الآن، والأمل معقود على واحدة من الجامعات العربيّة وما أكثرها في وطننا العربيّ، أن تشرع في ترجمة هذا الكتاب، حتى يعرف النشء العربيّ قيمة أسلافهم من العلماء من بني العرب.

أما المستشرق الفرنسي جوستاف لو بون J. Le Bon فقد كان أكثر إنصافًا لدور الحضارة العربيّة الإسلامية في النهوض بعلم الطب وأثره في أوروبا فيما بعد، إذ يقول في فصل خاص بعنوان «العلوم الطبية» وذلك في كتابه الشهير «حضارة العرب»: وترجمت مؤلفات العرب الطبية في جميع أوروبا، ويعد الرازي من أشهر أطباء العرب، فقد وضع آثار من ظهر قبله من الأطباء على محك النقد الشديد فوق فراش المرضى، وكان واسع الاطلاع على علم التشريح، وكان كتابه في أمراض الأطفال أول كتاب بحث في هذا الموضوع، ويرى في كتبه وسائل جديدة في المداواة. وترجمت أكثر كتب الرازي إلى اللغة اللاتينية وطبعت عدة مرات، وظلت جامعات الطب في أوروبا تعتمد على كتبه زمنًا طويلاً، وكانت كتبه مع كتب ابن سينا، أساسًا للتدريس في جامعة «لوفان» في القرن السابع عشر من الميلاد.

أما ابن سينا فقد نقلت كتبه إلى أكثر لغات العالم وظلت مرجعًا عامًا للطب ستة قرون، وبقيت أساسًا للمباحث الطبية في جميع جامعات فرنسا وإيطاليا، وكان طبعها يعاد حتى القرن الثامن عشر، ولم ينقطع تفسيرها في جامعة «مونبيليه» إلا منذ خمسين سنة.

وأبو القاسم القرطبي هو أشهر جراحي العرب، وتخيل كثيرًا من آلات الجراحة ورسمها في كتبه، ووصف عملية سحق الحصاة في المثانة، فعدت من

اختراع العصر الحاضر على غير حق. وقد قال عنه العالم الفسيولوجي الكبير «هالر» كانت كتب أبي القاسم المصدر العام الذي استقى منه جميع من ظهر من الجراحين بعد القرن الرابع عشر[٣٥].

وإذا علمنا أن جوستاف لو بون قد نشر كتابه هذا سنة١٨٨٤م[٣٦] لأدركنا على الفور أن كتب ابن سينا كانت تدرس في جامعة «مونبيليه» حتى سنة ١٨٣٤م؛ أي في بدايات القرن التاسع عشر، فأي تأثير أحدثه ابن سينا والأطباء العرب في الطب الحديث!.

يقول روم لاندو R.Landau: «إذا حذفنا العرب من التاريخ بقيت هناك فجوة هائلة في سلسلة الحضارة الإنسانية. ومن المسلم به اليوم أنه لولا إنقاذ العرب لتراث الفكر الإغريقي وتطوير هذا التراث وتخليصه من الشوائب، ولولا تسامحهم المنقطع النظير في تلك العصور المتعصبة، ولولا تمجيدهم للعقل ومناداتهم بحرية الفكر والعقيدة لتأخرت النهضة في أوروبا أجيالاً. فالعرب هم أساتذة في جميع فروع المعرفة»[٣٧].

أما المستشرق الشهير ماكس مايرهوف M.Meyerhcf فيقول: «ظل البحث العلمي لا يخرج عن نطاق قانون ابن سينا والجزء التاسع من كتاب المنصوري للرازي، وامتد هذا إلى القرن السابع عشر حيث بقي الباحثون في فرنسا وألمانيا متمسكين بالطريقة العلمية العربيّة، أما علم الصيدلة العربيّ فقد عاش حتى مطلع القرن التاسع عشر»[٣٨] ويختم حديثه قائلاً: «ولما كان لتلك العلوم العربيّة سهمها الأوفى في توجيه هذا العهد الجديد يقصد عصر النهضة الأوروبية وحث خطواته، علينا أن نقر مذعنين بأن التراث العربيّ الإسلامي ما زال يعيش في علومنا حتى الآن»[٣٩].

ولعل في شهادة المستشرق الإنجليزي برنارد لويس B.Lewis ما يغني عن الدلالة عن تغلغل التراث العلمي العربيّ في سائر ربوع أوروبا، ليس في محيط الدول المطلة على البحر الأبيض المتوسط حيث معابر الثقافة العربيّة إلى أوروبا، وإنما في أبعد مكان عن هذا المحيط وهو إنجلترا، فيقول: «في القرن الثاني

عشر شرع العلماء من البلاد الشمالية وخاصة من إنجلترا يزورون الجامعات العربيّة في إسبانيا للبحث عن العلوم والمعارف. وكان أول هؤلاء العلماء وأعظمهم العالم الإنجليزي أدلارد Adelard من مدينة «باث» أحد السابقين إلى نشر الثقافة العربيّة في الغرب، فترجم كثيرًا من الكتب العربيّة لينتفع بها معاصروه المسيحيون. وهو يصر بإسهاب على تفوق الطريقة العربيّة، وقد ساعد مساعدة عظيمة بنفوذه على انتشارها في الغرب. وقد ترجم عددًا من المؤلفات العربيّة في علم الفلك والعلوم الرياضية، وبذلك وسّع نموّ هذه العلوم في أوروبا.

وقد ذهب بعد أدلارد إلى إسبانيا كثير من علماء الإنجليز، وكانت مؤلفات هؤلاء العلماء الذين اقتحموا الصعاب في سبيل العلم بزيارة البلاد العربيّة ذات أثر ثقافي جليل. فلمجهوداتهم الفضل في أن ما أنتجه العرب في الفلسفة والعلوم أصبح معروفًا في إنجلترا وفي البلاد الغربية، وبذلك خطت الثقافة الأوروبية خطوة هامة في سبيل ارتقائها. وتحْمل أوروبا في القرون الوسطى دينًا مزدوجًا لمعاصريها من العرب ولمن قاموا بشرح كتبهم من علماء الغرب. فأولا كان العرب هم الواسطة التي انتقل بها إلى أوروبا جزءٌ كبير من الميراث الذي خلفه اليونان في ميدان الفكر والعلوم. وثانيًا تعلمت أوروبا من العرب طريقة جديدة للبحث؛ طريقة وضعت العقل فوق السلطة ونادت بوجوب البحث المستقل والتجربة. وقد كان لهذين الدرسين الفضل الكبير في القضاء على العصور الوسطى والإيذان بعصر النهضة وبعث أوروبا الجديدة»[٤٠].

أما المستشرقة الألمانية زيغريد هونكه Z. Honke فتقول في مؤلفها الشهير «شمس العرب تسطع على الغرب» وهو عنوان لا تخفى دلالته على أحد، في مراكز العلم الأوربية، لم يكن هناك عالم واحد من بين العلماء إلا ومدَّ يده إلى الكنوز العربيّة هذه يغرف منها ما شاء الله أن يغرف، ولم يكن هناك كتاب واحد من بين الكتب التي صدرت في أوربا آنذاك إلا وقد ارتوت صفحاته بالري العميم من الينابيع العربيّة، وأخذ عنها إيحاءاته وظهر فيه تأثيرها واضحًا كل الوضوح ليس فقط في كلماته العربيّة المترجمة بل في محتواه وأفكاره، فالكتب التي درسها

الدارسون، واستند إليها الباحثون كانت كتب ابن سينا وأبي القاسم الزهراوي والرازي...[٤١].

وللدلالة على صحة ما ذكرته هونكه من أن علماء أوروبا كانوا يغترفون من العلم العربيّ سطوًا واقتباسًا وانتحالاً، وإن كان العدد القليل من العلماء الأوربيين قد اعترفوا ضمنًا أو صراحة بفضل العلماء العرب، سوف نسوق مثالين من أمثلة مدى تغلغل العلم العربيّ في أوروبا، ومدى استفادة العلماء الأوروبيين من هذا العلم العربيّ:

المثال الأول:

قد يتعجب القارئ عندما يعلم أن عالمًا شهيرًا بل هو واحد من أشهر علماء النهضة الأوروبية ويعد أحد بناة العلم الحديث وهو ليوناردو دافنشي Leonardo Da Vinci، قد تم ضبطه وهو يتلصص على ابن سينا. فقد ثبت كما يقول يوجين مايرز Y.Myers: «أن دافينشي استعمل مؤلفات ابن سينا أو أعدها لذلك في أربع وعشرين إشارة إلى ابن سينا في دفتر ملاحظاته، فقد كتب في إحداها يقول: ترجم لابن سينا: في المنافع كتاب علم الحيل (الميكانيكا) يسبق كتاب علم المنافع»[٤٢]. ومن المعروف أن دفاتر الملاحظة أو المسودّة هي العملية التمهيدية اللازمة للتأليف؛ أي إن دافينشي كان ينظر إلى ابن سينا وهو في حالة مخاض التأليف، حتى وإن لم يشر إليه أو يذكره بعد التأليف.

المثال الثاني:

يقول ريسلر: «أحدث ابن الهيثم (٩٦٥-١٠٣٩م) وثبة كبيرة في تطور البصريات وفسيولوجية الإبصار، وأوحى بحثه في علم المناظر الذي ترجم إلى اللاتينية وإلى الإيطالية بأبحاث علماء الفيزياء. كان ابن الهيثم على وشك كشف العدسة المكبرة إلى حد أن روجر بيكون R.Bacon، وفيتلو Witelo وأوروبيين آخرين اعتمدوا على جهوده فيما بعد بثلاثة قرون، وذلك في بحوثهم المتعلقة بالمجهر وبالتلسكوب. وفي القرن التاسع عشر كان الرياضي الفرنسي شال يعدّ بحث ابن الهيثم «أنه كان أصل معارفنا في علم الضوء». وقد اقتبس

فيتلو وهو عالم بولندي من القرن الثالث عشر من هذا المؤلف اقتباسًا مثمرًا في تحرير بحثه الخاص عن علم الضوء، وإلى أن ظهر كبلر Kepler كانت البحوث الأوروبية تعتمد على مؤلفات ابن الهيثم. فلا مغالاة إذن في القول بتأثيره في المعرفة الأوروبية»[٤٣].

خاتمة

إن من يطالع أي مؤلّف من مؤلفات تاريخ العلم في أي لغة أجنبية سوف يجد أن هناك قصورًا واضحًا فيما يتعلق بفترة الحضارة العربيّة الإسلامية، التي استمرت ما يقرب من ثمانية قرون ووسع ملكها من حدود الصين شرقًا إلى الأندلس غربًا، وحفلت بمئات من الأفذاذ العلماء العرب في جميع مجالات العلوم. وهذا القصور هو قصور متعمد، يقابله في الوقت نفسه الإشادة والتمجيد بالحضارة اليونانية باعتبارها حضارة الأجداد، معلّمة العباد والتي لم تخلق مثلها في البلاد، على الرغم من أن الأبحاث قد أثبتت أن الحضارة اليونانية مدينة بالكثير لحضارة وادي النيل وحضارة بلاد ما بين النهرين، ليس هذا فحسب بل لقد وصل بعض المؤرخين أنهم عابوا على العرب ذلك الاحترام المبالغ فيه إلى أساطين اليونان، يقول ج. برنال J.Bernal: «ومن مظاهر سوء الحظ الذي لازمت العلوم الإسلامية ذلك الاحترام المبالغ فيه الذي أولوه لأعمال اليونانيين، وخاصة أعمال أرسطو وأفلاطون»[٤٤].

ولكي يكتمل الفصل الخاص بالعلم عند العرب في تاريخ العلم، يجب أن يتولى كتابة هذا الفصل جمهرة من أبناء العرب أنفسهم، على أساس من البحث والتحليل والدراسة المقارنة، ومبلغ نصيب هذا العلم من الأخذ من الغير أو تأثيره في الغير، وبيان وجه الإبداع والابتكار والريادة، ولا سيما أن مستحدثات التقنية من خلال الشبكة العنكبوتية قد يسّرت الحصول على المخطوطات والطبعات القديمة النادرة وإصدارات مراكز الأبحاث العالمية التي تعنى بتاريخ العلم بوجه عام، وتاريخ العلم العربيّ بوجه خاص.

إنها دعوة لعلها تلقى مجيبًا...

الهوامش

١- تاريخ العلم (١٥٤٣-٢٠٠١)، جون جريبين، ترجمة د. شوقي جلال، المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب، الكويت، ٢٠١٢، ج ١، ص١٤.

٢- قصة الحضارة، ول ديورانت، ترجمة محمد بدران، ول مج٢٧، ص ١٤٧.

٣- تاريخ العلوم العام، إشراف رنيه تاتون، ترجمة د. على مقلد، المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر، بيروت، ١٩٨٨، مج٢، ص٦٣.

٤- المصدر السابق، ص١٤٧.

٥ـ موجز تاريخ العلم، لفيف من المؤلفين، ترجمة د. عزت شعلان، سلسلة الألف كتاب رقم ٤٦٦، دار سعد مصر، القاهرة، ١٩٦٣، ص ٤٣.

٦ عصر المأمون، د. أحمد فريد رفاعي، دار الكتب المصرية، القاهرة، ١٩٢٧، ج١، ص٣٧٧.

٧- قصة الحضارة، ول ديورانت، ترجمة محمد بدران، لجنة التأليف والترجمة والنشر، القاهرة، ط٣، ١٩٦٨، ج١٣، ص١٧٨.

٨- المقارنات المفقودة بين أكبر حركتي ترجمة.. أو المسكوت عنه في تاريخ العلم، مصطفى يعقوب عبد النبي، مجلة الخليج للتاريخ والآثار، العدد ١٨، أبريل ٢٠٢٣، ص٢٢٥ وما بعدها.

٩- الشرق الأدنى (مجتمعه وثقافته)، ت. كويلرنج، ترجمة د. عبد الرحمن أيوب، الهيئة المصرية العامة للكتاب، القاهرة، ٢٠٠٢، ص١٢٨.

١٠- بيت الحكمة، جوناثان بيونز، مركز البابطين للترجمة، الدار العربيّة للعلوم ناشرون، الكويت، بدون تاريخ، ص١٠٤.

١١- الحلة السيراء، ابن الأبار، تحقيق د. حسين مؤنس، دار المعارف، القاهرة، ط٢، ١٩٨٥، ج ١ ص٢٠١.

١٢- المسلمون في الأندلس، رينهرت دوزي، ترجمة د. حسن حبشي، الهيئة المصرية العامة للكتاب، القاهرة، ١٩٩٤، ج٢، ص٦٥.

١٣- الحضارة العربيّة، جاك ريسلر، ترجمة غنيم عبدون، الدار المصرية للتأليف والترجمة، القاهرة، بدون تاريخ، ص٩١.

١٤- طبقات الأمم، ابن صاعد الأندلسي، تحقيق لويس شيخو المطبعة الكاثوليكية، بيروت، ١٩١٢، ص ٦٥.

١٥- المكتبات وهواة الكتب في إسبانيا الإسلامية، خوليان دي بييرا، ترجمة د. جمال محمد محرز، مجلة معهد المخطوطات العربيّة، مج ٤ ج١، مايو ١٩٥٨، ص ٧٩.

١٦- قصة الحضارة، مصدر سابق، مج ١٧، ص١٤.

١٧- لمزيد من التفصيل حول هذا الموضوع راجع؛ العلم العربيّ وكيف عجل بظهور عصر النهضة الأوروبية، مصطفى يعقوب عبد النبي، آفاق الثقافة والتراث، العدد٧٢، ديسمبر ٢٠١٠، ص ٣٢-٥٧.

١٨- ثلاث رسائل أندلسية في آداب الحسبة والمحتسب، تحقيق ليفي بروفنسفال، الفصل الأول «رسالة ابن عبدون في القضاء والحسبة»، المعهد العلمي الفرنسي للآثار الشرقية، القاهرة، ١٩٥٥، ص ٥٧.

١٩- تاريخ العلم (١٥٤٣ ٢٠٠١)، مصدر سابق، ص٣٠.

٢٠- موجز تاريخ العلم، مصدر سابق، ص٢٤.

٢١- العلوم والهندسة في الحضارة الإسلامية، دونالد هيل، ترجمة د. أحمد فؤاد باشا، المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب، الكويت، ٢٠٠٤، ص٧٢.

٢٢ـ بنية الثورات العلمية، توماس كون، ترجمة شوقي جلال، المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب، الكويت، ١٩٩٢، ص٢٦٣.
٢٣ـ تراث الإسلام، إشراف سير توماس أرنولد، ترجمة وتعليق جرجيس فتح الله، دار الطليعة، بيروت، ط٢، ١٩٧٧، ص٥٨٨.
٢٤- فضل الأندلس على ثقافة الغرب، خوان فيرنيت، ترجمة نهاد رضا، دار إشبيلية للدراسات والنشر، دمشق، ١٩٩٧، ص٢٧٥.
٢٥- العلم عند العرب وأثره في تطور العلم العالمي، ألدو ميبلي، ترجمة د. عبد الحليم النجار ود. محمد يوسف موسى، دار القلم، القاهرة، ١٩٦٢، ص١٦٧.
٢٦- قصة الحضارة، مصدر سابق، ج ٢٧، ص١٥٠.
٢٧- تراث الإسلام، شاخت وبوذورث، ترجمة د. حسين مؤنس وآخرين، المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب، الكويت، ط٢، ١٩٨٨. ج٢، ص٢٦١.
٢٨- تاريخ الطب، جان شارل سورنيا، ترجمة د. إبراهيم البجلاتي، المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب، الكويت، ٢٠٠٢، ص ١٥٩.
٢٩- قصة الحضارة، مصدر سابق، ج٢٧، ص١٥٤.
٣٠- فضل الأندلس على ثقافة الغرب، مصدر سابق، ص٣٦٤.
٣١- المصدر السابق، ص ٣٦٦.
٣٢- موجز تاريخ العلم، مصدر سابق، ص١٥.
٣٣- العلم الإغريقي، بنيامين فارنتن، ترجمة أحمد شكري سالم، مكتبة النهضة المصرية، القاهرة، ١٩٥٨، ج٢، ص٩.
٣٤- أثر العرب والإسلام في النهضة الأوربية، د. سهير القلماوي ود. محمود مكي، الهيئة المصرية العامة للتأليف والنشر، القاهرة، ١٩٧٠، ص٤١.
٣٥- حضارة العرب جوستاف لوبون، ترجمة عادل زعيتر، عيسى البابي الحلبي، القاهرة، ١٩٦٩، ص٤٨٨.
٣٦- المستشرقون، نجيب العقيقي، دار المعارف، القاهرة، ط٤، ١٩٨١، ص٢٢٦.
٣٧- الإسلام والعرب، روم لاندو، ترجمة منير البعلبكي، دار العلم للملايين، بيروت، ط٢، ١٩٧٧، ص٢٤٦.
٣٨- تراث الإسلام، إشراف سير توماس أرنولد، مصدر سابق، ص٥٠٤.
٣٩- المصدر السابق، ص٥٠٦.
٤٠- تاريخ اهتمام الإنجليز بالعلوم العربيّة، برنارد لويس، ست مقالات نشرت في «المستمع العربيّ» ثم طبعت على حدة سنة ١٩٤١، ص٢.
٤١- شمس العرب تسطع على الغرب زجريد هونكه، ترجمة فاروق بيضون وكمال دسوقي، ط٦، دار الآفاق الجديدة، بيروت، ١٩٨١، ٣٠٥.
٤٢- الفكر العربيّ والعالم الغربي، يوجين مايرز، ترجمة كاظم سعد الدين، دار الشؤون الثقافية العامة، بغداد، ١٩٨٦، ص٤١.
٤٣- الحضارة العربيّة، جاك ريسلر، ترجمة غنيم عبدون، الدار المصرية للتأليف والترجمة، القاهرة، بدون تاريخ، ص١٨٠.
٤٤- العلم في التاريخ، ج. برنال، العلم في التاريخ، ترجمة علي علي ناصف، المؤسسة العربيّة للدراسات والنشر، بيروت، ١٩٨١، ج١، ص٢٩٩.

آفــاق الفكـــر

- **شــرعيّـة الفكــر: بين الملكيّة الفكريّة والمشاع الإبداعي**
  (د. الصادق الفقيه)
- **أسئلة النهضة ومشروع التجديد الفكري**
  (أ. علي حسن الفواز)
- **إشكاليّـة النقـد فـي الفكـر العربـيّ: كيـف ينقـد الفكـر العربيّ ذاته**
  (د. وجيه قانصو)
- **الخطاب الفلسفي والتطرّف**
  (د. نادية سعد الدين)
- **نقد محمد أركون للفكر الغربي**
  (أ.د. فارح مسرحي)
- **خطاب النهضة العربيّة-إشكاليّة الدلالة والمفهوم**
  (د. زهير توفيق)

شــرعيـّة الفكــر:
بين الملكيّة الفكريّة والمشاع الإبداعي

د. الصادق الفقيه*

رؤية متجددة

تناولنا في أربع مقالات سابقة بعض القضايا التأسيسية لمسألة «شرعية الفكر»؛ توزعت عناوينها بين: «شرعية الفكر: سؤال التجديد في الفكر النهضوي العربيّ»، و«شرعية الفكر: مفهوم التجديد في سياق المبادئ والثوابت»، «شرعية الفكر: العنف كتهديدٍ للأفكار الثقافية والاجتماعية والاقتصادية»، و«شرعية الفكر: الهوية والدين بين هواجس الماضي وإكراهات الحاضر». وهي في مجملها مقدمات لمشروع مستمر تصدر حصائل النظر فيه تباعًا. وقد نُشِرَت هذه المقالات الأربعة جميعها في موقع «التنويري» التابع لـ «رابطة التربويين التنويريين العرب. ويتركز هذا الجزء الخامس، الذي أخـص بـه مجلة «المنتـدى» حـول «أهميـة المشاع الإبـداعي»، أو ما يطلـق عليـه في الأدبيـات الغربيـة الـحـديثـة بـ "The Creative Commons"، كموضوع تتداخل فيه عدة مستويات وأنساق فكرية؛ قديمة وحديثة. ويُعتبر «المشاع الإبداعي» كخطوة متقدمة لما سبقها من اجتهادات «الملكية الفكرية»، التي أسست لتقنين «شرعية الفكر» والإبداع، واحتفت بخصوصية تملكهما. وفي «المشاع الإبداعي» قد تبدو الممارسات المتعلقة بإنتاج الأقران والإنشاء التعاوني لمحتوى الويب والموسيقى والبرامج وأشكال أخرى من الوسائط، بالإضافة إلى دراسة العلوم الاجتماعية، للوهلة الأولى كمجالات متباينة. ومع ذلك، توجد رابطة عميقة ومتداخلة بين هذه الأنشطة

* الأمين العام لمنتدى الفكر العربيّ.

متعددة الأوجه، التي تدور حول الركائز الأساسية للشرعية الفكرية والتعبير الإبداعي والابتكاري. وهذه الشرعية، بدلاً من تحديدها صراحة من خلال المداولات الأخلاقية، متجذرة بعمق في نسيج الديناميات الثقافية والاجتماعية والاقتصادية. وتجسد الموضوعات المتنوعة، التي يتم تناولها في هذه التخصصات موقفًا حازمًا يقاوم إغراء الخلط بين الحرية غير المقيدة والتكرار الجامح ونشر تأملات المرء الفكرية، أو مساعيه الفنية، حتى يصبح مفهوم الحظر ذاته من بقايا الماضي من خلال فعل التجاوز هذا. ومن أجل فهم كامل للحجة المعقدة والمعقدة المقدمة هنا، من الضروري بالنسبة لنا أن نتراجع خطوة إلى الوراء ونعترف حقًا بمجموعة واسعة من الموضـــوعات، التي يشمـــلها الخطـــاب المســتمر المحيط بـ «إضفاء الشرعية» على الهوية والإبداع. وتتخلل هذه الموضوعات سياقات مختلفة مثل العالم الواسع للويب، وعالم الموسيقى، والعلوم الاجتماعية، وحتى عالم النقد الفني. وفي هذه الساحات المتنوعة والمتعددة الأوجه، يمكن للمرء أن يحدد جوانب عديدة من الحجة، التي تستحق اهتمامنا وتحليلنا الشامل.

وفي البدء، يجب أن نتساءل عما إذا كان من الحكمة بالنسبة لنا أن نتخلى تمامًا عن الاعتراف والقبول بوجود قيود اجتماعية ومادية ومتعلقة بالتكنولوجيا واقتصادية، وبلا شك داخلية تنظم بطبيعتها، وقد يجادل البعض، بـ «تجنس» عملية الخلق والابتكار. ومن خلال استكشاف هذا الخط من البحث، يمكننا التعمق في العلاقة المعقدة بين هذه الأبعاد المختلفة للفكر وأشكال ارتباطها التاريخية الهامة. يسمح لنا فحص هذه الارتباطات التاريخية بفهم إلى أي مدى تعتمد نخب المجموعة البشرية الرسمية وغير الرسمية على مثل هذه الأطر وكيف شكلت مسار العمليات الإبداعية. وعلاوة على ذلك، من الأهمية بمكان دراسة كيف بنت هذه الاتجاهات الاقتصادية والاجتماعية والثقافية والمعرفية بشكل أساس ما قد يعتبره البعض ببساطة مجرد أسماء وصور وأجهزة تكنولوجية ونماذج أعمال وأنماط حياة ومجموعات بشرية وأفكار. ومن خلال فهم التفاعل بين هذه الاتجاهات المؤثرة، نكتسب رؤى قيمة للقوى، التي شكلت وجودنا الحديث وتصورنا للهوية والإبداع. كما يجب أن نستكشف الطفرة الأخيرة في

الإجراءات المفتوحة في مجالات الويب والموسيقى والعلوم الإنسانية. هل يمكن تفسير هذه الزيادة على أنها سعي عميق موجود داخل شبكة معقدة من ثلاثة عناصر مترابطة: الخطيئة والعقاب والخلاص؟ ومن خلال التشكيك في دوافع وآثار هذه الظاهرة الأخيرة، يمكننا كشف الديناميات المعقدة، التي تكمن وراء السعي وراء الانفتاح وكيف يتماشى مع هذه المفاهيم الفلسفية المتأصلة بعمق.

لهذا، فإن الحجة المطروحة بعيدة المدى ومتعددة الأوجه بطبيعتها، ومن خلال الفحص النقدي للموضوعات المتعلقة بـ «إضفاء الشرعية» على الهوية والإبداع، يمكننا إلقاء الضوء على أسئلة البحث الأساسية، التي تتطلب اهتمامنا. ومن خلال الخوض في وجود وتأثير القيود المتباينة، والارتباطات التاريخية بين الأبعاد المختلفة للفكر، وبناء الأسماء والصور والأفكار، نحن مجهزون بشكل أفضل لفهم شبكة القوى المعقدة، التي تشكل مجتمعنا. وبالإضافة إلى كل ذلك، ومن خلال التشكيك في دوافع وآثار الزيادة الأخيرة في الإجراءات المفتوحة، يمكننا الحصول على رؤى أعمق في الروابط المتأصلة بين الخطيئة والعقاب والخلاص في سياق الوجود الحديث.

ولهذا، فإن العملية المشروعة للفكر، كما نعرفها، هي أكبر تحدٍ اليوم؛ عندما ننظر إلى تكييفها وإمكانيات توظيفها، وحتى في المجتمع الحديث المتطور، تتعرض قوة الفكر للتهديد اليومي من قبل الهياكل الشاهقة، والتي يمكن القول إنها تتظاهر بالحكم على عملياتنا العقلية، أو مكافأتها، أو تأييدها. ولم تعد إبرة الدينونة المغناطيسية قادرة على الإشارة إلى مؤخرة السماء، لكنها تهتز باستمرار وفقًا لكيلومترات من المعايير، والتي تجبرها على الإشارة في اتجاه معين. ففي مجتمع منخرط في خوف دائم من التضخم، والذي قد يشل تيار أفكار الأعضاء، فإن أول من يواجه الحرمان هو التعليم. ولطالما كان التعليم هو النور، الذي كان سيبدد ظلام المجهول لكل من المواطن العادي والمجتمع ككل. وفي تسلسل خطي، يوفر التعليم بالفعل الأسلحة الفكرية لتفكيك ظلال القديم والمساهمة في تكملة الأجزاء المظلمة الأخرى بلبنة المحتوى المعاصرة. لذلك، فإن الوصول إلى التملك يعمل دائمًا جنبًا إلى جنب مع مبدأ الوصول إلى المعرفة في

وجوهها المختلفة، بما فيها ما هو مبدئي وخماسي وسداسي. ومن خلال الإبداع والوصول إلى التنمية، يبدو التعليم والتربية المناسبان وكأنهما تجسيد لفكرة مشروعة تهدف إلى تعظيم الثروة الثقافية والسياسية والاقتصادية، وأن كل ما سبق هو قضايا نقاش لكل مفكر، أو باحث في المناهج وإدارة الملكية الفكرية.

حضور التقنية

إن ظاهرة التطوير المدعوم إلكترونيًا لموجة جديدة من الموارد المبتكرة، وإعادة كتابة مبادئ الملكية الفكرية والإبداع عبر الحدود والطبيعة الدينامية للمجتمع الحديث تجادل لصالح مقدمة المشاع الإبداعي. ويوفر المشاع الإبداعي إطارًا بديلاً يتحدى الهياكل القمعية للوائح الملكية الفكرية. ومن خلال تبني مبادئ المشاع الإبداعي، يمكن للأفراد التحرر من القيود، التي تفرضها المعايير التقليدية وفتح إمكانيات جديدة للتفكير والتعبير. ويشجع هذا النهج التحويلي التعاون، مما يسمح للأفكار والمعرفة بالتدفق عبر الحدود والتخصصات. إذ إنه يُمَكِّنُ الأفراد من إعادة توظيف الأعمال الحالية والبناء عليها، وتعزيز ثقافة التطوير والتقدم المستمر. وفي هذا العصر من التقدم التكنولوجي السريع، حيث يمكن نشر الأفكار ومشاركتها بنقرة زر واحدة، يعمل المشاع الإبداعي كمنارة للحرية والابتكار. إنه يحول التركيز من التقييد إلى التمكين، مما يُمَكِّن المبدعين من الاحتفاظ بالسيطرة على عملهم مع منح الآخرين حرية استخدامه وتعديله وتوزيعه. ويتحدى هذا التحول النموذجي فكرة أن الإبداع والمعرفة يجب أن يحصرا داخل حدود الملكية والفكرية ويدعوا بدلاً من ذلك إلى نظام بيئي إبداعي أكثر شمولاً وتعاونًا.

ومن خلال تعزيز قيم الانفتاح وإمكانية الوصول، تمهد المشاع الإبداعي الطريق لمجتمع عالمي حقيقي من المبدعين والمتعلمين. إنه يعزز ثقافة المشاركة والنمو المتبادل، حيث يمكن للأفكار أن تزدهر وتلهم الآخرين للبناء عليها. ومن خلال الموارد والمعرفة المشتركة، يمكن للأفراد مواجهة أكبر التحديات في عصرنا بشكل جماعي، وتجاوز القيود، التي تفرضها الحدود الجغرافية والحواجز الاجتماعية والاقتصادية. وفي منحىً آخر، تمثل مقدمة المشاع الإبداعي فرصة

تحويلية لإعادة تشكيل مشهد الملكية الفكرية والتعليم، الذي يوفر طريقًا إلى الأمام ويحتضن قوة الفكر، ويعزز بيئة تغذي الفضول والابتكار والتعاون. ومن خلال كسر الحواجز والقيود، التي تخنق الإبداع، تمكن المشاع الإبداعي الأفراد من إطلاق العنان لإمكاناتهم الكاملة والمساهمة في التنمية الجماعية للمجتمع. لذلك، دعونا نتبنى هذا التحول النموذجي ونبني معًا مستقبلاً لا يعرف فيه عمل الفكر حدودًا ولا قيودًا.

فهم شرعية الفكر

حاولنا التأكيد فيما مضى على أن الشرعية في الفكر ليست مسألة ثانوية، لأنه من خلال منح شخص ما شرعية المعرفة، أو الإبداع، ولكن من خلال تقديم دعم مجتمعي ملموس لمساعيه الإبداعية وربما طريقة تفكيره الجذرية. وعلى نفس المنوال، فإن حرمان شخص ما من شرعية المعرفة، أو الإبداع يمكن أن يكون ثوريًا وراديكاليًا وجذريًا بنفس القدر، ولكنه يثير أسئلة أخلاقية لا بد من الإجابة عليها. وغالبًا ما تتخذ خطاباتنا المتعلقة بالشرعية شكل قاضٍ؛ أو شخص ما، أو ليس سلطة شرعية، أو ليس مرشحًا شرعيًا للملكية الفكرية، التي يدعيها. وفي وصف الإبداع بأنه شرعي، أو غير شرعي، فإننا نقدم ادعاءات ضمنية حول السلطة والقوة القسرية للدولة. ونحن نفترض مسبقًا وجود خيال مهيمن وإقصائي حول الإنتاج الإبداعي من خلال تضمين معتقداتنا حول ما ينتمي إلى المجال العام في الإطار القانوني، الذي ينظّم كلاً من النسخ والممارسة. وتمتد هذه المداورة المعقدة للشرعية إلى ما وراء عوالم التأمل العقلي المجرد، فهي تتخلل نسيج الوجود المجتمعي ذاته. لذلك، فإن الثقل، الذي نمنحه لمعارف الفرد، أو إبداعه يصل إلى أبعد الحدود، مما يشكل مسار الابتكار والتعبير البشري، أي أنه أساس تنبت عليه أفكار جديدة وحاجز هائل يقيد بعض وجهات النظر من الازدهار.

وعندما نتعمق في جوهر الشرعية، نكتشف عملية معقدة ومتعددة الأوجه تعرض الديناميات المعقدة في لعبة التسميات. وكل صفة نحددها، سواء كانت «شرعية»، أو «غير شرعية»، لا تشكل فقط تصور الفرد، ولكن أيضًا تصورنا

الجماعي كمجتمع. إنها بمثابة إعلان للسلطة، يملي علينا من يُعتبر جديرًا بالتقدير احترامها، ومن يتم إنزاله إلى هوامش الخطاب الفكري أن يراعيها. وبالإضافة إلى ذلك، فإن فعل التصنيف هذا ينطوي على آثار عميقة على هياكل السلطة داخل مجتمعاتنا. ومن خلال تعيين شخص ما كسلطة، أو مرشح شرعي، فإننا نعترف ضمنيًا بخبرته ونمنحه موقعًا مؤثرًا. وعلى العكس من ذلك، فإن حرمان الفرد من الشرعية، التي يسعى إليها هو تخريب لديناميات السلطة القائمة، وتحدي المعايير المعمول بها وفرض إعادة تقييم الوضع الراهن. وفي سعينا للشرعية، نجد أنفسنا متورطين في شبكة معقدة من البنى المجتمعية، إذ يلخص عالم الإبداع، على وجه الخصوص، عددًا لا يحصى من المعتقدات والقيم والأطر القانونية، التي تحكم حدوده. ومن خلال تشابك فهمنا لما هو مسموح به في المجال العام مع القوانين المعقدة، التي تنظم استنساخ وممارسة الأعمال الإبداعية، فإننا نُساهم عن غير قصد في سرد مهيمن غالبًا ما يستبعد الأصوات ووجهات النظر القيمة.

ولكي نطلق العنان حقًا للإمكانات غير المحدودة للخيال البشري، يجب أن نتعامل مع مفهوم الشرعية وتأثيرها العميق على الفكر والإبداع. ولا يكفي القبول السلبي للتعاريف السائدة لما هو مشروع. وبدلاً من ذلك، يجب أن ننخرط في دراسة نقدية لديناميات القوة الأساسية، وهياكل القمع والإقصاء، وأن نسعى جاهدين لإنشاء إطار تمثيلي أكثر شمولاً يغذي ويحتفي بالنسيج الغني للتعبير البشري. وعندئذ فقط يمكننا أن نتبنى بالكامل القوة التحويلية للإبداع المشروع وأن نفكك الحواجز، التي تعوق تحقيقه على أكمل وجه. ويمكننا القول إن المعايير والقيم المقبولة، التي تساعد في إملاء أخلاقياتنا الجسدية والعقلية تصبح حدودًا لما يعتبر «فكرًا مشروعًا». وطالما أننا نقبل أنه يتعين علينا أن نطلب من سلطة المبدع الأصلي الإذن بفعل أي شيء بعمله، فمن المحتمل ألا نفكر أبدًا في التحرر من قوانين الملكية الفكرية. وكما تُقَدِّم هيئات تمويل الأدب دعمًا أكبر للكتب الأكاديمية مقارنة بالمعارف غير التقليدية، فإن القصد من ذلك هو تحدي حق المؤلف التقليدي والفهم الأوسع للانقسام بين القطاعين العام والخاص، وهي

تسعى إلى التأثير على تنافر الترخيص والتعاقدية الهرمية الصارمة، التي تقوم عليها. ومن خلال التكنولوجيا، يتغير عالم المعلومات بسرعة؛ إذ إن «الرقمنة» المتزايدة للأعمال الإبداعية وحلها فيما لا يزيد عن سلسلة من ألواح والصفر تعني أن تكلفة الإنتاج أقل من أي وقت مضى وأن العديد من الأشخاص يمكنهم الوصول إلى هذه المعلومات.

ومع تقدم المجتمع وتطور فهمنا للأخلاق، تستمر الحدود، التي تشكل أفكارنا ومعتقداتنا في التوسع. تعمل هذه المعايير والقيم المقبولة كعلامات، ترشدنا في تحديد ما يعتبر «فكرًا شرعيًا». ومع ذلك، فإن هذه الحدود تثير أيضًا أسئلة حول حقوق الملكية الفكرية والحرية المرتبطة بها. ما إذا كان يتعين علينا دائماً الحصول على إذن من المبدعين الأصليين لاستخدام عملهم هو نقطة خلاف تعيق استكشافنا لوجهات نظر بديلة. وبالإضافة إلى ذلك، عندما يتعلق الأمر بالدعم، الذي تقدمه هيئات التمويل للأدب، يصبح التحيز الملحوظ تجاه الكتب الأكاديمية على المعرفة غير التقليدية واضحًا. ويهدف هذا التناقض إلى الطعن فيه لأنه يلقي الضوء على القيود، التي تفرضها قوانين حق المؤلف التقليدية والانقسام الأوسع بين القطاعين العام والخاص. ومن خلال التعمق في هذه القضية، نأمل في معالجة التنافر، الذي ينشأ عن الترخيص والتعاقدية الهرمية، التي تدعمه.

لقد أحدثت القوة التحويلية للتكنولوجيا تغييرات ملحوظة في عالم المعلومات، ومع تزايد «رقمنة» الأعمال الإبداعية، أصبحت أشكال التعبير الملموسة هذه الآن مجرد تسلسلات من الصفر والواحد. وقد أدى هذا التحول الملحوظ إلى خفض تكاليف الإنتاج بشكل كبير وجعل المعلومات في متناول العديد من الأفراد. ويمثل التقاء هذه العوامل لحظة محورية في تاريخنا، حيث أصبح تبادل المعرفة والأفكار أكثر شمولاً وانتشارًا من أي وقت مضى. وفي عالم مبهور بشدة بالطفرة غير المسبوقة للتقدم التكنولوجي والعولمة السريعة، يَظْهَرُ حل بديل مثير للاهتمام ومُحَفِّز للتفكير لتحدي الملكية الفكرية التقليدية والجامدة، التي تهيمن على الخطاب المعاصر. ويقترح هذا البديل الرائد نقلة نوعية

نحو مجتمع يتمحور حول مفهوم المعلومات الحرة، متجاوزًا حدود التعاقدية الليبرالية، التي تحكم تقليديًا التفاعلات بين الأفراد. ويدور هذا الاقتراح الفريد في جوهره حول إصدار واستخدام تراخيص غير ملزمة، ولكنها مرنة للغاية. وتعمل هذه التراخيص كأدوات عملية وتمكينية، مما يسمح بلحظة تحرر حيث تتوق المعلومات إلى التحرر من أغلال التفرد. ومن خلال إتاحة الفرصة للمبدعين للاختيار طوعًا في نظام ترخيص استخدام تدريجي وشامل، تمنح هذه التراخيص الرؤيوية المبدعين وكالة وسلطة لا مثيل لها على نشر إبداعاتهم القيمة وإمكانية الوصول إليها.

ومن وجهة نظر فلسفية، يفترض هذا الاقتراح التحويلي دورًا مضيئًا، حيث يوفر سياقًا نقديًا وعمقًا لا يسبر غوره في علم الأنساب وتطور مفاهيم مثل الشرعية والملكية الفكرية. ويرتكز هذا المنظور بقوة على مبادئ أخلاقيات الفضيلة، ويستكشف التفاعل المعقد بين الملكية الفكرية والشخصية ونظرية العمل. يحتل الظهور المظفر لحقوق شخصية المبدعين مركز الصدارة، مما يدل على أهميتها الدائمة في العالم الحديث. وفي ضوء المناقشة المذكورة أعلاه، يصبح من الواضح تمامًا أن الاعتراف بحقوق الشخصية والاعتراف بها داخل المجتمع يفترض دورًا لا غنى عنه في تحديد جواز، أو حظر السلوكيات المختلفة. والشرعية، التي تعمل كحكم في هذا النظام البيئي المعقد للقيم المجتمعية، تؤثر بشكل أساس على الطريقة، التي يتم بها تبني، أو رفض بعض الإجراءات. وهكذا، يصبح التفاعل بين الشـرعية وحقـوق المبـدعين المصـونة حجـر زاوية لا غنى عنه في مجال المعلومات والملكية الفكرية. لذلك، فإن تقارب هذه الأفكار والمفاهيم المختلفة يدل على لحظة محورية في رحلتنا الفكرية الجماعية. وبينما يمر المجتمع بتحول عميق، فإنه يقف على شفا عصر جديد، عصر يتعايش فيه نشر المعلومات دون قيود ووكالة، التي لا مثيل لها لجعل المبدعين يتفاعلون في وئام. ومن خلال التبني الفعال للأبعاد متعددة الأوجه للشرعية ونظرية العمل وحقوق شخصية المبدعين، يُمكننا صياغة مستقبل شامل ومنصف، وترسيخ الأسس، التي تبنى عليها الروابط الأساسية للتقدم المجتمعي.

وجهات نظر تاريخية

وعلى امتداد التاريخ، الذي يمر عبر عصور وحضارات لا حصر لها، تبرز باستمرار مسألة عميقة تتعلق بالشرعية الاجتماعية، ويتردد صداها مع جوهر الفكر الإنساني ذاته. ويتجاوز هذا العرض المفاهيم الفكرية المجردة، ويركز كثيرًا على وجهات النظر الفردية والنسيج المعقد لوجهات النظر العالمية، التي ينسجونها. وفي تفاعل ملحوظ بين السبب والنتيجة، تمارس وجهات النظر العالمية السائدة قوة لا مثيل لها لتشكيل طبيعة الفكر البشري نفسه. ولفهم تطور الفكر في سياقات اجتماعية مختلفة، يجب أن نعود إلى الأصداء البعيدة للقرن التاسع، عندما ألقى القانون الإقطاعي في تلك الحقبة بظلاله، التي لا تقهر على الفكر والإبداع. فخلال هذه الحقبة ظهرت فكرة غير عادية، وهي الاعتقاد بأن الفكر، كونه مشبعًا بالدين، يمتلك إحساسًا متأصلاً بالملكية، تمنحه قوة أعلى. وعلى هذا النحو، يمكن اعتبار الأفكار، أو حتى تعبيراتها الملموسة، شكلاً من أشكال الممتلكات المقدسة. وهكذا بدأت نشأة الأفكار، التي تطورت تدريجيًا عبر آلاف السنين، مما مهد الطريق في نهاية المطاف لولادة حقوق الكتاب في شكلها الناشئ. وبفضل انحسار الوقت، ستظهر هذه الفكرة لاحقًا كمفهوم حديث لحق المؤلف، وتضطلع بدور محوري في حماية الإبداعات الفكرية. ومع ذلك، فإن استمرار قناعاتنا في التواؤم مع المستجدات تدعونا بإلحاح إلى منتصف القرن العشرين، وهو الوقت، الذي يعتبره الكثيرون «عصر التنوير». في هذه الحقبة التحويلية تترسخ بقوة جذور الخطاب الحالي المحيط بشرعية المشاعات الإبداعية المقترحة. وقد مهدت الحيوية الفكرية لهذه الفترة، التي تميزت بصحوة عميقة لأهمية الفكر والتعبير الفردي، الطريق لإعادة تقييم عميقة للمعايير المجتمعية ودور الملكية الفكرية. وبينما نجتاز سجلات التاريخ البشري، نجد أنفسنا نقف على أعتاب تغيير حاسم، يجعلنا مستعدين لاستكشاف شبكة الفكر المعقدة وارتباطها، الذي لا يمحى بالمجتمعات البشرية. ومن الأصداء القديمة للقرن التاسع إلى عصر التنوير المتألق، استمر السعي لفهم «شرعية الفكر»، ينبض بقوة خالدة تستمر في تشكيل روايتنا الجماعية.

لقد أعادت ثورتان محوريتان وتحويليتان تشكيل كل من المجتمع ووجهات النظر الأيديولوجية بطريقة لا تمحى. مما لا شك فيه أن أصداء الثورة الصناعية كانت عميقة، ما أدى إلى تغيير جذري في المشهد الاقتصادي والاجتماعي. فقد أحدثت نقلة نوعية غير مسبوقة، ولدت اقتصاد السوق، الذي ازدهر من خلال إنتاج وتجارة السلع. ومن ناحية أخرى، بشرت الثورة الفرنسية بعصر ذي أهمية قصوى من خلال الدفاع بشكل لا لبس فيه عن المساواة كهدف مجتمعي حاسم. وتحدت هذه الحركة بلا خوف شرعية كل من التفاوتات السياسية والاقتصادية، مع التركيز بشكل خاص على الحق في الملكية. وكان متشابكًا جوهريًا مع هذه الحماسة الثورية حركة نقدٍ هائلة للنظام الاجتماعي السائد سابقًا، وهو النظام، الذي تجاهل بلا خجل مبادئ المساواة. ومن خلال فحص شامل، أصبح من الواضح أن عدم وجود توزيع متساو للسلع يمثل عيبًا ملحوظًا في المجتمع. وكان هذا التخصيص غير المتكافئ للموارد مبررًا من خلال مفاهيم قديمة مثل النظام الطبيعي والنظام الإلهي، وكلاهما أعاق تحقيق الحرية الحقيقية. وفي جوهرها، كانت المخلفات التاريخية للمجتمعات الخالية من الحرية واضحة بشكل لا لبس فيه خلال العصور التحويلية للثورتين الفرنسية والصناعية. ومع حلول عصر التنوير، والعصور اللاحقة، برز سؤال عالق: كيف يمكن للمجتمع المعاصر أن يسعى بصدق نحو المثل العليا، التي نعتز بها أكثر من غيرها، مثل حرية الفكر والتعبير؟ واستمر هذا الاستعلام الوجودي، مطالبًا بالتفكير المدروس والحلول العملية. ويتطلب السعي إلى تحقيق هذه المثل العليا العزيزة نهجًا مميزًا، متجذرًا في الفهم العميق للنضالات الماضية وصياغة تصميم جماعي على بناء مستقبل أكثر إشراقًا. ومن الآن فصاعدًا، تتطلب الدعوة الواضحة إلى التحرر الحقيقي جهدًا متحمسًا للأطر المجتمعية، والتزامًا لا يتزعزع بتفكيك أغلال القمع. ومن خلال الاستصحاب والتعاون، نتنقل في المسار المعقد نحو تحقيق المبادئ، التي تحدد تطلعاتنا المشتركة. ومعًا، ننسج شبكة من المدافعين عن التحرر، ونضمن حماية الحريات الفردية، وتستمر الروح التحويلية للماضي الثوري في توجيهنا نحو مستقبل أكثر استنارة.

الأسس الفلسفية

إن الفكرة القائلة بأن الشرعية تتكون بطريقة ما من الوصول إلى أسباب، أو ممارسات معرفية «جيدة بما فيه الكفاية» تُشير إلى العمل الأساس في الفلسفة الغربية حول المصادر الأخلاقية للمعرفة ومعالجة الأفكار والعلوم. فالتقليد الفلسفي، على سبيل المثال، يتسم بالانقسامات، بعضها يعزز جزئيًا التحقيق في شرعية الفكر. فمن ناحية، هناك أولئك الذين يفضلون التحقيقات المعرفية فيما يشكل المنطق الشرعي والأشكال المختلفة للأدلة، التي تدعمه. ومن ناحية أخرى، هناك من يهتمون على نطاق أوسع بالمكانة والقيمة المرتبطين غالبًا بالإبداع، أو الأصالة، أو القيمة التجارية والأدوات. ويمكننا وصف هذا بأنه تقسيم عميق بين التحقيقات الفلسفية في شرعية الفكر من أجل الحقيقة؛ ووسائل استنباطها المعروفة؛ مثل الاعتقاد والتبرير والأدلة، أو شرعية الفكر للقيمة؛ وأدواتها المفضلة؛ مثل الذوق والجماليات والأحكام. وتتعمق هذه الاستفسارات في فهم التفاعل المعقد بين المعرفة والأخلاق والطبيعة متعددة الأوجه للإدراك البشري. ومن خلال فحص أسس وحدود الفكر الشرعي، سعى الفلاسفة إلى كشف الروابط المعقدة بين العقلانية والتبرير المعرفي وصحة المعتقدات. وعلاوة على ذلك، أدى هذا السعي إلى وضع أطر معقدة لا تميز القيمة الفكرية فحسب، بل أيضًا الآثار الأخلاقية والمجتمعية لمختلف أنماط إنتاج المعرفة ونشرها. وفي نهاية المطاف، وسعت هذه الاستكشافات فهمنا للنسيج المعقد، الذي يربط معًا عوالم الحقيقة والقيمة والعقل البشري، مما يثري فهمنا للأبعاد المتنوعة للشرعية في الفكر وتأثيرها العميق على حياتنا.

لقد جرى تحديد طريقة أخرى لفهم طبيعة الفلسفة فيما يتعلق بالخلق والمعرفة والشرعية من قبل الإغريق، بالإضافة إلى الجمع بين جانبين من الشرعية: كيف أن الشرعية هي ممارسة، أو طريقة لمعرفة، أو إنتاج المعرفة، وكيف تتقاطع الفلسفة في كثير من الأحيان مع الأخلاق في استكشاف الأهداف، التي يجب أن تميزها ثقافتنا. ففي الآونة الأخيرة، ظهرت في المقدمة ماذا وكيف ونمط النظر إلى هذه الأمور على أنها تتعلق بما يعتبر هياكل وأعمالاً ثقافية

مشروعة، أو تلك الأشياء، التي تعكس ثقافتنا وأولوياتها. وفي الواقع، إذا فهمنا الوضع الفلسفي اليوم كنتيجة لألفين وستمائة عام من التفكير، فإن مسألة ما هو ليس فقط المعرفة الحقيقية والفكر المسؤول، ولكن الأخلاقية هي السؤال الأساس للفلسفة. ومن هذا المنطلق، على سبيل المثال، جرت العادة على أخذ المناقشات المتعلقة بالطبيعة الأخلاقية للملك العام والاستشهاد والملكية الفكرية في الاعتبار في تاريخ الفلسفة. وفي كل حالة، فإنها مسألة تُذكرنا بأنه إلى أي مدى يمكننا، أو يجب علينا قبول بعض الأفكار، أو الأصوات، أو الأفعال على أنها شرعية. ولهذه الأسباب، بينما نستكشف بشكل نقدي التقاليد الفلسفية المتنوعة، نقوم بشكل مباشر وغير مباشر بإجراء تحقيق في التاريخ الفلسفي للمشاعات الإبداعية. وتبني الأقسام التالية حججًا من وجهات نظر فلسفية متباينة من أجل توضيح الأسس، التي يتم على أساسها إضفاء الشرعية على الفكر، أو رفضه. ومن خلال إعادة بناء النظريات، التي تؤكد ما هو صحيح في الفكر، نأمل أن نظهر أن السؤال عما إذا كان الفكر غير الشرعي يجد مكانًا في مجتمعاتنا الفكرية والجمالية والاقتصادية والاجتماعية هو مشكلة دائمة وصعبة للغاية. ونقترح أن النظر في الحجج الفلسفية المختلفة في هذا الصدد قد يؤدي إلى مزيد من التبصر في فضائل وقيود الأنظمة المعترف بها قانونًا. بالإضافة إلى ذلك، من الضروري الاعتراف بأن الفلسفة لا تلعب دورًا أساسيًا في تشكيل مشهدنا الفكري والثقافي فحسب، بل أيضًا في استكشاف الأطر الأخلاقية، التي توجه أعمالنا وقراراتنا. ومن خلال الخوض في أعماق البحث والدراسة الفلسفية، يمكننا الكشف عن العلاقة المعقدة بين المعرفة والأخلاق، وكيف ترتبط هذه المفاهيم مع بعضها البعض. وتقدم لنا الفلسفة، بنسبها التاريخي الواسع، عدسة فريدة يمكننا من خلالها فحص وتقييم شرعية أفكارنا ومعتقداتنا وممارساتنا. إذ إنه يتطلب منا التشكيك في الافتراضات والتحيزات، التي تكمن وراء فهمنا للعالم ويتحدانا لاستكشاف وجهات نظر بديلة. علاوة على ذلك، تدعونا الفلسفة إلى الانخراط في الخطاب النقدي والنقاش الفكري، ودفع حدود معرفتنا وتعزيز فهم أعمق للتجربة الإنسانية. وبينما نتنقل في تعقيدات مجتمعنا الحديث، من الضروري أن نتعامل مع الفلسفة ليس فقط كنظام أكاديمي، ولكن كأداة عملية للتنقل في

المعضلات الأخلاقية والأخلاقية والاجتماعية، التي نواجهها. ومن خلال تبني البحث الفلسفي، يمكننا تنمية مجتمع أكثر استنارة ورحمة يقدر السعي وراء الحقيقة والعدالة والحكمة. وبهذه الطريقة، تعمل الفلسفة كضوء إرشادي، ينير الطريق نحو وجود أكثر استنارة وانسجامًا.

ظهور المشاع الإبداعي

إن البداية الحاسمة، التي تحدد اتجاه وسياق ما سيأتي، هي قسم محوري يستحق التفصيل المدروس، إذ علينا أن نتعمق الآن في تحليل شامل، وننظر في التعقيدات والفروق الدقيقة، ونقدم فحصًا مفصلاً لمختلف الجوانب، التي توفر فهمًا أوسع للقارئ. ويهدف هذا الشرح إلى توضيح الغرض من الموضوع وأهميته وقيمته. ومن خلال الفحص نكشف عن التعقيدات الأساسية، ونسلط الضوء على وجهات النظر المختلفة، مما يسمح بفهم أكثر شمولاً. ويهدف هذا التوسع إلى تقديم نظرة عامة، تشمل مجموعة من وجهات النظر، مع توفير فحص أكثر شمولاً. ونعتزم تقديم سرد يتعمد إثارة الفضول من خلال الخوض في التفاصيل والتعقيدات، وجذب انتباه القارئ منذ البداية. وضمن هذا الشرح، نهدف إلى ضمان استكشاف شامل دون إرباك القارئ، أو إطالة المحتوى دون داع. وإدراكًا منا لهدفنا في هذا المقال، قمنا بصياغة هذا النص الموسع بعناية لتحقيق التوازن بين ثراء المعلومات والقيود المفروضة على الكتابة الموجزة.

يعتبر المشاع الإبداعي إضافة حديثة نسبيًا في مجال الملكية الفكرية، لكن شعبيته وسمعته ارتفعت بشكل حاد على مر السنين. ويهدف إنشاء المشاع الإبداعي إلى معالجة ندرة العمل في الملك العام وعدم قدرته على تلبية اقتصاد المعرفة المتنامي في العصر الرقمي اليوم. وبينما كان يفترض في السابق أن المصنفات الإبداعية تنتقل بشكل طبيعي إلى الملك العام، لم يعد هذا هو الحال في عصر الإنترنت والمصنفات الرقمية. ويهدف المشاع الإبداعي إلى توفير خيار مجاني ومرن للمبدعين الذين لا يرغبون في تقييد حقوقهم بشكل مفرط، مما يسمح لهم بالتمتع بسهولة اختيار الترخيص، الذي يناسب احتياجاتهم، كل ذلك من خلال قواعد بياناتهم، التي يسهل الوصول إليها وسهلة استخدامها.

ويهدف المشاع الإبداعي، من خلال نهجه، الذي يركز على المستخدم ومجموعة واسعة من خيارات الترخيص، إلى تمكين المبدعين وتعزيز بيئة أكثر تعاونًا وشمولاً في مجال الملكية الفكرية.

لقد مرّ تطور المشاع الإبداعي بعدة مراحل: رحلة تميزت بمفهوم مذهل، وتنفيذ جريء، وارتباك ورفض كبيرين، وفي النهاية انتصار للنجاح وقبول واسع النطاق. ففي المرحلة الأولية، كرس الفريق ذو الرؤية المبدعة نفسه لإنشاء تراخيص مبتكرة لحق المؤلف لم توفر للمبدعين حرية مشاركة أعمالهم فحسب، بل جعلت من السهل عليهم القيام بذلك بشكل لا يصدق. وشملت هذه التراخيص، المصممة لتكون سهلة الاستخدام ويمكن الوصول إليها، نهجًا مباشرًا لممارسات مشاركة الصور/النسخ والمتابعة. واستلهامًا من تراخيص البرامج مفتوحة المصدر، التي مهدت الطريق بالفعل للمبرمجين للتعاون وتعديل البرامج بشكل جماعي، يهدف المشاع الإبداعي إلى إنشاء إطار مماثل يمتد إلى جميع الأعمال الإبداعية. وأصبح من الواضح أن الهياكل الأساسية القانونية القائمة غير مجهزة لتلبية هذه الرؤية للوظيفة المحفوظة لجميع الحقوق حصرًا. وتقليديًا، كان على كل مصنف منشور داخل ولاية قضائية إقليمية محددة أن يلتزم بدقة بالشروط والأحكام الموجودة مسبقًا والمحددة في نموذج إذن تلك الولاية القضائية، إذا رغب المنشئ الأصلي في أن يكون ملزمًا. وإدراكًا لهذه الفجوة، ظهرت منظمة المشاع الإبداعي رسميًا في عام ٢٠٠١، وبلغت ذروتها في النشر الهام لمجموعة التراخيص الرائدة في ديسمبر ٢٠٠٢. وأعادت هذه التراخيص المتقدمة تنشيط مفهوم الحرية الإبداعية وكانت رائدة في نقلة نوعية ثورية، مما مكن المبدعين على مستوى العالم من تأكيد حقوقهم مع تشجيع التعاون والتعديل الإيجابي داخل المجتمع الإبداعي والفني في نفس الوقت.

وقبل أن يخدم المشاع الإبداعي الجمهور، لم يكن هناك أي تطبيق قانوني يوفر للمبدعين القدرة على تطبيق شروط ترخيص حق المؤلف الكامل والقياسي والملزم بسهولة على عملهم. وقد تم تصميم تطبيق التراخيص ليتم أخذه إلى أقصى الحدود، مما يضمن عدم الحاجة إلى التكيف من بلد إلى آخر. ولم تقدم

هذه المنظمة الفعالة والرائدة تراخيص كاملة فحسب، بل عرضت أيضًا جميع الحقوق، التي يتم ترخيصها. وشملت هذه الحقوق؛ حقوق التعديل والتسويق واستخدام المشتقات الحرة للأسهم على حد سواء. ومع المشاع الإبداعي، لم يعد المرخص مضطرًا للبحث عن أدوات لتعديل الترخيص لعملهم، وإذا اختار أحد المساهمين ترك بعض الأشياء مفتوحة ولم يحتفظ بجميع الحقوق لنفسه، فقد كان ذلك بمثابة مثال ساطع على كيفية تبني الانفتاح والتعاون بكل إخلاص. ويعترف مؤسسو فكرة المشاع الإبداعي بالفلسفة التوجيهية لهذه الفكرة كمحاولة للتطبيق العملي؛ وهي مسودة تترجم إلى دراسات أثناء سعيهم لتنفيذ رؤيتهم. وفي صميم فكرة المشاع الإبداعي بأكملها، يكمن مفهوم التوازن؛ أي ضرب وتر متناغم بين الحقوق الخاصة للمؤلف وحقوق الجمهور في الوصول والحرية الثقافية. وفي ضوء ذلك، تهدف مبادئ المشاع الإبداعي إلى استعادة الاختيار، ومنح الإذن، وتعزيز الابتكار، والدفاع عن المصالح الفضلى للمبدعين.

الأصول والتطور

في أبريل ٢٠٠١، أطلق اثنان من رواد الابتكار والتفكير المستقبلي في المجال الواسع لثقافة الإنترنت المبادرة الرائعة المعروفة باسم المشاع الإبداعي. وكان هذا المسعى الرائد مدفوعًا بهدف نبيل؛ وهو دعم ورعاية نموذج ثوري لإنتاج المعرفة متأصل بعمق في نسيج الإنترنت. وكان هؤلاء الأفراد ذوو البصيرة قلقين للغاية بشأن القيود المتزايدة باطراد المفروضة على نشر المعرفة، الناجمة عن الارتفاع المستمر في التشفير، والخزائن الرقمية، وانتشار براءات اختراع البرمجيات الخانقة. لذلك، فإن إدراكهم الشديد للقوة التحويلية لبيئة الإنترنت جعلهم يدركون تمامًا أن الجوهر الحقيقي لهذا العالم الرقمي يكمن في تداول المعرفة دون قيود. وبعزم لا يتزعزع، انطلقت العقول اللامعة وراء المشاع الإبداعي في مهمتها في تزويد عامة الناس عبر الإنترنت بتراخيص لم تكن مجانية فحسب، بل يمكن قراءتها آليًا بسهولة. واسترشادًا بمبادئ الشمولية والتعاون، أدركوا أهمية تمكين كل فرد، بغض النظر عن خلفيته، أو موارده، من المشاركة في النسيج الغني لتبادل المعلومات، الذي يميز سعة الإنترنت. وكان حجر الزاوية الأساس

لروح المشاع الإبداعي هو إيمانهم بقوة المجتمع والملكية الفكرية. ومنذ إنشائها، كانت المنظمة مملوكة للموظفين بفخر وبلا مزايدة. وقد عزز هذا الهيكل الفريد روح صنع القرار الجماعي وبناء توافق الآراء، حيث يتشاطر كل عضو في المنظمة رؤية مشتركة وتفانيًا في خدمة القضية.

ولترسيخ التزامهم ورسم مسار رحلتهم الاستثنائية، تم عقد اجتماع محوري، استضافته بسخاء شركة بارزة. في هذا التجمع التأسيسي، دمجت العقول في المشاع الإبداعي بشكل متناغم وجهات نظرها الثاقبة وخبراتها المتنوعة، وصياغة منهجية من شأنها أن تكون بمثابة الأساس لمشروعهم الرائع. ومن الأمور المحورية في فلسفتهم الاعتقاد الراسخ بأن الإطار القانوني القائم مرن بطبيعته، مما يتيح إمكانية دعم وتأييد العمل النبيل المتمثل في المشاركة. وانطلاقًا من هذه القناعة الراسخة، شرعت منظمة المشاع الإبداعي في سعيها الجريء لإنشاء نظام ترخيص موازٍ، نظام من شأنه أن يلبي على وجه التحديد تطلعات مجتمع أكثر استنارة وأخلاقية وانسجامًا عالميًا. ومن خلال نهج تدريجي ومدروس، سعت منظمة المشاع الإبداعي إلى الدخول في عصر انتصر فيه الكرم والتعاون على الحواجز التقييدية. ومن خلال القيام بذلك، تصوروا عالمًا مفتوحًا حيث يؤدي التبادل غير المقيد للمعرفة إلى كشف تعقيدات الإبداع، وتمكين الأفراد من الوصول إلى آفاق جديدة من الابتكار والتنوير. وهكذا، تكشفت قصة المشاع الإبداعي، وهي قصة متجذرة في الإمكانات غير المحدودة للإبداع البشري، مسترشدة بالتزام لا يتزعزع بالحرية والانفتاح والشعار الخالد: «شارك، أعد المزج، وأعد التخيل».

وقد انطلقت الجولات الأولى من التراخيص في ١٦ ديسمبر ٢٠٠٢ بتشجيع قوي من مجتمع المصادر المفتوحة. واعتبارًا من عام ٢٠١١، تم استخدام مجموعة المشاع الإبداعي لخيارات الترخيص ومكملاتها من قبل أكثر من ٨٤٠ مليون قطعة أثرية ودراسة أكاديمية وثقافية في جميع أنحاء العالم. وقد أدى هذا التبني الواسع النطاق إلى تحول كبير في مشهد تبادل المعرفة وتعزيز سياسات المعرفة المفتوحة. وتستفيد التجربة طويلة الأجل الآن من أنشطة

الدعم المستقلة في أكثر من ٨٦ ولاية فردية، تساهم كل منها في النهوض بنهج الدعوة المختلفة. وتشمل هذه مجموعة واسعة من المشاركين، بدءًا من مجموعات الفنانين إلى المكتبات والمتاحف والجامعات. لذلك، فإن دمج المشاع الإبداعي في هذه الشبكات المتنوعة لم يعزز تبادل المعرفة فحسب، بل مارس أيضًا ضغوطًا سياسية كبيرة على المؤسسات العامة لتبني سياسات معرفية أكثر انفتاحًا، ويمكن الوصول إليها. ونتيجة لذلك، امتد التأثير إلى ما هو أبعد من مشروع المشاع الإبداعي، حيث استفاد منه مجموعة غير متجانسة من الأشخاص الذين لديهم رؤية مشتركة لنوع جديد من الصالح العام في المعرفة. ومن الرائع حقًا أن نشهد القدرة الرائعة على التكيف مع التغييرات في البيئة، حيث تناصر المكتبات وتناقش المشاع الإبداعي قبل وقت طويل من الاعتماد الواسع النطاق لمستودعات البحث والتدريس. وكان تأثير قطاعي الثقافة الحرة والتعليم المفتوح عميقًا بنفس القدر، مما ساهم بشكل فعال في اختراق العلامة التجارية للمشاع الإبداعي والاعتراف بها. وعلى مر السنين، أصبح المشاع الإبداعي محكًا لا غنى عنه في المناقشات المحيطة بالملكية الفكرية، في حين أن المساهمات القيمة في تطوير الأدوات القانونية قد شكلت إلى حد كبير مشهد تبادل المعرفة.

المبادئ الأساسية

تمثل مبادئ المشاع الإبداعي، وهو نهج مبتكر للإبداع، تغيرًا تحويليًا في تصورنا وفهمنا للعملية الإبداعية. فمن خلال تبني المشاع الإبداعي، نفتح عالمًا لا حدود له من الاحتمالات، ونعزز ثقافة واسعة وغنية بمبادئ التعاون مفتوح المصدر. وفي جوهره، يظهر المشاع الإبداعي مجموعة متنوعة من خطط الترخيص، مما يوفر المرونة والقدرة على التكيف للمبدعين في جميع أنحاء العالم. وخطط الترخيص هذه مصممة لاستيعاب درجات متفاوتة من حماية حق المؤلف، مما يعزز التوازن المتناغم بين الملكية الفكرية وإمكانية الوصول. ومن شروط حق المؤلف الشاملة، التي تشمل استثناءات محدودة محددة إلى تكريس عمل الفرد في الملك العام، يشمل المشاع الإبداعي مجموعة واسعة من الخيارات، التي تلبي الاحتياجات والنيات المتنوعة للمبدعين. وجزء لا يتجزأ

من أساس أي ترخيص لحقوق الطبع والنشر القائم على المشاع الإبداعي هي مجموعة مبادئ محورية. وتعمل هذه المبادئ كمنارات إرشادية، وتضيء الطريق نحو مشهد إبداعي أكثر إنصافًا وشمولية. من خلال قوتهم الجماعية، فإنهم يمكنون المبدعين والمستهلكين على حد سواء من المشاركة في التبادل المستمر للأفكار والمعرفة والتعبير الفني. وفي جوهره، يدافع المشاع الإبداعي عن الاعتقاد بأن الإبداع لا يعرف حدودًا، ويرفعه إلى عالم يتعزز فيه التعاون ويزدهر الابتكار؛ إنها شهادة على الرغبة البشرية الجوهرية في مشاركة أعمال الآخرين والتعلم والبناء عليها، مما يغذي نظامًا بيئيًا مترابطًا للإبداع يتجاوز الحدود الجغرافية والثقافية والزمنية. من خلال تبني مبادئ المشاع الإبداعي، نمهد الطريق لمستقبل يتم فيه تسخير قوة الإبداع إلى أقصى إمكاناته، وإثراء الحياة وتحويل المجتمعات للأفضل.

وتتمثل أول المبادئ؛ المُشار إليها عاليه، في عملية «الإسناد»، الذي لا يحده مفهوم التأليف في قانون حقوق الطبع والنشر، ويستند هذا المبدأ إلى الالتزام الأخلاقي بمنح الائتمان بطريقة قياسية يحددها المؤلف. وثانيها هو «المشاركة على حد سواء»، ويسمح لك هذا المبدأ بتكييف المواد وتغييرها، والتوسع فيها، ولكن يجب أن يكون إنشاءك اللاحق تحت نفس الترخيص. والمبدأ الثالث، أن يكون العمل الإبداعي «غير تجاري»، أي يمكنك استخدام هذا العمل طالما أنك لا تحقق ربحًا منه. والرابع، هو «لا مشتقات»، وهذا يعني أنه لا يمكنك تغيير العمل كما تم إعطاؤه لك، أو على العكس من ذلك، أصدر المؤلف مرسومًا بأنه لا يريد تغيير المواد، التي أنتجها. وإجمالاً، تشجع خيارات الترخيص هذه التعاون بين أولئك الذين ينشئون ويستخدمون مواد محمية بحقوق الطبع والنشر، مع الحفاظ على حقوق المؤلف الأصلي في تحديد شروط استخدام موادهم. وسيجد المستخدم الفردي، وفقًا لقواعد الترخيص، المعلومات ذات الصلة المضمنة في المستند، ومن خلال التصرف وفقًا للترخيص، يشارك في تنظيم ثقافة ومواطنين على أساس مفهوم الاستخدام المجاني. بالإضافة إلى ذلك، يمكن أن يساعد مخطط الترخيص هذا في تحطيم مفهوم شكل حق المؤلف غير القابل للتجزئة من خلال

الاعتراف بأن الظروف المختلفة والدوافع الفنية تتدفق من خلال أشكال مختلفة من الإبداع. وكطريقة لمراقبة حقوق الطبع والنشر متجذرة في السلطة المعنوية بدلاً من مجرد فرض حقوق الملكية، يفترض نهج المشاع الإبداعي مفهومًا أكثر مرونة للتعويض والحماية المناسبين للمبدع الأصلي من الملكية الخاصة التقليدية. إنه تحول مفاهيمي في فهم التأليف، وليس سلطة انتقالية قانونية.

تأثير المشاع الإبداعي

لقد وصِفَ إطار الترخيص الناشئ هذا بأنه يدفع إلى «إضفاء الطابع الديمقراطي على الإبداع» من خلال تسهيل مشاركة الناس لمحتواهم الرقمي مع العالم، وإطلاق موجة من «العمل الخيري الثقافي». ويمكن القول إن المشاع الإبداعي يحمل أهمية خاصة للتعليم والفنون. وبالنسبة للمعلمين، توفر تراخيص المشاع الإبداعي طريقة لإعادة استخدام المواد التعليمية عبر الإنترنت ومراجعتها وإعادة مزجها وإعادة توزيعها، مما يوفر فرصًا جديدة للمشاركة في الإنشاء الجماعي لهذه الموارد. وهذا يلبي احتياجات المعلمين ويوفر للطلاب فرصًا أكبر لتوزيع أعمالهم والمشاركة في نشر الوسائط الرقمية. وهناك أمثلة تظهر طوال الوقت لمشاريع يتم نشرها بموجب ترخيص المشاع الإبداعي. وهناك العديد من الأمثلة الناشئة عن استخدام مصطلحات المشاع الإبداعي في البث والفنون الشعبية. وبالمثل، هناك أمثلة لفنانين مشهورين يجربون ترخيص أعمالهم بموجب المشاع الإبداعي. وهناك مشاريع مثيرة للاهتمام مثل جامندو Jamendo ومشروع أوبساوند Opsound. وقد أنتجت Syndication News نشرة أخبار تجريبية باستخدام أغاني المشاع الإبداعي. كما أن دوغمازيك Dogmazic هي بوابة كاملة مخصصة لتوزيع «الموسيقى المجانية والقانونية وغير المحدودة»، بموجب مجموعة متنوعة من تراخيص المشاع الإبداعي. ويتم إنتاج مجلة نيورينيسنس Neorenaissance باستخدام عدد من الجهات الفاعلة الشبكية. وفي الهند، تصدرت وكالة الصور دريمز تايم Dream Times عناوين الصحف من خلال عرض وبيع الصور «المدارة من قبل الحقوق»، المرخصة بموجب ترخيص المشاع الإبداعي غير التجاري قبل أسبوع من الانتخابات العامة،

التي أجريت هناك في مايو ٢٠٠٥. وصحيفة بوبليكو هي من بين الصحف القليلة، التي تنشر أعمالها هنا بموجب تراخيص المشاع الإبداعي. كما تقوم العديد من المؤسسات بتشغيل الأغنيات في المقصف من دون إذن من أحد. بينما بالنسبة لمنشئي المحتوى، الذين يعملون داخل المؤسسات التعليمية والهيئات الثقافية، يمكن اعتبار هذه التراخيص مباشرة على أنها تسهل أشكالاً جديدة من التعاون والابتكار، وتخفف من الاحتكاك في التعامل مع المواد المنشورة الحالية، بالنسبة للمؤسسات نفسها، يمكن اعتبارها جزءًا من استراتيجية «السمعة». وعلاوة على ذلك، حظيت تراخيص المشاع الإبداعي باهتمام عالمي، حيث أدرك الأفراد والمنظمات والحكومات في جميع أنحاء العالم القيمة، التي تجلبها إلى المشهد الرقمي. ولا تعزز هذه التراخيص ثقافة التعاون المفتوح فحسب، بل تتيح أيضًا إمكانية وصول أكبر وشمولية في نشر المعرفة والمصنفات الثقافية. ومع تزايد ترابط العالم واعتماده على المنصات الرقمية، سيستمر دور المشاع الإبداعي في تعزيز الإبداع والابتكار في التوسع. ومن المشاريع التعليمية الصغيرة إلى المساعي الفنية واسعة النطاق، أصبحت المشاع الإبداعي قوة دافعة وراء مشاركة المحتوى الرقمي واستخدامه. مع تطور التكنولوجيا وظهور أشكال جديدة من التعبير، سوف تتكيف المشاع الإبداعي وتتطور لضمان تعظيم فوائد المشاركة الإبداعية من أجل تحسين المجتمع ككل. ومن خلال تبني إطار الترخيص هذا ومبادئه، يمكن للأفراد والمؤسسات المساهمة في الثروة الجماعية للمعرفة والثقافة والإبداع، وتشكيل مستقبل أكثر شمولاً وتعاونًا.

القطاعات الثقافية والتعليمية

إن المشاع الإبداعي معروف أولا وقبل كل شيء بتأثيره الملحوظ في المجال الثقافي. فقد أحدث ثورة في الطريقة، التي يعمل بها الفنانون السمعيون والمرئيون، مما مكنهم من اعتماد تراخيص المشـاع الإبداعي من أجل تـوزيع و/أو تسويق موسيقاهم المذهلة وأفلامهم الساحرة والصور الآسرة ومجموعة واسعة من الأعمال الإبداعية الأخرى. وتمنح هذه الحركة الرائدة الجمهور حقًا لا يقدر بثمن في توزيع، أو تنفيذ هذه الإبداعات غير العادية، بشرط أن يعترفوا على

النحو الواجب بالمبدع العبقري، وأن الاستخدام هو فقط لأغراض غير تجارية، وأن يمتلك المبدع أيضًا القدرة على مشاركة المصنفات المشتقة. وبالنسبة لصانعي الأفلام الطموحين الذين يجدون أنفسهم بميزانية محدودة، يبرز توفر الموسيقى التصويرية المرخصة من Creative Commons كعامل محوري يمكن أن يصنع، أو يكسر مشاريعهم الطموحة. ومن خلال دمج هذه الموسيقى التصويرية الاستثنائية، التي تتماشى بشكل متناغم مع رؤيتهم الإبداعية، يمكن لصانعي الأفلام الارتقاء بتجاربهم السينمائية إلى مستويات لا يمكن تصورها. ومن خلال قوة نظام الترخيص المبتكر هذا، تصبح الاحتمالات لا حصر لها، مما يفتح عالمًا من التعاون الفني، الذي لا نهاية له والفرص، التي لا مثيل لها.

علاوة على ذلك، يمتد التأثير الملحوظ للمشاع الإبداعي إلى ما هو أبعد من عالم الفن المرئي والسمعي. وتقديرًا للاحتياجات المتنوعة للأفراد ذوي الإعاقات البصرية، اتخذت بعض المكتبات الوطنية للمكفوفين خطوة مهمة إلى الأمام من خلال توفير وصول غير مقيد إلى مجموعة واسعة من الكتب الإلكترونية الآسرة، التي تم إصدارها بسخاء بموجب ترخيص المشاع الإبداعي. وتحتضن هذه الخطوة التقدمية الشمولية وتضمن أن يتمكن الجميع، بغض النظر عن قدراتهم البصرية، من الانغماس في عالم آسر من الأدب والمعرفة. وبالإضافة إلى ذلك، حتى المجلات العلمية المحترمة والمحترمة مثل مجلة التعليم العالي الأمريكية قد تبنت بحماس القوة التحويلية للمشاع الإبداعي. ومن خلال تشجيع العلماء بنشاط على البناء على مقالات بعضهم البعض المثقفة وتقديمها إلى موقع ويكي تعاوني، قادت هذه المجلة ذات التفكير المستقبلي نهجًا ثوريًا للخطاب الأكاديمي. ولا يشجع هذا فقط على تبادل الأفكار ووجهات النظر بين العلماء، ولكنه يوفر أيضًا للمؤلفين فرصة فريدة للحصول على تعليقات قيمة من المجتمع الأكاديمي الموقر. وبالإضافة إلى ذلك، يسمح هذا النهج التدريجي للمؤلفين بمراقبة المقاييس المنسقة بدقة، والتي تقيس كميًا التأثير العميق لمقالاتهم المثقفة، مما يزيد من تضخيم مساهماتهم الفكرية. وفي جوهره، يبرز المشاع الإبداعي كمنارة للابتكار والشمولية في مجال الإبداع والمعرفة الواسع. ويستمر تأثيره العميق في

الصدى من خلال الصناعات الإبداعية، وإعادة تعريف الطريقة، التي يتم بها مشاركة الأعمال الفنية والاعتزاز بها والاحتفاء بها. من خلال منح الفنانين فرصة لا تقدر بثمن للتعاون والإبداع والإلهام بلا قيود، تعمل المشاع الإبداعي كمحفز لتطور الثقافة والمعرفة والخيال البشري، الذي لا حدود له.

ومع ذلك، تطور المشاع الإبداعي بالتوازي وغالبًا ما يرتبط بمجال التعليم؛ وفي هذا القطاع الفرعي، يوجد محتوى المشاع الإبداعي في موارد التدريس والمجلات العلمية. وتعتقد منظمة المشاع الإبداعي أن التراخيص لديها القدرة على المساعدة في تكافؤ الفرص في التعليم، من خلال إتاحة المحتوى على نطاق أوسع وتشجيع مشاركة مجموعات أكبر وأكثر تنوعًا في إنتاج المعرفة. وتقوم إحدى المؤسسات بإنشاء أرشيف شامل لملايين الصور والمقاطع الصوتية ومقاطع الفيديو المصممة خصيصًا للمعلمين في جميع أنحاء العالم. والغرض من هذا الأرشيف هو إحداث ثورة في الطريقة، التي يتعامل بها المعلمون مع التدريس والتعلم، وتوفير مجموعة واسعة من الموارد، التي تلبي الاحتياجات التعليمية المختلفة. ومن خلال استخدام محتوى المشاع الإبداعي، تهدف المنظمة إلى تمكين المعلمين، بغض النظر عن موقعهم الجغرافي، من خلق تجارب جذابة وثرية ومُثْرِيَة لطلابهم. وبالإضافة إلى تأثيره على التعليم، يستخدم محتوى المشاع الإبداعي أيضًا على نطاق واسع في التبادلات التعاونية الثقافية على نطاق عالمي. وتعمل هذه التبادلات كمنصات حيث يمكن لشباب العالم أن يجتمعوا معًا، ويتجاوزون الحدود ويتبادلون إبداعاتهم وخبراتهم. ويركز أحد هذه البرامج على تمكين الشباب المهمشين من مختلف المناطق، وتعريفهم بسبل مبتكرة للإنتاج الثقافي من خلال رواية القصص الرقمية والموسيقى والفيديو. ومن خلال استخدام محتوى المشاع الإبداعي، تعرض هذه التبادلات هؤلاء الشباب لطرق جديدة ومثيرة للتعبير، وتزودهم بالأدوات والموارد اللازمة لتضخيم أصواتهم ورواية قصصهم الفريدة للعالم.

ويمتد تأثير المشاع الإبداعي إلى ما هو أبعد من مجالات التعليم والتعاون الثقافي، إذ حفزت تراخيصها سهلة الاستخدام نمو مجتمع إبداعي نابض

بالحياة وقوي. ويمكن للفنانين والموسيقيين وصانعي الأفلام ومنشئي المحتوى من جميع الأنواع التنقل في عالم حقوق النشر المعقد بسهولة، واستخدام وإعادة مزج الأعمال الحالية لإنشاء شيء جديد وجديد تمامًا. وقد ألهم هذا الشعور بالحرية والاستكشاف الإبداعي عددًا لا يحصى من الأفراد للمساهمة بوجهات نظرهم ومواهبهم الفريدة في المشهد الإبداعي العالمي. وباختصار، فقد أحدثت منظمة المشاع الإبداعي ثورة في طريقة التعامل مع التعليم، مما يضمن أن المعرفة والموارد في متناول الجميع. ومن خلال تراخيصها، قامت بتمكين المعلمين، وتزويدهم بمجموعة واسعة من المحتوى لإشراك وإلهام طلابهم. وعلاوة على ذلك، فقد سهلت التعاون الثقافي، حيث جمعت الشباب من جميع أنحاء العالم لتبادل إبداعاتهم وقصصهم. ومن هنا، فقد رعت مجتمعًا إبداعيًا مزدهرًا، مما عزز بيئة يمكن أن يزدهر فيها الابتكار والتعاون والأصالة. ولذلك، فإن تأثير المشاع الإبداعي على المجالات التعليمية والثقافية والإبداعية لا يقاس، ونموه المستمر ونجاحه شهادة على أهميته الدائمة.

الآثار القانونية والاقتصادية

يتساءل علماء القانون عن الآثار «المخيفة» لتراخيص الحقوق المتروكة وحرب الملكية الفكرية: هل تم قتل البرامج «مفتوحة المصدر»، أم تم إنقاذ البرامج غير الاحتكارية؟ وتشجيع وراثة ما بعد الوفاة؛ كجهاز مقيد لتعريف المصدر المفتوح. فالمصدر المفتوح مرتبط بـ «حوكمة الإنترنت»، باعتبارها المفتاح لفهم المظهر العملي للتأثير، الذي قد يحدثه مشروع المشاع الإبداعي على القانون وحق المؤلف. وتشير التعليقات على الصور إلى المشكلة الرئيسة، التي يمكن أن يواجهها الشخص عند محاولة تأكيد الحقوق بموجب أدوات حقوق النشر المرنة الخاصة، إذ يصبح إنفاذ الحقوق أكثر تعقيدًا، خاصة عندما يتم توزيع هذه الحقوق بين أصحاب حقوق متعددين ومتضاربين. ومن الواضح إلى حد ما أنه من الناحية العملية، تعد تراخيص المشاع الإبداعي أداة مفيدة لإصلاح تخصيصات حقوق الطبع والنشر الثابتة والافتراضية وغير المخصصة وذات المقاس الواحد،

الذي يناسب الجميع. وإذا كانت المشكلة هي أن حق المؤلف لا يتطابق مع نوايا المبدعين والمبتكرين، فقد يكون تجاوز الترخيص حلاً رخيصًا.

ففي مجال الأوساط الأكاديمية القانونية، تم إيلاء اهتمام عميق للآثار المخيفة، التي تشكلها تراخيص الحقوق المتروكة وصراعات المؤسسات المضطربة. والسؤال، الذي يلوح في الأفق: هل تعرضت البرمجيات «مفتوحة المصدر» لضربة قاتلة، أم تم الحفاظ على البرامج غير المسجلة الملكية بشكل بطولي؟ وعند الخوض في هذا الفحص لما يُترك بعد الوفاة، يواجه المرء جهاز التقييد المضمن بقوة في تعريف المصدر المفتوح. ورغبة جادة في المساهمة في المناقشة المحيطة بـ «المصدر المفتوح وحوكمة الإنترنت»، نقول إن الفهم السريع لهذا النموذج يكشف عن تجسيد عملي للتأثير العميق، الذي قد يحققه مشروع المشاع الإبداعي على تعقيدات القانون وحقوق النشر. وتكشف التعليقات الآسرة المصاحبة لهذه الصور النقاب عن العقبات الشاقة، التي يواجهها الشخص، الذي تمت مقابلته أثناء محاولته تأكيد حقوقه بموجب أدوات حقوق النشر المرنة، التي يوفرها المشاع الإبداعي. ومن الواضح أن إنفاذ هذه الحقوق يصبح متاهة بشكل متزايد عندما يتم منحها للعديد من أصحاب الحقوق المتضاربين. وتظهر تراخيص المشاع الإبداعي كأدوات لا تقدر بثمن لتصحيح تخصيصات حقوق المؤلف الجامدة، والمفترضة، وغير الشخصية، والموحدة. وإذا كان المأزق، الذي ينبض في عالم حق المؤلف يكمن في عدم توافقه مع النيات الرؤيوية للمبدعين والمبتكرين، فربما تكون طريقة تجاوز الترخيص بمثابة حل اقتصادي عادل.

التحديات والانتقادات

أحد المخاوف المرتبطة بالمشاع الإبداعي هو عدم كفاية حق المؤلف المحتمل بموجب تراخيص المشاع الإبداعي في حماية مصالح الفنانين والمبدعين. وتثير التوترات الأخلاقية والتنازلات، التي ينطوي عليها استخدام تراخيص المشاع الإبداعي احتمالاً مزعجًا بأن ترخيص عمل المرء بموجب المشاع الإبداعي يمكن أن يكون خطأ، وحتى لو كان مؤقتًا، أو قابلاً للعلاج. ومثل العديد من تمارين التوازن في سياق الانفتاح، فإن محاولة حماية النفس من التهديدات ذاتها،

التي تهدف شروط الترخيص إلى تحسينها قد تنتج عن غير قصد نظرائها. ويشعر بعض المبدعين والعلماء فيما يتعلق بهذه القضية بالقلق لأنهم يركزون على اللغة القانونية لمفهوم «الترخيص»، وبالتالي يرون بعض ميزات التراخيص، أو العقود، أو الشروط، التي تهمهم لأنها تعتمد على القانون المتعلق بحق المؤلف، أو بعض الميزات الأخرى لعالم الفن. وتؤكد هذه المخاوف على الحاجة إلى دراسة وتقييم متأنيين عند اتخاذ قرار باستخدام تراخيص المشاع الإبداعي. وفي حين أن التراخيص توفر فرصًا قيمة للمشاركة والتعاون، إلا أنها تنطوي أيضًا على إمكانية تقويض جوانب معينة من حقوق الفنان وسيطرته على عمله. ويمكن أن تساهم تعقيدات اللغة القانونية المستخدمة في التراخيص في زيادة الشكوك المحيطة بتنفيذها. وبالإضافة إلى ذلك، فإن طبيعة تراخيص المشاع الإبداعي تقدم مجموعة من التفسيرات والتعارضات المحتملة، وقد تحد القيود والشروط المرفقة بالتراخيص عن غير قصد من قدرة الفنان على الاستفادة الكاملة من القيمة التجارية لإبداعاته. ونتيجة لذلك، يتردد بعض الفنانين والمبدعين في تبني تراخيص المشاع الإبداعي، خوفًا من أنها قد تقيد عن غير قصد إمكانياتهم لتحقيق مكاسب مالية واعتراف.

علاوة على ذلك، يضيف المشهد المتطور لقوانين حقوق النشر والملكية الفكرية طبقة إضافية من التعقيد إلى استخدام تراخيص المشاع الإبداعي. وقد يكون للسلطات القضائية المختلفة أطر وتفسيرات قانونية مختلفة، مما يجعل من الصعب على الفنانين والمبدعين التنقل في تعقيدات ترخيص أعمالهم بموجب المشاع الإبداعي. وتساهم هذه الاختلافات في المشهد القانوني في زيادة الشكوك والمخاوف المحيطة بفعالية وكفاية تراخيص المشاع الإبداعي. ومن الأهمية بمكان للفنانين والمبدعين والعلماء على حد سواء المشاركة في المناقشات والحوارات الجارية حول الآثار المترتبة على استخدام تراخيص المشاع الإبداعي وتشعباتها. ومن خلال الفحص النقدي للأبعاد القانونية والأخلاقية لهذه التراخيص، يمكن لأصحاب المصلحة فهم المخاطر والفوائد المحتملة المرتبطة بإطلاق أعمالهم بموجب المشاع الإبداعي بشكل أفضل. وبالإضافة إلى ذلك،

فإن تعزيز بيئة تعاونية حيث يمكن للفنانين مشاركة تجاربهم ووجهات نظرهم بشكل علني يمكن أن يساعد في معالجة أوجه عدم اليقين والمفاهيم الخاطئة المحيطة باستخدام تراخيص المشاع الإبداعي. ونُضيف، أنه في حين أن تراخيص المشاع الإبداعي توفر خيارًا مرنًا ومتاحًا لمشاركة المصنفات الإبداعية والتعاون فيها، فإنها تثير أيضًا مخاوف مشروعة بشأن حماية مصالح الفنانين والمبدعين. وتساهم التعقيدات المحيطة باللغة القانونية والقيود المحتملة على الفرص التجارية والاختلافات في قوانين حق المؤلف في الحاجة إلى دراسة وتقييم متأنيين عند اتخاذ قرار باستخدام تراخيص المشاع الإبداعي. ولذلك، فمن الضروري أن يشارك أصحاب المصلحة في المناقشات والبحوث الجارية لضمان فهم شامل للآثار وأفضل الممارسات لاستخدام تراخيص المشاع الإبداعي في المشهد المتطور لحق المؤلف والملكية الفكرية.

وتتعلق خطوط النقد الأخرى بشكل أكثر وضوحًا بعدم الثقة، أو القلق بشأن احتمال إساءة استخدام تراخيص المشاع الإبداعي، أو الارتباك وعدم الامتثال لها. ويشعر بعض الأفراد بالقلق من أنه مع انتشار العلامات القانونية والتصور بأن الفنانين يمكنهم التحكم بسهولة في سلالم التشغيل/الإيقاف لإعادة الترخيص في المشاع الإبداعي، فلن يؤدي ذلك إلا إلى تفاقم الارتباك الموجود مسبقًا فيما يتعلق بالوضع القانوني للعمل المحمي بحقوق الطبع والنشر. وعلاوة على ذلك، فإن اللغة القانونية المعقدة المستخدمة في التراخيص، والتي تشمل العديد من التعقيدات المرتبطة بحق المؤلف، تشكل عقبات كبيرة أمام «الشخص العادي الاعتباري»، الذي يفكر في استخدام ترخيص المشاع الإبداعي. وكما اكتشف العديد من المستخدمين، قد يكون من الصعب للغاية التأكد من الترخيص، الذي يتوافق بشكل أفضل مع مجموعة محددة من آمال ومخاوف وتطلعات المبتدئ. وتدور نقطة أخرى مثيرة للقلق حول مسألة الأضرار المحتملة، التي قد يواجهها المبدعون عند اختيار استخدام ترخيص المشاع الإبداعي. ولا ينبع هذا القلق من مجرد القلق بشأن «التفسيرات الخاطئة»، بل من عدم الارتياح العميق الجذور فيما يتصل بالتداعيات الاقتصادية المرتبطة بمثل هذا الاختيار.

الآفاق المستقبلية والابتكارات

مع استمرار إثراء الأفكار والمحتوى بمعالجة اللغة الطبيعية والذكاء الاصطناعي، من المثير للاهتمام التفكير في إمكانية توليد مخرجات من التعامل مع المحتوى المذكور في فقرة واحدة. يُضاف إلى ذلك، أن المجال، الذي لم يتم استكشافه بالكامل بعد هو تقارب التعاون مع التقنيات الناشئة وإدارة الأصول والحقوق الرقمية. وهذا التقارب لديه القدرة على تحديد المواد المؤلفة والتحكم فيها، مع الحفاظ في نفس الوقت على أصالتها وأهميتها. وتلعب الرموز المميزة دورًا مهمًا في هذه العملية من خلال العمل كجزء من سلسلة الكتل blockchain. ويسجلون الرحلة، التي يأخذها جزء من العمل عبر أنظمة رقمية مختلفة، وبالتالي تسهيل الإسناد في نقاط آمنة متعددة. ويؤدي استخدام هذه التكنولوجيا المتقدمة حتمًا إلى إعادة تعريف مفهوم إعادة المزج وإعادة الاستخدام، مما يحول مشهد الأصالة في ثقافتنا الرقمية. وبالتالي، فإن فهمنا لما يشكل إعادة المزج وإعادة الاستخدام سيخضع لنقلة نوعية. في المقابل، مع تزايد الحاجة إلى أشكال مخصصة وشاملة من الإسناد، يتم تجريب النماذج المالية الرقمية الجديدة لبيع المحتوى وضبطها بنشاط. وتستمر الرؤية طويلة المدى في توفير مجموعة شاملة من الميزات المتطورة ووضع نفسها في طليعة الطرازات المتميزة، من أجل الحفاظ على أهميتها. ومن المثير للاهتمام أن هناك ميلاً سائدًا بشكل تدريجي بين فئات معينة من المستخدمين، الذين يتطابقون مع أولئك الذين يستخدمون تراخيص المشاع الإبداعي على نطاق واسع، لاختيار تراخيص غير تجارية أكثر ليبرالية، أو أساسية. وفي الوقت نفسه، هناك فصيل متزايد من المستخدمين الذين يهدفون إلى متابعة المصالح التجارية، إذ يعبر هؤلاء المستخدمون عن عدم رغبتهم في استخدام تراخيص شديدة التقييد بأعداد كبيرة، على الرغم من وجهات النظر التقليدية، التي تعطي الأولوية لأقصى قدر من السيطرة التجارية. ومن المحتمل أن تبشر هذه الملاحظة بظهور فئات فرعية أكثر دقة ومرونة في مجال التراخيص التجارية، التي يقدمها المجال العام. ومن ثم، فمن الأهمية بمكان مواصلة تعزيز الحوار، الذي يفهم كلا الجانبين ويراعيهما. لذلك، فإن الابتكار والتبادل اللذين يعززهما الأفراد الحريصون على اختبار حدود حرية السوق وتلبية احتياجات

الجماهير الرقمية، التي تبحـث عن مـواد مخصّصـة لا غنى عنهما مثل الابتكار والتبادل اللذين يسترشدان بضرورة الالتزام بقيود حق المؤلف. ونظرًا لتعدد هذه العوامل وأهميتها الواضحة، يصبح من الأهمية بمكان تكييف الإطار الحالي لاستيعاب الاتجاهات المتطورة في هذا الخطاب. ولا يمكننا أن نواصل التصدي بفعالية للمسائل، التي تنشأ، إلا بقيامنا بذلك. وهذه المهمة ماثلة أمامنا بوصفها التحدي الهائل التالي، الذي ينتظر اهتمامنا واجتهادنا.

خواتيم واستنتاجات

كتصوّر ختامي، من الأهمية بمكان أن نكرر ونعزز الأهمية الجوهرية للمناقشة الوافية والشاملة، التي عرضت مقدماتها بشيء من التفصيل في جميع أنحاء هذا الموضوع. فقد شرع المقال المصمم لطرح مسألة المشاع الإبداعي المثيرة للحوار في رحلة فكرية تنويرية بهدف أساس هو الكشف عن الأهمية المتأصلة والآليات التشغيلية لإطار هذا المشاع الإبداعي المشهود له على نطاق واسع والمغير للنموذج التقليدي للملكية الفكرية. ومن أجل تحقيق هذا الهدف الطموح، انخرط المقال في نهج متعدد الأوجه، حيث تشابك مع الروايات التاريخية والثقافية للإبداع، إلى جانب مناقشات متجذرة في المجال الغني للفقه الفلسفي. ومن خلال القيام بذلك، تمكن من كشف وفهم الطبقات، التي لا تعد ولا تحصى من التعقيدات والمحددات والفروق الدقيقة، التي تدعم وتؤكد المبادئ والأسس للإطار المذكور.

وفي ضوء المنظور الأوسع المقدم في هذا العمل العلمي، يصبح من الواضح بلا شك أن هذا المقال لم يقتصر على مجرد عرض للنظريات والمفاهيم. فبدلاً من ذلك، اجتاز أبعادًا إضافية للتحليل من خلال تحديد وتشريح التحديات الهائلة، فضلاً عن وفرة الفرص المتشابكة بشكل لا ينفصم داخل نسيج منظمة المشاع الإبداعي، في مجملها، من وجهة نظر شاملة وقانونية. ومن خلال الالتزام بنهج متوازن، أوضح هذا المقال كيف يعمل المشاع الإبداعي كمنظمة تتنقل ببراعة وتتفاوض على الرغبات المتضاربة في كثير من الأحيان للوصول غير المقيد والتوزيع العادل داخل الأنظمة القانونية والاقتصادية، مع الحفاظ في الوقت نفسه على التزام عميق الجذور بالأيديولوجية السائدة للإبداع والتأليف.

وفي الواقع، يجدر تسليط الضوء والتعمق في المقامرة غير العادية، التي يقوم عليها إطار المشاع الإبداعي، إذ هو مشروع جريء ورائد متجذر في الحقوق الإيجابية ونماذج المستخدم، التي تركز على التحكم، وبالتالي وضع الأساس لنظام بيئي تحويلي ومبتكر. ومما لا شك فيه أن الأسس الفلسفية للمشاع الإبداعي Creative Commons تدور حول تزويد الأفراد والمجتمعات بالأدوات والآليات والمنصات، التي لا غنى عنها اللازمة للشروع في رحلاتهم الإبداعية الفريدة مع تعزيز بيئة تشجع التعاون الديناميكي وردود الفعل السلسة، مما يتيح إظهار الأفكار المبتكرة، التي كانت تعتبر مستحيلة في السابق. ويتم تصوير وتصوير التعقيد الهائل والثراء، الذي لا مثيل له للمشاع الإبداعي بشكل مناسب في جميع أنحاء هذا المقال، حيث نسجت الخيوط السردية للعديد من الأيديولوجيات والنظريات والمبادئ، التي تتلاقى لتشكيل وتحديد هذا الإطار الرائد.

ومع ذلك، من الأهمية بمكان أن ندرك ونعترف بأنه في هذه الرحلة المعقدة بين الأيديولوجية والفلسفة والشرعية، يجب تحقيق توازن دقيق. ويوضح التحليل، الذي تم إجراؤه في هذا المقال كيف لا ينبغي النظر إلى انتصارات وإنجازات المشاع الإبداعي من خلال عدسة متجانسة، وبالتالي الاستخفاف، أو تجاهل الدور، الذي لا غنى عنه، الذي يمكن أن تلعبه الحقوق الحصرية ونماذج الإبداع المدفوعة بالاحتكار في المشهد الأوسع. وفي حين أن المشاع الإبداعي يقف كقوة شاهقة في مجال إضفاء الطابع الديمقراطي على الإبداع، فمن الضروري وضع حدوده وأوجه قصوره المحتملة جنبًا إلى جنب مع المزايا، التي لا يمكن إنكارها للأطر البديلة المتجذرة بعمق في مفاهيم التفرد والتميز وسيطرة المبدعين. ففي جوهره، يشير هذا المقال ويلخص تتويجًا لاستكشاف فكري مفيد بقدر ما هو آسر. وذلك من خلال كشف الآليات الأساسية والتعقيدات والآثار العميقة المرتبطة بشكل محكم بإطار المشاع الإبداعي، مما يمكن من رفع الخطاب والفهم إلى مستويات متقدمة. ومن خلال توظيف نهج شامل ومتعدد التخصصات، سعينا لأن يترك هذا العمل العلمي علامة لا تمحى على الخطاب

المحيط بالإبداع والملكية الفكرية والتقاطع العميق بين الآليات القانونية وعالم الخيال البشري، الذي لا حدود له.

وأخيرًا، وفيما يتعلق بالحجة المقنعة الموضحة سابقًا، فإننا نتوق إلى التعبير بوضوح عن الوفرة الهائلة، التي تكمن في عالم العصر القادم، عالم يحتضن ويعتز بالفهم العميق لشرعية الأفكار داخل المجال الآسر لفلسفة الثقافة والحقوق، متجاوزًا الحدود الضيقة لقانون الإنسان الاقتصادي. وفي نطاق هذا المقال، يبرز العمل المثير للإعجاب والهائل لمنظمة المشاع الإبداعي في المجال الإبداعي كمنارة للضوء، ويكشف النقاب بجد عن أعمق وأحلك المخاوف، التي تكتنف المشهد المعقد لقانون حقوق النشر المستخدم. وأكثر من مجرد محفز للإبداع، فإن الأشياء، التي صاغتها العقول المبتكرة تمتلك قابلية متأصلة للازدواجية وقابلية التوسع، مدفوعة إلى الأمام وتغذيها أيديولوجية تقدر بشدة العائد النقدي على الاستثمار. ولا يتم حقن قانون المشاع الإبداعي هذا فقط من خلال التفكير العقيم المستمد من النظرية الاقتصادية، بل يتم نسجه بدقة في بيئة هويات المبدعين ذاتها. ولتهدئة المخاوف العديدة، التي قد تنشأ ولتعزيز فهم شامل للقدرات الإنتاجية، التي تكمن في فعل المشاركة، نقترح بتواضع ونحث بشدة المدافعين المستقبليين عن المشاع الإبداعي على حماية المبدعين والمالكين على حد سواء من مواجهاتهم المؤسفة مع الوجه غير المنتظم والقبيح للقراء الذين قد يتحولون خطأً إلى انتهازيين لصوص. ومن خلال إضفاء الشرعية بقوة على مساعيهم الدؤوبة وتطلعاتهم الجادة، سوف يزدهر جو متناغم يفضي إلى التعاون بشكل لا لبس فيه، مما يؤدي في النهاية إلى إطالة وتوسيع وتعميق عالم الفكر نفسه، الذي لا حدود له. ولا نملك إلا أن نؤكد بحزم على الأهمية العميقة، التي تكمن في استخدام المشاع الإبداعي للفكر، وهي أهمية تمنحها الفلسفة المتواضعة بطبيعتها المتمثلة في البحث المستمر عن الشرعية كإجابة لا تتزعزع على السؤال المطروح دائمًا، والذي يتردد صداه في جوهر الإنسانية.

أسئلة النهضة ومشروع التجديد الفكري

أ. علي حسن الفواز*

قد يكون العنوان الحواري «نحو فكر عربي جديد» باعثًا على فتح آفاق جديدة، ومجالات عمل تتصاعد معها اتجاهات جديدة لتجاوز التناقضات التي ارتهنت إليها الأطروحات السجالية حول النهضة والتنوير والجدّة في الفكر العربيّ، مثلما قد يكون مدخلاً إلى صناعة تاريخ جديد، له أسئلته المعرفية والوجودية، وله دوره في صياغة أسئلة جديدة، وقراءات تتسق وطبيعة التغيرات الحضارية التي جاءت مع تيارات التحديث ومدارسها التنويرية، والتي انعكست بشكل أو بآخر على كثير من التوجهات القومية والسياسيات الإصلاحية.

لقد ارتبطت في أذهاننا صورة متخيلة عن سرديات «خطاب النهضة» بوصفه مقدمة أو هاجسًا لعدد من «المنورين العرب» الذي حلموا بالتغيير والخلاص، والبحث عن قوة ثقافية لمواجهة مظاهر التخلّف والتراجع التي ارتبطت بالاستعمار، وبظروف البيئات العربيّة التي كانت تعيش رثاثات الفقر والجهل والانحطاط والعزل الحضاري، فكان الحديث عن النهضة يُشكّل مجالاً تكامليًا مع التنوير والإصلاح، حيث يقوم على استنهاض الهمم والعزائم، وعلى الدعوة إلى إحياء القيم والأخلاق الرسالية، وبالرغم من عدم وجود ملامح واضحة لهذه النهضة، إلّا أنّ شغف «المنورين» كان ضاجًا ومندفعًا، ومن مرجعيات متعددة، دينية كما في الأزهر وفي الزيتونة وفي النجف- حسن العطار، رفاعة الطهطاوي، جمال الدين الافغاني، محمد عبده، الشيخ النائيني، هبة

* رئيس الاتحاد العام للأدباء والكتّاب العراقيين (العراق).

الدين الشهرستاني، أو مدنية كما مثّلته شخصيات معروفة مثل ناصيف اليازجي وبطرس البستاني وجورجي زيدان وعبد الرحمن الكواكبي وسلامة موسى وقسطنطين زريق، وشبلي شميل وخير الدين التونسي ومالك بن نبي لطفي أحمد السيد وطه حسين وعلى عبد الرازق، وغيرهم.

كان سؤال النهضة العربيّة بلا قطائع حقيقية- معرفية أو ثورية- لكنه ظل سؤالاً إشكاليًا، مثيراً للجدل، ومفتوحًا على قراءات متعددة، ليس لأن شروط هذه النهضة كانت غائبة، وانصراف أغلب طروحاتها إلى مقاربات إحيائية، بل لأن ما يجري كان ضاغطًا، ودافعًا إلى مقاربة كثيرٍ من الانشغالات التي ارتبطت بتقليد حركة الأنوار الأوروبية خلال القرن الثامن عشر، فكان حديث الحريات والحقوق الإنسانية والعلوم هو الحديث الأكثر جذبًا للتأثر، حيث مهّد لإدراج أطروحات أكثر تعقيدًا تخصّ الهوية والأمة والعلاقة بالآخر الاستعماري والتنويري.

شكّل غياب الوعي التاريخي فارقة مهمة في تدرج قضية «النهضة» وهو ما أفقدها كثيرًا من استمراريتها، وجعل من انقطاعاتها بعيدة عن التأسيس، لكنه بالمقابل جعلها في سياق من التحدي الذي دفع «العقل العربيّ» إلى ردّات فعل غير متوازنة إزاء إخفاقات مشروعها، وإزاء عدم قدرتها على التحقق في سياق يكفل تقدمها، دفع بعضها إلى «تلفيقات» جعلت من حصادها التنويري فقيرًا كما قال د. نصر حامد أبو زيد.

الدعوة إلى مراجعة مشروع «النهضة» يعني مراجعة «التاريخ» والمدونات التي تركها «المنورون» في سيرهم، وفي كتبهم، حيث شخُصت فيها أمراض الأمة، التي اتسمت بالانغلاق، بسبب ضعف الوسائط، وعدم شيوع العلم واتساع رقعة الجهل بين قطاعات واسعة من الشعوب العربيّة، فما كان من حديث النهضة إلّا أن يتحوّل إلى هاجسٍ ضاغط بالنسبة لعصرهم.

إن أنسنة هذا المشروع تقترن بالتوسع إلى الدعوات إمكانية تحققه، والنزوع إلى عقلنة مساراته وخياراته، وعبر إيجاد فهم جديد لعلاقة النهضة بالتنوير

والإصلاح، وهو ما يعني الشروع بالعمل على تأهيل تمثلاته المعرفية والعلمية من خلال مؤسسات ومدارس ومراكز ومشاريع، ومقاربة المتغيرات التي يفرضها «العالم الحديث» بوصفه عالم التحولات الكبرى، وصناعة الأفكار الكبرى، فبقطع النظر عما يُثار حول علاقة السؤال القديم الذي طرحه شكيب أرسلان حول «تقدّم الغرب وتأخر الشرق العربيّ الإسلامي» من تداعيات لا أحسبها مقبولة الآن، فإن معطيات ما يجري في العالم تتطلب حيازة منظور جديد، والتعرّف على شروط جديدة، تجعل من سؤال النهضة تمثيلاً لسؤال الحداثة، وسؤال التنوير، وعبر رؤية تتسع لوعي التناقضات والصراعات التي تتسق مع إشكاليات ما تطرحه الحداثة من أسئلة تخصّ الكيفيات التي تجعل من مشروع «نحو فكر عربي جديد» تمثيلاً نقديًا لرؤيتنا الفكرية، ولمواجهة أزماتنا المعاصرة ورهاناتنا على صناعة مشهد ثقافي يتلمّس إشكالاتنا وهمومنا الكبيرة.

البحث عن شرعية عربية الأفكار هي العتبة الأولى لقراءة الحاجة لتحديد تلك الرؤية، وإلى الانخراط في دينامية خطاب فهمها، وعلى نحوٍ يهدف إلى ترسيم آفاق للاختيارات والأوليات، وللأهداف التي نطمح أن تكون محورًا أساسيًا في سياق النظر إلى قضايانا الكبرى، وما تستدعيه من وعي نقدي لتحديات مشروعنا الحضاري النهضوي، وباتجاه ربط تلك القضايا باستراتيجيات تلك الأفكار وأهدافها في التنمية، وفي مشاريع التقدّم، وفي صياغة المشروع الدولتي أو مشروع الاجتماع القومي، وهي مشاريع تأسيسية من الصعب التغافل عنها في التعاطي مع فكرة النهضة، فلا نهضة دون وجود فهم عميق لمفهوم الأمة، ولدولة حديثة لها شرعيتها في تمثيل مكونات تلك الأمة، وفي تحققها عبر سياقات وأطر، لها مجالها القانوني والمؤسسي، ولها شرعيتها في نجاعة وصيانة وضمان تداول شرعيات الأفكار، والحريات والحقوق العامة والخاصة.

دوافع البحث عن خيارات لمشروع الفكر العربيّ الجديد النهضة تتطلب إدراك أهمية علاقته بصياغة المشروع الحضاري، ليس بصفته الإحيائية كما كان سائدًا في «أدبيات النهضة الأولى»، بل بصفته التأسيسية، حيث يدل هذا

المشروع «على استراتيجية مبنية على أسس معرفية وسياسية، فالمشروع هو نزعة بنائية إحيائية ترنو نحو تحقيق تقدم وانتقال من حالة غير مرغوب فيها إلى حالة أفضل، وعليه يعكس المشروع دومًا ارتباط الإرادة السياسية بالإرادة العلمية، فالنّهضة كمشروع لا يمكن أن يتجسد إلا إذا جَسّد السّياسي ما يفرضه العقل والنظر».[1]

وباتجاه يجعل منه مصدرًا في تنمية فواعل التواصل والاستمرارية، مع وجود الفاعلين الرئيسيين الذي يملكون أدوات التعاطي في معرفة شروط ذلك المشروع النهضوي، في سياق تمثيله التاريخي، وفي سياق تحققه داخل أنظمة ومؤسسات ومراكز بحوث، تعمل على مراجعة سيرة في الأنموذج النمطي للنهضة الإحيائية وأسباب فشله، وطبيعة علاقته بالآخر الاستعماري والتبشيري والاستشراقي.

إعادة قراءة هذا النموذج، ضرورة مهمة للتعرّف على فهم المقدمات، والكشف عن خفايا ذلك الفشل، وصولاً إلى إعادة قراءة التحديات التي لم تكن بعيدة عن العوامل الداخلية، ولا عن العوامل الخارجية التي فرضتها المركزية الغربية، وما تركته من أثر سلبي، جعلت من حديث النهضة مرتبطًا بجهود أفراد وليس مؤسسات أو جماعات، بالرغم من رومانسيته في تمثيل حُلم التحرر من «الاستعمارات» القديمة، والبحث عن أشكال ثقافية للسيادة القومية وسط تعثرات «قطرية» كانت تعيش إغواءات التحديث، والعلاقة الشائهة مع ذلك الآخر...

سؤال الحداثة بوصفه جوهر السؤال النهضوي، سيظل سؤالاً مكشوفًا على المستقبل، فهذا السؤال الإشكالي يتطلب وعيًا نقديًا حادًا، في فهم استحقاقات المغايرة والتجديد، وفي إعادة النظر بكثير من المفاهيم التي تخص علاقة النهضة بالعروبة والأمة، والقومية، والهوية والجماعة، والطائفة وغيرها، وعلى نحوٍ يجعلها أكثر حاجة إلى أنساق وتوصيفات جديدة، تتناسب وجدوى وجودها وفاعليتها، ومشروعية تقويضها لنمطيتها الأنثربولوجية، لأن التعرّف على مأزق مشروع الإصلاح والتنوير في القرن التاسع عشر وبداية القرن العشرين يمكن

أن يجعلنا على بينة من الأسباب والتناقضات التي أدّت إلى التعثر، ففشل ذلك المشروع لم يكن بسبب عوامله الداخلية فحسب، بل كان بسبب رهابات العصر الاستعماري، وطبيعة احتلاله وضغوطه على الواقع العربيّ الرثّ، وضعف بناه المؤسسة، فضلاً عن ارتهانه إلى تناقضات إيديولوجية حادة أربكت فكرة النهضة العربيّة، وللأسف لم يزل بعضها يهيمن على الفكر العربيّ المعاصر.

الفكر العربيّ والآخر..

من هنا نجد أن الغاية من تقديم رؤية جديدة للفكر العربيّ تستدعي فهمًا جديدًا لشروط وميكانزمات وحاجات مشروع الحداثة، والتعرف على إطارها المفاهيمي، من منطلق أن مشروع الحداثة لا ينفصل عن التفكير بمشروع النهضة، وبأهدافه الكبرى، ودوافعه في تنمية فكر عربي جديد، له خياراته العقلانية والنقدية، في بناء الدولة الوطنية الحديثة، وبناء مجتمعات المعرفة، وفي الحفاظ على قيم الأمة الحضارية، وترصين هويتها الإنسانية والحضارية، وفي جعل «الحوار المفتوح» كما أشار إليه الأمير الحسن بن طلال، مجالاً للحديث عن التفاعل والتواصل، وإنجاع الدبلوماسية الثقافية، وتجديد آليات الفكر عبر إقامة علاقات متوازنة مع الآخر الحضاري، من منطلق أن الآخر التاريخي التبشيري والاستعماري لم يعد موجودًا، وأن تحديات الزمن الجديد تتطلب وعيًا متعاليًا بمواجهة تحدياته الجديدة، بدءًا من تحديات العولمة والمركزية الغربية، وليس انتهاء بتحديات مفاهيم الحداثة الفائقة والليبرالية الجديدة، في تمثيل العقل الغربي، وفي إبراز مهيمناته العسكرية والاقتصادية والسياسية والثقافية والأنثربولوجية..

إن عادة قراءة هذه العلاقة لا تعني صناعة «بطولة قومية» أو حتى براديغم إكراهي لذلك الآخر، فكثير من الصور السائدة عنه كانت إيديولوجية وعصابية، وأن كثيرًا من المفكرين العرب المعاصرين أسهموا في تكريس صورته النمطية، عبر تمثلاته المتنوعة، وعبر الغلو في مناهجه ومقولاته وأدلجاته، بدءًا من صورة الأنموذج البونبارتي في الحملة الفرنسية، وانتهاء بمظاهر الاستعمارات الكبرى التي فرضت مركزيتها على البلاد العربيّة، وعلى نحوٍ جعلها تكتسب توصيفات

مريبة في الاستعمالات الثقافية، وفي تداول الأفكار والمفاهيم، ومنها ما يخص «مصطلحات الحداثة الغربية التي استوردت بالترجمة، وعبر قلبٍ في التوظيف الدلالي، وبالاستناد إلى ما تذهب إليه الإيديولوجية العربيّة المعاصرة».[٢]

فإذا كان الاستشراق واحدًا من تلك المفاهيم التي فرضت تداولها الثقافي، فإن التسليم به وبأطروحاته كان أكثر خطورة، على مستوى تشوهاته لشرعية الفكر العربيّ في التحرر، وعلى مستوى القبول النفسي بتسويغ كراهية ذلك الآخر، وهي مفارقات تحولت إلى أطواق عطّلت كثيرًا من عناصر الوعي بالحضارة وبمعاييرها، وهذا ما جعل الاستشراق يكتسب بعدًا خطيرًا، تضخم مع طبيعة ما أثاره من أسئلة، وما كرسه من صور ذهنية للهيمنة، التي جعلت منه «مقدمة للهيمنة على المنطقة العربيّة، وعما تفترضه كأطروحة وافدة ومتزامنة مع حضور الغرب في المنطقة العربيّة علميًا وتجاريًا وعسكريًا، فأحدثت ردود فعل مغايرة، لذلك استجاب المصلحون العرب لمعطيات الوافد، وتعاملوا مع هذه المعطيات على أنها من ضروريات العصر في حينه».[٣]

حجم تأثير ذلك الآخر ظلت ملتبسة، فقد ترك أثره على مفاهيم الفكر السياسي، وعلى السجالات التي فرضت نفسها على مظاهر الثقافة، وعلى التمدّن والتشكل السياسي، حدّ أن بعض الباحثين تحدّث عنه وكأنه نوع من التوطين الثقافي، كما أشار إلى ذلك هشام شرابي بالقول «إن معرفتنا لذاتنا، ومعرفتنا لتاريخنا ومجتمعنا في القرن العشرين معرفة غربية في صميمها، فالعلوم الإنسانية والاجتماعية كلها مستمدة من الغرب، وهي فضلاً عن ذلك تُنتِج وتعيد إنتاج المعرفة الغربية محليًا».[٤]

ظلت علاقتنا بالآخر مضطربة، وخاضعة إلى السياسات التي يمارسها الغرب، من منطلق مصالحه، وللصراع الدولي، ولقضايا حقوق الإنسان واستقلال الدول، لا سيما في المواقف من الصراع مع الصهيونية، وهو ما دفع إدوارد سعيد إلى وضع مفهوم الاستشراق في سياق إيديولوجي، وفي سياق تمثيل السرديات المتخيلة عن الشرق، وعن العالم العربيّ.

إن التمثيل الغربي للشرق كما يقول إدورد سعيد أصاب كثيرًا من الباحثين بهلع، ووضعهم أمام مسؤولية المراجعة المنهجية للأفكار وللعلاقة مع الآخر، ليس لتجاوز هذا التخيّل التمثيلي، بل لإيجاد تعقيدٍ معرفي لتبرير مواجهة صورة الغرب والآخر المتعالية، وللحد من ضغطها الذهني، وللتخفيف من خوف رهاب ذلك الآخر وحديثه الإيهامي عن فوبيا «تخليص الشعوب من انتماءاتهم الدينية والثقافية الأصيلة»[٥] حتى بات القصد في تمثيل الآخر نوعًا من المخادعة، والمواربة، عبر تكريس صورة الغرب المتعالية، وعبر رهاناته على امتلاك القوة الصناعية والعسكرية، وامتلاك القوة الثقافية، مقابل جعل الأنا العربيّ أو الإسلامي أو الشرقي خارج سياق الاستلاب الذي عاشت إرهاصاته ثقافات المستعمرات الشرقية، التي روّج لها الرحالة والمبشرون وبعض المستشرقين، ومنهم برنارد لويس الذي سوّغ الحديث عن «دول الشرق الأوسط الفاشلة» وعن «أوهام الديمقراطية» وعن «كراهيته للإسلام» حيث «هيأ لويس الأرضية لفكرة العداء التاريخي من قبل المسلمين لكل ما هو غربي يهودي أو مسيحي، بل يرجع إليه تعبير كفاح المسلمين الألفي، بمعنى نوايا المسلمين لإعلان الحرب على العالم المغاير لهم دينيًا، لا سيما الحاضنات الأوروبية والأميركية والتي يمكن لها أن تستمر لألف عام حتى يتمكنوا من غزو شعوب تلك الدول وأسلمتها، وهو ما جعل حالة القلق النظري تنتقل في لحظة زمنية معينة إلى حروب وأخبار حروب»[٦].

مشروع النهضة وتجديد الفكر العربيّ..

مسؤولية تأطير مشروع جديد للنهضة يتطلب البحث عن سياقات تستوعب تناقضات ما هو تاريخي، والاستجابة للتحديات الجديدة، ومنها ما يخص تحدي مفهوم «الأمن الثقافي» ومراجعة ما هو سحري غرائبي في «سرديات الشرق» التي كرست أشكالاً للعزل الحضاري، والشروع بصياغة أسئلة جديدة للواقع، لا سيما الأسئلة التي تخص إشكالية الدولة-الأمة، وفائض الإيديولوجيا، ومظاهر الرثاثة الثقافية والتعليمية، فضلاً عن وضع فهرسة للأولويات والأهداف التي تخص ما هو مفهومي، وما هو إجرائي، فضلاً عن

إعادة صياغة نقدية واضحة لـ «نظام الخطاب» وإيجاد توصيف جديد للعلاقة مع الآخر، ليس عبر التسويات، بل عبر التفاعل لمواجهة «الفوات الحضاري» كما يسميه عبد الله العروي.

لقد كشف فشل مشروع النهضة عن تناقضات عميقة داخلية وخارجية، تمثلتها مظاهر العجز في حيازة مقومات تلك النهضة، وضعف ربطها بمفهوم «الدولة» فكل ما كان يحدث هو ترويج استعادة لمفهوم مضبب عن الأمة، وعن التاريخ والجماعة، والخضوع الساذج إلى أوهام إيديولوجية متعالية، وحتى نشوء الدولة الحديثة/العراق أنموذجًا عام ١٩٢١ لم يكن سوى تمثيل إيهامي لجماعات متشظية كانت محكومة بمركزية غير شرعية للدولة العثمانية الخاوية، حتى بدت صورة هذه الدولة الجديدة ضائعة، فلا مشروع للنهضة والتمدن، ولا لاحترام حقوق الإنسان والمواطنة، وأن الخضوع للإرادة الخارجية/الاستعمارية هو الضامن للاعتراف بوجودها كدولة، وباستقلال جزئي، على مستوى سيادتها الداخلية، أو على مستوى الاعتراف بوجودها في «عصبة الأمم» في مرحلة لاحقة.

مظاهر التشوه في تمثيل الدولة قاد إلى صناعة مظاهر ضدية للعنف، ولتنشيط الجماعات على حساب وجودها، ومعطيات سيادتها واستقلالها، ونظامها الداخلي، واعترافها بحقوق التعددية والمواطنة، وبالرغم مما حاق بتلك الرغبات من فشل في صناعة الدولة- الأمة، إلا أن ذلك أسهم في تشكيل مؤسسات وطنية مثل «الجيش والشرطة»، تحولت إلى قوة قامعة، قادت عددًا من الانقلابات العنيفة، بدءًا من انقلاب ١٩٣٦ بقيادة الجنرال بكر صدقي، وانقلاب ١٩٤١ بقيادة رشيد عالي الكيلاني، وانقلاب ١٩٥٨ بقيادة عبد الكريم قاسم، وانقلاب ١٩٦٣ الدامي.

صناعة العنف المجتمعي، ورثاثة الدولة، لم تمنع العمل على تشكيل عدد من الأحزاب السياسية، كعلامات لمواجهة» الصهر القسري للتنوع المجتمعي، فحال ذلك دون اندماج المجتمعات/الهويات بأمة الدولة الوطنية المشتركة، وبقيت الدولة سلطة قهر قسري توحد بالإكراه والإغراء والإقصاء الهويات المجتمعية المتنوعة دينيًا وقوميًا وثقافيًا»[٧].

إن التطلّع إلى شروع نهضوي جديد، يعكس الحاجة إلى ردم تلك الذاكرة الدامية، وإلى تحويل خطاب الاستعادة إلى رؤية واضحة تستجلي عتمة التاريخ، وإعادة النظر بالأفكار التي صنعت لنا متحفًا أكثر ما صنعت مشروعًا له رهاناته النقدية الفاعلة، ومواقفه التي تجد في التحدي، وفي التعبير عن وعي الحاجات والضرورات، وعن الترسيم الفاعل لشرعية أهداف الفكر العربيّ الجديد، ليس عبر التورط في مقارنات غير مجدية، بل عبر آليات تدفع إلى الانخراط في صياغة عقد «سسيوثقافي» يقوم على أساس النظر النقدي إلى إشكالات المشروع التأسيسي للنهضة، بدءًا من إشكالية الدولة- الأمة، وإشكالية الاجتماع والهوية، وباتجاه يعمد إلى تحفيز الأفكار، ودعم برامج التعليم الواسع بوصفها مصادر فاعلة في خلق البيئات الثقافية، حيث التنوع والتعدد، وحيث دعم برامج إنتاج واستهلاك المعرفة، وحيث تكوين استجابات عقلانية للتحديات القائمة، وعلى أسس تتبلور فيها أفكار التجديد في «فهم التراث العربيّ وتجديد الصلة به، وإعادة قراءته قراءة نقدية، وتحويله إلى عنصر قوة وارتكاز وحماية في تجديد الثقافة والفكر» كما تقول الورقة المفاهيمية، وعلى نحوٍ يُمهد لمناقشة واسعة وفاعلة لكل إشكالياتنا في مشروع النهضة، وفي بناء الدولة الوطنية، وموضوعاتها الفكرية، وعلى أساس العلوم والمعارف وليس الخرافات.

إن الانتقال إلى منطقة طرح الأفكار الجديدة، يعني الانتقال إلى صياغة الأسئلة الجديدة، بما فيها أسئلة الحداثة والتقدم والتنوير، فضلاً عن الأسئلة التي تتعلق بطبيعة المجتمعات التي تحتاج إلى سيرورات تلك الحداثة، وهو ما يتطلب مناقشة «الإشكاليات المعقدة في موضوعات الهوية والانتماء»، فهذه القضايا ليست يسيرة في ظل واقع عربي يعاني من إخفاقات بنيوية كبيرة، ومن تحديات دولية وإقليمية وداخلية، ومن عنف أصولي وعصابي تكشف أنساقه المضمرة عن تعالقات خطيرة بأفكار خارج العصر، لا تؤمن بالمستقبل، ولا تؤمن بالشراكة والمواطنة والحقوق، بل تضع رهانها على عصابيات العقائد السلفية، وعلى الحلول الميتافيزيقية..

سؤال التجديد في هذا السياق هو سؤال شرعية الأفكار التي تُسهم في تقعيد ذلك التجديد، والتبصر بإشكاليات الراهن السياسي والثقافي، وبالشكل الذي يجعل الحديث عن وضوح أفكار التجديد رهينة بالعمل على التموضع في برنامج قومي يؤمن بمشروعية أهدافها وأفكارها، وبتنمية حقوقنا في التجديد، وفي البحث عن شراكات فاعلة، على مستوى النجاح في إدارة التنوع في مجتمعاتنا العربيّة، وفي إيجاد علاقات ناجعة مع «المجتمع الدولي» لأن منطق إدارة العالم يفترض الوعي بمفهوم السعة الإنسانية، والمساهمة في تجديد أفكار الحادثة الإنسانية، من منطلق وجودنا في «القرية المعلوماتية» التي تحدث عنها ماكلوهان، والتي تعني الوعي بالحق القومي الوجودي والإنساني، واستثمار الإمكانات المتاحة في صياغة عقود ثقافية وسياسية واجتماعية تجعل من وجود مشروعية الأفكار هدفًا إنسانيًا يعزز الوعي النقدي بمسؤوليات مواجهة الأفكار العصابية ومظاهر الكراهية والعنصرية، وكل سرديات العنف والصراع والهويات القاتلة والمقتولة بتعبير أمين معلوف.

لقد بات واضحًا أهمية شرعنة الأفكار، وربطها بإجراءات صياغة العقد الثقافي، لكن ذلك لن يأتي عفو الخاطر، ولا عبر النوايا؛ إذ يتطلب الأمر وعيًا استشرافيًا بالأزمات، والتناقضات والرهانات، مثلما يتطلب وعيًا نقديًا بأهمية الحوارات والانخراط الفاعل في سياقات العمل البحثي والمؤسسي، وبهدف تحويل هذا الانخراط إلى «جامع أفكار» أو «جامع نصوص» بتعبير جيرارجينيت، وباتجاه ترسيخها كصور ذهنية فاعلة تتبدى عبرها تمثلات تلك الأفكار والنصوص والخطابات، وفي سياق وجودها داخل برامج ومشاريع، وبتعبير أدق داخل مطابخ معرفية، تتعزز من خلالها قوة المعرفة وسياسات النقد والتعلم والتنمية، فضلاً عن السياسات التي تخص مفاهيم التجدد والإصلاح والحقوق المدنية والصحية للمرأة والطفولة، لكل ما يخص مشروع الحداثة والنهضة، بدءًا من إصلاح برامج التعليم والخطاب الديني، وإعادة تأهيل العقل المؤسسي الاقتصادي، بما فيها العقل الاقتصادي الثقافي والاستثماري، وصولاً إلى مراجعة مفهوم الأمن الثقافي، ومفهوم التنمية الثقافية، بوصفهما مفهومين تعرضا لكثير من التضليل والتعويم والتهميش.

تعقيدات النهضة ليست سهلة، فتهديداتها كثيرة ومعقدة، والذاكرة التي تستدعي روادها -شبلي شميل، فرح أنطوان، قسطنطين زريق، فرنسيس المّراش وأديب إسحق، ولطفي أحمد السيد وطه حسين، وغيرهم- كانت جزءًا من هواجس وليست وقائع ومعطيات، لكنها وضعتنا أمام تاريخ طويل مكشوف على الصراع مع التقليد والخرافة، حيث يكون المنع رهينًا بالمقدس، مثلما تكون الإباحة رهينة بذلك المقدس أيضًا، وهذه المفارقة ظلت مصدرًا لإثارة جدل عاصف في سياق تعاطيها مع الأفكار الجديدة بوصفها بدعًا كما في السباق، أو ليبرالية كما في عصرنا، حيث تطرح تصوراتها الجريئة حول الحرية والعدالة الاجتماعية، وحول مزاوجة هذه الليبرالية مع حساسيات ثقافية متعددة، منها ما يتعلّق بالأفكار القومية كما طرحها زريق، بوصف أن الأفكار المشروعة والحرة هي جزء من جوهر مسار التقدم الإنساني، في تمثيله للمصالح ولحاجات الناس، وللتعبير عن التفكير العقلاني والحقوقي بـ «أنموذج الدولة المدنية» ومواجهة تحدياتها، لكن هذا المسار «لم يسعه أن يتواصل على هذا النحو التطوري طويلاً، فقد جوبه بصعود قيم ونظم استبدادية عربية أعاقت عملية استمراره»[٨].

الفكر العربيّ ومقترحات برنامج التجديد..

توضيح رؤية المشروع العربيّ هو الهدف الواقعي الذي نسعى إلى تأصيله، ليس من منطلق صناعة يوتوبيا عربية، ولا تقليدًا للمشروع الغربي ذي المرجعيات العلمية والثقافية والثورية، بل من منطلق الحاجة إلى معالجة الإخفاقات التي ارتبطت بالتمثلات الثقافية لهاجس «النهضة العربيّة» وبغرض تحويل هذا المشروع إلى خيار إنساني، وإلى موقف نقدي لفشله، والدعوة للعمل على مأسسة شراكات عربية بين منتدى الفكر العربيّ وبين الاتحادات الثقافية والمراكز الخاصة بالبحث العلمي والجهود الأكاديمية، وبالاتجاه الذي يجعل من مشروعها أفقًا ثقافيًا واسعًا يُعنى بتأسيس خط شروع نقدي - نحو فكر عربي جديد- يتبنى ما هو جامع للأفكار الإبداعية والنقدية، ولأطروحاتهم على اختلاف مرجعياتها الفكرية والإيديولوجية، وبما يجعل المشروع التأسيسي يملك جاهزية التحدي، والقدرة على إعادة النظر بـ «برامج الإصلاح الفكري والثقافي والتنموي» ومواصلة الجهود في استقطاب الكفاءات الثقافية العربيّة، وبهدف

إعادة النظر بالتموضعات الثقافية، على مستوى تنشيط معالجة الخلل والإخفاق في المشروع الثقافي، وفي وضع آليات عمل تسعى إلى تطوير حلقات الدرس الثقافي النقدي، عبر وعي المتغيرات والتناقضات، من منطلق مواجهة تحديات ما هو لا إنساني في العولمة، وفي المركزية الغربية، وفي النظر إلى علاقتنا بالآخر، بما فيه الآخر العنفي والعنصري والعدواني الذي يمثله الكيان الصهيوني، بوصفه نسخة شوهاء لتلك المركزية، ولأطروحاتها في أفكار الليبرالية الجديدة، وفي أهدافها الاستلابية الداعية إلى تفتيت وتشتيت المراكز الحضارية الإنسانية، ومنها حضاراتنا الإسلامية العربيّة، لا سيما ما تمثل في أطروحات برنارد ليفي وفوكوياما وصموئيل هنتنغتون.

إن تمثلات خط الشروع تغذية مشروع الفكر العربيّ الجديد ينطلق من التصورات التي نقترح بعض خطوطها، وعلى وفق الحاجات الواقعية للتأيسس والتواصل.

١. العمل على مواجهة الاستقطاب السياسي والإيديولوجي عبر تبني برامج تهدف إلى إعادة النظر بأجندة المفاهيم النقدية والدعوة إلى تجديدها وفق الحاجة إلى شرعية أفكار جديدة.

٢. وضع فهرسة للأوليات والأهداف التي يسعى هذا البرنامج إلى التعاطي مع إشكالاتها واستحقاقاتها.

٣. الدعوة إلى العمل على صناعة رأي عام ضاغط في المؤسسات التي تُغذي إنتاج المعرفة كالجامعات ومراكز البحوث، وبهدف تنشيط الاقتصادات والاستثمارات الثقافية.

٤. الدعوة إلى توسيع مجالات العمل في الدبلوماسية الثقافية من خلال التنسيق مع صناع القرار في المؤسسات المدنية والمؤسسات الحكومية العربيّة.

٥. الاتفاق على تبني سياسات ثقافية مبنية على استراتيجيات البرامج والمشاريع والأدلة.

٦. العمل على دعم برامج الحوار الثقافي بين الجماعات الثقافية المتنوعة، وعلى وفق ما تستدعيه ضرورات الراهن الثقافي العربيّ.

٧. الدعوة إلى وضع خطط تشارك فيها نخب ثقافية أكاديمية ومدنية، وبهدف قراءة الخارطة الإيديولوجية الصراعية العربيّة ووضع تصورات عن إشكالياتها، وعن دورها في الصراع الثقافي والسياسي العربيّ.

٨. دعم عمل المنظمات والهيئات ومراكز البحوث ودراسات التفكير في الدول العربيّة والتنسيق معها في مجال تبني الأفكار والتصورات التي تخص عمل مشروع الفكر العربيّ الجديد.

٩. الدعوة إلى توسيع وتنشيط المنابر الثقافية العربيّة، والتنسيق مع الجهات الإعلامية والثقافية بهدف إيجاد مجال عام للتواصل الثقافي.

١٠. الاتفاق على عقد لقاءات دورية لمراجعة الأفكار التي يتم الاتفاق عليها وتشكيل لجان المتابعة الخاصة بها.

١١. العمل على إيجاد اليات عمل للتنسيق مع المراكز المعنية بصناعة الخطاب الرقمي والذكاء الاصطناعي، بهدف إيجاد بيئة رقمية تسهم في تسريع وتوسيع مديات التواصل الثقافي.

١٢. تيسير التنسيق مع دور النشر بهدف إيجاد مجال لطبع الكتب الخاصة بالتنميات الثقافية والبشرية، وإيجاد آليات مناسبة لتوزيعها، وفتح منابر للحوار حولها.

١٣. الاهتمام بصنّاع الرأي الثقافي في مجالات الفنون والتاريخ وعلوم الاجتماع والنفس والأنثربولوجيا واللغة بوصفهم فاعلين حقيقيين في صناعة الخطاب الثقافي.

١٤. ضرورة الاهتمام بوضع قاموس ثقافي يخص المقولات والمفاهيم التي تدخل في إجراءات المشروع الفكري، مثل «النهضة والديمقراطية والحرية والهوية والانتماء والشراكة وغيرها»، وباتجاه يهدف إلى التعرّف على شروطها وظروفها، واجتراح سياق توصيفي واستعمالي جديد لها بعيدًا عن علاقتها بالعقائد المركزية..

١٥. العمل على تنشيط الدراسات الثقافية والنقد الثقافي التي تعمل في إطار دراسة الأنساق الثقافية الفاعلة في الفكر العربيّ.

التوثيقـات

١. بوعرفة عبد القادر، سؤال النهضة في الفكر العربيّ المعاصر، موقع الجزيرة، في ٢٠١٩/٤/١١

٢. جورج طرابيشي من النهضة إلى الردة، دار الساقي بيروت ٢٠٠٩، ص٩٣.

٣. محمد عطوان، صورة الآخر في الفكر السياسي العربيّ، دار الرافدين، بيروت ٢٠١٧، ص٢٨.

٤. هشام شرابي، النقد الحضاري للمجتمع العربيّ، مركز دراسات الوحدة العربيّة، بيروت ١٩٩٩، ص٣٦.

٥. تزفيان تودوروف، فتح أميركا «مسألة الآخر» ترجمة: بشير الرفاعي، دار سينا للنشر، القاهرة ١٩٩٢، ص١١.

٦. إميل أمين، برنارد لويس... بطريرك الاستشراق، جريدة الشرق الأوسط، في ١٠ يونيو ٢٠١٨.

٧. حسين درويش العادلي، الإيديولوجيا ودولة اللاأمة، وأمة اللادولة، مجلة الرواق، مركز رواق بغداد للسياسات العامة، العدد الثامن، آب ٢٠٢٢.

٨. ينظر: محمد عطوان، صورة الآخر، ص١٥٨.

إشكاليّة النقد في الفكر العربيّ: كيـف ينقد الفكر العربيّ ذاتــه؟

د. وجيه قانصو*

سأحاول الربط بين النقد وبين فكرة تجديد الفكر العربيّ. التجديد يتضمن انطباعًا أو استنتاجًا أن هنالك عطبًا ما في راهن الفكر العربيّ المعاصر، إما بأنه وصل إلى حالة إشباع وتعثر، ويبحث لنفسه عن بداية جديدة أو يتلمس منعرجًا يحدث تحولاً في الفكر يستعيد به فعاليته وحيويته ويخرجه من رتابته وتكراره الممل.

الدعوة إلى التجديد تعني أن هنالك مسافة بين الفكر والواقع، إما لعدم قدرة هذا الفكر على استيعاب أو تفسير ما يحصل في العالم، وإما لأن العالم يتغير بسرعة لم يعد الفكر قادر على مواكبته، وإما لأن الفكر نفسه بتكوينه ومقترحاته بات في حالة عقم ذاتي، تجعله عاجزًا عن تقديم مقترحات أو آراء فكر نحتاجها.

هنالك نقطة بداية، وهي راهن الفكر، وأفق أو نقطة وصول وهي الفكر العربيّ مجددًا، وهنالك المسار الذي يسلكه الفكر في تجدده، أي عملية التجديد نفسها. إذًا لدينا حاضر، وسيرورة، ومستقبل كأفق خلاص وسبيل وحيد للخروج من واقع يعاني من إقفالات وانسدادات محكمة، وتطلع إلى شيء مأمول يأتي ويلبي الطموح.

---

* رئيس المعهد الملكي للدراسات الدينية السابق (لبنان).

هذا يعني أن تجديد الفكر لا يمكن أن يحصل إلا بأن نعي حقيقة هذا الفكر وتكوينه وأدواته، براهينه ووضعيته الحالية. فالتجديد ليس قفزة في الفراغ، بل عملية process تحصل باستمرار. هو ليس فعلاً واحدًا ننجزه، أو فعلاً يتوقف، بل يكون التجديد خاصية ذاتية داخل هذا الفكر؛ أي قدرة الفكر على قراءة ذاته وتجاوزها في آن. فالتجديد بهذا المعنى يصبح خاصية تكوينية لا شيئًا يدخل على الفكر من خارجه.

ولهذا فإن التجديد ليس مجرد إضافة مكونات جديدة، وجدنا أنها تنقصنا ولا بد من إضافتها إلى الفكر الحالي، بل هو سيرورة الفكر نفسه وتحولاته وتعرجاته. ليس فحوصات طبية نجريها من وقت لآخر، أو ذهاب إلى طبيب ليعايننا، بل هو لحظة الشفافية العليا للفكر أمام ذاته. فإذا كان النقد يجعل الفكر يراجع فرضياته وثوابته ومسلماته، فإن النقد يجعل الذات تراجع خياراتها، ويضعها أمام مسؤولية إدارة نفسها والاعتناء بذاتها؛ أي يمنحها القدرة على تصويب وجهة ونوعية وجودها، ما يجعل النقد حقيقة إبستمولوجية للفكر، وحقيقية أنطولوجية للذات.

بهذا فإن لحظة التجديد الأولى هي أن يعي الفكر ذاته. هي بمثابة عودة الفكر إلى ذاته، أي يصبح هو موضوع نفسه، فلا ذات ولا موضوع منفصلان، بل ذات تعي ذاتها. والنقد هنا ليس مدخلاً للتجديد بل هو جزء من فعل التجديد نفسه، كون الفكر لا يعود نفسه بعد أن ينقد نفسه، بل يصبح فكرًا آخر، يبدأ بالتحول بمجرد أن يتعرف إلى ذات، كون أرصدة جديدة أضيفت إليه، ونقلة جديدة انتقل إليها. وليس الفكر سوى أن يعرف نفسه، وهو أيضًا ليس سوى معرفة الذات لذاتها في العالم. فالنقد ليس عملية خارجية تمارس على الفكر، بل هو الفكر نفسه في وضعية شفافة أمام نفسه، فلا يخاطب إلا نفسه، ولا يناقش سوى نفسه. ولا يحاسب إلا نفسه، ليكون معرىً من أية أقنعة، أو وهام إيديولوجية، أو نرجسيات خادعة.

لكن ما هو النقد، وماذا نقصد بالنقد؟

النقد أمر عادي ونمارسه من دون وعي. فالفكر حدث تاريخي، وفي صيرورة وارتقاء مستمرين، فهو ليس أمرًا منجزًا يتحقق مرة واحدة، بل حقيقته أنه في حرك دائم، وترحال مستمر إلى حقول جديدة ومجالات مستحدثة. وحين يتوقف الفكر ويقنع بما حققه ويعتد بنفسه، تكون نهايته قد اقتربت وموته بات وشيكًا.

بذلك يكون النقد جزءًا من التفكير وليس أمرًا طارئًا عليه. فكل فكر يمارس باستمرار، بوعي أو ولا وعي، مراجعة لأفكاره، ويستفيد من أخطائه ويعمد إلى التقدم خطوة إضافية لتجاوز ما هو عليه. إلا أن النقد يصبح موضوع تفكير حين يمارس بوعي وبطريقة منهجية ومنسقة؛ أي حين يبدأ الإنسان يفكر بطريقة تفكيره ويعمد إلى تقييم ما فكر فيه وإلى وضع قواعد ومناهج لتصويب فكره وتطويره. بالتالي يكون النقد هو فكر الفكر؛ أي الفكر الذي يتخذ من ذاته موضوعًا له.

وقد مر الفكر النقدي بأربع مراحل، منذ أن كان التفكير موضوعًا للفكر؛ أي منذ أن أخذ الفكر يعي ذاته ويتأملها، ويتبلور ما بات يُعرف بفكر الفكر. هي مراحل تاريخية على مستوى تحققها وظهورها، لكنها تمثل أوجهًا متعددة للتفكير النقدي. فما يكتشفه العقل في التاريخ عن نفسه لا ينتهي أمده بل يستمر في أزمنة أخرى كجزء من رصيد العقل ونشاطه. وهذه المراحل يمكن تسميتها بـ: المنطقية، التجريبية، الذاتية، والإبستمية.

أما المرحلة المنطقية، فكانت بمثابة الذروة والثمرة العليا في الفكر اليوناني. وكان العقل حينها معنيًا بالكليات التي تمثل الواقع، وهي كليات لم تكن بنظر اليونان مجرد تصورات ذهنية، بل هي حقائق واقعية وفعلية لنظام الكون والوجود يسمى اللوغوس. فما هو ذهني كلي عند اليونان هو أيضًا واقعي وحقيقي، ولا توجد فجوة بين ما يكتشفه العقل في سياق تأملاته الذاتية وبين

ما هو واقع وفعلي. فكل ما استنتجه العقل صحيحًا وسليمًا هو واقعي وموضـوعي ولا حاجة إلى التدقيق والتحقق من وجوده، كون ما يتيقن به العقل هو عين الواقع والحقيقة. نتيجة لذلك انصب الاهتمام على صحة التفكير وتجنب الوقوع في الخطأ، لا لجهة مطابقة مضامينه للخارج الموضوعي وإنما لجهة الربط الصحيح بين الأفكار وتولد النتائج بطريقة سليمة من مقدماتها.

كان علم المنطق الذي عُرِّفَ بأنه «آلة تعصم الذهن عند مراعاتها عن الوقوع في الخطأ»، هو ذلك العلم الذي يدقق في استخلاص الكليات وتصنيفها وفي الربط بينها؛ أي تنظيم ما يسمى بالتصورات الكلية والماصدق، والتأكد من عدم حصول فراغات منطقية بين القدمات والنتائج. فأساس المعرفة صحتها المنطقية، وعماد الحقائق ومبادىء الواقع الخارجي هو اليقين الذي يولده العقل في تأملاته الذاتية وربطه المحكم بين الكليات. فما نعتقده ونتصوره عن الواقع، ليس في التثبت من مطابقة ما نفكر فيه مع الواقع الخارجي، بل في التثبت من الربط المحكم والمتين بين الأفكار اليقينية. منطقية الفكرة ضمان لواقعيتها.

أما المرحلة التجريبية، فقد بدأت مع العناية ببناء الواقع وتحويله، لتظهر الفجوة بين ما نفكر فيه وما هو واقع، وليدرك العقل المسافة الفاصلة بين ما يجب أن يكون وما هو كائن. لم يعد معيار صحة الفكرة يكمن في تماسكها المنطقي بل في جدواها العملية ومدى كشفها عن حقيقة الواقع. بالتالي تحول النقد من التدقيق في الصحة المنطقية للفكرة إلى المسعى لردم الهوة بين الفكرة والواقع. فكان أرغانون فرنسيس بيكون ومادية هوبز وحسية جون لوك ومراجعات هيوم وصولاً إلى وضعية أوغست كونت، بمثابة الجهود المتراكمة والمتعاقبة التي كسرت انغلاق العقل على نفسه واكتفائه بذاته، ودفعته إلى الانطلاق من معطيات الواقع لبناء معارفه وأفكاره، ليكون المعطى التجريبي مصدر المعلومة الأساسي ومعيار التحقق من صحة الفكرة، كونه الضامن الذي يكفل بقاء الفكرة واسطة التعرف

إلى الواقع الفعلي والتواصل معه. بل وصل الأمر مع الوضعيين عدم الاعتناء بصواب وصحة الفكرة، والتركيز على وضع ضابطة لمعنى الفكرة وقيمتها بأن تكون قـابلة للتحقق التجريبي (empirical verification)، وإلا تكون الفكرة لا معنى لها ولا قيمة حتى لو كانت مستوفية شروط الصحة المنطقية بل حتى لو كانت تعبر عن حقائق فعلية.

هو مسعى عكس مسار الفكر نفسه، الذي كان يعنى في السابق بجوهر الأشياء وحقائقها الذاتية، لينصب التركيز على ما يبدو لحواسنا من هذه الأشياء؛ أي التعرف إلى إماراتها وعلاماتها القابلة للقياس مع تغييب ماهياتها المتعالية وحقائقها الجوهرية التي لا سبيل للوصول إليها أو إدراكها إلا بالتخرس والتخمين الذاتيين.

أما المرحـلة الذاتيــة، فهي المرحـلة الكانطية، وتمثل عودة العقل على نفسه، لا ليتحقق من أفكاره، سواء في صوابيتها المنطقية أم في ملامستها وتجسيدها للواقع الفعلي، وإنما للتعرف إلى خارطة العقل في طريقة توليده للمعارف؛ أي التفكير في شروط إمكان الفكر، أو البحث في الشروط التي تجعل التفكير ممكنًا. هو مسار مكَّن كانط من الكشف عن جميع العناصر الحاضرة في الفكر، والتعرف إلى عملية التفكير نفسها مع قطع عن النظر عن مضمونها؛ أي كيف يتم إنتاج الفكرة والمعرفة مع قطع النظر عن صحتها وواقعيتها. لينتقل النقد مع كانط من نقد العقل لأفكاره إلى نقد العقل لنفسه والتعرف إلى جهازه المركب والمعقد والكشــف عن حـدوده ومساحة صلاحياته؛ أي ما يمكـن أن يفكر فيه العقـل وما لا يمكن أن يفكر فيه. حوَّل كانط النقد من التدقيق بماذا نفكر، إلى تقصي كيف نفكر، ليكون بالإمكان اكتشاف ثغرات العقل وهفواته والسقطات التي وقع فيها، فضلاً عن مواضع تجاوزه لحدوده ومنطقة اشتغاله الأمر الذي أوقع العقل في تناقضات محكمة لا فكاك منها، وأوقع البشرية في حالة تشويش معرفي وأوهام غيبية وغرور فكري.

تعرف كانط إلى العقل كجهاز مودع في كل فرد، محتفظًا بوحدة التفكير بين البشر، إلا أنه سلخ عن العقل كونيته بأن يكون نشاطه ترجمانًا ومرآة لنظام الكون والوجود. أي لم يعد العقل لوغوسًا كما فهم اليونان، بل لم يعد وسيلة تعرُّفٍ إلى الواقع والكشف عن قوانينه، بقدر ما إن العقل ينتج عالمًا موازيًا للعالم الذي نعي فيه. فما يرد إلى العقل من العالم ليس سوى ظاهره، أما جوهر الأشياء وحقيقة العالم ونظامه وصورته الكلية فليست سوى نتاج العقل نفسه الذي هو واحد عند جميع الأفراد العقلاء.

صار معيار النقد عن كانط هو عمومية التفكير؛ أي قابلية الفكرة أن تكون مشتركة بين البشر وموضع قبول وإقرار عامين داخل المجتمع، ما يجعل أساس التفكير الصحيح لا مراعاته للمنطق أو مطابقته للواقع، بل أن يكون نتاج النشاط الحر عند كل فرد، وأن لا يكون بإملاء وإكراه من الخارج وإنما بأن يكون نشاطًا تنويريًا يجعلك تمتلك الجرأة بأن تفكر لوحدك وتستعمل فهمك.

بات مدار مقبولية الفكر هو أن يجتاز الاختبار العمومي public، أي النقاش العقلاني الحر بين الأفراد العقلاء، فلا تعود الفكرة ملكًا ونتاجًا لأحد أو حقًا مكتسبًا لأحد في أن يفرضها على الآخرين، بل هي ملكًا ونتاجًا للجميع، بحكم تساوي جميع الأفراد بأهلية وكفاءة التفكير الحر.

مع كانط بات التفكير ظاهرة أنثروبولوجية، تختص بالإنسان وحده، وبات مدار قبول الفكرة وصحتها لا جدتها المنطقية أو موضوعيتها، بل عموميتها، بأن تكون محل توافق وإقرار عامين، ما فرض ربط صلاحية العقل وشرعيته بالسياسة، كون السياسة هي المعنية بتدبير وإدارة كل شأن عمومي، وهي الوحيدة التي تملك القدرة على إظهار وكشف ما يتوافق عليه الأفراد في أفكارهم وقناعاتهم.

أما مرحلة الإبستمية، فهي المرحلة التي أدرك فيها العقل أنه ليس واحدًا عند جميع البشر، وأن جهازه التكويني، لا يؤهله لتحريك الفكر أو إنتاج المعرفة، بل يحتاج إلى إطار وقوالب ينتجها المجتمع وتبتكرها الثقافات. فالأفكار ليست مجرد وليدة الربط بين أفكار تسبقها، بل هي ثمرة إطار تفكير يتضمن مسبقات ومسلمات ووجهة وزاوية اهتمام وجهاز رموز وبنية علاقات داخلية بين المعاني، ويكون هذا الإطار المرجع الخفي والسلطة المعرفية المهيمنة على كل ما يطفو على سطح الوجود الإنساني من خطاب معرفي وقيمي. بالتالي بتنا نتعرف على العقل لا ككائن لا تاريخي أو جوهراني، بل كأنساق وبنى وتكوينات تحتية، هي بمثابة الأرضية التحتية لكل ما يصدر عندها من معارف. هي ابستميات، تنشأ في التاريخ لتعكس ذهنية وأفق تفكير ونمط وجود ثقافة خاصة في زمن مخصوص، ثم سرعان تتفكك وتنسحب لصالح زمن جديد يضغط باتجاه ترسيخ ابستمية جديدة.

تبين أن العقل ليس كيانًا قائمًا بذاته أو مجرد جهاز لا يد للإنسان في صنعه أو تعديله، بل هو في ديناميته وفاعليته مرآة للنشاط الإنساني، أي هو صناعة إنسانية ونتاج تاريخي قابل للتحول والتغير، ليكون عقل الإنسان صنيعة الإنسان نفسه، فلا يعود كائنًا فوق التاريخ، بل مشروطًا بشروط تاريخية؛ أي بالفعل الإنساني نفسه والوجهة التي اختارها لنفسه كنمط وجود. ولا يعود التاريخ ساحة نشاط العقل، بل يصبح العقل ثمرة التاريخ الإنساني وأثر من آثاره، كونه وليد الشرط الإنساني الذي يولده الإنسان في كل مرحلة من مراحل وجوده. هذا يعني أن الإنسان مسؤول عن صناعة عقله، وعن طبيعة تفكيره، وبالتالي يصير العقل وليد المسعى الإنساني في تحقيق وجوده وتقرير مصيره؛ أي بات العقل صناعة إنسانية، ثمرة حرية إنسانية، مآل اختيار حر اعتمده الإنسان للكيفية التي يعيش فيها ولمعنى أن ينوجد.

مع الابستمية وأركيولجية الفكر، انصب النقد على تقصي الشروط الإنسانية المولدة للتفكير الإنساني، وحول الشروط الجديدة التي يجب توفيرها للانتقال إلى أفق تفكير آخر ومختلف. وبالتالي لم يعد النقد هنا مجرد توصيف لنشاط فكري قائم، بل البحث في الإمكانات التي يمكن توفيرها والشروط التي يجب تأمينها للعبور إلى نمط وجود جديد يفهم ذاته والعالم بعقل مختلف.

بهذا لا يعدّ النقد يبحث في الصحة المنطقية أو التماسك العقلي أو مطابقة المقولات للواقع، إنما التعرف إلى القواعد التي تحكم مجموع النصوص والمقولات والمقترحات في مقاربة الأزمات وإدارة الواقع وتوقع المستقبل واستشرافه. لينتقل البحث من تصورنا للحقيقة في الخطاب العربيّ المعاصر إلى الكشف عن سياسيات الحقيقة فيه، ومن صحة هذا الخطاب إلى معيار الصحة فيه، ومن المعارف التي يراكمها إلى المنطق الذي يتحكم في هذه المعارف، ومن مطابقة مقترحاته للواقع إلى القدرة على استهلاك هذا الواقع وتحويله والاستعداد للترحيب بواقع آخر جديد.

نحن هنا أمام مراحل نقد أربعة، هي في الوقت نفسه تجسد مستويات تفكير أربعة لا يلغي أحدٌ منها الآخر، بل هي متكاملة، وبمثابة طبقات مرصوفة فوق بعضها بعضًا. تكون فيه الأولى معنية بتماسك الفكرة في بنائها الداخلي، والثانية بصلة الفكرة بالواقع وقدرتها على التأثير فيه، والثالثة بعملية التفكير وديناميتها مع قطع النظر عن مضمونها، والرابعة معنية بالشرط الإنساني الذي المُولِّد لنمط تفكير مخصوص. هي مستويات أربعة تنقد: صحة التفكير، واقعية التفكير، شروط إمكان التفكير، أيديولوجية التفكير. مستويات نقد أربعة تجمع وتوائم بين ما هو ضروري وحتمي يفرض على الإنسان مراعاته والتقيد به كي لا يقع في خيال جامح ويوطوبيا تائهة، وبين ما هو حر يستكشف فيه الإنسان إمكانات التفكير اللامتناهية واحتمالات الوجود التي لا حصر لها. ليكون العقل بذلك، أفق تفكير خلاق وانوجاد حر في العالم.

نقطة الانطلاق في نقد الفكر العربيّ هي الحاضر، فالمستقبل الذي نتطلع ليس منفصلاً عن الواقع، بل ينبثق من جوف الحاضر، هو الحاضر نفسه بظهورات متعددة. بالتالي لا يعود المستقبل خروجًا من راهن أو استقالة منه، بل هو إطلاق ما في الراهن من تدفقات وإخراج ما فيه من إمكانات واحتمالات، أو زرعها فيه. ولا تعـــود الأزمنـة مجرد تعاقب لحظات مستقلة ومنفصلة، بحيث لا تنقضي اللاحقة إلا بزوال السابقة، بل هو تدفق واحد وديمومة لا تنقطع. فإذا كان التســلسل الزمـــني مجـرد توثيـق ذهني للأحداث المتعاقبة، فـإن الواقـع لا ينقضي، والراهن لا يزول، بل ينبثق ويتدفق ويتحول ويتفجر ويتشظى، ما يجعل المستقبل لحظة من لحظات الحاضر نفسه، وتجليات لأحواله المتعددة وصوره الممكنة.

بهذا فإن البحث عن خيارات مستقبلية، هو تكثيف الحضور في الحاضر نفسه، إمعان للنظر فيه بصفته واقعًا عينيًا متقومًا بجملة مؤسسات ونشاطات وممارسات وعلاقات يمكن تحسسها والاحتكاك بها. فالخيارات هي خيارات الراهن، والإبداع عملية تحصل في الحاضر، لا بصفته لحظة، أو سلسلة لحظات متعاقبة، بل بصفته تدفقًا وسيلانًا.

التجديد هو انغماس أشد وأقوى في الحاضر، بنقائه ووسخه، قدسه ودنسه، لا نتعالى عليه أو نبادر إلى إصدر الأحكام بحقه، أو نملي عليه ما يجب أن يفعل أو يفكر فيه، بل نعمد إلى أن نكون جزءًا منه، نتعامل معه كله من دون استثناء. والكل هنا ليس قضية كلية يندرج تحتها أفراد، بل كل غير منسجم ومشتت ومتباعد.

يمكن رصد ثلاث لحظات متعاقبة للخطاب العربيّ، في تعامله مع الوضع الجديد والمربك. أولها لحظة سميت بالإصلاح، ترى الإسلام في معطاه الديني ومنجزه الحضاري يحمل بذور الحداثة الغربية. فالغرب صورة الإسلام الذي يفترض أن يكون، لولا الانحرافات العقائدية والأخلاقية، ما استوجب وجود إسلام

منزه أصيل ومتعالٍ غير ملطخ بعوارض الزمان، وإسلام مشوه بفعل انحرافات المسلمين. فالمطلوب هو تصويب العقيدة، وترسيخ الاستقامة الأخلاقية. إنه خطاب العودة إلى الأصل النقي، والعصر الذهبي.

اللحظة الثانية، هو خطاب الحرية، الذي اعتبر أن حالنا لم ينحط إلا بسبب استعبادنا الطويل. اللحظة الثالثة هي لحظة التقني؛ أي الشرط الموضوعي، ما نفتقده ليس السياسة بل المصنع والمعمل. الغرب قوة مادية أصلها العمل الموجه والمفيد والعلم التطبيقي.

هذه اللحظات تساكنت واجتمعت في المشروع القومي، أو دولة الاستقلال، وانضوت داخل المشروع القومي وخطاب النهضة فيه، تحت شعار الأصالة والتشبث بالهوية، وشعار الرفاه من جهة وشعار الحرية من جهة؛ أي تحديث بنية الواقع السياسية والإنتاجية. فجاء المشروع القومي متناقضًا، يحمل بذور فنائه وموته في منطقه الداخلي، كونه مشروعًا محملاً بالأماني والرغبات، بالشعار لا بالنظرية، بالوعود لا بالفعل، بالادعاء لا بالتفحص. التفت إلى الماضي ليبحث عن مخرج لمأزقه، فجاء تصوره لماضيه وتاريخه انتقائيًا وإيديولوجيا، والتفت إلى مستقبله فصب فيه أحلامه ورغباته وأمانيه، فجاء مستقبله طوباويًا. وفي كلتا الحالتين، كان الحاضر مصادرًا ومغفولاً عنه.

لهذا السبب، لم يتأسس فكر النهضة على ضوء معطيات الواقع وإمكاناته، إنما كان فكرًا من خارج الواقع، إما نموذجًا إسلاميًا متوغلاً في الماضي، وفاقدًا أسبابه الموضوعية، وإما نموذجًا أوروبيًا على هيئة أمنيات ورغبات. هذا يفسر التضخم في الخطاب النهضوي العربيّ، كونه يقفز على الواقع، ويربط النهضة بقيادة الإنسانية وليس اللحاق بالركب الحضاري الراهن، ويراهن على الديمقراطية لا لقيم ذاتية في هذه المفاهيم بل كمطايا لتجاوز «الفوات الحضاري الجارح للنرجسية في عصر تقدم الأمم» بحسب طرابيشي.

هي جميعها مقترحات، إملائية، تصف العلاج من دون أن تقدم تركيبة الدواء، تحدد نقطة الوصول دون رسم خارطة المسير إليها، تعبئنا على القتال من دون أسلحة هجوم أو حصون دفاعية، حتى بتنا انتحاريين في لغتنا وعقلنا وسلوكنا، ومتسرعين في أحكامنا، بحكم غياب الأرضية التي تؤهلنا القيام بهذه المهمة، بحكم أن فاقد الشيء لا يعطيه.

هذا جعل الفكر العربيّ تفكرًا من دون تنظير، وتحليلا وعرضًا من دون أدلوجة؛ أي إطار تفسيري يجمعهما، أو نسق system تركيبي مبتكر يضبط الإيقاع بين مكوناته. ما تسبب بغياب النشاط الفلسفي، الذي إن وجد فهو ترجمة أو توليد من ترجمة[1]، يجعلنا نفكر بمفاهيم ونعبر بأساليب مستقاة من واقع غير واقعنا، يكون فيها نقدنا للحداثة الغربية تكرارًا لما قاله المفكرون الغربيون، وتحليلنا لماضينا وحاضرنا استعارة لعدة تفكير لم ننتجها واستعانة بلغة لم نختبرها، نفقد معها الثقة حين نتكلم بأننا نفصح عما في ضمائرنا ونتكلم عن أنفسنا.

هل بدأت اللحظة النقدية في الفكر العربيّ، طبعًا نعم، لكنها لم تكتسِ زخمها الكافي ولم تتمأسس كفاية في مؤسساتنا وخطابنا. وجاءت ردة فعل بعد جملة إخفاقات يمكن اختصارها بهزيمة ١٩٦٧ وفشل دولة الاستقلال؛ أي الضعف والتبعية في الخارج، والعجز والفشل في الداخل. الأمر الذي فرض عودة الفكر على ذاته، ليسائل نفسه، ويضع كل مقترحات على مشرحة النقد.

وقد أجمع النقاد على أن مقترحات النهضة كانت منفصلة عن الواقع، إما بداعي الهروب منه والتنكر له، أو التعويض عن أزماته وانكساراته بتصورات متخمة عن الذات والهوية. كشفت اللحظة النقدية للفكر العربيّ، لا عن خلل في مشروع النهضة فحسب، بل عن مشكلة في مُنتج المشروع نفسه. العطب لم يكن في

(١) هذا يصدق على توماوية يوسف كرم، ووجودية بدوي، وجوانية عثمان، وشخصانية الحبابي، وماركسية سمير أمين، وفيورباخية حنفي وهوسرليته في آن معًا.

الفكرة، لجهة صحتها المنطقية أو موضوعيتها؛ أي لم تكن مشكلة إبستمولوجية تتفحص أصلها المنطقي وقيمتها الموضوعية؛ أي قيمة الحقيقة وصلاحيتها وصوابيتها. وإنما هي قضية ابستمية، أي الإطار والنظام الذي يتحكم في المعارف، والنظام الذي يتبدى في الأشياء بوصفها قانونها الداخلي والشبكة السرية التي ينظر من خلالها في كل ثقافة. هي ليست معرفة بالمنطق، بل المنطق الذي يتحكم بالمعرفة. هي ليست سبل التعرف إلى الحقيقة أو الكشف عنها، وإنما معيار الحقيقة واستراتيجيات إنتاجها وتعميمها؛ أي سياسات الحقيقة.

حين ينقد الفكر العربيّ ذاته، لا يعود كما كان، بل فكرًا آخر. فكل فكرة مفكر بها تصبح فكرة جديدة، وكل منظومة تفكير تخضع للمراجعة والمساءلة تصبح منظومة جديدة. ما يشي بأن الفكر ينتعش لا بإضافة شيء جديد إليه فحسب، بل بمراجعة نفسه ومساءلة ذاته، واكتشاف كل المكونات والفعاليات ومؤسسات السلطة وشبكة العلاقات التي جعلتها يتخذ وجهة خاصة وفهمًا معينًا. حين ينقد الفكر العربيّ ذاته، لا يكتشف ذاته على حقيقتها فحسب، وإنما تتفتح أمامه الخيارات والإمكانات، التي يحدد على ضوئها مساره ووجهته المستقبلية.

الخطاب الفلسفي والتطرّف

د. نادية سعد الدين*

المقدمة

يؤصل تاريخ الفكر الفلسفيّ لتشبيك علائقيّ وثيق مع التحديات الكونيّة الوازنة التي شهدها، وما يزال، العالم؛ نظير استلاله لأدوات نقدية وتفسيريّة وتحليلية كليّة تتجاوز النطاق المعرفيّ، دون مبارحته، صوب الحيّز الحركيّ النشط، ليُكونان معًا الإطار المفاهيميّ والمنهجيّ الشامل المُعيّن على صوغ الحلول الناجعة والطرائق المضادّة للمواجهة.

وإذا كانت الفلسفة، كتعبير عقليّ وفكريّ منطقيّ، معنيّة بدراسة طبيعة الواقع والوجود، وزاخرة بالقيم الإنسانية المنادية للحوار والتسامح واحترام التنوع الثقافيّ وفق قاعدة العدالة والمساواة والعيش المشترك؛ فإن إعادة الاهتمام بإحيائها، كما لوحظ في الآونة الأخيرة، سبيلاً لمُقاربة الإشكاليات الحادّة التي تتصدّر واجهة المشهد الإقليمي العربيّ، منذ سنوات ليست قليلة، يشي بمكانة مبادئها وغاياتها السامية وقدرتها على مقارعة تحديات العصر.

ولأن الخطاب الفلسفيّ، الذي تلبس بالنخبويّة على يد مدرسة الفيلسوف اليوناني «أفلاطون» (٣٤٧-٤٢٧ ق.م) بعدما جهد معلمه الفيلسوف والحكيم اليوناني «سقراط» (٣٩٩ – ٤٧٠ ق.م) لتنزيله إلى العامّة قبيل تراجعه أمام تنامي حركات التطرف الديني والثقافيّ، يسعى إلى الإصلاح المجتمعيّ بإنشاء الظروف

* كاتبة وباحثة في العلوم السياسية (الأردن).

المواتية لتحقيق التغيير وإحلال السلام والتنمية المستدامة، عبر استحثاث إعمال الفكر والنقاش العقلانيّ، فإن توسعة نطاقه يصُيب فئة الشباب، أيضًا، بتحرير قدراتهم الإبداعية، من خلال تقنيات التفكير والبراهين التي تقدمها الفلسفة، بما يساعدهم على التساؤل الدائم وتحدي الأفكار المغلوطة ومعرفة السلوكيات الصائبة والخاطئة، وإدراك أهمية التعدد والاختلاف والتسامح، وفهم القضايا الإشكالية بكثير من اليقظة، سبيلاً لتعويد الذهنية الشبابية على مواجهة التفكير المنغلق ومصارعته.

وبذلك؛ تشكل الفلسفة صمام أمان مضاد لتغلغل الحركات الدينية المتطرفة من بين ثنايا الفكر المنغلق ومزاعم امتلاك «الحقيقة المطلقة» ومنابر التدفق المعلوماتي المغلوط لاستقطاب الصفوف الشبابية، تحديدًا، إلى عالمها الإرهابيّ، مثلما تعدّ حلاً استباقيًا، إلى جانب المعالجة الأمنية، لتفكيك التصورات الأصولية العُنفيّة والبؤر التكفيرية، من خلال حضورها النقديّ التحليلي وأسئلتها المزمنة لادعاءات ومآلات الأفكار التي يحملها المتطرفون، وتقديم أطروحة معاكسة تقوم على شرعية احترام الاختلاف والتباين الفكري والعقائدي، ونبذ العنف والتطرف، وتحرير العقل الإنساني من القيود المانعة لتحقيق هذه الغايات، بما يجعلها في مواجهة ضارية مع الفكر المتطرف، الذي يحوي في داخله صنوفًا من العنف، عندما يتحول من فكر إلى سلوك ظاهري وعمل سياسي لتحقيق أهدافه، والتعصّب، عند استبدال الأمة بالدين أو القبيلة أو الجماعة وعاءً حاضنًا للهوية والانتماء، وصولاً للإرهاب، بوصفه الاستخدام المنهجيّ للعنف، لإيجاد مناخات الذعر والخوف والقلق، بما يعني، في المحصلة، تهديد السلم والأمن المجتمعيّ، والسير بالمنطقة نحو مزيد من عدم الاستقرار.

إن حركات التطرف الديني والثقافي تجد ضالتها، بإحدى مناهلها، في الأفراد المنفصمين عن واقعهم الاجتماعي ومجالهم العام والمفتقدين للهدف والرؤية، ضمن عزلة ثقافية تمس أمن الأمة ومكوناتها، وتطال، أيضًا، أصول المواطنة الفاعلة، عند المساس بعلاقة الفرد بوطنه وبحسّه وانتمائه الوطني، وبمسؤولياته تجاه مجتمعه، وبضعف مشاركته في الحياة العامة، بينما يسهم

الوعي الفلسفي في إدراك ثيمة التحول في كيان الفرد إلى مواطن فاعل، وهو الأمر الذي تعاطت معه الفلسفة، بفرعها الأخلاقي، وأبرزت أهميته المجتمعيّة.

لماذا اللجوء إلى الخطاب الفلسفي؟

تعدّ الفلسفة نشاط الفكر، وأسلوبًا للتفكير يهدف إلى توجيه العمل أو وصف طريقة للحياة، وتقوم على إعمال العقل وإعلاء قيم التأمل والتفكير والحوار والتسامح والسلام والتعدد الثقافي، مثلما يستند الفكر الفلسفيّ، في أسسه القاعدية، إلى النقد وشرعيّة الاختلاف والتباين في الأفكار والمعتقدات، وتقبّل الآخر المختلف، فكرًا واعتقادًا، واحترام حقه في الرأي والتفكير، وذلك عبر استلال أدوات منهجيّة عقلانيّة، وتحرير العقل الإنساني من القيود والكوابح الفكرية التي تقوّض قيم التعدد والتسامح والتنوع، وتُعزّز منطق التعصّب والكراهية والعدائية وإنكار الذات و«الآخر»، بما يجعل للفلسفة قيمة دائمة في تطور الفكر البشريّ، بعيدًا عن صنوف العنف والقوة والتطرف، موضع النبذ الدائم من جانبها.

وقد تصدت الفلسفة للمظاهر المجتمعية السلبية التي تخترق الذهنيات وتؤثر في مختلف المجالات المجتمعيّة، مثل التطرف والاغتراب الثقافي، فوضعتها في سدة برنامج عملها الاستراتيجي، وترجمتها ضمن صيغ الوسائل والأدوات والغايات والمقاصد المضادة لها، عبر فرعها الأخلاقي، أو فلسفة الأخلاق، حيث تعدّ الفلسفة الأخلاقية أحد فروع الفلسفة المعنيّة، عمومًا، بالطريقة التي يمكن من خلالها أن يعيش الفرد حياة خيّرة، وبحقوق الفرد ومسؤولياته، وتحديد الخير والشر، ومناقشة القرارات الأخلاقية، من حيث الصواب والخطأ والسلوك الجيد والسيء.

وتستند الفلسفة إلى منهجية فكرية أخلاقية تقوم على الإدانة الأخلاقية للآفات الاجتماعية، ومساءلتها في مستوى جذورها وظروف تكوينها والتشكيك في جدوى الأفكار الزائفة التي تزعمها، ومن ثم تأسيس المعرفة المقدمة على أقانيم التعددية والسلم والتسامح، بعد ذلك؛ تقوم الفلسفة بتفكيك أفكار الخطاب الذي

تستند إليه تلك المظاهر المرضيّة، بما تحمله من شرور وآفات وعدائية، ومحاولة اقتلاعها من أسسها، ومن ثم إعادة بناء القيم والمبادئ التوجيهية التي تساعد على التفاعل وإرادة العيش المشترك، وتحقيق السلم الأهلي، وتدبير الخلاف بالحوار والتفاهم والاتفاق العام، وطرح الحلول والابتعاد عن خيار النزاعات والصراعات الدامية، وإيثار السلام والاستقرار.

الفلسفة المضادة للتطرف

يحفل الخطاب الفلسفيّ بمنظومة قيميّة إنسانية مضادّة لظاهرة التطرف، العالمية والعابرة للحدود، نظير تبعاته القاتمة الممتدة من حيز معتنقيه صوب فضاءات البيئات المستهدفة، عند انتقاله من خانة الفكر، بدون مبارحة آثاره المُدمرة، إلى شق السلوك الظاهري سبيلاً لتحقيق هدفه، وإشاعة مناخات الذعر والخوف والترهيب بين صفوف مواطنه، بما يهدّد أواصر السلم والأمن والاستقرار المجتمعيّ.

وقد تصدّت الفلسفة بشراسة للتطرف، بوصفهما ضدّين لا يلتقيان، فانبرت، تنظيريًا ومنهجيًا وعمليًا، لإعلاء القيم الإنسانية وإعمال الفكر والعقل والحوار وجبّ الخطابات المحرِّضة على العنف والكراهية والإرهاب، ونبذ «الولاءات الأولية» التي استبدلت بالدين أو الجماعة أو العرق، الأمة وعاء حاضنًا للهوية والانتماء، والتي تمس أسّ المواطنة المجتمعية الفاعلة.

أولاً: تعريف «التطرف» (Extremism) من المنظور الفلسفيّ

يبزُغ التطرف، أساسًا، من بين ثنايا مثالب الغلوّ والمبالغة والتعنت، في عقيدة أو فكر أو مذهب مما يختص به دين أو جماعة أو حزب، صوب إتيان اتجاه أحاديّ ينتحي أقصى درجات التشدد بعيدًا عن حدّ الاعتدال، مع إغفال ما يمكن للاتجاهات الأخرى أن تتضمنه من معنى ومعقولية وصدق، وفق الفيلسوف الفرنسي المعاصر «أدري كونت سبونفيل» (١٩٥٢م)، حيث تأخذ الذات الفاعلة، سواء أكانت فردًا أم جماعة أم حركة تنظيمية، بناصية الأطراف والهوامش تعبيرًا عن موقفها الكارِه للمركز، الذي قد يكون دولة أو أمة

أو جماعة، والمنطوي على صنوف الحقد والعداوة والبغض والنقمة، الناشئة إما بتوجه خاص أو بانجرار وراء حركة ما، أو لتحقيق هدف معين أو نتيجة الظروف المجتمعيّة المحيطة، بما يجعلها، في المحصلة، خارجة عن سُنّة القوم ودينهم، عقديًا أو سياسيًا، بل وإيديولوجيًا أيضًا.

وبذلك؛ فإن الفكر المتطرف يأخذ بطرف الشيء، فيبقى في حدود أطرافه وقشوره السطحية، بدون أن يتأتى له بلوغ جوهره، والنفاذ إلى عمقه، بما يُحيل إلى الجهل به، مع تغليفه بمعرفة مزعومة تستحيل تعصّبًا مقصودًا، وتطرفًا مذهبيًّا منحازًا ومتحيزًا. وإذا استبدت الأفكار بصاحبها، فإنها تصير معتقدات دوغمائية (Dogmatism)؛ أيّ حالة من الجمود الفكري التي يتعصب فيها الشخص لأفكاره ومبادئه وقناعاته الخاصة لدرجة رفضه الاطلاع على الأفكار المخالفة حتى وإن ظهرت له الدلائل التي تثبت له خطأ أفكاره، فإنه سيحاربها بكل ما أوتي من قوة ويصارع من أجل إثبات صحة أفكاره وآرائه، وتلك هي اللبنة الأولى لبناء صرح التطرف في شتى أبعاده وأشكاله، فالتطرف، طبقًا للفيلسوف «سبونفيل»، «إغواء لمن هم أكثر اقتناعًا أو لأولئك الذين هم أشد حقدًا، وفي كلتا الحالتين، فإنه يشكل خطرًا وقوة مزدوجين».

ويتسم المتطرف بانغلاق التفكير والعقل، وضيق الأفق، ومحدودية الرؤية، ويستميت للدفاع عما يدّعيه «حقيقته المطلقة» بأبشع الطرائق العُنفيّة ضد المدنيين، بهدف خلق حالة من الشعور بالخوف والذعر بينهم، بحيث تتحول الأفكار الأكثر تفتحًا، وفق تصوّر الفكر المتطرف، إلى منظومة فكرية منغلقة لا تقبل النقاش والجدل حولها، وصولاً إلى محاربة ثقافة شرعية التباين والاختلاف في الأفكار والمعتقدات التي يدافع عنها الفكر الفلسفي باستماتة عبر تاريخه.

ويُلاحظ مما سبق، أن الذات المتطرفة قد تكون فردًا أو جماعة أو حركة سياسية تنظيمية، تحمل نزعة الحقد والكره والضغينة في نفسها الفردية، فإما أن تكتفي به عند حدودها الفكرية المُتطرفة بما ينتج عنه اغتراب عن محيطها المجتمعي ونقمة عليه واستلاب لقيم مواطنتها الفاعلة، وإما أن تحيله إلى سلوك ظاهري عنيف لتدمير الآخر والقضاء عليه واستبعاده وإقصائه، بدلاً

من الحوار والنقاش معه، وهو الأمر الذي يتجسّد في صور «العنف الأسريّ» و«العنف الجامعيّ»، أو على نطاق أوسع صوبّ «العنف المجتمعيّ»، وهنا إما أن يقوم المُتطرِف بالفعل العنيف، من تخريب وترهيب وقتل المدنيين وتدمير منشآت الدولة، منفَردًا فيطلق عليه «ذئبًا منفردًا» أي إرهابيًا، بحيث تحركه دوافعه المتطرفة الناقمة على المجتمع وعلى الكيان السياسي أو البيئة التي يعيش فيها، وإما أن ينتسب إلى جماعة متطرفة، قد يصبّ عملها، بدورها، في خانة نشر أفكارها المتطرفة ضمن بيئتها الاجتماعية الحاضنة، أو تقوم بتصديرها للخارج كعمل إرهابي.

ومن ذلك؛ نخلص إلى أن المتطرفين يُصنفون إلى ثلاث فئات، هي: المُتطرف المُنفذ (الأداة)، المُتطرف المتعاطف (المُتلقي للأفكار)، مثل من يتأثر بالمخططين وينقل رسالتهم للغير من أجل التأثير بهم لتنفيذ المخططات الإجرامية، والمتطرف المُخطِط (المُنظِّر)، وهو من أخطر الفئات لأنه المسؤول عن التخطيط للأعمال الإجرامية وتجنيد بعض الشباب لتنفيذها. وهذا يعني، أن الفكر المتطرف قد يتحول إلى سلوك ظاهري أو عمل سياسي إرهابي، فيلجأ عادة إلى استخدام العنف كوسيلة لتحقيق المبادئ والأهداف التي يؤمن بها كفكر متطرف، وقد يقوم بذلك بنفسه أو من خلال الانتظام ضمن جماعة أو حركة تنظيمية، تبث في ذهنه أفكارها الإرهابية المتطرفة، إما عبر الاتصال المباشر أو من خلال الانترنت والشبكات الاجتماعية، من أجل تحقيق أهدافها الرامية إلى خلق مجتمع متجانس مبني على مبادئ إيديولوجية متزمتة وصارمة، تنطوي على تقييد المواطنين وقمع جميع أشكال المعارضة والأقليات الخاضعة لسيطرته.

وقد يُوحي هذا التصنيف أن ثمة حدودًا فاصلة بين اعتناق الفكر المتطرف، أيًا كانت درجة تطرفه، وبين ممارسة النشاط الإرهابي، غير أن تلك الحدود قد تبدو للوهلة العامة متينة ولكنها في الحقيقة هشّة سرعان ما تتهاوى ضفّتيها البينيّة لمُعتنقيها، ولكن بدون الخلط بينهما.

وقد تباينت الآراء حيال تلك المسألة الخلافيّة؛ إذ يرى أنصار «الحدود الفاصلة» أن التطرف الفكري يؤدي إلى تشوهات فكرية وشعورية تجاه «الآخر»،

ولكنه ليس بالضرورة يقود إلى الفعل الإرهابي، فبالرغم من وقوع التطرف على حافة الطيف الديمقراطي، إلا أن المتطرفين لا ينخرطون جميعًا في أعمال العنف والإرهاب لفرض أجندتهم، حيث يركز بعضهم على الترويج «لقضيتهم» أكثر من تتبع المعارضين لها لتدميرهم، مما يوجد الاختلاف، بحسبهم، بين المتطرفين العنيفين ونظرائهم غير العنيفين. بيد أن ما تغفله تلك الآراء أن ثمة لحظة ضيقة فارقة للتحول من تطرف الفكر إلى تطرف الفعل، قد لا يتم رصدها بسهولة حتى من قبل الأجهزة الأمنية الرسمية، بحيث تذيب الفارق بين الجانبين بسهولة، عندما يتعاطف المتطرفون غير العنيفين مع أهداف المتطرفين العنيفين ويقدمون لهم الدعم والمساعدة، تمهيدًا ربما للانخراط لاحقًا في صفوفهم، فضلاً عن أن حاملي الفكر المتطرف قد لا ينفذون أعمال عنف لكنهم يديرون الإرهاب ويؤطرون له ويحرصون عليه، وهذه الحالة من تطرف الفكر تعدّ أخطر كثيرًا من تطرف الفعل، بحيث يمكن وصمها تطرفًا فعليًا.

ثانيًا: مفاهيم متداخلة مع التطرف

«العنف، التعصّب، الإرهاب»

ينطوي مفهوم التطرف على نزعات العنف والتعصّب والإرهاب. فبالنسبة للفلسفة؛ فإن هناك علاقة تتابعيّة وشيجة تربط بينهم وتقود إلى تبعات مجتمعيّة جسيمة، بما يستدعي محاربتهم، فالتطرف مجبول بالعنف، عند تحوله عملاً عنيفًا، ولدى التزامه ناصية التعصّب الفكريّ الذي يقود إلى الإرهاب، الذي لا يمكن إلا أن يكون عنيفًا.

«العنف» (Violence)

العنف مضادّ للرفق، ومرافق للشدة والقسوة، فعل مُوجه ضدّ «الآخر»، واستعمالٌ للقوة بطريقة غير شرعية وغير قانونية ضد «الآخر» الذي لم يعد طرفًا في التواصل، من أجل فرض إرادته عليه، بعدما تحول في نظر مُستعمل القوة إلى مجرد شيء. كما يُعرف بأنه عملية قتل، حتى وإن كانت هذه العملية لا تذهب إلى حدودها القصوى، مثلما لا تنخفض حدة العنف عن طريق الإزالة

المادية للشخص أو للمجموعة المقصودة، إذ يعتبر هدف العنف الرئيس التدمير والرغبة في القضاء على الآخر واستبعاده وإقصائه، واختزاله إلى كينونة صامتة يصبح أقوى من الرغبة في الحوار والنقاش معه، فهو كل ما يؤدي إلى نفي «الآخر». ويمكن أن يأخذ العنف أشكالاً متعددة وبأشكال متفاوتة، مثل الإهانة والضرب والاعتداء والسلوك الإرهابي، كما قد يتخذ طابع العنف الأسري أو العنف الجامعي أو العنف المجتمعيّ. ويعتبر العنف ظاهرة معقدة تتدخل عناصر، نفسية واجتماعية واقتصادية وسياسية وثقافية، مختلفة في نشوئها وتكونها، ولكنه مشكل أخلاقي، وبصورة خاصة مشكل يتعلق بالمعنى الذي يعطيه الإنسان لذاته وللآخر وللعالم، إذ إن المصدر الأساس للعنف يكمن في «الأنا» التي يتسم بها الإنسان، بوصفه الأهم في العالم، والشعور بالذات الذي يحرّض ضد كل الأنفس الأخرى.

ويمثل العنف، كما التطرف، تحديًا للفلسفة، فالخطاب الفلسفي لم يستطع تجاهل أفعال العنف وآثارها المدمرة في الحياة والمجتمع، فإذا كانت الفلسفة تُعرف كحوار وتفكير، فإن العنف هو بالضرورة نقيضها. ويحفل الفكر الفلسفي بنظريات مناهضة للعنف وداعية لصده مقابل تشريع حق الاختلاف، فالفكر الفلسفي يرفض، في مبادئه ومقاصده، العنف ويؤيد التسامح، بل يدافع عن تكريسه في الواقع الإنساني ابتداءً من العلاقات الفكرية، وانتهاءً بالعلاقات السياسية والاجتماعية والاقتصادية والثقافية.

وتقف الفلسفة ضدّ العنف لكونها تتبنى الحوار على أساس المنطق والبرهان والحجة والعقل والنزعة الإنسيّة، خلافًا للفكر العنيف، ولأن العنف يمسّ الإنسان، في ماهيته وقيمته وكرامته وإنسانيته، ويرتكز على جُل الأفكار السلبية التي تحاربها الفلسفة، مثل التسلط والظلم والقهر والقسوة والقوة، فالسّمة الخاصة للفلسفة تحتم على الفيلسوف الدفاع عن الفضيلة والتسامح والتوازن والانفتاح والنقد البناء والعقلاني والمنطقي، وتجنب العنف والعصبية، بما يجعل هناك فجوة غير قابلة للتجسير بين الفلسفة، كوعي وسلوك ومبدأ وضمير ومعطى بنيوي فكري، وبين العنف بوصفه فعلاً لا عقلانيًا وغير أخلاقي.

إن هيمنة العنف على عالم الأنسيّة يعني نهاية الحوار وانعدام التواصل وإلغاء الحرية، وبذلك؛ فإن إدانة الفلسفة للعنف ومعارضتها لكل أشكاله إنما هو التزام بماهيتها، بمعنى أن معارضتها للعنف هو انتصار لذاتها ولحقيقتها.

وقد أسبغت منظمة الأمم المتحدة/ مكتب مكافحة الإرهاب، وصمة العنف بالتطرف بوصفه «تطرفًا عنيفًا يفضي إلى الإرهاب»، وأعدت، في العام ٢٠١٦م، قرارًا يدعو الدول الأعضاء والمنظمات الإقليمية إلى وضع خططها الخاصة لمنعه، لما يشكله من تهديد خطير للركائز الرئيسية لعمل الأمم المتحدة، بوصفه يتجاوز الثقافات والحدود الجغرافية، ولا ينبغي ربطه بأي دين أو جنسية أو جماعة عرقية.

«التعصّب» (Fanaticism)

يحوي التطرف في داخله تعصبًا؛ وهو الاعتقادات أو التصرفات التي تنطوي على أخذ مواقف من دون تمحيص بسبب الغيرة والحماس المفرط، حيث يُظهر المتعصب معايير صارمة للغاية وبتسامح قليل تجاه الأفكار أو الآراء المعارضة. وتكمن المشكلة هنا عندما تتأسس الأفكار على آراء غير مبنية سرعان ما تستحيل إلى اعتقادات، وعندما يعتقد المرء بفكرته ويؤمن بها، تسلبه فيتعصب لها، وعندما تنعدم إمكانية التدليل عليها، فيبدي المرء حرصه عليها تحت تأثير رغبة قوية، وانفعال شديد يُعمي بصيرته، ويُهيمن على إدراكه وتعقله. من هنا يتضح لنا كيف أن التطرف والتعصب لا يحضران إلا في مجال الاعتقادات والآراء والأفكار، والتي تغيب فيها الأدلة والبراهين، فمن يشك في أفكاره ومعتقداته، لا يمكنه أن يكون متطرفًا.

يُهيّج التعصب انفعالات المتطرف ويُلهب حماسه، فتغفو ملكاته العقلية، ويغيب حسّه النقدي، ويفقد القدرة على النظر والتبصر والحكم السديد، فلا يجد مناصًا من الاحتماء بالمكون اللاعاقل وغير الحكيم فيه، أي ما يزخر به من انفعالات وأوهام وخيالات تزدريه وتطبق سيطرتها عليه، فلا يرى من الأفكار عداها ولا يؤمن إلا بها، كما يكون على استعداد للذود عنها بكل الطرائق الممكنة،

بهذا يتخذ التعصب، حسب الفيلسوف «سبونفيل»، شكل نزوع دوغمائي حاقد أو عنيف، متيقن كل اليقين من إيمانه، ومن ثم يكون الإرهاب مآله.

إن التعصب، كما يقول الفيلسوف الفرنسي المعاصر «آلان باديو» (١٩٣٧م) هو «حب الحقيقة المخيف، لكنه لا يحب إلا حقيقته هو»، التي يستميت للدفاع عنها، مما يجعل منه جاهلاً تسكنه نزعة ماضوية، ينظر من خلالها إلى التطور على أنه مجرد حيلة، بينما لا تتجاوز حرية الاعتقاد، عنده، كونها فخًا، في حين أن الديمقراطية عبارة عن كذبة، أما الحل فهو الخضوع والتسليم ورفض النقاش والتأويل، فالمتطرف المتعصب لا يؤمن إلا بفكرته، والتي غالبًا ما تكون مشحونة بتصورات انفعالية تترجم رغباته الدفينة في بلوغ صورة متخيلة عن «الكمال» أو «المطلق»، الشيء الذي يجعل استباحة دم الآخرين، وحتى دمه هو، أمرًا يسيرًا جدًا.

«الإرهاب» (Terrorism)

يقود التطرف العنيف والمتعصّب إلى الإرهاب، والذي يعرفه الفيلسوف الأمريكي المعاصر «كارل ويلمان» (١٩٢٦م) بأنه «استخدام، أو محاولة استخدام الإرهاب كوسيلة من وسائل الإكراه»، كما يُعرف بأنه الاستخدام المنهجي للعنف، لإيجاد مناخ عام من الخوف والإكراه والترهيب لدى السكان، وقتل المدنيين، بهدف تحقيق مكاسب سياسية معينة. وحين نقول منهجيًا، فإننا نعني بذلك أن الإرهاب ينشأ عن بنية فكرية صلبة نحتاج لتفكيكها، وإدراك ماهيتها، وأبعادها، فقد بينت الدراسات أن كل تنظيم إرهابي يستند إلى إيديولوجيا تأسيسية مهدت لظهوره، وبنية تنظيمية قوية، فيما يدعو الفيلسوف الفرنسي «جاك دريدا» (١٩٣٠- ٢٠٠٤م)، صاحب فلسفة التفكيك، إلى تفكيك (بمعنى تحليل البنى المترسبة التي تشكل العنصر الخطابي أو الخطابية الفلسفية التي نفكر داخلها) مفهوم الإرهاب لمحاربته.

وينسجم التعريف الفلسفي للإرهاب مع تأصيل المعنى لغويًا؛ فإذا أردنا تتبع المصطلح في الثقافتين العربيّة والغربية، فإننا نجد أن كلمة «إرهاب» في اللغة العربيّة تُشتَقّ من الفعل المزيد (أرهب)؛ يقال أرهب فلانًا: أي خوَّفه وفزَّعه، وهو

نفس المعنى الذي يدلّ عليه الفعل (رَهِبَ)، يَرْهبُ رَهْبَةً ورُهْبًا ورهب، فيعني خاف، فيقال رَهِبَ الشيء رهباً، ورهبه أي خافه. أما في الثقافة الغربية، فإن كلمة «إرهاب» في اللغة الإنجليزية تكون بإضافة اللاحقة ism أو izm إلى الاسم (Terrorize) بمعنى يرهب ويفزع، وذلك كله للدلالة على تأثير الإرهاب في نشر أجواء الخوف والرعب والهلع في المجتمعات.

ثالثًا: أنواع التطرف

ليس خافيًا ما يحمله التطرف من مخاطر الحقد والعنف والتعصب؛ وهو الأمر الذي يتبدى من خلال أنواعه المنتشرة في عالم اليوم، والتي تحددها الفلسفة بالتطرف الديني والسياسي.

التطرف الديني

تمثل ظاهرة التطرف الديني، الموجودة في كل الأديان السماوية والأديان الأخرى غير السماوية وليست مقتصرة على معتقد أو ديانة بعينها، أحد أهم المشكلات الكبرى التي تعاني منها المجتمعات، ومنها العربيّة، بما لها من انعكاسات سلبية عميقة على أمنها واستقرارها.

ويُعرّف التطرف الديني بأنه تعصب شخص أو جماعة لدين معين أو حتى لمذهب في دين معين. وعادة ما يتسم المتطرف الديني بالحماس المبالغ فيه الذي يدفعه غالبًا إلى ترجمته في صيغة أفعال عنيفة، قد تصل حدّ القتل، وهو نوع من التطرف يصدر عمن ينعتهم الفيلسوف ورائد التنوير الفرنسي، «فرانسوا ماري أرويه» الذي يُعرف باسم شهرته «فولتير» (١٦٩٤- ١٧٧٨م) بالمتعصبين «أصحاب الدم البارد» الذين يستسهلون حياة الآخرين لمجرد الاختلاف معهم في طريقة التفكير، فإذا كان الاختلاف مدعاة للتأمل والتفكير وإعمال العقل، فإنه، لدى المتطرف، مسوغ للعنف والقتل، ومبرر للتكفير الذي يبلغ أقصى درجاته في صيغة إرهاب وحروب دينية. وكما يرى الفيلسوف «سبونفيل» فإن الدوغمائية تؤدي إلى التعصب واللا تسامح، بينما يقود التعصب إلى التطرف، الذي يرمي بصاحبه في الوحشية والبربرية.

إن المتطرف الديني المتعصب فقد سكينة الروح التي هي شعار كل الأديان، ونأى عن جادة الصواب، ليلقي بنفسه في نار الحيرة والحقد والعداء تجاه كل مختلف، فلا حجة للمتطرف أمام نفسه أو غيره، لأنه يتعصب باسم إرادة التعصب فقط، يُشيطن الآخر المختلف، وينظر إلى نفسه وأفكاره ومُشايعيه نظرة كلها إعجاب وعجب ويقين مرضي بحيازة الحقيقة المطلقة، دون أدنى رغبة في معرفة أي توجه آخر، بما ينطوي عليه هذا الموقف من تضييق للفكر، وطمس للعقل، فهو لا يفكر ولا ينظر، وإذا ما أباح وأتاح ذلك، فلن يبقى تعصبًا، لذلك، فهو ينحو صوب الظلامية، ويقف في وجه التقدم العلمي والحضاري للإنسانية.

إن التطرف الديني، انحراف في الحياة الدينية، وانحراف بالدين وتحريف له، فروح الدين هي الوصل والاتصال والتواصل، وليس قطع الصلات والنزوح صوب الأطراف، وهو انحراف عن معايير العدالة وابتعاد عن تحكيم العقل وأسس التفكير العقلاني والموضوعي في التقييم، مع أن الدين اتصال عمودي مع المفارق، وانفتاح أفقي على المحايث، وإيمان بالتعدد والاختلاف والتنوع، هكذا هي روح الدين، حيث لا صوت فيه يعلو على صوت الإنسانية. أما التعصب لتصور محدد، والتشدد في تأويل معين، والتحزب حول فكرة ما، فذاك ديدن أعداء الإنسان، وأعداء الإنسانية المنفتحة، الذين يتوسلون السياسة أيضًا، كما الدين، للترويج لهذا الفكر المنغلق والمتعصب.

يترتب على التطرف الديني آثار مُدّمرة للأمن الوطني المجتمعيّ؛ فتتجلى انعكاساته على مستويات متعددة، خاصة على المجالين الأمني والاجتماعي؛ إذ إن تهديد السلم الاجتماعي ليس رهينًا بانتشار الجريمة ومظاهر العنف وحدها، بل أيضًا بوجود تنظيمات دينية متشددة، تطلق فتاوى وآراء دينية، تخاطب بها وجدان المستهدفين وعواطفهم وتُغيّب عقلهم، وتزرع معها الفتنة والرعب داخل المجتمع، حيث تكثر فتاوى التكفير والردة والعقاب عليها بالقتل وما يترتب عليها من خوف واضطراب نتيجة استباحة الناس وما يملكون في أرواحهم وأعراضهم وأموالهم.

التطرف السياسي

بأي معنى يمكن الحديث عن التطرف في السياسة وفق المنظور الفلسفي؟

إن كل تطرف هو، بالضرورة، تطرف في الأفكار والتصورات والاعتقادات، في معناها الأوسع والأعم، وإذا كان التطرف الديني متعلقًا بالأفكار الدينية والعقدية، فإن التطرف السياسي، الذي يعدّ من أخطر أنواع التطرف، يكون إيديولوجيًا بالدرجة الأولى، عندما يتعلق بالتوظيف السلبي لها والذي يُسقط صاحبها في تعصب يؤدي إلى نوع من الانغلاق والتزمت، يتنافى مع قيم الحرية والمساواة ويقترن بإرهاب الناس وترويعهم والترويج للرأي الواحد وإقصاء الرأي الآخر، حيث يرتبط بأشخاص وتيارات، توظف قواعد اللعبة السياسية لتكريس تصوراتها الأحادية، والذود عن إيديولوجيتها، والصراع من أجل ما تعتقد فيها من أفكار، فتغيب هنا الغاية الأسمى لكل ممارسة سياسية.

يخالف المتطرف السياسي ما انبلجت عليه الحرية السياسية من مضامين تقوم على قبول الاختلاف المذهبي والإيديولوجي، وإبطال مفعول التطرف والتعصب العنيفين، وتخطي العنف عن طريق الحوار والتوافق والإرادة العامة، وذلك خدمة للحق والعدالة والحرية والعيش المشترك. بيد أن المتطرف السياسي لا يؤمن بوجود أفراد مواطنين وأحرار، يعتنقون أفكارًا ومبادئ مخالفة، بما يشكل رفضًا للحرية السياسية والذي يعني، بالتبعية، الاستبداد والتسلط؛ أي هيمنة الأقلية على الأغلبية باسم سلطة ينبغي على الجميع الاعتراف بها.

وقد يتداخل التطرف الديني مع نظيره السياسي؛ وذلك عند تسييس الاعتقادات الدينية، واستغلال الدين في الشؤون السياسية، مقابل تبني السياسيين لإيديولوجيات دينية، بما يؤدي إلى الوقوع في تطرف مزدوج، ديني وسياسي، الأمر الذي يشكل خطرًا مجتمعيًا كبيرًا لدى تقلد المتعصب الديني منصبًا سياسيًا، وخضوع السياسي المهتم بشؤون الناس لقوة دينية متزمتة تحركه، أو عند تصريف مصالحه باسم السياسة، من أجل تحقيق المكاسب الشخصية.

رابعًا: أسباب التطرف

تقف جملة من الدوافع الكامنة وراء تبني الفكر المتطرف الذي قد يؤول عملاً عنيفًا، أسوة بالمسوغات التي تقف وراء انضواء الأفراد، وخاصة فئة الشباب منهم، تحت مظلة التنظيمات الإرهابية والانضمام للحركات المتطرفة. في الحقيقة إن الدوافع، التي تبزغ فكرًا قد يُؤسّس لفعل يبدأ متطرفًا وينتهي ثوريًا يفرض نفسه بقوة قبيل تحوله إلى تيار لاحقًا، ليست واحدة، فهي تختلف بحسب طبيعتها النفسية والاجتماعية والاقتصادية والسياسية المتنوعة، ومن أبرزها:

أولاً- لا ينجذب أي شخص للحركات المتطرفة التي تدّعي تقديم الحلول الجذرية للقضايا المجتمعية كافة، فثمة أشخاص لديهم قابلية نفسية للانجذاب إلى الأفكار المتطرفة منذ البداية، وخصوصًا من ذوي البنية النفسية القابلة للتطرف، والتي يقوم فكرها على مبدأ «مع أو ضد» وثقافة تضخيم «الأنا» وإقصاء «الآخر»، والتي غالبًا ما تجد هذه الظاهرة جذورها الأكثر عمقًا في التنشئة الأولى البعيدة عن حب الآخرين والتسامح معهم وقبولهم والإصغاء لما يقولون.

ثانيًا- اتسام الشخصية بضعف الثقة بالنفس، مما يسهل على الآخرين التحكم بها، أو بعدم القدرة على مواجهة الضغوط الاجتماعية، أو أن تكون شخصية مغتربة عن نفسها ومحيطها معزولة ومحبطة ومتمردة ورافضة للواقع المعاش، بحيث تشكل تلك الأسباب مجتمعة، إضافة إلى اضطرابات الحياة الاجتماعية مثل التفكك الأسريّ، بيئة خصبة حاضنة للأفكار الجاهزة التي يتم تمريرها من خلال الحركات والجماعات المتطرفة، إما بدعاوى دينية مغلوطة أو مزاعم سياسية خارجية ذات أجندة خاصة، فترضخ لها تحت مبدأ «السمع والطاعة» بدون نقاش أو فهم، بما يقود إلى كوارث في النهاية.

ثالثًا- قد يندفع بعض الأشخاص، وخصوصًا من فئة الشباب، إلى التطرف، للبحث عن مرجعية مُطلقة يستندون إليها ويتمسكون بها. فيما قد يتحمس بعضهم إليها جراء الانفعال بالمشهد الإعلامي الذي تصورّه الحركات المتطرفة عن إنجازاتها، كما فعل تنظيم «داعش»، مستفيدة من شبكة الانترنت ووسائط

التواصل الاجتماعي لبث أفكارها وتسويق أهدافها وتجنيد المتطرفين من خلالها لسهولة استقطابهم عبر منابرها المتنوعة، مقرونًا ببلاغة خطابية لمخاطبة مخاوفهم وحاجاتهم، ووجدانهم عندما تسعى لمنح شعور الانتماء إلى الجماعة، والإيمان بالهدف الأعلى المشترك الأكثر سموًّا ورفعة من واقع الإنسان المتخلخل والفاقد للمعنى، فضلاً عن تعزيز نزعة الولاء والتضامن داخل الجماعة الصغيرة ذاتها، أي «التنظيم»؛ إذ يجري التضامن هنا غالبًا عبر التماهي مع قائد الجماعة تلك، والذي تتمتع نماذجه الكبيرة بقوتها الكاريزمية بوصفها حاملة رسالة ورؤية وإرادة للتغيير.

رابعًا- ينشأ التطرف الديني من عدة أسباب؛ يتمثل أبرزها في الآتي:

- الفهم الخاطئ للأحكام الشرعية والتعاليم الدينية، سواء أكانت أحكام الشريعة الإسلامية أم تعاليم المسيحية والقوانين الكنسية، والذي غالبًا ما يكون ناجمًا عن جهل بالقواعد اللغوية والأصولية في استخراج هذه الأحكام ومعرفة مبناها ومبتغاها الصريح أو الضمني، وعدم التعمق في فهم النصوص الدينية.
- التمسك بالمعنى الحرفي للنصوص الشرعية، في مسائل العادات والمعاملات، والالتفات إلى المسائل التي اختلف عليها أئمة أهل العلم، في الإسلام، وعلماء الدين المسيحيون، والتمسك برأي واحد فيها، والمبالغة في التحريم وتوسيع دائرة الحرام وتضييق نطاق الحلال.
- تأويل النصوص الشرعية للجهل فيها، وعدم التمييز بين المفاهيم الشرعية التي يُبنى عليها أساس الدين، واتباع النصوص المتشابهة والعزوف عن النصوص المُحكمة البينة، وعدم تقبل الآخر والحوار معه.
- الإعراض عن أهل العلم والفقهاء واستفتاء العلوم من الكتب دون أن يشرحها أو يوضحها أحد، وعدم الاطلاع على تاريخ الأديان وأخذ العبر منها.
- حمية الشاب الملتزم التي قد تؤدي في بعض الأحيان للوقوع بالغلو، عبر مجاوزة الحد في الأمر ومخالفة المنهج.

- بالإضافة إلى الوجود الحقيقي لمن يريد استغلال عن قصد الفهم المنحرف لهؤلاء وأوضاعهم الاجتماعية الهشة والمفككة، أو حالاتهم النفسية المهتزة وغير السوية.

لقد أدى كل ما سبق إلى استنبات التطرف، بكل أنواعه، ودعمه وتقويته، متسببًا في تهديد السلم والاستقرار ووحدة المجتمعات وتماسكها، ونشر مناخات الذعر والخوف والرعب وفقدان الأمن والسلم، وتراجع معدلات النمو والتنمية، عند العزوف عن الاستثمار الداخلي والخارجي وارتفاع الكلفة المالية لإجراءات مكافحة الإرهاب، وبالتالي تحقيق نماء الأفراد والمجتمعات ورفاهها.

خامسًا: دور الفلسفة في مكافحة التطرف

واجهت الفلسفة التطرّف بأسلوبين؛ أولاهما يعتمد البعد الأخلاقي، وثانيهما يأخذ بالبعد العقلاني المنطقي. أما بالنسبة للأسلوب الأول، فقد نهلت الفلسفة من منظومتها القيميّة الأخلاقية، الراسخة في فرعها الأخلاقي، منهجًا حياتيًا من القيم والمبادئ والمعايير السلوكية التي تؤثر في حياة الفرد وتُوجّه مسلكه، وتُنظم طريقة اتخاذ قراره نحو القيام بالمحمود والابتعاد عن المذموم في مختلف المواقف الحياتية والإنسانية، والتمييز بين الخير والشر والخطأ والصواب، لإنارة طريقه إلى صراط الحق والخير والفضيلة والنهوض به إلى أرقى المستويات الإنسانية، سعيًا إلى تجسيد قيم العدل والحق والخير والسلم والتعاون والإيثار والتسامح..، وغيرها من الفضائل السامية والقيم الإنسانية العالمية المؤسسة لجوهر الحياة الأخلاقية وغايتها، والضامنة لتماسك المجتمع ووحدته وقوته وانسجامه، والتي يعتنقها ويؤمن بها مجتمع ما، فتغدو منبعًا للسلوك الإنساني ومصدره الأساسي، ومُلزمة حتمية لسلوك الأفراد، ومنظِمة لعلاقات الإنسان بالآخر والمجتمع، حيث لا تستقيم حياة المجتمعات الإنسانية من غير القيم الأخلاقية، التي تشكل النسيج الحيوي لوجود الإنسان والمجتمع معًا، بينما يؤدي غيابها أو تدهورها وإلى تصدّع المجتمع وانهياره وتداعيه.

أما بالنسبة للبعد العقلاني المنطقي؛ فقد نادت الفلسفة بأفكار مناقضة لتلك التي يقوم عليها التطرف، مثل سلم «الحقيقة النسبية» بدل عنف «الحقيقة المطلقة»، والتأكيد على منزلة السؤال في الفلسفة؛ أي عقل «المساءلة والنقد» وليس «عقل السمع والطاعة» من دون نقاش أو فهم، وترسيخ أهمية تجلي الحق في الاختلاف، أو من خلال قلب العنف بالاختلاف إلى السلم.

فإذا كان المتطرف، كما ذكرنا سابقًا، ينطلق من قناعة خاطئة مفادها امتلاكه «للحقيقة المطلقة»، وعدم إتاحة الفرصة أمام المختلف عنه فيها للتعبير عن أفكاره وآرائه بحرية، حدّ ترهيبه وتخويفه وممارسة العنف عليه بأبشع الطرائق؛ فإن الفلسفة تعدّ مناقضة له تمامًا، استلالاً من مناهضتها لجمود الفكر المنغلق والمتعصب، من خلال دفاعها عن قيمة التفكير النقدي الذي يعتبر إعمالاً للعقل في كل ما يطرأ من قضايا وما يستحدث من أمور، بقصد كشفها والتثبت من حقيقتها وفحصها بعين الشك والكشف عيوبها، ويسمح باختلاف الأفكار والآراء من دون تعصب أو تطرف، وذلك عبر تنمية التفكير السليم ونبذ كل أشكال التعصب والعنف والإرهاب في المجتمعات، والدفاع عن حرية التفكير والاختلاف، والمساءلة الدائمة مع احترام حقوق الإنسان في بحثه عن الحقيقة ذات الطابع النسبي في أي مكان من دون مصادرة حقه في البحث والتفكير.

أما سلاح «السؤال»، الذي يعتبر جوهر الفلسفة وضمانة استمراريتها عبر الأزمنة والأمكنة، فباستطاعته أن ينقل من تزمت عقل «السمع والطاعة» إلى سلم «عقل المساءلة والنقد»، وذلك عبر طرح السؤال والانخراط في فهم الأزمة ومحاولة البحث عن الأسباب والعلل المُولدة لها. وغاية السؤال في الفلسفة لا تنحصر في فحص أجوبة المُحاور قصد إفحامه بالحجة القاطعة، وإنما تشمل النظر في المعرفة وحدودها من جهة العقل، وهذه خاصية تُضاف إلى الفلسفة بفضل الفيلسوف «كانط»، ولهذا أصبحت الفلسفة بسؤالها النقدي قادرة على نقد وزعزعة الأفكار المتطرفة والمتزمتة والمتعصبة، بوصفها آفات مجتمعيّة خطيرة، تحجبنا عن الحقيقة.

في حين يقوم مبدأ «تجلي الحق في الاختلاف» على أن «الأصل في الكلام هو الحوار، والأصل في الحوار هو الاختلاف»، فالفلسفة لم تطرح نفسها كحوار غرضه الاتفاق بين المتحاورين حول قناعة ما، وإنما حول الاختلاف عن هذه القناعة. فالحوار الفلسفي لا يسعى في جوهره إلى فرض تصور أو قناعة ما على أساس أنها قناعة يقينية وسليمة يجب الامتثال لها بمنطق «السمع والطاعة»، أسوة بمشكلة التطرف، والتي غالبًا ما تكون عبارة فُهمت بأسلوب الاتصالية في الحوار، التي تتحدد مهمته ليس في «النقاش والتشكك والسؤال وخلق المسافات أو إثارة مزيد من الخلافات، وإنما في البحث عما يجمع ويؤلف ويؤالف»، فهذا النوع من الحوار يخشى الاختلاف كما السؤال لكونه يخلخل القناعات، ويزعزع الخطابات المُغرضة والمتطرفة، لهذا فإنه يفترض ويوهم بأن الحقيقة مُعطاة سلفًا قبل الحوار ذاته، وفي ذلك غاية مبطنة لا تظهر، لأنها لا تفيد تلك الخطابات التي تدعو إلى العنف والكراهية ونبذ الآخر المختلف، دينيًا أو ثقافيًا أو سياسيًا.

إن الفكر الفلسفي، بما يحمله من مبادئ وقيم ومن خصائص تدعمه، كفيل بصون الشباب العربيّ عامة والأردني خاصة، من الوقوع في براثن التطرف والعنف والإرهاب، بوصفه أحد الحلول المهمة لمكافحة آفة التطرف من أجل سلامة المجتمعات واستقرارها، نظير دور الفلسفة الوازن في تحرير عقول الشباب من القيود والكوابح التي تُكبل إعمالهم للفكر والتدّبر والتأمل، وإرشادهم لكيفية التفرقة بين الفكر السويّ والفكر المُتطرف، من خلال رفدهم بسلاح العقل والنقد، الذي يتيح لهم القدرة على تبصّر مواطن الأمور والنظر إليها بعين ثاقبة ومحللة وناقدة غير مُنقادة، بما يُصعب على الآخرين السيطرة على عقولهم وتوجيه سلوكهم بحيل مخاطبة الوجدان وترويج الشائعات والمغالطات المُغرضة.

مثلما يساعد الفكر الفلسفيّ على التخلص من الآراء والاعتقادات الخاطئة، وعدم التسليم بصحة فكرة أو شيء ما بدون اختباره والاقتناع به والتثبت من مصداقيته، عبر إعمال العقل والتأمل والتدبر العميق للتوقف عند أصل الظاهرة والأسباب الدافعة لها وتشخيصها بتروٍ، وعدم تبني الأفكار والمسلمات الجاهزة بيسر، وذلك في إطار انشغال الفلسفة بتفكيك خطاب التطرف وإغلاق المسارب التي تقود إليه.

الخلاصة

إن للفلسفة دورًا في حل المشكلات المعاصرة التي يعاني منها الشباب العربيّ عامة، والأردني خاصة، مثل التطرف والاغتراب الثقافي، وتأثير الخطاب الفلسفي في تعزيز الوعي والإدراك وتنمية التفكير لديهم، من خلال استلال أدوات النقد والتحليل والتفسير التي توفرها الفلسفة، وتجسيدها واقعًا حياتيًا، لتطوير قدراتهم المعرفية وتهيئتهم لتكوين اتجاهاتهم بشكل مستقل؛ بما يؤهلهم للمشاركة والمواطنة الفاعلة في الحياة العامة.

تشكل الفلسفة صمام أمان مضاد لتغلغل الحركات الدينية المتطرفّة من بين ثنايا الفكر المنغلق ومزاعم امتلاك «الحقيقة المطلقة» ومنابر التدفق المعلوماتي المغلوط لاستقطاب الصفوف الشبابية، تحديدًا، إلى عالمها الإرهابيّ.

ويسعى الخطاب الفلسفيّ، إلى الإصلاح المجتمعيّ بإنشاء الظروف المواتية لتحقيق التغيير وإحلال السلام والتنمية المستدامة، عبر استحثاث إعمال الفكر والنقاش العقلانيّ، كما أنه يصيب فئة الشباب، أيضًا، بتحرير قدرات الشباب الإبداعية، من خلال تقنيات التفكير والبراهين التي تقدمها الفلسفة، بما يساعدهم على التساؤل الدائم وتحدي الأفكار المغلوطة ومعرفة السلوكيات الصائبة والخاطئة، وإدراك أهمية التعدد والاختلاف والتسامح، وفهم القضايا الإشكالية بكثير من اليقظة، سبيلاً لتعويد الذهنية الشبابية على مواجهة التفكير المنغلق ومصارعته.

ومن ذلك، تعدّ الفلسفة حلاً استباقيًا، إلى جانب المعالجة الأمنية، لتفكيك التصورات الأصولية العُنفيّة والبؤر التكفيرية، من خلال حضورها النقديّ التحليلي وأسئلتها المزمنة لادعاءات ومآلات الأفكار التي يحملها المتطرفون، وتقديم أطروحة معاكسة تقوم على شرعية احترام الاختلاف والتباين الفكري والعقائدي، ونبذ العنف والتطرف، وتحرير العقل الإنساني من القيود المانعة لتحقيق هذه الغايات، بما يجعلها في مواجهة ضاريّة مع الفكر المتطرف، الذي يحوي في داخله صنوفًا من العنف، عندما يتحول من فكر إلى سلوك ظاهري

وعمل سياسي لتحقيق أهدافه، والتعصّب، عند استبدال الأمة بالدين أو القبيلة أو الجماعة وعاءً حاضنًا للهوية والانتماء، وصولاً للإرهاب، بوصفه الاستخدام المنهجيّ للعنف، لإيجاد مناخات الذعر والخوف والقلق، بما يعني، في المحصلة، تهديد السلم والأمن المجتمعيّ، والسير بالمنطقة نحو مزيد من عدم الاستقرار.

وغالبًا ما تجد حركات التطرف الديني والثقافي ضالتها، في الأفراد المنفصمّين عن واقعهم الاجتماعي ومجالهم العام والمفتقدين للهدف والرؤية، ضمن عزلة ثقافية تمس أمن الأمة ومكوناتها، وتطال، أيضًا، أصول المواطنة الفاعلة، عند المساس بعلاقة الفرد بوطنه وبحسّه وانتمائه الوطني، وبمسؤولياته تجاه مجتمعه، وبضعف مشاركته في الحياة العامة، بينما يسهم الوعي الفلسفي في إدراك ثيمة التحول في كيان الفرد إلى مواطن فاعل، وهو الأمر الذي تعاطت معه الفلسفة، وأبرزت أهميته المجتمعيّة، بما تحفل به من قيم إنسانية زاخرة من شأنها أن تعزّز قيم المواطنة لدى الشباب وتُغذّي وعيهم حيال تحديات العصر وسبل مواجهتها.

وإذا كانت الفلسفة، كتعبير عقليّ وفكريّ منطقيّ، معنيّة بدراسة طبيعة الواقع والوجود، وزاخرة بالقيم الإنسانية المنادية للحوار والتسامح واحترام التنوع الثقافيّ وفق قاعدة العدالة والمساواة والعيش المشترك؛ فإن إعادة الاهتمام بإحيائها، كما لوحظ في الآونة الأخيرة، سبيلاً لمُقاربة الإشكاليات الحادّة التي تتصدّر واجهة المشهد الإقليمي العربيّ، منذ سنوات ليست قليلة، يشي بمكانة مبادئها وغاياتها الساميّة وقدرتها على مقارعة تحديات العصر.

نقد محمد أركون للفكر الغربي

أ.د. فارح مسرحي*

مقدمة

تعيش العديد من المجتمعات العربيّة مرحلة جدّ خطيرة على مختلف الأصعدة، حيث أصبحت معرضة لكل أشكال العنف والتفكيك والتقسيم، بفعل الصراعات الداخلية والإقليمية التي تغذيها التدخلات الخارجية بصورة مباشرة أو غير مباشرة، وهو وضع يفترض تحرك القوى الفاعلة –خاصة النخب السياسية والثقافية–للعمل على تهدئة الأوضاع أولاً، وبحث سبل الخروج من مأزق هذه الصراعات ثانيًا، ثم رسم خريطة مستقبلية تضمن التعايش الآمن للشعوب العربيّة، وهذا ما لا يمكن تحقيقه إلا بتوفر الوعي الفردي والجماعي بمعطيات الأنا ومقدراتها، والوعي بنفس الدرجة بمعطيات الآخر وإمكانياته وحدوده إضافة للوعي بحيثيات الحاضر وتعقيداته، بعبارة أخرى؛ رسم صورة دقيقة عن الأنا والآخر والحاضر، ذلك أنه ما من حركة حضارية إيجابية في التاريخ إلا وتفترض الاتكاء على معرفة دقيقة، ووعي تام بما يجب فعله، وكل محاولة للسيطرة على وضع ما أو ظاهرة ما تقتضي الفهم أولاً، بمعنى استيعاب مختلف الحيثيات المرتبطة بموضوع السيطرة.

وبالرغم من تمركز جهود جل المفكرين العرب منذ أزيد من قرنين حول إشكالية الأنا والآخر أو التراث والحداثة، إلا أنهم لم يستطيعوا تجاوزها بحلول ترضي الجميع وتحقق النهوض والتقدم والاستقلال الفكري الفعال، فظلت المواقف المتبناة منها منقسمة إلى ثلاث مواقف كبرى؛ موقف يركز على

* أستاذ في قسم الفلسفة، جامعة باتنة ١ (الجزائر).

التراث معتبـــرًا إياه منطـــلق كل تقـــدم، على أســاس أنه لن يصلح حاضر هذه الأمـــة ولا مستقبلها إلا بما صلح به ماضيها، وموقف مشرئب إلى الحضارة الغربية بتلويناتها الفكرية المتناسلة (الحداثة، ما بعد الحداثة، العولمة، ومؤخرًا يجري الكلام على نطاق واسع حول الذكاء الاصطناعي والرقمنة..إلخ)، لأنها في نظره السبيل الأوحد للحاق بركب الأمم المتقدمة، وموقف يحاول التوفيق أو التلفيق بين التراث والحداثة لتحقيق توليفة فعالة تحقق الهدف المنشود، فتعددت بذلك المشاريع الفكرية والمقترحات النظرية، ورافقتها جدالات ونقاشات لها أول وليس لها آخر.

ولعل من بين هذه المشاريع التي ناقشت بشكل عميق إشكالية التراث والحداثة، مدونة المفكر الجزائري محمد أركون (١٩٢٨-٢٠١٠) التي سعى من خلالها إلى إنجاز قراءة جديدة للتراث الإسلامي، قراءة تكون نقدية وحرة، وهي مدونة تتجه إلى فكر الآخر/الغرب، لاستدعاء أدوات إنجاز هذه القراءة، على غرار كثير من النقاد في الفكر العربيّ المعاصر، ويؤكد عبد الله إبراهيم في كتابه المخصص للمرجعيات الغربية في الثقافة العربيّة، ارتباط المناهج النقدية العربيّة المعاصرة بالفكر الغربي قائلاً: «إنه لم تعرف الثقافة العربيّة الحديثة منهجًا نقديًا اكتسب شرعيته المنهجية، إلا وكان قد تأثر بصورة مباشرة، أو غير مباشرة بالموجهات والإجراءات التي اتصفت بها المركزية الغربية»[1]، والمبرر الذي استند إليه توظيف المناهج الغربية في قراءة التراث العربيّ الإسلامي هو أن هذا التراث لا يختلف عن تراثات الأمم الأخرى التي طبقت هذه المناهج، وللتأكد من هذا التوجه يكفي أن نذكر بأثر الداروينية في أعمال شبلي شميل، وأثر الفيلولوجيا على طه حسين والألسنية المعاصرة على نصر حامد أبو زيد والقائمة تطول.

وإذا كانت مواقف أركون من العقل والتراث والثقافة العربيّة الإسلامية قد لقيت اهتمامًا كبيرًا من قبل الباحثين والنقاد، حيث أنجزت عشرات الأطاريح ونشرت كتب ومقالات عديدة حول موقفه من التراث العربيّ الإسلامي، فإن

رؤيته للثقافة الغربية تظل بحاجة للدراسة والبحث، بالنظر لما تكتسيه من قيمة معرفية، خصوصًا وأنه عاش وتكوَّن ضمن هذه الثقافة، حين قضى أزيد من ستين سنة وهو يدرس ويشتغل في جامعات غربية (فرنسية، بريطانية، إيطالية، هولندية، أمريكية..إلخ)، وبالرغم من تأثره بالمناهج الغربية، إلا أنه يقدم نفسه كناقد للعقل الغربي مثلما هو ناقد للعقل الإسلامي، وعليه يمكن صياغة الإشكالية العامة التي سنحاول مقاربتها في هذه الورقة كما يأتي: ما هي أوجه النقد التي يرصدها أركون حول العقل الغربي والثقافة الغربية؟ هذا ما سنتعرف عليه من خلال التفصيل في نقده للاستشراق للحداثة وما بعد الحداثة.

تكمن أهمية هذه الدراسة في أنها تسمح لنا بتشكيل صورة أخرى عن الثقافة الغربية، وبالتالي، موقفًا آخر من الغرب، يسمح بتجاوز تلك المواقف المعتادة في ثقافتنا تجاه الآخر-الغرب، والتي تسجننا ضمن خيارين؛ إما رفض كل ما له صلة بالثقافة الغربية، حفاظًا على الأصالة وصدًا للغزو الثقافي التغريبي...الخ، وإما الارتماء في أحضان هذه الثقافة الغربية التي هي رمز التمدن والتقدم...الخ، وما دامت الثقافة الغربية حاضرة بقوة في واقعنا وهي التي تصنع المستجدات وتحدد الأطر العامة التي نعيش ضمنها، فإن الوعي النقدي بمضامينها ورؤيتها للعالم ورؤيتها لنا بصورة خاصة هو أفضل وسيلة للتعاطي معها.

أولاً: في نقد الاستشراق

حظي الاستشراق في الثلث الأخير من القرن العشرين بمناقشة فكرية كبيرة حول مفهومه، ماهيته، أهدافه وغاياته، وقد اتسعت هذه المناقشة لتشمل العديد من المفكرين البارزين في الجهتين؛ العربيّة الإسلامية والغربية، فتباينت وتعددت الدراسات المخصصة لهذا الموضوع بين بحوث علمية موضوعية ومواقف إيديولوجية ذاتية عنصرية، حتى غدت المناقشة نوعًا من التناطح بين أفعال وردود أفعال، وانفعالات نفسية عاطفية أكثر منها علمية، وتعود بدايات احتدام هذه المناقشة حسب أحد الباحثين إلى لحظتين أساسيتين[٢]:

- لحظة أنور عبد المالك (١٩٢٤-٢٠١٢): حيث نشر هذا المفكر المصري المعاصر مقالته الشهيرة: الاستشراق في أزمة (L'Orientalisme en crise)، وقد أثارت هذه المقالة ردود فعل كثيرة من قبل كبار المستشرقين المعاصرين على غرار كلود كاهين (١٩٠٩-١٩٩١م) وماكسيم رودنسون (١٩١٥-٢٠٠٤).

- لحظة إدوارد سعيد (١٩٣٥-٢٠٠٣): وكانت هذه اللحظة أكثر أهمية، لأنها أثارت ردود فعل أوسع، حيث عرف كتابه «الاستشراق» المنشور باللغة الإنجليزية سنة ١٩٧٨م والمترجم إلى اللغة الفرنسية سنة ١٩٨٠م، مراجعات ومناقشات كثيرة من قبل أبرز المستشرقين في تلك الفترة أمثال: كلود كاهين، ماكسيم رودنسون، وآلان روسيون (١٩٥٢-٢٠٠٧م)، وبيرنارد لويس (١٩١٦-).

والاستشراق عمومًا هو المجال المعرفي الذي تكوَّن في الثقافة الغربية من خلال اعتنائها بالثقافة الشرقية(آداب، لغات، أديان ..إلخ)، وهو قديم قدم اهتمام الغرب بالشرق، فإرهاصاته الأولى ترجع إلى بعض مفكري اليونان، لكن هذا الاهتمام عرف تطورًا كبيرًا منذ الحروب الصليبية، ثم النهضة والتنوير فالحداثة، بمعنى أن العلم الاستشراقي رافق تطور الفكر الغربي وتأثر بما عرفه هذا الفكر من ثورات وانقلابات معرفية، وكان في كل مرة يتلون بلون السائد من الأفكار والإيديولوجيات لاسيما الوضعية والماركسية، كما عرف تطورًا داخل بنيته الخاصة، مثلما» شهد [الاستشراق] تنوعًا اختلافيًا وتعميقًا لخطه الذي انتهجه، وقد اعتبر في البداية كعلم واحد متكامل، لكن سرعان ما انقسم إلى فروع وتخصصات مستقلة بعضها عن بعض ومتعلقة بمختلف الحضارات الخاصة بالشرق الإفريقي-الآسيوي. وهكذا شهدنا ظهور الاستشراق الصيني والهندي، والدراسات الإيرانية والتركية والعالم السامي والإسلاميات والدراسات المصرية القديمة ودراسة أفريقيا (..) وكل هذه التخصصات راحت تحتل محل التسمية العامة والمشتركة للاستشراق»[٣].

إن هذا التطور الذي عرفه الاستشراق تأسيًا بالتطور الفكري الحاصل في الثقافة الغربية عمومًا، قد أتى على تسميته بحد ذاتها، فلم تعد كلمة

«الاستشراق» مناسبة، بالنظر إلى التخصصات التي تناسلت عنه، وبالنظر أيضًا إلى ارتباطه بإرادة الهيمنة والنزعة الاستعمارية للدول الغربية، لذلك تعالت الأصوات من داخل هذا المجال المعرفي داعية إلى ضرورة التخلي عن هذه التسمية التي أصبحت محرجة، يقول كلود كاهين: «في الحالة التي وصلنا إليها ينبغي علينا أن نحذف كلمة «استشراق» من قاموسنا، فليس هناك نوعان من البشر، الأول شرقي والثاني غربي، وإنما البشرية هي واحدة في جوهرها، العلم واحد للشرقي كما للغربي»[٤]. من جهته يرى ماكسيم رودنسون أنه لا بد من تغيير هذه التسمية التي لم تعد تفي بالغرض العلمي لهذا النوع من الدراسات، «فنحن لم نعد نستطيع أن نستخدم مصطلحي «استشراق» و«مستشرقين» بشكل طبيعي بعد أن أصبحا أسطوريين، ولذلك فسوف ندعوهما بالدراسات العالمة أو العلمية حول تاريخ الشعوب المتموضعة شرقي أوروبا، وهذا تحديد جغرافي حيادي خالٍ من أي حكم مسبق»[٥].

شكل تحديد موقف موضوعي من الاستشراق مسعىً محوريًا لدى أركون من خلال العديد من الدراسات التي كرسها لأعمال أبرز المستشرقين، وفي هذه الدراسات نلمس بوضوح تميز خطابه عن مختلف الخطابات الرائجة في الفكر الإسلامي حول الموضوع نفسه، وهذا التميز يتجلى في كونه حاول إنجاز مقاربة نقدية للاستشراق من داخل النسق الاستشراقي ذاته، وهنا تكمن إحدى نقاط القوة في مقاربته، فهو لا يقذف حصون المستشرقين من الخارج، إنما ينتقدهم بأسلحتهم ومن داخل قصورهم، وهو العارف بخبايا هذه القصور، لذلك نجده يحاول قدر المستطاع أن يبين إيجابيات الاستشراق وسلبياته ونقائصه، من خلال أمثلة تطبيقية على غرار دراساته التي خصصها لأعمال كل من كلود كاهين، غوستاف فون غرونباوم وكذا ويلفريد كانتويل سميث[٦]، بالإضافة إلى دراسات وبحوث نظرية أخرى أبرز من خلالها مواطن تميز منهجيته في دراسة التراث الإسلامي عن مناهج المستشرقين.

والمطلع على مجمل هذه الدراسات يجد نفسه أمام مفكر يمتلك العدة المعرفية الضرورية لمناقشة هذا الموضوع، فهو يتموقع داخل المنظومة الاستشراقية ليبين مزالقها وحدودها، وإيجابياتها ومزاياها في الوقت نفسه دون أي تحامل أو تطاول، ولفهم موقف أركون من الاستشراق أو «الإسلاميات الكلاسيكية» كما يسميها، وكذا مواطن تميز نقده عن ردود الأفعال الإسلامية حول كل ما هو فكر غربي، لا بد من التمييز بين ثلاثة تجليات أو مستويات للاستشراق:

- في المستوى الأول: يبدو الاستشراق بمثابة معرفة «إيجابية» متراكمة حصلها الغرب طوال فترة طويلة، فتكوَّن كم هائل من المعطيات والمعارف ذات الطبيعة التجريبية الميدانية، وهو ما أعطى الطابع العلمي للمكتوب الاستشراقي.

- في المستوى الثاني: يبدو الاستشراق كجملة من المناهج والمفاهيم والوسائل الإجرائية والتقنية لجمع المعلومات ودراستها، خاصة المنهجية الفيولوجية التاريخية، التي تعنى بتحقيق ودراسة النصوص وتبيان أثر السابق منها على اللاحق.

- في المستوى الثالث: يبدو الاستشراق معبرًا عن مجمل المواقع الإبستيمولوجية والإيديولوجية والسياسية وعلائقها مع السلطة أيًا كانت، بمعنى أن هذا المستوى هو مستوى التقييم وإصدار الأحكام المختلفة حول الموضوع المدروس.

وأغلب المواقف النقدية المتخذة من قبل المفكرين العرب والمسلمين تركز على التجلي الثالث للاستشراق، والمتمثل في علاقته بالسلطة وخلفها طبعًا إرادة الهيمنة، ولا أحد يستطيع أن ينكر ارتباط هذا الفرع المعرفي بالإضافة إلى فروع معرفية أخرى كالأنثروبولوجيا التقليدية التي كانت سائدة في القرن التاسع عشر حتى منتصف القرن العشرين بالمشروع الاستعماري، وعملها على خدمة المصالح التوسعية للدول الغربية في المناطق الأخرى من العالم، خاصة العالم الإسلامي، وهذا ما ذهب إليه إدوارد سعيد حين قال: «لم يكن بمقدوري العثور على فترة في التاريخ الأوروبي والأمريكي اللاحق على القرون الوسطى نوقش فيها الإسلام بشكل عام خارج إطار الانفعال والتحامل والمصالح السياسية»[٧]، وهذا بالتأكيد

يعبر عن واقع الحال، ولا يمكن لأحد تجاوزه والقفز عليه، فالتواطؤ وتبادل المنافع بين الاستشراق والاستعمار أو بين المعرفة والسلطة تؤكده وقائع لا سبيل إلى حصرها.

غير أن المشكلة تكمن في قضية التعميم، فهل كل المجهود الاستشراقي كان موجهًا من قبل السلطة وإرادة الهيمنة وخادمًا لأغراضها؟ هذا ما يرفضه المستشرقون ويعتبرونه نكرانًا للجميل وتجاهلاً من قبل المسلمين للخدمات الجمة التي أسدوها للتراث العربيّ الإسلامي نشرًا وتحقيقًا ودراسة. ويجيب أحد المستشرقين -ردًا على تعميمات إدوارد سعيد وربطه الجازم بين المعرفة الاستشراقية والنزعة الاستعمارية- قائلاً: «لا يمكن القبول بالإدانة القطعية، كما فعل إدوار سعيد في نقده التقدمي للاستشراق، لجميع الجهود العلمية والفنية التي خصصها هؤلاء الباحثون النابغون في أكثر الأحيان لدراسة الإسلام منذ القرن التاسع عشر»[٨].

يبدو أن أقوم المسالك في التعامل مع المنتوج الاستشراقي، لن تكون برفضه جملة وتفصيلاً ولا بقبوله طولاً وعرضًا، إنما بالتعامل معه تعاملاً نقديًا، يأخذ منه ويرد، وفق عملية تحتكم إلى معايير علمية موضوعية بالدرجة الأولى، بعيدًا عن الأغراض السياسية والإيديولوجية. وبالعودة إلى التجليات الثلاثة للاستشراق السالف ذكرها، نجد أن أركون يقر ويعترف بأهمية المستوى الأول، منوهًا بجهود المستشرقين والكم المعرفي الذي تراكم من خلال بحثوهم ودراساتهم حول الإسلام والمسلمين، والأثر الإيجابي الكبير لهذه التراكمات المعرفية؛ إذ يقول: «الإسلاميات الكلاسيكية هي المعرفة الغربية المنجزة حول الإسلام قبل ١٩٥٠م، وهذه المعرفة لعبت دورًا إيجابيًا لا يمكن إهماله فيما يدعوه المسلمون بالنهضة وإسهامها الأكثر ديمومة والأقل إثارة للنقاش هو نشر عدد معتبر من النصوص الكبرى المنسية خلال قرون حتى من قبل التراث الإسلامي نفسه»[٩].

ومن ثم فهو يعيب على المسلمين مهاجمتهم للمستشرقين وإغفالهم للواجب الحقيقي المتمثل في مقارعة العلم بالعلم وإنجاز بحوث دقيقة حول تراثهم وفقًا للمناهج العلمية، يقول ف: «لا يحق للعرب ولا للمسلمين أن يهاجموا

المستشرقين إلا إذا قدموا عن تراثهم دراسات علمية بالمستوى نفسه الذي يقدمه كبار المستشرقين، فالمسألة ليست مسألة عواطف وانفعالات ذاتية وشعارات إيديولوجية أو تبجيلية، إنما هي مسألة بحث علمي أو ارتفاع إلى مستوى البحث العلمي»[١٠].

أما موقف أركون من المستوى الثالث أو التجلي الثالث للاستشراق والمتمثل في العلائق المنسوجة بينه وبين الإيديولوجيا والسياسة وخدمة إرادة الهيمنة، فإنه لا ينكر ارتباط الاستشراق في جزء كبير من تاريخه بالنزعة الاستعمارية، بل يرجع ازدهاره منذ بداية القرن التاسع عشر إلى خدمة الأغراض الاستعمارية بالدرجة الأولى، «إذ نجد أن القائمين على نشر الاستعمار في البلدان الإسلامية يتوجهون للمختصين في الدراسات الاستشراقية ليستمدوا من كتبهم ما لا بد منه لتسيير شؤون الأهالي»[١١].

ولكن المستوى الذي يوليه أركون أكبر اهتمامه، والذي تندرج فيه مجمل مناقشاته وانتقاداته للاستشراق، يتمثل في المستوى الثاني المتعلق بالمفاهيم والمناهج والمسلمات الضمنية التي حكمت ولا تزال تحكم الرؤية الاستشراقية للتراث الإسلامي، يوضح ذلك قائلاً: «الإسلاميات الكلاسيكية في المقابل تناقش من ناحية فرضياتها الجلية والضمنية ومناهجها، ثم بعد ذلك تأويلاتها(..) والأمر لا يتعلق بتبرير دفاعي تمجيدي أو بإيديولوجيا عدائية لما لا نزال ندعوه بالاستشراق، فالمشكلة الحقيقية التي تطرحها الإسلاميات الكلاسيكية تتمثل في تضامنها مع المسلمات التي ندعوها، المنظومة الثقافية للعصر الكلاسيكي في الغرب»[١٢].

نفهم من هذا النص أن موضع النقد الأساسي الذي يوجهه لأركون للاستشراق يتمثل في مسألة المنهج، بمعنى أن مناهج المستشرقين متأخرة أو متخلفة إذا ما قورنت بمناهج العلوم الإنسانية والاجتماعية في صورتها المعاصرة؛ إذ لا يزال الاستشراق يعتمد على المناهج المتبلورة في القرن التاسع عشر، في ظل ازدهار الفلسفة الوضعية، لاسيما المنهج الفيولوجي والتاريخ التقليدي السردي، فتكون المشكلة الأساسية التي يعانيها الاستشراق في نظر أركون هي أن باحثيه

-أو أغلبهم على الأقل- «لا ينخرطون في المراجعات والتجديدات المنهجية والإبستمولوجية التي أصبحت ضرورية بسبب ازدهار علوم الإنسان والمجتمع ونجاحاتها»[١٣].

وهذه المسألة تشكل نقطة الخلاف الرئيسة بين خطاب أركون والخطابات الاستشراقية، فهذه الأخيرة تختزل موضوعها في دراسة ماضي الإسلام والمسلمين دون التفات إلى حاضرهم أو مستقبلهم، مما يجعل رؤيتها ذات طابع «خارجي بارد» بالنسبة لموضوعهم، وبالتالي فأغلب المستشرقين أضحوا في حالة «استقالة إبستمولوجية» باتخاذهم لموقف «الحياد» تجاه حاضر المجتمعات الإسلامية، فهم مطالبون في نظر أركون بدمج معطى الحاضر ضمن اهتمامهم، وإنجاز المهمة الثانية بعد مهمة جمع المعلومات عن الماضي، والمتمثلة في تفكيك نقدي لهذه المعلومات ومعرفة أثرها أو حضورها في واقع المسلمين، قصد استلهام الحلول لما يعيشه هؤلاء من مشاكل وآلام وما يتطلعون إليه من آمال وأحلام.

يواصل أركون تعداد أوجه نقده لمناهج المستشرقين التي يعتبرها غير مسايرة للتقدم الذي عرفه البحث العلمي في مجال الإنسان والمجتمع، ويفرع انتقاداته هذه إلى نقاط عدة نجملها فيما يلي:[١٤]

- الدراسة الانتقائية للتراث الإسلامي، والتركيز على فترة تاريخية دون أخرى أو على مفكرين معينين دون غيرهم، حيث نجد أن علماء الإسلاميات، يهتمون بدراسة فترة ازدهار الفكر الإسلامي؛ أي حتى القرن السابع للهجرة، ويهملون بصورة شبه كلية الفترة التي تلتها، أو ما يسمى بعصر الانحطاط، كما أن اهتمامهم تركز بصورة كبيرة على نصوص كبار المفكرين المسلمين المنظور إليها على أنها نصوص تمثيلية نموذجية على غرار أعمال الفارابي، ابن سينا، الغزالي، ابن رشد، ابن خلدون..الخ، وفي المقابل يتم إهمال المؤلفات والكتابات المتعلقة بالإسلام المنظور إليه بأنه غير نموذجي أو غير تمثيلي، وهذه مسايرة للثنائية المسيطرة على العقول (سلطة/ معارضة)، فالإسلاميات الكلاسيكية

-مع بعض الاستثناءات من مثل أعمال لويس ماسينيون- اهتمت في الغالب بإسلام السلطة، والإسلام الحضري والسني، وأهملت إسلام المعارضة (الشيعة والخوارج..) والإسلام الشعبي المنتشر في القرى والأرياف.

- إهمال جانب الممارسة أو التعبير الشفهي للإسلام، خصوصًا عند الشعوب التي ليست لها كتابة ولم يتم تدوين وحفظ كل تراثها الخاص كالبربر والأكراد والأفارقة، وبشكل عام إسلام الجماهير الشعبية.
- إهمال المعيش غير المكتوب وغير المقال حتى عند هؤلاء الذين لديهم كتابة، فليس كل شيء يكتب، ولعدم كتابة أشياء كثيرة أسباب عديدة.
- إهمال المعيش غير المكتوب، ولكن المحكي، ذلك أن الإسلام المحكي في اللقاءات اليومية والاجتماعات والمؤتمرات والدروس الملقاة في المساجد والمدارس والجامعات أكثر دلالة بكثير من الإسلام المكتوب.
- إهمال الأنظمة السيمائية غير اللغوية، التي تسهم في تشكيل الحقل الديني أو المرتبطة به من مثل الميثولوجيات والشعائر والموسيقى وتنظيم الزمكان، وتنظيم المدن وفن العمارة وفن الرسم والديكور والأثاث والملابس وبنى القرابة، والبنى الاجتماعية..الخ، فقد قلصت الإسلاميات الكلاسيكية موضوعها في الفكر المنطقي-المركزي (الذي يشمل التيولوجيا والفلسفة والقانون/الشريعة).

هكذا نلاحظ أن أركون يقدم ملاحظاته وانتقاداته للإسلاميات الكلاسيكية على أنها تعبير عن مسعى يروم بناء موقف علمي موضوعي متجاوز لكل الإيديولوجيات والمواقف المتصارعة، من خلال زحزحة النقاش من الأرضية الانفعالية والإيديولوجية إلى الأرضية العلمية، وكثيرًا ما عبر هاشم صالح عن هذا التوجه في الهوامش والشروح المطولة التي يقدم بها أعمال أستاذه بكل حماسة، حيث يصفه بالذي يخوض الصراع على الجبهتين؛ الإسلامية من جهة والاستشراقية من جهة أخرى، وبالذي يحتل موقعًا فريدًا من نوعه على الساحة الفكرية[١٥].

فهو لا ينكر قيمة الإسلاميات الكلاسيكية-ولا يمكنه فعل ذلك- لأنه يعتمد على أعمال المستشرقين ويستفيد من نتائج بحوثهم، ويحيل إليها ويوظفها في مجمل أعماله، حتى أثناء دراسته لمواضيع تتوفر حولها مصادر عربية إسلامية، فهو يعتمد على مراجع المستشرقين، كما لا ينكر اتصال مشروعه الفكري بالإسلاميات الكلاسيكية، ولكن بشرط أن تقوم هذه الأخيرة بإخضاع خطابها لعملية نقد إبستمولوجي شديد.

النتيجة التي نصل إليها هي أن تقارب الرؤى بين أركون وبعض علماء الإسلاميات، فإن وضعية الباحث وعلاقته بالموضوع المدروس تجعل هذه الرؤى تتمايز، فأركون ينتمي بصفة أو بأخرى إلى المجتمع الإسلامي وإلى التراث الإسلامي، سواء شاء نقاده أم أبوا، وهذا قد يكون عاملاً كافيًا لتمييز نظرته عن نظرة الباحثين غير المنتمين عن هذا المجتمع، كما تختلف غايته من البحث عن غاياتهم، يقول في هذا السياق مشيرًا إلى أن نقده لطريقة المستشرقين في تعاملهم مع التراث الإسلامي، قد بدأ يتبلور في ذهنه منذ كان طالبًا بجامعة الجزائر، أين كان يشعر بأن أساتذته يتحدثون عن الإسلام من الخارج ومن بعيد، يقول: «أصل قراري النقدي وانخراطي في مجال البحث العلمي هو أنني لم أتخل أبدًا عن ثقافتي الأصلية، ولم أقطع الجسور مع مجتمعي وبيئتي الأصلية، على العكس لقد حاولت وأنا في القرية أن آخذ المسؤولية كاملة على عاتقي- أقصد تحمل مسؤولية كشف مشاكل بيئتي الأصلية وتشخيصها من أجل المساعدة على حلها يومًا ما، وفي نفس الوقت أخذت على محمل الجد، وإن يكن بعين نقدية الأداة الثقافية الأوروبية التي دخلتها في العمق أيضًا»[١٦].

هذا النص يؤكد تجذر إرادة التغيير وهاجس التجاوز لدى أركون منذ صغره من خلال تركيز اهتمامه على ضرورة توجيه البحث العلمي نحو الإسهام في إيجاد حلول للمشاكل اليومية للمجتمعات المدروسة، على خلاف الرؤية

الاستشراقية التي لا تولي أي اهتمام بحاضر هذه المجتمعات، وعليه، فالعودة إلى المنتوج الاستشراقي والاطلاع عليه ضروري ومهم، شرط أن يكون ذلك بحذر شديد ووعي عميق، دون انتظار حلول للمشكلات التي نعيشها في يومياتنا، لأن هذا المنتوج يبقى عملاً نظريًا مرتبطًا بالماضي دون الحاضر، كما أنه عمل غير بريء من حيث الصورة العامة التي رسمها حول الإسلام وتستثمر فيها وسائل الإعلام الغربية لفرضها كصورة حقيقية عن الإسلام والمسلمين.

المبحث الثاني: في نقد الحداثة وما بعد الحداثة

يعتبر موضوع التعاطي مع الحداثة بمختلف مقوماتها من عقلانية وإنسانية، وحرية وديمقراطية وعلمانية..إلخ، أحد أهم المواضيع التي شغلت الفكر العربيّ المعاصر، ذلك أن هذا الفكر ظل يتحرك بين قطبين كبيرين تعددت تسمياتهما دون اختلاف كبير في مضمونيهما؛ الأصالة والمعاصرة، التراث والحداثة، التقليد والتبعية..إلخ، وعليه، فإن السؤال الذي سنناقشه في هذا المحور هو: ما هو موقف أركون من الحداثة ومما بعدها؟ فيم تتمثل مكامن النقد الذي يوجهه للحداثة وما بعد الحداثة؟

إذا عدنا إلى نصوص أركون التي يتطرق فيها لموضوع الفكر الغربي عمومًا، نجده يحاول في البداية إبعاد «تهمة» التقليد والتغريب عن نفسه وعن أعماله، مبينًا في الوقت نفسه أن استراتيجيته تقوم على الصراع ضد جبهتين: جبهة الذات، وجبهة الآخر، فهو ناقد للفكر الغربي مثلما هو ناقد للكفر الإسلامي، يلخص هذه المهمة بقوله: «باختصار أريد أن أنتقد التراث الديني وتراث الحداثة الغربية في آن معًا، وأريد أن أتوصل إلى عقل جديد واسع يتجاوز الاثنين»[١٧].

وبتبنيه لهذه الاستراتيجية النقدية فهو يهدف إلى تجاوز شتى أنواع سوء التفاهم والصدام الحاصل بين المنظومتين الفكريتين، العربيّة الإسلامية والغربية، محاولاً القيام بدور الوسيط الثقافي بين الجبهتين، وبتعبيره: «إذا أساء هذا الطرف قلت أساء، وإذا أحسن قلت أحسن، فأنا أتحدث انطلاقًا من ذلك

الموقع الذي تجري فيه تلك المواجهة التاريخية والفلسفية ما بين رهانات المعنى/ وإرادات الهيمنة، وكلما طغت إرادات الهيمنة على رهانات المعنى وحاولت أن تصادرها (وما أكثر ما تحاول) أشرت إلى ذلك وأدنته، هذا هو موقفي كباحث وكمفكر ولن أحيد عنه أيًّا تكن الضغوط والتحديات»[١٨].

غير أنه ينبغي ألا يفهم من هذه الوساطة التي يحاول أركون القيام بها، بحثًا عن التوفيق إنما الهدف هو التجاوز، فالموقع الذي يشير إليه في المقطع الأخير من النص السابق، يتمثل في آخر صيحات الفكر الغربي، الذي عرف منذ سبعينيات القرن الماضي ظهور مواقف فلسفية مارست عودة نقدية على الحداثة الغربية نفسها، وقد مثل هذه المواقف العديد من المفكرين المعاصرين البارزين من أمثال: بول ريكور (١٩١٣-٢٠٠٥)، ميشيل فوكو، يورغين هابرماس (١٩٢٩-)، جاك دريدا (١٩٣٠-٢٠٠٤)، وغيرهم كثير ممن تصدوا بالتأويل والنقد والتفكيك لممارسات العقل الغربي المنتصر والمهيمن، وهذا ضمن ما سمي بتيار ما بعد الحداثة، الذي شمل محاولات تجاوز الفكر الحداثي من خلال إبراز مواطن انحرافه ومحدوديته، ثم الدعوة إلى عقلانية أو عقلانيات جديدة أكثر انفتاحًا وتواضعًا والتزامًا بالوظيفة المعرفية والإنسانية.

أول ملاحظة لا بد من ذكرها في هذا المقام، هي أن نقد أركون للحداثة لا يعني أبدًا التخلي عن منجزاتها أو الاستهانة بما قدمته، ولا العدول عن مجاراة مسارها، فموقفه من الحداثة لا يجعله على الطرف النقيض منها، كما هو شأن جانب كبير من الخطاب الإسلامي -أو الإسلاموي- الذي لا يرى في الحداثة إلا تعبيرًا عن حضارة مادية أفلست قيميًا وأخلاقيًا، وهي آيلة للأفول، فهو ينتقد الحداثة لكشف نقائصها ومآلاتها السلبية، وذلك بالإشارة إلى موطن الداء فيها الذي يتجلى في انحرافات عقل التنوير والحداثة عن مساره، وعن القيم التي تأسس للدفاع عنها كالديمقراطية والحرية وحقوق الإنسان ودولة القانون والعلمانية..إلخ.

ينتقد الحداثة عندما تتحول إلى إيديولوجيا وتفرض نفسها كنمط مثالي وحيد للتفكير والممارسة، وهو ما انتهى بها إلى مركزية غربية هي معيار كل القيم، أما باقي الشعوب (الهامش) فما عليه إلا التبعية العمياء، ومن غير

المعقـول ولا المقبول أن نطالب كما يقول أركون: «جميع الثقافات بأن تتبع المسار الذي شقته فرنسا وأوروبا منذ قرنين، إذا اقتصرنا على هذا الخطاب فإننا نفرض على جميع الثقافات أن تنغلق في النموذج الغربي الوحيد للتطور التاريخي وللإنجاز الفكري، فكأننا بذلك نعيد الخطاب الاستعماري الذي كان يشرعن السيطرة على باقي الشعوب والثقافات من خلال تصدير الحضارة الأوروبية(..) أظهر الفكر الأوروبي أنه عاجز عن التطور خارج النماذج التاريخية التي وضعتها أوروبا وعززها الغرب الثقافي»[١٩].

يرى أحد الدارسين أن أركون يستوحي نقده هذا من أعمال ميشال فوكو التي تعرض فيها بالدراسة للتمفصلات الكائنة بين المعرفة والسلطة، فقد استنكر فوكو الحكم الإيجابي الذي يطلق على فلسفة عصر الأنوار باعتبارها أرست قواعد التطور بتحرير الفرد والمجتمع، و» يعتقد فوكو وأتباعه بأن عصر الأنوار لم يكن السبب في أي تطور كان، بل كان على العكس من ذلك السبب في ابتداع آليات إكراهية مخصصة لفرض السلطة والإيديولوجيا»[٢٠].

بالفعل نلاحظ أن أركون يستعيد هذا النقد، ولكن من منظور آخر ووفق تفسير آخر، حيث يرى أن «عقل التنوير قد ولد عصرًا جديدًا من التقدم والانطلاق (..) لكن عقل التنوير راح بدوره يتجمد في مرحلة لاحقة، وهذه عادة كل شيء ينتصر ويترسخ، لقد استنفذ هذا العقل التحريري طاقته الأخلاقية والروحية بسرعة وتحول إلى عقل توسعي راغب في السلطة والهيمنة على الآخرين، وبالتالي فإن التنوير بحاجة إلى مراجعة من جديد على ضوء ما حدث طوال القرنيين الماضيين، إن عقل التنوير بحاجة إلى تجديد وتوسيع»[٢١].

ويستند أركون في نقده للعقل التنويري الحداثي إلى تحول هذا الأخير إلى إيديولوجيا للهيمنة بفعل ارتباطه بإرادة القوة، وتحول مقولاته الأساسية لمجرد شعارات زائفة تقبع خلفها نقائضها، وهو ما حدث للديمقراطية والعلمانية وحقوق الإنسان..الخ. فهو يعترف بأنه علماني ويؤمن بمزايا هذه المقولة، إلا أنه ينتقد بشدة مآل التجربة العلمانية في الغرب، وخاصة في فرنسا أين تحولت من أداة للتحرر وحماية الاختلاف إلى أداة لمعاداة الدين، بل أصبحت تمارس

نفس الدور الذي كانت تمارسه الأديان، فـ «العلمانية في فرنسا أصبحت عمليًا موقفًا دينيًا تجاه الديانات التقليدية، وهي تتصرف كما لو كانت وضعًا دينيًا، ويجري الحديث عن قيم مقدسة للعلمانية»[٢٢] . هذا النقد ينبع من كونه ينظر إلى مفهوم العلمانية نظرة خاصة، لا تجعل منها موقفًا معاديًا للدين، إنما ينحو إلى مفهمة العلمانية إبستمولوجيا معتبرًا أنها موقف فلسفي للعقل أمام مشكلة المعرفة، يقول «إن العلمنة بالنسبة لي هي موقف للروح وهي تناضل من أجل امتلاك الحقيقة أو التوصل إلى الحقيقة»[٢٣].

فهو يدعو إلى علمنة منفتحة على كل الأبعاد الوجودية للإنسان بما فيها البعد الديني، لأن الدين معطى من المعطيات الملموسة في التجربة الإنسانية، وهو موجود في جميع المجتمعات وعلى مر العصور، ويؤثر على طريقة إدراكنا للأشياء، وهذا طبعًا بدرجات متفاوتة بين الأفراد والمجتمعات وفقًا لدرجة التدين ومكانة الدين في هذا المجتمع أو ذلك يقول: «الغيبيات؟ إنها بعد نفسي لإدراكنا، لا أقول علينا تأكيد صحتها كما يفعل اللاهوتيون السذج، أقول إنها تساهم في بناء المتخيل الاجتماعي، أي إنها تشكل جزءًا من البحث النفسي والاجتماعي(..) لا تهمل العلمانية شيئًا يرتبط بنشاط المعرفة، على عكس ذلك نراها تصد كل حاجز يعترض سبيل المعرفة أي بخاصة جميع أشكال المذهبة، لا تجرد العلمانية أي شيء من صدقيته، إنها تشمل جميع أبعاد المعرفة التي تظهر في الوجود الإنساني»[٢٤].

وأركون إذن يأخذ الحداثة على إهمالها للبعد الروحي والديني للإنسان ومعاداتها له من خلال تحول العلمانية -وهي إحدى ركائز الحداثة- إلى تطرف ضد الدين وسعي لإلغائه وتغييبه عن الساحة الاجتماعية والفكرية، بإعلان العديد من الفلاسفة منذ قرنين نهاية الأديان أو موت الإله[٢٥]، من هنا يدعو أركون إلى إعادة النظر في مفهوم العلمانية لجعله أكثر انفتاحًا واتساعًا وتواضعًا في نفس الوقت، بدل الصيغة الدغمائية التي أصبح عليها الآن، فمثلما ينبغي نقد الدغمائية الدينية لا بد من نقد الدغمائية العلمانية، التي انحرفت إلى لادينية مناضلة لمحاربة الأديان.

مثلما توقف أركون مع مفهوم العلمانية وقفة نقدية، فهو يتوقف نقديًا بنفس الدرجة مع مرتكز آخر من مرتكزات الحداثة، يتعلق الأمر بمفهوم «حقوق الإنسان» ومآلات استخدامه، موضحًا مزالق وانحرافات هذا التوظيف، ثم علاقة ذلك بالسلطة وبإرادة الهيمنة، فقد تساءل في محاضرة ألقاها بالعاصمة الهولندية أمستردام بتاريخ: ١٩٩٣/٠٦/٢٧م، عن بواعث استحضار موضوع حقوق الإنسان في السبعينات والثمانينات من القرن العشرين، مع أن إعلان هذه الحقوق كتب أول مرة في القرن الثامن عشر، ليجيب بأنه في السابق كانت هذه الحقوق مقهورة من قبل الاستعمار، وبعد استقلال هذه الشعوب، كان لا بد من البحث عن آليات استتباعها بالسوق الرأسمالية، ومن ثم فهذا الشعار يرفع لتحقيق مزيد من الهيمنة والسيطرة، حتى أصبح مؤدلجًا أكثر من اللزوم بل ومستهلكًا وفاقدًا لروحه، فالغرب يرفعه كشعار إيديولوجي للضغط على الآخرين أكثر مما يتقيد به عندما يتعامل معهم[٢٦]. ومن الواضح للعيان أن الغرب يحترم حقوق الإنسان الغربي، ويستغل هذا الشعار للتدخل في شؤون البلاد غير الغربية -والتي نحن منها- يرفع شعار حماية حقوق الأقليات، أو مكافحة الإرهاب أو تحقيق الديمقراطية، ويقتل مئات الآلاف أو الملايين في طريقه، والأمثلة كثيرة (أفغانستان، العراق، سورية، ليبيا..إلخ).

لذلك يدعو أركون إلى إعادة بلورة حقوق الإنسان، بصورة أكثر انفتاحًا واتساعًا حتى تكون أكثر ملاءمة للإنسان أيًا كان دون تمييز أو استبعاد، إذ «ينبغي على الحداثة كمشروع إنساني، أن تصحح إرادة المعرفة الهادفة إلى السيطرة والاستغلال والهيمنة ولكن كيف؟ عن طريق الإدخال الفعلي: أي الفلسفي والقانوني لحقوق الروح في حقوق الإنسان»[٢٧]، فالمتتبع لمسيرة الحداثة الغربية يلاحظ تغلب الجانب التقني الأداتي على الجانب الروحي القيمي، وبالتالي ابتعادها عن إحدى أهم ركائزها ومقوماتها المتمثلة في النزعة الإنسانية أو الأنسنة، وهذا ما شكل أحد مآزق الحداثة، ويؤكد أركون هذه الفكرة بقوله: «نلاحظ أن على الحداثة أن تنقد نفسها وتخفف من غلوائها، فليس كل ما أتت به صحيحًا أو مقبولاً (..) فالبعد الروحي العالي المستوى غاب عن أفق الحداثة

التكنولوجية التي أخذت تعامل الإنسان وكأنه شيء من جملة أشياء أخرى، وهنا تكمن إحدى نواقص الحداثة»[٢٨].

وإذ ينظر أركون لمفاهيم منفتحة، فهو ينطلق في ذلك من تصور منفتح للحداثة، مستلهمًا بذلك مفهوم هابرماس للحداثة الذي يجعل منها مشروعًا لم يكتمل[٢٩]، وقابلاً للنقد الذاتي والتغير والاتساع لإعادة استدماج ما أهمله، ومن ثم يرفض استعمال مصطلح «ما بعد الحداثة» للدلالة على المواقع الجديدة التي يتموضع فيها العقل المعاصر، مبررًا ذلك بأن هذا المصطلح -ما بعد الحداثة- يسجننا في إطار مسار التاريخ الأوروبي، مواصلاً بذلك فرض النموذج الأوروبي كنموذج أوحد للتفكير وللتطور، «فمصطلح ما بعد الحداثة ليس صحيحًا من وجهة النظر التاريخية أو الفلسفية أو السوسيولوجية، لماذا؟ لأنهم يفترضون مسبقًا أنهم تجاوزا الحداثة، وهذا ادعاء فارغ أو تعجرف لا مبرر له، إن ما بعد الحداثة هو استمرارية للحداثة، من الأفضل أن نقول مع الفيلسوف الألماني هابرماس بأن الحداثة مشروع لم يكتمل، لا يزال هناك عمل كثير ينتظرنا لكي نكمل مشروع الحداثة»[٣٠].

ويقترح استعمال مصطلح جديد كبديل لمصطلح ما بعد الحداثة وهو: «ما فوق الحداثة» للدلالة على المرحلة الراهنة من تطور الفكر الغربي، معتبرًا أن هذا المصطلح يشير إلى فكر أوسع وأكثر انفتاحًا على كل التجارب البشرية، ففي المداخلة التي قدمها بصفته رئيس المؤتمر التأسيسي للمؤسسة العربيّة التحديث الفكري، بين الأهداف التي تصبو إليها هذه المؤسسة، والموقع الفكري الذي يتحدث من خلاله قائلاً: «سوف أقول لكم بأن الفكر الحديث الذي تريد المؤسسة العربيّة للتحديث الفكري، أن تنشره وتنميه هو فكر ما فوق الحداثة أو ما وراء الحداثة أو ما بعد الحداثة (..) لذلك أدعو إلى فكر ما فوق الحداثة، أي فكر يتجاوز الحداثة الكلاسيكية للقرنين التاسع عشر والعشرين، وفي ذات الوقت أدعو إلى تجاوز اللاهوت السياسي الطائفي الذي أوصلنا إلى ما وصلنا إليه اليوم، بهذا المعنى أقول إنه ينبغي تفكيك كل أنظمة الفكر القديمة والحالية،

وعلى أنقاض هذا التفكيك سوف ينهض الفكر الجديد الذي نصبو إليه، أي فكر ما فوق الحداثة لكيلا نقول ما بعد الحداثة»[٣١].

هذا النص يبين لنا مسألتين مهمتين فيما يخص تعاطي أركون مع فكر ما بعد الحداثة، ونظرته للعقل الما بعد حداثي، ومن ثم موقفه من الفكر الغربي الراهن، أولهما: أنه يتحدث عن عقل متجاوز لكل منظومة فكرية مغلقة، دينية كانت أم علمانية-حداثية، على اعتبار أن التاريخ يشهد كيف تحولت كل منهما إلى إيديولوجيا للهيمنة، وكيف تم توظيفها كمسار يفرض نفسه على الجميع باعتباره يحتكر بمفرده سبل التطور وسبل بلوغ الحق ومعرفة الصواب، ثانيهما: إن أركون يتحدث عن عقل/فكر لما يتشكل بعد، إنما هو في طور التشكل والانبثاق مستقبلاً على أنقاض عقل التنوير والحداثة، بعد أن يتعرض هذا الأخير لعملية تفكيك وإعادة قراءة لمنجزاته ومنتجاته، مثله في ذلك مثل العقل الديني وعموم المنظومة الفكرية الدينية.

وعليه، فالفكر الذي ينشده أركون فكر مستقبلي في طور التأسيس، لذلك نجده يوظف مصطلحًا آخر للدلالة على هذا الفكر الذي يستشرفه، وهو مصطلح «العقل الاستطلاعي الاستكشافي المنبثق»، موضحًا بأنه «يشير إلى مواقف نقدية جديدة للعقل، وهي الآن في طور الانبثاق والتبلور وتكسب مواقع في الساحة أكثر فأكثر(..) بعضهم يدعوه بعقل ما بعد الحداثة، ولكني أفضل أن أدعوه بالعقل المنبثق الجديد أو العقل الاستطلاعي الاستشرافي. إن العقل الاستطلاعي الجديد لا يهدف إلى الهيمنة وإنما إلى المعرفة الحرة واكتشاف آفاق جديدة للمعنى»[٣٢].

ولعل أهم ملمح أو ميزة لهذا العقل، تغليبه لإرادة المعرفة على إرادة الهيمنة، لذلك فهو يتسع ليشمل الجميع دون نبذ أو استبعاد لأي طرف، عكس ما وصلت إليه الحداثة مع المد الاستعماري، ودون تطرف ولا مغالاة في تمجيد العقل واعتباره معيارًا أوحدَ وصنوًا للحقيقة، «فليس بالعقل وحده يحيا الإنسان، وإنما برطوبة الخيال أيضًا وجموحه واتساعه الخلاق، ولكننا نلاحظ أن العلوم الاجتماعية والسياسية لا تقبله عمومًا (..) وترى بأنه ينبغي على العقل أن

يستأصلها كليًا ويرميها في ساحة التصورات الأسطورية والإيديولوجية التي لا تستحق الاهتمام، وهذا ما فعلته الوضعية المتطرفة والتكنولوجية التي سادت في الغرب منذ القرن التاسع عشر»[٢٣]، ففي هذا النص ينتقد أركون نظرة العلوم الإنسانية والاجتماعية في صيغتها التقليدية التي رافقت نشأة الحداثة، أي قبل التطورات التي عرفتها هذه العلوم منذ منتصف القرن العشرين والتي أعادت الاعتبار للخيال والأسطورة وغيرهما من أنماط إنتاج المعنى ومستوياته المحايثة للوجود البشري، وهنا يكمن الفرق الجوهري بين عقلي الحداثة وما بعد الحداثة أو ما فوقها -بتعبير أركون- هناك تغير أصاب نظرة العقل ذاتها بالنسبة لهذه المجالات، وكذا طريقة تفكيره لها، نتج عن ذلك تغير نمط المعرفة التي ينتجها والأحكام التي يقررها، وهو تغير يرجع الفضل الأكبر في حدوثه إلى منجزات الأنثروبولوجيا الاجتماعية والثقافية، خاصة أعمال كلود ليفي ستروس وبيار بورديو، وغيرهما.

وعلى آثار المفكرين المذكورين منذ حين، يحاول أركون إعادة الاعتبار للظاهرة الدينية عمومًا في الدراسات الإنسانية والاجتماعية، وللدين الإسلامي على وجه الخصوص، وهنا تكمن إحدى نقاط الافتراق بينه وبين مفكري ما بعد الحداثة، ففي الدراسات الغربية المخصصة للظاهرة الدينية، يتم، في الغالب، استبعاد الإسلام أو المرور عليه مرور الكرام أو اللئام، مع أن الموضوعية والنزاهة العلمية التي يتشدق بها القائمون بهذه الدراسات لا تقبلان ذلك، ويعبر أركون عن هذا المنزلق بقوله: «عندما أنظر إلى المسرح الفلسفي في فرنسا المعاصرة انطلاقًا من زاوية اختصاصي (تاريخ الفكر العربيّ الإسلامي) فإني دائمًا أشعر بخيبة الأمل، وذلك لأن الفلاسفة الأكثر جرأة وتقدمًا في نقدهم للعقلانية المركزية الأوروبية كفوكو ودريدا وغيرهما يبقون منغلقين داخل جدران التراث الفكري الأوروبي، وأنهم لا يخرجون أبدًا من سياج هذا التراث»[٢٤].

ويوضح موقفه هذا بأمثلة دقيقة من أعمال هؤلاء المفكرين وغيرهم ممن هم مثلهم قائلاً: «... عندما اهتم ميشيل فوكو بالثورة الإيرانية فإنه لم يقل إلا

الحماقات ولم يفهم شيئًا مما حصل، وليته سكت فلم يفعل شيئًا (..) ونفس الشيء حصل مع مارسيل غوشيه مؤلف كتاب «خيبة العالم» (Le Désenchantement du Monde) حيث ناقش فيه بعمق وظيفة الدين وطبيعة الدين وكيف انفصلت أوروبا عنه وكل المسائل العالقة، وكل الكتاب مكرس لهذه المسائل، ولكن من خلال التجربة المسيحية اليهودية الأوروبية فقط، وعندما يذكر الإسلام مرورًا بجملة أو جملتين فإنه لا يقول إلا الحماقات أيضًا ويعبر عن جهله المطبق بالأمر»[٣٥]، نفس النقد يتوجه به أركون للفيلسوف يورغين هابرماس حول كتابه الشهير «الخطاب الفلسفي للحداثة» الذي لم يتطرق فيه إطلاقًا للدين، وليس فيه أي ذكر لمساهمة العرب والمسلمين في التراث العالمي والفكر البشري، وهذا دليل إضافي على عدم قدرة الفكر الغربي على الخروج من المركزية التي طالما انتقدها مفكروه المعاصرون، يقول أركون في هذا السياق: «إنني أوجه اللوم لكل الفلاسفة المعاصرين في الغرب (..) لاستمرارهم في تكرار مسائل مستعصية غربية، دون إضافة الاعتراضات الوافدة من الثقافات الإسلامية والصينية والهندية والإفريقية»[٣٦].

حتى العلوم الإنسانية والاجتماعية التي يشيد بها لم تسلم هي الأخرى من مطرقته النقدية، خاصة حينما يتعلق الأمر بمقاربتها للظاهرة الإسلامية، إذ يرى «أن الأدبيات الغزيرة التي أصدرها الباحثون الغربيون حول التجليات السياسية للإسلام منذ ١٩٧٠ تعتبر مثالاً واضحًا على الفقر النظري للعلوم الاجتماعية عندما تتنطح لدراسة مجتمعات أخرى غير مجتمعات الغرب، أو خارج نطاقه الجغرافي والمعرفي كما تشكل منذ القرن الثامن عشر (أي الغرب العلماني الحديث)»[٣٧]، لذلك فهو يحذر في بعض الأحيان من نتائج هذه المقاربات ويدعو إلى ضرورة مراقبتها لتجنب تكرار مآلاتها ونتائجها السابقة.

نلاحظ أن نقد أركون للفكر الغربي في آخر تجلياته يتركز أساسًا على كون هذا الفكر لم يستطع الخروج عن المركزية الغربية، هذه المركزية التي تقوم بترتيب العالم وفق مقتضياتها ومصالحها، منتجة أحكامًا تقييمية حول

الثقافات الأخرى التي تعتبر هوامش وأطراف هذه المركزية، وهذه الأحكام كثيرًا ما تكون إما غير صحيحة تمامًا وإما غير دقيقة وغير مطابقة لواقع هذه الثقافات غير الغربية، ومنها طبعًا الثقافة العربيّة الإسلامية. وهذا النقد يؤكد محدودية عقل التنوير والحداثة عمليًا، مقابل الكونية والإنسانية التي تأسس عليها نظريًا: «والدليل على محدوديته هو أنه استبعد من ساحته مختلف الشعوب والثقافات الأخرى غير الأوروبية، فلو كان كونيًا كما زعم أصحابه لما استبعد الثقافات الأخرى وحاول تهميشها، ولكان دافع عن الإنسان في أي مكان وبالدرجة نفسها»[٣٨].

معنى هذا الكلام، أن أركون وإن كان ينتقد الحداثة من نفس موقع نقادها في الغرب على غرار ميشيل فوكو، دريدا، هابرماس، ألان تورين (١٩٢٥-٢٠٢٣)، ويستخدم العدة المنهجية والمعرفية التي أبدعها هؤلاء وغيرهم، إلا أن أغراضه وأهدافه تبقى مختلفة عن أهدافهم، خاصة إذا تعلق الأمر بمكانة العامل الديني في المجتمع، وكذا محاولة تجاوز كل مركزية ممكنة بحثًا عن فكر عقلاني منفتح على كل التجارب الإنسانية، وعلى مختلف أبعاد الوجود الإنساني بما في ذلك البعد الديني. يقول موضحًا ذلك: «أما فيما يخص مراجعة موقف الحداثة من الدين فإنني أقول ما يلي: ينبغي أن نعلم بأن الأديان الكبرى كالإسلام والمسيحية واليهودية..إلخ، تغنينا كثيرًا من الناحية الروحية والثقافية إذا ما عرفنا كيف نستمع إليها، أو كيف نصغي إلى عمق تجربتها التاريخية، ولا ينبغي رفض كل ما هو ديني بحجة أنه قديم، بالٍ، عفا عليه الزمن، لا، هذا لا يجوز لأننا عندئذ نبتر أنفسنا ونبتر التاريخ الروحي والثقافي للبشرية»[٣٩].

خاتمة

تأسيسًا على كل ما سبق وإجابة على إشكالية تعامل أركون مع الفكر الغربي وموقفه منه، يمكن القول إنه يتعامل مع هذا الفكر وفق استراتيجية ذات حدين؛ حدها الأول يتجلى في الدعوة الصريحة للأخذ بمعطيات هذا الفكر في آخر تجلياته، وضرورة الاستعانة بكثير مما تضمنه المنتوج الاستشراقي، وبأحدث ما

توصلت إليه علوم الإنسان والمجتمع في ظل الحداثة وما بعدها، وتطبيق منهاجها وإشكالياتها دون شعور بالتبعية أو التغريب، وحدها الثاني يتمثل في التدخل النقدي تجاه الفكر الغربي سواء تعلق الأمر بالاستشراق أو التنوير أو الحداثة أو ما بعدها، فلا يوجد فكر أو منهج بريء، بل هناك دومًا جدلية إرادتي المعرفة والهيمنة.

انتقد أركون المستشرقين لعدم اهتمامهم بالتطور الحاصل في المناهج العلمية، وعدم تطبيقهم لأحدث هذه المناهج في دراساتهم عن التراث الإسلامي، خلافًا لدراسات زملائهم للتراث الغربي، كما انتقد مبدعي هذه المناهج، نظرًا لعدم اهتمامهم بإدراج الظاهرة الإسلامية ضمن مجالات بحثهم، فالمختصون في الظاهرة الإسلامية غير مهتمين بالمناهج الجديدة، والمختصون بالعلوم الإنسانية والاجتماعية في صورتها الأكثر جدة غير مهتمين بالأديان عمومًا وبالإسلام خاصة، بفعل طغيان المركزية الغربية والعلمانية المتطرفة تارة والجهل بالإسلام تارة أخرى.

إن هذه الاستراتيجية التي تبناها أركون تجاه الفكر الغربي تبقى جديرة بالاهتمام والدراسة، قصد الاستفادة منها في التعرف أكثر على الفكر الغربي والرؤية التي يشكلها عن نفسه وعن الآخرين –ونحن منهم– وتفيدنا هذه الاستراتيجية في وضع «مسافة أمان» بيننا وبين الفكر الغربي حتى نعرفه كما هو في الحقيقة، دون تقديس أو تدنيس، وهي في اعتقادنا خطوة جد مهمة –بالإضافة لخطوات أخرى– لحسن التعامل مع التحديات المستجدة التي تواجهنا في الواقع.

الهوامش

١. عبد الله إبراهيم: الثقافة العربيّة والمرجعيات المستعارة (الأردن: المؤسسة العربيّة للدراسات والنشر، ط١، ٢٠٠٤)، ص ٦٧.
٢. محمد أركون (وآخ): الاستشراق بين دعاته ومعارضيه، ت: هاشم صالح (بيروت: دار الساقي، ط٢، ٢٠٠٠)، ص ٦.
٣. محمد أركون (وآخ): الاستشراق بين دعاته ومعارضيه، مصدر سابق، ص ص ٢١-٢٢.
٤. المصدر نفسه، ص ٣٦.

٥. نفسه، ص ١١٣.
٦. الدراسات هي على التوالي:
- «خرق الحدود التقليدية، زحزحتها عن مواقعها، تجاوزها، دراسة حول أعمال كلود كاهين»، ضمن: محمد أركون، قضايا في نقد العقل الديني، ت: هاشم صالح (بيروت: دار الطليعة، ط١، ١٩٩٨) ص ٦٣ وما يليها إلى ١٥٣.
- «الإسلام الحديث مرئيًا من قبل البروفسور غوستاف فون غرونباوم»، ضمن: محمد أركون (وآخ): الاستشراق بين دعاته ومعارضيه، مصدر سابق، ص ٢٣٥ وما يليها إلى ٢٥١.
- «في فهم الإسلام» ضمن: محمد أركون (وآخ): الاستشراق بين دعاته ومعارضيه، مصدر سابق، ص ٢٥١ وما يليها إلى ٢٥٧.
٧. إدوارد سعيد: الإسلام في عيون الغرب، ت: حيان غربي (دمشق: دار هدى، ط١، ٢٠٠٥)، ص ٧.
٨. رون هاليبر: العقل الإسلامي أمام تراث عصر الأنوار في الغرب، ت: جمال شحيد (دمشق: دار الأهالي، ط١، ٢٠٠١) ص ٢٨١.
9. Mohammed Arkoun :Essais sur la pensée Islamique, Paris : Maisoneuve et la rose,1977, p 08.
١٠. محمد أركون: قضايا في نقد العقل الديني، مصدر سابق، ص ٣٠٧.
١١. محمد أركون: الدراسات العربيّة الإسلامية في أوروبا (الأصالة، العدد ٤٤، الجزائر: منشورات وزارة الشؤون الدينية، ١٩٧٧)، ص ٩٨.
12. Mohammed Arkoun :Essais sur la pensée Islamique, Op cit p 09.
١٣. محمد أركون: الفكر الإسلامي قراءة علمية، ت: هاشم صالح (بيروت: مركز الإنماء القومي، ط١، ١٩٨٧)، ص ١١٠.
١٤. المصدر نفسه، ص ٥٢-٥٣.
١٥. محمد أركون (وآخ): الاستشراق بين دعاته ومعارضيه، مصدر سابق، ص ٢٣١.
١٦. محمد أركون: الفكر الإسلامي نقد واجتهاد، ت: هاشم صالح (الجزائر: المؤسسة الوطنية للكتاب، ط١، ١٩٩٣)، ص ص ٢٦٥-٢٦٦.
١٧. محمد أركون: قضايا في نقد العقل الديني، مصدر سابق، ص ١٦١.
١٨. محمد أركون: الإسلام أوروبا الغرب، ت: هاشم صالح (بيروت: دار الساقي، ط٢، ٢٠٠١)، ص ٣٤.
١٩. رون هاليبر: مرجع سابق، ص ١٣.
٢٠. المرجع نفسه، ص ٢٠٧.
٢١. محمد أركون: قضايا في نقد العقل الديني، مصدر سابق، ص ١٨.
٢٢. رون هاليبر: مرجع سابق، ص ٣٢.
٢٣. محمد أركون: العلمنة والدين، ت: هاشم صالح (بيروت: دار الساقي، ط١، ١٩٩٦)، ص ١٠.
٢٤. رون هاليبر: مرجع سابق، ص ١٩.
25. François Strin: Comprendre la pensée contemporaine, (Paris, les quatre chemins 2005), p44.
٢٦. محمد أركون: قضايا في نقد العقل الديني، مصدر سابق، ص ١٦٠.
٢٧. المصدر نفسه، ص ١٦٠.
٢٨. المصدر نفسه، ص ١٦٩.
٢٩. يورغين هابرماس: الحداثة مشروع ناقص، ت: بسام بركة (الفكر العربيّ المعاصر، العدد ٢٩، بيروت: مركز الإنماء القومي، ١٩٨٤).

٣٠. محمد أركون: قضايا في نقد العقل الديني، مصدر سابق، ص ٣٠٨.
٣١. محمد أركون: أي فكر عربي حديث نريد؟ ضمن: نصر حامد أبو زيد(وآخ): الحداثة والحداثة العربيّة (دمشق: دار بترا - المؤسسة العربيّة للتحديث الفكري، ط١، ٢٠٠٥)، ص ١٣.
٣٢. محمد أركون: العقل الاستطلاعي المنبثق وأنواع الحداثات في السياقات العربيّة الإسلامية (العالم العربيّ في البحث العلمي، العدد ١١/١٠، باريس: معهد العالم العربيّ، ١٩٩٩)، ص ١٠٤.
٣٣. المصدر نفسه، ص ٢٠٠.
٣٤. محمد أركون: الفكر الإسلامي نقد واجتهاد، مصدر سابق، ص ٢٥٤.
٣٥. المصدر نفسه، ص٢٥٤.
٣٦. رون هاليبر: المرجع السابق، ص ٢٣١.
٣٧. محمد أركون: قضايا في نقد العقل الديني، مصدر سابق، ص ص ٣٣-٣٤.
٣٨. المصدر نفسه، ص ٣٢٣.
٣٩. محمد أركون: قضايا في نقد العقل الديني، مصدر سابق، ص ٣٢١.

مراجع الدراسة

- محمد أركون (وآخ): الاستشراق بين دعاته ومعارضيه، ت: هاشم صالح (بيروت: دار الساقي، ط٢، ٢٠٠٠).
- محمد أركون: قضايا في نقد العقل الديني، ت: هاشم صالح (بيروت: دار الطليعة، ط١، ١٩٩٨).
- محمد أركون: الفكر الإسلامي قراءة علمية، ت: هاشم صالح (بيروت: مركز الإنماء القومي، ط١، ١٩٨٧).
- محمد أركون: تاريخية الفكر العربيّ الإسلامي، ت: هاشم صالح (بيروت: مركز الإنماء القومي، ط١، ١٩٨٦).
- محمد أركون: الفكر الإسلامي نقد واجتهاد، ت: هاشم صالح (الجزائر: المؤسسة الوطنية للكتاب، ط١، ١٩٩٣).
- محمد أركون: الإسلام أوروبا الغرب، ت: هاشم صالح (بيروت: دار الساقي، ط٢، ٢٠٠١).
- محمد أركون: العلمنة والدين، ت: هاشم صالح (بيروت: دار الساقي، ط١، ١٩٩٦).
- محمد أركون: أي فكر عربي حديث نريد؟ ضمن: نصر حامد أبو زيد(وآخ): الحداثة والحداثة العربيّة (دمشق: دار بترا-المؤسسة العربيّة للتحديث الفكري، ط١، ٢٠٠٥).
- محمد أركون: العقل الاستطلاعي المنبثق وأنواع الحداثات في السياقات العربيّة الإسلامية (العالم العربيّ في البحث العلمي، العدد ١١/١٠، باريس: معهد العالم العربيّ، ١٩٩٩).
- محمد أركون: الدراسات العربيّة الإسلامية في أوروبا (الأصالة، العدد ٤٤، الجزائر: منشورات وزارة الشؤون الدينية، ١٩٧٧).
- إدوارد سعيد: الإسلام في عيون الغرب، ت: حيان غربي (دمشق: دار هدى، ط١، ٢٠٠٥).
- رون هاليبر: العقل الإسلامي أمام تراث عصر الأنوار في الغرب الجهود الفلسفية عند محمد أركون، ت: جمال شحيد (دمشق: دار الأهالي، ط١، ٢٠٠١).
- عبد الله إبراهيم: الثقافة العربيّة والمرجعيات المستعارة (الأردن: المؤسسة العربيّة للدراسات والنشر، ط١، ٢٠٠٤).

- Mohammed Arkoun :Essais sur la pensée Islamique, Paris: Maisoneuve et la rose, 1977.
- François Strin: Comprendre la pensée contemporaine, (Paris, les quatre chemins 2005).

خطاب النهضة العربيّة - إشكاليّة الدلالة والمفهوم

د. زهير توفيق*

مقدمة

تتمثّل أزمة الثقافة العربيّة المعاصرة بانكسار مشروعها النهضوي، بدءًا من القرن التاسع عشر إلى النصف الأول من القرن العشرين، وهو المشروع الذي رام التحرُّر والتقدم، وتجاوز الاستبداد والتأخُّر التاريخي على جميع المستويات، ولسوء الحظ فقد فشل المشروع في تحقيق ما وعد به، لأسباب داخلية تتعلق بتناقضاته الذاتية وبنيته المعرفية القابلة للتصفية من حيث المبدأ، بغض النظر عن وجود الأسباب والعوامل الموضوعية الداخلية والخارجية، وهي التناقضات التي أغرت العوامل الداخلية والخارجية الموضوعية بالتحرك واستدرجتها للتدخل والإجهاز على ما تبقى من أمل. ومنذ ذاك الانكسار والثقافة العربيّة تعاني أزمتها التاريخية بالازدواجية والتبعية لنموذجين متناقضين، لا يسهمان في تحقيق المشروع الحضاري العربيّ.

وأتناول هنا موضوع النهضة وخطابها الممتد، كونه جذر المشكلة الثقافية وعنوان أزمتها، بما فيه من ملابسات وتناقضات على مستوى الدلالة والمفهوم.

النهضة مشروع تغيير، بل هي مشروع العرب الحضاري الذي طال انتظاره، ولحظة اكتشافهم للهوّة الفاصلة بين الشرق والغرب؛ أي بين التأخر والتقدم، وأملهم الذي استبد بهم واستغرق ذاته في الفكر والنظر، على اعتبار أنه المجال

* كاتب وأكاديمي، باحث في قضايا الفلسفة والنقد والفكر السياسي، رئيس جمعية النقّاد الأردنيّين (الأردنّ).

الوحيد تقريبًا الذي وجد فيه النهضوي العربيّ (بوصفه مثقفًا مثاليًا) فاعليته وفاعلية خطابه في الوعي والتنوير، واستنهاض الهمم. أمّا البنى الاجتماعية والمادية فبقيت متغيرًا تابعًا، فاقدًا للتأثير بسبب تخلف القوى المنتجة، وغياب أنماط الإنتاج الحديث في المنطقة، فغابت بغيابها رؤيته المادية والواقعية، وانتصبت أمامه مثاليّته الأخلاقية منهجًا وحيدًا لاستيعاب الواقع والسيطرة عليه.

تتمثّل أزمة النهضة العربيّة في تناقضاتها الداخلية والذاتية، والتي هي جوهر أزمة الثقافة العربيّة في الماضي والحاضر، وهذه التناقضات هي التي مهّدت الطريق للأسباب الخارجية لإعاقتها ومنع تحققها في الواقع، ولم تترك تلك الأسباب للعوامل الداخلية الفاعلية اللازمة لتقويم مسيرتها وحمايتها من السقوط والتصفية، وفي مرحلة لاحقة تداخلت العوامل الداخلية والخارجية، وشكلت معًا عاملاً واحدًا تمظهر بالتأخّر التاريخي الشامل، الذي تعمق في التخلف لاحقًا، وكان سببًا ونتيجة للاستبداد والتقليد، ومن ثَم للسقوط والفشل.

وعلى هذا الأساس تفترض قراءتنا المتواضعة لموضوع النهضة العربيّة، أن مسؤولية الفشل والانهيار الممتد تقع على عاتق النهضويين العرب الذين أنتجوا خطابًا نهضويًا قابلاً للتفكك والانهيار من حيث المبدأ -مستوحين نظرية مالك بن نبي: «قابلية الاستعمار» التي فسرت نجاح الاستعمار في السيطرة واستغلال الأرض والإنسان من خلال استسلام الإنسان الشرقي لقدره- منذ الانفتاح الأول على معطيات التقدم الغربي، ووعي الذات بالتأخر التاريخي. أما الآخر الذي يتحمل مسؤولية حاسمة في تصفية المشروع النهضوي العربيّ والإجهاز عليه (بأدوات محلية)، فمسؤوليته ثانوية وتاريخية وتابعة لقابلية المشروع ذاته للتفكك الخارجي.

لقد أعاق التفكيك الذاتي لمشروع النهضة العربيّة - بحكم تناقضاته البنيوية- تطوره كمشروع تغيير وتقدّم واستنفد قدرته على الاستمرار والعطاء، بغض النظر عن العوامل الخارجية (الغرب) التي فعّلت تناقضاته الداخلية بتقديم الخميرة اللازمة للمصالح والإيديولوجيا، لإنضاج تلك التناقضات

لمصلحته واستثمارها بالزمان والمكان والأدوات المناسبة ضد الشرق ومشروعه النهضوي، فتواطأ المشروع بدعاته على ذاته بحكم الضرورة الموضوعية، وانقاد بتناقضاته -التي التزم بها وأضحت جزءًا من تكوينه- إلى نهاياته المنطقية.

لقد انكسر مشروع الإصلاح الإسلامي على سبيل المثال من داخله عندما واجه محمد عبده رائد التجديد والإصلاح مقاومة عنيدة من أقرانه الذين وقفوا ضد مشروعاته في الإصلاح العام، كإصلاح التعليم في الأزهر، وشؤون التربية والتعليم، واعتماد تفسير متنوّر للقرآن الكريم بشكل خاص، وارتدّ بعضهم كتلميذه محمد رشيد رضا إلى مواقع سلفية وهابية مناهضة للتجديد والتقدم، والأنكى من ذلك انفصال الفكر عن الممارسة، فذهبت أفكار الإمام الإصلاحية أدراج الرياح، نظرًا لغياب حاملها الموضوعي ممثلاً بالسلطة والسياسة، ومادة السياسة الجماهير؛ إذ إن عدم الانخراط في السياسة والتنكّر لها واتّقاء شرها فرّغ مشروعه من طاقته على التحقق والاختبار الذاتي، وجعله عرضة للاحتكاك المباشر مع الإدارة الاستعمارية في مصر، التي تعمل جاهدة لتفريغ الحياة العامة والثقافة والإصلاح من أي مضمون سياسي يقود بالضرورة إلى الحرية والاستقلال نظريًا وعمليًا. ومأساة عبده في مبادرة تلميذه الذي دعا المهتمين والمريدين في العمل الإسلامي إلى العمل الجماعي والمنظم، للرّد على تحديات التجديد والعلمنة والحداثة، فتمّ له ذلك بعيدًا عن روح التجديد والإصلاح على قاعدة التقليد والماضوية، وأخذ موقفًا نقديًا مفارقًا للواقع والتاريخ، ومحافظًا جدًا من مشروع النهضة وتياراتها واتجاهاتها الفكرية والسياسية، بما فيها تيار الإصلاح الإسلامي نفسه، الممتد من الأفغاني ومحمد عبده إلى محمد رشيد رضا، وما بعده من الإسلاميين المعاصرين، واعتبر كلّ ذلك مجرد مؤامرة صليبية من الغرب الاستعماري لإبعاد الناس عن الإسلام «... ومن هذا المنطلق قامت ما يسميه البعض بحركات الإصلاح الديني، وهي في الحقيقة لم تكن إلا حلقة من الحلقات المتكاملة المرسومة والمخطط لها بعناية من أجل تحقيق الأهداف الاستعمارية للدول الأوروبية، ومرحلة ضرورية وفعالة من أجل التغيير الذي يريدون»[1].

أمّا التيار الليبرالي (بكافة أطيافه) فقد استغل العسكر انكساره وفشله الذاتي في تحقيق الاستقلال واللبرلة والتحديث الذي انقلب تغريبًا وتبعية، أو التوفيق بين التراث والمعاصرة، فاستغلوا كلّ ذلك، وأجهزوا على ما تبقى من التجربة بخطاب وممارسة شعبوية مستبدة طوت صفحة المشروع النهضوي باتجاهيه الإصلاحي والليبرالي.

يتطلب اختبار هذه الفرضية والتحقق منها تفكيك النهضة العربيّة على صعيد الخطاب والإشكالية والمفهوم، والمشروع القياسي الملهم -الذي اعتُمد لاحقًا- ممثلاً بمشروع محمد علي باشا أولاً، والمشروع المعياري ممثلاً بتصورات النهضويين العرب للنهضة والتقدم.

لقد فشل المشروع النهضوي العربيّ في إثبات كفاءته المعرفية كمقدمة لتحوله الذاتي إلى واقع معيش، بسبب ابتعاده عن الكلية التاريخية، وردّه إلى ما هو خاص وجزئي، وبالتالي فشلت عملية تعليل التأخر برفض الآخر للنهوض العربيّ وعدوانيته التي طالت واستطالت في الواقع والمخيال.

ويعود مصدر الخلل في تشخيص داء التأخر وتبيان الدواء (النهوض) في الثقافة العربيّة إلى منح الأولوية للذاكرة التاريخية النشطة على حساب الواقع والمستقبل، في استحضار السلب، والحذر من التغيير وإبداع الجديد، فتمّ تعطيل مَلَكة التخيّل والتخييل لمقاربة البديل والواقع الجديد الذي يتطلب بالضرورة مفاهيم مطابقة لجِدّته، فتمّ حذف الزمنية من تاريخية الدولة العربيّة الإسلامية؛ وعاء الحضارة العربيّة من العصر الراشدي إلى العصر العباسي، وتمّ تجاوز تاريخ الازدهار قصديًّا، لتجاوز تاريخ الانحطاط لا شعوريًا، لتتوحّد تلك الحضارة بالماضي الذي يمتد بتغييب التاريخية، ليغطي الزمن كله - باستثناء الحاضر لتسويغ العودة إليه- أمّا المستقبل فساحة صراع ورهانات بين الاتجاهات الفكرية التي حملت صورًا نمطية للماضي والمستقبل؛ أي التاريخ والذات والآخر، وهي تصورات ضرورية لا تتطلب جهدًا معرفيًا كبيرًا لتركيب نموذج إرشادي جديد، فهدفها الصراع الفكري وليس الفهم وتبادل المعرفة

والخبرات، ويتطلب ذلك تفكيك النهضة العربيّة وإطارها العام الثقافة العربيّة من خلال كشف حسابها الذاتي في الموضوعي، وكشف حسابها الموضوعي في الذاتي - الذي لا يعيره الباحثون أتْباع المنهج التاريخي الاهتمامَ اللائق، بحجة الموضوعية وصرامة المنهج المادي التاريخي- وكشْف النقاب عن التناقض والتلفيق في مكونات النهضة واتجاهاتها ونماذجها الواقعية والمعيارية، والبحث عن شياطينها الكابحة للتقدم في الآخرين الذين تحمّلوا وزر فشلها بشيطنتهم وجوهرتهم بما هو خارج التاريخ. أمّا التفاصيل فقد تحولت إلى أجزاء وظيفية موهت تناقضاتها في غايات الكل القائم في المشروع النهضوي، كمشروع نبيل وبديل لما هو قائم، فمنحها التماسك والمعقولية من خارجها مقابل تفويضه بالسلطة المرجعية كمثَلٍ أعلى لا يقبل المراجعة والتدقيق.

لقد تحولت النهضة العربيّة إلى قضية وجود أو مصير للنخبة التي تتطلع إلى السلطة والحضور، وقضية رأي عام شغلت العرب والثقافة العربيّة العالمِة والشعبية قديمًا وحديثًا، وحازت على الإجماع المطلوب بضرورتها حلاً لمشكلات الواقع؛ أي أسلوبًا وهدفًا، بغض النظر عن الاختلافات والاتجاهات الفكرية والسياسية بين العرب، لأنها من صميم مصلحتهم، للتغلب على التخلف الذي تستشعره الجماهير الشعبية وتعانيه بتجربتها العينية من حرمان مادي ومعنوي، كونها الفئات الأكثر تضررًا من استمرار الوضع القائم. أما النخبة الفكرية، فقد رفعت موضوع النهضة إلى مستوى الإشكالية للتفكير فيها منهجيًا بتجاوز العقل الوجداني والنظر الشعبي العفوي، لتحريرها من قصورها المعرفي بوصفها قضية كلية تتجاوز الحصر والتصنيف الإيديولوجين أو اختزالها في المنهج الرغائبي، كي تسهل سيطرة المثقف النهضوي عليها، ففشلت وجاءت مقارباته متسقة مع توجهاته الإيديولوجية وارتباطاته الطبقية والمذهبية التي لعبت الدور الأكبر في مجتمع تقليدي أو انتقالي، إضافة إلى دوافعه المتناقضة؛ فتارة تجده شعبويًا يتملق الجماهير لتدعيم سلطته الاعتبارية بحجّة دعم مقولاته الإصلاحية، والوقوف في وجه السلطة والسلطان، وتارة تراه نخبويًا لا يحتاج لدعم العامة، مستعيضًا عنها بدعم السلطة القائمة، بغض النظر عن محتواها أو مستواها

التحرري، فتجده هنا يأمر ويرشد إرشادًا أبويًا، ويلوم الجماهير على تقاعسهم وتخاذلهم، وأحيانًا يقف مع الجماهير -مستبعدًا حوارهم- لتوجيههم وتأنيبهم بنقده الذاتي المعمَّم، بحجة تطبيق الموضوعية والاستقامة في الخطاب المعبر عن إشكاليته في سلّم السلطة المتغلغلة في مفاصل المجتمع التقليدي، وقد تغنيه عن المشاركة الوجدانية للجماهير بقدر ما يعنيه الاعتراف بسلطته سواء أكان مفكرًا، أم حزبًا طليعيًا، أم اتجاهًا فكريًا في السلطة أم خارجها، لكنه يتحفز للوصول إليها.

وما أن ننتقل من الإجماع على ضرورة النهضة والنهوض، حتى يدبّ الخلاف والاختلاف بين المثقفين حول السبل الكفيلة بتحقيقها، أو ضمان استمرارها، أو كيفية تشخيص التأخر، أو الاتفاق على ماهيته وأبعاده، فكون النهضة بحثًا عن التقدّم الغائب يعني أنها وعي بالتأخّر الحاضر، ويتطلب ذلك معرفة كلية وإرادة وقدرة على تحويل الواقع المنشود من عالم القوة إلى عالم الفعل. أما النهضة كمشروع مستقبلي بالأساس فيعني الاستسلام لواقع ممتد يُبقي النهضة مشروعًا قائمًا في عالم الإمكان، ولا يمتلك أدوات تحققه من ذاته؛ أي من تاريخه وواقعه، أو تفكير النقيض لتفكير مطابق للتأخّر، بل يوحي بطريقة ما إلى استعارة نموذج خارجي يمتلك أدواته المجرّبة، بغض النظر عن الواقع الداخلي، مما يجعلها قضية إجرائية تتطلب إرادة تقنية؛ أي معرفة إجرائية فقط لنقلها من مكان إلى آخر. أمّا الوعي بالتأخر فيعني أن النهضة معرفة مركَّبة تطمح إلى مستوى الوعي الذاتي المطابق للواقع المعياري نقيض الواقع القائم، ولا يتحقق هذا الأمر إلا بالتجاوز والانفصال عن الواقع؛ بمعنى العيش فيه والانتماء إلى نقيضه.

من السهل تحديد ماهية النهضة بمظاهر نقيضها بطريقة الوصف الخارجي، وشحذ مخيلة الباحث بالقياس والاستنباط وبرهان الخُلْف، وهي عمليات تتلبس لبوس العقل والمنطق، لكنها ميكانيكية لا تكشف ولا تصل كُنْه الأشياء، وأما الحقيقة أو استراتيجياتها النهضوية فتتطلب النظر في أصل

تلك المظاهر والأسباب، واكتشاف المؤثر الأول الذي يؤثر ولا يتأثر إلا بطريقته الخاصة؛ أي بقدرته على التحكم الخفي بما هو خارجه؛ أي النسق المهيمن -حتى على ذاته- المسؤول عن التأخر، وهي قضية غاية في الأهمية والصعوبة، لأن سوء الفهم أو النية الحسنة أودت بالمثقف النهضوي إلى مغالطات منطقية، أقلها تبسيط ما هو معقّد إلى هذا الحدّ أو ذاك. فقد اعتاد النهضوي تفسير التأخّر تفسيرًا مثاليًا بإحدى خصائص البنى الفوقية الأخلاقية أو المعرفية التي لا تشكّل عِللاً أو أسبابًا حقيقية، كونها مظاهر أو نتائج للتأخّر، كالقول بفساد الأخلاق، والجهل، وتدهور التعليم، وسوء التربية الأخلاقية، والابتعاد عن الدين... إلخ. أمّا الأسباب المادية الملموسة الأكثر قربًا ووجاهة فانتزعت انتزاعًا من منظومة المثقف ومخزونه المعرفي المثالي، ولم تستنبط من الواقع الذي تمّ تجريده نقيض التقدم الغربي، فجاءت مقولاته وحلوله مجردة لم تستكمل أو تختبر ذاتها بالممارسة التي رفعت برفع العوامل المادية، أو دُفعت إلى مستوى أدنى من التأثير، فظلت عاجزة عن وقف التأخر فكريًا وماديًا أو السيطرة عليه معرفيًا، مما يعني أن الخطاب النهضوي خطاب متناقض على مستوى البنية والرؤية والمنهج!

لا يقتصر هذا التشخيص على الخطاب النهضوي في الفكر العربيّ الحديث، الذي تعامل مع النهضة بوصفها أداة أو رافعة للتقدم، بل يمتد إلى البحث في الفكر العربيّ المعاصر الذي اتخذ من النهضة موضوعًا تحليليًا لخطابه النقدي، فأصدر الأحكام الاحتفالية والتوصيفات الإيجابية التي لا ترقى إلى مستوى البحث العلمي، كونها أحكامًا قَبْلية من الذاكرة والمخيلة، فهذا على سبيل المثال لا الحصر الباحث الفلسطيني ماهر الشريف المهجوس بموضوع النهضة والإصلاح يقول في مقدمة كتابه (رهانات النهضة العربيّة): «استطاع المفكر النهضوي أن يقارب الإشكاليات التي واجهها مقاربة مبدعة وخلاقة يحسده عليها المفكر العربيّ المعاصر»[٢] وعلى هذا المنوال يوزع الشريف في (دراسته النقدية!) الأحكام الإيجابية المطلقة بحق المفكرين وفكرهم النهضوي، فهو كغيره من المفكرين الماركسيين والليبراليين يكتشف متأخرًا فكر النهضة

والتراث، ويطلق العنان لعقله الشعوري المتغرب بالماركسية والنوستالجيا التي تستبعد النقد واليقظة المعرفية لتأكيد الفوات الحضاري الذي أصابه بتجاهل النص النهضوي أو الجهل به، على غرار زكي نجيب محمود، الذي استفاق من غربته الوضعية على تراث مبهر يستحق الاحترام! فيصدر الكثير من الأحكام المشابهة التي تجعلنا نتساءل: إذا كان فكر النهضة بهذا السمو المعرفي والتماسك المنطقي -ولا نقول الأخلاقي أو الفكري- فلماذا فشل؟

فهل يفشل خطاب متميز إلى هذا الحد الذي يصفه ماهر الشريف قائلاً: «... فالفكر العربيّ الذي عرف باسم النهضة الذي ساد قبل بروز وتبلور المنظومات الإيديولوجية المنغلقة على نفسها، اعتبارًا من مطلع عشرينات هذا القرن [القرن العشرين] لم يكن فكرًا توكيديًا، ولا غلب الطابع الإيديولوجي على النقدي فيه، وخلافًا لما يراه هشام شرابي فقد أحدث هذا الفكر النهضوي الذي حملته وروَّجته فئة من المثقفين الحديثين انقطاعًا ثقافيًا حقيقيًا، وأطلق الشرارات الأول لثورة ثقافية حداثية حتى في مجال فهم الدين، لم تجد في ما بعد من يؤججها ويعمقها، الأمر الذي وفر شروط النكوص عنها»[٣].

أما أهم إشكاليات الفكر العربيّ الحديث والمعاصر التي ما زالت قائمة كقضية خلافية متجددة بامتياز، وأقصد بذلك قضية الأصالة والمعاصرة، فيقول الشريف: «واجه المثقف التنويري في سعيه إلى ترسيخ أسس الحداثة في مجتمعه إشكالية معقدة هي إشكالية العلاقة بين التراث والمعاصرة، فاتخذ منها موقفًا مبدعًا يقوم على التعامل تعاملاً نقديًا مع التراث، لمعرفة ما أظهر الماضي من منافع ومضار، والانفتاح بصورة لا لبس فيها على المعاصرة، والتطلع الدائم إلى المستقبل»[٤]. وما دام هذا الفكر بهذا الإبداع والتطلع المستقبلي فعلى الباحث كما يقول الشريف استعادته واستعادة عصره «يمكنني الافتراض بأن إحياء الرسالة التنويرية التي حملها رواد النهضة الأوائل كخطوة لا بد منها لصوغ مشروع نهضوي عربي جديد يتطلب العودة إلى الروحية الفكرية التي شاعت في عصر النهضة الأولى، وإعادة وصل ما انقطع في مسار تطور الفكر العربيّ، واستيحاء

طرائق مقاربة المفكر النهضوي للقضايا والإشكاليات التي واجهها، فالعودة إلى الماضي كي يضيء الحاضر هي عودة بهذا المعنى فقط، وليس بمعنى الرجوع إلى نصوص كتبها رواد في أزمنة وسياقات مختلفة»[٥].. فيفترض الشريف أن العودة الروحية لاستلهام فكر النهضة العربيّة وطرائق تفكيرها المبدعة أكثر جدوى ومنطقية من استعادة النصوص، والعكس هو الصحيح، ولا ننسى ما ينساه الشريف من أن عين الدعوة السلفية الحديثة والمعاصرة قائمة على استلهام النصوص وروحانيتها، إضافة إلى سيرة السلف الصالح.

لقد استعار الخطاب النهضوي بنيته التكوينية من عدة مرجعيات اتسمت بالتناقض وعدم التكامل، ولا يربطها رابط، إلا كونها وليدة مرجعه الأساس، وأقصد بذلك الغرب أو الحداثة الأوروبية التي أنتجت مشاريع ومناهج متعددة إلى حدّ التناقض، ولم يكن ذلك بالأمر العجيب، فقد كان المطلوب تحقيق الأوْربة والتغريب، بغض النظر عن تجانس محتواه المعرفي أو تكامله، فلم تكن صحّة الأفكار أو تماسكها هي المهم بل قوتها أو فاعليتها في توجيه الناس لتبني أفكار معينة هي أفكارها الذاتية، ومناهضة أفكار التيارات الأخرى ووقايتها من تأثيرها. أما سلفيًا فتمّ استعادة الماضي بتفكيك كليته وانتقاء ما يناسب الحاضر المتناقض، فتناقض التراث مع ذاته.

ومن تلك المشاريع الغربية ما اندثر منذ بداية الحداثة الفكرية، ومنها ما تابع مسيرته المعرفية، وشكل في المنظور النهضوي قمة المعاصرة الفكرية، كالفلسفة التحليلية الديكارتية التي تجاوزها العقل الأوروبي نفسه، لكنها بقيت واستمرت سلاحًا فكريًا في يد نخبة فكرية صاعدة ذات خصائص برجوازية في القرن العشرين لتفكيك البنى الفكرية التقليدية التي لم تتزحزح بحكم طبيعة البنى الاجتماعية الداعمة والمطابقة لها. وليس غريبًا أن تنبري فئات محسوبة على النخبة الصاعدة للذود عن التقليد ضد الاتجاهات الليبرالية والعلمانية الواعدة تقية أو انتهازية أو قصورًا معرفيًا. وأثبتت تلك النخب عدم تجانسها في الأصول الطبقية وفي الاتجاهات الفكرية وفي علاقاتها بالسلطات القائمة، وليس

بعيدًا عن ذلك تجربة المفكر الرائد طه حسين في قراءة الشعر الجاهلي قراءة نقدية ديكارتية (تحليلية)، أو تجربة الليبراليين والعلمانيين الأحدث عهدًا، الذين تمثّلوا نظرية التطور وتطبيقها على المجتمع بما عرف بالداروينية الاجتماعية، وتسويغ التفاؤل بحتمية التقدم والتغيير، فلاقى دعاة التطورية والمادية التسفيه والتعنيف والملاحقة، وظلت النظرية طوال القرن العشرين مصدرًا لسوء الفهم والهجاء السلفي للإصلاحيين والعلمانيين على اختلاف مشاربهم واتجاهاتهم، وانتقل السجال الفكري بفضلهم من الثقافة العالمة -كمشكلة نظرية للعقل العلمي- إلى مشكلة مجتمعية تدار بالعقل الوجداني والصور النمطية المرتبطة بالمنحرفين عن جادّة الصواب دينيًا وعلميًا!

أما عن الرؤية الفكرية، فظلت النهضة -مفهومًا وممارسة وإجراءات- محكومة بتناقضات الواقع الذي انبثقت عنه، وعكست تداخل أبنيته التقليدية والحداثوية، تلك التناقضات التي مارست صراعها ضد ذاتها من جهة، وضد نقيضها من جهة أخرى، كممارسة نهضوية لإثبات وجودها وجدارتها بدلاً من ممارسة ذاتها في المجتمع نفسه، بسبب ضغط الاستبداد السياسي والفكري، وإخراج فاعلية الطرفين من التجربة والممارسة، مما عقّد الأمور أكثر وأكثر، فما دامت التجربة الاجتماعية محظورة ولا تثبت شيئًا إلا بممارسة كاملة للحرية والموضوعية لتأكيد أو نفي مصداقية هذا الاتجاه أو ذاك، فالطرفان في مقياس الممارسة والحقيقة الموضوعية سيّان، وهذا ما وفّر طاقة لا حدود لها للصراع الدائر بين الحداثيين والتقليديين منذ قرن أو يزيد، دون قطع أو وصل مع التاريخ المكون للاتجاهين، لأن من يتحكم بتوازنات القوة واتجاهات الصراع يقع خارج إرادة الاتجاهين المعرفية والسياسية، فهما تابعان محكومان لمصالح الاستبداد والهيمنة والتبعية، فهناك من خضع للسيطرة المباشرة أو غير المباشرة، وهناك من خضع للهيمنة المباشرة وغير المباشرة، وهناك من خضع لكلا النمطين سياسيًا وفكريًا، وهكذا دواليك، تتحكم التبعية الضمنية أو السافرة بالاتجاهات الفكرية التي استنفدت طاقتها الفكرية في صراع سياسي عجز عن تحويل الصراع إلى مشكلة عينية بالدرجة الأولى، فبقيت منظومتها المعرفية منظومة

رثَّة خارج سياقها التاريخي الذي أنتجها، وأصبح التجديد مجرد مقولة فكرية لا يمنحها الصراع فرصة التحقق، فالمراجعة في أتون المواجهة والسجال خيانة لأنها هدية مجانية للخصم، ذلك أن أبسط شروط ممارستها هو التوقف لتأمل حصيلة التجربة السابقة، والسير بطريق آخر؛ أي الانتقال من المعلوم إلى المجهول، فليس من قيم الصراع ولا من شيم المتصارعين تبادل الهدايا، وخاصة في الوقت اللازم لممارسة التجريب.

من هنا مثلت الاستمرارية ضرورة مطلقة لوصل الذات بالأصول التاريخية مصدر شرعيتها، بغض النظر عن الحقيقة التاريخية، فاستمرارية التراث دلالة الحقيقة، ولا تتطلب برهانًا على بداهتها، فهي ماثلة للعيان، وتمثل الحالة الفطرية الطبيعية التي يعيشها المجتمع ويمارسها بعفوية تلقائية، وتكتسب في عقله الجمعي صفة الحقيقة المطلقة. ولا يتنافى هذا مع تقليد الحداثة أو تزييف أبعادها الثورية، بإجراء التحديث الذي لا يتنافى مع التقليد، بل يدعمه ويقويه، فإدخال أحدث الأنظمة التعليمية والإدارية والأمنية، ورفع مستوى الأداء السياسي والاقتصادي لا يتطلب فتوى أو ترددًا، كما كان الحال سابقًا، وما الخشية والتردد إلا من تبني قيم الحداثة وتعميمها، لمنعها من الاستيطان ونشر قيمها السياسية والفكرية، ومنها الحرية والفردية والعقلانية والاستقلال الذاتي للإنسان عن أي سلطة خارج ذاته. وتكمن أهمية تلك القيم بمضمونها التنويري والتحرري، الذي يمنح الذات قدرة على التحكم بمصيرها ومصير السلطة الحاكمة كإدارة عليا منتخبة تأتمر بالإرادة الشعبية، أما تحديث السلطة بمعزل عن قيم الحداثة فيعني مزيدًا من التسلط والهيمنة على الفرد والمجتمع. وبهذا فشلت الدولة العربيّة، عندما نجحت السلطة بالتسلط على المجتمع ونخبه المعنية بالإصلاح والنهضة، وفشل على إثرها مشروع النهضة في تحقيق ذاته حين طُرح بحكم الضرورة والتداول، كأنه مجرد أفكار مستمدة من التأثير الغربي المباشر لحظة المثاقفة القسرية قبل نضوج حاملها الاجتماعي، القادر على تبني المشروع والسير به إلى نهاياته المنطقية، فجاء الفكر النهضوي صدىً لفكر الغرب ونشاطه في

الشرق، ومؤشرًا على مستوى اختراق الغرب للشرق ونخبه الفكرية التي تتلمذت في المدارس والكليات الأجنبية، وخبرت حياة الغرب بشكل أو بآخر، منذ القرن التاسع عشر. وتكرر الفشل بشكل آخر عندما حقق مشروع النهضة في النصف الأول من القرن العشرين جزءًا من مشروعه بتحرير المرأة ونشر التعليم، ونهوض الأدب العربيّ بعد فوات الأوان، وأقول بعد فوات الأوان؛ أي بعد أن تقادمت تلك المطالب، وأصبح تحقيقها في ذلك الوقت أقل من الحد الأدنى المطلوب لتدشين عصر نهضة حقيقي مطابق لحاجات العصر.

لقد أعاقت القوى المحلية الرجعية المتحالفة مع القوى الخارجية، عملية التحول والإصلاح النهضوي، مستغلة عوائق المشروع الذاتية والمعرفية، وفتحت أبواب المنطقة لتغلغل النظام الرأسمالي القائم على التوسع في الشرق وتشديد تبعيته للغرب، مما استدعى تحول النخب من النضال الفكري إلى النضال السياسي على جبهتين متناقضتين: ضد الاستبداد السياسي بالسلطة، والاستبداد الديني بالمجتمع على مستوى داخلي، ونضال تحرري وطني خارجي ضد الاستعمار والتدخل الخارجي، وتناقض كلاهما التناقض الأكبر مع النهضة والتجديد، عندما توهم المفكر النهضوي دعم الغرب للإصلاح والديمقراطية الليبرالية، واكتشف لاحقًا بعد فوات الأوان أهداف الغرب المغرضة، وسياساته الإصلاحية الهادفة لتفكيك مركزية السلطة العثمانية والبلدان التي كانت تابعة لها بمنحها استقلالاً شكليًا مقابل التبعية الشاملة.

بهذا الشكل طغى السياسي على الفكري، وجعل النهضة مشروعًا إيديولوجيًا يفتقر إلى مضمون مادي وقوى اجتماعية تقدمية قادرة على تحمُّل أعبائها التي تضخمت أهدافها مع الزمن، ولم تعد طروحات الرواد الأوائل الصحفية والأدبية، والأفكار الانطباعية والسطحية القائمة على منهجية التأمل والوصف الخارجي والمماثلة مع التراث أو التقدم الغربي كافية لإيجاد نموذج معياري نهضوي، أو نسق فكري للإحاطة بمشروع التقدم الشامل. ولا تكتسب الفكرة السابقة أهميتها وخطورتها من كون المشروع النهضوي مشروعًا

إيديولوجيًا إلا إذا أدركنا ما تنطوي عليه من أبعاد ضمنية، فكونه كذلك يعني مثاليته ومستواه التجريدي وانفصاله عن الصراع الاجتماعي المؤسِّس لصراع الأفكار ومبادئ التنوير، التي انتصرت في الغرب بصراع اجتماعي بين حاملها (الطبقة البرجوازية الصاعدة) وبين الطبقات الأرستقراطية المناهضة للتقدم والتنوير، وبقي الصراع صراعًا فكريًا بين النخب. ووصلت الأمور إلى مستوى الكوميديا السوداء عندما تأسست أحزاب سياسية في المشرق العربيّ في مستهل القرن العشرين تدَّعي تمثيل الطبقة العاملة قبل وجودها لإقامة الاشتراكية في مرحلة تاريخية لم يتحقق فيها من الليبرالية شيءٌ يذكر!

إن عدم وجود طليعة اجتماعية تقدمية تتمثل مطالب طبقتها وتتطلع إلى الأمام، يعني عدم وجود نخبة فكرية عضوية مستقلة، قادرة على بناء قطاع ثقافي منتج للأفكار يوازي القطاع الإنتاجي ويطابقه في الاقتصاد، مما يعني أن مشكلة الطبقة الصاعدة في تاريخ الفكر والمجتمع العربيّين ليست في غيابها بل في انكسارها مرة تلو الأخرى، وعدم قدرتها على مراكمة تجربة نوعية، أو التجدد منذ انكسارها الأول في الحضارة العربيّة الإسلامية، الذي تمثل بانكسار الطبقة التجارية، وحركة الاعتزال التي ضربت في المهد، وأعادت السلطة السياسية الغاشمة المتحالفة مع الاستبداد الفكري والديني، كما أعادت الأمور إلى حقل التزمت والجمود على حساب التقدم والعقلانية.

لم يتمثل المفكر النهضوي تلك المفارقة، وبقي على تفاؤله وثقته بتحقيق النهضة -التي جازف وحدد لها موعدًا إذا اتبع العرب مخططه المثالي- لتسويغ الانفتاح واستمرار المثاقفة التي أدارها بالادّعاء والنرجسية والتهور، لإرضاء ذاته المقهورة التي تجاوزها التاريخ بالعمل على تجاوز التاريخ نفسه، بخفة إيديولوجية لا تستقيم وأهداف التاريخ الكبرى! فتوقف عند حدود التماثل الخارجي بين الغرب والشرق مقارنًا بين ما أنجزه الشرق من تقدم في ماضيه الغابر، وما أنجزه

وينجزه الغرب من تقدم في الحاضر والمستقبل، وأزاحت ماضويته أو نوستالجاه مخياله المستقبلي ضيق الأفق، فكوّن صورة نمطية لمفهوم التقدم والعلم الذي يُعطي الدلالة التاريخية نفسها في الماضي والحاضر؛ أي عصر العلم وعصر ما قبل العلم، كما سوّغت له العملية التاريخية العالمية وحوار الحضارات فكرة المقايضة بين الشرق والغرب، والتغني بالتقدم الأخلاقي مقابل التقدم المادي، كما وفرت له فكرة الاستدانة المعرفية بتسويغ التقدم العربيّ في القرون الوسطى علَّة التقدم الغربي لتسويغ الحق العربيّ بالنقل والاستعارة «كل الثقافات تتقأرض بأخذ بعضها من بعض، وهذا التقأرض في النهاية تلاقح وإخصاب وزيادة في التفاهم والإنسانية»[٦] «فكما اقترض الأوروبيون منا اقترضنا منهم، من ذلك نجد أن الأوروبيين كانوا يرحلون إلى مدن الأندلس كي يتعلموا فيها كما يرحل أبناؤنا هذه الأيام إلى مدن أوروبا لمثل هذه الغاية»[٧]، ولا يقل الليبرالي سلفيةً ومغالطةً تاريخية عن نظيره السلفي في تصوره للموضوع الذي أصبح ديدن الجميع، ومصدرًا للشرعية والتنويه الذاتي، ومثل سلامة موسى الليبرالي يقول فرح أنطون العلماني: «كان الغرب مغرمًا بمعارف الشرق، ولم يكن مغرمًا بها لذاتها فقط، بل لأنه رأى أن ذلك التمدن الإسلامي العظيم الذي قام بجانبه وفي بلاده لم يقم إلا بها، ولم يُبنَ إلا عليها، ولذلك لم يفكر أخذ العلم من الأجانب عنه ولا يكره التشبه بهم في فضائلهم وحسناتهم، لأنه كان يعلم أنَّ التشبه بالكرام فلاح، وأنه لم يكن يحذو حذوهم ويتلو تلوهم إلا لمحاربتهم بعد ذلك بسلاحهم نفسه، وهذا مطابق لما جاء في القول الجليل: اطلبوا العلم ولو في الصين»[٨]. إلا أن المفكر النهضوي لم يسمح لنفسه بمواجهة الحقيقة والذهاب بعيدًا لتوليد دلالة أبعد للتقدم الشرقي والغربي كحقائق تاريخية ليست مطلقة، بل خضعت وتخضع لشروط الزمان والمكان، فهنا التفوق الغربي الكامل على الشرق في الحاضر والمستقبل، وهناك التفوق الشرقي المغاير بشروطه لشروط

التفوق الغربي، فعمد إلى تجاوز شروط القراءة الموضوعية بالتاريخانية، وعمد إلى إنكار حقائق الواقع، والاستعانة بالخيال والعقل الوجداني لكبح جماح العقل المعرفي والتشاؤم، فاخترع أشكالاً متناقضة واستبدالية للتقدم، بدلاً من الاعتراف بحقيقة التقدم الغربي الشامل والمتفوق على البنى الحضارية العربيّة الإسلامية، ووصم التقدم الغربي الملموس والمحسوس -لتبخيس قيمته- بالتقدم المادي والدنيوي البعيد كل البعد عن حقيقة التقدم الروحي والأخلاقي (الشرقي) المنشود! وبالغ بحسه المثالي في تضليل ذاته بأهمية التقدم الروحي وتفوقه على المادي، أي على الآخرين (الغرب)، الذي لا يطابق شيئًا إيجابيًا في واقع الشرق الحقيقي، وهو ما دفع قاسم أمين -المتشكك بفاعلية التراث وكماله- إلى الخروج عن الإجماع والرد على النخب الفكرية بقوله: «يعتقد أهل عصرنا أن المسلمين السابقين كانوا حائزين لجميع أنواع الكمالات الأخلاقية الصحيحة، وهو اعتقاد غير صحيح أو على الأقل مبالغ فيه»[٩].

لم تعكس هذه المفاضلة والتصنيف لأنواع التقدم إلا الأوهام والرغائب. وغالبًا ما يكرر المثقف النهضوي التراثي تلك الألاعيب اللغوية والحجج الخطابية بمقدمات نظرية غير مبرهن عليها، لاستنتاج ما يريد استنتاجه من تلك الفرضيات التي لا تُنتج له إلا الأحكام الكاذبة، فمَن يبدأ بإنكار الواقع ينتهي بالضرورة إلى الوهم والخرافة وإنكار الحقيقة.

لقد استلهم تاريخ الفكر العربيّ الحديث والمعاصر مفهوم النهضة العربيّة ودلالته من التراث الفكري الأوروبي في القرنين الخامس عشر والسادس عشر، تلك الحقبة التي حققت فيها أوروبا ذاتها بالنهضة، ونقلت الغرب من عصر الإقطاع والقرون الوسطى إلى العصور الحديثة؛ عصر الرأسمالية والليبرالية، نافيًا في الوقت نفسه دلالة التحليل اللغوي التي أشار إليها المفكر محمد عابد

الجابري، كون المفهوم مفارق في دلالته العربيّة لمفهوم النهضة أو البعث في التراث الروماني - اليوناني لجعله منصة انطلاق، وهو المعنى المغاير لمعنى النهضة العربيّة التي «تشير إلى الحركة والتحرك والقيام من المكان والارتفاع»، إلا أن حقيقة الأمر، تكمن في محتوى المفهوم ومضمونه العربيّ، الذي كان وما زال يعني الوعي بالتراث العربيّ الإسلامي واستعادته للنهوض على أساسه؛ أي بما يتجاوز المعنى الوظيفي أو الذرائعي، وبالتالي فالتماثل القائم أو الوهم بالتماثل كان وما زال جوهر المشكلة التي سنأتي على تحليلها فيما بعد، إضافة لاختلاف محتوى النهضة العربيّة والبعث الأوروبي، اللذين منحا النهضتين معنيين مفارقين في مآل كل منهما وآليّات تحققهما واقعيًا وصوريًا. وبالرغم من مرور أجيال وأنماط من مناهج التحليل والتفكير بالنهضة إلا أن الفكر العربيّ (الحديث والمعاصر) لم يستقر على دلالة محددة ومطابقة لما يريده من هذا المفهوم، أو كيفية استثماره واستثمار موارده -إن كانت موجودة- لتحقيقها، فقد تبادلت المفاهيم التالية على سبيل المثال لا الحصر المعنى والدلالة عبر مسيرة الفكر العربيّ الحديث والمعاصر منذ عقود، بالرغم من الاختلاف البيّن بين دلالاتها اللغوية والمعرفية وسياقاتها التكوينية والتاريخية، وأقصد بذلك مفاهيم: نهضة، يقظة، تنوير، تمدُّن، إحياء، تقدُّم، بعث، ترقي، شخوص... إلخ، وهي مفاهيم تداولها الباحثون والمفكرون في عصر النهضة -وما زالت قيد الاستعمال والتداول- فقد راجت كمفاهيم في الثقافة العالمة والشعبية، بخاصة في الصحافة الناهضة التي روجت لها في ذلك الوقت أداة ونتيجة ودلالة النهوض والنهضة، واستمدت هذه النهضة مفهومها ودلالاتها التاريخية والمتباينة من نموذجها التطبيقي في الفكر الغربي الحديث، ولا تفهم دلالاتها في الإطار العربيّ إلا بنقيضها كواقع تجريبي يمس المثقف النهضوي مسًّا مباشرًا، ممثلاً بما عبّر عنه من مفاهيم فكرية: التأخّر، الفتور، الانحطاط، التخلّف، السقوط، وكلها في

سياق تاريخي معين، أساسه تجريد الواقع بما توفّر للمثقف النهضوي من موارد فكرية، نتيجة احتكاكه المباشر بالفكر الغربي وتراثه في القرن التاسع عشر، أو عن طريق وسيط آخر تمثل بالمتنورين الأتراك الذين استلهموا عصر القوميات، وبناء الدولة الحديثة ووحدتها في ألمانيا وإيطاليا.

لقد اكتسبت تلك المفاهيم أهميتها التداولية في النهضة الأوروبية كونها مفاهيم تاريخية شيئية تشير إلى أشياء حسية حدثت في الواقع والتاريخ الأوروبي في مكان وزمان محدد، أما عربيًا فيشير المصطلح كما يقول محمد عابد الجابري «لا إلى واقع تحقق بل إلى مشروع للمستقبل يطرح على صعيد الراهن والوجدان كبديل عن الحاضر»[١٠]، وتمّ تشخيصه تشخيصًا وصفيًا لحالة معنوية ذاتية تختلف طبيعتها وأبعادها من مفكر إلى آخر، ونظرًا لهذا الاختلاف، فقد تباينت الرؤى والاتجاهات وأساليب التحقق والغايات. وبناء عليه فلا يوجد دلالة نهائية ومحددة للمفهوم مقارنة بالمفهوم المحدد والصحيح لمفاهيم: البعث والنهضة والولادة الجديدة، كما تمثلها الفكر والمخيال الغربي الذي عكس بمفاهيمه تلك واقعه المتحقق بالنهضة والمتحرك باتجاه التقدم والحداثة، وقد عَدّ المفكر العربيّ محمد عابد الجابري المفهوم العربيّ «النهضة» ودلالته اختيارًا موفَّقًا لاختلاف دلالته عن مفهوم البعث، في حين عدّه كاتب آخر في مجلة الطريق اللبنانية (فؤاد نهرا) مطابقًا لمفهوم البعث الأوروبي، فقد اتفق أولاً في تقييمه الإيجابي لاختيار المفهوم مع الجابري! ولكن لأسباب معاكسة تمامًا، وهي تطابق مفهوم النهضة لمفهوم البعث الأوروبي: «هناك تطابق بين مفهوم النهضة ومفهوم البعث، لأن النهضة إذا كانت هي نفسها مسيرة تاريخية حضارية فإنها ليست نهوض مجتمع من العدم، بل انبعاث ذات من بعد موتها»[١١]. ونظرًا لتعامل المثقف النهضوي مع مفهوم صوري ليس له معادل موضوعي قائم بذاته في واقعه الخاص، فقد تباينت الرؤى والتطلعات من النهضة والنهوض حسب الاتجاهات والمصالح والتطلعات،

وهذا هو جوهر أزمة الثقافة العربيّة الراهنة وتاريخ مشروعها الحضاري المأزوم والذي يستهدف تجاوز الماضي الممتد في الحاضر والتطلع للأمام.

فهذا أمين الريحاني المحسوب في الفكر العربيّ الحديث أو عصر النهضة كمثقف ليبرالي اشتراكي عرّف النهضة بقوله: «إني أفهم بالنهضة الثورة على القديم الذي أمسى عقيمًا، والقديم الذي صار باليًا، والقديم الذي كان منذ البدء فاسدًا، إن كان في الأحكام، أو في العقائد أو في الآداب أو في العلوم»[١٢].

تحيلنا كلمات الريحاني ونصوصه الراديكالية التي لا تساوم إلى جيل أو نخبة متغربة ليبرالية رفضت القديم؛ أي التراث، بكل أبعاده المعرفية والعقائدية، وهي الرؤية العلمانية الأكثر تطرّفًا وثورية لمفهوم النهضة التي لا يتحملها السلفي فحسب، بل أقران ذلك الليبرالي من الليبراليين أو العلمانيين المحافظين سياسيًا وفكريًا، كإسماعيل مظهر الذي يعرفها تعريفًا إصلاحيًا خاليًا من الشحنة الثورية الإيديولوجية عند زميله الليبرالي المتشدد فيقول عنها: «لن تحدد بأكثر من أنها تغير في الأساليب على مقتضى الحاجات العامة التي تحيط بالجماعات... وأن تغير الأساليب في مجموعها وجزئياتها يجب أن تساير سنن النشوء والارتقاء حتى يصبح أساس النهضة ثابتًا بعيدًا عن الطفرة القائمة على غير أساس طبيعي»، [١٣] كما يستنجد بنظرية التطور؛ أي المنهج العلمي بدلاً من الحتمية الإيديولوجية، ونظرية التطور التي أكدت على حتمية الترقي والتدرج فيه، وقد شكّلت الداروينية والعلم عند التيار الليبرالي النهضوي شيئًا واحدًا على مستوى الإنجاز الأحدث والمنهج القويم.

أما سلامة موسى الاشتراكي الفابي فخلط بين عصر النهضة الأوروبية -وسماها الحركة البشرية الأولى- وعصر التنوير وسماه الحركة البشرية الثانية أو النهضة الفرنسية الثانية، ولم يتبين إلا فروقًا طفيفة بين العصرين «لا نكاد نستطيع التمييز بين النهضة الإيطالية (القرن الخامس عشر) والنهضة الفرنسية (القرن الثامن عشر) فإنهما ينزعان نزعة بشرية واضحة، ولكن

النهضة الإيطالية تسير في تردد وتعثر ومراقبة، أما النهضة الفرنسية فتجرّؤ وتصادم وتتحدى، وبأي شيء تتحدى؟ بالذهن البشري الذي ليس فوقه سلطان سوى سلطان القلب أو سلطان الإنسانية»[١٤]! ويلح على التشابه والوحدة في الإنجاز الغربي؛ إذ ما يهمّه هو الإطار المرجعي للنهضة العربيّة ممثلاً بالغرب وإنجازاته بغض النظر عن التفاصيل أو مصادر التغريب والحداثة، لذلك كان دائمًا يكرر التنويه والتذكير بتلك الفكرة كما هي في النص السابق نفسه الذي يعقِّب عليه بقوله في صفحات تالية: «عندما نؤرخ يجب ألا نتعامى عن التجانس في هذه النهضات المتوالية في أوروبا منذ القرن الخامس عشر، فإنها جميعًا تتسم بسمة بشرية»[١٥].

أما فهمي جدعان فقد اعتمد مفهوم التقدم عوضًا عن النهضة في دراسته القيمة للمفكرين الإسلاميين في عصر النهضة العربيّة في كتابه «أسس التقدم عند مفكري الإسلام في العالم العربيّ الحديث» مع اعترافه بأن مفهومي التقدم والنهضة لم يُتداولا بشكل واسع في أدبيات الفكر العربيّ الحديث، واستُعمل أكثر منهما مفهوما الترقي والتمدن «فالتقدم ليس هو المصطلح الأكثر استخدامًا عندهم [دعاة النهضة] إذ ثمة مصطلحات أخرى مكافئة لها تمامًا مثل مصطلح الترقي، الذي نجده أوسع انتشارًا حتى فترة ما بين الحربين الكونيتين في القرن العشرين، ومصطلح التمدن الذي يشير في أغلب الأحيان إلى ما يعبر عنه اليوم مصطلح الحضارة»[١٦]. ونظرًا لهذا المستوى من التباين في الرؤى والاتجاهات، فقد بقيت دلالة المفهوم وما زالت عرضة للالتباس والخلاف إلى حد بعيد بالرغم من إصرار فهمي جدعان على التقليل من أهمية الموضوع، مشيرًا إلى أن التقدم أبعد مدى وأعمق من مفهوم النهضة: «... ومع ذلك فإن صراع المصطلحات هذا يبدو لنا غير خطير، وبإمكاننا أن نسلِّم بما يطالبنا به بعض الدارسين من ضرورة الكلام عن أسس النهضة لا عن أسس التقدم، أو من الإقرار بأن التقدم المقصود هنا هو في الحقيقة مجرد نهضة فحسب. وفي هذه الحالة يكون احتفاظنا بمصطلح التقدم مرتفقًا بالاستخدام العام للكلمة من ناحية، واستخدام المفكرين العرب المسلمين أنفسهم لهذه الكلمة من ناحية ثانية»[١٧].

خاتمة

تتمثل أزمة الثقافة العربيّة بهيمنة نموذجين أعاقا النهوض والتقدم، يتمثل الأول بالماضي والماضوية كأيديولوجيا على حساب الحاضر والمستقبل، وهو ما شكل فهمًا معينًا للنهضة قياسًا على روح النهضة الأوروبية؛ أي إحياء التراث والانطلاق منه إلى المستقبل. ويتمثل الثاني بالتغريب الكامل تحت شعار نموذج مجرب هو الحداثة الغربية، التي تتطلب التماهي بها إلى حدود التبعية وإلغاء الاستقلال التاريخي للذات العربيّة. أما التوفيق بين النموذجين فلم يكن خلاصًا، وتحول التوفيق إلى تلفيق، وما زالت الثقافة العربيّة في أزمتها تدور حول نفسها بسيطرة تلك النماذج. والسبب الوجيه لعدم الاتفاق على معنى محدد لمفهوم النهضة، أو اضطراب دلالته هو الاعتماد في تركيبه على أساس الاستعارة والقياس على نموذج غربي مفارق للذات والواقع، بعيدًا عن أي رصيد معرفي وتاريخي يتعلق بالواقع المباشر.

الهوامش

١. مفيدة محمد إبراهيم، عصر النهضة بين الحقيقة والوهم، دار مجدلاوي للنشر والتوزيع، عمّان، ١٩٩٩، ص١٧٠.
٢. ماهر الشريف، رهانات النهضة في الفكر العربيّ، دار المدى للثقافة والنشر، دمشق، ٢٠٠٠، ص٢٦.
٣. المصدر نفسه، ص٢٦٢.
٤. المصدر نفسه، ص ٥٨.
٥. المصدر نفسه، ص٢٩.
٦. سلامة موسى، ماهي النهضة، مؤسسة هنداوي للتعليم والثقافة، القاهرة، ٢٠١٢، ص١٠٣.
٧. المصدر نفسه، ص٣١.
٨. فرح أنطون، ابن رشد وفلسفته، تقديم الطيب تيزيني، دار الفارابي، بيروت، ١٩٨٨، ص٦٦.
٩. قاسم أمين، الأعمال الكاملة، تقديم محمد عمارة، ط٢، دار الشروق، القاهرة، ١٩٨٨، ص٤٩٧.
١٠. محمد عابد الجابري الخطاب العربيّ المعاصر دراسة تحليلية نقدية، ط٥، ص٢٢.
١١. مجلة الطريق، عدد٢-٣، ١٩٩٥، السنة ٥٤.
١٢. مجلة المقتطف، المجلد ٧١، ١ يوليو ١٩٢٧، ص٤٨٩.
١٣. المصدر نفسه، ص٦١٢.
١٤. سلامة موسى، ما هي النهضة، ص٨٩.
١٥. المصدر نفسه، ص٩٥.
١٦. فهمي جدعان، أسس التقدم عند مفكري الإسلام، دار الشروق، القاهرة، ط٣، ٢٠٠٢، ص١٤.
١٧. المصدر نفسه، ص١٥-١٦.

صـــدَرَ حديثًا

- **كتاب «كيسنجر وبريجنسكي: ترست الأدمغة والاستراتيجية الأمريكية»**
  (تأليف: أ.د. عبد الحسين شعبان)

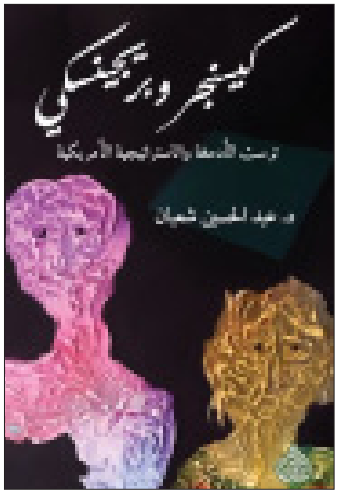
- **كتاب «مقدمة في العلوم التطبيقية في الآثار» (الآركيومتري)**
  (تأليف: أ.د. خالد شنوان البشايره)

- **كتاب «شرح قانون الجرائم الإلكترونية رقم (١٧) لسنة ٢٠٢٣» (دراسة تأصيلية تحليلية)**
  (تأليف: أ.د. كامل حامد السعيد)

صدر حديثًا كتاب:

كيسنجر وبريجنسكي
ترست الأدمغة والاستراتيجية الأمريكية

تأليف: أ.د. عبد الحسين شعبان



الناشر: دار الرافدين (بيروت - بغداد ٢٠٢٤)
عدد الصفحات ١٦٨ صفحة من القطع الوسط

كُتِب هذا الكتاب بلغة شديدة الكثافة وأسلوب شائق، يستطيع القارئ من خلاله أن يفهم الكثير من المحطّات التي ظلّت غامضة أو غير مفهومة في الاستراتيجية الأمريكية، لأنه يعرض أهم نظريات الحرب الناعمة والتغلغل الفكري خلال الحرب الباردة أو ما قبلها أو ما بعدها، وخصوصًا السياسة الراهنة، بما فيها وسائل الدعاية المؤثّرة».

وتعتمد دراسته على المزاوجة بين القراءة التاريخية الاسترجاعية والقراءة الفلسفية السياسية، بما فيه تسليط ضوء على الديبلوماسية الأمريكية، ولاسيّما كتاب مارتن إنديك «سيد اللعبة»، الذي صدر مؤخرًا.

يقول د. شعبان في مقدمة الكتاب «كنت كلّما أقرأ تصريحًا لأحدهما أضعه في حقيبتي، وكلما صدر كتاب لأحدهما أفتّش عنه أو أبحث فيما يكتب عنه من نقد كي أعود إليه، أو ليتسنّى لي قراءته بتأمّل أكثر، ارتباطًا مع الأحداث، فضلاً عن استشرافاته للمستقبل، فقد أجد فيه لغة ورأيًا ومعلومة ما يفيدني في التحليل والاستنتاج، سواءً لتقديراته أو لبعض إيحاءاته، ناهيك عن استرجاعاته للاستراتيجية والتاكتيك الأمريكيين وأبعادهما الراهنة والمستقبلية، إضافة إلى ما فيها من نقد».

* أكاديمي ومفكّر، نائب رئيس جامعة اللاعنف وحقوق الإنسان في لبنان، عضو المنتدى (العراق).

«فقد ظلّ كيسنجر وبريجينسكي حتى بعد مغادرة مواقعهما الرسمية يلعبان دورًا تنظيريًا لا يمكن إهماله أو إدارة الظهر عنه، لما تحتويه تنظيراتهما من كميّة المعلومات والتقديرات والاستنتاجات، وكان اسم كلّ منهما قد لمع في السبعينيات بشكل خاص تعاقبًا، واستمر بعد ذلك على الرغم من مغادرتهما مواقع المسؤولية لمراكمتهما خبرة عملية غنية، ومعرفة واسعة بالقنوات السرّية، فضلاً عن السياسة الدولية ومنعرجاتها ودهاليزها، إضافة إلى مقترحاتهما في المجال العسكري وفي قضايا الصراع الآيديولوجي ضدّ المعسكر الاشتراكي، فقد كان كلاًّ منهما، إلى جانب صاحب القرار «الرئيس الأمريكي» يشكّلان «العقل السياسي» للإدارة الأمريكية، وللأجهزة الأمنية المختلفة، ناهيك عن معرفتهما بالمطبخ السياسي، العلني والسرّي، وتأثيراتهما فيه».

وكان بريجينسكي قد غادرنا في العام ٢٠١٧، أما كيسنجر فقد توفاه الله في العام ٢٠٢٣، وهذا يعني أن تأثيرهما في السياسة الخارجية الأمريكية استمرّ بحدود ٥ عقود وربما بعضه ما يزال حتى الآن.

ترست الأدمغة أو «مجمّع العقول» هو دراسة ومتابعة ونقد، يمتاز بالحيوية وبعد النظر الذي عرفت به أبحاث د. شعبان، لتطورات السياسة الخارجية الأمريكية في فترة الصراع بين المعسكرين، وما تبعها بعد انتهاء الحرب الباردة وتحوّلات الصراع الأيديولوجي ضدّ الإسلام، بما فيه من وسائل الحرب النفسية الناعمة والصلبة للتغلغل في عمق الخصم والعدو واستغلال نقاط ضعفه.

الكتاب مقسّم إلى خمسة أقسام،

وإتمامًا للفائدة ننشر عناوين أقسام الكتاب الخمسة ومباحثه وفصوله المتعددة وذلك بعد مقدمته.

القسم الأول: كيسنجر وبريجنيسكي: غواية الموقع – سيرة ومسيرة، من هو كيسنجر؟، من هو بريجنيسكي؟، القسم الثاني: مقابلتان جديدتان لكيسنجر وبريجنيسكي، والقسم الثالث: كيسنجر وبريجنيسكي وترست الأدمغة؟ والقسم الرابع: بريجينسكي ونظرية ضابط الإيقاع العالمي، والقسم الخامس: كيسنجر مستعادٌ: القوة والدبلوماسية في الشرق الأوسط، ويندرج تحت بعض الأقسام عناوين فرعية تتناول الموضوع بشكل تامٍ وكافٍ.

ويفرد د.شعبان خاتمة عن الخلفية النظرية لكيسنجر، ويسلط الضوء حول بعدها الفلسفي والتاريخي، فالرجل الذي أثّر في سياسة الولايات المتحدة ونظّر لها كان تأثيره عالميًا وترك بصمته على العلاقة الأمريكية – الصينية بشكل خاص وكذلك على العلاقة بقضية الشرق الأوسط، ناهيك عن دوره في الصراع الفكري والثقافي والإعلامي ضدّ الكتلة الشيوعية، والاتحاد السوفيتي.

ويستنتج د.شعبان أن على الدبلوماسيين والعاملين في الحقل الخارجي والعلاقات الدولية، أن يُلمّوا بالفلسفة والتاريخ وهما مرجعيّتان لكيسنجر، فلكل علم فلسفة وتاريخ، ودون الإلمام بهما سيكون مثل هذا العلم ناقصاً ومبتورًا، فما بالك بالعلاقات الدولية، ذات الطبيعة المتحركة والحيوية، ولاسيّما مبادئ علم السياسة والدبلوماسية والقانون من جهة، وبين فن وسلوك وتواصل إنساني ووسائل نفسية للتأثير على الآخر.

ويختتم د.شعبان كتابه باقتباس من رسالة للبروفيسور طارق يوسف اسماعيل عن كتابه التي يقول فيها «عرفتُ كسينجر وبريجينسكي عن كثب منذ ستة عقود من الزمن، فقد درست على أيديهما وارتبطت معهما بعلاقة زمالة بعد ذلك، ولهذا وجدت أن ما كتبه المفكّر عبد الحسين شعبان، عن هاتين الشخصيتين الأثيرتين، هو جهد أكاديمي رصين ينمّ عن دراية وفهم لطبيعة دور «ترست الأدمغة» كجزء من المجمّع السياسي-الأكاديمي، تساوقًا وخدمةً للمجمّع الصناعي-الحربي، حيث كانت لهما بصمة واضحة على رسم الاستراتيجية الأمريكية، سواءً خلال وجودهما إلى جانب الرؤساء أم فيما بعد، فكرًا وتنظيرًا وتحليلاً واستشارةً.

والمفكّر د.شعبان حين يتناول العلاقة بين «ترست الأدمغة» والاستراتيجية الأمريكية من خلال كيسنجر وبريجينسكي، فإنه يستبطن غياب مثل هذه المؤسسات التي تساعد أصحاب القرار في بلادنا على رسم الاستراتيجيات الصحيحة، الأمر الذي يتطلّب تجسير الفجوة بينهم وبين الأكاديميين والمثقفين.

صدر حديثًا كتاب:

مقدمة في العلوم التطبيقية في الآثار (الآركيومتري)

تأليف: أ.د. خالد شنوان البشايره

الناشر: دار ورد الأردنية للنشر والتوزيع
الجزء الأول

يعتبر هذا الكتاب الأول من نوعه باللغة العربيّة، حيث يعرض ثلاثة محاور رئيسية: تعريف العلوم التطبيقية في الآثار، وطرق التأريخ، وتقنيات إنتاج وتشكيل المواد الأثرية غير العضوية، ويغطي الكتاب نشأة العلوم التطبيقية وتطورها، ومجالات دراستها وأساليبها، وطرق التأريخ النسبي والمطلق، وتقنيات إنتاج المواد الأثرية مثل الأدوات الحجرية والزجاج والفخار والفلزات، مما يساعد على تحقيق فهم أعمق لماضي الإنسان.

جاء تأليف هذا الكتاب لسد الفجوة الموجودة في الكتابات العربيّة بهذا الموضوع، ليكون مرجعًا مفيدًا للطلبة والباحثين والمهتمين بعلوم الآثار، ويقدم الكتاب مقدمة عن تطبيق وسائل وتقنيات العلوم المختلفة مثل الكيمياء والفيزياء والجيولوجيا في دراسة الآثار.

تاريخ العلوم التطبيقية في الآثار يعود إلى بدايات الخمسينات مع إطلاق العالم البريطاني كريستوفر هاوكس مصطلح الآركيومتري. ويعبر مصطلح العلوم التطبيقية عن استخدام تقنيات العلوم الأخرى في دراسة المواد الأثرية، وانتشر استخدامه بعد إصدار مجلة العلوم التطبيقية في الآثار عام ١٩٧٤، وأصبح موضوعًا للعديد من المؤتمرات والورش المتخصصة في هذا المجال.

---

* أستاذ العلوم التطبيقية في الآثار/ جامعة اليرموك (الأردن).

صدر حديثًا كتاب:

شرح قانون الجرائم الإلكترونية رقم (١٧) لسنة ٢٠٢٣

(دراسة تأصيلية تحليلية)

تأليف: أ.د. كامل حامد السعيد

صدر كتاب حول «شرح قانون الجرائم الإلكترونية رقم (١٧) لسنة ٢٠٢٣ دراسة تأصيلية تحليلية»، للأستاذ دكتور كامل السعيد، ويعدّ الكتاب إضافة مهمة للمكتبة القانونية، فهو يعكس الجهود المبذولة لتطوير القوانين المتعلقة بالجرائم الإلكترونية في عصر الرقمية، كما يقدم مقاربة وسرد لمراحل تطور قانون الجرائم الإلكتروني في الأردن.

ويتضمن الكتاب ثلاثة فصول تقع في مئتين وأربعين صفحة، إذ خصص الفصل الأول لبيان خصائص هذا القانون، أي ما له وما عليه، ويندرج تحت هذا الفصل ثلاث وعشرون فرعًا وست مواد قانونية، ناقشت بشكل موسع ما تعلق بخصائص قانون الجرائم الإلكترونية، وقد بين المؤلّف أن الهدف من القانون هو حماية الوسائل الإلكترونية التي تضمنها هذا القانون، لأنها أصبحت جزءًا لا يتجزأ من الحياة الاجتماعية، فالمساس بها أو إساءة استخدامها أو الاعتداء على ما تضمنته من بيانات أو معلومات في غاية الأهمية، تشكل جرائم يعاقب عليها هذا القانون، وقد تبين أيضًا أن حوالي خمسين دولة في العالم قد أصدرت هذا القانون، في

* عضو المحكمة الدستورية سابقًا، وعميد كليتي الحقوق في الجامعتين الأردنية وعمان الأهلية سابقًا (الأردن).

حين تبنته حوالي خمس عشرة دولة عربية، الأمر الذي يدل على أنه لم يعد بالإمكان تخطي إصدار هذا القانون في المملكة الأردنية الهاشمية أو في سائر الدول الأخرى.

وتحدث الفصل الثاني حول بيان الأحكام القانونية للجرائم والعقوبات التي تضمنها هذا القانون، وما ترتب عليها من عقوبات توقع بحق مرتكبيها، وقد ناقش المؤلف في هذا الفصل حوالي ثلاثة وعشرون مادة قانونية تتعلق بالعقوبات، وقد أبدى ملاحظاته بخصوص مبالغة المشرع في فرض العقوبات على مرتكبي هذه الجرائم على نحو لم يراعي فيها مبدأ التناسب بين هذه العقوبات والجرائم التي تضمنها هذا القانون، مؤكدًا أن التناسب هو وجه من وجوه العدالة كمبدأ دستوري يتعين مراعاته تحت طائلة الطعن بعدم دستورية النصوص، التي تضمنت تلك العقوبات من قبل صاحب المصلحة في الطعن.

كما أن المؤلّف قد ارتأى بأنه إذا كان هناك ليس ثمة ما يمنع من ازدواجية التجريم وازدواجية العقوبات في كلا القانونين هما قانون العقوبات العام وقانون الجرائم الإلكترونية – كقانون عقوبات خاص إلا أن هناك ما يمنع من فرض عقوبات على الجرائم الإلكترونية أشد تلك العقوبات المفروضة على مثيلاتها من الجرائم غير الإلكترونية، لأن استخدام الوسائل الإلكترونية لا يشكل ظرفًا مشددًا للعقاب.

وتضمن الفصل الثالث الأحكام التنظيمية القانونية الإجرائية والموضوعية للجرائم والعقوبات التي تضمنها هذا القانون، إذ عرض المؤلف خلال هذا الفصل سبعة مواد تتعلق بالأحكام التنظيمية والإشكالية.

ويعدّ الكِتاب من الإنجازات القانونية الهامة في مجال الجرائم الإلكترونية، والذي يشكل إضافة نوعية جديدة للمكتبة القانونية الأردنية والعربيّة.

دعوة للمشاركة بالدراسات والبحوث المُحكمة في مجلّة «المنتدى»

محور العدد القادم:

- **قضايا الفكر العربيّ المعاصر - رهانات وتحديّات**

تدعو المجلّة الباحثين والكُتّاب في الجامعات والمعاهد العلميّة ومراكز الدراسات والبحوث والمعنيين للمشاركة في الكتابة في المحور المشار إليه وما يتفرّع عنه من قضايا، وفقًا للشروط الآتية:

- أن لا تكون الدراسة أو البحث منشورة/منشورًا من قبل في أي من المنشورات الورقيّة أو عبر الوسائل الإلكترونيّة، وأن يتعهَّد الكاتب بعدم نشره قبل تسلُّم رد هيئة تحرير مجلة «المنتدى» بقبول النشر أو الاعتذار.
- أن تتسم الدراسة/البحث بالمنهجيّة العلميّة والموضوعيّة، والجدّة في الأفكار والطرح، ويُراعى التوثيق وفق قواعد البحث العلمي،
- الحرص على سلامة اللغة العربيّة نحوًا وصرفًا والأسلوب الواضح. وعند إيراد نصوص بلغات أجنبية ضمن الدراسة/البحث ترجمتها نصًّا.
- أن لا تزيد عدد صفحات الدراسة/البحث عن (٣٠) صفحة مطبوعة على الكمبيوتر بحرف *Simplified Arabic 16*، وتُدرج الهوامش وقائمة المصادر والمراجع في نهاية الدراسة/البحث بحرف *Simplified Arabic 14*.
- يُدرَج التوثيق في الهامش ويُعطى أرقامًا متسلسلة حتى نهاية الدراسة/ البحث، ويكون توثيق المصادر والمراجع بالشكل الآتي: (المؤلِّف/الكاتب، عنوان الكتاب/ عنوان الدراسة أو المقالة، الناشر/اسم الدورية ورقم العدد وتاريخه، مكان النشر/الطبع، السنة (للكتب)، رقم الصفحة. وعند تكرار استعمال المصدر أو المرجع يكتب: اسم المؤلف، الكتاب/عنوان الدراسة أو المقالة، اسم الدورية (ويُشار إليه بعبارة المصدر السابق نفسه، أو مصدر سبقت الإشارة إليه).

- تُرسَل الدراسة/ البحث إلى البريد الإلكتروني لمدير تحرير المجلّة *(kayed@atf. org. jo)*، أو تُسلّم على *CD* لمدير التحرير في مقرّ المنتدى، في موعدٍ أقصاه شهر واحد قبل صدور العدد الذي يتضمَّن المحور المتعلق بموضوع الدراسة/ البحث، مع السيرة الذاتية للكاتب وصورة شخصيّة حديثة.
- تحوَّل الدراسات والبحوث الواردة وفق الإجراءات التحكيمية المتبعة إلى أستاذين متخصصين في موضوعها، وتؤخذ النتيجة من حاصل مجموع العلامتين مقسومة على اثنين، ويُبلَّغ الكاتب بالقبول أو الاعتذار.
- لا تنشر المجلّة إلّا الدراسات والبحوث التي تنجح بالتحكيم، وهيئة التحرير غير ملزمة بإعادة ما لم يقبل نشره أو إبداء أسباب عدم القبول.
- لهيئة التحرير أن تستكتبَ أو تكلِّف باحثين وكُتَّابًا للكتابة في موضوعات معيّنة، وتُعامل دراساتهم وبحوثهم وفق هذه الشروط ودون استثناء أيٍّ منها.
- تدفع المجلّة مكافآت رمزية لأصحاب الدراسات والبحوث المقبولة للنشر.

المنتدى

قسيمة اشتراك
في المجلة وفي كتب المنتدى

أرجو قبول اشتراكي في: مجلة المنتدى ❑

مجلة المنتدى: الإصدارات السّنوية (الكتب) ❑

الاســم: .....

العنوان: .....

قيمة الاشتراك*: طريقة الدفع: **نقدًا** ..... ❑

حوالة بنكية (صافي القيمة): بنك الاتحاد/الجبيهة

رقم الحساب/ بالدينار: IBAN JO 46UBSI1090000160101556615101

رقم الحساب/ بالدولار: IBAN JO 05UBSI1090000160201556620102

سويفت كود: UBSIJOAXXXX **SWIFT:**

التوقيع: .....

التاريخ: .....

* تملأ هذه القسيمة وتُرسل مع قيمة الاشتراك إلى العنوان الآتي:

منتدى الفكر العربيّ: ص. ب ١٥٤١ عمّان ١١٩٤١ الأردنّ

	المجلة	المجلة + الكتب
داخل الأردن	للأفــراد: (٢٠) عشرون دينارًا أردنيًا للمؤسسات: (٤٠) أربعون دينارًا أردنيًا	للأفــراد: (٥٠) خمسون دينارًا أردنيًا للمؤسسات: (١٠٠) مئة دينار أردني
خارج الأردن	للأفــراد: (٥٠) خمسون دولارًا أمريكيًا للمؤسسات: (١٠٠) مئة دولار أمريكي	للأفــراد: (١٥٠) مئة وخمسين دولارًا أمريكيًا للمؤسسات: (٣٠٠) ثلاثمائة دولار أمريكي