عامر عبدزيد الوائلي

الانسان الكوني مقاربات في فضاء التواصل

الانسان الكوني

الوائلي

الانسان الكوني مقاربات في فضاء التواصل

إن الحديث عن المختلف سواء كان فكريا أم سياسيا أم دينيا أم اجتماعيا ..الخ من أوجه التباين في الرؤية والمصلحة بين الناس هو أمر طبيعي ولكن في الوقت نفسهِ يُشكل خطرًا داهمًا يهدد السلطات القارة والمصالح التي يتخذها البعض وسيلة للهيمنةِ على مقدّرات الآخرين تحت مظلة أحد تلك المشروعيات الدينية أو الأخلاقية أو السياسية، والكل يدّعي أحقيته في احتكار المعنى والذود عن تلك البلاغة التي يدّعيها، مما جعل الحق أكثرَ المعاني تيهًا بلاغيًا؛ لأن الكل يدعي امتلاكه حتى تاه معناه في فيض استعارات السلطة وبلاغتها. لكن يبقى هاجسنا هنا هو وعي الإنسان الذي أجده كصورة الجبل الثلجي الغاطس أكثر مما هو ظاهر.

المؤلف : د.عامر عبد زيد كاظم الوائلي التحصيل : دكتوراه فلسفه وسيطة "اسلامية-مسيحية ، صدر له 15 كتاب منفرد و30 كتاب مشترك

NOOR PUBLISHING

978-620-2-34428-9

عامر عبدزيد الوائلي

الانسان الكوني مقاربات في فضاء التواصل

عامر عبدزيد الوائلي

الانسان الكوني مقاربات في فضاء التواصل

Noor Publishing

Imprint
Any brand names and product names mentioned in this book are subject to trademark, brand or patent protection and are trademarks or registered trademarks of their respective holders. The use of brand names, product names, common names, trade names, product descriptions etc. even without a particular marking in this work is in no way to be construed to mean that such names may be regarded as unrestricted in respect of trademark and brand protection legislation and could thus be used by anyone.

Cover image: www.ingimage.com

Publisher:
Noor Publishing
is a trademark of
International Book Market Service Ltd., member of OmniScriptum Publishing Group
17 Meldrum Street, Beau Bassin 71504, Mauritius

Printed at: see last page
ISBN: 978-620-2-34428-9

Copyright © عامر عبدزيد الوائلي
Copyright © 2017 International Book Market Service Ltd., member of OmniScriptum Publishing Group
All rights reserved. Beau Bassin 2017

الانسان الكوني
مقاربات في فضاء التواصل

ا. د-عامر عبد زيد الوائلي

اللوحة من اعمال د-كاظم نوير

الشكر
علينا دائماً أن نشكر ونقدر من قدّموا لنا المساعدة ومدّوا لنا يد العون في حياتنا، وعلينا أن نبوح لهم دوماً عن فرحنا بوجودهم، لكم مني أجمل العبارات للتعبير عن الشكر وعرفان للجميل:
عائلتي - اصدقائي - طلبتي

المحتويات

الشكر	2
تصدير	4
القسم الاول : الاطار النظري	10
المبحث الاول : اتيقيا التواصل مع الاخر	12
المبحث الثاني : الاطروحة المرفوضة والاطروحة المقبولة	20
القسم الثاني : العقل الاستراتيجي	37
المبحث الاول : تحولات العقل الاستراتيجي الغربي	40
المبحث الثاني : نقد الاصولية الدينية	52
المبحث الثالث : مقاربات في الحوار والتواصل	68
القسم الثالث : مقاربات نقدية	80
المبحث الاول : العقل الاصلاحي النهضويّ	82
من معضلة الانكفاء إلى ضرورة الانفتاح	
المبحث الثاني : موقف اركون النقدي من الاستشراق	99
المبحث الثالث : عندما يسرق وحش الإرهاب وجهك	111
مقاربة في فكر عبد النور بيدار	
المبحث الرابع :العراق بعد داعش ورهانات الإصلاح	119

تصدير

تصدير

إن الحديث عن المختلف سواء كان فكريا أم سياسيا أم دينيا أم اجتماعيا ..الخ من أوجه التباين في الرؤية والمصلحة بين الناس هو أمر طبيعي ولكن في الوقت نفسهِ يُشكّل خطرًا داهمًا يهدد السلطات القارة والمصالح التي يتخذها البعض وسيلة للهيمنة على مقدّرات الآخرين تحت مظلة أحد تلك المشروعيات الدينية أو الأخلاقية أو السياسية، والكُلُّ يدّعي أحقيته في احتكار المعنى والذود عن تلك البلاغة التي يدّعيها، مما جعل الحق أكثرَ المعاني تيهًا بلاغيًّا؛ لأن الكل يدعي امتلاكه حتى تاه معناه في فيض استعارات السلطة وبلاغتها. لكن يبقى هاجسنا هنا هو وعي الإنسان الذي أجده كصورة الجبل الثلجي الغاطس أكثر مما هو ظاهر. وهنا تبرز مصداقيته بوجه التهويل وبلاغة التزييف. فالوعي رهان المثقف؛ لهذا أرى أنّه مهما اختلف المثقفون مع

بعضهم في وجهات نظر ثقافية أم سياسية، فستبقى مسؤولية وشرف أيٍّ منهم مقرونتان بحرصه على توسيع مدى حرية زميله المختلف معه..أغلب مثقفونا يشذّون عن هذه القاعدة الذهبية المقدسة. التي قامت عليها فلسفة التنوير ؛ بالمقابل انقلبت المقولة في زمن الصراعات المذهبية والإثنية. والدافعُ الحقيقي هو المصلحة وإنْ أخذت قالبًا يتنوع بتنوع الفكر السائد فأصبحت المقولة اليوم: " أنت عدوي الذي ينبغي دحرُه وتسفيهه وتشويهه ما دمتَ مختلفاً معي." مقولةً تُخفي عقلية التغالب التي تشكل وجودًا عميقًا في واقعنا الثقافي والسياسي والديني الذي وصل إلى حدّ تجاوز ما استقرت عليه الإنسانية بكل أعرافها فأصبح القتل سهلاً ومبتذلاً إلى حدٍّ متطرف. وفي زماننا صار للقتل أشكال وآليات متنوعة إلى حد بعيد تتعارض مع المعايير الأخلاقية التي تتنافى مع معايير الحوار والتعايش والتداول والعمل والمصالح الحياتية، وقد تحدّث سقراط، في فلسفته الخلقية، عن عدد من الفضائل التي تلي المعرفة وهي رأس الفضائل عنده، ومن هذه الفضائل العمل فهو السبيل لكي يحصّل الإنسان ما يحتاجه في حياته من أمور أساسية، وألّا يعتمد في ذلك على غيره. والعمل يجعل الإنسان في احتكاك مع معطيات وأحوال الواقع المعيشي مما يزيد معارفه في ما ينبغي أن يتعرّف عليه، وفي كل ما يرتبط بحياته وواقعه.

نعم العمل والحاجة إلى سد الرمق قد تكون مهمة في تجنب العنف والكراهية، أي لابد من التأسيس للتواصل الحياتي القائم على معايير العيش المشترك الذي من أهم ضروریاته الابتعادُ عن التوظيف الرمزي العنفي للخلافات السياسية والدينية التي تبدو كأنها صراعٌ وجوديّ، بل علينا النظرة العملية التداولية التي تجعلنا نتحول من أداة للعنف تجعلنا مجرد وسيلة في يد العقل الاستراتيجي للفِرَق والقُوى المهيمنة الأداتية إلى صانعي سلامٍ وممارسي آليات الحوار التي لا تجعل شيئًا يعلو على مصلحة الناس واستمرار عيشهم المشترك في فضاء عمومي رحب تداولي .

فلو رجعنا إلى الحلم المثالي الذي وجد فيه أفلاطون من قبل أنّ الإنسانية في هذا المجتمع لم تقصد بلوغ السعادة عن وعيٍ وإدراك؛ لأنها تفتقد الإرادة الحرة، فالإنسان في هذا العصر يكون فاضلا؛ لعدم معرفته طريق الرذيلة، بعبارة أخرى إنه لم يُمتَحن ولم يُعرّض لابتلاء وهذا هو مطلب أفلاطون، فهو يدعو الإنسان؛ ليكون فاضلا مع كونه مدعُوًّا إلى الرذيلة مع يسر طريقه إليها، أي يكون عفيفا مع شهوته، أبيًّا عزيز النفس مع حاجته، باختصار أنْ ينجح في الامتحان ويجتاز العقبة، وذلك من خلال سيطرة النفس على شهوات الجسد .

بمعنى اخر إن الإنسان يجب أن يكون ميّالًا إلى التعامل الدينامي بين التحدّي المتمثل بصراع القوى والقراءات والمؤسسات على امتلاك الهيمنة على المجتمع والناس بكل الوسائل سواء أكانت سلميةً أم عنفيةً، هذه التحديات يجب أنْ تُعمّق في الشعب بكل أطيافهِ الإرادةَ الحرة التي تقوم بإشاعة أهمّ شيء وهو التحدي والمقاومة وإزاحة هيمنة كلّ خطاب شمولي يريد أنْ يحتكر المعنى، ويفرض بلاغته بكل أطيافها واستعاراتها المهيمنة التي فقدت الحياة، وتحولت إلى رؤية منزويةٍ لا ترى في الوجود سوى بلاغتها وسرودها التخييليّة التي لم تُنْتِج سوى الدمار؛ لأنّها تعبّر عن أمراض اجتماعية ونفسيّة بحاجة إلى المعالجة حتى تجد لها حلًّا وصياغةً مختلفة تزيل حبستها النفسية والاجتماعية.

من أجل صياغة الحياة التي تعبر عن معاني الفضيلة التي عرّفها ارسطو من قبل قائلاً :
" هي ملكة خلقية مرتبطة بالاختيار قائمة في وسط ..قابل للتحديد بناءً على مبدإٍ عقلي، وعلى أساس هذا المبدإ يحدده صاحب الحكمة العملية ".
أي الفضيله تقوم منذُ أمدٍ طويل في العقل الفلسفي على الركائز الاساسية " **الاختيار، والوسطية، والعقلانية، والعملية،** كم هي أفكار مهمة غُيّبَت عن واقعنا عبر تغييب الوعي الفردي، وهيمنة الفكر الشمولي المفارق للوسطية الذي هيمن على الواقع العراقي، وذلك عندما هيمنت عليه الأفكار الشمولية التي غاب فيها الانتخاب الحر والوعي، ومن ثَمَ غابت الوسطية، وحل التطرف والهيمنة، وحلّت إرادة الحزب الشمولي بكل تنوعاته القومية واليسارية والإسلامية الميّالة إلى فرض قراءة معيّنة للتراث على الناس وتحويله إلى مُجرّد توظيف آيديولوجي نفعيٍ يقوم على تحويل النخب من الناس من المكوّنات كافة إلى مجرد جماهير، هذا وقد أكمل التغييب دوره الخطير ليشمل أيضا تغييب العقلانية والعملية حلت محلها أفكار وهمية تعتمد التجييش والعنف اللتين تُحدثان حراكًا عاطفيًا وتغييبًا لعقل الإنسان الحر الذي غُيّب في السجون والحروب والمقابر الجماعية، أو هُجّر بعيدا يبحث عن الأمان في أوطان أُخَر كانت أكثر رحمة عليه من وطنه وأهله على الرغم من غربته فيها.
واليوم بعد كل هذا العنف الذي يذكرنا بكل التحولات العنيفة من الثورة التي مزقت الملكية وتمزيق الثوار بعضهم البعض وهم ينفون بعضهم بعضًا رمزيا وفكريا عبر بلاغاتهم الآيديولوجية: القومية أو اليسارية أو الإسلامية . بعد كل هذا العراك العنيف الثوري جاء التغيير عبر الخارج من أجل إشاعة قيم الديمقراطية، وقد جاءت الأفعال العنيفة للغزو وما تبعه من صراع جعلني أستنتج أنّ الموت أكثرُ الهدايا التي يزفها العالم إلى بلدي. والتي جعلت من البلد يخوض في صراع عنيف على السلطة وصراع عنيف من قبل دول الجوار في توجيه سياسة البلد بما يتفق ومصالحها؛ لهذا دخل البلد في معترك صراع ستراتيجي بين الدول الإقليمية والغرب في توجيه سياسة العراق واحتواء المكونات التي هي الأخرى لم تنجُ من تلك المتغيرات وهكذا تشكلت كل تلك القوى مع إرادة الشعب الذي عبّر بقدر المتاح عن إرادته، في ظل انشطار الخطاب الإسلامي الثوري على أسس طائفية يعيش البلد بين سلطة منتخبة وبين قوى ترفض هذا الأمر في ظل فضاء إقليمي ودولي .
هنا علينا أنْ نبحث عن إمكانيات من أجل تأسيس فضاء عمومي كما تصوره (كانت) و(هابرماس) قائم على التداول السلمي والعقلانية والحوار بين كل الأطياف من أجل صياغة حياة سياسية وثقافية تتسم بالتنوع والتعددية، وتؤمن بالتعايش في ظل أفق قانوني دولي يمثّل العراق جزءًا منه وهو وريث القيم الحداثية القائمة على المواطنة وفلسفة القانون التي ظهرت مع الثورة الفرنسية. واليوم وقد تجلت عالميا في - الاعلان العالمي لحقوق الانسان - إذ نصت المادة 19 من مبادئه:" إنّه لكل فرد الحق في حرية الرأي والتعبير عنه، وهذا الحق يتضمن حرية اعتناق الآراء بدون تدخل خارجي، وحرية البحث وتلقي وتوزيع المعلومات والأفكار بكافة وسائط النشر والإعلام." وهو أمر أصبح ضاغطًا وله مرجعيته؛ فلذا علينا أنْ نصغي إليه ونحن نسعى إلى تأسيس تعاقد اجتماعي جديد، فعلينا تأكيد الإرادة الحرة والحريات، إذ هناك اليوم حاجة ماسة للتصدي إلى الامور الآتية:
أولا : (الحريات) إذ هناك إجماع لدى المراقبين لما يدور في العراق وهو: إن حرية الرأي في العراق، سواء بالنسبة للصحفيين أم للأفراد ماتزال غير مكتملة، فهاجس الخوف ما يزال قائمًا

من احتمال الاستهداف لكل من يريد إبداء رأيه إزاء قضية ما. وبعضهم على الرغم من اعترافه بهذه الحرية إلا أنه يصوب العوائق إلى ملكية وسائل الإعلام التي تهيمن عليها إرادة سياسية تابعة الى أحزاب في السلطة أو خارجها، ومن الطبيعي أنّ هذه الوسائل الإعلامية تغض الطرف عن أخطاء أحزابها أو المسؤولين التابعين إلى تلك الأحزاب، موضّحا أن الصحافة في العراق تنقسم إلى صحافة تنتقد الظواهر بشكل عام وأخرى تمجد الأحزاب التي تمولها.

هذا ما يجعلنا نرصد الواقع ونطالب بالمزيد من الحرية والنقد؛ لأنهما الوسيلة المثلى من أجل بقاء الوطن واستمراره كبلد ديمقراطي تعددي. هذا نقد علمي يجعلنا بعيدين عن الانفعال؛ لأنّ الانفعال يجعلنا أقرب من العاطفة وأبعد ما نكون عن العقل والعقلانية .

الثاني: (الفساد) أما في توصيفنا للنظام الديمقراطي فإننا نجد أنه يقوم على عامل أساسي هو الجانب المعنوي في سلوك الأفراد القويم الذي يجعلهم يرهنون سلوكهم بمرضاة الأمة التي يحتكرون تمثيلها، فلابد من أفقٍ معنوي يصنع تلك الشخصيات، ويوجه سلوكها، ويجعلها تمتلك قيمة معنوية تقوم على نكران الذات ومحاسبة النفس وكلما أوغل السياسي أو الممثل البرلماني في الجانب الشخصي والمادي كان أبعد مايكون عن الديمقراطية وقيمها؛ لأنه يغلّب مصالحه على مصالح الأمة، وهذا يجعل النظام الديمقراطي يفقد المصداقية في عيون الناس .

فهذا يتطلب زهد ونكران الذات إلى جانب المراقبه القانونية والإعلامية التي تحول دون توسع الفساد .

الثالث: (الرؤية التعددية) الأخلاق والقيم الضرورية للمجتمع الديمقراطي - إذا أردنا التوصيف- فيمكن أن نقول: بأن الأخلاق الديمقراطية تتلخص بكلمة واحدة هي (السماحة)، فهي الصفة التي إن وُجدتْ في المجتمع حقّ لنا أن نسميه مجتمعا متعاونا؛ لأن السماحة وتقبّل الرأي الآخر هي الطريقة الوحيدة التي يمكن بها أن نتعايش مع الآخر ونتعاون معه على ما نتفق، وحتى إذا اختلفنا في الآراء والتوجهات تبقى السماحة هي صمّام الأمان الذي يضمن فضّ النزاعات بودّية مهما كانت حدتها. والتي تقتضي بالضرورة (التحمّل والمداراة) مِن الحكومة والأفراد تجاه الرأي المخالِف في الحقل السياسي أو الديني أو أي شيء آخر؛ لأنّ هذا الاعتراف الرسمي بحق الآخر في مشاركته الحياة السياسية العادلة يعني إشعار الآخر بالمساواة بعيدا عن الإقصاء لكن شريطة أن يتقبل الآخر النظام ويعترف به ويبتعد عن العنف والنظرة الشمولية التي تستبطن الإقصاء وعدم الاعتراف والتمرد. مما يعني الاعتراف بإرادة الأغلبية وترتيب الأثر عليها في دائرة العمل والتطبيق، فلابدّ - إذن- من الأخذ بنظر الاعتبار الحقوق السياسيّة وغير السياسيّة للأقلّيات في ذلك المجتمع. لكن تبقى إرادة الأغلبية ليست أبدية بل هي رهينة مقبولة بشكل مؤقّت وتكون معتبرةً إلى زمان الحكومة التالية، فربّما يتمّ استبدال مقرّرات بمقرّرات أخرى، فالمقرّرات السياسيّة ليست دائميّة، بل هي رهينة الأمة والفعالية الانتخابية وهذه هي أهم القيم لنظرية "سيادة الشعب"وخارج هذه السيادة يعني التبادل العنيف، ومن ثمّ النفي والمطالبة بالإزاحة الرمزية والوجودية على أسس طائفية تقوم بجعل المنتمي لوطنه غريبا، والقريب للطائفة - وإن كان خارج الوطن- قريبا، فإنّ هذا النفي لايولّد إلا سلب الآخر حقه على أسس المواطنة .

الرابع: (تأسيس للفضاء الديمقراطي) ومن أجل تحقيق النظام الديمقراطي في واقع الحياة يجب أن يتحلّى أصحاب القدرة أيضا بهذه الأخلاق والقيم، فهذه الأخلاق والقيم ينبغي أن تجري في أوصال الحياة الاجتماعيّة والسياسيّة، وهذا لا يتيسّر إلّا إذا تمّ تزريق هذه القيم والأخلاق

الديمقراطيّة في مناهج التعليم والتربية السياسية والاجتماعية للأفراد، سواء أكان في محيط الأسرة أم في المدرسة أم في الجامعة وحقول العمل الاجتماعي الأُخَر، فالناس ينبغي أن يعيشوا هذا الجو، حيث إنّهم عندما يسلكون الحقل السياسي، فإنَّ تحمّل الآخرين يبدو لهم أمرا طبيعيّا، ولا يكون أمرا صعبا جدّا وغير عادي. فإذا تحمّل الإنسان المخالف له في المدرسة فعندما يصل إلى مقام سياسي يكون بإمكانه تحمّل المخالف له برحابة صدر، ولكن إذا كان ذهنه في المدرسة مشحونا بعنصر التعصب والدوغمائية فإنّه لا يتحمّل من يجلس إلى جانبه في البرلمان والحكومة ويخالفه في العقيدة السياسية، فهذه الأمور يجب أن تتكرّس وتتوغّل في واقع المجتمع وتدخل صلب عملية النظام التربوي في المجتمع.

الخامس : (الإرهاب) ضمن حدود الممكن السياسي لكن في ظلّ حماية الدم العراقي فهو المقدّس الوحيد فوق الجميع حتى الوطن يجب أن نعيد النظر في الخطابات القائمة على النظرة التضحوية الشمولية وإحلال الحرية والعدالة والوسطية حتى لو تعارضت مع بقاء الوطن كمكوّن بلا روح، فالوحدة لاتعني الهيمنة بل التعددية والمشاركة وألّا تحوله إلى كابوس؛ لأننا وقتئذٍ علينا أنْ نبحثَ عن حل عُقَلائي يبعد عن الناس العنف المفرط الذي يهدد وجود الشعب العراقي وهو يتعرض إلى الإبادة. نعم الإبادة هناك، علينا أن ندرك أن هناك حراكًا إقليميًّا من أجل إبادة مكونات معينة من هذا الشعب، فعلينا أنْ نفتح حوارًا مجتمعيًّا واسعًا لمناقشة المصير؛ لأن المهمّ هو الإنسان، وهناك مسؤولية أخلاقية وشرعية على من يتصدى إلى هذا الأمر أو يناقشه .

نحاول ان نقارب في هذا الكتاب جمل من القضايا التي تهم الواقع الذي نعيش في كنفه مقاربة وصفية نقدية قدر ما هو متاح لنا تفهما وحوار مع المستجات باشكالها وألوانها المتنوعة وقد تناولنا هذا في ابحاث متنوعة مشتبكة بالواقع العالمي وتحولاته فحاولنا هنا ان نجمعها مضيفين لها بعض البحوث المستجدة في معالجة واقع العراق واستشرافاته الاقليمية والدولية .

القسم الاول

"الإطار النظري "

"اتيقيا الصراع والتواصل

المبحث الاول :الأطروحة المرفوضة والأطروحة المقبولة

المبحث الثاني :اتيقيا التواصل مع الاخر
"ومقاربات في الاطار المفهومي"

المبحث الاول

الاطروحة المرفوضة والاطروحة المقبولة

راهنية البحث

نود هنا ان ندخل في الاطار النظري لهذا البحث في جدلية الصراع بين الانا والآخر سواء كان الاخر الغربي او الاخر الشمولي الأصولي الذي يرفض التحاور او التعايش ضمن فضاء تعددي وعلى هذا الاساس نود ان نبين اهمية النظر في هذا البحث الاول وما يقدمة من توصيف يبين راهنيته ؛ لان في واقعنا العربي والعراق الذي خوض في صراعات لانهاية لها من الحروب الخارجية والداخلية .اذ تبزغ راهنيته وابعاده المترامية الاطراف شكلت منهلاً واسعاً وثراً للدراسة ، كما ان اهم ما يميز هذا الموضوع انه يتناول بالتحليل :

اولا : نقد الاخر الغربي : من خلال تحليل العلاقة بين الاخر الغربي والذات من ناحية وكيف هيمن عليها العقل الاستراتيجي المتمركز حول الذات الغربية ، وهذا ما سوف نقف عنده في القسم الاول إذ نتناوله على مستوى تحليل العقل الاستراتيجي الصراعي على المستوى التكويني عبر التركيب على طبقات من العلاقة الصراعية بين العقل الغربي وعالمنا ،من حلال التحليل والتحليل .

وهذا ما سوف نتناوله في المباحث المستقله التي تتناول علاقتنا بالاخر الغربي وصولا الى تقديم رؤية بديله تحول العلاقة من طابعها المهيمن الاستراتيجي الى علاقة تواصلية جدلية تقوم على التكامل في ظل فضاء كوني جديد .

ثانيا فان البحث يتناول بتحليل العلاقة بين مكونات الذات العربي وكيف هيمنت الخطابات الشمولية في عالمنا العربي في الدول الشمولية العسكرية التي يقودها الحزب الواحد والقائد الفرد ، وخطابها العلماني المهيمن والقائم على اقصاء الآخر ، ثم كيف انفجرت الصراعات بين المجتمعات من خلال هيمنة الاصولية وخطابها الشمولي وهذا ما سوف نقف عنده في القسم الثاني ، اذا هنا تبزغ الراهنية بين التمركز والاستعمار ثم العنف الشمولية للانظمة العربية ضد شعوبها ثم الصراعات العنيفة التي تظهر بين الاصولية وغيرها من ابناء البلد ، او الغرب وما قادت الية من حروب على الارهاب في العالم الاسلامي ، فالراهنية تكشف عن اهمية الطرح للموضوع في واقعنا المعاصر ، وهنا تظهر الراهنية بوصفها كشف عن واقعنا الراهن والذي أدى الى ضرورة طرح المشكل .

الاشكالية : انها تكشف عن المشكل المتضمن تحليلية ونقدية مترابطة متدرجة ، اذا هناك مشكل لتدخل والالحاق من خلال علاقة الاخر الغربي بالذات العربية الاسلامية واحلال بدلها التواصل والتعاون ، وعلى مستوى التداخل مشكلة التنمية وتعليم وتاسيس مؤسسات سياسية على اسس عصرية تقوم على التعددية السياسية ، ومن ناحية اخرى هناك ضرورة اعادة بناء المجتمع على اسس جديدة بدل التشويهات الطائفية والاثنية واحلال منطق التعايش بديل على منطق الاقصاء

والتهميش السياسي والحقوقي والاجتماعي مما يعني اعادة النظر بالعقل الاستراتيجي القائم على الهيمنة الشمولية واحلال المنطق التواصلي المتسامح الذي يقود الى الاعتراف بالحقوق لكل طرف ضمن علاقة تقوم على التاسيس اجماع سياسي واجتماعي جديد ضمن فلسفة سياسية معاصرة .وهي كما وصفها علي حرب (ثمة أزمة عالمية هي أزمة الانسان المعاصر و العقل الكوني في مواجهة المشكلات والعقلانيات المسيطرة التي تزداد تأزماً وتعقيداً ، كما هي حال المشكلات الأمنية بشكل خاص ، ، حيث محاربة الارهاب ، تولد المزيد من العنف الأعمى و القتل المجاني و العمل البربري)([1])

الاطروحة : وهي ضمن موقنا من المطروح من اطاريح صراعية شمولية لاتعتمد منطق الاحترام والمشاركة ، وعلى هذا الاساس يجد الباحث نفسه امام اطروحة يرفضها واخرى يطرحها بديل عنها ، وعلى هذا الاساس هناك اطروحة مرفوضة وهناك اطروحة يسوغها الكتاب ويدعو لها :

اولا: الاطروحة المرفوضة :

من اجل توصيف هذه الاطروحة فاننا هنا نستعير التوصيف النقدي لهابرماس "الفعل الاستراتيجي " الذي يقوم على الهيمنة والإكراه والذي نجده في دلالة العنوان هل هو صراع أم صدام الحضارات clash of civilizations فإذا كان يعني الصراع clash فهو يعني حالة التأثير الحاصلة بين شيئين متجانسين أو غير متجانسين لدى التقاءهما في زمان أو مكان معينين ، إذ أعاق احدهما انتشار الأخر أو منعه أو دعاه إلى التراجع وهذا يعني أن تخلف عنها قليلا أو كثيرا و لا تصلان إلى مرحلة التناقض .

نجد ان اهم تمظهرات هذه الاطروحة ياخذ طرحين :

الاول كما جاءت في نظرية صراع الحضارات ونهاية التاريخ :

هذه الاطروحة الفكرية التي تسمى (صدام الحضارات) لدى العديد من مفكري الغرب، واشتهرت بأطروحة للكاتب الأمريكي صومائيل هنتغتون،([2]) وجوهرها انه يرى أن الصراع، لن يكون إيديولوجيا كما كان في السابق، أيام الحرب الباردة بين المعسكرين الشيوعي والرأسمالي، ولن يكون الصراع طبقياً بين الفقراء والأغنياء كما كان في القرن الماضي، ولا اقتصادياً أو اجتماعياً بل صراعاً ثقافياً. بمعنى اننا نكون قد تركنا الحرب الباردة وانقسامها غربيا الى معسكرين اشتراكي وراسمالي ، الى انقسام ثقافي بين اهل الشمال الغني أي الغرب واهل الجنوب الفقير ، وهذه المرة الصراع يكون على اسس ثقافية .وحسب هذه الرؤية التي نجد لها جذور في فلسفة التاريخ الغربية ، وفي رأيه أن هذا الصراع يتطلب من كل أمة من الأمم أن تبحث عن هويتها الثقافية. وقسم العالم إلى ثمان مجموعات ثقافية حضارية هي: الحضارة الغربية وتضم أمريكا وأوروبا وأستراليا، والحضارة الصينية والمستمدة من تعاليم كونفوشيس، والحضارة الإسلامية، والحضارة الهندية، والحضارة اليابانية، والحضارة السلافية

1 علي حرب أزمة الحداثة الفائقة ، المركز الثقافي العربي ، ط2 الدار البيضاء ، 2008، ص15

2 الذي يعتبر من أهم مفكري الغرب والولايات المتحدة، والأستاذ في جامعة هارفرد، والباحث في العلوم السياسية والدراسات الاستراتيجية. والذي أصدر كتاباً تحت عنوان (صدام الحضارات وإعادة النظام العالمي). وقد ترجم إلى العديد من اللغات الحية في العالم.وهذا الكتاب.

الأرثوذكسية، والحضارة الأمريكية اللاتينية، والحضارة الأفريقية.([1]). فهذه الرؤية الاستراتيجية الاداتية المهيمنة او بتعبير علي حرب " انموذج الاستراتيجي الامبراطوري " ، فقد ولى زمنه في عصر الانسان الرقمي والعمل الافتراضي والتفاعل الميديائي ، وهي عوامل تزعزع سلطة الدولة بقدر ما تفجر أطر الزمان والمكان ، بصورة تجعل من المتعذر على أي دولة ، مهما بلغت قوتها ، أن تتحكم بمسار العالم ومقدراته .ثم ان صاحب المنزع الأمبراطوري او الامبريالي هو الذي يحتاج الى اصلاح نفسه ، ولا غرابة ،لان اصلاح العالم لا يحتاج الى عقل أحادي ، تحكمي ، وانما يحتاج الآن الى عقل وسطي ، تعددي ، تداولي .([2])

الثاني كما جاءت في الافكار التي مثلتها الخطابات الاصولية العالمية واحدها الاسلامية : فهذه الاخيرة تجد التعاون مع الغرب امر مرفوظ على سبيل التاثير والتثاقف هو بمثابة غزو ثقافي مرفوض والعلاقة تقوم على الصراع مع محور الاستكبار العالمي .هذه الغربة التي (لقد كان الغرب يمثل بالنسبة اليهم القوى الشيطانة في حين يمثل الشرق الأنورا الجوهرية)([3]) فهذا التمثيل حاضر في كل خطابات الاصولية التي تتبنى خطاب يقوم على الرفض المتبادل والميل الى المواجه والتنافر والتناشز مما يجعل منهم اعداء ، الا انهم متضامنون في كونهم يعتمدون الالية ذاتها الشمولية القائمة على الاداية والعقل الاستراتيجي قائم على النفي واعتماد الهيمنة .(فالاصولية ، أيا كان شعارها ، لا تولد سوى الرعب والارهاب ، لانها تتبني أساساً على التمييز والاصطفاء ، وتدعي احتكار المعنى والمشروعية ،بقدر ما تعمل بمنطق ضدي عنصري يولد الاقصاء . ولا غرابة فالاصولية مآلها الاستئصال ، الرمزي أو المادي ،أكانت دينية أو فلسفية ، قومية أو طبقية)([4])

المواجهة بين طرفي العقل الاستراتيجي سواء الاصولي او الامبراطوري يمنح كل منهما شرعية الانوجاد في المسرح السياسي والثقافي، فقد اعتبر هنتغتون بموجب هذا الانتماء الجديد للهوية الثقافية، أن الإسلام سيعتبر العدو الرئيسي للحضارة الغربية، كونه يرفض ما أسماه (بالغربنة). لأن المسلمين يرون في الإسلام الحل لكافة قضاياهم، ويرفضون الحضارة الغربية بديلاً عنه، فكتب يقول حول ما أسماه بالانبعاث الإسلامي (.. الانبعاث الإسلامي أو الصحوة الإسلامية في مداه وعمقه هو آخر مظهر في تكييف الحضارة الإسلامية مع الغرب، إنه مجهود لإيجاد "حل" ليس في الإيديولوجيات الغربية، ولكن في الإسلام، إنه يجسد قبول الحداثة ورفض الغربنة، واستعادة الالتزام بالإسلام كمرشد في الحياة في العالم المعاصر).([5])

هذه الرؤية تقوم على نفي التواصل والتكامل الذي يفرضه الوضع العالمي ،انهما ينطلقان من مقول اساسة هي الصراع conflict التي هي عبارة عن حالة التأثير الفاعل المتبادل بين شيئين أو آمرين غير متجانسين ، لدى التقائهما في زمان ومكان معينين ينتشر احدهما باتجاه الآخر ، لان اجتماعهما غير ممكن بسبب اللاتجانس إذ يشكل كل من الطرفين قوة طاردة

---

1 ـ صدام الحضارات وإعادة بناء النظام العالمي ـ صموئيل هنتغتون ـ ترجمة د. مالك عبيد أبو شهيوة ود. محمود محمد خلف ـ الدار الجماهيرية ـ ليبيا ـ مصراته ـ 1999 ـ ص109.

2 علي حرب أزمة الحداثة الفائقة ، ص10.

3 داريوش شايغان ، ما الثورة الدينية ، ص 164.

4 علي حرب أزمة الحداثة الفائقة ، ،ص10.

5 المصدر السابق ـ ص214/ 215.

لنقيضها ([1]) هنا يبدو إن الصراع يعني الإزاحة وإلغاء الأخر وجوديا ومعنويا وهنا يتجلى هذا في بعدين **:**الاول فعل الاستراتيجي الكونيالي الغربي ضد العالم العربي –الاسلامي .اما الثاني العقل الاستراتيجي المتمثل بالخطابات الشمولية كما تجلت في الانظمة الشمولية في عالمنا العربي والخطابات الاصولية .وبالتالي فان هذه الاطروحة يحكمها منطق اقصائي يذكرنا بالمشتركات التي جمعت الحركات الفكرية الاصطفائية التي لا ترى في الأخر سوى عدو يحول دون استقرارها ومطامحها الثقافية والحضارية وتجد العلاقة به قائمة على الصراع الوجودي ، وانطلاقا من تلك الخصوصية الثقافية والتي يجدها مهدده حذر أيضاً كما يحذر هنتغتون في كتابه صدام الحضارات من تنامي الهجرة الإسلامية إلى بلاد الغرب، واعتبرها قنبلة موقوتة ستدمر حضارة الغرب، ودعا إلى إعادة هؤلاء المهاجرين إلى بلادهم، حتى لا يؤثروا بالمجتمع الأوربي والأمريكي، ويبدلوا أنماط حياتهم الاجتماعية والثقافية والسياسية. وأكد أن الخطورة في الهجرة ستكون من خلال ازدياد أعداد المهاجرين المسلمين، الذين سيشكلون في المستقبل قوة تأثير في القرار السياسي الأوربي والأمريكي (لوبي)، فيتحكمون بالقرار الغربي. ([2]) من هنا نص الكتاب مهد إلى الهيمنة الأمريكية من خلال **النظام الجديد** إلا تنميط ثقافي من طراز قائم على صراعات ثقافية وحضارية تكرس الثقافات المدعمة باقتصاد متين وخطط سياسية شمولية . يضع هنتغتون الفكر الأمريكي على حافة القرن الحالي تكريساً للنظام العالمي الجديد الذي تشكل العولمة أهم منظوماته[(3)]. حيث تظهر الاداتية من خلال نحول إلى الثقافة سلعة، يتم توظيفها في الرهان السياسي صراعي ظل العولمة،(فما يحدث ليس رهاناً اقتصادياً وثقافياً، فقط بل أنه بالتالي رهان سياسي اقتصادي يتصل بكينونة الشعوب وسيرورتها وتكونها التاريخي)[(4)]. دعماً مقصوداً للدور السياسي الأمريكي لكي تصبح أمريكا، أمريكا جديدة أكبر وأكثر فاعلية في رسم السياسة الدولية وحركة الاقتصاد العالمي من خلال النظام الجديد الذي يربط أمريكا بمنجزات هذه الشراكة في صناعة المستقبل[(5)] . إذ هناك فعل استراتيجي يهدف إلى التبشير بالهيمنة الأمريكية (مرحلة جديدة من مراحل التطور التاريخي للرأسمالية لها أدواتها وضوابطها وقوانينها)[(6)].اذ حسب هذه الرؤية تنفرد الولايات المتحدة فيه ويكون دورها الرئيسي بصياغة قوانينه وفقاً لمصالحها، نظاماً قائماً على مبدأ القوة مقابل الضعف يكرس فيه الانقسام في جميع الميادين على الصعيد العالمي، تعزز فيه قوة المركز على حساب الأطراف، مما يعزز إمكانية تدخل المركز في شؤون الأطراف وإخضاعها للسياسية الأمريكية سياسة المركز من خلال اتهامها أحياناً بالإرهاب وخصوصاً بعد حادثة ايلول، وبذلك كانت العولمة حلبة جديدة أخرى من حلبات الصراع المستمر والذي يدور الآن بينها وبين المحلية[(7)].وقد أوضح ريتشارد هاس مدير مكتب التخطيط السياسي في وزارة الخارجية الأمريكية، هدف الحملة الأمريكية على بلدان العالم الإسلامي، هو فرض الأنماط والقيم الأمريكية حتى ولو

---

1 شرف ، محمد ياسر : إعادة تنظيم العالم ، منشورات دار الثقافة ، دمشق ،2004،ص376، بواسطة :المحمداوي ، علي عبود ، الإسلام والغرب ، دار الشؤون الثقافية ،بغداد ،2000، ص59.

2 نفس المصدر ،ص9.

(3) طبوشة، د. علي أحمد ، الإعلام الغربي وأطروحة صراع الحضارات، مصدر سابق185.

(4) بيلاوي، عرض كتاب السلع العامة في ظل العولمة ، مجلة وجهات نظر، ع9، 1999.

(5) بريجنسكي، زبغنيور، الفوضى، الاضطراب، عند مشارف القرن الحادي والعشرين، ترز مالك فاضل، دار الاهلية للنشر والطباعة، عمان، 1998، ص194.

(6) اليحياوي ، يحيى ، العولمة ، اية، عولمة أفريقيا الشرق، 1999، ص34.

(7) الشمعة ، د. يوسف أحمد ، ما هي عوامل الصراع ومقومات الحوار، مصدر سابق

بالقوة. فقال في خطاب لـه في نيسان 2002 إن ما بعد الحرب الباردة تشكلت تحديات مـا فوق القومية، ولم يعد مواجهتها بالردع والاحتواء، بل بالإدماج، وقال:(إن الهدف الأساسي للسياسة الخارجيـة الأمريكيـة فـي القرن الحـادي والعشـرين، وهـو إدمـاج بلـدان ومنظمـات أخـرى فـي الترتيبات، التي ستدعم عالماً، يتسق مع المصالح والقيم الأمريكية. وبهذا ندعم السلام والرخاء والعدل علـى أوسـع نطـاق ممكـن. إن إدمـاج شـركاء جـدد سيسـاعدنا علـى التصـدي للتحـديات التقليدية المتعلقة بصون السلام في مناطق مقسمة، وكذلك التصدي للأخطـار عبر القوميـة، مثل الإرهاب الدولي وانتشار أسلحة الدمار الشامل. كما سيساعدنا على أن يجلب إلـى العـالم المعولم أولئك الذين كـانوا استبعدوا فـي السـابق. إن مصـيرنا فـي هذه الحقبـة يتداخل بنسيجه مـع نسيج مصير الآخرين. ومن ثم يتعين أن يكون نجاحنا نجاحاً يتشارك فيه الآخرون).([1]).

أمـا عوامـل الصـدام القـادم بـين الغـرب والإسـلام، بعـد أن يقـوم بتشـويه حقـائق التـاريخ والعوامل الموضوعية في ماهية الصراع، فيدعي أن عوامل مختلطة مشابهة زادت من الصراع بين الإسلام والغرب في القرن العشرين:

1 ـ النمو السكاني للمسلمين خلق بطالة لعدد كبير، وهؤلاء السـاخطون من الشبان الذين جندوا للأهداف الإسلامية، ومارسوا ضغوطاً على المجتمعات المجاورة، وهاجروا إلى الغرب.

2 ـ الإحياء الإسلامي أعطى للمسلمين إعادة الثقة في أهميـة حضـارتهم وقيمهم، مقارنـة بتلك التي في الغرب.

3 ـ جهود الغرب في جعل قيمهم ومؤسساتهم عالمية، والمحافظة على تفوقهم العسكري، والتدخل في صراعات العالم الإسلامي، خلقت ازدراء شديداً بين المسلمين.

4 ـ انهيـار الشيوعية حوّلـت العدو المشترك للغرب وللإسلام، وتـرك كل واحد، يـرى الآخر مصدر تهديد له.

5 ـ الاتصـال المتزايد بين المسلمين والغربيين، ولّد في كل واحد منهمـا شـعوراً جديداً بهويتهم، وكيف أن هذه الهوية مختلفة عن الآخر. التفاعل والتمازج فاقم الاختلافات حول حقوق أعضاء الحضارة الواحدة في بلاد يسيطر عليها أعضـاء من الحضـارة الأخرى. وفـي كلّ من المجتمعين المسلم والمسيحي انحدر التسامح مع الآخر بشكل حاد في الثمانينات والتسعينات).

المخابرات الأمريكيـة أو وزارة الدفاع أو الخارجيـة الأمريكيـة. المشكلة للغرب حضـارة مختلفة، شعوبها مقتنعـة بعالميـة ثقافتها، واعتقاد هذه الشعوب بتفوقهـا. القوة تجبرهم بـالالتزام لتوسيع تلـك الثقافـة من خـلال العـالم. هذه هـي المكونـات الأساسـية والتـي تشـغل الصـراع بـين الإسلام والغرب).([2])

تلك الرؤية الستراتجية تقوم على صناعة عدو بديل يحل محل الاتحـاد السـوفيتي السـابق وهي بحسب ما تعارف عليه :**آليات إنتاج العدو والغايات المنشودة من :**

---

1 مايكل هدسون ـ مأزق إمبريالية: إدارة المناطق الجامحـة ـ المستقبل اللبنانيـة ـ العدد ـ 284 ـ 2002/10 ـ ص39.

2 ـ *المصدر السابق ـ ص383*

1-صناعة وإتاحة الظروف المناسبة من اجل ظهور الخطابات المتشددة في المنطقة التي تحوله إلى شرطة عند الغرب ، مما يعني ظهور خطابات متطرفة تعمل تحت الأرض من اجل المجتمع وتكفيره؛ لأنه صامت على استبداد الحكومات.

2- الاستفادة من وجود الأنظمة المستبدة من اجل خدمة مصالح الغربي بالمنطقة ، وجعلها أداة في خدمة هذهِ المصالح .

3- نشر نمط جديد من الشروخ المجتمعية تستحضر الانقسامات القومية والاثنية – الطائفية ، هذا ادى الى اختلاق حروب اثنية جديدة على منطقتنا الشرق اوسطية هي اكثر الجغرافيات تعرضا لتأثير هذه الحروب المفترضة، لانها خاضعة لتوصيفات اشكالية كثيرا مايستخدمها العقل الغرب اميركي في مواجهاته لازمات الصراع الحادثة في المنطقة، ولانها تضجّ ايضا بانواع كثيرة من الاعداء الايديولوجيين والدينيين والعقائديين فانها تضج ايضا باشكال متقاطعة من الثقافات العدوانية والثقافات التابعة التي تجعل منها ميدانا واسعا لصراعات داخلية معقدة، مثلما هي ميدان لصراعات غير متكافئة مع اعداء عابرين للقارات واعداء دينيين ذوي مرجعيات تاريخية، وربما اعداء لهم توصيفات ارهابية اكتسبت سمة التوهم بالعالمية.

4- اعتماد الاليات المتعددة من اجل تعميق الشرخ الاثني والطائفي فلو راجعنا ادبيات وسائل الاعلام الاميركية والغربية الى هذه ، منطقة التي توصف كونها منطقة ازمة دائمة، ومنطقة تسخين أمني لها علاقة بما يسمى بأمن المصالح الدولية، او مايعرّض (المجتمع الدولي) كما يرد في الادبيات الغرب اميركية الى تهديدات خطيرة، كما ان طبيعة الاعلام الموجّه الى هذه المنطقة يأخذ حيزا كبيرا في وسائل الاعلام الاميركية بشكل خاص.ان الصراعات تستهلك الاموال من اجل التسليح فان الصناعات العسكرية الاميركية والغربية-الفرنسية والالمانية- بشكل خاص تتجه دائما الى الشرق الاوسط كمصدر لتوريد الاسلحة، وتحريك تلك الصناعة الكاسدة في اوروبا التي لاتحدث فيها حروب ابدا، باستثناء الحروب التي تصمم خرائطها للدول غير(المأمركة والمأوربة) التي تحتاج طبعا الى صناعات ثقيلة من الاسلحة المتعددة الانواع للتعاطي مع فكرة حروبها المفترضة، وللحد من غلو الاعداء الافتراضيين الذين يمارسون وعلى المكشوف لعبة التسليح الثقيل المضاد، ولعبة استعراض القوة.([1])

الاطروحة البديلة :

بعد تناولنا الافكار التي تسبب الدمار والموت بكل شموليتها نجد انها افكار ماعادة تنتمي الى العصر الرقمي الذي من اهم سماته كونه خلق حقلا اجتماعيا تختزل فيه الادراك الى صيغة سمعية بصرية اتسم بالسرعة الفائقة في نقل المباشر للمعطيات اللامادية من صور ووسائل ورموز ونصوص ([2]) فهذ العصر احدث تحولا كبير تداخل فيه بين الديني والدنيوي داخل عوالمه الافتراضية تحولة السلطة الى معرفة ، بعد تشضيها الى كونها اصبحت العاب لغوية ، داخل عالم الصورة التي اصبحت عالم بديل عن التمثيل الكتابي وهو عالم يهيمن عليه اهل

1 http://www.alsabaah.com/ArticleShow.aspx?ID=19485
2 علي حرب ، حديث النهايات ، المركز لثقافي العربي،ط1 ، بيروت ،2000، ص39.

المعرفة من خلال امتلاكهم المعلومات المنظمة مضاف لها الخيال ([1]) لكن هذا العالم من خلال تحولاته لك يتيح ممكنات كثيرة تجعل العالم اليوم يتجاوز أي رؤية شمولية تحاول ان تكون مصدر الحقيقة ، لان الممكنات الجديدة بافقه التداولي تجاوزت الدولة التقليدية ، ومن ناحية ثانية جعلت المصائر متشابكة .

فان هذا يتيح امامنا امكانية البحث عن بديل عن العقل الاستراتيجي يعني ان نعتمد البديل انه العقل التواصلي كما قدم له هابرماس بوصفه الفعالية الوحيدة التي في امكانها اعادة بط الصلة بين أطراف هذا العالم المتقطع الأوصال ([2]) اليوم يشكل التواصل حلقة مهمه من حلاقات العصر الرقمي ونجد ان هناك تشابها في الدلالة والمقصود بين مفهوم التواصل العربي والتواصل الغربي. اذ يفيد التواصل في اللغة العربية الاقتران والاتصال والصلة والترابط والالتئام والجمع والإبلاغ والانتهاء والإعلام. أما في اللغة الأجنبية فكلمة communication تعني إقامة علاقة وتراسل وترابط وإرسال وتبادل وإخبار وإعلام. مما يجعل من التواصل بوصفه جوهر العلاقات الإنسانية ومحقق تطورها، وتعاونها في ظل مجتمع تداولي لايخلو من المخاطرة بل (فبقدر ما تتضاعف الأخطار ، يجنح مجتمع المخاطرة عفويا ليتحول الى " مجتمع كبش محرقة " ، ..فجأة لا تعود التهديدات هي ما يثير القلق العام ، بل الذين يشيرون الى وجودها)([3]) لانه مجتمع يعج باشكال متنوعه ، قد تدفع المجتمع العالمي اليوم ان ينسى او يغض الطرف عن مواطن التوجع والالم التي دائما تبقى نقاط ضعف نسيانها لايعني زوالها فالذي يحاول ان يقف عندها قد يعكر هدوء المجتمع لكنه اكيد ينبه الى اثارها تطرفا وعنف لا هوادة فيه يقلب التواصل الى تناشز ونحيب وسط عنف يحاول استثمار الالم من اجل ايقاع اكبر قدر من القطيعة .لهذا فان احد مهام التواصل كونه يعد تعريف بالمجهول فه (يخبر المتلقي بشيء كان يجهله في السابق)([4]) ،لكن التواصل يكف عن تحقيق النجاح عندما يتحول الى جهل بالواقع ساعتها يعمل الى التزيف (عندما تكون الغاية ادهاش القراء بصور غريبه للاستحواذ على اهتمامهم بدل تقديم صورة تعكس الواقع اكثر منه)([5]) لقد تنوعة وجهات النقد التي رصدت التشويهات التي تصيب التواصل وهي تنطلق من رؤية نيتشه التي توسم الحقيقة بوصفها قناع وعندما تنزع كل الاقنعة لايبقى شيء ولعل هذا ما اثار جان بودريان المرتاب بالتواصل الى تميز بين المصطنع والنسخة (فنسخة اللوحة لا تأخذ معناها الا من اللوحة ، بينما المصطنع لا يفعل غير اصطناع مصطنعات أخرى هنا يختفي كل مفهوم للاصل بحث لايبقى مجال لغير المصطنعات)([6])

لكن هذه النقود للتواصل تخص ما يحدثة العقل الاستراتيجي سواء كان امبراطوري او اصولي فكليهما يدعيان الامساك بالحقيقة المتعالية ويؤمنان بالمطابقته ادعاءاتهم مع الواقع عندما

---

1 الفن توفلر ، سياسة الموجة الثالثة ، منشورات اتحاد الكتاب العرب،ط1 ، دمشق ، 1998، 179.

2 جان مارك فيري ، فلسفة التواصل ، ترجمة وتقديم : عمر مهيبل ، من المقدمة ،منشورات الاختلاف،ط1 ، بيروت ،2006،ص19

3أولريش بيك ، مجتمع المخاطرة ، المكتبة الشرقية ، ط 1، بيروت ، 2009، ص163.

4 محمد نور الدين افايه ، المتخيل والتواصل – مفارقات العرب و الغرب ،ص166 ، بواسطة : علي عبود المحمداوي ،الاسلام والغرب ،دار الشؤون القافية العامة ، ط1، بغداد 2010 ،ص140.

5ناجي عويجان ، تطور صورة الشرق في الادب الانجليزي ، ترجمة : تلا صباغ ، مركز دراسات الوحدة العربية ،ط1، بيروت ،2008، ص10.

6 مقدمة المترجم ، جان بودريار ، المصطنع والاصطناع ، ترجمة : جوزيف عبد الله ، مركز دراسات الوحدة العربية ،ط1، بيروت ، 2008، ص26

يعتمدان منطق المطابقة بين تصوراتهما والتصديق (فالتطابق هو الاساس في منطق الهوية الذاتية و المصداقية الموضوعية . ومن التطابق تتفرع بقية المفردات التي تصف النشاط المعرفي والفكري ، كالتملك والقبض ،أو الصورة والنسخة ،او الخبر والاعلام ،أو الانعكاس والسجيل)([1]) فهذا المنطق موجود بالفكر الاصولي بكل شموليته وهو ينزاح من منطق المطابقة الى مفهوم التأسيس الذي يشكل ضمانة في الفكر التقليدي .

الا ان التحولات التي جاءت مع العصر الرقمي ضربت مفهوم التطابق وما يفضي الية من مفهوم التأسيس وحلت محلهما منطق جديد كل الجدة انه منطق يعتمد الحدث انه لايهدف الى كشف الاسس انما (نفكر لكي نكشف ما تحجبه هذه الأسس ، أي ما تخفيه العلل أو تهمشه القواعد أو تتستر عليه النماذج أو تطمسه المبادئ من الاختلافات و الانشقاقات والثغرات أو من الصيرورات والتحولات والولادات)([2])بحس هذا المنطق الحدثي لما بعد الحداثة تظهر الحقيقة ذات طابع السردي لان الفكر ليس استدلال بل بمثابة قراءة ورواية .

هذا المنهج وليد فكر جديد قد طور(نقدا قويا للتراث والعقلانية الكلاسيكية الخاصة بالحداثة الغربية واقترح مساءلة النصوص والتاريخ بطريقة جديدة)([3]) ومع مابعد الحداثة التي كانت ترى ضرورت انهيار السرديات الكبرى حسب تعبير ليوتار ، ولكن ليس من أجل انشاء أخرى مكانها ولكن من أجل جعل الواقع الذي نعيشه أكثر واقعية وأبعد عن الوهم الذي رافقنا وكدنا نرتهن الى الأبد في حبائله ([4])ومن تجلياتها ايضا مابعد الماركسية التي استندت في تشكلها واستوائها الى اللسانيات والسيمياء ، وفلسفة اللغة والتحليل النفسي والاتجاه التفكيكي ([5])

1 علي حرب ، الماهية والعلاقة ، المركز الثقافي العربي ، الدار البيضاء ، ص50.

2 نفس المرجع ،ص 53.

3زهير الخويلدي ، المابعديات في الفلسفة معناها وقيمها ونقدها ، ضمن كتاب جماعي خطابات ال "مابعد" اشرافوتقديم :علي عبود المحمداوي ، منشورات الاختلاف ، ط1، بيروت ،2013، ص13.

4رضوان جودت زيادة ، صدى الحداثة وما بعد الحداثة في زمنها القادم ، المركز الثقافي العربي ،ط1، الدار البيضاء ،2003، ص38.

5 مصطفى الحداد ، مابعد الماركسية ، ضمن كتاب جماعي خطابات ال "مابعد" اشرافوتقديم :علي عبود المحمداوي ، منشورات الاختلاف ، ط1، بيروت ،2013، ص81.

المبحث الثاني
اتيقيا التواصل مع الآخر
ومقاربات في الإطار المفهومي

يحاول البحث تقديم تحديد مفهومي للمفاهيم الآتيّة من أجل اعطاء أبعاد مميزة للأخلاقيات / أتيقيا التواصل مع الآخر المختلف معه ؛ لكن من الضروري أن يكون شريكاً والمفاهيم هي :"الجدليّة ، اخلاق الاعتراف ،العقل الاستراتيجي ، آليات التنميط والاختراق للآخر ، مفهوم التواصل".من هنا تأتي ضرورة التحديد للإشكاليّة ورهاناتها .

في البدايّة أجد من الضروري أن نحاول التطرق الى تحديد مفهومي لجملة من الأفكار و المفاهيم ؛فهي تشكل ضرورة من أجل تحديد الأطر الموجهة للبحث الذي يخوض في دراسة مفاهيم مثل: (الجدليّة والتواصل ، والعقل الأداتي او العقل الاستراتيجي)، فهي مبادئ عامة لذا كان من الضرورة تحديد أفقها النظري .

وهناك جملة من المعالجات المفاهيميّة كانت تشكل أرضيات متنوعة من الزاويّة التاريخيّة والثقافيّة لكل منها اسهامٌ مميزٌ في الإنماء الثقافي والتنميّة الحضاريّة التي عززت التحول وعمّقت أواصر التعايش وهناك جملة من المفاهيم التي قدّمت توصيفاً نقدياً لسلوكيات عدوانيّة متمركزة حول الذات، وأسهمت في عزل العنصر وتعميق الكراهيّة ؛ فمن الضروري تعميق الدرايّة بهذه المفاهيم وهذا يعد من الواجبات ؛لأنها تكشف التنميط عن السياسي والعرقي الذي لا يسهم في التواصل بل يعمِق الكراهيّة ، بين الذات والآخر ؛لأنها حالة من التزمت العرقي والثقافي الذي لا يولِد الا مزيداً من الاستقطاب والتمركز والأصوليّة الجامحة ، ويمكن أن نتناول في هذا الموضع المفاهيم الآتيّة :

ا- الجدليّة :لاشك في أن المفهوم يمثل حقبه معرفيّة في تاريخ الثقافة الغربيّة يوم كانت ألمانيا تعيش حالة من النهضة التي توحّدت مكوناتها الموزعة على أكثر من 300 دوقيّة توحّدت في دولة واحدة عميقة الأواصر هنا كانت الجماعة الداخليّة ممثلة بالطبقة التقليديّة التي كان لها دور فعال ؛ لكن أفكار الحداثة القادمة من انكلترا والتنوير من فرنسا كانت تدفع الى التغيير فما كان من أنصار القديم الا الدفاع عنه فيما كان أنصار الحداثة يدفعون بالمقابل الى الجديد فما كان من هيجل الا أن طالب بفتح الأبواب ؛حتى يتمكن الألمان من أن يعيشوا جدل الصراع من أجل خلق تجربة ثالثة تختلف عن القديم وتختلف عن الجديد فالثالث يعبر عن حالة ألمانيّة متميزة .

على هذا الأساس جاءت مفردة (جدليّة) ؛ لتكشف عن الحقل الدلالي الذي تنتمي إليه ، فهي تمتلك ماضيا عميقا في تاريخ النظر الفلسفي .سبق هيجل معرفيا الا إن توظيف هيجل العبقري في تعميق الحراك الثقافي والسياسي على الرغم من كون المفهوم يعود الى افلاطون الذي تناوله من قبل في حديثه عن العلاقة بين: (المثالي العقلي والعالم الجزئي الحسي) ، فعند سقراط هو: فن الحوار بمرحلتيه التهكم والتوليد.وعند أفلاطون هو: المنهج الذي يرتفع العقل به من المحسوس إلى المعقول ، لا يستعمل شيئا حسيا ، بل ينتقل من معان إلى معان بوساطة معان .[1] . ينقسم الجدل عند أفلاطون إلى:(جدل صاعد وجدل نازل) ، الجدل الصاعد: يدفع الفكر إلى التدرج من الإحساس إلى الظن إلى العلم الاستدلالي إلى التعقل المحض . والجدل النازل هو: النزول من أرفع درجات المثل إلى أدناها .من هذا المفهوم (الجدل) نلاحظ بعدين : أحدهما يقدم وصفا لفعاليّة واحدة هي الحوار بين طرفين والبعد الآخر يحتوي على فعاليتين : الأولى الصاعد وهو الذي ينطلق من الجزئيات صوب الكليات ، والثاني من الكليات صوب الجزئيات وهذا يعني أنه يحوي تفاعلا بين الهويّة التي تمثل الكليات الثقافيّة : التي هي مجموع طرائق التفكير والعمل والشعور في ارتباطها المتعدد بالطبيعة والإنسان والمطلق ، وهذه الكليات تمثل الهويّة بالمقابل الحوار بين الثقافات والتثاقف يشكل تفاعلا بين الذات (الهويّة) والآخر . وبهذا حولنا المسألة من البعد المثالي إلى توظيف قد لا يكون واضحاً في الجذر الافلاطوني .و يفرق أرسطو بين الجدل والتحليل الذي موضوعه البرهان أي القياس المنتظم من مقدمات صادقة أوليّة سابقة في العلم على النتيجة وأبين منها وعلى لزومها . أما الجدل فموضوعه الاستدلالات التي تقوم على مقدمات محتملة أي آراء متواترة أو مقبولة عند العامة .الاستدلال هو فن يتوسط الخطابة والتحليل [2]

الا إن الجدل عند هيجل : هو المنهج الذي من شأنه أن يبرز تماسكاً للمتناقضات ووحدتها ويكشف عن المبدأ الذي يقوم عليه هذا التماسك وهذه الوحدة [3] . ويفهم باشلار الجدل بمعنى (التكامل) علاقة جدليّة ، (أي تكامليّة)، إذ((يرى باشلار أن يقدم مفهوما للجدل يستمده من الدروس التي يمكن أن نتلقاها حين نكون على يقظة فلسفيّة إزاء معطيات الفكر العلمي المعاصر)) [4] .والجدل يتصف بصفة خاصة كونه موقفا (دينامياً) للفكر الذي يتمتع بالتطور الذي لا يقف عند حد ، فالفلسفة الجدليّة : هي الفلسفة المتفتحة التي تقبل بأن تعيد النظر باستمرار في حقائقها ومبادئها . وعندئذ يمكن أن نتأمل بهذه المفردة ، في ضوء العلاقة بين الأنا والآخر بالآتي :

سواء كان صراعاً محلياً أثنياً كما يعيشه العراق اليوم أم صراعاً بين الأنا الإسلام والآخر الغربي وهو استقطاب كوني يعمِق الكراهيّة ويحض على النفي المزدوج أما اذا نظرنا الى

---

1)مراد وهبة وآخرون ، المعجم الفلسفي ، دار الثقافة الجديد ، ط2 ، 1971 م، ص 69 .

2) المرجع السابق ، ص 69 .

3)محمد الوقيدي ، فلسفة المعرفة عند غاستون باشلار ، دار الطليعة ،بيروت ، ط1 ، 1980م، ص 147.
يقدم باشلار توصيفاً لتاريخ العلوم اذ يقدم ثلاثة تصورات هي " 1- مفهوم العائق الابستمولوجي الذي يعبر به باشلار عن كل مظاهر التعطل أو التوقف أو النكوص التي تحدث في سير تاريخ العلوم ، 2- مفهوم القطيعة الابستمولوجيّة وهو المفهوم الذي يعبر به باشلار عن القفزات الكيفيّة التي تحدث في تاريخ العلوم ، 3- مفهوم الجدل وهو الذي يعبر به باشلار عن العلاقة الجدليّة التي تقوم في تاريخ العلوم بصفة عامة بين القطيعات والعوائق ثم عن العلاقة الجدليّة التي تقوم داخل العمل العلمي بين النظريّة الرياضيّة والتحديب الفيزيائي " ، ص 107 .

4) المرجع نفسه .

العلاقة الجدليّة بين الذات (الإسلام) والآخر (الغرب المسيحي) من زاويّة كونها علاقة تكامليّة كل طرف يحقق التكامل من خلال علاقته بالآخر .تغدو علاقة ديناميّة ، أي ليست ثابتة ، بل هي عرضة للتغير والتفاعل وهذا يعود إلى آثار داخليّة اجتماعيّة وسياسيّة واقتصاديّة وفكريّة تولد سلطات جديدة ، وأخرى خارجيّة تفرضها عوامل التحدي التي يمثلها الآخر على المستوى الفكري والسياسي والعسكري .

فالجدليّة علاقة حواريّة بين طرفين تتصف بكونها تجعل الهويّة تتسم بتغير وهي ليست جامدة بل تدخل في حوار تكاملي تعيد من خلال الحوار بناء الذات وخلق الرموز التي تعيد تماسك الذات بأزاء الآخر من دون أن تعني إقصاء التمركز حول الذات ولا تعني الذوبان داخله بل هي حواريّة – جدليّة التكامل (والديناميّة) بمعنى أنها ليست ثابتة فالرهانات التي تشكل الصراع ، لم تعد نفسها طيلة مدة الصراع في العصور الوسطى، بل غيرها في عهد الاستعمار في ظل هيمنة الدولة ، وغيرها في عهد العولمة على الرغم من كون ماضي الصراع لا يمكن أن يختفي ، لكن لا يمكن أن تكون رهانات المعنى نفسها ، بل ما تبقى منها هو إرادة القوة التي تقوم على الإقصاء والهيمنة جامعة بين التمثيل والمعرفة من جهة ، والقوة السياسيّة والماديّة من جهة أخرى . التي تشكل ذاتاً جماعيّة (Grou self) ((إن صيغة معينة للأنا تتحقق في حالة وجود جماعة تضم في عضويتها عددا من الأفراد يشعرون بالتعاون في ما بينهم ، وباختلافهم عن أو تعارضهم مع جماعة أخرى)[1] . إن الجدليّة بقدر أنها لا تهاجم الهويّة فإنها تؤكد على إن الهويّة تضمن داخلها شيئاً من الغيريّة ، فالعلاقة (بين مفهوم الأنا والآخر ثمة تلازم بين مفهوم (صورة الذات) ومفهوم (صورة الآخر) فاستعمال أي منهما يستدعي تلقائيا – حضور الآخر . ويبدو إن هذا التلازم على مستوى المفاهيم هو تعبير عن طبيعة الآليّة التي يتم على وفقها تشكيل كل منهما فصورتنا عن ذاتنا لا تتكون بمعزل عن صورة الآخر لدينا ، كما إن كل صورة للآخر تمثل – بمعنى ما – صورة للذات [2] .الا إنها قابلة إلى أن تعيد النظر في ماضي تلك العلاقة وكشف الكراهات والاقصاءات التي تركها كل طرف الى الآخر الذي يشكل حوله متخيلا يمارس بناء صورته انطلاقاً من إرادة الصراع ، معتمدا على صور نمطيّة تعبر عن تلك الكراهات ، وتغدو أجزاء من الذاكرة الجماعيّة ، التي يتم بناءها عبر السرد التاريخي التخيلي ، في حين أن هذه الصور بمجرد صفات ابتدعها الخصم ضد خصومه بفعل إرادة الصراع ومحاولته النيل منهم بإسقاط صفات سلبيّة عليهم من خلال خلق هويّة متعاليّة تتخذ من الخيال وسيلة لتحقيق تلك الغايّة ((فالخيال يقوم في الكليّة الاجتماعيّة وله دور في تشكل النظام الاجتماعي فهو كالاسمنت المسلح في تشكيل وحدة الجماعة ، فالخيال إذ يتلقى كل التصورات ذهنيا على الرغم من أنها ليست محسوسة أو واقعيّة وليست من نمط عقلي منتظم انه يحرك الممارسات الفرديّة والجماعيّة الحاسمة))[3] .

والكشف عن تلك الإرادة القائمة على القوة والإقصاء يفهم منه أن العلاقة لا يمكن إن تكون ثابتة أوقابلة إلى أن تكون أكثر قدرة على الجدل والحوار اذ تهمنا هنا الإشارة إلى (أمرين

---

1) فتحي أبو العينين ، صورة ألذات وصورة الأخر ، ضمن (صورة الأخر العربي ناظرا ومنظورا إليه ، تعريب الطاهر لبيب ، مركز دراسات الوحدة العربيّة ، ط1 ، بيروت ، 1999 م، ص 812 ، دراسة قدم منه معالجة وافيّة لهذه العلاقة حيث ضمن تنوميات على ذات الموضوع المركزي .

2) المرجع نفسه ، ص 812

3) محمد أركون ، الإسلام ، أوربا ، الغرب ، ترجمة : هاشم صالح ، دار الساقيّة ، ط1 ، 1995 م، بيروت ، ص 75 .

الآخر هو أن صورة الذات وصورة الآخر قابلتان للتغير والتعديل على الرغم ما يبدو عليهما من ثبات ، والأمر الثاني هو إن ما يتشكل لدينا من صور لذاتنا أو للآخرين لا تكون في جميع الحالات نقيّة دائماً ؛ بل غالبا ما يختلط فيها الواقعي بالمثالي ، ويتداخل فيها الداخلي أي رؤيتنا لحقيقة أنفسنا) بالخارجي (أي ما نريد إظهاره للآخرين) إن نثبتها في أذهاننا عن هذا الآخر ، في حين تغيب عنها عناصر أخرى لا نراها أو لا نريد الاعتراف بها ولكن بدون معرفة الآخر عمليا يظل التعامل معه في حدود الصورة التي نراها أو نريدها) [1] .

فالجدليّة بهذا المفهوم تقوم على التكامل بدلاً من (المركزيّة الغربيّة) والجدليّة من ثم (ديناميّة) بدل إرادة التأبيد القيمي التي تفرضها الاطروحات السياسيّة وتقوم على النقد بدلاً من البقاء على ما هو قديم وما يحمله من مخلّفات الصراع ، على الرغم من كونه اختفى على مستوى الصراع إلا أنه بقي في الذاكرة الجماعيّة عبر التعليم والأدب وغيرها من قنوات الاتصال .بل يفترض أن تكون هناك فعاليّة تكامل حواري يتم على أساسه بناء وتقويم الكليّات التي شكلت الهويّة الثقافيّة ومن ثم تشكل الذاكرة ،من دون إن تتجاوز الهويّة؛ لأنها تشكل الخصوصيّة التي يفترض أن تزودنا بما يضفي الشرعيّة على وجودنا ويحقق الصلة بالتراث من جهة وبالحاضر وتحدياته من جهة أخرى .

انطلاقا من هذه الثوابت حاولنا هنا قراءة تاريخ العلاقة مع الآخر ، والعمل على كشف ما أصابها من مهيمنات السياسة وما تركته من تأثير ذي طابع : (تمثيلي ، تخيلي، إسقاطي) فيها ؛ فهو يخالف الحقيقة ويسقط الخصم من اللاعقل .

II-اتيقيا الاعتراف :

وهي من المفاهيم التي جاءت من اختراع الباحث الكندي تايلر وقد تم توظيفها في المجالين أي : في (النظامين الثقافي والاعلامي) ،وانتقلت الى أحد ممثلي مدرسة فرانكفورت أكسل صاحب مفهوم مميز عن مفهوم الاعتراف سوف نقف عنده .

لكن البحث الأركيولوجي في هذا المفهوم يحيلنا من خلال التأصيل إلى هذا النمط من الأتيقيا ، ولابد من أن نميّز في الأخلاق بين واجبات تجاه الذات، وأخرى تجاه الغير، تقوم الواجبات تجاه الذات على أساس تثقيف الذات وانتزاعها من كل أشكال الوصاية والترفع عن كل ما يذهب العقل من طعام وشراب، والمحافظة على الحياة، والبحث عن الكمال الأخلاقي من خلال إتباع مبادئ العقل لا دوافع الرغبات والشهوات. أما النوع الثاني الذي يتوجه إلى الغير الذي يعيش إلى جانب الذات فيتقاسم معها المصير نفسه، ويمكن إجماله في واجبات: (الحبّ والاحترام والتعاطف والتسامح والتعايش والتواضع والأمانة والصدق والوفاء والصداقة...)، نحن هنا أمام أخلاق ذات وجهين يتكاملان في تحقيق السعادة للفرد مع ذاته أولاً، ومن ثمّة سعادة المجتمع ثانيّة من جهة، وأيضا أمام حقوق للذات وحقوق للغير، والواجب الأخلاقي الإنساني يفترض بأن تبقى هذه الثنائيّة متلازمة في كل وعي أو سلوك بشري.[2] أي هناك فهم أي تصور ما للأخلاق يقيد السلوك بنمط من القيم تتحكم بالذات حتى تجعلها ذاتاً مرتبطة بنمط من القيم هي بمثابة الموجه للسلوك ما هي هذه القيم الواجب توافرها كمرحلة أولى من أجل الاعتراف بالآخر التي تحول الى برنامج عمل يتم على أساس تثقيف الذات :

---

1) فتحي أبو العينين ، صورة الذات وصورة الآخر ، ص 813 .

2) http://www.alawan.org/ **عاصم منادي**، الفكر العربي وغياب البعد التاريخي.

أ- وانتزاعها من كل أشكال الوصايّة والترفع :إن العمل على إرساء هكذا نمط من الأخلاق يعد أمراً ضرورياً لأنه ؛ من أجل إنتاج إنسان يتميز بأخلاق تقوم على الاختلاف والتحرر من قيم الإخضاع التي تتبعها المؤسسات التي تدجن العقول التي تحول بما تفرضه من قيود من دون ظهور الكتابات سواء أكانت استكشافيّة أو اجتهاديّة، أو نقديّة، تكافح من أجل إقامة ثقافة عقليّة تأخذ بلطائف الحجج والبراهين، التي تزعجها حياة الأقفاص ، اذا ما اصطيدت وروضت تهوي وتموت أو في أقل تقدير تفقد زهوهها وتمتنع عن التكاثر، ولا تنبعث منها رائحة حياة، إذ لا تستطيع استئناف حياتها داخل المؤسسات ، حياتها نافرة، تقتحم الأسلاك الشائكة لذهنيّة المحظورات، تمارس فعلها العقلي بكل اتساعاته ومدياته ورشاقاته ؛ بغية الاقلاع والانطلاق والبحث تحت الشمس عن الأشياء الصالحة لإنسانيّة الانسان، وتحرير الشرط البشري من العراقيل والاحباطات والآلام، تأخذ في بالها إن كل شيء ينبغي أن يؤخذ من جديد، فيفكر به ويسأل عنه وينتقد. عبر الربط العقلاني الأفكار بسياق الأحداث ، وقياس مشروعيتها بمدى جدارتها في إثبات ذاتها بمنطق العقل، ومدى كفاءتها في تحريك الأحداث التاريخيّة وتغيير الواقع. فكل نص قابل للشرح والتأويل، كما أن لكل نص أفقاً معرفياً وإيديولوجيا وهو نتاج أزمنة ثقافيّة وسياقات تاريخيّة واجتماعيّة معينة.

ب-**عن كل ما يضعف العقل**: إن البحث عن السلوك النقدي يستوجب محاربة كل ما من شأنه أن يقيد ويعيق الفرد المتحرر من رغبات وشهوات تجعل منه مرتهناً لمن يوفر له تلك الحاجات ويسبغ عليه النعم محولةً إياه من مثقف حر إلى مثقف السلطان او الجهة السياسيّة أو مراكز بالبحوث أو المحطة الدعائيّة التي تروج وتسهم في اختلاق عوالم تتفق مع مصالحها وتروض الجماهير عليها من اختلاق المحن، والترويج للكراهيّة ضد الآخر واختلاق العدو .

ج- **والمحافظة على الحياة**: هذا يدخلنا بمعنى جديد أو هكذا نتأوله نحن فنراه يدخل في مضمار الأنسنة بأن الإنسان هو أعلى قيمة في الوجود وبالآتي الاعتراف بحق الإنسان بالعيش والاختلاف الديني والسياسي والثقافي

- البعد الأول : يدخل في حق الاختلاف وبالآتي رفض كل ما من شأنه ادعاء النخبويّة كشعب الله المختار واعتبار كل ما عداهم عرضة للإبادة بوصفهم خارجين عن الصراط المستقيم أو هرطقة .

- البعد الثاني : الابتعاد عن الأخلاقيات القائمة على الكراهيّة الأسباب عصبويّة عرقيّة وثقافيّة تقوم على خيار الاجتثاث بوصفه الحل الوحيد واعتماد العنف المباشر أو الرمزي من خلال اختلاق صور نمطيّة كريهة عن الأخر .

د- والبحث عن الكمال الأخلاقي : وهذا يتحقق من خلال إتباع مبادئ العقل لا دوافع الرغبات والشهوات. وهذا يدخلنا بدور الفلسفة الذي يمكن أن يحقق الشفاء ، فكينونة الحقيقي كما يصفها " جيل دولوز"هي ما يرغمنا على البحث حيثما يوجد، في ما هو متضمن ومعقّد، وليس من ضمن صور وأفكار الفطنة الواضحة" فالفكرة توضع دائماً في "المقدمة"، فهي دائماً مفترضة، حتى وأن لم يتم اكتشافها إلا فيما بعد. وكذلك فنقطة الانطلاق لا قيمة لها بدءاً إلا بفضل قدرتها على محاكات نقطة الوصول[1]

---

1)جيل دولوز،**بروادبست والاشارات.. الماكنة الأدبيّة** موقع/ ادب وفن.

فالبحث عن تلك الحقائق يقتضي منهجاً يقوم على المخالفة لا تهادن بل تعمل على تفكيك المكونات ؛لأن التمركز هو نوع من التعلق الهوَسي بتصوّر مزدوج عن الذات والآخر، تصوّر يقوم على التمايز والتراتب والتعالي، يتشكّل عبر الزمن بناء على ترادف متواصل ومتماثل لمرويات تلوح فيها بوضوح صورة رغبويّة انتقيت بدقة لمواجهة ضغوط كثيرة . وينبغي ((نقد الطرق البارعة للسرود التي تنتظم حول حبكة دينيّة أو ثقافيّة أو عرقيّة مخصوصة، فتخضع الأفكار والتصورات لتلك الحبكة التي تظل يقظة في إثراء تمجيدي للذات، وخفض تبخيسي للآخر، ويصعب تخطّي ثقافة المطابقة بدون نقدها، ويصعب تحقيق الاختلاف بدون الحوار.))[1] إلا أن تلك السرود لا تخلو من التدخلات المظفورة بين المعرفة والقوة من أجل السيطرة على المعنى وان اعتمدت على العنف الرمزي التي بتحليلها لعلها تهدينا إلى تلك الحلقة المفقودة الجامعة بين صور الذات المهيمنة وصورة الآخر المقصيّة فإن تناولنا يتخذ الطابع الحواري القائم على الكشف عن التمركز الذي يرجعنا إلى تلك الأطياف التي تحيى حياتها داخل العقول على سبيل القيم والسلوك الاعتقادي والتي ترسخت في اللاشعور غير القابل إلى المراجعة وكأنه يقين صارم لا يقبل النظر والمناقشة على سبيل التشخيص والتعليل ،وهي تمثل نزوعاً يعبر عن القوة الميالة إلى الهيمنة والنفوذ، وبالآتي المصلحة الذاتيّة من خلال عدم تردد في مساءلة أفكارنا إذا أردنا أن يكون ما نفكر فيه مؤسساً بشكل متين. وهذا يتحقق من خلال جعل الأحكام المسبقة محل النقد والنظر اذ يعد كل رأي معتمد من دون تحليل يعد حكماً مسبقاً من الناحيّة الفلسفيّة مادام مفترضا بوصفه صادق أو صحيح قبل الحكم عليه أي غير خاضع لتقويم نقدي.
وهنا تأتي ضرورة تطوير آليات الحوار والتبادل حتى تمكننا من إعادة النظر في آليات الفهم وتفكيك الأوهام القارة التي تحول من دون اندماجنا السوي بالحضارة التي أصبحت المصائر متشابكه بعيداً عن مناداة الهويّة والتهويمات وقيم البداوة وأخلاقيات الاستمتاع والإمتاع والمؤانسة التي تحط من قيم الإنسان وتحوله إلى كائن مستهلك . هذه مجتمعة تصنع المحن الذاتيّة وتؤدي إلى الإقصاء المتبادل الذي يقودنا إلى تدمير علاقتنا بالتراث والآخر والحاضر وبعده الوجودي الذي يتعرض اليوم إلى الانهيارات والصدمات والتحولات , وعلى الرغم من كل هذا مازال فكرنا - بثنائياته الضديّة وأفكاره الأحاديّة- سجين عوالمه المستحيلة المتناقضة مع الواقع التي تمثل الآخر : (التراث أو السلطة الاجتماعيّة) التي تكون هويتنا كما يتصورها لاكان((على أنه ذلك "الآخر" الذي يصبح "تعرّفه المخطئ" علينا جزءاً من هويتنا. فالتمثيل المخطئ الذي يمثله يؤدي بنا إلى تمثيل أنفسنا خطأ لأنفسنا ،ويصبح هذا التمثيل المخطئ حجر الزاويّة في هويتنا.))[2]

III - العقل الأداتي "الفعل الاستراتيجي"Instrumental action

في تناولنا الى البعد التكويني أي العتبات التي مر بها العقل الأداتي في الفكر الغربي التي تبدأ من تأسيس الأنوار والوضعيّة إلى نقد فرانكفورت .وقد جاءت سمات الأداتيّة على أنها غاية التسلط والسيطرة وتؤدي إلى الماديّة والعدميّة. ويعد هذا العقل من المصطلحات الأساسيّة والجوهريّة في قضايا النظريّة النقديّة:

1)عبد الله ابراهيم، المطابقة والاختلاف،م/ مفكرة عبد الله إبراهيم.

2 هانس بارتنس، مابعد الحداثة: فوكو، لاكان، النسائيّة الفرنسيّة ،م/ نزوى.

- **التنوير الى الوضعيّة "العقل الأداتي "**:الحديث عن الأداتيّة في فكر التنوير بوصفها الطبقة الأولى التي تظهر في البحث عن تكون العقل الأداتي هنا نرى ضرورة تبيان الاشكاليّة التي ولد داخلها خطاب التنوير إنها اشكاليّة الحداثة التي تظهر هنا بدلالتها التاريخيّة ((مرجعيّة في أوروبا ابتداء من القرن الخامس عشر الى القرن التاسع عشر ، مع ما صاحب هذه المدة من أحداث مفصليّة انعطافيّة كبرى ، ومنها اكتشاف العالم الجديد، والكشوفات الجغرافيّة ، والاصلاح الديني في أوروبا ، والنهضة ، فكر الأنوار ...وثانيهما فكريّة وفلسفيّة ،حيث يشير مصطلح الحداثة الى بنية فلسفيّة وفكريّة تمثلت في الغرب ، اذ بروزت النزعة الانسانيّة بمدلولها الفلسفي التي تعطي للإنسان قيمة مركزيّة ومرجعيّة أساسيّة في الكون ، وكذا في بروز نزعة عقلانيّة أداتيه صارمة في مجال المعرفة و العمل معا ، حيث نشأت العلوم الدقيقة الحديثة ، والعلوم الإنسانيّة الحديثة ، والنزوعات الحديثة على أساس معايير عقلانيّة ،صارمة ، سواء تعلق الأمر بالعقلنة في مجال المعرفة ،أم بعقلنة وترشيد الاقتصاد والإدارة ،أم بالعقلنة القانونيّة والحقوقيّة .هذا بالإضافة إلى بعض السمات الفلسفيّة الملازمة والمتمثلة في غياب المعاني والقيم الكبرى))[1] ومن هنا نكتشف من خلال مشيل فوكو :إن السلطة تنتج المعرفة ..وإن السلطة والمعرفة تقتضي إحداهما الأخرى[2] وهذا يظهر واضحاً بين ما كان يعلنه التنوير بوصفه هدفاً للفكر التنويري إقامة فكر عقلاني يهدف إلى معرفة الطبيعة من أجل إخضاعها للإنسان من خلال:" العقلانيّة ، والفرديّة ، والعلميّة " كل هذا طرح من خلال طرد الأسطورة أو السحر من الكون وجعله عقلانياً ، هكذا حدثت القطيعة المعرفيّة بظهور علوم جديدة .فقد ظهرت الوضعيّة Positivisme:((مذهب فلسفي يدعو الى ضرورة اقتصار العلم على وصف المظهر الخارجي للظواهر ورفض أي تخمين ميتافيزيقي ، وقد أسس الفرنسي أوجست كونت[3] "1798م-1857م" هذا المذهب الذي نادى بوحدانيّة المنهج .))[4] ، بمعنى دراسة الظواهر الإنسانيّة مثل دراسة الظواهر الطبيعيّة؛ ومن هنا ظهر الصراع بين العلوم الإنسانيّة والعلوم الطبيعيّة، أي بين المناهج الكيفيّة والمناهج الوضعيّة التجريبيّة؛ في علاقتهما بالبحث عن الحقيقة.[5]

التي تطورت مع كونت وصولا إلى الانعطافة المعاصرة مع (الوضعيّة المنطقيّة) التي جعلت من معيار التحقق هو المعيار الأساس بين ما له معنى وما هو خالٍ من المعنى [6] ومنهج "أوجست كونت" في ربط العلوم الإنسانيّة بمنهج العلوم الوضعيّة : معنى الوضعيّة :لعل من المعروف لدى الكثيرين ، أن مصطلحي (الوضعيّة) و (القانون الوضعي) : يعنيان الحقائق الموضوعيّة الموجودة في الطبيعة التي تدرك بالتجربة وتتحقق في عالم الحس .كذلك فإن الوضعي من الرجال والواقعي يكون شديد التقييد بالواقع ،كثير التدقيق في أحكامه، حريصا

1 محمد سبيلا ، دفاعا عن العقل والحداثة ، مركز دراسات فلسفة الدين –بغداد ،2004م ،ص27.
2)ميشيل فوكو ، المراقبة والمعاقبة ،ترجمة علي مقلد ، مركز الانماء القومي ،بيروت ،1990م، ص65.
3)حياته :وعلى الرغم من ان اوجست كونت august Compt الفيلسوف الفرنسي ، هو مؤسس الفلسفة الوضعيّة ، إلا أنّ كونت كان في بدايّة حياته سكرتيرا ورفيقا لـ (سان سيمون 1818-1824م) . م . روزنتال – ي . يودين : الموسوعة الفلسفيّة ، ص397 .
4) فرنان برودل ، قواعد لغة الحضارات ، الهادي التيمومي ، مركز دراسات الوحدة العربيّة ،ط1،بيروت ،2009م، ص612.
5)هانس جورج غادامير، الهرمينوطيقا والعلوم الإنسانيّة
6)علي عبود المحمداوي ، الإشكاليات السياسيّة للحداثة .دص157.

على التثبيت في جميع أموره .[1] إلا أنّ التطور الكبير الذي طرأ على مفهوم الوضعيّة هو تداخلها مع الفلسفة على يد (أوجست كونت ، فصارت (الوضعيّة) عنده تعتني : بدراسة التصورات والظواهر الإنسانيّة دراسة علميّة ، وبذلك تكون كلمة (وضعي) مرادفة في معناها لكلمة (علمي) :وهو دراسة الشيء دراسة علميّة معناها دراسته دراسة وصفيّة تحليليّة الغرض منها . الوقوف على حقيقة الشيء وأقسامه وعناصره التي تتألف منها . والوقوف على نشأته وتطوره واختلافه باختلاف العصور والأمم . وهذه الخطوات ممهدة للفرض العلمي الفذ وهو الكشف عن القوانين التي يخضع لها الشيء في كل ناحيّة من النواحي السابقة .[2] الذي أشار من قبل الى أنه يجب على النظريّة الاجتماعيّة أن تستعمل" المنهج نفسه المستعمل في علوم الملاحظة الأخرى ، وبعبارة أخرى فلا بد أن يكون الاستدلال مبنيا على الوقائع التي تلاحظ وتناقش ، بدلا من أن يتبع منهج العلوم التأمليّة ، التي ترد كل الوقائع الى الاستدلال العقلي" وقد بني الفلك والفيزياء والكيمياء على هذا (الأساس الوضعي) ، وحان الوقت الذي تنضم فيه الفلسفة الى هذه العلوم الخاصة ، وتصبح وضعيّة تماماً .[3] والواقع إن كونت انطلق من هذه المبادئ في فلسفة سان سيمون ، التي كانت تدور حول فكرة النظام ومضمونها الشمولي في المعنى الاجتماعي ، فضلاً عن المنهجي ، فقد كان التأكيد المنهجي ينصب على فكرة علم موحد ، وهي الفكرة نفسها التي سيطرت على تطورات الفلسفة الوضعيّة المتأخرة . فقد اراد كونت بناء فلسفته على نسق من المبادئ (المعترف بها اعترافاً شاملا) ، والتي تستمد مشروعيتها النهائيّة من العلماء . فالمسائل الاجتماعيّة ، نظراً الى طبيعتها المعقدة ، ينبغي أن تعالج ، بمجموعة قليلة من العلماء . إذ تؤدي جهودهم الى إيجاد حالة دائمة محدودة من الوحدة العقليّة التي تندمج في إطار محكم التنظيم ، والذي توضع فيه كل التصورات تحت اختبار(المنهج الأساس نفسه) ، حتى تنبثق في النهاية ((منظمة في تعاقب معقول من القوانين المطردة)).[4] ان (كونت) انتهى الى تحقيق الوحدة العقليّة العامة الشاملة التي تؤدي بدورها الى وحدة العقل الفردي ، والتي تطلبت شرطين مهمين هما :

1- وحدة المنهج الذي يستعمله العقل في الدراسة والبحث .

2- ثم تجانس النظريات التي يسير بمقتضاها العقل .

وهذان الشرطان لا يتحققان إلا من خلال فلسفته الوضعيّة القائمة على الملاحظة التجريبيّة والقوانين الطبيعيّة العلميّة . وقد شرح لنا كونت أن هذه الوحدة وهذا التجانس يتوافران في كل العلوم في عصره ، ما عدا العلوم الأخلاقيّة والعلوم الاجتماعيّة . فهما المستثنيان من توافر هذه الوحدة وهذا التجانس . لذا فإن من الواجب دراسة هذين العلمين بالطريقة نفسها و المنهج نفسه من أجل وضع تربية عامة مشتركة تغرس معتقدات ومبادئ اخلاقيّة جديدة في المجتمع، وتهدم وتعالج أمراضاً وعللاً اجتماعيّة أخرى . والطريق الذي يؤدي الى هذا عند (كونت) هو ((علم الاجتماع)).[5] ((ومن هنا ظهرت فلسفة (أوجست كونت) الوضعيّة ، كرد فعل لحالة الفوضى والتخبط والارتباك الفكري والسياسي والأخلاقي التي شملت أوربا عامة وفرنسا خاصة بعد الثورة الفرنسيّة . يقول كونت _ منذ الثورة والمجتمع الفرنسي في حالة النزاع

(1) جميل صليبا : المعجم الفلسفي ، ص480 .
(2) مصطفى الخشاب : اوجست كونت ، ص29 .
(3) هربرت ماركيوز : العقل والثورة ، ص319 .
(4) قيس هادي احمد : الانسان المعاصر عند هربرت ماركيوز ، ص73-74 .
(5) ول ديورانت : قصة الفلسفة ، ص455-456 .

والاحتضار ؛لأنه فريسة فوضى عميقة متزايدة الاتساع ، ومن شأن هذه الوضع ان يكون شديد العاقبة .. ، فلا بد من انهاء المرحلة الثوريّة)) .[1] تتحدد رؤيّة هذا الاتجاه من ضمن ثوابت الفلسفة الوضعيّة من حيث الاهتمام بالواقع الحسي فقط، الابتعاد عن المجرد واعتبار التجربة معيار صدق النظريّة، لذا تم عد الواقع المدروس واقعاً موضوعياً، حسياً ملموساً داخل فضاء مختبري خاضع للمراقبة والقياس والمشاهدة، إذ يقوم الباحث باستنطاق الظاهرة كما أقر بذلك كوفيي إذ تصبح التجربة هي أساس إثبات أو أبطال الفرضيات، فالفرضيّة التي تصمد أمام التجربة تصبح قانوناً، وهو ما يعني أن معيار صلاحية النظريّة يرتبط بالواقع التجريبي وهو ما عبر عنه بييردوهايم لقولي " النظريّة الصحيحة ليست تلك التي تعبر بطريقة مرضيّة عن مجموع القوانين التجريبيّة "، هكذا تصبح التجربة هي الأساس عند الوضعيين والنظر إلى الواقع المدروس كواقع تجريبي. من خلال متابعة هذا التحول نلمس هذا من خلال حدوث مرحلتين الأولى حدوث قطيعة مع الفكر القديم وظهور علوم جديدة أدّت إلى ولادة مفهوم الإنسان ، ثم جاءت المرحلة الثانيّة وهي التعاضد بين المعرفة والسلطة يصفها مشيل فوكو :"إلا إن نهايّة الميتافيزيقا ليست سوى الوجه السلبي لحدث أكثر تعقيداً هو ظهور الانسان ، ذلك أن الثقافة الحديثة تمكنت من التفكير حول الانسان ؛ لأنها فكرت في المتناهي انطلاقاً من ذاته "[2]

- **مدرسة فرانكفورت** : لقد قدّمت مدرسة فرانكفورت نقد تمثلات العقل الأداتي فصفت سلوك التنوير قائلةً :"ان عقل التنوير اكتشف نفسه في الاسطورة وذلك للسمة الشموليّة والكونيّة التي يتصف بها العقل الأداتي " فهو غايته التسلط والسيطرة وبالآتي تحولت تلك الفلسفة إلى آليات تبرر السيطرة، ولعل هذا ما يكشف عنه دور العقل فيها فقد تحول سعيه إلى ((المعرفة من أجل السيطرة))[3].ويؤدي إلى الماديّة والعدميّة. ويعد هذا العقل من المصطلحات الأساسيّة والجوهريّة في قضايا النظريّة النقديّة، يرى" أيان كريب "أن مصطلح الأداتيّة يحمل مضمونين ، فهو أسلوب لرؤيّة العالم ، وأسلوب المعرفة النظريّة ،إذ يتهم بالأغراض العمليّة ويفصل الواقعة عن القيمة وأصبح يحكم العلوم الطبيعيّة والعلوم الاجتماعيّة سواءً بسواء [4]. لقد كانت هذه الرؤيّة النقديّة تنتمي الى التراث النقدي لماركس ونتشه وفرويد ، فقد كان هدف المدرسة البحث عن الجوانب الإنسانيّة عند ماركس، والعمل على تجاوز التأويلات الأيدلولوجيّة المهيمنة التي جففت خصوبة الفكر الماركسي من هنا وجد منظرو الماركسيّة النقديّة في ماركس الشاب ذخيرة نقديّة لتسويغ رؤيتهم التشاؤميّة بشأن التاريخ والحضارة الحديثة .لكن عمله تلاقح مع مرجعيات فكريّة أخرى وكان نيتشه هو المفكر الثاني بعد سيجموند فرويد الذي جذب اهتمام نقاد "فرانكفورت" بل لقد تحول نيتشه معهم إلى الشخصيّة المركزيّة في "البانثيون" الماركسي الجديد الذي أزاح ماركس نفسه وقد اعترف هوركهايمر في أواخر حياته بان "نيتشه" ربما كان أعظم من "ماركس" مفكراً"[5]. نقده وأصول الرؤيّة التي تعد

(1) محمد عبد الله الشرقاوي : مدخل نقدي دراسة الفلسفة ، ص152 .
2 السيد ولد أباه ، التاريخ والحقيقة لدى مشيل فوكو ، الدار العربيّة للعلوم ،ط2، بيروت 2004م،ص138.
3 Landmann ,"Critiques of Reason from Max Weber To Ernst Bloch",p189
4 أيان كريب، النظريّة الاجتماعيّة من بارسونز إلى هابرماس، ت، محمد حسين غلوم عالم المعرفة،ع244، الكويت 1999م،،ص315-318، وانظر، أبو النور حمدي ابو النور حسن، يورجين هابرماس الاخلاق والتواصل،التنوير،ط6،بيروت،2009م،ص46.
5 آرثر هيرمان، فكرة الاضمحلال في التاريخ الغربي, ص316.

المحرض الفكري على ذلك الموقف اتجاه الحداثة الغربيّة .إذ من أهم الملامح التي تميزت بها هذه المدرسة والتي تركت أثراً عميقاً في كل مفكريها سواءً كانوا المؤسسين أم الذين طوروا وأحدثوا إضافات إلا أنهم بقوا أمناء، إنه المنهج النقدي الذي استندوا فيه على روح الفلسفة الماركسيّة مع ابتعاد معظمهم عن مقولاتها الأساسيّة، والذي يمكن أن نكشفه في كونه يقوم على ملفوظ هو (النظريّة النقديّة الجدليّة أو الاجتماعيّة) الذي يمكن أن يكون معرفاً بشكل مكثف بـ((الجهود المشتركة لهذه المجموعة من المثقفين))[1]. انطلق مفكرو مدرسة فرانكفورت لشخصنة مشروعهم القاضي بإقامة نظريّة اجتماعيّة قررت أن تستمد مصادرها من داخل الماركسيّة التي جددوا طاقتها النقديّة ووطدوها بعلائق مضافة إلى نظريّة التحليل النفسي والأبحاث الاجتماعيّة التجريبيّة[2].شكلوا إحدى فصائل الموجه الراديكاليّة، وعاشوا صعود اليسار الألماني وانتكاسته، وشاركوا هم في رفض المشروع الثقافي البورجوازي، ورغبوا في القيام بنقد جذري لعصرهم آنذاك . ولقد كانت ظروف موضوعيّة وراء ظهور هذه المدرسة منها على سبيل الحصر مما رصده مؤرخو تواريخ الأفكار أنها ؛ نتيجة لإخفاق الثورة الشيوعيّة في ألمانيا عام 1918م. كشفه "هوركهايمر"في ثنائيّة معرفيّة للعقل :العقل الأداتي/ العقل النقدي(التنويري)، أما العقل الأداتي: فهو غايته التسلط والسيطرة ويؤدي إلى الماديّة والعدميّة. ويعد هذا العقل من المصطلحات الأساسيّة والجوهريّة في قضايا النظريّة النقديّة .فقد ظهر أول مرة من هوركهيمر من خلال كتابه "جدل التنوير" بالاشتراك مع أدورنو، وظهر كذلك في كتاب آخر ألا وهو "أفول العقل" ويخلص أدورنو من ذلك إلى مقولة جزئيّة في كتابه "جدل التنوير" وهي عودة العقل إلى الخرافة، والمقصود بالعقل هنا عند أدورنو ليس ملكة أو خاصيّة للإنسان، وإنما هو موقف، موقف يقود السعي إلى المعرفة من أجل السيطرة، ولذلك فهو موقف يرتبط ارتباطا وثيقا بأنماط التنظيم الاجتماعي الذي تختلط فيه السياسة والاقتصاد والأديان والأخلاقيات للوصول إلى غاية واحدة .لكن كيف يمكن توضيح هذا التطابق بين العقل والخرافة؟ يحاول أدورنو الإجابة على هذا التساؤل من خلال نظرة تاريخيّة لما آل إليه العقل بعد التنوير، إذ ساد الإنسان الخوف من أي شيء لا يخضع لقاعدة ما أو لعدد كمي، وانتهى العقل إلى بناء كون متناسق ومنسجم ولكنه استاتيكي (سكوني) ومتكرر تماما مثل الأسطورة، وأصبح الإنسان يخشى من أي شيء لا يخضع للكم حتى ،ولو كان لصيقا به وبجسمه ولغته.. ويتوهم الإنسان أنه تحرر من الخوف على وفق هذا المنظور عندما لا يكون هناك شيء مجهول. ولكن الإنسان خلق "تابو" آخر هو الوضعيّة المنطقيّة، التي ترى أنه يجب على كل شيء أن يدخل دائرة العقل، ويجب ألا يكون هناك شيء في الخارج؛ لأن هذا هو مصدر الرعب، وبالآتي فإن مهمة الفيلسوف الوضعي هي استبعاد كل ما لا يمكن قياسه أو برمجته، حتى يفسح المجال للعقل التحكمي والشمولي .ولذلك يمكن القول بأن الكونيّة الشاملة التي روج لها العقل، والعالم الذي نظمه هذا العقل ليسا إلا شكلين تاريخيين تكونا بدافع من الرغبة في الحفاظ على النفس وظهر مع ماركيوز من خلال مؤلفه "الانسان ذو البعد الواحد"([3]) والعقل الأداتي لدى هؤلاء : هو منطق التفكير وأسلوب في رؤيّة العالم .يرى" أيان كريب "أن مصطلح الأداتيّة يحمل مضمونين ، فهو أسلوب لرؤيّة العالم ، وأسلوب المعرفة النظريّة ،إذ يتهم

1 عبد الغفار مكاوي، النظريّة النقديّة لمدرسة فرانكفورت، ص10

2 علاء طاهر، مدسة فرانكفورت (من هوركهايمر إلى هابرماز)، منشورات مركز الإنماء القومي بيروت، ط 1، بدون تاريخ، ص22 .

3 ماركيوز، الانسان ذو البعد الواحد،

بالأغراض العمليّة ويفصل الواقعة عن القيمة وأصبح يحكم العلوم الطبيعيّة والعلوم الاجتماعيّة سواءً بسواء [1]، أما العقل: العقل النقدي (التنويري):غايته التحرر والعدالة وإلغاء التشيؤ والاغتراب.والتشيؤ يحيلنا إلى العقل الأداتي إذ يظهر في عمليّة توحيد الحاجات وتقنين أنماط السلوك أما الاغتراب Alienatio فهو اسم يستمد معناه من الفعل Alienare بمعنى الانتماء إلى الآخر ،وهذه الكلمة مشتقة من الكلمةAlius بمعنى الآخر أو آخر ومن هنا فالاغتراب يحيلنا إلى أن البشر مغتربون عن إمكاناتهم وماهياتهم ، فالمجتمع الصناعي المتقدم يكشف عن اغتراب الإنسان وتشيئه في ظواهر عديدة ومتنوعة، وتظهر مقولة التشيؤ والاغتراب أيضا في تسلط النظم البيروقراطيّة وأساليب القمع الإداري ، والاغتراب الإنساني يظهر في عمليّة توحد الحاجات البشريّة وتقنين أنماط السلوك[2]. وهنا رصد الى التغيرات التي اصابت الخطاب العلمي اذ حدث تغيير في وظيفة العلم والخطاب التقني الذي على الرغم من ان ماركس دافع عن دور التقائه؛ إلا أن الأمر لا يقود إلى الاغتراب والهيمنة الأداتيّة التي رصدها "هوركهايمر" في الفكر الغربي الحداثوي الذي على الرغم من ادعائه بالتنوير: إلا أنه سرعان ما تحول إلى فكر يعبر عن هيمنة طبقة ما على مقدرات الأمور، وهذا ما يرصده "هوركهايمر" في وظيفة العلم كما تطرح: الوضعيّة المنطقيّة لدى حلقة فينا التي عبرت عنها الحلقة في مفهوم العلم الموحد، والتي غيبت أية وظيفة نقديّة للفلسفة باتجاه العلم ومنهجه وهي بالآتي لا تهتم بأهداف الأحداث بل بأسبابها .بالمقابل فإن الفلسفة النقديّة ((مرتبطة بشكل واضح بأسس العلوم الاجتماعيّة وكذلك الفلسفة السياسيّة المسؤولة، في مواجهة أحداث القرن الماضي وإشكاليات الإنسان المعاصر)) ([3]).

- **موقف هابرماس** : بسبب تلك العوامل التي جعلت من وعيه النقدي يأخذ بعداً حوارياً مع التراث المهيمن للحداثة وما أصابها في أثناء تطورها ، فإنه يبدأ من الثقافة الألمانيّة وموقفها من الحداثة التي ظهرت خارج أراضيها إلا إنها كانت مستقبلة ومتفاعلة تأصيلاً وتوظيفاً ، إلا إن هابرماس لا يعير لهذا الأمر أهمية، إلا بالتأصيل داخل الثقافة الألمانيّة عندما يقول :" فهذه الحركة انطلقت بكيفيّة من الكيفيات مع كانط.([4]) وغدت أمراً ملحاً بوجه خاص مع هيجل والهيجليين الشباب، بمن فيهم ماركس. وجاء نيتشه لينخرط بدوره في أحداث هذه القصة عن طريق نقده الجذري للعقلانيّة. ثم تبلور، منذ نيتشه، اتجاهان نقديان في القرن العشرين:

أحدهما تمثل في نظريّة السلطة، انتهت إلى فوكو عن طريق باتاي، والثاني تمثل في نقد الميتافيزيقا، وقد قادت كل من هايدجر وديريدا.([5]) هنا عندما بدا من كانط هي البدايّة نفسها التي أشار إليها فوكو عندما جعل ابستيم الحداثة تبدأ مع كانط ؛إلا إن هابرماس كان يوجز هنا تحديد مشروعه وهذا بحد ذاته أمر بالغ الدلالة لذا ؛ فهو وبانطلاق من مشروعه الكبير (الحداثة

---

1 أيان كريب، النظريّة الاجتماعيّة من بارسونز إلى هابرماس، ت، محمد حسين غلوم عالم المعرفة،ع244، الكويت 1999م،،ص315-318، وانظر،أبو النور حمدي ابو النور حسن،يورجين هابرماس الاخلاق والتواصل،التنوير،ط6،بيروت،2009م،ص46.

2 عبد الغفار مكاوي، النظريّة النقديّة لمدرسة فرانكفورت،،ص44.

3 جيرارجان، من فرانكفورت إلى فرانكورت، مجلة المنار، دار الفكر العربي للابحاث والنشر - باريس، العدد 60، 1985م، ص167 .

4 وهذا الأمر يؤكده كل مشيل فوكو وغادامير .

5 حوار مع هابرماس ،http://mustafahaddad.blogspot.com/2006/07/blog-post.html وجدت من الضروري عرض هذا القدر من الحوار لأنه مهم في إبانة علاقته مع ما بعد الحداثة وخصوتا مشروع الاختلاف الفرنسي .

مشروع لم ينته بعد) يعطينا هابرماس صورة عن موقفه النقدي من خلال تقويمه للفكر الغربي المعاصر من خلال لقاء أجري معه إذ يبدأ لقاءه بكلام يذكرنا بما قاله ميشيل فوكو عن الخطاب وكلام هابرماس الاستعارة نفسها بقوله :" لا أحب أن أحشر أناساً مختلفين في علبة واحدة، كما بعد الحداثة، التي تبقى في نهايّة المطاف علبة سوداء. ما قمت به في كتابي خطاب الحداثة الفلسفي ينحصر في رواية قصة تشرح الموقف الذي وقفه الفلاسفة (الفلاسفة الألمان خاصة) منذ نهاية القرن الثامن عشر مما أدركوه هم أنفسهم بوصفه حداثة." ويبدو أن هابرماس قد صنّف الاتجاهات الرافضة للحداثة على اتجاهين :الأول المحافظ : وهو ينقسم على اتجاهين : احدهما المحافظون القدامى وهم من رأوا فيها تقاطعاً مع الموروث وهمهم المحافظة على الموروث ، والاتجاه الأخر هم المحافظون الجدد وهم الذين رأوا أن الحداثة حينما اقتحمت العالم الاجتماعي ، أنتجت لنا ويلات عدة ، ومشكلات جمّة ، لذلك وجب قصرها على عالم الأنساق والمنظومات وهو عالم الاقتصاد والإدارة بالذات . الثاني تيار ما بعد الحداثة :الذي رأى بأن الحداثة بوصفها حقبة زمنيّة قد أنجزت ووجب تجاوزها [1] في الوقت الذي يرى فيه هابرماس كلاماً مختلفاً لهذه الاتجاهات فهو يرى أنه موقف مختلف مع ما تصورته ما بعد الحداثة ومرد هذا أن الحداثة لا ترتبط بتاريخ معين ((كمرحلة النهضة أو التنوير أو المرحلة المعاصرة ،وانما تحدث كلما تجددت العلاقة بالقديم وتم الوعي بالمرحلة الجديدة))[2]ولهذا يدافع عن الحداثة بوصفها مشروعا ما زال له دوره الذي لم يكتمل بعد ولكي يكتمل لابد من التخلص – كما يرى – من التمركزات والانكسارات التي حصلت فيما مضى ..إن الحداثة تفسخت بسبب اعتمادها على ثوابت تتمثل في إرادة الهيمنة والتسلط ، وهذه الثوابت كانت دائماً عقبات أمام تحقيق الحداثة [3] ؛لكن بعد كل ما سبق يجد هابرماس نفسه على نقيض من "ميشيل فوكو" و "جاك دريدا"[4] كما ورد ذلك في معرض نقاشه لهما في كتابه الضخم "القول الفلسفي للحداثة" [5] إلا أن الحديث هنا هو بمثابة لقاء يحمل كثافة مفهوميّة تتناسب مع حديث صحفي له متلق ذو افق خاص ؛ الا إن اللقاء ينخرط في الاتجاه نفسه ، إنه سرعان ما يظهر رغبته في مناقشة قضيّة العلاقة بين العقل الأداتي والفهم اذ يشير بالقول :" فمنذ أن ظهر التمييز بين العقل (vernunft) والفهم (verstand)، وجدنا نقداً يتجه إلى التصور الذاتي المحض للعقل، ونقداً يتجه إلى العقل الأداتي على حد سواء. وهذا يعني أنه كان هناك نضج مبكر في نقد الأوجه القمعيّة للعقل عندما يكون هذا الأخير مشدودا إلى بعد واحد، سواء أتعلق الأمر بالبعد القاضي بالسيطرة الأداتيّة على الطبيعة أو على ذواتنا. فهذا النقد الذاتي للعقل أو هذا النقد المتجه إلى الذاتيّة، الذي فُهم منذ نيتشه بوصفه شيئاً جديداً كل الجدة، كان حاضراً منذ البدايّة عند كانط.

---

1 هابرماس ، الحداثة مشروع غير مكتمل ، ترجمة : بسام بركة /م الفكر العربي المعاصر ،ع،39،مركز الانماء القومي ، بيروت ، 1986م، ص44، انظر: جان فرانسوا لوتار : الوضع ما بعد الحداثة ، ترجمة : احمد حسان ، دار شرقيات للنشر والتوزيع ، ط1،القاهرة 1994م، ص24-25 بواسطة : علي عبود المحمداوي المصدر السابق ،ص120. وانظر : تيري انغلتون ، اوهام ما بعد الحداثة ، ترجمة :ثائر ديب ،دار الحوار ،ط1،اللاذقيّة ،2000م.

2 احمد عبد الحليم عطيّة ، يورجين هابرماس الاخلاق والتواصل ص122

3 المصدر نفسه ،،ص121-122.

4 هناك مقاربة بين هابرماس ودريدا :يلتقي مشرعيهما في أنهما التزما منهجيّة عمل مشابهة انصبت في كشف تناقضات العقل الغربي ، فيما دريدا يدعو الى تفكيك أنظمة العقل المتمركز حول ذاه وتوجيه الضربات له ، يدعو هابرماس الى تفكيك العقل الاداتي ...انظر :عبد الغني بارة ، الهيرمنيوطيقا والفلسفة ، نحو مشروع عقل تأويلي منشورات اختلاف ،ط1، 2008م، بيروت ، ص62.

5 انظر : هابرماس ، القول الفلسفي للحداثة ، ترجمة: فاطمة الجيوسي ، دراسات فلسفيّة17 وزارة الثقافة ، دمشق ،1995م

وحاول هيجل أن ينتقد ما أسماه بفكر الفهم (verstandesdenken)، وكان يقصد به نمطاً من الاستدلال الخطابي لا يعي حدوده الخاصة. فهيجل كان يلوم فلسفة الفهم كما خصصها ديكارت وكانط (وهذا الأخير هو ممثل هذا التيار الحقيقي) وفيخته، على كونها فلسفة أو فكراً يضفي الإطلاق (العقل) على شيء ضارب في النسبيّة (الفهم)."[1] إنه في هذا التحديد يمارس إعادة تأصيل لحظة البدايّة للعقل الذاتي الذي يعتقد مع نيتشه أنه اكتشف مساحة جديدة للفكر فإنه يرد أي هابرماس هذا الأمر من خلال الرجوع إلى مدة أسبق أسست الأقوال والمفاهيم ؛ نفسها لكن هل هو مع التأصيل فحسب لا أظن هذا فهو يقول :" وقد ظلت النظريّة النقديّة مع هوركايمر وأدورنو وبينيامين (2)أسيرة هذا المحور الهيجيلي، على الرغم من أن هؤلاء المفكرين انتقدوا في أكثر من موضع النزعة الإطلاقيّة عند هيجل. ففكرتهم عن العقل الأداتي ظلّت تُفهم بوصفها اغتصابا للمكانة التي كان يحتلها عقل جامع بوساطة أحد عناصره المقدم بوصفه شيئا مطلقا. بل إن استعمالهم فكرةَ العقل الأداتي كان بدوره استعمالا تهكميا؛ لأنهم كانوا يعتقدون (خصوصا أدورنو) إن العقل الأداتي ليس عقلاً بالمرة بل هو فهم يخادع نفسه عندما يتوهم أنه عقل. زاد على هذا أن أدورنو في كتابه *الجدل السلبي*، كان متأثرا بنيتشه أشد ما يكون التأثر.(3) فقد كان في هذه المرحلة من فكره فاقداً كل ثقة في مفهوم إثباتي عن العقل. وكونه استطاع أن يذهب إلى أن العقل شيء قد ضاع، وأنه في مقابل ذلك كان أيضا يعي تمام الوعي عدم قدرته على مواصلة نقده للعقل الأداتي (واستلزاماته في سياق مجتمع سادته البيروقراطيّة وأطبقت عليه)، يقتضي أنه ظل يذكر على الأقل ما كان يرمي إليه هيجل بوساطة مفهوم "العقل". فقد كان يعرف تمام المعرفة أننا لا نستطيع امتلاك جدل إيجابي يخول لنا الحديث عن كل شيء. فما نقدر عليه هو أن نتحدث بكيفيّة غير مباشرة (كما اعتقد كيركجارد الذي يستوحيه أدورنو أحيانا)، أو على نحو سلبي (كما يتحدث اللاهوت السلبي عن الإله) ؛ لكي نتمسك بما كان يفهم، في وقت من الأوقات، من هذا المفهوم الملتبس للعقل. إن فوكو وديريدا واصلا معاً مشروع نيتشه على نحو أكثر جذريّة مما فعل أدورنو.(4) فقد بلغ بهما الأمر مبلغا أنكرا فيه، إمكانية تحديد فضاء للعقل يمكن فيه انتقاد العقل الأداتي أو السلطة أو الذاتيّة ولو أن ذلك كان بطريقة غير مباشرة، .إن أدورنو كان يحافظ على هذا الإمكان في فكرته عن الجدل السلبي. ولهذا السبب ففوكو وديريدا مورطان، بمعنى من المعاني، فيما سأسميه بـ"التناقض الإنجازي"؛ لأنهما بنيا مشروعهما (المتصل بتحليل بنى السلطة بالنسبة إلى فوكو، وذاك المتعلق بنقد الميتافيزيقا الذي واصله ديريدا بعد هايدجر) على أساس موقف نقدي مبهم؛ لكونه يرمي إلى الشموليّة السلبيّة للحقبة الراهنة وللحداثة ولذاتيّة الأفراد ولنظام السلطة وإمبرياليته. لكن موقفا كهذا لا يمكنه أن يسوغ مقاييسه أو معاييره الخاصة. فالعقل بالنسبة إليهما محصور بصفة قطعيّة في بعد يتعارض تماما مع فكرهما. إنهما بكل بساطة يبدعان في اصطلاحات جديدة

---

1 حوار مع هابرماس ، المرجع نفسه .

2 والتربنيامين (1938-1892م): كاتب وفيلسوف الماني ، كان من ممثلي مدرسة فرانكفورت الشهيرة ، فضلا عن (أدورنو)و (هوركهايمر) ، وقد اشتهر تمركه على نقد الفن والجماليات ، وأهتم كثيراً بدراسة شعر (بودلير)

3 وهذا أيضا ما أشار إليّة في : هابرماس ، القول الفلسفي للحداثة ، 85.

4 انظر هنا متابعة خلدون النبوي لهذا التجذير الذي يقول فيه : "سأحاول هنا اذن أشياح أدورنو التي تسكن وتجول في نصوص فوكو ودريدا... اذ كان فوكو ودريدا قد عملا على اعادة انتاج بعض أفكار أدورنوا "خلدون النبواني ، في بعض مفارقات الحداثة وما بعدها ، دار المدى ، ط، دمشق ،2011م،ص54. ومن اجل تبيان موقف فلاسفة مابعد الحداثة من العقل التنويري انظر : Enlightement orPostmodernism,http://www.georgetown.edu /bassr/gaynor/ep.htm.

لصيغتهما الخاصّة في الاستدلال ((وهذا يصدق أكثر على ديريدا أو على هايدجر كذلك)). فهايدجر يستبدل مصطلح (Denken) بمصطلح (Andenken)، لكن الأمر لا يعدو أن يكون لفظاً جديداً. فهذا الإبداع للمصطلحات الجديدة يؤدي، بحسب رأيي، وظيفة تكمن في إخفاء الدوران الذي ينقلب به نقدهما الخاص ضداً حتى على مشروعيّة المسلّمات التي يستند عليها. وهكذا ترون أنني أروي فقط قصة تبين، في حال الإنصات إليها كلها، أن نقد ميتافيزيقا الذاتيّة مظهر قديم جدا، حرك أول نقاش حول الحداثة وظل، منذ نيتشه، مسكونا بهذا التناقض الإنجازي ومهددا به.([1]) إن مفهوم الحداثة غير قابل للانتهاء والانجاز ؛ لأن موضوعاتها متنوعة واسعة الآفاق على الرغم من أن أداة الحداثة لم تحقق بشكل كافٍ ومرد هذا إلى بيئة الحداثة التي تشهد تعدداً في النماذج وتكاثراً في الإشكال ، مما يعني أن معناها لم يجد بعد المقبوليّة لدى المتلقي، فضلاً عن عامل أخر هو أن مقولات الحداثة هي الأخرى حالت من دون اكتمال المشروع؛ نظراً لما أفرزته من أخطاء أدّت إلى شيوع الأزمات ؛ بسبب هيمنة البعد التقني المتمثل : بـ(التقريريّة ، والتكنوقراطيّة ، والبراغماتيّة السياسيّة).([2])وبعد نقد الاتجاهات المنتقدة فإنه يعمل على استعادة مشروع الحداثة استعادة نقديّة تصل بنا إلى العقلانيّة التواصليّة التي هي بمثابة البديل الذي يقدِم صياغة جديدة لقواعد الفكر المتحررة من التسلط والهيمنة تقوم على الحوار ومن خلال النيّة في الإقناع بواسطة الموافقة الجماعيّة ، وبالآتي يقدم منهجاً نقدياً يرفض الاستلاب ويطالب بإمكانيّة مراجعة الذات واعادة النظر بتقويم الآليات المعتمدة ([3])، وبالآتي ثمة توصيف جديد للعقل جاء مع التحولات العلميّة ([4])والنقد الذي جاء به هابرماس قوامه :إن العقل ليس جوهراً بل فعاليّة قائمة بذاتها ([5]) إلا إن ما هو غائب بين عقلانيتين هو: ((إشكاليّة أنه لا بد من أن يكون المفهوم ذاته بشكل أو بآخر هو نفسه على كلا جانبي التميز ، عندما يكون الحديث عن العقلانيّة على الجانبين . وبحسب اطلاعي لا توجد إجابة لدى فيبر أو لدى هابرماس على السؤال حول العامل المشترك بين الجانبين))([6]) إلا إننا نرصد المقاربة بين الفعلين بحسب العقلانيّة التواصليّة :

ثانيا : مقابلة بين الفعل الاستراتيجيStrategical action والفعل التواصلي Communicative action:

لقد جمع هابرماس بين التحليل النفسي لدى فرويد والنقد الماركسي للأيدولوجيا من أجل إقامة الهرمنيوطيقا النقديّة المختلفة مع المنهج الذي أقامه غادامير على الرغم من كونه يتفق معه (في أن ممارسة لعبة التأويل تعني ممارسة لعبة اللغة .رغم أن ممارسة لعبة هابرماس تعني ممارسة

1 المرجع نفسه .
2 يورغن هابرماس : العلم والتقنيّة كايديولوجيا ، ص116-117.
3 Habermas j : theory of Cmmunicative Action Trns Me Carhy Boston Press V2.1987.p.-11-10
4 اذ يرصد محمد عابد الجابري هذا التحول في وظيفة وفهم العقل بالقول : ان النظر الى العقل بوصفه أداة او فاعليّة ، وتجاوز الفهم القديم جاء وليد تطور العلوم وتقدمها انظر : تكوين العقل العربي ، مركز دراسات الوحدة العربيّة ،ط8، بيروت ،2002م،ص24.
5 عمر مهيبل "هابرماس والخطاب الفلسفي ،م/ مدارات ،ع/11-12،تونس 1999م ، ص14.
6نيكلاس لومان ، مدخل الى نظريّة الانساق ، ترجمة يوسف حجازي ، منشورات الجمل ط1، كولونيا –بغداد ،2010م ، ص230.

السيطرة والعنف والتحريف)[1] ومن هنا فقد جاء تصوره للفعل العقلاني الذي يقسمه هابرماس على :

1-فعل موجه الى النجاح ، وهو ينقسم بدوره على صنفين :

1-1- فعل أداتي غير اجتماعي ، يتخذ أنموذج العقلانيّة التقنيّة .

1-2- فعل استراتيجي اجتماعي المجال ، بمعنى أنه يجري في سياق توجد فيه أطراف عقلانيّة أخرى ، والفعل الاستراتيجي هو بالضرورة فعل تنافسي ومخطط بهدف قمع أفعال الأطراف الأخرى أو محاصرتها أو التفوق عليها .وينقسم الفعل الاستراتيجي على قسمين :

1-2-1- فعل استراتيجي صريح : إذ تكون جميع الاطراف على علم بأنها في عمليّة تنافسيّة .مثل ذلك : (المناقشات ، الاجراءات القانونيّة ...الخ) .

1-2-2- فعل استراتيجي مضمر : ينقسم بدوره على صنفين:

1-2-2-1- فعل ينطوي على خداع شعوري :مثال ذلك التلاعب والاغواء، إذ يعلم طرف واحد بالخداع

1-2-2-2-فعل ينطوي على خداع لاشعوري : مثال ذلك التحريف الأيديولوجي ، فجميع الأطراف لاتعلم بالخديعة .

2- فعل تواصلي action communicative ،وهو الفعل العقلاني الوحيد الذي يرمي إلى فهم حقيقة ، والفرق المميز له عن الفعل الاستراتيجي هو أن الفعل التواصلي غير تنافسي . على الرغم من كونه عقلاني الصيغة فهو قائم على التواصل ومدفوع بالفهم التعاوني البيذاتي Intersubjective ومجرد من الأنانيّة والمصلحة الذاتيّة [2].

وهنا ثمة علاقة أساسيّة نلمسها بين العمل والطابع الأداتي له وبين الفعل الاجتماعي اذ بهما يعيد صهر العلاقة بين الاثنين من خلال نقد هيمنة الأداتيّة على حساب الفعل الاجتماعي ويذكر الباحثون ، إن الذي يهم عند هابرماس أحد أبرز رواد فلسفة التواصل النقديّة أن معياريّة القوانين لا تستند على وازع أخلاقي ، وإنما يجب أن تكون عقلنة للإرادة الانسانيّة في عالم يلفها بالتعقيد والاحتماليّة ـ غير المتوقعة ـ وسيطرة الأنساق ، وفقط بفضل العقلنة اللغويّة في تعابيرنا وسيادة العقل النقدي يمكن ان نطمح الى الكونيّة على أساس تداولي وقابل للتعميم..

فإنه قد تأثّر بمقولة سوسيرحول ثنائيّة الكلام في مجال اللغة Paroie واللغة Langue ، فانه في الوقت الذي تناول أغلب الباحثين اللغة بوصفها بنية كان هابرماس قد اكّد على الكلام ؛لكن من خلال تناول جديد إذ درس بنية الكلام (جعل "الكلام" معاملة "اللغة " فقد خلق مأطلق عليه بـ"البرجماتيّة العامة "Universal Pragmatics التي تقوم على إعادة بناء الاستراتيجيات

1 عادل مصطفى ، فهم الفهم مدخل إلى الهيرمنيوطيقا ،ص413.
2 المرجع نفسه ،ص417.

التي يستعملها الناس في أداء أفعالهم التواصليّة داخل سياقات محددة ...تقوم هذه البرجماتيّة العامة على بناء التعامل (التفاعل) التواصلي المثالي ، وهي تعتمد على ثلاث نظريات هي :

الأولى نظريّة: كار بوبر (1994-1902م)([1]) عن العوالم الثلاثة :العالم البيئة الطبيعيّة وعالم الافكار والخبرة الذاتيّة وعالم المعرفة الموضوعيّة ، وقد استعملها هابرماس فيما يتعلق باللغات داخل تلك العوالم أو داخل سياقها .

والنظريّة الثانيّة : أفعال اللغة Speech Acts التي بدأها فتجنشتين (1889-1951م) Wittgenstein وطورها تلميذه جون أوستن (1911-1960م) في كتابه "كيف تفعل أشياء بالكلمات "فقد استعمل هابرماس تلك الأفعال في أن البرجماتيقا العامة معنيّة بتحليل اللغة المستعملة بوصفها فعلاً اجتماعياً ، وبخاصة بوصفها استراتيجيّة ، وفعلاً تواصلياً ، ومثل هذا الاستعمال هو بالضرورة Illocutionary فمن بين الأصناف الثلاثة من أفعال الكلام التي طرحها أوستن فإن الفعل :"الأداتي ، الانجازي ، الانشائي " Iillocutionary Act هو الذي يهم هابرماس بالدرجة الأولى ([2])،وقد دمج هابرماس بين عوالم بوبر وأفعال جون أوستن في سبيل إيجاد تواصل عبر اللغة بثلاث طرق هي :

1. أن تمثل وقائع عن العالم الحقيقي .
2. أن تعبر عن نوايا وخبرات المتحدث .
3. أن تؤسس علاقة بالمستمع .

وقد قسّم بنية هذه اللغة على ثلاثة مكونات " مكون قضوي Propositional ،مكون تعبيري Expressive، مكون انجازي ،انشائي Iilocutionary الا أن نسبة تواجد هذه الافعال يتفاوت في نسبته ومقداره ؛ لكن هابرماس يقسم الافعال الكلاميّة الانجازيّة على :(خبريّة ،واشهاريّة ،و تمثيليّة ، وتنظيميّة) .

وتقوّم الأفعال الكلاميّة على وفق طبيعة كل فعل وتكوينه الخاص في : (الاشارة والبنيّة والوظيفة والحالة):فتقوّم الأفعال الخبريّة أساسا بما اذا كانت "القضيّة" فيها صادقة ام كاذبة ، وتقوّم أفعال الاشهار أساسا بما اذا كانت تتحلى بسلامة المقصد والنيّة ونقاء السريرة ام لا تتحلى بذلك .وتقوّم الأفعال التنظيميّة أساسا بالنظر فيما اذا كانت طريقتها في تأسيس علاقات بشخصيّة هي طريقة ملائمة وقويمة وسديدة أم لا ([3]) لقد حاول بعض الباحثين استنتاج بعض الروابط ذات الصلة الوثيقة بأخلاقيات التواصل وعلم السياسة.. وركز على أنّ هابرماس يعبر عن نفسه بمقتضى مبدأ خطابي يقوم على البرهنة ولايضفي الشرعيّة على المعايير التي تثير قبول

---

1 كارل بوبر فيلسوف ذو اصل نمساوي باحث في فلسفة العلوم الطبيعيّة و الاجتماعيّة درس الفيزياء و الرياضيات و الفلسفة في جامعة فينا درس الرياضيات و الفلسفة في نفس الجامعة.كان اتجاهه قريبا من افكار جماعة فينا " vina circle " بالرغم من انه لم يكن عضوا في هذه الجماعة لاختلافه معهم في كثير من مبادئهم، و خصوصا باعتبارهم الاستقراء دليلا للمصداقيّة و اليقين في العلوم. و بسبب هذا الاعتراض واجه بوبر طوال حياته الكثير من المشاكل و العراقيل التي تحول دون نشره لكتبه.انظر : , Encyclopedia of philosophy : volume 6 Article popper

2 عادل مصطفى ، فهم الفهم مدخل إلى الهيرمنيوطيقا

3 المرجع نفسه ،ص426.

وتوافق جميع المعنيين بها .. فهابرماس يتصور إجراءات تكوين الإرادة العامة كشبكة من البراهين والحجج المتمايزة التي تتبارى فيما بينها حول الأخلاق والسياسة والاقتصاد.. غير أنها تتضمن أيضاً إجراءات منصفة للتفاوض حول تسوية ما ختم حسن مصدق كتابه المهم " يورغن هابرماس ومدرسة فرانكفورت" ([1]) إن دور فلسفة التواصل النقدي يكمن بوصفها اندماجاً حياً بين التفكير الفلسفي وعلم الاجتماع في نقد الديمقراطيّة التمثيليّة ؛ومحاولة لتحرير مجال الاتصال الإنساني من قبضة العقل الأداتي والتشيؤ والاغتراب والسلعيّة بالعودة إلى الحداثة نفسها ، وقد تمت إعادته من خلال تحريره من الذاتيّة والنزعة العلمويّة .([2])

1 مازن لطيف النظريّة النقديّة التواصليّة.. يورغن هابرماس ومدرسة فرانكفورت،2009/01/09 . قراءات: http://www.tcinno.com،492/ موقع النور .
2 المصدر نفسه .

القسم الثاني
العقل الاستراتيجي

المبحث الاول : تحولات العقل الاستراتيجي الغربي
المبحث الثاني : نقد الاصولية الدينية
المبحث الثالث : مقاربات في الحوار والتواصل

مقدمة

اغتراب الوعي

وهيمنة الخطابات الشمولية

إن المثقف الواعي يشعر أنّه في محنة كبيرة لا خلاصَ منها، فهو يجدُ نفسه وقد تحوّل وعيه إلى صخرة سيزيف يحملها على ظهره وكأنها لعنة أبدية أُصيبَ بها منذً اكتشف زوال الحجاب من حوله، فأصبح بصره خارقاً للحجب والمخيال الرمزي الذي صنع من حوله في العائلة والمدرسة ..بسبب من المؤسسات التي تدجن الوعي وتهيمن عليه وتعيد تأسيسه في كل مرحلة أنها أخاطت لنا شخصياتنا

وملامح وجوهنا واستوطنت مثل الفيروسات في اللاوعي الفردي والجمعي، فأصبح كلٌّ منا شخصيات متشابهة إلى حد عجيب، كلنا نسير في طوابير طويلة من ما يسمى الرعية تحيط بنا عين الراعي ،وهو يهش عنا الذئاب وهو الذئب الحقيقي الذي حوّلنا إلى مصدر غذائه الدائم وقت حاجته مثلما نفعل نحن مع الدواجن ندجنها من أجل أن نتخذها غذاء أو متاعاً لنا وقت الحاجة ، وتغدو كلّ محاولات الرعاية والتغذية لها تصب في منفعتنا ، فنحن نرعى أنفسنا وهكذا يفعل الرعاة معنا، فهم حريصون على القطيع بقدر طاعته لهم والقطيع يشعر بالأمان ، إنه محميٌّ من قبل الراعي لهذا تعمل مؤسسات الراعي على إنتاج وإعادة إنتاج خطابها التاريخي الذي يحافظ على الذاكرة ويحميها من كل سوء ، وبين الرعاة القدماء والرعاة الجدد هناك فرق بين القراءة التراثية والقراءة الأصولية المتزمتة التي تعتمد العنف الثوري وتعيد فحص الضمير ولا تكتفي بالسلوك الظاهر بل تمتد إلى الوعي محاولةً إخضاعه إلى الفحص ، هكذا جاءت القراءات الأصولية تريد السمع والطاعة الصارمة الأبدية مقابل أنها توفر كل ما من شانه أن يبقى الفرد تحت السيطرة، وهي تكتفي بتوفير الحاجات في البنوك والشركات التي تدير المدخرات، فالفرد هو الرأسمال الحقيقي ،وهو مصدر المال وهو المستهلك به تكتمل الدورة الجهنمية التي تذكرنا بعملية التدجين التي يمارسها المزارع كما قلنا في البداية .

إذاً المثقف العربي وهو يعيش محنة احتراب الطوائف التي تريد له أن يكون سجين البراديمات التي أنتجتها تلك الطوائف وتعمل على ترويضه بكل الوسائل إلا انه يعي دوره الاجتماعي التنويري بوصفه مثقف عليه أن يبحث عن المشتركات الكونية بين الأديان أي يبحث عن جوهر الدين ويؤكد على البعد المعنوي له .

فيجب أن تكون دولة الجميع ويقف ضد من يريد أن يطفئها أو يريد أن يهدمها يجب أن تكون دولة مدنية تحمي الجميع من أيّ عنف رمزي إيديولوجي ، فإن بقاء المؤسسات التي تحرض على العنف وتريد خرق السفينة عليها ان تعي إن هذه السفينة ليس لأحد لأنها ملك الجميع ، لكن بقاء الوضع على حالة الاحتراب لن يفيد احد .

انطلاقا من تلك الرؤية سوف نحاول في هذا هذا الباب سوف نمارس عملية التحليل والنقد والتاصيل للخطابات الاصولية التي يظهر انها وليدة خطابات معاصره غربية كما هو الحال بالفاشية والاستالينية والنازية وعلى هذا الاساس سوف نحاول في هذا الباب استعراض الجذور الغربية وتمثلاتها او تماثلاتها مع الاصولية والخطاب القومي الذي تمثل في العراق .

المبحث الاول
تحولات العقل الاستراتيجي الغربي

مدخل

هناك مجموعة من الدراسات تبحث في حال واقعنا وما يشهده من مآسٍ كبيرة تركت آثاراً عميقة في جسد الامة وروحها وخلقت حالات من العنف و اخذت طابعاً طائفياً .

على الرغم من كون الاستبداد والعنف واضح بما فيه الكفاية في حياتنا اليومية ((لا من أشكال الجور أو الاستعباد التي يمكن ان تقع علينا نحن ومما نراه من هذه الأشكال في العالم الواسع الذي نحيا فيه .))([1])

سواء كان على المستوى الوطني أم الاقليمي أو العالمي سواء كانت ((العادات المتوارثة التي تفرض سلوكاً معيناً هي مستودع الهيمنة البطريركية الرئيس))([2]) التي أرست فقراً كبيراً في السلوك الحر الذي يفتقر الى ((المفاضلة بين القيم أيضاً ، وهي كذلك قيمة في حد ذاتها ، ... ترتبط الحرية بالممارسة الإنسانية في المجتمع .))([3]) لكن هذا السلوك لم ينتقده الغرب بقدر ما كان متحالفاً مع انظمته من أجل غايات سياسية ، أسهم الى حد بعيد في تصنيع تلك الانظمة المستبدة عبر الانقلابات أو عبر التحالف مع أشد أنظمته راديكالية من أجل مواجهة المد الشيوعي ، ((رغم ان تلك الانظمة كانت تعتمد على أيديولوجية دينية متزمتة لفرض مدى ضيق من السلوكيات)).([4])

لكن بعد التحولات الكبيرة بعد التفجيرات كان هناك تحول في السياسة الامريكية أو ما يعرف بـ(الحرب ضد الارهاب) ، ظهرت تأويلات متنوعة للإرهاب والدول الداعمة له وكانت بالتأكيد تدفع بالحرب الى أمام وتشخص المشكلة على أنها متأصلة ثقافياً ، وإن أي اصلاح ثقافي لا يمكن أن يحقق تغيراً حقيقياً في المنطقة وبالآتي يرى كثير من الخبراء الأمريكيين أن الاصلاح السياسي في الشرق الاوسط - وبخاصة الدول الراديكالية التي تعد دول حليفة في الحرب الباردة أصبحت اليوم خطراً داهماً – لا يمكن أن يساعد في لجم التطرف .([5]) أو حتى تكون حليفةً في محاربة الارهاب .

هكذا دراسات تعد فعاليات مراكز البحوث التي تقترح حلول وتقدم تصويبات للنشاط السياسي والأمني والاستراتيجي وليس بالضرورة تلك السياسات معتمده او تشكل رؤية الخطاب السياسي المهيمن في الإدارة الأمريكية التي تختلف بين الجمهوريين والديمقراطيين ؛ إلا إنها من دون شكل تعتمد على ثوابت مهمة في الأمن القومي تتوافق عليها .

لكن تبقى هناك رؤية أخلاقية برغماتية تشكل موجة للنشاط الامريكي في المنطقة ؛ فهذه الرؤية نجدها مكثفة في مقولة كروتشي : ((الأخلاق لا علاقة لها بالمثل العليا .إن الأخلاقية تعيش مجسدة في الفائدة ، تماماً كما يعيش العام في المفرد))([6]) على الرغم من انقسام الساحة السياسية بين مدرستين ((فكريتين طالما ظلت السياسات الداخلية و الخارجية صدى لهما ، وهما

---

1 أمارتيا سن ، فكرة العدالة ، الدار العربية للعلوم ، ناشرون ، بيروت ، ترجمة : مازن جندلي ، ط1، 2010م، ص 9.

2 عزمي بشارة ، مقالة في الحرية ، المركز العربي للأبحاث والدراسات السياسية ، ط1، بيروت ، 2016م،ص10.

3 نفس المرجع ، ص8-9.

4 انظر : بابل أحلام المارينز ، ترجمة وتحرير :أمير دوشي ، دار الينابيع ، ط1، دمشق ، 2010م، ص97.

5انظر : نفس المرجع ، ص 100.

6 شوقي جلال ، العقل الأمريكي يفكر من الحرية الفردية إلى مسخ الكائنات ، مكتبة مدبولي ،ط2، القاهرة ، 2000م، ص27.

المدرسة الليبرالية ومدرسة المحافظين .))([1]) لكنّها تبقى خاضعةً الى أفق البرغماتية والمصالح الاقتصادية .

فإنّ تقييم تلك السياسة الأمريكية وتحليل ونقد سلوكها السياسي في المنطقة العربية او الاقليم بشكل عام ، أظهر لدينا هناك موقفين عربيين من تلك السياسة وهما حاضران بعمق في التأليف والحجاج الاعلامي والسياسي ، نجد انهما يشكلان خطابين هما :

الخطاب الأول : **" نظرية المؤامرة "** وأصحاب هذه الثقافة يجدون أن الامر ليس له مفاعيل داخلية كما وجدنا الأمر ؛ بل يرصدون آثاراً ومفاعيل خارجية تقوم بها دول غربية من أجل تدمير المنطقة وزرع الفوضى الخلاقة ، أو بالاصطلاح الماركسي (الثورة) والثورة المضادة ، ([2]) ويرصدون هذا الامر انطلاقا من حدث درامي اذ (في مطلع عام 2005م، أدلت كونداليزا رايس بحديث أعلنت فيه آنذاك عن نية واشنطن نشر الديمقراطية في العالم العربي والشروع بتشكيل "الشرق الأوسط الكبير"، وذلك عبر نشر "الفوضى الخلاقة". غير أن وزيرة الخارجية الأمريكية رايس غيّرت هذا المصطلح إلى "الشرق الأوسط الجديد" في أثناء مؤتمرها الصحفي في تل أبيب، في يونيو/ حزيران 2006م، حين أعلنت عن رفضها التدخل لإيقاف الاعتداءات الإسرائيلية على لبنان آنذاك، واصفة إياها بأنها "آلام المخاض لولادة الشرق الأوسط الجديد"، وقالت "يجب أن نكون على يقين من أننا ندفع نحو شرق أوسط جديد ولن نعود إلى القديم".)([3]) فهذا الفقر الذي يعكس غياب العدالة والحرية يخلق نوع من تصدير الازمات ونقل الامر من مواجهة الازمات الى تصديرها وخلق أعداءٍ يتم تحميلهم وزر الفشل ، لكن من ناحية ثانية يعكس توق عظيم لدى الانسان العربي الى الحرية وحلمه في التحرر .كل هذا خلق كثيراً من الحركات تطالب بالتحول كما تجلى في الخطابات الثلاثة الشمولية : (التيار القومي والتيار الماركسي والتيار الاسلامي).وهي في مجملها تطرح مشروع ثوري جهادي يصطدم مع الآخر ويجد فيه سبب التأخر ويطرح فكرة المؤامرة .

لكن هذا لا يعني غياب الأطماع الغربية وخطاباتها الاستراتيجية في الهيمنة وما خلقته من مشاريع كونيالية – استعمارية كانت عاملاً قوياً في تخلفنا ؛ لكنه ليس العامل الوحيد بل العامل الآخر هو هيمنة القراءات السلفية على الخطاب العربي وما يمثله من عوائق كبيرة و متأصلة تهيمن على واقعنا وتجعل الخروج عليها لا يقل خطورة عن الهيمنة الخارجية .والتي اضعفت الفردية وروح المبادرة لدى الفرد العربي وجعلته يخشى الخروج على الجماعة وعقلها الجمعي في : الطائفة أو العشيرة أو الطبقة أو الاثنية ...؛لهذا تجد الانسان العربي (يغترب عن نفسه من كي لا يقصى من الجماعة .)([4])

---

1 نصر محمد علي ، النظام الحزبي والسياسية العامة في الولايات المتحدة الأمريكية البنية والأداء، المركز الثقافي للطباعة والنشر،ط1 ، حلة ،2014م، ص183.

2 نجد ان (شوقي جلال ، العقل الأمريكي يفكر من الحرية الفردية إلى مسخ الكائنات)،يقدم موقف مضاد للقراءات الامريكية التي تؤكد على أنها متأصلة ثقافياً ،أي الارهاب ، فانه يحفر في تكوين المجتمع الامريكي من اجل تعزيز العنف ومتأصل ثقافيا في الحضارة الامريكية .

3 حبيب فوعاني ، احتضار "الفوضى الخلاقة" على أبواب دمشق ، موقع روسيا اليوم ، تاريخ النشر | 17:51 GMT | 07.10.2015:

4 نفس المرجع ، ص 12.

الخطاب الثاني : **"يرفض نظرية المؤامرة "**

هذا الخطاب يعكس عمق المواجهة التاريخية في أثناء الحرب الباردة وانقسام الغرب ويقابل انقسام العالم العربي بدوره - من كان مع أمريكا ومن كان مع الاتحاد السوفيتي -، الذي يتجذر بعمق منذ لحظة تقرير المصير والاستقلال عن حقبة الكونيالية الغربية وما صاحب هذا من مواقف غربية وأمريكية على وجه الخصوص في دعم العدوان والاستيطان .([1])هناك كثير من الدراسات في هذا المجال تبين العلاقات بين الدور الامريكي والمشاكل في عالمنا العربي وهذه السياسة الامريكية تظهر أن المؤسسة العسكرية الأمريكية أكبر زبون للمؤسسة العسكرية الأمريكية وهي الضامنة الثابتة لحفظ وتيرة إنتاجها .([2]) فهذه العلاقة تظهر على السياسة الامريكية وعلى مراكز البحوث التي تضع الخطط للأزمات .التي تكشف عن عمق حضورها في المنطقة وصناعة الأنظمة وما يرافقها من صناعة الأنظمة العميلة كما عبر عنه "مايلز كوبلاند "في كتابه (لعبة الأمم) ،([3]).

وجاءت بعض الدراسات ،النقدية لهذه الظاهرة لتؤكد وتتهم العقل العربي إنه عقل يصدّر أزماته ويظهر نفسه بمظهر الضحية وإنه منفعل وليس فاعل ،و يبدو أن فلسفة المؤامرة هي المحرك اللاشعوري الذي يحرك مشاعرنا اتجاه الآخر ومحاولة إسقاط كل ما هو مريب على الآخر ؛ولعل من هذه الأوهام حول الكلام الذي ينسب الى السفيرة الامريكية نفسها عبر لقاء في جريدة ينسب إليها قولها هذا ، في حين ليس هناك من لقاء أساساً (وإحدى أكثر المحاولات نجاحاً في الاقتراب من إثبات وجود المقابلة والمصطلح، إرسال مقال من "الأهرام ويكلي"، كتبه كاتب مرموق هو حسن نافعة، في 9 نيسان (أبريل) 2005م، بعنوان "الحيلة الأميركية"، يتحدث عن مقابلة مع "واشنطن بوست"، أجرتها رايس. وعندما سُئِلَت عن كون نشر الديمقراطية قد يؤدي إلى فوضى، يقول: "لمعت ابتسامتها المميزة، وأوضحت أنّ الفوضى التي تنشأ (في العادة) عن الديمقرطية هي "فوضى خلاقة" ينشأ عنها الأفضل في النهاية". وبغض النظر عن أنّ الاقتباس لا يشير إلى مخطط لنشر الفوضى، فإنّني أتساءل: كيف رأى الكاتب ابتسامة الوزيرة في المقابلة الصحفية؟ وأين ذهبت المقابلة؟)([4]) لا أدري كيف تأول تلك الابتسامة بهذا الشكل الذي جعل منها فعلاً ارهابياً ، بل إن هناك من جعل من هذا التأويل ينزاح نحو قراءة المرجعيات قراءة ذاتها المشبعة بتآمر الأعداء علينا . فيجعل له جذر في منظومة سياسية متمثلة في ما جاء به فرنسيس فوكوياما 1989م في مقالته "نهاية التاريخ "في مجلة "ناشيونال إنترست" الأمريكية، إذ أكد "نهاية تاريخ الاضطهاد والنظم الشمولية إلى غير رجعة مع انتهاء الحرب الباردة وسقوط سور برلين ، وانتصار قيم الديمقراطية الغربية " ، وإن الليبرالية هي "نقطة النهاية للتطور الإيديولوجي البشري" وإنها "الشكل النهائي للحكومة

---

1 انظر : في هذا الصدد كتاب يجذر التآمر الغربي على العالم العربي : حكمت شبر ، النضال العربي من اجل الحرية والاستقلال ، دار العارف للطباعة ط1، بيروت ، 2011م، ص246.وما بعدها كشف وتحليل الأحداث .

2 نصر محمد علي ، النظام الحزبي والسياسية العامة في الولايات المتحدة الأمريكية البنية والأداء، ص120 وانظر : سوسن إسماعيل العساف ، الحرب والسلوك السياسي الخارجي الأمريكي ، دراسات إستراتيجية ، مركز الدراسات الدولية ، عدد 44 ،2002م، ص 44.

3 مايلز كوبلاند ، لعبة الأمم ، دار الكتاب العربي ، ط1 ، حلب ،2008م.

4 احمد عزام ، وهم الفوضى الخلاقة ، جريدة الغد ، تم نشره في الأربعاء 18 شباط / فبراير 2015م. 01:05 صباحاً http://www.alghad.com/articles/853993

البشرية " ، التي ستملأ الأرض قسطاً وعدلاً..([1]) ويظهر واضحا أنه لا علاقة بين الاثنين فالرجل يتحدث عن نهاية التاريخ كأهداف وضعتها الليبرالية كسقوف نهائية وليس التاريخ الكوني .

بعد استعراضنا الخطابين من دون أن نميل الى الوقوف في الوسط بينهما ونحاول أن نقارب الأحداث آخذين بنظر الاعتبار كل ما تم طرحه من أفكار لدى التياران السابقان معاً ، في مقارباتنا الآتية :

مقاربات في الاستراتجية الأمريكية
" الفوضى الخلاقة ، وحروب الجيل الرابع "

انطلاقاً من هذا التأويل نحاول البحث في مفهومين وما أصابهما من تضليل أو سوء قراءة بأحسن الأحوال حتى عرفت الفوضى الخلاقة بوصفها مصطلح سياسي - عقدي يقصد به تكون حالة سياسية بعد مرحلة فوضى متعمدة الأحداث تقوم بها أشخاص معينة من دون الكشف عن هويتهم وذلك بهدف تعديل الأمور لصالحهم,أو تكون حالة إنسانية مريحة بعد مرحلة فوضى متعمدة من أشخاص معروفه من أجل مساعده الآخرين في الاعتماد على أنفسهم. ([2])

ما سوف نحاول بحثه هو هذا الحضور الطيفي بين النظريتين وكيف ثمة تداخل كبير بين الاثنين :

المفهوم الاول : " الفوضى الخلّاقة (Creative Chaos) " :

يبدو أن هذا المفهوم ينطلق أساساً من مرجعيات علمية تختلف مع التصورات القائلة بالتطور الخطي المتصاعد نحو قراءة فيزيائية مختلفة تعرف بالفوضى يمكن رصدها في حركة داخل الذرة في غياب القصدية ، فـ(الفوضى) ([3])هو فرع جديد من فروع العلم، التي تعنى بدراسة ظواهر الاضطراب والاختلال واللانظام واللاخطية، في مختلف المجالات، كالمناخ، وأجهزة الجسم عند الإنسان، وسلوك التجمعات الحيوانية، فضلاً عن الاقتصاد والتجارة وحركة الأسواق المالية، تطوراً نحو حركة المجتمعات الإنسانية والسياسة.((تبتدئ نظرية الفوضى (كايوس)من الحدود التي يتوقف عندها العلم التقليدي ويعجز .فمنذ شرع العلم في حل ألغاز الكون ، عانى دوماً من الجهل بشأن ظاهرة الاضطراب ، مثل: (تقلبات المناخ ، وحركة أمواج البحر ، والتقلبات في الأنواع الحية ، وأعدادها ، والتذبذب في عمل القلب والدماغ) .إن الجانب

---

1 المرجع نفسه .

2 نفس المصدر .

3 الموسوعة الحرةhttps://ar.wikipedia.org/wiki : والمعنى القديم للمفهوم كايوس : كاوس: هو الربة الأولية لهذا الكون في الميثولوجيا الإغريقية وهي الربة التي تجسد المكان غير المحدد والمادة التي لا شكل لها والتي سبقت كل خلق وكل خليقة وكل ما هو معروف، أما الشاعر أوفيديوس (Οβίδιος) فقد وصف الربة كاوس بأنها المادة الخام المنفجرة التي لا حياة فيها وهي الربة التي لا حدود لها ولا تكوين، إنها عبارة عن مجموعة بذور متضاربة تعمها الفوضى العادلة. وهي القاع الذي لا نهاية لعمقه وكل ما يقع فيها يكون منجرفا إلى ما لا نهاية هي نقيض الأرض " غايا " (Γαία) المنبثقة منها، هي المكان الذي لا اتجاه محتمل فيه، إن وقع فيها شيء تناثر بكل الاتجاهات، وهي الفضاء القاسم والفاصل ما بين السماء والأرض بعد انفصالهما عن بعضهم البعض.

غير المنظّم من الطبيعة ، غير المنسجم وغير المتناسق والمفاجئ والانقلابي ، أعجز العلم دوماً.))([1])

فهذه الرؤية العلمية تقوم على متون فلسفية جديدة تدعو للمشاركة الفعالة بين العلماء من مختلف التخصصات؛ فالتقسيم التقليدي للعلوم إلى فروع مستقلة وتخصصات متباعدة، يشكل عقبة في طريق التقدم العلمي، ولقد بلغ النجاح مداه عندما تحطمت الحواجز بين العلوم، وبرز مفهوم التطبيق المتبادل للخبرات العلمية ، إذ يمكن لكل علم أن يفيد من الاكتشافات والأطروحات والاختراعات التي تأتي بها العلوم الأخرى وتكتشفها((وبعد عشر سنوات من تلك الجهود ، صار مصطلح الفوضى (الكايوس) اختراعاً لحركة متصاعدة أعادت صياغة المؤسسة العلمية عالمياً))([2]) . فإن هذه عندما تحل وتحاول تقديم تفسير يفسر الفوضى التي عجز العلم الكلاسيكي ، فما دام للعالم علماء يبحثون في قوانين الطبيعة ، فسوف يعاني من إهمال لظاهرة: الاضطراب في الغلاف الجوي وفي البحار والمحيطات، وفي ظاهرة التقلب في التجمعات الحيوانية البرية، وظاهرة تذبذب القلوب والعقول. فالجانب غير المنتظم من الطبيعة، أي الجانب الذي يفتقر إلى الاستمرارية ويمتلئ بالأخطاء، يمثل "لغزاً" للعلم والعلماء. وقد كانت هناك جهود كبيرة في هذا المجال حتى ، عمل مديرو البرامج الحكومية المنوط عليها تدبير الموارد اللازمة للبحث العلمي في القوات المسلحة، وفي وكالة المخابرات المركزية، وفي وزارة الطاقة، على توفير مزيد من الاعتمادات لبحوث "الفوضى"، بل واتجهت إلى إنشاء وحدات مالية خاصة لهذا الغرض.

ويذهب أقوى الداعين لهذا (العلم الجديد) إلى حد القول بأنّ علم القرن العشرين، سوف يخلد في التاريخ بسبب ثلاثة عوامل هي : (النسبية، الميكانيكا الكمية ، الفوضى) ، ويذهبون إلى أبعد من ذلك إذ يعلنون أنّ: (الفوضى) هي ثالث أعظم ثورة في العلوم الفيزيائية في القرن العشرين.

نظرية الفوضى في المجال السياسي :لقد جاءت التحولات الجديدة التي رافقت العولمة بمتغيرات كبيرة أدخل العالم بعالم ما بعد الدولة القومية و قد أصبح العالم عابر للدولة من خلال (التجارة والثقافة والإعلام الرقمي) ،وكلها أسهمت الى حد كبير بإحداث ازاحات كبيرة في العالم في ظل العولمة وهنا كان لابد من تفهم هذا العالم الحر بعد انهيار الاتحاد السوفيتي وضعف سيطرة الدولة على الشعب والمكونات؛ فأصبحت هناك تحولات وغليان يعيد ترسيم الحدود وتنفجر الأثنيات التي كانت شبيهة بلعبة **"طاولة بليارد"** التي يتوسطها مثلث يحتوي على الكرات الملونة ؛فهي شبيهة بالأثنيات المطوقة بحدود الدولة وجاءت العولمة والإعلام الحر والتبادل للحر للتجارة والمعلومات؛ فاكتشفت أصولها وتريد أن تعود اليها هكذا كانت : (البوسنة ، والعراق ، ولبنان ، واليمن ....) ،وغيرها الكثير .

وقد ظهرت كثير من الدراسات وكان من نتائجها الدعوة الى إحداث تغير في الطريقة التي يصنع بها رجال السياسة والاقتصاد والثقافة قراراتهم فيما يتعلق بالتعامل مع الأحداث

1 جايمس غليك ، نظرية الفوضى للامتوقع ، ترجمة ،أحمد مغربي ، الساقي ، ط1، بيروت ،2008م،ص16.
2 المرجع نفسه ،ص17.

الجديدة ، وفي الأسلوب الذي ينظر به علماء الفلك إلى النظام الشمسي ، وفي الطريقة التي يتحدث بها "المنظرون السياسيون" عن الضغوط التي تؤدي إلى صراع مسلح.

فالأثر السياسي ليس ابتداعاً للتدمير وخلق أشكال من الفراغ السياسي ، بل على العكس منه محاولة تفهم الحدث السياسي وإدراك الموجهات التي تشكل قانون يحرك تلك الفوضى فالفهم يسهم في إيجاد الحلول للأزمات وليس اختلاقاً لأزمات كما مر بنا وكما يتردد في الإعلام العربي في أكثر من مكان .

ونجد هناك رؤيتان في معالجة هذه الفوضى ما بعد الدولة التي صاحبت العولمة والخطاب الرقمي
الأول مثّله : (مايكل ليدن) ، والثاني نقدي مثّله : (هيدلي بول) .

1- <u>فيما يتعلق بنظرة (مايكل ليدن) :</u> كان خبيراً استراتيجيا في معهد **"أميركا انتربرايز"** يعد أول من صاغ مفهوم هذه النظرية عام 2003م، عندما وضع خطة جديدة للولايات المتحدة لإدارة أهم المناطق حساسية في العالم، وهي الشرق الأوسط ، بعد أن لاحظ ارتباك السياسة الأميركية في هذه المنطقة، وأعطاها تسميات مرادفة، منها : (**الفوضى والبناء والتدمير والبناء**).

ينطلق **ليدن** بعد قراءة الواقع وتشخيص البيئة المحددة له ليقول: إنه لا بد من التعامل مع معطياته وتطوراته.وانطلاقاً من تلك الرؤية يمكن تبيان الأسس التي تقوم عليها **الفوضى الخلّاقة** وهي : تنشد تحقيق تغير يتسم بالشمول والسعة لمنطقة الشرق الاوسط ،عبر اعتماد استراتيجية تقوم على إعادة البناء بعد هدم الأسس والتقاليد القديمة .

هذا كلام يتعارض مع ما كان معتمداً من علاقات مع الأنظمة الملكية الحاكمة التي تربطها علاقات متينة وظفتها الإدارات الأمريكية في مواجهة المد الثوري أو تلك الأنظمة العسكرية التي دعمتها المخابرات المركزية من أجل إزالة وتقويض الأنظمة المقومة كما هو الحال في العراق في الستينات .مما يجعل شعاره هدم الأسس القديمة إذ لا يهدف الى التحديث والنهضة بل على العكس منه عبر إزالة الانظمة التي تمتلك منهجاً مختلفاً مع أمريكا .

من سمات تلك **الفوضى الخلّاقة** التي تحاول تأكيد الجوانب العلمية في السياسة عبر ادعاء أنها تهدف الى تحقيق الإصلاحات السياسية والاقتصادية والاجتماعية الشاملة لدول الشرق الأوسط.

على الرغم من كونها تبرئ نفسها من التدخل المباشر كما حدث في الستينات فتقول غاية هذه الاستراتيجية التحول والتحديث؛ لكن من خلال إبعاد الجهد الأميركي المباشر والاكتفاء بصياغة وتنظيم بناء النظام السياسي في هذه الدول .(تمثل هذه الأسس محور نظرية **الفوضى الخلّاقة** ، التي صاغها ليدن، فهي تمثل حقيقة الاستراتيجية الأميركية حالياً في المنطقة، وهذا ما صرح به أكثر من مسؤول أميركي حول إعادة صياغة شرق أوسط جديد

ونظام عالمي جديد، ومنهم الرئيس **جورج بوش الابن**، وكذلك مستشارة الأمن القومي الأميركي **كوندوليزا رايس** التي أطلقت هذا المصطلح.).

وبالآتي فقد كان تعبير " الفوضى البناءة " الذي صمم في معهد " أميركان انتربرايز " الذي يعد قلعة المحافظين الجدد، والذي يهتم بصياغة مشروعات بوش السياسية للشرق الأوسط ، يلخص استراتيجية كاملة أعدت للمنطقة العربية، تهدف إلى إجراء " حملة طويلة من الهندسة الاجتماعية " تفرض بالقوة. وبحسب مايكل ليدن، العضو البارز في المعهد، فإن " التدمير البنّاء هو، صفتنا المركزية "، وبالآتي فإن " الوقت قد حان لكي تصدر الثورة الاجتماعية "،من أجل إعادة صياغة المنطقة العربية عبر تغيير ليس النظم فقط ، بل والجغرافية السياسية كذلك، انطلاقاً من رؤية خاصة تقود إلى " تصميم جديد لبناء مختلف ".

تستند هذه الرؤية على التراث الاستشراقي وبخاصةً " برنارد لويس " هذا التراث الذي لا يستطيع أن يرى الوطن العربي إلا بكونه تجمعاً لأقليات دينية وعرقية عاجزة عن العيش سوية في كيانات دويلاتية وطنية، وإذا كان الشعار هو " قضية الديمقراطية " المرتبطة بمصالح أميركا، فإن تحقيقها كما يفترض، يرتكز على الاستعمال الصريح للطائفية في إطار تلك الستراتيجية.

وهذا هو من ولّد أجيالاً من العناصر المنقسمة على أسس طائفية تدعمها دول مرتهنة الى الإدارة الامريكية تمارس دورها في تعميق الانكسارات الطائفية والمذهبية ، ولعل داعش ليس آخر تمظهراتها .

2- **<u>أما النقد الذي قدمه (هيدلي بول) :</u>** في عام 1977م، نشر بول عمله الرئيسي، جمعية الفوضوية. ويعد على نطاق واسع كما في كتاب رئيسيا في مجال العلاقات الدولية، وتعد كذلك النص المركزي في ما يسمى بـ "مدرسة اللغة الإنجليزية" للعلاقات الدولية. في هذا الكتاب، ويقول إنه على الرغم من الطابع الفوضوي على الساحة الدولية، ويتميز هذا ليس عن طريق تشكيل مجرد نظام من الدول؛ ولكن مجتمع الدول. له متطلبات لكيان أن تسمى الدولة هي التي يجب أن تطالب بالسيادة على (ط) مجموعة من الناس (ب) أرض محددة، وأنه يجب أن يكون لدينا حكومة. وتشكل الدول نظاماً عندما يكون لديهم درجة كافية من التفاعل، والتأثيرفي القرارات بعضهم البعض؛ وذلك لأنها "تتصرف - على الأقل إلى حد ما - كأجزاء من كل." نظام من الدول يمكن أن توجد من دون أن يكون أيضا مجتمع الدول. مجتمع الدول تأتي إلى حيز الوجود "عندما تشكل مجموعة من الدول، واعية لبعض المصالح المشتركة والقيم المشتركة، مجتمع بمعنى أنها تصور أنفسهم على أن تكون ملزمة من قبل مجموعة مشتركة من القواعد في علاقاتها مع بعضها البعض، و مشاركة في عمل المؤسسات المشتركة ".

((مجتمع الدول هو وسيلة للقبول لتحليل وتقييم إمكانيات النظام في السياسة العالمية. ويتابع حجته بإعطاء فكرة النظام في الحياة الاجتماعية، وآليات: ميزان القوى، والقانون الدولي، والدبلوماسية، والحرب والقوى العظمى الأدوار المركزية. ويخلص في النهاية أنه على الرغم

من وجود أشكال بديلة ممكنة للمنظمة، ونظام الدول هو أفضل فرصة لنا لتحقيق النظام في السياسة العالمية).([1]) ، وكان رأي (بول):

أنه لابد من وجود عرضاً نموذجياً للأسلوب الذي ينبغي أن نصوغ بموجبه آراءنا حيال المطالب بإحداث التغيير، فهو لم يتجاهل التغيير، لكنه دعا إلى التأني في "تحليل عملية التغيير"، وكان ثابتاً في رأيه، بأنّ الاتجاهات والمظاهر المعاصرة التي تبدو من نماذج "الحداثة" والتي تتراوح بين: الشركات متعددة الجنسيات، وخصخصة العنف على شكل جماعات إرهابية أو أمراء حروب، ستظهر لنا مألوفة بدرجة أكبر حين ندرسها من خلال "منظور تاريخي" طويل المدى بشكل كاف، و يمكننا أن نكسب كثيراً من مقارنة الحاضر بحقب سابقة من التغيير.

فضلاً عن ذلك فالعلاقات الدولية لا يمكن فهمها أو دراستها حصراً من "منظور الأقوياء"، وأن مجتمعاً دولياً راسخاً، لابد أن يرتكز على معنى من المعاني الأخلاقية والشرعية، وبأن هذا بدوره، يجب أن يبرز مصالح الأعضاء "الأضعف" في المجتمع الدولي، والقيم السائدة لديهم.

فالعولمة و"نشر الفوضى"، بلغ حداً كبيراً في ممارسة ضغوط شديدة من أجل تحقيق التجانس والتقارب في العالم – بشكل وهمي - ولكنها أيضاً دفعت العالم في اتجاه مقاومتها وانعكاس تيارها عليها، وأصبح من الواضح أيضاً، أنه كما يتحرك "النظام القانوني الدولي" بشكل أكبر في اتجاهي التضامن، وتخطي "الحدود القومية"، وانخفاض "منسوب السيادة"، كذلك يرتفع المستوى السياسي للاختلاف الاجتماعي والثقافي، وللقواعد الدولية المتعلقة بحقوق الإنسان وبحقوق الشعوب، وبمجموعة متعاظمة من القضايا الاقتصادية والبيئية، بما لها من أثر بالغ العمق في.. (التنظيم الأهلي للمجتمع.)([2])

المفهوم الثاني : الجيل الرابع من الحروب

ورواد هذه الرؤية التي ترصد وجود يد غربية هي بمثابة المحركة للأحداث بشكل يتفق مع رغبتها بالسيطرة وإنها تمثل شكلاً جديداً من الحروب تسمى الجيل الرابع من الحروب يحولك لجندي بجيش عدوك .

أمر بحاجه الى كشف أبعاده التي تبدو غير ظاهرة لمن يرقب الأحداث بشكل عرضي ؛ولكن قد تكون بمثابة تضخيم يعود بنا الى تلك الرؤية التي تحاول أن ترجع كل الأخطاء الى تآمر الأعداء كما مر علينا في النقطه الاول من ملامح السقوط ، الا إننا نحاول رصد مجموعه من الدراسات تحمل هذا التوصيف الجيل الجديد من الحروب .والتي تؤكد فيه تلك الدراسات :

((إن حروب الجيل الرابع أهم ما فيها الدخول في الحرب دون خسارة أموال وأنفس ، وتقوم على خمس أشياء أساسية أولها دعم الارهاب، وإنشاء إرهاب دولي متعدد الجنسيات، واستعمال الإعلام ووسائل التواصل الاجتماعي، واستعمال طرق معنوية ونفسية تدميرية، وأخيراً هدم الرموز واصفاً إياها بأخطر حرب عرفها العالم منذ بداية الوجود ويتم دراستها في

1 الموسوعه الحرة بالانكليزي ،https://en.wikipedia.org/wiki/Hedley_Bull

2 هذا التصور يعكس تحليل للواقع الذي فرزته العولمة التي انتجت واقعا مفارقا لما تدعية من حلم بلتداول السلس الذي قاد الى خلق مقاومة شرسة ايضا وايضا ساهم في تحول الارهاب الى ممارسة عالمية .

المعاهد الاستخباراتية والعسكرية بسبب خطورتها، بالإضافة إلى أن فكرة الجيل الرابع نجحت في ترسيخ فكرة أن المجتمع فاسد.))[1] كما وجدناه من قبل في توصيف فلاسفة الفوضى الخلّاقة .

يبدو أن الامر يتعلق برصد الأحداث وتحليلها وتوصيف الموجهات وهذا ما اكده فاروق صاحب الكتاب اثناء الحوار اذ أكد أن المغزى الذي يمكن تلمسه من تلك النماذج من الحروب ؛فهي (تسعى الى إسقاط النظام والدولة بأعمدتها الخمسة: الجيش والشرطة ، والحكومة ، والقضاء والمخابرات.) [2] ويبدو أن الباحث يرصد أقوال وزيرة الخارجية ويعول عليها في التعليل بقوله : ((كما ذكر واقعة كونداليزا رايس عام 2005 م عندما خرجت في وسائل الإعلام أول مؤامرة معلنة في التاريخ عندما صرحت أن أمريكا تهدف لعمل فوضى خلاقة في المجتمع العربي ؛لإعادة تكوينه بما يتناسب مع المصالح الأمريكية .)) الا أننا في العراق رصدنا كيف مارس الاحتلال الامريكي تدمير مكونات الحكومة العراقية بقيامها بالخطوات الخمس التي يذكرها المؤلف .

لكن يبدو أنّ المفهوم ليس عربياً بل هو مفهوم جاء به المفكرون الأمريكيون أطلق اسم حرب "الجيل الرابع "على الحرب على المنظمات الإرهابية بحسب المفهوم الأمريكي والتي يكون طرفا الحرب فيها جيش نظامي لدولة ما مقابل لا دولة أو عدو أو خلايا خفيّة منتشرة في أنحاء العالم. واختلف المحللون الاستراتيجيون والعسكريون في تعريف أجيال الحروب[3] وهي حروب معروفة تقليدية الا إن "حرب الجيل الرابع" اتفق الخبراء العسكريون بأنها هي حرب أمريكية صرفة طوّرت من قبل الجيش الأمريكي وعرفوها بـ"الحرب اللا متماثلة" (بالإنجليزية : Asymmetric Warfare)إذ وجد الجيش الأمريكي نفسه يحارب لا دولة بعد أحداث 11 سبتمبر 2001م، بمعنى آخر محاربة تنظيمات منتشرة حول العالم وهذه التنظيمات محترفة وتملك إمكانيات ممتازة ولها خلايا خفية تنشط لضرب مصالح الدول الأخرى الحيوية كالمرافق الإقتصادية وخطوط المواصلات لمحاولة إضعافها أمام الرأي العام الداخلي بحجة إرغامها على الانسحاب من التدخل في مناطق نفوذها ومثال على هذه التنظيمات : القاعدة وغيرها من التنظيمات التي تستعمل فيها وسائل الأعلام الجديد والتقليدي ومنظمات المجتمع المدني والمعارضة والعمليات الاستخبارية والنفوذ الأمريكي في أي بلد خدمةً لمصالح الولايات المتحدة

---

1 ياسر الغبيري ،(نبيل فاروق: الجيل الرابع من الحروب يحولك لجندي بجيش عدوك) ، حوار تم خلال استضافت قاعة ضيف الشرف بمعرض القاهرة الدولي للكتاب، ندوة لمناقشة كتاب "حروب الجيل الرابع - حين تصبح أنت جيش عدوك"، بحضور كاتبه نبيل فاروق، وأدار المناقشة الكاتبة نشوى الحوفي جريدة :بوابة العرب .

2 نفس المصدر .

3 فبعضهم من يعرفها بـ -1: حرب الجيل الأول: هي الحرب التقليدية بين دولتين لجيشين نظاميين ،الخبير العسكري والكاتب الأمريكي ويليام ليند يعرفها أنها حروب الحقبة من 1648م حتى 1860م إذ عرفت بالحروب التقليدية (بالإنجليزية (Conventional War :بين جيوش نظامية وأرض معارك محددة بين جيشين يمثلون دول في حرب ومواجهة مباشرة -2. حرب الجيل الثاني: يعرفها البعض بحرب العصابات (بالإنجليزية (Guerilla War :والتي كانت تدور في دول أمريكا اللاتينية ، الخبير الأمريكي ويليام ليند يعرفها بالحرب الشبيهة بالجيل الأول من الحروب التقليدية ؛ولكن تم استخدام النيران والدبابات والطائرات بين العصابات والأطراف المتنازعة -3. حرب الجيل الثالث: يعرفه البعض بالحروب الوقائية أو الاستباقية (بالإنجليزية (Preventive War :كالحرب على العراق مثلاً ، ويعرفها الخبير الأمريكي ويليام ليند ويوصفها بأنها طوُرَت من قبل الألمان في الحرب العالمية الثانية وسميت بحرب المناورات وتميزت بالمرونة والسرعة في الحركة واستخدم فيها عنصر المفاجأة وأيضاً الحرب وراء خطوط العدو.

الأمريكية وسياسات البنتاغون .([1]). بمعنى إن المفهوم تم توصيفه من الحالة التي وجدت أمريكا فيها نفسها وهي تحارب المنظمات الارهابية .الا إن الدراسات العربية تحاول أن تبين أنّ هذه الحرب مختلقة أو مصطنعه .

يبدو هناك تطابق بين التصور الأمريكي عن طبيعة تلك الحرب وبين التصور الذي يقدمه (كتاب إدارة التوحش) هناك انسجام عجيب بين الطرفين على الرغم من اختلاف اللغة

فالأمريكيون يطبقون لغة عسكرية إستراتجية بالمقابل الخطاب الذي تقدمه الحركات الدينية ذو طابع ديني إلا أنّ الغايات الاستراتيجية واحدة .

وهذا ما يظهر من تأملنا في تلك المحاضرة التي تعود لها أغلب المرجعيات العربية والتي تتناولها على إنها تبيان الى كونها صناعة امريكية . اذ يقدم (ماكس مانوارينج) ([2])، في محاضرة له في آب\ أغسطس 2012م توصيفاً لهذه الحرب برصد سماتها العامة وهي :

1- إنهاك وتآكل إرادة الدولة المستهدَفة ببطء وبثبات من أجل اكتساب النفوذ وإرغامها على تنفيذ إرادة أعدائها في النهاية، والهدف من هذه الحرب ليس تحطيم مؤسسة عسكرية، ولا القضاء على قدرة أمة، بل الهدف هو الإنهاك والتآكل ببطء، لكن بثبات يُرغم العدو على تنفيذ إرادة المعتدي. و القاسم المشترك في كل هذا الجيل هو "زعزعة الاستقرار" أما منفذو هذا المخطط فليس بالضرورة أن يكونوا من الرجال، بل يشاركهم غالباً النساء والأطفال.

2- إن أول ملامح الدولة الفاشلة هو إيجاد أماكن داخل حدود الدولة العدو، لا سيادة لهذه الدولة عليها، عن طريق دعم مجموعات محاربة وعنيفة للسيطرة على هذه الأماكن، وتبدأ بإخراج جزء من الدولة عن السيطرة، فيصبح خارج سيادتها، وذلك باستعمال مجموعات محاربة وعنيفة، بهدف الوصول إلى ما يطلق عليه إقليم غير محكوم، أو بالأحرى إقليم محكوم من قبل قوى أخرى خارج الدولة ، وينتهي الأمر إلى تحويل الدولة إلى دولة فاشلة يستطيع أعداؤها التدخل والتحكم فيها .

3- وختم مانوارينج حديثه بتذكير الحاضرين بمفردتين أساسيتين، هما: الحرب التي هي الإكراه سواء كانت قاتلة أم غير قاتلة، والدولة الفاشلة التي تتم ببطء وثبات، "وإذا فعلت هذا بطريقة جيدة ولمدة كافية (باستعمال مواطني دولة العدو)، فسيسقط عدوك ميتا."([3])

بغض النظر عما يقوله بعض النقاد العرب مثل ما قاله " حامد عبد الصمد " عن كون العرب يعتمدون على آليات لصناعة العدو ويسقطون عليه كل نواقصهم وضعفهم وهذه الحرب كمفهوم نجد أنّ أغلب الدراسات العربية تقوم بالنظر اليها لكونها فكراً

---

1 الموسوعة الحرة .

2 **الأستاذ الباحث في الاستراتيجية العسكرية الأمريكية، الذي خدم في المخابرات العسكرية الأمريكية وفي قيادة الجيش الأمريكي، أسرار هذا الجيل الرابع من الحروب** .

3 الجيل الرابع من الحروب بين التنظير والتطبيق العملى فى دول العالم العربى ،نشرت بواسطة:المركز الديمقراطي العربي في قسم الدراسات العسكرية ., قسم الدراسات والعلاقات الدولية, مشاريع بحثية 0 2,670 .

امريكيا إلا إنّ العجيب هذا التناغم بين الاستراتيجية الامريكية واستراتيجية ادارة التوحش التي تعتمدها التنظيمات التكفيرية تبين الترابط الهيكلي بين الطرفين على الرغم من اختلافهما العقائدي الذي يبين أنهما على الرغم من كل شيء هناك قواسم عميقة في خطابهما الاستراتيجي .

وهذا المفكر الامريكي يقدم توصيفاً لهذه الحرب من خلال تحليله الى خطط العدو من دون أن يشير له . وهو العدو الذي تم صناعته من أجل استمرار الآلية الجهنمية للهيمنة يتوافق بها الحلم الامبراطوري مع حلفائه خلال مدّة طويلة شملت الحقبتين (الكونيالية والباردة) فهي الأنظمة التي خلقها الغرب على الرغم من كونها تختلف معه بنيوياً إلا إنها تمارس بقاء هيمنته على المنطقة .

إذ يتم احتواء العدو المشترك لكل الحركات الثورية والديمقراطية التي تريد بناء غد عربي مشرق يحقق تجاوز مخلفات الماضي وانقساماته التي تعمق الانقسام والحروب التي لا تنفع العرب ولن تسهم في نهضتهم .

الخاتمة :

الحجاج السياسي حروب مارثونية بتخطيط ودعم غربي وجهود لا تنتهي من الخطابات الأصولية - القبلية - والأنظمة ما قبل الدولة الحديثة ، التي سوف تحول المنطقة الى دمار لن ينتهي على وفق استقطاب طائفي واستثمار برغماتي غربي يكشف لنا الجانب البشع من التنوير الغربي.

المبحث الثاني
نقد الاصولية الدينية الإسلامية

لاشيء يمنح التوحش السياسي الإستمرارية على صعيد الدول والحركات السياسية والدينية ؛ إلا عبر أنتهاك قيم حقوق الإنسأن فهي تستمر بالحكم عبر القتل بأنتهاكها قيم الإنسأن ؛ لكن على طول التاريخ تبقى رمز للكراهية والإنحطاط.

تحتل معايير البحث عن الخطابات المهيمنة في واقعنا العربي عامة والعراقي خاصة ضرورة ملحه في بحثي هذا ؛ لأنها تمثل راهنات ضاغطة على حياتنا وتشكل اطاريح خطرة تحتاج منا الى دراستها وتفهمها بوصفها ظاهرة مأزومة ، ومن اهم هذه الخطابات " الإصولية الإسلامية " فهذا البحث يحاول مقاربتها نقديا، من خلال تفكيك تمركزاتها وكشف المسكوت عنها عبر الحفر في مسوغاتها المعاصرة وجذورها التراثية ، من خلال طرح الإسئلة الإشكالية أهي حركة معاصرة وليدة الفضاءات المعاصرة ام هي ظاهرة تراثية ؟ المفهوم المطلق عليها أهو مفهوم دقيق أم مشبع بمعأني حافة وليدة معأني متعالقه مع توصيفات وتجارب اخرى ؟
وهذا يقودنا إي الإصولية أهي ظاهرة إسلامية أم عالمية ؟ وبما تميزت في الإسلام عن غيرها عالميا ؟ اكيد هنا كثير من الجوأنب يمكن اثارتها اثناء البحث والتحليل ، إلا أن بحثنا يعبر عن اطروحة مركزية نحاول أن نجد لها ترجمة عبر تفكيك .

فأطروحتنا تعبر عن تاريخية كل فكر وإشكاليته التي يبزغ فيها وتكون سبب ظهوره ونسبيته بعيدا عن الشمولية وإبعادها التصنيمية التي تدعي أنها وحدها تمتلك الحقيقة المفارغة ،وبالتالي هي الفرقة الناجية وماعداها مرتدة وكافر يجوز قتله واستباحة اعرضه وأمواله ، ومن ثم فأن الإطروحة المضادة تحوي تلك المعايير ؛ إلا أنها تبقى وليدة الواقع وقد اقامت تناصات مع الحركات العالمية التي تقاسمها المنهج رغم عدم تطابقها من حيث العقيدة والغايات اذ هناك قواسم مشتركة بين الإصولية والشموليات التوتارية مثل النازية والفاشية ، وهي متشابه فيما بينها اي الحركات الإصولية سواء كأنت مسيحية او يهودية او إسلامية او هندوسية .

من اجل البحث في تلك لاشتباكات لابد من البحث في موضوعات: المفهوم اللغوي ،والمفهومية، والإشكاليات التي تتمظهرت فيها اومثلها .

1- المعنى اللغوي للأصولية :

1-1-نجد أن اللغة العربية تؤصل معنى **الاصولية** من " الإصل"، هو ما يبتني عليه غيره ، والإصول : جمع أصل ، وهو في اللغة :عبارة عما يفتقر إليه غيره ، وفي الشرع : عبارة عما يبني علية غيره ، ولا يبني هو على غيره ،والإصل : ما يثبت حكمه بنفسه ،ويبنى عليه غيره .أصول الفقه : هو العلم بالقواعد التي يتوصل بها إلى الفقه ، والمراد من الإصول في قولهم :"هكذا في رواية الإصول".([1]) لكن ايضا معنى **الاصولية** هي اسم مؤنَّث منسوب إلى أُصول ، على غير قياس ،مما يجعل الجماعة الإصولية. مصدر صناعيّ من أُصول الإصولية التمسُّك بكلّ اتِّجاه فكريّ أو دينيّ قديم كما جاء في معجم اللغة العربية المعاصر.([2])

1-2- اما الكلمة **الاصولية** باللغةالأنجليزية(fundamentalism) فتعني العودة إلى "الإصول" الخاصة بتقليد سابق في الماضي والبقاء فيها إيمأنياً وفكرياً وسلوكياً.

2- الاصولية اصطلاحاً :

2-1- من "الإصول" المتعلقة بعلوم الدين ، ويطلق لفظ "الإصول" على مصطلحات مختلفة أشهرها ما يدل على ثلاثة من العلوم الإسلامية هي: أصول الدين وأصول الحديث وأصول الفقه، ويسمى علم أصول الفقه، غالباً، علمَ الإصول، ويعرَّف بأنه العلم بقواعد الفقه الإسلامي ، وبالادلة التي تؤدي إلى تقرير الاحكام الشرعية([3]) اذ في الإسلام يرجعون في أحكامهم الى ومسائلهم الإجتهادية إلى الإصول .([4])وكما يبين محمد اركون بأن هاجس الأئمة المجتهدين منصبا على تأسيس حجية القرأن ثم السنة النبوية (وسنة الأئمة عند الشيعة) و الاجماع و القياس .([5]) وقد ظهر مجموعة من المؤلفين تركوا وراءهم كتبا لعبت تأثيرا حاسما على العملية التاريخية البطيئة لتشكيل الإرثوذكسيات المتنافسة عقائديا وسياسيا .([6])

2-2- أن مفهوم " الإصولية " الذي يتم اطلاقه اليوم على الإسلام ،هو بالاساس مصطلح مستقر في الفكر الغربي ، فأنه أول ما ظهرت في المسيحية الغربية فالإصولية هي في الواقع مصطلح لأنجلو سكسونية. وعلى وجه الخصوص لدى المسيحية (البروتستأنتية) الإصولية تعني التركيز على المعنى الحرفي في تفسير الكتاب المقدس يقابل التفسير الرمزي الكاثوليكي

---

1 الجرجاني ، علي بن محمد السيد الرقي معجم التعريفات ، دار الفضلية (د.ت)،ص26-27.
2 المحيط في اللغة ،233/3، وابن منظور لسان العرب ،مادة أصول ،15/13.وانظر : عبد المنعم الحفني ، المعجم الشامل لمصطلحات الفلسفة ، مكتبة مدبولي ،ط3 ، القاهرة ،2000، 75.
3 الجرجاني ، مجمع التعريفات ،ص27.
4 عبد المنعم الحفني ، المعجم الشامل لمصطلحات الفلسفة ،ص76,
5 محمد أركون ، الفكر الأصولي واستحالة التأصيل ، ترجمة وتعليق : هاشم صالح ، دار الساقي ، ط3 ، بيروت ، 2007، ص7.
6 نفس المصدر ، ص200.

.واليوم هناك حركات دينية اصولية بروتستأنتية تلتزم بحرفية النصوص وتحاول العيش على أسس تعاليم الكتاب المقدس. كمقابل للفكر العلمأني في الغرب .([1])

قد أنعكست تلك المرجعية في تعريف إلاصولية الدينية – كما تُعرّفها الموسوعة العالمية التي صدرت بأجزائها الخمسة بين عامي (1991 – 1995) وحملت عنوأن ((المشروع إلاصولي)) – هي كل ايديولوجيا تدعو إلى تسييس الدين وإقامة نظام سياسي مبني على تعاليم إلهية. وفي حين أن إلاصوليات الدينية غير الإسلامية تطالب بإقامة أنظمة حكم دينية في بلدأنها فقط، فأن إلاصولية الإسلامية تسعى إلى بناء نظام سياسي إسلامي في جميع أنحاء إلارض كبديل للنظام العالمي الغربي([2])

2-3- استعمال هذا المفهوم في توصيف الحركات الإسلامية يجب أن يراعي تلك المعاير في الفكر إلاصولي "إذا استخدمنا هذا المصطلح للمسلمين، وينبغي أن يكون معنى إلاصولية الدعوة إلى مراقبة صارمة من إلاساسيات والمذاهب الإسلامية التالية آيات من القرأن الكريم، وبهذا المعنى فإلاصولية او ما يعرفة بإلارثوذكسية أي الفهم المتشدد للاصول ، وهذا الفهم حديث ظهر في الغرب فهناك اصوليات علمأنية واخرى دينية سواءاً كأنت مسيحية أم يهودية ومن ثم اخذت تطلق هذه الكلمة على الحركات المتشابه في الرؤية والسلوك عالميا ومنها إلاصولية الإسلامية وغيرها .لكن هناك نقاط متشابهة بين إلاصوليات بشكل عام والدينية بشكل خاص منها أنها تعتمد نقاط مشتركة بمثابة روابط فكرية تقود الى سلوك محدد اتجاه من هو داخلها او من هو خارجها .([3])

2-4- إلاصولية تعتمد معاير تصنيف للآخر بوصفه مختلفا عنها ولهذا تنتهج معه سلوك اقصائي ،فأن هذا السلوك فأنه الحق تشوهات من خلال أنواع البتر التي الحقها هذا التراث إلارثوذكسي بنفسه من جراء حذفه وتصفيته لكل المدارس والمؤلفات والشخصيات الفكرية التي ظهرت داخل الإسلام والتي عدت "زندقة " أو منحرفة ([4]) اما عن تلك القواسم المشتركة في تصنيفه إلاصولية الدينية اذ هناك ثلاثة ملامح تُكَون إلاصولية المتطرفة منها :

2-4-1- **"هيمنة النزعة المحافظة** "وعلى هذا إلاساس نجدها تعارض النزعة التحررية أو إلاجتماعية أو التنويرية والحداثة. هكذا فهي تعني الحفاظ على تقليد "إلاصول" بدون تجديد وبدون تطبيق معاصر، فإلاصولي المتشدد يمارس حياته اليومية وفقًا لنظرة تاريخية قديمة مرتبطة بالماضي، إلا أنه يستخدم بعض وسائل الحداثة، مثل الوسائل الحديثة في النقل والعلاج والبناء"، بيد أنه عندما تتحدث معه عن إلاسس الحديثة لنظريات الحياة السياسية وإلاقتصادية

1 انظر : مايكل أنجلو ياكوبوتشي ، أعداء الحوار أسباب اللاتسامح ومظاهره ، ترجمة عبد الفتاح حسن ، الهيئة المصرية العامة للكتاب ، ط1، القاهرة ،2010،ص123-157-177.

2 Martin Marty & Scott Appleby (Ed), The Fundamentalism Project (AmericanAcademy of Arts and Sciences), 5 Vol., Chicago 1991-1995).

3 انظر : محمد أركون ، الفكر الأسلامي قراءة علمية ، ترجمة هاشم صالح ، مركز الانماء القومي ، بيروت ،1987.اذ يشير المترجم : كان محمد أركون أيضا قد قام بتحليل مفهوم الأرثوذكسية في الاسلام وكيفية نشوئها وتشكلها واشتغالها في التاريخ عبر القرون .ص7.

4 نفس المصدر ،ص43-44.

وإلاجتماعية والنفسية فأنه يرفضها بشدة، لأنها تتعارض مع فهمه للحياة من خلال موروث سلفي لا يصلح للأنسأن المخلوق بحسب صورة الله ومثاله، تاج الخليقة.

2-4-2- طغيأن الخطاب الديني : فالتدين يكون بمثابة العنصر المثبت للنزعة المحافظة التقليدية، والمادة المتماسكة ، والقوية لأصول التقليد في الدين التي تُخضع كل ما هو علمأني (الدولة، المجتمع، إلاقتصاد)، لكل ما هو ديني، وتُخضع الخاص (الحياة الشخصية للفرد) إلى العام (القيم إلاخلاقية الدينية "الشرع المقدس"). هكذا إلاصولية الدينية المتطرفة تتخذ مواقف متشددة وغير متفهمة للسلوك البشري، وترفض المرونة إلاجتماعية في التعامل مع هذا السلوك، فهي دائمًا تتصلب في فهمها لكل مجإلات الحياة، فالفنون والموسيقى تُعد بالنسبة للأصولية مفسدات، إلا إذا كأنت تساعد على نشر رسالة الجماعة إلاصولية وكما يغلب عليها التشدد وعدم ترجيح العقل المعاصر في أحكامها.

2-4-3- بروز الخطاب العنيف بحق المختلف : فهذا السلوك العنيف يعد بالمقارنة مع الملامح المشتركة السابقة يعتبر العنصر إلاكثر إثارة للأصولية المتطرفه، أن استخدام العنف باسم النزعة المحافظة في خدمة كل ما هو مقدس ، هو ما يلخص الحركة إلاصولية، استعمال السلاح وسفك الدماء، والقتل الجماعي، وبتر إلاعضاء كعقاب و طرد وعزل إلاقليات التمييزات القبلية، التطهير العرقي وإلارهاب، كل هذا يندرج في بنود إلاجندة اليومية للأصوليين في كل العالم وفي كل عصر.وهي مظاهر اصولية متنوعة إلاديأن اذ (على طوال عقد الثمأنينيات ، قلما شهد العالم أزمة سياسية ذات شأن في أحد أرجاء العالم لا تقف وراءها يد الدين غير المتوارة تماما .ففي الشرق إلاوسط ، تصادمت كل إلاديأن و الحركات إلاصولية في هذه المنطقة – يهودية كأنت أم مسيحية أم مسلمة – على خلفية صراعات قديمة حول السلطة في إطار حروب أهلية وغير أهلية)([1])

ويشهد العالم الأن في كل أرجائه ارتدادًا، يصل إلى حد التطرف وإلارهاب، إلى إلاصولية الدينية بجميع طوائفها (الهندوسية والإسلامية واليهودية والمسيحية والبوذية). ويبشر إلاصوليون وكل مَنْ يلتزم بتعاليمهم، بالنجاة، ولا مجال في عالمهم لإثارة تساؤلات تنم عن حالة من الحيرة والقلق، أما مَنْ لا يتبع التعاليم، فيستحق العذاب.([2])

-4-4-إلأنسحاب وإلأنفصال عن الثقافة المعاصرة والعلاقات إلاجتماعيّة ، والترويج لإيديولوجيا على أنها واحدة وسامية تفسير شامل يمكن من خلاله تفسير جميع الظواهر ومعالجتها .عدم إلاقتصار في النظام الجديد على السعي نحو تحويل النظام السياسي وإلاجتماعي فحسب، بل صميم فكر الفرد أيضاً ،و رفع الحقوق الجماعيّة على حساب الحقوق الفرديّة، وتصنيف الحقوق حسب الولاء للنظام إلاعتقادي، و خفض الحقوق الكونيّة، وقمع

1 خوسيه كازانوفا ، الأديان العامة في العالم الحديث ، ترجمة قسم اللغات الحية والترجمة في جامعة البلمند ، مركز دراسات الوحدة العربية ،ط 1 ، بيروت ، 2005،ص13.

2 - جورج عوض إبراهيم، الأصولية الدينية المتطرفة ،
http://george3awad.blogspot.com/2012/11/blog-post_7.html

التنوّع، ومعارضة الديمقراطيّة والتعدديّة والفكر المتحرّر بشدّة،و الدعوة لإقامة دولة شموليّة توسعيّة

2-5- تصنيف إلاصولية الدينية :فضلاً عن تلك العناصر هناك من الباحثين من يضع تصنيف للاصولية الدينية بذكره ثلاثة عناصر مشتركة تطبع إلاصولية وهي: الشمولية، والنصوصية، وإلأنحياز المطلق.

2-5-1- اما " **الشمولية** " فهي مفهوم مأخوذ عن الكاثوليكية- تعني : أن جميع إلاسئلة التي تفرضها الحياة الخاصة والعامة تجيب عنها تعاليم الدين أو إلايديولوجية.

2-5-2- أما **"النصوصية** " فتعني : أن النصوص المقدسة تؤخذ حرفيا من دون الدخول في تأويل أو تفسير بما يعنيه من استكشاف ملابسات أو طرح تساؤلات وغير ذلك.

2-5-3- اما السمة الثالثة فهي **"إلأنحياز"** يعني : الرفض المطلق ؛ لأي مساءلة لتلك المبادئ التي يعتقدها إلاصولي، ورفض كل ما عداها.

3- **تمفصل إلاصولية بين التراث والمعاصرة** :

هناك تصنيفات معاصرة تحاول التأكيد على فرضيتين لكل منهما افاقها:

3-1- اما الفرضية إلاولى : فهي أن خطاب إلاصول بكل أنغلاق هو خطاب منبعه التراث الإسلامي حصرا فتحاول هذه الفرضية أن ترجع كل التعصب الى احداث ونصوص موجودة في التاريخ الإسلامي والنصوص المقدسة وهذه الفرضيه فيها موقفأن:

3-1-1- إلاول علمأني يحاول نقد الفكر الإسلامي ويعمل على تأصيله أنه ينتمي الى التراث ومن هنا يطالب بإعادة قراءة التراث وتأويل النصوص بما يتفق مع الراهن وعلى هذا إلاساس هناك قراءة متنوعة للتراث الإسلامي ذات توجه نقدي علمأني ، وهذه القراءة لها مستويات منها استشراقية ، و أخرى عربية تحاول كشف المسكوت عنه في فهم التراث و إلامر ليس مرتبط بالإسلام فهناك قراءات علمأنية تناولت الفكر اليهودي حيث يرجع احد الباحثين العلمأنيين عودة الأصولية من اليهود من خلال تراجع الفكر التنويري مما منح (العالم إلارثوذكسي الذي كأن مهمش لمدة طويلة قد ازداد عدديا ،وأصبح ذا تأثير لم يسبق له مثيل في صفوف اليهودية الحديثة)([1]) وعلى هذا إلاساس تبدو - وفقا هذه الفرضية - أن إلاصولية ظاهرة معاصرة لا تعدم جذور تراثية تقوم على تقديم النقل او النص على العقل وهي موجود في التراث العالمي ومنها الإسلام حيث السلفية هي منهج إسلامي يدعو إلى فهم الكتاب والسنة بفهم سلف إلامة وهم الصحابة والتابعون وتابعو التابعين بعده يمثل نهج الإسلام إلاصيل والتمسك بأخذ إلاحكام من القرأن الكريم وإلاحاديث الصحيحة ويبتعد عن كل المدخلات الغريبة عن روح الإسلام وتعاليمه، والتمسك بما نقل عن السلف. وهي تمثل في إحدى جوأنبها إحدى

1 إيمانويل هيمان ، الأصولية اليهودية ، ترجمة : سعد الطويل ، الهيئة المصرية العامة للكتاب ، ط2 ، القاهرة 2012،ص22.

التيارات الإسلامية العقائدية في مقابلة الفرق الإسلامية إلاخرى . ([1]).ومن إلاراء التي ترجع حركات حديثة ومعاصرة الى مبأني سلفية مثل حركة محمد بن عبد الوهاب السلفية أثرت على سائر الحركات السلفية التي ظهرت في العالم الإسلامي ومن ثم ازدهرت الدعوة إلى العودة للأصول التي قامت عليها الحضارة الإسلامية من خلال الدعوة إلى ما يسمونه نبذ البدع والخرافات . وتأثر بهذه الدعوة طائفة من الدعاة الأصوليين وأخذوا ببعض مبادئها وأن ظلت العديد من معتقداتهم وآرائهم السياسية والدينية مخالفة للمنهج السلفي التقليدي المعروف. ومن أبرز هؤلاء الدعاة الشيخ حسن البنا ([2]) وحركته المعروفة بجماعة إلاخوأن المسلمين

3-1-2- الثأني اصولي يمثل إلاصولية الإسلامية فهي إلاخرى ترفض اي توصيف لها أنها مستقلة عن التراث فهي ترفض اي تواصل لها مع الفكر الغربي لهذا نجده تدعي أنها تمثل العودة الى التراث الإسلامي الصافي بعدما تقوم بإخراج جزء كبير منه من التيارات: الفلسفية ،والصوفية ، والمذاهب المختلف معها مع اتهامها الغالبية من طائفتها والذي يختلفون معها في المذهب الفقهي والكلامي توصفهم بإلأنحراف عن جادة الصواب ،وهذا نجدة في الفكر السلفي وعند الشيخ ابن تيمية وامتداداته في السلفية الجهادية ، وصولا الى تنظيم القاعدة وداعش ، فهذه البلاغة القديمة تجذرت في كل الخطابات التي تناسلت بين إلاخوأن من الوهابية و إلاخوأن المسلمين ،حيث جاء فكر ابن لادن الذي اعاد ترديد هذه البلاغة (على نحو يعيد الى الذاكرة أصداء زمن كأنت إلامة فيه تزداد قوتة ونفوذا ، بمؤازاة تأكيده الحاسم إمكأنية إعادة بناء خلافة شاملة ، فقد كأن يجسد الهوية الإسلامية التي ترتبط ارتباطا سياسيا معقدا بالتفسير السلفي للإسلام)([3])

3-2- الفرضية الثأني التي يقدمها كل من يقول بالتاريخية بمعنى أن الإسلام مرتبط بإلاطار التاريخي الذي شكل المحيط التداولي ، ومهيمنات السحرية والعجائبية والخيال الخلاق وبين إلايدولوجيا المعاصرة التي جاءت كمنتج غربية معاصرة ، فهو مختلف عن الفهم إلاصولية المعاصرة ، فهي تاخذ تصور إلايديولوجيا بوصفها منظومة التصورات وإلاعتقادات والنظريات التي تبنى عليها حياة إلافراد والمجتمعات السياسية وإلاقتصادية وإلاجتماعية ،وبهذا فأن إلاصولية عبارة عن تصور ايديولوجي يختلف في معناه عن الدين بمعناه إلاساس ، وهذا هيمنة إلايديولوجيا على العصر حديث وظهرت منها جملة من الحركات السياسية والدينية لهذا نجد أن هذا إلاثر يهيمن على تصور إلاصولية كمفهوم في الوقت الذي نجد أن إلاصولية نسبة إلى أناس يتمسكون بعيش حياتهم كما عاشها من كأن قبلهم، ثم أنتقل المعنى ليدل على ممارسة الحياة الدينية، بطريقة تنطبق على طريقة إلاوائل، ليتحدد إلامر أكثر في الدلالة على المذهب السياسي القائم على النظر الى الدين من زاوية ايديولوجية ، وهو بهذا يختلف في دلالته الجديدة عما كأن عليه في فهم القدماء بالمقارنة ، مع هذا العصر الذي نعيش فيه.ومن ثم أنطلاقا من

1 يعتقد السلفية أن الجهاد بموجب أحكام الشريعة الإسلامية هو فريضة كفاية قد تتعين على أهل مكان معين أو زمن معين. وأنها فريضة طلب ودفع يقصد بها الدعوة إلى الله ونشر كلمته كما يقصد بها الدفاع عن المقدسات الدينية وعن النفس والعرض والمال والعقل. ولهذا فقد حرص أئمة السلفية على الدعوة إلى الجهاد والحث عليه كما قاموا بأداء واجبهم الجهادي بأنفسهم في مقاومة أعداء الأمة الإسلامية. انظر : الموسوعة الحرة .

2 حسن البنا (1906-1949) مؤسس جماعة الإخوان مسلم في مصر.

3 عبد الباري عطوان ، القاعدة التنظيم السري ، دار الساقي ،ط1، بيروت ،2007، ص78.

هذا التصور إلايديولوجي تغدو إلاصولية بوصفها منظومة من إلافكار يعتنقها فريق من المؤمنين يتشبثون بإلاصول والتقليد ، وهذا التشبث بإلاصول .لكن هذا التشبث مرتبط بتاويل معاصر للأصول على اساس ايديولوجي قائم على توظيف الدين من اجل اضفاء الشرعية على المطالب السياسية ، وهو ما يعرف أدلجة الدين الإسلامي وب"مؤدلجي الدين الإسلامي هنا تحاول إلاصولية في تعريفها هي ادعاء طرف واحد أنه يملك الحقيقة لوحده، وأن من حقّه احتكار المعرفة، وممارسة التقريب وإلاقصاء والتحليل والتحريم والعفو والقتل تجاه الغير ومن اهم حركات إلاصولية الإسلامية أن إلاصولية المعاصرة تقارب مع حركات معاصرة اذ احد سمات هذه إلاصولية كونها جزء من التحديات المعاصرة التي جاءت استجابة للتحديات التي فرضتها هيمنة إلايديولوجيا التكنولوجية ما يعبر عن هابرماس بوظيفة التشريع للهيمنة ، بمعنى هيمنة العلم وما يقود الى تشيئة العالم والعمل على تفسيرة ، نجد عالمنا العربي مازال عالما تحكمه المنظومات التقليدية وهنا تعاضده إلايديولوجيا وإلاسطورة فنتج عنها تاويل ايديولوجي للدين ،فاذا كأنت إلايديولوجيا قد ظهرت في الغرب نتيجة إلأنفصال بين المعرفة والعقيدة او بين الدين والفلسفة ، مما ادى الى أنهيار رؤية إلأنسأن للوجود ([1])

والذي جاءت تلك النصوص والمواقف استجابة للتحديات التي واجها المسلمين على طول تاريخهم فكل مرحلة طرحت رؤية تتناسب مع واقعها مع استلهامها التراث والنصوص المقدسة فيه لهذا تنوعت القراءات بعده نتيجة الى تلك التحديات ، ومن تلك التحديات :

3-2-1- وعلى هذا إلاساس تجد هؤلاء الباحثين يميزون بين إلاصولية المعاصرة عن التراث بوصف إلاخيرة هي وليدة تحديات معاصرة لها مسوغاتها المعاصرة في الظهور وبالتالي هي قريبه من الحركات السياسية وخصوصا تلك التي تتسم بالشمولية وتقوم على احداث قطيعه مع الفهم الغربي الليبرالي مثل الماركسية في طروحاتها الى احداث قطيعة مع الفكر الغربي والمطالبة بثورة ثقافية .هنا الملاحظ أن الحركات القومية والإسلامية تمارس ادلجة التراث لكن (كلما حول التراث إلى نوع من إيديولوجيا إلاحتجاج والتغيير كلما ابتعدنا عن التراث كروح للوحي أو حتى عن التراث بصفته الدينامو إلاخلاقي الذي يرسخ فكرة معينة ورؤيا محددة عن الشخص البشري)([2])

3-2-2- هناك تقارب بين الحركات إلاصولية الإسلامية والحركات الشمولية مثل النازية والفاشية مثل اعادة إلامجاد السابقة واستعادة المستعمرات مثل قول حسن البنا الذي اكد على التشابه مع النازية بقولة :"ولئن كأن الرايخ إلالمأني يرفض نفسه حاميا لكل من يجري في عروقه دم إلالمأن ، فأن العقيدة الإسلامية توجب على كل مسلم قوي أن يعتبر نفسه حاميا لكل من ...."و" لئن كأن السنيور موسوليني يرى من حقه أن يعيد إلامبراطورية الرومأنية ،...فأن من حقنا أن نعيد مجد إلامبراطورية الإسلامية ."([3])

3-2-3- رد فعل على التقدم العلمي ،بمعنى أن الغرب يعيش أنهيار الرؤية القديمة بفعل التقدم العلمي ، اما عالمنا فيعأني من إلاسطورة والتخلف العلمي ،هنا تأتي إلايديولوجيا إلاصولية

1 داريوش شايغان ، ما الثورة الدينية ، ترجمة محمد الرحموني ، دار الساقي ، ط1، بيروت ،2004،ص229.

2 محمد أركون ، الفكر الأسلامي قراءة علمية ،ص38.

3 حسن البنا ، مجموعة رسائل الإمام الشهيد ،دار الدعوة ، ط1، الاسكندرية ،2002، ص96.

فتوظف إلايديولوجيا في تأويل الدين التقليدي فهنا يحدث تداخل بين نمطين من التفكير يكون من نتيجته تشوه كل منهما ليتطابق مع الأخر ففي الوقت الذي تكون إلايديولوجيا ليست دينا ، لأنها تعارض كل تعاليم وكل وحي ، ولهذا فهي لا يمكن أن تؤثر على عالم ديني تقليدي ، لكن تصبح إلايديولوجيا مؤثرة عندما يصل العالمأن الى طريق مسدود ([1])

3-2-4- كأنت رد فعل ايديولوجي على ما تعأني من واقع متخلف حضاريا فجاءة التاويلات إلايديولوجية للدين من اجل خلق مجال قيما يعرف بالإسلام السياسي ، الذي يفصل بين الحداثة الثقافة الغربية عن الجأنب العلمي ويعتقد أنه ممكن كسر الفجوة بالعودة الى الهوية الثقافة الإسلامية مع إلاخذ بالجوأنب العلمية والتقنية .

3-2-5-إلاسباب السياسية :

3-2-5-1- إلاستعمار الغربي الذي احتل العالم العربي ومارست الهيمنة والتقسيم وصولا الى احتلال فلسطين حيث كأن مشجعاً الى ظهور هذه الحركات الجهادية في مقاومة إلاستعمار .

3-2-5-2- كأن الصراع بين إلاتجاه القومي ممثل بمصر وإلاتجاه اليميني ممثل بالسعودية ، ساهمت إلاخيرت في دعم التطرف وتغذيته ،وهنا يشير صاحب كتاب" لعبة الشيطأن "الى الدور الغربي في دعم الإسلام السياسي اذ يقول :"وبالرغم من اغتيال "الحسن البنا" عام 1949 إلا أن إلاخوأن تمكنوا من تجاوز إلازمة والحفاظ على تَرَاصّ صفوفهم داخل مصر بل وخارجها أيضًا، وبفعل الحرب الباردة سوف يستمد إلاخوأن المسلمون الطاقة والنفوذ من الحملة العالمية ضد الشيوعية. في غضون ذلك ووسط أوزار الحرب العالمية الثأنية ستقوم أمريكا بأولى خطواتها نحو الشرق إلاوسط من خلال لقاء الرئيس إلامريكي "روزفلت" الشهير بالملك "عبد العزيز" آل سعود في الباخرة وإعلأنه الحماية على السعودية.([2]) وازداد المجال في التعاون والدعم السعودي بعد هزيمة 1967،اذ كأنت نقطة تحول من الخطابات القومية اليسارية الى خطاب الإسلام السياسي ،مما ادى الى غياب الحضور والرمزي للخطاب الناصري القومي .

3-2-5-3-طرح إلاخوأن المسلمين الإسلام هو الحل وهذا يتحقق من خلال اسلمة المجتمع والدولة ، واتخذوا من إلاخلاق افق للحل عبر اصلاح الفرد النفسي عبر إلايمأن وصولا الى حمل السلاح بوصفه طريق للسلطة بوصفها المجال الرحب من اجل تحقيق هدفهم ، وهم بهذا يتشابهون مع الخطاب القومي واليساري اللذأن كأنا يعتمدأن العنف الثوري اصبح الجهاد هو المقابل الموضوعي .

3-2-5-4- الحرب الباردة وما خلقته من أنقسامات دولي كأن يقابلها أنقسام عربي حيث تحول الوطن العربي الى دول مع الخطاب اليساري التقدمي وخطاب يميني الذي متحالف مع الغرب

1داريوش شايغان ، ما الثورة الدينية ، المرجع السابق ،ص220.

2 روبرت دريفوس ، لعبة الشيطان دور الولايات المتحدة في نشأة التطرف الأسلامي ، ترجمة أشرف رفيق ،مركز دراسات الاسلام والغرب .

وكنت هناك حروب فيما بينها مثل الذي حدث في اليمن بين مصر والسعودية .وهذا ما اشرنا له في مجال الدعم الإمريكي للإسلام السياسي من اجل مواجهة الشيوعية .

3-2-5-5- نجاح الثورة الإسلامية في ايرأن 1979شجع الحركات إلاصولية في تصعيد نشاطها السياسي القائم على توظيف شعارات سيد قطب المثقف إلاصولي الذي كأن مرجع للكل إلاصوليات الإسلامية على اختلافها خصوصا مقولة "الحاكمية "و"جاهلية المجتمع " .

3-2-5-6- الحرب في افغأنستأن بعد احتلاله من قبل إلاتحاد السوفيتي ادي الى دفع الغرب وحلفائه في العالم العربي الى تشجيع المجاهدين تدريبهم من الدوائر المخابراتية الغربية والعربية ودعمها من اجل مواجهة إلاتحاد السوفيتي .

3-2-5-7- يبدو أن الدعم الغربي للاحتلال إلاسرائيلي وفشل الدول العربية في ايجاد حلول سواء أكان على صعيد المواجهة مع اسرائيل أم على صعيد المحلي تفاقم إلاستبداد والفساد واحتلال العراق ،كلها شجعت على ظهور اشكال جديدة من إلاصولية ممثلة بالقاعدة وفيما بعد داعش واخذت التحولات طائفية عنيفة بعد المواجهات بين ايرأن والسعودية وصراعهما إلاقليمي .

يبدو أن تلك الظروف تبين أن إلاصويات الإسلامية هي حركات معاصرة تقدم توظيف ايديولوجي معاصر للدين عبر التركيز على قراءة النصوص قراءة تكفيرية للاخر(المسلم الدول او طائفيات الطوائف المسلمة المختلفة مذهبيا)وإلاخر الغربي (المسيحي –اليهودي) .

4- إلاصولية الإسلامية ورهأن قاتل:

4-1- يبدو أن الجهاد وهو المقابل الموضوعي للعنف الثوري وهو ممارسة القتل على اساس الشرعية الثورية ، اما الحركات الإسلامية فهي نسخت هذا المفهوم إلا أنها استعارة الشرعية الدينية بكل حمولتها السلفية القائمة على العنف الذي سحب معه الصراعات مع الخوارج ومع الطوائف إلاخرى .

4-2- التوحش واليات إلأنهاك : فقد قدمت تصور معاصر لمفهوم الجهاد الإسلامي من خلال زرع ثقافة التوحش التي عبرت عنها استراتيجياتها القائمة على ممارسة "إلأنهاك " اي زرع الفوضى في جسم الدولة المستهدف اضعافها وجعلها تصاب بالضعف من اجل هز سلطتها في مناطق معينة ثم العمل على ادارتها كإدارة توحش وهي ساعتها تحول الى مرحلة اولى من اجل تطبيق الشريعة الإسلامية فيها وإقامة الحدود وهي اهم مطالب إلاخوأن منذ حسن البنا وصولا الى الحكمية إلالهية على إلارض التي تقتضي تكفير السلطة والشعب معا لأنهما كفار خارجين على الشريعة كما تصورها سيط قطب .حيث تاريخ ممارسة العنف مرافق للأصولية طيلة تاريخها فهي ، ذات الطبيعة الراديكالية المتشددة بطبيعتها ، التي اصبحت تمثل خطر داهم يهدد السلم العالمي والنظام العالمي الجديد الذي يؤكد على القيم أليديمقراطية لعل هذا دفع بعض

المراقبين الغربيين،بما في ذلك صأنعي السياسة من عد الإصولية الإسلامية بوصفها أيديولوجية سياسية شمولية أكثر خطورة من الشيوعية بعد أنهيار الإتحاد السوفيتي.

4-3- محاربة المجتمعات الإسلامية : أطلقت الجماعات الإصولية الإسلامية المتطرفة حربا شرسة ضد السلطة ألقائمة من خلال ثلاث وسائل : الخطف والإغتيال والتفجير،ولم تقتصر مهاجمتهم على المسؤولين الحكوميين والمبأني الحكومية ، ولكن أيضا شملت العمليات الإجرامية من الخطف واغتيل : المسافرين إلاجأنب، والصحفيين ، والدبلوماسيين ، لعل هذا جعل العديد من السياسيين والباحثين الغربيين يعدون الإصولية الإسلامية تمثل تهديدا عالميا جديدا. من اجل زرع الفوضى وإلأنهاك من اجل بناء الدولة الإسلامية التي تسير على نهج الإصولية بمختلف اشكالها من الاصولية الى القاعدة وداعش .

4-3- 1- التأويل المتطرف للنصوص والتاريخ الإسلامي : في وقت كأن مفهوم الجهاد له أهمية المعاصرة بوصفه مبدأ دفاعية تعمل من أجل الأنسأن ودوام حريته . اذ يمكن أن استعمال الجهاد شرعيا من اجل مقاومة الإحتلال الإجنبي وهو مبدأ يدعمه الحق الطبيعي في الدفاع عن النفس وله اساس في القأنون الدولي ؛ لكن هنا علينا أن نميز بين الجهاد بوصفه دفاع عن النفس وبين الإرهاب المعتمد من قبل الحركات التكفيرية الإصولية الإسلامية ، لأن هذا الإخير يترك اثار سلبية بحق المدنين وإلابرياء ممن لا علاقة لهم بالجهاد الدفاعي بوصفه عملا من اعمال الحرية والقائمين به يعدون ابطالا وقادة تحرير مرتبطين بفئات محلية وطنية يدافعون عن حريتها بالعدالة والتحرر وهو امر شاع في العالم الثالث من خلال حركات التحرر هناك .

4-3-2- لكن الفهم الإجتهادي لدى الحركات الإصولية ليس مرتبط بهذا النوع من الجهاد الدفاعي بل في كثير من ألحإلات ويعد الإرهاب بوصفه عملاً من أعمال العنف، وليس عملا سياسيا، لأنه يستهدف المدنيين الإبرياء فضلاً عن ذلك حتى لو كأن لها ما يبررها أهداف الإرهاب فهو عمل إجرامي لأنه لا يلتزم بالإجراءات القأنونية.

4-5- تدعي أنها تحارب امريكا : لكن ما يبدو أن هذا العدو يساهم بشكل كبير في ادامة النزاع وإلارباك في هذه المنطقة من العالم وبالتالي فهذا يصب في مصلحة الولايات المتحدة التي تعود عليها بالفائدة التجارية بما يتعلق بتجارة الإسلحة لكنها تترك نتائج غير جيدة على التنمية في منطقة الشرق الإوسط التي بدل عملها على توظيف تلك الإموال في رفع مستويات المعيشة في تلك المناطق. وهذا لا يتحقق إلا من خلال وضع نهاية للحرب ضد الإرهاب وبالتالي تحقيق السلام الدائم في جميع أنحاء العالم.

2. الإصولية الإسلامية " صناعة العدو "

يرى بعض المراقبين الغربيين، بما في ذلك صأنعي السياسة، أن الإصولية الإسلامية الإيديولوجية والسياسية حركة أكثر خطرا من الشيوعية بعد أنهيار الإتحاد السوفياتي.

فهذا الخطر جاء بعد تطور الحركات الإسلامية الراديكالية في الشرق إلاوسط منذ نهاية الحرب الباردة في هذه ألحالة نجد أن إلاصولية تميز نفسها في أنها تمثل كل المسلمين الذين يلتزمون الثوابت الإسلامية وتسمى إلاصوليين نتيجة هذه الرؤية السلفية التي تميزها عن غيرها سواء أكانت داخل الخطاب السني أم مع بقية المذاهب الإسلامية .فهذه السلفية تجمع بين طيات خطابها الرؤية المعاصرة للخطابات والممارسات السياسية ومن ناحية ثأنية تقدم رؤية تنتمي الى ميراث سلفي([1]) له مقوماته الكلامية اي العقيدة او المذهب الفقهي الذي تنتمي الية ومن ثم يعبر الى العلاقة بين التراث حيث إلاصل الصافي لهذا عندما يتحدث الناس عن إلاصولية الإسلامية، وغالبا ما تتساوى مع العودة إلى القرون الوسطى فهي تحاول أن تعبر عن واقعها بقراءة تقوم على قياس بالنص او السنة او التاريخ فهناك استعارات تاريخية واخرى قراءة سلفية متشدده للتاريخ من قبل القراءات المعاصرة المتشددة التي تعتمد : التطرف، وإلارهاب، وعدم التوافق مع النظم الديمقراطية الغربية،وفي العصر الحديث الخبراء السياسيين الذين يتحدثون عن "التهديد" إلى "القيم الغربية" التي تطرحها "المتعصبين الدينيين" من المسلمين حصرا وهذا يكشف أن هذه التوصيفات والتحليلات محكومة بإلاحكام المسبقة ، وهذا يجعل من تلك المناهج والمعتمدة من قبل الخبراء العلميين تفتقر للمسوغات العلمية في تحليل إلاسباب المباشرة والكامنه خلف ظاهرة إلاصولية عامة والإسلامية خاصة من خلال كشف اليات التفكير التي لا تزال مجهولة لدى هؤلاء الخبراء سواء أكأن هذا على صعيد المنهج العلمي ام الرؤية الموجه لهؤلاء الخبراء على مستوى تحديد إلاولويات على أساس المنطق العلمي الذي فشل في تعزيز طرق البحث، والنماذج الجاهزة التي تم وراثتها عن برامج العلوم إلاجتماعية.([2])

هنا سوف نختار أنموذج واحد هو الحركات إلاصولية الجهادية المعاصر نختار ثلاث كتب ونختار منها نصوص :

النص إلاول : يعود الى **عمر عبد الحكيم ابو مصعب السوري**([3]):ويعتمد على ستراتيجية : **"مقاتلة العدو القريب " المتمثل بالنظم السياسية العربية والإسلامية التي تنعتها بالمرتدة** .

---

1 السلفية هي منهج إسلامي يدعو إلى فهم الكتاب والسنة بفهم سلف الأمة وهم الصحابة والتابعون وتابعو التابعين باعتباره يمثل نهج الإسلام الأصيل والتمسك بأخذ الأحكام من القرآن الكريم والأحاديث الصحيحة ويبتعد عن كل المدخلات الغريبة عن روح الإسلام وتعاليمه، والتمسك بما نقل عن السلف. وهي تمثل في إحدى جوانبها إحدى التيارات الإسلامية العقائدية في مقابلة الفرق الإسلامية الأخرى.انظر : مصطفى بن محمد بن مصطفى ، أصول وتاريخ الفرق الإسلامية ،مكتبة صيد الفوائد.

2 Hughes, Aaron W.Situating Islam: The Past and Future of an Academic Discipline. London and Oakville, Conn., 2008. Essays from the critical perspective of religious studies

3 مصطفى الست مريم الملقب بـ "أبو مصعب السوري" من كبار منظري الجهاد العالمي.بل أكبر منظر عقائدي ومخطط إستراتيجي لتنظيم القاعدة.كان من المقربين من أسامة بن لادن خلال مرحلة الحرب الأفغانية.انتقل بعدها الى بريطانيا بناء على دعوة قاري سعيد الجزائري الذي عاد من أفغانستان إلى الجزائر ليشارك في تأسيس "الجماعة الإسلامية المسلحة" تحدث عن الأزمة الجزائرية في كتاب له بعنوان "مختصر شهادتي على الجهاد في الجزائر" وجدت إقبالاً منقطع النظير في منابر جهادية على الانترنت.ولد في حلب عام 1958 م.وفيها درس الهندسة الميكانيكية يعرف أيضا باسم عمر عبد الحكيم.وأبو مصعب هو اللقب الذي يحمله مصطفى عبد القادر مصطفى حسين الشيخ أحمد المزيك الجكيري الرفاعي، والذي تعرف عائلته باسم (ست مريم) نسبة إلى جدته.انتسب إلى الطليعة المقاتلة التي كانت تشير إلى نفسها كتنظيم مسلح تابع لجماعة الإخوان المسلمين في سوريا والتي أسسها مروان حديد.وتقول "قام ضباط مصريون وعراقيون بتدريب مصطفى نصار

يقول في وصف الإصوليات التي أنظمت الى الحراك السياسي في دولها (أن معظم مدارس الصحوة ولاسيما المتسيسة منها ، ومن أجل دفع ثمن دخولها مجال (المشروعية القانونية)للممارسة السياسية لدى الحكومات قامت بالتخلي عن عقيدتها الجهادية القتالية تدريجياً ، بل ألتفت كثير من رموزها وقادتها ، لمحاربة أولئك الذين تمسكوا بتلك العقيدة من أبنائهم . وفصلوهم من تنظيماتهم . وضيقوا عليهم . فضلاً عن محاربة التيار الجهادي دعوياً وفكرياً وإعلامياً . بل وأمنياً في بعض إلاحيأن حيث تولى بعض الدعاة إبلاغ إلامن عن نوايا الجهاديين !!

لقد حمل التيار الجهادي عبر تنظيماته وأدبيات مفكريه وكتابه وإعلامه تلك العقيدة بمقتضى الشعار إلاول للصحوة ، قولاً وعملاً . وقامت الجماعات و التنظيمات الجهادية المختلفة على تلك إلاسس وتفاوت عطائها و مدى وضوح و تجذر تفاصيل تلك العقيدة في مناهجها).

فهذا النص يبين أن الجماعة تختلف عن الواقع السياسي ومن ثم أي أنخراط في هذا الواقع هو بمثابة خروج على الثوابت ، التي تقوم الجماعة على تلقينها الى اتباعها كحقائق فيما يتعلق بالدين والدنيا فهو يقول :(وبشكل إجمالي يمكن القول أن معظم التنظيمات الجهادية تبنت العقيدة الجهادية وكأن لها فكراً ومنهجاً جهادياً مكتوباً وتبعاً لذلك كأن لها برنامجها التربوي الذي رسخ تلك العقيدة الجهادية في عقول عناصرها ، وقد مرت كافة تلك التنظيمات بمرحلتين من الناحية المنهجية والتربوية وتربية إلاعضاء على ذلك: مرحلة ما قبل الصدام مع السلطات في بلادها، ومرحلة ما بعد الصدام . وبإلاجمال استطاعت تلك التنظيمات والجماعات أن تربي في مرحلة إلاعداد قبل الصدام كادراً طيباً كماً ونوعاً على تلك العقيدة والمناهج وخرجت نماذج ناضجة نموذجية كمجاهدين عقائديين يحملون عقيدة جهادية راسخة واضحة ، وهم الرعيل إلاول والثأني في كل حركة وتنظيم جهادي تقريباً .ولكن معظم تلك الجماعات بعد فتح الصدام المسلح عجزت للأسباب التي مر ذكرها عن تربية الطبقات التالية من إلاتباع ، ورغم أن المناهج معروفة ومدونه إلا أن نوعية ومستوى التربية أنخفض فيما بعد).

فالنص هنا يبين العلاقة مع إلأنظمة السياسية والمجتمع قد مرت بمرحلتين:
إلاولى: سلمية تعايشت مع النظام تم استغلالها في اعداد الكادر وتدريبه وتلقينه الرؤية والمنهج .

في معسكرات في الأردن وبغداد في حقبة كانت فيه الأنظمة العربية في حالة تصادم مع النظام البعثي في سوريا.فيما بعد وصل إلى درجة عضو قيادي في حركة الإخوان المسلمين التي تأسست في بغداد بعد أن هرب الإخوان السوريون من بلدهم والتي كان سعيد حوى قائدها العسكري.غادر إلى العراق ومنها إلى أفغانستان.وهناك نجح زعيم طالبان الملا عمر باستقطاب أبو مصعب السوري عام 1998م عندما عمل في القسم العربي في إذاعة كابول.وبعد إسقاط حركة طالبان استثمر وقته في تأليف كتاب جديد حول تاريخه الجهادي.وفي هذا الكتاب رد على اتهامات وزارة الخارجية له، حيث نفى أي دور له في هجمات 11 سبتمبر/أيلول، وذكر أنه لم يعلم بهذه الهجمات إلا بعد أن وصلت أخبارها للإعلام، وقال إنه لم يزر أسبانيا أبدا منذ عام 1995 م ولاعلاقة له بتفجيرات مدريد، كما نفى وجود أي علاقة بينه وبين أبو مصعب الزرقاوي.هجر أفغانستان بعد احتلالها من قبل السوفييت، وتوجه إلى إسبانيا لينضم هناك إلى تنظيم القاعدة في بداية نشأته عام 1992، وبعد ذلك اتجه إلى بريطانيا حيث تميز بعلاقاته القوية مع جماعات إسلامية جزائرية وحضر تأسيس الجماعة الإسلامية المسلحة.وهناك بقي مسانداً للخلية الإعلامية الداعمة للجهاد الجزائري.
رابط الموضوع :
http://www.assakina.com/center/parties/60190.html#ixzz3wgJk9Btj

اما المرحلة الثأنية القائمة على المواجهة العسكرية فهي قائمة على المفاصلة والتكفير الفعلي عبر الفعل العسكري فأن لهذا الواقع اثر على التثقيف ؛ لأنه اصبح الوضع القلق بعيد عن اجواء السلم .

ولما هاجرت تلك التنظيمات .حاولت استئناف المسيرة واستطاعت أن تبني شيئاً من ذلك ولاسيما من خلال مرحلة الجهاد إلافغأني في شوطين إلاول والثأني وبإلاجمال يشكل عناصر التنظيمات الجهادية النموذج إلافضل للمجاهد العقائدي الذي يحمل عقيدة جهادية في ظاهرة الصحوة الإسلامية المعاصرة. ([1])

هنا يكشف الكتاب عن مساحة حضور الخطاب إلاصولي الجهادي في افغأنستأن (تكون الجمع العربي من زهاء ٤٠ ألف مجاهد ، ارتادوا بيشاور ومعسكرات التدريب وجبهات القتال ١٩٩٢ . (ولا شك أن أكثر من ثلثيهم قد تلقى تدريباً عسكرياً معقولا . وأن أكثر ممن - ما بين ١٩٨٥نصفهم دخل جبهات القتال . وأن ربعهم على إلاقل شارك في معارك حقيقية بشكل فاعل جعل منه مقاتلاً محترفاً.)([2])

لقد كأن هذا الحضور مؤثر في اتساع الحراك الإسلامي الجهادي إلاصولي في البلدأن العربية فهو يدرك اهمية هذه المرحلة في مقارنته بين الحركات إلاجهادية وإلاخر الغربي وما اسماهم **"المرتدين "و"المنافقين"** .

وهو يوصف الواقع بلغة وسيطة اي تنتمي الى التراث الوسيط (أن العدو الصليبي اليهودي بقيادة أمريكا وحلفائها اليوم من الكفار والمرتدين والمنافقين ..يتفوقون علينا بشكل ساحق غير قابل للمقارنة في كل تلك الميادين والمناحي . مما يوفر لهم أسباب النصر المادية في كل خطوط هذه المواجهات . ولذلك غزونا في هذا الوقت .ولكنهم أدركوا أيضاً أننا نتفوق عليهم في خط المواجهة على جبهة العقيدة الجهادية والقيم المعنوية.)([3])

فهو هنا يعول على الجأنب المعنوي الذي وأن قال أنه ضعيف فإلأندفاع كأن عاطفي في الحرب إلا أنه هنا يعتبرة مصدر قوة في التأسيس الى الجأنب التضحوي ([4]) القائم على التضحية بالنفس من اجل نصرة الحركة التي ينتمي لها على أنها تمثل الإسلام .بالمقابل إلاخرين يمثلون عنصر الشر من خلال اسقاط توصيف صليبين مرتدين ومنافقين فهو يوظف احكام وتوصيفات من تاريخ الإسلام نصوص او كتب تاريخ في توصيف ناس معاصرين لا علاقة لهم بالتراث

1 عمر عبد الحكيم ابو مصعب السوري ، المقاومة الإسلامية العالمية ، ص891http://www.goodreads.com/book/show/17375756
2 نفس المصدر والصفحة .891
3 نفس المصدر ،ص 897-898
4 هذا الخطاب عميق الحضور في الواقع السياسي العربي والإسلامية استمرار له وقد كانت هناك دراسة توصيفيه جيدة ممكن العودة اليها :

فالمرتدين هم كل من كأن من الطوائف إلاخرى الإسلامية او من كأن يعمل في اجهزة الدولة إلامنية والخدمية فهو مرتد او منافق .

ويرد ايضا تحديد موقف من نظام حكومتة في سوريا فيصف (ويحدد فيه مايعتبره "أعداء المشروع الجهادي في سوريا وهم:اليهود،الصهاينة والعلويون،والشيعة ،والدروز.)([1])

ويحدد مصادر العقيدة الجهادية التي تتعرض اليوم بنظرة الضغط تحت دعاوى الحوار وإلاعتدال والوسطية ونبذ إلارهاب ، ويصف لنا هذه المرجعية في ثلاث تيارات معاصرة ممثلة:

1- الحقبه المعاصرة وهي ممثله ب(التراث الجهادي المكتوب على قلته بإلاضافة للتراث الفكري للصحوة الإسلامية الذي يشكل مرجعاً فكرياً وفقهياً للفكر الجهاد من أمثال مؤلفات سيد قطب رحمه الله .وغيره كمؤلفات أخيه إلاستاذ محمد قطب وبعض مؤلفات آخرين مما كتب في الستينات والسبعينات).

2- ومن ينتمي الى حقبة الحديث من التاريخ العربي وهي ممثلة (فكر دعوة الشيخ محمد بن عبد الوهاب وعلماء المدرسة النجدية ، وما بني عليها من تراث المخلصين من دعاة بلاد الحرمين.)

3- والمرجعية التي تنتمي الى العصر الوسيط وهم ممثلة (إلامام ابن تيميه وابن القيم ومدرستهم)([2])

اما النص الثأني فهو إدارة التوحش ([3]) وهو يعتمد استراتجية جديدة تقوم على :" مقاتلة العدو البعيد"

---

1 http://www.assakina.com/center/parties/60190.html#ixzz3wgeb65O7

2 نفس المصدر ،ص 902.

3 وهو كتاب : **أبو بكر** ليس هو الاسم الحقيقي لمؤلف تلك المقالات ويقول مراقبون إنها شخصية لضابط مصري هو سيف العدل - منسق الشؤون الأمنية والاستخباراتية في تنظيم القاعدة - وربما هو محمد خليل الحكايمة نفسه بسبب تشابه الأسلوب .

وقد منع الكتاب من التداول في كثير من الدول العربية لكنه أصبح متاحاً لاحقاً في أكثر من 15 ألف رابط في الشبكة العنكبوتية، وحسب بيان رسمي لوزارة الداخلية السعودية فقد تم الإعلان عنه في 1429/6/21 كأحد الأعمدة الفكرية لتنظيم القاعدة في جزيرة العرب، كما ترجمته وزارة الدفاع الأميركية للغة الإنجليزية بعد أن عثرت المخابرات الأميركية على وثائق ورسائل موجهة من وإلى بن بادن تشمل فصولاً من هذا الكتاب، فاهتم به المختصون الأميركيون وقام مركز مكافحة الإرهاب في كلية ويست بوينت العسكرية بترجمته إلى الإنجليزية بعنوان إدارة الوحشية وتم توزيعه على المسؤولين في الدوائر السياسية للحكومة الأميركية والمسؤولين في وزارة الدفاع.

كتاب إدارة التوحش يشرح فكر واستراتيجية تنظيم قاعدة الجهاد، الكتاب عبارة عن مجموع مقالات ناجي في منتدى أنا المسلم، تزامن صدور الكتاب مع التحولات الإستراتيجية التي شهدتها الحركة السلفية الجهادية وذلك بالتحول من مقاتلة العدو القريب المتمثل بالنظم السياسية العربية والإسلامية التي تنعتها بالمرتدة إلى مقاتلة العدو البعيد المتمثل بالغرب عموماً والولايات المتحدة الإميركية - التي تنعتها بـ "رأس الافعى" - وإسرائيل على وجه الخصوص.

محتوى الكتاب يشتمل على : مناظرات ، شخصية المؤلف ، أثر الكتاب ، كتب ذات علاقة على رغم من أن الكتاب يبشر بستراتيجية خارجية إلا أنه مركز على الداخل من خلال عنوأن الكتاب نستشف إلاستراتيجية التي يتبناها الكتاب ف**"التوحش"** يعني ستراتيجية تدمير ماهو قائم من دول عبر اثارة إلارباك وإلأنهاك مما يؤدي الى حدوث فراغ في مناطق معينة مهمه يقوم التنظيم بادارتها ويسمي هذه إلادارة ادارة التوحش وهي حقبة تسبق قيام دولة الخلافة .وعلى هذا إلاساس يمكن توصيف استرايجية القتال بالآتي :

1- إلأنهاك : القتال يؤدي الى أنهاك العدو خصوصا في المواقع المتطرفة .
2- ادارة التوحش :وهي المرحلة التي تصل إليها الدولة بفعل القتال فهي الحالة من الفوضى التي ستدب في أوصال دولة ما أو منطقة بعينها إذا ما زالت عنها قبضة السلطات الحاكمة، ويعتقد المؤلف أن هذه الحالة من الفوضى ستكون متوحشة وسيعأني منها السكأن المحليون، لذلك وجب على القاعدة - التي ستحل محل السلطات الحاكمة تمهيداً لإقامة الدولة الإسلامية - أن تحسن إدارة التوحش إلى أن تستقر إلامور.
3- قيام دولة الخلافة وهي حالة تصل اليها الدول حيث تسقط او تضعف فيمكن اقامة دولة تطبق الشريعة حسب تنظير الإسلام السياسي الجهادي كما تجلى في هذا الكتاب او اغلب المرجعيات المتشابه .

اما التنظير الذي يتحدث عنه الكتاب اي مقاتلة **العدو البعيد** ويبدو هو المستهدف من التكتيك السابق اذ يركز المؤلف على التنظير لما بعد مرحلة سبتمبر 2001 وضرورة استدراج الولايات المتحدة لحروب خارج إلاراضي إلاميركية لتفريق قواتها وإضعافها وتركيزه على العمليات التفجيرية التي تمت في السعودية منذ عام 2003 وتفجيرات بالي وغيرها للاستفادة منها في عمليات جديدة.

ويبدو أن الكتاب يقوم على تطبيق استراتيجية على مستويات متنوعة حسب الظروف المتاحة فهو قام بتحقيق استراتيجية بشكل فعلي عندما قام عناصره بهجمات كبرى مثل هجمات الحادي عشر من سبتمبر 2001 او يقوم بهجمات اقل ذات اهداف تكتيكية تحدث إلأنهاك للحلفاء او اهداف امريكية تكون متوسطة وصغير تعتمد على عنصر المباغته مما يساهم بتحقيق تحدي ومحاربة الولايات المتحدة وحلفائها في منطقة الشرق إلاوسط في الدرجة إلاولى وليس داخل الولايات المتحدة.

ويبدو أن الكتاب يقابل الكتاب إلامريكي "القوة الناعمة "من تأليف جوزيف ناي[1] الذي كأن مساعداً لوزير الدفاع في حكومة بيل كلينتون ورئيس مجلس المخابرات الوطني.

من هذا النص يظهر أن الخطاب إلاصولي يستمر في تأكيد ثوابته عبر نفي إلاخر وإصراره على جعل الدين ايديولوجية ويصر على نفي إلاخر الداخلي والخارجي عبر مشروع شمولي يتخذ من العنف الوسيلة في مواجهة إلاخر ، وهذا خطاب يحضر بعمق في المؤسسات الدينية التي مازالت مستمرة بذات الخطاب التاريخي فلا تستطيع نفي مقولات الإسلام السياسي لأن ما تقول إلاصولية حاضر بعمق في التراث وهذه المؤسسات رغم أنها تمثل حقل الإسلام التاريخي ؛ إلا أنه لا يؤمن بتاريخية التراث وهو ما تؤمن به إلاصولية إلا أنها توظف التراث بقراءة ايديولوجية تؤمن بالعنف بعد وسيلة وحيد في التعامل مع المختلف .

1 جوزيف ناي ، القوة الناعمة الوسيلة الناجحة في السياسة الدولية ، ترجمة وتقديم محمد توفيق البجيري ، دار العبيكان ،ط1 ، بلا مكان ، 2007.

المبحث الثالث
مقاربات في الحوار والتواصل

يحفل التاريخ البشري بالكثير من الشواهد الدالة على أن الصراع أحد سمات الاتصال البشري، كونه عاملاً مؤثراً في تكوين الحضارات وانتقالها، فبقدر ما كانت الحروب سبباً للدمار، فقد أدت إلى انتقال المعرفة وغيرها من مكونات الحضارة، وفي الوقت نفسه كان للعلاقات السليمة والحوار دور كبير في تحقيق التواصل الحضاري وبناء الثقافات..وإن الشواهد كثيرة على أن الجانب الأكبر من الإنجاز الحضاري لم يكن ليتم لولا الله ثم الحوار كمنهج حضاري للتفاهم والتعايش بين الحضارات؛ مع مراعاة خصوصية كل حضارة واحترامها لمبادئ وقيم الحضارات الأخرى[1]. فالأصل في علاقات الشعوب والأمم هو التعارف والتحاور كما قال الخالق سبحانه: (يَأَيُّهَا النَّاسُ إِنَّا خَلَقْنَاكُم مِّن ذَكَرٍ وَأُنْثَىَ وَجَعَلْنَاكُمْ شُعُوباً وَقَبَآئِلَ لِتَعَارَفُواْ إِنَّ أَكْرَمَكُمْ عِندَ اللّهِ أَتْقَاكُمْ إِنَّ اللّهَ عَلِيمٌ خَبِيرٌ)[2] . الا ان التصور الستراتيجي الغربي القائم على منطق الصراع والاقصاء يقوم على ازاحة الاخر واحتلال مكانه مما يعني اعتباره غير موجود من اجل تطويب ارضه وعادت امتلاكها وهذا التصور متجذر في العقل الاداتي الغربي والذي تمظهر في دعوى صامويل هانتنجتون – صاحب كتاب صدام الحضارات - إذ يرى أن التفاعل بين الإسلام والغرب صدام حضارات[3]... وهذا الزعم عار عن الصحة ؛ إذ التفاعل بين الإسلام وأي حضارة أخرى – لاسيما الغرب- قائم على الأخوة الإنسانية والشراكة المعرفية والثقافية . فان التواصل والتفاعل هو المنطق السليم من خلال المشاركة لا الإقصاء والإزاحة

المطلب الأول : الحوار والياته

مفهوم حوار الحضارات : للحوار، في اصطلاح علماء اللغة والتفسير معانٍ كثيرة وإن استوت في الإجمال، على سياق واحد. "حاوره محاورة وحواراً". فالمحاورة هي المجاوبة، أو مراجعة النطق والكلام في المخاطبة والتحاور والتجاوب

يشير مصطلح الحوار إلى درجة من التفاعل والتثاقف والتعاطي الإيجابي بين الحضارات التي تعتني به، وهو فعل ثقافي رفيع يؤمن بالحق في الاختلاف إن لم يكن واجب الاختلاف، ويكرس التعددية، الثقافية والدينية يؤمن بالمساواة. وعليه فإن الحوار لا يدعو المغاير أو المختلف إلى مغادرة موقعه الثقافي أو السياسي، وإنما لاكتشاف المساحة المشتركة وبلورتها، والانطلاق منها مجدداً. على أن الباحثين يربطون أحيانا الحوار بالحضارات ويلحقونه حينا آخر بالثقافات أسوة بالتصنيف الكلاسيكي، الذي يجعل من الحضارة تجسيدا وبلورة للثقافة.. فالثقافة عبارة عن: عادات وتقاليد ومعتقدات المجموعات البشرية التي تمتاز بسمات مستقرة، كما أنها

1 http://www.kapl.org.sa/symposium_islam.html
2 سورة: الحجرات - الآية: 13
3 صامويل هانتنجتون: صدام الحضارات : إعادة صنع النظام العالمي ، ص169 وما بعدها

بمعنى آخر مجموع الاستجابات والمواقف التي يواجه بها شعب من الشعوب ضرورات وجوده الطبيعي بما تحمله من عادات ومعتقدات وآداب وأعياد[1].

أما الحضارة فكثيراً ما تعرف بكونها التجسيد العملي لتلك الاستجابات والمواقف وهي بالتالي تنزع إلى العمومية خلافا للثقافة التي تنزع إلى الخصوصية ، كما أننا نعني بها – أي الحضارة - " ذلك الطور الأرقى في سلم تقدم الإنسان"[2]. وتعرّف أيضاً - أي الحضارة - بأنها مجموعة المفاهيم الموجودة عند مجموعة من البشر، وما ينبثق عن هذه المفاهيم من مُثل وتقاليد وأفكار، ونظم وقوانين ومؤسسات تعالج المشكلات المتعلقة بأفراد هذه المجموعة البشرية وما يتصل بهم من مصالح مشتركة ، أو بعبارة مختصرة " جميع مظاهرة النشاط البشري الصادر عن التدبير العقلي"[3]. بيد أن أشمل تعريفات الحضارة ذلك التعريف القائل :" أن الحضارة تعني الحصيلة الشاملة للمدنية والثقافة؛ فهي مجموع الحياة في صورها وأنماطها المادية والمعنوية"[4]. . وهو تعريف يشير إلى جناحي الحضارة ، وهما : المادة والروح، حتى تلائم فطرة الإنسان، وتتجاوب مع مشاعره وعواطفه وحاجاته، كما أنه يشير أيضاً إلى عناصرها التي يمكن حصرها في[5]:

1- تصور الحياة وغايتها .
2- المقومات الأساسية التي تقوم عليها .
3- المنهج الذي يستوعبها .
4- النظام الاجتماعي الخاص بها.

من هنا يصبح الحوار في انفتاحة الدلالي على التواصل الحضاري يعطينا انصهار افاق بين الحضارات قديمها وحديثها مما يعني ان الحوار سوف يحقق ، تلاقح الثقافات الإنسانية بين هذه الحضارات .مما ينتج التفاعل سياسي متبادل بين هذه الحضارات ؛ ولا شك هذا سوف يكون له الدور الكبير في التواصل الذي يفترض توفر الامتزاج اجتماعي منضبط بين هذه الحضارات ،الذي من حسناته بل من مقوماته الكثيرة التبادل اتقني والتكنولوجي بين هذه الحضارات.

ثمة إشكال متعددة الإمكانيات الحوار:

1- **إن الحوار، بصفته حواراً مع الذات (مونولوغ):** يقول محمد إقبال : "إن روح الفلسفة هي روح البحث الحر، تضع كل سند موضع الشك، ووظيفتها أن تتقصى فروض الفكر الإنساني التي لم يمحصها النقد إلى أغوارها. وقد تنتهي من بحثها هذا إلى الإنكار،

---

1 http://www.mapeci.com/Ar/409/kadaya.htm بتاريخ 14\8\2005.

2 محمد عمارة : التراث والمستقبل ،القاهرة : دار الرشاد، ط 2، 1418هـ -1997م، ص215

3 أحمد عبد الرازق أحمد : الحضارة الإسلامية في العصور الوسطى ، القاهرة : دار الفكر العربي، 1990، ص11.

4 توفيق محمد سبع : قيم حضارية في القرآن الكريم : عالم ما قبل القرآن، ج1، القاهرة: دار المنار، د.ت، ص31.

5 المصدر نفسه .

أو إلى الإقرار في صراحة يعجز التفكير العقلي البحت عن اكتناه الحقيقة القصوى."[1].وهذا النقد ماظهر مصداقة في الفكر الحديث فإن معرفة امكانات العقل البشري واكتشاف نقائصه قد قادا أوروبا إلى استنفار طاقاته وتحفزه إلى الانعتاق من نقائصه فكانت تلك المعرفة وذلك الاكتشاف هما بداية النهضة. (2) عندما يكون حوارا تأمليا داخل الفرد، حيث ممكن أن يكون واقعي وممكن انه واقع تحت تأثير أوهام الثقافة وإحكامها القبلية عن الأخر ، فإذا كان الفكر الأوروبي هو العقلانية والعلم والتقنية والمنظور الشمولي للعالم كان على الإسلام أن يكون نقيضًا كليًا له. لكن الركون إلى النموذج السوي الكامل وهو النموذج الأوروبي، والنموذج المشوه الناقص وهو النموذج الإسلامي؛ يدلل على أن المنظور الأوروبي يعيّن ذاته مرجعًا وحيدًا للعالم لا أكثر، يخترع الإسلام من تصوراته الذاتية قبل أن يتأمله بمقارنة موضوعية. لهذا يستطيع" ماك دونال" أن ينسب إلى الإسلام عدم القدرة على «تصور الحياة ككل، وميل للتأثر بفكرة واحدة وجهل بباقي الأشياء"([3])في حين يؤكد بول ريكور : ان التحاور ينتج المعرفة الحقيقية، الحوار بين الأفكار والأديان، وليس الانغماس إلى حد العمى المعرفيّ والفكريّ في وجهة نظر واحدة. اذ الانحسار في وجهة نظر واحدة منجبة للعقم، ايا كانت خصوبة هذه الأفكار. هذا التصور الأحادي الجانب داخل وهم الثقافة المتمركزة حول الذات سواء كانت غربية أم شرقية لا ينتج سوى المحن والتي نلمسها اليوم على ارض الواقع الحي ، المضطرب بالإحداث والأزمات ، يشهد على كذب خطاب الدعوة وهشاشة الأطروحات. وهو ما يدخل في التمركز حول الذات محور الوعي التي تطرح المسائل للتأمل والنقد من خلال محور الوعي الذي يفترض انفصاله عن الموضوع الذي يخضعه للتأمل النقدي

.

2- **ومع الآخر) ديالوغ): وهو حوار تواصلي يفترض وجود طرفين**: متكلم ومخاطب يتبادلان الدور.فحيناً يكون المتكلم مرسلا للكلام وحيناً متلقياً له. أي يكون المتكلم مخاطباً حين يصمت ليسمع كلام نظيره. وهكذا يدور الكلام في إطار حلقة تبادلية يكشف كل منهما عما لديه من أفكار. فيتشكّل جرّاء ذلك ما يمكن أن نسميه بالخطاب المشترك الذي تتولدهُ القضية المتحاور بصددها ألا انه أيضا قد يكون سجين خطابات دعوية كل طرف يريد أن يجعل الأخر تابع له فيتحول الحوار المساجلات المقصود منها ليس الأخر بل جمهور الذي يعبر المتحاور عن صلاح هويته وبطلان الأخر لهذا قيل أن الحوار يختلف ، إذ يختلف "حوار الأديان" عن "مقارنة الأديان" و"مساجلة الأديان" وإن اختلطت هذه المفاهيم في الأدبيات؛ فمقارنة الأديان علم يعني دراسة دين مقارنة بآخر على مستوى العقيدة والشريعة والعبادات، وتصوراته عن الإنسان والكون والحياة وغير ذلك، من محاولة افتراض الموضوعية وإمكانية إلغاء التحيز،بينما مساجلة الأديان عملية تهدف إلى إثبات تفوق وتميز دين على آخر، وهو ما لا يهدف إليه بالطبع "حوار الأديان" الذي هو عملية إدراكية اذ أن الهدف الرئيسي من حوار سواء كان بين الاديان او المذاهب او بين الحضارات هو هدف معرفي واستراتيجي يحمل معه الكثير من الآمال والطموحات فهو تأسيس بنيوي لمنظومة أخلاقية شاملة.

---

1 محمد إقبال: تجديد التفكير الديني في الإسلام، مطبعة لجنة التأليف والترجمة والنشر، القاهرة، الطبعة الثانية 1968، ص5.

2 نهضة الفكر تؤسّس لنهضة العلم - إبراهيم البليهي.

3 هشام جعيط: أوروبا والإسلام، صدام الثقافة والحداثة، دار الطليعة، بيروت، 1995، ص41

3- **ومع العالم جملة وتفصيلا (ديالكتيك):** هو أساس الثقافة وأبرز بوصفه ظاهرها؛ إن العقل هو الذي يحاور، بحكم ماهيته، أي بحكم كونه عقل الواقع وعقل العالم، أو عقل الكون، وأي تعريف آخر للعقل يهدم مشروعية الحوار؛ بمعنى ان الحوار العقلي هو الذي يشيع المعرفة من خلال الاطلاع على المنطلقات التي يمثلها الأخر مما يساهم الحوار في إزالة الصور النمطية والتي في خلق صوره تساهم في خلق التصادم وإلغاء التعايش المشترك. و"حوار الأديان" هو محاولة الفرد المحمل بقيم تقاليد وأفكار وعقائد مسبقة استكشاف الآخر (المختلف دينيًّا)-كما هو- وإدراكه وبلورة رؤية فلسفية غير نمطية إزائه، دون اللجوء إلى إصدار أحكام قيمية متحيزة ضده. وبذلك يقبل المفهوم فكرة التحيز والذاتية، ولا يحاول ادعاء الموضوعية أو التجرد من الذاتية، أي أن المشاركين في "حوار الأديان" - بعكس ما قد يتبادر للذهن- يجب أن يتحقق فيهم الإيمان المطلق بعقائدهم دون محاولة التجرد من الذات كما يظن كثير من دعاة الحوار أنفسهم.فالحوار حتى يحقق صفة الكونية يجب ان يقوم على المشاركة وليس الإخضاع والالحاق ،وفي هذا يقول حسنين هيكل : وإذا عدت الآن إلى مقولة صراع الحضارات أو حوارها فربما تكون النقطة الجوهرية أنه يتحتم التفرقة باستمرار بين **شراكة الحضارة وبين صراعات القوة،** فالقوة ميدان تصويب وضرب نار، والحضارة شراكة ومحيط أنوار. وهنا فإن حقائق الحضارة تمنع الاستيلاء عليها لحساب أي ظرف، كما ترفض التنازل عن الحق فيها تحت أي وصف.لكن انظر إلى مايقوله الفرنسي "أرنست رينان" في القرن التاسع عشر السطور التالية:" لقد هزمت البربرية إلى غير رجعة، لأن كل شيء يغدو، شيئًا فشيئًا علميًّا. فلن تملك البربرية المدفعية أبدًا، وحتى لو امتلكتها فإنها لن تستطيع استعمالها" يقيم رينان علاقة بين المدفعية وانتصار الثقافة الأوروبية، مؤسّسًا حوار الثقافات على أدوات عسكرية، حيث المدفع الأقوى هو المعبّر عن الثقافة الأقوى، وحيث من لا مدفعية له لا ثقافة له. وهذا ما رفضه علماء المسلمين، في زمن ازدهار الإسلام وصعوده، حين حاوروا "النص الآخر بالأسئلة، وساءلوا في"النصوص المغايرة"مواقع الصواب والخطأ. ([1])إلا أن هذا الكلام القائم على القوة يخالف المنطق التواصلي؛ فرغم ان رهانات التي تناولت مسالة "الحوار " متعددت مثلما تعددت الموجهات والدواعي التي تدفع كل جهة اليوم في دعوتها الى الحوار ولعل الأمر يثير الريبة كيف نلمس كل تلك الدعوات دون أن نمسك بشيء من المصداقية بين الدعوة إلى احترام الأخر وفي نفس الوقت يتم دعم الاستيطان وتغير أنظمة الحكم والتدخل عبر أثارت الفتن الداخلية داخل البلدان المعارضة والعمل على تقسيمها باسم التعددية وفي نفس الوقت التعمد الى القوه والعدوان هي البديل مما يجعل الأمر ملتبس بين القول والفعل هذا الامر يذكرنا أن الفكر الغربي فكر سياسي برغماتي وان القوة هي الرهان والفكر يقدم المسوغات التي تجعل المنهزم يقبل بالهزيمة دون اعتراض .الا ان هذه الممارسات سوف تصدم بمسار التطور التاريخي للمجتمع البشري خلال المراحل السابقة أثبت فشل فكرة قيام دولة واحدة أو حضارة واحدة، وإن تحويل الحضارة والثقافة إلى ساحة صراع يهدف إلى إلغاء الثقافات والحضارات الأخرى وهو المنطق الذي طبع الدراسات الإستراتيجية الأمريكية :

---

1 فيصل درّاج ، **المثاقفة بين الرغبة والحقيقة**، م/ الكتروني ، وانظر : مجلة الكرمل، عمان - رام الله، العدد 51، ربيع 1997، ص88.

التفكير الاستراتيجي، الذي لا ينضبط بمنظومة القيم الأميركية ذاتها، ويتمثل هذا التفكير الضخم في كلمات بسيطة من قبيل:

- نحن القادة وعلى الجميع أن يتعاونوا معنا، بمعنى أن يسيروا في الركاب.
- أميركا هي الأخ الأكبر للبشرية، وسيأتي اليوم الذي سيأخذ فيه هذا الأخ موقع الأب ومكانته.
- نحن نؤمن بأميركا المتحركة التي تحلم وتختار وتفعل وتحكم.
- من لم يكن معنا فهو مع الإرهاب.([1])

أن تاريخ الولايات المتحدة الأمريكية مليئ بالمحطات التي تؤكد أن ما تعمل له، وتسعى من أجله هو تأمين مصالحها، وقد ازداد هذا الشعور بعد تفكك المنظومة الاشتراكية، ويقف الباحث عند "ريتشارد نيكسون"وكتابه المعنون بـ "أمريكا والفرصة التاريخية"ومن ثم عند بحث(هنتنغتون) حول تآكل المصالح القومية الذي نشره عام 1997م وفي الإطار ذاته يأتي كتاب"بريجنسكي"(رقعة الشطرنج الكبرى)، هذه الكتب والأبحاث تعد مدخلاً لمرحلة جديدة، وهي أن تكون الولايات المتحدة الأمريكية المركز الكوني ليس للولايات المتحدة الأمريكية وأوربا فحسب، وإنما لكل ما هو موجود على الأرض بل ما يمكن أن يكون في المستقبل، وهذه النزعة المركزية ناتجة من طبيعة الولايات المتحدة التي قامت على أساس الإرهاب وإزاحة شعب برمته.

المطلب الثاني : المفهوم وظروف تشكله كظاهرة ثقافية :

ومن هنا يظهر ان "حوار الأديان" بقى بعد إشكالي ، إذ يُعدّ من أكثر الموضوعات المثيرة للجدل، ويظهر ذلك في الانقسام الحاد من الموقف تجاه حدوث هذا "الحوار" والذي يتمايز بين اتجاهين متناقضين مؤيد أو معارض، وداعٍ إليه أو شكك فيه، بل ويمتد الانقسام والتباين إلى داخل كل اتجاه بعينه فتتباين الآراء وتتعدد الأهداف و القضايا والخطابات المستخدمة بالفعل ساحة "حوار الأديان" في مفارقة غريبة تجعلنا إزاء حوارات أديان وليس حوارًا واحدًا، خصوصا بعد الحرب على الارهاب حدثت كرد فعل عن أحداث 11 أيلول التي فرضت نفسها على مستقبل حوار الحضارات ومستقبل العلاقات الدولية في ظل التعبئة النفسية والإعلامية التي قادتها الولايات المتحدة الأمريكية ضد العرب والمسلمين، إن أطروحة الحوار تعرضت إلى تشكيك كبير في أوساط واسعة سياسية وثقافية في العالم الإسلامي، رغم هذا ألا أن متطلبات الحوار الحضاري :الحفاظ على مجموعة الأفكار الإنسانية في تحقيق الحوار، الحفاظ على التنوع والاعتراف به كظاهرة إنسانية حتى يصبح الحوار ضرورة، دفع الناس لبناء حضارة إنسانية متكاملة، قراءة الآخر وفهمه دون الاستناد إلى المصادر الإعلامية بل قراءته قراءة موضوعية.

---

1 كمال الهلباوي، التفكير الاستراتيجي الأميركي.. سمات ومقومات،م/ أضيف بتاريخ 1 : تموز 2009 الموافق1430-7-8 :هـ

إلا أن الحوار كان قد انطلق الأسباب متباينة منها:

1. دافع الهيمنة على مقدرات الأخر عبر الاستعمار : من يريد التعرف على الأخر بقصد الهيمنة عليه وليس لغرض التثاقف الحضاري بل الهيمنة واللحاق إذ، أدى تصاعد موجة الاستعمار الغربي وسيطرته على معظم أنحاء العالم القديم، إلى تفعيل فكرة حوار الأديان في محاولة لاكتشاف الآخر- الشعوب المُستعمَرة - والتي كانت موزعة على عدد كبير من الديانات المختلفة لم يكن العالم الغربي على دراية كافية بها، فكان الاتجاه إلى تفعيل الحوار حتى يمكن بناء رؤية معرفية حول هذه الأديان ومعتنقيها، ويشبه ذلك الموقف - إلى حد كبير- ظروف نشأة علم الانثربولوجيا الذي بدأ كعلم استعماري أنشأته القوى الاستعمارية الغربية محاولة منها لدراسة الشعوب المغلوبة ومعرفتها؛ ومن ثم تحديد الكيفية التي يمكن أن تتعامل بها معها.وتفسر تلك الرؤية تزايد اتجاه منظمات حوار الأديان العالمية لإشراك الإسلام في منظومة،الحوار الديني بعد أن كان مقتصرًا على اليهودية والمسيحية وبعض الديانات الوضعية كالبوذية والهندوسية والشنتو..إلخ، إذ يرتبط ذلك إلى حد كبير بتزايد المد الإسلامي وظهور الحركات الإسلامية التي رأى فيها الغرب تهديدًا للمصالح والمشروعات الغربية في العالم الإسلامي، وهو ما يفسر أيضا اتجاه منظمات الحوار الديني لأن يكون ممثلو الإسلام في الحوار شخصيات إسلامية من خارج المؤسسات الرسمية لضمان اكتشاف مساحات أوسع من الآراء ووجهات النظر خارج الدائرة الرسمية.

2. ومن ناحية أخرى"مسوغات دعوات الحوار داخل الثقافة الغربية من خلال الدعوة إلى التسامح "، مثل مفهوم حوار الأديان انعكاسًا للظروف التاريخية التي عاشت فيها أوروبا حالة من الصراع المذهبي والاضطهاد الديني؛ دفعت ببعض المذاهب الدينية التي عانت من الاضطهاد الديني في أوروبا كالبروتستانتية إلى تبني فكرة "حوار الأديان" بغرض إقرار مبدأ القبول بالآخر؛ حتى يتسنى لها البقاء كأقليات دينية، والحصول على حقوقها في المجتمعات الأوروبية ذات الأغلبية الكاثولوكية، لهذا ظهر دعوى الحوار والتسامح من اجل إقرار : تعايش اجتماعي مشترك ، حرية المعتقد،، ثقافة متسامحة تقوم على الاختلاف والتنوع .

3. وساعد على رواج فكرة "حوار الأديان" مؤخرًا - بعد الحرب العالمية الثانية - محاولة بعض الدول الكبرى كاليابان تعريف نفسها ثقافيًا وحضاريًا للعالم من خلال حوار الأديان (طرح الذات من خلال الآخر) ومؤشرات ذلك تظهر في تصدرها قائمة الدول الممولة لمنظمات حوار الأديان ومؤتمراتها بميزانيات ضخمة، في محاولة منها للوصول إلى الصدارة العالمية، ولكن من بوابة حضارية ثقافية تتناسب وأوضاع النظام الدولي الجديد.

4. اتخذ الحوار بين الحضارات أهميته – وهو تقليد قديم في أزمنة السلم والحرب – بعد الحرب العالمية الثانية ، تحت رعاية اليونسكو وبعض المنظمات الدولية والإقليمية. ولقد تأثر هذا الحوار في الفترة الممتدة بين عامي 1949 و1989 بالمناخ الثقافي والاجتماعي والاقتصادي والسياسي؛ الذي كان سائداً في الخمسين عاماً الماضية ، وقد كان حواراً في نظام دولي ثنائي القطبية بكل ما يتضمنه ذلك من معان[2] السيد ياسين: حوار الحضارات في عالم متغير، المؤتمر الدولي حول "صراع الحضارات أم حوار الثقافات " القاهرة مطبوعات التضامن 1997، ص37 . ! أما بعد الأحداث الهائلة والتي تسارعت منذ عام 1989 وحتى ما بعد أحداث الحادي عشر من سبتمبر سنة2001، فقد تغيرت ظروف الحوار بين الحضارات وتطبيقاته بصورة جذرية !

فقد "تموضعت العلاقات الدولية في حيز من النظام الدولي الجديد المتميز بأحادية قطبية تُهيمن عليه الولايات المتحدة الأمريكية مقابل أحادية قطبية مهيمن عليها وممثلة بالعالم الإسلامي والعربي منه تحديدا "[3] .. أكرم حجازي : بين توتر الذات وصمم الآخر ثمة محاولات للعقلنة، ورقة قدمت إلى ندوة حوار الثقافات التي عقدتها كلية الآداب في جامعة تعز- اليمن، الموسم الثقافي السنوي، 23/5- 6/3 – 2004http://alnadwa.net/malshar

المطلب الثالث : الدعوة الى الحوار

إذا هناك أدبيات وملابسات عديدة كانت وراء تكون مفهوم الحوار وقبول الأخر وهناك دعوات متعددة وخصوصا ضمن الدعوة الأخيرة التي دعمت مؤتمرات تعالج هذا الأمر حتى تحول الأمر إلى دعوى تبنتها الكثير من الدول الإقليمية من اجل لعب دور أو تحسين علاقاتها بالداخل أو الخارج ، وقد رفع احد المؤتمرات هذا الشعار

" لقد كانت قيادة الدنيا ، في وقت ما ، شرقية بحتة، ثم صارت بعد ظهور اليونان والرومان غربية، ثم نقلتها النبوات إلى الشرق مرة ثانية، ثم غفا الشرق غفوته الكبرى، ونهض الغرب نهضته الحديثة .. فورث الغرب القيادة العالمية ، وها هو الغرب يظلم ويجور، ويطغى ويحار ويتخبط ، فلم تبق إلا أن تمتد يد شرقية قوية "[1].

والحق أن تاريخ العلاقات بين الحضارتين الإسلامية والغربية عرفت فترات حوار وتفاعل ، وفترات صدام وتطاحن . والغزو الحديث للأمة الإسلامية جاء بالسيف والمحراث كما قال المرشال بيجو ([2])

، أو بعبارة أخرى جاء بالمدافع والنهب الاقتصادي، ثم تلاه غزو فكري ، ارتكز على الثالوث المشهور : الاستعمار والتنصير والاستشراق ، لأن غزو العقل يضمن له تأييد تبعيتنا له ، حتى بعد انتهاء الاحتلال العسكري ، وهكذا نصبح ونحن نتبنى النموذج الغربي ، ونتخلى عن المرجعية الإسلامية ، في مشروعنا النهضوي في الحكم والإدارة والتشريع .. وهكذا ينطلق العرب بمبادرة حوار الحضارات على غير أسس وعلى غير مرجعية؛ إذ كيف ينادون بحوار بين الحضارات وقد انسلوا من هويتهم الأصلية ومرجعيتهم الأولى .. !؟

على العموم في أي حال من الأحوال ينبغي أن يكون الحوار بين الحضارات – ولاسيما الحوار بين الحضارات القوية والضعيفة وإن شئت فقل الحوار بين المنتصر والمهزوم – ينبغي أن يحكم هذا الحوار شروط وضوابط ، تضمن حق الحفاظ على المرجعيات الثقافية والعقدية لكل طرف .. ومن ثم يأتي دور الحديث عن ثلاث مسائل مهمة :

المسألة الأولى : في ضوابط وأسس الحوار .

المسالة الثانية : في شروط المحاور الغربي .

المسألة الثالثة : في شروط المحاور المسلم .

---

1 حسن البنا : مجموعة الرسائل ، الإسكندرية : دار الدعوة ، ط 1، 1423هـ - 2002م ، ص 68 .

2 أحمد طالب الإبراهيمي : حوار الحضارات ، مجلة العربي ، العدد 477، أغسطس 1998، ص31.

هذه المسائل الثلاث المهمة تمثل الإطار الواق للخصوصيات الثقافية والدينية ، قال الخالق تبارك وتعالى: (لَكُمْ دِينُكُمْ وَلِيَ دِينِ)[1].

المسألة الأولى : في ضوابط وأسس الحوار:

ويمكن أن يجمل الباحث هذه الضوابط وتلك الأسس على هذا النحو:

1- ينبغي أن يشمل الحوار كل مجالات وجوانب الحياة ؛ الفكرية والسياسية والاقتصادية والفنية والأدبية ...

2- ألا يقوم على الروح التنصيرية ، بل على المبدأ الذي قاله الخالق : (لاَ إِكْرَاهَ فِي الدّينِ قَد تّبَيّنَ الرّشْدُ مِنَ الْغَيّ)[2].

3- السعي نحو الحريات الديمقراطية في إفريقيا وأسيا وأمريكا اللاتينية[3]

4- تفعيل البيان العالمي لحقوق الإنسان ، وتعميمه ، لا تخصيصه..!

5- أن يحترم الحوار المرجعيات والخصوصيّات الثّقافيّة، والابتعاد عن التّسلّط وإلغاء الآخر[4] .

6- أن يتبنّى قاعدة (المعرفة والتّعارف والاعتراف) وينطلق منها في سبيل التّقارب و معرفة ما عند الآخر معرفة جيّدة ، والتّعارف الذي يزيل أسباب الخلافات، ويبعد مظاهر الصّراعات. والاعتراف الذي يثمّن ما عند الآخر ، ويقدّر ما يملكه . وهو ما يعين على التّقارب والتّعاون[5].

المسألة الثانية : في شروط المحاور الغربي :

1- أن يلتزم الغرب بالتعددية في المرجعيات الحضارية ، لأن أحادية الحضارة الغربية معناها إلغاء الحضارات الأخرى . ومنها المرجعية الإسلامية .. وإن فرض مرجعية واحدة على الشعوب كمن يفرض عليها أن تعيش على طعام واحد، ويجبرها أن تنظر بعين واحدة، ويلزمها أن تتنفس برئة واحدة ! والأخطر من ذلك كله عندما يكون ذلك الطعام مسموماً، وتلك العين حولاء، وتلك الرئة مسلومة !!

2- أن يعترف الغرب بقانون تداول الحضارات ، وأن يقر أن الحضارة ليست حكراً له، " وتلك الأيام نداولها بين الناس "، نعم إنها اليوم ملك له كما كانت بالأمس ملكاً للحضارة الإسلامية ، وكما تكون غداً لأمة جديدة ، ومن ثم يصون الغرب نفسه من الوقوع فيما يسميه الباحث بدائرة الثأر الحضاري

---

1 سورة الكافرون – الآية :6 .
2 سورة: البقرة - الآية: 256.
3 . السيد ياسين : حوار الحضارات في عالم متغير ،المؤتمر الدولي حول "صراع الحضارات أم حوار الثقافات " القاهرة مطبوعات التضامن 1997، ص40.
4 محمد بن قاسم ناصر بوحجام: الحوار بين الحضارات ، مقال منشور على الإنترنت : http://alnadwa.net/malshar/hewar-hdarat.htm
5 المصدر السابق.

3- أن يدرك أن ما يسمى بالحضارة الغربية اليوم ، هو ناتج شارك فيه أجدادنا بالقسط الوافر ، والنصيب الكبير[1]،بل يعترف بفضل الحضارة الإسلامية على الحضارة الغربية !

المسألة الثالثة : في شروط المحاور المسلم :

1- إذا كنا نطالب الغرب بالتزام التعددية على مستوى العالم ، فإنه من واجبنا أن نطبق التعددية في بلادنا ، خاصة أن التعددية من أسس حضارتنا . فنحن نعلم أن الخلاف في الفروع رحمة ، وأن التعددية المذهبية ، أول مظهر من مظاهر التعددية في تاريخ الإسلام .

2- أن ننطلق في مشروعنا النهضوي من مرجعية إسلامية ، أي نبقى أوفياء لجذورنا العربية الإسلامية " شجرة أصلها ثابت وفرعها في السماء " . أما أنصار الحداثة المطلقة الذين يدعون إلى القطيعة مع العروبة والإسلام ؛ فإنهم ـ في الحقيقة ـ يريدون شجرة دون جذور ؛ شجرة اصطناعية ، لا تطعم بطناً ولا تسر عيناً ، و لا تطرب بحفيفها أذناً ! .. لا تنال منها منفعة ، باستثناء الحطب ! !

3- أن يملك المحاور المسلم تصور للعالم الذي يحيط به، وأن يكون ملماً بالحضارة الغربية : واقعها، تاريخها، إمكاناتها .. ثم يسعى للتفاعل معها ؛ بغية فهم الطرف الآخر، في الحوار، ثم التفاهم معه.

4- أن يكون مثالاً للخلق الصالح الصادق؛ لكي يؤثر في غيره، فلو حكّمنا الإسلام في سلوكنا الفردي والجماعي ، لأصبحنا محط أنظار العالم ، ومصدر إعجابه ، إننا بذلك نحقق القدوة و الأسوة والأستاذية .. ومن ثم ننطلق في حوارنا الحضاري على بناء أخلاقي عتيق[2] .

يا قومنا .. إن النظام العالمي الجديد الذي تتحدث عنه وسائل الإعلام العالمية ، يعني حضارة واحدة مسيطرة مانعة لما سواها .. أما النظام العالمي المنشود فهو نظام يقوم بالفعل على المساواة بين البشر : في الفرص، و الحريات، و الديمقراطية، و التقنية .

كيف نواصل مشروع حوار الحضارات[3]

إذ للنخب دور مهم في ريادة الأمة في هذا يقول "أرنولد توينبي": وكذلك من أسباب سقوط الحضارات فهو عجز النخبة الخلاقة عن الاستمرار في مواجهة التحديات المستمرة كما واجهتها بداية الأمر وعندما تنحط الأقلية الخلاقة في تاريخ أي مجتمع من المجتمعات إلى أقليّة مسيطرة تحاول أن تحافظ بالقوة على مركز لم تعد تستأهله، هذا التبدل الهدام في طبيعة العنصر الحاكم يحفز البروليتاريا (الأكثرية) على الانفصال عنه والتخلي عن تلقائيّتها وحريتها في الانجذاب إليه ومحاكاته(...) وهكذا يشكل سقوط الحضارة طبقة محاربة داخل مجتمع واحد لم يكن كيانه في دور النمو الحضاري منقسماً على ذاته انقسامات حادة. فأن الإجابات جاءت من

---

1 أحمد طالب الإبراهيمي : حوار الحضارات ، مجلة العربي ، العدد 477، أغسطس 1998، ص32.

2 المصدر السابق.

3 نظراً لضرورة استمرار مشروع حوار الحضارات لكونه مشروع الإنسانية التواقة إلى حياة كريمة تصون عزة الإنسان وكرامته، ونظراً لحاجتنا الماسة إلى بلورة خطابنا الحضاري على ضوء معرفة الذات ومعرفة ما يحمله الآخر من فهم لنا.نظم مركز الدراسات الثقافية الإيرانية العربية التابع للمستشارية الثقافية للجمهورية الإسلامية الإيرانية بالتعاون مع المركز الدولي لحوار الحضارات في طهران ومركز الدراسات الاستراتيجية في جامعة دمشق مؤتمراً تحت عنوان >كيف نواصل مشروع حوار الحضارات< في دمشق خلال الأيام 19 - 21يناير 2002م

النخب العربية والإسلامية على السؤال - كيف نواصل مشروع حوار الحضارات - متنوعة وقد تمكننا من محاولة تكثيفها في أسئلة مكثفة

- إن الحوار له اشتراطاته التي ترتبط بالواقع الدولي القائم على منطق القوة والتقدم من هنا لكي نكون متحاورين ولنا مكاننا وليس مجرد إتباع خاضعين لموجهات الأخر الأبد من امتلاك الأمة قوة الإقناع والتكنولوجيا والقوة الاقتصادية لتحاور الآخر، وأشار كذلك إلى إرادة الغرب واستعداده للحوار والتعايش.
- أن الحوار بين الحضارات ليس حوار الأمنيات،بل هو موقف وجودي وخيار جماعي، وإن أعمق حوار بين الحضارات هو حوار الأديان أي الحوار الذي تتعرف فيه الذات إلى نفسها دائماً وترى بوجودها وجود للآخر، فحوار الحضارات مقولة كونية تستدعي النظر بمنظور كوني لواقع العالم واستحضار الكون بأسره لا الانزواء داخل ذاتيات متضخمة تحجب التعرف إلى خارطة العالم البشرية وتعيق فهم الذات على حقيقتها، فالحداثة الغربية بتمركزها الغربي ، قامت على العقل والثروة والقوة بالمقابل استعبدت امتدادات الجمال والروح داخل الإنسان فسطحته وحولته إلى شيء يستهلك.
- ضرورة مغادر المنطق الماهوي في النظر إلى الأخر من خلال خلق فضاء تخيلي إقصائي بل يجب أن تكون علاقة الذات العربية الإسلامية بنفسها وعلاقتها بالآخر علاقة جدلية ديناميكية ، فأن الحضارة لا تقوم على شيء ثابت فلا الحضارة الإسلامية ثابتة ولا الحضارة الغربية ثابتة، لكن الغربيين من خلال الخطاب الاستشراقي عدّوا الحضارة الإسلامية جوهراً ثابتاً فكوّنوا صوراً نمطية ثابتة عن الإسلام "كصورة الشريعة الإسلامية ـ الأصولية ـ صورة ربط الإسلام بالقسوة" من هنا تنبع ضرورة وأهمية مشروع حوار الحضارات للقضاء على هذه الصور النمطية التي كونها الغربيون، واستبعد الاستثمار الإعلامي من اجل تبرير قتل المسلم ، من خلال وصفه بالبدائي او الإرهابي ؟
- ذكر فيها علاقة الأدب بحوار الحضارات وكيف يمكن للدراسات الأدبية أن تخدم حوار الحضارات فالأدب مكون أساسي من مكونات أي حضارة أو أمة، ولهذا يمكن أن تشكل دراسة الأدب وخاصةً المقارن عاملاً مساعداً لتحقيق حوار الحضارات، لأن أول ما تحققه دراسة الأدب معرفة مناطق الالتقاء والاختلاف بين الشعوب.، وأيضا من خلال دراسة الأدب ممكن كشف التمثيل والصور النمطية الاقصائية كما في الرواية التي كانت انعكاس الحقبة الكونيالية.
- عدة شروط لتحقيق حوار الحضارات يوجب تفرها على المستوى المحلي والإقليمي أهمها ضرورة العمل على تحقق المصالحة الداخلية والخارجية من خلال العمل على إرساء آليات التعايش التي تحقق مصلحة مشتركة بين الأطراف المتحاورة.وتعمل على ترسيخ قبول الآخر على المستوى ألاثني والإقليمي والدولي إذ أن قبول الآخر والاعتراف به أصبح ضرورة ملحه في ظل مناخ دولي ملائم. دعم الجمعيات المدنية >غير الحكومية< لتعزيز فكرة حوار الحضارات من أجل أهداف إنسانية بعيداً عن السياسة، من خلال تدعيم قواعد العيش المشترك ألاشك أن تدعيم هذه المنضومه القيمة تتطلب إعادة النظر في الكثير من القواعد والأيدلوجيات الخطابات الدوغمائية والعنصرية والقائمة على الاحتلال والاستيطان وغزو البلدان الامنه بعد حدوث تلك المتغيرات الواسعة التي شهدها المجتمع الدولي من منتصف ثمانينيات القرن العشرين، حيث شملت مظاهر الحياة القائمة وترافقت مع مفاهيم سياسية

واقتصادية واجتماعية، وما جاء بعد غزو العراق من حقيقة مفادها ان الاحتلال والعدوان لا يفضي إلا إلى الدمار مما يكشف عن أهمية حوار الحضارات الذي يرتكز على الحقائق التاريخية والتفاعل بين الحضارات والتعدد في الحضارات والثقافات، في ظل فشك سياسة القوة التي تعتمد على منطق منغلق قوامه فكرة قيام دولة واحدة أو حضارة واحدة، وإن تحويل الحضارة والثقافة إلى ساحة صراع يهدف إلى إلغاء الثقافات والحضارات الأخرى؛ ومن ناحية ثانية يجب العمل على إرساء قواعد الحكم الديمقراطي التي تتجاوز الخطابات القومية الشمولية التي تعمل على الدمج ألقسري للمجتمعات المحلية مما يتيح للدول الأجنبية فرصة التدخل.

- أن الدراسات المستقبلية لحوار الحضارات تنبع من أسئلة عدة، وفي أي زمن نعيش وأي زمن سنعيش، وكيف سنعيش، وهذه الكيفية نحن نخطط لها ونصنعها، وصناعة المستقبل لها علاقة بالكثير من المعادلات، ولكن الإنسان هو اللاعب الأساسي في تحديد مستقبله، كما تحدث عن البعد الواقعي لهذا الحوار، ولا يمكن للحوار أن يواصل حركته من دونه، وفهم ضرورة ارتباط الواقع بالحوار الذي يحتم وجود تقييم موضوعي، ينطلق من حتمية الشراكة الإنسانية، ومن وعي لحقيقة هذه الشراكة المتكافئة بين البشر، ومن ضرورة معرفة مَنْ نحن ومَنْ نحاور، وتحديد من يمثل الحضارات وخصوصيتها وهي دعوة لمعرفة هوية الآخر الذي نحاوره.
- أن قضية حوار الحضارات في هذه المنطقة مازالت تدور في إطار كونها مجرد دعوة عامة، ولم تتحول إلى نظرية نعرف من خلالها ماذا نريد من أنفسنا، لافتاً إلى ضرورة النظر إلى مشكلة التخلف في حياتنا والبحث عن فلسفة فعالة لبناء حضارة هذا العصر، والتركيز على تكوين وبناء الإنسان ليكون صاحب دور ومسؤولية في بناء النهضة والتقدم.
- كما أشار الدكتور طيب تيزيني إلى أهمية الإقرار بالآخر وخصوصيته التاريخية والمثاقفة الندية العقلانية بين الشعوب والأمم، وإدانة العنف والإرهاب كوسيلة لحل القضايا العالقة بين الحضارات، وتحدث عن خطاب القوة والهيمنة الذي تزامن مع خطاب صراع الحضارات في أعقاب تفكك المنظومة الاشتراكية وحركة التحرر العالمي، مشيراً إلى أن صراع الحضارات هو تعبير عميق عن واقع الحال الجديد.

<u>رسالة الحوار يمكن أن نتلمسها :</u>

أهمية إزالة سوء الفهم المتبادل من خلال معرفة أفضل وأكثر عمقا واتساعا وشمولا بالآخر, والتخلص من الصور النمطية السلبية التي تروج لها احيانا بعض وسائل الاعلام وبعض المنظمات السياسية والمدنية عن الآخر باعتباره الخطر والتهديد والعدو, وكذلك توظيف وسائل الاعلام ومناهج التعليم وتكنولوجيا المعلومات والاتصالات الحديثة لتحقيق رؤية واقعية ومحايدة لفكر وعادات وتقاليد وسلوك وممارسات الآخر

بمحددات حوار الحضارات فهي تعكس رغبة متبادلة في التعايش والتفاهم والتعاون انطلاقا من اقتناع مؤداه ان العالم يواجه مشكلات وأزمات اكبر من ان تدعي حضارة ما انها تملك المفتاح السحري لحلها, او تدعي ايديولوجية ما أنها تحتكر الحقيقة بصددها, وانما يستلزم الامر اقرار كل طرف بأنه يملك جزءا من الحقيقة ولا ينكر علي الاطراف الاخري امتلاك اجزاء اخري منها, والاقرار ايضا بقدرة الجميع علي المساهمة بشكل أو بآخر في تقديم الحلول لتلك المشكلات وضمان توازن تقدم مسيرة الحضارات الانسانية دون إخلال بأحد مكوناتها قد

يؤدي الي حالة عدم توازن تدخل بالشرية في مرحلة جديدة من الاضطرابات والفوضي والحروب العرقية والقومية والدينية تفضي الي الدمار والخراب.

لأهداف حوار الحضارات فيمكن تلخصيها بشكل عام في انه يسعي لإيجاد بيئة دولية سلمية ومستقرة تقوم علي اساس الاحترام المتبادل والمساواة فيما بين الثقافات والحضارات المختلفة وعدم ازدراء الآخر او الحط من شأنه, والاعتراف بوجود تباينات واختلافات فيما بين الحضارات والثقافات, وهو ما يعكس حقيقة خصوصية ظروف وتطور كل حضارة, مع الإقرار بان كل حضارة تحمل في داخلها أنساقا حضارية وثقافية مختلفة تتباين فيما بينها مع تأكيد ضرورة الاتفاق على قدر من الحد الادني المشترك من القيم والسلوكيات التي تشترك فيها مختلف الحضارات والثقافات والتي يجب التمسك بها والالتفاف حولها ومحاولة تعظيمها دون تضحية بتمايز كل حضارة وثقافة أو بالاولوية التي يجب ان تحظي بها قيم الحرية والعدل والمساواة.

ممكن أن نكثف ما سبق عرضه في أن متطلبات الحوار الحضاري ولخصها بالآتي:

1. الحفاظ على مجموعة الأفكار الإنسانية في تحقيق الحوار.
2. ـ الحفاظ على التنوع والاعتراف به كظاهرة إنسانية حتى يصبح الحوار ضرورة.
3. دفع الناس لبناء حضارة إنسانية متكاملة.
4. قراءة الآخر وفهمه دون الاستناد إلى المصادر الإعلامية بل قراءته قراءة موضوعية.
5. تحقيق شروط حرية الحوار عن طريق استخدام قوة الحجة لا حجة القوة كوسيلة حضارية لفض النزاعات .

القسم الثالث
مقاربات نقدية في جدلية الانا والاخر
وخيار الاصلاح

المبحث الاول : العقل الاصلاحي النهضويّ
من معضلة الانكفاء إلى ضرورة الانفتاح

المبحث الثاني : موقف اركون النقدي من الاستشراق

المبحث الثالث : عندما يسرق وحش الإرهاب وجهك

المبحث الرابع :العراق بعد داعش ورهانات الإصلاح

المبحث الاول
العقل الاصلاحي النهضويّ
من معضلة الانكفاء إلى ضرورة الانفتاح

مقدمة

شكل المنهج النقدي واحدًا من آليات الحداثة في الفكر الغربي ، لكنَّ دوره غائب في الفكر العربيّ، ولعل هذا عائق حقيقي ، غاب بشكل واضح من مشاريع التحديث العربية ، وأنابت عنه الايدولوجيا في الفكر المعاصر بثلاثيته : الماركسية والقومية والإسلامية .

وكان هناك الكثير من التعليلات لحال العجز والتخلف العربي هذه ، منها من ابعاد الامر عن التشتت والانقسامات السياسية والاثنية والثقافية التي تؤدي إلى حرمانه من التشابك المعرفي، والاستخدام الناجع لمناهج المعرفة، في مقاربة الواقع، والعمل على إيجاد حلول لأزماته ؛ لأنَّ هناك تلازمًا بين المنهج، ومعنى التنظيم، حيث تتمثل أبرز خصائصه ، في تنظيم ، المعطيات العقلية وتخطيطها.

فالمنهج على الصعيد النظريّ طريقة نتوخى الوصول بواسطتها إلى نتيجة علمية؛ ولكنَّنا لو توقفنا عند حقبة النهضة العربية وحاولنا التأمل في حوارها مع المنجز الغربي نجد أنَّها كانت تعاني من جملة عوائق كان لها آثارها العميقة فيما بعد كونها اجتزأت وانتقت ، ففشلت عندها المناهج، وتلفقت في تطبيقها النتائج.

ولعل هذه الفرضية مهمة بل ضرورية في تفهم حال عالمنا العربي الذي مازال يكتنز كل نواقصه وعيوبه فتمحور حول كراهية الغرب. والدولة الريعية للنفط التي ساهمت في المحافظة على تخلفنا بل إنَّها سوغته ؛ لهذا أثمر تطور العلوم في الغرب نهضات متواليات، في حين أن العالم العربي يشهد حالا أسبق حتى من منجزات نهضته ما قبل قرنين؟ لقد كانت هناك حالة انفصام يعانيها عالمنا العربي في علاقته مع الحداثة الغربية ،إنه يستعير الحداثة الأداتيّة ويهمل الحداثة الفكرية والحضارية متمثلة بالتعددية الدينية والعلمنة للحياة السياسية ، ومحاولة انجاز خطاب عقلي يطبق المناهج المختلفة، في تفعيل حضور الدين المنفتح، ويقضي على معضلة الانكفاء على الذات ، واحلال الحوار والتعايش والتحديث مما سوف يقود إلى مراكمة حضارية وثقافية .

وهذا الأمر يجعلنا نقف عند توصيف " حنه ارندت " في ثلاث حالات، أولها: **الاشتغال البيولوجي للحياة،** فهناك أمم - **منها امتنا-** لا تزال في عتبة الاشتغال البيولوجي للأجهزة الهضمية والتناسلية، همها بيولوجي قبل كل شيء في إشباع رغبات استهلاكية وتكاثر ديموغرافيّ، وثانيها: **الاشتغال الصنائعي لليدين،** فهناك أمم ارتقت إلى الصناعة الشيئيَّة باختراع آلات وأجهزة ووسائل سهلت مسار الإنسان في الكوكب من حيث الاتصال والتواصل، ويمكن حشر أمم في هذا الصنف الصنائعي، لأنها موهوبة فيه مثل اليابان والصين. والثالث: **الاشتغال الأدائي للحرية** في، فهناك أمم ارتقت إلى الفعل التأسيسيّ للسياسة والاجتماع البشريّ ، قامت بإعادة الاشتغال عليها وأقلمتها وتأويلها للوصول إلى نظام سياسي مكتمل الأركان . ويظهر جليا موقعنا في هذا التصنيف الذي يبين الحاجة إلى مقاربة نقديَّة تمزّق الشرنقة التي

أحاطت بالعقل العربيّ الاسلاميّ وعملت على تأخرة .[1] وأبرز ملامح هذا العجز تتجلى في غياب الدولة، دولة الحق والمؤسسات، والقانون، من خلال غياب الملمح الديمقراطي بوصفه ناظماً للحراك الاجتماعي السياسي، يقابله هيمنة اللاعقلانية، والتلفيقيه كمنهجين أفصحا عن عجز فاضح في الحيّزات: السياسي والأيديولوجي والعرفي ؛ لأنَّ أغلب محاولات النهضة لم تكن التعبير الواعي والحر عن حراك اجتماعي. وهذا دفع بالمفكر الراحل "ياسين الحافظ" إلى القول: "إن السياسي، وتلحقه بالطبع السياسة، كفعل واع، مصمم، يمكن أن يصبح في بلدان لم تشهد تطوراً متوازناً سوياً، الرافعة، إذا توفر لقوى التغيير الراديكالي العربية، وعي كوني وتاريخي". ([2])

ومن أجل تحقيق هذا نجد من الضرورة أن نقارب النهضة مقاربة نقدية من أجل استلهام العقل الاصلاحيّ في تحقيق تحول يستعيد الثقة بالذات على الرغم من أنَّ النهضة قد تحولت الى ماضي في ظل مشاريع البعيديات التي يعيشها العالم الغربي .

ونجد من الضرورة مقاربة اطروحتنا التي تقوم على دراسة التمثل العربي للمناهج ورؤاها، والمدارس الناشئة عن ذلك في ظل حقبة النهضة العربية التي قدمت نماذج من المقاربات ومشاريع النهضة سواء كانت اصلاحات أم مقاربات اصلاحية فقهية وفكرية، ضمن فضاء النهضة وما احدثه من سجال تاريخي بين التقييمين التقليدي والحداثي. ثم الوثبة عن الإخفاقات الواقعة، وتحليل مواردها ومكامنها ومآلاتها ، نحو نشأة مستأنفة للتمثل الواعي للمناهج، واستثمارها في فهم الوظيفة الابستمولوجية للنقد الحضاري .فالقضية الأساس تتعلق بالقدرة على توظيف المفاهيم وتفعيل دورها الإجرائي، فالمنهج ليس بضع (قواعد) ولا جملة (خطوات) إلاّ في النصوص التي تُنظر له، أما في حال الممارسات البحثية فلا يكون سوى مجموعة من المفاهيم توظف في معالجة موضوعها، وطريقة هذا التوظيف، ثم أن هذه المفاهيم قد توجد في مجال الموضوع نفسه أو توضع وضعاً أو قد تستعار من مجال آخر. وتبقى قضية المنهج غير واضحة إذا لم تقدم أساساً على أنها مسألة مفاهيم، فهي أدوات للعمل يتم استعمالها في كل موضوع بالكيفية التي تجعلها منتجة .[3]

وكل هذا يدخل ضمن إطار المثقف المستنير الذي من واجبه أن يقدم رؤية تحاول اطلاع المواطنين على الحقائق ومعرفة عوامل القوة و عوامل الضعف التي تراكمت فشكلت عائقًا يحول من دون تواصلهم السوي مع العالم الحديث ومنجزاته في مجال الحداثة سواء كانت أداتيَّة أم فكريَّة .ولا شك أنَّ هذا التصويب والنقد سوف يقلل من آلامهم ومعاناتهم على المستويين العمليّ والنظريّ ، وسوف نجد أغلب المستنيرين من دخلة النهضة قد وضفوا العاملين اي "اطلاع المواطنين على الحقائق "والثاني "التقليل من آلامهم ".

ولاشك أنَّ الأمر يضعنا هنا بإزاء غاية أخلاقيَّة تقع على المثقف المستنير الذي يتعامل بدوافع أخلاقية اتجاه واقع ثقافته وما تعانيه من أزمة .وهذا ما سوف نقف فيه بإزاء مجموعة

---

1 - علي عبود المحمداوي ، <u>الفعل السياسي بوصفه ثورة ، دراسات في جدل السلطة</u> ، دار الفارابي ، ط1، بيروت ، 2013.

2 - ياسين الحافظ، <u>الهزيمة والأيديولوجيا المهزومة ،</u> دار الطليعة ، ط1 ، بيروت (د.ت)، ص 242..

3 - كمال عبد اللطيف، **<u>صعوبات الاستعمال المنهجي للمفاهيم</u>**، مجلة الفكر العربي المعاصر العدد 47، 198

من المستنيرين العرب والمسلمين، واتجاهات متنوعة يجمعها مشتركات الاستنارة في إصلاح حال الأمَّة في فترة النهضة .اذ عملوا على أنّ الثقافة صانعة هويّة الشعب وتميّز ملامحه وكيانه ، مما يجعل للشعب عقل حر وأخلاق السادة وليس أخلاق عبيد .

أولا : الإسلام الاصلاحيّ :

في باب تأصيل العقل الاصلاحي لابد من تأطير الإشكاليَّة التي ولد داخلها هذا العقل وهي إشكاليّة النهضة التي نبع منها سؤالا النهضة ، لماذا، وكيف؟ فمن محمد علي حتى عبد الناصر، تعددت مشاريع النهضة، وتنوعت مشاربها... فمن محاولات نهوض دولية: مع محمد علي، وعبد الناصر، وتجاوب سورية واليمن، والعراق، وأقطار المغرب العربي.. إلى محاولات إصلاح ديني: مع الوهابية، والمهدية، والسنوسية، والكواكبي، ومحمد عبده وآخرين. ومحاولات نهوض ثقافي: سلامة موسى وفرح أنطون، وطه حسين، وغيرهم..والأمر الثاني أن الاصلاح أو التجديد لهما اشتراطات؛ لأنهما جزء من سياق تاريخيّ وضرورات اجتماعيَّة وسياسية ضاغطة، وكما يرى نصر حامد أبو زيد في التجديد (ليس حالة فكرية طارئة، بل هو الفكر ذاته في تجاوبه مع الأصول التي ينبع منها ويتجاوب معها بوسائله الخاصّة. ما ليس تجديداً في مجال الفكر هو ترديد وتكرار لما سبق قوله، وليس هذا من الفكر في شيء، ولا يمتّ إلى الفكر بأدنى صلة من قريب أو من بعيد).[1] وقد كان المنهج يشغل دورًا فاعلًا في فكر عبده الاصلاحي ؛ لأنه وجد الاصلاح ضرورة ملحة بل انه يجد أن الاسلام يشكل أهمَّ دعائم هذا الاصلاح ، ولكنَّ هذا المنهج الاصلاحي لدى الشيخ كان مختلفًا عما وجدناه عند الحركات التجديدية التي تحاول الرجوع إلى الأصل ومحاربة البدع وتعمل على تطبيق رؤيته بالعنف على المخالفين بل إن الاصلاح عنده جزء من الفكر الاصلاحي الذي مثلته النهضة اذ ثمة (معنى جديد للإصلاح ظهر قبل مائة وخمسين عاما في العالم الإسلامي ،والقائمون بهذه الحركة يتحدثون بشكل صريح عن وعي أو غير وعي ، بأنهم يطرحون شيئا آخر في عملية إصلاح الدين ، فالأشخاص مثل محمد عبده ، وإقبال اللاهوري وأمين الخولي وآخرون شعروا بوجود مشكلة جديدة في العالم الإسلامي).[2] ولاشك أنَّ تلك الاسماء أدركت ما أدركه الشيخ المبرّر التاريخيّ ، ومعاناة العالم العربي-الاسلامي من حالات الضعف التي ساهمت إلى حد كبير في تدهور مكانته، وفي مثل هذه الظروف لا تنفع المواقف السلفية التي لم تتوقف عن دفاعها عن الهوية واجترار الماضي بكل ما فيه من إنجازات وانتصارات الماضي من طرف فئة من المثقفين من دون النظر إلى ما آلت إليه أوضاع الأمَّة بعين العقل الذي يعني بالضرورة أن يقوم على مبرر معرفي يستمد قوته من التواصل مع الماضي وإحداث انصهار أفق مع المعاصرة "والمقصود بعملية التواصل الخلاّق الخروج من أسر التقليد لكنّه لا يعني بالضرورة السقوط في محابس الماضي باسم الأصالة، ولا يعني السقوط في التبعية الثقافية للآخر الغربيّ في كل الأحوال فالأمر لا يخرج عن إطار الاغتراب عن الواقع بل العقل وما يقيمه من تواصل مع الأخر لكن أيضا ثمة عوائق صاحبت مشروع النهضة بشكل عام ومنها مشروع الشيخ كما يصفها نصر حامد بمحاولة قائمة على التلفيق (بأخذ طرف من التراث وطرف من الحداثة من

1- صر حامد أبو زيد، التجديد والتحريم والتأويل بين المعرفة العلمية والخوف من التكفير، المركز الثقافي العربي،ط1، بيروت، 2010، ص 21

2 - محمد مجتهد الشبستري ، هرمنيوطيقا القرآن والسنة ، ترجمة ، أحمد القبانجي ، الانتشار العربي ،ط1، بيروت ،2013،ص194.

دون تحليل تاريخي نقدي لكليهما، وهو النهج الذي سيطر بدرجات متفاوتة على المشروع الفكري النهضوي؛ فأفضى إلى تكريس ثنائية الغرب المادي العلمي المتقدّم والمفلس روحياً، مقابل الشرق المتخلّف ماديّاً وعلميّاً والغنيّ روحياً). [1] وهذا التقييم يقارب النهضة بمعيار نقدي ولكنَّ النهضة على الرغم من هذا كانت تمثل تحولًا مهمًا جاء ضمن إشكالية الانفتاح على الآخر ونجد أنَّ هذه الإشكالية قد افرزت نمطًا جديدًا على الثقافة العربية هو نمط من المثقفين الاصلاحين المستنيرين، وكيف شكلوا شكلًا جديدًا يجمع بين المثقف والداعية ، وهو ايضا يعرف بالإسلام الحداثيّ ، وهو اسلام يتسم بأنه يرى العقل البرهاني أداةً لاكتشاف حقائق الكتاب والسنة ، ويعد العقل مصدراً إلى جانب الكتاب والسنة، بل يحاول الاستعانة بالعقل لإثبات حجية الكتاب والسنة .ما يجعله يؤكد على روح الرسالة الإسلامية ، لا على ظهورها . ومن هنا لا يرى أحكام الشريعة والفقه غير قابلة للتغير ، بل يعد معظمها من صنع الزمان والمكان و الظرف والأحوال الاجتماعيّة والثقافية في المجتمع العربي قبل أربعة عشر قرنا . يرى التدين في أن يعيش الإنسان حياة أخلاقية قبل كل شيء ،والأخلاق المرادة هنا أخلاق خاصة بهذا العالم اي اخلاق انسانية . فلا يسعى إلى قيام حكومات شرعيّة فقهيّة ، ويرى أن المجتمع المدني يمكن أن يقوم في ظل حكومة غير دينيَّة ، وغير دينيَّة هنا لا تعني أنها مناهضة للدين . ويعتقد بالتعدديَّة الدينيَّة ، ويرحب بالتعددية السياسية . يميل إلى التدين الذي يلبي الحاجات الدنيويّة والمعنوية الأخروية للإنسان . ويدافع عن حضارة الغرب الحديث ، وعن ثقافته في الكثير من المواطن ، ويراهما موفقتين في تلبية الحاجات الدنيوية الماديَّة ، التي لا يكفلها الدين للإنسان ، أو أنه يرى عدو العالم الاسلاميّ محليا ذاتيا، أكثر منه خارجيا وافدا .[2]

وهذا النمط من التدين يمنح الحوار مع الآخر - عبر النقد والتقويم للذات - مساحة واسعة تمنح الذات إمكانية تحديث خطابها بعيدا عن خطابات السلفية سواء كانت تقليدية أم أيديولوجية .التي باتت اليوم " ثقافة مهيمنة " مفروضة على الفرد مما يجعل من سلوكه رهين رؤيتها ومنهجها وساعتها يكون الفرد خاضعًا لها مسلوب الإرادة ؛ لأنَّ الفرد محدد داخل الثقافة المفروضة والمسيطرة التي تعمل على قولبة الفرد عبر التربيَّة والتثقيف في العائلة والمجتمع وعبر فرض سماتها الثقافية [3]. ولكنَّ هذا يخالف المنطق الذي يرى أنَّ الحياة متحركة وفي صيرورة دائمة فلابد أن تكون الثقافة هي الأخرى بهذا الشكل من التغيير الدائم ، فالسكون لا يولد إلَّا الفاقة الحضاريَّة ، وحين نوازن بين ثبات الثقافة وبين ديناميكيتها ينبغي علينا قبل كل شيء أن نعترف بإنّ كلَّ ما في يدنا من وثائق يدل على ديناميكية الثقافة ، فالثقافات التي تتصف بالسكون الكامل هي الثقافات الميتة .. فالثقافة ثابتة ودائمة التغيير معا . ومن هنا يمكن دراسة تغيّر الثقافة فقط كجزء من مشكلة ثباتها ويمكن فهم ثباتها فقط حين نوازن بين عاملي التغيير والمحافظة فيها [4] فالثبات في الثقافة العربية الاسلامية أمر مهيمن تفرضه القراءات الأصولية التي تنفر من الثقافة الغربيَّة وترى فيها أنها ثمرة حقبة ظلامية وحصيلة نأي الإنسان عن

---

1 - نفس المرجع ،ص24.

2- مصطفى ملكيان ، العقلانية و المعنوية مقاربات في فلسفة الدين ، ترجمة عبد الجبار الرفاعي ، دار تنوير ، ط 2، بيروت ، 2013، ص29-30.

3 - ميلفيل ج. هرسكوفيتز ، أسس الانثروبولوجيا الثقافية ، تعريب ، رباح النفاخ ، منشورات وزارة الثقافة ، دمشق ، 1973 ، ص 46.

4 - ميلفيل ، المصدر نفسه ، ص 9.

أصوله و فطرته المعنوية [1] ؛ لهذا يصف الحوار والتناص مع الفكر الغربي على أنه "تغريب" وهو (تيار فكري كبير ذو أبعاد سياسية واجتماعية وثقافية وفنية ، يرمي الى صبغ حياة الأمم بعامة ، والمسلمين بخاصة بالأسلوب الغربي ، وذلك بهدف الغاء شخصيتهم المستقلة وخصائصهم المتفردة وجعلهم أسرى التبعية الكاملة للحضارة الغربية.) ، ولكنَّ هيمنة هذه القراءة الأصولية ترفض الحوار والتأثر وهي تؤثر على من يعيش في فضائها ، وتحكمه محدداتها سواء بشكل واعي ،أم غير واعي، من خلال ثقافة المراقبة، والمعاقبة التي تتنوع ، وتنغرس عميقا في لاوعي المتلقي ، ولهذا نجد أن هكذا ثقافة بكل كوابحها لابد وأن تؤثر في المثقف (فالتفكير الذي يمارسه المثقف يكون تفكيرا بوساطة ثقافة ما . ومعناه التفكير من خلال منظومة مرجعية تتشكل إحداثياتها الأساسية من محددات هذه الثقافة ومكوناتها وفي مقدمتها الموروث الثقافي والمحيط الاجتماعي والنظر إلى المستقبل بل والنظر إلى العالم ، والى الكون والإنسان . كما تحددها مكونات تلك الثقافة وهكذا ، فإذا كان الإنسان يحمل معه تاريخه شاء أم كره ، كما يقال فكذلك الفكر يحمل معه شاء أم كره أثار مكوناته وبصمات الواقع الحضاري الذي تشّكل فيه ومن خلاله). [2] ، ولكنَّ هذه الثقافة لا يمكن أن تكون ثابتةً رادكالية ، وتحاول العودة إلى الأصول ، ونسيان الواقع ، وما يعانيه من مشاكل ، وأزمات وبحاجة الى حلول ، تنتمي إلى العصر ، وليس غيبية ، أو مفارقة لحياة الناس ، ومن هنا تأتي الحاجة إلى التحديث والمعاصرة ليس فقط بالحداثة الأداتية بل حداثة فكرية عميقة على صعيد العلوم الطبيعية والعلوم الإنسانية أو ما تعرف بعلوم الروح ، نعم كانت ، وما تزال هناك مصاعب كبيرة مع الغرب ، اذ كانت (انطلاقته الأولى مع "صدمة الحداثة" وبدايات حملات الاستيطان ، والاستعمار ، أي أواسط القرن التاسع عشر ، وصولا إلى سقوط الخلافة العثمانية 1924، لتوقد شعلة هذا الفكر مجددا إبان هزيمة حيزران 1967 وصولا إلى المرحلة الراهنة) [3] ؛ ولكنَّ هذا لا يعني أنَّ الحداثة خطاب هيمنة فقط ، بل هي بشكل أساس تلك الحقبة من الزمن حيث الحركة المتزايدة للسلعة ، والأفكار ، وتسارع الحراك الاجتماعي ووضع قيمة الجديد في المركز ووضع الشروط من أجل مماهاة القيمة ، وايضاً الوجود ذاته مع الجدة .[4] وفي النتيجة فإن الحداثة على رأي الفيلسوف الفرنسي (بودريارد) [5] Baudrillard انفتاح كل الفضاءات الفرديَّة ، والاجتماعيَّة على ما هو جديد ، وعلى ما يتحقق من خلال التقدم السريع للعلوم ، والتقنيات ، وعلى اللغات اللازمة لكل المعارف وللمعرفة العلمية الأكثر حداثة المرتبطة بكل ما هو مستحدث (وبالمجهول) وزمنها زمن الاستكشافات والفتوحات الرائدة[6] ، فالمثقف بين الثقافتين المتحركة الحداثية ، وبين الساكنة الأصولية ، سيكون في حالة من القلق فهو يقع بين عصرين ومن هنا نستطيع فهم دور المثقفين المستنيرين الإصلاحيين الذين كانون يدركون

---

1 - مصطفى ملكيان ، العقلانية و المعنوية مقاربات في فلسفة الدين ، ص40.
2 - محمد عابد الجابري ، تكوين العقل العربي ، مركز دراسات الوحدة العربية ، بيروت ، ط4 ، 1989 ، ص 13.
3- عبد الملك منصور حسن المصعبي، الفكر العربي المعاصر ورهان الحوار ، جمعية الترجمة العربية وحوار الحضارات , انظر : (نص المقدمة) عبد الله العروي، ثقافتنا في ضوء التاريخ المركز الثقافي، 1992.
4- فاتيمو ، جياني ، نهاية الحداثة ، ترجمة ، فاطمة الجيوشي ، منشورات وزارة الثقافة السورية ، دمشق ، 1998، ص114 .
5- Baudrillard, Jean: " Lamodernite " Encyclopedia Universalis Vol. 11 .
6- افاية ، محمد نور الدين ، الحداثة والتواصل ، افريقيا الشرق ، ط2 ، 1998 ، ص114 .

الأزمة التي تعاني منها الأمة ومن هنا جاءت دعواتهم الاصلاحية على عكس الفقيه السلفي ؛ أو الأيديولوجي التكفيري فيما بعد .

ومن هنا نستطيع النظر إلى الدور الذي قام به المثقف الاصلاحي فهو مثقف مدرك دوره بوصفه معبرا عن ثقافة ومنضويا تحت سلطتها الرمزية حيث هي القدرة على تكوين المعطى عن طريق العبارات اللفظية ، و حيث هي قادرة على تحويل التأثير في العالم إلى تحويله والتأثير فيه بقدرة سحرية تمكن من بلوغ ما يعادل ما تمكن منه من القوة الطبيعية والاقتصادية بفضل قدرتها على التعبئة . اذ نجد أن المثقف الإصلاحي بالإضافة الى هذا كان يستثمر الممكنات المتاحة ورمزيتها فمنحته سلطةً معنويةً ؛ لكنَّ هذه السلطة لا تعمل عملها إلا إذا اعترف بها بوصفها قوة اعتباطية على المستوى الاجتماعي والثقافي مما يجعل من عمل المثقف عملًا واعيًا نقديًّا سوف يمكنه من (دراسة المسائل الحضارية ، والثقافية ، والدينية ، والعقلية المتعلّقة بإشكالات التنمية ، والتقدّم ، والتحرّر، والثقافة ، وتطوير قطاعاتها) . [1] وفي النتيجة لابد أن يعيد تراتبية السلطة ، وما تمنحه من حقوق داخل خطابها فالمثقف النقديّ ينقد ، حالة النكوس وتعريتها التي تعانيها الثقافة العربية اليوم فيمارس دوره ، ويوسع من مجاله في التغيير ؛لأن السلطة الرمزية لا تتحلى في المنظومات الرمزية في شكل قوة ، وإنما في كونها تحدد بفضل علامة تربط من يمارس السلطة بمن يخضع لها أي أنها تحدد بنية المجال الذي يؤكد فيها الاعتقاد ويعاد إنتاجه . إن ما يعطي للكلمات ، وكلمات السحر قوتها ، وما يجعلها قادرة على حفظ النظام أو خرقه هو الإيمان بمشروعية الكلمات ومن ينطق بها وهو إيمان ليس في إمكان الكلمات أن تنتجه وتولده [2] . لأن مهمة المثقف بعد إدراكه دوره في التغيير وأفقه و مجاله في التأثير يتوقف على جهده في النقد التنويري المستنير عبر إزاحته التراب عن المنسي والمغيب ويفضح الارتباطات غير المعترف بها التي تأخذ أشكالًا متنوعة من التأويلات والتوظيفات التي ترتبط بالصراع على السلطة الذي يوظف القديم من أجل محاربة الحديث ليس حبا بالقديم بل حبا بالسلطة ومنافعها، فالمثقف فعلا يعري تلك الممارسات و يديم حالة اليقظة المتواصلة وعدم السماح لإنصاف الحقائق، من خلال المبالغة بالهوية التراثية ومحاربة التحديث والنقد بحجه التآمر الخارجي لأنَّ هذا سوف يقودنا إلى حالة من التعصب والتكفير وهي حالة أوصلنا إليها هؤلاء المنافحون عن سلطاتهم وإن أخرجوها بأشكالٍ وأدلة دينية .ومن هنا نستطيع أن نحفر في حقبة النهضة والمساحات الفكرية المحروثة طوعا أو كرها من طرف الجيل الأول من مفكري النهضة العربية الذين ولدوا في نهاية القرن التاسع عشر وكان النصف الأولُ من القرن العشرين مساحةً زمنيةً حيّة لممارستهم الفكرية. وهنا سوف نحاول استعراض هذه الجهود في الثقافة العربية الاسلامية من خلال نماذج ثلاث مختارة .

ثانيا : نماذج مختارة من الاسلام الاصلاحي :

حاول الكثير من الباحثين تحقيب خطاب الإصلاح والنهضة (من خلال سرد أفكار وآراء أهم شخصيات ذلك العصر كالطهطاوي وخير الدين التونسي والأفغاني وشبلي الشميل وفرح أنطون ومحمد عبدو ورشيد رضا وطه حسين .والكتاب يعرض من خلال تلك

1- وانظر : أحمد أمين والفكر الإصلاحي الحديث، دار محمد علي الحامي، تونس 2001، ص 12 وما بعدها.
2 - عيد الهادي عبد الرحمن ، سحر الرمز، دار حوار للنشر ، دمشق ، ط1 ، 1994 ، ص 40.

الشخصيات الانطباع الأول لدى العرب عن أوروبا ومن ثم ولادة الحركات القومية والعلمانية والإسلامية في ذلك الزمن .)[1]

فنجد أنَّ أفضل النماذج هي المصاحبة للتأثير المعرفي والتي تمتلك رؤية نقدية والتي كان تأثيرها مازال له حضور ومن ناحية ثانية حاولنا تخطي العامل القومي صوب العقل الإسلامي بكل تنوعاته فوجدنا النماذج الأكثر تمثيلًا هي التي يمثلها كل من الشيخ محمد عبدة ، ومحمد اقبال الاهوري ،فهما يمثلان خطاب الإصلاح والتنوير بشكل عميق الحضور والدلالة .

الشيخ محمد عبدة ومنهجه الإصلاحي :

كانت تجربة الشيخ مهمة ومفتاح مهم في التحول والتجديد وقد تجلى هذا في المنهج عند الشيخ في حرصه على ضرورة الاعتراف بالحاجة التي غدت مُلحَّة إلى إحداث مغايرة في الواقع وما يعانيه من تخلف وتدهور على كافة المستويات ، وهذا يتحقق هنا من خلال (فهم الدين بما يتناسب مع فهم الانسان المعاصر عن العالم والبشرية ، يعني جعل جميع الفهوم في "مجموعة واحدة " ومنسجمة وإزاحة كل عناصر الخلل والتعارض وعدم الانسجام فيما بينهما ، من خلال تنقيح القبليات لفهم القرآن والسنة والبحث عن اجابة لأسئلة الإنسان المعاصر من النصوص الوحيانية للدين ، وعدم الاكتفاء بما طرحه القدماء من أسئلة وأجوبة والتحرك برؤية جديدة لفهم الوحي)[2] ؛ فإن هذه الرؤية التي تربط بين النص وأُفق التلقي للنص حيث يحدث انصهار آفاق في الواقع المعاصر ، يؤكد على ضرورة الارتباط للتجديد بمبادئ الإسلام ، وهذا يقتضي على وفق رؤية الشيخ ومنهجه الإصلاحيين أن يجمع بين إعادة ماهية الإسلام الحقيقي وتطهير الإسلام من البدع والضلالات التي علقت به والعودة به إلى أصوله الأولى مما يعني الثورة على التقليد والمقلدين الذين سلبوا دور العقل وأغفلوا طريق البحث والعلم [3] من ناحية ، ومن ناحية ثانية النظر في مقتضياته بالنسبة إلى المجتمع الحديث . وهنا تظهر معالم التجديد واضحةً كأُطروحة تقوم على جدلية تجمع بين الأصالة ، والمعاصرة وهكذا كان منهجه يعمل على التوفيق بين المبادئ الإسلامية وبعض الأفكار الغربية فيرى عبده أن مصطلح المصلحة عند المسلمين يقابل المنفعة عند الغربيين، وأن الشورى تقابل الديمقراطية وأن الإجماع يقابل رأي الأغلبية. [4] ولدى معالجته إشكالية السلطة، أكد عبده على أنَّه لا يوجد حكم ديني (ثيوقراطية) في الإسلام، معتبرا أن مناصب الحاكم أو القاضي أو المفتي مناصب مدنيَّة وليست دينيَّة. ودعا في هذا المجال إلى إعادة إحياء الاجتهاد للتعامل مع الأولويات والمسائل الطارئة والمستجدة على الفكر الإسلامي ، وهذه الدعوة في حقيقتها دعوة الى استعادة الدولة المركزية ، دولة الإنماء والتوزيع ، وإن صاغها بعبارات النهضة واجهضت تماما على أيدي قوات الاحتلال. [5]وهذا يفترض الربط بين التغيير والتقدم؛ لكونهما حالة واحدة لا تنفصل الواحدة عن

---

1 - البرت حوراني، الفكر العربي في عصر النهضة ، 1798 – 1939، ترجمه ، كريم عزقول ، دار نوفل، بيروت ، 1997.

2 - محمد مجتهد الشبستري ، هرمنيوطيقا القرآن والسنة ، مصدر سابق ، ص195.

3- محمد عبده ، رسالة التوحيد ، ط1 ، القاهرة ، 1542 ، ص77 .

4 - البرت حوراني ، المصدر السابق ، ص173-174 .

5- لا شك أن إصلاحية عبده تحتمل قراءة مزدوجة.فهو بسجاله مع الغرب، وبدافع من النرجسية الثقافية والدينية، كان يُمارس سلفيّته الى حد يكاد ينكر فيه على الغرب إنجازاته، كما تجلّى ذلك في قوله المشهور:أرى في الغرب إسلاماً من غير مسلمين.ولكن عبده، من حيث موقفه من التراث والسلف، كان أميل الى عقلانية المعتزلة، وكان ضد مصادرة حرية التفكير، كما يتجلّى ذلك في تأكيده على أنه، "بعد وفاة النبي

الأخرى؛ لأنَّ أيَّ بناءٍ لا يمكن أن يتم إلَّا من خلال إصلاح الأفراد الذين إذ ما صلحوا فأن المجتمع سيكون صالحاً أيضا [1] ولاشك أنَّ إصلاح الأفراد مطلب اتسمت به المرجعيات الدينية في الشرق التي تجد التغيير يبدأ بالفرد نفسيا ودينيًّا، والتجديد بمعناه الغربي يقوم على تغيير العالم حتى يتفق مع حاجات الفرد ورؤيته ، ولكنَّ عبده لم يهمل في رؤيته ذلك الأفقّ الواقعي وارتباطاته الاجتماعية والعلائق التي يقيمها مع التراث ، اذ هذه المقاربة كانت تدرك الحراك الذي حدث في مسيرة المجتمع والدولة ومشاريعها التحديثية فقد تركت أثرها في ظهور نمطين من التعليم بين المناهج الحداثيَّة في المدارس والمؤسسات التربوية التي أقامتها الدولة في مسيرته التحديثية وهي تقلد المناهج الغربية وتسير على منوالها وبين المؤسسات الموروثة من التراث متمثلة في المؤسسات التعليمية الدينيَّة وهذا الأمر ولَّد تيارين، الأول: متأثر بالفكر والحداثة الغربيين ويعمل على التبشير بها فهو ، جيل اعتمد على العلوم العصرية وتبنى فكرة تحديث المجتمع وآمن بالتغيير أسلوبا ومنهجاً في الميادين الفكرية والعملية ، والآخر: جيل ينتمي إلى التعليم التراثيّ الدينيّ [2] .فقد حاول الشيخ أن يحيي جزءًا مهمًا من التراث الذي تعرض إلى البتر والنسيان بفعل هيمنة الخطاب السلفيّ الذي مارس عملية الاقصاء وبعثرة الجوانب المهمة والنقدية من التراث وعمل بهذا على تقزيم دور العقل وإلى جانب هذا الأمر كانت السلطة المهيمنة تدعم الاستخدام النفعي للدين في سبيل تدعيم مصالحها السياسية وهناك رغبات ومصالح طبقية وفئوية تدعم هذا التوجه وتغذيه ، فالنتيجة واحدة، وهي تحويل الإسلام إلى أداة من الأدوات واختزاله في وظائف وغايات ذات طبيعة دنيويَّة متدنية، وهنا نجد الشيخ كان يحث على إحياء الجانب العقلي من التراث الذي تعرض إلى الإقصاء والبتر ولهذا كان الشيخ يحث على أهمية العلوم الكلامية ، والدعوة إلى تلقي العلوم العصرية ، فكتب عبده رسالة التوحيد و عدة مقالات طرح من خلالها في إطار قناعاته ، ما رآه صالحاً لتدارك حالة الضعف التي انتابت الأمة [3]. فهذا الجهد الإصلاحي في إحياء الجانب العقليّ كان يعاضده في الوقت نفسه نقده إلى الجانب المتشدد أو المتعالي من تلك المدارس الكلامية التي مارست البتر لكل ما هو عقليّ مستثمرةً عهود الانحطاط وهيمنة الاستبداد في محاربة التأويل العقليّ للنص وإنكاره.

وهنا ندرك أنَّ الاجتهاد والإصلاح الحداثيين كانا متميزين على الإصلاح الأصولي بالعودة إلى الأصول الذي كان من أهم دعائمه ابن تيمية ، وبين الموقفين تباين في المنهج فمنهج عبده كان يمثل مرحلة متقدمة عما كان عليه منهج ابن تيمية (1328-1263) ؛ لأن الأخير كان منفتحًا على العصر و مستجداته ؛ على الرغم من تأكيد على الشريعة وهذا لاشك يقود إلى التأسيس العقليّ الإصلاحيّ للدين ، وانعكاس آثاره على حياة الناس من خلال منهج عقلي قويم

لا وصاية على العقل لأحد".وهذا موقف مناهض للدعوة الأصولية.هذه القراءة جعلتني أذهب الى خريطة التصنيف الشائع للاتجاهات والمذاهب، بحيث اعتبر أن محمد عبده الإصلاحي هو الوجه الآخر لشبلي الشميل التقدمي، أي هو أقرب إليه من رشيد رضا الأصولي، إذ كلاهما (عبده والشميّل)وجهان لعملة نهضوية واحدة، كما أعتبر أن الأصوليين المعاصرين ليسوا حفدة عبده، بقدر ما هم حفدة رشيد رضا أو حسن البنا أو أبو الحسن الندوي.انظر: علي حرب: ..أصوليتان دينية وعلمانية, مجلة المجلة, 2005 GMT 22:00:00 السبت 28 مايو .

1- محمد رشيد رضا ، تاريخ الأستاذ محمد عبده ، القاهرة ، 1936 ، ص1036 .
2- علي المحافظة ، الاتجاهات الفكرية عند العرب في عصر النهضة (1914-1798) بيروت ، 1983 ، ص81 .
3- قاسم ، محمود ، ملاحظات على منهج الإمام في إصلاح التعليم ، مجلة ((دعوة الحق)) المغرب ، العدد التاسع، للسنة الثالثة عشر شباط ، 1970 ، ص110 .

من لزومياته التأكيد على إشاعة العقلية وعلومها مما يقود إلى (أن نبني المجتمع الصالح الذي يمتثل لأوامر الله ويفسرها تفسيراً عقلياً ، وعلى وفق الصالح العام)[1] ، ومن لزوميات تلك العقليَّة تأتي الحاجة إلى التأويل العقليّ للنص ، وهو ما أكد عليه الشيخ بضرورة (إعادة تأويل شريعتهم بما يجعلها تتكيف مع متطلبات الحياة الحديثة ، فالله حسب وجهة نظره ، لم ينزل سوى مبادئ عامة تاركاً للعقل آمر تطبيقها على قضايا المجتمع الخاصة). [2]. فلاشك أنَّ في هذا الأمر جانبًا إحيائيًّا للفكر العقليّ عند المعتزلة (فإن العبد يكسب بإرادته وقدرته ما هو وسيلة لسعادته .أن قدرة الله هي مرجع لجميع الكائنات ، وان لا شيء سوى الله يمكن ان يمد العبد بالمعونة فيما لم يبلغه كسبه) [3].ولكنَّه أيضا يضيف له أفقا آخر يتجاوز البعد القسري للقراءات الأصولية إلى تأكيد البعد الروحي؛ لهذا حاول الجمع بين العقل الذي ينظر في الغايات والأسباب والمسببات والوجدان الذي يقع على مشاهدات الحس الباطن وعلى الحدوس الشعورية والوجودية المباشرة[4] . وقد تجلت تلك الرؤية الفكرية بشكل عملي حين أصبح الشيخ مفتيا عاما للديار المصرية سنة (1899م)، فهذه المكانة منحته دورا فاعلا أكبر في جهاز الشرعيَّة الدينيَّة، حيث سيتيح له هذا الموقع دورا اجتهاديا أهله وفوضه لإصدار فتاويه الشهيرة التي فتحت أبواب مصر مشرعة أمام الحداثة ، وهي الفتاوى التي أباحت إيداع الأموال في صناديق التوفير وأخذ الفائدة عليها، وحليّة ذبائح أهل الكتاب، وجواز ارتداء ملابسهم، وهذه الفتاوى أحدثت في زمنه حوارات ومساجلات تتجاوز حدود مصر إلى العالم العربي والإسلامي، نظراً لأهمية مصر الدينيَّة من خلال النفوذ العلميّ للأزهر إسلاميا والموقع الذي كان يحتله الإمام في العالم العربي والإسلامي .اذ اخذ يستفيد من خبرته في تفسيره العقليّ العصريّ للقرآن، ليقدم التفاسير التشريعيَّة التي تستجيب لتحديات العصر، وتتيح لمصر أن تلج العالم الحديث ليس على مستوى المكان فحسب بل وعلى مستوى الاندراج بالزمان، لتجاوز الفوات الحضاري الهائل بين المجتمع العربي و الإسلامي من جهة والمجتمع الغربي الأوربي من جهة ثانية، الفوات المتمثل بذلك التناقض بين وجود الأمة في المكان المعاصر مع وجودها – في الآن ذاته - في الزمان الغابر، فكانت فتاوى محمد عبده مصريًّا وعربيًّا و إسلاميًّا تمثِّلُ انتقالًا بالزمان القروسطي الذي يعيشه العقل العربي والإسلامي لكي يتطابق مع مكان العالم الإسلامي الذي يحتله بضرورة الجغرافيا في العالم الحديث. في الفترة التي كان يطلق فيها فتاويه الاجتهاديَّة حياتيا واجتماعيا ومعاشيا كان يلقي دروسه في تفسير القرآن الكريم في الجامع الأزهر من يونيو(1899م)حتى رحيله سنة(1905م)، ليصدم العقل الراكد في بحر الأساطير بمنهجية تستند للعلوم الطبيعية في التفسير والتأويل، إذ نجد هناك روحًا علميةً هيمنت في ظل عصر النهضة وتركت ظلها ممتدًا على الواقع الاسلاميّ في نظرته للنص وهذه الروح ظهرت عند الشيخ (محمد عبده) , وكان للشيخ عبده استقلاليَّة في الفكر والنظر فهو يرى (أن للفيلسوف رأى ومذاهب في العقليات والاجتماعيات يمكنه الاستدلال عليه والمدافعة عنه)[5] .

ويمكن أن نستخلص مما تقدم أن المنهج التجديدي عند عبده يتحدد بأربعة محاور أساسية ، أولها: الثابت (النص فيكون منسجماً مع هذا التجدد) ، وثانيها: المتغيّر (يرى عبده ضرورة

1- علي المحافظة ، المصدر السابق ، ص82 .
2- محمد عبده ، المصدر السابق ، ص51 .
03 محمد عبده ، الإعمال الكاملة ، ج3 ، ص388 .
4- المصدر نفسه ، ص199 .
5- عبد الغفار عبد الرحيم ،الإمام محمد عبده ومنهجه في التفسير ، دار الأنصاف، القاهرة ، د.ت.

القبول بواقع التغيير لأنَّ هنالك قضايا استجدت من خلال تطور الواقع ، وهذا يمكن أن يجعل المسلمين في حرج أمام ضغط هذا الواقع ، أذن هو يهتم باستعادة واقع الإسلام على حقيقته ، واعتبار ما يتضمنه لمصلحة المجتمع الحديث فهو يطالب بالمجتمع المثالي الذي يخضع لأوامر الله ويحاول تأويلها بالرجوع إلى العقل في ضوء المصلحة العامة) ، وثالثها: العقل (جعل عبده من شروط العقل ليكون مساهماً في التجديد هي الحرية الفكرية وان يكون متحرراً من قيود التقليد والتبعية والبدع والظلالات) ورابعهاً:اللغة (رأى في لغة العرب أداة مهمة على طريق التقدم والرقي ، وأدان ما جناه الجمود على اللغة ، واثر بها تأثيراً سلبياً ، فضلاً عن تأثيره على الأمة ونظمها الاجتماعية وشريعتها ، وطالب بضرورة التنوير في ظل الضوابط الإسلامية)[1]

.

محمد إقبال الاهوري منهجه الاصلاحيّ:

كان هذا المفكر يقدم نقدًا لما هو سائد من الأفكار التي هيمنت وجعلت المسلمين في الهند يعتزلون أو تم إقصائهم من الاحتلال البريطاني بعد الثورة(1857 م) إذ بدأ الاحتلال يغلب العنصر الهندوسيّ ويقصي العنصر الإسلاميّ من المشاركة في إدارة الدولة [2]، ومن هنا كان هناك حراك كبير من المصلحين المسلمين سبقوا إقبال - وأثروا فيه - كان هدفهم ينصب في دفع المسلمين في الهند إلى اكتساب الثقافة الغربية الحديثة حتى لعبوا دورا فاعلا في حياة بلادهم ،وقد تأمل إقبال في حال المسلمين بالمقارنة مع الحداثة الغربية فجاء بحثه منصبًا على عوائق العالم الإسلامي بإزاء تقدم الغرب فكان يرجعه إلى " تحجر الذهني" للإسلام ؛ وتحول الدين إلى مؤسسة شعائر في زمن إقبال نجدها حيث (هدر الكرامة البشرية وإكراه الإنسان على معتقدات وطقوس وشعائر وأوامر ، تنفر منها طبيعه وجسده وروحه وضميره وقلبه وعقلة .)[3] وما أسعدنا في مثل هذه الكارثة المتشبعة بالشك والغضب أن نسمع صوت إقبال المتحمس والصادق معا. إنه صوت روح متجذرة بعمق في الوحي القرآني، ولهذا السبب بالذات مفتوحة على كل الأصوات الأخرى، باحثة فيها عن مسار إخلاصها لأصولها. إنه صوت إنسان تجاوز كل تقوقع على الهوية، و"حطم كل أصنام القبيلة والطبقة" من أجل مخاطبة كل البشر.) [4] فقد كانت تجربة إقبال مهمة في قراءته التراث والفكر الغربي وبحثه عن صلات كونينة تحقق الفائدة للطرفين بخطاب نقدي دينامي فقد استوعب (إقبال لمفهوم الإنسان الأعلى في سياق مقولة"الإنسان الكامل" المعروفة في التقليد الصوفي.) . [5]

أولا : رؤيته في فلسفة الذات : يمكن أن نتلمس منهجه النقدي في رؤيته المتمثلة في " **فلسفة الذات "** كان هناك فكر جديد وملامح كلام في العقيدة مختلف يجد في التصوف والتأويل

1- محمد عبده ، الإسلام بين العلم والمدنية (مجلة الهلال) القاهرة ، العدد 385 ، حزيران 1983 ، ص7

.

2- رائد جبار كاظم ، فلسفة الذات في فكر محمد إقبال ، دار نينوى ، ط1، دمشق ، 2009، ص23، وانظر عبد القهار داود العاني ، الفكر الاسلامي الحديث ، مطبعة عصام ،ط1، بغداد ،61،1986.

3 - عبد الجبار الرفاعي ، الدين والظمأ الأنطلوجي ، دار تنوير ،ط1، بيروت ، 2016،ص169.

4- تقديم (بقلم الفيلسوف الكندي تشارلز تايلور) ، لكتاب ، سليمان بشير ديان ، الإسلام والمجتمع المفتوح ، ترجمة السيد ولد اباه ، دار جداول ،ط1، بيروت ،2015.

5 - نفس المصدر السابق .

الشجاع للتراث وإطلاع على الثقافة الحداثة الغربية ؛ ولكنَّه كان في هذه الحقول الثلاث ناقدًا ومبدعًا في اختياراته مما جعل منه رجلًا يحمل رؤية تجديدية يراعي ثوابت التراث العقائدي ولكنَّه ايضا يمارس فعالية نقدية وحوارية معا فهذا ما نجده كامن في القوة في مفهوم التجديد(تجديد الشيء فيعني صيّره جديدا و"التجديد إنشاء شيء جديد أو تبديل شيء قديم.) [1] فهذه الممكنات تحوي مشروعا يقوم على الإحياء والجدة في القراءة التي تدرك أفقها وانصهار الآفاق بينها وبين الآخر سواء كان التراث أم الآخر الغربي وقد انعكس هذا في رؤيته النقدية و تصوره للذات وجدليتها مع الجماعة والكون ،فهذه القراءة تعد أهم محاولة ولعلّها المحاولة الوحيدة لتأويل الإسلام تأويلاً فلسفياً معاصراً هي تلك التي قام بها مفكر هندي آخر وشاعر ذّو حس مرهف وعالم واسع الاطلاع على الفلسفة وهو محمد إقبال.[2] وبعد تناولنا تصورات إقبال للفرديَّة وصولا إلى الخلافة التي يمثلها الانسان، نحاول أن نقف عند موقف إقبال في مشروعه التجديدي فهو القائل (ولقد حاولت في هذه المحاضرات،(....)بأن أحاول بناء الفلسفة الدينية بناء جديدا آخذا بعين الاعتبار المأثور من فلسفة الإسلام، إلى جانب ما جرى على المعرفة الإنسانية من تطور في نواحيها المختلفة. واللّحظة الراهنة مناسبة كل المناسبة لعمل كهذا) [3].

نستطيع أن نفهم أطروحته التي كانت تقوم على رفض الجمود والسكونية في التراث وإحلال منطق مختلف عن المنطق الصوري السكوني الأرسطي والجبريَّة الفقهيَّة ؛ ولكن من أجل تأصيل المنهج التجديدي عند احد اعمدة التجديد في الاسلام في القارة الهندية نجد من الضرورة تحديد الأُطروحة المركزية الفكرية التي انطلق منها محمد إقبال والتي أجملها في خطوط عامة هي :

1- إن جوهر التوحيد يتضمن تنظيم الحياة الاجتماعية .فيرى معنى خاصا في التكامل الاجتماعي للإنسان ، ويعتقد أنَّ الأصول الثلاثة : **الحرية ،و المساواة ، و المسؤولية المشتركة** يجب أن نفهمها في كل عصر بما يتناسب مع مقتضيات ذلك العصر ، حيث تظهر على شكل روابط وقوالب حقوقية و مؤسسات اجتماعية .

2- إنَّ الإسلام يرى في عالم الطبيعة والمادة ميدانا لتجليات الله ، ومن ثم فان كل أمر دنيوي يمد جذوره الوجودية إلى القداسة ، فكل شيء مقدس . بالإضافة إلى الطبيعة يأتي التاريخ حيث تتجلى آيات الله في ثلاث منابع هي : الطبيعة ،و التاريخ ، و الوحي .[4] بمعنى أنَّه يدرك دور الدين في تماسك المجتمع ولكنَّه يدرك أن هذه السكونيَّة بحاجة إلى حراك فكري ومجتمعي وهذه هي الصيرورة التي تراعي تجليات الله في الطبيعة والتاريخ ومن ناحية أخرى مراعاة المنجزات العلمية التي تحيلنا من السكونيَّة إلى الحركة ومن الكلية إلى الحياة اليومية من دون نزع علاقتها وفي النتيجة هذه الأطروحة حضرت في عمق في المنهج والرؤية لدى المفكر إقبال .

1- جميل صليبا، المعجم الفلسفي، الجزء الأول، دار الكتاب اللبناني، بيروت، لبنان، بدون طبعة، سنة 1982، ص242.

2-ماجد فخري: تاريخ الفلسفة الإسلامية، ترجمة كمال اليازجي، الجامعة الأمريكية، بيروت، لبنان، بدون طبعة، سنة 1974، ص 477.

3- محمد إقبال، تجديد التفكير الديني في الإسلام، ترجمة عباس محمود، دار التأليف والترجمة والنشر، القاهرة، مصر، بدون طبعة، سنة 1955، ص 2.

4 - محمد مجتهد الشبستري ، هرمنيوطيقا القرآن و السنة ، ترجمة ،أحمد القبانجي ، دار الانتشار العربي ، ط1، بيروت ، 2013،ص278.

ثانيا :المنهج التجديدي عند إقبال : نستطيع أن نتلمس منهجه في التجديد وتأويل النصوص تأويلًا يتناسب مع الحاجة التي يفترضها ، فقد جاء منهجه جامعًا بين الدين وطابعه الوجداني والعقل ومنهجه الاستدلالي بكل ما جاءت به العلوم المعاصرة اذ جاءت تلك العلاقة الجدلية برؤية نقدية للتراث وما جاءت به القراءات التاريخية للمسلمين من خلال انفتاحهم على غيرهم من ناحية وتحدياتهم التاريخية وقتها وما قادهم من ثمه إلى تأويلات للنصوص ومن هنا نستطيع أن نقارب هذا الجهد من خلال جمع إقبال وما أحدثه من تلاحم وتواشج فعال ظهرت عبقرية محمد إقبال الفذة، ، فبرز في الميدانين:

العقل والوجدان معا (حتى إنك لتجد في إنتاجه العلمي نبض الحياة، كما تجد في إنتاجه الروحي حقائق العلم وثمرات اليقين في انسجام وتكامل. وعلى الرغم من أن الكثيرين من المهتمين بآثاره قد سموه حقا بالشاعر الفيلسوف أو الفيلسوف الشاعر إلا أننا نرى فيه أيضا متنبّئًا ثاقب الفكر، يمتلك حدس الفنان وقدرته على تشخيص مسيرة الحياة في القارة الهندية والمجتمع الإسلامي بأكمله). [1]

فإقبال الذي كان ينشد إحداث انقلابا حقيقيا يحرر الأمَّة من هيمنة الماضي التقليدي الذي خدم الأمة في وقت من الأوقات في الحفاظ على هويتها في مواجهة الاحتلال والتمييز والإقصاء ولكنَّها اليوم اصبحت عقبه كبيرة أمام النهضة فرؤية إقبال تنشد تجاوز السكون إلى الوثبة التي تقود إلى نفي التقليد وتحيي الأصل وتنفتح على الجديد اعتزازا بالذات والعمل على إحداث التطور المبدع الذي لابد أن يقود إلى نوع جديد يتجاوز الدوران حول أنفسهم في حلقة مفرغة يعيشون داخلها .

فكان لابد لهذا الجهد الإصلاحي التجديدي أن يحدث اثرًا في الأمة يجعلها تتفاعل معه وتستجيب إلى ندائه الإصلاحي ، مما يدفعهم إلى تحطيم أغلال التقليد اجتماعيا ودينيا وخراجهما من التقوقع إلى التحرر والتجديد .

وهذا الموقف الحيوي كان يلزمه نقد ما هو متحول في الفهم الاسلاميّ من القراءات التاريخية التي جاء بها المسلمون في تلك الازمنة والتي منحت الزمان ثباتًا دائمًا واستبعدت التحولات وتاريخيتها وهي فكرة موجوده في فهم المسلمين للزمان الثابت ، وانطلاقا من فرضية إقبال الاساسية التي تجمع بين الجوهر للاجتماعي للدين ومشروع الاسلام في التجديد على الصعد الثلاث: " الطبيعة ، والتاريخ ، والوحي" نجده يقدم تصورًا حيويًّا للزمن مخالفًا للرؤية التراثية القائمة على الثبات التي تجلت في الفهم التقليدي للإسلام " لمقولة القدر" و تجلت في فهم الفلاسفة للتصور الماهويّ الثابت كما نقلها الفلاسفة المسلمون من الفلاسفة اليونان .

ثالثا: الزمن بين الثبات والتحول : في مجال الزمن هناك تصور جديد نقديّ عن مفهوم الزمن في الفكر الاسلامي سواء كان ذلك لدى الفلاسفة أم علماء الكلام ممن تركوا تصورًا جبريًّا عن القدر فهذا التصور النقدي للزمن يعود إلى الثوابت التي وجدناها في أطروحة إقبال عن العلاقة بين المقدس والطبيعة والتاريخ والوحي فهذه الثلاثية دفعت إقبال إلى استثمار فهم حيوي للزمن مختلف عن التصور الثابت الأرسطي الذي انتشر في العالم الإسلاميّ وأصبح جزءًا من اللاهوت الإسلاميّ، ومن هنا نفهم دعوة إقبال إلى إعادة بناء الفكر الدينيّ الإسلاميّ

1 - محمد كمال جعفر: النبض والحيوية في الفلسفة الدينية لإقبال، ضمن كتاب (محمد إقبال: قصائد مختارة ودراسات)، إعداد وتقديم: د. خالد عباس أسدى، الناشر: مكتبة مدبولي، القاهرة، د.ت، ص: 42،41.

عبر تأسيس علم كونيّ غير ثابت بل دينامي. والمدهش هو أن تكتشف أن مشروع إعادة تأسيس الإسلام يستند- بنوع من الحوارية الفاتنة بين التراث والحداثة- إلى فلسفة برغسون التي درسها إقبال في بيركلي، والذي التقاه إقبال بباريس سنة(1931م)، فهذا الفهم يقوم على المقاربة العلمية المعاصرة للزمن كما سبق التطرق لها فهي خلقت قطيعةً مع الفهم الأ رسطي وقالت بفهم جديد يظهر فيه الزمن بوصفه **الديمومة** ، فنجده استعار من (هنري برجسون الذي يرى جوهر الواقع في الحركة، فالمادة عنده ليست شيئا لا يتغير يكمن خلف الأشياء، وإنما هو نظام لحلقة متتابعة من الأحداث.وهو ماتجسد في مفهوم **التطور الخلاق** ، ومفهوم الطبيعة بوصفها موجاتٍ متواصلة من الحركات الخلاقة.) [1] فهذا الفهم الجديد منح إقبال إمكانية مغادرة التأويلات الفلسفة الإسلامية ذات التصور المستفاد من أرسطو فانه تمكن من توظيف هذا التصور في تأسيس تأويل جديد للدين في وقت كان الدين في الغرب حاول كانط أن يخضعه إلى حدود العقل نجد إقبال يحاول العكس أن يؤسس له تأسيس ديناميكي قوامه الرؤية العرفانيَّة التي تشكل إضافةً نقديَّة للفهم العرفانيّ الإيراني والتصوف الهندي ،وقد جاء بمزيج يربط فيه علوم الطبيعة والفلسفة والتصوف ارتباطا عميقا ففلسفة إقبال هي فلسفة الحياة الشاملة السائرة في ضوء الإيمان من دون خوف ، وقد جَلَّى هذه الفلسفة في كتابه " أسرار خُودي = أسرار ذاتية" الذي أراد من خلاله خَلْقَ شخصية إسلامية معاصرة تعمل تحت تأثير القرآن الكريم والنظريات الصوفية عن الإنسان الكامل، يقول: "إن الذاتية أساسُ الحياة ، فالله تعالى ذات، و الإنسان ذات ، وحياة الإنسان تتجلى في هذه الذاتية" . [2] فبنى إقبال فلسفته على الذات .ودعا إلى إثباتها وتربيتها وتقويتها، كما يرى القارئ في **أسرار عنى الشاعر في هذه** المنظومة . أسرار الذات الخلاصة التي قدمتُها من منظومة بالاعتراف بالفرد، والإيمان بقواه الكامنة، وبما تفعل هذه القوى في هذا العالم خودي إذا أُثيرت.[3]

رابعا :تأويل الكون تأويلا روحياً : التجديد كان يعتمد منهجا اصلاحيا روحيا سمي بالنظرية الذاتية، وهي تقوم على أركان محددة ،فهذا التأويل يتجاوز التأويل الصوفي السلبي صوب التأويل الصوفي الإيجابي ، الذي يُحي الذات ويبلغ بها أعلى المقامات فالحياة مستمرة وبذلك تتجلى قوى الذات الحقيقة ، لأنَّ الانسان في صميم كيانه قوة روحية مبدعة ومتصاعدة تنمو في سيرها من حالة وجودية الى أخرى ، وبهذا هو يتجاوز التأويل السلبي للتصوف القائم على موت الذات ونكرانها ، فعلى الرغم من أنَّه ينتهج منهجا صوفي ايجابيا يقوم على تربية الذات بالطاعة وضبط النفس بحيث تتأكد صلتها بالسماء وتنطلق من عمل موصول لا يعرف الكلل، عندئذ تستطيع الذات الابتعاد عن السلبية التي ألفتها من جراء تأثير التصوف الهندي القديم والتصوف الأعجمي اللذين يتسمان بالسعي إلى محق الأنا أي الذات بتجاوزها وترك العمل. .نجده يعتمد على التجربة الذاتيَّة أو ما يعرف بالتجربة الدينيَّة التي عدَّها مصدرًا من مصادر المعرفة المستقلة عن الحواس، ثم يعمل على الجمع بين حقلين كانا يعدان مستقلان في الأفهام الاسلاميَّة بين الصوفية والسلفية ، والفلسفة والعلم الغربيان من ناحية أخرى إذ(نحت

1 يوهان ، إقبال وحركة التجديد الإسلامية الهندية، مجلة (فكر وفن) العدد 32 المشار إليه، ص: 36.
2 مانويل فايشر، محمد إقبال وعلاقته بالثقافة الغربية ، مجلة (فكر وفن) الصادرة بالعربية مرتين في السنة من ألمانيا بإدارة : آن ماري شيمل و ألبرت تَانِلاَ، العدد 32 خاص بإقبال، 1979م، ، ص:13.
3 عبد الوهاب عزام ، محمد اقبال سيرته .وفلسفته زشعره ، مؤسسة هنداوي للتعليم والثقافة ، القاهرة ،2012، ص 96.

ممراته الخاصة التي قادته شيئا فشيئا إلى أرضه الفلسفية الروحية التي لا تشبهها أرض أخرى).[1]

وهكذا يمكن أن نفهم تصور إقبال للذات وعلاقتها بالمجتمع لكن ما العوامل التي تقوي الذات وما العوامل التي تضعفها ؟ سؤال افتراضي ولكنَّه مهم في البحث عن عوامل القوة وعوامل الضعف ، وفي النتيجة نحن أمام تحليل نفسي وطريقة صوفية تقوم على التأمل والعمل معا في تدريب المثقف وجعله مثقفًا واعيًا مدركًا عوامل النقص التي عليه تجاوزها وعوامل القوة التي عليه إدراكها وتفعيلها في نظرة إلى ذاته وعلاقتها بعالمها بصورة نقدية ، وقد صنف تلك العوامل فنجدة يؤكد على العوامل التي تقوي الذات، هي :الحب والعشق ،الفقر ،الشجاعة ،والنشاط الخلاق .والعوامل التي تضعف الذات ، هي :الخوف ،والتسول ،العبودية ،إنكار الذات .[2]

الخاتمة

غياب أصالة النقد للذات ساهم في هيمنة الماضي على الحاضر وهيمنة القراءة الإيديولوجية التي توظّف الخطاب التراثي مما جعل حضورها بشكل كبير في الفكر المعاصر بثلاثيته : الماركسية والقومية والإسلامية .

غياب الحوار الجاد مع الأخر وتحويل الصراع الداخلي إلى صراع مع الآخر الغربي ساهمت فيه كراهية الغرب والوفرة المالية التي جاءت مع النفط ساهمت في الحافظة حالة التخلف الحضاري والمنهجي .

إنّ جلَّ ثقافتنا سكونية لا يصيبها تغير عميق بل هيمنت عليها الخطابات الاستهلاكية لقد كانت هناك حالة انفصام يعانيها عالمنا العربي في علاقته مع الحداثة وما بعدها في ظل العصر الرقمي إذ جعل عالمنا لا ينتج الَّا خطابًا أصوليًّا معولمًا يتجاوز الثقافة ويسعى إلى خلق اصولية متشددة .

وجاءت محاولتنا في هذا البحث عن خطاب إصلاحي ظهرت فيه الكثير من نقاط الأصالة التي تعرضت إلى المحو من خطابات الهوية المتشددة .

فكأنَّ الإصلاح ليس حالةً فكريةً طارئةً، بل هو الفكرُ ذاتُه في تجاوبه مع الأصول التي ينبع منها ويتجاوب معها بوسائله الخاصّة. منها : عقلية تقوم على التأويل العقليّ للنص ، ومحاولة الجمع بين العقل الذي ينظر في الغايات والأسباب والمسببات والوجدان الذي يقع على مشاهدات الحس الباطن وعلى الحدوس الشعوريَّة والوجوديَّة المباشرة .

إنَّ المنهج التجديدي عند عبده يتحدد بأربعة محاور أساسية ،أولها: الثابت (النص فيكون منسجماً مع هذا التجدد) . وثانيها: المتغير، يرى عبده ضرورة القبول بواقع التغيير؛ لأنَّ هنالك قضايا استجدت من خلال تطور الواقع ، وهذا يمكن أن يجعل المسلمين في حرج أمام ضغط هذا الواقع ، إذن هو يهتم باستعادة واقع الإسلام على حقيقته ، واعتبار ما يتضمنه لمصلحة المجتمع الحديث فهو يطالب بالمجتمع المثالي الذي يخضع لأوامر الله ويحاول تأويلها بالرجوع إلى العقل في ضوء المصلحة العامة . وثالثها: العقل، جعل عبده من شروط العقل ليكون مساهماً في التجديد هي الحرية الفكرية وأن يكون متحرراً من قيود التقليد والتبعية والبدع

1 مانويل فايشر: محمد إقبال وعلاقته بالثقافة الغربية ، مجلة (فكر وفن) الصادرة بالعربية مرتين في السنة من ألمانيا بإدارة : آن ماري شيمل و ألبرت تَانْلاَ، العدد 32 خاص بإقبال، 1979م، ص:40.
2 رائد جبار كاظم ، فلسفة الذات في فكر محمد إقبال ، 90-94.

والضلالات. ورابعها: اللغة ، رأى في لغة العرب أداة مهمة على طريق التقدم والرقي ، وأدان ما جناه الجمود على اللغة، وأثر بها تأثيراً سلبياً ، فضلاً عن تأثيره على الأمة ونظمها الاجتماعية وشريعتها ، وطالب بضرورة التنوير في ظل الضوابط الإسلامية.

أمَّا تجربة إقبال فقد كانت قراءته للتراث والفكر الغربي وبحثه عن صلات كونينة تحقق الفائدة للطرفين بخطاب نقدي دينامي فقد استوعب إقبال مفهوم الإنسان الأعلى في سياق مقولة"الإنسان الكامل" المعروفة في التقليد الصوفي.

ويمكن أن نتلمس منهجه النقدي في رؤيته المتمثلة في " **فلسفة الذات** " فهناك فكر جديد وملامح كلام في العقيدة مختلفة في التصوف والتأويل الشجاع للتراث وإطلاع على الثقافة الحداثة الغربية ؛ فكان في هذه الحقول الثلاثة ناقدًا ومبدعًا في اختياراته مما جعله رجلًا يحمل رؤيةً تجديديةً وهذا التجديد يراعي ثوابت التراث العقائدي .ومن الضروري تحديد الأطروحة المركزية الفكرية التي انطلق منها محمد إقبال والتي أجملها في خطوط عامة هي :

- أن جوهر التوحيد يتضمن تنظيم الحياة الاجتماعية .فيرى معنى خاصا في التكامل الاجتماعي للإنسان ، ويعتقد بأن الأصول الثلاثة : **الحرية ،و المساواة ، و المسؤولية المشتركة** يجب ان نفهمها في كل عصر بما يتناسب مع مقتضيات ذلك العصر ، حيث تظهر على شكل روابط وقوالب حقوقية و مؤسسات اجتماعية .

- أنَّ الإسلام يرى في عالم الطبيعة والمادة ميدانًا لتجليات الله، ومن ثم فان كل أمر دنيوي يمد جذوره الوجوديَّة إلى القداسة ، فكل شيء مقدس .

المصادر

1. كمال عبد اللطيف، **صعوبات الاستعمال المنهجي للمفاهيم**، مجلة الفكر العربي المعاصر العدد 47، 198
2. ياسين الحافظ، **الهزيمة والأيديولوجيا المهزومة** ، دار الطليعة ، ط1، بيروت.
3. نصر حامد أبو زيد، **التجديد والتحريم والتأويل بين المعرفة العلمية والخوف من التكفير**، المركز الثقافي العربي،ط1، بيروت، 2010.
4. محمد مجتهد الشبستري ، **هرمنيوطيقا القرآن والسنة** ، ترجمة ، أحمد القبانجي ، الانتشار العربي ،ط1، بيروت ،2013.
5. مصطفى ملكيان ، **العقلانية و المعنوية مقاربات في فلسفة الدين** ، ترجمة عبد الجبار الرفاعي ، دار تنوير ، ط 2، بيروت ، 2013.
6. ميلفيل ج. هرسكوفيتز ، **أسس الانثروبولوجيا الثقافية** ، تعريب : د. رباح النفاخ ، منشورات وزارة الثقافة ، دمشق ، 1973 .
7. محمد عابد الجابري ، **تكوين العقل العربي** ، مركز دراسات الوحدة العربية ، بيروت ، ط4 ، 1989.
8. البرت حوراني، **الفكر العربي في عصر النهضة**1798 – 1939، ترجمه ، كريم عزقول ، دار نوفل، بيروت ، 1997.
9. (نص المقدمة) عبد الله العروي، **ثقافتنا في ضوء التاريخ** ، المركز الثقافي،بيروت ، 1992.

10. فاتيمو ، جياني ، **نهاية الحداثة** ، ت: فاطمة الجيوشي ، منشورات وزارة الثقافة السورية ، دمشق ، 1998.
11. Baudrillard, Jean: " Lamodernite " Encyclopedia Universalis Vol. 11 .
12. افاية ، محمد نور الدين ، **الحداثة والتواصل** ، افريقيا الشرق ، ط2 ، 1998.
13. أحمد أمين ، **الفكر الإصلاحي الحديث** ، دار محمد علي الحامي ، ط1، تونس، 2001 .
14. عبد الهادي عبد الرحمن ، **سحر الرمز**، دار حوار للنشر ، دمشق ، ط1 ، 1994.
15. محمد رشيد رضا ، **تاريخ الأستاذ محمد عبده** ، القاهرة ، 1936 .
16. علي المحافظة ، **الاتجاهات الفكرية عند العرب في عصر النهضة** (1798-1914) بيروت ، 1983 .
17. محمد عبده ، **رسالة التوحيد** ، القاهرة ، 1361هـ .
18. محمد عبده ، **الأعمال الكاملة حققها** ، وقدم لها الدكتور محمد عمارة ، ط1 آب ، 1972 ج3.
19. عبد الرحيم ،عبد الغفار، **الإمام محمد عبده ومنهجه في التفسير** ، دار الأنصاف، القاهرة ، د.ت.
20. رائد جبار كاظم ، **فلسفة الذات في فكر محمد إقبال** ، دار نينوى ، ط1، دمشق ، 2009.
21. عبد القهار داود العاني ، **الفكر الاسلامي الحديث** ، مطبعة عصام ،ط1، بغداد ،1986.
22. عبد الجبار الرفاعي ، **الدين والظمأ الأنطلوجي** ، دار تنوير ،ط1، بيروت ، 2016.
23. جميل صليبا، **المعجم الفلسفي**، الجزء الأول، دار الكتاب اللبناني، بيروت، بدون طبعة، سنة 1982.
24. ماجد فخري، **تاريخ الفلسفة الإسلامية**، ترجمة كمال اليازجي، الجامعة الأمريكية، بيروت، بدون طبعة، سنة 1974.
25. محمد إقبال ، **تجديد التفكير الديني في الإسلام**، ترجمة عباس محمود، دار التأليف والترجمة والنشر، القاهرة، مصر، بدون طبعة، سنة 1955.
26. محمد كمال جعفر، **النبض والحيوية في الفلسفة الدينية لإقبال**، ضمن كتاب (محمد إقبال: قصائد مختارة ودراسات)، إعداد وتقديم: د. خالد عباس أسدى، الناشر: مكتبة مدبولي، القاهرة، د.ت .
27. عبد الوهاب عزام ، **محمد اقبال سيرته وفلسفته وشعره** ، مؤسسة هنداوي للتعليم والثقافة ، القاهرة ،2012.
28. علي عبود المحمداوي ، **الفعل السياسي بوصفه ثورة ، دراسات في جدل السلطة** ، دار الفارابي ، ط1، بيروت ، 2013.

29. تقديم (بقلم الفيلسوف الكندي تشارلز تايلور) ، لكتاب ، **سليمان بشير ديان ، الإسلام والمجتمع المفتوح** ، ترجمة السيد ولد اباه ، دار جداول ،ط1، بيروت ،2015.

المجلات والمواقع الاكترونية :

1. يوهان ، **إقبال وحركة التجديد الإسلامية الهندية**، مجلة (فكر وفن) العدد 32 المشار إليه .
2. مانويل فايشر، **محمد إقبال وعلاقته بالثقافة الغربية** ، مجلة (فكر وفن) الصادرة بالعربية مرتين في السنة من ألمانيا بإدارة : آن ماري شيمل و ألبرت تَايْلاَ، العدد 32 خاص بإقبال، 1979م، ص:5. و الأبيات المستشهد بها هي من ترجمة علامة المسلمين الأستاذ أبي الحسن الندوي.
3. الإمام عبده ، **الإسلام بين العلم والمدنية** (مجلة الهلال) القاهرة ، العدد 385 ، حزيران 1983 ، ص7 .
4. قاسم ، محمود ، **ملاحظات على منهج الإمام في إصلاح التعليم** ، مجلة ((دعوة الحق)) المغرب ، العدد التاسع، للسنة الثالثة عشر شباط ، 1970.
5. الطاهر، عزيز، **المفاهيم طبيعتها ووظيفتها**، مجلة المناظرة، العدد الأول، السنة الأولى.
6. عبد الملك منصور حسن المصعبي، **الفكر العربي المعاصر ورهان الحوار**,' جمعية الترجمة العربية وحوار الحضارات , موقع: www.atida.org
7. علي حرب: ..**أصوليتان دينية وعلمانية**, مجلة المجلة, 2005 GMT 22:00:00 السبت 28 مايو .

المبحث الثاني
موقف اركون النقدي من الاستشراق

مقدمة

الاستشراق تحديد مفهومي : مفهوم الاستشراق (orientalism) عرف المستشرق هو عالم متمكن من المعارف الخاصة بالشرق ولغاته وآدابه .([1]) اما الأستشراق من حيث الموضوع يتناول مساحات واسعة من الشرق "بلاد المسلمين في العالم وحتى في أفريقيا وأوربا وأمريكا أيضا موضع دراسة المستشرقين" [2] متناولا بالبحث محاولة معرفة الاخر وهو الشرق لهذا اهتم الاستشراق بمعرفة الآخر من حيث اللغة والعادات والتقاليد[3]

اما من حيث التسمية فقد تنوعت وتنوعت غاياتها ومدلولاتها ولكن مرجعها أو مفهومها واحد وهو (الاستشراق) الذي أجمع أكثر المستشرقين وغير المستشرقين عليه .[4]

اما البدايات فقد اختلفت الدراسات في تحديدها منها من ارجع تاريخه إلى القرون الأولى بعد الإسلام إذ استندوا إلى كتابات بعض المسيحيين عن الإسلام[5] أو أبعد من ذلك قبل الميلاد من خلال التداخل بين الأساطير والملاحم والتأثر بها وبين مفاهيم الحب والفلسفة عند أفلاطون والحب العذري عند قبيلة بني عذره التي يموت أهلها من شدة العفة[6]. ومن يرى من قصد الأندلس من رهبان طلبا للعلم والنور والهداية أمثال الراهب الفرنسي (جريرت) الذي انتخب بابا لكنيسة روما 999م . الحروب الصليبيه وما جاء من احتكاك سياسي ودينى بين الإسلام والنصرانية. الحروب بين المسلمين والنصارى في الأندلس بعد استيلاء الفونسو السادس على طليطلة عام 1056م. تعود إلى القرن الثاني عشر للميلاد إذ كانت أول ترجمة للقرآن إلى اللغة اللاتينية سنة 1143م في أول بوادر الترجمة التي انطلقت من بطرس المحترم نتيجة التبشير بعد الحروب الصليبية[7] أمثال ذلك " قصة تريستون وايزولد بدأت تفتن الروح الغربية منذ القرن الثاني عشر الميلادي بينما عرفت قصص العذريين في القرن السادس أو السابع الميلادي"[8].

الاستشراق الرسمي عام 1312 بصدور قرار فينا الكنسي إذ أسسوا عدداً من الكراسي في اللغة العربية والعبرية والسريانيه في جامعات باريس واكسفورد وبولونيا وسلامانكا. بدايات الاستشراق بعد سقوط القسطنطينية عام 1453م إذ وقف الإسلام سدا مانعا لانتشار النصرانية ،

---

(1)احمد سمايلوفيتش ، فلسفة الاستشراق ، دار الفكر العربي للدراسات والنشر ، ط1، بيروت ،1998، ص22.

(2)محمد حسن زماني ، الاستشراق والدراسات الإسلامية لدى الغربيين ، تر: محمد نور الدين عبد المنعم ، (القاهرة: الهيئة العامة لشؤون المطابع الأميرية ، 2010) ، صـ43.

(3)- مازن صلاح مطبقاتي ، الاستشراق ، بحوث في الاستشراق الأمريكي المعاصر ، (المدينة المنورة: بلاد ، 1999) , صـ2.

(4) المصدر نفسه ، صـ46.

(5)أحمد الناجي ، الاستشراق معنى المصطلح ودلالته ، مجلة فنون ، العدد:4 ، (بابل : الاتحاد العام للكتاب العراقيين ، 2010) ، صـ32.

(6)خيري منصور، الاستشراق والوعي السالب ، ط2 (بيروت: المؤسسة العربية للدراسات والنشر، 2005) , صـ68.

(7)علي بن إبراهيم النملة ، المستشرقون والقرآن الكريم في المراجع العربية ، (بيروت: بيسان للنشر والتوزيع والإعلام ، 2010) , صـ37.

(8)خيري منصور ، مصدر سابق ، صـ68.

ودراسة اللغة العربية والآداب وفهم العادات والتقاليد آنذاك. أطلقت (أنتوني ورد) كلمة (مستشرق) على (صموئيل كلارك) في أول مؤتمر من الغرب عام 1630 أو ظهرت بعد ذلك في قاموس اللغة الانكليزية عام 1779[1]. استعمار الغرب للعالم الإسلامي في القرن الثامن عشر جعله ينصب في دراسة الإسلام وترجمة القرآن الكريم وكذلك الكتب الأدبية والعلمية. عقد أول مؤتمر للاستشراق عام (1873) في باريس وتم الاستغناء عن المفهوم في مؤتمر التاسع والعشرين الدولي للمستشرقين في باريس عام (1973)[2].

اما موقف الباحثون العرب من الاستشراق فقد برزت اشكال ومذاهب عديدة بين فئة اعتنقته كفكر ، ووجدت في منهجه ومسلماته مرجعياتها الفكرية في قراءة التراث العربي الاسلامي وفئة نقدة الاستشراق منهجا ورؤية ووجدت فيه تدخلا و تحاملا غربيا في الشان العربي الاسلامي وهذا التدخل له اسباب سياسية ودينية ، ومنهم اعطى تصورا نقديا للاستشراق ، يقول فيه: (أنه تصور يضعون فيه عامدين كل مالديهم من مخلفات لا تمت إلى أوروبا بصلة ، كما لو كان صندوقا للقمامة ، فكل ماليس (نحن) أي – غربي –فهو (هو)أي –شرقي- ونحن (نحن)تندرج كل الفضائل وتحت (هو)تندرج كل الرذائل)([3])

حياة :

محمد أركون (1928 - 14 سبتمبر 2010 م مفكر وباحث أكاديمي ومؤرخ جزائري راحل، ولد عام 1928 في بلدة تاوريرت ميمون (آث ينـي) الأمازيغية بالجزائر، وانتقل مع عائلته إلى بلدة عين الأربعاء (ولاية عين تموشنت) حيث درس دراسته الابتدائية بها. ثم واصل دراسته الثانوية في وهران لدى الآباء البيض ،يذكر أركون أنه نشأ في عائلة فقيرة، وكان والده يملك متجراً صغيراً في قرية اسمها (عين الأربعاء) شرق وهران، فاضطر ابنه محمد أن ينتقل مع أبيه، ويحكي أركون عن نفسه بأن هذه القرية التي انتقل إليها كانت قرية غنية بالمستوطنين الفرنسيين وأنه عاش فيها "صدمة ثقافية"، ولما انتقل إلى هناك درس في مدرسة الآباء البيض التبشيرية، والأهم من ذلك كله أن أركون شرح مشاعره تجاه تلك المدرسة حيث يرى أنه (عند المقارنة بين تلك الدروس المحفزة في مدرسة الآباء البيض مع الجامعة، فإن الجامعة تبدو كصحراء فكرية . وهنا استعارة الى العمق الذي كانت تتمتع به تلك الدراسة بالمقارنة مع التعليم الجامعي .الذي درس فيه الأدب العربي والقانون والفلسفة والجغرافيا بجامعة الجزائر ثم بتدخل من المستشرق الفرنسي لوي ماسينيون (Louis Massignon) (1883-1962) قام بإعداد التبريز في اللغة والآداب العربية في جامعة السوربون في باريس . ثم اهتم بفكر المؤرخ والفيلسوف ابن مسكويه(1030-932) الذي كان موضوع أطروحته .وهنا يظهر ثلاث امور تعبر عن دور الهامش في تكوينه الاصول الامازيغية ، والتعرف على الاستشراق ودراسة شخصية في العهد البويهي هي مسكوية .وهذا مابين لنا عن تميز أركون الفكري المبكر ، بمحاولة عدم الفصل بين الحضارات شرقية وغربية واحتكار الإسقاطات على أحدهما دون الآخر، بل إمكانية فهم الحضارات دون النظر إليها على أنها شكل غريب من الآخر، وهو ينتقد الاستشراق المبني على هذا الشكل من البحث.

(1) أحمد الناجي ، مصدر سابق ، صـ37.
(2)- المصدر نفسه والصفحة.
(3)عبد الحليم عويس ، مجلة منار الإسلام ، عدد 1، السنة ، 1982.

كل ما كتبه الدكتور أركون منذ أربعين سنة وحتى اليوم يندرج تحت عنوان: نقد العقل الإسلامي. ويصف الدكتور أركون مشروعه كما يلي،مشروع نقد العقل الإسلامي لا ينحاز لمذهب ضد المذاهب الأخرى اذ عمل داخل (المجال الإسلامي على تحديد الظاهرة الدينية وبلورتها مفهوميًا وصولا إلى اشكاليتها، وهو يعتقد اعتقادًا جازمًا أنها تحتاج أكثر من غيرها إلى شرح وتفسير داخل الفضاء الإسلامي انطلاقا من الخطاب القرآني) .[1]

بمعنى انه انطلق من قراءة تتجاوز الانحياز الايديولوجية التاريخية سواء كانت مذهبية او كلامية وهذا يتحقق في نظرة العلمي القائم على علمنة المجال الفكري للإسلام والتعامل على انه جزء من التاريخ ولهذا اعتمد أركون في مشروعه النقدي على (نزع القداسة ومعاني التأثر الوجداني ، لذلك يسخر من العاطفة التي اضطر أقطاب الحداثة الغربية إلى أخذها بالاعتبار) [2].ونزع القداسة تقتضي الحياد والموضوعي والتجرد مع موضوع الدراسة من خلال التجريد ازاء العقل المسلم المعاصر وهو يتعامل مع التراث وعلل هذا بأمرين : الاول أن يتمكن الإنسان من التصالح مع نفسه ، وثانيًا مع الزمن الذي يحي ضمنه .[3] وقد اتسم مشروع بوصفه مشروع تاريخي وأنثروبولوجي في آن معا، إنه يثير أسئلة أنثروبولوجية في كل مرحلة من مراحل التاريخ. ولا يكتفي بمعلومات التاريخ الراوي المشير إلى أسماء وحوادث وأفكار وآثار دون أن يتساءل عن تاريخ المفهومات الأساسية المؤسسة كالدين والدولة والمجتمع والحقوق والحرام والحلال والمقدس والطبيعة والعقل والمخيال والضمير واللاشعور واللامعقول، والمعرفة القصصية (أي الأسطورية) والمعرفة التاريخية والمعرفة العلمية والمعرفة الفلسفية. وتهدف الإسلاميات التطبيقية فيما تهدف إليه إلى إعادة ربط الظاهرة الدينية بمسارها التاريخي داخل المجتمعات الإسلامية لإضفاء الحيوية على الإسلامي بوصفه ديناً وتراثاً فكرياً لهذه المجتمعات وإلى تخليص العقل الإسلامي من مسلمات القرون الوسطى التي مازال يعيد إنتاجها والتي تتجسد في الخلط بين البعد الأسطوري للخطاب ، والبعد التاريخي العقلي. [4] لا شك ان هذه الرؤية التي يقدمها اركون تنحاز الى مرجعيات معاصره ضمن التاريخ الجديد وفلسفة مابعد الحداثة بكل تنوعاتها ومناهجها في مقارباتها الابستمولوجية والسيميائية والأنثروبولوجية .وفي المحصله تقديم رؤية معاصرة عن الاسلام بكل تنوعاته التاريخية والمذهبية عبر مناهج معاصرة وفكر ينشد انتاج نوع جديد من التصور الاسلامي اسماه **بإسلام دينوى** او **انسنة الدين** بمعنى انه يتجاوز التراث و الاستشراق والقراءات الايديولوجية المعاصرة سواء كانت اسلامية او قومية او ماركسية ، وصولا الى اسلام مدني بشري (إسلام جديد بكل معانى الكلمة من معنى ، بتفريغه المحتوى العقدي الإسلامي من مضامينه وأصوله المتعالية القائمة على الحق والتصرف الإلهي .).[5]

وبهذا السياق يغدو مشروعه في "نقد العقل الإسلامي" جزء من مجموعه من الدراسات المعاصر في الفكر الديني مع جمله من الباحثين في الفكر الغربي كانوا يتناولون دراسة التوراة

---

(1) أركون، تحرير الوعي الإسلامي "نحو الخروج من السياجا ت الدوغمائية المغلقة" ، ترجمة .هاشم صالح، دار الطليعة، بيروت، ط1، 2011،ص71.

(2) أركون، الفكر العربي، ص106-107.

(3)أركون، أين هو الفكر الإسلامي المعاصر، ص12.

(4)محمد أركون ، تاريخية الفكر العربي "الإسلامي"، ترجمة ، هاشم صالح، مركز الإنماء القومي، ط2، بيروت ، 1996، ص55 .

(5)محمد أركون ، الفكر الإسلامي نقد و اجتهاد ، ص65.

و الانجيل ،وبالتالي كان هناك مشروع يتضمن محاولة لدمج العملية النقدية للفكر الديني الإسلامي في عملية نقدية أكثر عمومية للفكر الديني على العموم، ويوضح ذلك الدكتور أركون كما يلي،وقد شكلت بالتعاون معه [مع الأب كلود جيفري] ومع فرانسواز سميث فلورنتان وجان لامبير "مجموعة باريس" داخل الجماعة الأوسع للبحث الإسلامي – المسيحي التي كانت قد أسست من قبل الأب ر. كاسبار. وضمن هذه المجموعة بالذات كنت قد حاولت أن أزحزح مسألة الوحي من أرضية الإيمان العقائدي "الأرثوذكسي" والخطاب الطائفي التبجيلي الذي يستبعد "الآخرين" من نعمة النجاة في الدار الآخرة لكي يحتكرها لجماعته فقط. قلت حاولت أن أزحزح مسألة الوحي هذه من تلك الأرضية التقليدية المعروفة إلى أرضية التحليل الألسني والسيميائي الدلالي المرتبط هو أيضا بممارسة جديدة لعلم التاريخ ودراسة التاريخ. اقصد بذلك دراسة التاريخ بصفته علم أنثروبولوجيا الماضي وليس بصفته سردا خطيا مستقيما للوقائع المنتخبة بطريقة معينة. وهو ما تجلى في الدراسات الإسلاميات التطبيقية في فكر أركون من (واقع المسلمين وحاضرهم ومشكلاتهم ثم استنباط ما يتعلق بهم من تعليم ديني وأغراض ومصالح اقتصادية) .[1]

مسيرته الأكاديمية:عُين محمد أركون أستاذا لتاريخ الفكر الإسلامي والفلسفة في جامعة السوربون عام 1980 ، بعد حصوله على درجة دكتوراه في الفلسفة منها، وعمل كباحث مرافق في برلين عام 1986 و1987. شغل ومنذ العام 1993 منصب عضو في مجلس إدارة معهد الدراسات الإسلامية في لندن. [2]

مؤلفاته :كتب محمد أركون كتبه باللغة الفرنسية أو بالإنجليزية وترجمت أعماله إلى العديد من اللغات من بينها العربية والهولندية والإنجليزية والإندونيسية ومن مؤلفاته المترجمة إلى العربية:

الفكر العربي والإسلام: أصالة وممارسة؛تاريخية الفكر العربي الإسلامي أو "نقد العقل الإسلامي"؛الفكر الإسلامي: قراءة علمية؛الإسلام: الأخلاق والسياسة؛الفكر الإسلامي: نقد واجتهاد؛ العلمنة والدين: الإسلام، المسيحية، الغرب؛من الاجتهاد إلى نقد العقل الإسلامي؛من فيصل التفرقة إلى فصل المقال: أين هو الفكر الإسلامي المعاصر؟؛الإسلام أوروبا الغرب، رهانات المعنى وإرادات الهيمنة؛نزعة الأنسنة في الفكر العربي؛قضايا في نقد العقل الديني. كيف نفهم الإسلام اليوم؟؛الفكر الأصولي واستحالة التأصيل نحو تاريخ آخر للفكر الإسلامي؛معارك من أجل الأنسنة في السياقات الإسلامية؛من التفسير الموروث إلى تحليل الخطاب الديني؛أين هو الفكر الإسلامي المعاصر؟؛القرآن من التفسير الموروث إلى تحليل الخطاب الديني؛تاريخ الجماعات السرية. في مقاربته النقدية نجد أنفسنا أمام أربع مقاربات أو طرائق ممكنة تتجلى في أربعة خطابات متنافسة هي:

1- الخطاب الإسلامي الحالي الذي يميل للسيطرة على الخطابات الأخرى بوساطة التجيش السياسي التي يتمتع بها وبسبب انتشاره بواسطة سوسيولوجيا وبسيكولوجيا، ينغرس هذا الخطاب ضمن البعد الأسطوري للتراث في الوقت الذي يعلمن فيه على غير وعي منه المضامين الدينية لهذا التراث بالذات.

2- الخطاب الإسلامي الكلاسيكي الذي يفصح عن التراث (أو يوضح التراث ويبينه" في مرحلة تشكيله وترسيخه داخل مجموعات نصية موثوقة أو صحيحة.

(1)أركون : الفكر الإسلامي نقد و اجتهاد: ص195- 197 .
(2)الموسوعة الحرة

3- الخطاب الاستشراقي الذي يطبق على مرحلة التشكيل أو التأسيس أو التثبيت منهجية النقد الفللوجي والتاريخي الذي تغلب عليه النزعة التاريخوية والوضعية الخاصة بالقرن التاسع عشر. (1)

4- الخطاب الذي تستخدمه علوم الإنسان والمجتمع والذي يهدف إلى إعادة النظر في الخطابات الثلاثة السابقة من اجل الكشف عن الأسئلة المطموسة فيها والمرمية في دائرة المستحيل التفكير فيه) (2

الا اننا هنا سوف نقسمها الى ثلاث ابعاد الاول المنهج فيما الثاني نقد الذات فيما الثالث نقد الاستشراق .

اولا : المنطلقات المنهجية لمشروع اركون النقدي

نجد من الضروري ان نحدد الحقول التي مارس عليها اركون رؤيته النقدي وهذا التميز ضروري ؛ لانه يميز بين اركون والقراءات المعاصرة التي تتقاطع معه بالرؤية والمنهج فمن القراءات المذهبية او تلك المنحازة الى التراث والتي اخذت تلونات متنوعة منها قراءات تقليدية او قراءات اسلامية تنطلق من الرؤية السياسية للإسلام السياسي ففي نظر تلك القراءات اركون كان خطابه استشراقي فهو يرد المقولات الاستشراقية ؛ لأنه يتعارض معها في موقف من التراث ويقترب من الاستشراق، فهذه القراءات هي بالأساس منحازة و لا تمتلك موقف نقدي من التراث ، بل موقف وثوقي تبجيلي رغم الاختلاف فيما بينه أي بين القراءات التراثية او القراءات التي يمثلها الاسلام السياسي ، الا انها تختلف مع الاستشراق ومع القراءات الحداثية او المابعد حداثية و لا تميز بين الاثنين أي الاستشراق وما بعد الحداثة .

وقد تميز مشروع اركون بالأساس من خلال حقل الاسلام فهو مغير معني بالدراسات الاستشراقية بقدر ما هو معني بالتحديث في الاسلام فهو يتخذ من التراث الاسلامي مجال بحث الاساس بوصفه مثقف مسلم ينطلق من كون مثقف يقف في نقاط التقاء بين القراءات الكلاسيكسية كما هي في التراث الاسمي وبين اخر التحولات في العقل العلمي الحديث وهو يرصد الحقول الموازية في الفكر الغربي التي مارست قراءة التراث الوسيط المسيحي واليهودي وقدمت له نقود من اجل انجاز فهم جديد للدين مستثمرة المنجزات الحديث في مجال الغة والعلوم الانسانية وفلسفة الدين فاركون يحاول هو الاخر ان يقدم دراسات موازية في مجال التراث الاسلامي ، هذا الارتهان الى الاسلام ليس مجرد ترف فكري بل ان الواقع الاسلامي بكل رهاناته الضاغطة والاستبداد السياسي وغياب الحريات والإرهاب كلها تبين ان الواقع الاسلامي بأمس الحاجه الى استثمار المنجزات المعاصر من اجل نقد الواقع الاسلامي وانجاز تصور معاصر للدين ؛ لان اركون وفق المنجزات العلمية قد تبين له ان التراث أي تراث لا

(1) إننا هنا إمام تشخيص يقوم على تباين المنهج والرؤية من الإسلام وهنا تأتي الرؤية الخطاب الاستشراقي الذي يعرفه: رودي بارت أن الاستشراق هو " علم يختص بفقه اللغة خاصة، وأقرب شي إليه إذن أن نفكر في الاسم الذي أطلق عليه كلمة استشراق مشتقة من كلمة 'شرق' وكلمة شرق تعني مشرق الشمس، وعلى هذا يكون الاستشراق هو علم الشرق أو علم العالم الشرقي"ويعتمد المستشرق الإنجليزي آربري Arberry تعريف قاموس أكسفورد الذي يعرف المستشرق بأنه "من تبحّر في لغات الشرق وآدابه"انظر: رودي بارت.الدراسات العربية والإسلامية في الجامعات الألمانية(المستشرقون الألمان منذ تيودور نولدكه). ترجمة مصطفى ماهر(القاهرة: دار الكتاب العربي) (بدون تاريخ)

(2) محمد أركون الفكر الإسلامي قراءة علمية، ت: هاشم صالح، مركز الإنماء القومي،بيروت 1987، ص27-28. وهذا الكلام يمثل بوابة علوم التحرير والنقد الذي تنشده الانسنه.

يمكن ان يكون متعالي على الزمان فهو خاضع له فالعلوم تبين ان هناك حقول تاريخية للمعرف فالمعرفة الدينية هي ليس متعالية بل هي معرفة تاريخية بل هي مشتبكة مع المنجزات العلمية بهذا الحقل على مستوى المعرفة العلمية والمناهج التي تجترحها ، ومن حيث المكان فان التراث لايجون بمعزل عن التوظيفات الاجتماعية والسياسية التي تسبغ عليه تاويتها ، فإذا هناك معارف تتشكل وانحيازات تتكون بفعل الصراعات العلمية والسياسية كل هذه تحولت الى مذاهب وعقائد من الصعب ممارسة قراءة التراث بعيدا عنها فهناك انحياز تسقط صوراتها العقائدي ورؤيتها التقديسية وتنغمس بالمعاني الجاهزة فهناك دائما هناك احكام مسبقة وسلطات هاجعة لا يمكن الفكاك منها داخل الثوابت التراثية .بالمقابل بالإضافة الى تلك الانحياز جاءت القراءات الايديولوجية الاسلامية التي اضافة الى ما سبق توظيف الايديولوجيا في قراءة التراث والمعروف ان الايديولوجيا وما تكتنزه من انحياز صوب ثوابتها وتشوهاتها للمفاهيم التراثية والمفاهيم المعاصرة ، فهذا المشروع لا يكتفي بمعلومات التاريخ الراوي المشير إلى أسماء وحوادث وأفكار وآثار دون أن يتساءل عن تاريخ المفهومات الأساسية المؤسسة كالدين والدولة والمجتمع، والمعرفة الأسطورية، والمعرفة العلمية[1].

قد يكون الاستشراق حاول تجاوز تلك القراءات على صعيد المنهج وعلى صعيد الايديولوجيا وقدم الكثير من القراءات الا انه ايضا بات سجين منهج وضعي تم تجاوزه اليوم بالاضافة الى انحيازات الايديولوجية اتجاه الاخر المسلم .

من اجل تفكيك تلك القراءات وما تكتنزه من نواقص من اجل انجاز قراءة معاصرة قدم اركون مشروعه الاول في قراءة الذات هو ما عرف من خلال كتاب **" نقد العقل الإسلامي"**، يلخص ثوابته النقدية سابقة الذكر .ويقدم البديل على صعيد المنهج والمعالجه النقدية التي تبتعد عن المواضعات المذهبية والايديولوجية من خلال تسلحه بالأفكار المعاصرة التي باتت تراث عامي مشترك وجزء من منجزات العصر .اذ يعتمد عليها في مقاربة التراث الكلاسيكي مقاربة نقدية وصولا الى الصراع مع القراءات التي يقدمها الاسلام السياسي بكل اتجاهاته ، فهو ينشد رؤية تقوم على انسنة التراث واحياء النزعه الانسانية اما تعالي الغيب هذا ما تجلى في كتابه **" نزعة الأنسنة في الفكر العربي"** من خلال اعتماده المنجزات التي جاءت في علوم الانسان والتي اعتمدها في تقديم نقد ينطلق من داخل التراث عبر استقراء ممكنات تلك النزعه الانسانية من داخل التراث ذاته وصولا الى من خلال الجمع بين البعد الفردي والنسق الروحي [2].فهو يقاربه هذه المعادلة بين البواعث الفردية والنسق الروحي عبر ثلاثية مفاهيمية هي(الدين، الدولة، الدنيا)، من اجل تفكيل وشرح اثر الدين وعلاقته بالسياسة واثارهما في تشكيل افهام وتاويلات حول الظاهرة الدينية مما يجعلها تتميز بالتداخل وهذا يجعلنا ازاء حاجه الى التفسير والتحليل . [3]. وشرح وتفكيك الظاهرة الدينية لدية يقوم على خطوات اولها في فصل الإسلام عن الحياة الاجتماعية، فيما يتمثل الثاني في نقد التراث ، من أدوات ومناهج معاصرة متمثله ، كاللسانيات والعلوم النفسية والاجتماعية والانثروبولوجية.

---

(1) أركون: معارك من أجل الأنسنة فى السياقات الإسلامية، ص56.

(2) محمد أركون: نزعة الأنسنة في الفكر العربي: جيل مسكويه والتوحيدي، ترجمة ، هاشم صالح، دار الساقي، بيروت، ط 1، 1997، ص260.

(3) أركون: تحرير الوعي الإسلامي "نحو الخروج من السياجا ت الدوغمائية المغلقة" ، ترجمة .هاشم صالح، دار الطليعة، بيروت، ط1، 2011،ص71.

هذه المنهجية مثلما جلبت نقد المدافعين التراث جلبة ايضا نقد المستشرقين ومن القراءات المسيحية المتزمتة فهذه القراءات تختلف معه وتوسمه ؛ بأنه اسلامي ومتزمت فهو مختلف عنها بمرجعية المعاصرة .وموقف النقدي من التراث و الاستشراق بتقدمه المنهجي عليهما معا .

ثانيا :نقد الذات (الاسلام الكلاسيكي والاسلام المعاصر)

علق هاشم صالح مترجم أركون إلى العربية في آخر كتاب "الفكر الإسلامي نقد واجتهاد" يقول هاشم (أن محمد أركون يخوض المعركة على جبهتين جبهة الداخل، وجبهة الخارج، جبهة أصولي المسلمين، وجبهة أصوليي المستشرقين). ([1])لهذا يؤكد في منهجه على آليات النقد الابستمولوجي التي تقوم على الرصد والتحقيق التاريخي والعلاقات التي ظهرت لدى المتلقي للنص مع مراعاة التباينات والمهيمنات السياسية التي تركت أثراً غير محمود على النص (ينبغي القيام بنقد تاريخي لتحديد أنواع الخلط والحذف والإضافة والمغالطات التاريخية التي أحدثتها الروايات القرآنية بالقياس إلى معطيات التاريخ الواقعي المحسوس.) [(2)] ضمن هذا التوصيف نحاول هنا التوقف من اجل تحديد إبعاد القراءة لديه من خلال تحديد موقفه النقدي من القراءات الآتية:

فيما يتعلق بالموقف النقدي الذي قدمه محمد اركون " للفكر الإسلامي المعاصر" لقد قدم اركون نقدا فكريا للواقع السياسي العربي المعاصر ممثلا هنا بالفكر السياسي الإسلامي ويتمثل نقده للخطاب الإسلامي المعاصر عبر تناوله محاور الخطاب الإسلامي المعاصر.وهي التي أجملها بالاتي:

1- الله "سبحانه وتعالى" واحد ومتعال وحي وعادل ..... وقد توجه بمبادرات عديدة نحو البشر واختار منهم أوصياءه (أو رسله) على الأرض.

2- تمارس كل مبادرة (= كل وحي) نفس أسلوب التوصيل نفسه في كل مرة.فلله نبيناً "أو مرسلاً" من أجل التصريح بإرادته أو رغبته وأوامره إلى البشر. عندئذ ينقسم البشر إلى فئتين متمايزتين تماما هما:

- فئة المؤمنين الذين مسهم الإيمان أو دخل في قلوبهم.
- وفئة الكافرين المغرقين في الرفض والضلال.

3- ينتج عن ذلك انقسام الزمن الأرضي إلى: "قبل" الوحي، و"بعده" ؛ من هنا ينتج أيضاً التقويم: اليهودي أو المسيحي أو الإسلامي.

وحتى الفضاء أو المكان فهو ينقسم إلى منطقة يجري فيها تطبيق قانون الله وشريعته، ومنطقة أخرى خاضعة له (أرض العصيان) أو دار الإسلام، دار الحرب.

4- أن القرآن يحتوي على الوحي الكامل و الأخير. ولن يكون بعده وحي حتى قيام الساعة(النشور) والحساب في الآخرة،كل آية في القران تمثل محوراً موجها من اجل التفكير في العمل (الممارسة).

(1)الفكر الإسلامي فكر واجتهاد ص335 .
(2) محمد أركون، الفكر الإسلامي قراءة علمية، ص23

5- إن حياة النبي محمد (ص) والمدينة – الدولة التي أوجدها في "المدينة" (يثرب) بين عامي 622-632 تعد أنموذجا اعلى ينبغي تقليده في الحياة الفردية والجماعية معا.

6- يشكل كل من: الدين ، والدولة، والدنيا عرى مترابطة لا تنفصم للوجود البشري. ولكن الدين هو الذي يشكل (=يصوغ) بالمعنى القوي للكلمة السياسية والحياة الدنيوية طبقا للمعادلة التيولوجية التالية: الوحي = الحقيقة المطلقة التي توجه التاريخ الأرضي المؤدي بدوره إلى تاريخ النجاة والفوز في الآخرة.

7- بما أن الحقيقة كلها متضمنة في الوحي وتجربة المدينة فان النظام الاجتماعي والتاريخي المقبول والشرعي في الوقت الحاضر ينبغي أن يكون متلائما بالضرورة مع النظام الذي عرفته الأمة في بداياتها في زمن مقدس يعلو على الأزمان كلها.

أن كل المحاور (أو البديهيات)تشكل الاعتقاد الإسلامي. وهذا الاعتقاد يفترض بدوره في " **فرضيات الخطاب الإسلامي المعاصر**" وهي المبادئ التي تستمر في إنتاج كل المعرفة الإسلامية الواقعة خارج كل ضبط أو نقد ابستيمولوجي (= معرفي)وهي:

1-وحده الإسلام يستطيع أن يقدم قاعدة للمقاومة الفعالة ونظاماً للقيم قادر على مواجهة الهيمنة السياسية والاقتصادية والثقافية للغرب.

2-لا يمكن تفسير السيطرة التي يمارسها الغرب على المجتمعات الإسلامية عن طريق الضعف العقائدي للإسلام أو عن طريق معارضة الإسلام للتقدم والعقل الحديث والعلم كما ادعى ارنست رينان.على العكس، فان الإسلام دين منفتح على كل كشوفات الحضارة الحديثة.

3-أن العدالة،والآخرة،والديمقراطية،وحقوق الإنسان،وتحرير المرأة،والتسامح،والاستخدام العادل للملكية،ونشر الثقافة ... وكل ابتكارات الثورة الحديثة موجودة في الإسلام.

4-أن الايدولوجيا المادية التي يبثها الغرب تهدم القيم الروحية للإسلام ، ينبغي إذن محاربتها ومحاربة كل متبعيها من مستشرقين وباحثين مسلمين معتنقين للأفكار الغربية في الآن معاً.العلوم الموجودة في الغرب غير قادرة على الفهم الموضوعي لتاريخ الإسلام وتعاليم الإسلام. ينبغي إذن الالتزام بمنهج الأصول (الفقه).

6-فصل السياسة عن الدين يمثل فكرة هدامة اخترعها الغرب.

7- إما الإسلام فهو يحافظ على المراتبية الهرمية بين السيادة العليا (كلام الله وتفسيراته المأذونة) وبين كل إشكال السلطة السياسية.

8-كل الاختراعات الكبرى للعلم الحديث موجودة سابقا في القران الكريم أو معاينة ومشروحة.لا يمكن لعملية البناء الوطني الجارية حالياً بعد الاستقلال أن تتم بمعزل عن الإسلام أو ضده. ([1])

ثالثا : نقد الاخر القراءة التي يتبعها محمد أركون:

لعل نقطة الانطلاق في قراءته ، هي القائمة على اكتشاف البنية الإيديولوجية التي كتب بها النص أي نص لهذا لابد من اكتشاف الأرضية التاريخية لكل نص مدروس حتى نمتلك معيارا فلسفيا لغرض التقييم الحديث للمشاكل المتعلقة بالسيادة العليا التي يرصدها من المعيار

(1)محمد أركون الفكر الإسلامي قراءة علمية، ص64-67.

الفلسفي، والتي تعود إلى التعليل التالي الذي يشير له أركون لأنها حذفت من قبل الفقهاء بنسبة للتراث. ومن ناحية أخرى لان النقد الفلسفي حذف من قبل المستشرقين بدعاوى منهجية.لهذا جاءت المنهجية لديه تقوم على تلافي كل هذا وما سبق عرضه في النقد، لهذا نرصد تصوراته عن **المنهج الذي يتبعه** والياته:

1- إنه يعتمد منهجية تقوم على التقدمية – التراجعية، أي تقوم على ضرورة العودة إلى الماضي لمعرفة الملابسات التاريخية، العميقة والعوامل التاريخية،لا من اجل إسقاط الحاجات المعاصرة عليها كما يتهم القراءات الأخر بهذا العمل، بل كما يتصور أن العودة تتيح إدراك ما اعترى هذه النصوص من تحول في المضامين ونقله في الوظائف السابقة إلى توظيفات جديدة عبر توليد المضامين الجديدة.

2- ومن هنا تظهر لدى أركون الحاجة إلى ضرورة دراسة آليات القراءة والتلقي والتحويل لتلك النصوص، وهذه هي ما يسميها "بالتقدمية" لمواجهة التصور الاستشراقي أيضا الذي يعطي تصورا ماهويا جوهرانيا لا يعتريه التبدل.لهذا عندما يقف عند موضوع السيادة العليا في الفكر الإسلامي يدرس أنبثاق مفهوم القران والمدينة، ثم يدرس المفاهيم المتولدة في حقبة التأسيس تلك وما طرحته من مفاهيم:سلطان، ملك، خليفة،إمام، حكم أمر.هذا يتحقق من خلال ثلاث مراحل يحددها عبر **العقيدة والسيادة العليا الفكرية**، أثر الاجتهاد يتناول فيها:

1- الربط الاستثنائي بين الممارسة السياسية والاجتماعية والثقافية للنبي محمد(ص) بين خلع التسامي بواسطة الخطاب الديني.

2- إذ كان الإتباع منخرطين في أخلاقه ومجيشة من مثل الترميز (الرمز) المرتبط بالمبادرة البشرية ذات أهداف متميزة (الثواب في الآخرة).ثم حجم التأثير الحضاري يتناسب مع مقدرتها على ترميز الوجود البشري عبر التعبير عما هو دنيوي أو مادي أو تاريخي ثم عابر وزائل.

3- استبطان الرموز الأدبية: فالسيادة العليا الرمزية بحاجة لكي ترسخ؛ إلى عامل الوقت، والتكرار عبر الشعائر، والطقوس، وعبر عملية طويلة من استبطان الصنيعة الأدبية تقدم بها الجماعة التي ينتجها التراث وقد اتسمت هذه المرحلة:بأن سيادة النبي وهيبته باديتين للعيان من خلال الحضور الشخصي الجذاب وعمله التاريخي المحسوس من جهة أخرى.ثم بوساطة البنية البلاغية والتركيبية والمعنوية للخطاب القرآني من جهة أخرى.

فأركون هنا يعتمد المنهج الذي تقوم عليه الانسنة باعتمادها معيارا تقويما هو الإنسان،أول ما تمتاز به الأنسنية هي أنها تبدأ فتؤكد أن معيار التقويم هو الإنسان، عبر ما يمليه حسه الإنساني من قوانين.بعيدا عن التعالي الميتافيزيقي إن العقل الذي تشيد الأنسنية به وترد التطور إلى ثورته الدائمة ليس ذلك العقل الجاف المجرد التفكير الذي يشبه آلة تنتج تصورات شاحبة غادرتها الحياة، مثل العقل الاستعلائي التائه في بيداء الديالكتيك الأجوف والأقيسة العقيمة، بل هو الوعي الكامل للذات الإنسانية في مواجهتها للموضوعات الخارجية، وهو لهذا يواكب العاطفة ولا يعاديها، ويتكئ على الحس العيني الحي بمعنى تجاوز القراءات السابقة والقيام بدراسة المواضيع في ضوء الممكنات الإنسانية عبر كشف ما مارسته تلك القراءات من حجب أو بتر البعد الإنساني للواقعة الإسلامية وهذا الكلام يحيلنا إلى ضمنيات الموضوع أنها قراءة تجعل كل ما هو مفارق صدى لما هو بشري وهي بهذا تلغي وتبتر كلما هو مفارق وغيبي في الوقت نفسه الذي تتذرع بالابيستمولوجيا ألا إنها لا تخلو من الايدولوجيا وبعدها العدمي

وتوصيفاتها العلمانية. وهذا ما يميز القراءة الانسنة عن القراءة التي تعتمد الاسلمة بوصف الأخيرة تعود إلى وجود أصل غيبي متعالي.

القراءة التي يتبعها محمد أركون:

لعل نقطة الانطلاق في قراءته:

- هي القائمة على اكتشاف البنية الإيديولوجية التي كتب بها النص أي نص لهذا لابد من اكتشاف الأرضية التاريخية لكل نص مدروس حتى نمتلك معيارا فلسفيا لغرض التقييم الحديث للمشاكل المتعلقة بالسيادة العليا التي يرصدها من المعيار الفلسفي، والتي تعود إلى التعليل التالي الذي يشير له أركون لأنها حذفت من قبل الفقهاء بنسبة للتراث.

2. ومن ناحية أخرى لان النقد الفلسفي حذف من قبل المستشرقين بدعاوى منهجية.لهذا جاءت المنهجية لديه تقوم على تلافي كل هذا وما سبق عرضه في النقد، لهذا نرصد تصوراته عن **المنهج الذي يتبعه** وإياته:

1- إنه يعتمد منهجية تقوم على التقدمية – التراجعية، أي تقوم على ضرورة العودة إلى الماضي لمعرفة الملابسات التاريخية، العميقة والعوامل التاريخية،لا من اجل إسقاط الحاجات المعاصرة عليها كما يتهم القراءات الأخر بهذا العمل، بل كما يتصور أن العودة تتيح إدراك ما اعترى هذه النصوص من تحول في المضامين ونقله في الوظائف السابقة إلى توظيفات جديدة عبر توليد المضامين الجديدة.

2- ومن هنا تظهر لدى أركون الحاجة إلى ضرورة دراسة آليات القراءة والتلقي والتحويل لتلك النصوص، وهذه هي ما يسميها "بالتقدمية" لمواجهة التصور الاستشراقي أيضا الذي يعطي تصورا ماهويا جوهرانيا لا يعتريه التبدل.لهذا عندما يقف عند موضوع السيادة العليا في الفكر الإسلامي يدرس أنبثاق مفهوم القران والمدينة، ثم يدرس المفاهيم المتولدة في حقبة التأسيس تلك وما طرحته من مفاهيم:سلطان، ملك، خليفة،إمام، حكم أمر.هذا يتحقق من خلال ثلاث مراحل يحددها عبر **العقيدة والسيادة العليا الفكرية،** أثر الاجتهاد يتناول فيها:

1- الربط الاستثنائي بين الممارسة السياسية والاجتماعية والثقافية للنبي محمد(ص) بين خلـ التسامي بواسطة الخطاب الديني.

2- إذ كان الإتباع منخرطين في أخلاقه ومجيشة من مثل الترميز (الرمز) المرتبط بالمبادرة البشرية ذات أهداف متميزة (الثواب في الآخرة).ثم حجم التأثير الحضاري يتناسب مع مقدرتها على ترميز الوجود البشري عبر التعبير عما هو دنيوي أو مادي أو تاريخي ثم عابر وزائل.

3- استبطان الرموز الأدبية: فالسيادة العليا الرمزية بحاجة لكي ترسخ؛ إلى عامل الوقت، والتكرار عبر الشعائر، والطقوس، وعبر عملية طويلة من استبطان الصنيعة الأدبية تقدم بها الجماعة التي ينتجها التراث وقد اتسمت هذه المرحلة:بأن سيادة النبي وهيبته باديتين للعيان من خلال الحضور الشخصي الجذاب وعمله التاريخي المحسوس من جهة أخرى.ثم بوساطة البنية البلاغية والتركيبية والمعنوية للخطاب القرآني من جهة أخرى.

فأركون هنا يعتمد المنهج الذي تقوم عليه الانسنة باعتمادها معيارا تقويما هو الإنسان،أول ما تمتاز به الأنسنية هي أنها تبدأ فتؤكد أن معيار التقويم هو الإنسان، عبر ما يمليه حسه الإنساني من قوانين.بعيدا عن التعالي الميتافيزيقي إن العقل الذي تشيد الأنسنية به وترد التطور إلى ثورته الدائمة ليس ذلك العقل الجاف المجرد التفكير الذي يشبه آلة تنتج تصورات شاحبة

غادرتها الحياة، مثل العقل الاستعلائي التائه في بيداء الديالكتيك الأجوف والأقيسة العقيمة، بل هو الوعي الكامل للذات الإنسانية في مواجهتها للموضوعات الخارجية، وهو لهذا يواكب العاطفة ولا يعاديها، ويتكئ على الحس العيني الحي بمعنى تجاوز القراءات السابقة والقيام بدراسة المواضيع في ضوء الممكنات الإنسانية عبر كشف ما مارسته تلك القراءات من حجب أو بتر البعد الإنساني للواقعة الإسلامية وهذا الكلام يحيلنا إلى ضمنيات الموضوع أنها قراءة تجعل كل ما هو مفارق صدى لما هو بشري وهي بهذا تلغي وتبتر كلما هو مفارق وغيبي في الوقت نفسه الذي تتذرع بالابيستمولوجيا ألا إنها لا تخلو من الايدولوجيا وبعدها العدمي وتوصيفاتها العلمانية. وهذا ما يميز القراءة الانسنة عن القراءة التي تعتمد الاسلمة بوصف الأخيرة تعود إلى وجود أصل غيبي متعالي.

الخاتمة :

اما موقف الباحثون العرب من الاستشراق فقد برزت اشكال ومذاهب عدة بين فئة اعتنقته كفكر ، ووجدت في منهجه ومسلماته مرجعياتها الفكرية في قراءة التراث العربي الاسلامي وفئة نقدة الاستشراق منهجا ورؤية ووجدت فيه تدخلا و تحاملا غربيا في الشان العربي الاسلامي وهذا التدخل له اسباب سياسية ودينية .

وكان محمد اركون قد والتعرف على الاستشراق ؛ لكن اكد على ضرورة عدم الفصل بين الحضارات شرقية وغربية واحتكار الإسقاطات على أحدهما دون الآخر، بل إمكانية فهم الحضارات دون النظر إليها على أنها شكل غريب من الآخر، وهو ينتقد الاستشراق المبني على هذا الشكل من البحث.

الرؤية التي يقدمها اركون تنحاز الى مرجعيات معاصره ضمن التاريخ الجديد وفلسفة مابعد الحداثة بكل تنوعاتها ومناهجها في مقارباتها الابستمولوجية والسيميائية والأنثروبولوجية .وفي المحصله تقديم رؤية معاصرة عن الاسلام بكل تنوعاته التاريخية والمذهبية عبر مناهج معاصرة وفكر ينشد انتاج نوع جديد من التصور الاسلامي اسماه **بإسلام دينوى** او **انسنة الدين** .

بمعنى انه يتجاوز التراث و الاستشراق والقراءات الايديولوجية المعاصرة سواء كانت اسلامية او قومية او ماركسية ، وصولا الى اسلام مدني بشري. في مقاربته النقدية نجد أنفسنا أمام أربع مقاربات أو طرائق ممكنة تتجلى في أربعة خطابات متنافسة هي: الخطاب الإسلامي الحالي و الخطاب الإسلامي الكلاسيكي الذي يفصح عن التراث. الخطاب الاستشراقي الذي يطبق على مرحلة التشكيل أو التأسيس أو التثبيت منهجية النقد الفللوجي والتاريخي . الخطاب الذي تستخدمه علوم الإنسان والمجتمع والذي يهدف إلى إعادة النظر في الخطابات الثلاثة السابقة من اجل الكشف عن الأسئلة المطموسة فيها والمرمية في دائرة المستحيل التفكير فيه.

وكانت المحاول الرابعة هي الهدف والغاية التي دفع بها اركون الى الامام من اجل نقد فلسفي لانه هذا النوع من النقد كان قد حذف من قبل المستشرقين بدعاوى منهجية.

وقد تشكلت رؤيته النقدية على ثوابة هي إنه يعتمد منهجية تقوم على التقدمية – التراجعية، أي تقوم على ضرورة العودة إلى الماضي لمعرفة الملابسات التاريخية، العميقة والعوامل التاريخية،من إدراك ما اعترى هذه النصوص من تحول في المضامين ونقله في الوظائف

السابقة إلى توظيفات جديدة عبر توليد المضامين الجديدة.لهذا اكد اركون على ضرورة دراسة آليات القراءة والتلقي والتحويل لتلك النصوص،.هذا يتحقق من خلال ثلاث مراحل يحددها عبر **العقيدة والسيادة العليا الفكرية** ، من اجل اكتشاف البنية الإيديولوجية التي كتب بها النص أي نص لهذا لابد من اكتشاف الأرضية التاريخية لكل نص مدروس حتى نمتلك معيارا فلسفيا لغرض التقييم الحديث للمشاكل المتعلقة بالسيادة العليا التي يرصدها من المعيار الفلسفي.

- تم -

المبحث الثالث

عندما يسرق وحش الإرهاب وجهك

مقاربة في فكر عبد النور بيدار

الجرح هو المكان الذي يوجد فيه الضوء الذي يدخل إلى أعماقك.
جلال الدين الرومي

وصف هاشم صالح المفكر الفرنسي من أصل إسلاميّ " **عبد النور بيدار** ": أنه " مصاب " بالمشكل الإسلاميّ بل و "موجوع " على طريقة الكبار من أمثال كيركيجارد أو نيتشه أو محمد إقبال ، تشعر حين تقرأه كأنه يكتب بعروقه ودمه ، وأنه يبحث عن حل أو علاج ، وهنا تكمن سمة المفكرين الحقيقيين .([1])

هذا الوصف المعبر الجميل يجد مصداقه فعلا بمقاربة " **عبد النور بيدار** " النقدية وهي مقاربة عمليَّة حيث كانت الأحداث الأخيرة في فرنسا قد أثارت الكثير من عوامل التهديد المجتمعي والسياسي مما أثار ردود فعل فرنسية كانت آثاره واضحةً على الجالية الإسلاميَّة في فرنسا مما جعل الأصوات تتعالى هذه المرة للتأكيد على أنه آن الأوان بالنسبة إلى أفراد هذه الجالية لتجاوز الطريقة التي تتعامل بها ، فهذه الجالية مازالت تراوح بين ردود الفعل أو التشكي كما تبعتها آليات تعامله مع الأحداث الإرهابيَّة الأخيرة وهي بين التنديد بالعمليات الإرهابيَّة، وبين التأكيد على أن الإسلام وغالبية المسلمين براء من هذه العمليات.وحين لا تجد الآليتان السابقتان تميل إلى الثالثة وهي تصور نفسها ضحية أو" كبش محرقة " للأفعال الانتقاميَّة التي تثيرها الأعمال الإرهابيَّة فتميل إلى التشكي .

حال الجالية حال كل عالمنا العربيّ فالمناطق التي ينطلق منها الإرهاب دائما ما تدعي أنَّها مسلوبة الإرادة أو أنَّها لا تجد أنَّ الإرهاب يمثلها أو يمثل الإسلام وهي وسائل للتهرب أو التنصل من مواجهة شجاعة ضد الإرهاب ؛ وعملية الخلط الموجودة لدى شرائح كثيرة في المجتمع الفرنسي بشكل خاص ومجتمعات البلدان الغربيّة عموماً بين مقترفي العمليات الإرهابية من جهة والإسلام والمسلمين من جهة أخرى أدَّت إلى ظهر أصوات كثيرة من النخبة منها صوت غالب بن شيخ رئيس المؤتمر العالمي للديانات من أجل السلام وصوت الفيلسوف عبدالنور بيدار. ويدعو كلاهما المسلمين لتجاوز حدود الشكاوى من الخلط بين الإرهابيين من جهة والإسلام والمسلمين من جهة أخرى وتجاوز المقولة التي مفادها أن الإسلام براء مما يحصل. ويدعو كلاهما المسلمين لعدم الانكماش والتعلق بالقيم الإنسانيَّة والانخراط بشكل عملي

1 هشام صالح ،

في منهجيَّة جديدة تصنفهم في صف المساهمين الفعليين في التصدي للإرهاب لا في صف الذين يتوقفون عند حد البكاء والتشكي .

من هنا تنطلق أُطروحته في مواجهة الوحش الكامن في التراث القديم وهو يتفجر عنفا ضاريا اليوم ، هذه الأطروحة جعلها الفيلسوف " **عبدالنور بيدار** " على صعيدين: صعيد النظريَّة و صعيد الممارسة أمَّا النظرية فقد كتب خمسة كتب أمَّنت له مكانةً مرموقةً في الوسط الثقافيّ الباريسيّ وقذفت به إلى القمة حيث يخوض المفكرون المهمومين بالفكر الاسلامي ومستقبل الاسلام ككل .([1])

أمَّا على صعيد الممارسة فقد انخرط ضمن مجموعة من الأصوات في المجتمع المدني لدى مسلمين يشاطرون هذه الرؤية منها صوتا بسام برايكي([2]) ولطيفة بن زياتن.([3]) لقد مارسوا دورهم في مواجهة الإرهاب وحثوا على الفعل الإيجابيّ ، وهذا ما عبر عنه " **عبدالنور بيدار** " على المستوى المدني وانخراطه في الإعلام من أجل تغيير الصورة . ([4]) لهذا عرف بوصفه فيلسوفًا وكاتبًا فرنسيًّا متخصّصًا بنقاش الإسلام والدين. اشتهر بالهجوم على صحيفة شارلي إبدو وحين كتب مقاله بعنوان "رسالة مفتوحة للعالم المسلم."و في 2015، بسبب وفاة عبد الوهاب المدب ([5])، كان مكلّفًا ببرنماج "ثقافات الإسلام" على إذاعة فرنسا ثقافة.([6]) قد لا يعجب هذا الأسلوب من النشاط ويحاول بعضهم السخرية منه كما وصف من قبل بعض الدراسات الصحفية بالقول (من حين لآخر تخرج الرموز العلمانية " المسلمة " بمبادرات

---

1 هشام صالح ، المصدر السابق .

2 أما برايكي: فهو مسلم فرنسي يبلغ الخامسة والثلاثين من العمر ومتخصص في الإلكترونيات. وقد عمد إلى توجيه رسالة إلى مسلمي فرنسا بشكل عام وشبان الضواحي بشكل خاص عبر شريط فيديو قال فيها إنه على المسلمين أنفسهم المساهمة بشكل فاعل في تقديم المعلومات التي تسمح بالقبض على المنحرفين أو الذين يتذرعون بحجج دينية لا علاقة لها بالإسلام حتى يوغلوا في الانحراف أو يقوموا بعمليات إرهابية. وقد شوهد الفيديو من قبل ملايين الأشخاص في بضعة أيام ولقي استحساناً لدى الجالية الإسلامية الفرنسية .

3 وأما لطيفة بن زياتن فهي فرنسية من أصل مغربي. وهي والدة جندي فرنسي يدعى عماد، كان قد قتل في إطار العمليات الإرهابية التي قام بها محمد مراح في مارس عام 2012. وقد قررت هذه الأم أن تخصص كل وقتها منذ مقتل ابنها لزيارة المدراس والسجون والأحياء الشعبية التي يسكنها مسلمون لحث الشبان المسلمين فيها على تجنب التطرف وعلى التصدي للحركات المتطرفة التي تسعى إلى الإيقاع بهم وتحويلهم إلى إرهابيين على غرار ما حصل مع مراح قاتل ابنها .وقد دعت بدورها مسلمي فرنسا بعد العمليات الإرهابية الأخيرة لعدم التفوقع على أنفسهم بسبب تنامي ظاهرة "الإسلاموفوبيا" والعمل على التأكيد من خلال الأفعال لا الأقوال فقط على أنهم جزء مهم من الأطراف الفاعلة القادرة على إلحاق الهزيمة بالتطرف والإرهاب المنسوبين إلى الحركات الإسلامية المتطرفة وعلى رأسها تنظيم "داعش."

4 file:///C:/Users/gcs/Desktop حسان التليلي ، مسلمو فرنسا و«الإسلاموفوبيا».. من أسلوب التشكي إلى المساهمة في التصدي للإرهاب

5 عبد الوهاب المؤدب (1946 – (2014، واحد من أشهر الكتّاب العرب "النقديين" – وغير المهادنين – من الذين كتبوا باللغة الفرنسية، لا سيما في مجال الفكر المتعلّق بالإسلام .وحصل ذلك من خلال رهانه، المعلن، على إعطاء صورة مغايرة عن الإسلام، مقابل تلك الصورة الإجمالية التنميطية – والتشويهية – التي يحاول الغرب – وبقصدية وقحة وتسويقية – إلصاقها بالحضارة العربية الإسلامية، وتعييناً من خلال جملة من الكليشيهات العدائية والدموية والمريضة.يحيى بن الوليد ، عبد الوهاب المؤدب وأزمة الإسلام ، **ضمن العدد الحادي عشر من مجلة ذوات الثقافية الإلكترونية** .

6 الموسوعه الحرة .

جريئة لخدمة الاسلام وإنقاذه من التردّي الذي يرتكس فيه ، حسب وجهة نظرهم ، وفي هذا السياق وجّه من فرنسا " الفيلسوف " عبد النور بيدار ما أسماه " رسالة مفتوحة إلى العالم الاسلامي " في أكتوبر 2014 ، ضمّنها وصفة سحرية لحلّ مشكلات المسلمين ، اتّسمت بدرجة كبيرة من العجرفة والغرور).[1] اعتقد أنَّ مرد السخريَّة يرجع إلى أن هذا الأنموذج من الإسلام غير معروف وهو أنموذج أوربيّ كما دعى إليه "أوليفيه روا" بقوله : (تيار يطلق عليه اسم " إسلام الأقلي" ، ومصاديقه المسلمون المهاجرون إلى الغرب ، والذين قرروا الاستيطان نهائيا في البلدان التي هاجروا إليها حيث يشكلون أقلية ويسعون لإقامة هويتهم الدينية في مجتمعات علمانية و ذات أصول مسيحية ، ما يجعل سعيهم ومعقدا ..هو الاسلام الأوربي .)[2].

وهو هنا ممثل "عبد النور بيدار" الذي طرح سؤال في رسالته تلك : (أنا أنظر إليك من ذاك البرزخ الواقع بين بحري الشرق والغرب! وماذا أرى؟ ما الذي يمكنني رؤيته أفضل من غيري لأنّني أنظر إليك من بعيد بما يتيحه التنائي من حدّة نظر؟أراك في حال شديدة من البؤس والمعاناة تثير أشدّ أحزاني، وهي الحال التي تجعلني أيضاً أشدّ قسوة في حكمي عليك كفيلسوف !ذلك أنّني أراك بصدد ولادة وحش ينتحل اسم الدولة الإسلاميّة ويفضّل البعض تسميته باسم شيطان: داعش. ولكن الأسوأ هو أن أراك تضيع نفسك – تضيع وقتك وشرفك – في رفض الاعتراف بأنّ هذا الوحش هو سليلك، وليد ضلالاتك، وتناقضاتك، وتمزّقك بين الماضي والحاضر، وعجزك الدائم والمفرط عن تبوّأ مكانتك في الحضارة الإنسانيّة.)[3]

إنَّه هنا في هذا المفتتح من الرسالة يشخص طبيعة المرض الذي تعاني منه الأمة في تاريخ من القراءات الأصوليَّة العنيفة التي تعالت على التاريخ وانسلت اليوم في ثقافتنا المعاصرة عبر التربية والتعليم والتواصل الاجتماعيّ وتجلت في ظاهرة العنف الذي سرق وجوهنا وأخذا يمثلنا على انه الإسلام ، انه بالتأكيد خطابات عنيفة تنبعث من الماضي وتضرب بعنف تعايشنا اليوم وتقسم مجتمعاتنا على أسس من صراعات قديمة انه الوحش الذي تم استعادته من الكتب الفقهيّة القديمة من أيام بعيدة ، فهو يعيننا على التشخيص بذهنية الحكيم الفيلسوف الذي يرصد ويعيش آثار هذا العنف في حياتنا مثلما يعيشه في حياته فهو مثقف مهموم بهذا الهاجس ....كما وجدنا أركون من قبل وهو مهموم بالعقلنة في قراءة التراث وكشف الأصوليات الكامنة فيه من أجل ما اسماه (المساهمة في تحرير المعرفة التاريخية من إطار القصة ومجرياتها من أجل جعلها تتوصل إلى وظيفة الكشف عن الرهانات الحقيقية للتاريخية). [4].فهذه المعرفة تساهم في التشخيص الذي يفترض بعده الاعتراف بالمرض حتى يسهل معالجته .فالاعتراف بالمرض أو درجات العلاج ومن ثم الشفاء . فالتشخيص أن المليار ونصف من المسلمين في العالم كلّه يعانون مرضا خطيرا لم ينجُ منه إلا قلّة قليلة من " المستنيرين " هو داءُ المسلمين الأول الذي جعلهم عرضة – أو مصدرا – للتخلف والإرهاب وهو قائم على مقام عالٍ من الشموليات

---

1 عبد العزيز كحيل ، عبد النور بيدار .. ووصفته العلمانية لـ " إنقاذ " الإسلام! ، file:///C:/Users/gcs/Desktop

2 أوليفيه روا ، نحو إسلام أوربي ، تعريب خليل احمد خليل ، دار المعرف الحكميه،ط1 ، بيروت ، 2010.

3 **عبد النور بيدار ، رسالة مفتوحة إلى العالم الإسلامي ، ترجمة: محمد الحاج سالم :** http://www.hurriyatsudan.com/?p=172834

4 أركون: القران من التفسير الموروث إلى تحليل الخطاب الديني، ص174 .

والأصوليات التي تحتكر الحق وغيرها في الضلالة ، هذه الأصوليات تستعبد الإنسان من أجل ارتهانه إلى ملفوظاتها الصراعيَّة على الرغم من أنَّ القرآن الكريم طاقة تحرير كبيرة حاربت العبوديّة واطلقت شعار الحرية والعشق ومنحت الإنسان دورًا كبيرًا ، ولكنَّ المدونات الفقهيَّة تحاول استعباد الإنسان المسلم وإخضاعه إلى التكفير . ([1])

إنَّ بيادر هنا فيلسوف تحرر من عبودية الكراهيَّة ومدوناتها الفقهيَّة بكل أُصولياتها واتجه إلى إحياء الجانب الوجودي من الإسلام اي إحياء دور الإنسان الحر ودور الإيمان بكل طاقته على التحرر ، من اغتصاب تلك المدونات الى انسانيَّة الانسان المسلم ودوره في الاختيار وحريته في تمثيل ذاته ، بانفتاحه وتنوع القراءات ، من أجل مواجهة وحش الكراهية ، على الرغم من كل أشكال النكران التي تعتمده وانت تقول : "هذا ليس أنا!"، ("هذا ليس الإسلام!". أنت ترفض أن تُرتكب جرائم هذا الوحش باسمك ، وتسخط على نفسك أمام هذه الفظاعة، وتثور على اغتصاب الوحش هويّتك، وأنت لعمري محقّ في ذلك..... أنّك تلوذ بآليّة الدفاع عن النفس دون أن تتحمّل، بصفة خاصّة، مسؤوليّة النقد الذاتي. إنّك تكتفي بالسخط، في حين كان يمكن لهذه اللحظة التاريخيّة أن تكون فرصة عظيمة لمساءلة نفسك! وكالعادة، أنت تتّهم بدلاً من أن تتحمّل مسؤوليّتك: "توقّفوا، أيّها الغربيّون، ويا أعداء الإسلام جميعاً عن ربطنا بهذا الوحش! الإرهاب لا يمثّل الإسلام، فالإسلام الحقّ لا يعني الحرب، بل يعني السلم."!)([2])

هذه الرؤية غاب إدراكها على الكثير من النقاد وبدل عن دراستها وتدبرها تناولتها الدراسات الصحفية بلغة ساخرة من قبل وهي لا تميّز بين الإسلام التاريخيّ والقراءات التاريخيَّة التي كتبها فقهاء ومتكلمون من البشر لهم انحيازاتهم ومواضعاتهم من أهل السياسة ويتعامل معها الكثيرون على انها الإسلام وأي نقد لها كأنه للإسلام .

و يعلق واحدٌ من الباحثين على الرسالة ويحاول أن يوجّه لها نقدًا على أنها تمثل تعاليًا وهيمنةً ويسخر من الرسالة بتنميطها فيقول (الذي حرّف القرآن إذًا وحوّل الاسلام إلى آلة جهنمية تنتج التقتيل والتخريب هم بكلّ بساطة علماء الدين منذ فجر الاسلام ، ويكمن العيب الأكبر حتى اليوم في ترك التحدث باسم الدين لجهلة منغلقين شكلتهم الذهنية الدينية ...فما الحلّ إذًا ؟ ومَن المؤهل لتفسير الاسلام ؟ إنهم فقط المفكرون من أصل إسلامي الذين يعيشون في الغرب ويتبنون قيمه وثقافته ، وتتلخص المهمة الموكلة إليهم في " علمنة " الاسلام و" أنسنته " حتى لا تبقى له صلة بالوحي والمقدّس والتاريخ الذي صنعه المسلمون في كنفه ، ومستقبل المسلمين – ومعه البشرية – قاتم إذا بقي الاسلام ينتج وحوشا بسبب عدم تكيّفه مع الحضارة الغربية).([3])

---

1 انظر :أحمد الديري ، نصوص متوحشة ، مكتبة الفكر الجديد ، ط1 ، بيروت ،2015، ص23. في هذه الدراسة تجذير ظهور الاصولية الدينية ونصوص التكفير اذ يجذر ها المؤلف بالقول :(وعند دخول السلاجقة الى بغداد كانت هناك المعتقد القادري الذي هو الانموذج الرسمي المقنن الصحيح لسنة النبي .ففي سنة 408ه 1017م يقول ابن الأثير (استتاب القادر بالله المعتزلة والشيعة وغيرهما من أرباب المقالات)

2 نفس المرجع السابق .

3 عبد العزيز كحيل ، عبد النور بيدار .. ووصفته العلمانية لـ " إنقاذ " الإسلام! ، file:///C:/Users/gcs/Desktop

وهذه رؤية تعتمد على نقد تهافتي يقوم على تحجيم الآخر وتعرية مقدماته وتحويلها إلى مجرد انحياز ايديولوجيّ متعالي كونيالي في حين أنَّ الأمر ليس بهذه الآلية بل العكس صحيح ، فكل مدافع عن هويةٍ ثابتةٍ متعاليةٍ هو يعاني بالتأكيد من التمركز واحتكار العلميَّة فالعلماء في الإسلام ليسوا خارجين على التاريخ وانحيازاته فهؤلاء مهمومين بانحيازهم وقراءتهم لا تخرج عن انحيازاتهم المذهبيَّة الفقهيَّة او الكلامية أي على البنية الفكريَّة والمنهجيَّة والحقل التاريخيّ والعقائديّ وممكناته المعرفيّة والسياسيّة أي في كل الأحوال هم من أهل الماضي بكل ظروفه وإشكالاته ، وفي النتيجة لا يمكن اعتبارهم يمثلون الإسلام بل هم علماء من البشر باحثين في الدين , وهم لا يخرجون عن كونهم بشر ومعرفتهم لا تتعالى عن تاريخيتها ، ومن ناحية أخرى فإنَّ أيَّ واقعةٍ هي وليدة ممكناته العلمية فالقراءات في ظل تقدم المناهج في علم الاجتماع والمعرفة لا يمكن أن تكون واحدةً فالغرب أكثر تقدمًا في مجال العلوم والمناهج مثلما كان أجدادنا أكثر تقدمًا منه يوما . وهو ما أشار اليه أركون حين اقترح حقلًا جديدًا للبحث اسماه " الإسلاميات التطبيقيَّة " وعلل هذا كونها أي "الإسلاميات التطبيقيَّة " تسعى إلى نقد العقل الإسلاميّ باعتباره عقلاً دوغمائياً، وهذا العقل هو عقل الإنسان المسلم اليوم الذي مازال منغلقًا داخل السياج الدوغمائي المنغلق ويدعو إلى نفس ما يكرره " عبد النور بيدار " هنا ويحاول أركون في مشروعه النقدي الدعوة إلى إسلام جديد معافى بكل ما تحمله الكلمة من معنى.[1].

وهناك دراسة نقديَّة " السيد ولد اباه يرد على رسالة عبد النور بيدار الموجهة إلى المسلمين " تنتقد تأصيل الإرهاب وارجاعه إلى الفترة الكلاسيكيَّة وهنا يقدم دليلين، الأول تم ستقاءه من أطروحة (الباحث الفرنسي «أوليفيه روا») : مفاده (فإن السمة المميزة للتنظيمات الأيديولوجية الإسلامية هي أنها تنزع إلى تصفية الدين من كل حوامله الثقافية من منظور طوبائي راديكالي يدعي وهم الوصول إلى النموذج الإسلامي الأصلي بالقطيعة مع كل التراث التأويلي للمسلمين، بما توظف له الأدبيات السلفية الكلاسيكية بطريقة مفتعلة وخاطئة .ما يبينه «روا» هو أن هذه التيارات في نزوعها الأصولي تعتبر المؤسسة الدينية التقليدية عدوها الأول، وتعتبر التراث الإسلامي الوسيط تأويلاً منحرفاً للدين.)([2])

والثاني : من دون الخوض المفصل في تبيان أوجه الاختلاف بين خطاب الأيديولوجيات الإسلاميَّة الراديكاليَّة والتقليد الإسلاميّ المتبع في نظام التدين الجماعيّ لدى المسلمين، نكتفي بالإشارة المقتضبة إلى مفهومين مركزيين في هذا الخطاب وهما مفهوم الإمامة السياسيَّة (فكرة الخلافة) ومفهوم التكفير (أساس رؤية العالم).([3])

الفكرة الأساسية التي يعتمد عليها الدكتور " السيد ولد اباه يرد على رسالة عبد النور بيدار الموجهة إلى المسلمين " هي فكرة تحاول فصل الإسلام السياسيّ كقراءة إديولوجيَّة معاصرة لها إشكاليتها الفكريَّة المعاصرة وقد مرت بتطورات من مشروع الخلافة مع الشيخ رشيد رضا (1354-1282ه-1865-1935م) مع تطوير الفكرة إلى الدولة الاسلاميَّة على

---

1 أركون: الفكر الإسلامي نقد و اجتهاد ، دار الساقي ، بيروت، ص65.

2 السيد ولد اباه يرد على رسالة عبد النور بيدار الموجهة إلى المسلمين :
http://mourassiloun.com/?q=node/2435 وانظر المصدر الاصلي : أوليفيه رورا ، الجهل المقدس :زمن دين بلا ثقافة، ترجمة : صالح الأشمر ، دار الساقي ، ط1، بيروت ،2012. وانظر : أوليفيه رورا ،تجربة الإسلام السياسي ، ترجمة :نصير مروة ، ، دار الساقي ، ط2، بيروت ،1966.

3 السيد ولد اباه يرد على رسالة عبد النور بيدار الموجهة إلى المسلمين نفس المصدر .

الرغم من أنَّه (أخذها عم رشيد رضا بعد تعديل تحولت فيه من خلافة : ممتنعة و طوباوية ، إلى دولة إسلامية : ممكنة و واقعية)[1] .وهكذا أتت مقولة الحاكمية عند سيد قطب بعد تاثره بالممدودي وصولا إلى دولة الخلافة .

ويبدو أنَّه هنا يريد عزل هذه التطورات بالتراث الكلاسيكيّ وربطها بالفكر الراهن أوليفيه روا، ثم إنَّه يقارن بين مفاهيم الإمامة وتلك المفاهيم ويرى أنها مختلفة عما موجود في الفهم الإسلامي في العصر الوسيط .وكذالك يفصل بين الفهم الإسلاميّ اليوم للتكفير والفهم القديم ويأتي بمثال من الغزالي يقول :(أما الكفر كما بين حجة الإسلام الغزالي، فهو الجحود والعناد لا عدم التصديق في ذاته ما دام الاعتقاد اقتناعاً عقلياً حراً وصادقاً.)[2]

أي انه يؤكد القطيعة بين الإسلام السياسيّ المعاصر والتراث الاسلاميّ في رده على بيدار ، من أجل الدفاع عن التراث الوسيط الإسلامي وبهذا مارس الاقصاء إلى فكر معاصر إسلاميّ من دون أن يناقشه . هنا اتذكر مقولةَ الشيخِ البنَّا وتأكيدَه على هويتِهِ السلفيَّة قوله : (نحن سلفيون من أتباع الشيخ رشيد رضا) وقوله : (الإسلام الذي يؤمنون به الإخوان المسلمين يجعل الحكومة ركنا من أركانه ، ويعتمد على الإرشاد ، وقديما قال الخليفة الثالث رضى الله عنه :"إن الله ليزع بالسلطان ما لا يزع بالقران " فالإسلام حكم وتنفيذ ، كما هو تشريع وتعليم ، كما هو قانون وقضاء ،لا ينفك و احد منها عن الآخر) [3]

و يبدو أنَّنا بإزاء موقفان الأول: يفصل بين الإسلام السياسيّ والإسلام الكلاسيكيّ وينتقد الأول ويدافع عن الثاني وهو هنا يمثله الدكتور " السيد ولد اباه" والموقف الثاني : ربط الإسلام السياسيّ بالإسلام الكلاسيكيّ ولا يفصل بينهما وهو ما يمثله "عبد النور بيدار" وهو ينطلق من رؤية معاصرة في مقاربة التراث الإسلامي مقاربةً نقديةً وجوديَّة فيقترب من " محمد اركون " .

وفي النتيجة إنَّنا بإزاء قراءة "عبد النور بيدار" الذي له اشكالية ورهانات مختلفة وقد توفرت له من الممكنات ما يمكنه من أن يبصر ما هو غير مفكر به لدينا وتوفرت له من الحرية ما لا تتوفر لدينا فهذا أمر بديهي ولكنَّ هذا لا يعني نفيه والسخرية منه بل محاورته واستثمار ما يمكن أن يخرج به من تشخيصات وما يقترحه من حلول فهو مشتبك معنا فهو مسلم عليه تقع آثار الإرهاب ويتعرض إلى النفي والتخوين لكونه مسلم فرنسي فهو شريك بالجرح ومهموم به .ونعود إلى رسالته التي فيها من الصراحة والعمق الشيء الكثير ومنها سؤاله :

(كيف تراه أو لا تريد أن تراه ...وهذا ما يدفعني إلى طرح سؤال، بل السؤال الكبير: لماذا سرق هذا الوحش وجهك؟ لم اختار هذا الوحش وجهك بالذّات لا وجهاً آخر؟ لم لبس قناع الإسلام دوناً عن غيره؟ ذلك أنّ صورة الوحش هذه تُخفي في الواقع مشكلة كبيرة، لا يبدو أنّك

1 عبد الإله بلقيزيز ، الدولة في الفكر الإسلامي المعاصر ، مركز دراسات الوحدة العربية ، ط2 ، بيروت ، 2004، ص144.
2 السيد ولد اباه يرد على رسالة عبد النور بيدار الموجهة إلى المسلمين نفس المصدر .
3 حسن البنا ، مجموعة رسائل ، دار الدعوة ، ط1، الإسكندرية ، 2002، ص189.

مستعدّ لمواجهتها. ومع ذلك يجب عليك مواجهتها، ويجب أن تمتلك الشجاعة على ذلك.)([1]) فهو سؤال حيوي فكثيرا ما تقول: إنه لا يمثل الإسلام، لماذا ظهر هنا في ثقافتك من دون غيرها؟! بمعنى انه لم ياتِ من الخارج بفعل تآمر خارجيّ مثلما تفعل الكثير من الجهات في التهرب منه في حين إنّها بذرت بذوره وأعادت تنشيطها وتوظيفها من أجل مشروعيَّة دينيَّة وسياسيَّة .نعم إنها مشكلة جذور جذور الشر الذي قلب الأرض هنا وخلق الكثير من الحروب على الرغم من بعدها الدنيويّ من أجل السلطة ولكنَّها وظَّفت الدين الرسمال الجمعي المعنوي من أجل تعاليها على الأرض عبر ربطها بأصولية تقوم على فتوى وتنظير كلامي ويجيب فهم سؤاله ، من أين تنبع هذه الجرائم الارهابية.؟ فيقول (سأجيبك يا صديقي، ولن يسرّك ذلك، ولكن واجبي كفيلسوف يقتضي إجابتك. إنّ جذور هذا الشرّ الذي يسرق وجهك اليوم تكمن فيك، فالوحش خرج من رحمك، والسرطان يسكن جسمك ذاته.)([2])

نعم إنَّه اختار لقب الفيلسوف ليس لغرض التعالي بل استعاره من نيتشه إنَّ الفيلسوف هو من يشخص المرض انه الطبيب الحكيم .يوم انتقد نيتشه الثقافة الغربيَّة وشخَّص المرض متمثل بإيديولوجية أرست الشر حين (أرست القيم المرضية والأفكار السلبية وردود الفعل .وهكذا انحطت الفلسفة ، وظهر الفيلسوف "الخاضع" بدل "المشرع" وظهر "الميتافيزيقي" بدل "الطبيب " وظهر "الأستاذ العمومي " بدل "الشاعر "...هكذا ظل تاريخ الفلسفة تاريخ إخضاع طويل للبشر)([3]) ومن هنا جاء العلاج لدى نيتشه بتجاوز قيم الشر التي تم فرضها والتي (تعني في أن واحد أصل القيم وقيمة الأصل بحكم الاختلاف في أنماط الوجود التي حددت التاريخ من خلال فرضها لسلسلة من المعاني المتعاقبة) . ([4])

ونجد المنهج نفسه في الحفر في أصول الشر اليوم لدي بيادر بقول مشخصا المرض : (من رحمك المريضة ستخرج في المستقبل وحوش جديدة – أسوأ منه بكثير – ما دمت ترفض مواجهة هذه الحقيقة، وطالما تباطأت في الاعتراف بها ولم تعزم على اقتلاع هذا الشرّ من جذوره!)([5]) فهذا التشخيص الفلسفي للطبيب الذي يدرك بعمق أزمة هذه الثقافة كونها خاضعةً إلى هيمنة الماضي الذي أصبح لا شعوريا كامنا ويعاد استنباته من أجل استثماره سياسيًا وإيديولوجيا، وتحاول انتاج تمثيل الوجود الذي يكثر فيه العنف الرمزي بحق الآخر سواء كان اقليات أم نساء أم افكار تحاول إحياء دور الانسان التي يتم قمعها بعنف من خلال المؤسسات العائلية والتربويّة والمجتمعيَّة والسياسيَّة كلها وتعمل في المحافظة على استمرار التأويل القديم كما هو وكأنه متعالي على الزمان والمكان ، فهو مدرك لهذه الأزمة من الداخل كونه مسلمًا (إذا كنتُ أنتقدك بكلّ هذه القسوة، فليس لأنّني فيلسوف "غربي"، بل لأنّني واحد من أبنائك الواعين بكلّ ما فقدته من عظمتك التي طواها الزمن إلى درجة أنها أضحت مجرّد أسطورة!) ومن الخارج كونه باحثًا يعتمد على اليات منهجية متقدمة يتشارك بها مع العقل العلميّ ، ولكنَّه يختلف مع الكثير من الغربيين في تحديد دور الدين في واقعنا الإسلاميّ وهو يشخص هذا بالقول : (فحتّى المثقّفون الغربيّون، حين أقول لهم هذا، فإنّ لديهم صعوبة في رؤية ما أرى.

---

1 **عبد النور بيدار ، رسالة مفتوحة إلى العالم الإسلامي**، م

2 نفس المصدر .

3 السيد ولد أباه ، التاريخ والحقيقة لدى مشيل فوكو، الدار العربية للعلوم ، ط2، بيروت ، 2004،ص 56-57.

4 نبيهة قاره ، الفرجع سابق .لسفة والتاويل ، دار الطليعة – بيروت ص39.

5 **عبد النور بيدار ، رسالة مفتوحة إلى العالم الإسلامي** ، مصدر سابق .

فأغلبهم، نسي ما للدّين من سطوة – في الخير والشرّ، وعلى الحياة والموت – إلى درجة أنّهم يقولون لي" :لا...مشكلة العالم الإسلامي ليست الإسلام، ليست الدين، بل السياسة، والتاريخ، والاقتصاد، الخ". إنّهم يعيشون في مجتمعات بلغت درجة من العلمانيّة لا تجعلهم يتذكّرون البتّة أنّ الدين يمكن أن يكون هو قلب مفاعل حضارة إنسانيّة! وأنّ غد البشريّة لا يتعلّق مستقبلاً بحلّ الأزمة الماليّة والاقتصاديّة فحسب.) ([1])

بعد التشخيص يأتي تقديم العلاج :

كان قد طرح فكرة تشير الى إمكانيات الإصلاح إذ صدر له مؤخّراً، كتاباً جديداً: "النسّاجون" مع عنوان فرعي "أن نُصلح معاً النسيج الممزّق للعالم" عن منشورات "ليليان كي ليبار" في باريس يطرح فكرة تكتنز استعارة النساج وما فيه من تعاون وتواصل جماعيّ يحقق رتقًا و إدامة ما هو ممزق فمن أجل صناعة تعايشٍ بعيدٍ عن " حروب الهويات". إذ يخاطب بيدار الفرديَّة، باعتبارها أرضيةً للخروج من هذا الوضع، فيقول "أنا، أنت، وأنتم، نحن هم النسّاجون"، كل طرف من هؤلاء يتوجّب عليه أن يمسك قطعة من القماش لإصلاح العالم.([2]) ، لابد من حوار عميق يزيل الاحكام المسبقة ويحقق التواصل الذي يبدأ من داخل المجتمع الفرنسي ذاته بما فيه من مكونات احداها المسلمين من اجل محاربة الخوف من الاسلام لابد على الفرنسين معرفة الاخر المسلم بدون احكام مسبقه تجلب الكراهية والتطرف مثلما على المسلمين ان يواجهوا ذاتهم بالنقد ولا يهربوا من الوحش الذي سرق وجوهم واتخذ منهم اقنعه واكباش فداء .لهذا يقول مخاطب المسلمين : (إنّني أرى فيك أيّها العالم الإسلامي قوى هائلة مستعدّة للنهوض من أجل المساهمة في هذا الجهد العالمي لإيجاد حياة روحيّة للقرن الحادي والعشرين! إنّ فيك حقّاً، رغم شدّة مرضك، ورغم زحف الظلاميّة التي تريد أن تغطّيك بظلالها، عدداً كبيراً واستثنائيّاً من الرجال والنساء مستعدّين لإصلاح الإسلام، لإعادة اكتشاف عبقريّته فيما وراء أشكاله التاريخيّة).

1 **عبد النور بيدار ، رسالة مفتوحة إلى العالم الإسلامي** ، مصدر سابق .

2 - سفيان طارق ،النسّاجون": قطع قماش لإصلاح العالم ،file:///C:/Users/gcs/Desktop/

المبحث الرابع
العراق بعد داعش ورهانات الإصلاح

دخل مصطلح الإصلاح وصفاته ومجالاته المتعددة السياسية والدينية والأخلاقية والاجتماعية والثقافية والإعلامية والتعليمية وأصبح المفردة الأكثر شيوعا في لغة الصحافة والخطابات السياسية ألحكومية والمعارضة. وثمة موجات من تدافع اللغو والاضطراب المفهومي, واليوم في العراق هناك تصاعد في استخدام هذا المفهوم سواء من أصحاب الاحتجاجات المدنية أم من الحكومة ونوابها فالكل يستخدم المفهوم ولكنَّ الغايات والمرامي مختلفة مما خلق نوع من النزعة البيانية في توظيفات الإصلاح الذي بات كأنَّه في ذاته يحمل حلولا سحرية لكل مشاكلنا وهمومنا المعقدة التي أنتجتها سياسات الفساد السياسي والاقتصادي والإفقار وتحقير المعرفة في بلادنا طيلة العقود الماضية.سواء كان قبل التغير أم بعده فهناك الكثير من الثغرات في الواقع السياسي والاقتصادي والاجتماعي .

وفي هذه المقالة نحاول تقديم فهم للإصلاح ومقارباته مع المفاهيم المقابلة والحفر في الدلالة اللغويَّة في خزين تجارب الأمة، فالإصلاح في اللغة يدور حول المعاني الآتية :
الإصلاح تغيير الأحوال من السيئ إلى الحسن، ومن الفوضى والمخالفة إلى الالتزام والاستقامة([1]).فهو اذا تقويم ما هو قائم وإزالة ما يعتريه من خلل ونقص وفساد : الاصلاح هو ضد الفساد وأصلح الشيء أي أقامه ،زال عنه الفساد ، وأصلح ذات بينهما زال ما بينهما من عداوة وشقاق ([2])

ولكنَّنا نجد أنَّ الإصلاح بحسب الممكنات اللغويَّة في لغة العرب يقابل بالضد من مفهوم الثورة على الرغم من أنَّهما يتفقان أي الاصلاح والثورة : بأنهما يهدفان إلى تغيير الأحوال، ولكنَّ التغيير في الإصلاح لا يعتمد (العنف منهجًا، ولا الاستعجال طريقًا، بينما تقوم الثورة على العنف والتغيير السريع([3]).وعلى صعيد الاصطلاح فان **الإصلاح** هو تحسين وضع أو تعديل ما هو خطأ، أو فاسد، أو غير المرضي، وما إلى ذلك. و يتميز الإصلاح عن الثورة كون هذه الأخيرة تسعى للتغيير الشامل و الجذري، في حين أن الإصلاح يهدف لمعالجة بعض

1 ./1-3تاج العروس 9 / 3. الصحاح 1 -2-1/ 5. أساس البلاغة 3 -/ - 1 انظر: لسان العرب 6
2 تهذيب اللغة 243/4، لسان العرب 3/ 422.
3 . 58 /67 -68.التعاريف، للمناوي 1 / - 2 التبيان في تفسير غريب القرآن.

المشاكل و الأخطاء الجادة من دون المساس بأساسيات النظام. و بهذا فإن الإصلاح يسعى لتحسين النظام القائم من دون الإطاحة به بالمجمل.

وهناك مفهومان(Repair) تصليح : أي إدامة وإصلاح ما هو قائم ترقيع ما هو قائم عبر التغيير الجزئيّ و(Reform) إصلاح : هو تغير وإعادة تشكيل بشكل كامل وهو قريب من مفهوم الثورة الجذرية .

البعد التكويني الإصلاح :

إذا بحثنا عن الإصلاح تاريخيا نجد نماذج متنوعة للإصلاح اذ ارتبط مفهوم "الإصلاح" في الفكر الحديث بحركة "الإصلاح الديني"يوم طالب (لوثر) عبر رسالة إلى حاكم مدينته يقول فيها : "يجب القيام بإصلاحٍ دينيٍ عامٍ للطبقات الروحية والزمنية ".([1]) في أوروبا ضد هيمنة الكنيسة والإقطاع وتسلطهما على العقل الإنساني والعمران البشري في العصور الوسطى المظلمة في أوروبا. وقد علَّق المؤرِّخُ" ول ديورانت "على ذلك بقوله" :وقد أضفت هذه الكلمة على ثورة لوثر اسمها التاريخي." ([2])فكان مفهوم الإصلاح يمثل قطيعة في نسق سياسي ومعرفي معين استمر عهدًا طويلًا .

وفي عالمنا حيث ظهر نوعين من الإصلاح إصلاح إداري وقانوني أو ما يعرف بتحديث المؤسسات بالجانب المادي العسكري، كما ظهر في تجربة السلطان سليم الثالث (1761) ومحمد علي (1769)، وناصر الدين شاه (2831) باقتباس "التعليم العسكري" من النمط الغربي. لقد شهدت هذه العقود الأربعة الأولى من القرن التاسع عشر وما تلاها محاولات رائعة لتحقيق نهضة عربية مستقلة ،تعتمد على الطاقات الاقتصادية والفكرية . ([3])

والشكل الآخر للإصلاح هو عصر النهضة العربية منذ بداية عصر النهضة في نهاية القرن التاسع عشر كان الهم الرئيس للنخب العربيَّة هو الإصلاح سواء الإصلاح السياسي أم الإصلاح الديني أم الإصلاح الثقافي وقد نهض بذلك رجال مصلحون أمثال جمال الدين الأفغاني ومحمد عبده وعبد الرحمن الكواكبي. ([4]) واستمرت شعلة الإصلاح يحملها مفكرون مستنيرون من أمثال طه حسين في مصر وجميل صدقي الزهاوي في العراق وعشرات غيرهم في كل أنحاء العالم العربي. اذ كان (خطاب النهضة خطاب مفتوح يرى الاخر في تقدمه وعقلانيته ، كما يدرك اطماعه الاقتصادية والسياسية ، لذالك يتعلم منه لكي يحاربه بنفس السلاح.)([5])

وعلى المستوى الغربي كانت هناك حركات إصلاحية جاءت بالحداثة وما اعقبتها من ظهور الحركات اليسارية وخطابها الثوري الذي يعتمد العنف الثوري وفي مقابل ذلك كان هناك خطاب إصلاحي تحديثي يعرف بدولة الرفاهية في الغرب حاول إحداث إصلاحات في الخطاب الليبرالي بعيدا عن الثورة حيث تم احتواء الاحتجاجات باحداث إصلاح اقتصاديّ وسياسيّ

---

1 ديورانت، ول. قصة الحضارة، الكتاب 14، ، ترجمة عبد الحميد يونس، طبعة الإدارة الثقافية بجامعة الدول العربية، ص 352.

2 المصدر نفسه ،ك 23،ص20.

3 انظر : جلال احمد امين ، المشرق العربي والغرب،مركز دراسات الوحدة العربية ،ط1، بيروت ،1979، ص16-17. وانظر : نبيل عبد الجبار، مشاريع الوحدوية التي شهدها المشرق العربي ،ضمن ،مكانة العقل في الفكر العربي ،مركز دراسات الوحده العربية،بيروت،1998،ص240

4 جلال احمد امين ، المشرق العربي والغرب،مركز دراسات الوحدة العربية ،ط1، بيروت ،1979، ص29

5 ابو زيد ، نصر حامد ،دوائر الخوف المركز العربي ،ط2،2000،بيروت ،ص60

واجتماعي وقد ظهر الإصلاح بعد حركة اجتماعية واسعة ، تحاول القضاء على غياب المساواة اجتماعيا واقتصاديا واجتماعيا ، عبر تذويب الفوارق بين الطبقات ، وتحقيق التكافؤ في الفرص ، والمساواة أمام القانون ، والعدالة في توزيع أعباء الانفاق العام ، واشراك جميع أفراد المجتمع بالمؤسسات والتمتع بالحريات ، وإضعاف مظاهر الاضطهاد والعنصرية والفقر؛ مما جعلنا نشاهد نمطًا جديدًا (سمن الخلق ينبني معه واقع جديد بأدواته الفائقة وإيقاعاته المتسارعة ومعطياته المتحولة وحدوده المائعة ومنتجاته الأثيرية ومعلوماته السيالة والعابرة لحدود الدول والمجتمعات . كل ذلك يجعل الواقع من التعقيد والتشابك والالتباس والانفلات والتحول)([1]).

وفي عالمنا العربي في بداية النصف الثاني للقرن العشرين ومع سيطرة الفكر الشمولي لم يكن لهذا المصطلح مكانٌ في عقول المتنورين والشباب، فالهم المعرفي والحياتي كان على مفهوم التغيير الاجتماعي المرافق لمصطلحات "الثورة" و "العنف الثوري". وركزت الدعوات على أولوليات التغير الاقتصادي والاجتماعي بالطرق الانقلابية أو الثورية مع الدعوة للتحرر الوطني من الاستعمار سياسيا واقتصاديا , ولكن أهملت قضايا الديمقراطية والحريات العامة أو أجلت , أو طرحت بشكل يتماشى مع الأفكار الشمولية المسيطرة، وعلى الطريق نفسه ظهرت موجةٌ جديدة من الأيديولوجيات الشموليَّة هذه المرة الأصولية الدينيَّة فهي (قراءة بعيدة إلاختزال للنص ضمن واقع محدد ضيق بعيدا عن أحادية المعنى وأصولية النظرة الاتباعية بريئة من الاسقاطية والعدوانية)[2]

بنية الخطاب الاصلاحي في العراق :

ان الإصلاح بالمعنى الي سبق ذكرهُ ليس تغييرًا جزئيًا في مقابل الثورة التغيير الجذري ولكنَّ الإصلاح يعدُّ ضرورة في البلدان النامية ومنها بلدنا الذي واجه الكثير من المعاناة السياسية والاجتماعية بفعل غياب الاستقرار والتي تعني الانشغال بالصراعات على السلطة بين الأحزاب والكتل كما حدث في بعد سنة (1958م) وما جاء بعدها من صراع بين الأحزاب الشموليَّة في العراق وحروب. ويتضح من هذه التجارب أنَّ في البيئة غير المستقرة لا يمكن ان تتضح المعرفة وتنضج في ضل توظيف القوة ورهاناتها معرفيا واجتماعيا حيث هيمنت القوة في توظيف الممكنات البشرية والاجتماعية والمعرفية في خدمة خطابها الشمولي النازع صوب الهيمنة وتحويل المؤسسات التعليميَّة الى مؤسسات تدجّن العقول وتوظيفها في خدمة خطاب القوة والقائد الاكرزما على الرغم من تنوع الشخصيات والأحزاب الشمولية ولكنَّ الإنموذج نفسه الذي يقابله جماهير تم تنميط سلوكهم وعقولهم .

الإصلاح في العراق بعد(2016-2003):

1 علي حرب ، الإنسان الأدنى أمراض الدين وأعطال الحداثة ، المؤسسة العربية للدراسات والنشر ، ط1، بيروت ،2005، ص253-254.

2 من اجل المزيد انظر علي حرب هكذا إقراء ما بعد التفكيك المؤسسة العربية للدراسات والنشر،بيروت ،ط 1،2005،ص59.

جاء التحول من الخارج بعد غياب التحول الداخلي نتيجة قوة السلطة الحاكمة وغياب مشروع متكامل للإصلاح ، ولكنَّ هذا الإصلاح الخارجيّ محكوم بخارطة صراع دولي على النفوذ والثروة في العراق تقوده أمريكا التي أسبغت على احتلالها صبغة ديمقراطية ولكنَّها تمتلك خارطة طريق لا تسير مع ما تعلن بل انها استثمرت الصراع الاقليمي القائم بين دول جوار العراق على أسس طائفية ، وتحاول استثمار هذا الصراع من أجل صناعة تحولات ما يعرف ب"الشرق الاوسط الجديد ".وهي وجدت تحققها ضمن نظرية " الفوضى الخلاقة ".

فالصراع الاقليميّ ترك أثره على الداخل من استثمار الانقسام الاثني التاريخيّ من أجل الهيمنة على البلاد والعباد والعمل من دون ظهور دوله قوية ممكن أن تكون مصدر تهديد ثانيًا في الإقليمي ، مما شذر البلاد والعباد إلى مكونات متصارعة على السلطة على أسس اثنية وعرقية؛ مما أضعف البلاد وعمَّق التدخل الخارجي وعمق الإرهاب ومافيا الفساد داخل الكتل السياسية التي تحولت الى كتل متصارعة على النفوذ تحاول اشغال الناس بالصراعات الاثنية في حين الكتل تصارع من أجل السلطة والثروة .

وكلما تعمقت شبكات الفساد ازدادت تجذرا والفشل الأمني والعسكري زيادة على الأرهاب كل هذا حوَّل البلاد الى بلد فاشل وأرضه محتلة بتواطئ بعض الكتل الحاكمة التي حولت الدولة الى غنيمة فسرقت المشاريع التي تقوم بها الوزارة التي هي حصص للأ حزاب تتخذ منها مصدرًا للمال الذي تزود به أحزابها .

يضاف إليها وجود انهيار في أسعار النفط مصدر الدخل الوحيد ، فكل هذا جعل الوزارة الجديدة تظهر من أجل تقديم حلول إصلاحية استجابة إلى الاحتجاجات المدنيَّة واحتلال البلاد من الإرهاب الداعشيّ .

فقدمت الحكومة جملةً من الإصلاحات السياسية والاقتصادية تهدف الى ترقيع الواقع، ولكنَّ هذه الاصلاحات فقدت بريقها بفعل جملة من الاسباب منها :

- التشكيك في دوافع المبادرات التي رفعتها الدولة وجديتها ممثله بالوزارة الجديدة الدولية ومشروعها الإصلاحي .

- أن الأحزاب والكتل ترفض الإصلاح، باعتباره تهديدا للسلطات المطلقة التي تتمتع بها، و تنفرد بمقتضاها في التصرف في كل شؤون الأوطان من دون حسيب أو رقيب حيث تضخم المخصصات وانهيار المشاريع العامة في ظل تكشّف فضائح الفساد وأخرى وزارة الدفاع وانهيار سمعة البرلمان وشكوك تحوم على أطراف مؤثرة فيه .

- الحركات الجماهيريَّة تمثل جملةً من المطالب بـــ الخدمات ومنها الكهرباء وإقالة وزيرها . ومنها تشكيل قضاء عادل بإقالة رئيس القضاء مدحت المحمود , ولكن لم تتحقق هذه المطالب, وعلى الرغم من مرور سنة على الاحتجاجات تجد نفسها غير مؤثر في تسيير الإصلاحات في مقابل السلطات المتحكمة والتي تمتلك كل عوامل القوة العسكرية والمادية والإعلامية وهذا يجعل الجماهير المدنية لا تملك القوة اللازمة لإجبار حكوماتها على الشروع

بالإصلاح؛ نتيجة انقسام نخبها حول قضايا رئيسية ؛ لأنَّ هذه النخب تتنوع أهدافها وأجنداتها وموجهاتها الأيديولوجيَّة بين مدنية الليبراليين والماركسيين والقومين والإسلامين والمستقلين.

إلى جانب العنف الدمويّ الذي يقوم به الإرهاب في مقابل الفشل الأمني مما يجعل الناس تدرك الخطر وتحاول أن تعذر الحكومة التي تنشغل في مواجهة الإرهاب والفساد وصراع الكتل والأحزاب والجماعات التي تجد في الإصلاح مجال اختلاف وتقترح تأويلات متنوعة له من أجل افراغ الإصلاح من آثاره التي تهدد مصالحها. إن مفهوم الإصلاح ، على الرغم من رواجه اليوم في الساحة السياسية العراقية ، إعلاميا وحزبيا .

لقد برهنت تجربة العراق بعد (2003) أن الإصلاح مفروض من الخارج على نمط ما حدث في العراق تمثل تجربة غير موفقه بل انتجت الكثير من الأزمات بفعل غياب رؤية اصلاحية عند الأحزاب الحاكمة التي يفترض أن لديها مشتركات إسلامية ولكنَّها غيبتها الى صالح التنازع المذهبي وانشغلت بالصراع على تقاسم الثروة وتضخم الفساد.

غياب رؤية واضحة عند الامريكان وغياب الرغبة في دعم العراق وخلق دوله ناجحة كما فعلت مع اليابان وألمانيا ، وغيرها من الدول الناجحة ؛ بل على العكس كان المحافظون الجدد في إدارة بوش الابن ، لديهم مشروع امبراطوري للهيمنة دفع العراق الثمن فيه غاليًا حتى وصل الوضع إلى ما هو عليه من أزمات وانهيار مالي وعسكري فجاءت الإصلاحات حتى توجد حلول لما يعانيه البلد في مواجهة آفتي الإرهاب والفساد ومن أجل دعم الإصلاح وتحويله الى أمر ممكن لابد من حراك مجتمعي يضغط على المجتمع السياسي الذي يتفوه الفاعلون به ولكنَّهم لم يوجدوا بعد الآلية المناسبة بعد النجاح في تحرير المدن المحتلة بجهود الحشد والقوات الامنية ولكنَّ السياسيين في العراق يتفوهون بالإصلاح من دون أن يكون لهم فعل على الأرض ، ولا بد من المثابرة على تعريتهم المفسدين ودعم المصلحين من أجل إحداث حراك حقيقي يحدث تحولًا على الأرض وتحقيق أهدافها وتطلعاتها. وفي هذا السياق تبرز مجموعة طرق نظريَّة لعملية الإصلاح:

- يرفع بعضهم خيارًا ثوريًا، وهو مفهوم لا ينطبق عليه تعبير الإصلاح. والثورة اندفاع من أجل إزالة المؤسسات من دون أن تكون لها رؤية في البناء فهي تزين وتدفع صوب التحول ولكنَّها طريق يدمر ما هو قائم وتعيد العراق إلى ما كان قد عاشه من ثورات ومغامرات اعقبت الملكية لم تحقق الاستقرار ولم تساهم في تعميق المعرفة والتنمية والخيار الديمقراطي بل كانت بفعل الخطابات الشمولية فزادت المحن .

- إصلاح من أعلى، اقتداء بالنموذج الإصلاح التدريجي الذي يقوم على قاعدة توافق عريض بين النظام الديمقراطي و الأحزاب السياسية التي يقتنع الشعب بمكانتها في الحكومة بعد إزالة ومعاقبة المفسدين و قطاع هام من مؤسسات المجتمع المدني، مع استعداد النظام السياسي للاعتراف بالنواقص ومنها الفساد السياسي والفشل الأمني وانتشار الإرهاب والكراهية فلابد من وجود إرادة تقوم على الاعتراف بكل هذا وتقديم رؤية جديدة عابرة للطائفية وتجريم من يخوض فيها وسن القوانين التي تحارب الفساد و الإرهاب والكراهية .

- طريق المجتمع المدني، وهو يتطلب أن تنمو قوى المجتمع المدني و الأحزاب السياسية في أي دولة، إلى مستوى يمكنها من إحداث تطوير نوعي في علاقات القوى مع النخب الحاكمة، بما قد يتضمنه ذلك من احتمال شق النخب الحاكمة ذاتها، و انحياز أقسام منها لنهج الإصلاح.

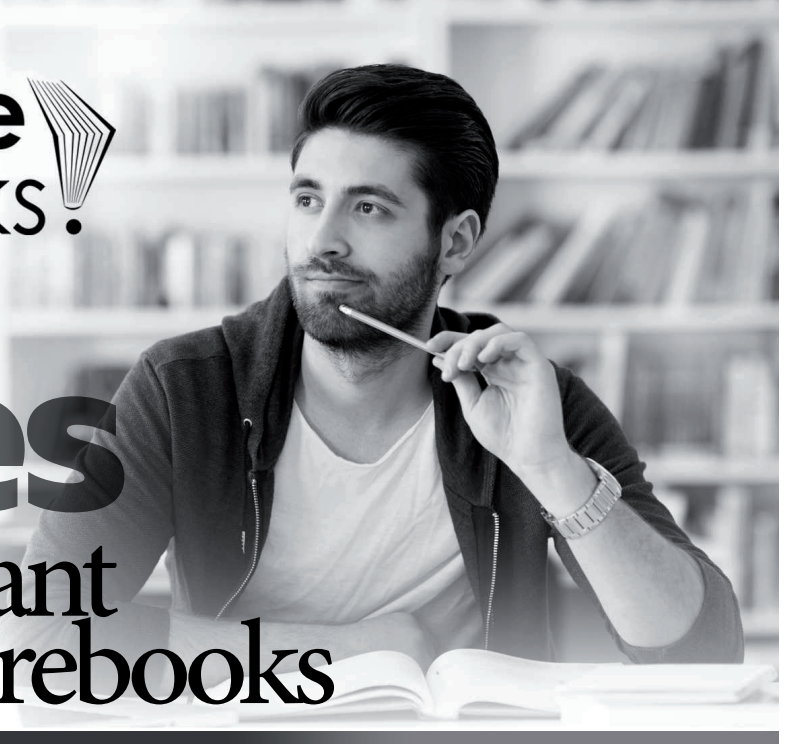
- يفترض بعد كل هذا ان يكون الإصلاح حقيقي يقوم به مجموعة من الخبراء من أصحاب الخبرة والدراية ويجب أن يكون صوتهم هو المسموع ولا يكون عملهم استشاري فقط فهذا سوف يعمق الجانب المهني والعلمي ويزيل الإجراءات المتسرعة التي جاء بها من يمتلك الخبرة وهدفه الاستيلاء على المال العام .

- لابد من خطاب ينشد المصالحة بين أفراد المجتمع العراقي بوصفهم مواطنين كاملي المواطنة لهم الحقوق نفسها وعليهم الواجبات نفسها ، بعيدا عن التحزب وتقديم بعض الناس من ناخبين العضو البرلماني او من أقربائه أو من طائفته بل يكون المعيار المهنية .

- يجب مراعاة البنية البيوقراطية من الموظفين الذين يفترض مراعاة استقلاليتهم على إدارة سياسية فهؤلاء يجب أن يكون هناك تشريع يحميهم ويصون الإدارة الحكومية من هيمنة الأحزاب والجهات الفاسدة .

- مراعاة الجوانب الأخلاقية وقيم الأمانة ومحاربة قيم المحسوبية والاستغلال الوظيفي وقيم الفساد وتشجيع قيم البناء في المناهج التربوية والمؤسسات المدنية والإعلام والتوعية الدينة .

More Books!



Yes
I want
morebooks

اشتري كتبك سريعا و مباشرة من الأنترنيت, على أسرع متاجر الكتب الالكترونية في العالم
بفضل تقنية الطباعة عند الطلب, فكتبنا صديقة للبيئة

اشتري كتبك على الأنترنيت

www.get-morebooks.com

Kaufen Sie Ihre Bücher schnell und unkompliziert online – auf einer der am schnellsten wachsenden Buchhandelsplattformen weltweit!
Dank Print-On-Demand umwelt- und ressourcenschonend produziert.

Bücher schneller online kaufen
www.morebooks.de

OmniScriptum Marketing DEU GmbH
Bahnhofstr. 28
D - 66111 Saarbrücken
Telefax: +49 681 93 81 567-9

info@omniscriptum.com
www.omniscriptum.com

OMNIScriptum