جمعية البلاغ الثقافية
Al-Balagh Cultural Association

صيد الناظر

(زبدة القراءة لكتب منتقاة)

إدارة التحرير

صَيْدُ النَّاظِرِ

(زبدة القراءة لكتب منتقاة)

رقم الإيداع بدار الكتب القطرية
٤٠ / ٢٠١٧
الرقم الدولي (ردمك)
١ / ٤٦٨ / ٠٠

ترخيص رقم (٢٠١٦/٥٦)
إدارة الجمعيات والمؤسسات الخاصة
وزارة التنمية الإدارية والعمل والشؤون الإجتماعية

جميع الحقوق محفوظة
لجمعية البلاغ الثقافية

الطبعة الأولى
١٤٣٨هـ - ٢٠١٧م

في البدء..

الباب حالَ فتْحِه يكون منفذا للخارج، للإطلالة على العالم الرحب، لتوسيع مدارات العقل وإعطائه مساحة أكبر للرؤية، كما أن إغلاقه مؤقتا يكون وسيلة نافعة للرجوع إلى الذات لتأملها من الداخل، لنفض الغبار عنها، لتصبح ذاتها (تأكيد الهوية) بدلا من أن تظل تائهة في عالم أكبر منها (بلا هوية)، وكلا الحالين خطوة إيجابية، إذا كنا من يمسك بمقاليد الأبواب و النوافذ، إغلاقا وفتحا في الوقت المناسب.

هنا نستحضر مقولة المهاتما غاندي:" إنني لا أريد أن ترتفع الجدران من كل جانب حول بيتي، ولا أن يُحكم إغلاق نوافذي،إنني أريد أن تهب ثقافة كل أرض حول بيتي بأقصى قدر من الحرية، لكنني أرفض أن تقتلعني ريح أي منها من جذوري".

الإقلاع الحضاري في تبسيط كامل مثل إعداد أطروحة جامعية، يتطلب منك أولا الاطلاع على "المكتوب" في موضوع البحث، الحوارات التي دارت عنه، إشكاليته ومقولته ونتيجته في إثراء مجاله العلمي، ثم اختيار الأفضل وتشكيل رؤية جديدة من مقولات عديدة، لكن دون أن يسمح الباحث لمقولات الآخرين أن تحرفه عن أصل الموضوع. إذا يلزم الاطلاع على أسرار النهوض وكيف قامت الحضارات وكيف سقطت، وما هي المقولات الكبرى الحاكمة لأي حضارة، وأي روح سارية فيها.

كيف ننفتح على الرياح العاتية الآتية من كل الجهات دون أن تقتلعنا تلك الزوابع من جذورنا، ودون أن نواري أنفسنا خوفا من هبوبها، فنتلاشى في غياهب التاريخ المعتمة! كيف نقف قامات نخل يقاوم عوامل التعرية، هذا سؤال كبير؟.

في أول إجابة سينتصب الكتاب، سلاحا مزدوج الفاعلية، لتحصين الذات ولمعرفة أسلحة الآخرين(حضاراتهم)، بدون الكتاب لن نصمد أمام تيارات التدافع الحضاري، وهنا تنهض مقولة أنيس منصور:"القارئ لا يهزم"،لنلمحُ سر هزيمتنا فنحن الأمة الأقل قراءة بين الأمم، مفارقة كاملة لمقولاتنا الحضارية العالية التي دقت باب العالم بمفتاح "اقرأ باسم ربك"، وامتلكت كوكب الأرض بروح الكتاب، لذلك فإن تقصيرنا في حق الكتاب ليست مفارقة فقط بل جريمة مكتملة الأوصاف.

بالكتاب تنهض الروح وتلك أقوى وسيلة لامتلاك الذات، أي لصمود الجذور، الأمة التي لا روح لها لا ينهضها ركام المادة، ليس بالاسمنت وحده تبنى الحضارات، لذلك كان مالك بن نبي يطرح عودة الروح شرطا للنهضة، يقول:" :"إن تشييد الإنسان وإنشاء سلوكه الجديد أمام كل المشكلات، قبل تشييد المصانع". "

الأغبياء وحدهم من يبهرهم نتاج الحضارة فينسون القوة الروحية السارية في الأمة التي أنتجته، يريدون منا بناء ناطحات السحاب لأمة منخورة من الداخل(نحن في الحقيقة لم نبن روحا ولا مادة)، بلا هوية، بلا روح، بلا وعي، لنبنِ الإنسان أولا، وعلى أكتافه وبسواعده سيأتي نتاج الحضارة.

فمتى سنفهم أن معركتنا الأولى معركة وعي أي معركة صحبة الكتاب.

ما سبق ولغيره أيضا مما سكتت عنه الأسطر السالفة جاء هذا الكتاب، تذكيرا بأهمية القراءة وتبصيرا بأفكار كثيرة طويت عليها صفحات الكتب دون أن تجد قارئا نهما ينبش عنها ويخرجها للناس، عصرنا في هذا الكتاب زبدة مكتبة منوَّعة الفنون والأشكال، سلكنا درب النحلة التي تقطف من كل الزهور وتشرب رحيق كل وردة لتعجن من ذلك شرابا فيه شفاء للناس.

في هذا الكتاب قراءات واستخلاصات استخرجتها من الكتب المبينة في فهرس المحتويات، 38 عنوانا تتوزع على 29 كتابا في مختلف المجالات الفكرية والسياسية والإعلامية واللغوية والتاريخية والاستراتيجية، حاولت في بعض القراءات أن أحاور أفكار الكاتب واكفيت أحايين أخرى بعرضها في ثوب أسلوبي اجتهدت أن يكون وفيا لأفكار المؤلف دون تحريف أو تطفيف.

قيمة هذا النمط من الكتب تكمن في أنه يثير القارئ ويغريه بالقراءة الكاملة للكتب المذكورة، وقد يكون ذلك بداية صحبة له دائمة مع الكتاب والمطالعة، وهنا نكون قد زرعنا فكرة إيجابية وأنشأنا جيلا قويا لا يهزم أمام تيارات الأفكار الجارفة.

والله الموفق والمعين ونسأله حسن القصد وحسن العمل.

إدارة التحرير

صيد الناظر

فهرس المحتويات

1 ـ "روح الاجتماع" لـ"غوستاف لوبون": 9

ـ الجماعات والتبدل السلوكي للأفراد 10

ـ الجماعات وخاصية التعقل الخاطئ 13

ـ لماذا يخضعنا القادة لما يريدون؟ 16

2 ـ (الإسلام والحرية) لـ"طارق رمضان": 21

ـ أن تكون "مسلما" و"أوربيا" في نفس الوقت! 22

3 ـ التخلف الاجتماعي: مدخل إلى سيكولوجية الإنسان المقهور لمصطفى حجازي : 25

ـ من هو الإنسان المقهور؟ 26

ـ العقلية المتخلفة 29

ـ مذهب التكيف مع القهر 32

ـ السيطرة الخرافية على المصير 36

4 ـ السياسة الشرعية لشيخ الإسلام ابن تيمية: 39

ـ ابن تيمية مفكرا سياسيا 40

5 ـ علي عزت بيجوفتش:المفكر المجاهد": 45

ـ الوجه الآخر لشخصية بيجوفيتش 46

6 ـ (تكوين المفكر) لعبد الكريم بكار: 49

ـ مداخل مصطلحية 50

ـ تكوين المفكر 53

ـ الممارسة النقدية: الفضائل والعقبات 57

ـ حبائل التفكير الموضوعي 61

7 ـ مرمدوك باكشال لبيتر كلارك ترجمة أحمد بن يحيى الغامدي: 65
ـ البريطاني الذي وهب عمره للإسلام 66

8 ـ "تكوين العقل العربي" لمحمد عابد الجابري 71
ـ عصر التدوين المرجع والعائق 72
ـ "القياس" ..الحبل السري للعقل العربي 75
ـ العقل المستقيل في الثقافة العربية الإسلامية 78
ـ هل نحتاج لأرسطو جديد 81

9- متاهة الحاكمية: أخطاء الجهاديين في فهم ابن تيمية لهادي نسيرة 85

10- صناعة التفكير اللغوي د.مقبل بن علي الدعدي 89

11- الحشاشون.. فرقة ثورية في تاريخ الإسلام، لـ"برنارد لويس" 93

12- قراءة في كتاب: "العقيدة والسياسة" للؤي صافي 99

13 ـ فلسفة الاجتماع وروح السياسة عند غوستاف لوبون 105

14 ـ نقد النص التاريخي عند الدكتور أكرم ضياء العمري، تعليق في ضوء كتابه "صحيح السيرة النبوية" 109

15 ـ "المجتمع المدني..النظرية والممارسة" لمايكل إدواردز: 113
ـ المجتمع المدني أداة الحب والحرب 114

16 ـ تحديثات استراتيجية الجيش الإسرائيلي 2015: 117
ـ إسرائيل اليقظة والعرب النوام 118

17 ـ الفقيه والسلطان للباحث وجيه كوثراني: 123
ـ هل نحتاج إلى بعض العلمنة؟ 124

18 ـ نشأة الفكر السياسي الإسلامي وتطوره لمحمد جبرون: 129
ـ المثلث الإشكالي في الفكر السياسي الإسلامي 130

19 ـ (هذه شريعتنا) للمفكر النمساوي المسلم محمد أسد: 133
ـ هل الإسلام مجرد موسيقى روحية؟ 134

20 ـ صنع العدو لـ"بيار كونيسا" أو كيف تقتل بضمير مرتاح 137

21 ـ محنة ثقافة مزورة للصادق النيهوم: 143
ـ أين ذهب يوم الجمعة؟ 144

22 ـ الجهل المقدس زمن دين بلا ثقافة لـأوليفيه روا 147

23 ـ التاريخ السري للديمقراطية
" لـ" بنجامين عيسى خان وستيفن ستوكويل": 151
ـ تاريخ العالم الذي دفنه استعلاء الغرب 152

24 ـ "الاختراق الإسرائيلي لإفريقيا" لـحمدي عبد الرحمن: 157
ـ إفريقيا عنق العرب الذي تخنقه إسرائيل 158

25 ـ "من بلاط الشاه إلى سجون الثورة" لـإحسان نراعي: 165
ـ جذور العلاقات الأمريكية الإيرانية 166

26 ـ الرابحون والخاسرون في عالم المجموعة الصفرية،
عالم بلا قيادة لـأيان بريمر: 169

27 ـ "المؤمن الصادق" لـإيريك هوفر: 173
ـ كيف تصنع الحركات الجماهيرية إنسانها ؟ 174

28 ـ "الدولة المستحيلة" لـوائل حلاق: 177
ـ الدولة الإسلامية، هل هي مستحيلة؟ 178

29 ـ المتلاعبون بالعقول لـهربرت أ.شيللر : 181
ـ استراتيجية قلب تراتبية القيم (1 ـ 2) 182
ـ وكالات الإعلان، السم العسلي (2 ـ 2) 185

"روح الاجتماع"

لـغوستاف لوبون

1- الجماعات والتبدل السلوكي للأفراد

يخصص الفيلسوف وعالم الاجتماع الفرنسي غوستاف لوبون كتابه (روح الاجتماع) لتحليل الحالة النفسية لـ"الجماعات"، وهو كتاب يتعاضد مع كتابه "روح الثورات" الذي خصصه لدراسة الحالة النفسية للشعوب، ومن خلال الكتابين تنبني لدى القارئ صورة داخلية للشعوب والجماعات تمكنه من معرفة الخلفيات والدوافع وطرق التأثير.

يتناول الكتاب المميزات العمومية للجماعات وقانون وحدتها الفكرية النفساني ومشاعرها وأخلاقها إضافة إلى الأفكار والمعتقدات التي تحكمها ولا يغفل الحديث عن قادة الجماعات وطرقهم في الإقناع ثم أقسام الجماعات وأنواعها، وفي كل هذه الأبواب يغوص الكاتب إلى ما وراء الصورة الظاهرة والحكم السائد.

يطلق الكاتب الجماعات على مفهومين أحدهما: (الجمهور) والثاني (النقابة)، وهذا الازدواج المصطلحي طبيعي حيث أن الكاتب واكب بدايات الحركات الجماهيرية والنضال الاشتراكي في أوربا بعد الثورة، وكان مراقبا للدور المتنامي للجماهير إلى درجة أنه سمى ذلك العصر (زمن الجموع).

"كان للجماعات المنظمة على الدوام تأثير كبير في حياة الأمم، إلا أن هذا التأثير لم يبلغ في زمن من الأزمان مبلغه في الزمن الحاضر، فقد حل في أيامنا هذه تأثير الجماعات على غير قصد منها محل تأثير الأفراد المقصود لأربابه بالطبيعة، وأصبح من أخص صفات الحياة الحاضرة". [1]

من خلال الاجتماع المقصود المنظم تتولد صفات جديدة تختلف عن صفات كل فرد في المجموع وذلك سر قوة الجماعات وتأثيرها، وذلك من خلال ما سماه لوبون: (اختفاء الذات الشاعرة) و(واتجاه المشاعر والأفكار نحو غرض واحد)، وهما الصفتان الأوليان للجماعة إبان انتظامها، ولا يتحقق هذا التحول السلوكي من خلال التجمع العرضي الذي ليست له غاية واحدة.

إن أهم ما يميز الجماعات هو هذه (الروح العامة) التي تجعل سلوك الأفراد يسير وفقها حتى ولو كان تصرف كل واحد منهم خارج الجماعة مناقض لسلوكه داخلها، ذلك بأن من الأفكار

1- روح الاجتماع " لـ"غوستاف لوبون" ص3

والمشاعر ما لا يتولد أو يتحول من العالم القوة إلى عالم الفعل إلا عند الفرد في الجماعة.

ويؤكد لوبون أن هذا التحول السلوكي ناتج عن استعداد طبيعي لكل القوى المدركة لتوليد أخلاق جديدة إذا تغيرت البيئة من حولها تغييرا فجائيا، عن طريق حادث ما أو الدخول في جماعة، ويضرب مثالا ببعض رجال الثورة الفرنسية فيقول:"... هكذا رأينا بين رجال الثورة الفرنسية أفرادا كانوا كالوحوش الضارية، وقد كانوا في زمن السلم قضاة من ذوي الفضل أو موثقين أولي سكينة هادئين، فلما سكنت العاصفة عادوا إلى سكينتهم".

يحاول لوبون تحديد الأسباب التي تقف وراء هذه الظاهرة من خلال اللجوء لعلم النفس الاجتماعي فيرى أن أفراد الشعب يتشابهون في العناصر اللاشعورية التي نتجت عن عوامل وراثية وبيئية سحيقة وغير مرئية، ولكنهم يختلفون فقط في العناصر الشعورية التي مرجعها لطبيعة التربية، "... فقد يكون بين الرياضي الكبير وبين صانع حذائه بعد ما بين السماء والأرض من حيث العقل والذكاء، ولكن الفرق بينهما في الطباع معدوم في الغالب أو ضعيف للغاية" .[1]

من الأسباب التي تقف خل هذه التبدل السلوكي الذي يقع للفرد داخل الجماعة ـ حسب لوبون ـ: "أن الفرد يكتسب من وجوده داخل الجمع قوة كبيرة تشجعه على الاسترسال في أمياله مما يحجم عنه منفردا بالضرورة، ثم هو لا يكبح جماح نفسه لأن الجماعة لا تسأل عن أفعالها لشيوعها بين جميع الأفراد، فلا يشعر الواحد منهم بما قد يجره العمل عليه من التبعة، وهذا الشعور هو الزاجر للنفوس عما لا ينبغي" .[2]

أما السبب الثاني فهو (العدوى) ـ كما سماها لوبون ـ حيث أن كل سلوك في الجماعة هو مُعْدٍ، ولعل تضحية الأفراد داخل الجماعة بمصلحتهم الذاتية من أجل مصلحتها يؤكد هذا، حيث أنه من الأعمال التي يصعب القيام بها خارج إطار الجماعة، وتقترب من العدوى (قابلية التأثر)، حيث أن الفرد في الجماعة يأخذ سند فعلته من زميله الذي إلى جنبه أو من جمهوره الذي يعيش بينه لا من دافع ذاتي إرادي.

يرى لوبون أن (الجماعات) أقدر على العمل منها على التفكير، بل يذهب إلى أبعد من ذلك حيث يقول بانحطاط القوة المفكرة عند الجماعات حتى تلك التي تتألف من نوابغ أهل

1- روح الاجتماع " لـ"غوستاف لوبون" ص16
2- نفس المصدر ص17

الفضل، ويعلل ذلك بأن نشاط الجماعات كثيرا ما يأخذ منحى مطلبيا خدميا، ولا ينظر بشكل عميق إلى المآلات والأبعاد الاستراتيجية للقرارات التي يطالب بإصدارها والعمل بها.

ومما يدل أيضا على أن (الجماعات) لا تفكر بشكل عميق بل هي سطحية غالبا، ذلك بأن التدقيق في روح الجماعات وأحوالها النفسية يوصل إلى أنها لا تقاد بقواعد العدل النظرية، بل بالبحث عما من شأنه التأثير فيها واختلابها، ويضرب لوبون لذلك مثالا:

"لو أراد وازع فرض ضريبة جديدة وجب عليه أن لا يختار التي هي أقرب للعدل من حيث قواعد الاقتصاد في ذاتها، فربما كان أبعدها عن العدل أكثرها قبولا بالفعل عند الناس (...)، فالضريبة المقررة مقبولة لدى الجمهور كيفما كانت باهظة الثمن لأنهم يؤدونها تدريجيا على أقسام صغيرة عند شراء حاجتهم اليومية، فهي لا تضيق عليهم فيما ألفوه ولا تؤثر فيهم لذلك تأثيرا غير محمود، فإذا بدلت هذه الضريبة بضريبة الإيراد أو الأجور بحيث يدفعونها مرة واحدة علت أصوات الشكوى من كل جانب، ولو كانت هذه الضريبة أخف من تلك عشر مرات، ذلك لأن مبلغا ذا قيمة ظاهرة حل محل فلس يدفع بالتدريج يوما بعد يوم" [1]

السر في هذه السذاجة التي تصيب الجماعات ـ حسب لوبون ـ هو أن الجماعات من الناحية النفسية تستغل الصفات العامة في الطباع المحكومة باللاشعورية للأفراد في المقام الأول، ولا تستغل قدراتهم العقلية الشعورية لأن قانون وحدة الجماعات الفكري والنفسي قائم على الطباع الكامنة في لا وعي كل مجتمع عبر العادات والتقاليد والمشاعر الجمعية المشتركة.

1- روح الاجتماع " لـ"غوستاف لوبون" ص11

2- الجماعات وخاصية التعقل الخاطئ

يناقش غوستاف لوبون في هذا الكتاب تحت فصل بعنوان (أفكار الجماعات وتعقلها وتخيلاتها) فكرةً في غاية الأهمية، وهي طبيعة وأنواع الأفكار التي تحكم مسار الجماعات وكيف تتغلغل فيها وكذا صعوبة تخلصها من الأفكار السابقة التي ترسخت وأصبحت بمثابة روح لتلك الجماعات.

وهي فكرة تكمل ما بدأ نقاشه في كتابه روح الشعوب من تأثير الأفكار في تطور الأمم، وكيف أن "كل مدنية تقوم على أفكار أساسية محدودة قلما تتجدد" وأن التقلبات الكبيرة في حياة الشعوب لا تحدث إلا مما يطرأ على تلك الأفكار الأساسية من التغيير.
يقسم الكاتب الأفكار التي تحرك الجماعات إلى قسمين رئيسين، هما:

1 ـ الأفكار العرضية الوقتية التي تولدها بعض الحوادث لساعتها: كالولوع بفرد من الأفراد أو مذهب من المذاهب.

2 ـ الأفكار الأساسية التي تكتسب من البيئة والوراثة والرأي ثباتا: مثل العقائد الدينية في الماضي والأفكار الديمقراطية والاجتماعية في الزمن الحالي.

ويشبه لوبون الأفكار الأساسية "بالماء الذي يجري الهوينا في النهر" .[1]، وهو مع استمرار حركتها وفاعليتها في المد والجزر لا تظهر للعيان ولا تصخب على رواد الشاطئ، بينما يشبه الأفكار العرضية بـ"الأمواج الصغيرة المتغيرة على الدوام التي تضرب وجه ذلك الماء، وهي مع قلة أهميتها أظهر أمام العين من سير النهر نفسه".[1]

لكن كيف يمكن تغيير الأفكار الأساسية لأمة ما وإحلال أفكار أساسية أخرى محلها؟ يبدو أن الأمر يحتاج وقتا يعد بالعقود إن لم يكن بالقرون، ولكنها بعد أن تأخذ الوقت اللازم لنضجها تفعل أكبر انقلاب في حياة المجتمعات، ذلك بأن الفكر بطيء التأثير ولكنه عميق الأثر، وحين ينبثق لا تقف أمامه قوة مهما كان عتوها وجبروتها، فقد استغرقت الأفكار الفلسفية التي أدت إلى الثورة الفرنسية أكثر من مائة عام وهي تعتمل كالبركان في ذات الصدور ولكنها لما انفجرت حققت المستحيل.
ويصف لوبون ما حصل بعدما انبثقت تلك الأفكار السائرة منذ قرن في خفايا النفوس فيقول:" فهبت أمة بتمامها لنيل المساواة الاجتماعية وتحقيق الحقوق المعنوية وإقامة

1- روح الاجتماع " لـ"غوستاف لوبون" ص35

صرح الحريات التي تنتهي إليها الآمال، فزعزعت التيجان وجعلت عالي الغرب سافله، إذ تساجلت الأمم بالحروب عشرين عاما وشهدت القارة الأوروبية من سفك الدماء وقتل النفوس ما ينخلع له قلب تيمور لنك وجنكيزخان" .[1]

ويعلل لوبون سبب تأخر ظهور أثر الفكر في المجتمعات وقوة تأثيره إذا انبثق بأن الجماعات لا تحركها الأفكار وإنما الغرائز، فتحتاج أي فكرة أن تمكث من الوقت ما يسمح بامتزاجها بالنفوس وتحولها إلى غريزة، فإذا تحولت إلى غريزة اندفعت بقوة لا يستطيع الإقناع بضدها الوقوف في وجهها، وهذا سر تمكن الأديان من النفوس، لأنها تؤثر في الوجدانات والغرائز، إن الأفكار الأساسية تظل كامنة ومؤثرة حتى ولو ظهر تهافتها عقليا، ويضرب لوبون لذلك مثالا بالأفكار الدينية والسياسية التي سادت في أوربا في القرون الوسطى، فيقول:

"إن الأفكار الدينية في القرون الوسطى والأفكار الديمقراطية في القرن الماضي والاجتماعية في زماننا هذا، ليست رفيعة بمقدار ما قد يظهر، فإن الفلسفة لا تعتبرها إلا أغاليط صغيرة، ومع ذلك فإنه لا حد لأثرها فيما مضى، ولا حد لها فيما سيأتي، ستبقى هي العوامل الأساسية في حياة الدول والمماليك زمنا طويلا" .[2]

تعقل الجماعات

توصل لوبون بعد نقاش متعدد الأوجه لموضوع تعقل الجماعات أو عدمه إلى نتيجة طريفة و(هي أن الجماعات تتعقل بطريقة خاطئة)، يعني أنها تحاول استخدام الأدلة فيما تذهب إليه ولكن "طبقة الأدلة التي تقيمها هي تأييدا لأمر من الأمور أو التي تؤثر عليها منحطة جدا من الجهة المنطقية، فلا يصدق عليها اسم الدليل إلا من باب التشبيه" ص37.

ويشبهها بالرجل الإسكيماوي الذي يعرف بالتجربة أن الثلج وهو جسم شفاف يذوب في الفم فيخيل إليه أن الزجاج الذي له نفس الشفافية له خاصية الذوبان أيضا، بهذا المنطق الخاطئ تؤثر في الجماعات الخطب الرنانة والتي تشتمل على كلمات التوكيد والإطلاق أكثر من الخطب التي تأخذ تسلسلا منطقيا واضحا.

تخيل الجماعات

بما أن الجماعات لا تعرف التعقل ولا التأمل فهي أيضا لا تنكر غير المعقول، إن قوتها

1- روح الاجتماع " لـ"غوستاف لوبون" ص37
2- نفس المصدر ص36

التخيلية أقوى من قوتها التعقلية، لذلك فهي ترتهن للصورة الأولى التي ترتسم عندها حول الأشياء والأفكار والمواقف. والصورة التي ترتكز في ذهن الجماعة هي التي تحدد وجهة بوصلتها وتشكل دافعها نحو عمل شيء ما.

يدلل لوبون على هذه الخاصية للجماعات بقوة تأثير السينما والمسرح على الأمم والجماعات، لأنه يمثل لها الأشياء في أجلى صورها التخيلية دون أن تتدنس بحقائق الواقع، فالبطل فيها لا ينهزم، ولا يزال التمثيل أكبر المؤثرات على الجماعات. ويروي لوبون قصة أحد المسارح الذي كان يعرض دائما قصص محزنة، فكان الحراس يحيطون بممثل الخائن الأثيم عند خروجه خوفا عليه من هياج المتفرجين.

ويرى لوبون أن التخيل له دور كبير في حركة التاريخ بل يذهب إلى أن سلطان الفاتحين وبناء قوة الممالك إنما قام على تخيل الأمم. وكل الآثار الكبيرة في التاريخ ـ من وجهة نظره ـ كإيجاد البوذية وتشييد أركان المسيحية والإسلام والثورة وغيرها، إنما هي نتائج قريبة أو بعيدة لتأثيرات شديدة على تخيل الجماعات.

وبنفس الخطة اي التأثير على الصورة النمطية لخيال الجماعات والأمم والشعوب استطاع نابليون تحقيق أمجاده. وقد عبر عن ذلك في خطابه بمجلس شورى الحكومة الفرنسية حين قال:"إني أتممت حرب الفندائيين لما تكتلكت، واستوليت على مصر إذ أسلمت، وتوجت بالظفر في حرب إيتاليا لأني قلت بعصمة البابا، ولو كنت أحكم شعبا يهوديا لأعدت معبد سليمان" .[1]

إن الذي يؤثر في الشعوب ليس البيان والبديع وليس مخاطبة مدركات العقل وإنما مخاطبة فضاءات التخيل، ولو أن حادثا واحدا قتلت فيه 1000 شخص لكان ذلك مؤثرا ولكن لو أن 2000 شخصا ماتت بالتدريج في حوادث مختلفة لما أخذ ذلك الخبر نفس الاهتمام.

يمهد غوستاف لوبون بهذا الفصل حول أفكار وتعقل وتخيل الجماعات لفصل آخر أهم ولكنه يرتكز على سابقه وهو الفصل الذي يناقش الكيفية التي يؤثر بها قواد الجماعات في جماعاتهم، وذلك موضوع المقال القادم إن شاء الله.

1- روح الاجتماع " لـ"غوستاف لوبون" ص40

3- لماذا يخضعنا القادة لما يريدون؟

بعد تحليل مفهوم الجماعات وتركيبها الفكري والعوامل التي تؤثر فيها وكذلك تعقلها وتخيلها يخصص غوستاف لوبون فصلا آخر لكيفية استعمال هذه العوامل ومن الذي يمكنه استعمالها استعمالا مفيدا، أي ما هي الصفات المفترضة لقواد الجماعات وكيف يستطيعون إقناع تلك الجماهير الغفيرة وسوقها نحو هدفهم المنشود؟.

يقرر لوبون منذ البداية أن القائد هو ذلك الذي ينبثق من داخل نضالات الجماعة، وليس القائد ذلك الذي يأتي من الخارج، ذلك لكي يكون منفعلا ومقتنعا وعارفا بالفكرة التي يدعو إليها واعيا بتطوارتها وتشابكاتها التاريخية والراهنة، يقول:

".. والعادة أن القائد يكون قبل ذلك مقودا: أعني أنه كان مسحورا بالفكرة التي صار هو الداعي إليها حتى استولت عليه استيلاء لا يرى معه إلا ما كان منها، وأن كل ما خالفها وهم وباطل، كما جرى للزعيم (روبسبير) أسكرته أفكار (روسو) فقام يدعو إليها، واستعمل الاضطهاد وسيلة لنشرها" .[1]

بالنسبة للوبون هناك نوعان من القادة: القادة العاديون والقادة الحقيقيون.

أ ـ القادة العاديون: وأكثر من يتحدث عنهم التاريخ ـ بالنسبة له ـ قادة عاديون قوالون سفسطائيون يتملقون الجمهور ويسعون نحو منافعهم الذاتية ويفنعون السفلة من الناس، وهؤلاء قد يحصلون بعض النفوذ ولكنه سريع الزوال، فليس لبصماتهم تلك القوة التي تنقش ذكراهم في جدار السنين.

ب ـ القادة الحقيقيون: وهم أصحاب الاعتقاد الصادق والإيمان الذي لا يتزعزع وهم الذين تمكنوا من نفوس الجماعات وحركوها وحركوا معها التاريخ، إنهم منقوشون في جدار الزمن لا تبليهم الأيام، ويصفهم لوبون فيقول:".. إنهم لم يتمكنوا من خلب العقول واجتذاب الأرواح إلا بعد أن سكروا بخمر المذهب الذي اعتقدوه، وبذلك توصلوا إلى توليد تلك القوة الهائلة في النفوس، وهي التصديق الذي يجعل المرء عبدا لخياله" .[1]

الفرق بين النوعين هو صدق الاعتقاد بالفكرة، الاعتقاد الذي يدفع نحو التضحية ويستهين بالاستهزاء والتشهير، وهذا من أسرار النفوس، فإنها لا تنصاع بصدق إلا لمن

1- روح الاجتماع " لـ"غوستاف لوبون" ص68
2- نفس المصدر ص69

يحمل هذا الإيمان الصادق، وهي فكرة قديمة، فما يزال علماء السلوك في التاريخ الإسلامي يؤكدون على هذا الترابط غير المرئي بين النفوس فيقولون إن ما خرج من القلب وصل إلى القلب، وما خرج من اللسان لا يتجاوز الآذان).

يستمد القادة نفوذهم أيضا من نفسية القهر السائدة لدى أفراد الجماعات، إنهم يشعرون بحاجتهم لبعض الاستبداد، ذلك بأنهم يرون أن غياب القائد يؤدي إلى تفككهم وانحلال عصبتهم، وبالتالي فهم يرضخون لاستبداده وجبروته لأنهم لا يريدون العودة إلى نفوسهم التي قرروا التخلص منها بالانصهار في الجماعة على حد تعبير إيريك هوفر في كتابه (المؤمن الصادق).

إضافة إلى الصفات الآسرة في القائد فإن هناك وسائل أخرى يستخدمها لإكمال إحكام السيطرة على الجماهير، وجعلها تقوم بالأعمال الموكلة إليها دون روية ولا تفكير، وتختلف تلك الوسائل باختلاف الهدف المطلوب تنفيذه، فالوسائل التي تدفع الجماهير لإحراق قصر مثلا أو الدفاع المستميت عن حصن، تختلف عن الوسائل التي تجعلها تقتنع بأفكار وتؤمن بمعتقدات مثلا.

1 ـ وسائل التجنيد الفكري والعقدي

هناك ثلاث وسائل يعتمدها القواد لإقناع الجماهير بفكرة أو بث معتقد في نفوسها ـ حسب غوستاف لوبون ـ وهي (التوكيد ـ التكرار ـ العدوى)، أما التوكيد فيعني صياغة الفكر في قالب المسلمَّة التي لا تقبل النقاش، ويرى لوبون أن التوكيد يؤثر بشكل قوي كلما "بسيطا خاليا من التعقل والدليل، وكلما كان التوكيد موجزا ومجردا عن كل ما له مسحة الحجة والتقرير كان عظيم التأثير" .[1]

ويضرب لوبون مثالا على ذلك بالكتب الدينية (القرآن كتاب حجة وبرهان واستدلال عقلي) فإنها تصوغ الأفكار بكل توكيد.

وإذا شفع التوكيد بالتكرار فإنه يفعل في النفوس أكبر الأثر، والتكرار هو الوسيلة الثانية للإقناع بالفكرة عند لوبون، وقد قال نابليون:"أهم صيغ البيان التكرار"، والتكرار لا يؤثر في العامة فقط بل إنه عظيم الأثر في عقول المستنيرين، ذلك لكون الشيء المكرر

1- روح الاجتماع " لـ"غوستاف لوبون" ص72

ينطبع في تجاويف الملكات اللاشعورية التي تتحكم بدرجة أولى في أفعال الإنسان.

بعد فترة ينسى الإنسان صاحب القول المكرر ويبقى معه القول فقط. ولذلك فإن التسويق والدعاية يعتمدانه بشكل كبير. فلو أن أحد منا قرأ مائة مرة أن أجود جبنة مثلا هي جبنة الشركة الفلانية. فإنه بعد فترة سيظن أنه قرأ هذه الفكرة من مائة مصدر وبالتالي ستصبح مسلَّمة لديه.

أما الوسيلة الثالثة فهي ما سماه (العدوى) وتعني حسب سياق ورودها ذلك الفعل الذي نقوم به بناء على التأثر بعامل خارج عن ذواتنا. وهي تتحقق بشكل كبير في الجماعات والاجتماعات الكبيرة. فكما يقول عبد الكريم بكار في كتابه (التفكير الموضوعي) فإن الإنسان في الجمهور يأخذ سند فعله من فعل الشخص الذي يحاذيه. فإذا صفق أو هتف وجد نفسه يفعل ذلك تلقائيا حتى يعم التصفيق أو الهتاف الجمهور كله. وهو شيء ملاحظ في الاجتماعات الكبيرة.

2 ـ وسائل دفع الجمهور لعمل ما

أما وسائل دفع الجماعات إلى القيام بعمل ما. ولو بدا مستحيلا. فأهمها النفوذ. والنفوذ يحصل من الوسائل الثلاث السابقة (التوكيد ـ التكرار ـ العدوى). والنفوذ هو عبارة عن سلطة خفية تستولي على العقول. وقد يقترن بالإعجاب أوالرهبة وقد يفارقهما. مثل نفوذ الذين ماتوا. فإنه لا محل للخوف منهم. ولكن قوة نفوذهم ما تزال سارية بعدهم في الوجود.

وينقسم النفوذ إلى نفوذ شخصي ونفوذ مكتسب. والنفوذ المكتسب يزول مع زوال سببه (مال ـ جاه ـ سلطة). أما النفوذ الشخصي فهو دائم وعميق. وهو النفوذ الذي يكون لدى العظماء والقادة الكبار. "وقد يذهب النفوذ بالخذلان فجأة وقد يهب النفوذ البحث فيه. ولكن ذلك لا يتم بالتدريج وهذه الوسيلة هي أضمن الوسائل لإضاعته. وما من إله أو إنسان دام له النفوذ زمنا طويلا إلا كان لا يحتمل المناظرة فيه. إنما تعجب الجماعات بمن يترفع عن مقامها" .[1]

بقي أن أشير إلى مسألتين مهمتين. أولاهما هي أن ما ذهب إليه لوبون من التفريق بين أنماط القادة هوم مايسميه أهل التنمية البشرية الفرق بين القائد والمدير. وثانيتهما هي أن

1- روح الاجتماع " لـ"غوستاف لوبون" ص82

هذا الكتاب (روح الاجتماع) لغوستاف لوبون كتاب لا تغني القراءة فيه عن قراءته، ولا تكفيه قراءة واحدة، فلا بد لمن يريد قطف ثمرته أن يعيد إليه النظر كرتين أو ثلاث ليؤذن له بمزيد فهم.

"الإسلام والحرية"

لطارق رمضان

أن تكون "مسلما" و"أوروبيا" في نفس الوقت!

يمثل كتاب(الإسلام والحرية) للمفكر الإسلامي طارق رمضان سيرة ذاتية عملية وفكرية للداعية السويسري ذي الأصول المصرية، كما هو أيضا إعادة عرض بطريقة حجاجية جدلية لجملة الأفكار والقضايا التي ناقشها ودافع عنها في الشرق والغرب، سواء تعلقت بضرورة خلق(حركة إصلاح ديني) في العالم الإسلامي تتجاوز الإسقاط والاختزال في فهم النصوص الشرعية أو بضرورة (تصحيح النظرة الغربية) للمسلمين في الدول الغربية التي تراهم مسلمين أولا لا مواطنين أصليين.

يعول طارق رمضان في الأولى(الإصلاح الديني) على ما يسميه (الخبرة التاريخية لمسلمي الغرب) التي يرى أنه سيكون لها أثر ارتدادي إيجابي على الإسلام في مختلف أنحاء العالم، ".. فالمسلمون الغربيون يؤمنون فهما جديدا ورؤى جديدة ومساهمات أصيلة في كثرة من الحقول الدينية والاجتماعية والثقافية والاقتصادية والسياسية".[1]

يناقش الكتاب موقف الغرب من المسلمين الغربيين، والأزمة التي يخلقها هذا الموقف، وهي أزمة متعددة الأبعاد بدءً بالهوية ومرورا بالتعايش وليس انتهاءً بضبابية المستقبل غير الإيجابي الذي تصنعه، ومن خلال تجربة عملية ذاتية يضرب المؤلف مثالا بنفسه، حيث تعرض للمضايقات والاتهامات المختلفة منذ قرر أن يتحدث عن قضايا المسلمين في الغرب بصفته مسلما.

ويستعيد المؤلف الموقف الإيجابي الذي وقفه الغرب الرسمي والشعبي منه أيام كان مديرا لمدرسة وناشطا اجتماعيا، ومسح كل تلك الإيجابيات حين تطور خطابه باتجاه قضايا المسلمين الغربيين وقضايا العالم الإسلامي، إنهم لم يستطيعوا فهم أنه مسلم وأوروبي في نفس الوقت.

يُرجِع المؤلف تلك الجدالات والسجالات القائمة في الغرب حول بعض القضايا الإسلامية مثل:(غطاء الرأس الإسلامي ـ المثلية الجنسية ـ المآذن ـ العنف ـ المرأة الشريعة إلخ)، يرجعها المؤلف إلى ما سماه(صدام التصورات) بدل مصطلح (صدام الحضارات) الذي أطلقه صموئيل هنتغتون.

1- الإسلام والحرية لـ"طارق رمضان" ص9

مفهوم(صراع التصورات) عند المؤلف هو تضارب بين تصورات المرء عن نفسه وتصوراته عن الآخرين، بحيث "يمتزج تشكك المرء بذاته مع مخاوفه من الآخرين وتحيزه أو ـ ببساطة ـ جهله (بنفسه وبالآخرين)" .[1]

إنه تصور أوروبا أن التعبيرات الدينية والثقافية لمسلمي الغرب "أجنبية"، "بمعنى أنها مختلفة أو غير معتادة أو بارزة بأكثر مما يجب، لكن لم يجر تطبيعها بعد أو تحييدها (بمعنى جعلها محايدة) في الفضاء العام" .[2]

نفس التصور الإقصائي هو الذي أنتج التصلب في الرؤية الذي لا يسمح بتعددية الأفكار ولا الهويات، إذ يلزمك الإعلام الدعائي بأن تكون هذا أو هذا، ليس هناك ـ حسب المؤلف ـ طريق وسط يمكن أن تسلكه آمنا، لأنك في الوسط تكون معتدلا وإيجابيا تجاه طرفين يريان العداء لبعضهما البعض، أطلق طارق رمضان مثاله الشهير بعد الهجمة الشرسة التي شنت عليه من قبل الغربيين والمسلمين على سواء، "ليس من السهل أن تكون في المشهد الفكري كالمآذن في المشهد الخضري".

تزداد التوترات الغاضبة من (أسلمة أوروبا) وترسيخ فكرة أن المسلمين الغربيين غير مخلصين لأوطانهم الأوروبية أو الأمريكية، على الرغم من أن استطلاعات مراكز الدراسات الغربية تقول ضد ذلك، فقد أشار مسح أجراه معهد غالوب الأمريكي (مايو 2009) إلى أن 75% من المسلمين يشعرون بأنهم مخلصون لبلدانهم(فرنسا ـ ألمانيا ـ المملكة المتحدة حسب المسح).

وفي موضوع مصطلح (الإسلام الغربي) و(الإسلام الشرقي) بين طارق رمضان موقفه من ذلك بشكل واضح فقال:".. بالطبع، لا وجود إلا لإسلام واحد فيما يتعلق بالمبادئ الدينية الثابتة، لكنه ينطوي على عديد متنوع من التأويلات وعلى كثير من الثقافات، وتنبع عالميته، في الحقيقة، من هذه القدرة على أن يدمج التنوع في وحدانية الأصيلة" .[3]

يناقش طارق رمضان في كتابه موضوع المرحلة السيسيولوجية التي يمر بها المسلمون الغربيون اليوم، ويرى أنهم لم يعودوا في مرحلة (الاستقرار) و(الاندماج) بقدر ما أنهم أصبحوا في مرحلة (المشاركة) و(المساهمة) وأن عليهم أن يتحرروا من عقدة النظر

1- الإسلام والحرية لـ"طارق رمضان" ص11
2- نفس المصدر ص12 3- نفس المصدر ص24

لأنفسهم باعتبارهم ضحايا، إنه يلزمهم ـ حسب المؤلف ـ الانتقال إلى مرحلة (ما بعد الاندماج)، وأن يحددوا المعنى العميق والمقبول للانتماء، "هذه هي نحن الجديدة التي لطالما دعوت إليها، وهي حقيقة بالفعل في بعض الخبرات المحلية".[1]

في مقابل ذلك يدعو المجتمعات الغربية بسياسييها ومثقفيها إلى طرح خطاب الدعاية وترك الحديث عن (الأصول المهاجرية) لمواطنين يحتاجون (أن يدمجوا)، عليهم أن يتركوا أسلمة المشكلات الاجتماعية بل يتعين معالجة قضايا البطالة والعنف والتهميش الاجتماعي وغيرهم معالجة سياسية، كما يلزم ـ حسب المؤلف ـ تقويم المناهج التعليمية وخاصة الأدب والفسلة والتاريخ لتصبح أكثر تمثيلا لتاريخ مشترك ومتضمنة لخبرات ثرية، "يتعين على الغرب أن يبدأ حوارا مع نفسه: حوارا جادا وعميقا وبناء"ص .[2]

يرى طارق رمضان أن التقاء الغرب وأوروبا بالإسلام والمسلمين تحيط به جملة من التوترات النفسية والبيئية والعاطفية التي لا بد من وضعها في الحسبان بين يدي أي مقاربة جادة للحوار أو التفاهم أو الحل، وأول تلك التوترات هي (أزمة التفاعل) حيث إن الغرب يحتاج للمهاجرين ـ خصوصا أوروبا ـ التي أصبحت قارة عجوزا وتحتاج دماء جديدة وكذلك كندا واستراليا والولايات المتحدة، ولكنها في نفس الوقت تخاف من تغيير طبيعة وثقافة البنية الديموغرافية لها، وهنا توتر الأزمة وحيويتها، فـ"الاحيتياجات الاقتصادية متناقضة مع أشكال المقاومة الثقافية، ومن الواضح أن أشكل المقاومة هذه لن تتيسر لها أبدا القوة الكافية لكي تنجح".[3]

نفس التساؤلات يمكن طرحها في زاوية المجتمعات المسلمة في الغرب، فالنفي الاقتصادي الذي تقوم به الدول الإسلامية ـ بسب تخلفها في مجالات التنمية ـ والذي يلجئ كثير من أبنائها للهجرة نحو الغرب والاستقرار فيه بما يقتضيه ذلك من تحدي مباشر لقيم وثقافة الأبناء والأحفاد، هذا يضيف توترا آخر حيث أن خوف المهاجر من فقد دينه وثقافته في المجتمعات الغربية يدفعه، كرد فعل طبيعي، إلى التواري والانعزال.

تلك بعض الأفكار التي أثارها كتاب (الإسلام والحرية) وهي أفكار لا تغني عن قراءة الكتاب كاملا، ذلك بأن مؤلفه ناقش في آخره قضايا مهمة مثل المرأة والهوية والاندماج وغيرها من قضايا تهم المجتمعات المسلمة في الغرب، وقد قاربها بأسلوبه الرشيق وطرحه الواضع العميق.

1- الإسلام والحرية لـ"طارق رمضان" ص24
2- نفس المصدر ص25 3- نفس المصدر ص47

"التخلف الاجتماعي: مدخل إلى سيكولوجية الإنسان المقهور"

لمصطفى حجازي

1- من هو الإنسان المقهور؟

"التخلف الاجتماعي.. مدخل إلى سيكولوجية الإنسان المقهور" هو أحد الكتب المهمة التي اضطلعت بتحليل الخلفيات والعقد النفسية التي تقف وراء كثير من مظاهر التخلف والفشل والارتباك في عالمنا العربي، وهو كتاب ألفه المفكر اللبناني د.مصطفى حجازي وحشد فيه كثيرا من الأفكار والنظريات المهمة في علم الاجتماع النفسي، وخصوصا فيما يتعلق بدراسة التخلف الاجتماعي.

يعتمد الكتاب في تحليله ـ حسب المؤلف على الإنسان اللبناني خاصة والعربي عامة ولكنه في الحقيقة ـ وحسب المؤلف دائما ـ لا ينطبق على كل لبناني أو كل عربي؛ بل هناك خصائص نوعية تتداخل أحيانا ولكنها لا تتطابق ومن ثم لا تصلح للتعميم ولكنها لا تحول دون محاولته.

خصص المؤلف القسم الأول من كتابه للحديث عن البنية النفسية للتخلف وملامح الوجود المتخلف، وصدر ذلك ببيان أن موضوع كتابه يحاول أن يكمل دراسات التخلف التي ظلت تسيطر عليها المناهج الاجتماعية والاقتصادية وتنظر للتخلف من خلال مظاهره(نسبة الدخل ـ الفقر ـ التعليم ـ التنمية ـ الديمقراطية إلخ)، دون أن تعطي اعتبارا للجوانب النفسية للتخلف، والتي تعتبر ـ حسب المؤلف ـ خلفية حاكمة وموجهة ومنتجة لكل تكل المظاهر سابقة الذكر، أما القسم الثاني فقد خصصه المؤلف لما سماه:"الأساليب الدفاعية"، وتعني عنده ذلك النمط من الأفكار والتصورات والمواقف التي يتبناها الإنسان المتخلف أو التي تكمن بشكل لا واع في وجوده النفسي، والتي يدافع بها عن تخلفه شعوريا أو لا شعوريا وتسهم في استمرار ذلك التخلف.

يعيش الإنسان المتخلف ـ حسب المؤلف ـ بين قهرين؛ قهر الطبيعة القاسية التي لا يجد سبيلا للتغلب عليها وقهر السيد المتسلط الذي لا مناص من الرضوخ له، إنه إنسان يعيش تحت القهر الطبيعي والقهر البشري، وبقدر ما "تتضخم أنا السيد وينهار الرباط الإنساني بينه وبين المسود، يصبح الأول أسير ذاته، وينحدر الثاني إلى أدنى سلم الإنسانية، ويصبح عنق علاقة التسلط مضافا ومتفاعلا مع قسوة الطبيعة واعتباطها".

هناك منهجان لدراسة نفسية الإنسان المتخلف؛ المنهج الانبنائي والمنهج التاريخي، وإذا أخذنا المنهج التاريخي فإن واقع الإنسان المتخلف ـ حسب المؤلف ـ سينتظم في ثلاثة

أنماط من الوجود، تبدأ بالرضوخ وتنتهي بالتمرد.

مرحلة القهر والرضوخ هي المرحلة المظلمة من تاريخ المجتمع(عصر الانحطاط)، إنها تمثل مرحلة الذروة بالنسبة للتسلط ومرحلة الحضيض بالنسبة للمجتمع، و"فيها تكون قوى التسلط الداخلي والخارجي في أوج سلطتها وحالة الرضوخ في أشد درجاتها"، فيها يفقد الإنسان المقهور قيمته كاملة، وتكون الجماهير في حالة قصور واضح في درجة التعبئة التي تؤهلها للرد والمقاومة.

شجعت هذه المرحلة المستعمر والمتسلط الداخلي على تكوين أحكام تبخيسية مسبقة عن الشعوب المقهورة، واعتبرها ثابتة ودائمة، "إنها جماهير منحطة لا تستطيع أن تحكم نفسها أو تستغل إمكاناتها وثرواتها، ولذلك لا بد لها من حاكم متسلط ولا بد لها من مستغل حليف، يثمن هذه الثروات المهدورة".

إلا أنه ضمن ضباب هذه المرحلة المظلمة توجد بذور تمرد وانتفاضة تنمو في الأحشاء بصمت وبطء ولكن بشكل أكيد وحتمي، وعندما تحين ساعة الانتفاض تتفجر الطاقات التغييرية التي تفاجئ أو ما تفاجئ الفئة المتسلطة داخليا وخارجيا، كما في حالة الربيع العربي مثلا.

أبرز مظاهر هذه المرحلة (مرحلة القهر) هو انتقال تبخيس إنسانية الإنسان المقهور من المتسلط إلى الإنسان المقهور نفسه في شكل مشاعر دونية وتأثيم، يرى من خلالها ـ مع مرور الوقت ـ أنه أهل لما نزل به من قسوة الطبيعة واستبداد المتسلط، وهنا يصبح حليفا له على نفسه.

لكن الإنسان المقهور الذي اقتنع بالدربة أنه يستحق تلك الدونية وذلك التسلط الممارس عليه، ما يلبث أن تنشأ بينه وبين أمثاله من المقهورين علاقة ازدراء ضمني، ثم يتحول عنده ذلك القهر إلى رغبة داخلية يسعى لممارستها على من تطالهم يده (أسرته ـ زوجته ـ أبناؤه).

الغريب في نفسية الإنسان المقهور في هذه المرحلة (مرحلة القهر والخضوع) هو تحولها من كره المتسلط إلى حبه وتقديره، إن الإنسان المقهور كلما احتقر نفسه ازداد إعجابه وتقديره للمتسلط، حيث يرى فيه إنسانا ذا خصائص إلهية تخوله حق السيادة والتمتع

بكل الامتيازات، ومن هنا تنشأ حالات التقرب والاستزلام والتزلف والتقرب للمتسلط.

لكن المتسلط لا يشبع نهمه التسلطي ما يقدمه المقهور من قرابين الولاء والطاعة فيزدريه أكثر لرضوخه واستكانته وتبعيته، ويعتبر دونيته جزءا من طبيعته، ناسيا أنه لم يترك له أصلا إلا هذا الباب ليمارس من خلاله الحياة، فتراهم يقولون:"هؤلاء لا يحسون، إنهم لا يفهمون بالكلام، إنهم لا يمشون إلا هكذا...بالقوة، بالسوط...".

ويشير المؤلف بعد هذا العرض المتسلسل لتطور العلاقة بين الإنسان المقهور والسيد المتسلط إلى أنه هذه العلاقة ليست جامدة بصفة مستديمة، فالإنسان المقهور وهو تحت نير الخضوع والرضوخ يحاول من خلال أساليب خفية (الكسل، التخريب) أو رمزية (النكات والتشنيعات) أن ينال من المتسلط، وهذا يعكس ازدواجية في العلاقة: رضوخ ظاهري، وعدوانية خفية.

يمكن اعتبار الكذب والتضليل الذي تخضع له الجماهير المقهورة نوعا من استخدام أساليب السيد المتسلط في الخداع، إنه كذب متبادل بين الطرفين، السيد يكذب في وعوده الجماهير بالإصلاح والخطط الإنمائية والأخلاق والرقي والتقدم والمستقبل الأفضل، والجماهير من جهتها تكذب على السيد المتسلط وهي تخلع عليه كل أوصاف السيادة والمروءة والصلاح والبطولة.

ثم يقوم الإنسان المقهور بتعميم ذلك الكذب على كل جوانب حياته، فينشأ وجود متخلف قائم على الكذب والخداع: كذب في الحب والزواج، كذب في الصداقة، كذب في المعرفة، كذب الحرفي على الزبون، وحتى كذب في الإيمان، حينها يزدرى صاحب اللسان الصادق والنية الطيبة ويوصف بالسذاجة والتخبيل لأنه لم ينخرط في جوقة الكذب والادعاء والخداع السائدة.

من خلال انعدام الأمن والشعور بالرضوخ للمتسلط الطبيعي والبشري تنشأ مجموعة عقد تميز حياة الإنسان المقهور، هي: عقدة النقص، وعقدة العار، مع اضطراب الديمومة، هذه العقد مع غيرها من ملامح الوجود المتخلف وأبعاد النفسية العميقة للتخلف سنناقشها في موضوع مقالنا القادم بحول الله.

2- العقلية المتخلفة

أي سلوك بشري يأخذ ملامح العقلية التي أنتجته، كما أن أي تغيير في العقلية الحاكمة ينتج عنه تغيير في السلوك، هذه قاعدة قرآنية مستقرة:(إنَّ اللّٰهَ لا يُغيِّرُ ما بقومٍ حتى يُغيِّروا ما بأنفسهم)، من هنا تأتي أهمية دراسة الذهنيات التي تتحكم في سلوك المجتمعات لرواد التغيير، في هذه المقال نحاول عرض بعض الأفكار المهمة التي أوردها الدكتور مصطفى حجازي في كتابه:(التخلف الاجتماعي:مدخل إلى سيكولوجية الإنسان المقهور).

يمهد المؤلف لهذا الفصل (العقلية المتخلفة) بالحديث عن مزايا دراسة العقليات الحاكمة، وكيف تؤثر هذه العقليات سلبا وإيجابا على خطط التنمية ومسار الحياة العام والشخصي للمجتمعات، ذلك بأن العقلية "إذا اتسمت بالجمود والقطيعة تؤدي إلى خلق عقبات معرفية جدية تعرقل خطط التنمية التي لا بد أن تنطلق من التقدير الدينامي الشمولي لذلك الواقع". ثم هي بعد ذلك "تعطي المبررات الذهنية لمقاومة التغيير"، كما أنها قد تصل إلى درجة من الجمود تجعلها تعيد"تفسير المنهجيات النظرية والأساليب التقنية المستخدمة في التنمية من خلال القوالب التقليدية للذهنية المتخلفة، مما يفقدها بدورها قدرتها التغييرية".

يعالج المؤلف (العقلية المتخلفة) في مرحلتين، الأولى مرحلة رصد الملامح والخصائص الأساسية، والثانية محاولة بحث الأسباب والقوى المولدة لهذه العقلية، التي تغذيها وتعمل على استمرارها، ثم يقسم خصائص العقلية المتخلفة إلى قسمين هما، خصائص منهجية وخصائص انفعالية، ولنبدأ بالأولى:

الخصائص الذهنية المنهجية

العقلية المتخلفة معاقة منهجيا، إنها تنتج الأفكار وتتعامل مع الأشياء بأدوات مختلة وقاصرة وبالتالي ينتج عنها مزيد من الارتباك والفوضى بدل التطور والنظام، وتتلخص الخصائص الذهنية المنهجية ـ حسب المؤلف ـ في أمرين أساسيين، هما:اضطراب منهجية التفكير وقصور الفكر الجدلي، وتتلخص مظاهر تأثير الحالتين في "صعوبة السيطرة على الواقع بكل تفصحاته"، مما تنتج عنه حالة من (الخصاء الذهني)، ويعني (الخصاء الذهني) عند المؤلف نوع من صد القدرة على الفهم والعجز عن توكيد الذات في واجهة العالم.

إن اضطراب منهجية التفكير الذي تتسم به العقلية المتخلفة يظهر في سوء التنظيم حين تتصدى للواقع. فالعقلية المتخلفة لا تواجه الحياة بخطة قائمة على منطق تسلسلي مرتب. إنها "تقترب من الواقع وتتعامل معه دون خطة مسبقة". وبالتالي بدلا من تنظيم الواقع والسيطرة عليه تزيد حدة ما يبدو عليه من فوضى وانعدام في التماسك.

ويضرب المؤلف مثالا واقعيا بالنقاشات التي تدور في المجتمعات المتخلفة. والتي تظل تضرب في كل اتجاه وتنشغل بجوانب الموضوع عن لبه. وفي النهاية ينفض سامر المجتمعين دون تكوين صورة واضحة عن المسألة وإيجاد الحلول لها. وتطرح قضايا كثيرة ثم يظل الحديث عنها سطحيا وربما يتم التحول عنها عندما تعترض دونها عقبات وصعوبات تتطلب جهدا لاستجلائها وحلها. ولا تقتصر هذه الظاهرة في المجتمعات المتخلفة على غير المتعلمين. بل هي بين المتعلمين أكثر استشراء.

المظهر الثاني لاضطراب منهجية التفكير في العقلية المتخلفة هو (قصور عمليات التحليل والتوليف). فالإنسان المتخلف لا يتجاوز الملاحظة الساذجة والانطباع الأولي. ويكتفي بالمعرفة الحدسية التي لا تذهب بعيدا في البحث العلمي. بينما يعتبر تحليل الظواهر عمقا واتساعا هو الشرط الأساسي للسيطرة على الواقع. وبمقدار عمق التحليل ترتقي الاستنتاجات.

إن العقلية المتخلفة ـ حسب المؤلف ـ مصابة بما يسمى في علم النفس (الحشرية الممنوعة). فهي أسيرة النقاط العمياء وهو ما يجعل نتائجها مليئة بالثغرات والهنات. وبقدر ما تعجز العقلية المتخلفة عن التحليل تعجز أيضا عن التوليف الذي هو قطف لعملية التحليل وبدونه يصبح التحليل ترفا عقليا لا قيمة له في ميزان الواقع. ذلك بأن القدرة على التوليف بين أجزاء الصورة "هو الذي يسمح بالخروج بتصورات متماسكة عن الواقع. تؤدي إلى قرارات فعالة".

ثم إن من مظاهر اضطراب التفكير لدى العقلية المتخلفة. "انعدام الدقة والضبط في التصدي للواقع". فكل شيء إجمالي وانطباعي ولا مجال فيه للدقة الرياضية. "كل شيء يعمل كيفما اتفق. من تصليح الآلة إلى تنفيذ المهمات. إلى مسائل الإنتاج ووضع خطط مختلف المشاريع". إن ضبط الأمور يعني السيطرة على الوجود. والعقلية المتخلف تفقد السيطرة على نفسها أحرى أن تسيطر على الواقع من حولها.

وعلى مستوى المكان، يرى المؤلف أن الإنسان المتخلف جزيئي النظرة قصير التطلع، فهو لا ينظر إلى أبعد من محيطه المباشر، وهو ما يؤدي به إلى بروز ظواهر نكوصية في التفكير الذي يكتسب ساعتئذ خصائص طفلية وبدائية.

3- مذهب التكيف مع القهر

يخل القهر والرضوخ الذي يعيشه الإنسان المتخلف بتوازنه الوجودي، مما يولد عنده توترا نفسيا حادا يهدد حياته، وبما أنه لا بد ملاستمرار الحياة من حد أدنى من الانسجام والتوازن فإن الإنسان المتخلف يلجأ إلى بعض الحلول لمجابهة هذه الوضعية المأزقية، ويقسم مصطفى حجازي هذه الحلول إلى فئتين:الفئة الأولى والأكثر فعالية هي محاولة التمرد وقلب المعادلة من أجل خلق ظروف تحقق أدنى حد من الاعتبار الذاتي والتوازن الوجودي الضروري لاستمرار الحياة.

ولكن هذا الحل رغم أهميته وقيمته على المدى البعيد تسبقه في التسلسل التاريخي حلول أخرى سماها المؤلف (الأساليب الدفاعية)، ستكون هي موضوع هذه المقالة، وهي حلول "لا تحاول التغيير ولا تقوى عليه، بل تهدف إلى التأقلم والتلاؤم مع الوضعية الراهنة بشكل يخفف من وطأتها، ويكفل شيئا من الانسجام الوجودي، كما يكفل نوعا من تحقيق الذات الظاهري" .[1]

ولا بد من التنبيه إلى أن هاتين الفئتين من الحلول لا تتعاقبان بشكل قطعي (إما هذا أو هذا)، ولكنها قد تتداخل بنسب معينة في وقت واحد، ذلك بأن الظاهرة الاجتماعية بطبيعتها مركبة ومتداخلة السمات، فمرحلة القهر والرضوخ تحمل في رحمها بذور التمرد والثورة، والعكس صحيح كذلك.

هناك أربعة أساليب تظهر في محاولات الإنسان المتخلف التغلب على وضعيته المأزقية، وهي أساليب ـ كما يقول المؤلف ـ "تنتظم في أزواج متناقضة في اتجاهها متكاملة جدليا في تضادها" .[2]

وهذا التجاذب الحاصل بين هذه الأساليب يطبع ويميز سلوك الإنسان المقهور ونمط وجوده على الدوام.

مركزية المتسلط

تتسم حياة الإنسان المقهور بما يمكن تسميته بـ(مركزية المتسلط)، الذي يؤثر في كل حركات الإنسان المتخلف قربا منه أو هروبا عنه، تمردا عليه أو استسلاما له، وفي ضوء

1- الإسلام والحرية لـ"طارق رمضان" ص99 2- نفس المصدر ص99

الأساليب الأربعة السابقة يتحرك في اتجاهين متناقضين:

ـ التحرك الأول الذي يظهره سلوك الإنسان المتخلف في أساليبه الدفاعية هو سلوك ذو اتجاهين: أحدهما نحو (المتسلط) اقترابا منه وتماهيا به وتقربا له. والثاني نحو (الجماعة الأصلية) انصهارا فيها وغيابا في مجموعها. والعلاقة بين الاثنين عكسية. فبقدر ما يتنكر للمتسلط ويبتعد عنه، يندمج في جماعته الأصلية التي تشاركه قدره ويذوب فيها.

ـ التحرك الثاني أيضا ذو اتجاهين متناقضين. أحدهما نحو "القتال والعنف ومجابهة المتسلط". أما الثاني فنحو"الهروب المستسلم في الحلول الفاترة السحرية والاتكالية الخرافية من ناحية ثانية". وبقدر ما تنشط عمليات التصدي تفتر الحلول الاستسلامية والعكس صحيح.

لكن هل الأساليب الدفاعية للإنسان المتخلف محصورة في هذه الأساليب الأربعة السابقة الذكر؟. هناك أساليب أخرى منها:

الانكفاء على الذات

يشيع الانكفاء على الذات في ردود الأفعال على الفشل الذي يصحبه إحساس داخلي بالعجز وانعدام الحيلة، وهو حالة تلاحظ عند الكبار والصغار على حد سواء، وفيه يحاول الإنسان "أن يقمع رغبته حتى لا يشعر بآلام الإحباط، يقطع الصلة بموضوعات هذه الرغبة كي لا تثير في نفسه قلق الخواء، وما يجره من إحساس بانعدام القيمة" .[1]

ويضرب المؤلف أمثلة على بعض حالات الانكفاء الذي يأتي كأسلوب دفاعي نفسي أمام الفشل فيقول:"التلميذ الذي عجز عن إثبات ذاته في الصف ينزوي متبلدا في ركنه، العاشق الفاشل يقمع جذوة الحب في نفسه، ويبخس المحبوب الذي يشكل مرآة لفشله" .[2]

ومن أنماط الحركة النفسية التي يقوم بها الإنسان المقهور لمجابهة التحديات التي تواجهه في علاقته بالمتسلط: هي أن يغذي مشاعر عدوانية تجاهه ويبتعد عنه بطريقة متطرفة تشمل كل ما يمثله في نظره من قيم ونمط حياة وأدوات (الشرطة ـ المحاكم ـ القضاء ـ الإدارة إلخ).

وحتى لا يتعرض لأذى من المتسلط وأدواته لا يكتفي بتجنب ماله علاقة مباشرة به "بل يتهرب من المشاركة في كل ما هو عام، إنه يقف موقف المتفرج والعاجز أو الشامت، لا

1- الإسلام والحرية لـ"طارق رمضان" ص102 2- نفس المصدر ص102

يستجيب لنداء ولا ينخرط في نشاط ولا يساعد فيما يرتد على المجموع بشيء من الخير" .[1]

وهذا ما قد يفسر سلوك جماهير العالم الثالث المقهورة تجاه كل دعوات التغيير والإصلاح قبل الربيع العربي.

حالة المفاصلة السلبية مع المتسلط وكل ما له علاقة به قد تأخذ شكل رفض نشط يقوم على أساس الاختلاف الجذري بين عالمين متعارضين ومتناقضين، عالم المتسلط وعالم الجماعة الأصلية، وهو ما يشكل الحركة الثانية التي تتمم الأولى، وهنا يحصل التمسك الشديد بالجماعة وتراصها خصوصا في وجه المتسلط الخارجي (المستعمر).

في مرحلة الانكفاء على الذات الذي يؤدي للانصهار في (الجماعة الأصلية) يشيع التمسك بالتقاليد وتنهض دعوات السلفية (السلفية عند المؤلف تعني الرضوخ للتقاليد والأعراف، والاحتماء بالماضي وأمجاده) ـ حسب المؤلف ـ بشكل يتناسب مع درجة القهر التي تمارس على الإنسان، وقد ذهب بعض علماء الاجتماع إلى أن"التخلف هو أساسا تحكم السلفية في حركة المجتمع".

ليست السلفية هنا ـ حسب المؤلف ـ "خاصية انبنائية اجتماعية، بل في الوقت نفسه أوالية دفاعية نفسية" ص104، فرغم أن (السلفية) في العادة هي موجه للسلوك وضابط له إلا أنها ـ من الناحية النفسية ـ لدى الإنسان المقهور معيارا للحياة ونظرة للوجود. ورغم القيمة الإيجابية لـ"السلفية) في مواجهة الغزو الثقافي والحضاري الذي تشنه الدول الاستعمارية على الشعوب إلا أن بروزها هناك يدل على أنها كامنة وفاعلة في نفس الوقت حتى ولو غابت شكليا، ذلك بأن القاعدة التي يسطرها المؤلف تقول بأن:"ما يبدو واضحا في أوقات الأزمات أو الفترات العصيبة من تاريخ مجتمع ما، يعمل بشكل خفي في فترات الهدوء، وله وظائف متقاربة في الحالتين" .[2]

لكن الجانب الأكثر سلبية في (السلفية) هو استغلال المتسلط لها وتشجيعه لاستمرارها وترسيخها، وذلك لأنها تكرس امتيازاته وتعطيها صبغة الأمر الطبيعي والقانون الطبيعي الذي يحكم الحياة، وبالتالي لا يجوز المساس به من ناحية (التمسك بالتقاليد).

1- التخلف الاجتماعي: مدخل إلى سيكولوجية الإنسان المقهور لـ"مصطفى حجازي" ص103
2- نفس المصدر ص 105

تلك بعض الأساليب الدفاعية التي يستخدمها الإنسان المقهور من أجل تبرير استمرار قهره بإعطاء نفسه نوعا من التوازن الوجودي الوهمي يسمح له بخفض نسبة التوتر التي يسببها القهر المسلط عليه من قبل المتسلط أو الطبيعة.

وفي المقال القادم نناقش بقية تلك الأساليب ونختم قراءتنا في هذا الكتاب الماتع المفيد.

4- السيطرة الخرافية على المصير

السعي لتحقيق التوازن الداخلي هو المحرك الأساس لردود فعل الإنسان المقهور في نظر المؤلف، وهو في سبيل ذلك يطرق حلول متعددة ويستخدم وسائل دفاعية مختلفة، بعضها يتخذ شكل الهروب من الواقع(الانكفاء على الذات) والهروب إلى المتسلط (التماهي مع المتسلط) وبعضها الآخر يحاول السيطرة على المصير من خلال "استبدال السببية المادية بالسببية الغيبية"، وهذا ما سنتعرض له في هذا المقال.

يعتبر الجنوح نحو الخرافات والأساطير آخر ما يلجأ إليه (الإنسان المقهور) إنه يمثل إعلان فشل واستسلام نهائي أمام قهر المتسلط وقهر قوى الطبيعة، إنه المرحلة التي تسبق الانهيار الأخير والتلاشي من الوجود، و"يتناسب انتشار الخرافة والتفكير السحري في وسط ما مع شدة القهر والحرمان، وتضخم الإحساس بالعجز وقلة الحيلة وانعدام الوسيلة" .[1]

يحاول الإنسان المقهور التعويض عن فشله في مواجهة واقع الحياة بنجاحات وهمية يظل يطاردها عن طريق الخرافات التي يقنع بها نفسه حينما يحولها إلى دين مقدس، وتستطيع الخرافات (الشعوذة ـ قراءة الطالع ـ جلب الحظ إلخ) غزو وجدان الإنسان المتخلف لأنه لا يستخدم التفكير العقلاني، ومع الوقت تتحول هذه الممارسات الخرافية إلى تجارة تسلبه القليل الذي يملك مقابل أمل زائف في الخلاص مما يحل به من أرزاء الحياة.

ويشجع الحكام في الدول المتخلفة هذا النوع بوسائل مختلفة أبرزها "رعاية المقامات وذوي الكرامات ورعاية الطرق التي تلبس لباسا دينيا حتى يعم الجهل، وتتأصل الاستكانة، وتشيع الخرافة بشكل يطمس الواقع كليا ويصرف الناس عن التصدي الفعال والموضوعي له، وهو ما يحفظ لهؤلاء الحكام مكانتهم ويحول الأنظار عنهم كمسؤولين أساسيين عما يصيب المجتمع من تخلف وانحطاط، أو ما يلم به من كوارث وأزمات" .[2]

يرى المؤلف أن أساليب السيطرة الخرافية على المصير تقوم على أسس نفسية نكوصية، يعود فيها الإنسان المقهور إلى مرحلة التفكير الطفولي الذي "يخلط الواقع بالخيال، والحقائق بالرغبات، والصعاب المادية بالمخاوف الذاتية" .[3] ذلك بأنه يمنح ممارسي الشعوذة

1- التخلف الاجتماعي: مدخل إلى سيكولوجية الإنسان المقهور لـ"مصطفى حجازي" ص140
2- نفس المصدر ص141 3- نفس المصدر ص142

ووسائل التصدي السحري للواقع نفس القدرة المطلقة التي كان يخيل إليه إبان طفولته أن والدي يملكانها.

هناك رابط وظيفية دينامية ـ حسب المؤلف ـ تجمع مختلف أساليب محاولات السيطرة الخرافية على المصير، يمكن تمييزها إلى ثلاث فئات رئيسة هي : السيطرة على الحاضر والسيطرة على المستقبل والقدرية، وتشكل هذه الفئات الثلاث المأزق الذي ستكون فيه نهاية الإنسان المقهور وتلاشيه من الوجود وقبل ذلك زيادة أعبائه النفسية والمادية، ورغم ذلك يظل (الإنسان المقهور) متشبثا بها ظانا أنها ستكون طوق نجاته الأخير.

ويسعى الإنسان المقهور للسيطرة الخرافية على الحاضر من خلال (الأولياء) الذين يمثلون عنده رمز الطهر والنقاء فهو يسعى عندهم لجلب الخير ومن خلال المشعوذين الذين يمثلون عنده رمز القوة على قهر قوى الشر (الجن ـ العفاريت ـ الحساد إلخ)، ويعيش الإنسان في هذه الحالة توترا نفسيا دائما، فهو إن أصابه شر رده إلى العين والسحر والجن وإن أصابه خير اجتهد في إخفائه خوفا منهم أن يسلبوه منهم بالعين والسحر والجن.

لا يفوق معاناة الحاضر عند الإنسان المقهور سوى القلق من المستقبل، إنه بعجزه عن الحاضر تنغلق أمامه أبواب المستقبل فيراه قاتما مظلما، فهو يعيش حالة من القلق المرضي على "صحته ورزقه وذويه ومكانته" .[1]، ولهذا يبحث دائما عن وسائل للسيطرة على المستقبل، وهي وسائل خرافية بالضرورة، "طالما أن الضمانات مفقودة والتخطيط منعدم والتوقعات المبنية على الجهد العام والذاتي لا أثر لها في العالم المتخلف" .[2]

ويلجأ الإنسان المقهور بسبب الأمور السابقة إلى التطير وقراءة الطالع والحظ، ولا يفكر في محاولة السيطرة على الواقع من خلال التدبير العقلاني للموارد والمصادر، والسعي لخلق فرص تطوير الأداء.

ويحتل تأويل الأحلام مكانة كبيرة في العالم المتخلف ـ حسب المؤلف ـ، ورغم أن النبي صلى الله عليه وسلم بين أن الرؤيا جزء من النبوة إلا أن انتشارها في العالم العربي في هذه الأعصر الأخيرة ترافق مع عمق أزمته وتخلفه، فاصبحت لها قنوات وإذاعات خاصة بها، وقد أصبحت تكبل وتشغل كثيرا من المجتمع خصوصا النساء، وهو ما لم يكن شائعا لهذا الحد

1- التخلف الاجتماعي: مدخل إلى سيكولوجية الإنسان المقهور لـ"مصطفى حجازي" ص156
2- نفس المصدر ص157

في زمن النبي صلى الله عليه وسلم وزمن الصحابة والتابعين.

ويجعل المؤلف (القدرية) أي رد الأمور إلى القدر إحدى وسائل السيطرة الخرافية على المصير عند الإنسان المتخلف، ولا أوافقه الرأي كليا في هذه، فالإيمان بالقدر خيره وشره أحد أركان الإيمان التي لا يتحقق بدونها، ولكن الإيمان بالقدر ـ عند أهل السنة ـ هو قوة إيجابية وليست سلبية، فلا يعني الإيمان به الاستسلام والركون وقد سأل الصحابة رضوان الله عليهم النبي صلى الله عليه وسلم حينما أخبرهم أن كل شيء مكتوب عند الله:(فيم العمل إذا؟) فقال لهم:(اعملوا فكل ميسر لما خلق له).

وقد فهم الصحابة القدر فهما إيجابيا يدفع للمغالبة بدل الاستسلام فقال عمر رضي الله عنه محاججا عبيدة في قضية الرجوع بالجيش عن أرض الطاعون:(نفر من قدر الله إلى قدر الله)، وقد بين العلماء أنه لا يجتج بالقدر في المعايب وإنما يحتج به في المصائب، والقيمة النفسية واضحة في الأمرين، فإن الاحتجاج بالقدر في المعايب يؤدي اختلال قيم الحياة والناس ويؤدي إلى استسلام نفسي للضعف والعجز وانعدام الحيلة، أما الاستدلال به في المصائب فهو عنصر قوة وعامل تثبيت نفسي يمنع من الانهيار الداخلي.

وفي ختام هذه القراءة أقول:

إن كتاب (التخلف الاجتماعي: مدخل إلى سيكولوجية الإنسان المقهور) للمفكر والباحث الاجتماعي المقتدر مصطفى حجازي؛ هو كتاب قيم رصين استطاع الدخول إلى عوالم نفس الإنسان العربي بعمق وحلل شخصيته وفسر ما يعيشه من قهر وخوف واستسلام وعنف بأسلوب قوي وفكرة واضحة، ولكنه في تحليلاته التي تتماس مع قضايا شرعية كان ينزع إلى علمانية لا تناسب طبيعة الإنسان موضوع الدراسة الذي يشكل الدين عنصرا تأسيسيا في بنائه النفسي، وهو ما أخل بتوازن ودقة تلك المباحث المذكورة.

"السياسة الشرعية"
لشيخ الإسلام ابن تيمية

ابن تيمية مفكرا سياسيا

أخذ مصطلح السياسة الشرعية لدى ابن تيمية دلالة أوسع من سابقيه حيث أجمل تحته كل "الأعمال السياسية داخل الاجتماع الإسلامي ما بين الراعي الحكم والرعية المواطنين". كما يقول طارق الشامخي. فقد ضمن كتابه أحكام الولايات والأموال والحدود والجنايات وغير ذلك مما يشترك فيه الطرفان(الراعي والرعية). وهو ما سماه ابن تيمية بـ"جوامع من السياسة الإلهية والإيالة النبوية. لا يستغني عنها الراعي والرعية" .[1]

وستركز هذه القراءة على رؤية ابن تيمية للحكم طبيعته وأصله ومكانته وأسسه التي ينبني عليها. دون الغوص في تفاصيل الحدود والجنايات وأنواع الأموال وكيفية قسمها وغير ذلك من الأمور التي أوردها في كتابه الذي ألفه بطلب من الأمير آقش المنصوري وإن لم يصرح باسمه :"... وبعد فهذه رسالة (...) اقتضاها من أوجب الله نصحه من ولاة الأمور" .[2]

خطر الفراغ السياسي

يركز ابن تيمية على حرمة ترك (نصب الإمام) وقد عقد لذلك فصلا سماه (منزلة الولاية). بل ذهب إلى أنها من أعظم الواجبات الدينية. قال:"يجب أن يعرف أن ولاية أمر الناس من أعظم واجبات الدين بل لا قيام للدين ولا للدنيا إلا بها". ثم استدل على ذلك بالشرع لقوله صلى الله عليه وسلم (إذا كنتم ثلاثة فأمروا) ثم استنبط من ذلك أن النبي صلى الله عليه وسلم" أوجب تأمير الواحد في الاجتماع القليل العارض في السفر. تنبيها بذلك على سائر أنواع الاجتماع".

ثم ساق أدلة عقلية على وجوب التأمير منها أنها من ما يتم به أداء الواجب فلذلك وجبت. فلا بد للأمر بالمعروف والنهي عن المنكر الواجبين بنص الشرع من (قوة وإمارة). "وكذلك سائر ما أوجبه الله من الجهاد والعدل وإقامة الحج والجمع والأعياد ونصر المظلوم وإقامة الحدود".

ويجب تقديم الأصلح للولاية ويحرم العدول عنه إلى من هو أقل منه صلاحية. لأن في ذلك توسيد الأمر إلى غير أهله الذي عده النبي صلى الله عليه وسلم من علامات الساعة.

1- السياسة الشرعية لشيخ الإسلام ابن تيمية ص4
2- نفس المصدر ص4

طبيعة الحكم التنافس وطلب المنزلة

يناقش ابن تيمية بواقعيته المعهودة (طبيعة الحكم) ويقرر دنيويته أولا، وأن الدافع الأصلي لطلب الإمارة لا يكون دينيا بل "أكثر من يدخل فيها لا يقصد العبادة والتقرب، بل لما في النفوس من حب الشرف والعلو"، ويرى أن هذه الطبيعة لا تخدش أهميته ومكانته في الدين.

ويحاول بجدله القوي أن يجعل تعدد القصد ملابسا لأكثر تصرفات المرء العادية في غير العبادات المحضة، يقول"... فكما أن أكثر من يأكل ويشرب وينكح لا يقصد العبادة المحضة ـ وهو من الواجبات ـ بل أكثر من يؤدي الأمانات الظاهرة، كقضاء دين الناس، وما عنده من أموال المضاربات والشركات إنما يقصد بها قيام حرمته وجاهه عندهم ـ وهي من الواجبات ـ فنظيره كثير." .[1]

وبعد تحليله لطبيعة الدوافع النفسية التي تقف خلف كثير من تصرفات العبد ومنها طلبه الإمارة؛ يؤكد أنه لا بد للأمير من السعي للتغلب على ذلك الدافع الدنيوي وتغليب دافع القربة والدين، يقول:"... فالواجب اتخاذ الإمارة دينا وقربة يتقرب بها بالعمل الصالح فيها إلى الله تعالى، فإن التقرب إليه فيها بطاعته وطاعة رسوله من أفضل القربات" .[2]

ثم يحلل أسباب الفساد في الأمراء والولاة وأن أكثر ذلك إنما هو لتمحض الدافع الدنيوي عنده لطلب الإمارة، يقول:"وإنما فسد فيها حال أكثر الناس لابتغاء الرئاسة أو المال بها فقط".

الكتاب الهادي والحديد الناصر

ثنائية الدستور الحاكم والقوة الرادعة حاضرة في الفكر السياسي لابن تيمية، وهي فكرة مستنبطة من آية الحديد:(.. وأنزلنا معهم الكتاب والميزان ليقوم الناس بالقسط وأنزلنا الحديد)، وهي إحدى كبريات الفكر السياسي العالمي المعاصر، حيث يمنع الدستور الحاكم (الراعي) أن يستبد وتحجز القوة والحزم (الرعية) أن تخالف القانون فينفلت الأمن، وإذا اختل أحد العنصرين انهار أساس الدولة.

والدستور في الدولة الإسلامية هو القرآن(الكتاب الهادي)، وقد حدد العلاقة بين الراعي

1- السياسة الشرعية لشيخ الإسلام ابن تيمية ص4235 2- نفس المصدر ص235

والرعية في آية الأمراء التي بنى عليها ابن تيمية كتابه، وهي تقدم تصورا ثلاثيا الأبعاد لأركان الدولة، كالتالي:

1- أولو الأمر(الأمراء والعلماء) وواجبهم أداء الأمانات وتحقيق العدل وحقهم الطاعة في المعروف.

2- الرعية وواجبها الطاعة والنصيحة والنصرة وحقها أن تحكم بالعدل

3- الشريعة وهي منطلق الأحكام والمرجع عند التنازع.

وتتفرع عن هذا ثنائيات أخرى هي:

أ. **القوة والأمانة:** وهما شرطان للتولية، وتعني (القوة) الأهلية الإدارية والبدنية والسياسية للوالي، بينما تعني (الأمانة) مسؤولية الضمير النابعة من قوة التدين التي تصدر عنها أحكام العدل، فهما متعلقتان ببناء السلطة. وتشمل القوة كما يقول المؤلف:"قوة المرء على نفسه وقوته على غيره".

وتختلف القوة بحسب طبيعة الولاية فقوة القائد العسكري هي الشجاعة والخبرة العسكرية، وقوة القاضي في علمه وفهمه لأحوال الناس مما يعين على فض الخصومات إلخ. وكما عبر عن ذلك ابن تيمية فإن:"معرفة الأصلح تتم بمعرفة مقصود الولاية"

ب. **القوة والعدل:** وهما وسيلتان لتنفيذ الأحكام أي يلزم الأمير أن يعتمدهما في أدائه السلطوي، فلا يمكن تطبيق الأحكام الشرعية دون قوة تلزم وتردع، ولكنه يلزم مع تلك القوة عدل ورحمة.

المال للرعية وليس ملكا للأمير

حين بدأ ابن تيمية كلامه في فصل الأموال على أداء الأمانات قال:"وهذا القسم يتناول الرعاة والرعية، فعلى كل واحد منهما أن يؤدي إلى الآخر ما يجب أداؤه إليه"، ثم عرض لحرمة طلب الرعية من الولاة مالا لا تستحقه، فإن ذلك سحت حرام.

ويقدم ابن تيمية تكييفا لمنصب الأمير في علاقته بالرعية وأموال الدولة ومصالحها، إنه أمين أو نائب أو وكيل، لا يخرج عن أحد هذه الثلاثة، ولا يجوز لأحد من هؤلاء الثلاثة أن يتصرف في ما جعل تحت يده إلا وفق ما شرطه أصحاب الملك الأصلي وهم (الرعية)، من أجر

وأعطية معلومة، يقول:"..ليس لولاة الأموال أن يقسموها حسب أهوائهم كما يقسم المالك ملكه، فإنما هم نواب ووكلاء، وليسوا ملاكا" .[1]

تلك بعض القضايا الكبرى التي عرض لها شيخ الإسلام ابن تيمية في كتابه(السياسة الشرعية في إصلاح الراعي والرعية) الذي نهج فيه نهجا مغايرا لمن سبقوه ثم رتبه ونظم أبوابه بطريقة بديعة، وهو عرض لا يغني عن قراءة الكتاب نفسه.

1- السياسة الشرعية لشيخ الإسلام ابن تيمية ص44

"علي عزت بيجوفتش"
المفكر المجاهد

الوجه الآخر لشخصية بيجوفيتش

عرف الناس الرئيس والمفكر المسلم البوسني علي عزت بيجوفيتش سياسيا محنكا وقائدا قويا ومفكرا عميقا، لكنهم لم يعرفوا الكثير عن علي عزت الإنسان، رغم أن عاطفته الإنسانية الإسلامية تتدفق في كل جوانب حياته، الدكتور علي الفريضي يقدم في كتابه (علي عزت بيجوفيتش، المفكر المجاهد) صورة أخرى للرجل الذي بهر العالم بفكره وقوته وحنكته، وفيما يلي بعض من مواقفه:

الرئيس الزاهد

ليس عاديا في عالمنا الإسلامي أن يجتمع هذان الوصفان في شخص، فالغالب الأعم هو أن يكون الرؤساء في طبقة الأغنياء كسبا وسلوكا، أما علي عزت بيجوفيتش فكان استثناء ضمن أولئك. ويصف علي عزت معيشته قائلا:"إنني أعيش في شقة من غرفتين وهي ملك لرئاسة البوسنة والهرسك دون خدم أو بذخ، ولا أمتلك سوى ممتلكات بدائية، وليس لأولادي ممتلكات كذلك"

ولعل سببين رئيسين يقفان خلف ذلك النمط من الزهد الذي عرف به، أولهما أنه جاء إلى الرئاسة من باب النضال والكفاح الحق، والثاني هو مسيرة حياته الراشدة منذ الطفولة وصدق انخراطه في مأساة البوسنة التي عاشها جسما وروحا.

وفي استقالته طواعية من الرئاسة أصدق دليل على تلك الروح المتعالية على متاع الدنيا التي كان يحملها بين جنبيه، وقد قال عنه صديقه الحميم محمد الفاتح حسنين إنه وزع جائزة فيصل التي فاز بها على العائلات المنكوبة في مدينتي(جبا)و(سربنتيسا).

القائد الصفوح

لم يكن علي عزت يحمل في طويته أي حقد على أحد، بل كان رحب الصدر واسع الحلم، وتعكس شهادة وزير خارجيته حارث سلايجيتش كيف أن هذا السلوك كان بارزا في شخصيته، يقول سلايجيتش:(أثناء عملي معه اكتشفت أن الرجل لا يحمل في صدره أي ضغينة لأحد ويحترم كل الآراء).

وكان رحمه الله منصفا في أحكامه لا يقبل أن يسقط في فخ التعميم ولو كان يتحدث عن أعدائه الذين دمروا بلده وسجنوه سنوات عديدة، وقد خاطب مرة بعد الحرب جماهير

الصرب والكروات قائلا:(إنني أخاطب كل أولئك الذي لم تلطخ أيديهم بدماء الأبرياء، إنهم أبرياء، إنهم موطن ترحيب في دولة البوسنة والهرسك).

وقد أثر علي عزت بأخلاقه العالية في السجناء الذين كانوا معه وأغلبهم من سجناء الحق العام لدرجة أنهم أحيانا يخبرونه بأمور لم يبوحوا بها للمحكمة، وقد خاطر أحدهم بتهريب كتابه (الإسلام بين الشرق والغرب) من السجن في علبة شطرنج متجاهلا كل ما يمكن أن يحدث له لو اكتشف أنه فعل ذلك ورافضا أن يتسلم مكافأة نقدية على ذلك.

ولا ينسى علي عزت ذلك الرجل النبيل، بل يتحدث عنه في مذكراته قائلا:"الناس الذين نسميهم مجرمين يعرفون عادة الصداقة، وهم مستعدون للمخاطرة، وبعض من نسميهم طيبين يكونون غالبا مجردين من هذه الفضائل"؟

المسلم الشجاع

حاول علي عزت بكل حنكته السياسية تفادي الحرب، لكنه لم يكن خائفا منها، لذلك قال في خطابه المشهور:"وإذا ما دعت الحاجة فسوف يحمل المسلمون السلاح دفاعا عن البوسنة"، بهذه الكلمات أعلن علي عزت بدء مرحلة جديدة من تاريخ تحرر المسلمين من قبضة الصرب، سيدفع فيها المسلمون أرواحهم ودماءهم من أجل هذه الحرية التي صادرها الصرب عقودا من الزمن.

وقد أبلى الجيش البوسنوي المسلم بلاء عظيما أمام القوة العسكرية الهائلة لجيش الصرب الذي كان ترتيبه الخامس في أوروبا، وكان علي عزت مهندس ذلك العمل الكفاحي الفريد، وكان يملك روحا من الأمل والثقة العالية، يقول في سيرته الذاتية متحدثا عن مرحلة الحرب:"لقد كنا نزداد قوة ويزدادون ضعفا، إن العائق الكبير هو قلة السلاح".

وحينما حاول المجتمع الدولي وأوربا كسر إرادته بأن يوقف الحرب من طرف واحد من أجل إدخال المساعدات قل كلمته القوية:"إنه لا يمكن وقف العدوان من خلال الصدقات التي ترمون بها إلى شعبنا"

وقد استطاع بحنكته العسكرية أن يخادع الصرب عن جبال (إيجمان) الشيء الذي كان له الدور الأبرز في رفع الحصار عن سراييفو، فقال للمفاوض الأوروبي(أوين) إنه يشترط

للتفاوض أن ينسحب الجيش الصربي منها، ولما انسحبوا منها احتلها الجيش البوسني المسلم، ولم يبد علي عزت أي رغبة للتفاوض.

المناضل الذي لا يمل

يروي عصمت كاسيموفيتش وهو رفيق درب لعلي عزت أن الأخير حينما خرج من سجنه الأول لم يذهب إلى بيته للقاء عائلته كما هو المتوقع، لكنه ذهب إلى عصمت كاسيموفيتش ودق عليه الباب، فلما فتح عنه قال:"السلام عليكم، من قائدي الذي يجب أن أتابع معه العمل؟".

إن هذه القصة تعكس كيف يتصور علي عزت الكفاح الذي انخرط فيه منذ نعومة أظافره، إنه يرى أنه هو رسالته في الحياة، إنه يرى الإسلام كفاحا وصبرا في المحن، يقول في كتابه (الإسلام بين الشرق والغرب):"إن الإسلام لم يأخذ اسمه من تشريعاته ولا نظامه ولا محرماته، وإنما من شيء يتمثل هذا كله ويسمو عليه، من قوة النفس في مواجهة محن الزمن، من التهيؤ لاحتمال كل ما يأتي به الوجود من أحداث".

وفي مقولته العميقة التي ضمنها كتابه الإعلان الإسلامي تظهر هذه الفلسفة التي ترى الإسلام من زاوية الكفاح والنضال من أجل الحرية والحق والخير والجمال، يقول علي عزت:"إن انتصاراتنا وانكساراتنا هي في الحقيقة علامات انتمائنا للإسلام".

يتحدث همسا وبعيدا يُسمع

ذلك هو علي عزت بيجوفيتش الرجل الذي كان يتحدث همسا وبعيدا يسمع، كما تقول فحرية فيزيتش في كتابها (البوسنة:السر الكبير)، لقد آذاه أعداؤه ولكنهم لم يستطيعوا إخفاء إعجابهم بشخصيته، يقول عنه هولبرك:

"لقد كانت في وسط تلك المعمعة شخصية علي عزة الآخذة للنظر، فلقد استطاع الإبقاء على فكرة البوسنة حية في أحلك الظروف، وكان الرجل ذو السبعين خريفا يرى في السياسة كفاحا مستمرا بعد قضائه ثماني سنوات في سجون تيتو، وصموده أربع سنوات في وجه هجمات الصرب، لقد ذكرني منذ الوهلة الأولى بماو تسيتونغ".

رحم الله المفكر والقائد المسلم النبيل علي عزت بيجوفتش رحمة واسعة.

"تكوين المفكر"

لعبد الكريم بكار

1- مداخل مصطلحية

التفكيير عمل شاق بل هو أشق عملية يقوم بها الإنسان، إنها أصعب من حمل الأثقال ومعاناة وعثاء السفر، ثم إن تشكيل العقل المفكر الواعي يحتاج زادا كبيرا من المعارف والتجارب، ولذلك تجد كثيرا من الناس يتركه خوفا من تلك المشقة، ولذلك ظل المفكرون رواد الأمم والمؤثرون في مسارات التاريخ والشعوب.

لكن سؤالا مهما ظل دون إجابة كافية، وهو: من هو المفكر؟ وكيف يمكن أن نصنع مفكرا أو نجعل من أنفسنا مفكرين، كتاب (تكوين المفكر ـ طرح عملي) للدكتور عبد الكريم بكار يحاول الإجابة على هذه الأسئلة مثيرا كثيرا من المسائل والإشكالات بدءا باللقب (مفكر) وانتهاء بتفكيك البنية المكونة له ومحاولة إعادة بنائها في مشروع تفصيلي عملي لا يخلو من عمق ووضوح.

يستهل المؤلف بمصارحة القراء أن كتابه ليس وصفة سحرية لصناعة مفكر، ذلك أن معرفة القواعد والأصول والأفكار مهما كانت ممتازة لا تصنع بالضرورة مفكرا ممتازا، فهناك شروط وحيثيات عديدة أخرى تؤثر في هذا الشأن تأثيرا كبيرا.

تدقيقات مصطلحية

يحاول عبد الكريم بكار إزالة الالتباس بين عدد من المصطلحات التي تبدو متداخلة لدى كثيرين مثل(المتخصص ـ العالم ـ المصلح ـ الداعية ـ المفكر إلخ) ويعطي تعريفا تقريبيا لكل واحد.

1 ـ المتخصص:هو طالب علم صرف قدرا من عمره في دراسة تخصص من التخصصات العلمية.

2 ـ العالم: هو شخص برع في تخصص من التخصصات حتى فاق أقرانه أو صار بين المتفوقين من أقرانه.

3 ـ المصلح:هو شخص لديه رؤى وأفكار إصلاحية ذات طابع سياسي أخلاقي اجتماعي.

4 ـ شخص لديه علم وفكر وهم إصلاحي، وعمله الأساسي هو التبليغ والتذكير والهداية ودفع الناس في طريق الإصلاح.

5 ـ المثقف:شخص تجاوز تخصصه الأساسي ووسع دائرة اهتمامه على صعيد القراءة والمطالعة، وعلى صعيد التأثير.

6 ـ الفيلسوف: شخص يبحث في مسائل وقضايا كلية ويحاول اكتشاف قوانين وسنن الوجود على مستوى الطبيعة المادية وعلى مستوى المجتمع الإنساني.

7 ـ المفكر: يتردد بين صناعة المفاهيم وبلورة الرؤى واستخلاص العبر وكشف السنن وبين إصلاح الواقع وتشخيص الأزمات التي يعاني منها الناس.

من صفات المفكر

بعد تقديم هذه الفروق يناقش المؤلف الصفات اللازم توفرها في المفكر، ويقوم بنقاش كل واحدة من هذه الصفات وشرحها، وهي:

1ـ حب المعرفة والاحتفال بالجديد: فالمفكر لا يقبل الوقوف عند نتيجة معينة، إنه في بحث دائم عن الجديد، ويقدم هنا جواب انشتاين حينما سئل: ماهو الفرق بين وبين الإنسان العادي؟ فأجاب:إذا طلبت من الإنسان العادي أن يبحث عن إبرة في كومة قش، فسوف يتوقف عن البحث حين يعثر على الإبرة، أما أنا فسوف أقفز على كومة القش بحثا عن الإبر المحتملة، وكقول أحد السلف: ذلك راي رأيناه بالأمس وهذا رأي نراه اليوم.

2ـ الاستقلالية: وتعني عنده التحرر من القيود الذهنية والاجتماعية التي تؤثر على منهج التفكير ومساره ونتائجه، ويحدد ثلاثة قيود يلزم التحرر منها، وهي:

أ. قيد المحيط: ذلك أن لكل بيئة مسلمات ومفاهيم ومعلومات وعادات تمثل إطار يوجه الذهن للتفكير داخله، ودور المفكر هو أن ينعتق من ذلك الإسار الذي يفرضه المحيط.

ب. قيد الانتماء: حيث أن الانتماء لحزب أو قبيلة أو جماعة يفرض إطاره المرجعي على التفكير ولا يساعد على الإخلاص للحقيقة والموضوعية في المواقف والآراء، وقد عانت الأمة خلال تاريخها من التفسير الإديولوجي لتاريخها وتراثها.

ج. قيد الذاكرة: حيث أن الذاكرة تثير مشكلات عدة في وجه العقل وتحاول فرض نفسها، وهنا تنبغي الموازنة بين الحفظ (الذاكرة) وبين العقل (الفكر الحر)، إننا نحتاج معرفة الكثير عن الأجيال السابقة ونحتاج من أجل تفكير سليم للتحرر منها في نفس الوقت، نحتاج أن نغترف من الذاكرة دون أن نبلل ثيابنا بها.

3 ـ الشعور بالمسؤولية: يحتاج المفكر وهو يقوم بعملية تفسير الواقع وصياغة الرؤى المستقبلية للمجتمعات أن يتحلى بكثير من المسؤولية، وأن يدرك قيمة الكلمة وخطرها

في نفس الوقت، فيحرص على الاستقصاء والدقة والتريث قبل إطلاق الأحكام حتى لا يوقع المجتمع في دوامة من الارتباك والفوضى.

4 ـ التركيز على الكليات: إن من أهم صفات المفكر هي أنه يقوم على صياغة الكليات وتركيبها من جزئيات كثيرة، إنه لا يحفل بالجزئيات إلا من أجل عبورها إلى الكليات، بل إن العبور والتجاوز بشكل عام هو أحد مشاغل المفكرين الرئيسة.

5 ـ الوفاء للقيم الكبرى: إننا إذ نطالب المفكر بالتحرر من قيود البيئة والانتماء والذاكرة فإننا نطالبه أيضا بالوفاء للقيم الإنسانية الكبرى التي جاءت بها الرسالات وأيدتها الفطرة الإنسانية، ومن تلك القيم الكبرى: الحق والخير والجمال، ورغم الإقرار بنسبية هذه القيم إلا أن مجرد الالتزام بأصولها والعزم على الدفاع عنها يوفر للمفكر نوعا من الاستقامة السلوكية ويقف صمام أمان دون انجرافه ونهايته.

تلك أهم الأفكار التي تعرض لها المؤلف في الفصل الأول من كتابه، وهو كتاب مليء بالأفكار والمعلومات المهمة حول الفكر والتفكير كما هو مادة دورة علمية تدريبية على صناعة المفكرين، ولعل الله يسمح بقراءة في بقية فصول الكتاب في لاحق الأيام.

2- تكوين المفكر

كان السؤال الذي حاول المقال الأول الإجابة عنه هو (من المفكر؟)، وتحدثنا فيه عن تعريف المفكر وعن صفاته الرئيسة. أما هذا فنتحدث فيه عن التفكير ذاته. وقد طرح المؤلف سؤالا في بداية هذا الفصل هو(ما التفكير). وبما أن التفكير في تعريفه العام يشمل تحريك الهموم والمواجع والمحادثة مع النفس إلا أن المؤلف يؤكد من البداية أن هذا ليس هو ما يقصده بالتفكير. فما الذي يعنيه التفكير هنا؟

يقول المؤلف:"التفكير هو ذلك النوع من عمل الدماغ الذي يستهدف حل مشكلة أو الوصول إلى شيء مجهول أو اكتشاف علاقة ظاهرة". ثم يورد تعريف ابن سينا للتفكير: "إنه انتقال الذات العارفة مما هو حاضر إلى ما هو ليس بحاضر"ويحاول المؤلف توضح إجابته من خلال جملة من الحيثيات:

التفكير:استقصاء للخبرة

فالإنسان يفكر من خلال تجاربه وخبراته ومعارفه، وكلما كانت أغزر كان تفكيره أرشد. إن الذي يفكر من ذهن فارغ كمن يمخض لبنا لا زبدة فيه، لن يستخرج الزبد مهما طال مخضه للبن لأنه باختصار ليست به زبدة أصلا.

ومن ناحية ثانية إننا حين نبدأ عملية التفكير في أمر ما نقوم باستقصاء خبراتنا وعقد المقارنات بين الحالات المتشابهة أو المتنافرة. ويضرب المؤلف مثالا بقاض احتكم عليه زوجان يريدان الطلاق وأحب الصلح بينهما، إنه يقوم باستعراض تاريخ الحوادث والقضايا التي عرضت عليه، وحينها سيفلح غالبا في إيجاد النصائح المناسبة.

التفكير: بناء النماذج

تعني النماذج عند المؤلف تلك الصور العقلية التي نرى من خلالها الواقع، والتي نبنيها في عقولنا لشخص أو حالة أو وضعية. إنها أشبه بالخريطة المعرفية التي تعصمنا من التيه المطلق، ويتشكل كل نموذج ذهني من ثلاثة عناصر:

- ما نلتقطه من الواقع المشاهد.
- ما نستخرجه من الخبرة الشخصية.

ـ ما نحضره عن طريق الخيال.

ويقدم المؤلف نموذجا تطبيقيا على (الكذاب)، فهو: كثير الكلام وكثير الأيمان وصاحب مبالغات وغرائب ويظن نفسه ذكيا ولا يبالي بالعهود، إن بناء النماذج يساعد على الاقتراب من الظاهرة بشكل منهجي، كما هو نفسه فن مكافحة العماء والغموض وفن تسهيل الإدراك والقبض على الحقائق.

التفكير:فن طرح الأسئلة

قديما قيل:السؤال نصف العلم، وكان أحد العلماء يقول: إن الإشكال علم، والتفكير الناضج هو ذلك الذي يفتح طرقا جديدة للفهم والتبصر من خلال الأسئلة المستفزة التي تكسر الاتساق المصطنع للثقافة.

إن الأسئلة تجعلنا نعيد التفكير حول بعض ما كنا نعتبره مكتملا ومنطقيا، لتقول لنا إنه غير مكتمل وغير منطقي، والسؤال الكبير قد يفجر من المعرفة ما لا يفجره ألف جواب.

ويطرح المؤلف عدة أسئلة كأمثلة على الأسئلة الكبيرة المستفزة للذهن، منها:

ـ لماذا نجد أن معظم المسلمين فقراء مع أننا نمتلك أفضل نظرية اقتصادية في العالم؟

ـ لماذا تنفق المرأة المسلمة على الحلي والزينة أضعاف ما تنفقه المرأة الأمريكية، مع أن المسلمة تعتقد أن الآخرة خير من الأولى، وتعتقد بأهمية الزهد وخطورة التبذير؟

التفكير والعواطف

العواطف عنصر أساسي في الإنسان، ولسنا نبالغ إذا قلنا إن إنسانيتنا تتحدد من خلال المشاعر وليس من خلال التفكير، إنها تشكل البنية العميقة لنا، وكثير من الأذكياء يصدرون أحكاما فورية بناء على عواطفهم ثم يستخدمون عقولهم لتبريرها.

ولكن العواطف تتسم بالغموض وبكثير من عدم العقلانية والمنطق، ويحاول المؤلف أن يرشِّد العلاقة بين العواطف والعقل لأن ذلك الترشيد هو الضامن لمعرفة صوابية الأفكار والأحكام التي نقرر، وذلك من خلال التحري وتغليب المعطيات والمعلومات على الظن

والتخمين، ثم ترك المبالغة التي تؤدي إلى الإحباط حين ينكشف زيف الأحكام التي بنيت عليها.

وقد بين القرآن الكريم أهمية التنبه لتأثر الأفكار والأحكام بالعواطف فقال عز وجل:"ولا يجرمنّكم شنآن قوم على ألا تعدلوا اعدلوا هو أقرب للتقوى"، ولذلك نحتاج رقابة مستمرة على مشاعرنا حتى لا تظهر بمظهر الأفكار.

التفكير واللغة

هناك علاقة جدلية لم تحسم بعد، وهي: هل اللغة سابقة على التفكير أم التفكير سابق على اللغة؟ لسنا بصدد نقاشها فلسفيا، ولكنها تفيدنا في دور اللغة في التأثير على التفكير، وقد قال الشافعي:"لا يحيط بلغة العرب إلا نبي"، وهو ليس خاصا باللغة العربية بل كل لغة لا تمكن الإحاطة بها.

قصور فهمنا الضروري للغة يؤثر على تعبيرنا عن الأفكار وفهمنا لها لا محالة، ومن هنا تأتي العلاقة والتأثير المتبادل بين التفكير واللغة، إن اللغة وسيلة لتخزين المعلومات والمفاهيم والأفكار ووسيلة لاسترجاعها أيضا من الذاكرة، كما هي أيضا أداة لصنع الأفكار

إذا كان هذا مكان اللغة من التفكير فإن علينا أن ننمي لغتنا من أجل تنمية أفكارنا، ومن زاوية ثانية فإن اللغة تقوم بالحد من أفكارنا بالقدر الذي نعرفها به، إنها بمثابة الروح من الجسد، فمهما كانت الروح متوثبة ومشرقة فإنها تظل محصورة في حدود الجسد.

إن علاقة اللغة بالتفكير هي علاقة إنتاج وتحديد واستحضار واستذكار وخيال، ومن ثم فإن أي جهد يبذله المفكر من أجل الرقي بلغته فإنه يطور من خلاله تفكيره وأفكاره ونظرته للكون والحياة.

التفكير والعقل الجمعي

المجتمع هو الذي يمنحنا أسماءنا ويعرفنا بذواتنا ويمنحنا النظارات التي نرى بها العالم، ولذا فإن سطوة العقل الجمعي علينا أكبر من أن توصف. وللمجتمع تصوراته ومفاهيمه وعاداته وتقاليده وتقييماته الخاصة للأشياء والتي تشكل وجدان وروح أفراده.
لكن العقل الجمعي غالبا ما يعاني من السطحية وانخفاض الفهم ولعل من أسباب

ذلك حرص الثقافة الجمعية على التلاحم مما يجعل الناس تسير سير أضغفها، وموقف العقل الجمعي من العقل الفردي قائم على الاستحواذ وعلى الخوف من التفلت والابتعاد.

والعقل الجمعي المسيطر على الأمة هو عقل المؤامرة كما أن العقل الجمعي المسيطر على الجماعات الإسلامية ـ حسب المؤلف ـ يميل إلى تقديس العمل الجماعي والاستخفاف بجهود الأفراد التي لا تنسجم مع عقل الجماعة.

ميزة المفكر هو قدرته على تنمية وعي فردي مستقل يمكنه من اتخاذ موقف متمايز عن الموقف الاجتماعي العام. إن عليه أن يخرج من صندوق البيئة والتفكير من خارجه والانفتاح على الخبرات العالمية.

وفي الخلاصة فإن التفكير يلزمه أن يكون حرا ومستقلا ومنطلقا من خبرات كبيرة ومعارف واسعة حتى يستطيح إخراج زبدة صالحة للمجتمع بعد عملية الخض أي عملية التفكير التي يضطلع بها.

3- تكوين المفكر:الممارسة النقدية: الفضائل والعقبات

التفكير النقدي هو أساس التطوير لأن مسايرة ما هو واقع تؤدي به إلى التعفن وفي النهاية إلى التلاشي والاندثار، ولكن ما هو التفكير النقدي؟ هل يعني النقد إبراز المساوئ وغض الطرف عن المحاسن؟ ثم ما هي عوائق التفكير النقدي؟ وكيف نحلل الواقع بروح نقدية بناءة وكيف نعيد بناءه كذلك؟

التفكير النقدي هو التفكير الذي ينشد التطوير في اتجاه الأحسن؛ أي إعادة النظر وطرح الأسئلة العميقة حول النطلق والمسار والعوائق، من خلال تعزيز الإيجابيات وتنميتها وتبيين السلبيات وتغييرها، هو إذن عملية متفوقة جدا، حيث تحتاج "وعيا متحررا من البيئة والنماذج الشائعة ومتحررا من برمجة التيار الاجتماعي العام".

تحتاج الأمم دائما لمفكرين راشدين يقومون مسارها ويرسمون لها ملامح المستقبل، يقول المؤلف:"تحتاج الأمم دائما إلى من يفحص لها مساراتها، ويتحسس مآلات أعمالها، ومن يمد لها قرون الاستشعار في جوف المستقبل حتى يضبط لها إيقاع حركتها اليومية برؤيتها المستقبلية"

وحسب المؤلف فإن "الرؤية النقدية للمجتمع وأوضاعه بما فيها من إيجابيات وسلبيات هي الشيء الجوهري الذي يميز (المفكر) عن (العالم) و(الداعية) و(المتخصص)، لأن صناعة المفاهيم هي الشغل الشاغل للمفكر"، لذلك نحتاج إلى تنمية هذه المهارة حتى نستطيع تجاوز العقبات والدخول بأمان إلى المستقبل.

ولكن هناك سؤال سينبثق من هذه المسلمات والأحكام السابقة هو : كيف نؤسس للعقلية النقدية؟ يحاول عبد الكريم بكار الإجابة على هذا السؤال مقدما ثلاث مرتكزات أساسية:

1 ـ الشعور بالمسؤولية

ويعرفه المؤلف بأنه:"ذلك الشعور النبيل الذي يحول الصغير إلى كبير والهامشي إلى محوري، إنه فيزياء العظمة، ذلك أنه إذا لم يقم الذين حباهم الله بالوعي الصحيح ومن ملكة محاكمة الأمور بموضوعية وعمق، إذا لم يقوموا بالواجب فإن ذلك سيحتم تخبط

المجتمع بفعل آراء ونظريات آخرين غير مؤهلين.

ويورد المؤلف كلمة معبرة لمارتن لوثر كينج حيث يقول:"لست فقط محاسبا على ما تقول، أنت محاسب أيضا على ما لم تقل حيث كان لابد لك أن تقول". نعم؛ إن الفرض الكفائي قد يتحول في لحظة ما بالنسبة لشخص ما فرض عين.

إن الشعور بالمسؤولية يدفع ويحمي، يدفع المفكر إلى الانغماس في مشاكل المجتمع من أجل حلها وتحليلها، ويحميه من تقديم الأفكار غير الناضجة ومن فطير الرأي، لأنه يدرك أهمية كلمته أو بحثه أو دراسته وخطرها في التوجيه والتأثير.

2 ـ رؤية ما هو خارج المألوف

قديما قيل إن العادة حجاب، لذلك يحتاج المفكرون إلى الخروج عن المألوف والتعالي عليه من أجل فهمه وتجاوزه، والمفكر صاحب البصيرة النقدية هو الذي يجب عليه القيام بذلك، إن عليه المقارنة بين أي شيء يريد فحصه وبين نظرائه، بالإضافة إلى شيء من الدراسة الكمية، أي معرفة نسبة انتشار الظاهرة.

إن غير المبدعين لا يحصلون على دهشة الاكتشاف لأنهم لا يفرقون بين ما هو طبيعي وما هو غير طبيعي، وبين ما هو عادي وما ليس كذلك، لكن المفكر المبدع له حاسة يستشعر بها الخلل ويعرف من خلالها نقاط القوة.

3 ـ إتقان فن التساؤل

إن طرح الأسئلة حول أي شيء نريد فهمه ونقده، يشكل أداة نقدية مهمة للغاية، لأننا من خلال الأسئلة ومحاولة الإجابة عليها نمتلك نوعا من الإحاطة الشاملة بكل جوانب المسألة أو القضية أو النص الذي نود نقده.

إن الأسئلة هي أهم أدوات تفجير المقولات السائدة والمسلمات، والعقل النقدي هو ذلك العقل الذي يتساءل أمام كل ظاهرة؟ كيف؟ لماذا؟ أين؟ متى؟ لم؟ هل إذا؟ وكيف إذا؟ إلى غيرها من أسئلة تنطلق من شك منهجي في الصلاحية والجدوائية كي تبني إجابة أكثر تماسكا وعمقا وفائدة.

4 ـ السعي إلى الوضوح

المفكر مصلح لذلك يسعى لبسط أفكاره وتوضيحها. وليس الإغراب والغموض من الفكر في شيء. لأنهما من الناحية الفلسفية يدلان على نقص المعرفة أو نقص الإدراك أو بهما معا. يقول المؤلف:"إن المفكر يعمل على امتداد حياته على مكافحة العماء و(اللا تكون) مع أنه يدرك تماما أن الجلاء التام قد لا يكون متاحا في كل الأحيان".

ثم إن الغموض من الناحية العملية يحول بين المفكر وبين مخاطبيه. ولذلك ما تزال أفكار كثير من المنظرين رهينة كتبهم لأنهم لم يستطيعوا إيصال مضامينها بطريقة تفهمها الناس. فما الفائدة من كلام غير مفهوم؟ إنه مجرد طلاسم غير مجدية في المعرفة ولا في الممارسة.

عقبات أمام الممارسة النقدية

رغم أن الوعي النقدي هو الذي يوقظ حس المجتمع على مشكلاته وقضاياه وأشكال قصوره؛ إلا أن ممارسة النقد ليست بالأمر السهل. هناك ثلاث عقبات ـ حسب المؤلف ـ تواجه الممارسة النقدية. هي:

1 ـ المحيط الثقافي

إن المحيط الثقافي يكبلنا بأكثر من وثاق. ويمدنا بالأفكار والرموز والمفاهيم. ولذلك يشكل أكبر عائق أمام نضج الوعي وممارسة النقد. الإنسان يميل دائما إلى التفكير في إطار الثقافة التي تشبع بها منذ الصغر. ويجد نفسه ـ من غير وعي ـ منخرطا في الدفاع عن صوابيتها وجمالها وتفردها وتفوقها على الثقافات الأخرى.

إن المحيط الثقافي يمنعنا غالبا من مساءلة السائد والمألوف. ويقف عقبة أمام تغييرنا للمفاهيم والأفكار والرموز التي تربينا عليها وغلفت عقولنا ومشاعرنا. وقلة من الناس من يستطيعون وضع ثقافتهم الإجتماعية أمام سؤال النقد والغربلة.

2 ـ الخوف

وهو منبثق من العامل الأول إن كثيرا من المفكرين يملكون بفعل دراستهم وتكوينهم معرفة بجوانب قصور الثقافة السائدة في مجتمعاتهم ولكنهم لا يجرؤون على نقدها لأنهم يخافون.

يخافون من حراس المعبد الموهوم الذين يقفون عقبة دون أي محاولة تغيير أو نقد. فالمجتمع المتخلف يقوم بعزل الناقد الجريء وبالتحذير من أفكاره ورؤاه حتى يكون عبرة لغيره، وبالتالي يخاف من يأتون بعده. ويظل القطيع يواصل سيره على وقع حداء الراعي الذي لا يتغير.

إن الممارسة النقدية هي المدخل الرئيس للوعي النقدي ومن ثم لتغيير المجتمعات نحو الأفضل، والمجتمعات التي لا تعرف إلى أمجادها تظل في المؤخرة لأنها افتقدت عامل التقدم والاستمرار وهو إصلاح الأعطاب والاختلالات.

4- تكوين المفكر:حبائل التفكير الموضوعي

يذكرون أن ملكة فرنسا قبل الثورة (ماري انطوانيت) كانت تحيا حياة مترفة ومعزولة تماما عن الواقع الخارجي. وقد حدث أن وجد بعض الحراس فلاحا مغمى عليه من شدة الجوع. فأتوا به إليها. فأشفقت عليه. وقالت لا يصح لك أن تتبع هذا (الريجيم) القاسي!. كما أخبروها مرة بأن بعض الفلاحين مضى عليهم أسبوع دون أن يتناولوا شيئا من الخبز. فقالت: لماذا لا يأكلون (الجاتو).

تتشكل لدى كل واحد منا خريطة إدراكية يفهم من خلالها كل ما يسمع أو يرى. وهي التي توجهه للتركيز على بعض التفاصيل وترك تفاصيل أخرى ربما هي أكثر أهمية في الواقع. لذلك يلزم المفكر الحر مساءلة خريطته الإدراكية وعدم السماح لها بالتحكم فيه وتوجيهه.

يختم المؤلف كتابه بالتنبيه لبعض الأمور التي يلزم المفكر الموضوعي أن يحذر منها حت لا يقع في المصيدة التي وقع فيها الخرافيون وأهل الأهواء والجاهلون. وهي عقبات تقف في وجه العقل وتمنعه من رؤية الأشياء على حقيقتها. وفي مقدمتها التسليم للخريطة الإدراكية لنا. التي تتحكم في نظرتنا وحكمنا على الأشياء. ومن تلك الأمور التي يلزم الحذر منها:

1- الجزم حيث ينبغي التوقف

يلزم المفكر الموضوعي أن يدقق في ما يتوصل إليه من معلومات. وأن يضعها أمام سؤال الشك. حتى يختبر صحتها. وينبه المؤلف إلى غريزة كره الفراغ التي تجعل كثيرا من رواة الأحداث يحرصون على ملء فراغات مروياتهم من بنات أفكارهم.

ويروي المؤلف قصة حدثت له تبين عدم تثبت الناقلين. ذلك بأن الطائرة التي كان يستقلها انفجر أحد إطاراتها وهي تدرج بسرعة على مدرج المطار مما اضطر السائق للتوقف وإنزال الركاب. لكن المواقع الإلكترونية والصحف سارعت بالقول (هبوط اضطراري لإحدى الطائرات) مع أن الطائرة لم تقلع حتى تهبط.

2 ـ المجاملة على حساب الحقيقة

احترام الحقيقة سمة المفكر الحر الصادق. وكثير من الناس يجانب الحقيقة خوفا

السلطة السياسية أو من سلطان المجتمع، فيؤدي به ذلك إلى تحريف الحقائق أو طمسها، وهنا يقول المؤلف إنه إذا كان الإنسان في وضع حرج لا يسمح له بقول الحقيقة فإن عليه أن لا يقول الباطل، فإنه لا ينسب لساكت قول.

كما أنه من تحريف الحقائق مجاملة الناس ومدحهم بأشياء يعلم القائل أن فيهم ضدها، فإن في ذلك تكريسا للأخطاء والاختلالات الاجتماعية، مما يجعلهم يستمرؤونها ولا يفكرون في تغييرها ما دامت مثار مدح وثناء، ولا يتعارض هذا مع الكذب للصلح بين الناس، فإن هذا في سياق فردي وذلك في سياق جماعي.

3 ـ تحجيم الخيارات

وهو من الأخطاء الفكرية التي تكبل مسيرة تقدم العالم الإسلامي، وهو تلك النظرة الضيقة التي لا ترى إلا هذا أو ذاك، ومع أن القرآن يفتح أذهاننا على التوسع الذي يشهده الكون والحياة بشكل مطرد، (والسماء بنيناها بأيد وإنا لموسعون)، فإننا ما زلنا نحصر أنفسنا في سجن الخيارات المحدودة.

فمثلا حصر خيارات الأمة بين التمزق والتشتت وبين نظام الخلافة الذي لم يعد ممكنا ولا عمليا، أعاق تفكيرنا في خيارات أخرى فترة طويلة من الزمن، مع أن هناك عشرات الخيارات البديلة عن التمزق والانقسام غير نظام الخلافة.

هناك خيار إقامة تجمعات إقليمية(مجلس التعاون الخليجي)(اتحاد المغرب العربي)، هناك خيار إقامة اتحادات نشطة بين الصناع والتجار وأصحاب المهن العلمية، وهناك خيار بناء السياسات الاقتصادية لإنشاء السوق الإسلامية المشتركة إلخ.

4 ـ سطوة الانتشار

الاعتقاد السائد بأن الأشياء الصحيحة هي التي تحظى بانتشار كبير غير صحيح، بل تشير الدلائل الكثيرة على أن الأشياء الضحلة والسطحية هي التي تنتشر وتتوسع بسرعة، الكتاب مثلا أكثر مصداقية من الفضائية ولكنها أكثر انتشارا منه.

إن هناك عوامل تساعد في الانتشار الكبير غير المصداقية والقيمة، هناك سلطة الجمهور الذي يجذب غيره، وهناك ما يسمى بـ"تأثير الهالة"، حيث إن من اكتسب شهرة في المال أو الرياضة أو العلم يظن الناس أن كل ما يصدر عنه مفيد وأنه يحسن كل شيء،

وبعد فترة من الدعاية يظن المرء بنفسه ما تقوله عنه الناس، وهذه إحدى مخاطر الشهرة والانتشار.

5 ـ ثقافة التحيز

التحيز هو اتخاذ المرء مواقف منسجمة مع مسبقاته ولكنها غير منسجمة مع الواقع أو مع التجربة الناجزة، إنه الرؤية الزائفة للذات والرؤية الجائرة للآخرين، إن المتحيز يقف مع الظلم لأنه صدر من حليفه ويقف ضده لأنه صدر من عدوه.

وكثير من الصراعات والحروب في التاريخ والحاضر سببها الرئيسي هو سيادة ثقافة التحيز ، التحيز يقوم بتنميط الناس وتكوين انطباعات جامدة عنهم، وذلك لأن التنميط يريح العقل من التفكير، ويمكنه من تجهيز الأحكام وتعليبها والبناء عليها من غير جهد يذكر.

6 ـ الانسياق خلف الخرافة

يرى المؤلف أن عصر الخرافة لم ينته بعد، وأن الخرافة أعمق وأسبق وجودا من أن يزيحها أي تطور علمي عن مسرح الحياة، إن وجودها سبق العلم والفلسفة، كما أن البنية العميقة لبني الإنسان ـ حسب المؤلف ـ هي بنية خرافية.

ويعرف المؤلف الخرافة بما ينسجم مع رأيه عنها فيقول إنها هي الأفكار والممارسات والعادات التي لا تستند إلى مسوغ عقلي ولا تخضع لأي مفهوم علمي، لا على مستوى النظرية ولا على مستوى التطبيق.

ولكل عصر خرافاته، وخرافات اليوم منها ما ينشر عبر المواقع والمنصات الافتراضية حول فوائد بعض الأعشاب والأطعمة وحول مظاهر لقدرة الخالق وغير ذلك مما يحتاج إثباتا عليما حقيقيا.

ودور المفكر هو تحصين المجتمع من الخرافة بالعلم، أما أن يكون جزءا من مروجيها أو أن يبني عليها بعض آرائه ومواقفه فذلك ما ينقل من مفكر حر إلى خرافي عتيد.

تلك محاذير يلزم التنبه لها عند ممارسة عملية التفكير، ذلك بأن الوقوع فيها يمثل جناية على الحقيقة ويضرب آراء المفكر ونظرياته في الصميم، حيث تتحول من الموضوعية إلى الذاتية ومن العلمية إلى الخرافية، والمفكر الحر يريد بناء مجتمع الحق والخير والجمال.

“مرمدوك باكثال، مسلم بريطاني“

للكاتب بيتر كلارك،

ترجمة أحمد بن يحيى الغامدي

مرمدوك باكثال .. البريطاني الذي وهب عمره للإسلام [1]

من المملكة التي لا تغيب عنها الشمس رحل قبل أن يكمل العشرين ميمما شطر الشام التي زرعت فيه حب الشرق ثقافته ومجتمعه وحياته التي اندمج فيها بسرعة، ظل ذلك الحب الشرقي يكبر بداخله ليتحول إلى عقيدة فأعلن إسلامه لله يوم 29 نفمبر 1917 في ختام سلسلة محاضرات كان يلقيها تحت عنوان:(الإسلام والتقدم) أمام الجمعية الأدبية الإسلامية في نوتينغ هيل (Notting Hill) غرب لندن، وسمى نفسه محمد.

ذلك هو مرمدوك باكثال ابن الأسرة البريطانية المُعرِقة في المسيحية والمسلم المدافع عن قضايا الشرق وصاحب أول ترجمة للقرآن الانكليزية لغة كاتبها الأم، فأبوه هو القس تشارلز غرايسن باكثال وأمه السيدة ماري أوبراين مسيحية ملتزمة، ولد باكثال قرب لندن في الرابع من إبريل 1875، في سنة 1892 وقبل أن يكمل عشرين سنة أرسلته والدته إلى القدس مع القس توماس داولنج ليعمل في الأسقفية، فتعرف على الشرق وأعجب بحياة أهله وتجول في مختلف قرى ومدن الشام. وكانت له موهبة مدهشة في تعلم اللغات فتعلم العربية ولغات مشرقية أخرى في فترة وجيزة.

قضى باكثال حياته متنقلا بين بريطانيا والشام وتركيا والهند التي استقر فيها أعوامه الأخيرة، وقد دون ملاحظاته عن الشرق وحياته وثقافته ومحاسنه وأخلاقه في أكثر من 14 رواية أدبية، ليكون بذلك رائد الرواية الشرقية في اللغة الانجليزية، حتى قال عنه الروائي إي. أم. فورستر إنه الروائي المعاصر الوحيد الذي يفهم الشرق الأدنى، كما دافع باكثال عن قضايا العالم الإسلامي منتقدا سياسة الغرب الاستعمارية ومهاجما أوروبا الساعية لتفكيك الخلافة العثمانية في كثير من المقالات والمحاضرات والحوارات التي جمعته بالنخبة والجماهير على حد السواء.

أسرته الحياة التركية وكان مدركا لدور تركيا الاستراتيجي وأهميتها لأوروبا وللعالم الإسلامي على حد السواء، لذلك عارض بشدة إعلان بريطانيا حربها ضد الأتراك وكتب مقالات منتقدا فيها ذلك الموقف، كتب ذات مرة:"تركيا في الوقت الحاضر هي الرأس لحركة تقدمية تنتشر في أنحاء آسيا وإفريقيا وتركيا هي الأمل الوحيد للعالم الإسلامي".

المقال تلخيص لكتاب (مرمدوك باكثال، مسلم بريطاني، للكاتب بيتر كلارك، ترجمة أحمد بن يحيى الغامدي، منشورات منتدى العلاقات العربية والدولية 5112)

إعجابه الشديد بمحمود شوكت باشا جعلته يرى فيه صفات المسيح (كان ذلك قبل إسلامه)، كتب عنه بعد اغتياله يقول:"كان أكثر الوطنيين عملا جادا وإخلاصا، وكان الرجل الذي عرفت أن لديه الإرادة والقدرة لإنقاذ بلده من مئات الأعداء الذين يهددون وجوده في الداخل والخارج ولإنقاذ الإسلام من الإهانة غير المستحقة ".

مقت باكثال التعصب الديني وتعرض لمروجيه، حتى قبل إسلامه ، عندما كتب الشاب أرنولد توينبي كتيبا عن أزمة الأرمن 1915 مسلطا الضوء على الجانب الديني للقضيةعند حديثه عن الإهانة التي تعرض لها بعض نساء الأرمن:"... هؤلاء الفتيات هن نساء مسيحيات، متحضرات ولطيفات كنساء غرب أوروبا وقد تم بيعهن إلى المهانة"، كتب باكثال رادا عليه في مجلة (The New Age): "... ماذا يعني توينبي بذلك؟ هل يعني أن الفتيات والنساء القرويات الأرمن متحضرات وراقيات مثل السيدات الانجليزيات من الطبقات الثرية، أو كنساء وفتيات قرية سفُك، أو مثل العجائز المشاكسات في حي الفقراء بلندن، أم كعاهرات لندن وباريس؟ هذه العبارة لا داعي لها، إنها تبدو لي مؤسفة، لأنها تنطوي على إثارة التعصب الديني، إنها مبنية على افتراض متعصب وخاطئ وهو أن المسيحيين جوهريا أفضل من المحمديين، وأن حياتهم أكثر استحقاقا".[1]

في كثير من الدوائر الرسمية أثناء الحرب، اعتبر أن باكثال يشكل خطرا أمنيا، مواهبه كلغوي بارع في اللغات، واعتباره مرجعا عن سوريا وفلسطين ومصر، كانت ستتيح توظيفه، إلا أن سمعته كـ"محب مندفع للأتراك" حرمته من الحصول على وظيفة في المكتب العربي في القاهرة، ونال الوظيفة عوضا عنه تي أي لورانس.[2]

كان باكثال معروفا بصلابة التدين والإحساس بالمسؤولية، الذين عرفوه يقولون إنه "كان مسلما جيدا"، كانت هناك أمانة وصدق في كتاباته القصصية وكانت هناك أمانة وإخلاص في حياته الدينية، شخصيته المنسجمة يعبر عنها التزامه الديني في شطري حياته، شطرها المسيحي وشطرها الإسلامي.

كمثقف واع بالأفكار تبوأ باكثال بعد إسلامه مكان الريادة بين المسلمين البريطانيين، خلال أشهر معدودة أصبح إماما للصلاة بمسجد لندن وكان يخطب فيه الجمعة، حطب باكثال تميزت بسعة اطلاعه ومعرفته الواسعة، كما تميزت بشرحه البارع والمتمكن

1- كتاب (مرمدوك باكثال، مسلم بريطاني، للكاتب بيتر كلارك، ترجمة أحمد بن يحيى الغامدي ص73

2- نفس المصدر ص73

لموضوعات مألوفة في القرآن الكريم، وكان ترتيله للنص العربي للقرآن الكريم الأكثر تأثيرا، وقد كانت لباكثال بعض الآراء المتعلقة بالإسلام وبهموم الجالية المسلمة الأصلية والمهاجرة في بريطانيا.

تطورت علاقة باكثال بالإسلام بعد هجرته إلى الهند حيث تقلد تحرير صحيفة بومباي كرونيكل(Bombay Chronicle) خلفا لبينجامين غاي هورنيمان، أقام في فندق تاج محل ببومباي مع زوجته ميورل التي كان تزوجها عودته من الشام عام 1896 ودخلت الإسلام بعده بقليل، كان العمل في تحرير الصحيفة منهكا ولكنه كان مع ذلك يشارك في أنشطة سياسية ودينية.

في ذات الفترة كان غاندي يعمل على مد جسور التواصل بين المسلمين والهندوس، وكان باكثال قريبا منه دائما كما شارك معه منابر خطابية، ترأس باكثال عام 1921 مؤتمرا للخلافة في السند وقبل برئاسة هندوسي لحركة إسلامية، ينسجم هذا مع فكر باكثال الذي يقول:"...أعتقد أن قديسا هندوسيا يعيش في الأفق الأعلى أفضل لقيادة المسلمين من مسلم مذنب يعيش في المستوى المنحط".

في بومباي كتب باكثال قصتين عن الحياة في الهند هنا: الغبار وعرش الطاووس، في عام 1924 بيعت صحيفة بومباي كرونيكل وانتقل باكثال إلى حيدر أباد وهناك بدأ مسار آخر من حياة باكثال كان أبرزه ترجمته للقرآن الكريم، كما شغل فيها منصب مدير لمدرسة عليا ولمركز لترجمة المقررات العلمية إلى اللغة الأردية التي كان باكثال يتقنها جيدا.

حينما أنهى باكثال ترجمة القرآن الكريم أراد أن يجعل من ترجمته مرجعا معتمدا فرحل إلى الأزهر كي يعرضها على علمائه، لكنهم قابلوها بالرفض حيث اعتبروا أن القرآن لا يمكن أن يترجم وقد أثارت مواقفهم جدلا في الصحافة المصرية وقال العلامة محمد شاكر رحمه الله كلمته المشهورة:"إنه كان من الأفضل للكاتب أن يترجم تفسير الطبري"، لكن باكثال استعان عليهم برشيد رضا الذي استطاع أن ينتزع موافقة شيخ الأزهر حينها المراغي.

في عقده الأخير ساءت صحته وأصبح لديه التهاب حاد بسبب الملاريا، ولكن ذلك لم يمنعه من مواصلة نضاله الفكري في الصحف والمجلات العالمية، وكذا كتاباته الأدبية التي بلغت 28 قصة ورواية كان أغلبها عن حياة الشرق الأدنى وثقافته وأحداثه التي آل إليها بعد

الاستعمار الأوروبي، إضافة إلى مقالات كثيرة وخطب ومحاضرات عديدة، فقد كان الرجل شعلة نشاط وحيوية.

توفي مرمدوك باكثال في 19 مايو 1936 متأثرا بانسداد في الشريان التاجي، بعد وفاته وأثناء تنظيف مكتبه وجدت زوجته مراجعته لمسودات محاضرات كان يعدها عن الجانب الثقافي في الإسلام وكان آخر سطر كتبه قوله تعالى:"بلى من أسلم وجهه لله وهو محسن فله أجره عند ربه ولا خوف عليهم ولاهم يحزنون".

وقد رثاه غاندي في رسالة لزوجته، كما رثاه رئيس مجلس تطوير حيدر أباد بأبيات من الشعر الكلاسيكي تقول:

جنديّ الإيمان! وخادم صدق للإسلام!

قدرك أن تهجر ظلمات الليل

وأن تمضي قدما نحو النور

مقداما بالروح، وبقلب يملؤه اطمئنان وسكون!

رحل مرمدوك أو محمد كما سمى نفسه، البريطاني الذي محض حياته للشرق، وزميل تشرشل في الدراسة الذي كان يسخر من لثغة لسانه في الصغر ومن سياساته الحمقاء بعد أن كبر، أسس مدارس ومجلات ومن مجلاته مجلة الثقافة الإسلامية (Islamic Culture) التي عهد بها قبل عودته لبريطانيا إلى محمد أسد في حيدر أباد، وما يزال المسلمون البريطانيون يذكرونه فقد احتفل بذكراه وأعماله في 15 مايو 2015 بمدينة براد فورد، وأعيدت طباعة بعض كتبه.

رحمه الله وتقبل منه جهاده وصبره.

"تكوين العقل العربي"

لمحمد عابد الجابري

1- عصر التدوين المرجع والعائق

يؤكد د.محمد عابد الجابري رحمه الله مركزية عصر التدوين في تاريخ وحاضر الفكر العربي، بل ويعتبره (الإطار المرجعي) لذلك الفكر، تلك المرجعية التي لم تكن دائما في مصلحة العقل العربي الذي ظل مشدودا إلى ذلك العصر غير قادر على تجاوزه أو تكييفه، مقررا أن"العقل العربي هو البنية الذهنية الثاوية في الثقافة العربية كما تشكلت في عصر التدوين".

وقد احتفى الجابري بمخرجات عصر التدوين في جوانبها الفكرية والمنهجية ورأى فيها عبقرية واضحة استطاعت أن تبني ثقافة عربية إسلامية مستقلة قادرة على منافسة بل والتفوق على الثقافة اليونانية التي كانت النموذج في التنظير والتقعيد.

وفي فصل بعنوان:(عصر التدوين الإطار المرجعي للفكر العربي) ضمن كتابه(تكوين العقل العربي) يناقش الجابري هذه المرجعية من عدة زوايا أولها زاوية قوة الأسر الفكري التي يقوم بها ذلك العصر لكل العصور العربية اللاحقة، التي أصبح لها بمثابة نقط الاستناد التي يقيس راكب سفينة الفضاء الأشياء إليها، أو بمثابة بساط يمسك بواسطة الخيوط التي تؤلفه جميع الأشياء الموضوعة فوقه ليشدها إلى حافته، يقول الجابري:

"عصر التدوين بالنسبة للثقافة العربية هو بمثابة هذه (الحافة) ـ الأساس. إنه الإطار المرجعي الذي يشد إليه وبخيوط من حديد جميع فروع هذه الثقافة، وينظم جيمع تموجاتها اللاحقة" تكوين العقل العربي. [1]

بل ويذهب الجابري أبعد من ذلك حيث يرى أن عصر التدوين لم يرسم فقط مسار العقل العربي فيما بعد بل إنه أيضا رسم صورة مساره التاريخي الذي سبقه(العصر الجاهلي ـ صدر الإسلام ـ معظم عصر بني أمية)، يقول:

"إن عصر التدوين هذا، كما بينا ذلك في الفقرة السابقة، هو في ذات الوقت الإطار المرجعي الذي يتحدد به ما قبله، فصورة العصر الجاهلي وصورة صدر الإسلام والقسم الأعظم من العصر الأموي إنما نسجتها خيوط منبعثة من عصر التدوين، وليس العقل العربي في واقع الأمر شيئا آخر غير هذه الخيوط بالذات، التي امتدت إلى ما قبل فصنعت

1- تكوين العقل العربي لمحمد عابد الجابري ص62

صورته في الوعي العربي، وامتدت إلى ما بعد لتصنع الواقع الفكري الثقافي العام في الثقافة العربية العامة، وبالتالي مظهرا أساسيا من مظاهرها" [1]

ورغم أن الجابري بدأ هذا الفصل بانتقاد تشكيك طه حسين في ما ينسب للعصر الجاهلي فإنه في المحصلة تواشج مع رأيه لدرجة يصعب إدراك الفرق بينهما في هذه المسألة.

هناك مسألة أخرى مهمة ناقشها الجابري في هذا الفصل وهي تأثير المواقف السياسية في حركة ومسار التدوين، ويظهر ذلك ـ حسب الجابري ـ في تجاهل كل من السنة والشيعة للإنتاج الثقافي للآخر، وفي تحليله لنص أورده الذهبي عن المسار الجغرافي للتدوين ينبه الجابري إلى أن الذهبي تجاهل عمدا تدوين العلم وتبويبه لدى الشيعة كما تجاهل الشيعة تدوين العلم وتبويبه لدى السنة، وقبل أن نعلق على خطر هذا التجاهل المتبادل وأثره السيء في تكوين العقل العربي نورد نص الذهبي:

"قال الذهبي: في سنة ثلاث وأربعين و(مائة) شرع علماء الإسلام في هذا العصر في تدوين الحديث والفقه والتفسير، فصنف ابن جريج بمكة، ومالك الموطأ بالمدينة، والأوزاعي بالشام، وابن أبي عروبة وحماد بن سلمة وغيرهما بالبصرة ومعمر باليمن، وسفيان الثوري بالكوفة، وصنف ابن إسحاق في المغازي، وصنف أبو حنيفة رحمه الله الفقه والرأي، ثم بعد يسير صنف هشيم والليث وابن لهيعة ثم ابن المبارك وأبو يوسف وابن وهب. وكثر تدوين العلم وتبويبه، ودونت كتب العربية واللغة والتاريخ وأيام الناس. وقبل هذا العصر كان الناس يتكلمون من حفظهم أو يروون العلم من صحف صحيحة غير مرتبة" تاريخ الخلفاء للسيوطي [2]

إن الذهبي رغم استقصائه في ذكر الأمثلة أشخاصا وأماكن فإنه لم يتطرق لما ألفه فقهاء ومنظرو المذهب الشيعي آنذاك، رغم أن جعفرا الصادق الإمام الشيعي الأكبر قد توفي سنة 148هـ، وكان تم في زمنه وبإشراف منه تنظيم الفكر الشيعي وصياغة قضاياه الأساسية صياغة نظرية.

إن التدافع السياسي بين السنة والشيعة دفع كل واحد منهما لتجاهل ما سطره خصمه، مما يعني أن جانبا أساسيا من الفكر تاريخ الفكر العربي الإسلامي سيغيب عن

1- تكوين العقل العربي لمحمد عابد الجابري ص62 2- نفس المصدر ص416

الأفق السني، الأفق الذي ظل يشكل المنظور الرسمي في معظم البلاد العربية، وكذلك الشأن بالنسبة للأفق الشيعي الذي ستغيب عنه كل معطيات ومخرجات ما سطره أهل السنة.

وقد أخذ هذا الصراع السني الشيعي على أرضية الفكر ـ حسب الجابري ـ بعدا آخر تمثل في ما أسماه المؤلف ظاهرة(التسابق إلى ما قبل) في الجدل السني الشيعي حول صحة (علم) كل منهما، وفي سياق هذا التسابق رجع أهل السنة بتدوين الحديث إلى زمن عمر بن عبد العزيز وفي هذا الصدد تروى أخبار أن عمر بن عبد العزيز أرسل إلى أهل الآفاق أن"انظروا إلى حديث رسول الله صلى الله عليه وسلم فاجمعوه"، وقد رد الشيعة على ذلك بأن ردوا بداية تدوين الحديث إلى زمن النبي صلى الله عليه وسلم والصحابة الأوائل.

تلك مسائل أثارها الجابري في الفصل المذكور، وناقشها بأسلوبها العقلاني السلس، ورغم ما في تفصيلاتها من أسئلة مرتدة على الكاتب إلا أنها في مجملها الكلي أكدت فكرة مركزية مهمة وهي أن العقل العربي سيظل مرتبكا ما لم يقم بمراجعة تتغيا التحيين والموائمة بين الفكرة والزمان، وهو ما يتطلب إعادة النظر في مخرجات عصر التدوين بطريقة تعتمد إعادة الترتيب والتبويب والتوجيه، لا الهدم والإزالة.

2- "القياس" ..الحبل السري للعقل العربي

في سياق تشريحه للعقل العربي يذهب المفكر محمد عابد الجابري رحمه الله إلى أن الخطاب العربي في مجالاته الأساسية (الفقه والفلسفة واللغة) تسيطر عليه فكرة واحدة تنتظمه كله رغم اختلاف المصطلحات الخاصة بكل علم من الناحية الشكلية، وتعتمد هذه الآلية الذهنية الموجهة والحاكمة على ربط فرع بأصل لمناسبة بينهما، أي القياس تلك الآلية التي نظر لها الشافعي في الرسالة واعتمد عليها النحاة والمتكلمون.

يقول الجابري متحدثا عن تلك الآلية:"... إنه القياس بتعبير النحاة والفقهاء، أو الاستدلال بالشاهد على الغائب بتعبير المتكلمين، والتشبيه بتعبير البلاغيين، إن هذا يعني أن هناك قاعدة base إبيستيموليجية واحدة، ولنقل نظاما معرفيا واحدا، تؤسس الإنتاج النظري في العلوم العربية الإسلامية" تكوين العقل العربي [1]

ويقوم الجابري في فصل عنونه بـ:(التشريع للمشرع..القياس على مثال سبق) ، بشرح منهج الشافعي الذي يعتبره أحد أهم أقطاب تأسيس العقلانية الإسلامية في التاريخ الإسلامي، حيث استطاع بوضعه تلك الأصول الأربعة (الكتاب والسنة والإجماع والقياس)، استطاع أن يجمع بذكاء ودقة بين أصول أهل الحديث وبين أصول أهل الرأي، "على أساس الفصل في مسألتين منهجيتين: حدود الرأي وشروطه (القياس) من جهة، وعلاقة اللفظ بالمعنى في البيان القرآني من جهة ثانية".

لقد انتبه الشافعي مبكرا إلى خطورة نتائج الصراع الحدي الذي كان قائما بين الفقهاء في زمانه، والذي كانوا فئتين تغلّب إحداهما العقل بينما تغلّب الأخرى النقل، وقد أدى هذا الصراع إلى نشوء ظواهر سلبية وخطرة على كيان الشرع، منها ظاهرة وضع الحديث حين لا يجد المفتي ما يقوي به حجته، ومنها ظاهرة الإيغال في التنظير العقلي الذي قد يؤدي إلى غياب روح الشرع لتحل محلها اختيارات الأشخاص وأذواقهم، يقول:

"... لقد كان الحديث يتضخم بالوضع تحت ضغط الحاجة إلى تغطية المسائل المستجدة واقعيا، والتي كانت تغذي الفروض النظرية وتبررها.. وكان الرأي يتضخم هو الآخر ـ إن جاز هذا التعبير ـ بالذهاب بعيدا مع الفروض النظرية تلك، والعدول أحيانا كثيرة عن استيحاء النصوص وسيرة السلف إلى (الاستحسان) العقلي المحض، وإذن، فلقد كان لا بد من تأسيس البحث على قواعد يراعيها الجميع تجعل حدا للحاجة إلى وضع الحديث، وتقف

1- تكوين العقل العربي لمحمد عابد الجابري ص131

بالرأي عند حدود معينة واضحة، وتلك هي المهمة التي قام بها محمد بن إدريس الشافعي المطلبي" [1]

لقد استطاع الشافعي بتقريره القياس ضمن الأصول الأربعة للتشريع أن يقوم بعملية تهذيب وتشذيب لأطراف النزاع، حيث سحب بالقياس وشروطه من "ابي حنيفة ما يعتمد عليه الرأي عنده (الاستحسان)، ومن مالك ما كان يقوم لديه مقام الحديث في حالة عدم توفره (المصالح المرسلة)، وبالتالي يكون الشافعي قد خطط لإرجاع كل شيء إلى الكتاب والسنة بواسطة القياس.

"... إن القواعد التي وضعها الشافعي لا تقل أهمية بالنسبة لتكوين العقل العربي الإسلامي عن(قواعد المنهج) التي وضعها ديكارت بالنسبة للفكر الفرنسي خاصة والعقلانية الأوروبية الحديثة عامة" [2]

لقد كان القياس ـ في نظر الجابري ـ هو القنطرة التي جمعت بين أهل الحديث وأهل الرأي في علم الأصول، فهل اقتصرت هذه الآلية على علم الأصول فقط ؟ ذلك ما سنعرض له في الفقرات الموالية.

اعتمد المتكلمون نفس الآلية الذهنية واستنبتوها داخل فكرهم الاستدلالي لتصبح إحدى قواعد علم الكلام، وأطلقوا عليها (الاستدلال بالشاهد على الغائب)، إنه نفس المفهوم الذي اعتمده الشافعي في الأصول مُعبَّرا عنه بصيغة أخرى، وينقل الشافعلي نصا للقاسم بن إبراهيم بن إسماعيل الرسي الزيدي(169 ـ 246)، يقول:"...ثم اعلم أن لكل حجة من هذه الحجج أصلا وفرعا، والفرع مردود إلى أصله، لأن لها أصولا محكمة على الفروع"، ويعلق الجابري بقوله:

"...فالتعامل مع الأصول يتم هنا، في علم الكلام المعتزلي، بنفس الآلية الذهنية التي يتم التعامل بها مع نفس الأصول هناك في الفقه، إنها آلية رد الفرع إلى أصل، التي لا تختلف في شيء، بوصفها آلة ذهنية لا غير، عن القياس: قياس الفرع على الأصل أو الغائب المجهول على الحاضر المعلوم".

أما في علوم اللغة وخاصة النحو فقد اعتمد مصطلح القياس دلالة ومنهجا، ويقرر الجابري أن القياس تجاوز مهمته الأصلية في النحو التي هي (حمل بعض كلام العرب على

1- تكوين العقل العربي لمحمد عابد الجابري ص102 2- نفس المصدر ص100

بعض) قبل أن يؤلف الشافعي كتابه (الرسالة)، ويطرح الجابري سؤالا مهما حول أيهما كان الأسبق في التشريع للعقل العربي: النحو أم الفقه؟.

وبعد نقاش للمسألة يذهب الجابري إلى أن النحو كان الأسبق مستدلا بأن الفقه تأسس أول أمره على النقل بينما تأسس النحو أول أمره على القياس والعقل، وهل النحو بالتعريف إلا:(علم بمقاييس مستنبطة من استقراء كلام العرب)!. كما كلا القولين المتداولين حول نشأة النحو وبداياته كانتا قبل تأليف (الرسالة)، سواء اعتمدنا أبا الأسود الدؤلي أو تأخرنا إلى عبد الله بن أبي إسحاق الحضرمي الذي يجمع مؤرخو النحو على أنه كان ممن مارس النحو بمنهجية وقياس، أما أسبقية النحو في القياس للمتكلمين فلا يمكن الحسم فيها لأن النحاة الأوائل كانوا متكلمين.

ولم يكن علم البلاغة ليسلك طريقه دون أن يعتمد نوع اعتماد على تلك الآلية الذهنية التي شكل الحبل السري لكل نتاج العقل العربي(القياس على مثال سابق)، وهل التشبيه والاستعارة والكناية إلا نمط من الاستدلال بالشاهد على الغائب، ولعل في نقاش البلاغيين واضطرابهم في توجيه قوله تعالى:(طلعها كأنه رؤوس الشياطين) شاهدا عدلا على هذه الفكرة، ويروي الجاحظ أن بعضهم قال:إن رؤوس الشياطين غير محسوسة ولا معروفة فكيف يمكن أن تشبه بها شجرة الجحيم؟ ولذلك زعم بعضهم أن رؤوس الشياطين اسم لنبات في اليمن، أي أنهم جعلوه حسيا حتى يستقيم التشبيه والقياس.

إن القياس على مثال سابق، في نظري الجابري، آلية ذهنية وجهت وتحكمت ـ وما تزال ـ في العقل العربي، وكانت بمثابة الجهاز العصبي الذي يحرك ويحكم أثناء الحركة، ولم يخل علم من العلوم التي أنتجتها الثقافة الإسلامية من تأثير هذا الأصل، كما أنه أسس في التاريخ العربي لمرحلة من العقلانية استطاعت الأمة تجاوزت بالأمة كثيرا من العقبات الفكرية والنوازل الفقهية والعقدية واللغوية.

3- العقل المستقيل في الثقافة العربية الإسلامية

يتضمن كتاب (تكوين العقل العربي) لمؤلفه محمد عابد الجابري فصلين بعنوان:(العقل المستقيل) مع عنوان فرعي مختلف، وقد عني في هذين الفصلين بمسألتين هما: التوغل في دروب الفلسفة اليونانية القديمة ثم تتبع ملامح تأثيرها في الثقافة العربية الإسلامية وخصوصا في علوم التصوف والكيمياء والتنجيم، وسنركز في هذه القراءة على العنصر الأخير أي ملامح تأثير العقل المستقيل في الثقافة العربية والإسلامية، وقبل أن ندخل في تفاصيل مقاربته لهذه النظرية لا بد من التعرف على دلالة (العقل المستقيل) عنده، فماذا يعنيه هذا التعبير؟

إن العقل المستقيل عند الجابري هو ذلك العقل الفلسفي القديم الذي مثلته الهرمسية والمانوية وغيرها و"التي أعلنت عجز العقل البشري عن تحصيل أية معرفة عن الله من خلال تدبر الكون الشيء الذي ينتج عنه أن معرفة الإنسان لـ(الكون) يجب أن تمر عبر اتصاله المباشر بالحقيقة العليا: الله، وهو ما يجعل ذلك العلم ذاتيا وليس موضوعيا، حيث إن مجال الروح و(عرفانها) خاص وليس عاما.

ويذهب الجابري إلى أن حضور الموروث القديم(مادة العقل المستقيل) في الثقافة العربية الإسلامية بدأ حضورا (عاميا) وليس (علميا)، وذلك قبل عصر التدوين الذيث بدأ هذا الحضور فيه يأخذ طابعه العلمي المنهجي، ويظهر هذا التعاطي العامي مع الموروث الفلسفي القديم مع المفسرين الأوائل الذين ضمنوا كتبهم كثيرا من الشروح التفصيلية عن كيفية بدء الخلق وكيفية بعثه ونشوره مما يظهر فيه أثر التخرص والتخمين.

وقد لاحظ ابن خلدون هذه الظاهرة فقال إن كتب المفسرين"... تشتمل على الغث والسمين والمقبول والمردود، والسبب في ذلك أن العرب لم يكونوا أهل كتاب ولا علم، وإنما غلبت عليهم البداوة والأمية، وإذا تشوفوا إلى معرفة شيء مما تتشوف إليه النفوس البشرية في أسباب المكونات وبدء الخليقة وأسرار الوجود فإنما يسألون عنه أهل الكتاب قبلهم ويستفيدون منهم، وهم أهل التوراة من اليهود ومن تبع دينهم من النصارى، وأهل التوراة الذين بين العرب يومئذ بادية مثلهم ولا يعرفون إلا ما تعرفه العامة من أهل الكتاب".

لا شك أن ترجمة العلوم القديمة وخصوصا الكيمياء والتنجيم والطب كانت في وقت

مبكر؛ حيث تجمع المصادر على أن خالد بن يزيد بن معاوية (ت 85هـ) كان أول من اشتغل في الإسلام بالعلوم القديمة، وأنه نقل تلك العلوم من الاسكندرية موطن الهرمسية القديم، وقد جمع خالد بن يزيد جماعة من الفلاسفة اليونانيين ممن كان ينزل بمصر وقد تفصح بالعربية وأمرهم بنقل الكتب في الصنعة من اللسان القبطي واليوناني إلى اللسان العربي، ويقول ابن النديم إن هذا كان أول نقل في الإسلام من لغة إلى لغة.

ويعلق الجابري على هذه المعلومات عن أول الترجمات في التاريخ الإسلامي بقوله:"...فنلسجل إذن أن أول ما نقل إلى الثقافة العربية الإسلامية من (علوم الأوائل) كان من العلوم الهرمسية (السرية) السحرية، ومن المركز الأصلي للهرمسية: الاسكندرية، ولعل هذا وحده كاف لفهم موقف أهل السنة القدماء بإزاء علوم الأوائل، فلقد كان أول ما عرفه المسلمون من علوم الأوائل هو العلوم الهرمسية التي تحمل في طياتها ـ فضلا عن ارتباطها بالسحر ـ عقيدة دينية مخالفة لعقيدة الإسلام".

ويتتبع الجابري بعض مقولات الكيميائي المتصوف جابرن بن حيان ليقيم الدليل على تأثر فلسفته في النفس والكون بالفلسفة الهرمسية، ثم يعرض للمكانة التي حظي بها (علم التنجيم) وهو أحد علوم (العقل المستقيل) ـ حسب الجابري ـ في عهد الخليفة المنصور الذي يؤكد أنه قرب المنجمين وكان يستشيرهم في شؤونه مما جعل هذا العلم يزدهر في عصره ازدهارا كبيرا.

ويتابع الجابري في تتبع ملامح تأثير العقل المستقيل في الثقافة العربية الإسلامية ويقدم قراءة عميقة لتاريخ التصوف الإسلامي وأعلامه مبينا من خلال مقولاتهم تأثرهم بالثقافة الهرمسية، ليختم حديثه عن أثر تلك الثقافة في التصوف بقوله:"... لقد تعمق التصوف الإسلامي في بحر الهرمسية فأمسى هرمسيا تماما".

ويرى الجابري أن التمييز الذي أقامته اتجاهات عديدة في الإسلام، انطلاقا من عصر التدوين، وبالتالي بدافع من معطياته، بين (الظاهر) و(الباطن) في الخطاب القرآني لم يكن إلا صدى لذلك التمييز القديم بين التعاطي العامي مع الموروث القديم والتعاطي العلمي معه، ويحكم الجابري بأن" جميع من اعتمدوا هذا التمييز وخصوصا منهم الشيعة والمتصوفة والاتجاهات الباطنية الإشراقية قد ربطوا بين القول بـ(الظاهر) والفهم العامي من جهة، وبين القول بـ(الباطن) والفهم العالم من جهة أخرى.

وهكذا أصبح في مقابل (التنزيل) هناك (التأويل)، وفي مقابل (الشريعة) هناك (الحقيقة) وفي مقابل (مثالات الحق) هناك (الحق)، وقد أفصح الفارابي عن وجهة نظر فلسفته الفيضية في هذه المسألة حينما قال بأن الآراء التي في الملة هي مجرد (مثالات) للآراء التي في الفلسفة وإن (الآراء النظرية في الملة براهينها في الفلسفة النظرية وتؤخذ من الملة بلا براهين).

ولعل هذا ما يفسر ـ حسب الجابري ـ ذلك العداء المستحكم بين الفقهاء والمتصوفة. إنه عداء يعكس تعارض نظامين معرفيين أحدهما يقوم على الاستدلال؛ أي يربط المعرفة بـ(الحد الأوسط) الذي هو (العلة) عند الفقهاء، والآخر يقوم على (الوصال) أي على الاتصال المباشر و(المعرفة اللدنية).

تلك خلاصة لما أورده الجابري عن العقل المستقيل في الثقافة العربية الإسلامية والذي يرى أنه جزء مهم من تكوين العقل العربي. لكن السؤال الذي يبقى مطروحا هو:

هل صدر المؤلف في أحكامه القوية على العقل العربي والثقافة العربية الإسلامية عن استقراء معتبر للمصادر والمراجع أم أنه كأي باحث ظل أسير مراجعه المحدودة، ليبني من مقولات متناثرة في بحر مكتبة التراث حكما بحجم القول إن هذا التراث في جانب كبير منه كان مجرد مثال وصدى لنظريات تراث آخر يختلف معه في المنطلقات والأسس والمسارات والنتائج؟

4- هل نحتاج لأرسطو جديد؟

يذهب الكاتب محمد عابد الجابري إلى أن العقل العربي يتشكل من ثلاث منظومات معرفية هي: البيان والعرفان والبرهان، ويمثل كل واحد من هذه الثلاثة في داخله منظومة متكاملة لتفسير الكون وفهمه كما تختص بمفاهيمها وأدواتها. ويناقش الجابري مسار دخول هذه الثلاثة إلى بنية العقل العربي.

وإذا كنا سنركز في هذا المقال على النظام البرهاني(الفلسفة الأرسطية) فإنه من اللازم أن نشرح دلالة هذه المنظومات الثلاث بشيء من الاختصار حتى نساعد القارىء في فهم ما نريد أن نتحدث عنه.

ـ **البيان:** يطلق الجابري (البيان) كمنظومة معرفية على مجمل الأفكار التي فضت سلطتها على العقل العربي من داخل الثقافة العربية والإسلامية المحض(علوم اللغة والدين)، أي قبل الاتصال بالفلسفات الأخرى. ويقرر أن هذا النظام يقوم على (ربط فرع بأصل) أي على نفس الآلية التي تؤسس البيان العربي (التشبيه) ومن هنا أخذ اسمه.

ـ **العرفان:** أما العرفان فيعني عنده تلك الفلسفات الإشراقية التي تأثر بها العقل العربي قادمة من (الهرمسية والمانوية)، والتي مثلتها في السياق العربي والإسلامي كل من الإيديولوجيا الإسماعيلية والكشف الصوفي,

أما البرهان فهو الفلسفة العقلية الأرسطية. إنه كما اتضح من التعريفات السابقة فإن (البيان) يقول على سلطة الدليل سواء في اللغة أو في الدين. أما (العرفان) فيقوم على سلطة الروح في علاقتها بعالم الميتافيزيقا وكيف يمكن أن تفسر الكون من خلال إشراقاتها. ويأتي (البرهان) ليمثل منزعا عقليا يمنح العقل سلطة أقوى من السلطتين السابقتين.

فكيف يرى الجابري عملية (تنصيب العقل في...الإسلام)؟

وهذا عنوان الفصل الذي تحدث فيه عن بدايات تعرف المسلمين على الفلسفة الأرسطية وعن السياق الذي دخلت فيه كتبه وفلسفاته إلى العالم الإسلامي. كيف تم ذلك؟
ينقل الجابري عن ابن النديم في (الفهرست) السبب الذي لأجله كثرت كتب الفلسفة

وغيرها من العلوم القديمة في البلاد الإسلامية، وهو عبارة عن رؤيا وجدها الخليفة المأمون، وفيما يلي نص كلام ابن النديم:

(...أحد الأسباب في ذلك أن المأمون رأى في منامه كأن رجلا أبيض اللون مشربا حمرة واسع الجبهة مقرون الحاجب أجلح الرأس أشهل العينين حسن الشمائل، جالس على سريره، قال المأمون: كأني بين يديه قد ملئت له هيبة، فقلت: من أنت؟ قال:أنا أرسطاليس، فسررت به وقلت: أيها الحكيم أسألك؟ قال سل، قلت: ما الحسن؟ قال: ما حسن في العقل، قلت: ثم ماذا؟ قال: ما حسن في الشرع، قلت: ثم ماذا؟ قال: ما حسن عند الجمهور، قلت: ثم ماذا؟ قال: ثم لا ثم (...) فكان هذا المنام من أوكد الأسباب في إخراج الكتب، فإن المأمون كان بينه وبين ملك الروم مراسلات، وقد استظهر عليه المأمون، فكتب إلى ملك الروم يسأله الإذن في إنفاذ م عنده من مختار من العلوم القديمة المخزونة المدخرة ببلد الروم، فأجاب إلى ذلك بعد امتناع)

هنا يطرح الجابري احتمالية اختلاق هذه القصة، لكنه يتجاوز هذا الاحتمال ـ كعادته ـ ليقرر من خلاله أن مجرد وضعه يعتبر دليلا على أن الخلفاء العباسيين (المأمون في المقام الأول) استنجدوا بالفلسفة الأرسطية العقلية لمواجهة خصومهم من أصحاب الغنوص المانوي والعرفان الشيعي، وقد كانت دولة الخلافة مهددة من هذين الاتجاهين، وقد عمل العباسيون والخليفة المهدي خاصة على قمع الحركة المانوية بجميع الوسائل، حيث أنشأ (ديوان الزنادقة) لتتبعهم ومطاردتهم، وكانت لفظة الزنادقة تعني آنذاك (المانوية) خاصة.

إلا أن المأمون أدرك خطورة الحسم الأمني مع الخصوم السياسيين وخاصة المانوية التي لها تقاليد عريقة في التنظيم السري والتي يقوم الولاء فيها على اتباع (المعلم) لا على الفكرة والمنهج، فاختار سلاح الجدل والمناظرة وهنا تتنزل رؤياه السابقة إنها كما يقول الجابري:"لم تكن من أجل أرسطو ذاته بل من أجل مواجهة ماني وأتباعه".

لقد أنتجت تلك الترجمات وذلك التلاقح الفكري فلاسفة مسلمين، بل يذهب الجابري إلى أن الفارابي " كان في المنطق (أرسطو العرب) ليس فقط لأنه استعاد منطق أرسطو كاملا واستوعبه تمام الاستيعاب، واعيا بمركز الثقل فيه، بل أيضا لأنه رأى فيه الوسيلة التي يمكن بواسطتها جعل حد للفوضى الفكرية السائدة في عصره، ومن هنا حرص الفارابي على توضيح وظيفة المنطق الاجتماعية".

إنه مجال فعالية المنطق عند الفارابي ليس هو تصحيح ما عند أنفسنا بل تصحيح ما

عند غيرنا وتصحيح ما عندنا بواسطة غيرنا ايضا. كما يشرح الفارابي أهمية المنطق في السلوكين الفردي والمجتمعي، فهو ـ في نظره ـ يعصم من إطلاق الأذهان مهملة تسبح في أشياء غير محدودة. إنه يضبط علاقتنا بأنفسنا وعلاقتنا بالأفكار والقيم التي نريدها أن تسود. كما يشكل أرضية مشتركة لنا مع غيرنا. أرضية قائمة على قوانين منضبطة ومعروفة.

لكن تقرير فكرة استنجاد المأمون وغيره بالفكر الأرسطي لمواجهة (الغنوص المانوي والعرفان الشيعي) يستبطن مسألة قد لا تكون مسلمة لدى الجميع. وهي أن العقل العربي كل أدواته الدينية والفلسفية لم يكن قادرا على مواجهة هذه الأفكار. وهنا يطرح سؤال من قبيل: هل كان ذلك قصورا في الأدوات المعرفية للثقافة العربية والإسلامية أم تقصير في استكناهها وإنتاج فلسفة ذاتية من داخلها لمقاومة تلك الأفكار الخارجة على نسقها المعرفي؟

وهذا يما يمكن طرحه اليوم بصيغة أخرى. في ظل التنازع الذي تشهده الأمة في توجهاتها السياسية الكبرى. وكيفية الخروج من مأزقها الراهن. وهل أزمتها أزمة فكرية بلافتة سياسية أم أزمة سياسية تحمل لافتات فكرية؟ ومتى سنعرف أصل المشكلة وسبب الأزمة؟

أم أننا نحتاج أرسطو جديدا ليفك لنا هذا الاشتباك؟.

"متاهة الحاكمية"

أخطاء الجهاديين في فهم ابن تيمية

لهادي نسيرة

ابن تيمية المفترى عليه

تكمن أهمية كتاب(متاهة الحاكمية:أخطاء الجهاديين في فهم ابن تيمية) لـمؤلفه هاني نسيرة في أنه أول دراسة تفصيلية تستفيض في درء ما ألحقه الجهاديون والسلفية عامة من شبه التكفير والجهاد الأعمى بواحد من خيرة علماء الأمة؛ ذلكم هو تقي الدين أبو العباس أحمد بن عبد الحليم بن عبد السلام النميري الحراني (661 ـ 728 هـ).

ويقرر المؤلف منذ البداية أن موضوع التباس وتحميل خطاب ابن تيمية ما لا يحتمله ليس مسألة جديدة؛ فالرجل كان"دائما مطروحا في دوائر الاستقطاب، بين أهل الحديث وأهل الكلام، وبين أهل السنة وبين الروافض، وبين السلفية والصوفية وبين السلفية الجهادية وغيرها من السلفيات، فكان التحيز سمة قراءته من كل طرف تعصبا له أو عليه".

قد يقع الالتباس في فهم مراد عالم بناء على عدم إدراك اختلافات السياقات الزمنية والتاريخية أو المقولات الحاكمة، كما قد يكون عمدا عبر اقتطاع النصوص أو بسبب عدم رد الجزئيات للقواعد الكلية، وبين ما هو حكم وما هو فتوى متغيرة، "ولكن الأخطر في اشتباه وأخطاء الجهاديين في فهم ابن تيمية هو توظيفهم له لهد وغاية لم تكن أبدا في أولويات خطابه وثانوياته، بل كانت موضع هجومه وهدف نقده، وهو موضوع الحاكمية والإمامة".

ولكن هذا التنازع والاستقطاب في الحقيقة ـ حسب المؤلف ـ كانت تشجع عليه خصائص داخلية لخطاب الرجل جعلت فهمه الصحيح عسيرا إلا على المدقق الحاذق، وقد تتبع المؤلف تلك الشبهات التاريخية والراهنة وحاول أن يضع كل واحدة منها في سياقها الطبيعي، وفصل أسباب الاشتباه في خطاب ابن تيمية ـ حسب رأيه ـ.

أسباب الاشتباه في خطاب ابن تيمية

يفرق المؤلف بين (تناقض الخطاب) و(تطور الخطاب) نافيا للأول عن ابن تيمية ومثبتا الثاني له، ومستدلا عليه بموقفه من (التأويل الباطل) واستعاضته عنه بـ(مفهوم التحريف) في العقيدة الواسطية.. وقد قسم المؤلف أسباب الاشتباه في خطاب ابن تيمية إلى سببين رئيسين تندرج تحت كل واحد منهما تفريعات جزئية.

1ـ أسباب تتعلق بالخطاب نفسه

حيث إن الشيخ كثيرا ما يجمل في مكان ما يفصله في موضع آخر من ذات الكتاب أو في كتاب آخر. فخطابه متوزع بين مصادر كثيرة. كما أنه يعتمد على الاستطرادات الطويلة التي تتعب القارئ الضجر فيظن أنه أنهى الكلام على مسألة ما لطول ما ابتعد عنها في استطراده. ثم إن استخدامه لعلوم الآلة وتعمقه في مصطلحات كل علم تترك غير المتخصص في حيرة من أمره وقد يفهم عكس المراد أو يلتبس عليه المعنى. ويمكن تلخيص هذه الأسباب فيما يلي:

أ. المحكم والمتشابه في خطابه

ب. توزع الخطاب بين أكثر من مصدر

3 ـ نمط الكتابة بين التأصيل والاستطراد

4 ـ كثرة استخدامه لعلوم الآلة ومصطلحات مختلف العلوم

2 ـ أسباب تتعلق بمتلقي الخطاب نفسه

وإذا كانت طبيعة خطاب ابن تيمية سببا في هذا الالتباس كما سلف فإن هناك أسبابا أخرى تتعلق بالمتلقي نفسه. حيث إن كثيرا من قرَأَة كتبه يأتون باحثين عن ما يعضد رأيا تقرر لديهم أو فتوى اعتمدوها. ويريدون تثميرها وتزكيتها بشيء من كلام الشيخ. فيدفعهم ذلك إلى اجتزاء أقواله واقتطاعها من سياقاتها الأصلية. وأهم هذه الأسباب ـ كما عرضها المؤلف ـ هي:

1 ـ التعصب المذهبي والتحيز المعرفي

2 ـ اشتباه التاريخية واختلاف التصورات الحاكمة

3 ـ عدم إدراك التطور الفكري عند ابن تيمية

4 ـ الصورة الشائعة والنقل الخطأ

ضوابط قراءة خطاب ابن تيمية

ولم يكتف المؤلف ببيان أسباب الاشتباه ولكنه قدم ضوابط يراها ضرورية لفهم خطاب ابن تيمية بطريقة صحيحة. وهي ضوابط تحاول فهم خطاب الرجل في ضوء ما يفترض أنه نظريته الفقهية التي تحكم بشكل كلي مختلف فتاويه وآرائه. وهذه الضوابط هي:

أ. ضرورة قراءة وتجلية موقف شيخ الإسلام في ظروف عصره، مقارنته بين نظره وتطبيقه ورأيه وممارسته حتى يصح الفهم.

ب. ضرورة التفرقة الواضحة بين الفتاوى الجزئية والتاريخية وبين ما هو مبدأ عام وقاعدة كلية وتأسيسية غير مرتبطة بزمان أو مكان محددين.

ج. ضرورة إدراك مراحل تطور خطاب ابن تيمية وترتيب مؤلفاته وتطور قراءاته للمسألة الواحدة أو مجموعة مسائل وربطها ببعضها، فبعض كتبه متقدمة وبعضها الآخر متأخر، وهو أحيانا يشير إلى كتبه السابقة في مؤلفاته الجديدة، فذكر في النبوات العديد من كتبه السابقة الجواب الصحيح.

د. عدم اعتبار الشوارد والآراء التفصيلية والفتاوى التاريخية بعيدا من أسس هذا الخطاب ومنظومته.

ه. تقدم خطاب ابن تيمية على المرويات عنه وفي سيرته، فبعض تلامذته يروي سماعا ولم يكن شاهدا، وقد يضمن رأيه غير رأي ابن تيمية.

تلك مقتطفات ومحاولة استخلاص زبدة كتاب شامل ومكتنز بالمعلومات والأفكار، جول أخطاء الجهاديين في فهم شيخ الإسلام ابن تيمية، وهو كتاب مهم للباحثين والدعاة والمهتمين بعملية الإصلاح والتوجيه جميعا، وذلك لكون ابن تيمية أهم مراجع السلفيين التكفيريين والجهاديين وأكثرها تكرارا في فتاويهم وخطاباتهم، فهو نقاش لمصادرهم من مصادرهم، وذلك أقوى أنواع الاحتجاج.

"صناعة التفكير اللغوي"

د.مقبل بن علي الدعدي

صناعة التفكير اللغوي

(صناعة التفكير اللغوي) كتاب مشترك بين مجموعة من الباحثين، أشرف على تحريره النهائي د.مقبل بن علي الدعدي، ويناقش الكتاب موضوع التجديد اللغوي في ثلاث مستويات: النحو والبلاغة والمعجم، معتمدا أسلوب النقد والتحليل، ومقدما في الختام مقترحا لتطوير البحث العلمي والأكاديمي في الجامعات العربية.

خصوصية اللغة العربية

إن اللغة العربية بما هي لغة نص مقدس وليس تاريخيا، وإنما هو نص متجدد زمانا ومكانا، إن هذا الارتباط بين اللغة والقرآن يجعلها ذات خصوصية ينبغي أن توضع في الحسبان عند التفكير في تجديد اللغة، صحيح أن اللغة كائن حي، ولكن الكائن الحي ذاته يخضع لنظام البيئة التي ولد فيها، ولذلك فلا بد من مراعاة الخصوصية التاريخية والحضارية والدينية للغة العربية.

تجديد النحو

ينتقد الكتاب بعض المقاربات التي تقدم بها كتاب ولغويون عرب لتجديد اللغة العربية معتبرا أنها تفتقد أهم عنصر في عملية التجديد وهو الوعي الكلي بطبيعة الشيء المراد تجديده، من ذلك دعوة البعض لتجديد النحو العربي وإعادة بنائه ليصبح مثل نحو بعض اللغات الأجنبية الأخرى، ويتمثل ال بما كتبه عبد المجيد العيساني من أن السبب في الأزمة التي يعيشها النحو العربي هو جموده ـ لمدة زمنية طويلة ـ على ما هو عليه، بينما تعرف لغات أخرى تطورا وتجددا وحركة مستمرة.

ويرى مقبل الدعدي أن هذا الكاتب لا يراعي السياق الثقافي والتاريخي للغة العربية، كما لا يراعي طبيعة اللغة العربية المرتبطة بمقدس هو القرآن الكريم والسنة النبوية الشريفة، ويواصل الكتاب في شرح الاتجاهات التجديدية المعاصرة في النحو العربي، حيث طالب بعضها بالتقعيد للعامية واستبعاد اللغة الفصحى وهو اتجاه يترأسه كل من سلامة موسى وأنيس فريحة مقتدين في ذلك بالمستشرقين كوليم سبيتا وماسينيوس.

بينما ذهبت اتجاهات أخرى إلى ضرورة حذف أبواب نحوية بعينها لأنها في نظرهم غير مجدية، وقد أرهقت المتعلم دون ثمرة يرجوها منها في الاستعمال اللغوي، ويعد شوقي

ضيف أشهر أصحاب هذا الاتجاه فقد حذف باب كان وأخواتها وأعرب الاسم المنصوب خبر كان (حالا)، وحذف باب ما ولا ولات العاملات عمل ليس، وحذف كذلك كاد وأخواتها وظن وأخواتها وباب الإعلال وباب التنازع.

أما أصحاب الاتجاه الآخر فقد أرادوا الاعتماد في آرائهم التجديدية على الأقوال النحوية الشاذة، كرأي قطرب في الإعراب وموقف ابن مضاء وابن الطراوة من العامل، كما ذهب آخرون إلى ضرورة استبدال اللسانيات بالنحو العربي وهذا هو أقوى الاتجاهات التجديدية في العصر الحديث، وأصحاب هذا الاتجاه ليسوا على رأي واحد عند الدخول في التفاصيل.

تجديد البلاغة

وعلى مستوى البلاغة يقدم د.صالح بن سعيد الزهراني بحثا بعنوان(صناعة التجديد البلاغي)، وقد ناقش فيه تطور البلاغة العربية وكيف انتقلت من الوصفية إلى المعيارية، فقد كانت البلاغة في المرحلة الأولى ـ حسب الزهراني ـ علما وصفيا يصف النصوص الأدبية ويستقطر دلالاتها الجمالية، وتحولت في القرن السادس الهجري إلى علم معياري يحدد المعايير الجمالية سلفا ويوجب على المبدع اتباعها، وهذا مسلك أفضى إلى كبح حركة الإبداع، وإيقاف تدفقه، وحظيت البلاغة بما حظي به النحو من تشدد في المعايير حرصا على النقاء الجمالي كما حرص النحاة على النقاء اللغوي.

صحيح أن نظرية النظم التي طرحها عبد القاهر الجرجاني كانت نظرية منفتحة على جميع النصوص، لكن وعي الجاحظ قبل ذلك ومن جاء بعده بتراتبية النصوص كان عاليا، وهي تراتبية تفرض خصوصية النظر على مستوى الأداة المنهجية في التصور والإجراء، فلم يتم التسامح في استخدام بعض المصطلحات مع النص القرآني كالمبالغة والسجع على سبيل المثال.

إن تفتيت الظاهرة اللغوية ـ الذي حصل في فترة المعيرة ـ إلى ثلاث بنى كبرى: التركيب، الصورة، الإيقاع كان ذا أثر سيء على النص الأدبي الذي لا يمكن فصل شكله عن مضمونه ولا تركيبه عن صوره وإيقاعاته، وإنما هو بناء كلي متناسق تأخذ العلاقات فيه شكلا متداخلا عضويا لا يقبل الفصل الصارم.

مقترحات لتجديد البلاغة

ولتطوير المنهج البلاغي ـ حسب الزهراني ـ لا بد من موجهات كبرى للمنهج تتأسس على نظرية خاصة في المعرفة تتمثل هويةَ الأمة وخصوصيتَها الحضارية، وتؤمن بتعددية النصوص، ومن ثم تعددية المناهج النقدية والبلاغية التي تحاكم على أساسها، فلا يصح محاكمة لغة النص الروائي أو المسرحي إلى معايير لغة النص الشعري ولا العكس، ولن يحدث هذا التحول التجديدي إلا بعد إعادة قولبة العقل البلاغي العربي ليعيد صياغة موقفه وأدواته التي يسائل بها النصوص.

وأخيرا فإن "الإنسان يفكر باللغة"، وفقدان اللغة يعني فقدان الجماعة ذاتها، لكن كثيرين يعتبرون اللغة محايدة وأنها مجرد أداة للتواصل والتفاهم، ولذلك لا يعيرون اهتماما للسياسات اللغوية التي تنتهجها الدول والحكومات كي تنهض أو تسقط أمة من مسار التدافع والتأثير، ذلك بأن اللغة هوية وذات، وأي خلل فيها أو تشويه بها هو بالضرورة خلل وتشويه في هوية وذات الأمة.

فمتى سنفهم أن الأمن اللغوي هي جزء مهم من الأمن القومي للأمة؟.

"الحشاشون..

فرقة ثورية في تاريخ الإسلام"

لبرنارد لويس

هل عاد "شيخ الجبل" إلى القلعة؟

تتضح وجهة نظر برنارد لويس من عنوان كتابه(الحشاشون..فرقة ثورية في تاريخ الإسلام)، إنه ينسجم مع فريق من المستشرقين الذي كانوا معنيين بإبراز جوانب معتمة في تاريخ الإسلام على حساب جوانب مضيئة فيه، ثم هو ضمنيا يرد على الذين يرون تلك الفرقة طائفة باطنية ويريدون إزاحتها عن مجرى التأثير في أحداث التاريخ الإسلامي منذ نهايات القرن الخامس الهجري.

والحشاشون لقب أطلق على فرقة إسماعيلية انشقت بعد وفاة المستنصر وتولية ابنه المستعلي بدل ابنه الأكبر نزار الذي كان ولي عهده حسب كثير من المؤرخين، أسسها رجل ينسب لآل البيت هو الحسن بن الصباح الذي كان أتباعه ـ حسب برنارد ـ يسمونه "الأكبر" إجلالا له عن أي لقب آخر تلقب به غيره.

وقد انتهج الحسن الصباح طريقا ثوريا فأسس تنظيمه السري الذي عرف بهذا الاسم (الحشاشون)، واحتمى وأتباعه بقلعة (ألموت) في وسط جبال الديلم جنوب بحر قزوين، وقد نفذت حركة (الحشاشون) عمليات اغتيال كثيرة ضد خصومها واستطاعت بقدرتها التنظيمية وطابعها السري أن تصل إلى غرف نوم الخلفاء وكبار الأئمة والقضاة وقادة الجيوش.

الحشاشون وأحفورة التسمية

انشغل برنارد لويس في مقدمة كتابه بأحفورة التسمية، مستبعدا أن يكون مصدرها تناول أتباع هذه الطريقة لـ"الحشيش" المخدر، الذي يحيل إلى قصة الفراديس الأرضية المشهورة، مستدلا على ذلك بأدلة منها أن كلمة (حشاش) بمعنى متناول الحشيش حديثة نسبيا، وأن هذه الكلمة ـ حسب برنارد ـ خاصة بحشاشي سوريا، مما يعني أنها متأخرة نسبيا أيضا عن زمن نشأة الحشاشين الأول(زمن الحسن بن الصباح)، ومرجحا أن تكون الكلمة مجرد "تعبير يدل على احتقار العقائد الغثة والسلوك المعيب لأعضاء تلك الفرقة"، كما أن الحشيش (وهو العشب اليابس) غث محتقر.

إلا أن هذه الحجج غير ناهضة أمام ما رواه عدد من مؤرخي الإسلام عن تخدير مقدم الفرقة الحسن بن الصباح لأتباعه ونقلهم إلى بساتين غناء بها جوار حسان وخمر وفاكهة

يوهمهم أنها فراديس علوية وأنهم سيرجعون إليها حين ينفذون أوامره باغتيال خصومهم.

وينقل برنارد لويس ذاته عن المؤرخ الألماني أنولد أوف لوبيك أنها لم تكن حدائق حقيقية وإنما أشياء سحرية استيهامية. لكن برنارد يرى غير ذلك. حيث يقول إن التسمية هي التي أوجدت القصة وليس العكس.

الحشاشون في المخيال الأوروبي

ويتتبع برنارد لويس هذه التسمية في اللغة اللاتينية فيرى أن كلمة(Assissin) في اللغة الأوروبية هي مجرد تحريف لكلمة (الحشاشون). وأن معناها تطور من الولاء الذي يؤدي للقتل من أجل المتبوع إلى معنى القتل بشكل عام.

وقد تغلغلت الدهشة والرعب من الحشاشين في كل أوروبا حتى أصبح شعراؤها يضربون المثل بولائهم الذي يؤدي بهم للقتل والانتحار. يقول أحد الشعراء الفرنسيين لحبيبته:

"أنت تسيطرين علي بسحرك أكثر مما يسيطر الشيخ على حشاشيه الذين يذهبون لقتل أعدائه الفانين".

ويبالغ المؤرخون الغربيون في عدد أتباع هذه الحركة فيرى أسقف صور أن عدد أتباعها في سوريا بلغ ستين ألف(60 ألف حشاش).

بل إن قدرتهم على الوصول للخصوم جعلت بعض الأمراء يسعى للتعامل معهم من أجل التخلص من منافسيه. من ذلك اغتيالهم الملك الصليبي كونراد دي مونتفرات ملك مملكة بيت المقدس في سنه 588هـ. ويقال إن ذلك تم بطلب من الملك الانجليزي الصليبي ريتشارد قلب الأسد .

وعلى الرغم من وجود حركات اتخذت نهجا مشابها للحشاشين في أوروبا مثل: فرسان المعبد والجيزيوت وحركة الاستنارة وحركة البنائين الأحرار وقتلة الميثاق الوطني الفرنسي. على الرغم من كل ذلك إلا أن الأوروبيين حرصوا على الاستلهام من تجربة الحشاشين المدهشة في القتل والاغتيال.

وتأكيدا على اهتمام الأوروبيين بتجربة الحشاشين التنظيمية يقول برنارد لويس، إن دنيس ليبى دي باتيلي "قام بأول محاولة غربية لتحقيق تاريخ الحشاشين عام 1603م، وهو تاريخ له مغزاه، حيث أنعشت الأخلاقيات الوثنية لعصر النهضة الاغتيال السياسي وكان الكتاب بمثابة تنظير إيديولوجي لسياسة القتل والاغتيال.

اغتيالات الحشاشين

كانت عمليات الحشاشين تستهدف الدولة السنية التي يرونها خصمهم العقدي والفكري والسياسي، ولذلك وجهوا أغلب جهودهم لمحاربتها بطريقتهم الخاصة المتمثلة في الغدر والاغتيال، وكانت أول عملية اغتيال ينفذها الحشاشون تلك التي ذهب ضحيتها الوزير السلجوقي نظام الملك عام 485هـ، ثم قتلوا حاكم حمص جناح الدولة وهو يصلي الجمعة وبعد الفقيه الشافعي أبي جعفر النشار 498هـ.

كما قاموا بعدة محاولات لاغتيال صلاح الدين الأيوبي، إلا أنه نجا منها وكانت آخرها تلك العملية التي تنكر فيها بعض من أتباعهم في زي جنود صلاح الدين أثناء حصاره لقلعة إعزاز وتحينوا فرصة مرروه بهم ليقوم أحدهم بطعنه بسكين في رأسه إلا أن خوذته الحديدية حمته من الإصابة.

كما قتلوا عددا من الخلفاء من بينهم الخليفة الفاطمي الآمر بأحكام الله وهو ابن تاسعهم المستعلي بالله وذلك للخلاف العقائدي بين الإسماعيلية المستعلية في مصر والنزارية الحشاشة في ايران.

كيف يجند الأتباع؟

يبدو أن قوة ولاء الحشاشين وشد طاعتهم لأوامر الحسن بن الصباح أصبحت مثار استغراب يحتاج تفسيرا، فذهب برنارد لويس إلى أنه كان يختار أتباعه الخلص من أبناء الفلاحين، حيث يأخذهم صغارا ويربيهم في الجبل على الولاء له وطاعته، ويشحنهم بعقائد باطنية وسياسية وأن هذه التنشئة الأولى هي سر ولائهم المطلق وطاعتهم العمياء له، ولا ندري من أين جاء بهذه المعلومات على وجاهتها.

بينما نرى المؤرخين المسلمين يذهبون مذهبا آخر في تحليل الظاهرة، يقول ابن الجوزي في كتابه المنتظم في تاريخ الملوك والأمم متحدثا عن الحسن بن الصباح:"...وكانت سيرته في

دعائه أنه لا يدعو إلا غبيا، لا يفرق بين شماله ويمينه، ومن لا يعرف أمور الدنيا، ويطعمه الجوز والعسل والشونيز، حتى يتسبط دماغه، ثم يذكر له حينئذ ما تم على أهل بيت المصطفى من الظلم والعدوان، حتى يستقر ذلك في نفسه".

سمات شخصية "شيخ الجبل"

من المتفق عليه أن الحسن بن الصباح كان يمتلك سمات شخصية قيادية فذة ـ بغض النظر عن انحرافاته العقدية والسلوكية ـ وحسبه أنه استطاع بدهائه أن يكون هذه الحركة الغامضة التي تركت بصمتها وأثرها في تاريخ الدولة الإسلامية السنية أيام الحكم السلجوقي كله، كما استطاعت بقدرتها الاختراقية الهائلة تجاوز إجراءات التحرز والاحتياط لعدد من الخلفاء والقادة والجند.

وقد وصل الولاء لشيخ الجبل مستوى أصبح معه الفدائيون الذين يرسلهم لتنفيذ عملياته يهتفون باسمه عند التنفيذ، فيبثون الرعب في نفوس الناس بذلك.

ويصف ابن الأثير في الكامل شخصية الحسن بن الصباح بقوله:"...وكان الحسن بن الصباح رجلا شهما كافيا عالما بالهندسة والحساب والنجوم والسحر وأشياء أخرى".

أسئلة ضرورية

قبل أن نطوي صفحة الحشاشين ـ وقد كتب عنهم الكثير ـ لا بد أن نطرح أسئلة نراها وجيهة:

ـ لماذا يهتم الغربيون بهذه الحركة ليفيدوا من أساليبها في الحشد والتعبئة وإدارة الصراع، ويهملها المسلمون الذين نبتت وترعرعت وأثخنت في ربوعهم، مكتفين بالتحذير من عقائدها وأفكارها غاضين الطرف عن أساليبها الماهرة الماكرة.

ـ هل تمكن المقارنة بين حركة داعش وحركة الحشاشين، وهل هناك أوجه تشابه بين الحركتين في أسلوب العمل والتجنيد، ومن هنا هل يمكن أن نشير إلى أطراف بعينها لنربط التاريخ بالحاضر؟

أخيرا..هل نحن أمام حركة حشاشين جددا!.

"العقيدة والسياسة"

للؤي صافي

التوظيف السياسي للعقيدة

يناقش كتاب (العقيدة والسياسية) للؤي صافي موضوع التوجهات السائدة في الفكر السياسي الإسلامي المعاصر والتي ظلت مشتتة بين ناظر للفكر السياسي الغربي ومتشبث بالتراث السياسي الإسلامي وصاحب نظرية تركيبية بينهما، محاولا من خلال ذلك الوصول إلى قواعد سياسية كلية تقوم على المعيار الإسلامي الذي اجتهد المؤلف في وضعه، ومتصديا لما قد يعترضه من وجهات نظر علمانية تحاول الفصل بين الالتزام الديني والفعل السياسي، وهو في مجمله عندهم ينضم للإسهام في إسلامية المعرفة التي كانت الشغل الشاغل للمعهد وهيئاته.

لكن الإضافة المهمة ـ من وجهة نظري ـ للكتاب هي في فصله الموسوم باسم الكتاب ذاته (العقيدة والسياسة)، والذي قام فيه بتشريح العقيدة كمصطلح تنظيري لاحق وفصلها عن الإيمان كمصطلح قرآني أساس، واعتبار العقيدة ـ بهذا المفهوم ـ ذات علاقة وطيدة بالفعل السياسي، حيث هي الأساس العميق الذي تعتمد عليه الوحدة السياسية للأمة، ومن ثم فدراستها هي المدخل أن دراسة العقيدة وتحديد معناها وعلاقتها بالفعل ا الأساس لدراسة النظام السياسي الإسلامي.

الإيمان والعقيدة

ينبه لؤي صافي إلى الفرق الجوهري بين مصطلحي (العقيدة والإيمان)، مقررا أن القرآن استخدم مصطلح الإيمان بدل العقيدة، وأن مصطلح العقيدة لم يظهر إلا في القرن السادس الهجري حين ظهرت كتب كلامية تحمل اسم العقيدة مثل:(العقيدة الطحاوية ـ الواسطية إلخ).

فالمصطلح القرآني المتعلق بتصديق تعاليم السماء عبر عنه بالإيمان ومادته، غير أن العقيدة في اصطلاحه تعني "منظومة من المفاهيم والتصورات"، فالعقيدة في تعريفه إذن عمل اجتهادي يتكئ على الوحي وليس هو الوحي نفسه، ولا يعني تأخر مصطلح العقيدة كون من قبل القرن السادس ليست لديه تصورات كاملة ومفاهيم واضحة بل كان حسهم الإسلامي السليم كافيا لجعلهم جماعة واحدة.

لكن طريقة تلقي العقيدة بالنسبة للصحابة والتابعين كانت مختلفة، حيث إن

"استبطان الصحابة للتصور الإسلامي لم يتم من خلال عمل فكري تنظيري بل عبر معايشة يومية لنصوص الوحي، وحوار مستمر مع رسول الله صلى الله عليه وسلم".

كما يعرج الكاتب على الفرق بين العقيدة والمعارف النظرية، فيقول:(الفرق بين العقيدة والمعارف النظرية من حيث البنية المعرفية ولكنهما تختلفان من حيث درجة القطع واليقين في صدق التصورات المعرفية، إن الاختلاف بينهما لا يرتبط بمحتواهما الموضوعي، بل بالبعد الذاتي النفسي للناظر أو المعتقد، فالمعتقد متيقن بصدق ما عرف، جازم بتحققه".

العقيدة دافع سلوكي

ويؤسس الكاتب لفكرته في الارتباط بين العقيدة والسياسة بأن العقائد ليست تصورات معرفية مجردة بل هي معارف يقينية تنبني عليها سلوكيات وتصرفات ومواقف."إن الإيمان باليوم الآخر ليس معرفة نظرية كالتيقن بحركة المجرات أو احتراق النجوم، بل هي معرفة تتعلق مباشرة بمسؤولية الإنسان عن أفعاله المكتسبة في زمن وجوده الدنيوي، وتحمله لتبعاتها يوم معاده".

ويضيف بعدا آخر للعقيدة يربطها أكثر بالفعل السياسي حيث يرى:" إن أهمية العقيدة لا تتأتى، من منظور التحليل السياسي، من اعتبارها القاعدة الذهنية التي يقوم عليها الفعل الفردي، بل من كونها الشرط الضروري واللازم لقيام أي مشروع جماعي".

وفي تدليله على هذه المسألة يقوم الكاتب بعملية تحليل عميقة للدوافع التي حركت الصديق لقتال مانعي الزكاة، مقررا منذ أول وهلة أن "مسألة مواجهة مانعي الزكاة ليست مسألة كفر وإيمان ـ كما تصورها البعض ـ بل هي مسألة التأسيس لنظام سياسي يقوم على أساس عقدي مختلف تماما عن الأساس الذي يقوم عليه النظام القبلي الجاهلي".

إن الأرضية التي انطلق منها الصديق لمحاربة مانعي الزكاة ليست متعلقة بكفر المانعين، بل هي ذات بعد استراتيجي سياسي محض، ولذلك لم يناقش الصديق عمر بن الخطاب رضي الله عنهما حين اعترض عليه في بداية الأمر قائلا:"كيف تقاتل قوما شهدوا أن لاإله إلا الله وأن محمدا رسول الله!".

العقيدة بين المعرفة النظرية والتوظيف السياسي

إن العقيدة كما سلف ليست مجرد معارف نظرية بل هي توليفة من المعارف النظرية والمواقف السياسية والقضايا الراهنة. فالنص يوجه الفعل الفردي والجماعي للمسلم من خلال الفهم والتفسير المستنبط من النص ولكن هذا الفهم والتفسير غير مستقل عن طبيعة المشكلات العملية القائمة وطبيعة الظروف المعرفية والسياسية السائدة. ولذلك فإن المتتبع لكثير من مبادئ الفرق العقدية يلاحظ علاقتها بالظروف والمشاكل والتجاذبات التي كانت قائمة حين نشأتها، أو التي رافقتها بعد ذلك. ودفعت إلى توظيف العقيدة من أجل الحشد والتعبئة السياسيين.

فمثلا. ادعاء الخوارج أن الولاء لإمامهم من أركان عقيدتهم وإصرارهم على هجرة أتباعهم إليه وتكفير مخالفيهم هو نوع من التعبئة والحشد السياسي وتبرير التصفيات السياسية تحت غطاء العقيدة.

وكذلك الشيعة كثير من معتقداتها طورت لتحقيق أغراض سياسية. فـ "استخدام الشيعة الوصية والنص كمبدأ لتعيين القيادة السياسية بدلا من الاختيار، يعود إلى رفض الاجماع السني الذي بارك اختيار أبي بكر الصديق رضي الله عنه خليفة لرسول الله صلى الله عليه وسلم. وقولهم بعصمة الأئمة نابع من الحاجة إلى إضفاء الشرعية المطلقة على أقوال الأئمة التي تشكل العصب الرئيسي الذي يقوم عليه البناء التصوري الشيعي".

هل الانقسام العقدي قرين الانقسام السياسي؟

صحيح أن "تساوق الانقسام العقدي في الأمة مع بدية الصراع السياسي العسكري بين مختلف الفرق الإسلامية التي برزت منذ ذلك الحين ذو دلالة بالغة على العلاقة بين الاختلاف العقدي والانقسام السياسي". فلم يظهر الخوارج والشيعة في فترات حكم أبي بكر وعمر رضي الله عنهما. بل ظهرتا مع أيام الفتنة ثم في أيام خلاف علي ومعاوية رضي الله عنهما.

لكن وثيقة المدينة وما وضعته من مبادئ للتعايش السلمي بين مكونات اجتماعية متحاربة أصلا ومختلفة عقديا (مسلمون ـ يهود) تدل على إمكان قيام تعايش سلمي بين الفرق المتغايرة عقديا وسياسيا تحت نظام سياسي واحد. وأن الاختلاف العقدي وإن كان سببا للتنازع فإنه ليس دائما مدعاة للصراع.

وفي مبادئ الإسلام ما يؤكد أن السلاح الإسلامي غير موجه إلى الفكر العقدي المغاير بل

إلى العدوان الفعلي الذي يمارسه البعض ضد مبدأ حرية العقيدة وحرية الدعوة إليها. وفي محاورة أبي بكر وعمر بشأن قتال مانعي الزكاة والمرتدين ما يدل على أن المسألة كانت واضحة في تصور الصحابة.

كما أن أمر القرآن بالقسط والبر بالمخالف في العقيدة يؤسس هذا المعنى ويرفده بمعان اجتماعية أخرى تدعو لالتحام أكبر بين تلك المكونات عبر الإحسان المتبادل. وكذلك التزواج (زواج المسلم من الكتابية) وحماية العهد والذمة وخطر خفرها.

الأغوار البعيدة للعقيدة

يقول الكاتب إن تفسير الاختلاف العقدي بالعامل الوحيد يسبب اختلالا في التصور ومن ثم خللا في القدرة على ترتيب العلاقة الودية بين أصحاب الاختلافات العقدية. وعن طريق تحليل خارطة الانتماءات القبلية للخوارج وتحليل المبادئ الأساسية لفكرهم يقرر أن صراع الخوارج مع السلطة منذ علي بن أبي طالب وحتى آخر من قاتلهم من الأمويين لم يكن سوى"يقظة الروح القبلية تحت قناع النقاء العقدي والطهارة الدينية".

يشترك الخوارج في انتمائهم إلى قبائل نجد والأحساء التي أقامت في الشمال الشرقي من جزيرة العرب. وتميزت ببأسها وقوتها العسكرية. وبتاريخ طويل من الصراع المسلح فيما بينها ومع جيرانها.

إن العقيدة هنا هي مجرد أداة للتوظيف السياسي لا غير. ولذلك ظل سلاح التكفير مشهرا بين السلطة والمعارضة. لأن السلطة تريد من خلال إلصاقه بخصومها أن تبرر قمعهم والمعارضة تريد أن تنزع به الشرعية عن السلطة.

إن المعالجة التي يقدمها الكاتب في هذا الفصل يمكن أن تسهم في دراسة كثير من الظواهر الدينية المعاصرة. والتي يجنح الإعلام التبسيطي غالبا لقراءتها من زاوية واحدة تركز على الشكل والفعل. وبالتالي يظل المهتمون عاجزون عن إيقاف مدها لأنهم لم يستطيعوا فهم ما وراء الظاهرة والفعل.

فمتى سندرس ما وراء العقيدة ؟.

"روح السياسة"
لغوستاف لوبون

فلسفة الاجتماع وروح السياسة عند غوستاف لوبون

"قد تعاني أجيال كثيرة نتيجة خطإ سياسي واحد". بهذه العبارة يختصر المؤرخ وعالم الاجتماع الفرنسي غوستاف لوبون أثر السياسة والحكم في التاريخ البشري وأهمية معرفة أساليب الحكم أو (روح السياسة) كما هو عنوان كتابه، والذي قال فيه:"... إن معرفة أساليب الحكم ـ أي معرفة روح السياسة ـ من أصعب المسائل في جميع الأزمنة ولا سيما الزمن الحاضر حيث ثقلت وطأة مقتضيات الاقتصاد الناشئة عن مبتكرات العلوم والصنائع وأصبح لا تأثير للحكومات فيها".

يبين غوستاف لوبون كتابه (روح السياسة) النتائج الوخيمة لجهل قواعد السياسة وفن قيادة الجماهير، مبرزا أن التأثير هو أهم هذه القواعد، ومفصلا أنه من تقدير وقته وكيفيته وحدوده يتألف فن السياسة، ذلك بأن الوقوف على روح السياسة يعلم أولي الأمر كيف يحلون ما يعترضهم كل يوم من المشكلات، فيميزون الأوقات التي يلبون فيها رغبات الشعب أو يقاومونها.

ويقدم غوستاف الثورة الفرنسية مثالا على خطر الجهل بتلك القواعد؛ التي يرى أنه كان في الإمكان الحيلولة دون نشوبها أو اشتعالها بشدة على الأقل لو لم يصر الأشراف سنة 1788 على رفض مبدأ المساواة في الضرائب أيام الأزمة الزراعية المالية التي زادت بؤس طبقات العمال.

يذهب غوستاف إلى أن الهفوات السياسية التي حدثت في غضون التاريخ ناشئة عن جهل بعلم النفس، فكما أن الفنون والعلوم تخضع لقواعد لا يجوز نقضها كذلك قيادة الناس لها قواعد لا تخرق حرمتها، ويصعب اكتشاف هذه القواعد إلا بكثير من التأمل والدربة.

ويحدد غوستاف مقومات روح السياسة في ثلاثة فروع، هي:روح الأفراد وروح الجماعات وروح الشعوب، وتعني عنده علم نفس الفرد وعلم نفس الجماهير وعلم النفس الاجتماعي، فمن تضلع من هذه العلوم الثلاث ساعده ذلك على قيادة الدول وتوجيه المجتمعات.

ويمكن أن نفهم هذه الفكرة أكثر إذا علمنا أن غوستاف يرى أن القوانين لا تغير واقع

المجتمعات، وقد خصص فصلا كاملا لشرح هذه الفكرة بعنوان(مساوئ القوانين) كما ظل يلح عليها خلال فصول الكتاب الأخرى، ويشبه غوستاف المشترعين الذي يريدون تبديل عوامل النشوء في المجتمعات عن طريق سن القوانين بما جاء في كتب الأقاصيص أن(سرخس) ساط البحر عقابا له على تدمير سفنه وتحذيرا له من العودة إلى مثل ذلك مرة أخرى.

إن القوانين في نظر غوستاف ليست سوى عادات ترسخت بفعل القضاء، ولذلك يرى أن تكوين أحد الحقوق لا يتم إلا إذا اجتاز ثلاث مراحل؛ وهي العادة والقضاء والقانون، ويؤكد من خلال الأمثلة أن القوانين التي سنتها الثورة الفرنسية لم تكن سوى عادات الشعب الفرنسي التي كانت الملكية تحاول تبديلها.

ويلخص الكاتب نظريته حول صراع القوانين والعادات حينما يقول:" لو طوحت بنا الحياة العائلية إلى مسافحة ذوي القربى لما استطاع المشترع أن يحول دون ذلك"، إنه بهذه المقولة يحفر في عمق خصائص المجتمع البشري وتأثير العادات والتقاليد فيه، فروح الشعوب لا تتغير بالمراسيم، والانقلابات الأساسية لا تتم إلا بفعل الزمان والأنظمة ليست سوى ظرف خارجي لروح باطنية.

وفي تحليله سيكولوجيةَ الجماهير يرى غوستاف أن العاطفة تقود المجتمعات وتغيرها أكثر من العقل، فالعقل ـ كما يقول ـ قوام العلم والمعارف فقط، وإنما المشاعر والمعتقدات هي التي تقود الناس وتكوِّن التاريخ، والجماعات لا تتأثر من انسجام الخُطَب المنطقي بل بما تورثه بعض الكلمات في نفوسها من صور عاطفية.

ومن خصائص الجماهير سرعة التصديق، ولذلك يضع قاعدة ذهبية في قيادتها، وهي أنها إذا طلبت القمر فيجب وعدها به، ذلك أن نفسية الجمهور لا تقبل الضعف لكن يسحرها التحدي.

ومن خصائصها كذلك سرعة التقلب، فهي قد تَرْجُم اليوم من كانت تعبده بالأمس، فروبسير الذي كان قبل سقوطه بيوم معبود الشعب الباريسي سيق في اليوم الثاني من سقوطه إلى المقصلة بين صفير هذا الشعب وشتمه، وكذلك (مارا) الذي دفن في (البانتيون) بين تهليل الجموع رميت جثته بعد بضع سنوات من قبل هذه الجموع في المرحاض.

ويتحدث غوستاف عن عوامل الإقناع أو ما سماه عوامل إدخال الإيمان إلى قلوب الجماعات، وهي:

1 ـ النفوذ: وهي الذي يوحي إلى النفوس بالأمر ويلزمها إياه

2 ـ التوكيد غير المبرهن:وهو الذي يعفي من المجادلة

3 ـ التكرار: وهو الذي يجعل المرء يسلم بصحة الأشياء المؤكدة

4 ـ العدوى النفسية:وهي التي يتحول بها يقين الفرد الضعيف إلى يقين قوي.

إن غوستاف لوبون يقدم رؤية عميقة ومغايرة في نفس الوقت لفن السياسة ، حيث ينفي دور القوانين معطيا أولوية التأثير والتغيير للبنية العميقة في المجتمع وهي العادات والمعتقدات، ومانحا العاطفة دورها المحوري في توجيه المجتمعات والأمم بعدما فتنت النظريات السياسية بالعقل وجعلته محور التغيير.

فهل سندرس العاطفة ومنطقها لكي نفهم عوامل التأثير والتغيير الاجتماعي والسياسي وهل سندرس خصائص المجتمع وعاداته قبل أن نحاول ضبط حركة سيره بترسانات القوانين؟.

"صحيح السيرة النبوية
محاولة في تطبيق قواعد المحدثين
في نقد روايات السيرة النبوية"

لأكرم ضياء العمري

نقد النص التاريخي عند الدكتور أكرم ضياء العمري

التاريخ شيخ الأضاليل، كما قال الزبيري رحمه الله، وأي تشويه للتاريخ يعني تشويه الحاضر وارتباك المستقبل، ولا أظنني أبالغ إذا قلت إن كثيرا من مآسينا الحاضرة يرجع إلى القيم والقناعات المشوهة التي تسربت إلينا عن طريق روايات تاريخية لا أساس لها من الصحة ولا الدقة.

ويكون الأمر أخطر إذا تعلق بالسيرة النبوية لما تمثله من مكانة ولما هي عليه من مقام اقتداء وأسوة، ويليها في ذلك تاريخ صدر الإسلام فهو مرحلة حساسة في التاريخ الإسلامي، ذلك بأنها مرحلة التشريع (فترة النبوة) ومرحلة روايات شهود العيان (الصحابة)، يضاف لذلك أن هناك آثارا تقول بأرجحية سنة أبي بكر وعمر على غيرها، مما يفرض توخي الحذر والدقة فيما يروى عنها، وإخضاع تاريخها لمنهج مختلف عن مناهج المؤرخين القائمة على الجمع دون تمحيص ولا روية.

والسيرة النبوية ليست من العلوم التي أنتجت علما ينقد رواياتها ويضع ضوابط للتعامل معها، فالاستنباط وضع له علم الأصول والحديث وضع له علم الرجال وعلم المصطلح، وأظن أن محاولة الشيخ أكرم ضياء العمري في كتابه: صحيح السيرة النبوية، كانت الأولى من نوعها في محاولة إخضاع روايات السيرة النبوية لآليات نقد الحديث النبوي.

وقد تنبه د.أكرم ضياء العمري إلى حساسية هذه الفترة وإلى ما تؤسسه أخبار وروايات غير دقيقة في السيرة النبوية من قناعات مشوهة وما تبنيه من تصورات خاطئة عن النبوة والرسالة والمنهج، فكتب بحثه القيم(السيرة النبوية الصحيحة) الذي حاول فيه إخضاع مرويات السيرة النبوية لمناهج المحدثين.

صَدَّرَ الباحث كتابه بفصل تمهيدي نفيس، وضع فيه أسس وقواعد للتعامل مع النص السيري، وهو فصل حقيق بالمدارسة والاستيعاب، فقد بذل فيه كاتبه جهدا فكريا وبحثيا واستقرائيا كبيرا.

ويفرق الباحث بين تاريخ صدر الإسلام وبين بقية التاريخ الإسلامي في نسبة الإخضاع

لمنهج المحدثين، كما يفرق بين مرويات السيرة النبوية ذاته، فيرى أن الروايات الضعيفة من الناحية الحديثية ـ وليس الموضوعة ـ ينبغي ألا تستبعد بل تنبغي الإفادة منها في الموضوعات التي لا تتعلق بالعقيدة والشريعة.

ذلك بأن النص السيري في كتب الحديث لا يأخذ الطبيعة القصصية فيحتاج إلى ملء فراغاته حتى تكتمل الرواية بما لا يعود على أصلها بالتزوير أو الاختلاق.

وهناك رأي قريب من هذا للأستاذ فريد الأنصاري رحمه الله ـ ولعله إعادة صياغة لرأي العمري ـ يرى أننا حين نتعامل مع التاريخ بطرق أهل الحديث سنسقط الجانب الاجتماعي للتاريخ، فالرواية التاريخية تحمل في النهاية تجربة مجتمع، وإنما المطلوب أن نصحح من السيرة ما تعلق بترجيح رأي فقهي أو سياسي وما عدا ذلك نتركه في حيز علم السيرة، بمعنى أن يكون منهج أهل الحديث حاضرا كأداة للتعامل مع السيرة لا أن نخضعها له.

وقد استطاع أكرم ضياء بتطبيق منهجه هذا تخليص السيرة النبوية من روايات وأخبار استقرت في المخيال العربي عبر قرون عديدة، كقصة بحيرا الراهب التي أثبت عدم صحتها مستخدما لذلك طريق نقد السند ونقد المتن.

ويشير أكرم ضياء إلى أن نقد الروايات من خلال مساءلة المتن، ليس ابتكارا في مناهج تفسير التاريخ الغربية بل كانت حاضرة في العصر الأول، لكنها لم تتبلور منها رؤية منهجية واضحة ولم تقنن قبل محاولات بن خلدون في القرن الثامن.

لكن جهود ابن خلدون في نقد الروايات التاريخية وتمحيصها لم تجد من ينهض بها بعده، وأظن أن سبب ذلك هو خلطنا بين المقدس وغيره، أو ما سماه الشنقيطي الخلط بين الوحي والتاريخ، الذي جعل وضع الخبر التاريخي أمام سؤال النقد إحدى الكبائر، فحال بيننا ـ وما زال يحول ـ وبين قراءة تاريخنا قراءة نقدية ترمم الحاضر وترشد إلى المستقبل.

لقد رفض ابن حزم في القرن الخامس الرقم الذي ذكرته المصادر الكثيرة عن عدد جند المسلمين في غزوة أحد بناء على محاكمة المتن وفق أقيسة عقلية بحتة، وقدم موسى بن عقبة غزوة بني المصطلق إلى السنة الرابعة مخالفا معظم كتاب السيرة الذين يجعلونها في السنة السادسة، وتابعه ابن القيم والذهبي بناء على نقد المتن، حيث اشترك سعد بن معاذ بالغزوة وقد استشهد في أعقاب غزوة بني قريظة.

وقد قال العراقي في ألفية الحديث:

وليعلم السامع أن السيرا تجمع ما صح وما قد أنكرا

لكن هذا الإحساس بضعف بعض مرويات السيرة لم يمنع من تسرب كثير من الروايات المختلقة إليها، كما لم يدفع الأقدمين لوضع علم منهجي يغربل سيرة النبي صلى الله عليه وسلم الذي أمرنا بالتأسي به والاقتداء بهديه وسنته.

كما رأى الباحث أن البحوث العلمية المعاصرة التي كتبت حول السيرة النبوية قد ركزت على رد شبهات المستشرقين، فيما يرى ـ غير مقلِّلٍ من شأن تلك الدراسات ـ أن الاهتمام التاريخي ينبغي أن ينصب على إعادة البناء بدلا من رد الشبهات.

ويقدم الباحث ما يراه ملامح التصور الإسلامي للتفسير التاريخي في رأيه، ويطرح ضمنها قضية مركزية تتعلق بكيف يلزم أن يقوم المؤرخ المسلم الحقب التاريخية وكيف يحكم على الحضارات والمدنيات، فيرى أن المؤرخ المسلم لا يحكم على المستوى الذي تبلغه أي حضارة من خلال منجزاته المادية فقط، وإنما ينظر إلى القيم الروحية والخلقية، فالحضارة السامية في نظر المسلم هي التي تهيء الظروف السياسية والاجتماعية والثقافية والمادية الملائمة لتوجه الإنسان نحو توحيد الله وإفراده بالعبودية والتزام تعاليمه في كل ألوان النشاط الذي يمارسه.

والملمح الثاني هو رفض منطق التبرير كأساس لتفسير تاريخ صدر الإسلام، ذلك أن هذا المنطق ـ حسب الكاتب ـ أثر للقهر النفسي والفكري الذي أحدثه الغزو الفكر لعقول الأمة الإسلامية، كما فعل بعض الكتاب المعاصرين حين كلامه على الجهاد في الإسلام وحركة الفتوح الإسلامية واعتبارها دفاعا عن حدود شبه الجزيرة العربية أمام تحركات الفرس والروم، وأن الغزوات كانت دفاعا عن دولة المدينة.

إنها صرخة عالم بالتاريخ الإسلامي أعلنها منذ عقود، لكن عالمنا العربي لا يحتفي بالأفكار الكبيرة، فكتاب العمري بقي بين الرفوف يطلع عليه الخاصة دون أن يأخذ مكانه اللائق بين الكتب مؤثرة في حركة التاريخ والتي لا تظهر إلا كل قرن.

"المجتمع المدني..
النظرية والممارسة"

لمايكل إدواردز

المجتمع المدني أداة الحب والحرب

يناقش كتاب (المجتمع المدني.. النظرية الممارسة) تاريخ فكرة المجتمع المدني وتطورها وتحولها في القرن العشرين إلى أسطورة ظنها العالم أعظم فكرة أنتجها الفكر المعاصر، وهو كتاب نقدي تحليلي يضع أمامنا بشكل عميق السبل التي أدت إلى تشوش النظرية وسوء التطبيق في الممارسة، ومن أجل ذلك كان لا بد من جولة في النظرية نفسها لذلك تحدث عن تاريخها منذ أرسطو إلى آخر من كتب عنها.

الكتاب يقع في 224 صفحة من الحجم المتوسط، وهو من تأليف الأستاذ مايكل إدواردز وترجمة الأستاذ عبد الرحمن عبد القادر شاهين، ومن إصدارات المركز العربي للأبحاث ودراسة السياسات للعام 2015، ويتألف من ستة فصول ومقدمة وثبت تعريفي للمصطلحات والمفاهيم الواردة فيه.

في المقدمة يطرح المؤلف تراجع أسطورة المجتمع المدني في الأعوام الأخير بعدما خيل للناس أنها الحل السحري لكل مشاكلهم، كما ناقش تطور المجتمع المدني بعد انهيار الاتحاد السوفيتي وكيف أن الإنسان الذي أصبح محكوما بقطب واحد شعر بعدم الأمان فبدأ يبحث عن حاضنة تؤويه.

وعرض خلال ذلك لاستغلال روسيا للمجتمع المدني كأداة سياسية تحاول من خلالها السيطرة على المجتمع ومن ثم إسقاط الحكومات التي توالي الولايات المتحدة الأمريكية، وكذلك لاستغلال هذا المصطلح وتحويله إلى شعار عالمي حيث غزت أمريكا العراق تحت شعار (دعم المجتمع المدني)

في الفصل الأول(مقدمة..ما الفكرة العظيمة؟) يتحدث المؤلف عن جذور فكرة المجتمع المدني، وأنها كانت حاضرة لدى فلاسفة العصور القديمة، الذين ناقشوا حقوق المواطنة وواجباتها ودورها وعلاقة الفرد بالدولة، ويسجل ملاحظة مهمة وهي أنه في العصور الأولى لم يكن بالإمكان التمييز بين الدولة والمجتمع المدني نظرا لأن كل واحد منهما يقوم أحيا بدور الآخر.

ويركّز الفصل الثاني "المجتمع المدني بوصفه حياة مجتمعية ترابطية" على المجتمع المدني بصفته جزءًا من المجتمع، متميزًا عن الدول والأسواق، والمجتمع المدني الذي يشار إليه

بالقطاع "الثالث" أو "غير الحكومي" يضمّ بهذا المعنى كلّ الجمعيات وشبكات الترابط بين العائلة والدولة، والتي تكون فيها العضوية والفعاليات "تطوعية"، هذا ما يسميه مايكل والزر (فضاء الترابط الإنساني غير القسري).

كما يناقش في هذا الفصل موضوع طبيعة العلاقة بين الأضلاع الثلاثة للمجتمع(الدول ـ السوق ـ الجمعيات غير الربحية)، ويخلص إلى أن العلاقة عائمة وغير محددة رغم محاولات القوانين جعلها حدودا صارمة، وهناك منطقة رمادية تسمى المجتمع السياسي تقع بين الدولة والمجتمع المدني، وهي مركز التنازع، فإلى أي الطرفين تنتمي؟ هل هي جزء من الدولة أو جزء من المجتمع المدني؟

أما الفصل الثالث "المجتمع المدني بوصفه المجتمع الصالح"، فيوضح أنّ الصلات بين مجتمع مدني قوي (يقاس بنظام بيئي ترابطي صحي) ومجتمع يكون قويًّا ومدنيًّا (يعرّف بأنه المجتمع الذي يعدّه أغلبية مواطنيه مجتمعًا "صالحًا") صلات معقدة وعارضة.
ومع ذلك يقوم المؤلف بحفر لغوي عميق في العلاقات الدلالية بين المجتمع المدني والمجتمع الصالح، حيث يجد لذلك جذور في لغة الإغريق وعند الأمة الإسلامية أو أمة(تكن أولام) اليهودية.

ويتحدّث الفصل الرابع "المجتمع المدني بوصفه المجال العام" عن نظرية "المجال العام"، وعن الأخطار التي تتهدد هذا المجال، وعن العلاقة بينه وبين المجتمع المدني، ولكي يعزز هذا الوصف يطرح سؤالا مهما:لماذا يعتبر المجال العام مهما؟ويجيب بأن المجال العام يضمن الإجماع والرضى ومن ثم يجول دون الاستبداد والفوضى.

إن إحدى أكبر أزمات الدولة الحديثة هي أزمة الشرعية التي تجد جذورها في إهمال المجال العام الذي سعت الدولة الحديثة لتسليعه، وهي عملية أسهمت في منع الجمهور العمومي من تشكيل سياسة الدولة، بل على العكس أصبحت الدولة هي التي تشكل سياسة المجتمع.

إن معظم التغيير الاجتماعي يمكن أن يحدث حينما يكون هناك نقاش كاف تصنف من خلاله القضايا، فتنشأ عندئذ جماعة أهلية لدعم هذا التغيير، إن المصلحة العامة لا يمكن أن توجد إلا من خلال نضال ونقاش ديمقراطيين، ولا نستطيع إيجادهما ما لم نبحث عنهما.
كما يناقش الفصل الخامس "جمعية - حل لغز المجتمع المدني" عددًا من المدارس الرئيسة

المتعلقة بالمجتمع المدني، والتي من بينها مدرسة الثقافة المدنية ومدرسة الترابطية المقارنة.

فيما يختتم الكتاب بالفصل السادس "ما الذي يجب عمله؟" موضحًا أنّ الإجابة عن سؤال بهذا الحجم تعتمد على ماهية المجتمع المدني المطلوب، إذ لكل مجتمع بنياته الخاصة وعوامل تحريكه التي لا تصلح لمجتمع آخر.

ولذلك تعتبر إحدى الأفكار المهمة التي ناقشها الكتاب هي أن تصدير قيم مجتمع مدني زنمط مؤسساته لمجتمع آخر هو إسهام سيء في تكبيل قدراته بدل أن يكون عملا إنسانيا للنهوض به. ولذلك ناقش المؤلف موضوع خصوصية المجتمعات الإفريقية والشرق أوسطية.

"استيراتيجية
الجيش الإسرائيلي"

إسرائيل اليقِظَة والعرب النوام

أصدر الجيش الإسرائيلي قبل أشهر وثيقة مهمة سماها (استيراتيجية الجيش الإسرائيلي) ووزع نسختها العلنية على وسائل الإعلام الإسرائيلية لإطلاع الجمهور عليها، فيما جرى الاحتفاظ بالنسخة السرية لصناع القرار الإسرائيلي فقط. وتعتبر هذه الوثيقة أول وثيقة من نوعها تعرض للعموم صورة عن التفكير الداخلي والمشاغل الرئيسة للجيش الإسرائيلي.

وهي وثيقة تكتسب أهمية استثنائية لكونها بينت استراتيجية الجيش الإسرائيلي في الفترة المقبلة، وكيف سيتصرف في الأوقات العادية وفي حالات الطوارئ وأثناء الحرب. كما تشتمل على أسس النظرية الأمنية الإسرائيلية المتمثلة بالحسم والإنذار والدفاع عن النفس والردع، وعلاقة الجيش بالمستوى السياسي وتحديد العدو الرئيس لإسرائيل حاليا وغيرها من نقاط مهمة.

ورغم أن الوثيقة تناقش قضايا ذات طبيعة عسكرية من ناحية تشخيص العدو وتصنيفه ودراسة إمكانياته العسكرية والأمنية من أجل بناء قدرات عسكرية تفوقها، إلا أنها من ناحية أخرى رسالة واضحة من الجيش للمستوى السياسي الإسرائيلي بأن هذا ما يمكننا فعله في ضوء الإمكانات والقدرات والخبرات المتوفرة.

ويبدو من خلال الوثيقة أن هناك خمسة هموم رئيسة تشغل بال العسكري الإسرائيلي هي:

ترميم الجبهة الداخلية

ذلك بأن وصول صواريخ المقاومة للعمق الإسرائيلي وما نجم عنه من هلع السكان اضطرارهم للسكن في الملاجئ الأرضية طيلة أيام الحرب جعل الجيش الإسرائيلي يستقبل كمنهزم في الحرب بحجة أن من لم يستطع تأمين مواطنيه من العدو غير قادر على إلحاق ضرر به ولا هزيمته.

ولذلك طالبت الوثيقة المستوى السياسي الإسرائيلي بإيجاد فترات هدوء طويلة للحفاظ على الحصانة الاجتماعية وترميم على الجبهة الداخلية والاستعداد من جديد للأخطار، وهو ما يعكس بشكل واضح الضرر الكبير الذي ألحقته الحرب الأخيرة على غزة

وما سبقها من حروب بالجبهة الداخلية من تصدع وانقسام حول قيمة وجدوائية استفزاز المقاومة التي أصبحت قادرة على زعزعة سكينة إسرائيل إن لم يكن أمنها القومي والاستراتيجي.

وفي سياق العمل على تقليل أضرار الحرب على سكان المستوطنات الحدودية تقرر الوثيقة ضرورة إخلاء هذه المستوطنات قبل الشروع في الحرب مع التنظيمات المقاومة.

مصادر التهديد

تقدم الوثيقة تصنيفا تفصيليا للتهديدات التي تواجهها إسرائيل، وهي:

1 ـ تهديدات الدول المعادية: البعيدة مثل إيران والقريبة مثل لبنان وهناك دولة فاشلة في إطار التفكك مثل سورية

2 ـ تهديدات مصدرها جهات غير دولانية، مثل: حزب الله اللبناني، حركة حماس.

3 جهات إرهابية لا تمتلك أهدافا سياسية وليس لها قاعدة شعبية، ومنها: منظمات الجهاد العالمي، تنظيم الدولة(داعش)، وغيرها.

ومن الملفت في الوثيقة عدم تركيزها على الخطر الإيراني رغم أن الخطاب السياسي الإسرائيلي يجعلها رأس حربة الشر والداعم الرئيس لحركات المقاومة، مما يطرح أكثر من سؤال حول صدقية تلك الادعاءات التي لم تعرها وثيقة عسكرية أمنية بهذا المستوى أي اهتمام كبير.

كما تقدم الوثيقة تحليلا للتحولات الحاصلة في البيئة الاستراتيجية والمتمثلة تراجع التهديد على إسرائيل من قبل دول المنطقة، مقابل زيادة تهديد المنظمات الإسلامية، وخصوصا حركات المقاومة الإسلامية التي تقول الوثيقة إنها تتطور تدريجيا لتحل بدلا من أنظمة الحكم، لاسيما في الدول التي تتراجع سيطرتها على بلدانها.

كما أن من التحولات الداخلية التي عرضت لها الوثيقة التقليصات في الموازنة العسكرية والأمنية في إسرائيل لصالح احتياجات اجتماعية واقتصادية.

القوة الكثيفة ومفهوم الانتصار

من الاستراتيجيات العسكرية التي ركزت عليها الوثيقة اعتماد الجيش الإسرائيلي في المرحة المقبلة على كثافة النيران الآتية من أذرع عسكرية برية وجوية وبحرية متعددة حتى يتم التأكد من إصابة الهدف بشكل حقيقي، على أن تشفع هذه الكثافة النارية بجهد استخباراتي يوازيها في القوة والتسديد.

ومن زاوية أخرى تفيد القوة الكثيفة المتواصلة في إرغام العدو على التنازل والسعي لإنهاء الحرب حتى تكون إسرائيل هي من تملي شروطها في آخر المعركة، وهو ما ينذر بدموية أكثر ووحشية أشد في المواجهات القادمة، وهو إعلان عن نية مبيتة لإبادات جماعية أكثر مما حصل في حروب سابقة.

وتحدد الوثيقة ايضا مفهوما للانتصار هو أنه ليس القضاء على العدو بل تحقيق الأهداف المعلن عنها قبل بداية الحرب، وهي وسيلة ـ فيما يبدو ـ للتغطية الإعلامية على الفشل الذريع الذي صاحب حروبها السابقة، التي فشلت في تحقيق أهدافها منها.

استراتيجية التريث والتفويض

ومن الاستراتيجيات التي تضمنتها الوثيقة هي مطالب للمستوى السياسي الإسرائيلي بأن يتريث ويتأمل قبل اتخاذ قرار الحرب وذلك لما تفرضه معطيات الميدان بعد الدخول في المعركة من حسابات ينبغي للمستوى السياسي النظر إليها قبل الزج بالجيش في أتون المعركة.

وفي حالة ما إذا اتخذ المستوى السياسي قرارا بالحرب فإن المستوى العسكري يطالب بمنحه مرونة أكبر أثناء عملياته العسكرية، واعتماد رأيه في قرار إنهاء الحرب أو استمرارها، بدل إرباكه بالارتهان للحسابات السياسية والاقتصادية التي تفرض عليه قرارا لا يراه صحيحا من زاوية نظر عملياتية، مما يظهره مهزوما أما النخب الإسرائيلية بل وأمام العدو والعالم.

تهديد السايبر

من التهديدات التي ركزت عليها الوثيقة كثيرا لدرجة أنه لم يخل فصل من فصولها من الحديث عنها؛ التهديد الالكتروني أو تهديد السايبر المتعلق باختراق المواقع والقنوات

والحسابات الحساسة الإسرائيلية من قبل المقاومة، وإرسال رسائل تهديد أو سحب معلومات تتعلق بالأمن القومي الإسرائيلي من خلالها.

ولذلك تم إنشاء جهاز عسكري خاص بمتابعة هذا الملف والاطلاع على أحدث النظم والبرامج المعلوماتية المتعلقة بالأمن العسكري في العالم، وكذا محاربة قدرات المقاومة في اكتشاف هذه النظم والبرامج والحصول عليها حتى لا تقوم بتطويرها وتطويعها لخدمة أهداف ضد إسرائيل.

الخلاصة أن هذه الوثيقة هي الأولى من نوعها في تاريخ الجيش الإسرائيلي، وهي كما قال الكاتب الذي قام بترجمتها لمركز الزيتونة من العبرية إلى العربية الدكتور عدنان عبد الرحمن أبوعامر: وثيقة أكثر من تعليمات ميدانية قتالية وأقل من نظرية أمن قومي لإسرائيل.

ولكن السؤال الذي يبقى معلقا هو:

أين استراتيجيات الجيوش العربية والإسلامية؟.

"الفقيه والسلطان"

لوجيه كوثراني

هل نحتاج إلى بعض العلمنة؟

الدين والسياسة أو علاقة الفقيه بالسلطان قضية مركزية في التاريخ والفقه السياسيين الإسلاميين منذ القدم، حيث يتأثر الواقع السياسي والاجتماعي بنوع العلاقة التي تقوم بينهما، تكاملا أو تبعيةً. الباحث والمؤرخ اللبناني وجيه كوثراني درس تاريخ وتجليات وآثار هذه العلاقة في كتابه "الفقيه والسلطان:جدلية الدين والسياسة في تجربتين تاريخيتين العثمانية والصفوية القاجارية"، وهو كتاب تتجدد مضامينه ومقارباته رغم أن طبعته الأولى كانت 1989، لكن ذلك لم يمنعه من أن يكون أحد أهم إصدارات العام 2015.

الطبعة الرابعة للكتاب في إبريل 2015 صادرة عن المركز العربي للأبحاث ودراسة السياسات، جاءت في 254 صفحة من الحجم المتوسط تضم بين دفتيها أربعة فصول إضافة إلى مقدمات الطبعات السابقة وملحق يضم أسماء سلاطين وملوك الدولتين العثمانية والصفوية القاجارية.

ركزت مقدمة الطبعة الرابعة أي الأخيرة على السياق الإقليمي والمحلي الذي أنتج نظرية ولاية الفقيه في إيران، وذهب الكاتب إلى أن تأثر المفكرين الشيعة بكتابات رواد الإصلاح السنة وبتجارب حركة سياسية مثل الإخوان المسلمين دفعتهم للتفكير في مخرج فقهي على مذهب الشيعة يخلصهم من مأزق (معتقد الغيبة) الذي يلزمهم بانتظار تاريخي لظهور الإمام المنتظر.

هل نحتاج إلى علمنة؟

يطرح الكاتب في مقدمة الطبعة الثالثة لكتابه فكرة حاجة المجتمعات الإسلامية للعلمانية، ويبادر ليبين أن ما لدينا من معلومات عن العلمانية في غالبه مغلوط ومعبأ بأحكام وتحكمات إيديولوجية موجهة.

ذلك أن العلمانية من منظوره ـ في المسألة السياسية على الأقل ـ لا ترفض الدين ولكنها تحترمه إذ تضعه في مسافة لا تدنسه فيها أهواء المتصارعين على السلطة الذين يحرصون على رفعه كورقة انتخابية في كل موسم سياسي.

ورغم ما في هذ الطرح من مصادمة لمسلمات مستقرة في الأدبيات الإسلامية المعاصرة تقول بمعاداة العلمانية للدين إلا أن السؤال يبقى مطروحا، ما دام مفتوحا في اتجاهين هما، ما هي العلمانية؟ ما هي العلاقة بين الدين والسياسة؟

شرعية المستولي وتشابه مواقف الطائفتين

يقدم الكاتب ـ كما هو واضح من العنوان ـ صورة لعلاقة الفقة بالسلطة في تجربتين تاريخيتين هما تجربة الدولة العثمانية وتجربة الدول الصفوية، ويتضح من خلال عرضه لمباحث هذا الموضوع أنه كان هناك صراع سياسي تاريخي بين الدولتين، لكنه رغم ذلك كان هناك تواصل معرفي علمي جعل الظواهر المتعلقة بإشكالات العلاقة بين الدين والسياسة تتجلى في كل من الدولتين مع الاحتفاظ بخصوصية المذهب سني أوشيعي.

فإذا كان الماوردي نقل باجتهاده الفقهي تأسيسا على تجربة المستولي"مستوى القول بتحول الخلافة إلى ملك ـ وهو قول الفقهاء السنة القدامى ـ إلى مستوى القول باستيعاب الملك ـ الخلافة المؤسسة السلطانية السياسية"، فإن فقهاء الدولة الصفوية في إيران كانوا يعترفون تقيةً بسلطات الشاهات المتوالية رغم إيمانهم العقدي المذهبي بانعدام شرعية غير الإمام المعصوم، ومن أمثال أولئك الفقهاء نور الدين الكركي ومحمد الباقر المجلسي.

وهو الرأي الذي تطور لاحقا في نهايات القرن التاسع عشر إلى القول بـ"ولاية الفقيه" ليمنح الشيعة رحابة فكرية وحيوية سياسية كبيرة أسست عليها الثورة الإيرانية ضد الشاه رضا بهلوي خطابها وعليه بنت جمهوريتها الحديثة.

منطق اللامنطق السياسي

يعرض المؤلف للموقف التاريخي لعلماء المسلمين سنة وشيعة من الخروج على السلطان خوف الفتنة، والمقولة المشهورة التي تم تأطيرها دعائيا داخل الساحة السياسية الإسلامية، (سلطان ظلوم خير من فتنة تدوم)، وينقد هذه المقولة بمقولات الفقه الذي أسسها، حيث يناقش تهافت منطقها في الاعتراف بسلطة المتغلب إذا استتب له الأمر.

يقول:"يحذر الفقيه الكاتب من الخروج على السلطان خوف الفتنة بعد أن أَلِفَ جوار السلطان أو حاشية الحاكم، لكن ما أن يصبح الخارج ـ المغامرا سلطانا وقد كسر

النصيحة أو تجاوزها حتى يصبح بدوره مستظلا بدلالتها وإيماءاتها ومحتميا بمعانيها المعلنة والمضمرة ويستمر الخطاب إياه بين دعوة وادعاء وبين ادعاء ودعوة".

نص أردشير لا تعاليم الإسلام

يذهب المؤلف إلى أن الأدبيات السلطانية التي سادت في التاريخ الإسلامي وتطورت على يد علماء سنة وشيعة منذ القرن الثالث الهجري اعتمدت بشكل أساس على النصوص السياسية لأردشير لا على النصوص الشرعية للإسلام، مما ظهر جليا في " توليد خطاب ديني ـ سياسي أو سياسي ـ ديني، له وظيفة في تمكين أهل الحكم باسم الدين وبالتماثل والتماهي مع صفات الإله ـ الملك".

ولعل استشهادات الماوردي وغيره من كتاب الأحكام السلطانية بأردشير أكثر من استشهادهم بآي القرآن وأحاديث النبي صلى الله عليه وسلم وأقوال وأفعال الصحابة الكرام، لعل كل ذلك أثر على الفقه السياسي الإسلامي واستل منه روح الإسلام المطالبة بالعدل والحرية والمبينة لوظائف السلطان في كونه أجيرا عند الأمة لتحقيق مصالحها.

فأصبح الفقه السلطاني يركز على حقوق الحاكم على رعيته دون الاستفاضة في واجباته ومسؤولياته، والتركيز على واجبات الرعية تجاه الحاكم دون الاستفاضة في حقوقها عليه.

رسمنة الدين أو الاحتواء السياسي للفقهاء

استطاعت الدولتين العثمانية والصفوية أن تجعلا من الفقهاء ظهيرا للسلطان بإدخالهم ضمن المؤسسة الرسمية للسلطنة عبر منصب (مشيخات الإسلام)، وكان أول من تقلد منصب مفتي في الدولة العثمانية هو المولى شمس الدين محمد بن حمزة بن محمود الفناري (751 ـ 834 هـ)، ولم يكن المفتي جزءا من ديوان الدولة (مجلس الوزارء)، ولكنه كان ربما في مكانة أعلى من الوزراء لد السلطان.

تحولت وظيفة المفتي إلى مسمى (مشيخة الإسلام) على يد أبس السعود المفسر(ت 892 هـ)، وقد شهدت هذه المؤسسة على يديه تراجعا في استقلاليتها حيث كان رحمه الله مسايرا للحكومة مهادنا للسلطة، مما تأثرت به العلاقة بين السلطة والفقيه بعد ذلك.

وقد قام الصفويون بفعل ماثل حيث أدخلوا الفقهاء المهادنين في السلطة وقلدوهم المناصب ووكلوا إليهم مهمة الدفاع عن السلطة وتوجهاتها السياسية والدينية.

في الختام، يمثل الكتاب وثيقة تاريخية مهمة لدراسة علاقة الفقه بالسلطة في أهم تجربتين تاريخيتين في العالم الإسلامي وأطولهما فترة زمنية، حيث استغرقت الدولة العثمانية 10 قرون من تاريخ الإسلام.

لكن قيمة الكتاب تبرز ـ من باب الإنصاف ـ في النقول الكثيرة والمصادر الثرة الغنية والنادرة التي رجع إليها الكاتب كي يثبت نظرياته وآرائه وهو ما يجعله كتاب تاريخ بامتياز مع ما فيه من تحليل وقراءة ومقارنة بين الأحداث ووضع كل ذلك في سياقه دون تحيز ولا ادعاء.

"نشأة الفكر السياسي الإسلامي وتطوره"

لـمحمد جبرون

المثلث الإشكالي في الفكر السياسي الإسلامي

في كتابه (نشأة الفكر السياسي الإسلامي وتطوره) يناقش الباحث المغربي محمد جبرون عدة إشكاليات مركزية في التفكير السياسي الإسلامي ويضع العبارة السياسية الإسلامية في سياقها الحضاري والجغرافي والاجتماعي الذي يكشف أصالتها وأبعادها الكلية.

الكتاب من آخر إصدارات منتدى العلاقات العربية والدولية للعام 2015 ويقع في 254 صفحة من الحجم المتوسط مقسما إلى مقدمة وخاتمة وأربعة فصول، بسط الكاتب خلالها الحديث عن الفكر السياسي الإسلامي في تجربة وثيقة المدينة متتبعا تطوره من ما قبل عصر تدوينه إلى مرحلة عصر التدوين، ومعرجا على الثقافات التي أخذ منها بعض سماته.

وقد بين المؤلف في مقدمة كتابه أنه بصدد الإجابة على ثلاث إشكاليات يراها مهمة في الفكر السياسي الإسلامي، الأولى هي إشكالية الجذور المدنية للفكر السياسي الإسلامي في المرجع الديني الإسلامي في مستوى القرآن والتجربة التاريخية للرسول صلى الله عليه وسلم.

ثم إشكالية أصالة الفكر السياسي الإسلامي وصفائه النوعي، وقد أبرز الكاتب فيها الإضافات النوعية التي أضافتها الثقافات المفتوحة إلى متن الفكر السياسي الإسلامي وعلى رأسها التأثير الفارسي والشرقي عموما، أما الإشكالية الثالثة التي تناولها الكاتب فهي: إشكالية علاقة الوحي بالسياسة، وقد ناقش الكاتب فيها مسألة السياسة الشرعية نافيا ما يؤكده أغلب الدارسين وهو أن الفكر السياسي في الإسلام فكر شرعي.

تناول الفصل الأول مدنية دولة المدينة من خلال قراءة مستفيضة لنص وسياق وثيقة المدينة التي أرست قواعد العقد الاجتماعي والسياسي لساكنتها في بواكير نشأة الدولة الإسلامية في عهد النبي صلى الله عليه وسلم، وعرض لشرعية السلطة السياسية في المدينة والتحديات التي واجهتها من قبل اليهود والمنافقين.

كما تحدث الكاتب في هذا الفصل عن (دولة الرسول: المؤسسات والهياكل)، وقد قدم قراءة جيدة في حدود تلك الدولة وحجم سكانها مستنبطا ست مؤسسات رئيسة كانت

تقوم عليها تلك الدولة؛ وهي مؤسسات: رئاسة الدولة، الجيش، القضاء، الوظيفة العمومية، الولايات، العلاقات الخارجية.

وقد خصص المؤلف الفصل الثاني من كتابه لبحث الفكر السياسي الإسلامي قبل عصر التدوين مبينا المصادر الرئيسة له في هذه المرحلة والتي تمثلت في كتب الأمثال والأدب والمسامرات والخطب والرسائل إضافة إلى آثار المتكلمين والفقهاء الأوائل.

كما حدد فيه قضايا وسمات هذا الفكر في هذه المرحلة من تاريخه، وقد تمثلت تلك السمات حسب رأيه في عدم الاستقلال المعرفي وغلبة التداول الشفاهي والعفوية المنهجية، إضافة إلى ارتباطه بالبيئة والعادا العربية السياسية وتأثره بالمحيط الثقافي.

أما الفصل الثالث (تدوين الفكر السياسي) فقد حاول التعرف فيه على اللحظات الأولى لنشأة العلاقة بين الوحي والسياسة، وقدم دراسة تحليلية لنصوص الفكر السياسي الأولى التي قسمها إلى أربعة أقسام هي: الكلام السياسي والفقه السياسي والآداب السياسية والفلسفة السياسية، وقد ختم هذا الفصل بمبحثين جليلين في الفقه السياسي المقارن هما: مكانة النص في الكلام السياسي ومكانة النص في الفقه السياسي.

رابع فصول الكتاب هو (الفكر السياسي الصوفي: معين الطاعة وحصن الجماعة)، ويعني المؤلف بالفكر السياسي الصوفي إسهامات علماء التصوف الإسلامي في الفكر السياسي أمثال أبي حامد الغزالي وأبي عبد الله الحميدي ومحيي الدين بن عربي الحاتمي.
كما عرض المؤلف في هذا الفصل لمقومات الفكر السياسي الصوفي القائمة على قاعدة: الإصلاح بالحِكَم أول من الإصلاح بالأحكام، منهيا كتابه بمبحث كبير تناول فيه تاريخ التصوف مع السياسة وجهودة المتصوفة في الفكر والممارسة السياسية عبر التاريخ الإسلامي.

وكما قال المؤلف فإن الدراسات والأبحاث المكونة لمتن هذا الكتاب تتيح لنا تشكيل وجهة نظر قوية ومتوازنة حول القضايا الإشكالية التي تواجه الفكر السياسي الإسلامي المعاصر، وفي مقدمتها المثلث الإشكالي الذي تتكون أضلاعه من المدنية والأصالة والعقلانية السياسية.

"هذه شريعتنا"

للمفكر النمساوي المسلم

محمد أسد

هل الإسلام مجرد موسيقى روحية؟

"هذه شريعتنا" عنوان اختاره المفكر المسلم من أصل نمساوي لكتاب ضمَّنه مجموعة من المقالات في نقد الفكر الإسلامي كان بدأ تدوينها أيام اعتقاله في الهند 1939 في أحداث الحرب العالمية الثانية، ونشرها ـ كما قال في المقدمة ـ في لاهور بين سبتمبر 1946 وفبراير 1947، وظهرت في دورية عرفات التي كان يكتبها ويحررها في تلك الأيام، وتهدف هذه المقالات تجلية الارتباك الشديد ـ حسب المؤلف ـ الذي يسود المجتمع المسلم حينها فيما يخص حدود الشريعة الإسلامية وما يترتب عليها من تطبيقات.

يقع الكتاب في 207 صفحة وقد ترجم للعربية أول مرة ونشر من قبل منتدى العلاقات العربية والدولية في النصف الثاني من عام 2015، ويحوي الكتاب بين دفتيه 28 مقالا إضافة إلى كلمة تقديم بقلم زوجة المؤلف بولا حميدة أسد، وقد شملت مضامين الكتاب أربعة محاور رئيسة هي: نقد التقليد والدعوة للتمييز بين الشريعة (الكتاب والسنة) والتاريخ(كل نتاج حركة العقل البشري في الوحيين)، وفلسفة الدين وعلاقة الأديان بعضها ببعض، ثم تحليل لموقع باكستان الجيوستراتيجي وكيف يمكن أن تلعب دورا رائدا في عودة المسلمين لقيادة العالم، وأخيرا المواجهة بين الإسلام والغرب من منظور المسلمين.

إشكالات الاسلام المستعمل

يعني محمد أسد بمصطلح الإسلام المستعمل ذلك المنجز التاريخي فقها وإلهيات وسياسة شرعية الذي أنتجه المسلمون في قرون متطاولة كحصيلة لتفاعلهم مع الوحيين والمحكوم برهاناته الزمانية والمكانية، وهو يستخدمه في مقابل الإسلام النقي، المتمثل في الكتاب والسنة القادرين على تجاوز حدود الزمان والمكان بما يحملانه من خصائص إلهية إعجازية.

وهو يرى أن أول خطوة لتحرير العقل المسلم من التبعية وتخليص المسلمين من رحلة التيه الحضاري الحالية هي العودة بالشرع الإسلامي إلى وضوحه وبساطته الأولى، لأنه القادر على مواجهة ما يسميه "تحدي اختبار الصلاحية الأبدية للإسلام بوصفه قوة منتجة للثقافة".

إن التأسيس على غير الوحيين هو استعادة غبية للماضي، ولذلك ينبغي الانطلاق في

كل مرحلة من الكتاب والسنة باعتبارهما يمتلكان الفاعلية والقابلية للتأثير في حياتنا وقيادة واستيعاب طموحاتنا وحاجاتنا في كل فترة وعلى أي رقعة أرض. أما الفقه والتاريخ فينبغي وضعهما في إطارهما المناسب دون تقديس لهما، حيث إن رفعهما فوق مكانتهما المناسبة يصيب المسيرة بالخلل والرؤية بالحول.

فورة لا صحوة

يذهب محمد أسد إلى أن ما يحصل في العالم الإسلامي إبان كتابته لهذه المقالات لا يمكن تسميته صحوة، بل هو في نظره مجرد "فورة شعورية" ، ويعلل ذلك بأن مناهج الإصلاح المطروحة متعددة ومرتبكة في نفس الوقت، وأنه ليس هناك إجماع ولا اتفاق على شكل المستقبل الروحي والاجتماعي والسياسي الذي ينبغي أن نسعى إليه.

وفي مقال عنوانه"الحديث عن الإحياء الإسلامي" يؤكد محمد أسد بأن كل ما هنالك هو مجرد يقظة إسلامية ولكن لا يمكن تسميتها إحياء، وينتقد بشدة الاتجاه الفكري السائد حينها والمتمثل في "أسلمة المفاهيم الغربية"، مثل الديمقراطية والرأسمالية إلخ، فيقول إن أسلمة تلك المفاهيم لا تؤشر على إحياء ثقافي وإنما هي علامة خداع كبرى فقط.

هل الإسلام موسيقى روحية؟

وفي سياق تأكيده على ضرورة تنزيل الإسلام إلى مستوى التأثير في الحياة اليومية ونبذ العلمانية العملية التي تمارسها الدول والمجتمعات المسلمة رغم إقرارها بأن الشريعة هي مصدر قوانيها، يذهب محمد أسد إلى أن عدم إدخال مفاهيم وتعاليم الإسلام إلى حياتنا العملية هو إقرار ضمني بأن الإسلام لا حظ له من ذلك، وأنه مجرد خلفية روحية تصاحبنا ولكنها لا تتدخل في شؤون حياتنا.

إنه بهذه الطريقة سيتحول الإسلام من رسالة هادية وحاكمة ومهيمنة على شؤون الحياة إلى مجرد روحانيات، وهنا قد تقوم الموسيقى بدوره دون أن يقع فراغ روحي للمجتمع، وينبه المؤلف إلى فكرة مهمة تمايز بين طبيعة الانحراف عن الإسلام الصحيح الذي حصل في القرون السابقة وبين الانحراف الذي حصل في هذه القرون، فيقول:"على الرغم من الانحرافات التي حصلت في المجتمع المسلم في قرون الانحطاط إلا أنها كانت تقر ولو صوريا بسيادة الإسلام بوصفه عنصرا هاديا لحياتنا".

لا صراع بين الأديان، الصراع من أجل الروح

يرى محمد أسد أن مشكلة العصر لا تكمن في أي من الإسلام والمسيحية سيحكم العالم ويهيمن عليه، بل هناك خطر أكبر يهدد الإسلام والمسيحية في نفس الوقت، وهو الخطر الذي يهدد الجانب الروحي (الجواني) للإنسان، ذلك بأن الحضارة الحديثة تسير باتجاه الحد من حرية الإنسان الروحية؛ أي حقه في أن يؤمن بوجود الله وأن يشكل حياته وفقا لهذا الإيمان.

انطلاقا من هذا التحذير يوجه للمسيحين نداء بأن لا يفرحوا بتراجع الإسلام وتغريب متعلمي المسلمين عن الإسلام واعتبار ذلك تقدما، بل ينبغي لهم أن يعدوا هذا التغريب وهذا الضعف تهديدا لهويتهم الدينية والثقافية، وعلى المسلمين أيضا أن يفهموا هذا الفهم، إن المعركة هي على إبقاء الروح وعدم السماح للمادة باجتياحها بطريقة شاملة.

"صنع العدو
أو كيف تقتل بضمير مرتاح"
لبيار كونيسا

كيف تقتل بضمير مرتاح

أثرى المركز العربي للأبحاث ودراسة السياسات المكتبة بترجمة عربية لكتاب (صنع العدو أو كيف تقتل بضمير مرتاح) لمؤلفه الفرنسي بيار كونيسا وترجمة نبيل عجان. وهو كتاب في الفكر الاستراتيجي معني بتحليل خلفيات ونفسيات ومآلات الحرب ممثلة في العدو الذي يشنها أو تشن ضده.

تضاريس الكتاب

يقع الكتاب في 317 صفحة من الحجم العادي، ويتألف من ثلاثة فصول ومقدمة مختصرة، يعنى الفصل الأول (ما العدو) بتحديد ماهية العدو وبالتعرف على صانعيه من مثقفين وساسة ويشرح فيه فلسفيا حاجة الدول والمجتمعات إلى أعداء.

الفصل الثاني من الكتاب (وجوه العدو: محاولة تصنيف) فيشرح في المؤلف أنواع العدو ، وأنواع السلم، ويحاول إعطاء مثال على كل واحد من تلك الأنواع. أما الفصل الثالث فيحاول فيه المؤلف تفكيك العدو الذي يقول عنه في البداية:"ما دام العدو بنية فهي قابلة للتفكيك".

يعلن المؤلف منذ البداية أنه في هذا الكتاب لا يحدد الكتاب طريقة مقبولة أو غير مقبولة للقتل ولكنه يرنو إلى تحليل كيفية نشوء علاقة العداوة وكيف يبنى المتخيل قبل الذهاب إلى الحرب.

الكتاب يريد أن يقول أنه لا أحد يقتل من دون مبرر داخلي يجعله يطمئن إلى فعلته الشنيعة، فيتصورها رحمة وإنسانية وغير ذلك من استيهامات، قد يخلقها عنده الدين أو الإيديولوجيا أو الحمية العصبية والعرقية، المهم أن القاتل ـ مع خلفيته المسبقة هذه عن سبب القتل ـ مرتاح الضمير، ذلك أنه خلق لنفسه قبل ذهابه إلى الحرب عدوا يكون قتله مبررا

ما هو العدو؟

يقول الكاتب إن تعريف العدو ـ حسب ما يظهر ـ هو تعريف اجتماعي أكثر منه حقوقي؛ كما أنه خيار وليس معطى من المعطيات، أي أنه لا ينبني على وقائع عينية ترشحه ليكون

عدوا، بل ينبني على حاجة معينة هي التي تلبسه ذلك اللقب كي تبرر محاربته.

أنماط العدو

ذلك أن الدول الكبيرة هي من يملك حق تعريف عدوها وتحريفه في نفس الوقت، فإذا رأت أن تعريفا ما لا يخدم مصالحها الاستيراتيجية أو الآنية، لذلك تلجأ إلى وضع مصطلحات تحررها من المسؤولية وتوحي بمسؤولية القتيل عن ما حدث له لا مسؤولية القاتل عن فعلته.

فمثلا ابتكرت أمريكا مصطلح (المحارب غير الشرعي) لتبرير السجن أو التعذيب، وهو المحارب الذي لا يرتدي البزة العسكرية، ولا تنطبق عليه بذلك قوانين حقوق الأسرى، كما أن مصطلح الإرهاب جاء كمراوغة مشابهة، فبما أن الحرب على الإرهاب ليست حربا ضد دولة؛ فإن اتفاقات جنيف لا تطبق على أسراه ومحاربيه.

تبرز قضية الفتى عمر خضر الذي اعتقل في أفغانستان وسجن في غوانتنامو ، حيث بين محامو الدفاع أنه إما أن يعتبر طفلا جنديا نظرا إلى سنه حين تم إلقاء القبض عليه، وبالتالي فهو جزائيا غير مسؤول ، أو محاربا مسؤولا عن أفعاله لا يمكن أن نلومه لأنه قتل جنديا أمريكيا، وهذه حالة شائعة في الحرب.

أنواع العدو

يؤكد بيار كونيسا منذ البداية أنه ليس هناك تصنيف نقي بصورة كاملة بالنسبة للأعداء، إذ كثيرا ما تختلط الأنواع المختلفة في صراع واحد، ثم يقدم ثمانية أصناف من الأعداء الذين نصنعهم كلاً، أو نصطنع العداوة معهم ليصبحوا وقود الالتفاف القومي أو الوطني وأشياء أخرى مهمة استراتيجيا.

وهم: العدو القريب الذي نشترك معه حدودا جغرافية، العدو العالمي وهو المنافس في خصومة قوتين تعطيان لأنفسهما أبعادا عالمية(الحرب الباردة)، العدو الحميم(الحرب الأهلية)، العدو الهمجي(المستعمَر في نظر المستعمِر)، العدو المحجوب(نظرية المؤامرة)، حرب الخير ضد الشر، العدو التصوري(فعل امبريالي للقوة العظمى)، العدو الإعلامي وهو ما كان الغرب يحاربه بعد الفراغ الذي أنتجته الحرب الباردة.

وكما قدم المؤلف رؤيته في أنماط الأعداء ومن ثم طبيعة الحرب، فإنه عرض في المقابل أنموذجا لجميع أشكال السلام وفق القدرات التي تملكها القوى للتفاعل في ما بينها، وهي: سلم التوازن و سلم الهيمنة وسلم الإمبراطورية و سلم العجز وسلام الرضى.

لماذا العدو؟

يؤدي العدو دورا اجتماعيا وسياسيا ضروريا في المجتمعات المعاصرة؛ وهنا يبرز سؤال كارل شميث: هل يجب على الهوية أن تبنى بالضرورة ضد الآخر؟

العدو يقدم خدمات كثيرة، فهو يعمل مهدئا لقلقنا الذي لا بد أن نسكته بإيجاد عدو ولو كان متخيلا فقط، كما يمكن لصناعة العدو أن ترسخ الأواصر الجمعية، ويمكنها أن تكون مخرجا بالنسبة إلى سلطة تواجه مصاعب على الصعيد الداخلي.

أشكال السلام

الأغرب أن يصبح وجود العدو حاجة قومية ملحة، إنه عقار قوي لبقاء دولة أو مجتمع أو عرق ما، لذلك يمكن أن تعتمد استراتيجية ما على قتل الخصم بحرمانه من العدو، نورد هنا الكلمة الشهيرة لألكسندر أرباتوف المستشار الديبلوماسي لميخائيل غورباتشوف 1989:"سنقدم لكم أسوأ خدمة سنحرمكم من العدو"، كان ألكسندر يقول إنه بنهاية صدام حسين في حرب الخليج الأولى ستفقد أمريكا كثيرا من حيويتها.

ليس العدو مستهدفا بالقتل دائما؛ ذلك أن موته سينعكس على قاتله، فلذلك من مصلحة القاتل أن يبقي في عدوه رمقا يستمد منه حياته وحيويته ومبرر بنائه العسكري ولسياسي، ولذلك قيل:إن من يحيا على محاربة عدوه من مصلحته أن يدعه يعيش.

تفكيك العدو

هل يمكن أن نعيش من دون عدو؟ هذا هو السؤال الأول الذي يطرحه بيار كونيسا لتفكيك نوابض الحرب، وسرعان ما يجيب نفسه، "العيش من دون عدو للدولة: صعب ولكنه ممكن"، إن أول خطوة لتفكيك العدو هي: الاعتراف بالمسؤولية والتكفير عن الذنب، كما فعلت ألمانيا 1945 ، لكن روسيا احتفظت بفتيل الأزمة حين رفضت الاعتراف بمسوؤليتها عن قتل

14000 ضابط وكادر بولندي في مذبحة كاتين.

ثم تأتي المصالحة كإحدى وسائل تفكيك العدو. وتبدو المصالحة أحيانا صعبة ولكنها تظل دائما أكثر فاعلية. تتمثل صعوبة المصالحة في سيطرة حرب الذكريات التي من الصعب تجاوزها. خصوصا أن كل الطرفين يحتفظ برواية مغايرة للأحداث.

بعد عرضه لخطوات كثيرة يرى أنها قد تسهم في تفكيك العدو. يقدم المؤلف الاتحاد الأوروبي كتجربة كيان بلا عدو. رغم ما يعترضه من عقبات ذاتية وموضوعية وتحديات خارجية. إلا أن تصوره للدفاع المشترك يمنحه فرصة لتقليل الأعداء.

"محنة ثقافة مزورة"

للصادق النيهوم

أين ذهب يوم الجمعة؟

تسيطر على الصادق النيهوم في كتابه (صوت الناس..محنة ثقافة مزورة) فكرة مركزية هي أن الانحراف الذي أصاب فكر وممارسات الأمة منذ مقتل عثمان تلخص في تغييب (الإدارة الجماعية)، لا على الصعيد السياسي فقط حيث انتقلت الأمة من الحكم الراشد إلى الملك العضوض، ولكن على جميع الصعد الفكرية والاجتماعية.

غياب الشرع الجماعي

إن تأكيد الإسلام على مركزية الإدارة الجماعية في منهاجه يعكس التعبير بـ"أولو الأمر" وليس "أولياء الأمور"، إن أولياء مفردها ولي، ولكن :أولوأ" لا مفرد له من لفظه، فالأمر للجماعة كلها، وليس لفرد واحد ولا لممثلين اختاروا أنفسهم لها ولم تخترهم بإرادتها.

إلا أن الانحراف الذي وقع بعد تولي معاوية للحكم، همَّش دور الأمة في المسؤولية عن تدبير شؤونها وأعطى كل مسؤولياتها لحاكم فرد، إن هذا الانحراف أفرغ كل التعاليم الإسلامية من مضمونها، ففقدت الأمة بذلك حيويتها ورسالتها الحضارية.

مثلا، فريضة الجهاد تعني ضمنا أن المسلم لا يقاتل ـ ولا يموت ـ في سبيل أحد غير الله، وهو شرط لا يتحقق شرعا إلا إذا كان هذا المواطن يشارك شخصيا في اتخاذ قرار الحرب واتخاذ قرار السلام.

الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، معناه إداريا أن يشارك المسلم في صياغة القوانين، لأن القوانين هي صاحبة الأمر والنهي، وهي وحدها مصدر المعروف والمنكر معا.

لا حدود في غياب الجماعة

تطبيق حدود الشرع فريضة تعني أن يكفل المسلم أولا، نزاهة التحقيق، ونزاهة القضاء، وهي كفالة لا يستطيع المسلم أن يتعهد بها جديا، إلا في مؤتمر له ـ على الأقل ـ سلطة أعلى من سلط البوليس.

في غياب الشرع الجماعي يصبح تطبيق الشريعة جريمة لأنه يتحول من نظام لتحقيق

العدالة إلى وسيلة لحماية أملاك وامتيازات فرد أو ثلة مسيطرة. كما تصبح الدعوة لتطبيقها دعوة سياسية لا علاقة لها بالدين، هدفها أن تعلق في عنق المواطن مسؤولية ما يفعله جهاز القضاء في الدولة، من دون أن يكون له حق في الإشراف على سير التحقيق والمحاكمة.

في حالة مماثلة، كان القضاة المسلمون يصلبون صغار اللصوص من طراز (سعدون الشاطر) في أسواق بغداد، عندما كان الخليفة المعتصم، ينهب مال الناس بكلتا يديه، لكي يدفع رواتب جيش كامل من حراسه الأتراك، أما الخليفة المستكفي، فقد جمع في خزانته ـ كما قال المقريزي ـ "63 ألف قطعة من الأثواب الخراسانية، بالإضافة إلى 13 ألف عمامة، و8 آلاف من البطائن التي تحمل من كرمان في أنابيب القصب، و18 ألف من الأبسطة الأرمنية".

صوت الناس هل هو مصدر للتشريع؟

يطرح النيهوم ـ وهو يفكك بنية الانحراف الذي أصاب الأمة ـ فكرة جريئة، فيسوق قول الشافعي ـ وغيره أيضا ـ إن مصادر التشريع أربعة، هي: القرآن والسنة والإجماع والقياس، وأنه ربط الإجماع المعتبر بالصحابة، ويستشكل لماذا لا يكون "صوت الناس" أيضا مصدرا للتشريع؟

يرى النيهوم أن الأمة وقعت في خطإ فكري لم تكتشفه إلا حديثا حين غزتها الديمقراطيات الحديثة، فإذا هي لا تملك ميراثا من الإدارة الجماعية، وإذا بصوت الناس يبدو خافتا عبر تاريخ الأمة الصاخب بالأحداث الكبيرة.

ورغم حدة خطاب النيهوم تجاه التشريع الإسلامي إلا أن التراث الفقهي ـ في أغلبه ـ كان يؤسس لسلطة الفرد وحكمه بدل حكم الجماعة والشورى التي أثبتها القرآن آية خالدة.

الإيديولوجيا.. خداع اللغة المحرَّفة

تملك الإيديولجيا تقنيات عالية للإقناع بالزيف، فهي تستخدم لغة الناس من أن تلمس واقعهم، هي لا تغير المفردات ولكنها تحرف المعاني التي تعنيها تلك المفردات، المؤسف أن الوعاظ وسدَّج الفقهاء هم من يتولى غالبا عملية الإفراغ والشحن الدلالي هذه.

غاب الشرع الجماعي فأصبحت كل فضيلة سنها شرع الإسلام الجماعي بمثابة مسؤولية مواطن واحد. أصبحت الأمانة تعني إعادة الحق إلى أصحابه ولكنه لا يدخل فيها حق الطفل والمراهق والعجوز من بنود الميزانية. وأصبح الصدق يعني أن يلتزم المواطن الوحيد بعدم الكذب، لا أن يكف المجتمع بأسره عن الكذب العلني في صحفه وإذاعاته ومنابره.

وظيفة يوم الجمعة في القرآن مختلفة عن وظيفته في الواقع. نحن نعتبره يوما للصلاة والدعاء، للتزكية. ولكن النيهوم يرى أن يوم الجمعة كان ابتكارا إسلاميا غير مسبوق لتجسيد الإدارة الجماعية وتحقيق رقابة الأمة أسبوعيا على ما يستجد في حدودها. اجتماع يحضره كل الناس بمن فيهم الخليفة.

ويقدم النيهوم قراءة في سورة الجمعة فيرى أن حصة المسؤولية العامة والهم المشترك بين أتباع كل الديانات في الدولة الإسلامية أخذت أغلب السورة وتحدثت آية أو آيتان عن الصلاة.

ولكن ـ حسب ما يرى ـ يوم الجمعة انحرف عن مساره وأصبح يوما للصلاة فقط. فذهب الجامع وبقي المسجد.

وهو يفرق بين الاثنين تفريقا كاملا. يقول:"الجامع ليس هو المسجد. وليس مدرسة لتلقين علوم الدين، بل جهاز إداري مسؤول عن تسيير الإدارة جماعيا". هوية يوم الجمعة الأصلية مليئة بالعمل الجماعي، وليس فقط شعيرة الصلاة. يخطب فيها داعية محترف يكسب قوته من مسايرة توجهات وزارات الأوقاف.

وقد كتب فصلا بعنوان:"أين ذهب الجامع" الذي يرى أن غيابه كان بداية غياب الشرع الجماعي. حيث كان الجامع في عصر النبوة وفترة الخلافة الراشدية مثابة للناس يقررون فيها أخطر ما يهم الأمة من سلم وحرب واجتماع وتدبير عيش. ويسمعون النصح والمواعظ.

"الجهل المقدس، زمن دين بلا ثقافة"

لأوليفيه روا

الجهل المقدس، زمن دين بلا ثقافة لأوليفيه روا

يبدو العنوان صادما، وذلك سر استقطابه لنقاش النخبة. فتقديس الجهل آخر دركات الإنسانية، كما أن آخر مراحل موت الدين هو أن يصبح بلا ثقافة، تحت هذا العنوان المركب غاص الكاتب الفرنسي أوليفيه روا على واقع ومآلات المسألة الدينية في ظل علمانية معولمة.

صدر الكتاب عن دار الساقي سنة 2012 بترجمة صالح الأشمر، ويقع في 341 صفحة من الحجم المتوسط، ويحوي مقدمة وسبعة فصول، اضطلع كل واحد منها بالحفر في أطراف إشكالية البحث القائمة على أن الذي يقدسه الناس اليوم ليس دينا حقيقيا لانفصاله عن الثقافة وإنما هم يقدسون الجهل بدلا عن الدين.

لا يختص الكتاب بالحديث عن الإسلام فقط، فهو كما قال كاتبه:"هذا الكتاب ليس بالضرورة كما يبدو: عمل اختصاصي في الإسلام، يخرج عن مجال اختصاصه لينتقل إلى مجال المقارنة، مع ما ينطوي عليه ذلك من هواية". كما أنه أيضا ـ حسب كاتبه ـ "ليس تصفية حساب مع الإنجيلية(...) فقد عانيت في الواقع حيرة أكثر مما حملت ضغينة". وإنما هو دراسة شاملة تطرقت لمختلف الديانات السماوية (اليهودية والمسيحية والإسلام)، وبعض الديانات الوضعية كالبوذية مثلا.

عودة الديني وإحراج العلمانية

حين يتحدث مفكر فرنسي بحجم أوليفيه عن عودة الديني فذلك مؤشر كبير على أن العلمانية لم تستطع إقناع الروح الحرة داخل الإنسان الذي ينزع بفطرته للدين، ولكن الأهم من ذلك هو أن توضع العلمانية ذاتها أمام سؤال الحرية.

يطرح أوليفيه جملة أسئلة تمهيدية عن الأسباب الكامنة وراء الهجرات النشطة من دين إلى آخر، أي كيف أمكن لكنيسة بروتستانتية إنجيلية أن أن تتجذر في المغرب أو الجزائر؟ ولم تحقق الإنجيلية البروتستانتية اختراقا مدهشا في البرازيل(بلغ عدد أتباعها 25 مليون عام 2007)؟

والأهم من ذلك لم يقود الاحتدام العقائدي للدين في إيران إلى علمنة المجتمع المدني؟

يذهب أوليفيه روا في الإجابة على تساؤلاته إلى أن فرضيتان تواجهتا في الربع الأخير من القرن العشرين: إحداهما ترى في العلمنة سيرورة محتمة، هي شرط للحداثة ونتيجة لها في آن، والأخرى تسجل أو تحيي عودة الديني، مدركة إما على أنها احتجاج على ثقافة مستلِبَة أو وهمية، وإما كشكل مختلف للدخول في الحداثة.

السؤال المحرج للعلمانية هو: هل ينبغي فرض اللائكية في مقابل الديني، وعلى حساب الحرية الفردية إذا اقتضى الأمر، أم إن التجديد الديني ما هو إلا انعكاس للتنوع، وللغنى وللحرية الإنسانية؟

يبدو أن العلمانية الفرنسية اختارت فرض اللائكية في خصوصيات الأفراد رغم أن ذلك يضرب أحد شعارات الثورة التي أنتجتها في الصميم(الحرية ـ العدالة ـ المساواة)، فالموقف الحاد من الحجاب في المدارس الفرنسية يعكس هذه الرؤية المقيدة للحرية في العلمانية.

الديني والسياسي وادعاء التناقض

يرى أوليفيه روا أن المزج بين الديني والسياسي يقضي عليهما معا في آن، السبب في ذلك هو أن منطلقهما مختلف، فالديني فردي والسياسي جماهيري، الأول يستدعي الحرية والثاني يستدعي التبعية أو التضامنية على الأصح، لذلك فهو يرى أن من حسنات العلمانية على الدين أنها أبعدته عن السياسة، لأن تسييس الديني ـ من وجهة نظره ـ تؤول في كل مرة إلى علمنته، لأنه يتورط في السياسة اليومية، لذلك فالعلمانية تؤدي إلى الإنعاش الديني بل إنها تصنع الديني نفسه.

يقارب المؤلف المسألة من زاوية أخرى فيطرح سؤالا: هل إمكانية الرؤية المتنامية للديني، وأهميتها في وسائل الإعلام وفي السياسة، تناظران حقا زيادة الممارسة الدينية؟ ويجيب، في أوروبا، لا شيء من ذلك البتة : لقد جسدت بابوية يوحنا بولس الثاني الحداثة الإعلامية للديني، ولكن إذا ما كانت أعداد متزايدة من الشبان قد حثت الخطى خلال عشرين عاما لملاقاة البابا في أيام الشبيبة العالمية، فإن عدد المسجلين في المدارس الكهنوتية الكاثوليكية لم يكف عن الهبوط إبان الحقبة نفسها.

هل الدين جزء من الثقافة؟

هذا من أهم القضايا التي ناقشها أوليفيه روا في كتابه، هناك أديان محايدة ثقافيا وهي

أقدر على الانتشار من غيرها. الإسلام مثلا. يمكنه الانسجام مع مختلف الثقافات. هناك أيضا أديان عرقية تؤكد انفصال الديني عن الثقافي. اليهودية مثلا دين عرقي في البداية. لأنها تتماهى مع شعب. لكنه شعب غدا شتاتيا وإذا مواجَهها بتغير ثقافي: ومذ ذاك تشهد اليهودية إشكالية التفريق بين المعالم الدينية والمعالم الثقافية.

في أثناء مقاربته لعلاقة الدين بالثقافة يؤكد الكاتب على ضرورة تفكيك العلاقة بين الدين والثقافة قبل الحديث عن صدام الحضارات أو حوار الأديان. وهو ينتقد تأسيس صاحب صدام الحضارات نظريته على الترابط الحتمي بين الدين والثقافة. ويرى أن هذا الطرح يفتقد الاستقراء العلمي والنظرة العميقة في الدين. والفصل بين الأديان وسلوك المتدينين.

في الخلاصة. يعتبر كتاب الجهل المقدس. أحد أهم الكتب الفكرية التي قدمت رؤية عميقة حول الدين كمكون رئيسي في الكون البشري والتدين كظاهرة معاصرة مدهشة رغم عقود من الترويض على عولمة العلمنة. وقد أصدر الكاتب مع انطلاقة شرارة الربيع العربي الذي مثل في وجه من وجوهه نهضة الضمير الديني أو عودة الديني إلى الواجهة.

وهو كتاب لا تغني قراءة تلخيص له عن قراءته. وذلك لما يكتنز به من معلومات ورؤى وأطروحات لا يمكن لأي قارئ أن يفي باستخلاصها كلها.

"التاريخ السري للديمقراطية"

لبنجامين عيسى خان

وستيفن ستوكويل

تاريخ العالم الذي دفنه استعلاء الغرب

يقدم كتاب "التاريخ السري للديمقراطية" خريطة جغرافية أولية لنشأة وامتدادات الفكر الديمقراطي في مختلف حقب التاريخ وعند مختلف الشعوب، منذ أثينا وروما إلى عصرنا الحاضر؛ محاولا بذلك إثبات أن التاريخ القياسي السائد للديمقراطية ليس سوى دعاية لا تسندها وقائع ووثائق التاريخ.

ويقدم الكتاب نماذج عن ديمقراطيات ونظم اجتماعية توافقية قامت في مختلف الدول عبر تاريخها القديم والوسيط، فمن أثينا إلى بابل والصين وإفريقيا واستراليا وغيرهم.

الكتاب يقع في 350 صفحة من الحجم العادي، وهو من إعداد الأستاذين بنجامين عيسى خان وستيفن ستوكويل، ترجمة معين إمام، وهو من إصدارات منتدى العلاقات العربية والدولية للعام 2015، ويضم 13 بحثا لكتاب مختلفين وخاتمة.

ماذا يعنيه التاريخ السري؟

يعني التاريخ السري هنا ذلك الجزء المغيَّب من تاريخ المجتمعات المختلفة مع الممارسات الديمقراطية وأساليب الحكم عن طريق تمثيليات شعبية ذات قواعد متفق عليها، حيث يرى الكتاب أن هناك تاريخان للديمقراطية:

ـ قياسي ذو مسار واحد حصري: يصادر غيره، وهو الذي يحصر تاريخ الديمقراطية في تاريخ الغرب معها، متجاهلا كل التجارب السابقة والموازية.

ـ وتاريخ آخر سري: مورس عليه ما أسماه العزل التأديبي، وهو ما يريد الكتاب كشفه والتعريف به.

ذلك أن السردية الانتقائية للتاريخ القياسي للديمقراطية ساهمت ـ بطريقة غير ديمقراطية ـ في الحكم على سياقات ثقافية أو مجتمعات معينة بأنها لا تصلح للديمقراطية، وهو ما يعكس بجلاء الذهنية الغربية المتعالية التي ترى نفسها مركزا للفضائل وغيرها مكبا لنفايات الأوصاف السيئة.

لا يسعى الكتاب ـ حسب مقدمته ـ لتجاوز هذه السردية الديمقراطية الانتقائية السائدة فحسب، بل يسعى إلى زعزعة المعتقدات الفكرية التقليدية التي تؤسس لها

أصلا، فهو ينسف مسلماتنا حول الديمقراطية؛ منظريها وتاريخ جغرافيتها.

الديمقراطية وضبابية المصطلح

من الأسئلة الجوهرية التي طرحها الكتاب السؤال المتعلق بماهية الديمقراطية، حيث أن كل مستخدم لهذا المصطلح قد يحيل إلى معهود ذهني تختلف أسسه وضوابطه عن المعهود الذهني الذي يحيل إليه عند آخر. صحيح أن النموذج الغربي للديمقراطية يحيل إلى رؤية واحدة في المجمل، ولكن عند التحرر من سيطرة النموذج الغربي الأحادي للديمقراطية سندخل غابة من المفاهيم المختلفة.

ليس هناك تعريف جامع شامل متفق عليه للديمقراطية، وكما يقول جورج أورويل:"لا يقتصر الأمر على عدم وجود تعريف متفق عليه فحسب، بل إن أي محاولة لوضع واحد يواجه بمعارضة من الأطراف كلها".

تجاهل هذا الاختلاف في تعريف الديمقراطية من لدن الغرب جعله يلغي الميراث الديمقراطي للعالم كله لأنه لم يتسق مع نموذجه الذي رسم، كما أدى فرض نموذجه(الناتج من تفاعلات اجتماعية واقتصادية وسياسية وثقافية) للديمقراطية على العالم فشل تلك التجارب الديمقراطية الأخرى التي لم تراع خصوصياتها فكانت تستنبت بذرة في رحم أرض لا تثمرها. ذلك أنه كما يقول كلود أكي:"ليست الديمقراطية شيئا يصنعه شعب لآخر، بل يجب أن يصنعه الشعب لنفسه وإلا لن يحدث".

إفريقيا عريقة الديمقراطية

سعت بعض فصول الكتاب إلى إنصاف إفريقيا بوضع تاريخها الديمقراطي في قاطرة المسيرة العالمية التاريخية نحو النظم المجتمعية والمدنية القائمة على التوافق والانتخاب؛ بعد أن استبعدتها السردية التاريخية الغربية للديمقراطية، بل واعتبرت بنيتها الاجتماعية والسياسية غير قابلة للممارسة الديمقراطية أصلا.

يبدو أن عددا من الباحثين يرون ـ عكس ما هو سائد ـ أن تاريخ إفريقيا الديمقراطي يؤهلها لصنع نماذج ديمقراطية معاصرة قابلة للاحتذاء، يقول الباحث يشير تيفو:"هناك تراث ملائم للديمقراطية في الثقافة الإفريقية المحلية".
في مبحث (الديمقراطية الأهليةفي إفريقيا: باغندا في أوغندا) تقدم الكاتبة إماكيوليت

كيزا معلومات مهمة تبين كيف كانت القارة قد رسخت بحلول الوقت الذي واجهت فيه أوروبا عديدا من الكيانات السياسة مع أنظمة إدارية مماثلة بشكل أو بآخر لتلك الموجودة في أوروبا.

وتفصل الكاتبة في تجارب الكيانات السياسية التي كانت موجودة في منطقة بوغاندا، حيث كان هناك نظام عشائري متدرج يبدأ من الأسرة وينتهي بأعلى هرم في السلطة، وكانت تحكمه ضوابط صارمة تمنع من الاستبداد، في مختلف دوائر الحكم.

وتخلص الكاتبة ـ بعد تفصيلها لمكونات الحكم والتمثيل الانتخابي في تلك الكيانات الأهلية ـ إلى أن تلك الجماعات الاثنية الافريقية مثل باغندا التي طورت أنظمة إدارية اجتماعية ـ سياسية شددت على المشاركة الجماعية وأتاحت إمكانية للتخلص من الحكام المكروهين شعبيا، وحظيت بأنظمة قضائية فعالة؛ تستحق أن تضم إلى تاريخ الديمقراطية.

ديمقراطية الإسلام

يريد الكتاب أن يلحق الإسلام بالقطار التاريخي للديمقراطية، أي أنه يعتبر التجربة السياسية في التاريخ الإسلامي جزءا من التاريخ السري للديمقراطية الذي تم تغييبه قصدا عن أدبيات الفكر الديمقراطي في الغرب، هناك باحثون غربيون قلة تحدثوا عن التجربة السياسية للإسلام، منهم هارولد روجرز في كتابه(تاريخ الديمقراطية من الشرق الأوسط إلى الحضارة الغربية).

من المنظور الغربي، ثمة رأي مهيمن يكمن في قلب الافتراق المزعوم بين الإسلام والغرب ويؤكد تناقض الإسلام مع الديمقراطية، لكن الباحثان محمد عبد الله وحليم رين يحاولان التحرر من سطوة المصطلح وقالبيته الصارمة، فيقولان:"إن مقاصد الشريعة منسجمة مع غايات الديمقراطية"، ذلك بأن أشكال الديمقراطية ليست مرتبطة بغاياتها، بل هي مرتبطة بحاجات المجتمع أو الدولة، وإذا كانت غايات الديمقراطية هي تحقيق العدل وتأكيد الحرية فهي غايات إسلامية أصيلة.

ويعرض الكاتبان في هذا المبحث لنماذج من العدل والمساواة وحرية التعبير في التاريخ الإسلامي، كما يناقش مفهوم الشورى باعتباره مبدأ أساسيا وأصيلا في الفكر الديمقراطي الراشد.

في الختام، يمكن اعتبار كتاب التاريخ السري للديمقراطية أول مساءلة جادة للسردية التاريخية الغربية للديمقراطية. وكما بين المؤلفان في ختام الكتاب؛ فإن هذا النمط من البحث قد يتيح لتلك المجتمعات الاستناد إلى تاريخها في استصناع ديمقراطياتها الحديثة بعيدا عن النموذج الغربي الذي أثبت فشله خارج إطاره الجغرافي والثقافي على الأقل.

"الاختراق الإسرائيلي لإفريقيا"

لحمدي عبد الرحمن

إفريقيا عنق العرب الذي تخنقه إسرائيل

هناك حقيقتان اثنتان؛ أولهما أن إسرائيل تمسك بتلابيب إفريقيا بشكل لا يقبل الإفلات، والثانية أنها تقوم بخنق العرب في أمنهم القومي والاقتصادي والاستراتيجي من خلال قميص افريقيا الواقع في قبضتها الشرسة، هذا ما يمكن أن يخرج به القارئ لكتاب "الاختراق الإسرائيلي لإفريقيا" لمؤلفه الخبير بالشؤون الإفريقية حمدي عبد الرحمن.

يقع الكتاب في 126 صفحة من الحجم العادي وهو من منشورات منتدى العلاقات العربية والدولية2015، ويضم ستة فصول تحت كل واحد منها جملة مباحث، وقد خصص الفصل الأول لأهداف ومحددات السياسة الإسرائيلية تجاه إفريقيا، بينما اضطلعت الفصول الموالية برسم مسار تاريخي تسلسلي لتطورات العلاقات الإسرائيلية الإفريقية، ليأتي الفصل السادس متحدثا عن أدوات الاختراق والهيمنة الإسرائيلية لإفريقيا.

البحث عن المشترك..العبيد والإبادة

يرى الكاتب أن الخطاب السياسي والإعلامي الصهيوني الموجه لإفريقيا استخدم منذ البداية قضية المقارنة بين تجارة العبيد ومحرقة اليهود لكسب قلوب وعقول الأفارقة، وتعطي علاقة إسرائيل ورواندا مثالا آخر على محورية التوظيف السياسي لخبرات الإبادة الجماعية المشتركة.

حيث قامت امرأة يهودية تعيش في جنوب افريقيا بتكريس كل حياتها لدعم الروابط بين إسرائيل ورواندا، فأنشأت مؤسسة المحرقة والإبادة الجماعية بغرض نشر الوعي بين طلاب المدارس، وتبادل الخبرات المشتركة للضحايا.

أهداف إسرائيل في افريقيا

سياسيا، لا توجد علاقة بدون عائدات، وتعتبر إسرائيل أن إفريقيا ـ خصوصا دولها المسيحية ـ هي عمقها الاستراتيجي في منطقة تنظر إليها كسرطان مرضي يجب أن يزول. سياسيا، تسعى إسرائيل ـ حسب المؤلف ـ من خلال علاقتها بإفريقيا إلى تحقيق هدفين متلازمين هما: الهيمنة والسيطرة في إطار محيطها الشرق الأوسطي، ثم شد أطراف نظم الجوار الإقليمية الكبرى بما يمكنهما من تحقيق الاختراق والسيطرة المنشودة، أما ثقافيا، فتسعى إلى تحييد إفريقيا المسلمة عن الصراع الفلسطيني ـ الإسرائيلي،

باعتباره قضية عربية لا شأن للأفارقة بها.

من هذين الهدفين تنبثق خمسة أهداف تفصيلية، هي:

1 ـ كسر حدة العزلة الدولية التي فرضتها عليها الدول العربية ومن سار في فلكها،وفقا لقواعد النظرية الصفرية Zero_sum game.

2 ـ كسب تأييد الدول الإفريقية من أجل تسوية الصراع العربي الإسرائيلي باعتبارها دول غير منحازة.

3 ـ العمل على تحقيق أهداف إيديولوجية توراتية باعتبار إسرائيل شعب الله المختار

4 ـ السعي لتحقيق متطلبات الأمن القومي الإسرائيلي وعدم ترك البحر الأحمر للعرب

5 ـ بناء قاعدة استراتيجية لتحقيق الهيمنة الإقليمية Hegemony لإسرائيل وذلك من خلال سياسة شد الأطراف.

تاريخ العلاقات الاسرائيلية الإفريقية

لفهم تاريخ إسرائيل في إفريقيا يجب أن نتذكر أن نجمة داود ارتفعت في سماء أكرا قبل حصول غانا على استقلالها. إذ ترجع الاتصالات الإسرائيلية بغانا إلى 1954، وكان واضحا أن هدف إسرائيل هو محاصرة النفوذ المصري في إفريقيا، وتمتلك إسرائيل أسهما معتبرة في الشركات الغانية الأولى مثل شركة النجم الأسود للملاحة وشركة التعمير الوطنية وغيرهما.

مرت العلاقات الإسرائيلية الإفريقية بثلاث مراحل، كان عصرها الذهبي في سنوات 1957 ـ 1967، فقد كانت نتائج مؤتمر باندونغ (1955) ومؤتمر الدار البيضاء (1961) بمثابة الوخزة المؤلمة التي جعلت الصهاينة يضعون إفريقيا في أولوية أجندتهم الخارجية، "إن علينا كسر الطوق العدائي الذي فرضه علينا العرب"ـ يقول بن غوريون ـ، لم يدخل سنوات الستينات إلا وإسرائيل تمتلك علاقة ديبلوماسية مع 33 دولة إفريقية، واستضافت إسرائيل بين 1960 و1963 عشرة رؤساء أفارقة، أي معدل ثلاث زيارات رئاسية كل سنة.

وقد استخدمت إسرائيل علاقات فرنسا بمستعمراتها في بناء العلاقات، وركزت على دعم اقتصادات الدول الإفريقية الناشئة، حيث قدمت إسرائيل في سنوات 1958 ـ 1960 قروضا بقيمة 43 مليون دولار لثلاث دول إفريقية هي: غانا ـ ليبيريا ـ نيجيريا.

بعد حربي 67 و73 تدهورت العلاقات الإسرائيلية الإفريقية، وقد يعزى ذلك إلى تغير مدركات الزعماء الأفارقة تجاه أزمة الشرق الأوسط، وكذلك نجاح جهود الدول العربية في منظمة الوحدة الإفريقية، وقد قطع الأفارقة علاقاتهم الديبلوماسية مع إسرائيل باستثناء خمس دول هي: جنوب إفريقيا ـ ليسوتو ـ مالاوي ـ سوازيلاند ـ موريشيوس.

لكن إسرائيل عوضت هذه القطيعة الديبلوماسية في هذه المرحلة بتعزيز العلاقات التجارية فضاعفت مبادلاتها التجارية مع إفريقيا، فتضاعفت بين 1973 ـ 1978 من 54.8 مليون دولار إلى 104.3 مليون دولار، وتركزت هذه التجارة بالأساس في الزراعة والتكنلوجيا.

بنهاية عقد الثمانينات كانت العلاقات الإسرائيلية مع إفريقيا قد عادت إلى سابق عهدها، لقد نجحت إسرائيل في هذه المرحلة في تحييد الدول الإفريقية عن الصراع العربي الإسرائيلي، ولا أدل على ذلك من أن ثلاث دول إفريقية هي: إفريقيا الوسطى وكينيا واثيوبيا أعلنت عن عودة علاقاتها مع إسرائيل ساعة وصول الانتفاضة الفلسطينية في الضفة الغربية وغزة إلى ذروتها.

أطلق المؤلف على هذه المرحلة "مرحلة إعادة تأسيس العلاقات" بين إسرائيل وإفريقيا بين 1991 ـ 2011، وقد أسهمت في ذلك معاهدة السلام المصرية الإسرائيلية وانسحاب اسرائيل من شبه جزيرة سيناء وتوقيع اتفاق أوسلو مع الفلسطينيين وكذا خيبة آمال الأفارقة من الدعم العربي.

في نهاية 1996 كانت 40 دولة إفريقية قد طبعت علاقاتها مع إسرائيل وهو ما يتجاوز العدد في العصر الذهبي للعلاقات في الستينات، وقد تميزت هذه الفترة بانضمام دول لم تكن لها علاقات قبلية مع الكيان الصهيوني، مثل المستعمرات البرتغالية (أنجولا ـ موزمبيق ـ غينيا بيساو ـ ساوتومي ـ بارنسيب) بالإضافة إلى زيمبابوي وناميبيا وأريتريا وموريتانيا.

أدوات الاختراق والهيمنة الإسرائيلية لإفريقيا

عرف القادة المؤسسون للكيان الإسرائيلي منذ أول وهلة أن القوة العسكرية وإن حققت تأسيس كيان الدولة فإن تأمين شرعية الوجود يتطلب أدوات وسياسات أخرى غير الأداة العسكرية، فاعتمدوا مبدأ القوة الناعمة (Soft Power).

وقد تمكنت إسرائيل من اختراق افريقيا سياسيا وثقافيا من خلال المساعدات التنموية وبرامج التدريب وتوفير الخبرة خصوصا في مجالات الري والزراعة وتخطيط المدن والتعاونيات. وأشهر برامجها في هذا المجال هو مشروع حديقة السوق الإفريقية(Th African Marsiteket Garsiteden). ويهدف هذا المشروع إلى تقليل المخاطر وزيادة الإنتاجية في المزارع العائلية الصغيرة التي تقع في نطاق الأراضي القاحلة وشبه القاحلة.

وطبقا لإحصاءات وكالة التعاون الدولي الإسرائيلية (مشاف)، فإن إجمالي الأفارقة الذين حضروا دورات تدريبية داخل إسرائيل خلال المدة 2002 ـ 2009 قد بلغ 3284 متدربا، وعدد الذين حضروا تدريبات إسرائيلية داخل بلدانهم 4670 متدربا، كما بلغ عدد الخبراء الإسرائيليين الذي دخلوا إفريقيا لمهام استشارية بلغ 191 خبيرا إسرائيليا.

وقد شملت هذه التدريبات جوانب عسكرية فقد كانت إسرائيل تقوم بتدريب جيوش إثيوبيا وغانا وكينيا وسيراليون وتنزانيا وأوغندة وزائير، كما أن أول دفعة من طياري كينيا وأوغندة وزائير قد تلقت تدريبها في إسرائيل.

كما أن دور إسرائيل في تجارة السلاح بإفريقيا ودعم النظم الشمولية والحركات الانفصالية في إفريقيا لم يعد خافيا على أحد.

مبدأ شد الأطراف

في نهاية الخمسينات بدأت إسرائيل في تنفيذ "مبدأ شد الأطراف" (Peripheral Doctrine)، ويعني إقامة تحالفات غير رسمية مع الدول الواقعة على أطراف منطقة الشرق الأوسط، وتربط إسرائيل بالمثلث التركي الإيراني في الشمال والإثيوبي في الجنوب، ومن الملاحظ أن هذه الدول الثلاث غير العربية لديها مخاوف من الرابطة العربية الإسلامية.

يتجه الاهتمام الإسرائيلي نحو البحر الأحمر، إذ لا تريد إسرائيل أن يتمحض بحيرةً عربية لأن ذلك يحاصرها استراتيجيا، لذلك تبذل كل ما تملك من أجله، دعمت إثيوبيا ضد إريتريا خشية أن يؤدي استقلال إريتريا إلى تحالف مع العرب يغلقه في وجه إسرائيل.

انتبهت إسرائيل مبكراً إلى أهمية أن يكون لها منفذ بحري على البحر الأحمر، حيث أصدر بن غوريون تعليماته لوزير حربه موشيه ديان 1949 أن يضحي بأي شيء مقابل منفذ

مائي عليه، وهو ما حدث بالفعل حيث احتلت القوات الإسرائيلية موقع قرية أم الرشراش، وحولتها إلى ميناء إيلات الاستراتيجي. وتحاول إسرائيل دائما خلق توازن استراتيجي يميل لصالحها في البحر الأحمر، لذلك احتفظت بعلاقات وثيقة مع كل من إثيوبيا وإريتريا.

كما تشير التقارير إلى وجود عسكري واستخباراتي في جزر دهلك وفاطمة وحالب من أوائل سبعينات القرن الماضي.

كما لإسرائيل دورها البارز في إشعال الخلاف بين دول المنبع والمصب لحوض النيل، كما أنها تحاصر مصر من جنوب السودان عبر العلاقات الوطيدة مع حكومتها، وهي ضالعة ومشاركة من الخلف في مختلف الأزمات والسياسات في إفريقيا الزنجية والعربية.

الربيع العربي وتغيير العقيدة الأمنية لإسرائيل

مع اندلاع الربيع العربي أدركت إسرائيل خطر التحولات التي تشهدها المنطقة على أمنها الاستراتيجي، وناقش المفكرون الاسرائيليون هذا الموضوع في الاجتماع الرابع عش لمؤسسة إدموند بنجامين دو روتشيلد بهرتسيليا في يونيو 2014، وطرحوا ضرورة تغيير العقيدة الأمنية التي قامت عليها إسرائيل والتي تعرف بـ"القانون الشفوي"، ويستند إلى ثلاثة مبادئ هي:

- **الردع**
- **الإنذار المبكر**
- **التفوق العسكري**

واقترح المجتمعون إضافة أربع مكونات أخرى جديدة بهدف تطويع العقيدة الأمنية الإسرائيلية وجعلها قادرة على مواجهة التحديات الإقليمية والدولية الجديدة، وتتمثل هذه المكونات الأربعة في:

- **الوقاية**
- **الاستباق**
- **التحالف مع الولايات المتحدة والقوى الإقليمية**
- **التكيف**

وإذا كانت العلاقات الاستراتيجية بين إسرائيل والولايات المتحدة تمثل أمرا مفروغا منه في أدبيات الفكر الاستراتيجي لكل من البلدين، فإن إسرائيل تتجه لبناء قاعدة تحالفات إقليمية جديدة سواء بشكل رسمي أو غير رسمي عبر مستويات ثلاثة:

ـ المستوى الأول: ويشمل السعودية ودول الخليج العربية من خلال دعم مبادرة السلام العربية.

ـ المستوى الثاني ويشمل منطقة شرق إفريقيا ولا سيما دعم العلاقات مع دول مثل كينيا وإثيوبيا وجنوب السودان وأوغندة.

المستوى الثالث: ويشمل دول حوض المتوسط ولا سيما اليونان وقبرص.
ما السبيل عربيا؟

لا شك أن الاختراق الإسرائيلي لإفريقيا ترجع نتائجه سلبا على الأمن القومي والسياسي العربيين، ومما يزيد خطورته أن يرتبط بمحاولات استعمارية جديدة لإعادة صوغ حدود العالمين العربي والإفريقي من خلال عمليات فك وتركيب جيوستراتيجية، ولا يخفى ان الإعلام الغربي ما فتئ يروج لمقولة الصدام بين العرب والأفارقة في مناطق التماس الكبرى ابتداء من القرن الإفريقي وحتى الساحل الموريتاني على المحيط الأطلسي.

كما أن مدة الانقطاع التاريخية بين الشعبين العربي والإفريقي والتي امتدت منذ مجيئ الاستعمار تمثل تحديا خطيرا أمام دعم جهود التضامن العربي الإفريقي، ويقدم المؤلف مجموعة مقترحات لحوار عربي إفريقي جديد يتجاوز إشكاليات الهيمنة الأمريكية الإسرائيلية على دول الأركان للعالمين العربي والإسلامي في القارة الإفريقية، هي:

ـ إعادة تصحيح المفاهيم التي تعكس المخزون الثقافي والحضاري المتعلق بالعروبة والإسلام، والإفريقانية وإزالة أي إمكانية متصور للصدام.

ـ عدم اختزال العلاقات مع دول المنطقة في مجال واحد من المقايضات السياسية والمقابل التجاري

ـ الاتفاق على اسس جديدة للتعاون بين العالمين العربي والإفريقي

ـ التركيز على المدخل غير الحكومي، ونعني بذلك مؤسسات ومنظمات المجتمع الأهلي.

ـ التوكيد على مدخل ووسائل القوة الناعمة لبعض الدول العربية الكبرى مثل مصر والجزائر والسعودية وليبيا.

كما تمكن الاستفادة من تراث اللحظات النضالية والبطولية التي جمعت كلا من العرب والأفارقة في مسيرة التحرر.

"من بلاط الشاه
إلى سجون الثورة"

لإحسان نراغي

جذور العلاقات الأمريكية الإيرانية

يعتبر كتاب "من بلاط الشاه إلى سجون الثورة" لكاتبه الإيراني إحسان نراغي إحدى الوثائق المهمة والضرورية لفهم الساحة السياسية والدينية في إيران، بل وفهم علاقاتها الخارجية وعلاقات جيشها وجهاز مخابراتها "السافاك" بالقوى الأجنبية، ذلك لأنه يغطي المرحلة الأهم في تاريخ إيران من 1978 ـ 1983، وهي المرحلة التي شهدت انهيار الملكية والإطاحة بالشاه محمد رضا بهلوي وقيام الجمهورية الإسلامية بقيادة الخميني، وما عاشته إيران من أزمات داخلية جراء هذا الانتقال، يتحدث الكاتب أيضا عن ظروف سجنه وعن العوامل التي دفعت بقيادة الثورة إلى رميه في ذلك الظلام مدة ثلاث سنوات.

الكتاب يقع في 316 صفحة من الحجم العادي، وقد نقلته إلى العربية ماري طوق ونشرته دار الساقي بالتعاون مع معهد العالم العربي في باريس سنة 1999، وكتب مقدمه الأستاذ محمد أركون.

التحليل الذي يقدمه الكاتب للثورة وأحداثها يخرج الكتاب من رف المذكرات الشخصية إلى علم الاجتماع، فتصبح تلك الأسباب وتحليلها جزءا من حالة اجتماعية قابلة للتكرار منفصلة عن الزمان والمكان، ولعل بعضا من ملامح الربيع العربي يمكن أن تقرأ بين صفحات هذا الكتاب، هذا يعطيه أهمية أخرى.

دور المؤسسة الدينية

يطرح الكاتب لأول وهلة أهمية رجال الدين في المشهد الإيراني؛ تلك الأهمية التي كان تجاهل الشاه لها أحد أسباب سقوطه المريع على يد الثورة الدينية، أثناء حديثه الأول مع الشاه قدم عالم الاجتماع الإيراني تحليله للخلفيات الدينية للاحتجاج الذي بدأ يتصاعد حينها ضد نظام الشاه، لقد كانت كتابات علي شريعتي ـ في رأي نراغي ـ المنظر الأول للثورة، وذلك لسببين:

- تركيزه على الطابع النضالي الدائم للمذهب الشيعي
- استعماله لغة غنائية بالغة التأثير على الشباب

المُنظِّر الثاني للثورة كان الخميني الذي زرع بذورها في تلامذته أيام كان مدرسا للفقه في

قم، أولئك التلاميذ الذين أصبحوا فيما بعد رجال دين، اعتمد عليهم في إلهاب وقيادة الجماهير المنتفضة ضد ملكية الشاه.

"إذا كنت تريد ممارسة الامتيازات الملكية يجب أن تحترم امتيازات رجال الدين"، بهذه الكلمة أكد نراغي على مركزية رجال الدين في المشهد السياسي الإيراني ووضع الشاه أمام معادلة كان يريد أن يتجاهل أحد أطرافها، يبرز الدور السياسي لرجال الدين الشيعي من خلال بعض تفصيلات الفقه الشيعي التي تفرض على كل شيعي متدين أن يهب خمس عائداته للجهة التي يوصيه بها مرجعه الديني، هذا يخول لرجال الدين إمكانية تمويل أي مشروع يقتنعون به من خلال الأتباع.

التحول الاجتماعي

يظهر من خلال الكتاب أن الشاه كان يريد تغيير البنية الاجتماعية والاقتصادية والسياسية لإيران، بما يضمن استمرار حكم عائلته من بعده، وذلك من خلال منحه امتيازات اقتصادية وصفقات كبير لبعض رجال الأعمال الذي لا ينتمون للنسب الشريف، وكذلك وحشية جهاز السافاك الذي كان لا يمنح أي فرصة للاحتجاج، هذا التفاوت الاقتصادي والاجتماعي بين الأحياء الشمالية وبين الأحياء الجنوبية من طهران هو ما عبر عنه الكاتب مجيبا الصحفيين حينما سألوه عن ما يجري أيام بدايات الثورة، فقال:"إنها المرة الأولى التي يحتل فيها الجنوب الشمال".

هذا التفاوت تعكسه بطاقة راتب سائق الكتاب التي عرضها على الشاه في أحد حواراته، والتي بدا الشاه ـ وهو يقلبها ـ مستغربا، لأنه لم ير بطاقة راتب في حياته، ولم يكن يعرف ما يعنيه المبلغ الزهيد المكتوب فيها 1500 تومان.

التغلغل الأمريكي

يعكس الكتاب التغلغل الأمريكي في مفاصل الدولة الإيرانية، حيث كان يوجد بإيران نهاية الثمانينات 45 ألف أمركي يعمل 80% منهم في الجيش، كانت الأسلحة المعقدة التي اشترتها إيران من الولايات المتحدة تتطلب مساعدة متخصصين لا وجود لهم ضمن الجيش ولا في الصناعة الإيرانية، لكن هذا العدد الكبير من الخبراء يدل على تلهف الشاه لجعل جيشه ثالث قوة في العالم.

إلا أن هذه التبعية للولايات المتحدة لم تكن منسجمة ـ حسب نراغي ـ على الصعيد السياسي، مع صورة بلد يطمح لأن يصير قولة إقليمية متفوقة، ولم يكن الأمريكيون يشرفون فقط على الجيش الإيراني بل كانوا في أعلى إدارة شركات الاتصال الرسمية، مما يمكنهم من مراقبة ومتابعة كل ما يجري في البلد من أعلاه إلى أسفله.

الملك المغيَّب

لم يكن الشاه ـ فيما يبدو من خلال محاوراته مع نراغي ـ على اطلاع كامل بما يجري، ذلك أن حكومة التكنوقراط التي منحها الثقة كانت تقوم بغربلة التقارير التي تردها حتى لا يصله إلا ما يطمئنه على الوضع، لذلك بدا مستغربا لتسارع أحداث الثورة، قال في أحد حواراته بانفعال:"لكن كيف أن أحدا من المسؤولين لم يفطن إلى وجود هذا السيل؟ من البديهي أن هذه الأزمة ليست ابنة البارحة". أجاب نراغي:"الحكم التكنوقراطي الذي أقمته لم تكن لديه الوسائل لسماع صرخة الحقيقة". ويضيف الكاتب في إجابته:"بما أنك انفردت بتحديد الأهداف، فإن النخبة اعتبرت أن دورها ينحصر في تزويدك بالمعلومات التي تتفق مع خط السياسي، هذه النخبة استعملت ذكاءها وعلمها لتتبعك، أي بدافع من قوة الأشياء ذاتها، لتمنع عنك الرؤية، أردت أن تضع تكنوقراطيين في كل مكان، والتكنوقراط آلة لا تجيب إلا على الأسئلة التي تطرح عليها، وهي لا تطرح الأسئلة من جهتها".

من زاوية أخرى يقدم الكتاب تحليلا عميقا لنفسية مناضلي حركة مجاهدي خلق الإيرانية ، تعرف الكاتب عن كثب على هؤلاء حين جمعه بهم القدر في سجون الثورة، وشهد حواراتهم وأحاديثهم في الزنازين فاستطاع أن يلخص رؤيتهم بقوله:"كان مجاهدو خلق يعتقدون أنهم بتخليهم عن الجانب الفلسفي في المادية الجدلية يستطيعون اتخاذ الماركسية أساسا للعمل الثوري".

الكتاب مهم بالنسبة للباحثين والمهتمين بالشأن الإيراني، وكن مؤلفه عالم اجتماع منحه قوة تحليلية عميقة للمجتمع الغيراني ونخبه السياسية وحركاته ومؤسساته، فهو كتاب يزاوج بين سرد الأحداث وتحليلها وتعليلها، ومن هنا تأتي أهميته وقيمته.

“عالم بلا قيادة،
كل أمة لنفسها،
الرابحون والخاسرون في
عالم المجموعة الصفرية“

لآيان بريمر

عالم بلا قيادة

في كتابه "عالم بلا قيادة، كل أمة لنفسها، الرابحون والخاسرون في عالم المجموعة الصفرية"، ترجمة فاطمة الذهبي، الصادر عن دار الفارابي في طبعته الأولى عام2014 ، يطرح المفكر الاقتصادي والسياسي الأمريكي آيان بريمر رأيه القائل بنهاية عصر الهيمنة الاقتصادية الأمريكية على العالم، وكذلك هيمنة الدول الثماني العظمى، بسبب التناقض الجيوستراتيجي في مصالح المجموعة الدولية مما يدفع العالم بسرعة إلى ما سماه(المجموعة الصفرية)، حيث يقع العالم في حالة فراغ، لا يمكن أي دولة كبرى أو تحالف دولي مواجهة التبعات والتحديات اللازمة لقيادته، وحين يصبح العالم بلا قيادة مركزية فإن ذلك قد يستدعي مزيدا من العنف والتوتر والأزمات الاقتصادية والسياسية.

"ويفصل هذا الكتاب بالأحرى العالم الذي يعيش مرحة الانتقال العنيف، المرحلة المتعرضة بصورة خاصة للأزمات التي تظهر فجأة ومن اتجاهات غير متوقعة، وما زالت الطبيعة تكره الفراغ ولن تدوم المجموعة الصفرية إلى الأبد، ولكن عبر العقد المقبل، وربما أطول، سيقوض العالم من دون قيادة قابليتنا لحفظ السلام، وتوسيع الفرص، وتجنب تأثير تغير المناخ وتغذية الأعداد الهائلة من السكان، وسيكون هناك شعور بهذه التأثيرات في كل منطقة من العالم حتى في الفضاء الخارجي."

محاور الكتاب

يوضح الفصل الأول جوهر المجموعة الصفرية ويتناول الفصل الثاني كيفية التحول من صعود القوة الأمريكية والمؤسسات التي هيمن عليها الغرب بعد الحرب العالمية الثانية إلى الاضطراب السياسي والاقتصادي للسنوات القلائل السابقة.

ويتناول الفصل الثالث تأثير المجموعة الصفرية في العالم من حولنا: السياسات، العمل، المعلومات، الاتصال، الأمن، الأغذية، الهواء، الماء.

أما الفصل الرابع فيتعامل مع قابلية البلدان والشركات والمؤسسات لبحث المخاطر والفرص التي يخلقها عالم المجموعة الصفرية، ويفصل رابحي العصر عن خاسريه، ويسأل الفصل الخامس ماذا بعد؟ ويقدم التكهنات حول النظام الدولي الذي يتولد من المجموعة الصفرية، ويوفر الفصل السادس الأخير الأفكار حول كيفية صوغ الأمريكيين ذلك العالم الجديد والمساعدة على قيادته.

الطريق إلى المجموعة الصفرية

يرى بريمر أن الطريق إلى المجموعة الصفرية بدأ من أعلى مستوى من الهيمنة الأمريكية، بعد ما تحول معظم أوروبا إلى رماد بفعل الحرب العالمية الثانية، وأنشأت أمريكا مع الدول الأوروبية الحليفة عددا من المؤسسات الدولية التي ربطتها بالدورلار الأمريكي، من هنا بدأت أمريكا في إعادة تصميم النظام الدولي لدعم أهداف واشنطن.

وقد أسهم النفط الخليجي في الدفع باتجاه المجموعة الصفرية، حين قرر أعضاء أوبك في حرب أكتوبر 1973 خفض شحنات النفط إلى الولايات المتحدة وإزالة النفط من السوق بصفة عامة، كرد فعل على دعم واشنطن لإسرائيل.

لقد أدت الاستراتيجية الجديدة حينها لأوبك، وما تلاها من تحول ولاءات بعض الدول السوفيتية المنتجة للطاقة بعد تفكك الاتحاد السوفيتي، حيث أصبحت دول مثل أذربيجان وتركمانستان وكازاخستان، مما أدى إلى نشأة أسواق جديدة منافسة في اليابان والصين لاحقا.

ثم إن الانتشار النووي قاد العالم إلى مستوى من الندية جعل قيادته مستحيلة في الواقع، ورغم وجود اتفاقية للحد من السلاح النووي منذ 1968 وقعتها كل من أمريكا والاتحاد السوفيتي حينها وبريطانيا، ووجود اتفاقية أخرى تزود الأعضاء بحق استخدام التكنولوجيا النووية سلميا للطاقة والبحث، مقابل التعهد بعدم تطويرها، إلا أنه لا أحد يمتلك قوة ضمان تنفيذ بنود تلك الاتفاقية.

كما أن الخلافات الأمريكية الصينية حفرت نخبة الصين على إنشاء أسواق وطرق تجارية خاصة بها بل ومنافسة لأمريكا، لتأتي الأزمة المالية العالمية مجهزة على آخر حلم للهيمنة عند أمريكا، وهو ما سماه بريمر بـ"السقوط الأمريكي الحر".

الرابحون والخاسرون

يرى بريمر أن الرابحين في هذا العالم الجديد ـ الذي سماه عالم المجموعة الصفرية ـ هم الذين فهموا طبيعة المرحلة ونمط التحول في النظام العالمي، أما الذين "ما زالوا يعملون كما لو كانت الحدود مفتوحة، ولا توجد هناك عقبات وأن العالم أصبح سوقا واحدة ورئيس الولايات المتحدة هو قائد العالم الحر، سيجدون أنفسهم يردون الفعل إلى أحداث لا

يفهمونها".

ويضرب للرابحين مثالا بالبرازيل، وذلك لعوامل عديدة منها أنها أكبر سوق استهلاكية في المنطقة، وأنها مسؤولة عن 40% من GDP المنطقة، وفي عالم المجموعة الصفرية سيكون ـ حسب بريمر ـ بوسع البرازيل التنافس مع الولايات المتحدة كمصدر وغاية للثروة والاستثمار الإقليميين.

ثم تأتي تركيا ضمن الرابحين وذلك نظرا لموقعها الاستراتيجي ونموها المتزايد، كما أن ارتفاع دخل الفرد فيها إلى ضعف دخل كل شخص في الصين وأربعة اضعاف الهند جعلها على سكة التطور المأمون.

أما الخاسرون في المجموعة الصفرية فهم ثلاثة أصناف ـ حسب بريمر ـ أولهم، الحكام، أي المؤسسات المشيدة لخدمة هؤلاء الذين كانوا يوما مهيمنين على النظام الدولي، والتي لا يمكن إصلاحها على نحو كاف وسريع، مثل صندوق النقد الدولي والبنك الدولي، والصنف الثاني، هم الدول المعرضة للخطر ويعني بها تلك الدول التي تعتمد على أمريكا واستعدادها لاستخدامها لحماية حلفائها.

أما الصنف الثالث، فهم الدول الظل، وهي تلك الدول التي ترغب في التمتع بحرية الدول المحورية، ولكن تبقى متجمدة في ظل قوة واحدة، وضرب لها مثالا بالمكسيك.

(G2) هي المنقذ

في الفصل الأخير من كتابه يقرر بريمر أن تلافي العالم من الفوضى القيادية التي هي نتاج المجموعة الصفرية التي يمر الآن بمرحلتها، يقرر أن تجاوز ذلك يعتمد على نمط العلاقات السياسية والاقتصادية بين واشنطن وبكين، أو ما سماه G2 ، وهي علاقة إن قامت على الصراع فإن ذلك سيكون له أثره الكارثي على العالم وإن قامت على التعاون فيمكن تلافي العالم من تأثيرات المجموعة الصفرية، ومن أجل ظهور G2 ، فإن ذلك يتطلب استعادة الاقتصاد الأمريكي شيئا من حيويته، باقناع دافعي الضرائب الأمريكيين بقدرتهم على الاستثمار في السياسة الخارجية التوسعية أكثر، وسيتوجب على المشرعين الأمريكيين التخلص من الشلل الحزبي والتحرك إلى الثقافة السياسية التي لا تغذي العدائية العامة والسياسية نحو بكين.

"المؤمن الصادق"

لإيريك هوفر

كيف تصنع الحركات الجماهيرية إنسانها ؟

يطرح إيريك هوفر قضايا خطرة وهو يغوص في أعماق نفسية التطرف، وكيف تستطيع الجركات الجماهيرية أن تسد على منتسبيها منافذ التفكير خارج مبادئ وأفكار الحركة، ويجعل من الشيوعية والنازية أمثلة تطبيقية لتحليلاته.

إنها تعتمد جملة من التقنيات النفسية، التي تحقق اللحمة الداخلية للحركة، وهو ما سماه (عوامل تشجع على العمل الجماعي)، المثير أنه جعل في مقدمتها:

الكراهية

يجب على الحركات الجماهيرية أن تخلق الكراهية في نفوس الأتباع، أي أن تصنع العدو الذي تشكل كراهيته هدفا موحدا للجميع، قال هتلر :"لو زال اليهود لكان علينا أن نخترعهم"، ذلك أنه وحد بكراهيتهم ألمانيا وأضعف مقاومة دول كانت تكرههم مثل بولندا ورومانيا وبلغاريا، يرى هاين:"أن ما لا يمكن تحقيقه بالحب على الطريقة المسيحية يمكن تحقيقه بالكراهية الجماعية".

هذه الكراهية يغذيها الظلم الذي ينتج الإحباط، لذلك لا تحتاج الحركات الجماهيرية إلى أكثر من إيقاظها في الأتباع المحبطين، إن المظلوم لا يكره ظالمه فقط، إن الكراهية التي يبعثها الظلم لا توجه دائما نحو الظالمين، كثيرا ما يحدث عندما يظلمنا شخص أن تتحول كراهيتنا إلى شخص آخر، أو جماعة أخرى لا علاقة لها بالأمر:

- الألمان ظلمتهم معاهدة فرساي فأبادوا اليهود
- الزولو في جنوب إفريقيا ظلمهم لبوير فذبحوا الهندوس
- رعاع البيض الأمريكيين احتقرهم الأرستقراطيون فشنقوا السود.

التقليد

من هذه العوامل أيضا التقليد، وهو ينسجم مع رؤية الكاتب الذي يرى الإحباط هو الدافع الرئيس للالتحاق بالحركات المتطرفة، إن المحبط إنسان يحتقر نفسه لذلك تكون لديه رغبة قوية في أن يكون مثل الآخرين، إنه هنا يتخلص من نفسه التي لم يعد يؤمن بها.
أخطر هذه التقنيات التأثيرية هو المزاوجة بين الإقناع والقمع، بين الدعاية ولعلعة

الرصاص، إن أغلب أتباع الحركات المتطرفة ـ كما سلف ـ هم المحبطون، والمحبط إنسان محاصر بالأخيلة والأوهام، إنه لا يرى إلا ما كان يتخيله، المحبطون أقدر على التعرف على مشاعرهم في الشعارات الضخمة والكلمات الكبيرة الجوفاء منهم على تبنيها في الكلمات المتزنة المنطقية.

المراحل الثلاث

تحتاج كل حركة جماهيرية لثلاث مراحل كل مرحلة يقودها نمط من الأفراد يصبح غير قادر على إدارتها حين تنتقل إلى المرحلة الموالية." إن الحركة الجماهيرية يخطط لها رجال الكلمة، ويظهرها إلى حيز الوجود المتطرفون، ويحافظ على بقائها الرجال العمليون".

مرحلة المخاض ورجال الكلمة

تصعد الحركات الجماهيرية بعد التعرية الكاملة للنظام القائم، التي لا تأتي نتيجة أخطائه وسوء استغلاله للسلطة فحسب؛ بل عن طريق عمل متعمد يقوم به رجال الكلمة الذين لا تتناغم مصالحهم مع النظام في تلك الفترة، إن رجال الفكر والأدب والقانون هم من يقوم بتجريد النظام من شرعيته أمام الجماهير، كما يمنحون تلك الجماهير فكرة التغيير ويخلقون فيها التفاعل اللازم للجرأة على النظام.

يمتلك رجال الكلمة ـ حسب هوفر ـ عاملي قوة: أحدهما أن الجماهير تستمع إلى كلماته لإدراكها أنها لا تحقق نتائج فورية، والثاني أن السلطات تنزع إلى تجاهله أو استخدام وسائل ناعمة لإسكات صوته ـ لم يعد هذا الأمر صحيحا اليوم ـ.

مرحلة الانطلاق والمتطرفون

المرحلة الثانية في عمر الحركة الجماهيرية هي الانطلاق الفعلي في العبث بالنظام وتقويضه عمليا، في هذه المرحلة ينتهي دور رجل الكلمة ليبدأ دور المتطرفين، في غياب المتطرف يظل التذمر الذي أثاره رجال الكلمة المعارضون بلا هدف، ويمكن أن يتبدد في اضطرابات لا غاية لها يسهل القضاء عليها.

حسب هوفر، فإن أي إصلاحات جذرية تقع في غياب المتطرفين لا تستطيع تغيير تنمط الحياة القديم، وأي انتقال للسلطة في غيابهم أيضا لا يعدو أن يكون نقلا شكليا للحكم، ذلك أن رجال الكلمة تهولهم الفوضى التي يخلقها السقوط المفاجئ للنظام، على

عكس المتطرفين فإن الفوضى هي المناخ الذي يبدعون فيه.

مرحلة الاستقرار والرجال العمليون

الرجال العمليون هم من يحافظ على بقاء الحركة واستمرارها، إنهم بواقعيتهم وعقلانيتهم ينقذون الحركة من النزعات الانتحارية ومن طيش المتطرفين، لكن ظهورهم يعني نهاية المرحلة الديناميكية للحركة، ذلك أن الرجال العمليين ليست لديهم رغبة في تغيير الواقع بقدر ما يرغبون في السيطرة عليه.

في المرحلة الديناميكية لأي حركة جماهيرية تكون الرغبة في التغيير وروح الاحتجاج هي السائدة، أما في المرحلة النهائية فيكون شغل الحركة الشاغل هو التنظيم والحفاظ على السلطة التي تم الفوز بها.

الحركات الجماهيرية والإبداع

يبدو أن العدو الأول للإبداع هو الحركات الجماهيرية، ذلك أن منطقهما متعارض، فمنطق الإبداع الحرية؛ ومنطق الحركات الجماهيرية الطاعة أو التقليد، وتبدو المرحلة الديناميكية للحركة غير مناسبة للإبداع، ذلك أن مراحل التوتر العالي في مشاعر الجماهير تقتل المبدعين، ويعرض هوفر عدة جوانب لتأثير الحركات الجماهيرية النشطة على العملية الإبداعية:

- استنزاف الطاقة التي كانت ستتوجه للإبداع في التوتر الذي تخلقه.
- تنزع الحركة إلى تشجيع الأدبيات التي تخدم إيديولوجيتها فيموت الإبداع الحقيقي.
- في حالة فتح آفاق جديدة (الحرب أو الاستعمار أو التصنيع) فهذا يشكل استنزافا إضافيا للطاقة الإبداعية.
- حالة التطرف تخنق الحالة الإبداعية وتميتها.

ويدلل الكاتب على ازدراء الحركات الجماهيرية للإبداع وخنقها لحرية الانفعال بالجماليات بكلمة لكونستانين سايموتوف، يقول:"يجب على كتابنا أن ينتظموا في الطابور العسكري، وكل من يتوقف لقطف الزهور يعد فارا من الخدمة".

"الدولة المستحيلة"

لـوائل حلاق

الدولة الإسلامية، هل هي مستحيلة؟

يقدم كتاب الدولة المستحيلة للباحث وائل حلاق إشكالية عدم إمكان تحقق المشروع السياسي الإسلامي في واقع عالمي تهيمن عليه روح الحداثة الغربية التي تقوم على أسس لا تلائم مشروع الدولة الإسلامية ـ حسب حلاق ـ الذي يقرر منذ السطر الأول أن "مفهوم الدولة الإسلامية مستحيل التحقق وينطوي على تناقض داخلي، وذلك بحسب أي تعريف سائد لما تمثله الدولة الحديثة".

للتدليل على هذا الحكم ينطلق حلاق مما سماه "النطاق المركزي"، وهو عبارة عن منظومة قيم ومفاهيم كلية تترك طابعها المميز على كل الجزئيات المنبثقة عنها أو الدائرة في فلكها، وهي حسب ما تقوله فصول الكتاب غير قابلة للاختراق، بل لا بد من إزالتها وإحلال "نطاق مركزي" آخر مكانها.

أصبحت البشرية ـ حسب أطروحة حلاق ـ على أعتاب الانتحار الجماعي، فالحداثة بدأت تنتج آليات الدمار الشامل؛ الفقر والجوع والمرض، في حين أن الإسلام كبديل ليس قابلا للتحقق. تنطوي الفكرة هنا على بعض التناقض التأويلي.

النطاق المركزي للحداثة مختلف جذريا وتفريعيا عن النطاق المركزي للإسلام، لذلك لا يمكن أن يعيش أي منهما في كنف الآخر إلا إذا تخلى عن جذوره ومميزاته."إفريقيا وآسيا تكافحان من أجل اللحاق بالغرب وفي سبيل ذلك تستمران في التخلي عن مزايا البناء على تقاليدهما وتجاربهما التاريخية التي شكلت هويتهما"، يمكن أن نسمي هذه النظرية ذوبان الحضارات، بدل صدامها الذي بشر به هنتجتون أو برنارد لويس عند التحقيق.

لا مراء في القطيعة الكاملة بين المشروعين الحداثي الغربي والإسلامي، ويبدأ ذلك من نظرة كل منهما للطبيعة والكون، فالحداثة الغربية ترى أن الإنسان يمتلك الكون وبالتالي تتحدث عن قهر الطبيعة، بينما ترى النظرة الإسلامية أن الكون مسخر للإنسان فتتحدث عن الانتفاع به، في الدولة الحديثة أيضا هناك فصل كلي بين الأخلاقي والقانوني، وفي الدولة الإسلامية النموذج الأخلاق والقانون وقيمهما يشكلون ذات واحدة.

يحاول الكاتب أن يضعنا في أزمة يأس حين يتحدث عن استحالة الدولة الإسلامية وعن المأزق الأخلاقي الذي ينذر بنهاية مشروع الحداثة الغربي، أصبحت البشرية ـ حسب أطروحة

حلاق ـ على أعتاب الانتحار الجماعي. فالحداثة بدأت تنتج آليات الدمار الشامل: الفقر والجوع والمرض. في حين أن الإسلام كبديل ليس قابلا للتجقق. تنطوي الفكرة هنا على بعض التناقض التأويلي.

إنه هنا يتطرف في الحكم على الإنسان ـ وليس الحداثة ـ حين يجرده من كل قيمة أخلاقية تصلح للبناء عليها. وحين يسلبه الإرادة والقدرة على الإصلاح. النظرية الإسلامية تناقض هذه الفكرة جذريا. كيف ذلك؟

الإسلام في جوهره رسالة واقعية منصفة. يفضل التأسيس على الموجود حتى ولو كان ضئيلا بدل مسح الطاولة. "إنما بعثت لأتمم مكارم الأخلاق". لذلك لم يمنع "النطاق المركزي" ـ على لغة حلاق ـ للجاهلية الإسلام من التأسيس على بقايا أطلال القيم المشبعة بالأنا والأثرة وحب الذات. سعى لهدم الجاهلية لكنه اتخذ بعض قيمها الصحيحة أدوات مساعدة ليهدمها بها.

صحيح أن الحداثة الغربية مبنية فلسفيا ومؤسساتيا ومتوغلة نفسيا واجتماعيا بطريقة يصعب معها الفصل بين أدواتها وقيمها. ولكنه ليس مستحيلا في النهاية. كما أن الدولة الإسلامية ليست مستحيلة.

لقد قدمت الدولة الإسلامية تجربتها العملية عبر 13 قرنا. بحسناتها وهناتها. وبغض النظر عن التفاوت بين العصور والدول الإسلامية التي قامت إلا أن كلا منها كانت مقاربة لتجسيد التصور السياسي الإسلامي في الواقع. إن الفقه السياسي الإسلامي ينظر للدولة كممارسة بشرية. لا كتصور مثالي غير قابل للتحقق.

عند التمعن سيظهر لنا أن الدولة الإسلامية التي يحكم حلاق باستحالتها ليست تلك التي يتصورها الفقه السياسي الإسلامي نظريا. كما أنها أيضا ليست تلك التي ينادي بها حملة المشروع الإسلامي المعاصر واقعيا. ومن هنا تأتي المشكلة الأساس للكتاب. الذي يتحدث عن دولة إسلامية "فاضلة". بالمعنى الافلاطوني. أي دولة مثالية مواطنوها ملائكة أو أنبياء لا دولة مدنية يديرها بشر.

كما إنه عند التمعن في المسار الراهن للعالم الإسلامي ندرك ببساطة أن الدولة الإسلامية ـ كما نفهمها وكما ينظر لها الفقه السياسي الإسلامي ـ قد قطعت أشواطا مهمة في طريق العودة. ولكن ذلك لا يعني بالضرورة أن مسار الحركات الإسلامية وطرحها

وتقنيات حركتها في الواقع مسلمة لا تقبل النقد. إن الدولة الإسلامية المنشودة تأتي من تغيير اجتماعي عميق مخرجاته تغيير سياسي ونمو اقتصادي إلخ. فهي نتاج حراك اجتماعي. وليس بالضرورة نتائج اختيارات فكرية أو سياسية مرحلية.

قد قدمت الدولة الإسلامية تجربتها العملية عبر 13 قرنا. بحسناتها وهناتها. وبغض النظر عن التفاوت بين العصور والدول الإسلامية التي قامت إلا أن كلا منها كانت مقاربة لتجسيد التصور السياسي الإسلامي في الواقع. إن الفقه السياسي الإسلامي ينظر للدولة كممارسة بشرية. لا كتصور مثالي غير قابل للتحقق.

من هذه الزاوية فإن الكتاب يعرض أزمة من نوع آخر. وهي أزمة النخب ونظرتها للإسلام في أفق علم الأديان المقارنة. وفي الحقيقة إن الإسلام ليس دينا بالمفهوم الغربي للدين. إنه الإسلام فقط. لذلك كان بيجوفيتش دقيقا حين سماه الطريق الثالث: الدين والمادية والإسلام.

في الختام الكتاب مقاربة جيدة. وإن كان لم يستطع حسب وجهة نظري التدليل على المسلمة التي انطلق منها وهي استحالة الدولة الإسلامية. وهو كما قال عنه عزمي بشارة في تقديمه له" دراسة مقارنة متعددة الأوجه. فهو ينقد منتجات الحداثة في ضوء أن الحداثة أحد مخرجات عصر التنوير. وينتقد الحكم الإسلامي في ضوء أنه أحدث قطيعة مع النموذج الأول. فتكون الخلاصة أفكار عصر التنوير رجعية وممارسات المسلمين الرجعية لا تنتمي للإسلام النموذجي.

"المتلاعبون بالعقول"

لـهربرت أ.شيللر

1- استراتيجية قلب تراتبية القيم

رغم القدم النسبي لكتاب المتلاعبون بالعقول (صدر عام 1973 ضمن سلسلة عالم المعرفة) للباحث الأمريكي هربرت أ. شيللر؛ إلا أن كثيرا من أفكاره ومقارباته ما تزال قيد التشغيل.

يتحدث الكتاب عن تقنيات التضليل وتعليب الوعي والتحكم بالرأي العام في الولايات المتحدة الأمريكية، وكيف تلعب وكالات الإعلام والاستعلام في صناعة الاهتمامات والمواقف التي تريدها أمريكا في العالم كله، ويقدم خلاصات عميقة في التأثير البالغ للدعاية وحرب المصطلحات وقدرتهما على تزييف الواقع وطمس الحقيقة.

وقد واكب الكتاب أهم فترة من فترات الدعاية الإعلامية في أمريكا حيث الحرب الباردة مع الاتحاد السوفيتي وتداعيات حرب فيتنام، مما أغناه بالشواهد والأدلة والمعلومات البكر، ولذلك فإن الكتاب يقدم صورة ناضجة عن أسس ومبادئ حرب المعلومات والاختراق الفكري التي كانت تديرها أمريكا إبان الحرب الباردة.

قلب تراتبية القيم

يضعنا الكتاب منذ البداية أمام مفارقة مفجعة، حيث يتحول حاملي دكتوراه في الأدب الانجليزي إلى مجرد محرري إعلانات لدى الشركات الكبرى، هذا ما يسميه الكاتب "قلب هرم القيم"، فبفعل سيطرة الشركات الكبرى على السوق، تصبح القيم رهينة للمال والدعاية ، لذلك أصبح شارع ماديسون ـ كما يمثل الكاتب ـ وجهة أولى لحملة الشهادات العليا بدل أقسام اللغة الإنجليزية بالجامعة التي تدفع رواتب أقل.

التعددية الإعلامية..أم الأساطير

إن السؤال الحقيقي لا يتمثل في ما إذا كانت وسائل الاتصال الجماهيري حرة أم لا؟ وإنما يتمثل في كيف؟ ولأي هدف؟ وعن طريق من؟ وبأي نتائج مترتبة تتم عمليات التوجيه والسيطرة التي لا محيد عنها.

هناك خمس أساطير تشكل أبعاد الفخاخ التضليلية التي تجعلنا ننظر للزيف على أنه حقيقة والعكس، أكثرها احترافية هي أسطور التعددية الإعلامية، أي حرية الإعلام التي

توهم باستقلال الرأي في حين تَحكُم باستبداد ناعم. هنا يوضح شيللر حقيقة مهمة، إن السؤال الحقيقي لا يتمثل في ما إذا كانت وسائل الاتصال الجماهيري حرة أم لا؟ وإنما يتمثل في كيف؟ ولأي هدف؟ وعن طريق من؟ وبأي نتائج مترتبة تتم عمليات التوجيه والسيطرة التي لا محيد عنها.

من زاوية أخرى تخدم وفرة الصحف ووسائل البث التلفزي والإذاعي مصالح الطبقة الحاكمة، في حين يظن المواطن العادي أنها تجسد حريته المطلقة. كما أن فورية المعلومات وكثرتها يمكن أن تتحول إلى أداة تضليلية، لأن الانشغال التام باللحظة يدمر الروابط الضرورية مع الماضي، أي يبعث على النسيان ومن ثم التخلي عن المحاسبة على الأخطاء.

من جانب آخر فإن الشركات الكبيرة هي من تملك القدرة على الوصول إلى أكبر كم من الجمهور، ثم هي ترعى الإعلانات التجارية التي تمثل شرط استمرار لا غنى عنه بالنسبة لوسائل الإعلام، ومن هنا تفرض أجندتها بطريقة ضمنية.

حرب المصطلحات

يشير الكتاب إلى تركيز صانعي الدعاية في الولايات المتحدة على إشاعة المصطلحات المضللة القادرة على اختراق أسوار التمايز الثقافي والحضاري برفق ماكر، ويضرب مثالا بـ"الحفاظ على العالم الحر"، كلمة تصنع البهجة عند سامعها، ولكنها جريمة قد تؤدي إلى قتله جوعا أو تبعيةً، يعني العالم الحر"سياسة انتهجتها أمريكا لكبح وإحباط التغيير الاجتماعي في الأمم الأخرى من أجل حماية فرص الاستثمار للشركات الأجنبية، وقد أنشأت الحكومةُ وكالةَ الاستعلامات الأمريكية عام 1953 للاضطلاع بهذه المهمة".

يعني العالم الحر"سياسة انتهجتها أمريكا لكبح وإحباط التغيير الاجتماعي في الأمم الأخرى من أجل حماية فرص الاستثمار للشركات الأجنبية، وقد أنشأت الحكومة وكالة الاستعلامات الأمريكية عام 1953 للاضطلاع بهذه المهمة"

التقنية الأخرى للتضليل هي تعبئة مصطلحات رائجة بمضامين تخدم المنتجين، هنا "استفاد التضليل الإعلامي من الظروف التاريخية الخاصة للتطور الغربي من أجل تكريس تعريف محدد للحرية، تمت صياغته في عبارات تتسم بالنزعة الفردية، وهو ما يمكن المفهوم من أداء وظيفة مزدوجة، فهو يحمي حيازة الملكية الخاصة لوسائل الإنتاج من ناحية، وهو يطرح نفسه في الوقت ذاته بوصفه حارسا لرفاهية الفرد، موحيا بأن هذه

الأخيرة لا يمكن بلوغها إلا في وجود الأولى.

الاستطلاع كوسيلة إقناع مخفية

تمثل استطلاعات الرأي إحدى أهم وسائل قياس الرأي العام، لكن هناك اتهام جوهري يمكن توجيهه للاستطلاعات السياسية كما تطورت في الولايات المتحدة، وهو أنها تضفي الشرعية على مرشحين معينين وقضايا بعينها، وتستبعد، وبالتالي تسحب الشرعية عن مرشحين آخرين وقضايا.

ويقدم شيللر مثالا للتوضيح فيقول:"عندما يسأل استطلاع لجالوب، (من يستطيع التعامل بصورة أفضل في رأيك، مع الحرب الفيتنامية:ريتشارد نيكسون أم هيوبرت همفري؟)، فإننا نكون قد تعرضنا للخديعة. ذلك أن الشواهد كانت تؤكد في مجموعها (خلال عام 1968، وقت إجراء هذا الاستطلاع) أن أيا من هذين الرجلين لا يستطيع، أو لا يرغب في التعامل بجدية كاملة مع الحرب الفيتنامية، ومعنى طرح هذا السؤال هو خلط الأمور وتحريف الواقع بالنسبة لقسم كبير من السكان".

في النهاية لا تغني قراءة ملخص مضمون الكتاب عن قراءة الكتاب ذاته، ذلك لوفرة المعلومات المخزونة بين دفيته، ولعمق طرحه وأصالة أفكاره، وهو كتاب لا يستغني عنه أي إنسان يريد معرفة خلفيات كثير من الأفكار والمواقف والقرارات.

2- وكالات الإعلان، السم العسلي

يواصل صاحب كتاب "المتلاعبون بالعقول" الباحث الأمريكي هربرت أ. شيللر عملية نزع الأقنعة، ويتحدث في فصل سماه(توجيه العقول ينتقل إلى ما وراء البحار:تصدير تقنيات الاستمالة)، يتحدث عن الدور التي تلعبه وكالات الإعلانات والعلاقات العامة في إعادة تشكيل قناعات واهتمامات المجتمعات المحلية في الدول التي تصلها أذرع الشركات الأمريكية متعددة الجنسيات.

ويفصل الكاتب في دور كل من وكالات الإعلانات والعلاقات العامة التي يسميها (تصدير تقنيات الاستمالة)، كما يبين العلاقة بين الاثنين وكيف تخدم كل واحدة منهما الأخرى في لعبة ذكية مسرحها العالم وضحاياها الشعوب الغافلة عن ما يراد لها من تخدير فكري وعاطفي.

وكالات الإعلان.. السم العسلي

أدركت الولايات المتحدة منذ أواسط القرن العشرين دور الصورة والكلمة في تشكيل الوعي، لذلك بلغ مجمل إنفاقها في مجال الإعلان عام 1971 ما يقارب 23 بليون دولار، كما سيطرت وكالات الإعلان الأمريكية على المجال في مختلف دول العالم، إذ من بين 10 وكالات إعلانية في العالم عام 1971 توجد وكالة إعلانية واحدة غير أمريكية، ومن بين 25 وكالة دولية هناك إحدى وعشرون وكالة أمريكية، وليس هناك مكان في العالم يسلم من تغلغل وكالات الإعلان الأمريكية العاملة على النطاق الدولي.

من بين 10 وكالات إعلانية في العالم عام 1971 توجد وكالة إعلانية واحدة غير أمريكية، ومن بين 25 وكالة دولية هناك إحدى وعشرون وكالة أمريكية، وليس هناك مكان في العالم يسلم من تغلغل وكالات الإعلان الأمريكية العاملة على النطاق الدولي.

وقد استغلت الشركات التي تعمل في تجارة المواد الأولية والتصنيع الثقيل قدرتها الفائقة في مجال الاتصال على إضفاء صورة مميزة عن أنشطتها المحلية، ويتم على شكل مستمر ومتنام إغراق المجتمع العالمي بسيل من الرسائل التجارية الناشئة عن متطلبات تسويق الشركات متعددة الجنسيات الأمريكية في أغلبها، ويجري تحويل شبكات الاتصال القومية وما تقدمه تلك الشبكات من برامج طبقا لمواصفات جهات التسويق العالمية.

إن الخطر الذي يكمن في هذا المعلومة يتمثل في تغييب الحاجات الاجتماعية والاستهلاكية الحقيقية للمجتمعات المستهدفة، واستبدالها بحاجات الشركات المُسَوِّقة، وذلك عبر وسيط إعلاني إشهاري معد بعناية قادرة على اختراق النسيج الثقافي لأي مجتمع، إننا هنا أمام عولمة استهلاكية تحدد للناس حاجاتها واختياراتها غير عابئة بفوارقها الاقتصادية والثقافية.

لذلك يخلص صاحب الكتاب إلى نتيجة مهمة، هي أن "مقاييس فقدان أي أمة لسيطرتها على وسائل إعلامها، (فضلا عن الخسارة الواضحة من خلال الملكية الأجنبية)، يتمثل في درجة اختراق وكالات الإعلان الأجنبية لميكانيزمات التسويق في تلك الدولة.

الغول الإشهاري أي وكالة والتر تمبسون

يضرب صاحب الكتاب مثلا لسيطرة وخطر وكالات الإعلان الأمريكية بوكالة والتر تومبسون، وهي إحدى أكبر وكالات الإعلان الأمريكية ذات النشاط الدولي، وتمتلك مكاتب في 27 دولة، وكانت فازت في 1971 بصفقة إعلانات قيمتها 774 مليون دولار، نفذت 355 مليون دولار منها (45%)خارج الولايات المتحدة الأمريكية، وهي تتغلغل في خمس قارات.

وقد سيطرت تومبسون على النشاط الإعلامي الرسمي في حكومة نيكسون، ما دفع إحدى المجلات الأمريكية التجارية لتقول ساخرة: إن البيت الأبيض فرع من وكالة تومبسون، وقد صرح مديرها مرة عام 1960 فقال: "يترتب على الأميركيين أن يتعلموا كيف يزيدون استهلاكهم بمقدار 16 مليار دولار في السنة ليلتحقوا بوتيرة الانتاج"، إن النظرية الاقتصادية المعتمدة لدى الشركات الإعلانية لا تبحث موضوع حاجات السوق، وإنما تبحث موضوع إيجاد حاجات جديدة للسوق، ولتشجيع المستهلك على الاستهلاك تعتمد الشركات سياسة لتيسير الشراء، وتساعدها المصارف في التقسيط المريح وإعلانات القروض والتخفيضات.

ومن أمثلة تغلغل هذه الوكالة في العالم إضافة إلى ما سبق؛ هو حصولها على تفويض من الحكومة البريطانية بالمساهمة في التعريف بالنظام النقدي الجديد ـ حينها ـ.

العلاقات العامة أو مضاعفة القيد

يقول الكاتب إن سياسة السيطرة عن طريق العلاقات العامة جاءت لتخفف من حدة

الرفض المتصاعد ضد سياسة الإعلانات التجارية المتوحشة التي لا تعرف الشبع. فقد تذمرت الشعوب الأوروبية بعد فترة طويلة من التلاعب بعقولها، عبر وكالات الإعلان الأمريكة المتغلغلة في الجسم الأوروبي.

وقد عرفت إحدى النشرات التجارية العلاقات العامة على الصعيد الدولي بأنها:"فن استخدام الأفكار والمعلومات من خلال كل وسائل الاتصال المتاحة، من أجل خلق مناخ موات من الآراء بالنسبة لمنتجات وخدمات الشركة بل والشركة نفسها"، إنه بينما تروج الإعلانات لإنتاج الشركة فإن العلاقات العامة تروج للشركة ذاتها

تغير المناخ العام للاستثمار في أوروبا ـ يقول نائب رئيس شركة "هيل أندلتون" أهم الشركات الأمريكية العاملة في مجال العلاقات العامة ـ ، وبدل علامة (مرحبا) حلت جملة(عد إلى بلادك أيها اليانكي)، وقد كشف استطلاع للرأي ـ حينها ـ أجرته شركة أبحاث الرأي العام عن وجود ضغوط كبيرة من أجل الحد من توسع الشركات الأمريكية في أربعة من بلدان السوق المشتركة.

في ظل هذه الظروف قررت أمريكا التركيز على العلاقات العامة لتفادي خسارة شركاتها الإعلانية، وقد عرفت إحدى النشرات التجارية العلاقات العامة على الصعيد الدولي بأنها:"فن استخدام الأفكار والمعلومات من خلال كل وسائل الاتصال المتاحة، من أجل خلق مناخ موات من الآراء بالنسبة لمنتجات وخدمات الشركة بل والشركة نفسها"، إنه بينما تروج الإعلانات لإنتاج الشركة فإن العلاقات العامة تروج للشركة ذاتها، بوصفها شيئا مفيدا ومنتجا ونافعا للمجتمع الذي توجد به.

إن العالم برمته يخضع لعملية تزييف تعتمد اللعب بعقوله لمصلحة الشركات متعددة الجنسيات التي تخلق له عبر وسائطها الإعلانية عالما لا يضع في حسبانه إلا الربح والسيطرة، وتتحول السيطرة الاقتصادية والثقافية بشكل سلس إلى سيطرة سياسية، لا حروب فيها ولا دماء، ولكن دمائها الأفكار والفوارق الثقافية ومكانة الإنسان في العالم.

/ISLAMONLINE /ISLAMONLINE_NET

@ISLAMONLINE /ISLAMONLINE

islamonline.net/apps

T : +974 444 57888 F : +974 445 67766 P.O.Box : 22212 Doha-Qatar
Email : info@islamonline.net Web : balaghcs.org

جمعية البلاغ الثقافية

Al-Balagh Cultural Association