# أواصر

## مجلة فكرية فصلية

العدد الثالث عشر (2023)

الآراء الواردة في هذه المجلة لا تُعبِّر بالضرورة عن توجهات تتبناها مجلة أواصر

## هذه المجلة

تصدر مجلة أواصر الفصلية كمحاولة جادة لمدّ الجسور بين الثقافات والأفكار المختلفة، من خلال نشر دراسات سياسية وفكرية وثقافية متنوعة، تسلّط الضوء على القضايا الملحّة.

تلتزم المجلة بخط تحريري يرحب بتعدد الآراء والأفكار. وسيجد القارئ بين صفحاتها أفكارًا لا يمثّل نشرها بالضرورة دعاية لها أو اتفاقًا معها، بقدر ما يمثّل مسلكًا للتعرف إليها ومناقشتها؛ ذلك أن من بين غايات المجلة التخفيف من طغيان المذهبيات الفكرية والتحيّزات بأنواعها لمصلحة الفهم والتفاهم. إن تعدد الرؤى أكثر نفعًا وإثراء للمعرفة من حشد الآراء المتوافقة، ونحن بحاجة دومًا إلى الإصغاء إلى صوت من نختلف معه حتى نرى العالم بكل أطيافه.

تهتم المجلة إلى جانب ما سبق بترجمة ما تراه مهمًّا لأداء رسالتها من المقالات والبحوث، وتشمل حيّزًا للتعريف بعدد من الإصدارات ذات الصلة.

أملنا أن تكون المجلة منبعًا من منابع الفكر والثقافة والتفاهم، وأن يُسهم ما تنشره من مقالات وآراء ولقاءات في افتتاح مجال فكري، يخفّ فيه لغط التحيّز، لترتفع نبرة المطارحة الجادة واللقاء البنّاء.

**الآراء الواردة في هذه المجلة لا تُعبّر بالضرورة عن توجهات تتبناها مجلة أواصر**

رئيس التحرير

**محمد الأحمري**

مدير التحرير

**سلمان بونعمان**

هيئة التحرير

**امحمد جبرون**
**عبد الواحد العلمي**
**سيدينا ساداتي**
**رياض المسيبلي**
**إبراهيم الدويري**

عنوان المراسلات

**Association Awaser (Liens) Chemin des Vignes 2bis**
**Postcode: 1209 - Geneva - Switzerland**

الموقع الإلكتروني

**www.awaser.ws**

البريد الإلكتروني

**info@awaser.ws**

الرقم الدولي

**ISSN 2504-4281**

أواصر
العدد الثالث عشر
(2023)

**في ظلال المونديال** 8
محمد الأحمري

## ملف العدد

**الدين والإصلاح السياسي عند جمال الدين الأفغاني** 19
سلمان بونعمان

**مركزية الوعي السنني في المشروع الإصلاحي للإمام محمد عبده** 37
رشيد كُهُوس

**الكواكبي بين التجربة الخاصة والتأثر العام** 59
رغداء زيدان

**مسار التجربة الإصلاحية لجمعية العلماء المسلمين الجزائريين** 75
إبراهيم مزاري فضيل - عربي بومدين

**محمد بن الحسن الحجوي رائدًا من رواد الإصلاح التربوي التعليمي** 101
إبراهيم بوحولين

**التطلع إلى الغرب وأزمة التفكير النهضوي** 115
محمد علا

# المحتويات

## حوارات


**الفكرة الإصلاحية: مراجعات في التنظير والممارسة** 136

حوار مع الدكتور سعد الدين العثماني

**الإصلاح والنهوض عربيًّا في ضوء التجربة اليابانية** 146

حوار مع الدكتور ناصر يوسف


## دراسات وأبحاث


**الأزمة الأوكرانية من منظور الواقعية** 168

علي فاضلي

**الطّور الجديد من التحديات أمام الجيل "Z" في فلسطين** 186

معاذ العامودي

**الأزمة التونسية إلى أين: الفاعلون والسناريوهات المحتملة** 691

مصطفى عثمان الأمين

أواصر | العدد الثالث عشر (2023)

## ترجمات

**نعم هناك صراع حضارات:**
**حضارة الاستغلال ضد حضارة التضامن الإنساني** 217
فريد إسحاق

**هل التربة الأوروبية تتغير تحت أقدامنا؟** 223
برينو لاتور

## مراجعات

**ما بعد الإنسان** 240

**حركة القومية الهندوسية وكيف غيرت الحياة السياسية الهندية وهمشت المسلمين** 253

**الواقعيون الأطلسيون:**
**الإمبراطورية والفكر الدولي بين ألمانيا والولايات المتحدة** 267

# في ظلال المونديال

## تعليقات على كأس العالم 2022 في الدوحة - قطر

محمد الأحمري

بعد انتهاء كأس العالم باركت لسيدة في البلد بالنجاح، فردت عليّ بقولها: "لم يكن ذلك نجاحًا فقط، بل كان هبة حضارية". لقد أثار هذا الحدث الكبير مثقفين كثيرين عبر عالمنا. وفي يوم أو يومين كتب وأرسل إليّ فلاسفة ومثقفون من أمثال عبد السلام بن عبد العالي[1] وحسن أوريد[2] وأحمد المرزوقي[3] نصوصًا في غاية الجمال تعبيرًا عما حدث، بالإضافة إلى محاولات التفسير الحضاري والتعليق السياسي المنفعل بالحدث. وهذه تعليقات وتحقيقات واستبصارات من بعض الأحداث سجلتها اعتبارًا من كأس العالم وأحببت عرضها.

1

في البدء أوجه الشكر لمن سعى للحصول على المونديال من قبل أن ينفذ بعشر سنين، ويمتد ذلك الشكر إلى جميع الذين أنجزوه هذا الإنجاز الموفق المهيب من مختلف مستويات إنجازهم ومهماتهم.

2

ليس هناك من أمة ولا لعبة ولا سياسة دون حضور جوانب من الثقافة، وليس هناك من ثقافة بشرية مجردة من انحيازاتها الظاهرة والمستترة، ولكن سادة العالم في زماننا يريدون أن

يتبعهم الآخرون، ويحرصون على محاولة تجريد الآخرين من ذواتهم بإيهامهم أنهم يقدمون شيئًا عالميًّا يشاركون فيه السادة، وما يفعلونه لا ينحاز لأحد ما دام من صناعتهم وينسجم مع ثقافة الغالبين، وذلك لأن الباقين أصبحوا ملحقين فاقتنعوا بأن يكونوا ملتحقين، وتخيلوا أن موقع الهامشية على السادة المتسلطين هو الموقع الصحيح وأن العالم كذلك، وأن موقع بقية العالم من العرب والمسلمين والبوذيين والهندوس والأفارقة وسواهم لا يكون ولا يحدث إلا بأن يكونوا في موقع الهامش للسيد الغربي المنتصر، وتلك حالة دونية نفسية أحيانًا لا ينتبه أهلها لموقعهم فيها، ويقنعون أنفسهم بأنهم من موقع التبعية سيكونون أصحاب دور ومشاركة، ولن يكونوا مذكورين ما لم يكونوا أتباعًا.

3

لا يغيب عن أحد الدور الكبير للمال في صناعة الحدث، فالفقر لا يصنع مشروعًا كهذا، غير أن الثروة أيضًا بلا حسن إدارة وبلا تدبير تنتهي إلى الفقر والضيق والإفلاس وتضر بأهلها، فالاستفادة من الثروة يلزم بوجود إدارة حازمة للموارد. ومن حضر وشاهد علم أن الثروة لقيت حسن إدارة، فكانت مشاركة وبكفاءة في إيجاد بنية خدمية أسهمت في إنجاز الحدث، وسوف تبقى فائدتها لعقود مديدة.

4

ظهور الهوية العربية الإسلامية في خطبة الافتتاح للأمير ثم الافتتاح بالقرآن، والإصرار على حضور الذات من البداية إلى لحظة النهاية، موقف يحترمه كل عربي ومسلم، إذ كان علينا أن نطل على العالم من شرفتنا المحترمة ومن ثقافتنا، وليس من تقاليد التبعية المثقلة بعقد النقص كما يفعل التابعون، فالمسافة بين الافتتاح بالقرآن وتلبيس البشت "المشلح" هوية واحدة جعلت الجميع في إطار العروبة والإسلام والإقليم، مشاركين وضيوفًا، وذلك يشكر للقيادة والعاملين جميعًا.

5

الكـرم العـربي ذلـك الخلـق البـاذخ والمسـتمر ظهـر في كل زاويـة مـن خدمـة النقـل المجـاني بـين كل المواقـع والملاعـب، إلى خروج السـكان للشـوارع بالقهـوة والمرطبات والطعـام يضيفون الضيـوف الغربـاء. وكان مـن ألطـف المشـاهد أن مجموعـة مـن البريطانيـين دعاهـم مسـتضيف وضلـوا الطريـق، فكانـوا يفتحـون الأبـواب في عـدد مـن البيوت يبحثـون عن بيـت مضيفهم ثم لا يكـون هـو البيـت المقصـود فيغلقـون ويخرجـون، حتـى وصلـوا غايتهـم، فقـال أحدهم: هل تتخيـل في بلـدك أن تفتـح بابًـا في بريطانيـا وتتأكـد أنه ليس المقصـود، ثم تخرج إلى آخـر وكل بيت يحييـك أهلـه ويقولـون تفضـل حتـى تصـل غايتـك ولا يتهمـك أحـد ولا يجرمك كـما يحدث في بلادك؟!

6

اللفتـة الإنسـانية لـذوي الاحتياجـات الخاصة وتقديـم أحدهم للحفل، وتوفـير مكان خاص للمصابـين بالتوحـد، سـابقة لم يعرفهـا العـالم ولا ملاعبه سـابقًا، فقـد كانت هذه الفئـات محرومة مـن قبـل، رغـم الشـعارات التي دوخوا بهـا العـالم ولم يحققوا مثل هـذا يومًا.

7

يزعـم الغربيـون ألّا حـظ للسياسـة في الألعـاب، بينـما هـم مـن يرفق سياسـتهم بـكل مفصل ثقـافي وريـاضي في العـالم. ومـن الأمثلـة الصارخة عـلى هذا إخراج روسـيا من المشـاركة رغم أنها كانـت منتـصرة وهـي مـن رتبت الـدورة السـابقة (موسـكو 2018)، فمنعهـا حلف الناتـو بقرار سـياسي عسـكري مـن المشـاركة في الألعـاب ووضعوا بولنـدا مكانها.

8

حضـور فلسـطين في الملاعـب والميادين. وقد كانـت الفيفا تمنع الشـعارات السياسـية، لكنها أقرتهـا وطالبـت برفعها في التغطيات السـابقة لصالـح معركتهم في أوكرانيا، ثـم ألغوها ربما حذرًا مـن أن يسـتغلها العـرب في قضيتهـم، ولكن الشـعوب رفعت راية فلسـطين في كل مـكان، وكان شـعارًا ممنوعًـا في مؤسسـاتهم، فأظهرتـه الشـعوب بكل شـجاعة وإخلاص، وتعالـت هتافات به من جهـات عديدة.

9

حضـور مشـاعر الوحـدة العربية الإسـلامية، من التعاطف مع السـنغال، ثم حفلـة المناصرين للمغـرب في البرلمـان التركـي، ثـم الموقف العربي الإسـلامي مع المغـرب، فقد وحدتنـا الكرة ولو لم توحدنـا السياسـة، ورأينـا مشـاعر الوحدة صارخة في كل مكان سـوى ما كنت تـراه من صراخ وقفـز بين المشـاهدين في الملاعب والسـاحات والبيـوت عبر العالم.

10

سـيطر خطـاب الغضـب والانتقـام في الإعـلام الغـربي المتهـور، فلـم يعرفـوا في اندفاعهـم وحسـدهم كيـف يعـبرون عـن حقدهـم عـلى العالم الإسـلامي الـذي يحل جديـدًا على عـالم كان لهـم منـذ قـرون ليسـلبهم كل مـا كان لهـم. كان لي صديق قضى وقـت الألعـاب في بريطانيا، فكان يقـول إن حجـم الغضـب والكراهيـة وسـوء التعليقـات البريطانيـة لا يعقـل طـوال المـدة. أما في أمـيركا فكانـت القنـوات لا تنقـل إلا لحظـة اللعبة مجردة، حتى إنهـم غيبوا حفـل الافتتاح وغيره. أمـا حسـاد العـرب فلـم يجـدوا إلا القهر والغبـن، ولم يجدهم إنفاق أموال شـعوبهم على التشـويه، ولا زبـر الأوربيـين معهـم ضـد، فقـد حاق بهم الخسـار والهـوان فصمتـوا غبنًـا وقهرًا.

وقـد أثـار حقـد الإعـلام الغربي عـلى العرب والحـدث بعـض الصحفيين المنصفـين، فنشرت مجلة (*The Nation*) الأمريكية مقالًا طويلًا[4] اسـتعرضت فيه بسـخرية شـديدة محاولات الإسـاءة الغربيـة الفاشـلة لقطـر وللعـالم الإسـلامي العربي، الذي سـحب البسـاط والنفوذ مـن الغرب في حـدث عالمـي هائـل كهذا، وكشـف أن غير الغـرب أقدر. فالدولـة الصحراوية، عـلى حد وصف الكاتبـين، "أثبتـت أنهـا قـادرة على تحقيق أعظـم نجاح تنظيمـي للمونديـال في التاريخ".

11

ظهـور شـعارات مـن ثقافتنـا الإسـلامية مثـل بـر الوالديـن، وقـد تجـلى في حفـل الافتتاح من بـر الابـن بأبيـه، ثـم احتفال بعـض اللاعبين مـع أمهاتهـم ورقصتهـم في الملعب، ثـم كانت خاتمة ذلـك بتكريـم الملـك محمد السـادس لأمهـات اللاعبـين في المغرب. وهـذا أمر لا يعرفـه من ليس في ثقافتـه شـعور بـبر الوالديـن، ولا حضور لهـذه الثقافة. وكان من خطاب الحاقديـن أن قالوا إنها

رقصة قرود! فكل من خالفهم ليس إنسانًا، بل يرمى بصفة حيوانية منبوذة عندهم. أذكر ما قاله تشرشل عن غاندي الذي اختطف شعبه من المستعمر البريطاني فوصفه بأنه القرد العاري، فإذا أحد مهاجري الهند أو قوم غاندي يجلس في كرسي تشرشل حاكمًا بكل مميزات منصبه وقرارته، فمن وصفهم بالقرود يحكمون شعبه والدنيا دول، فخففوا من عنصريتكم!

12

فرض اللغة العربية في الملاعب، فلأول مرة تصبح اللغة العربية إحدى لغات منظمة الفيفا، وتعلن بها في الملاعب وتلقى بها الخطب في الميادين.

13

انتصار الإعلام العربي وإشاعته ومرافقته لهذا الحدث ناقلًا ومعلقًا بعدة لغات، بل أحيانًا بعدة خيارات للسماع في اللغة الواحدة، فقد أدت (بي إن سبورت) ما لم يسبق إليه، وكانت الجزيرة رافدًا إعلاميًّا تحليليًّا مرافقًا طوال الحدث وقبله وبعده.

14

تمت هزيمة الانطباعات الإسرائيلية بأن يكونوا مقبولين في المنطقة. وقد حاول صحفيون صهاينة أن يقابلوا عددًا من العرب ومن القطريين، ولكن صدمة هؤلاء الصحفيين الكبرى بأنه مجرد أن يعرف الشخص هوية الصحفي، فإنه يحتقره ويهرب منه، وكأنه قذارة لا يليق به لقاءه ولا الحديث معه، وتبين بالواقع أن أساطير التطبيع مجرد خنوع للحكام، وأنه مرفوض تمامًا من الشعوب.

15

هزيمة المخنثين أو الشواذ، أو من أراد الغرب فرضهم بديلًا عن العلاقات الإنسانية الفطرية بين البشر، وإن لطفوا أنفسهم بأوصاف "مثليين" و"مجتمع الميم"، أولئك الذين قال عنهم أحد المعلقين إنه طُلب منهم إغلاق مؤخراتهم فأغلقوا أفواههم، وظهروا بحركة في الميدان سمجة، ثم كانت هزيمة الشخصيات الرسمية المبتذلة منهم التي حاولت مخالفة

القانـون في الملاعـب، وهـذه المخالفـة القانونية لا يرضونهـا في بلادهم، ولكنهم أباحوا لأنفسـهم أن يفعلوهـا في بـلاد الآخريـن.

16

كان قـرار منـع الخمـور في الملاعـب صائبًـا، وقد ظهرت لهم فائـدة القرار أمنًا وغيابًا للسـفاهة التـي كانـت تسـيطر عـلى ملاعبهـم، فقد أمنـت النسـاء من التحـرش والفجـور، وأمنـت الفرق مـن الاعتقـالات المعتـادة في ملاعبهـم، كـما قال أحدهـم أول مباريـات لا يعتقل فيها مشـجعون بريطانيـون. كـما إن مخالفـة عاداتهم ومسـلماتهم الخاطئة وفـرض ذاتك وثقافتك ولـو غرّموك خير مـن أن يـروك مجرد صـورة ممسـوخة لعالمهم الثالثـي التابع.

17

السـجود شـكرًا لله عنـد تسـجيل الأهـداف، وكانـوا ينكـرون على لاعبينا السـجود لله شـكرًا وينكرون علينا رفع إصبع الشـهادة ولا ينكرون على أنفسـهم التصليب وشـعاراتهم الدينية في كل لحظـة، ويعللـون رفضهـم لشـعاراتنا بأنهم يربطون بين الإشـارة بالتوحيد إلى داعـش ولا يربطون جرائمهـم بالتصليـب. وقـد كانـت ثقافتهـم تتسـل لنـا بلا وعـي، حتى إننـي أذكـر أن صديقًا لنا قـال إنـه في إحـدى قـرى الجزيرة العربيـة كان اللاعبون في فريق الحي إذا سـجل أحدهـم هدفًا أو دخـل الملعـب صلّـب على جسـده تقليـدًا لمـا كان يـراه في التلفـاز، وكان الأطفـال يتوقعون ذلك شـعارًا رياضيًّـا وليـس دينيًّـا. والسـجود في الأصـل عندنـا للشـكر، وهـو تقليـد تعظيـم وتقدير حتـى عنـد غيرنـا، فقد سـجد الرئيس الأميركـي الثالث جيفرسـون عند قبر شكسـبير. وفي شرع مـن قبلنـا كان مشروعًـا السـجود للوالدين كما في قصة يوسـف: "ورفع أبويه عـلى العرش وخروا لـه سـجدا". وقيـل لأبيـه ولخالتـه لأن أمـه كانت قد توفيـت، كما أشـار الطبري في تفسـيره [13/ 352][5]. وكذا سـجد الشـيخ الشـعراوي شـكرًا لله على هزيمة عبد الناصر عام 67، وسـجد شـكرًا لله عـام 73، الأولى لأن شـعار الحكومـة كان الظلـم والسـجون والشـيوعية والثانيـة لأن الحـرب بـدأت بـالله أكـبر، وتـم التخلـي وقتهـا عن كثير مـن المظالم، وهـذا نقلًا عـن مقابلة معـه في جريدة **عكاظ**، وكان سـجوده الأول في الجزائر وسـجوده الثاني وهو في مكة[6]. وقد سـجد قديمًا الشـاعر الفـرزدق عنـد بيت الشـاعر لبيـد بن ربيعـة العامري:

وجـلا السـيولُ عـن الطلـول كأنهـا زبـرٌ تُجـدّ متونهـا أقلامُهـا

ولما أنكروا عليه قال: إنكم تعرفون سجدة الشكر، وأنا أعرف سجدة الشعر، ولا يعاب الإنسان حين يعبر عن تدفق عواطفه.

18

ظهرت في المونديال أو كأس العالم هذه الحالة من تدفق العواطف العامة عبر العالم ما لم يسبق أن شهدوه. فمن ذلك البكاء، ومن نماذج ذلك انهيار وزير الاقتصاد المغربي الأسبق فتح الله ولعلو بالبكاء وهو يحاور الوزير الفرنسي فدرين، كان ذلك على شاشة تلفزيونية فرنسية، أثناء الحوار، قائلًا :"أيها الأوربيون احترموا حقنا في التقدم"[7]. ولا عيب في غلبة المشاعر على أحد، بل قد تدل على الصفاء والصراحة في التعبير. وقد كان عمر رضي الله عنه بكاء وكذا هارون الرشيد، ومن حكام العرب المعاصرين صدام حسين فقد كان ينهار باكيًا أحيانًا وهو يقتل رفاقه! ومن مظاهر الانفعال ما جاء في قول الشاعر الجاهلي الأعشى الكبير من قصيدته أأزمعت من آل ليلى ابتكارا:

فلما أتانا بعيد الكرى سجدنا له ورفعنا العَمارا[8]
فَفاضَت دُموعي كَفَيضِ الغُروبِ إِمّا وَكَيفًا وَإِمّا اِنحِدارا

فأشار إلى رفع لباس الرأس تقديرًا ثم عادت الدموع فانهمرت. ونعرف أن من المثقفين العرب المعاصرين جماعة ممن يتحمسون للألعاب، منهم الشيخ محمود محمد شاكر، مشجعًا للنادي الأهلي المصري، وكان عماد الدين خليل من مشجعي الفرق الأوروبية، ويستعد قبل مبارياتها، ويبرر تحمسه بإتقانهم لما يفعلون في لعبهم.

19

بروز جوانب من حضارتنا وتأثيره. ويكفي، بالإضافة إلى الإعجاب غير المسبوق بالتنظيم والأمن، الإعجاب بمظاهر النظافة، فليس فقط تجنيد عمال بالتناوب للتنظيف بعد الزوار خلال الأربع وعشرين ساعة، ولكن قيام جمعية الشطافات في بريطانيا بعد أن اكتشف وأعلن

أحـد البريطانيـين في أحـد الفنـادق أن النظافـة ضروريـة ومفيـدة وحضاريـة عند المسـلمين، وما كانـوا يعرفـون التنظيـف إلا بالـورق. وكأنهـم يعيـدون اكتشـاف النظافـة التـي عرفوهـا زمـن الغـزو الصليبـي، حـين عرفـوا الصابـون والطـب آنذاك. وقـد ظهـرت مراغمة حضاريـة ولو في الألعـاب، فالأمـم لا تصعـد فجـأة، ولكن لكل فجر مقدمـات وإرهاصات، كما كتـب التوحيدي عـن إرهاصـات القـوة والبـأس والسـيادة عنـد شـباب قريش قبـل النبـوة، أو ما كتـب أيضًا علي عـزت بيجوفيتـش عـن ملامح اكتمال الإنسـانية والقـوة والبـأس واللغة عند عـرب الجاهلية قبل الإسـلام، ومقدمـة لإكـمال الإنسـان فطـرة ولغـة، كـما كانـت تتجـلى في سـوق عـكاظ قبـل فجر الوحي.

20

تلبيـس المشـلح "البشـت" أو مـا عُـرف بـ"بـرداء الـشرف"، وهـذا أمـر يحتـاج للقـول لأنهـم سـخطوا منـه جـدًّا في تلبيـس الأمـير لميـسي الأرجنتيني، وهـذا التقليـد كان قد وصـل إلى الغرب فكانـوا يكسـون الفرسـان العائديـن مـن الحـروب برداء الـشرف، وهو تقليـد عربي قديـم منذ ما قبـل الإسـلام. وقـد ورد في بعـض المصـادر القديمة أنـه تقليـد في المنطقة، كما ذكـره هيرودوتس، وجـاء ذكـره أيضًـا في العهـد القديـم "التـوراة"[9]. ويكفيكـم شـهرة في هـذا المجال خلع الرسـول صـلى الله عليـه وسـلم بردتـه عـلى كعـب بـن زهير، فسـنّ من بعـده فن نهج الـبردة، ثـم تطور إلى مـا كان يفعلـه الخلفـاء والأمـراء مـن الخلـع عـلى الشـاعر والوزيـر والسـفير ومن كانت له سـمة إنجـاز مميـز، ثـم تطـورت إلى الخلعة، وهي هدايـا وثياب غالية كثـيرة تهدى، وبلغـت عند الحكام مـن مسـلمي الهنـد مئـة قطعة وقطعة. وثمة صورة شـهيرة رسـمها أحد الرسـامين لخلعـة الخليفة العبـاسي القـادر التـي أرسـلها إلى محمـود الغزنـوي. وإلى اليوم مـن التقاليد في الجزيـرة العربية إذا أعجـب المسـتمعون بالشـاعر خلعـوا مشـالحهم أو بشـوتهم عليـه. وكانت خلعة الـشرف منتشرة في لبـاس التخـرج في الجامعـات، وقـد أخـذه الأوربيـون تقليـدًا مـن الأندلـس، ثم أعـاده بعض أذكيـاء العـرب في يـوم التخـرج الجامعـي بالبشـت. وكلمـة "بشـت" فارسـية تعنـي الظهـر، ثـم لبـاس الظهـر، وانتـشرت الكلمـة عـلى سـيف الخليـج الغـربي "الخـط" الـذي اشـتهر في الجاهلية بالخـط، خـط العـرب، وليس شـط العرب الشـمالي في العراق، وإلى الخط تنسـب الرمـاح الخطيّة،

فلا تستهن بتلك الرماح قديمها وغابرها "فإن بني عمك فيهم رماح" وهذه المرة رماحٌ خطيّة[10]. وينتشر هذا اللباس في أجزاء من الجزيرة العربية بهذا الاسم "البشت"، وآخرون يحافظون على تسميته مشلحًا كما في أجزاء من الشام أو عباءة، أو يخصون لباس المرأة بالعباءة وبالمشلح للباس الرجال.

21

وختامًا، بعض الناس كما يقول المثل الليبي لا يعرف إلا أن "يقرأ بالناقص"، فيرى نفسه أمام الآخرين دائمًا أقل، هذا الحدث بيّن لنا أننا بجدارة نرتفع فوق الآخرين، ولكن هذه الفئة تبحث عن العيب وتبرزه، وأي كمال لا عيب فيه من عمل الناس؟ وبمناسبة ذكر من "يقرأ بالناقص" فقد قصّ الجاحظ قصة رجل ذكر من ضياع الوقت صورًا عديدة، منها النوم ووقت المحادثة ووقت الطعام، ثم أحصاها فخرج بأن الإنسان من فرط ضياع وقته ما عاش. وقد ذكر لي صديق في إحدى اللجان منذ أيام أن أستاذًا كان يعطي طالبًا راسبًا درجاته في الامتحان فأعطاه: ناقص عشرين درجة، أي يحتاج أن يحصل على عشرين درجة لتساوي درجاته صفرًا. فلنرحم أنفسنا وأمتنا من المبالغة في تبخيس أعمالنا.

22

أكد مقال (*The Nation*)، الذي ورد ذكره، أن قيادة الغرب للعالم كانت مجرد وهم، وأن القيادة قد خرجت من أيديهم، وكان أهم الشواهد الأخيرة حادثة المونديال. ولكن بعد حدث المونديال وأنا أكتب هذه المقالة تتابعت شواهد كثيرة عبر العالم تشير إلى تراجع غربي سريع في كل المجالات، يحدث أمامنا بطريقة أسرع مما توقع الجميع.

## الهوامش

1. عبد السلام بنعبد العالي، "كأس العالم: بوادر منعرج تاريخي"، أواصر للثقافة والفكر والحوار: https://bit.ly/3jN70Tx

2. حسن أوريد، "سحر اللعبة المستديرة"، أواصر للثقافة والفكر والحوار: https://bit.ly/3GvWRT5

3. أحمد المرزوقي، "انطباعات من المونديال"، العربي الجديد: https://bit.ly/3WI3V5E

4. Tony Karon and Daniel Levy, "What Qatar's World Cup Tells Us About the World in 2022", *The Nation*: https: / /bit.ly /3nSmk33

5. وإنما عنى من ذكر بقوله: "إن السجود كان تحية بينهم " أن ذلك كان منهم على الخُلُق، لا على وجه العبادة من بعضهم لبعض. ومما يدل على أن ذلك لم يزل من أخلاق الناس قديمًا قبل الإسلام على غير وجه العبادة من بعضهم لبعض، قول أعشى بني ثعلبة:

فَلَمَّا أَتَانَا بُعَيْدَ الكَرَى سَجَدْنَا لَهُ وَرَفَعْنَا عَمَارَا

انظر تفسير الطبري، تحقيق عبد الله التركي، (13/ 356).

6. حسام الشيخ، حين سجد الشعراوي شكرًا بعد هزيمة مصر !، عكاظ، الخميس 14 نوفمبر 2019: https://www.okaz.com.sa/last-stop/na/1756225

وأضاف «الشعراوي»: «قلت يا بني لن يتسع ظنك إلى ما بيني وبين ربي، لأنني فرحت أننا لم ننتصر، ونحن في أحضان الشيوعية، لأننا لو نصرنا ونحن في أحضان الشيوعية لأُصبنا بفتنة في ديننا فربنا نزهنا". المصري اليوم: https://www.almasryalyoum.com/news/details/1221217

7. https://youtu.be/OAXLe99G4wM

8. عند الأعشى الباهلي:

فَجَاشَتِ النّفْسُ لَمّا جَاءَ جَمْعُهُمُ وَرَاكِبٌ جَاءَ مِنْ تَثْلِيثَ مُعْتَمِرُ

معتمرًا بعمامته، فتقول عِمارة للبناء وعَمارة للعمامة والقبعة وما أشبه. وانظر مجمع اللغة العربية في التمييز بين معنى عَمَارة بفتح العين والميم لغطاء الرأس أو ما يعتمر به، وبين العين في عِمارة للبناء بكسرها: https://www.m-a-arabia.com/vb/showthread.php?t=824

فيرفعون غطاء الرأس إعجابًا واليوم يرفعون العقال تمجيدًا لعمل الشخص، وهو تقليد عربي قديم منذ الجاهلية، وعندما خرج مسلم البراك من السجن رفعت العقل له، وبعضها ألقي عليه وهذا تقليد مستمر إلى اليوم.

9. https://bit.ly/3Qm09Nf

10. الرماح الخطية هي التي كانت من صناعة شاطئ الجزيرة العربية الشرقي، على خط الخليج العربي الذي عرف أحيانًا ببحر البصرة كما سماه الجاحظ.

# ملف العدد

**الدين والإصلاح السياسي عند جمال الدين الأفغاني** ..... **19**
سلمان بونعمان

**مركزية الوعي السنني في المشروع الإصلاحي**
**للإمام محمد عبده** ..... **37**
رشيد كُهُوس

**الكواكبي بين التجربة الخاصة والتأثر العام** ..... **59**
رغداء زيدان

**مسار التجربة الإصلاحية لجمعية**
**العلماء المسلمين الجزائريين** ..... **75**
إبراهيم مزاري فضيل - عربي بومدين

**محمد بن الحسن الحجوي رائدًا**
**من رواد الإصلاح التربوي التعليمي** ..... **101**
إبراهيم بوحولين

**التطلع إلى الغرب وأزمة التفكير النهضوي** ..... **115**
محمد علا

# الدين والإصلاح السياسي عند جمال الدين الأفغاني

سلمان بونعمان[1]

عايش جمال الدين الأفغاني مرحلة صعبة وفارقة في تاريخ العالم الإسلامي، اتسمت بتعقد معطيات واقع البلدان الإسلامية، وضعف الخلافة العثمانية أواخر القرن التاسع عشر، فتداخلت معضلة التأخر التاريخي والتخلف الفكري والحضاري مع أزمة السيادة وطغيان التدخل الأجنبي وصراع القوى الدولية، من أجل التحكم في ثروات الأمة وسيادتها وتفكيك هويتها، فضلًا عن أشكال الاستبداد والفساد التي نخرت جسد الخلافة، كل هذه الأسباب جعلت الإصلاح السياسي محوريًّا في طرح الأفغاني لنهضة الأمة الإسلامية وبعثها من جديد.

تشكل الأفكار السياسية الإصلاحية التي حملها الأفغاني قاعدة رئيسة للإصلاحية الإسلامية في العالم الإسلامي، فدعوته الإصلاحية، وحرقته على أوضاع التخلف والتفكك والضعف التي عايشها في القرن التاسع عشر، حفَّزَته للاضطلاع بمهمة الإصلاح السياسي والاجتماعي وبثِّ شرارة اليقظة الدينية في جسم الأمة من أجل التحرر والتحرير، وإعمال العقل في التصدّي للمخاطر التي تستهدف الأمة المسلمة، غرضه الرئيس أن يستعيد المسلمون المبادرة من جديد وتتوحد قواهم وتلتحم جهودهم، فتنتج الفاعلية الاجتماعية والقوة السياسية والريادة الحضارية، وفي ذلك نسمع صرخة الأفغاني المدوية:

ألا أيها النائمون تيقظوا، ألا أيها الغافلون تنبهوا، يا أهل الشرق والناموس، ويا أرباب المروءة والنخوة، ويا أولي الغيرة الدينية، والحمية الإسلامية، ارفعوا رؤوسكم تروا بلاء منصبًّا على أوطانكم، وما أنتم ببعيد منه، ولا بمعزل عنه، إن لم يكن أصابكم اليوم فسيصيبكم غدًا.. أصبحتم على شفا جرف المذلة، ويخشى أن يقذف بكم بعد قليل في جحيم العبودية[2].

يصعب ادعاء أن الأفغاني أنتج نظرية سياسية إسلامية حديثة متكاملة[3]، شملت قضايا الحكم والسياسة والمجتمع، محددة الأطر وواضحة المعالم ونسقية البناء والمقاصد، ذلك أن طبيعة شخصية الرجل ومسيرته المتوترة وغير المستقرة بين البلدان المسلمة والغربية، ولتربص المخبرين به، وانزعاج الاحتلال البريطاني والأنظمة المستبدة من تحركاته وخطاباته النقدية، انعكست على أولوياته في النظر والعمل والتغيير، فكان فكره السياسي والإصلاحي موزعًا ومشتتًا بين رسائل ومقالات وخطب ومذكرات كتبت في سياقات محلية ودولية معقدة.

جسد الأفغاني نموذج الداعية الرسالي والفيلسوف المتصوف والفاعل السياسي المناضل الساعي إلى التأثير في القرار السياسي، والمحترق بهموم الإسلام والمسلمين، إذ لم يختر برج الكاتب الهادئ والمفكر السلبي والقلم البارد؛ فجاءت أفكاره ودَعاواه الإصلاحية انعطافًا مفصليًّا في تاريخ الفكر العربي والإسلامي الحديث، ليتجسد إسهامه الحقيقي لدى تيار النهضة الإسلامية الحديث في الجهد الواضح الذي بذله في التركيب بين التقدم المدني والمادي الأوروبي الحديث وبين حقيقة التمدن الإسلامي وأبعاده الروحية والأخلاقية والحضارية[4].

إن أهم ما تركه الأفغاني هو حياته نفسها الحافلة بالأحداث والتحولات والرحلات، ومساره الفكري والسياسي الاستثنائي المليء بالغموض والإثارة، فضلًا عن حركيته الفريدة التي اندمجت فيها الحركة السياسية بالحركة الإصلاحية الإسلامية وتفاعل فيها الديني بالسياسي، حيث ظلت السياسة عنده تجسيدًا للفكرة الإسلامية، والفكر الإسلامي تجسيدًا للسياسة[5]، مقرونًا ذلك عنده بغيرة صادقة على أمة الإسلام التي كان يرى الأعداء يتربصون بها الدوائر، والدول الأجنبية تقضم أرضها وتمتص خيراتها وتنتهك حرماتها؛ ومن ثم تحدد محور انشغاله في البحث عن السبل الكفيلة بتفعيل الدين بوصفه طاقة تحررية للإنسان المسلم

مـن أجـل القيـام بالإصـلاح السـياسي والدينـي معًـا في أفـق التجديـد النهضـوي، والدعـوة إلى الإصلاحـات السياسـية والدسـتورية والتعليميـة، مـع ضرورة إحياء الوحدة الإسـلامية لمواجهة تحديـات الاسـتبداد والاسـتعمار والانحطـاط التـي يغـرق فيها العالم الإسـلامي.

لقـد كان عـصر الأفغـاني يفـرض عليـه خيـار الحشـد والتجنيـد والتعبئـة الجماعيـة لطاقـات الأمـة، واسـتنهاض نخبهـا لمقاومـة سياسـات تمزيـق الأمـة الإسـلامية وتشـتيت وحـدة المصـير والديـن فيهـا وتفكيـك هويتها ونموذجهـا الأخلاقي والحضاري[6]، كما أن بروز شـبح الاسـتعمار وتدفـق موجـات الغـزو على العالم الإسـلامي، بطرق شـتى تجمـع بين الضغط السـياسي والتوغل الاقتصـادي والتدخـل العسـكري، جعل الأفغـاني يكرس منهجـه في تعبئة الأمـة وتفعيل الفكرة الإسـلامية والإيـمان بقدرتهـا عـلى الإصـلاح والنهـوض، سـاعيًا إلى تكثيـف جهـود الأمـة في التصدي لأشـكال الاسـتعمار الفكري والسـياسي في كل من مصر والهند وأفغانسـتان واستانبول.

وفي ضـوء ذلـك، سـنقتصر في هـذا المقـال على رصـد رؤية الأفغـاني للدين ووظيفتـه في حركة النهضـة والإصـلاح، وتحليـل تصـوره للإصلاحات السياسـية المنشـودة لتطوير النظام السـياسي القائـم ومـدّه بسـبل التصـدي للتدخـل الأجنبـي، فضلًا عـن منهجية تطويـر هياكله ومؤسسـاته السياسـية لتكـون تعبيرًا عـن إرادة الأمة ووحدتهـا واسـتقرارها وازدهارها.

## أولًا: الدين طاقة تحررية لإحياء الأمة وإصلاح الدولة

يؤكـد الأفغـاني أن العـلاج الناجـع لأمـراض الأمـة وتحقيـق نهضتهـا يتمثـل في "رجوعهـا إلى قواعـد دينهـا والأخـذ بأحكامـه عـلى مـا كان في بدايته وإرشـاد العامـة بمواعظه، الوافيـة بتطهير القلـوب وتهذيـب الأخـلاق، وإيقـاد نار الغيرة وجمـع الكلمة، وبيـع الأرواح لـشرف الأمة". ثم يضيـف: "ولأن جرثومـة الديـن متأصلـة في النفـوس بالوراثـة –من أحقـاب طويلـة– والقلوب مطمئنـة إليـه وفي زواياهـا نـور خفـي مـن محبتـه؛ فـلا يحتـاج القائـم بإحيـاء الأمـة إلا إلى نفحـة واحـدة يـسري نفَسُـها في جميـع الأرواح لأقـرب وقت، فـإذا قاموا لشـؤونهم ووضعـوا أقدامهم عـلى طريـق نجاحهـم، وجعلـوا أصـول دينهم الحقّة نُصـبَ أعينهم؛ فـلا يُعجِزهم بعـد أن يبلغوا بسـيرهم منتهى الكمال الإنسـاني"[7]. ثم يرجع ليؤكد رفضه الأسـاليب والمناهج الأخرى المقترحة للعـلاج فيقـول: "ومـن طلـب إصـلاح أمـة شـأنها ما ذكرنا بوسـيلة سـوى هـذه؛ فقـد ركب بها

شـططًا، وجعـل النهايـة بدايـة، وانعكسـت التربية، وخالـف فيها نظـام الوجـود؛ فينعكس عليه القصـد، ولا يزيـد الأمـة إلا نحسًـا، ولا يكسـبها إلا تعسًـا"[8]. وهكـذا يؤمـن الأفغاني بـأن طريق النهضـة وإحيـاء الأمـة يمـر حتمًا عبر مبادئ الديـن وأصوله وقيمه الكامنـة في روح الأمة وكيانها، وتحتـاج مصلحًـا قـادرًا عـلى اسـتخراجه وبعثه مـن رماد الجهـل والتخلـف والخرافة. أمـا اختيار أي منهـج يخالـف ذلـك فسـيؤدي إلى طريق مسـدود يهـوي بالمجتمـع إلى المزيد من الشـقاء.

يـشرح الأفغـاني وظيفـة الفكـرة الدينيـة في التاريـخ، فهي عنـده مؤسسـة للوحـدة والفضيلة والتضحيـة، كـما يربـط حضورهـا بتحقـق المدنيـة والإقبـال عـلى العلـوم والمعـارف، ومـن ثـم فرسـالة الإسـلام توحيـد الجهـود وتطهـير القلـوب وتنويـر العقـول وتقويـم السـلوك وترشـيد الحكـم، لأن الشريعـة عنـده تقوم أساسًـا على العدل والإنصـاف[9]، ففي نظر جمال الدين "السـبب الأعظـم والفاعـل الأكـبر في السـقوط هـو إهمـال ما كان سـببًا في النهـوض والمجد وعـزة الملك، وهـو تـرك حكمـة الدين والعمـل بها، وهـي التي جمعت الأهـواء المختلفـة والكلمـة المتفرقة"[10]، وهكـذا تتجـلى قوة الأمة وسـيادتها في التمسـك بأصول دينهـا[11] والعودة إليـه، لأن الدين كما يراه الأفغـاني مُحـرك للعقـول وملهـم للأرواح وباعـث على النهـوض والتحرر، وموحـد لجهود الأمة وطاقاتهـا، وحامـي لسـيادتها المهـدورة ورافـع لقيمتها بـين الأمم.

وفي معـرض تحليله لأسـباب سـقوط الأمم يسـتلهم الرؤيـة القرآنية في البنـاء والتغيير، مرجعًا العطـب الجوهـري إلى غيـاب الوعـي بالسـنن التـي أودعهـا الله في الكـون وسـننها عـلى أسـاس الحكمـة البالغـة، مستشـهدًا بقولـه تعـالى: "ولـن تجـد لسـنة الله تبديـلا"[12]، ذلـك أن"الله لا يغـير مـا بقـوم مـن عـزة وسـلطان، ورفاهـة وخفـض عيـش وأمـن وراحـة؛ حتى يغـير أولئـك القوم مـا بأنفسـهم مـن نـور العقـل وصحـة الفكـر وإشراق البصـيرة والاعتبـار بأفعـال الله في الأمـم السـابقة والتدبـر في أحـوال الذين جـاروا عن صراط الله فهلكـوا وحلّ بهم الدمـار"[13]، كما تتجلى عنـده الأسـباب التـي أدت بالمسـلمين إلى الانحطـاط في العـدول "عـن سـنة العـدل، وخروجهم عـن طريـق البصـيرة والحكمـة، [لأنهـم] حـادوا عـن الاسـتقامة في الـرأي والصـدق في القـول والسـلامة في الصـدر، والعفـة عـن الشـهوات والحميـة على الحـق والقيـام بنصره والتعـاون على حمايتـه، [و]خذلـوا العـدل ولم يجمعـوا همهم على إعـلاء كلمته، واتبعـوا الأهواء الباطلـة وانكبوا

عـلى الشـهوات الفانيـة وأتـوا عظائم المنكرات، خارت عزائمهم، فشـحوا ببـذل مُهَجهم في حفظ السـنن العادلة"[14].

إن الأفغـاني في تشـخصيه لأعطـاب العقـل المسـلم وتشريحه لأمراضـه، ينبـه إلى فقدانه القدرة عـلى التركيـب الخـلاق بـين العـدل والإرادة والوحـدة، والدمـج المبـدع بـين أخـلاق الاسـتقامة وأخـلاق النهـوض، فاعتـبر أن الديـن قـد أتاح للبشر بناء "قصر من السـعادة الإنسـانية مسـدس الشـكل"[15]، أساسـه مجموعـة مـن العقائـد والخصـال تقيـم الاجتـماع البشري عـلى دعائـم ثابتة، وتضمـن للمدنيـة إصلاحًـا مسـتمرًّا وللبشر أصـولًا من المحبـة والعدالة تتحقق معها سـعادتهم، معتقـدًا أن الخطـر الأكـبر المهدد لهـذا القصر هو ذاك الآتي مـن "النيشرية" أو الدهريـة أو الطبائعية أو الماديـة"[16]. ومـن ثـم يكـون الديـن وضعًـا إلهيًّا، له السـلطة الأولى عـلى الأفـكار والقلوب وما يطاوعهـا مـن العزائـم والإرادات، فهو سـلطان الروح ومرشـدها إلى ما تدبر به بدنهـا وحياتها[17]، وهـذا يحيـل إلى كونه مفارقًـا للطبيعـة ومتعاليًا عـن المادة[18].

وفي معـرض جوابـه عـن سـؤال عبـد القـادر المغـربي يفسر الأفغـاني سـبب تأليفه رسـالة **الرد عـلى الدهريـين** وسـياقها، بقولـه: "إن كثـيرًا مـن مسـلمي الهنـد تلوثـوا بهـذه البدعـة التـي بثهـا الإنكليـز في بلادهـم مـن حيث أنهم رأوها أقرب وسـيلة للوصـول إلى غرضهم وتأييد سـلطانهم في الهنـد. وجـد الإنكليـز أن الديانـة الإسـلامية تطلب مـن أتباعهـا أن يكونوا أصحاب الشـوكة والسـلطان في أوطانهـم. ولاحظـوا أن ذلـك هو طبيعة الإسـلام التي لا يمكن انسـلاخه عنها ولا انتزاعهـا مـن فطـرة أبنائـه"[19]. وهنا يفضح الأفغـاني الخلفيات السياسـية وراء دعـم الإنكليز لهذا التيـار ورعايتهـم لـه، فالمقصد إضعاف المسـلمين وتعطيـل الفاعلية الحضارية للعقيدة الإسـلامية في النفـوس بعـد فشـل موجـات التنصـير في الهنـد، فصـار الهـدف جعـل المسـلمين دهريـين لا مسيحيين[20].

كـما يميـز الأفغـاني بـين الوظيفة الاجتماعية والسياسـية للدعـوة الدهرية داخل مجالهـا التداولي وتجربتهـا الحضاريـة، وآثـار نقلهـا خـارج سـياقها وتوظيفهـا لخدمـة الاسـتعمار، ذلـك أن حـب الوطـن واسـتقلاله وحماية السـيادة غير قابـل للتصدير عنـد الأوروبيين لبلدان العالم الإسـلامي. ورغـم أن الدهريـة الأوروبيـة نبـذت الديـن وأقصتـه فإنهـا عجـزت عـن التأثير في حـب الوطن

والحرص على سيادته واستقلاله وحمايته من الأعداء. في المقابل لم تر "الدهرية الهندية" وأتباعها التناقض الأساسي في التحكم الأجنبي وانتهاك سيادة الأوطان والهيمنة الاستعمارية البريطانية، وفي ذلك يوضح: "هؤلاء الدهريون ليسوا كالدهريين في أوروبا، فإن من ترك الدين في البلاد الغربية تبقى عنده محبة أوطانه، ولا تنقضي حميته لحفظ بلاده من عاديات الأجانب، ويفدي مصلحتها بروحه. أما أحمد خان وأصحابه فإنهم كما يدعون الناس لنبذ الدين، يهونون عليهم مصالح أوطانهم، ويسهلون تحكم الأجنبي فيها، ويجتهدون في محو آثار الغيرة الدينية والجنسية، وينقبون على المصالح الوطنية، التي ربما غفل الإنكليز عن سلبها؛ لينبهوا الحكومة عليها فلا تدعها"[21]، ثم يضيف:"يفعلون هذا لا لأجر جزيل، ولا شرف رفيع، ولكن لعيش دنيء ونفع زهيد (وهكذا لا بدَّ أن يمتاز دهري الشرق عن دهري الغرب بالخسة والدناءة بعد الكفر والزندقة)"[22].

إن مبرر مواجهة الدهرية عند الأفغاني ليس مسألة دينية فحسب، بل قضية تكتسي أبعادًا سياسية وحضارية، على مستوى هوية المسلم وسيادة الوطن وتحرره، إذ يناهض سياسات بريطانيا الساعية إلى دعم نمط "التدين الدهري" المتصالح مع الاحتلال الأجنبي والاستبداد، والمفكك للهوية وروابط الانتماء الديني والوطني والشعور القومي، مقابل انحياز الأفغاني لنمط من "التدين المقاوم" الذي يحث على مناهضة كافة أشكال التحكم والهيمنة الغربية، ويعلي من مصلحة الوطن، ويطمح لحماية استقلاله وثرواته.

وتقديم الأفغاني للمسألة الدينية في بعدها الحضاري يحمل همًّا إصلاحيًّا يقوم على الربط بين فاعلية الفكرة الدينية في بناء الأمم ونهضة الحضارات، وبين تقوية روابط المجتمعات المسلمة ومنحها طاقة الابتكار والإبداع، وبناء علاقة مع الآخر تقوم على أساس العزة والشرف والمجد لا الجبن[23] والاستسلام والانبهار. وهي محاولة للدفاع عن روح الفكرة الدينية وشمولها لكل مناحي الحياة والإنسان.

لقد سعى الأفغاني إلى تأكيد أهمية الدور العظيم الذي جسده الدين في المدنية، وبناء النظام الاجتماعي والسياسي، المتمثل في"الإيمان بأنّ للعالم صانعًا، عالمًا بمضمرات القلوب، ومطويّات الأنفس، سامي القدرة، واسع الحول والقوة، مع الاعتقاد بأنه قدر للخير والشرّ

جـزاء يوفـاه مسـتحقّه في حيـاة بعـد هـذه الحيـاة"[24]، ذلـك أن "الديانة الإسـلامية وضع أساسـها عـلى طلـب الغلبـة والشـوكة والعـزة ورفـض كل قانـون يخالـف شريعتهـا، ونبـذ كل سـلطة لا يكـون القائـم بهـا صاحـب الولاية عـلى تنفيـذ أحكامهـا"[25]، موضحًا بذلـك ثنائية البعـد الإيماني التوحيـدي والبعـد الحركـي العمـلي في بنيـة التديـن الإسـلامي، وتفاعلهـا العميـق داخـل عقـل المسـلم واعتقـاده، "والنتيجـة التـي تتبـع هـذا القـول أن المذهـب المـادي أو الدهري الـذي يلغي دور الديـن مـن الحيـاة الفردية والاجتماعية، ويحرص على هدم "قصر السـعادة المسـدس الشـكل" الـذي رفعـه الديـن **هـو** مذهـب مناهض للتمـدن إطلاقًـا، ومفسـد للنظـام الاجتماعي"[26].

نلحـظ بجـلاء إيـمان الأفغـاني بالقـوة التحريرية الهائلـة للعقيـدة الدينية الصحيحـة التي تنظر إلى الإنسـان بوصفـه كائنًـا مركبًـا حـرًّا مسـؤولًا، لا كائنًـا ماديًّـا طبيعيًّـا، ينطلـق نحـو الغايـات المدنيـة ويطلـب العلـوم والفنـون ويبـدع في الصنائـع، كـما يناهـض الظلـم والاسـتبداد والقهـر ويخضـع لسـلطان العـدل. وفي هذا المعنى يوضـح الأفغاني أن "العقيدة أحكم مرشـد وأهدى قائد للإنسـان إلى المدنيّـة الثابتـة، المؤسّسـة عـلى المعـارف الحقّـة، والأخـلاق الفاضلة، وهـذا الاعتقاد أشـدّ ركـن لقـوام الهيئـة الاجتماعيّـة، التـي لا عماد لهـا إلا معرفـة كلّ واحد حقوقـه وحقوق غيره عليـه، والقيـام عـلى صراط العـدل المسـتقيم. هـذا الاعتقـاد أنجـح الذرائـع لتوثيـق الروابط بين الأُمـم؛ إذ لا عقـد لهـا إلا مراعـاة الصـدق والخضـوع لسـلطان العـدل في الوقـوف عنـد حـدود المعامـلات. هـذا الاعتقـاد نفحـة مـن روح الرحمـة الأزليّـة، تهـبّ عـلى القلـوب بـبرد السـكون والمسـالمة، فـإنّ المسـالمة ثمرة العـدل والمحبّة والعدل والمحبّة زَهْر الأخلاق والسـجايا الحسـنة"[27].

ويسـتمر في تعميـق فكرتـه الإصلاحيـة للخروج مـن عقيدة خاملة منسـحبة إلى عقيـدة فاعلة مؤثـرة تصبـح "أقـوى دافـع للأمـم إلى التسـابق لغايـات المدنيـة، وأمضى الأسـباب بهـا إلى طلب العلـوم، والتوسـع في الفنـون، والإبـداع في الصنائع"[28].

لقـد دعـا الأفغـاني إلى فقـه طبيعـة "العقلانيـة المؤمنـة" في النسـق الإسـلامي، وأكـد ضرورة نبـذ الخرافـات والجمـود النـصي الـذي أعـاق العقل المسـلم عـن الإبـداع والتجديـد والابتكار، وطالـب "المتدينـين أن يأخـذوا بالبرهـان في أصـول دينهـم"[29]، حتـى تتأسـس عقيـدة الأمة "على البراهـين القويمـة والأدلـة الصحيحـة، وأن تتحامـى مطالعـة الظنـون في عقائدهـا، وتترفـع عن

الاكتفاء بتقليد الآباء فيها، فإن معتقِدًا لاحقت العقيدة في مخيلته بلا دليل ولا حجة، قد لا يكون موقنًا فلا يكون مؤمنًا"[30]، ومن ثم يكون التقليد آفة العقل المسلم المعاصر التي تعطل الفكر وتهمل إعمال العقل وتفعيل وظائفه في التأمل والتدبر والنقد؛ إذ تؤكد نصوص الشرع أن السعادة من نتاج العقل والبصيرة، وأن الشقاء والضلالة من لواحق الغفلة وإهمال العقل وانطفاء نور البصيرة[31]، فيكون بذلك العقل مشرق الإيمان وصنوه، ومن اختار تعطيله فقد ناقض الإيمان[32]؛ لأن الإسلام صقل العقول بالتوحيد وطهرها من الأوهام[33].

## في ضرورة الإصلاح السياسي والحكم الدستوري

انتقد الأفغاني الحكم المطلق بجرأة نادرة تصل إلى حد التحريض على اجتثاثه، فقد اعتبره رأس البلاء وشرًّا ينبغي استئصاله من الجسم السياسي للأمة، مما جعل خطابه واضحًا في الدعوة إلى تبني نموذج الحكم الشوري المقيد بوصفه المخرج السياسي الناجع من مأزق الاستبداد المطلق والحكم الفردي الذي تعاني منه بلدان العالم الإسلامي، إذ يتعاقد في هذا النموذج الدستوري الملك مع الشعب على ميثاق يلزم الجميع، ويحدد الصلاحيات والمسؤوليات، ويكون أساسًا لتحقيق العدل وتفعيل المحاسبة، وهو ما قاله في قدر كبير من الوضوح والحسم في هذا النص: "لكم رأينا من عقلاء الملوك من حكّم عقله فأرشده إلى استبدال "مطلق" الملك بالملك "الشوري" فاستراح وأراح، وهذا هو الشكل من الحكم الذي يصلح لمصر ولدول إمارات الإسلام في الشرق"[34]. ثم يضيف: "إذا أتاح الله رجلًا قويًّا عادلًا لمصر وللشرق، يحكمه بأهله. ذلك الرجل إما أن يكون موجودًا أو تأتي به الأمة فتُملِّكُهُ على شرط الأمانة والخضوع لقانونها الأساسي [أي الدستور] وتتوجه على هذا القسم، وتعلنه له. ويبقى التاج على رأسه ما بقي هو محافظًا أمينًا على صون الدستور، وأنه إذا حنث بقسمه وخان دستور الأمة إما أن يبقى رأسه بلا تاج أو تاجه بلا رأس"[35]. وفي العبارة الأخيرة من كلام الأفغاني حدة تبلغ درجة التشجيع على الثورة إذا ما خان الحاكم الدستور وانقلب على إرادة الأمة، فهو هنا يطرح خيار إزاحة الحاكم من منصبه وفقدان شرعيته السياسية وعدم لزوم طاعته، لأنه لا تجب "الطاعة على المحكوم إلا إذا عدل الحاكم، ويجب عدم طاعة الحكام الظلمة أو الجشعين"[36].

يطمح الأفغاني أن يجمع الحاكم بين القوة والعدل والأمانة دون احتكار للسلطة أو استئثار بالرأي والقرار في النظام السياسي؛ لأن إطلاقية السلطة مآلها ترسيخ نظام مستبد غير مقيد بالعدل والأمة، فالحاكم المستبد في نظره يقصي إرادة الأمة ولا يستشيرها في تدبير شؤونها ولا يعمل على تكريس حكمٍ يخضع للدستور. وقد عبّر عن ذلك بحدة بقوله: "لا تحيا مصر ولا يحيا الشرق إلا بالحكم الدستوري الصحيح: لا تحيا مصر، ولا يحيا الشرق بدوله وإماراته، إلا إذا أتاح الله لكم منهم رجلًا قويًّا عادلًا، يحكمه بأهله على غير طريق التفرد بالقوة والسلطان؛ لأن بالقوة المطلقة الاستبداد، ولا عدل إلا مع القوة المقيدة. وحكم مصر بأهلها إنما أعني به الاشتراك الأهلي في الحكم الدستوري الصحيح"[37]. إنه يربط إحياء الشرق بآلية الحكم الدستوري والإصلاح السياسي لأنظمة الحكم المستبدة، ويرى أن خيار إعادة بناء الشرعية السياسية للنظم السلطانية بالمشرق على أسس جديدة ستمكن من تقوية الجبهة الداخلية لمواجهة سياسات الهيمنة الأجنبية.

وهنا يتأكد إيمان الأفغاني العميق بضرورة الحكم الدستوري الشوري، ونفوره الشديد من الحكم الفردي المطلق، وتطلعه لخضوع الحاكم لسلطة القانون الذي يضعه الشعب ملائمًا لاحتياجاته ومراحل تطوره كما أشار محمد عمارة، ذلك الموقف الذي تلخصه عباراته القائلة: "إن إرادة الشعب غير المكره وغير المسلوب حريته، قولًا وعملًا، هي قانون ذلك الشعب المتبع، والقانون الذي يجب على كل حاكم أن يكون خادمًا له، أمينًا على تنفيذه"[38]. بل إننا نجده يناقش مقولة "المستبد العادل" عندما بلغه خبرها وسأله مريدوه عنها: "إن المتداول بين الناس على لسانك (يحتاج الشرق إلى مستبد عادل)... قال: هذا من قبيل جمع الأضداد، وكيف يجتمع العدل والاستبداد؟ وخير صفات الحاكم: "القوة والعدل" ولا خير بالضعيف العادل، كما أنه لا خير في القوي الظالم"[39].

لم يقدم الأفغاني نفسه بوصفه فاعلًا سياسيًّا يبرر مواقف السلطة ويخدم سياساتها طلبًا في منصب أو امتيازات، بل صاحب رسالة في خدمة الأمة وداعية إصلاح بامتياز. فرغم كل أشكال التقدير والإجلال التي كان يقابل بها من لدن مختلف رجال الدولة والنخب الحاكمة التي التقى بهم في بلاد الأفغان وإيران والهند واستانبول ومصر، فإن ذلك لم يمنعه

مـن المواجهـة القويـة لانحرافات السـلطة السياسـية وتعرية أمـراض الحكم الفردي بجـرأة نقدية نـادرة لا تعدلهـا في الحـدّة إلا جـرأة طالـب المـوت؛ إذ يخاطـب الأفغـاني السـلطان العثـماني عبـد الحميـد الثـاني بقولـه: "...إن جلالـة السـلطان يلعـب بمقـدّرات الملايـين مـن الأمـة عـلى هواه، وليـس مـن يعـترض منهـم؛ أفـلا يكون لجـمال الدين الحـق أن يلعب في سـبحته كيف يشـاء؟"[40]، ثـم يعـبر بخطـاب قـوي ومبـاشر أمامـه، قائـلًا: "أتيت لأسـتميح جلالتـك أن تقيلني مـن بيعتي لـك، لأني رجعـت عنهـا (...) نعـم، بايعتـك بالخلافـة، والخليفـة لا يصلح أن يكـون غير صادق الوعـد. بيـد جلالتـك الحـل والعقـد، وبإمكانـك أن لا تعـد، وإذا وعـدت وجب عليـك الوفاء، وقـد رجوتـك بالأمـر الفـلاني ووعـدت بأنـك تمضيـه ولم تفعـل"[41]. ولا يتوقف الأمـر عند ذلك حتـى يوجـه سـهامه اللاذعـة مـن جديـد ناصحًـا لـه ومقترحًـا عليـه تنقية بطانتـه مـن الخونة، إذ يقـول: "يـا جلالة السـلطان، مللـتَ من تعاطينا الشـكاية ومَـن غيرك صاحب الأمـر؟ خذ بحزم جـدك محمـود وأقص الخائنـين مـن خاصتك"[42].

بهـذه الـروح الثائـرة الحريصـة عـلى نهضة المسـلمين ورفعة شـأن دولهم، خاطب سـائر الحكام المسـلمين خطـاب مصارحـة صادقـة. نلاحـظ ذلك أيضًـا في مقابلـة أجراها مع الخديـوي توفيق بعـد توليتـه عـلى مصر، يدعـوه فيها إلى إعـادة بناء شرعية حكمه السـياسي على الشـورى بوصفها آليـة لإشراك الأمـة واسـتعادة سـلطتها وإرادتها، مما يـؤدي في نظره إلى الاسـتقرار وحماية العرش، يقـول لـه: "ليسـمح لي سـمو أمير البـلاد أن أقـول بحرية وإخلاص: إن الشـعب المصري كسـائر الشـعوب لا يخلـو مـن وجـود الخامـل والجاهـل بـين أفـراده، ولكنه غير محـروم من وجـود العالم والعاقـل. فبالنظـر الـذي تنظـرون بـه إلى الشـعب المـصري وأفـراده ينظـرون بـه لسـموكم، وإن قبلتـم نصـح هـذا المخلـص وأسرعتـم في إشراك الأمـة في حكـم البـلاد عـن طريـق الشـورى، فتأمـرون بإجـراء انتخـاب نـواب عـن الأمـة تسـن القوانين وتنفـذ باسـمكم وبإرادتكـم، يكون ذلـك أثبـت لعرشـكم وأدوم لسـلطانكم"[43]. ومـن ثم يـرد الأفغـاني على مـبررات غياب شروط الحكـم الدسـتوري وانتفـاء ظروف تطبيقـه وقيام المجلس النيابي في ظل سـيادة الجهـل والتخلف في المجتمـع المـصري، كـما ادعـى الخديـوي. بـل يـرى ضرورة الإسراع في إنجـاز تغيـير سـياسي حقيقـي يحقـق الاسـتقرار ويحفـظ نظـام السـلطة ويثبتهـا حتـى تواجـه مخاطـر الغـزو الخارجـي والتدخـل الأجنبي.

ويستمر الأفغاني في نبرته وغيرته مخاطبًا الشاه ناصر الدين، بعد أن كلفه بإعداد دستور يتأسس على حكم ملكي شوري، فلما انتهى من المشروع وعرضه على الشاه انزعج من تقييد الدستور الذي اقترحه الأفغاني لصلاحياته وسلطته ومنح المجلس النيابي سلطات أوسع وأكبر من سلطات الشاه، فضلًا عن اعتراضه على إقرار المشروع للمساواة التي ستجعل الملك والفلاح في نفس المقام والمكانة ولهم الحقوق والواجبات نفسها، فأجاب الأفغاني في خطاب بليغ وصارم: "اعلم يا حضرة الشاه أن تاجك وعظمة سلطانك وقوائم عرشك سيكونون بالحكم الدستوري أعظم وأنفذ، وأثبت مما هو الآن. والفلاح والعامل والصانع في المملكة يا حضرة الشاه أنفع من عظمتك ومن أمرائك، واسمح لإخلاصي أن أؤديه صريحًا قبل فوات وقته. لا شكّ يا عظمة الشاه أنك رأيت وقرأت عن أمة استطاعت أن تعيش بدون أن يكون رأسها ملك، ولكن هل رأيت ملكًا عاش بدون أمة ورعية؟"[44].

هكذا يتبين خطاب الأفغاني الثائر والصريح الموجه للحكام، دون أدنى مواربة أو تملق، بل تعكس خطاباته حرقة رجل مسلم على حالة الأمة الإسلامية، ومصلح مخلص ناقم على نظمها السياسية المستبدة وسياساتها المطلقة التي لا تخضع لأدنى قانون أو دستور سوى هوى الحاكم وشهواته، لذلك نادى الأفغاني بضرورة الإصلاح السياسي الذي يعالج الأزمة التي تمر منها نظم المسلمين من خلال تبني نموذج الحكم الدستوري، القائم على التعاقد مع الأمة واحترام إرادتها، وصون سيادتها ورعاية مصالحها ومقاومة أعدائها، وإشراكها في التدبير السياسي بالتشاور الدائم الملزم.

لذا لا يفتأ الأفغاني يذكر بأن "الأمة التي ليس لها في شؤونها حلّ ولا عقد، ولا تُستشار في مصالحها، ولا أثر لإرادتها في منافعها العمومية، وإنما هي خاضعة لحاكم واحد إرادته قانون، ومشيئته نظام، يحكم ما يشاء ويفعل ما يريد؛ فتلك أمة لا تثبت على حال واحد ولا ينضبط لها سير؛ فيعتورها السعادة والشقاء، ويتداولها العلم والجهل، ويتبادل عليها الغنى والفقر، ويتناوَبها العز والذل. وكل ما يعرض عليها من هذه الأحوال -خيرها وشرها- فهو تابع لحال الحاكم"[45]. وتكون نتيجة تغييب هذا الخيار السياسي الإصلاحي افتقاد الأمة

للاستقرار القانوني والمؤسساتي في نظام حكمها وخضوعها لمزاج الحاكم وأولوياته، فترهن واقعها ومستقبلها برؤيته وأخلاقه ومواقفه ونفسيته.

يبدو الأفغاني حادًّا وصارمًا في موقفه السياسي من الاستبداد المطلق، ولا يقدم أي مبرر لاستمراره فيراه عائقًا جوهريًّا في نهضة المسلمين، إذ يبين أن المجتمعات التي تسود فيها الحكومة الدستورية "قد هزتهم الفطرة الإنسانية فنبهتهم للخروج من حضيض البهيمية والترقي إلى أوّل درجات الكمال وإلقاء أوزار ما تكلفهم به الحكومة المطلقة، وتطلب مشاركة أولي أمرهم في آرائهم وكبح شره النهمين منهم الطالبين للاستئثار بالسعادة دون غيرهم"[46]. بل نجده يؤكد أن دوام الحكم المطلق وسبب استمراره هو حالة التخلف والجهل السائدة في المجتمع، ولذلك يعتقد أن انتشار العلوم والمعارف في الأمة سيجعلها تسعى لمناهضة هذا النموذج السيئ من الحكم، وتعمل على التخلص منه فتكون بذلك أمة حرة ومتحررة وقادرة على تحقيق حلم النهضة والوحدة الإسلامية[47].

ولعل الاطلاع الواسع والانفتاح الفكري الذي اتسمت به شخصية الأفغاني وما عايشه في رحلاته المتعددة من الشرق إلى الغرب، محاورًا كبار الساسة والدبلوماسيين والمفكرين الأوروبيين، ومتابعًا للتيارات الفكرية والسياسية السائدة فيها، فضلًا عن تكوينه الفلسفي المتين الذي يمتاح من تقاليد الفلسفة الإسلامية الوسيطة ودراسته للعلوم الشرعية، كل ذلك أثمر عقلًا مركبًا متسعًا لإدراك طبيعة الصراعات العالمية في القرن التاسع عشر، واكتساب القدرة المستبصرة على التشخيص الدقيق لوضعية العالم الإسلامي وأنظمته السلطانية، ومدى الحاجة إلى يقظة دينية وإصلاح سياسي شامل. وبذلك اعتبر عبد الإله بلقزيز الأفغاني "أول من أنتج على نحو -منظومي- مقالة سياسية نقدية حديثة في الاستبداد"[48]، ناقلًا بذلك الخطاب الإصلاحي من تكرار الموقف الفقهي إلى إنتاج خطاب سياسي حديث في المسألة السياسية، فاتحًا بذلك الطريق أمام كتابات سياسية مجددة جاءت بعده[49].

لقد اضطرت المستشرقة نيكي كيدي في كتابها عن سيرة الأفغاني السياسية إلى الاعتراف بقيمته الإصلاحية ومصداقيته الأخلاقية ونزاهته السياسية وتجرده من حظوظ النفس، رغم كل محاولاتها الكثيرة لتحقير دوره ومكانته وجهوده للنهوض بالعالم الإسلامي، وفي ذلك

قالت: "للمرء أن يعتقد تمامًا بصدق جمال الدين في قوله إنه قضى حياته كلها من أجل حرية المجتمع الإسلامي وإصلاحه دون أن يسعى إلى مكاسب شخصية. والمؤكد أنه لم يفكر بالرخاء المادي وكان دائمًا قانعًا بعيش حياة متواضعة، وأنه خاطر في نشاطاته أو مشورته الصريحة والجريئة بوضعه الشخصي. رغم أنه حاول التأثير في أصحاب السلطة، لم يكن النفوذ قط هدفه بحد ذاته، بل سعى كي ينفذ من خلاله برامجه التي آمن بها بعمق"[50]. كما تعزز كلامها في سياق آخر بأن الأفغاني اهتم "بأكثر من مجرد الارتقاء الشخصي، وهو هدف باستطاعته تحقيقه، نظرًا إلى ذكائه وقدراته، بوسائل أفضل من تلك التي اختار استخدامها. وأظهر اهتمامًا مستمرًّا بتعزيز القدرات الذاتية لكل بلد مسلم زاره، وبتحقيق استقلاله عن الغرب ومواجهة تعدياته، ولا سيما عن البريطانيين"[51]. كما تصف الأفغاني قائلة: "كان صادقًا في التعبير عن استعداده لتحمل المشقة وازدرائه للمال. كان نمط حياته كلها تجسيدًا للرجل الحالم المخلص لأهدافه"[52]، فقد تركز مشروعه في الحرص على "تعزيز القدرات الذاتية للعالم الإسلامي واستقلاليته، وتعرض لمخاطر كثيرة وقدم تضحيات عديدة من أجل هذه الغايات"[53].

وختامًا، فإن النهضة عند الأفغاني ترتكز على إصلاح النظم السياسية القائمة وتقويتها بالحكم الدستوري وإشراك الأمة فيه، من أجل مقاومة خطر الاستعمار الأوروبي القادم بقوة، وليس هناك من وسيلة أقرب ولا أنفع من توظيف الرأسمال الجاهز الحاضر في القلوب وهو الدين للتعبئة والنهوض لمقاومة الغازي المستعمر[54]. وإذا كان الأفغاني مهتمًّا بتدقيق مضمون الدولة وتجديد آليات اشتغالها لتكون دولة دستورية عادلة، فإنه انعطف لاحقًا -مع تسارع الأحداث- للتركيز على ضرورة تطوير شكلها لتظل دولة موحدة في شكل "جامعة إسلامية" تقوم على أساس رابطة الدين، وتستثمر هذا البعد لكسب المعركة مع العدو الخارجي المتربص بها، ومع ذلك بقي موقنًا بأن هذا الأفق يتطلب القيام بإصلاحات داخلية جذرية وعميقة لجعلها دولة عادلة وقوية وموحدة[55].

يمثل النسق الفكري الذي جسده الأفغاني استجابة لتحديات الضغوط الاستعمارية والتغريب السياسي والثقافي، لذا كان التفكير السياسي عند الأفغاني وليد بيئته التي عايشها،

وثمـرة واقـع النظـام الدولي السـائد آنذاك، وطبيعة الأحداث السياسـية والظـروف التي عاصرها والتحديـات التـي اجتاحت عالم المسـلمين، فقـد كان الأفغاني في قلب العواصـف وصراع القوى الدوليـة عـلى تقاسـم مناطـق النفـوذ، ولذلك اتسـم خطابـه الإصلاحي بالثوريـة متأثرًا بنفسـيته ومزاجـه الشـخصي الحـاد ممـا جعلنـا أمام نمـط من التديـن "المقـاوم والثـوري"، وخطـاب ديني حركـي يهـدف للدفاع عـن الذات الإسـلامية وتعزيـز هويتهـا وقيمها.

لقـد سـعى الأفغـاني إلى التفعيـل الثـوري للديـن والتجديـد الإصلاحـي للمرجعيـة الدينية، بغـرض تحريـر طاقـات الأمة المعطلة لمقاومـة الاسـتعمار ومناهضة الاسـتبداد ومواجهة مخططات التقسـيم، فضـلًا عـن إحيـاء الشـورى الدسـتورية وتوطين الحكـم العادل. مـن هنا يـأتي التلازم عنـد الأفغـاني بـين الديـن والدنيا، وبـين الدين والدولـة[56]، ويمثل هـذا التلازم حالـة من الوصل بـين الديـن والمدنيـة مـن جهـة، والتفاعـل الإيجـابي بـين الدين والسياسـة مـن جهة أخـرى، وهو تفاعـل خضـع لمـبررات سياسـية وتاريخيـة جعلـت في خطـاب الأفغـاني شـكلًا مـن التحريـض الإيديولوجـي الدينـي، وصرخـة إصلاحيـة لإيقاظ الوعي بطبيعـة اللحظة الحضارية والسياسـية القلقـة التـي شـهدها؛ فـكان إحيـاء الديـن في نفـوس الأفـراد والمجتمع تعبئـة وتجنيـدًا للوجدان المسـلم لصـد الغزو العسـكري والسـياسي والثقافي المسـتهدف لـلأرض والهوية والثـروة، أملًا في حمايـة الاسـتقلال الوطنـي والقرار السـيادي، لذا كان الوعـي النهضوي عند الأفغـاني باعثًا للثقة في المنظومـة الإسـلامية، ومحفـزًا لاسـتعادة أمجاد المسـلمين وكسر شـوكة الأجانب.

## الهوامش

1. أستاذ العلوم السياسية بجامعة سيدي محمد بن عبد الله فاس – المغرب.

2. جمال الدين الأفغاني، محمد عبده، **العروة الوثقى، الآثار الكاملة**، إعداد وتقديم: سيد هادي خسرو شاهي، (القاهرة: مكتبة الشروق الدولية، 2002)، ج1، ص 21–22.

3. راجع معالم الفلسفة السياسية عند جمال الدين الأفغاني في الدراسة المتميزة التي قدمها الأستاذ محمد صفار لكتاب **العروة الوثقى** التي أصدرتها دار تنوير للنشر والإعلام سنة 2020. وقد حاولت هذه الدراسة الجادة رصد الإطار الفلسفي والإطار الأخلاقي والإطار الحركي للأفغاني من خلال أفكاره الواردة في جريدة **العروة الوثقى**.

4. جدعان فهمي، **تحرير الإسلام ورسائل زمن التحولات** (بيروت: الشبكة العربية للأبحاث والنشر، 2014)، ص167 و328.

5. انظر في هذا الصدد: طارق البشري، **الملامح العامة للفكر السياسي الإسلامي في التاريخ المعاصر**، ط2 (القاهرة: دار الشروق، 2005)، ص14.

6. نفسه، ص16 بتصرف.

7. السيد جمال الدين الأفغاني، **العروة الوثقى** (الأعداد الكاملة) [العدد 3، الخميس 29 جمادى الأولى 1301هـ، 27 مارس 1884م]، تحقيق وضبط وتعليق: عبد الرحمن أبو ذكري (القاهرة: دار تنوير للنشر والإعلام، 2020)، ص162.

8. نفسه، ص162. ذكرها أيضًا: محمد باشا المخزومي في **خاطرات السيد جمال الدين الأفغاني** (القاهرة: تنوير للإعلام والنشر، 2018)، ص 265.

9. يقول جمال الدين الأفغاني في هذا الصدد: "إن الأصول الدينية الحَقّة –المبرأة عن محدثات البدع– تنشئ للأمم قوة الاتحاد وائتلاف الشمل، وتفضيل الشرف على لذة الحياة، وتبعثها على اقتناء الفضائل، وتوسيع دائرة المعارف، وتنتهي بها إلى أقصى غاية في المدنية... حتى إذا جاءها الدين؛ فوحّدها وقوّاها، وهذّبها ونوّر عقولها، وقوّم أخلاقها، وسدّد أحكامها؛ فسادت على العالم وساست من تولته بسياسة العدل والإنصاف. وبعد أن كانت عقول أبنائها في غفلة عن لوازم المدنية ومقتضياتها، نبهتها شريعتها وآيات دينها إلى طلب الفنون المتنوعة، والتبحر فيها... وكل أمة سادت تحت هذا اللواء، إنما كانت قوَّتها ومدنيتها في التمسك بأصول دينها". انظر: السيد جمال الدين الأفغاني، **العروة الوثقى**، (الأعداد الكاملة)، مرجع سابق، ص162.

10. محمد باشا المخزومي(تقرير)، **خاطرات السيد جمال الدين الأفغاني** (القاهرة: تنوير للإعلام والنشر، 2018)، ص206.

11. السيد جمال الدين الأفغاني، **العروة الوثقى**، مرجع سابق، ص162.

12. نفسه، ص493.

13. نفسه، ص493، بتصرف طفيف.

14. نفسه، ص493.

15. جمال الدين الأفغاني، **رسالة في الرد على الدهريين**، ترجمة: محمد عبده، تحقيق أحمد ماجد، (بيروت: دار المعارف الحكمية، 2017)، ص101. إن الدين في نظر الأفغاني أكسب عقولَ البشر ثلاثَ عقائد، وأودع نفوسهم ثلاث خصال هي:"الحياء والأمانة والصدق"، كلٌّ منها ركن لوجود الأُمم، وعماد لبناء هيئتها الاجتماعية، وأساس محكم لمدنيتها، وفي ضوء ذلك يتشكل قصر السعادة الذي أسسه الدين من ستة جدران تضم العقائد والأخلاق. أما العقائد فتتمثل في:

- الأولى: التصديق بأنّ الإنسان مَلَك أرضيّ، وهو أشرف المخلوقات.
- الثانية: يقين كلّ ذي دين بأنّ أُمته أشرف الأُمم، وكلّ مخالف له فعلى ضلال وباطل.
- الثالثة: الإنسان إنّما ورد هذه الحياة الدنيا لاستحصال كمال يهيّئه للعروج إلى عالم أرفع وأوسع من العالم الدنيوي. انظر الأفغاني، **رسالة الرد على الدهريين**، مرجع سابق، ص90 إلى ص99.

16. فهمي جدعان، **أسس التقدم عند مفكري الإسلام في العالم العربي الحديث**، ط4 (بيروت: الشبكة العربية للأبحاث والنشر، 2010)، ص198. بتصرف شديد.

17. محمد عمارة (تقديم)، **الآثار الكاملة للأفغاني، العروة الوثقى** (القاهرة: مكتبة الشروق الدولية، 2002)، ص117.

18. كنعان الخوري حنّا، **الدين والدولة في الفكر العربي الحديث: دراسة نقدية للاتجاهات الفكرية الحديثة في العالم العربي** (بيروت: دار الركن، 2004)، ص83.

19. عبد القادر المغربي، **جمال الدين الأفغاني: أحاديث وذكريات**، سلسلة اقرأ، ط3 (القاهرة: دار المعارف، 1987)، ص70.

20. نفسه، ص70–71.

21. السيد جمال الدين الأفغاني، **العروة الوثقى**، مرجع سابق، ص444.

22. نفسه، ص444.

23. انظر رؤية الأفغاني لآفة الجبن والوهم التي هيمنت على تفكير نفوس الحكام والمحكومين، وتحليله لآثارها على الواقع الاجتماعي والسياسي للمسلمين، مما أفقدهم القدرة على إدراك ما يحاك ضد بلدانهم من مؤامرات وسياسات أجنبية للتحكم في السيادة واحتلال الأرض والعقل. راجع: المخزومي، **خاطرات السيد جمال الدين الأفغاني**، مرجع سابق، ص217–223. وراجع أيضًا: السيد جمال الدين الأفغاني، **العروة الوثقى**، مرجع سابق، ص517–520.

24. نفسه، ص129.

25. جمال الدين الأفغاني، **الآثار الكاملة، العروة الوثقى** (القاهرة: مكتبة الشروق الدولية، 2002)، ص118.

26. فهمي جدعان، أسس التقدم عند مفكري الإسلام، مرجع سابق، ص163.

27. جمال الدين الأفغاني، رسالة الرد على الدهريين، مرجع سابق، ص93–94.

28. نفسه، ص92.

29. نفسه، ص139.

30. نفسه، ص138.

31. نفسه، ص139.

32. نفسه، ص140. وانظر أيضًا: محمد عمارة (تقديم)، **جمال الدين الأفغاني، الأعمال الكاملة**، تحقيق ودراسة: محمد عمارة (بيروت: المؤسسة العربية للدراسات والنشر، 1979)، ج1، ص42–43.

33. جمال الدين الأفغاني، **رسالة الرد على الدهريين**، مرجع سابق، ص136.

34. محمد باشا المخزومي (تقرير)، **خاطرات السيد جمال الدين الأفغاني**، مرجع سابق، ص83.

35. نفسه، ص83–84.

36. نيكي كيدي، **جمال الدين الأفغاني سيرة سياسية**، ترجمة: معين الإمام–مجاب الإمام (الدوحة: منتدى العلاقات العربية والدولية، 2021)، ص136.

37. محمد باشا المخزومي(تقرير)، **خاطرات السيد جمال الدين الأفغاني**، مرجع سابق، ص83.

38. نفسه، ص37.وانظر أيضًا: محمد عمارة، **جمال الدين الأفغاني: موقظ الشرق وفيلسوف الإسلام** (بيروت: دار الوحدة، 1984).

39. محمد باشا المخزومي(تقرير)، **خاطرات السيد جمال الدين الأفغاني**، تعليق المخزومي في الهامش رقم1، مرجع سابق، ص83.

40. نفسه، ص57.

41. نفسه، ص60.

42. نفسه، ص61.

43. انظر: الأفغاني، **الأعمال الكاملة**، مرجع سابق، ج2، ص300. وأيضًا: محمد باشا المخزومي(تقرير)، **خاطرات السيد جمال الدين الأفغاني**، مرجع سابق، ص44.

44. محمد باشا المخزومي(تقرير)، **خاطرات السيد جمال الدين الأفغاني**، مرجع سابق، ص54.

45. السيد جمال الدين الأفغاني، **العروة الوثقى**، مرجع سابق، ص 418.

46. جمال الدين الأفغاني، الحكومة الاستبدادية، **مجلة المنار**، المجلد3، 11 رجب – 1318هـ الموافق لـ4 نوفمبر–1900م، ص577، منشور بالموقع الإلكتروني للمكتبة الشاملة على الرابط الآتي:https:// shamela.ws/book/6947/741 وقد ذكرت ذلك نيكي كيدي في كتابها: **جمال الدين الأفغاني سيرة سياسية**، ص140. وهو مقال نشره في جريدة **مصر** العدد 33، بتاريخ 14 فبراير 1879.

47. محمد باشا المخزومي(تقرير)، **خاطرات السيد جمال الدين الأفغاني**، مرجع سابق، ص86.

48. عبد الإله بلقزيز، **الدولة في الفكر الإسلامي المعاصر**، ط2 (بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، 2004)، ص47.

49. نفسه، ص47.

50. نيكي كيدي، **جمال الدين الأفغاني**، مرجع سابق، ص367–368.

51. نفسه، ص161.

52. نفسه، ص178.

53. نفسه، ص105.

54. محمد عابد الجابري، **المشروع النهضوي العربي: مراجعة نقدية**، ط4 (بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، 2013)، ص71.

55. انظر: عبد الإله بلقزيز، **الدولة في الإسلامي المعاصر**، مرجع سابق، ص46–47.

56. راجع في هذا الصدد: الخوري حنّا، **الدين والدولة في الفكر العربي الحديث**، مرجع سابق، ص80.

# مركزية الوعي السنني في المشروع الإصلاحي للإمام محمد عبده

رشيد كُهُوس[1]

**مقدمة**

يعتبر الوعي السنني مرتكزًا أساسيًّا استند إليه كثير من المفكرين المسلمين في مشاريعهم الإصلاحية. تجلى هذا واضحًا في اعتمادهم كليًّا على الوحي من خلال استنطاق آياته للوقوف على أسباب إصلاح المجتمعات وعوامل نهوضها، واستلهامِ السننِ الكفيلة بإصلاح الإنسان وإقامة العمران. وقد ربط هؤلاء الجلة -من زعماء الإصلاح- ربطًا محكمًا بين مشاريعهم الإصلاحية في شتى مجالات الحياة، وبين الوعي السنني الذي أشرقت معه بوادر النهضة الإسلامية والإصلاح الاجتماعي.

ذلك الوعي السنني الذي يعد من الموضوعات المصيرية للأمة المسلمة ومن أكثرها أهميةً لحاضر الأمة ومستقبلها؛ لأنه يرتبط ارتباطًا وثيقًا بمفاتيح الحضارة والاستخلاف البشري والعمران الإنساني الذي نبه عليه القرآن الكريم. ومن ثم فإذا كانت السنن الإلهية تعني النواميس والقواعد التي توجه مسار الاجتماع البشري، وتضبط سلوك الإنسان وحركته في المجتمع والتاريخ، وتنظم شؤون الكون ومجرياته؛ فإن الوعي بهذه السنن والتطبيق العملي لها وفقًا للمناهج المقررة في علوم الوحي والكون، أو علوم التيسير والتسخير، هو السبيل إلى الإصلاح الاجتماعي على كافة الصعد.

ذلك الوعي السنني -الذي نحن بصدد دراسته- أقصد به: الإدراك الحقيقي للمنظومة السننية الحاكمة لصيرورة العمران البشري، الناظمة لحركة الاستخلاف الإنساني والوجود الكوني وسير المجتمعات عامة، ولسلوك الإنسان وحركته في المجتمع، وصيرورته في عالم الشهادة الدنيوي، وفاعليته في التاريخ خاصة، التي تهدف إلى إصلاح الإنسان -فردًا ومجتمعًا وأمة- في المعاش وإسعاده في المعاد، وتحقيق شهوده العمراني على الأمم.

ضمن هذا السياق يُعد الشيخ محمد عبده (ت: 1323هـ/ 1905م) من المفكرين القلائل الذين اعتنوا بالوعي السنني، واستحضروه في مشروعهم الإصلاحي، وأسسوا عليه نظريتهم في التغيير والبناء، حيث أدرك أهمية هذه السننِ الإلهية في الإصلاح الاجتماعي والحضاري فوجه اهتمامه إليها، ليقرر أن الأمة المسلمة لم تقصر في شيء مثلما قصرت في العناية بعلم السنن، ذلك بأنه من أجل العلوم وأرفعها؛ لأنه الفقه الأكبر، فقه الأمة والمجتمع والعمران.

بل إن قارئ كتابات الشيخ محمد عبده يقف على هذا التفكير السنني في تراثه الفكري. من أجل ذلك جاء هذا البحث ليكشف عن مركزية الوعي السنني في مشروعه الإصلاحي، وذلك من خلال فرعين رئيسين: الأول: عن أهمية الوعي السنني في مشروع الإمام محمد عبده. والثاني: عن حضور الوعي السنني في مشروعه الإصلاحي.

## الفرع الأول: أهمية الوعي السنني في مشروع الإمام محمد عبده

يُعرّف الإمام محمد عبده السنن الإلهية بقوله: "هي الطرائق الثابتة التي تجري عليها الشؤون، وعلى حسبها تكون الآثار، وهي التي تسمى شرائع أو نواميس ويعبر عنها قوم بـ(القوانين)"[2]. هذا التعريف مفتاحي في سياق الحديث عن الوعي السنني في مشروع الإمام محمد عبده، حيث يلخصه مفهومه في أمرين أساسيْن:

**الأول**: أن السنن الإلهية تنظم شؤون جميع الموجودات والوجود بأسره، وأن كل الناس خاضعون لها.

**والثاني**: أنه على حسب الأخذ بالسنن الإلهية تسخيرًا أو عملًا بمقتضاها تكون الآثار، ترديًا وانتكاسًا أو تقدمًا وارتقاء. وعليه، فإذا كانت السنن الإلهية هي الطرائق والنواميس

التي تنظم شؤون الحياة والأحياء؛ فإن أهميتها بالغة في مسيرة الإنسان الاجتماعية والعمرانية؛ ذلك بأنها تضيء للإنسان -فردًا ومجتمعًا وأمة- طريقه في عمارة الأرض والنهوض بأمانة الاستخلاف، وتبصره بوظيفته في هذا الوجود. ومن ثم فإن "نظام الجمعية البشرية وما يحدث فيها هو نظام واحد لا يتغير ولا يتبدل، وعلى من يطلب السعادة في هذا الاجتماع أن ينظر في أصول هذا النظام حتى يرد إليها أعماله، ويبني عليها سيرته، وما يأخذ به نفسه، فإن غفل عن ذلك غافل فلا ينتظرن إلا الشقاء، وإن ارتفع إلى الصالحين نسبه، أو اتصل بالمقربين سببه، فمهما بحث الناظر وفكّر، وكشف وقرَّر، وأتى لنا بأحكام تلك السنن، فهو يجري مع طبيعة الدين، وطبيعة الدين لا تتجافى عنه، ولا تنفر منه، فَلِمَ لا يعظم تسامحها معه"[3].

إذن، فالكون في نظر الإمام عبده تحكمه سنن الله تعالى التي ارتبط رقي الإنسان بمعرفتها وتسخيرها، فهو لا يستطيع أن يمارس حريته إلا في نطاق نظام الكون المحيط به، كما أنه لا يستطيع أن يغير سننه وقوانينه، وإنما يستطيع أن يستثمرها ويسخرها ويستفيد منها وحسب، والسير في الكون على نظام وفقًا لسنن معينة في تقديراتها الكمية والكيفية، هو القدر أو هو من القدر.

فالله تعالى هو واضع النظام ومسخر الأسباب، والوصول إلى هذه الأشياء بسعي الإنسان، وكل شيء حسن بهذا الاعتبار؛ لأنه مظهر الإبداع والنظام. ولا يقع الإنسان في شيء يسوءه إلا بتقصير منه في استبانة الأسباب وتعرف السنن، وقد أوتي قدرة على العمل اختيارًا في تقدير الباعث الفطري وما يترتب عليه من درء المضار وجلب المنافع.

فينبغي لمن أصابه سوء أن يبحث عن سببه من نفسه، وألا يكتفي بإسناده إلى غيره؛ لأن السيئة تصيب الإنسان بتقصيره وخروجه عن سنن الله تعالى في التماس المنفعة من أبوابها، واتقاء المضار باتقاء أسبابها؛ لأن الأصل في نظام الفطرة البشرية هو ما يجد الإنسان في نفسه من ترجيح الخير لها على الشر، والنافع على الضار[4].

وإن الأمة إذا تجاهلت هذه السنن، ولم تسع لفهمها وإدراكها والوعي بها وتنزيلها في واقعها، أمة غير مأمونة العثار، ولن تنجح في خطواتها ولا في مشاريعها الإصلاحية وبناء مستقبلها .

أضـف إلى مـا تقدم أن هذه السـنن سـبيل لمعرفة مقومـات النهـوض، وإدراك المقاصد وإبصار المخـارج وتحصيـل المؤهـلات وامتلاك الوسـائل في مسـيرتنا العمرانيـة الإصلاحية، ومن شـأنها أن تمكننـا مـن إبصـار الماضي وإصلاح الحـاضر وإدراك أسـباب تغيير المجتمع مـن الارتكاس إلى الارتقـاء والاهتـداء إليهـا والاتعـاظ بها لبناء المسـتقبل وتحقيق الوقايـة الحضارية.

ومـلاك الأمـر كلـه أن الوعـي السـنني "لا يشـكل لنـا وقايـة من الأزمـات والإصابـات التي يمكـن أن تلحـق بنـا، بسـبب جهلها أو تجاهلهـا ومحاولة تجاوزها وحسـب، وإنما يشـكل لنا دليلًا وصراطًـا مسـتقيمًا للتعامـل مـع الأزمات وكيفيـة إدارتها بعد وقوعهـا، وتجنبها قبـل حدوثها؛ كما أن السـير في الأرض واكتشـاف السـنن لا يدل على أسـباب السـقوط والنهوض فقط، وإنما يمنح العـبرة والـدروس والفقـه بكيفية التعامل مـع الأزمات وكيفيـة تجاوزها"[5].

ونظـرًا إلى أهميـة الوعي السـنني في الإصـلاح وجه القرآن الكريم المسـلمين نحـو الوعي بعالم الشـهادة، "فحثهـم عـلى النظـر والتدبر والاسـتقراء للكشـف عن قوانـين المادة وسـنن الاجتماع، كـما نبـه عـلى أهمية تعـرف السـنن التاريخية، والإفـادة من ذلـك الاعتبـار، وبناء الحضـارة وكيفية المحافظـة عليهـا مـن السـقوط، وقد أرشـد القـرآن الكريم إلى هذه السـنن فذكرهـا نصًّا في بعض الأحيـان، ولم يذكرهـا أحيانًـا أخـرى نصًّـا، وإنما فهمت مـن النص دلالـة وفحوى"[6].

مـن أجـل هـذا وجـه الإمـام محمـد عبـده اهتمامـه إلى السـنن الإلهيـة، واعتمد في تفسـيره على منهـج سـنني أخـرج بـه الـدرس التفسـيري مـن التقليـد إلى التجديـد، والتجزيئيـة التبعيضية إلى النسـقية الكليـة. وقـد اتخـذ الشـيخ عبـده منهجًـا خاصًّـا بـه في تفسـير القـرآن الكريـم، وهـو ما يـكاد يكـون نـادرًا في تفاسـير المتقدمـين قبله، حيث أكـد أن فهم القـرآن الكريم يكـون من حيث هـو ديـن يرشـد الخَلـق إلى مـا فيـه سـعادتهم في الدنيـا والآخـرة، وأن مـا وراء ذلك مـن المباحث فهـو تابـع لـه، أو مجرد وسـيلة لتحصيله. بمعنى أن تفسـير القـرآن الكريم عنده هو مركـز الدائرة لمشروعـه الإصلاحـي، مـن أجـل التحـرر مـن أغـلال التقليد، وفتـح المجال أمـا العقل المسـتنير بالوحـي في التفسـير. "فالأسـتاذ الإمـام لم يجمـد عـلى مـا كتـب عنـد المفسريـن القدامـى، ولم يلغ عقلـه أمـام عقولهـم، بـل كان ينـدد بمـن يكتفـي في التفسـير بالنظـر إلى أقـوال المتقدمـين. وكان حـرًّا في تفكريـه وفهمـه للقـرآن الكريـم، وصريحًـا في نقـده ونصحه للتفسـير والمفسريـن، جريئًا

في ثورته على القديم، ودعوته إلى التحرر بما أحاط بالعقول من القيود وما أوغلت فيه من الركود والجمود"[7].

وقد أنكر الإمام عبده على المتقدمين والمتأخرين اشتغالهم بالجزئيات على حساب الكليات السننية، وفي هذا يقول: "ولم يقصر المصنفون من المتقدمين والمتأخرين في شيء من علم الكتاب والسنة كما قصروا في بيان ما هدى إليه القرآن والحديث من سنن الله تعالى في الأمم، والجمع بين النصوص في ذلك والحث على الاعتبار بها، ولو عنوا بذلك بعض عنايتهم بفروع الأحكام وقواعد الكلام لأفادوا الأمة ما يحفظ به دينها ودنياها، وهو ما لا يغني عنه التوسع في دقائق مسائل النجاسة والطهارة، والسلم والإجارة، فإن العلم بسنن الله تعالى في عباده، لا يعلوه إلا العلم بالله تعالى وصفاته وأفعاله، بل هو منه أو من طرقه ووسائله"[8].

وما سبق ذكره يؤكده الشيخ رضا حينما بيّن أن منهج شيخه عبده يتميز عن باقي المفسرين الذين غفلوا عن استحضار النظر السنني في تفاسيرهم حيث يقول: "وأهم ما انفرد به منهج **العروة الوثقى** في ذلك ثلاثة أمور:

-أحدها: بيان سنن الله تعالى في الخلق ونظام الاجتماع البشري، وأسباب ترقي الأمم وتدليها، وقوتها وضعفها.

-ثانيها: بيان أن الإسلام دين سيادة وسلطان، وجمع بين سعادة الدنيا وسعادة الآخرة، ومقتضى ذلك أنه دين روحاني اجتماعي، ومدني عسكري، وأن القوة الحربية فيه لأجل المحافظة على الشريعة العادلة، والهداية العامة، وعزة الملة، لا لأجل الإكراه على الدين بالقوة.

- ثالثها: أن المسلمين ليس لهم جنسية إلا دينهم، فهم إخوة لا يجوز أن يفرقهم نسب ولا لغة ولا حكومة"[9].

هذا وغيره يؤكد لنا محورية الوعي السنني في المشروع الإصلاحي لمحمد عبده الذي ينطلق من تجديد النظر في الدرس القرآني، واستحضار المنهج السنني في التفسير، ويكشف لنا عن مركزية الهدايات السننية في إصلاح واقع الأمة والنهوض بالمجتمعات المسلمة. ولعل إغفال كثير من المفسرين والمفكرين للمنهج السنني في فكرهم ومشاريعهم الإصلاحية أدى

إلى ضياع طاقات كثيرة؛ لأن السنن الإلهية تُلهم الناس طريق الصلاح في الأرض، ذلك بأن وظيفتها الأساس هي العمل على إصلاح المجتمع البشري أدبيًّا وماديًّا، والسعي لتطهيره من كل الشوائب والآفات، حتى لا يبقى فيه أثر للمساوئ والمعايب، وبذلك يتفادى الوقوع في الكوارث والنوائب والأزمات، ويصبح مجتمعًا صالحًا، جديرًا بأن يوصف بكونه إنسانيًّا، لأنه ينهج نهجًا أخلاقيًّا قيميًّا ربانيًّا.

يقول الإمام عبده مؤكدًا أهمية علم السنن الإلهية وآثار الأخذ به وإعماله: "إن العلم بسنن الله تعالى في عباده، لا يعلوه إلى العلم بالله تعالى وصفاته وأفعاله، بل هو منه، أو من طرقه ووسائله، (...) فهو معراج الكمال الإنساني"[10].

يتحصل مما سبق أن علم السنن الإلهية في فكر الإمام عبده من "أعظم الوسائل لكمال العلم بالله تعالى وصفاته ومن أقرب الطرق إليه، وأقوى الآيات الدالة عليه، وهو أعظم العلوم التي يرتقي بها البشر في الحياة الاجتماعية المدنية؛ فيكونون بها أعزاء أقوياء سعداء"[11]. من أجل ذلك جعله منطلقًا لمشروعه الإصلاحي -في فهم الماضي وإبصار الواقع واستشراف المستقبل- وغاية له ومنهجًا ينتهجه في التنظير لنهضة الأمة من جديد.

## الفرع الثاني: حضور الوعي السنني في المشروع الإصلاحي لمحمد عبده

في أواخر القرن 19م وبداية القرن 20م (أواخر القرن الثالث عشر الهجري وبداية القرن الرابع عشر) انطلقت جهود المفكرين المسلمين من جديد للعناية بالسنن الإلهية والتأسيس النظري لها، على يد نخبة من زعماء الإصلاح وجلة من علماء الأمة على رأسهم الشيخ محمد عبده، الذي أسس مشروعه الإصلاحي التجديدي على قواعد سننية، منها انطلق وعليها سار وإليها قصد. حيث قدم في كتبه ومقالاته جملة من الأفكار التي رأى أنها مناسبة لإصلاح الوضع الاجتماعي، واجتثاث ما فيه من أمراض من جذورها، من أهمها: ضرورة التحرر من التقليد، والعودة في فهم النصوص الدينية إلى الأصول الأولى قبل نشأة الخلاف، وتحكيم العقل السديد الذي لا يعارض النقل الصحيح. والمدخل الرئيس إلى ما ذكرت هو إصلاح التعليم باعتباره بوابة مشرعة للإصلاح الشامل.

ومن ثم فإن الوعي السنني هو أحد أهم المقومات الرئيسة لمشروعه الإصلاحي النهضوي. بل هو من أهم المفاهيم المركزية له. كيف لا؟ وهو منذ بدايات دعوته في الإصلاح والسنن الإلهية حاضرة في تفكيره؛ إذ الإصلاح والتغيير في تصوره بني على سنن إلهية ثابتة ومطَّردة وماضية لا تتخلف، ولم يقف عند هذا الحد فقط، بل حث على الاهتمام بقراءة القرآن الكريم بمنظار مقاصدي يبتغي الوقوف عند السنن الإلهية وتدوينها والعناية بها، وتأصيل علم الاجتماع على قواعد إسلامية قرآنية متينة فيقول: "إن إرشاد الله إيانا إلى أن له في خلقه سننًا يوجب علينا أن نجعل هذه السنن علمًا من العلوم المدونة لنستديم ما فيها من الهداية والموعظة على أكمل وجه، فيجب على الأمة في مجموعها أن يكون فيها قوم يبينون لها سنن الله في خلقه كما فعلوا في غير هذا العلم من العلوم والفنون التي أرشد إليها القرآن بالإجمال، وقد بينها العلماء بالتفصيل عملًا بإرشاده، كالتوحيد والأصول والفقه. والعلم بسنن الله تعالى من أهم العلوم وأنفعها، والقرآن ذكره في مواضع كثيرة، وقد دلنا على مأخذه من أحوال الأمم إذ أمرنا أن نسير في الأرض لأجل اجتلائها ومعرفة حقيقتها"[12].

ثم دعا إلى تدوين علم السنن الإلهية فقال: "ولا يحتج علينا بعدم تدوين الصحابة لها، فإن الصحابة لم يدونوا غير هذا العلم من العلوم الشرعية التي وُضِعت لها الأصول والقواعد، وفُرِّغت منها الفروع والمسائل، وإنني لا أشك في كون الصحابة كانوا مهتدين بهذه السنن، وعالمين بمراد الله من وراء ذكرها. بمعنى أنهم بما لهم من معرفة أحوال القبائل العربية والشعوب القريبة منهم، ومن التجارب والأخبار في الحرب وغيرها، وبما منحوا من الذكاء، والحذق، وقوة الاستنباط، كانوا يفهمون المراد من سنن الله تعالى، ويهتدون بها في حروبهم وفتوحاتهم وسياستهم للأمم التي نقلوا نور الإسلام إليها، وما كانوا عليه من العلم بالتجربة والعمل أنفع من العلم النظري المحض، وكذلك كانت علومهم كلها. ولما اختلفت حالة العصر اختلافًا احتاجت معه إلى تدوين علم الأحكام وعلم العقائد وغيرهما، كانت محتاجة أيضًا إلى تدوين هذا العلم، ولك أن تسميه علم السنن الإلهية، أو علم الاجتماع، أو علم السياسة الدينية"[13]. إذ إن تجديد الفكر وإصلاح الخطاب الديني يقتضي تدوين علم السنن؛ لأنه لا تجديد ولا إصلاح بغيرها، فهي الفقه الأكبر؛ فقه المجتمع، فقه الأمة، فقه الحضارة والعمران.

ولذلك يلح أشد الإلحاح على ضرورة التفكير والنظر السنني إن رمنا الإصلاح والارتقاء حقًّا، فيقول: "أجمل القرآن الكلام عن الأمم وعن السنن الإلهية، وعن آياته في السموات والأرض وفي الآفاق والأنفس، وهو إجمال صادر عمن أحاط بكل شيء علمًا، وأمرنا بالنظر والفكر والسير في الأرض لتفهم إجماله بالتفصيل الذي يزيدنا ارتقاء وكمالًا"[14].

ثم يضع يده على الجرح ومناط البلاء الذي أصاب الأمة لما أعرضت عن هدي السنن، فيقول: "ترى شعوب المسلمين يجهلون هذه السنن، وما ضاع ملكهم وعزُّهم إلا بجهلها الذي كان سببًا لعدم الاهتداء بها في العمل، وما كان سبب هذا الجهل إلا الإعراض عن القرآن، ودعوى الاستغناء عن هدايته بما كتبه لهم المتكلمون من كتب العقائد المبنية على القواعد الكلامية المبتدعة، وما كتبه الفقهاء من أحكام العبادات"[15].

ويضيف في موضع آخر موجهًا اللوم للمسلمين بسبب تقصيرهم في علم السنن قائلًا: "وقد سبق حكماء المسلمين إلى بيان [بعض السنن الإلهية]، وبدأ ابن خلدون بجعله علمًا مدوَّنًا يرتقي بالتدرج كغيره من العلوم والفنون، ولكن استفاد غير المسلمين مما كتبه في ذلك وبنوا عليه ووسعوه، فكان من العلوم التي سادوا بها على المسلمين الذين لم يستفيدوا منه كما كان يجب؛ لأنه كُتب في طور تدنّيهم وانحطاطهم، بل لم يستفيدوا من هداية القرآن العليا في إقامة أمر مُلكهم وحضارتهم على ما أرشدهم إليه من القواعد وسنن الله فيمن قبلهم"[16].

ومن المعلوم أن الإمام عبده يشير هنا إلى تقصير المسلمين عامة والعلماء والمفكرين خاصة في العناية بالسنن، وعدم تأسيس مشاريعهم النهضوية الإصلاحية على نور هداياته العليا. هذا التقصير "أورث المسلمين تأخرًا وتراجعًا حضاريًّا، وانكسارًا تاريخيًّا، وأفسح المجال للأمم الأخرى التي تمكنت من اكتشاف السنن الكونية؛ فاستذلت الشعوب والأمم واستعبدتها ونهبت خيراتها وتسلطت على رقابها، وجثمت على صدورها، ونجحت في إضعاف الأمة وجعلتها تابعةً لها، مما جعلها خارج الركب الحضاري. ومن ثم فإن كلَّ أمة أخذت بسنن البقاء فإنها باقية بأمر الله تعالى، وكلَّ أمة تنكبت السنن وعصت ربها حصدتها عجلتها جزاء وفاقًا"[17].

مـن أجـل هـذا أصبـح الوعي السـنني في مـشروع الإمام عبـده من أكثـر الأولويـات إلحاحًا، ومـن أكـبر القضايـا التي اسـتدعت اهتمامـه الخاص ورعايتـه الفائقـة، وذلك لمركزيتـه وأهميته في إصـلاح الحيـاة الاجتماعيـة واسـتنهاض الأمـة، وتوجيه طاقاتهـا نحـو الفعالية الحضاريـة العالمية والإنجـازات التاريخيـة التـي تكـون في مسـتوى المرحلـة وتتناسـب ومتطلبات واقعهـا وتحديات عصرهـا. ذلـك بأن الأمم لا تقوم على الجهل، وإنما على الوعي بالسـنن الإلهية وحسـن تسـخيرها والعمـل بهـا؛ فمـن ملـك ناصيـة العلـم ملك ناصيـة العالم، ومـن ملك العلـم ملك القـوة، ومن ملـك القـوة فـرض إرادتـه عـلى العالم، ولا بـدَّ أن يأخـذ العلم سـلطانه وفق السـنن الإلهية.

يقـول الإمـام عبـده مبينًـا آثـار علـم السـنن وأهميـة العنايـة بـه: "لا جَـرَم أن العلـم بعوارض الأمـم مـن السـعادة والشـقاء هـو العلم بالإنسـان الـذي هـو أشرف الموجـودات في هـذا العالم، وهـذا أشرف العلـوم، وأهـم مباحثـه مـا يـشرح أسـباب أمـراض الأمـم وهلاكهـا، (...)، هـذا العلـم هـو الـذي ينـير البصائـر، ويصلـح السرائـر، ولكـن المسـلمين تجـاوزوا بأنظارهـم آيـات الكتـاب الكثـيرة التي أرشـدتهم إليه، والآيـات الكونية في الآفاق وفي أنفسـهم"[18]. وتأسيسًـا على مـا تقـدم يمكـن الكشـف عن تجليـات الحضور السـنني في المـشروع الإصلاحي لمحمـد عبده فيما يلي :

**أولًا: إعادة بناء الدرس التفسيري على النسق السنني**

لقـد وقـف الإمـام الشـيخ محمـد عبـده وهو يفـسر القـرآن الكريم وقفـات غير مسـبوقة أمام الآيـات القرآنيـة التـي تتحـدث عـن السـنن الإلهية الحاكمـة في الكـون، والموجهة لسـير الاجتماع الإنسـاني وحركـة التاريـخ، وكان يرجـو أن يؤسـس المسـلمون لعلـم السـنن انطلاقًا مـن الوحي القـرآني كـما أسسـوا لباقي علـوم الشريعة.

هـذا ومـن المعلـوم أن تفسـير المنـار الـذي دوّنـه السـيد محمـد رشـيد رضـا هـو للإمـام محمد الـذي كان يلقيـه دروسًـا في الأزهـر، ويدونهـا السـيد رضـا، ويعرضهـا في جملتهـا وتفصيلها على الأسـتاذ الإمـام، وقـد وصـل الإمـام محمـد عبـده في دروسـه التفسـيرية إلى الآية: 126من سـورة النسـاء، وقـد أخـذ ذلـك خمسـة أجزاء من تفسـير **المنـار**، ثم أتمه الشـيخ محمد رشـيد رضا ووصل إلى الآيـة 52 من سـورة يوسـف.

ومما يدل على اهتمام الأستاذ الإمام بعلم السنن وتناوله العميق لها في الدرس التفسيري، ما جاء في وصف السيد رضا لتفسير شيخه -كما جاء في غلاف التفسير-: "هذا هو التفسير الوحيد الجامع بين صحيح المأثور، وصريح المعقول، الذي يبين حكم التشريع، وسنن الله في الإنسان، وكون القرآن هداية للبشر في كل زمان ومكان، ويوازن بين هدايته وما عليه المسلمون في هذا العصر وقد أعرضوا عنها، وما كان عليه سلفهم المعتصمون بحبلها، وهذه هي الطريقة التي جرى عليها في دروسه في الأزهر حكيم الإسلام الأستاذ الإمام الشيخ محمد عبده"[19].

ومن السنن التي تطرق إليها الإمام محمد عبده في تفسيره: سنة الله في إيتائه الملك من يشاء وانتزاعه ممن يشاء، سنة الله فيمن اتبع هداه، سنة الله في المغفرة، سنة الله في جعل العاقبة للمتقين، سنة الله وارثي الأمم، سنة الله في إهلاك الأمم، سنة الله في عاقبة الجهل، سنة الله في الابتلاء والنصر، سنة الله في الاختلاف، سنة الله في التدافع، سنة الله في تمييز الخبيث من الطيب، سنة الله في مكر أكابر المجرمين، سنة الله في تنازع أهل الحق وأهل الباطل، سنة الله في الضلال، سنة الله في الظلم، سنة الله في التزكية وإصلاح النفوس، سنة الله في الهداية، سنة الله في المداولة الحضارية، سنة الله في الجزاء من جنس العمل، سنة الله في الإملاء للكافرين، سنة الله في الأسباب والمسببات. وغير ذلك من السنن الكلية التي استنبطها الإمام من خلال استنطاقه للنص القرآني[20]. ومن ثم فإن الناظر في المشروع الإصلاحي للإمام الأستاذ الذي انطلق فيه من تجديد الدرس التفسيري سيقف على حضور قوي للوعي السنني في تفسيره.

**ثانيًا: نبذ التقليد وإحياء النظر العقلي المستنير بنور الوحي**

إن التقليد الذي أصاب العقل المسلم بالشلل والعقم وحال بينه وبين التفكير، أدى به إلى الإعراض عن الوعي السنني والغفلة عنه، وتقليد الآباء، واتباع الأهواء. فقد "ربط القرآن المجيد الجمود وموت المنطق بالتقليد الأعمى الذي تراكم في العقل الجمعي السَّلبي للكفار في الآية الكريمة: ﴿إِنَّا وَجَدْنَا آبَاءَنَا عَلَى أُمَّةٍ وَإِنَّا عَلَى آثَارِهِم مُّقْتَدُونَ﴾[21]، نعى على المقلدين الأخذَ بآراء من سبقهم من آبائهم دون بحثٍ ولا تمحيص"[22].

والحاصل أن دعوة الإسلام لاستخدام العقل المتبصر بالوحي لا تقتصر على الأمور الدنيوية فقط، بل هي دعوة أيضًا إلى استعماله في أمور الدين لاستنباط الأحكام الشرعية والعقدية والخلقية، والهدايات السننية الكونية والاجتماعية والنفسية، والاجتهاد في القضايا المستجدة في الواقع. ومن ثم فإن عدم استخدام العقل فيما تقدم وتعطيله عن وظيفته يعد تنازلًا من الإنسان عن إنسانيته؛ لأن العقل هو جوهر الإنسان الذي يميز به بين الخير والشر، والمنفعة والمفسدة، ويكون به أهلًا للخلافة في الأرض.

من أجل ذلك شد نكير الأستاذ الإمام على المقلدين الذين لم يستعملوا عقولهم قط في فهم أسرار الوحي واقتباس أنواره وهداياتها وبصائره، ودعا إلى إعمال النظر وإحيائه. يقول في معرض تفسيره للفظة "الأمر" في الآية الكريمة: ﴿وَيَقْطَعُونَ مَا أَمَرَ اللَّهُ بِهِ أَن يُوصَلَ﴾[23]. الأمرُ نوعان: أمرُ تكوينٍ؛ وهو ما عليه الخلق من النِّظام والسُّنَن المحْكَمَة، وقد سمَّى الله تعالى التَّكوينَ أمرًا بما عبَّر عنه بقوله: (كنْ). وأمرُ تشْريعٍ؛ وهو ما أوْحاه إلى أنبيائه وأمرَ النَّاس بالأخذ به. ومن النَّوع الأول: أمرُ التَّكوين، أو السُّنَن، ترتيبُ النَّتائج على المقدِّمات، ووصْلُ الأدلة بالمدْلولات، وإفضاءُ الأسباب إلى المسبِّبات، ومعرفةُ المنافع والمضارِّ بالغايات. فمنْ أنكر نبوة النَّبي بعدما قام الدَّليل على صدقه، أو أنكر سلطان الله على عباده بعدما شهدتْ له بها آثارُه في خلْقِه، فقد قطع ما أمر الله به أن يُوصل بمقتضى التَّكوين الفطري"[24].

لذلك نجده في مواطن يحث على التفكر والتأمل في الأكوان و"النظر فيها واستخراج أسرارها واستجلاء حكم اتفاقها واختلافها"[25]. كما كان يدعو أيضًا إلى النظر في إثبات المسائل الدينية والبرهنة على المطالب الاعتقادية من منظور العلم السنني الجامع. ومن ثم فإن نبذ التقليد وإحياء النظر هو منطلق رئيس للإصلاح، ذلك بأن الإعراض عن النور الإلهي وهو "نور العقل الصحيح البريء من الهوى ونزغات التقليد الذي يسير به المرء في طريق الدين هو من الظلم الذي ذم الله أهله وتوعده بالعقاب، فمن ظلم نفسه بإطفاء هذا المصباح فصار يتخبط في الظلمات، فإنه لا يهتدي في سيره إلى الصراط المستقيم الموصل إلى السعادة، بل يضل عنه حتى يهلك دون الغاية"[26].

إن التقليد يصيب العقل بالعطالة، ويوقف حركته ونشاطه، "ذلك بأن غلبة الجمود الذي ران على العقل الجمعي للأمة، ففرقها مذاهب ومزقها شيعًا، وأوقعها فيما وقع فيه من سبقها من الأمم التي تنكب هدي السنن فتفرقت شذر مذر، فضعفت واستكانت وذهب ريحها، فأدى بها ذلك إلى الاشتغال بالجزئيات والأمور الهامشية والقضايا الفروعية على حساب الكليات والقضايا الأصولية، ومنها الفقه الأكبر، فقه الحضارة أو علم السنن الإلهية الذي لم يحظ بالعناية اللائقة به"[27]. من أجل ذلك كان نبذ التقليد وإعمال النظر في نصوص الشرع منطلقًا ثانيًا ومقومًا رئيسًا في المشروع الإصلاحي للإمام المؤسس على الوعي السنني.

**ثالثًا: إصلاح التعليم هو المدخل الجوهري للإصلاح**

إن التعليم هو الوجه الحضاري لكل أمة، فبصلاحه تصلح الأمة، وبفساده تنهار وتتراجع وظيفتها الحضارية، وتصبح عقول أبنائها مستباحة من قبل الآخر، ومن ثم فإن "إهمال المسلمين لعلوم دينهم ودنياهم والنظر في أقوال أسلافهم، وانصراف الطلاب عن ذلك أو يكادون، فتجدهم لا يقرأون من الكتب الدينية إلا مختصرات وحواشي مما كتبه المتأخرون، لا ترقى بهم إلى تصحيح مقدمات العلوم، وضبط أصولها وأدلتها، وتمييز صحيحها من سقيمها. وهم فوق ذلك إنما يحفظونها دون فهم، ويتلقونها بالتسليم، كأنها الوحي، ويعتبر علم السنن الإلهية من أهم العلوم الدينية والكونية التي تعرضت للإهمال من قبل المسلمين"[28].

من أجل ذلك وضع الإمام محمد عبد إصلاح التعليم ضمن مشروعه الإصلاحي، خاصة أنه عانى في بدايات حياته من جمود الدراسة في الأزهر، وفي المسجد الأحمدي في طنطا، فقد جعل الفقهاء كتب الفقه القديمة وكتبهم -على علاتها- أساس الدين، حتى وإن عارض بعض ما فيها الكتاب والسُّنة، فانصرفت الأذهان عن القرآن الكريم والسنة النبوية الغراء، وانحصرت في كتب الفقه، وقد رأى الإمام بقاء الأزهر على حاله مُحالًا، فلا بدّ من إصلاح شأنه، وإلاَّ بقِي في الذيل، تابعًا لا متبوعًا، ومن ستظلم علوم الإسلام وبقية العلوم.

وقد وضع الشيخ محمد عبده لائحة لإصلاح الأزهر، يهدف منها إلى حذف الحشو الموجود في المناهج، وإضافة علوم جديدة يستفيد منها التلميذ، كذلك عدم معاملة التلميذ بالقسوة والإهانة؛ حتى نُنمي فيه الكرامة والاعتزاز بالنفس، كذلك النظر في القائمين على

التدريس ومراقبتهم، وأن يبثَّ في نفوسهم حبَّ هذه المهنة، وأن يجعلوا هَمَّهم الأكبر هو مستقبل الجيل الذي يعلِّمونه، وليس الحصول على الأجرة الشهرية. إنه الجيل الذي يجب أن ينشأ صاحب نظرة في كل ما يحيط به، بعيدًا عن أن يكون مجرد آلة للصانع؛ ليصبح هو الآلة والصانع والبدن والرأس في آنٍ واحد[29].

كما اهتم الإمام الأستاذ أيضًا بتعليم المرأة وتنويرها إسلاميًّا؛ ولهذا قام بتشخيص "واقع الجهل الذي كانت تعيشه المرأة في عصره، كيف أن النساء قد ضرب بينهنَّ وبين العلم بما يجب عليهن في دينهن أو دنياهن بستارٍ لا يدري متى يُرفع، ولا يخطر بالبال أن يعلمن عقيدة أو يؤدِّين فريضة سوى الصوم، وهو ينفي أن يكون هذا الجهل هو سبب العفة والحياء كما كان يزعم خصوم تعليم النساء"[30].

لقد نادى الإمام بتعلم المرأة، و"تمنَّى أن تنهض القلة المستنيرة من النساء المتعلمات بتكوين جمعية نسائية تقيم المدارس لتعليم البنات، وآثر هذه المهمة لهن على ما يشغلهن من أمور السياسة واستقبال علية القوم في الصالونات"[31]. حتى يسهمن في رقي مجتمعهن وازدهاره ونهضته. ذلك بأن منظومة التربية والتعليم هي أساس النجاح في كل مشروع سياسي أو اجتماعي، ومن ثم يذهب الشيخ عبده أبعد من ذلك باعتقاده أن "الأولوية في كل شيء ينبغي أن تعطى للتربية والتعليم، بل يمكن التغاضي حتى عن وجود مفاسد اجتماعية واقتصادية وسياسية من أجل تأسيس العملية التربوية والسير نحو المستقبل، لأنه إذا انتشرت التربية والتعليم يمكن للمجتمع أن يستأصل جذور كل المفاسد والانحرافات مهما كان نوعها"[32].

وتعبِّر مقالاته[33] في إصلاح الجانب التربوي والتعليمي -("الكتابة والقلم"، و"المعارف"، و"الغاية من علم التوحيد"، و"العلوم الكلامية والدعوة إلى العلوم العصرية"، و"تأثير التعليم في الدين والعقيدة" وغيرها من مقالاته وكتاباته)- عن أهمية إصلاح التعليم في مشروعه النهضوي، وعن منهجه السنني في إصلاح التعليم.

ومن ثم اعتبر الإمام عبده إصلاح التعليم مدخلًا لإصلاح الوضع العام للأمة مجتمعًا وسياسة، وذلك من خلال ربط التعليم بالتربية والأخلاق والعقيدة الصحيحة، وتحديد أولوية العلوم وتقسيمها إلى علوم مقاصد وعلوم وسائل.

**رابعًا: إصلاح الواقع السياسي**

إن إصلاح الأمة يمهد الطريق لإصلاح السياسة وتحقيق الأهداف السياسية الكبرى. يقول الأستاذ الإمام: "إن المعهود في سير الأمم وسنن الاجتماع أن القيام على الحكومات الاستبدادية وتقييد سلطتها وإلزامها الشورى، والمساواة بين الرعية إنما يكون من الطبقات الوسطى والدنيا، إذا فشا فيهم التعليم الصحيح والتربية النافعة وصار لهم رأي عام"[34].

هذا النص يوضح تصور الإمام للإصلاح السياسي الذي ينطلق من إصلاح الأفراد وتربيتهم تربية صحيحة، وتعليمهم تعليمًا نافعًا مثمرًا؛ لأن في صلاحهم صلاح المجتمع، وفي فسادهم فساده، ومن ثم فصلاح الأفراد يتحقق بإنشاء منظومة تعليمية متكاملة ناجحة، تحافظ على الأصول، وتستفيد مما استجد في العصر من وسائل وآليات للتعليم الناجح الذي يصنع جيلًا واعيًا برسالته وواجبه في الواقع.

يقول رحمه الله: "لكن الإسلام دين وشرع فقد وضع حدودًا ورسم حقوقًا، وليس كل معتقد في ظاهر أمره بحكم يجري عليه في عمله، فقد يغلب الهوى وتتحكم الشهوة فيغمط الحق، أو يتعدى المتعدي الحد فلا تكمل الحكمة من تشريع الأحكام إلا إذا وُجِدَتْ قوة لإقامة الحدود وتنفيذ حكم القاضي بالحق وصون نظام الجماعة، وتلك القوة لا يجوز أن تكون فوضى على عدد كثير فلا بدّ أن تكون في واحد وهو السلطان أو الخليفة.

الخليفة عند المسلمين ليس بالمعصوم، ولا هو مهبط الوحي. ثم هو مطاع ما دام على المحجة ونهج الكتاب والسنة، والمسلمون له بالمرصاد، فإذا انحرف عن النهج أقاموا عليه، وإذا اعْوَجَّ قَوَّمُوه بالنصيحة والإعذار إليه"[35].

إن الإمام يؤكد أن لا كهنوتية في الإسلام، ولا سلطة مطلقة للحاكم، وإنما الحاكم يطاع ما أقام الحق في الرعية والتزم العدل، واعتصم بالكتاب والسنة، وإلا فـ(لا طاعة لمخلوق في معصية الخالق)، ولا الإخلال بالعدل. إذا بإصلاح السياسة تتحقق نهضة الأمة، ويستمر سلطانها، فالعدل مؤذن بصلاح الإنسان وازدهار العمران. وسنة الله تعالى لا تحابي أحدًا.

**خامسًا: قراءة التاريخ من منظور سنني كلي**

حين يُذكرنا الوحي القرآني بأحوال الأمم الغابرة والمجتمعات السابقة وكيف جرت عليهم السنن الإلهية من نهوض للحضارات أو سقوط لها، "فإن ذلك كان على سبيل التعليم والإفادة من الدرس والعبرة من التاريخ؛ ليكون تاريخ الإنسان مجالًا رحبًا لعمل العقل ليتعرف منه أساس ازدهار الحضارات وانهيارها، فيعي العبرة السننية من قصص القرآن الكريم. فالكون كلُّه مسرحٌ للعقل وميدانٌ لعمله، وتاريخ الإنسان كلّه مسرحٌ لنظر العقل، والعقل مهيأ للسيطرة الكلية على الكون واحتواء تاريخه، فكرًا وتأملًا، مقدمات ونتائج، علاقات بين الأشياء، أسبابًا ومسببات، تسخيرًا وتوظيفًا، وتلك مهمةُ العقل ووظيفتُه في عالم الشهادة، وذلك واجبه الشرعي الذي ندبه القرآنُ له وحثه عليه وأمره به"[36].

ومن ثم لا بدّ أن نتوجه صوبَ آيات القرآن الكريم، بالقدْر نفسه الذي توجهنا به نحو آيات الأحكام، واستنبطنا منها هذه الكنوز العظيمة في مجال التشريع والأحكام والعقائد، لنكتشف فقهًا اجتماعيًّا عمرانيًّا حضاريًّا في علوم الإنسان والاجتماع البشري، والنواميس الاجتماعية التي تحكم مسيرة الحياة والأحياء، والتي تخلفنا فيها إلى درجة لا نُحسد عليها. يقول الأستاذ الإمام: "والسير في الأرض والبحث عن أحوال الماضين وتعرف ما حل بهم هو الذي يوصل إلى معرفة تلك السنن والاعتبار بها كما ينبغي. نعم، إن النظر في التاريخ الذي يشرح ما عرفه الذين ساروا في الأرض ورأوا آثار الذين خلوا يعطي الإنسان من المعرفة ما يهديه إلى تلك السنن، ويفيده عظة واعتبارًا"[37].

فدعوة القرآن الكريم إلى السير في الأرض أو قراءة التاريخ إنما من أجل استلهام الدروس والعبر والهدايات السننية، والوقوف على سنن الله في الأمم الغابرة، وتجنب ما وقعوا فيه من المحاذير. إذ إن قراءة التاريخ واستلهام سننه الهدائية شرط أساس للإصلاح ونهضة الأمة من جديد. يقول الإمام: "إن ما يحفظ التاريخ من وقائع الأمم من دأبها وعاداتها في الكفر والتكذيب والظلم في الأرض ومن عقاب الله إياهم هو جار على سنته تعالى المطردة في الأمم ولا يظلم الله تعالى أحدًا بسلب نعمة ولا إيقاع نقمة؛ وإنما عقابه لهم أثر طبيعي لكفرهم وفسادهم وظلمهم لأنفسهم"[38].

ويضيف في موضع آخر: "أيظن المسلمون أن تنازع الأمم والدول على ممالكهم وسلبها من أيديهم مخالف لعدل الله العام وسننه الحكيمة التي جاء بها القرآن؟ كلا إنه تعالى ما فرط في الكتاب من شيء، ولكنهم هم الذين فرطوا فذاقوا جزاء تفريطهم، فإن تابوا وأصلحوا تاب الله عليهم، وإلا فقد مضت سنة الأولين"[39].

هكذا يقدم الإمام عبده قراءة سننية للتاريخ، من شأنها أن توقفنا على مقومات النهضة والإصلاح، وأن تبوئ الأمة مكانة الريادة من جديد.

**سادسًا: فهم الواقع وإبصار المستقبل**

إن من مقومات المشروع الإصلاح للإمام محمد عبده نظره إلى الواقع بمنظار السنن الإلهية، خاصة أنه عاش فترة الاحتلال الإنجليزي لمصر وإحاطتهم الاستراتيجية بالعالم العربي والإسلامي في معظم أقطاره، كل هذا جعله يفكر في أسباب تخلف الأمة وتكالب الأمم عليها؛ فوصل إلى نتيجة مفادها أن تنكب الأمة للسنن الإلهية الهدائية هو سبب ما حل بها من أزمات وخطوب، من أجل ذلك ركز في مشروعه الإصلاحي على الإصلاح الديني وذلك من خلال الأزهر الشريف. وما صدر عنه من فتاوى، كان لها أثرها الإيجابي في مقاومة المسلمين للتخلف والمحتل.

ومن ثم فإن فقه السنن الإلهية في تصور الأستاذ الإمام "لا يشكل لنا الوقاية من الأزمات الاجتماعية والحضارية فقط، وإنما يشكل دليلًا هاديًا في إدارة الأزمات ومواجهتها، واكتشاف عوامل البناء الثقافي والفكري والعمراني للأمة في سائر مراحلها التاريخية، وفي جميع عصورها، ذلك بأن الوظيفة الاجتماعية الحضارية لفقه السنن في حماية رحلة الإنسان من الخلل والخطأ والانحراف، وامتلاك الرؤية على تصويب الخلل وتجنب الإصابات، واكتشافِ أفق جديد للإصلاح الاجتماعي والنهوض الحضاري للأمة"[40]. هذا وبقدر إحراز الأمة لفهمٍ أكبَر لتسخير السنن والاستفادة منها والوعي بها، وتنزيل عملي لها "وتطبيقٍ أدق لها، تتبوأ مكانتها على الأرض. وبقدر نقصها في الفهم والعمل بموجبه وتقصيرِها في اللحاق بالحقائق الثابتة، ينعكس على سيرها سلبًا وإيجابًا"[41].

يقول الإمام في تفسير قوله تعالى ﴿إِنَّ ٱلْعَٰقِبَةَ لِلْمُتَّقِينَ﴾[42]: "هو الأساس الأعظم لسنن الاجتماع في فوز الجماعات الدينية والسياسية والشعوب والأمم في مقاصدها، وغلبها على خصومها ومناوئيها، كما أنه هو الأساس الراسخ لفوز الأفراد في أعمالهم الدينية والدنيوية من مالية واجتماعية، فهذه الجملة البليغة آية من آيات كتاب الله الكبرى في جمع الحقائق الكثيرة، في المقاصد المختلفة في كلمة وجيزة. [إن التقوى هنا هي] اتقاء كل ما يفسد العقائد والأخلاق والروابط الخاصة والعامة، وتحري ما يصلحها بهدي الكتاب والسنة، وما أرشد إليه من سنن الله تعالى في حياة الأمم وموتها، وقوتها وضعفها، وبقاء دولها وزوالها، وكون هذه السنن مطردة في جميع الشؤون العامة من منزلية ومدنية ومالية وحربية وسياسية، لا تبديل لها ولا تحويل، ولا محاباة فيها بين أهل الملل والنحل، وبهذا كله تكون العاقبة المرجوة لهم في السيادة والسعادة"[43].

لقد حارب الشيخ عبده عقائد الجبرية والقدرية، ودعا المسلمين إلى تسخير السنن والعمل بمقتضاها، فالسيادة والسعادة لا تتحقق بالأماني المعسولة، ولا بمجرد الانتماء إلى أمة الإسلام، وإنما يتحقق ذلك لمن دخل البيوت من أبوابها، وأخذ بأسباب ذلك كله.

**سابعًا: إحياء الجامعة الإسلامية**

إن فكرة إحياء الجامعة الإسلامية بدأها الشيخ جمال الدين الأفغاني ثم حمل لواءها الشيخ محمد عبده. موضوع هذه الفكرة هو: "إزالة الشقاق والتفرق الذي حدث بسبب المذاهب، وجمع كلمتهم على مصالحهم المشتركة في دنياهم ودينهم"[44].

ومن ثم فإن دعوة الشيخ عبده إلى إحياء الجامعة الإسلامية تكشف عن عمق وعيه السنني، وإدراكه لسنن إحياء الأمة وحفظ بقائها. ذلك بأن فكرته في الدعوة إلى الوحدة الجامعة للأمة مستنبطة من سنن الله في الاعتصام بحبل الوحدة والاجتماع، يقول الله تعالى: ﴿وَٱعْتَصِمُواْ بِحَبْلِ ٱللَّهِ جَمِيعا وَلَا تَفَرَّقُواْ﴾[45].

يفسر الشيخ عبده هذه الآية بقوله: "إن حياة الوطن وارتقاءه باتحاد كل المقيمين فيه على إحيائه، لا في تفرقهم ووقوع العداوة والبغضاء بينهم ولا سيما المتحدين منهم في اللغة والدين

أو أحدهما، فإن هذا من مقدمات الخراب والدمار، لا من وسائل التقدم والعمران، فالإسلام يأمر باتحاد اتفاق كل قوم تضمهم أرض وتحكمهم الشريعة على الخير والمصلحة فيها -وإن اختلفت أديانهم وأجناسهم- ويأمر مع ذلك باتفاق أوسع، وهو الاعتصام بحبل الله بين جميع الأقوام والأجناس"[46].

لقد استهدف الشيخ عبده إحياء الوحدة الإسلامية الجامعة باعتبارها الحجر الأساس لكل إصلاح اجتماعي وتغيير حضاري؛ ذلك أن الوحدة حبل ممدود من سماء الوحي إلى أرض الواقع، يمنع الأمة الشاهدة الحاملة للرسالة المبلغة عن ربّ العالمين من السقوط في مستنقعات التنازع والفشل، ويحفظ بيضتها من الانكسار، وجماعتها من الافتراق، ويجعل مجتمعها آمنًا قويًّا متماسكًا؛ ذلك بأن الوحدة الإسلامية -التي يدعو الشيخ عبده إلى إحيائها- ضرورة شرعيّة في حق المسلمين، يجب عليهم اقتحام العقبات الكأداء لتحقيقها، ودفع المعوقات التي تحول دونها. فإسلامنا مَحرومٌ حتى يلتئم شملنا ونكون أمةً واحدة؛ لأن الإسلام دين الوحدة والجماعة لا دين التفرقة والانقسام.

أضف إلى ذلك أنه لا يمكن التغلب على مخاطر الأعداء ومواجهات التحديات المعاصرة إلا بنبذ الفرقة والانفصام، واللجوءِ إلى الوَحدة الإسلامية الجامعة. ولا مطمع للأمة في استعادة هويّتها وإصلاح واقعها وتثبيت وجودها في العالم إلا بلزوم الوحدة؛ فبها تواجه أعداءها، وتحفظ مجتمعها وتحقق أمنه وسلمه، وبضدها تتردَّى في مهاوِي التقاطع والتنابذ والفتن ما ظهر منها وما بطن.

ومن ثم فالوحدة الإسلامية التي هي من المصالح العليا عند كل أمة، ومن الشروط الأساس لحفظ نظامِها العام وأمنها الاجتماعي، كانت ولا تزال شرط حياة هذه الأمة وعزها وكرامتها وازدرها عمرانها وسر نجاحها وتقدمها. هذه الوحدة لا تتحقق في الواقع إلا في إطار الرسالة الإلهية؛ لأن هذه الرسالة هي القادرة على تربية الفرد والمجتمع وَفق سنن هادية وقيمٍ سامية تزول معها كلّ أسبابِ الفرقةِ والتشتت بين أبناء الأمة الواحدة.

## خاتمة

من خلال ما تقدم أصل إلى ما يلي:

- إن الشيخ محمد عبده من أساطين الفكر السنني الإصلاحي في العصر الحديث.
- إن شخصية الشيخ محمد عبده من الشخصيات المسلمة التي تميزت بفكرها السنني، وبحضور السنن الإلهية في مشروعها الإصلاحي.
- إن الإمام عبده سار في مشروعه الإصلاحي على النسق السنني، والتزم به في كافة خطواته وتنظيراته الإصلاحية في المجالات المختلفة.
- إن الوعي السنني كان حاضرًا بعمق وبقوة في المشروع الإصلاحي للشيخ عبده يتجلى ذلك في تفسيره السنني للقرآن الكريم، وتجديده للخطاب الديني، ونبذه للتقليد ودعوته إلى إحياء وظيفة العقل في النظر، وإحياء الجامعة الإسلامية، وإصلاح منظومة التربية والتعليم من أجل إصلاح الواقع، والتزامه الفلسفة السننية في قراءة التاريخ وإبصاره وفهم الواقع وتقويمه واستشراف المستقبل وصناعته.

وفي الأخير لقد نجح الإمام محمد عبده في توجيه اهتمام مفكري الإسلام وعلمائه وباحثيه إلى علم السنن الإلهية، تقعيدًا وتأصيلًا وتنظيرًا وتدوينًا.

## الهوامش

1. أستاذ بكلية أصول الدين بتطوان، ورئيس شعبة أصول الدين وتاريخ الأديان -جامعة عبد المالك السعدي -المغرب.
2. محمد عبده، **الإسلام دين العلم والمدنية**، دراسة وتحقيق: عاطف العراقي (القاهرة: دار قباء، 1998)، ص132.
3. محمد عبده، "الإسلام والنصرانية مع العلم والمدنية"، مجلة **المنار**، المجلد الخامس (16 جمادى الآخرة 1320هـ)، ص443. جوهري طنطاوي، **أحلام في السياسة وكيف يتحقق السلام** (مصر: مطبعة مصطفى البابي الحلبي وأولاده بمصر، 1354هـ/ 1935م)، ص18.
4. ينظر: محمود نفيسة، **مبدأ السببية في الفكر الإسلامي في العصر الحديث** (دمشق-بيروت: دار النوادر، 1421هـ/ 2010م)، ص517. رشيد رضا، **تفسير المنار**، 5/ 218. محمد مبارك، **نظام الإسلام العقيدة والعبادة** (دمشق: دار الفكر، 1388هـ/ 1968م)، ص83.
5. عمر عبيد حسنة، **المنهج السنني أفق حضاري متجدد** (بيروت-عمان: المكتب الإسلامي، 1430هـ/ 2009م)، ص30.
6. محمد أمحزون، "العلم بالسنن الربانية"، مجلة **البيان**، العدد 115، (1997م)، ص 50.
7. عبد الغفار عبد الرحيم، **الإمام محمد عبده ومنهجه في التفسير**، ط1، (المركز العربي للثقافة والعلوم، 1400هـ/ 1980م)، ص177.
8. محمد رشيد رضا، **تفسير المنار**، (مصر: الهيئة المصرية العامة للكتاب، 1990م)، 7/ 416.
9. رضا، **تفسير المنار**، 1/ 11.
10. نفسه، 7/ 417.
11. نفسه.
12. رضا، **تفسير المنار**، 4/ 114. محمد عمارة، **الأعمال الكاملة للشيخ محمد عبده** (القاهرة: دار الشروق، 1993م)، 5/ 95.
13. رضا، **تفسير المنار**، 4/ 115. محمد عمارة، **المذهب الإصلاحي للإمام محمد عبده** (القاهرة: دار السلام، 1430هـ/ 2009م)، ص78.
14. رضا، **تفسير المنار**، 1/ 21.
15. نفسه، 9/ 482.

16. رضا، تفسير المنار، 8/ 97.

17. كهوس رشيد، **الوظائف العامة للسنن الإلهية**، مجلة الداعي (الهند: السنة: 46، العدد1-3، محرم-ربيع الأول 1443هـ/ أغسطس-نوفمبر2021م)، ص12.

18. محمد رشيد رضا، **﴿رَبَّنَا إِنَّا أَطَعْنَا سَادَتَنَا وَكُبَرَاءَنَا فَأَضَلُّونَا السَّبِيلَا﴾**، مقال منشور في مجلة **المنار**، المجلد الأول (جمادى الآخرة 1316ه/ نوفمبر 1898م)، ص609-610.

19. **تفسير المنار**، محمد رشيد رضا، ط2، (دار المنار، 1947م)، صفحة الغلاف.

20. ينظر: رمضان خميس زكي الغريب، **فقه السنن الربانية ومدى إفادة المسلمين منها قراءة في فكر الإمام محمد عبده**، دار المقاصد (مصر: دار المقاصد: 1431هـ/ 2015م)، ص32-33. رضا، ت**فسير المنار**: (1/ 199، 2/ 393-394، 3/ 17، 3/ 56، 3/ 222، 3/ 299، 4/ 121، 4/ 208، 4/ 237، 4/ 367، 5/ 122، 5/ 179، 7/ 257، 7/ 290...).

21. كهوس رشيد، **الفكر السنني وآفاق النهوض الحضاري**، حاوره: محمد قاسمي ومصطفى فاتيحي، موقع مركز الأمانة للأبحاث والدراسات العلمية: https://cutt.us/nnmU0

22. القرآن الكريم، "سورة الزخرف"، الآية 23.

23. القرآن الكريم، "سورة البقرة"، الآية 27.

24. رضا، **تفسير المنار**، 1/ 203.

25. عمارة، **الأعمال الكاملة**: 4/ 120.

26. ينظر: رضا، **تفسير المنار**، 3/ 40. بتصرف.

27. ينظر: كهوس، **الفكر السنني وآفاق النهوض الحضاري**، مركز الأمانة للأبحاث والدراسات العلمية. مرجع سابق.

28. نفسه.

29. ينظر: عبد الحليم عويس، "التربية وإصلاح الأمة في مقالات محمد عبده"، المنشور بموقع الألوكة، بتاريخ: 2-3-2014. عمارة، **الأعمال الكاملة لمحمد عبده**، 3/ 81.

30. محمد عمارة، **المذهب الإصلاحي للإمام محمد عبده**، ص117.

31. نفسه، ص118.

32. ينظر: أبو صفصاف عبد الكريم، **حركة محمد عبده وعبد الحميد بن باديس وأبعادها الثقافية والاجتماعية والسياسية**، ط1(القاهرة: الهيئة المصرية العامة للكتاب، سلسلة تاريخ المصريين (272)، 2007)، 1/ 365 وما بعدها.

33. ينظر: هذه المقالات في: الأعمال الكاملة لمحمد عبده، الجزء الثالث/ الصفحات: 9، 15، 33، 57، 159.

34. محمد رشيد رضا، **ملخص سيرة الإمام**، مجلة المنار، المجلد 8، (جمادى الآخرة 1323هـ)، ص401.

35. محمد عبده، **الإسلام والنصرانية مع العلم والمدنية**، مجلة المنار، المجلد 5 (سبتمبر 1902)، 5/ 441.

36. محمد السيد الجليند، **الوحي والإنسان – قراءة معرفية** (القاهرة: دار قباء، 2002)، ص73. بتصرف.

37. رضا، **تفسير المنار**، 4/ 117.

38. عبده، محمد، **تفسير جزء عم**، ط3 (مصر، 1341هـ)، ص17.

39. رضا، **تفسير المنار**، 2/ 393.

40. كُهُوس، **الوظائف العامة للسنن الإلهية**، مجلة الداعي، مرجع سابق، ص17.

41. ينظر: إبراهيم الوزير، **على مشارف القرن الخامس عشر الهجري: دراسة للسنن الإلهية والمسلم المعاصر**، ط4 (لبنان: دار الشروق، 1409هـ/ 1989م)، ص8.

42. القرآن الكريم، "سورة هود"، الآية 49.

43. رضا، **تفسير المنار**، 4/ 117.

44. محمد رشيد رضا، "مسألة اجتماع صاحب المنار بالملك فيصل"، مجلة **المنار**، المجلد 29، (ذو الحجة 1346هـ)، ص180.

45. القرآن الكريم، "سورة آل عمران"، الآية 103.

46. رضا، **تفسير المنار**، 4/ 18.

# الكواكبي بين التجربة الخاصة والتأثر العام

رغداء زيدان[1]

**تمهيد**

لا شك أن أفكار الإنسان تتشكل في مسيرة حياته متأثرة بمجموعة من العوامل، النفسية والتربوية والبيئية، بالإضافة لمجريات الأحداث حوله وكيفية تلقيه وتفاعله معها. وبرأيي لا يمكن فهم ودراسة أفكار أيٍّ من المصلحين أو المفكرين دون الإحاطة بمجمل هذه العوامل، التي كونت شخصية هذا المفكر ورسمت طريقة تفكيره، أو التي أسهمت في تبلور فكره وأنتجت رؤيته وصاغت أولوياته ومحورية أبحاثه.

وفي حديثنا عن عبد الرحمن الكواكبي [1855 ـ 1902] أجد من الضرورة البحث في العوامل والظروف التي أسهمت في تشكيل رؤيته الفكرية وأولوياته البحثية؛ لأن في ذلك ما سيساعدنا على فهم ما وصلنا مما خطه يمينه وما نُقل عنه من آراء وأفكار، ووضْعِها في سياقها الصحيح دون تحميلها فوق ما تحتمل ولا بخسها حقها، ما سيساعد على الاستفادة منها، ويؤسس لقابلية البناء عليها.

**أولًا: التفاعلات الداخلية للعصر الذي عاش فيه الكواكبي**

عاش الكواكبي في النصف الثاني من القرن التاسع عشر الذي وصفه عباس محمود العقاد بأنه "حقبة من حقب التاريخ الحديث يلوح عليها كأنها نشطت من عقال، فكل شيء فيها ينفر من الجمود والركود، ويتحفز للحركة والوثوب للتغيير"[2]. وقد تفاعلت في تلك الحقبة مجموعة من المؤثرات، فقد بدأت فيها بوادر اليقظة العربية، وظهرت محاولات

إصلاح الدولة العثمانية التي كانت تعاني من الضعف والتآكل، مع ظهور بوادر الوعي بعد عودة طلاب البعثات العلمية التي توجهت إلى أوروبا ونقلت الأفكار التحررية والثورية التي سادت هناك في القرن التاسع عشر إلى الامبراطورية العثمانية، فطرح المفكرون المفاهيم والقيم الاجتماعية والسياسية الجديدة التي تدور حول النظم السياسية للدولة على البعدين الداخلي والخارجي. بالإضافة إلى انتعاش الرأسمالية الغربية وبدء سطوتها على العالم[3]. وقد تميز ذلك العصر بمجموعة من الميزات التي كان لها أثر في طريقة تفكير الكواكبي وأمثاله من العاملين والناشطين والمهتمين بالشأن العام ومآلات الدولة وحقوق رعاياها، فكان من أهم تلك الميزات:

**1 ـ ضعف الدولة العثمانية وتردي الأوضاع فيها**

فقد عاش الكواكبي في مرحلة كانت فيها الدولة العثمانية في أيامها الأخيرة، وقد بلغ الضعف فيها مبلغًا عظيمًا، وبسبب هذا الضعف ساد الظلم والفساد بين موظفي الدولة، وتخلخل الجيش وضعف، وتضعضع الاقتصاد. وكان السلطان عبد الحميد [1842–1918]، قد حكم الدولة في وقت متأخر من تاريخها بين عامي 1876–1908م، وقام بسن بعض القوانين بنية الإصلاح[4]، لكنّ الأمور كانت قد وصلت حدًّا من السوء جعل محاولات الإصلاح غير ذات جدوى، بالإضافة إلى أنّ عبد الحميد كان يدرك أطماع الأوروبيّين ببلاده، وكان يعرف أنّهم استطاعوا التغلغل في السلطنة، وبناء شبكة علاقات مع مجموعة من المنتفعين المستعدين للتعاون معهم؛ فسلك مسلكًا ظن أنه يستطيع من خلاله الحفاظ على إمبراطوريته، فسيطر على الحكم واستبد به، وزاد من الجاسوسية، فعمَّ الشك والقلق وسوء الظن جميع أرجاء الدولة[5].

لقد كان الدين الإسلامي الرابط الذي جمع العرب مع الترك، وجعلهم يقبلون حكمهم طوال قرون[6]، وعُرف عن الدولة أنها شجعت التصوف والصوفية تشجيعًا كبيرًا "وغدت للتصوف مراكز دائمة، ونشاط مستمر، وأصبح من الطبيعي جدًّا، بالنسبة لذاك العصر، أن يربط كل فرد نفسه بطريقة من الطرق"[7]، لكن انتشرت الخرافات والخزعبلات، ودخلت مفاهيم غاية في السذاجة، واعتقد الناس أنها من الدين وهي أبعد ما تكون عنه. ولم يكن

حـال التعليـم في ذلـك العصر جيـدًا، فالجهل كان عامًّـا، والأمية منتشرة في كل مـكان، والمدارس قليلـة، والمدرسـون غـير أكفـاء، وكان لسـوء الإدارة الأثـر الأكـبر في تكريس الجهـل والأمية بين أفراد الشـعب[8].

أمـا الحيـاة الاقتصاديـة فكانـت متأخـرة تأخـرًا كبـيرًا. فالزراعـة التـي تعـدُّ العـماد الأسـاس للاقتصـاد في الدولـة كانـت تعـاني مـن الضعف والتأخـر[9]، كما كان نظـام الإقطاع منتـشرًا، وجاء زمـان والفلاحـون يتخلّـون برضاهـم عـن أراضيهـم إلى الإقطاعيـين؛ لأنهـم لا يسـتغلون منهـا مـا يفـي بالضرائـب الموضوعـة عليهـا لكثرتهـا[10]. ومـع التدخـل الأجنبـي انهـارت الصناعـات اليدويـة إلا القليـل منهـا، فقـد حصـل الأوروبيـون عـلى امتيـازات كبـيرة في الدولـة العثمانيـة، أثّـرت في الصناعـة المحليـة وكادت تقـضي عليهـا[11]. كـما أنشـأ الأوروبيـون المراكـز التجاريـة في ظـل الامتيـازات التـي أُعطيـت لهـم، فتكوَّنـت "برجوازيـة" مـن أنـاس ارتبطـوا بهـم، وحصلوا بواسـطتهم عـلى نـوع مـن الحمايـة[12]، مـا أدى لوجود دولـة عميقة اسـتبدَّت بالبلاد، واسـتطاعت التحكّـم بمفاصلهـا وإجهـاض محـاولات الإصـلاح التـي كانـت تظهـر هنـا وهناك.

وبالنسـبة إلى الكواكبـي فقـد وصـف حال الأمـة الحاضرة، وبحث في أسـباب "الفتـور العام" الـذي كانـت أبـرز معالمه حسـب رأيه "الخلـل في السياسـة والإدارة الجاريتين في المملكـة العثمانيّة، التـي هـي أعظـم دولـة يهـمّ شـأنها عامّـة المسـلمين. وقـد جـاء أكثـر هـذا الخلل في السـتّين سـنة الأخـيرة. أي بعـد أن اندفعـت لتنظيـم أمورهـا، فعطّلت أصولهـا القديمة، ولم تحسـن التقليد ولا الإبـداع، فتشـتّت حالهـا ولاسـيما في العشرين سـنة الأخـيرة التي ضـاع فيها ثلثـا المملكة وخرب الثلـث الباقـي، وأشرف عـلى الضياع لفقد الرجال وصَرْف السـلطان قوّة سـلطنته كلّها في سـبيل حفـظ ذاتـه الشريفـة وسـبيل الإصرار على سياسـة الانفراد"[13].

لقـد تأثّـر عبـد الرحمـن الكواكبـي بـما كان يـراه مـن مظاهر الفسـاد وسـوء الإدارة، غـير أنّه لم يكـن كـما يبـدو قد أدرك عواقـب التدخل الأوروبي في السـلطنة العثمانية ومآلاتـه؛ ذلك أنّ تركيزه كان عـلى سياسـة عبـد الحميـد، التـي قرأهـا عـلى أنها "في سـبيل حفظ ذاتـه الشريفة"، وليسـت في سـبيل حفـظ الدولـة، والحـدِّ من آثـار الامتيـازات الأوروبية في الدولـة، لذلك فقـد كانت رؤيته

للإصلاح تتمحور حول محاربة الاستبداد؛ لأنّه برأيه كان العقبة الأساس التي تقف أمام النهضة والقدرة على العمل للحاق بالأمم الحيّة.

**2 ـ ظهور الجمعيات الداعية للإصلاح**

في تلك الفترة أيضًا بدأت الجمعيات ذات الطابع السياسي في الظهور في الدولة، فكانت "حلقة دمشق الكبرى"[14] مثلًا، الَّتي أسَّسها الشَّيخ طاهر الجزائري [1852–1920م] في دمشق في أواخر القرن التاسع عشر، قبل إعلان الدُّستور العثمانيِّ، وناقشت قضيَّة الانحطاط وحاجة الدولة للإصلاح، وكان أعضاؤها يدعون إلى تعليم العلوم العصريَّة، وبعث الرُّوح العربيَّة، وتمجيد التُّراث العربيِّ والإسلاميِّ[15]، وضمَّت مجموعة من رجال الفكر والعلم، المسلمين دينًا أو ثقافة، وكانوا يرون أنَّ الدَّولة العثمانيَّة موشكة على الانهيار، ويجب على العرب التَّأهُّب بالعلم والأخلاق لنيل استقلالهم وصون بلادهم ومنع تقسيمها من قبل المستعمرين[16]. كما كان للشَّيخ جمال الدين القاسمي [1866ـ1914م] حلقة خاصَّة ظهرت أيضًا في دمشق، قبل حلقة الشَّيخ طاهر، كان يجتمع فيها مع مجموعة من أصدقائه، يقرؤون بعض الكتب الدينية والفقهية والفكرية ويناقشون أفكارها، وهو ما أزعج السلطات العثمانية وجر على المجموعة جملة من التهم منها: الاجتهاد، وتهديد أمن الدَّولة[17].

لقد كانت السياسة الداخلية في السلطنة تقوم على الشك بأي تحرّك أو تجمّع، وكانت تنظر إليه على أنّه يلتقي بأهدافه مع القوى الخارجية التي تريد الانقضاض على الدولة في اللحظة المناسبة، أنّه يفسح لها المجال للسيطرة على البلاد، بما يطالب به ويدعو له من إصلاحات، لذلك كان انتشار الجمعيَّات المدنيَّة في سورية يتمّ في السّر، مما يعني إدراك القائمين عليها لمخاوف السلطات وخطورة العمل الذي يقومون به، ومن ناحية أخرى كانت الجمعيّات المدنيّة في تلك الفترة وسيلة لتلبية الحاجة المجتمعيَّة للعمل الجماعي وأخذ دور في عمليّة إصلاح الدولة بعيدًا عن السَّيطرة الحكوميَّة، لكن عندما أصبح خطر انفراط هذه الدولة ظاهرًا للعيان انتقل العاملون من الاشتغال بالإصلاح والدعوة للنهضة إلى العمل على ضمان حقوق العرب من الأتراك[18]، وهو ما فتح الباب أمام اندلاع الثورة العربية الكبرى فيما بعد.

### 3 ـ ظهور السلفية الإصلاحية

انتهى في عام 1885م مؤتمر برلين الثاني، الذي تقاسمت بموجبه الدول الأوروبية نفوذها على مناطق إفريقيا، بعد أن قسَّمت نفوذها على مناطق البلقان في مؤتمر برلين الأوَّل عام 1878م[19]، وكان في هذا مؤشر واضح على مدى ضعف وتراجع نفوذ الدَّولة العثمانيَّة في تلك المناطق، وهو مؤشر دالٌّ على الحالة المزرية الَّتي وصلت إليها الدَّولة العثمانيَّة ومدى التَّدخُّل الغربيّ فيها، وهذا أحد أهمِّ أسباب ظهور السَّلفيَّة الإصلاحيَّة في بلاد الشام، فقد كانت الأيام الأخيرة للخلافة العثمانيَّة مليئة بالفوضى، وظهرت الأفكار الَّتي تناقش أحقِّيَّة العرب في أن تكون لهم دولة مستقلَّة تحفظ حقوقهم ولغتهم وتاريخهم، والَّتي تبيِّن أنَّ الخلافة الإسلاميَّة يجب أن تكون في العرب وحدهم دون سواهم لأنَّهم أهل الرِّسالة، مستندةً إلى أساس فقهي في الشَّريعة الإسلاميَّة[20]، ومع قيام حركات تدعو إلى "الإصلاح الدِّيني، والرُّجوع بالشَّريعة إلى أصولها وقواعدها، وإزالة ما أُدخل إليها في عهود الظَّلام والانحطاط من بدع وأكاذيب، مناهضة للعقل، مناقضة للإسلام"[21]. توسّع هذا الإصلاح ودعا "إلى مواجهة التَّحديات الغربيَّة للمسلمين بالعودة إلى مصادر الشَّريعة الأصيلة من قرآن وسنَّة، وإلى إحياء الإسلام فكريًّا وسياسيًّا، ونبذ الجهل والجمود والتَّزمُّت"[22]. ومع ظهور جمال الدِّين الأفغانيِّ [1838–1897م]، وتلميذه محمَّد عبده [1849–1905م]، ارتفعت الأصوات المطالبة بالإصلاح والعودة إلى الدِّين الصَّحيح وإحياء التَّاريخ العربيِّ ومحاربة الاستبداد، وكان بالطبع صوت الكواكبي أحد الأصوات المركزية التي دعت إلى أن يُستمد الإصلاح من المشرب السلفي المعتدل[23]. ولم يكن على ما يبدو في أجندة تلك الأصوات العمل على حماية عملية الإصلاح نفسها من تأثير التدخّل الاستعماريّ، فرجال الإصلاح حينها كان يرون أنّ العودة للدين الصحيح والاهتمام بالتعليم سيؤدي لنهضة الأمّة، وحكمًا سيجعل منها قوّة تحمي نفسها من التدخلات الخارجيّة، وتجعلها قادرة على رفد البشرية بالإنجازات العظيمة، لذلك كان من أهمُّ ما يميُّز التَّيَّار السَّلفيَّ حينها أنَّه منهج إصلاحيٌّ تعليميٌّ، كان يدعو لطلب العلم والعودة إلى أصول الإسلام الأولى البعيدة عن الخرافات والبدع. كما أنَّ إيمانه بفكرة الإصلاح كانت تدلُّ على اعتراف ضمنيٍّ بأنَّ المجتمع المسلم يحمل في جنباته بذور الخير والحضارة، ويمكن أن يلحق بركب الأمم المتحضِّرة مع الحفاظ على هويَّته ودينه، لكنَّ

سـوء الإدارة والأحوال المترديَّة هي السَّـبب في تأخُّره. فالتَّيَّار السَّـلفي لم يكن يرمي لرسـم مجتمع جديـد متخيَّـل، بـل كان يهـدف إلى إيقـاظ الأمَّـة وإدخالها في ركـب الحضارة. كـما كان الإصلاح الاجتماعـيُّ والدِّينـيُّ هدفًـا أساسًـا لـه، فمسـألة محاربة الجمـود والبـدع والخرافات كانـت قضيَّة محوريَّـة في كتابـات وخطـب رمـوزه، ورغم ذلك لم يبيحوا معاداة ولا تفسـيق من اتهـم بالبدعة[24].

والكواكبـي، الـذي يمكـن عـدّه واحـدًا مـن هـؤلاء الإصلاحيين، كان يشـخّص حـال الأمّة بحالـة "فتـور عـام"، ممـا يعنـي حالة مـن فَقْد النشـاط يلازمهـا غياب إتقـان العمل، تشـمل جميع المسـلمين بنسـب متفاوتـة. ويظهـر هـذا الفتـور بصـورة أوضـح في المناطـق التـي يخالـط فيهـا المسـلمون غيرهـم مـن الأمـم الحيّـة الناشـطة. وحالـة الفتور لها أسـبابها، وهـي لا تعنـي انتقاصًا مـن المسـلمين أنفسـهم، إنـما تعنـي وجـود عوائق أمام نهوضهـم يجب إزاحتهـا حتّـى يتمكّنوا من التقـدّم والحضارة[25].

**4 ـ الهيمنة الغربية الحضارية**

لمـس المثقفـون في البـلاد العثمانيـة بعـد تماسـهم مـع الأوروبيـين البـون الشاسـع بـين الغرب المتقـدم والـشرق المتخلـف، وكان لهـذا التقييـم: تقـدُّم وتخلُّـف، مـؤشرات ظهـرت في النظـم الإداريـة والسياسـية التـي حكمـت تلك البـلاد، بالإضافة إلى الاكتشـافات والعلـوم والنظريات الفلسـفية والأخلاقيـة التـي تناولـت موقـع الإنسـان مـن الكـون والحيـاة. وقـد حـاول المثقفون معرفـة أسـباب التخلـف الـذي تعـاني منـه بلادهـم، ودراسـة الطريقـة التي اسـتطاع بهـا الغرب النهـوض والتحـضُّر، فظهـرت نتيجـة لذلـك أفكار ونظريـات حاولـت تقديم الحلـول اللازمة، كـما ظهـرت اتجاهـات إيديولوجيـة يدعـو أحدهـا إلى الأخـذ عـن الغـرب بنظمه التـي لا تخالف الديـن أصـلًا، بينـما يدعـو الآخـر إلى نبـذ الماضي بما فيـه والأخذ الكامـل عن الغرب. ومما سـاعد عـلى التأثُّـر بالغرب:

أ ـ قـدوم كثـير مـن البعثـات والإرسـاليات الغربيـة إلى الـشرق، والتي جاءت لدرسـه وفهمه مـن أجـل تمهيـد الطريـق لاحتلال هـذه البلاد والسـيطرة عليها واسـتغلالها.

ب ـ سياسـة العثمانيـين الإداريـة الجامـدة، والتخلـف الشـديد في كل مناحـي الحيـاة، وهـو ما كان لـه أثـر بالـغ في توجّـه كثير مـن المثقفين إلى الغـرب، والدعـوة إلى اقتباس علومـه وحضارته،

فانساقوا إلى هذا، دون النظر إلى غيره، مما أوجد صراعًا بين دعاة الاقتباس عن الغرب، ودعاة المحافظة على القديم.

ج ـ سفر كثير من العثمانيين الشباب من العرب والمسلمين في بعثات علمية إلى الغرب، فنقلوا ما شاهدوه هناك بانبهار واندهاش وإعجاب، بعد أن لمسوا الفارق الكبير في النظم وأساليب العيش بين الغرب المتحضر والشرق المتخلف، حسب تقييمهم حينها.

وبالنسبة إلى المصلحين المسلمين، فقد حاولوا التنبيه إلى خطورة داء التخلّف والتأخّر الذي يعصف في الدولة، ودعوا إلى الأخذ عن الحضارة الغربية، دون التنكّر لحضارة الشعوب أو لدينها، فالإسلام هو الدين الذي يجب أن يحكم بلاد الإسلام، ولكن لا مانع من الأخذ عن الغرب بما يلزم من أجل التطوّر والتقدّم.

كل هذه العوامل أثّرت في فكر الكواكبي وخياراته وتشخيصاته والحلول التي قدمها للإصلاح من خلال كتاباته وصحفه وكتبه، والتي تركز على حال الفتور العام الذي أصاب الأمة وبيان أسبابه المختلفة، وبيان أن سبب الخلل الحاصل هو الجهل الشامل. بالإضافة إلى تحميل الأمراء والعلماء مسؤولية الحال الذي وصلت إليه الأمة. كما تضمنت بيان الحاجة الماسة إلى الإصلاح الديني والعودة إلى السلفية النقية الخالية من البدع والخرافات المعيقة، وبيان خطر الاستبداد وأثره السيئ والمدمر لكل مناحي الحياة.

وكان يقول: "كنّا أرقى من الغرب علمًا، فنظامًا، فقوّة، فكنَّا له أسيادًا، ثمَّ جاء حينٌ من الدَّهر لحق بنا الغرب، فصارت مزاحمة الحياة بيننا سجالًا: إنْ فقْناه شجاعة فاقنا عددًا، وإنْ فقناه ثروة فاقنا باجتماع كلمته. ثمَّ جاء الزّمن الأخير ترقّى فيه الغرب علمًا، فنظامًا، فقوّة. وانضمَّ إلى ذلك أولًا: قوة اجتماعه شعوبًا كبيرة. ثانيًا: قوَّة البارود حيث أبطل الشجاعة وجعل العبرة للعدد. ثالثًا: قوَّة كشفه أسرار الكيمياء والميكانيك. رابعًا: قوَّة الفحم الذي أهدته له الطبيعة. خامسًا: قوَّة النشاط بكسره قيود الاستبداد. سادسًا: قوَّة الأمن على عقد الشركات المالية الكبيرة. فاجتمعت هذه القوّات فيه وليس عند الشَّرق ما يقابلها غير الافتخار بالأسلاف، وذلك حجَّة عليه، والغرور بالدّين خلافًا للدّين، فالمسلمون يقابلون تلك القوات بما يقال عند اليأس وهو: "حسْبنا الله ونعْمَ الوكيل"، ويخالفون أمر القرآن لهم

بـأن يعـدّوا مـا اسـتطاعوا من قوّة، لا ما اسـتطاعوا من صـلاة وصوم. وكأني بسـائلكم يقول: هل بعـد اجتـماع هـذه القوات في الغرب واسـتيلائه على أكثر الشَّرق من سـبيل لنجـاة البقية؟ فأجيب قاطعًـا غـير مـتردد: إنَّ الأمـر مقدور ولعلَّه ميسـور. ورأس الحكمـة فيه كسر قيود الاسـتبداد"[26].

لقـد ركّـز الكواكبـي في مقارنتـه تلك على العلم ونظـم الحكم، وعدّد عوامـل كان في اجتماعها مـا مكّـن الغـرب مـن التقـدّم والحصـول عـلى القـوّة، إذ اجتمعت القـوّة البشريّـة مع قـوّة العلم مـع قـوّة التحـرّر مـن الاسـتبداد مـع قـوّة الأمـن لتعطـي حضـارة متقدّمـة وقـدرة عـلى العمـل وقـوّة ومنعـة، لم يقابلهـا المسـلمون إلا بالفخـر بـما أنجـره أسـلافهم، دون أن يعملـوا عـلى زيادة قوّتهـم هـم، فبقـوا متخلّفين فاترين بعيدين عن النشـاط، مستسـلمين للاسـتبداد الـذي يحكمهم ويمنعهـم مـن التقدّم.

لقـد كان الكواكبـي ينظـر إلى المشـهد كأنّـه سـباق أو مغالبـة بـين الـشرق والغـرب، فمن فاق منهـما الآخـر علـمًا وقـوة ونظامًـا تقـدّم وتسـيّد، ومـن أصابـه الفتـور تأخّـر وتخلّـف. ولم يدرس الكواكبـي سـمات الحضـارة الناتجـة في كلّ جولـة، ولا تداعياتهـا على العـالم والقيم الإنسـانية. كما حـصر أسـباب التقـدّم بالقـوّة البشريّـة والعلميّـة والماديّة، ممـا يعنـي أنّ الحضارة الناتجـة حضارة قائمـة عـلى القـوّة والتسـلّط، وليـس فيهـا مـا يشـير إلى القـوى المعنويّـة والقيميـة، ولا إلى أهميّـة ذلـك في العمـران الحضـاري البـشري، فـكأنّ التمييـز بين حضارة تحمل مسـؤولية الاسـتخلاف والعمـران الـذي يعـود نفعـه على العـالم كله، وحضارة متسـلطة هدفهـا الأخذ لا العطـاء، غائب عنـد الكواكبـي، فحالـة الإعجـاب بالحضـارة والقـوّة الغربيّة واضـح، أي إن الكواكبـي لم يحاول تفكيـك الـرؤى التـي تقوم عليها الحضارة الغربية، ولم يشـغل نفسـه بنقدها، فالقـوّة التي وصلت إليهـا تلـك الحضـارة هـي مـا كان يـراه، وفتـور المسـلمين وتخلّفهـم هـو مـا كان يشـغله؛ لذلـك التركيـز عـلى الموانـع التـي تقـف أمـام مهمة لحـاق المسـلمين بالغـرب، وعـلى رأس تلـك الموانع الاسـتبداد، فـإن كان هنـاك أمـل في النجاة مـن التخلف، فحسـب الكواكبي، سـيكون عن طريق "كـسر قيـود الاسـتبداد"، لكـن كيف ولماذا، هـذا لم يشـغل الكواكبي كثيرًا، لكنـه فصّل في وصف الاسـتبداد ووصـف الحـال المزريـة التـي يعيشـها المسـلمون في بلادهـم اليـوم، ولم يضـع نصـب عينيـه إلا التخلـص مـن الاسـتبداد مـن أجـل التقـدم على الغـرب، أو مجاراتـه على أقـل تقدير.

وللحقيقة فإن غياب الرؤية النقدية للحضارة الغربية وتغوّلها الاستعماري واستغلالها للشعوب لا يعني عدم إدراك الكواكبي له، وربما كان حاضرًا في ذهنه، وإن كان بصورة غير مكتملة، لكنه كان يرى ذلك من تبعات السيادة، فالقوي لا بدّ أن يتسيّد على الضعيف وينال خيرات بلاده، لذلك فقد كان يشغله ضعف المسلمين وتخلفهم وفتورهم العام، وأسباب ذلك، خاصة الاستبداد الذي كان يعده السبب الأول، ولم يكن في وارد تحليل الحضارة الغربية ولا كشف الرؤى الفكرية والقيمية التي تقوم عليها، ولا خطر ذلك على البشرية.

**ثانيًا: البيئة المحيطة بالكواكبي وأثرها في أفكاره**

يمكن دراسة البيئة المحيطة بالكواكبي، من خلال التركيز على النقاط التالية:

**1 ـ النسب الهاشمي والحاجة إلى الإصلاح الديني**

ولد الكواكبي في مدينة حلب لأسرة عريقة ذات نسب هاشمي من جهة الأب والأم، وتربى في بيت علم وأدب، فوالده كان مدرسًا وشيخًا للمدرسة الكواكبية في حلب. وتولت خالته تربيته بعد موت أمه وهو في سن مبكر، وتعلم اللغة التركية والفارسية فضلًا عن اللغة العربية. عائلة الكواكبي والمعروفة بـ"آل الكواكبي أو كواكبي زاده" هي من العوائل الحلبية التي يشار إليها بالبنان، والتي انبثق من رحمها العديد من العلماء والأدباء والمفكرين، ومنهم من تولى نقابة الأشراف، ومنهم من تولى الإفتاء والقضاء في حلب، وقد ذكرت المصادر انتسابهم إلى آل البيت، وأورد أنسابهم إلى الإمام علي رضي الله عنه.

ولقب الكواكبي لقب مهنة، فأحد أجداده كان يعمل في الحدادة، ويتقن صنع المسامير التي كانت تسمى الكواكب لاستدارتها ولمعانها، فنسب إليها.

عاصر الكواكبي الشيخ أبا الهدى الصيادي [1849–1909م]، والذي كان شيخًا حلبيًّا مقربًا من السلطان عبد الحميد، وكان من أعماله مكافحة المذهب الوهابي لئلَّا يتسرّب إلى العراق والشام، لأن السلطان كان يخاف على ملكه في ديار العرب من الوهابيين وصاحبهم، كما ذكر بعض الباحثين[27].

لكـن الكواكبـي عـرف بمناهضته لاسـتبداد الدولة العثمانية ولمن يسـاعدها في اسـتبدادها من المشـايخ، وكان منهـم أبـو الهـدى الصيـادي حسـب رأيـه. وقـد أبـى الكواكبـي أن يصـدّق عـلى نسـب الشـيخ أبي الهـدى، الـذي صـار نقيـب أشراف حلـب فيـما بعـد، وكانـت هـذه النقابة من قبـل في آل الكواكبـي، إذ كان يـرى في حصـول أبي الهـدى عـلى هذا المنصـب ظلمًا وفسـادًا أبى أن يباركه[28].

جعـل النسـب الهاشـمي للكواكبـي مكانـة بـين النـاس، زادهـا سـمعته الطيبة وخدمتـه لهم، بالإضافـة إلى أن تعليمـه الدينـي وقربـه من العلماء والمشـايخ، وإيمانه بالحاجة الماسـة إلى الإصلاح الدينـي وهـو مـا ركـز عليه كثـيرًا في كتاباتـه. فالاسـتبداد السّـياسي تَوَلّد مـن الاسـتبداد الديني، وربّـما العكـس صحيـح، و"إنْ لم يكـنْ هنـاك توليـد فهما أخـوان أبوهما التَّغلـب وأمّهما الرّياسـة، أو هما صنـوان قويّـان بينهـما رابطـة الحاجة عـلى التّعـاون لتذليل الإنسـان، والمشـاكلة بينهما أنَّهم حاكـمان أحدهمـا في مملكـة الأجسـام والآخر في عـالم القلوب"[29]. فالاسـتبداد السـياسي يعتمد في وجـوده عـلى الديـن، والاسـتبداد الديني يعتمـد في تغلّبه على السياسـة، وكما يقـول: "إنَّ جرثومة دائنـا هـي خـروج ديننـا عـن كونـه ديـن الفطـرة والحكمـة، ديـن النظـام والنشـاط، ديـن القرآن الصريـح البيـان، إلى صيغـة أنَّـا جعلنـاه دين الخيـال والخبال، دين الخلل والتشـويش، ديـن البدَع والتشـديد، ديـن الإجهـاد. وقـد دبَّ فينـا هـذا المـرض منـذ ألف عـام، فتمكَّـن فينا وأثَّـر في كل شـؤوننا، حتـى بلـغ فينـا اسـتحكام الخلـل في الفكـر والعمـل أننـا لا نـرى في الخالـق جلَّ شـأنه نظامًـا فيـما اتَّصـف، نظامًـا فيـما قـضى، نظامًـا فيـما أمـر، ولا نطالـب أنفسـنا فضـلًا عـن آمرنا أو مأمورنـا بنظـام وترتيـب واطـراد ومثابرة. وهكـذا أصبحنا واعتقادنا مشـوَّش، وفكرنا مشـوش، وسياسـتنا مشوَّشـة، ومعيشـتنا مشوَّشـة. فأيـن منـا والحالة هـذه الحيـاة الفكرية، الحيـاة العملية، الحيـاة العائليـة، الحياة الاجتماعيـة، الحياة السياسـية؟"[30].

فالبـدع التـي لبسـت ثـوب الديـن، والتي كانـت نتاج الجهـل الذي اسـتحكم يومًا بعـد يوم، أثّـرت في الفكـر والعمـل، فابتعـد المسـلمون عـن الإتقـان والنظـام والإبـداع، وتركـوا الاهتـمام بشـؤون الحيـاة الحـاضرة، وانشـغلوا بالأمور الخياليـة والغيبية التـي لا تنعكس عـلى حياتهم، ولا تـؤدي بهـم إلى الاهتـمام بمفاصـل معيشـتهم، ممـا أدى لانحـراف عقيدتهـم بـالله، وخطـأ فهمهم

لصفاتـه وتعاليمـه، فلـم يطـوروا حياتهـم، ولا نظـم إدارتهـم، ولا طـرق مراقبتهـم وتقييمهـم للنظـم الإداريـة أو السياسـية أو الاقتصاديـة، فعـم الفقـر وازداد الجهـل وتجـذر وغـاب الإبداع. وقـد وجـد الاسـتبداد السـياسي في ذلك فرصـة ليسـتحكم ويتحكم ويتسـلط على الأمـة، فعاث فسـادًا وخرابًـا في كل مـكان، فـكان الجهـل بالديـن سـببًا لنمو الاسـتبداد الديني، الـذي أضحى دعامـة الاسـتبداد السـياسي، فغـذّى بعضهـما بعضًا، وسـند أحدهما الآخـر وتقوّى بـه، لذلك إن أراد المسـلمون النجـاة منهـما فعليهـم بالعمـل الـذي يقـضي عـلى الجهـل الـذي يقوّي الاسـتبداد الدينـي، عندهـا سـيكون بمقدورهـم أيضًـا التخلـص من الاسـتبداد السـياسي وبنـاء حضارتهم المنشـودة القائمـة عـلى أسـس صحيحة.

لعـل في تشـخيص الكواكبـي هذا ووصفـه للعلاقة التلازميـة المصلحية بين الاسـتبداد الديني الـذي يغذيـه الجهـل، والاسـتبداد السـياسي الـذي يغذيـه الاسـتبداد الدينـي ويتغـذى عليـه، ما يسـتحق الاهتـمام، غـير أنّه يجـب الانتبـاه إلى أن الكواكبي لم يكـن يدعو إلى محاربة الديـن، بل دعا إلى الفهـم الصحيـح لـه، والـذي لا يـأتي إلا بالعلـم والرجوع إلى كتاب الله وسـنّة رسـوله، وقتها سـيكون الديـن الوسـيلة التـي تقـضي على الاسـتبداد والخمـول وتنعش العقـول والقلـوب معًا، وتنتـج النظام والإتقان وحسـن السياسـة.

**2 ـ الحياة العملية ومناصب الدولة**

خـاض الكواكبـي الحيـاة العمليـة، وعمـل في كثـير مـن الوظائـف الحكوميـة، فـكان محـررًا لجريـدة رسـمية، ثـم رئيـس كُتّـاب في المحكمـة الشرعية، وكذلـك عمـل قاضيًا شرعيًّا، وتسـلم رئاسـة بلدية حلب. وقد أنشـأ جرائد عدة واشـتغل بالتجـارة والمشروعـات العمرانية وغيرها[31]. هـذه الحيـاة العمليـة جعلتـه على تمـاس مباشر مـع نظم الدولـة الإداريـة والسياسـية كذلك. وقد درس قوانـين الدولـة درسًـا دقيقًـا، وكان محيطًـا بها يكاد يكـون حافظًا لها[32]، فعرف أنواع الفسـاد البيروقراطـي والإداري في الدولـة العثمانيـة، وكان لزامًـا عليـه وهـو الشريف ابـن الشريف أن لا يسـكت عـن ذلـك، فعكـف عـلى مقاومة هـذه الحالة، وسرعـان ما واجـه الدسـائس والمؤامرات التـي أدت إلى سـجنه أكثـر مـن مـرة وكادت توصله إلى حبل المشـنقة[33].

لكنه وجد أنَّ الفساد هو أساس الاستبداد، وأنه الدافع للفتور العام الذي يؤدي للفقر والزهد بالعمل، لأن الاستبداد "يجعل المال في أيدي الناس عرضة لسلب المستبدّ وأعوانه وعمّاله غصبًا، أو بحجة باطلة، وعرضة أيضًا لسلب المعتدين من اللصوص والمحتالين الراتعين في ظل أمان الإدارة الاستبدادية. وحيث المال لا يحصَل إلا بالمشقّة، فلا تختار النفوس الإقدام على المتاعب مع عدم المن على الانتفاع بالثمرة. حفْظ المال في عهد الإدارة المستبدّة أصعب من كسبه؛ لأنَّ ظهور أثره على صاحبه مجلبة لأنواع البلاء عليه، ولذلك يضطر الناس زمن الاستبداد لإخفاء نعمة الله والتّظاهر بالفقر والفاقة، ولهذا ورد في أمثال الأسراء أنَّ حفظ درهم من الذهب يحتاج إلى قنطار من العقل، وأنَّ العاقل من يخفي ذهبه وذهابه ومذهبه، وأنَّ أسعد الناس الصعلوك الذي لا يعرف الحكّام ولا يعرفونه"[34].

إذن، فالاستبداد هو سبب الفساد، والفساد هو سبب الفقر، وهو سبب عدم جريان المال في دورة الاقتصاد التي تنميه وتعيد فوائده على الأمة في المجالات المختلفة، فالفساد يجعل المال حبيس الخزائن، فلا يستفاد منه لا في تحسين حياة الناس ورفاههم، ولا في زيادة قوة الأمة وتنظيمها، ومن ثمّ يبقى الفقر الحالة الظاهرة في الأمة، ويسيطر اليأس من إمكانية العمل وتغيير الحال نحو الأفضل.

**3 ـ الثقافة المطلعة**

كان الكواكبي مثقفًا قارئًا، اطلع على كثير من كتب مفكري النهضة الغربيين آنذاك، وكان يرى أن الرومان واليونان والأميركان والطليان واليابان وغيرها كلها أمم أمثالنا، استرجعت نشأتها بعد تمام الضعف وفقد كل اللوازم الأدبية للحياة السياسية، وليس بيننا وبين أعظم الأمم الحيّة المعاصرة فرق سوى في العلم والأخلاق العالية، على أنّ مدّة حضانة العلم عشرون عامًا فقط، ومدّة حضانة الأخلاق أربعون سنة[35].

وعندما كتب أفكاره جاء من يقول[36] إن الكواكبي سرق كتاب **أم القرى** عن كتاب مستقبل الإسلام للباحث الإنجليزي بلنت، كما سرق كتاب **طبائع الاستبداد** عن الكاتب الإيطالي فيتورو الفيري، غير أن هذه التهمة ليست صحيحة حتى ولو كان الكواكبي قد اطلع على أفكار هؤلاء الكتاب أو قرأ كتبهم؛ لأن الكواكبي فيما قدمه من أفكار حول الاستبداد كان

منطلقه الحالة التي يعيشها، والواقع العملي الذي عاينه وتعامل معه، ولم يكن منظّرًا فلسفيًّا أو صائغًا لفكرة مجردة، وكذلك كان في **أم القرى** باحثًا في أسباب الفتور العام، شارحًا أعراضه، مقترحًا الأسس اللازمة للحل.

لكن من المهم الإشارة إلى أن الكواكبي كان منبهرًا بالغرب معجبًا بتفكيرهم وتنظيمهم وقوتهم، وكان يرى أنهم متقدمون في أخلاقهم المدنيّة على المسلمين، وأن الجهل والاستبداد قد سلبا المسلمين كثيرًا من الفضائل، فكان يقول:

> بين الشرقيين والغربيين فروق كثيرة، قد يفضل في الإفراديات الشرقي على الغربي، وفي الاجتماعيات يفضل الغربي على الشرقي مطلقًا. مثال ذلك: الغربيون يستحلفون أميرهم على الصداقة في خدمته لهم والتزام القانون. والسلطان الشرقي يستحلف الرعية على الانقياد والطاعة. الغربيون يَمنّون على ملوكهم بما يرتزقون من فضلاتهم، والأمراء الشرقيون يتكرَّمون على من شاؤوا بإجراء أموالهم عليهم صدقات. الغربي يعتبر نفسه مالكًا لجزء مشاع من وطنه، والشرقيّ يعتبر نفسه وأولاده وما في يديه ملكًا لأميره. الغربي له على أميره حقوق وليس عليه حقوق، والشرقي عليه لأميره حقوق وليس له حقوق. الغربيون يضعون قانونًا لأميرهم يسري عليه، والشرقيون يسيرون على قانون مشيئة أمرائهم. الغربيون قضاؤهم وقدرهم من الله، والشرقيون قضاؤهم وقدرهم ما يصدر من بين شفتي المستعبدين. الشرقي سريع التصديق، والغربي ينفي ولا يثبت حتى يرى ويلمس. الشرقي أكثر ما يغار على الفروج كأنَّ شرفه كلّه مستودَعٌ فيها، والغربي أكثر ما يغار على حريته واستقلاله. الشرقي حريصٌ على الدين والرياء فيه، والغربي حريصٌ على القوة والعزّ والمزيد فيهما. والخلاصة أنَّ الشرقي ابن الماضي والخيال، والغربي ابن المستقبل والجد[37].

لقد كان لتلك الحوادث أثر كبير في توجّهات الكواكبي الفكريّة، ولا سيما أنّه لم يكن ينقصه ذلك الشعور المفعم والدراية الواعية لما يحيط به، وقد انعكس ذلك على نشاطه منذ كتاباته الأولى، فقط سيطرت على فكره الشؤون السياسية وما فيها من فساد إداري وتنظيمي كبيرين فتضافرت على بناء وعيه الظروف السياسيّة، والواقع القاسي المتخلّف، المتفاعل

بتجارب ذاتية لإنسان مرهف الإحساس، تصادم والمستبد من جهة، وتشرّب بالعقيدة الإسلاميّة من منابعها الأصلية من جهة أخرى، واطلع على المؤلفات السياسيّة القديمة لمؤسّسي الجمهوريّات وكتب التراث، بما في ذلك أعمال رائد علم الاجتماع "ابن خلدون"، فضلًا عن اطلاعه على أفكار الثورة الفرنسية، خاصة ما كتبه مونتسكيو وروسو[38]، وتفاعل مع ما طرحه معاصروه من روّاد النهضة الأوائل، إلا أنّه لم يشغله إلا الاهتمام بفكرة التقدم واللحاق بالغرب، ولم يوصّف المقصود بالتقدم المطلوب، ولم يصف المشروع الحضاري الذي يحتاجه العالم، كما لم يقيّم المثال الغربي الذي يطالب المسلمين بالسعي للحاق به، وكان يختزل المشهد ببساطة شديدة بأنّ الهدف هو اللحاق بالغرب، والعائق هو الاستبداد، فإذن الغرب هو المثال المرجو، والعائق وحيد يمكن التخلص منه، ومتى ما تمت إزاحته ستنشط الأمة ويتجدد العلم وتعظم القوة ونتخلص من الضعف والخمول. هذا الرأي ربما كان وجيهًا في وقته، لكنه اليوم برأيي غير كاف، ولا يساعد على معالجة المشاكل التي يعاني منها الإنسان، ولا يحقق مهمة الاستخلاف والعمران التي أمرنا بها الله عز وجل، لذلك فنحن بحاجة إلى تشخيص جديد للوصول للعلاج المطلوب، ولهذا بحث آخر.

## الهوامش

1. دكتوراه في الدراسات الإسلامية، باحثة في الفكر الإسلامي.
2. عباس محمود العقاد، **عبد الرحمن الكواكبي** (القاهرة: دار نهضة مصر للطباعة والنشر، 1986)، ص19.
3. ندوة **حركة الإصلاح في العصر الحديث: عبد الرحمن الكواكبي نموذجًا**، عَمَّان: 15 ـ 17 تشرين أول/ أكتوبر 2002م، مجلة الكلمة، العدد (37) السنة التاسعة، خريف 2002م 1423هـ، على الرابط: http://kalema.net/home/article/view/190
4. عائشة عثمان أوغلو، **والدي السلطان عبد الحميد الثاني**، نقله إلى العربية صالح سعداوي صالح (عمان: دار البشير، 1411/ 1991)، ص11.
5. محمد كمال الدسوقي، **الدولة العثمانية والمسألة الشرقية** (القاهرة: دار الثقافة للطباعة والنشر، 1396/ 1976)، ص312.

6. ليلى الصباغ، **تاريخ العرب الحديث والمعاصر**، ط3 (دمشق: منشورات جامعة دمشق، 1411/ 1991)، ص193.

7. المصدر نفسه، ص212.

8. أحمد طربين، **تاريخ المشرق العربي المعاصر**، ط4 (دمشق: منشورات جامعة دمشق، 1412/ 1992)، ص375.

9. عبد العزيز عوض، **الإدارة العثمانية في ولاية سورية 1864ـ 1914** (القاهرة: دار المعارف، 1389/ 1969)، ص245.

10. فخري البارودي، **أوراق ومذكرات فخري البارودي**، تحقيق دعد الحكيم، القسم الأول (دمشق: منشورات وزارة الثقافة، 1419/ 1999)، ص103.

11. عبد العزيز الدوري، **مقدمة في التاريخ الاقتصادي العربي** (بيروت، د.ن، 1388/ 1968)، ص121.

12. المصدر نفسه، ص136.

13. عبد الرحمن الكواكبي، **أم القرى** (القاهرة: المطبعة المصرية بالأزهر، 1931)، ص142.

14. رغداء زيدان، "**الشيخ طاهر الجزائري وحلقة دمشق الكبرى**"، دمشق، التراث العربي، 108 (ذو الحجة 1428/ كانون1 2008)، ص29 وما بعد.

15. سهيلة ياسين الريماوي، "**صفحات من تاريخ الجمعيَّات في بلاد الشَّام**"، البحث التَّاريخي، 7 (ربيع الأوَّل 1402/ كانون2 1982)، ص136 ـ 137.

16. انظر: محب الدين الخطيب، "**نهضة العرب للاضطلاع برسالتهم**"، الفتح، 823 (جمادى الآخرة 1324)، ص363.

17. ظافر القاسميِّ، **جمال الدِّين القاسميِّ وعصره** (دمشق، د.ن، 1385هـ/ 1965م)، ص –48 69.

18. يقول رشيد رضا: "ذهبتُ إلى الأستانة للسَّعي لدى الدَّولة فيما تحيا به وبحياة الإسلام، وتتحدُّ بالعرب أتمَّ الاتحاد، وبعد معالجة العمل سنة كاملة، اقتنعتُ بأنَّ هذه الدَّولة غير مستعدَّة للبقاء، وأنَّ انحلالها بأيدي رجالها من أعضاء جمعية الاتحاد والتَّرقي ضربة لازب، وأنَّ العرب إذا لم يؤسِّسوا بأنفسهم لأنفسهم بناءً للاستقلال القوميِّ؛ فلا بدَّ من سقوطهم بسقوطها". محمد رشيد رضا، **الملك فيصل العبرة بحياته ووفاته 2**، في مجلَّة المنار، 7، (شعبان 1352/ نوفمبر 1933)، ص555.

19. مروة خالدي وسهيلة برياني، **مؤتمر برلين الثاني وأثره على العلاقات الأوروبية–الأوروبية**، مذكرة لنيل درجة الماجستير في التاريخ المعاصر، جامعة العربي التبسي، تبسة، 2016.

20. لحديث النَّبي صلى الله عليه وسلم "الأئمَّة من قريش، أبرارها أمراء أبرارها، وفجَّارها أمراء فجَّارها..."، وهو حديث صحيح؛ انظر، جلال الدين السُّيوطي (– 911/ 1505)، **الجامع الصَّغير**، (بيروت، دار الفكر، 1401)، 1، ص480.

21. ـ قـدري قلعجـي، **الثَّـورة العربيَّـة الكـبرى**، ط2 (بـيروت: شركة المطبوعـات للتوزيع والنـشر، 1994)، ص29.
22. أحمد طربين، **تاريخ المشرق العربِّي المعاصر**، ص373.
23. عبد الرحمن الكواكبي، **أم القرى**، ص174.
24. جمال الدين القاسميِّ، **الجرح والتَّعديل** (بيروت: مؤسَّسة الرِّسالة، 1399/ 1979)، ص10.
25. عبد الرحمن الكواكبي، **أمُّ القرى**، ص19.
26. عبـد الرحمـن الكواكبـي، مـن كتـاب: مجمد جمال الطحـان، **عبد الرحمـن الكواكبي الأعـمال الكاملة**، ط7 (بـيروت: مركز دراسـات الوحدة العربيـة، 2006)، ص474.
27. حسـن السـماحي سـويدان، **أبـو الهـدى الصيـادي في آثـار معاصريـه** (دمشـق: دار البشـائر، 2002)، ص135.
28. محمـد راغـب الطبـاخ، **إعـلام النبـلاء بتاريـخ حلـب الشـهباء**، تحقيـق محمـد كـمال (حلـب: دار القلـم العـربي، 1988م)، مـج7، ص480.
29. عبـد الرحمـن الكواكبـي، "**الاسـتبداد والديـن**،" من كتـاب: مجمد جمال الطحـان، **عبد الرحمـن الكواكبي الأعـمال الكاملة**، ص364.
30. المرجع نفسه، ص467.
31. انظـر سـيرته مفصلـة في: محمد راغـب الطباخ، **إعلام النبلاء بتاريخ حلب الشـهباء**، مـج7، ص473 وما بعد.
32. المرجع نفسه، مج7، ص476.
33. المرجع نفسه، مج7، ص480.
34. مجمد جمال الطحان، **عبد الرحمن الكواكبي الأعمال الكاملة**، ص419.
35. عبد الرحمن الكواكبي، **أم القرى**، ص15.
36. ادعـت الكاتبـة العراقيـة سـليفيا حاييم ذلك في دراسـة لهـا عنه، انظر: نـدى الفايز، **تأملات سياسـية في رحـاب فلسـفة.. ميكافيلي والكواكبي**، صحيفـة الجزيرة، 17/ 10/ 2006، على الرابـط: https://www.al-jazirah.com/2006/20061017/ar7.htm
37. مجمد جمال الطحان، **عبد الرحمن الكواكبي الأعمال الكاملة**، 437.
38. ماجـدة حمّـود، **عبـد الرحمـن الكواكبـي فـارس النهضـة والأدب** (دمشـق: منشـورات اتحـاد الكتـاب العـرب، 2011)، ص57.

# مسار التجربة الإصلاحية لجمعية العلماء المسلمين الجزائريين

إبراهيم مزاري فضيل[1] - عربي بومدين[2]

**مقدمة**

ارتبط تاريخ الحركة الإصلاحية بمرحلة عصيبة في التاريخ الجزائري، وهي مرحلة الاستعمار الفرنسي، الذي بذل كل الجهود لهدم معالم الحضارة في الجزائر، ولم يقتصر على طمس كل ما له صلة بتاريخ الجزائر الخاص، بل عمل على مسخ الهوية العربية الإسلامية عن الشعب الجزائري، وإخفاء كل معالم الأمة الجزائرية، فضلًا عن حملة التجهيل التي قادها ضد الشعب الجزائري بكل أطيافه؛ لذا كانت ولا زالت القيم التي تأسست عليها الحركة الإصلاحية الجزائرية هي العروبة والإسلام والوطن، في مواجهة مفتوحة مع آلة المسخ الفرنسي، وحركة التبشير المسيحي، التي كان يرعاها الحاكم العام الفرنسي في الجزائر؛ لذا نجد جمعية العلماء المسلمين الجزائريين من بين أهم الحركات الإصلاحية التي دخلت في معركة قيمية مع الإدارة الفرنسية للحفاظ على الهوية الوطنية والدفاع عنها، انطلاقًا من مبادئها الثلاثة: الإسلام ديننا، والعربية لغتنا، والجزائر وطننا.

قامت جمعية العلماء المسلمين الجزائريين بوضع استراتيجية محكمة للخوض في العمل الإصلاحي والتربوي، ثم المشاركة في المطالب السياسية مع بقية الأحزاب والحركات السياسية، رغم المتاعب والتضييقات التي تعرضت لها. بناء على ذلك تعالج الدراسة

الإشكالية التالية: كيف يمكن فهم طبيعة وآليات اشتغال الحركة الإصلاحية لجمعية العلماء المسلمين الجزائريين؟ وتتفرع هذه الإشكالية على الأسئلة التالية: ما تركيبة الحركة الإصلاحية في الجزائر؟ وما استراتيجيتها في العمل الإصلاحي؟ وما موقفها من الثورة التحريرية؟ وما دورها في بناء الدولة الوطنية؟ وما الرهانات التي تعترض مسارها في ظل التحولات القيمية الجديدة؟

**أولًا: الحركة الإصلاحية في الجزائر: النشأة والتطور**

بعد أن تمكنت فرنسا من احتلال الجزائر عملت على إخضاع الشعب الجزائري معنويًّا، حيث قامت بحملة واسعة للتجهيل، من خلال مسخ مقومات الهوية الوطنية، والقيام بحملات التبشير المسيحي لجعل المواطن الجزائري شخصية سلبية تابعة لفرنسا، وهذا لبسط السيادة الكاملة على التراب الجزائري ماديًّا وقيميًّا ورمزيًّا. ولقد انخرط عدد من القياد والمرابطين في هذه الاستراتيجية، واقتصر نشاط الزوايا على التكوين الصوفي والتعليم البدائي، حيث لم تتمكن من إيقاظ الضمير الجمعي الجزائري وتحسيسه بما يقوم به الاحتلال الفرنسي، رغم أن الزوايا حافظت على التعليم القرآني واللغة العربية ولو بمستوى محدود، إلا أنها لم تؤسس لمراكز تعمل على تحريك سكون الجزائريين، ولم تعمل على إعادة إنتاج الشخصية الجزائرية العربية الإسلامية التي بإمكانها التصدي لاستراتيجيات المحتل الفرنسي. وفي ظل هذه الأوضاع المفعمة بسيطرة الاحتلال الفرنسي وضعف آليات التنوير الجزائرية، كانت الجزائر في قطيعة مع الحركة الإصلاحية في المشرق العربي، فلم يتمكن المثقفون في الجزائر من اكتشاف النزعة الإصلاحية الجديدة إلاّ مع مطلع سنة 1900، لا سيما بعد زيارة محمد عبده إلى الجزائر سنة 1903[3].

إن ميلاد الحركة الإصلاحية في الجزائر يعود إلى مطلع القرن العشرين، وإن كان هذا لم يبرز ضمن مؤسسة مستقلة تقوم بوظيفة الإصلاح والتنوير، فكانت هناك شخصيات دينية تُنادي بالإصلاح وتقوم به بمختلف الوسائل المتاحة، وهذا كله امتداد للحركة الإصلاحية في المشرق العربي. فحسب علي مراد منذ زيارة محمد عبده للجزائر بدأت الأفكار الإصلاحية تنبت في الأذهان، لا سيما في المراكز والحواضر الكبرى ذات التقاليد الثقافية (الجزائر، قسنطينة،

تلمسان[4]. إن دعوة محمد عبده هي التي أيقظت الإسلام الجزائري من غفوته، كما ساهمت مدرسة المنار مع رشيد رضا في امتداد التحول الديني والثقافي الذي دشنه الأفغاني وعبده ليشمل الجزائر في العقد الأول من القرن العشرين، بعد أن كان أنصار عبده قليلين، ومن بينهم نجد: الشيخ عبد الحليم بن سماية، الذي نُفي إلى مصر، حيث تعلم هناك اللغة العربية وعلوم الشرع، ثم عاد إلى الجزائر، حيث دُعيَ للتدريس في المدرسة الثعالبية؛ فدرّس هناك التفسير والتوحيد والأدب، وروج للفكرة الإصلاحية على منهج محمد عبده، مُهاجمًا البدع ومتصديًا أيضًا لنشاط المبشرين، كما كان من بين الذين رفضوا إصدار فتوى بجواز محاربة الجزائريين للأتراك خلال الحرب العالمية الأولى[5].

عطفًا على ذلك، وإلى جانب بن سماية، كان عبد القادر المجاوي الذي دَرَسَ في القرويين، وأُجيز بها، ثم أخذ طريق العودة إلى الجزائر وتولى مهمة التربية؛ ابتدأ نشاطه في ولاية قسنطينة ويبدو أن الإدارة الاستعمارية فضلت مراقبته وتقييده، بتكليفه بالوعظ في الجامع الكبير مع التدريس في الكتانية، فكان في وعظه اجتماعيًا وطنيًا يهاجم البدع والفساد والإلحاد[6]. إضافة إلى هذين العالمين، وجدت الفكرة الإصلاحية مؤازرة عند عناصر أخرى مثل: محمد السعيد الزواوي، ومحمد بن مصطفى الحضرية، الذي حاول نشر أفكاره في الإصلاح الاجتماعي بالصحيفة الرسمية **المشير** قبل أن يُطرد منها. ترك الشيخ المجاوي في قسنطينة أيضًا طالبين أصبحا من رموز الإصلاح بها، وهما: حمدان لونيس أستاذ الشيخ عبد الحميد بن باديس، والشيخ المولود بن الموهوب الذي مارس قناعاته الإصلاحية من دون التعرض للمستعمرين[7].

بعد جهود الأئمة والدعاة في عملية الإصلاح، بدأ النشاط الصحفي في الظهور للعلن، ففي سنة 1913 أصدر ابن منصور الصنهاجي صحيفة ذات نزعة إصلاحية بعنوان **ذو الفقار**، فرغم بدائيتها إلا أنها اتخذت من النزعة الإصلاحية لمحمد عبده منهجًا للتغيير[8]. وهناك صحيفة أخرى بعنوان **الفاروق** أسسها ابن قدور، حيث أعلنت عن توجهها بأنها صحيفة إسلامية وطنية تربوية وخلقية، مناهضة للبدع ومكافحة للآفات الاجتماعية كالسكر والقمار[9].

إنّ نشوء العلاقة بين الجامعة الإسلامية والحركة الإصلاحية في الجزائر كانت من عدة اتجاهات: **أولًا**، عن طريق البعثات العلمية من الجزائر إلى دول المشرق العربي، ولقاء زعماء

الإصلاح هناك. **ثانيًا**، من خلال المجلّات، وبالخصوص مجلة **المنار**. وازدادت العلاقة وبوادر النهضة والإصلاح بعد زيارة الشيخ محمد عبده إلى الجزائر[10]، وتقديمه النصائح والتوجيهات بضرورة العمل الإصلاحي، والنهوض بهمّة الشعب الجزائري دون الدخول في معارك السياسة.

يعتبر الشيخ الإبراهيمي أن الشيخ رشيد رضا بتحريره مجلة **المنار** وترجمته لشخصية محمد عبده قد أدخل "فكرة جديدة" إلى العالم الإسلامي. وقال الشيخ الإبراهيمي إن جمعية العلماء مدينة بالكثير لرضا ومجلة **المنار**، وأكد أيضًا أن جهود الجمعية لها "جذور عميقة في مبادئ وأعمال رضا". وهكذا فإن العلماء الجزائريين قد اعترفوا أن لهم "جذورًا عميقة" في الحركة الإصلاحية المشرقية، وعند عودتهم إلى الجزائر إثر الحرب العالمية الأولى، بدأ العلماء –الذين كانوا مفعمين بالمطامح والأفكار المعادية للفرنسيين، والذين وجدوا زملاءهم في الوطن في حالة سبات يائسين معزولين، والذين اكتسبوا تجارب غنية وطوروا وعيًا سياسيًّا– جهودهم الإصلاحية في الصحافة، والمدارس، والنوادي الثقافية؛ وهكذا عادت إلى الظهور بينهم فكرة إنشاء منظمة تعكس تفكيرهم وتوجه جهودهم[11].

بناءً على ما سبق، يمكن القول إن الحركة الإصلاحية في الجزائر رغم أنها جاءت متأخرة عن نظيرتها في المشرق العربي، إلا أنها في النهاية ثمرة من ثمراتها. لقد كان للجامعة الإسلامية دور كبير في بعث روح النهضة في الجزائر، خاصة بعد حملة التجهيل والطمس، وكذا حملات التبشير المسيحي التي مارستها فرنسا في الجزائر. صحيح أن عمل الزوايا لم ينقطع عن تعليم اللغة العربية وتحفيظ القرآن الكريم، لكن دورها كان ضعيفًا مقارنة بآلة المسخ الفرنسي، خاصة بعد انتهاجها استراتيجية التجنيس والتعليم الفرنسيين. كما أن الزوايا تقوم على مبادئ التربية والخضوع والتروي بدل الإصلاح والنهضة، وتحريك النفوس الساكنة لمناهضة الأجندات الاستعمارية المعادية للقيم الحضارية والوطنية في الجزائر. في النهاية إن الحركة الإصلاحية في الجزائر انطلقت بجهود فردية مشتتة من طرف علماء دين كانوا محظوظين بالدراسة في المراكز الدينية، وبعدها توحدت تحت لواء جمعية العلماء المسلمين الجزائريين

التي تمكنت في ظرف قياسي من الانتشار على المستوى الوطني نظرًا إلى كونها تنبع من مبادئ الشعب الجزائري وقيمه.

**ثانيًا: جمعية العلماء المسلمين الجزائريين: أولوية التربوي على السياسي كاستراتيجية للإصلاح**

تأسست جمعية العلماء المسلمين الجزائريين في ظروف كان الشعب الجزائري يعيش أقصى درجات التجهيل، حيث انتشرت الأمية، والخرافات الطرقية، وانتشار الخمر والقمار، وبروز نخبة "الشباب الجزائري" -على قلّتهم- الحاملين للّغة والقيم الفرنسية، الذين تجنسوا وصاروا يتباهون بنمط العيش الفرنسي ويتبجحون به. هذه كلها كانت تحديات بالنسبة إلى علماء الجزائر، وكانت محل نقاش بين ابن باديس والإبراهيمي أثناء إقامتهما في المدينة المنورة بالمملكة العربية السعودية.

**1. تأسيس الجمعية:** تعود فكرة إنشاء جمعية العلماء المسلمين الجزائريين إلى عشية نهاية الحرب العالمية الأولى، حيث كان قد دعا إليها عبد الحميد ابن باديس[12]* والبشير الإبراهيمي[13]** سنة 1924، ونشرتها جريدة **الشهاب** سنة 1925 [14]؛ إلا أن التأسيس الرسمي كان يوم 05 مايو 1931، من طرف مجموعة من علماء الدين تجاوز عددهم 72 عالمًا، من توجهات فكرية ومذهبية مختلفة، وكان على رأسهم: عبد الحميد بن باديس، محمد البشير الإبراهيمي، محمد أمين العمودي، الطيب العقبي، مبارك الميلي، إبراهيم بيوض، المولود الحافظي، مولاي ابن الشريف، الطيب المهاجي، السعيد اليجري، حسني الطرابلسي، عبد القادر القاسمي، ومحمد الفضيل اليراتني؛ هؤلاء يشكلون مجلس الإدارة، ولما كان رئيس الجمعية ونوابه بعيدين عن العاصمة، تم تشكيل لجنة عمل من سكان العاصمة يتألف من: السيد عمر إسماعيل، محمد المهدي، آيت سي أحمد عبد العزيز، محمد الزمرلي، والحاج عمر العنق[15]. وبهذه التشكيلة، تأسست الجمعية من التيارات الإصلاحية والمحافظة، إلا أن أغلب الأعضاء كانوا من الإصلاحيين. ويبدو أن إدخال رجال الدين من التيارات الأخرى كان حسب أبو القاسم سعد الله مجرد "تكتيك"، ويظهر ذلك من أن المناصب المهمة قد تولاها المنتسبون إلى التيار الإصلاحي[16].

هكـذا تشـكلت جمعيـة العلـماء المسـلمين مـن أطيـاف مختلفـة، تجمـع بـين صفوفهـا مختلـف التيـارات الإسـلامية مـن الإصلاحيـين الجـدد (ابـن باديـس، الإبراهيمـي، والعقبي)، وشـيوخ الزوايـا (الطيـب المهاجـي، الفضيـل اليراتنـي) والإباضيـون (إبراهيم بيـوض، وأبـو اليقضان)، بهـدف توحيـد الصـف لتجميع القـوى وتحقيق الأهـداف العليـا للجمعية، والنهـوض بالمجتمع الجزائـري مـن براثـن التجهيـل والمسـخ الفرنـسي، وعـلى هذا الأسـاس خطـب ابن باديـس أمام مؤتمـر التأسـيس قائـلًا: "أيهـا السـادة: قـد أنجزتـم أمـرًا عظيـمًا، وأسسـتم مسـتقبلًا عظيـمًا... حسـبنا مـا مـضى، كفـى مـا تقاتلنـا عـلى الكلـمات، فكلمة "فـرق" قد ماتـت مـن بيننا، ومـا علينا إلا العمـل عـلى الوفـاق والوئـام لنبلـغ غايـة المـرام"[17]. لقـد تقبـل الرأي العـام تأسـيس الجمعية بغبطـة، واسـتبشر بهـا الوطنيـون لأنهـا ولـدت بعـد الاحتفـال المئـوي بالاحتـلال، فكانـت تمثل سـطعة أمل بعـد ظـلام دامس[18].

كانـت الجمعيـة تشـتغل وفـق قانـون الجمعيـات الفرنـسي، ومعـترف بهـا مـن طـرف إدارة الاحتـلال، باعتبارهـا جمعيـة إرشـادية، تربويـة تهذيبية، تهدف إلى نـشر قيم الديـن والمحافظة على الأخـلاق العامـة، ولا يجـوز لهـا الولـوج في الشـأن السـياسي[19]. إذن كانـت الجمعيـة تعمـل تحت قانـون صـارم، يخضـع علماؤهـا والناشـطين فيهـا لرقابـة مكثّفـة، وهذا ما يفـسّر لجـوء قيادتها إلى منـاورة إدارة الاحتـلال في نشـاطهم الإصلاحـي، فهـم يركـزون على اسـتنهاض الهمـم، وإعادة بعـث الـروح الوطنيـة، دون القيـام بعمـل سـياسي معـارض صراحـة. وبهـذا كانـوا ينشـطون في حيـز ضيـق جـدًّا، يقـع بـين المراهنـة عـلى تحقيـق الأهـداف العليـا للجمعيـة، وعـدم الدخول في مواجهـة مـع إدارة الاحتـلال، وهـذا يحتـاج إلى شـخصية قيادية بحجـم ابن باديس؛ الـذي تتوفر فيـه مجموعـة مـن الخصائـص مكّنته مـن التوفيق بـين التناقضـات القائمة داخل الجمعيـة، وتجاوز تحديـات النشـاط الميـداني. ورغـم كل هـذا ففـي كثير من الحـالات كان قـادة الجمعيـة يتعرضون للتضييـق في نشـاطهم الإصلاحي.

**2. مرجعيـة الجمعيـة وتحديات الاسـتمرار**: تؤكـد أعمال الإمام ابن باديـس أن المرجعية الدينية لجمعيـة العلـماء هـي السـلفية، وهـذا واضح من خـلال المقالات التـي كانت تُنشر بشـكل دوري في مجـلات **المنتقـد** و**الشـهاب** و**البصائر**، رغم أن الشـيخ المؤسـس يؤكد أن لا علاقة لـه بالوهابية،

ولا يعلم عن الشيخ محمد بن عبد الوهاب إلا القليل، ويُبدي امتعاضه ممن يصفونه هو وزملاءه بالوهابيين، إلا أنه في المقابل يزكي الشيخ رشيد رضا الذي يُعدّ ذا مرجعية وهابية، ويصفه بحجة الإسلام[20]، كما أن فتاوى ابن باديس ومواقفه الدينية تؤكد مرجعيته السلفية، لا سيما حربه اللامتناهية للخرافات الصوفية. يقول ابن باديس: "...وأصبحت الجماعة الداعية إلى الله يُدعون من الداعين إلى أنفسهم (الوهابيين)... والله لا أعرف من ترجمة حياته إلا القليل، ووالله ما اشتريت كتابًا من كتبه إلى اليوم... وسنعرض عنهم اليوم وهم يدعوننا (وهابيين) كما أعرضنا عنهم بالأمس وهم يدعوننا (عبداويين) ولنا أسوة بمواقف أمثالنا مع أمثالهم من الماضين"[21].

مهما كان يبقى ابن باديس هو وزملاؤه من المصلحين الجدد متأثرين بأعمال ابن تيمية وابن القيم الجوزية ومختلف المشارب السلفية، التي درسها أثناء إقامته في الحجاز، لذا هيمنت على الجمعية توجُهات المرجعية السلفية رغم أنها تضم العديد من التيارات الدينية من الزوايا الصوفية والمذهب الإباضي، الذين كان تمثيلهم ضعيفًا مقارنة بأنصار المرجعية السلفية، كما أنهم لم يتولوا مناصب قيادية داخل الجمعية، وهذا ما يفسر الصراع الذي حدث في السنة الثانية من عمر الجمعية، أينما تم التخلي على المناوئين لقيادة ابن باديس وإعادة انتخابه على رأس الجمعية من جديد.

بعد انتخابه رئيسًا جديدًا تمكّن ابن باديس من توحيد صف جمعية العلماء، والمحافظة على الخط والأهداف التي رسمها هو وزملاؤه للجمعية، وانطلقت في العمل لتؤسس العديد من الفروع على المستوى الوطني، وتمكنت من استقطاب عدد معتبر من طلبة العلم الديني واللغة العربية في وقت وجيز، كما كان لها بعثات علمية للخارج، وبالأخص إلى جامع الزيتونة بتونس. هكذا تمكنت جمعية العلماء من إثبات وجودها وريادتها للعمل الإصلاحي، رغم التضييق الذي طال علماءَها ومدرّسيها، من هنا تمكنت من قيادة الحركة الإصلاحية وإعادة بعث الشخصية العربية المسلمة في روح المواطن الجزائري، الذي كان يعاني ويلات المسخ والتجهيل من طرف إدارة الاحتلال الفرنسي، وهذا وفق استراتيجية إصلاحية محكمة من طرف قيادة الجمعية.

**3. استراتيجية العمل**: إن تحليل استراتيجية عمل جمعية العلماء المسلمين الجزائريين في ظل الظروف التي كانت تعيشها الجزائر، لا سيما بعد مرور قرن من التجهيل، يقتضي تحليل شخصية الشيخ ابن باديس ومكانته بين أعضاء الجمعية **أولًا**، وعلاقته مع إدارة الاحتلال **ثانيًا**، ورؤيته للعمل الإصلاحي **ثالثًا**، ورؤيته السياسية **رابعًا**.

ينحدر ابن باديس من عائلة ذات علم وجاه ومال بقسنطينة، لذا تمكن من حفظ القرآن منذ طفولته، وبعدها تمكن من مواصلة دراسته في أرقى المراكز العلمية في القطر العربي، من جامع الزيتونة إلى المدينة المنورة ومكة المكرمة، كما أنه زار مصر والشام والتقى بالمصلحين فيها؛ بعد عودته عمل متطوعًا في التربية والتدريس والإصلاح، لم يكن موظفًا تابعًا لإدارة الاحتلال الفرنسي. فالانتماء العائلي لابن باديس، ومستواه العلمي ووقاره وقدرته على تقبل المناوئين لرؤيته في الإصلاح جعلته محميًّا من بطش إدارة الاحتلال، كما جعلت الجماعة تجتمع على انتخابه غيابيًّا رئيسًا للجمعية.

يذهب عبد اللطيف الهرماسي إلى أن علماء الإصلاح في الجزائر كانوا ينشطون من خارج المؤسسة العلمية الرسمية، وفي تعارض معها، ويطمحون إلى افتكاك الشرعية والقيادة منها، وبهذا جعلوا من شيوخ الزوايا المهيمنين على الحياة الدينية العدو الرئيسي، والخصم الذي ينبغي إزاحته في مسعاهم إلى القيادة الفكرية والدينية[22]. بهذه الاستراتيجية ومع تجنب المواجهة مع الاحتلال تمكنت جمعية العلماء من الانتشار، عبر كافة القطر الجزائري، عن طريق المدارس الحرة والعمل الدعوي والتربوي، وكذا من خلال الصحافة المكافحة، وحتى النوادي الشعبية، وعلى رأسها نادي الترقي بالجزائر العاصمة.

ارتكزت استراتيجية عمل الجمعية على مهادنة الاحتلال، وهذا عملًا بتوصية محمد عبده لعلماء الجزائر بترك الاشتغال بالسياسة، واختيار "تربية الناس ونشر العلم على الانشغال بأمر كبير الخطر، قريب الضرر"[23]. كما أن شخصية ابن باديس ومحيطه العائلي مكّناه من تجنب المواجهة معها منذ البداية حتى يتسنى له المضي في عمله الدعوي والإصلاحي، وإزاحة أعوان الاحتلال الفرنسي دون عقبات. مع مرور الوقت تمكن ابن باديس من تجاوز الأطر الرسمية ليخوض في الجانب السياسي، نظرًا إلى تلقيه عقبات أمام توسيع التعليم، حيث قال:

"فنحن ندعو فرنسا ... من رفع مستوانا العلمي والأدبي بتعميم التعليم ... وتشريكنا تشريكًا صحيحًا سياسيًّا واقتصاديًّا في إدارة شؤون وطننا الجزائري..."[24]. هكذا كان الشيخ المؤسس يدعو ويناضل عبر القنوات الصحفية والإدارية لانتزاع حق التعليم وإدارة الشؤون السياسية للشعب الجزائري، فهو الذي كان دومًا يردد هذا السؤال: لمن أعيش أنا؟ ثم يجيب عليه: أعيش للإسلام والجزائر[25].

"تتميز قيادة الجمعية بامتلاكها عقيدة توحيد صارمة، تقدس روابط الإسلام والعروبة والوطنية، حيث عملت على ترسيخها لدى الشعب الجزائري، ولقد تمكنت من تحقيق نجاحات باهرة خلال سنوات معدودة رغم تحديات المرحلة (1931–1940). لقد واجهت الشيوعيين وأنصار الاندماج بشعارها الشهير: الإسلام ديننا، والعربية لغتنا، والجزائر وطننا. ورغم كل هذه المواجهات إلا أنها نجحت في توحيد الصف في المؤتمر الإسلامي الجزائري يوم 09 يونيه 1936، الذي جمع الجمعية مع مختلف الأحزاب السياسية، للتأكيد مجددًا على خصوصيات الأمة الجزائرية وهويتها. بهذا تمكن ابن باديس من وضع استراتيجية عمل قوية ومرونة تكتيكية تمكن الجماعة من الاستمرار بعده، والمحافظة على الريادة في العمل الإصلاحي والدعوي، لا سيما في نشر قيم التوحيد والعروبة والوطنية التي كانت تمثل بالنسبة إليه مسألة حياة أو موت"[26].

بناءً على ما سبق، يمكن القول إن قيادة جمعية العلماء وضعت استراتيجية تقوم على أربعة محاور أساسية، **أولًا**: الصرامة في العقيدة الإسلامية واللغة العربية والقيم الوطنية؛ **ثانيًا**: إزاحة أعوان الاحتلال الفرنسي من المنتمين للمؤسسة الدينية الرسمية وكشف أباطيلهم؛ **ثالثًا**: تجنب الدخول في مواجهة مع إدارة الاحتلال؛ **رابعًا**: تكثيف العمل الإصلاحي والانتشار عبر كافة ربوع الوطن. بهذا تمكنت الجمعية من تحقيق نجاحات عملية، وأصبح الدين الإسلامي واللغة العربية والقيم الوطنية الهاجس الأكبر لدى جزء واسع من الشعب الجزائري، لا سيما بعد رفض قيادة الجمعية "نداء الشعب الجزائري" لمساندة فرنسا في الحرب العالمية الثانية، وهو ما جلب لقيادتها متاعب كبيرة مع إدارة الاحتلال الفرنسي، والذي على

إثـره تعرضـت الجمعيـة لعقبات أخـرى تطال قياداتهـا، خاصة بعد وفاة الشـيخ المؤسـس يوم 16 أبريل 1940.

**ثالثًا: وفاة الشيخ المؤسس ورهانات استمرار الجمعية ونشاطها الإصلاحي في الجزائر**

منـذ سـنة 1936 كثّفـت جمعيـة العلـماء المسـلمين نشـاطها الإصلاحـي ورفعـت مـن سـقف مطالبهـا لتصـل إلى المطالب السياسـية واقتربت كثـيرًا من الأحزاب السياسـية، الأمر الذي أزعج إدارة الاحتـلال الفرنـسي. كـما أن القلـم الحـاد للشـيخ الإبراهيمـي جعل من سـلطات الاحتلال تضعـه تحـت الرقابـة المسـتمرة. ومع انـدلاع الحرب العالميـة الثانية، ونظـرًا إلى رفض قيـادة جمعية العلـماء الانسـياق وراء دعـوة إدارة الاحتـلال، لمسـاندتها في حربهـا ضـد ألمانيـا، اتخـذت فرنسـا خطـوات قمعيـة تجـاه قيـادات الجمعيـة، حيث قامـت بنفـي الشـيخ الإبراهيمي في أبريـل 1940 إلى منطقـة آفلـو بولايـة الأغـواط (جنـوب الجزائـر). وبعد أسـبوع من النفـي تلقـى الإبراهيمي خـبر وفـاة صديقـه ورفيـق دربه الشـيخ ابن باديـس، وتـم انتخابـه غيابيًّـا رئيسًـا للجمعية، حيث قـام بتسـييرها مـن مقـر منفـاه، الأمـر الذي شـهد تراجعًا لنشـاط الجمعية، لا سـيما على المسـتوى الصُحفـي، التـي كانـت تتخـذ منهـا الجمعيـة منـبرًا لهـا يمكّنهـا مـن الهيمنة عـلى السـاحة الدينية والدعويـة، وإيصـال صوتهـا لمريديها، ودفـع الشـبهات والأضرار التي تُلحق بنشـاطها وقياداتها.

بعـد الإفـراج عنـه سـنة 1943، أصبـح الشـيخ الإبراهيمـي قائـدًا للحركـة الدينيـة والعلميـة والثقافيـة في الجزائـر، يجوب ربوعها معلمًا وموجهًا ومرشـدًا، يوحّد الصفوف ويؤسّـس المدارس والمسـاجد والنـوادي[27]. وبهـذا عاد انبعاث نشـاط الجمعيـة من جديد، إلا أنه بعـد اندلاع أحداث 8 مايـو 1945 زُج بـه في السـجن لمـدة سـنة كاملـة إلى أن مـرض نتيجـة رطوبـة ووحشـية الزنزانة التـي كان بداخلهـا، وقـد أطلـق سراحـه يوم 16 مارس 1946، ليسـتأنف نشـاط الجمعيـة بعزيمة أكـبر، لا سـيما بعـد خيبـات الظـن من الاحتـلال الفرنـسي الذي مـارس في حق الجزائريين أبشـع الجرائـم في تاريـخ البشريـة، وهـي مجـازر 8 مايو 1945 التـي قال فيهـا الإبراهيمي: "لـو أن تاريخ فرنسـا كُتـب بأقـلام مـن نـور، ثـم كُتـب في آخـره هـذا الفصل المخـزي بعنـوان مذابح سـطيف وقالمـة وخراطـة، لطَمـس هـذا الفصل ذلـك التاريخ كلـه"[28]. عمـل الإبراهيمي أيضًـا على إعادة بعـث جريـدة **البصائـر** سـنة 1947 التـي توقفت نتيجة الحـرب العالميـة الثانية.

كانت جمعية العلماء ومنذ انعقاد المؤتمر الإسلامي مقربةٌ جدًّا من مختلف الأحزاب السياسية المطالبة بالإصلاح، وحتى تلك المطالبة بالاستقلال، حيث كانت عضوًا مؤسسًا لجبهة أحباب البيان والحرية في 14 مارس 1944 إلى جانب النخبة، والنواب وحزب الشعب[29]؛ وبعد أن هاجم مصالي الحاج رئيس حزب الشعب الجزائري فرنسا، عشية اندلاع الحرب العالمية الثانية، وقال إن فرنسا لا ترتبط مع شمال أفريقيا في شيء، رفضت جمعية العلماء الدعوة إلى النفير لمساندة فرنسا، وهي الأكثر تأثيرًا في الرأي العام. من جهة أخرى رغم التضييق الشديد على نشاط الجمعية إبّان الحرب إلا أن عملها بقي مستمرًّا، ومع أن التجمعات والنوادي ودروس الوعظ والإرشاد قد خفّت، لكن حركة التعليم والتوجيه قد استمرت. لذلك يمكن القول إنّ نشاط جمعية العلماء لم ينقطع خلال الحرب، لكنه كان هادئًا كالجدول الصغير لا هادرًا كالنهر الكبير[30]. بعد أحداث 8 مايو 1945 طالت حركة القمع الأحزاب السياسية حيث تم حلّها جميعًا، إلا أن الحركة بقيت مستمرة باعتبارها جمعية ذات طابع طيني، وحتى بعد هجرة رئيس الجمعية البشير الإبراهيمي إلى المشرق العربي، بقي نشاطها مستمرًّا، تعليميًّا وتربويًّا ووعظًا وإصلاحًا.

كان الشيخ الإبراهيمي رئيس جمعية العلماء مقيمًا في مصر يوم اندلاع الحرب التحريرية الكبرى 01 نوفمبر 1954. ورغم أن جريدة **البصائر** التابعة لجمعية العلماء كانت مترددة في إعلان مساندتها وتأييدها لقرار الثورة المسلّحة، إلا أن رئيس الجمعية أصدر بيانًا يوم 15 نوفمبر من نفس السنة، يدعو الشعب للالتفاف حول الثورة ومساندتها، حيث كتب قائلًا: "...أيها الإخوة الجزائريون الأبطال: لم تُبقِ لكم فرنسا شيئًا تخافون عليه، أو تدارونها لأجله، ولم تبقِ لكم خيطًا من الأمل تتعللون به ... أيها الإخوة المسلمون: إن التراجع معناه الفناء ... إنكم كتبتم البسملة بالدماء، في صفحة الجهاد الطويلة العريضة، فاملأوها بآيات البطولة التي هي شعاركم في التاريخ ... أيها الإخوة الأحرار: هلمّوا إلى الكفاح المسلح..."[31]. وبهذا حسم الإبراهيمي رئيس الجمعية موقفه من الثورة رغم التردد والتخبط الذي كانت تعيش فيه بعض قيادات الجمعية داخل الجزائر، نتيجة تخوفها من إعادة الانزلاق نحو سيناريو 8 مايو 1945، إلا أنها أعلنت رسميًّا تأييدها للثورة يوم 07 يناير 1956.

تُحصي دراسة تركي رابح مئتي عضو من أعضاء جمعية العلماء قد شاركوا فعلًا في الثورة التحريرية، ويعتبر حضور أحمد توفيق المدني في مؤتمر الصومام[32]* في أوت 1956 من بين الإطارات البشرية التي قدمتهم الجمعية للثورة، والذي عُين عضوًا في المجلس الوطني للثورة، وعلى إثره عُين عضوًا عن الهيئة السياسية بالخارج، وممثلًا لجبهة التحرير الوطني بالقاهرة. كما شغل منصب وزير الثقافة بالحكومة الجزائرية المؤقتة التي تأسست بالقاهرة يوم 19 سبتمبر 1958. ويبقى اختطاف الشيخ العربي التبسي من منزله من طرف قوات الاحتلال يوم 17 أبريل 1957 وتعذيبه وقتله نتيجة موقفه المؤيد للثورة منذ البداية، من بين أبرز الشهداء الذين قدمتهم جمعية العلماء المسلمين للثورة التحريرية[33]. وحسب أحمد الخطيب فإن تاريخ ظهور جمعية العلماء عام 1931 يُعدّ بداية مرحلة جديدة من مراحل النضال الوطني في الجزائر. وما لبثت الجمعية أن أصبحت مع الرديف الثوري الاستقلالي "حزب الشعب الجزائري" الذي تأسس عام 1937، ثنائيًّا وطنيًّا كل منهما يعمل في مجاله، إلى أن تكللت جهودهما بثورة أول نوفمبر 1954، التي انتهت بعد طول كفاح وبعد تقديم التضحيات الجسام باستقلال الجزائر عام 1962[34].

بناءً على كل ما سبق، يمكن القول إن جمعية العلماء المسلمين كانت عضوًا فاعلًا في عملية الإصلاح الوطني واستنهاض الهمم للعيش في حياة كريمة، وإيقاظ النفوس من السكون التي كانت تعيشه منذ انحسار المقاومة الشعبية المسلحة. إن مهادنة جمعية العلماء للاحتلال مع بداية تأسيسها يرجع للوضع الاجتماعي المتردي للشعب الجزائري، لا سيما من ناحية التعليم والوعي بالدين الإسلامي، والقيم الوطنية والمبادئ الحضارية، فكان الأمر يحتاج إلى تهيئة الأرضية لشحذ الهمم، وبعدها الارتقاء بالمطالب؛ وعليه يمكن القول إن جمعية العلماء كان لها دور قاعدي في تنمية الشعور بالظلم والاضطهاد من طرف الاحتلال الفرنسي، كما أن لها دورًا محوريًّا في تحسيس الشعب الجزائري بقيم المواطنة، ومكانة اللغة العربية والانتماء الحضاري للأمة الإسلامية، وبهذا كان جزء واسع من الشعب الجزائري جاهزًا نفسيًّا لمقاومة فرنسا بمختلف الطرق، خاصة بعد يأسه من الوعود التي كانت تطلقها الحكومات الفرنسية في كل موسم انتخابي، وازداد هذا اليأس والشعور بالقهر والاحتقار نتيجة مجازر 8 مايو 1945، وبالتالي أصبحت الثورة المسلحة السبيل الوحيد لمقاومة الاحتلال الفرنسي واستنفاد

سبل العمل السياسي، وهنا أيضًا كانت جمعية العلماء حاضرة بإطاراتها البشرية ومناضليها على المستوى القاعدي لدعم الثورة المسلحة، وكانت جمعية العلماء حاضرة في الحرب حتى تحقيق الاستقلال وبناء الدولة الوطنية.

**رابعًا: جمعية العلماء المسلمين الجزائريين ورهانات بناء الدولة الوطنية في الجزائر**

بعد أن حققت جمعية العلماء نجاحات باهرة في معركتها القيمية ضد الاحتلال الفرنسي، وتمكنت من استنهاض همّة المواطن الجزائري وتعريفه بذاته وتحسيسه بالهم الحضاري، وساهمت بقوة في الثورة التحريرية الكبرى، فإنها بعد الاستقلال تغيرت ظروف النشاط، حيث أصبحت تعمل في إطار دولة عربية إسلامية لا تناهض الشعارات التي تحملها الجمعية، لكن عمليًّا هناك تيار قوي يهاجم العروبة والإسلام ويسخر منهما. كما أن المنظومة السياسية تشكلت من قيادات متشبّعة بالفكر الاشتراكي المناهض عمومًا للقيم الدينية، فإن لم يحاربها فإنه لا يعمل على ترسيخها، مع الانتشار الرهيب للأمية والجهل بالدين الإسلامي في تلك المرحلة، وبهذا دخلت جمعية العلماء في ظروف عمل جديدة مع خصم جديد كان في الأمس القريب شريكًا في مواجهة الاحتلال الفرنسي. وبهذا يمكن التساؤل عن أي دور يمكن أن تلعبه جمعية العلماء المسلمين في بناء الدولة الوطنية؟ وكيف يمكن لها إعادة بعث نشاطها الإصلاحي؟ وما التحديات التي واجهتها؟

**1- انتكاسة جهود جمعية العلماء المسلمين بعد الاستقلال**

عشية الاستقلال دخلت قيادة الثورة في صراع دامٍ على السلطة، ونتيجة هذا الصراع وعدم التوافق، تأسست منظومة سياسية أحادية التفكير قائمة على الإقصاء، ترى في كل رأي آخر خصمًا ينبغي إزاحته من الساحة السياسية. من هنا بدأت الاعتقالات والنفي وهروب القيادات الثورية إلى الخارج، وبهذا وجدت جمعية العلماء نفسها تعمل في إطار ضيق، لا يليق بتاريخها النضالي والمبادئ التي تحملها وتسعى لترسيخها في المجتمع الجزائري، لا سيما لدى النشء الجديد؛ فالسلطة السياسة كانت تصر على بقاء كل التنظيمات على الهامش، الأمر الذي دفع رئيس جمعية العلماء الشيخ الإبراهيمي باتخاذ خطوة جريئة، حينما أصدر بيان يوم 16 أبريل 1964 ضد الانحراف العقائدي والسياسي في البلاد، حيث قال: "...إن وطننا يتدحرج

نحـو حـرب أهليـة طاحنة ويتخبـط في أزمة روحية لا نظير لها، ويواجه مشـاكل اقتصادية عسـيرة الحـل... لكـن المسـؤولين -في مـا يبـدو- لا يدركـون ... أن الأسـس النظرية التي يقيمـون عليها أعمالهـم، يجـب أن تنبعـث مـن صميم جذورنـا العربية الإسـلامية، لا من مذاهـب أجنبية ... وقد آن أن يحتشـد أبنـاء الجزائر كي يشـيدوا جميعًا "مدينة" تسـودها العدالة والحريـة، "مدينة" تقوم على تقـوى مـن الله ورضـوان"[35]. بأسـلوب ناقد واضـح وصريح هاجـم رئيس جمعية العلـماء الوضع السـياسي الراهـن، والإيديولوجيـة المعتمـدة في إدارة البلاد، وحتى السياسـات المتخذة من طرف المسـؤولين السياسـيين الذيـن طالهـم الانتقاد في البيـان، ومن ثمّ قررت السـلطة السياسـية فرض الإقامـة الجبريـة على الشـيخ البشـير الإبراهيمـي في بيته وإيقـاف مرتبه الشـهري الرمزي[36].

بما أن السـلطة السياسـية منعت عودة جمعية العلماء المسـلمين الجزائريين إلى النشـاط الدعوي، بحجـة أن نظـام الحكـم المعتمـد في البـلاد لا يسـمح بتعـدد الأحـزاب والجمعيـات والكيانـات، بقـي قـرار الحـل الـذي اتخذتـه إدارة الاحتلال سـاريًا على الجمعية، ومـن ثمّ بقيت قيـادات جمعية العلـماء تعيـش في مـأزق حقيقـي، فهي تنشـط في داخـل دولة عربية مسـتقلة في ظل نظام سـياسي تسـلطي تهيمن عليه قيادات متشـبّعة بالفكر الاشـتراكي، ولا تسـمح لها بإنقاذ الشـعب الجزائري الغـارق في براثـن الجهـل والأميـة وقتـذاك. للتمويه جمع الرئيـس بن بلة بعض تلاميذ الشـيخ عبد الحميـد بـن باديـس تحـت إشراف وزارة الأوقـاف ليجعـل منهـم رجـال دين يخضعون للسـلطة، مهمتهـم كَسـو الشـيوعية بـرداء الإسـلام[37]. ورغـم أن العديـد مـن القيـادات اندمجـت في خيـار السـلطة كموظفـين سـامين في وزارة الأوقـاف ووزارة التربيـة، فـإن الجهـود الإصلاحيـة لأبنـاء الجمعيـة بقيت مسـتمرة، ولو بشـكل فـردي ومحدود.

كانت البلاد عشـية الاسـتقلال تعيش أوضاعًا سياسـية متدهورة نتيجة الاقتتال على السـلطة السياسـية، وحـركات التمـرد في مختلـف أنحـاء البـلاد، لا سـيما في منطقـة القبائـل بقيادة حسـين آيـت أحمـد وأعمـر أعمـران، وفي المسـيلة بقيادة محمـد بوضياف، وفي بسـكرة بقيـادة العقيد محمد شـعباني، في ظـل هـذه الأوضـاع التزمـت الجمعيـة الصمـت وفضلـت عـدم الدخـول في العراك السـياسي، الأمـر الـذي دفع مجموعـة أخرى من العلـماء إلى تأسـيس جمعية جديدة بعنـوان "جمعية القيـم الإسـلامية" يـوم 09 فبرايـر 1963[38]، بنـادي الترقـي بالجزائـر العاصمـة، تعمل عـلى إحياء

القيـم الإسـلامية وتبليـغ الرسـالة الإسـلامية، وتسـتنهض همـم المواطنـين سـواء العروبيـين أو المفرنسـين، وأصـدرت مجلّتـين، الأولى تحمـل عنـوان **مجلـة التهذيب الإسـلامي**، أمـا الثانية تحمل عنوانًا باللغـة الفرنسـية: Humanisme Musulman.

عملـت جمعيـة القيـم الإسـلامية لمـدة ثـلاث سـنوات في إطار محـدود جـدًّا، تراعي اسـتمرار وظيفتهـا التربويـة، مـع عـدم التدخـل في الشـؤون السياسـية للدولـة، وهـذا نظـرًا إلى الظـروف السياسـية السـائدة، إلى أن جـاءت محنـة محاكمة علماء مصر سـنة 1966، عندما أصـدرت المحكمة المصريـة حكـم الإعـدام عـلى المفكر السـيد قطـب، فأرسـلت الجمعية رسـالة التـماس إلى الرئيس المـصري جمـال عبـد النـاصر، عـبر السـفارة المصريـة في الجزائـر تلتمـس منـه أن يخفـف الحكـم القضائـي الصـادر في حـق السـيد قطـب مـن الإعـدام إلى حكـم بالسـجن. دفعـت هذه الرسـالة مـصر للاحتجـاج عـلى السـلطات الجزائريـة، بسـبب أنها تعتـبر في الأعـراف الدبلوماسـية عادية جـدًّا، وبهـذا قـررت السـلطات الجزائريـة حـل جمعيـة القيـم ومصـادرة مجلتيْهـا[39]، وهـي خطوة اسـتغلها الرئيـس هـواري بومديـن لتحسـين علاقاتـه بالرئيـس المـصري الغاضـب عليـه، نتيجة الانقـلاب العسـكري -الـذي سُـمي بـ"التصحيـح الثـوري"- عـلى الرئيـس أحمد بن بلـة، فقدم جمعيـة القيـم الإسـلامية قُربانًـا له وأصـدر قـرار حلّها.

في ظـل هـذا القمـع والتضييـق على أنصـار جمعية العلـماء والمتدينين، كان هناك تيـار ماركسي-فرنكوفـوني ناشـط عـلى مسـتوى النوادي والصحف والسـينما، يهاجـم دوريًّا المسـجديين وكل ما لـه صلـة بالديـن الإسـلامي، فمثـلًا: نـشر الصحفـي كاتـب ياسـين يـوم 09 أبريـل 1967 مقـالًا في مجلـة *L'Actualté Algérien* تحـت عنـوان: "Les Chiens de Douar"، أي "كلاب الدواويـر"، ونـشر صـورًا لمنـارة مسـجدية ثابتـة، وصاروخـين الأول روسي والآخـر أميركـي فارقـا الأرض وانطلقـا في السـماء، بعنـوان «Une Fusée qui ne démarre pas...» ، أي "الصـاروخ الـذي لا ينطلـق"[40]، في إشـارة إلى شـكل المنـارة التـي تحمـل تهديـدًا وجوديًّـا، إلا أنهـا ثابتة غير قـادرة على الإقـلاع، وهـو بهـذا يوحـي إلى جمـود الدين الإسـلامي. وهنا يتسـاءل فرحـات عباس مسـتنكرًا الحـدث: هـل الإسـلام بالنسـبة إلى كاتـب ياسـين محكـوم عليـه بالبقـاء في ظلمات الجهـل؟[41]. إن هـذا المقال السـاخر من الإسـلام والمؤذّنين في مسـاجد القـرى، القائمة على تحفيظ القـرآن الكريم

وتعليم اللغة العربية والقيم الإسلامية السمحة، كان كلّه أمام أعين السلطة السياسية التي منعت جمعية العلماء المسلمين وحلّت جمعية القيم الإسلامية، وكلفت الصحفي الماركسي كاتب ياسين بمهمة إدارة المسرح الوطني.

إن الوضع السياسي السائد بعد الاستقلال عطّل فعلًا الحركة الإصلاحية في الجزائر، رغم وجود مبادرات فردية من علماء ومصلحين راسلوا الهيئات الرسمية من أجل إعادة النظر في سياساتها العامة، والانفتاح على الجمهور والنخب الوطنية، إلا أن السلطة السياسية كانت تصرّ دائمًا على أحادية الفكر؛ فبعد بيان البشير الإبراهيمي، راسل الشيخ محمد خير الدين الرئيس هواري بومدين في فبراير 1969، يطلب منه إعادة النظر في العديد من السياسات والهيئات. فبالنسبة إلى الهيئات، طلب الشيخ خير الدين إعادة النظر في المجلس الوطني للثورة، والحكومة، والعناية بالسلطات المحلية. أما فيما يتعلق بالسياسات فكانت سياسة التعريب، والتعليم، والضرائب، ونكسة الشرق الأوسط، والسياسة الإفريقية أهم المحاور الأساسية للرسالة. لكنها لم تلق القبول عند الرئيس هواري بومدين، رغم أنه كان رفيقًا للسلاح أيام الثورة. وبعد النزعة الستالينية لنظام حكم الرئيس بومدين التي تمثلت في القمع والاعتقال والتهجير للمعارضة السياسية بكل أطيافها ومشاربها الفكرية، بادر الشيخ خير الدين مع مجموعة من المناضلين في الحركة الوطنية بكتابة نداء إلى الشعب الجزائري في مارس 1976 يدعونه فيه إلى ذم الانقلاب والنضال من أجل انتخاب جمعية وطنية ذات سيادة تمثل الشعب الجزائري، والنضال من أجل حرية التعبير، والعمل على بناء مغرب عربي إسلامي موحد[42]، وكان هذا ردًّا على الدعاية والتحشيد التي أقامتها السلطة السياسية للميثاق الوطني، وكانت النتيجة فرض الإقامة الجبرية على الشيخ خير الدين بدار الأمان ببير خادم بالجزائر العاصمة، إلى أن أطلق سراحه سنة 1979، أي بعد وفاة الرئيس هواري بومدين[43].

إن سياسة القمع والغلق تجاه المؤسسات والقيادات الإصلاحية وعدم السماح لهم للنشاط بشكل رسمي في الميدان الدعوي والإرشادي، لم يثن قيادات الجمعية ومريديها على الاستمرار في الوظيفة الإصلاحية، فعمليًّا كانت العديد من القيادات منتشرة على مستوى الوزارات الحساسة في المجال التربوي والدعوي، وبالخصوص في وزارتي الأوقاف ووزارة التربية، كما

أنها كانت منتشرة بكثافة على مستوى الجامعة، وفي ميدان التربية والتعليم والإمامة. فالشيخ عبد اللطيف سلطاني كان إمامًا خطيبًا لمسجد كتشاوة بالعاصمة إلى غاية 26 مارس 1965، عندما عارض في خطبة الجمعة دعوة الرئيس بن بلة للمرأة الجزائرية للخروج إلى الشارع. والتيجاني هدّام كان وزيرًا للأوقاف، والهاشمي التيجاني كان ضمن الأمانة العامة لجامعة الجزائر الذي نشّط حملة التعريب والذي استبعد سنة 1964 بضغط من التيار الفرنكوفوني. وتعتبر المحاضرات التي كان يلْقيها المفكر مالك بن نبي في بيته للطلبة جهدًا بالغ الأهمية، ضخت دماءً جديدة في الحركة الإصلاحية، التي دخلت الجامعة معقل التيار اليساري، وتأسس على إثرها أول مسجد في الجامعة في سبتمبر 1968. وقد تأسست على إثرها جمعية البناء الحضاري[44]، التي ساهمت في ظهور الحجاب داخل الجامعة لأول مرة سنة 1969، وهذه كلها تعدّ من بين المبادرات الفردية في المجال الإصلاحي التي تأسست عنها مجموعات إصلاحية، ورغم أنها لا تمثل استمرارية لجمعية العلماء، إلا أنها تشترك معها في جزء كبير من المبادئ القاعدية وتمثل استمرارية للحركة الإصلاحية في الجزائر.

**2- الأحادية الحزبية والخيارات الصعبة لجمعية العلماء المسلمين بعد الاستقلال**

انتهجت جمعية العلماء المسلمين إبّان الاحتلال استراتيجية عمل ناجحة جدًّا، حيث تمكنت من بناء المساجد ومدارس تعليم القرآن واللغة العربية، وتمكنت من تعريف المواطن الجزائري بذاته وأصوله الحضارية، كما أنها نجحت في استنهاض همّة الشعب الجزائري وتحضيره لانتزاع الحرية من الاحتلال الفرنسي الغاشم. فرغم ظروف القمع والترهيب إلا أن الجمعية لم تتعرض للحل وبقيت تنشط حتى أعلنت مساندتها الصريحة لثورة التحرير الكبرى سنة 1956؛ وهذا راجع إلى الاستراتيجية التي وضعها الشيخ المؤسس، والتي تقوم حسب أبو القاسم سعد الله على: السير على حبل رقيق؛ فهي تأمل وتحتج، تسخط على إدارة فرنسا في الجزائر وتثق في ديمقراطية فرنسا في أوروبا، وتطالب بالحرية وبالاستقلال للجزائر ولكن عن طريق فرنسا، وتثور على رجال الدين الذين تستعملهم فرنسا، وتدعو إلى وحدة رجال الدين ولو كانوا من المحافظين الموالين لفرنسا، وتحذر النواب والنخبة من مغبّة الاندماج والمطالبة بالمساواة في الحقوق، وتستنجد بهم ضد منع الإدارة صحفها وعلماءها ومساجدها

مـن ممارسـة نشـاطها. ولعل هـذا التكتيك هو الـذي جعل الجمعيـة أحيانًا محل نقد ممـن لم يفهموا حقيقـة خطتها. ولا يسـتبعد شـيخ المؤرخين سـعد الله أن تكون الإدارة الفرنسـية قـد حلت جمعية العلـماء وقضـت عليهـا في مهدهـا، لـو لم تختر هـذا الطريق المحفـوف بالأخطـار والمزالق[45].

فـإذا كانـت الجمعيـة تمكنـت مـن الاسـتمرار في ظل الظـروف التـي فرضها الاحتـلال، فإنها فشـلت في أن تجـد مكانًـا يليـق بمكانتهـا العلميـة ونضالهـا الدينـي والوطنـي، وعليـه بقيـت في الهامـش لا تؤثـر في الحركية السياسـية والاجتماعية، لا سـيما بعد انتهاج السـلطة السياسـية النزعة السـتالينية في إدارة دفـة الحكـم. لقـد كان بإمـكان قيـادة الجمعيـة أن تكـون وسـيطًا ناجحًـا بـين الفرقـاء المتنازعـين عـلى السـلطة عشـية الاسـتقلال وإيقـاف نزيـف دمـاء الجزائريـين، ومـن ثـم تضـع مكانًـا لنفسـها عـلى المسـتوى المؤسسـاتي والمشـاركة في ديناميـة العمليـة السياسـية، إلا أن التكويـن الدينـي والعلمـي جعل قيادات الجمعية تجهـل أبجديات الصراع الحـزبي، والاصطفاف ضمـن تكتـلات للاسـتيلاء على السـلطة، وبهذا اختـارت قيـادة الجمعية التحـلّي بالصمت وعدم الاندمـاج في لعبـة السياسـة، والمحافظـة عـلى نزعتهـا الطهرانية التـي اتخذتها موضوعًـا ومنهجًا.

بـما أن الجمعيـة اختـارت السـكون وعـدم التدخـل في العـراك القائـم على الحكم رغـم إعدام أحـد تلامذتهـا العقيـد محمد شـعباني، فالسـلطة السياسـية تعاملـت ببراغماتية واختـارت تهميش كل طـرف غـير قـادر على التأثير عمليًّا في السـاحة السياسـية. وبعد بيان البشـير الإبراهيمي الذي جـاء متأخـرًا، كانـت السـلطة السياسـية انتهـت من تصفية حسـاباتها مـع خصومها السياسـيين، ومـن ثـمّ انتهجـت الأسـلوب نفسـه مـع الإبراهيمـي، الـذي أُخضـع للإقامـة الجبرية وتـم قمع قيـادة جمعيـة العلـماء المسـلمين، رغـم تاريخهـا النضـالي وجهودهـا في دعـم الثـورة التحريرية، لا سـيما القيـادات التي قدمتهـا للثورة.

بما أن السـلطة السياسـية اختارت مبدأ العروبة للسياسـات الوطنية لا سـيما فيما يتعلق بسياسـة التعريـب للمناهـج التربويـة، فإنهـا مبدئيًّـا وضعـت أرضية تشـترك فيهـا جزئيًّا مع مبـادئ جمعية العلـماء، التـي لم تكـن قـادرة على الاسـتثمار في هذه المبادئ، وتفرض نفسـها شريكًا في السياسـات التربويـة والثقافيـة، فتوجه الجمعية لوضع مسـافة بينها وبين السـلطة السياسـية ورفض خياراتها، فالبقـاء في الهامـش كان مصـيرًا حتميًّـا لهـا، إن لم تكـن اختارتـه لنفسـها. وفي المقابـل فـإن جمعيـة

العلماء رغم تفعيل قرار حلّها ومنع نشاطها التربوي والديني إلا أنها عمليًّا كانت منتشرة في كافة ربوع الوطن، وبالأخص في المناطق الشمالية، لا سيما في المدن، وبالأخص المدن الكبيرة، حيث كانت تملك 300 مدرسة حرة تحوي ما يقارب 70 ألف طالب[46]، ومن ثمّ فالجمعية ارتهنت إلى التسليم بقرار الحل ولم تستدع لا النخب الوطنية التحريرية لمساندتها، ولا قواعدها النضالية لمواجهة قرار الحل الجائر الذي اتخذته إدارة الاحتلال في مرحلة الثورة. صحيح أن الظروف السياسية في تلك المرحلة كانت لا تسمح بوجود معارضة مهما كان شكلها، إلا أن هذا لا يعني الاستسلام لقرارات السلطة، لا سيما أن الجمعية تتمتع بموارد سياسية تمكّنها من مواجهة خيارات السلطة التي كانت تعاني من ضعف عميق في الشرعية وحتى على مستوى المؤسسات السياسية.

تميزت فترة حكم الشاذلي بن جديد بالانفتاح على المجتمع، حيث تخلى الرئيس بن جديد عن النزعة البومدينية في الحكم، كما سمح بعودة النشاط الفكري والعلمي للتيارات الإسلامية، وكان مؤتمر الفكر الإسلامي ناشطًا داخليًّا وخارجيًّا، ويستقطب العلماء والمفكرين الإسلاميين من مختلف الدول الإسلامية بما فيها قيادات من جمعية العلماء، ولكن أنصار الجمعية لم يتمكّنوا من استغلال الفرصة، والعودة إلى النشاط الميداني بشكل رسمي ولو تدريجيًّا، لا سيما أن هياكل الجمعية ومريديها لا زالت قائمة في مختلف ربوع الوطن؛ فهذا الضعف منح فرصة بروز بعض القيادات الدينية المتشددة وجعلها تهيمن على الفضاء الديني، وانتهى الأمر بتشكيل الجبهة الإسلامية للإنقاذ التي تميز خطابها السياسي بمعاداة كل ما هو رسمي، مع نبرة حادة لبعض النخب التي شرعنت حمل السلاح، مما زاد من مخاوف السلطة السياسية وهواجس لدى شركائها الدوليين المنزعجين من قوة الإسلاميين. وحتى تلك اللحظة بقيت جمعية العلماء عاجزة عن المبادرة وفرض نفسها كوسيط فاعل لحل الأزمات السياسية، انطلاقًا من تراثها الفكري والأدبي الذي يحمل قيم التسامح والتعايش مع مختلف التيارات الدينية والسياسية التي جسدته ميدانيًّا جمعية العلماء في المؤتمر الإسلامي سنة 1936.

لقد عانى التيار الإسلامي في الجزائر إبّان المرحلة الاشتراكية، وحتى مع العشرية السوداء، حينما تعطلت الحركة الإصلاحية في الجزائر، وبقيت تعيش على هامش الأحداث السياسية، ورغم أن جمعية العلماء عادت إلى الوجود سنة 1991، إلا أن نشاطها كان محصورًا لأسباب مالية، ونتيجة تشتت قياداتها، وكذا التضييق الذي طال كل الحركات الإسلامية بعد إلغاء المسار الانتخابي يوم 19 يناير 1992، وبهذا لم تبرز جمعية العلماء والحركة الإصلاحية إلى الوجود العملي إلا مع مطلع الألفية الثالثة، حيث أعادت الانتشار مجددًا وبناء قواعدها من جديد على مستوى كل ولايات القطر الوطني، إلا أن نشاطاتها وتأثيرها في مجريات الأحداث بقي محدودًا، وهذا راجع لجملة من العوامل تتعلق بالمشروع الفكري للجمعية الذي لم يعد يساير التحولات السوسيوثقافية في الجزائر، وهو الأمر الذي يطرح تحديات التجديد الفكري والعملي لقيادة جمعية العلماء المسلمين الجزائريين.

عادت جمعية العلماء إلى النشاط العلمي والديني رسميًّا سنة 1991 بقيادة الشيخ عبد الرحمان شيبان، في أجواء مشحونة بالتوتر بين النظام السياسي والجبهة الإسلامية للإنقاذ، ولم تكن هناك أي قوة سياسية أو دينية يمكن أن تُثني الخطاب السياسي العنيف لأنصار الجبهة الإسلامية للإنقاذ، حتى دخلت في تصادم عنيف مع المؤسسة العسكرية العصب الرئيسي لنظام الحكم في الجزائر، الأمر الذي قضى نهائيًّا على الحريات الممنوحة للأحزاب السياسية ومنظمات المجتمع المدني، وعليه دخلت الدولة في موجات من العنف والعنف المضاد، واعتلت لغة العنف على لغة الفكر والحوار، وأمام هذا الواقع المأزوم بقيت جمعية العلماء تعيش على هامش الأحداث مجددًا، في ظروف لا تسمح بالنشاط الوعظي والإرشادي.

واصلت الجمعية خيار النأي بنفسها عن السياسة، وتجنبت الانخراط في التجاذبات السياسية خلال المرحلة الانتقالية وبعدها، ولكن في نفس الوقت واصلت نشاطها التربوي والإرشادي، مع إبداء الرأي في القضايا الوطنية المحورية، خاصة قضايا الهوية والثوابت الوطنية على الرغم من محدودية التأثير. مثل الحراك نقطة مفصلية، وامتحانًا لكل الأطياف الجمعوية والسياسية في الجزائر[47]، فمثلًا في الحراك الشعبي الذي انطلق في 22 فبراير 2019، استخدمت الجمعية حضورها الرمزي محاولةً تهدئة الأوضاع، والدعوة لحوار وطني شامل،

وقدمت مبادرة للخروج من حالة الانسداد السياسي، داعيةً الرئيس بوتفليقة إلى عدم الترشح لعهدة رئاسية جديدة، فضلًا عن دعوة الجيش للالتزام بالحياد، واحترام رغبة الشعب في التغيير[48].

**الخاتمة: الجمعية ورهانات الإصلاح والتجديد في ظل التحولات القيمية**

لو أردنا تقديم حصيلة عامة حول مشاريع الإصلاح لدى جمعية العلماء المسلمين الجزائريين، لخلصنا إلى نتيجة مفادها أنّ هناك الكثير من المآخذ على هذه الحركة الإصلاحية، على الرغم من دورها الكبير في التاريخ الحديث والمعاصر للجزائر. كما أنّ رؤية العمل الإصلاحي اليوم بحاجة إلى مُراجعات عميقة لتستجيب للتحولات السياسية والاجتماعية والاقتصادية في الجزائر. علاوة على ذلك، فإنّ هناك عددًا من الملاحظات التي ينبغي الإشارة إليها، وبعض المحاور التي يجب العمل عليها لمأسسة عمل الجمعية، والتكيف مع التغيرات القيمية التي يشهدها المجتمع الجزائري. ويمكن أن نلخص ذلك في:

**مشكلة المرجعية**: هناك مسألة مُهمة تجب الإشارة إليها، تتمثل في مشكلة المرجعية، فالسؤال الذي يطرح هل الفكرة الإصلاحية لدى جمعية العلماء المسلمين الجزائريين لديها أصول محلية أم إنها تأثرت بالحركة الإصلاحية في المشرق العربي[49] وليست نابعة من الخصوصية المحلية؟

بعيدًا عن كل السجالات، ثمة حقيقة هي أنّ راهنية الأزمة داخل الجمعية تقتضي مراجعة فاحصة ومتأنية للمرجعية الفكرية، وإعادة تأسيس خطاب يتماشى والخصوصية المجتمعية والثقافية للجزائريين، والتصالح مع التاريخ من خلال إعطاء دور أكبر للبعد القيمي، عبر إعادة النظر في الخطاب واستراتيجيات العمل. ورد في القانون الأساسي للجمعية في القسم الثاني منه، تحت عنوان: غاية الجمعية[50]، أهداف واضحة مقتصرة على الوعظ والإرشاد، ومن ثم فإنّ مراجعة الجانب القانوني أولى الخطوات نحو تحرير العمل الفكري، والميداني في أولويات الجمعية ورؤيتها التنموية، ووضع خط فاصل بين السياق الذي تأسست فيه الجمعية، الذي كان محملًا بضغوط الحركة الاستعمارية، والتحديات الحالية التي تتطلب تصورًا آخر فكرًا وممارسة.

**رفع القدسية عن الجمعية ومراجعة الفكر الإصلاحي**: الحقيقة أن الجمعية لم تنل حظها من الاهتمام سواء على المستوى الرسمي، أو حتى على المستوى الشعبي، فضلًا عن التهميش الإعلامي الذي زاد من انخفاض منسوب الرصيد الشعبي لدى الجمعية، صحيح أنّ للجمعية حضورًا رمزيًّا في الذاكرة الجماعية للجزائريين، لكن أجيال بعد الاستقلال، خاصة الجيل الحالي من الشباب الذي يفتقد التواصل مع الفكرة الإصلاحية للجمعية، ومن ثم فإنّ رفع القدسية عن الجمعية ومراجعة الفكر الإصلاحي، برؤية جديدة بعيدًا عن رؤية الفترة الاستعمارية، واستبداله بأطر جديدة تستوعب شباب الجيل الحالي، دون المساس بالجوهر والخزان التاريخي للجمعية، يكون من خلال مراجعات فكرية وبناء مؤسساتي يضمن الانتشار لفكر وعمل الجمعية. ثمة واقع يؤكد أنّ الجمعية حاليًا تعمل على إعادة بناء هياكلها من خلال الوجود والانتشار في كل ولايات الجزائر، وهذا في حد ذاته جهد معتبر نظرًا للصعوبات التنظيمية والقانونية والمالية التي تواجه عمل الجمعية، بحكم أن الجمعية لا تتلق دعمًا ماليًّا من طرف الدولة، إلا في سياق القانون المنظم لعمل الجمعيات في الجزائر[51].

**الخط الناظم**: ثمة إشكالية داخل جمعية العلماء المسلمين الجزائريين، وهي عدم وضوح الخط الناظم، خاصة في التوجه الإيديولوجي، حيث إنّ الجمعية تضم الكثير من التوجهات الفكرية والدينية والسياسية، إذ هناك من يرى في هذه المسألة اختراقًا للجمعية، وانحرافًا لمسارها التاريخي ورصيدها الرمزي الخاص بها، في حين يرى آخرون أنّ هذا الأمر حالة صحية، أن تنفتح الجمعية على كل أطياف المجتمع الجزائري بمختلف توجهاتهم ومشاربهم الفكرية، وقدرة على التعبئة، فضلًا على أن القانون الأساسي يرفض ممارسة السياسة، إلا أن التيارات الإخوانية المشكلة للوعاء الفكري داخل الجمعية تؤمن بالسياسة منهجًا وسلوكًا. ومن ثم فإنّ الجمعية باتت أسيرة بين ماضيها التاريخي الذي يركز على النصح والإرشاد، ومستقبلها الذي بات يفرض انخراطًا بشكل أو آخر في معترك السياسة، وتحمل المسؤولية التاريخية في نهضة وبناء الدولة الوطنية.

## الهوامش

1. أستاذ محاضر بكلية الحقوق والعلوم السياسية في جامعة الشلف، الجزائر.
2. أستاذ محاضر بكلية الحقوق والعلوم السياسية في جامعة الشلف، الجزائر.
3. علي مرّاد، **الحركة الإصلاحية الإسلامية في الجزائر: بحث في التاريخ الديني والاجتماعي من 1925 إلى 1940**، ترجمة: محمد يحياتن (الجزائر: دار الحكمة، 2007)، ص36.
4. المرجع نفسه، ص37.
5. عبد اللطيف الهرماسي، **المجتمع والإسلام والنخب الإصلاحية غي تونس والجزائر: دراسة مقارنة من منظور علم الاجتماع التاريخي** (الدوحة: المركز العربي للأبحاث ودراسة السياسات، 2018)، ص206-207.
6. المرجع نفسه، ص207-208.
7. المرجع نفسه، ص208.
8. علي مرّاد، مرجع سابق، ص39.
9. عبد اللطيف الهرماسي، المرجع سابق، ص208.
10. عبد الحليم عويس، **أثر دعوة الإمام محمد بن عبد الوهاب في الفكر الإسلامي الإصلاحي في الجزائر** (القاهرة: دار الصحوة للنشر، 1985)، ص18.
11. أبو القاسم سعد الله، **الحركة الوطنية الجزائرية (1930/ 1945)**، ط4 (بيروت: دار الغرب الإسلامي، 1992)، ج 2، ص 387.
12. يعتبر الشيخ عبد الحميد ابن باديس رائد حركة الإصلاح الوطني في الجزائر ومن أشهر علماء الإصلاح في العالم العربي والإسلامي، ولد يوم 04 ديسمبر 1889 بقسنطينة، من عائلة عريقة في العلم والجاه، حفظ القرآن على يد شيخه محمد المداسي وعمره لا يتجاوز ثلاث عشرة سنة، تلقى العلوم العربية والإسلامية على يد شيخه في الزاوية، التحق بجامع الزيتونة سنة 1908 وتلقى العلم من عند أكبر العلماء هناك، وسافر إلى البقاع المقدسة لأداء فريضة الحج، كما سافر إلى مصر والشام والتقى بالعديد من العلماء، إلى أن عاد إلى الجزائر سنة 1913 وبدأ حركته الإصلاحية واستمر عليها إلى أن وافته المنية يوم 16 أبريل 1946، وجعلت الجزائر هذا التاريخ يومًا للعلم.
13. يعتبر الشيخ البشير الإبراهيمي من أهم العلماء والأدباء ورجال الإصلاح في الجزائر، فهو رفيق الشيخ ابن باديس ونائبه وخليفته على رأس الجمعية، ولد يوم 13 يونيو 1889 لأولاد براهم بولاية سطيف، تلقى تعليمه الأول من القرآن والفقه في مسقط رأسه، ثم التحق بوالده في الحجاز سنة

1911، وسافر إلى مصر وسوريا، وتعرف على رواد حركة الإصلاح في المنطقة العربية، عاد إلى الجزائر سنة 1920 عاد إلى الجزائر، ودعا إلى تأسيس مسجد خارج عن إدارة المستعمر الفرنسي، ثم بدأ بالتنسيق مع ابن باديس لتأسيس الجمعية، وخاض حركته الإصلاحية فيها إلى غاية الاستقلال، توفي الشيخ الإبراهيمي وهو تحت الإقامة الجبرية يوم 20 مايو 1965.

14. الطيب بوسعد، "جمعية العلماء المسلمين الجزائريين ودورها في الحركة الوطنية الجزائرية والثورة التحريرية المباركة (1931–1962)"، **مجلة الصراط**، العدد 16، (يناير 2008)، ص 151.

15. عمار الطالبي، **آثار ابن باديس**، ج 2، (الجزائر: الشركة الجزائرية، 1997)، ص 518.

16. أبو القاسم سعد الله، **الحركة الوطنية الجزائرية (1930/ 1945)**، ط4 (بيروت: دار الغرب الإسلامي، 1992)، ج 3، ص 83.

17. عماد الطالبي، المرجع السابق، ص 519.

18. أبو القاسم سعد الله، المرجع السابق، ص 84.

19. القانون الأساسي لجمعية العلماء المسلمين الجزائريين، **من وثائق جمعية العلماء المسلمين الجزائريين**، تقديم: عبد الرحمن شيبان (الجزائر: دار المعرفة، 2009)، ص 21.

20. للمزيد انظر: عمار الطالبي، **آثار ابن باديس**، المرجع السابق، ص 194 إلى 209.

21. عمار الطالبي، **آثار ابن باديس**، المرجع السابق، ص 28.

22. عبد اللطيف الهرماسي، مرجع سابق، ص 215.

23. نفسه، ص 218.

24. عمار الطالبي، **آثار ابن باديس**، مرجع سابق، ص 278–279.

25. المرجع نفسه، ص 234.

26. عبد اللطيف الهرماسي، مرجع سابق، ص من 226 إلى 229. بتصرف

27. محمد البشير الابراهيمي، **آثار الإمام محمد البشير الإبراهيمي**، جمع وتحقيق: أحمد طالب الإبراهيمي (بيروت: دار الغرب الإسلامي، 1997)، ج1، ص 11.

28. أبو القاسم سعد الله، الجزء الثالث، مرجع سابق، ص 255.

29. الطيب بوسعد، مرجع سابق، ص 162.

30. أبو القاسم سعد الله، الجزء الثالث، مرجع سابق، ص 187.

31. محمد البشير الإبراهيمي، مرجع سابق، ص 34 إلى 36.

32. انعقد مؤتمر الصومام يوم 20 أغسطس 1956 بقرى إفري أوزلاقن بولاية بجاية، بين أغلب قيادة جبهة التحرير الوطني، للتنسيق بين مختلف القيادات الثورية والدفع بوتيرة الكفاح إلى غاية إخراج الاحتلال الفرنسي من الجزائر.

33. الطيب بوسعد، مرجع سابق، ص 177.

34. أحمد الخطيب، **جمعية العلماء المسلمين الجزائريين وأثرها الإصلاحي في الجزائر** (الجزائر: المؤسسة الوطنية للكتاب، 1985)، ص 262.

35. محمد البشير الإبراهيمي، مرجع سابق، ص 317.

36. الطاهر سعود، **الحركات الإسلامية في الجزائر: الجذور التاريخية والفكرية** (دبي: مركز المسبار للدراسات والبحوث)، 2012، ص 328.

37. فرحات عباس، **الاستقلال المصادر (1962/ 1978)**، ترجمة: محمد رباحي وبن داود سلامنية (الجزائر: منشورات الجزائر للكتب، 2015)، ص 98.

38. عبد اللطيف بن علي السلطاني، **المزدكية هي أصل الإشتراكية** (الدار البيضاء: دار الكتاب، 1974)، ص 75.

39. نفسه، الصفحة نفسها.

40. نفسه، ص 69 إلى 71.

41. فرحات عباس، مرجع سابق، ص 82.

42. الشيخ محمد خير الدين، **مذكرات** (الجزائر: المؤسسة الوطنية للكتاب)، ج 2، ص 274 إلى ص 287.

43. أسعد لهلالي، **جمعية العلماء المسلمين الجزائريين والثورة التحريرية الجزائرية (1954/ 1962)**، أطروحة دكتوراه علوم في التاريخ المعاصر، جامعة منتوري قسنطينة، 2012، ص 229–230.

44. الطاهر سعود، مرجع سابق، ص 419 إلى 425.

45. أبو القاسم سعد الله، الحركة الوطنية الجزائرية، الجزء الثالث، مرجع سابق، ص 91.

46. الطاهر سعود، مرجع سابق، ص 321.

47. راجع بيانات الجمعية في هذه الفترة: بيان جمعية العلماء المسلمين الجزائريين، الجزائر العاصمة، بتاريخ: 2019/ 03/ 02، في: https://bit.ly/3aoJnMp

بيان جمعية العلماء المسلمين الجزائريين،" هذا بيان للناس حول وثيقة "الدستور"، الموقع الرسمي لجمعية العلماء المسلمين الجزائريين، بتاريخ: 2020/ 10/ 05، في: https://bit.ly/3LMUBar

بيـان جمعيـة العلـماء المسـلمين الجزائريين،"مقترحـات جمعيـة العلماء حول مسـودة الدسـتور"، الموقع الرسـمي لجمعيـة العلماء المسـلمين الجزائريـين، بتاريـخ: 2020/ 06/ 28، في: https://bit.ly/3LN6rS4

48. مقابلـة مـع الأسـتاذ عبـد الرزاق قسـوم، رئيـس جمعيـة العلماء المسـلمين الجزائريـين، الجزائـر العاصمة، بتاريـخ: 2019/ 03/ 10.

49. قـد يُعـزى هـذا التأثـر بالفـترة التاريخيـة التـي انتشر فيهـا الفكـر الإصلاحي، فضـلًا أن هـذا التأثر جاء كفكـر جامـع لنهضة الأمة الإسـلامية.

50. راجـع: القانون الأسـاسي لجمعيـة العلماء المسـلمين الجزائريين، الموقع الرسـمي لجمعية العلماء المسـلمين الجزائريين، في:

http://www.oulamadz.org/wp-content/uploads/2017/06/-20141220القانون-الاساسي.pdf

51. راجـع: القانـون العضـوي رقـم 06-12 الصـادر في 12 ينايـر الثاني بالجريدة الرسـمية الجزائريـة المتعلق بالجمعيات.

# محمد بن الحسن الحجوي رائدًا من رواد الإصلاح التربوي التعليمي

إبراهيم بوحولين[1]

**توطئة**

يأتي مشروع محمد بن الحسن الحجوي الثعالبي الفاسي (ت. 1376هـ/ 1956م) التربوي والسياسي والاقتصادي ضمن سلسلة من المشاريع المغربية التي أسهمت إلى جانب غيرها في المشرق العربي في الجواب عن السؤال العريض الذي طرحه أمير البيان شكيب أرسلان: لماذا تأخر المسلمون؟ ولماذا تقدم غيرهم؟

وما كان للحجوي الفاسي ولا لغيره ممن تقدموه، كجمال الدين الأفغاني، وتلميذه محمد عبده وغيرهما، أن يحاولوا الإجابة عن هذا السؤال، وما كان لهم أن يستوعبوه أصلًا لولا الصدمة الحضارية التي عاشوها بعد اتصالهم المباشر بالغرب الأوروبي، فقد ظل المسلمون شرقًا وغربًا ردحًا من الزمن في حالة من الفراغ الحضاري، حيث ساد التقليد والجمود، ونادى من نادى بإعلاء شعار إغلاق باب الاجتهاد، وحصل ما عبر عنه ابن خلدون (ت.808هـ/ 1405م) في زمنه: "كأنّما نادى لسان الكون في العالم بالخمول والانقباض فبادر بالإجابة، والله وارث الأرض ومن عليها"[2]، وهذه سنة من سنن التاريخ المعروفة.

ولقد استطاع الحجوي أن يستوعب حجم هذا التحدي الكبير الذي فرضته الهوة الكبيرة التي كانت بين الحضارتين العربية والغربية، بفعل قراءاته التي مكنته من الاطلاع على

النظريات السياسية والاقتصادية والتربوية الغربية، على خلاف كثير من مثقفي وفقهاء عصره، الذين اكتفوا بقراءة كتب التراث الإسلامي دون الانفتاح على الكتابات الغربية.

لقد استوعب الحجوي أن مواجهة الاستعمار، الذي بدأ يتغلغل في البلاد العربية والإسلامية منذ أن كان شابًّا صغيرًا يتلقى دروسه بالقرويين، رهينٌ بفهم الخلفيات النظرية والقيمية المؤطرة له، تمامًا كما فعل الاستعمار نفسُه قبل الاستعمار المباشر عبر ما نسميه اليوم بـ"الاستشراق المبكر".

ولذلك فما أن تخرج الحجوي الفاسي من القرويين عالمًا متمكنًا من العلوم الشرعية والعربية حتى سافر إلى الشرق العربي، والغرب الأوروبي[3]، منخرطًا في المجتمع عبر ممارسة مهنة التجارة تارة[4]، والمهام القضائية والعلمية والديبلوماسية تارات أخرى.

ولقد مكَّنته هذه الأسفار والتجارب من الوقوف على الأعطاب التي تقف دون استئناف النهضة الحضارية المنشودة، وهكذا نادى فقيهنا بإصلاح شامل يبدأ من تجديد الفهم للدين، وللتراث الإسلامي، وذلك بأن يتم تقديم فهم لا يعارض مقاصد الشريعة وغاياتها، وقد كان الحجوي على وعي كبير بأن تجديد فهم الدين عبر تشغيل آليات الاجتهاد هو الضامن لاستئناف الدورة الحضارية؛ لأن تجديد فهم الدين هو الذي يجعل المثقفين والعوام على حد سواء على وعي بأن الإسلام ليس مجرد رسوم تؤدى في مناسباتها دون استحضار لعمقها ومقاصدها، وأنه -أي الإسلام- دين يسعى لتنظيم الحياة السياسية والاجتماعية والاقتصادية والتربوية (إلخ)، تمامًا كما يسعى إلى تنظيم أوقات الصلوات[5].

وهكذا نادى الحجوي في رسائل وتقاييد ومحاضرات كثيرة بأن الفرق الذي شاهده ولمسه بين الدول المتحضرة والمتخلفة إنما يكمل بالأساس في "النظام"، الذي يجب أن تنضبط له كل العلوم والصناعات، فالسياسة يجب أن يكون لها نظام، والاقتصاد يجب أن يكون له نظام، والتربية يجب أن تنضبط لنظام، وهكذا مع سائر الفنون.

إن هذا الأمر الذي دعا إليه الحجوي في زمن كان يعيش فيه المغرب صراعًا مباشرًا مع الاستعمار الفرنسي والإسباني، جعل كثيرًا من النخب العلمية والسياسية تقف في وجهه، موجهة إليه سهام النقد اللاذع بعدم جدوى ما يدعو إليه، بحجة أن فيه انسلاخًا عن

الـتراث، واتباعًـا للغـرب المسـتعمِر الـذي يجـب أن يُحـارب. أنقل هنـا نصًّا عن **محـاضرة إصلاح التعليـم العـربي** جـاء فيـه: "وهنـا التفـتَ جنـابُ الصـدر الأعظـم: الفقيـه الأجـل السـيد الحاج محمـد المقـري إلى المحـاضر[6] قائـلًا: إننـي لا أقـول بتعليـم البنـات، لأنـه يفتـح بابًا يعسر سـده"[7]. والصـدر الأعظـم كان هـو الشـخصية الثانيـة بعـد الجلالـة اليوسـفية، ولم يكن المقـري وحده في صـف مواجهـة مـشروع الحجوي الإصلاحـي، بـل كان يعضده وزيـر العدلية حينها أبو شـعيب الـدكالي، ورائـد السـلفية الوطنيـة محمـد بن العـربي العلـوي، وغيرهم.

ومـن المجـالات التـي أولى لهـا الحجـوي اهتمامًـا كبـيرًا في حياتـه العلميـة والسياسـية مجـال الإصـلاح التربـوي التعليمـي، وقـد كان يقول في مناسـبات كثـيرة: "يجب البـداءة في نهضة الأمة المغربيـة بإصـلاح التعليـم العـربي والرهان عـلى ذلك"[8].

ويـأتي هـذا المقال ليسـلط الضوء حـول معالمَ من الإصـلاح التربوي التعليمـي عند الحجوي، هـذه المعـالم التـي سـطرها في مؤلفاتـه ورسـائله، وأملاهـا في محاضراتـه، وهـي كثـيرة[9]؛ ولذلـك سـأركز في هـذا المقـام على أحـد النصوص المهمة والمؤسسـة لمشروعـه حول إصـلاح التعليم، **هو النظـام الأسـاسي للمجلـس التحسـيني، ومعه كيفيـة تدريس الفنـون العلمية**[10].

وسأوزع محاور هذا المقال على الشكل الآتي:

أولًا: محمد بن الحسن الحجوي في سطور.

ثانيًا: المشروع الإصلاحي للحجوي من خلال نموذج المجلس التحسيني.

ثالثًا: أهمية المشروع التعليمي للحجوي وصلته بالإصلاح المنشود في واقعنا المعاصر.

ثم خاتمة.

**أولًا: محمد بن الحسن الحجوي في سطور**[11]

هـو محمـد بن الحسـن الحجـوي الثعالبـي التازي أصـلًا، الفـاسي مولـدًا، الرباطي اسـتقرارًا، في مرحلـة مـن عمـره. ولـد الحجوي سـنة 1291هـ الموافق لـ1974م. تلقـى تعليمـه الأول على

والدَيه، وعلى جدته من جهة أمه التي اعتنت به عناية خاصة، حيث حببت إليه الكُتاب والكِتاب، وبثت فيه روح النشاط في الحفظ والتعليم[12].

وبعد أن تلقى على والده دروسًا في العقائد، والفقه، والتاريخ، والسير والشمائل (إلخ)، التحق بالقرويين سنة 1307هـ/ 1889م، حيث تلقى العلوم التي كانت مقررة حينها، على يد شيوخ أجلاء كثيرين، كأبي عبد الله محمد بن التهامي الوزاني (ت.1311هـ)، وأبي عبد الله محمد بن عمر ابن سودة (ت.1324هـ)، وأبي عبد الله محمد ماني بن محمد الصنهاجي (ت.1333هـ).

تولى بعد تخرجه من القرويين التدريسَ بها، قبل أن يتولى منصب وزير المعارف 1330هـ/ 1212م بطلب من السلطان عبد الحفيظ في آخر أيامه، حيث ساعده هذا المنصب للمضي في هذا المشروع الإصلاحي التربوي التعليمي، فقد باشر بعد سنتين من استوزاره تنظيم **المجلس التحسيني** الذي نسلط الضوء عنه في هذه المقالة.

توفي الحجوي سنة 1376هـ/ 1956م، تاركا وراءه تراثًا مهمًّا، ما زال أكثره حبيس الخزائن المغربية.

**ثانيًا: المشروع الإصلاحي للحجوي من خلال نموذج المجلس التحسيني**

**على المستوى التنظيمي**: تقدم في بداية المقال أن الحجوي يرى أن الفرق بين الأمم المتقدمة والمتأخرة يكمن في النظام، لذلك فقد اقترح في هذا المجلس مواد كثيرة تصب في الإصلاح التنظيمي للقرويين، كانتخاب شيخ للقرويين، ومعينَيه[13]، وتحديد صلاحيات ومهام كل من شيخ القرويين والمعينَين[14]، ووضع راتب لأعضاء المجلس[15]، مع بيان مهمتهم ووظائفهم في المجلس[16]. ووضع خطة لتنظيم الولوج إلى القرويين، بوضع شروط الولوج، وأوقات الولوج بالنسبة إلى الطلبة المتعلمين[17]، ووضع شروط الولوج للمدرسين[18]، وتقسيم الأساتيذ إلى أساتيذ المستوى الابتدائي، وأساتيذ المستوى الوسطي، وأساتيذ المستوى العالي، ولكل مستوى شروط مرسومة في مواد النظام الأساسي للمجلس. كما تجلى الإصلاح المتعلق بالتنظيم في وضع مواد مؤطرة لميزانية القرويين، ووجود أمين مال للمجلس يسير الميزانية مع رئيس المجلس.

كما وضع الحجوي قسمًا متعلقًا بالعطل والرخص ووضع مكافآت مالية مقابل تأليف الكتب والبرامج الدراسية (إلخ).

**على المستوى التعليمي**: إلى جانب القسم التنظيمي الذي غطى مجمل مواد **النظام الأساسي للمجلس التحسيني**، فقد وضع المجلس التحسيني خطة بالمواد التي ينبغي أن تُدرس في القرويين والمعاهد التابعة لها، وخطة بالبرامج والمقررات الدراسية في كل طور من أطوار الدراسة، وذلك على الشكل الآتي:

العلوم المقررة للتدريس بالقرويين في كل طور ومعها برامجها ومقرراتها المناسبة:

**علم التوحيد**: يُدرس في الطور الابتدائي **توحيد ابن عاشر**، **شرح ميارة الصغير**، في مدة شهرين[19]. و**أم البراهين** للسنوسي في ثلاثة أشهر، من غير تعرض للخلاف الكلامي، حتى لا يتشتت فكر الطلبة[20].

وفي الطور الانتهائي، يُدرّس **توحيد ابن عاشر** بشرح الطيب ابن كيران، في مدة سنة، أو **جوهرة اللقاني** في نفس المدة[21].

**علم النحو**: يُدرس في الابتدائي **الآجرومية** مع **شرح الأزهري** مرتين في أربعة أشهر، ومنظومة **الجمل** لابن المجرادي (ت.778هـ) مرتين في شهرين، و**ألفية ابن مالك** مع شرح المكودي أو ابن عقيل في عشرين شهرًا، ولامية الأفعال في ثلاثة أشهر، مع تنبيه المجلس للمدرس أن يُكثر للطلبة من الأمثلة وتمرين التلاميذ، حتى يكون النحو صناعة في اللسان، لا مجرد ضبط للقواعد في الأذهان[22].

وفي الطور الانتهائي، تُدرس **ألفية ابن مالك** بابن هشام، أو **الأشموني**، في ثلاثين شهرًا، أو قراءة **مغني اللبيب** في نفس المدة[23].

**علم الفقه**: يُدرس في الابتدائي **ابن عاشر** مع **شرح ميارة الصغير** في ثلاثة أشهر، و**التحفة** لابن عاصم مع **شرح الشيخ التاودي** في خمسة عشر شهرًا، و**لامية الزقاق** في ستة أشهر، و**المختصر الخليلي** بشرح الخرشي أو **الدردير** في أربعة أعوام، أو **الوثائق الفرعونية**[24] في أربعة أشهر، أو **الفشتالية**[25] في خمسة أشهر، و**فرائض المختصر** في خمسة أشهر[26].

وفي الطور الثانوي، يُدرس **المختصر الخليلي** بالخرشي محررًا فقهًا وتفهيمًا في ستة أعوام.

وفي الانتهائي، يُدرس **المختصر** بالخرشي والزرقاني وبناني، مع حواشيها في ثمانية أعوام.

**علم البيان**: يُدرس في الابتدائي، **استعارة ابن كيران** في ثلاثة أشهر، أو **السمرقندية**، أو **منظومة الأخضري**.

وفي الثانوي، **التلخيص لمختصر السعد** في سنتين.

وفي الانتهائي، **التلخيص** بالمطول للتفتازاني في ثلاثة أعوام.

**علم المنطق**: يُدرس في الابتدائي **السلم** مع القويسني في ثلاثة أشهر، وفي الثانوي **شرح بناني وحواشيه** في سنة، أو **القادرية** وهي منظومة لعبد القادر الفاسي (ت.1110هـ)، أو **مختصر السنوسي**، أو **الشمسية** في سنة لكل متن منها.

**علم الأصول**: يُدرس في الابتدائي **ورقات إمام الحرمين** مع شرح الحطاب في ستة أشهر الأولى، و**رسالة الوضع** في ستة أخرى.

وفي الانتهائي، **جمع الجوامع** بشرح المحلي و**حواشيه** في ثلاثة أعوام.

**علم الحديث**: يدرس في الابتدائي **الأربعين النووية** في شهرين، ونظم المصطلح المسمى **الطرفة** أو **التحفة** في شهرين كذلك.

وفي الانتهائي، قراءة إحدى الكتب الستة أو **الموطأ** وألفية العراقي في المصطلح.

**علم التفسير**: يُدرس في الانتهائي فقط.

**علم التجويد**: له مرتبة الابتدائي فقط، ويدرس **التوضيح والبيان** للبدراوي، أو **منظومة ابن الجزري**، أو **ابن بري** في ثلاثة أشهر لكل منها.

**علم التصوف**: يدرس في الابتدائي **تصوف ابن عاشر** مع **شرح ميارة الصغير** في ثلاثة أشهر.

وفي الانتهائي **الحكم العطائية** مع **شرح ابن عباد** في ثلاثة أشهر، و**إحياء علوم الدين** للغزالي في سنتين.

**السيرة النبوية**: تُدرس في الابتدائي متن **شمائل الترمذي** في شهرين، و**بردة البوصيري** في شهرين، والتاريخ من أيام النبي عليه السلام إلى فتح المغرب، بكل ما يناسب ذلك من كتب.

وفي الانتهائي، متن **الشفا** في ستة أشهر، ومتن **الهمزية** في ستة أيضًا.

**علم الحساب**: يُدرس في الابتدائي **القلصادي** أو **السملالية** أو **رفع الحجاب** لابن البناء، كل واحد منها في ثلاثة أشهر.

وفي الانتهائي، **المُنية** لابن غازي في سنة، مع إضافة أواخر القلصادي.

**علم اللغة**: يُدرس في الابتدائي **إضاءة الأدموس** في شهرين، وفي الانتهائي **المقامات الحريرية** في سنة واحدة.

**علم العَروض والقوافي**: يُدرس في الابتدائي متن **الكافي** للخواص، أو منظومة **الصبان** في شهر.

وفي الانتهائي قراءة **الخزرجية** في ثلاثة أشهر.

**علم التاريخ**: يُدرس في الثانوي قراءة التاريخ من فتح المغرب الإسلامي إلى أوائل الدولة المرينية مثلًا، بكل ما يناسب ذلك من كتب.

وفي الانتهائي، قراءة **مقدمة ابن خلدون** و**تاريخه**، من لدن الدولة المرينية إلى وقتنا هذا –أي زمن الحجوي، بكل ما يناسب ذلك من كتب.

لقد أوردت هذه المواد التي اقترحها **المجلس التحسيني** مع برامجها على طولها كما جاءت في الأصل الخطي، مع تصرف يسير، لأبين للقارئ الكريم أمورًا منها:

**الأمر الأول**: معروف أن القرويين تأسست فيه كراسي علمية منذ أيام الدولة المرينية، واستمرت كثير منها إلى زمن الحجوي، وهذه الكراسي كانت تُسمى باسم مكان داخل الجامع، ككرسي المحراب، وكرسي ظهر الخصة مثلًا، أو بأسماء أعلام معروفين، ككرسي

الإمـام مسـلم، وكـرسي الونشريـسي مثـلًا، أو باسـم كتاب مـن الكتب المقـررة، ككـرسي الموطأ، أو باسـم المـادة المدرسـة ككـرسي الحديـث، وهكذا.

لكـن الـذي لاحظـه الحجوي، وجعلـه يفكر في إعادة تنظيـم هذه الكراسي هو كـون المتعلمين الذيـن يسـتفيدون مـن كل كـرسي مـن الكـراسي العلمية ليسـوا عـلى مرتبـة واحدة مـن التكوين والحفـظ والعمـر، بحيـث كان يتحلـق حـول الشـيخ الطلبـةُ الصغـار، والطلبـة الكبـار، وحتـى الحرفيـون وأربـاب الصنائـع الذيـن يغلقـون حوانيتهـم المحيطـة بالجامـع ويلتحقـون بالـدرس، سـيما حـين يحـاضر مـن العلماء مـن هو معـروف بـين الناس.

وكانـت عـادة العـالم أن يقتحم قضايا من العلم لا يسـتوعبها في الغالب إلا الطلبة المتقدمون في المعرفـة، أمـا الطلبـة المبتدئون، فضلًا عـن الحرفيين، فإنهم يتبركـون بالنظر إلى الشـيخ وينصرفون دون تحصيـل علم وفير.

اقـترح الحجـوي أن يتـم إصـلاح هـذا الأمـر عـبر تقسـيم الطلبـة إلى ثلاثـة أطـوار: ابتدائـي وثانـوي وانتهائـي؛ ولذلـك جـاءت المـواد المقترحـة للتدريـس ومعهـا مقرراتهـا منسـجمة مـع مسـتوى الطـور.

**الأمـر الثـاني**: إن لـكل طـور من أطوار التعليم كتبًا بعينها تناسـبه، في أي مـادة من المواد، وهذه الكتـب تكـون معلوماتها يسـيرة الاسـتيعاب، ومعززة بالأمثلـة والتطبيقات في الطـور الابتدائي، وتكـون مفصلـة إلى حـد مـا في الثانـوي، بينما تكون مقـررات الطـور الانتهائي متخصصـة وفيها شيء مـن التعقيـد المناسـب لطبيعـة تكويـن المتعلـم الـذي يوشـك أن يُحصّـل العالِمية؛ فاقـتراح **توحيـد ابـن عـاشر** للطـور الابتدائـي، مثـلًا، مناسـب لطبيعـة عقـول الأطفـال، فـإن ابـن عاشر نظـم أرجوزتـه للأطفـال والمبتدئين، ولكـون الأبيـات المتعلقة بالعقيـدة في الأرجـوزة خالية من المباحـث الكلاميـة المعقـدة، وليس فيها إشـارةٌ أو تفصيل في الخلاف الكلامي، ولذلك ناسَـب أن يُقـرَّر للأطفـال. أمـا الطـور الانتهائي فيُناسـبه أن يـدرس **جوهرة اللقـاني**، لما فيها مـن تفصيلات يحسـن بطالـب العالِمية أن يتمكـن منهـا، وهكذا مع سـائر المواد.

ولذلـك فـإن الحجـوي لم يكـن له موقف من تدريـس **المختصر الخليلي**، أو مِـن كتب العمليات والماجريـات، كـما شـاع ذلك عنـد فئة من الفقهـاء، بل الصواب أنـه كان يدعـو إلى تنظيم تدريس

**المختصر**، وذلك بأن يُدرس مع شروحه الوسيطة في الطور الثانوي، وبحواشيه المبسوطة في الطور الانتهائي.

ونفس ما قيل في التوحيد والفقه ينصرف إلى كل المواد بأطوارها، فالحجوي كان سباقًا إلى ما يسمى اليوم في البيداغوجيا بالنقل الديداكتيكي، والذي مُؤداه أن يتم تحويل المعرفة العالِمة إلى معرفة مُتَعلَّمة على شكل جرعات تُسهم في تشكيل شخصية ووعي الطالب. نادى الحجوي بهذا قبل أن يعرف المغاربة شيئًا عن هذه الاصطلاحات المنتمية إلى حقل علوم التربية.

**ثالثًا: أهمية المشروع التعليمي للحجوي وصلته بالإصلاح المنشود في واقعنا المعاصر**

إن ما تم عرضه في هذه المقالة من وصفٍ لهيكلة المجلس التحسيني الذي أسسه الحجوي مع فقهاء وشيوخ القرويين سنة 1914م، وما اقترحه من تحديد المستويات التعليمية، وتحديد المواد والمقررات الدراسية تبعًا لذلك، إنما يتعلق بقراءة في وثيقة واحدة هي وثيقة المجلس التحسيني، وهذه الوثيقة ليست هي كل ما ألف وأملى فقيهنا الحجوي، ولذلك فالمقالة قراءة في جزء من مشروع كبير هو مشروع الإصلاح التربوي التعليمي، والذي يغطي نصوصًا أخرى بعضها مطبوع وأخرى ما تزال مخطوطة، كما ذكرنا في هامشٍ أعلاه.

وهذا المشروع التربوي التعليمي الكبير إنما هو حلقة ضمن مشروع إصلاحي نادى به ودافع عنه الحجوي، مشروع مؤسس على إصلاح التعليم، وإصلاح الاقتصاد، وإصلاح الفقه. ولذلك فإن المقالة لم تسع إلى تسليط الضوء عن مشروع الحجوي الكبير، فهو شرف لا يمكن أن يحيط بوصفه مقال صغير كهذا، ولا يدَّعيه، كما أن المقالة لا تسعى إلى وصف مشروع الحجوي التربوي التعليمي، فذلك لن يوفيه حقه إلا كتابٌ كبير.

ولما كان القصد هو وصف جزء من المشروع، هو وثيقة المجلس التحسيني، وذلك ما حصل بالفعل، أمكنَ الإلماع إلى بعض مكامن أهمية هذا المشروع في الإصلاح المنشود في واقعنا المعاصر:

إن الحجوي ما انبرى للتفكير في إصلاح التعليم إلا بعد أن لاحظ أعطابًا حالت دون تحقيق مقاصده التربوية والأخلاقية والعلمية والحضارية.

ولذلك **فالأهمية الأولى** لهذا المشروع تكمن في أن القائمين على الشأن التربوي في البلاد الإسلامية إن أتيحت لهم فرصة الاطلاع على الفكر التربوي للحجوي في ضوء موقعه من السياق التاريخي الذي جاء فيه أمكنَهم رصد مكامن التشابه في هذه الأعطاب، فإن عدم الوعي بالخلل في الجسم التربوي التعليمي من شأنه أن يزيد في تأزيمه، فالحجوي في **المجلس التحسيني** و**المحاضرة الرباطية**، و**محاضرة إصلاح التعليم العربي** قد رصد مواقع الخلل في الجسم التربوي المغربي، قبل اقتراح برنامج شامل لإصلاحه. ولا أخال أن واقع التربية والتعليم اليوم في العالم الإسلامي خالٍ من الأعطاب، لكن لا سبيل إلى تقديم أجوبة نظرية وإجرائية لحل هذه الأعطاب دون تشخيص دقيق لها، وهنا ينبري المشروع التربوي للحجوي ليُرينا الوِجهة المنهجية في النظر وتجديد النظر في هذه الأعطاب، سواء فيما يتعلق بطرائق التدريس، أو المقررات الدراسية، أو طرائق التقويم، أو بذات المُدرِّس، أو بسائر ما يُسمى اليوم **المنهاج التعليمي**[27].

كما يمكن رصد أهمية مشروع الحجوي التربوي التعليمي في الواقع المعاصر عبر ما أسماه: **التهذيب بمحاسن الأخلاق**[28]، فقد نعى على القائمين على الكتاتيب "إغفالهم التربية والتهذيب بمحاسن الأخلاق ومحاسن الدين"[29]، ولذلك قدم الحجوي مقترحًا للمادة الأخلاقية الممكن تدريسها للأطفال، ومن جملة ذلك: التربية على محبة الشيوخ، وتنزيه اللسان عن النطق بالفحش، والقيام بحقوق القرابة، وتوقير الكبير ورحمة الصغير، والحياء، والحلم، وعدم الغضب، والصبر، وحب المساكين، ووفاء العهد، وصدق اللهجة، ومطابقة الظاهر للباطن (إلخ).

وقد اقترح الحجوي أن تُبث هذه الأخلاق في أذهان التلاميذ حتى تصير لهم ملكة يتخلقون بها. ولا أظن أن أحدًا يخالف اليوم في كون أزمة العالم المعاصر إنما هي أزمة أخلاق، كما لا أخال أن أحدًا من العقلاء سيخالف في كون المدخل التربوي هو الأنجع والأفيد في ترسيخ القيم والأخلاق الفضلى في النفوس الإنسانية، إذ إن الأخلاق تُزرع في النفوس من

الصغـر. ولذلـك فـإن المـادة الأخلاقيـة التي اقترحهـا الحجوي قبل أكثـر من قرن ما تـزال تحتفظ براهنيتهـا إلى اليوم، وسـتظل.

ولذلـك بنـاءً عـلى مقـترح الحجـوي يمكـن اقـتراح إضافة مـادة دراسـية تحت مسـمى **التربية الأخلاقيـة**، صحيـح أن مـادة التربيـة الإسـلامية، التـي تُـدرس في مجمـل البلاد الإسـلامية، تفي بـشيء مـن هـذا الغـرض، لكـن الحجـوي لم يكـن غافـلًا عـن هـذه المعلومة حـين اقـترح إضافة التهذيـب بمحاسـن الأخـلاق في القرويـين التي تُـدرس فيها المـواد الشرعية والعربيـة، بل وحتى التصـوف والرقائـق، إنـه كان يريـد صناعـة فقيـه متخلـق، وتاجـر متخلـق، وطبيـب متخلـق، وهكـذا، وهـذا رهـان بـاقٍ إلى اليـوم، فـما نشـاهد ونسـمع في واقـع البحـث العلمـي، مثـلًا، من السـطو عـلى جهـود الآخريـن، ومـا نـراه مـن السـلوكات التـي لا تليق بـأي آدمي سـوي، فضلًا عـن المسـلم المتعلـم، يُنبئ عـن حجم الفـراغ في التهذيب بمحاسـن الأخلاق، وعـن أهمية إدراج المـادة الأخلاقيـة في الصفوف الدراسـية.

إلى جانـب مـا أسـماه **التهذيب بمحاسـن الأخـلاق** حتى تصير ملكـة للتلاميـذ فيتخلقون بها، اقـترح الحجـوي مدخـلًا لتجديد الـدرس العقـدي، يمكن تسـميته **بالمدخل الأخلاقـي للتجديد العقـدي**، ويتمثـل في قولـه بعد سرد المضامـين الأخلاقية التي يمكن من خلال تدريسـها للتلاميذ أن تصـير لهـم ملكـة فيتخلقـون بها: "وليـس المراد أن يحفظوها نظـمًا ونثرًا فقط، بـل المراد أن تصير ملكـة لهـم، ويتخلقوا بهـا بالفعل، **وهكـذا العقائد، فليس المـراد سردها سردًا**".

فقـد أراد فقيهنـا أن ينتقـل بالـدرس العقـدي من مجـرد الحفظ والفهـم، والسـجال في القضايا والمسـائل الكلاميـة إلى مسـتوى آخـر قـرره القـرآن الكريـم، هـو التخلـق بالاعتقـاد، وذلك بأن تكـون العقيـدة سـلوكًا في نفـس المتعلـم المسـلم، وهـذا رهان بـاقٍ إلى اليـوم، وتـزداد راهنيته مع مـا نشـاهده مـن اختزال المنهـج العقدي في بعـض المباحث الفرعيـة التي اجتهد فيهـا العلماء قديمًا واختلفـوا فيهـا، مثل قضايا متشـابه القرآن الكريم، وتأويل بعض العلـماء للآي وتفويض وإثبات وتعطيـل آخريـن، حيـث اختُزلـت قضايا الاعتقـاد في هذه المباحـث، ورُتب على هـذا الخلاف ما رُتـب مـن سـلوكات غـير أخلاقية وغـير علمية. ولذلك فإن اسـتحضار فكرة الحجـوي في تجديد

الـدرس العقـدي بنقلـه من مسـائل إلى سـلوكات يومية في النفـوس، والتخلق بها كفيـلٌ بأن يعيد ميـاه الفهـم الصحيـح إلى مجاريها، وكفيـل بأن تتحدد قبلة المسـلمين ووجهتهـم الواحدة.

**خاتمة**

وفيها نتيجتان وتوصية.

**النتيجـة الأولى**: إن الإصـلاح عنـد محمـد بـن الحسـن الحجـوي، سـواء تعلـق بالسياسـة أو الاقتصـاد أو الاجتـماع أو التربيـة (إلـخ)، يبدأ من النظـام، والفارق بين الـدول المتقدمة والمتخلفة في نظـر الحجـوي يكمـن أساسًـا في النظام.

**النتيجـة الثانيـة**: إن مـشروع الحجـوي التربـوي التعليمـي مـا يـزال إلى اليـوم يحتفـظ براهنيـة كبـيرة فيـما يتصـل بإصـلاح التعليـم، فالرجل قـد أتى قبـل زمانه، وهـذا المشروع المتعلق بتقسـيم المتعلمـين إلى الأطـوار الثلاثـة، مـع وضـع المقررات المناسـبة لكل طـور، هو الأمر الـذي انتبهت إليـه مؤخـرًا وزارة الأوقـاف المغربيـة فيما يتعلـق بإصلاح التعليـم العتيق، فقـد وضعت مقررات لعـدد من المواد الدراسـية في الطـور الابتدائي والإعدادي والـتأهيلي، وبقيت بعض المواد المتصلة بالعربيـة إلى اليـوم تُـدرس في المظـان وبعض الكتب التي يصعـب أن يسـتوعبها المتعلم في المرحلة الابتدائيـة مـن الطلـب، مثـل **ألفيـة ابـن مالـك** التـي تضـم كثيرًا مـن الخـلاف النحـوي، فإنها لا تصلـح للمبتـدئ؛ هـذا فضـلًا عـن كـون الحجـوي قد اقـترح في محاضرته حـول **إصـلاح التعليم العـربي** مداخـل تربويـة أخرى للإصـلاح التربوي، متعلقـة بتنظيم الوقت، وأوقات الاسـتراحة، ووضـع برامـج لممارسـة الرياضـة ومـا إلى ذلك مما قد نبسـط فيه القول في سـياق آخر إن شـاء الله.

وأمـا **التوصيـة** فهـي مرفوعة إلى المؤسسـات والباحثـين الغيورين على البحـث العلمي الجاد، أن يسـعوا في سـبيل إخـراج تـراث الحجـوي، القابـع أكثـره في الخزائـن المغربية، إلى حيـز الوجود أولًا، ثـم بعـد ذلـك يحـق للباحثـين أن يناقشـوا أفـكاره، وينتقـدوه، ويتفاعلـوا مـع مشروعـه، لأنـه مـن الحيـف الكبـير أن يُنتقـد مـشروع الرجـل انطلاقًـا من كتـاب واحد هـو **الفكر السـامي في تاريـخ الفقـه السـامي**، عـلى أهميتـه، فللرجـل زهـاء 99 عمـلًا، موزعًـا بـين كتـب، ورسـائل، وتقاييـد، ومحـاضرات (إلخ)

## الهوامش

1. دكتوراه في الدراسات الإسلامية، وباحث في التراث.

2. عبد الرحمن ابن خلدون، **المقدمة**، تحقيق خليل شحادة، ط.2 (بيروت: دار الفكر، 1408هـ/ 1988م)، 1/ 43.

3. له رحلة إلى أوروبا، تحدث عنها في محاضرة ألقاها عام 1919م. انظر فهرسته المسماة **مختصر العروة الوثقى في مشيخة أهل العلم والتقى**، تحقيق محمد بن عزوز (الدار البيضاء- بيروت: مركز التراث الثقافي المغربي- دار ابن حزم، 1424هـ/ 2003م)، ص128.

4. زاول الحجوي مهنة التجارة في فترة من حياته، وله رسالة تحت عنوان **مستقبل تجارة المغرب** ألقاها بفاس وطبعت بتونس، ومنها نسخة خطية في الخزانة العامة بالرباط.

5. بخصوص دعوة الحجوي إلى تجديد فهم الدين انظر، مثالاً، سعيد بنسعيد العلوي، **جواز التأمين على السلع والبضائع**، ضمن **الاجتهاد والتحديث**، ط.2، 2001م/ 1421هـ، ص143-145؛ والأحكام الشرعية في الأوراق المالية، ضمن نفس الكتاب، ص166-199. وانظر **المحاضرة الرباطية في إصلاح تعليم الفتيات بالديار المغربية**، ضمن: الحجوي، **محاضرتان في إصلاح التعليم**، تحقيق إبراهيم بوحولين (الرباط: دار الأمان للطباعة والنشر، 1442هـ/ 2021م) 99-155، حيث دعا ودافع عن ضرورة تعليم الفتيات جاعلًا ذلك المدخل الحقيقي للنهوض والترقي.

6. المحاضر هنا هو الحجوي.

7. محمد بن الحسن الحجوي، **محاضرتان في إصلاح التعليم**، ص 60.

8. نفسه، ص 40.

9. للحجوي رسائل ومحاضرات كثيرة في إصلاح التعليم، منها:

_ **أساس التهذيب الإسلامي**، وهي نفسها رسالة: **أصول التربية الإسلامية للمدارس الابتدائية**، منها نسختان خطيتان بالمكتبة الوطنية، بالرباط، تحت رقم: 227ح، و255ح.

_ **تعليم البنات المسلمات**، المعروفة بـ**المحاضرة الرباطية في إصلاح تعليم الفتيات بالديار المغربية**، وهي مطبوعة بتحقيقنا، وصدرت ضمن **محاضرتان في إصلاح التعليم**، سنة 2021م.

_ **تعليم الفتيات لا سفور المرأة**، وهي مطبوعة بتحقيق محمد بن عزوز.

_ **إصلاح التعليم العربي**، وهي مطبوعة بتحقيقَين: تحقيق عبد الفتاح مغفور، وبتحقيقنا ضمن **محاضرتان في إصلاح التعليم** للحجوي.

_ **النظـام الأسـاسي للقرويـين سـنة 1332هـ**، مطبوع بتحقيقنا، وقد صدر سـنة 2022م، عـن دار الأمان للنشر والتوزيع، الرباط.

10. – صـدر هـذا العمـل بعنوان: **النظام الأسـاسي للمجلس التحسـيني، يليه كيفية تدريس الفنـون العلمية،** لمحمـد بن الحسـن الحجـوي، تقديم وتحقيق إبراهيـم بوحولين، عن دار الأمـان، الرباط، 2022م.

11. عـرف الحجـوي بنفسـه في **الفكـر السـامي في تاريـخ الفقـه الإسـلامي** (الربـاط: مطبعـة إدارة المعارف، 1340هـ1345–هـ)، 2/ 275. وفي فهرسـته المسـماة **مختـصر العروة الوثقى في مشـيخة أهـل العلم والتقى،** تحقيـق محمـد بن عزوز (الـدار البيضاء– بيروت: مركز الـتراث الثقافي المغربي– دار ابـن حزم، 1424هـ/ 2003م)، ص 19. ولذلـك سـأكتفي بوضـع تعريـف مختـصر جدًّا حتـى أخلص إلى الغـرض من المقال.

12. **الفكر السامي**، 1/ 11.
13. المادة 37.
14. المادة 38.
15. المادة 06.
16. المادة 05.
17. المادة 63، 64، 65.
18. المادة 24، و30، و33.
19. **النظام الأساسي للمجلس التحسيني**، ص 87.
20. نفسه، ص 87.
21. نفسه، ص 87.
22. نفسه، ص 88.
23. نفسه، ص 88.
24. نسبة لمؤلفها محمد بن أحمد بن حمدون بناني الشهير بفرعون (ت.1261هـ).
25. نسبة إلى مؤلفها الإمام الفشتالي.
26. نفسه، ص 88، 89.
27. انظـر بهـذا الخصـوص: الحجـوي، **إصـلاح التعليـم العـربي**، ضمـن **محاضرتـان في إصـلاح التعليم**، ص 43–57.
28. انظر: الحجوي، **إصلاح التعليم العربي**، ضمن **محاضرتان في إصلاح التعليم**، ص 50–52.
29. نفسه، ص 50.

# التطلع إلى الغرب وأزمة التفكير النهضوي

محمد علا[1]

مقدمة

تنطلق المقالة من فرضية مفادها أن رواد النهضة قاربوا إمكانات مختلفة للنهوض الحضاري للخروج من حالة الضعف والتخلف في العالم الإسلامي، بل حاول عدد منهم، ممن تحملوا مسؤوليات سياسية مباشرة، تنزيل بعض المقاربات الإصلاحية في أرض الواقع أملًا في تحريك عجلة النهوض والخروج من حالة الركود التام. وبناء على تعدد تلك المداخل والمقاربات تحاول المقالة تركيز البحث في رصد جملة من الأسباب الذاتية والموضوعية، التي منعت من تحقيق انطلاقة حقيقية لتلك الرؤى والجهود النهضوية، من خلال مقاربة معرفية تعتمد تدقيق النظر في طبيعة السياقين الحضاريين الأوروبي والإسلامي، وتستحضر جملة من الأبعاد الكامنة والخفية في الحضارة الصاعدة سمح الزمن فيما بعد بالكشف عنها، حين تحققت مراحل أخرى من متتالياتها "التقدّمية"، واتضحت فيها بجلاء طبيعة النموذج التغييري الكامن فيها، ومن ثم إعادة طرح السؤال حول مدى "صوابية" جوانب التفاعل مع النموذج الحضاري الصاعد، سواء من ناحية تبني أطروحاته أو الاقتباس منه أو استلهام مثال النهوض من خلال تجربته.

ونظرتنا التقويمية لمآلات فكر النهضة من خلال ربطها بامتدادات النموذج الحضاري الغربي وتحولاته، دفعتنا في البدء إلى تأكيد خصوصية مقومات النهوض في كل حضارة، ومركزية البناء الروحي والفكري لكل تشكيل حضاري، والذي يعد الشرارة القائدة للتغيير الثقافي والعمراني والمادي. وهذا النظر التركيبي يمكّننا من توسيع أفق التحليل لواقع عصر النهضة والإصلاح باعتباره نتاجًا لتحولات مركبة، وتتويجًا لمحطات سابقة امتدت لقرون، سواء داخل الواقع العربي الإسلامي الذي اتسم بالسكون والانتظارية والشكوك وردود الأفعال الدفاعية، أو داخل الواقع الأوروبي الذي شهد تحولات متسارعة مكنته من تملك وسائل الهيمنة وتجاوز محطات صعبة من التغيير على مستوى الدين والعلم والمجتمع.

لذلك حاولنا رصد بعض عناوين النهوض الممكنة وروادها العرب، مع إيماننا الواقعي بنسبية مقولة "أنه لم يكن بالإمكان أحسن مما كان"، باعتبار أن الفعل الحضاري يبقى مفتوحًا أمام كل ممكن، لاتسامه بالثغرات والطفرات والاستثناءات، رغم الظروف الداخلية الصعبة والضغوط الخارجية القاهرة. وتحليلنا لتلك المقاربات وتقييمنا لها في ضوء ما تبدّى لنا نحن مع مرور زمن التدافع الحضاري، لا يعني تسليط سهام النقد على اختيارات رواد النهضة، والانتقاص من جهودهم واستقراءاتهم المستقبلية، فقد بذلوا ما استطاعوا من جهود لإنقاذ الأمة، في واقع كانت الأزمة فيه عامة وشاملة، ولكن المقصد هو ربط السابق باللاحق، وتمحيص الفارق بين ما كان منتظرًا وربطه بما تحقق، وما لم يتحقق، ومحاولة فهم بعض الأسباب لاستمرارية تكرار الأسئلة النهضوية نفسها منذ بداية القرن التاسع عشر رغم الكثير من الجهود التي بذلت، والتي لم يقدّر لها النجاح والصمود.

بؤرة اهتمام الموضوع في الفقرات الموالية تحاول رصد جانب مهم من تلك الإشكالية، وهي فرضية اللحاق بالآخر الأوروبي ومنهجيات التعامل مع هذا النموذج الحضاري، من خلال الموازنة بين تطلعات رواد النهضة، وطبيعة النموذج الحضاري الصاعد آنذاك ولحدّ اليوم.

**أولًا: سؤال الخصوصية في منهجية البناء الحضاري**

يسمح لنا تتبّع الأنساق الحضارية بتأسيس فرضية أخرى تقارب الحقيقة، وهي أن مضامين الثقافة والحضارة والعمران، والقدرة على الرقي بالمعارف والمنجزات من مستوى معين إلى مستوى أفضل، خاصة خلال المحطات الانعطافية الكبرى، هي في حقيقتها تجليات لتحولات ذهنية وفكرية ونظرية وطفرات جذرية في منهجيات التفكير وطرائق التخطيط ووسائل التنفيذ، ولولا هذا المعطى الذهني والعقلي والوجداني لما تحققت مخرجات الإنجاز المادي الواقعي، "فالتحولات الاقتصادية والسياسية في أي مجتمع لا تتم في فراغ مهما يكن مستوى هذه التحولات عمقًا وضحالة. فالمناخ الفكري والثقافي والنفسي يساعد على تحقيق بعض الإمكانات الكامنة في الواقع المادي وإجهاض البعض الآخر، وعلى تحديد المسار النهائي لهذا الواقع إلى حدّ كبير"[2]. ومع سيرورة تلك الإنجازات تظهر فرادة التفكير الإنساني وتميّزه عن سائر المخلوقات، كما تظهر مستويات التدافع الثقافي والعلمي والحضاري بين الأمم، "وهذه الآراء هي باتفاق تام مع علم النفس الحديث الذي يثبت أن الأفكار هي الأساس الراسخ للأعمال، وفي "الثالوث" النفسي أن الإرادة تدفع، والفكر يقود، والسعي يتمم، وما العمل إلا مظهر الفكرة"[3].

ولا يمكن لتلك التحولات الفكرية والمعرفية أن تؤتي ثمارها إذا اقتصرت على النخبة والزعامات السياسية، بل لا بد أن تتحول إلى ثقافة مجتمعية حتى تتغذى مقومات النسق الحضاري جميعها من تلك الروح وتنخرط بانسياب في العطاء والعمل والتغيير، وحتى يستطيعَ المجتمع مسايرة بناء النموذج الحضاري الجديد، وتتوزع الأدوار بتوازن وفعالية، وتتحقق الانتفاضات الإصلاحية المرجوة خاصة في الأوقات الحرجة. و"إن التاريخ يشهد أن الحركات والدعوات التي كتب لها النجاح واستطاعت أن تترك بصمات خالدة في صفحات التاريخ، هي الحركات التي استطاعت نقل الأفكار التي بشرت بها من مجال العقل والمعرفة إلى مجال الثقافة، أي من مستوى التمثل النظري والاقتناع العقلي والتبني إلى مستوى التمثل السلوكي والتشرب الوجداني والتشبع العاطفي"[4].

مـن هـذا المنطلـق، يمكـن القول إن التغـيّر الحضاري الذي ظهـر في أوروبا هـو في عمقه تعبير عـن تحـولات ذهنيـة وفكرية، سـاهمت بشـكل كبـير في تجـاوز مظاهر الخلـل في واقعهـم والرقي بطرائـق التفكـير ومناهـج التغيـير، في مجـالات عـدة غطّـت حيـاة الإنسـان العقلية والماديـة. وما دامـت الظاهـرة الإنسـانية ظاهـرة مركبـة فمـن الطبيعـي أن تشـمل امتـداداتُ التغيـير السياسـة والاجتـماع والثقافـة والاقتصـاد والقانـون وغيرهـا ضمـن أطـر جـد متداخلـة ومترابطـة. ولا مجـال هنـا لتوهّـم لا دينيـة المعرفـة الغربيـة، أو للتغافـل عـن الإحـالات الوضعيـة وجوانـب الخصوصيـة التـي حكمـت النمـوذج الأوروبي في التغيـير والتقـدم في فـترات لاحقـة، إذ يـؤشر التأطـير الزمـاني والمـكاني والمعرفي في السـياق الأوروبي، منذ البداية، على وجود مرجعية مؤسسـة لتلـك التحـولات، بامتداداتهـا المتجـذرة لقـرون عديـدة، كان منطلقهـا دينيًّـا، عكسـته بوضوح ممارسـات اسـتبدادية باسـمه، وكان لهـا أثرها البيّن في الدولـة والمجتمع، وحركة العلم والسياسـة وكل جوانـب الحيـاة، وهـو الأمـر الـذي قـاد بالتدرج إلى ثـورة ضد الديـن جملة وتفصيـلًا. ومن ثـم فلـولا هـذه الخلفيـة الدينيـة بممارسـاتها وضغوطهـا، والتـي كانت حـاضرة بقوة في بنـاء هذا النمـوذج الحضـاري، لمـا ظهـرت نخـب متحـررة ومتحريـة لأوضـاع جديـدة، ومن ثم تأسـيس رؤى، تظهـر لأول مـرة بعـد قـرون عـدّة، رافضـة للديـن وبـضرورة فصله عـن الدولـة والعلم.

وقـد سـعت بعـض النخـب العربيـة إلى إسـقاط تلـك الوضعية الخاصـة بالدين المسـيحي، في سـياق محـدّد هـو الواقـع الأوروبي، على واقع المسـلمين، ومن ثـم دعوا إلى اتخاذ الموقف نفسـه مع الإسـلام، أي فصلـه عن الشـأن العام، باعتبـار ذلك شرطًا ضروريًّا ومنطلقًـا للتغيير والنهوض[5].

لقـد كان لقـوة التغـيّرات التي حصلـت في أوروبا، وسرعتها وهيمنتهـا وفاعليتها وقدرتها على الاخـتراق والإغـراء، وإفرازاتهـا في مختلـف المجـالات، وقع كبـير وتجربة صادمة لعالم المسـلمين. حيـث فرضـت الحضـارة الصاعـدة نموذجها تلقائيًّـا على أسـاس القاعدة الخلدونية المشـهورة أن "المغلـوب مولـع أبـدًا بتقليـد الغالـب"[6]. وهنا يُطرح سـؤال المواءمـة وشروط الاقتبـاس وطرائق التنزيـل. ومـن ثـم فـإن إشـكالية الخصوصيـة ضمـن إطـار مرجعـي ومنهجـي ناظـم سـتظل مطروحـة بحـدة، ونعنـي بذلـك فصـل المقـال فيـما بـين حتميـة الانتماء لنسـق حضـاري ومعرفي معـين، وإمكانيـة تعميـم منهجيتـه التغييريـة لنـماذج حضاريـة أخـرى، مـن انفصـال واتصـال.

ولذلك نرى ضرورة استدعاء جدلية الإطار المرجعي ونسقية البناء المنهجي والفكري في تقييم مجملٍ للحركات الإصلاحية في سياقاتها التاريخية. وإن بيان مركزية محدد الخصوصية في عملية النهوض الحضاري يستدعي الإجابة عن الأسئلة المحورية التالية: هل بإمكان صرخات إصلاحية ظرفية أو إجراءات سياسية مقتبسة أن تواجه زحفًا حضاريًّا امتدّ بناؤه لقرون عدة؟ ألا يمكن القول إن رواد الإصلاح منذ مرحلة الوعي بالتجاوز الحضاري قد أدوا دورهم كاملًا بتدشين نضال فكري وثقافي قادر على تحريك عجلة الدوران الحضاري الذي سيتطلب قرونًا من الجهد في المستقبل، وأن القضية الأهم هي تحقيق انطلاقة تغييرية صحيحة واستئناف حضاري جديد نابع من الذات وخصوصيتها؟ ألم يكن رواد الإصلاح على وعي تام بتركيبية الأزمة وتعدد مداخلها (التربية، والسياسة، ومشكلة الاستبداد السياسي...) رغم اختلافهم في الأولويات المطلوبة والمنطلقات الصحيحة؟ وما أهم المعطيات الفكرية والإفرازات الحضارية التي كشف عنها الزمن مع استكمال حلقات أخرى من مشروع الهيمنة الغربية؟

هذه جملة من الأسئلة التي يفرضها سياق البحث في الخصوصية وعلاقتها بالبناء الحضاري، ولا أحد يدّعي الإجابة الكاملة الشافية عنها وحسن استشراف ما لم يتحقق منها، وإنما محاولة الاقتراب ما أمكن من إجاباتها بغية تعميق الفهم لحقيقة التغيير الحضاري واختلافه من مجتمع لآخر، ومن ثم أهمية الانطلاق من الذات في البناء الحضاري لكل أمة.

**ثانيًا: مقاربات النهوض وتعدد المداخل**

إن المتأمل في رؤى الإصلاح والنهوض لدى رواد النهضة منذ بدايات القرن التاسع عشر، يجد أن ثمة مقاربات عدة حول آلياته ومجالاته وأولوياته، وأسس بناء علاقة مع الآخر الأوروبي، الذي يعتبر فعليًّا السبب الرئيس لمراجعة العرب لنموذجهم الحضاري المتخلف مقارنة مع الحضارة الصاعدة. وهي الصورة نفسها التي ستسعى الكثير من الدراسات الاستشراقية، فيما بعد، أن تبقي عليها لأهمية ذلك التفاوت وتلك المقارنة، وشرعيتها من زاوية نظر المتقدّم والمتحضر، لفرض مزيد من الهيمنة المعنوية والمادية، وتكريس مزيد من التمكين والوصاية.

فـإذا كانـت رؤيـة محمـد عبده قد اسـتقرت بعـد تجربة وتأمـل ومراجعـة على مركزيـة المدخل التربـوي في الإصـلاح، وضرورة إعـادة بنـاء الـذات من الداخـل لتحقيق انطلاقة حقيقية تشـمل باقـي مجـالات النهـوض، فـإن جمـال الديـن الأفغـاني قبلـه جعـل تحقيـق ذلـك رهينًـا بإصـلاح السياسـة وتنزيـل السـلطة لإجـراءات عمليـة حقيقيـة شـاملة لكل المجـالات. وقريـب منه رؤية عبـد الرحمـن الكواكبـي الـذي افترض أن مدخـل النهضة يبـدأ بمحاربة الاسـتبداد وإقـرار نظام الشـورى أو "الدستور".

أمـا خـير الديـن التونـسي، الـذي جمـع بـين المفكـر المنظِّـر والمصلـح المـمارس للتغيـير مـن خـلال مسـؤوليات مبـاشرة في الدولـة، فقـد قـدّم رؤى تركيبية شـملت إمكان "اللحـاق بالركب الحضـاري" مـن خـلال منهجيـة الاقتبـاس، وتجنب مسـببات الضغـط الأوروبي وأهمهـا الديون، ودعوتـه إلى ضرورة تكامـل أدوار العلـماء والأمـراء، وأهميـة النمـو المادي للمجتمعات وترشـيد أمـوال الدولـة. ولا شـك أن تصـوره للنهـوض حـاول الجمـع بين التوظيـف الأمثـل لإمكانات الـذات وفـق منهجيـات حديثة تسـتفيد من السـقف المعرفي الذي وصلـت إليه الـدول الأوروبية مـع التمسـك بالخلفيـة الدينيـة الإسـلامية، خاصـة أنـه زار أكثر من عشريـن بلـد أوروبي، وألّف في مشـاهداته وتجربتـه السياسـية كتابًـا منهجيًّـا فريـدًا في رؤيتـه للإصـلاح ومقترحـات لتنزيلـه، معتـبرًا أن الإصـلاح لا يمكـن أن يفـارق أحـكام الشريعـة وإلا سـقط في الاغـتراب وعجـز عن تحقيـق الأهـداف المناطة به[7].

وهنـاك مـن زعـم أن الأخـذ بـكل مـا أنتجـه الغرب هـو المنقـذ من الهـلاك، وأن لا سـبيل إلى النهـوض إلا باتبـاع طريقه شـبرًا بشـبر، وليس مجـرد الاسـتئناس بالمدنية الأوروبيـة، ومن هؤلاء أحمـد خـان (1817–1898م) وعـلي مبـارك (1823–1893م)، ومدحـت باشـا (1822–1882م) الـذي "دعـا إلى الاقتـداء بالغـرب والقيـام بإصـلاح اجتماعـي إداري"[8]، وهـو الموقـف الـذي سـيأخذ أبعـادًا تبريريـة بعـد اسـتعمار عـدد مـن البـلاد الإسـلامية، حيـث "كان من بـين مواقف مفكـري الإصـلاح من يناصر الاسـتعمار الغربي لأنه يرى فيه وسـيلة تسـمح بمزيـد الاطلاع على حضـارة الغـرب للاقتـداء بهـا"[9]. ولا شـك أن أغلب المفكرين ناهضوا الاسـتعمار بشـدة وجعلوا مقاومتـه ركنًـا مهـمًّا مـن أركان العمـل الإصلاحي. وكلهـا مقاربات كانـت تأمل تحقيـق التوازن

في فـترة قلـق فكـري واضطـراب حضـاري قاهـر، مـع ميلنـا إلى عـدم التصنيف الحـدي الصارم لـرواد الإصـلاح إلى سـلفيين وليبراليـين بحكـم أن رؤاهم كانـت مزيجًا من الأصالـة والمعاصرة، والتقليـد والتجديـد، والتأسـيس لمداخـل جديدة في الإصـلاح ومحاولة تبيئتها مـع الواقع العربي، وضرورة إصـلاح عقليـة المجتمـع بالتثقيـف والتهذيـب. مع اسـتثناء بـيّن يخص الاتجاه السـلفي التقليـدي التـي يعـدّ اسـتمرارًا لمنهجيـة محمد بن عبـد الوهـاب (1703م – 1791م) التي أسسـت لمواقـف صارمـة اتجـاه الوافـد الخارجـي، بل تكفـير العديد مـن طوائف المسـلمين بداعـي محاربة الخرافـة والشـعوذة ودعوتـه إلى عقيدة التوحيـد الخالصة.

إن الحقيقـة الصادمـة في ذلـك السـياق التاريخـي هـو وجـود مفارقـة صارخـة بـين عالمـين متقابلـين؛ عـالم إسـلامي رازح تحـت تأثير التقليـد والجهل والأمية والسـلطة الاسـتبدادية، وعالم غـربي يشـهد حركـة تقـدم مـادي وتوسـع إمبريالي، والـذي اسـتطاع بناء نمـوذج حضـاري قائم عـلى منظومـة متكاملـة مـن الآليـات والقيـم والأنظمـة المؤسسـية والعتـاد المـادي، الـشيء الذي مكّـن كافـة مجتمعاتـه من الإسـهام في بنـاء حياة اجتماعيـة واقتصادية وسياسـية تشـاركية، غيرت أنـماط العيـش بشـكل جـذري وحققـت رخـاء في مختلف مجـالات الحيـاة، وشـقّت طرقًـا مختلفة لاسـتثمار العلـوم وإعـداد أنظمـة قـادرة عـلى خدمـة المجتمـع والدولـة معًـا، وقد لخـص ابن أبي الضيـاف ذلـك الواقـع التاريخي بقولـه: "إن القوم سـبقونا إلى الحضارة بأحقاب من السـنين حتى تخلّقـوا بهـا وصـارت مـن طبائعهـم وبيننا وبينهـم بـون بائن"[10].

كان لتلـك الهوّة الشاسـعة سـلطة قاهرة دفعـت إلى التعلّق بهدف اللحـاق بأوروبا عبر تقليدها وتبنـي مشـاريعها الإصلاحيـة، وأن يكـون ذلـك الاختيـار أحـد أبـرز الإمكانـات التـي صاغها العديـد مـن رواد النهضـة خـلال القرنـين 19 و 20، مع اختلاف بيّن في مسـتويات هـذا التفاعل، بـل منهـم مـن حـاول خلق توليفـات هجينـة وتلفيقات مـن هنا وهنـاك، في محاولـة للحفاظ على الهويـة والخصوصيـة، وتبنّـي رؤيـة منفتحـة لا تقطـع مـع إمكانات الاسـتفادة من الآخـر، ولكن في إطـار رؤيـة إصلاحيـة إسـلامية "تعتـبر الإسـلام إطـارًا ضروريًّـا وكافيًـا لتدبـير المجتمع مهما اسـتجدت نوازلـه"[11]، مـع الإيمان بـضرورة الانخـراط في العالميـة والتحديث لتحقيـق الإصلاح الشـامل. غـير أن التوسـع الاسـتعماري الأوروبي، الـذي سـيحصل في فـترة مواليـة، قلّـص مـن

حـدة هـذا الخطـاب "وتم التسـليم بواقـع "التأخر"، واللجـوء إلى "الغير" مقتبسًـا، ومحـاورًا لمبادئه المتعلقـة بتنظيم المجتمع والسياسـة"[12].

وفي سـياق الحديـث عـن فشـل الإصـلاح في العـالم العـربي وأسـبابه، يشـير عبـد الله العروي إلى أن أبـرز تلـك الأسـباب هـو اختـلاف نظرة الحـكّام والمحكومـين (أو من يتكلم باسـمهم من فقهـاء ومثقّفـين) إلى الإصـلاح[13]. فثنائيـة "لـذّة الفكـر وألم الواقـع" كانـت حارقـة جـدًّا في ذلك العـصر؛ فمهـما بلغـت تطلعـات المصلحـين مـن أمـاني ومقترحـات وأهـداف، فالواقع مـؤلم، لن يسـعف حالـه مـن أجل النهوض، لغياب الأسـاس المتـين الذي عليـه الارتكاز. وبعبـارة أوضح لم يقطـع عـددًا مـن الأشـواط المهمـة لـكل نهضـة، ولم يخضـع بعـد لعمليـات جراحيـة حاسـمة مـع عـدد مـن المنطلقـات المرجعيـة والمنهجيـة، وقـادرة عـلى اسـتئصال عدد مـن الأورام المسـببة للتخلـف والتكلـس في مختلـف مجـالات الحيـاة الاجتماعيـة والاقتصادية.

**ثالثًا: ملاحظات نقدية لمقاربات نهضوية**

يؤكـد مـا أشرنـا إليه سـابقًا أن الحديث عن حـركات الإصلاح والنهوض في العالم الإسـلامي منـذ القـرن التاسـع عشر يفرض بنـاء إطار تقييمي بين نسـقين حضاريين مختلفين؛ نسـق حضاري غـربي بحمـولات مرجعيـة مسـيحية قائمـة عـلى جـدل الوصـل والقطيعـة ضمن منعطفـات من الـصراع انطلقـت مـن العصـور الوسـطى إلى عـصر الحداثـة مـرورًا بالنهضـة والأنـوار والثـورة الصناعيـة والتحديـث، ونسـق حضـاري إسـلامي يدعـي أنـه قائـم عـلى مرجعيـة إسـلامية في مختلـف واجهـات الحيـاة ومجالاتهـا، حدث لـه انبهار بنموذج حضـاري جديد، أصبـح من اللازم التفاعـل معـه، عـلى مختلـف الأصعـدة، ولعـل النتيجـة الحاصلـة اليـوم "إجمـاع معظـم المفكّرين والفقهـاء وإقرارهـم بفشـل الإصـلاح، وبعـدم قدرة المسـلمين على تجـاوز عوائقـه وموانعه"[14].

في تقويمـه لعمليـات الإصـلاح الداخـلي التـي تزعمهـا بعـض الأئمـة المجدديـن مثـل محمد عبـده والأفغـاني، يـرى طه جابـر العلواني أن تلـك المحاولات بقيـت وفية للمفاهيـم المغلقة التي كرّسـها فقـه التقليـد، وفي نظرتـه للفقيـه والاجتهـاد[15]، بـل ذهب احميـدة النيفر إلى أكثـر من ذلك وانتقـد بشـدة رمـوز ما يسـميه "السـلفية الإصلاحيـة"، أو فريق المنـار، كالأفغاني وعبده ورشـيد رضـا، واعتبرهـم حراسًـا أوفيـاء لمـوروث ثقـافي عتيـق ينبغـي تجـاوزه، إذ "لم يتمكنـوا مـن فتـح

الباب لتساؤلات ذات صبغة منهجية ومعرفية"[16] مضيفًا "أن تيار المنار كان مسكونًا بالهاجس الأوروبي المتقدم إلى الفكر الإسلامي بأسئلة مختلفة ومحرجة، لم يكن هناك بد من الإجابة عنها. إلا أن الجواب كان خطابًا دفاعيًّا تمجيديًّا وتوفيقيًّا"[17]. ومرجعًا السبب الرئيس في ذلك إلى "بنية معرفية سلفية تعتمد منهجية لا تاريخية ودفاعية، وتتمكن باستمرار من استئناف الفعل وإنتاج الفكر نفسه ما دامت لم تعر آليتها بمنهجية مغايرة ووعي تاريخي"[18]. ومن ثم لا نعجب من صدور صرخات قوية مبكّرة تنبّه إلى ضرورة خلخلة هذه الثقافة الموروثة وبناء منطق جديد قادر على الوقوف أمام زحف معرفي ومنهجي أكثر قوة، فهذا أحد تلاميذ رواد النهضة يقول في نبرة حادة "فكم كان وما زال من الضروري أن يتسم به المسلم من جرأة وعزم وتفكير عميق ومثابرة على الدرس وروح الملاحظة المستمرة ليثور على كل ما تعلمه من قبل ويقاوم سلطة المفسرين"[19].

والملاحظ أن تلك القساوة والحدّة الظاهرة في نقد بعض التجارب الإصلاحية لم تظهر إلا بعد وضوح الصورة واستكمال المشروع الغربي لعدد من حلقاته، ولا يُتصور بحال من الأحوال أن تصدر زمن اتخاذ مواقف ضاغطة أمام قوى رهيبة. ومن خلال هذا الاعتبار سننظر في قضيتين محوريتين: الأولى إمكان اللحاق بأوروبا، والثانية ازدواجية خطاب المتغلّب.

**إمكان اللحاق بأوروبا**

إمكان اللحاق بأوروبا هو جزء من علاقة مزدوجة مركبة؛ "فالغرب هو «العدو» الذي يجب الاستعداد لمحاربته، ولكنه أيضًا المثال الذي لا بد من احتذائه لتحقيق ما قد حققه من صدارة للعالم اقتصاديًّا وعسكريًّا وفكريًّا أيضًا. فنرى أن جوهر الفكر الإصلاحي لم يسلم من بعض «القلق» الإبستمولوجي الذي سينعكس حتمًا في مضامينه ومن ثم في مآله"[20]. ومن المؤكد أن مفكري النهضة كانوا على دراية تامة بالخطر الذي تمثله القوى الأوروبية على العالم الإسلامي، وأن السبيل للمواجهة هو اللحاق بهم والسير على نهجهم لفهم عوامل تقدمهم، وتملك وسائل قوتهم.

وقد كان لانتشار الطباعة دور أساس في انفتاح الوعي العربي الإسلامي (قسرًا) على «فهم النموذج الأوروبي»، تاريخًا وإنتاجًا معرفيًّا، مع ضرورة التنبيه أن هذه العملية المعرفية نفسها

قد مارسها الغرب اتجاه الشرق منذ وقت مبكر بهدف السيطرة عليه وإخضاعه، وأنه في الوقت الذي يحاول فيه الشرق فهم عوامل تقدم الغرب، يسعى هذه الأخير إلى ابتكار سبل جديدة توظّف تلك المعرفة لإقامة تنظيمات[21] حديثة ظاهرها مساعدة العرب في التحديث، أما باطنها وجوهرها فهو التمكين لهيمنته وتيسير سبل قبضته الاستعمارية، سواء عن طريق التعديلات الدستورية أو الشراكات السياسية والضغوط الاقتصادية.

وإن تعلُّق آمال عدد من رواد النهضة بالنموذج الحضاري الأوروبي تقليدًا أو اقتباسًا نابع من اعتبار ذلك الخيار أمرًا حتميًّا للخروج من الأزمات المركّبة التي عانى منها عالم المسلمين، أي إمكانية توظيف مخرجات اقتصادية وسياسية خاصة بنموذج حضاري قائم ونقل نظمها وقواعدها لتنزيلها في واقع مغاير أكثر احتياجًا. فطُرح بذلك سؤال مركزي حول إمكانية فصل النظم المادية عن سياقاتها المعرفية المنتجة لها، وزرعها في سياقات معرفية ذات نظم مرجعية ومنهجية ومعرفية مخالفة. وكأن قيمة المفاهيم ووظيفة النظم لا تتغير حين تغادر مجالها الأصلي إلى مجال آخر. ومن ثم شرعية طرح مدى إمكانية هذا النقل والاستمداد ونجاعته لغياب الشروط الملائمة في هذا الوسط الحاضن، الذي لم يتم إعداده مثلما هو حاصل لواقع النموذج المقتبَس منه وقرون التغيير الطويلة التي مرّ منها.

إنّ محاولات النقل هذه تعبير عن تسوية بين الإطار المادي والإطار الإنساني والمعرفي من خلال جدل الإمداد والاستمداد بين النظم الحضارية المختلفة، وإن مردّ تحليل هذه المقارنة نابع من "أن تاريخ العرب والمسلمين خاضع لمنطق داخلي مختلف تمامًا عن المنطق التاريخي الغربي. فنقل التجارب الغربية في المجال العربي الإسلامي قد يتمّ بالأدوات ولا يتمّ بالروح والفكر والذهنية. والتاريخ لا يستورد، والوعي بضرورة التدارك والإصلاح لا يعني بالضرورة الرجوع إلى الإسلام الأول وهو مستحيل، كما لا يعني نقل التجربة الغربية وهي مستحيلة كذلك، باعتبار الحداثة ليست تحديثًا، بل هي نسق فكري ثقافي حضاري تُقدم عليه أمّة أم فئة أم جماعة لإنجازه بخطاب وتقنيات ومعطيات قادرة على القطع مع السائد والسالب والمؤخّر وعلى الدفع والرفع"[22].

في تقويم لعدد من المقاربات الإصلاحية، يرى عبد الوهاب المسيري "أن المشروع الحضاري العربي والإسلامي دخل طريقًا مسدودًا من البداية حين عرّف هدفه بأنه "اللحاق بالغرب". فهذا الشعار كان يعني أن يصبح "الآخر" هو الغاية وأن نصبح نحن الوسيلة فنتحول إلى بشر من الدرجة الثالثة في معظم الأحوال ومن الدرجة الثانية في أحسنها (لأن من يصل إلى الدرجة الأولى ينضم "إليهم" بطبيعة الحال). وفي محاولة تحقيق هدف اللحاق هذا كان علينا أن نُسكت إبداعنا ونُسقط قيمنا ونمحو ذاتيتنا ورؤانا بحلوها ومرها، لنتقبل ذاتيتهم ورؤاهم بحلوها ومرها"[23].

إن ما وقف عليه عدد من رواد النهضة من التقدم المادي للغرب راجع في عمقه إلى زحف تاريخ حضاري مثقل بالأفكار والقيم والعقائد، التي تجسدت تدريجيًّا على طول مسار حضاري حاول تنزيل مستويات تجديده النظري إلى أفعال ووقائع اجتماعية حية ومعيشة، والتي قادت مع الوقت والجهد، والصراع والكفاح، إلى تحقيق إفرازات مادية لصيقة بطبيعة النموذج الذي أنشأها، وإلى تعديل وإنتاج مقولات نظرية جديدة سواء في مجال السياسة أو الاجتماع أو الاقتصاد بحسب طبيعة الجدل القائم بين مكوناتها في واقعها الخاص.

في السياق نفسه يقرر الجابري "أنه ليس هناك قانون عام واحد يعبر عن ميكانيزمات النهضة في كل العصور والأوطان. ولكن مع ذلك يمكن للمرء أن يلاحظ بسهولة أن جميع النهضات التي نعرف تفاصيل عنها قد عبرت، أيديولوجيًّا، عن بداية انطلاقها بالدعوة إلى الانتظام في تراث، وبالضبط إلى العودة إلى «الأصول»، ولكن لا بوصفها كانت أساس نهضة مضت يجب بعثها كما كانت، بل من أجل الارتكاز عليها في نقد الحاضر ونقد الماضي القريب، الملتصق به المنتج له المسؤول عنه، والقفز إلى المستقبل"[24].

فالثقافة، بما فيها أصولها الكامنة، وعطاءاتها المادية، حالة مركبة ومتماسكة يستعصي نقل أجزاء منها لزرعها في حضارة أخرى لم يعرف واقعها التحولات الإيديولوجية والسلوكية والمادية التي عرفتها الحضارة الأصل المنتجة لها[25]. فالتصور الإيديولوجي للحضارة الغالبة استغرق قرونًا ومحطات ومنعطفات، أبرزها الصراع مع الكنيسة وتأسيس مبادئ الحضارة الجديدة، التي كانت لها تجليات واضحة على المستوى السلوكي أو الأخلاقي الذي يعدّ

التنزيل العملي لمبادئها، حيث تم صناعة ثقافة جمعية قادرة على تحقيق تحولات حضارية جذرية بمنطلقاتها الروحية وإفرازاتها المادية المختلفة، كما وقع مع بزوغ الثورة الصناعية في أوروبا، "فالحضارة في حقيقتها منتجات مادية لها روحها وفكرها وأدواتها وأنظمتها، التي لاتباع ولا تعار؛ لأنها تمثل الخصائص الذاتية للحضارة وللمجتمع الذي يبني تلك الحضارة. والمجتمع الذي يستورد المنتجات مع فكرها وروحها يكون قد فقد هويته الحضارية، وأصبح امتدادًا للمجتمع الذي استورد منه منتجاته، أما المجتمع الذي يستورد منتجات الحضارة دون روحها وفكرها، فإنه يقوم بتكديس هياكل لا روح لها، وتجميع أكوام من الأشياء لا فكر فيها"[26]، وهي الفكرة التي أصّل لها مالك بن نبي حين جعل "المقياس العام في عملية الحضارة هو أن «الحضارة هي التي تلد منتجاتها»[27]، وحين نشتري منتجات حضارة أخرى، فإنها تمنحنا هيكلها وجسدها لا روحها[28]، وأن بناء الحضارة لا يكون بتكديس المنتجات، وإنما بإيجاد حلول للمشكلات: مشكلة الإنسان، ومشكلة التراب، ومشكلة الوقت[29]. ومن ثم فإن منهجية الاقتباس وتقليد الآخر ونقل التقنية المادية أو الإدارية تظل في الأخير حلولًا قاصرة، ولن تقود حتمًا إلى تحقيق الانطلاقة الحضارية المطلوبة للخروج من حالة الضعف العام والتخلف المنتشر، أي إن النتائج ستكون ضيقة وجد محدودة ومؤقتة وظرفية لغياب المناخ المعنوي الحاضن والقادر على دمج متغيّرات قد تبدو في بداية الأمر غريبة عن تكوينه الإيديولوجي والمعرفي.

وقد أكد مالك بن نبي أن الحضارة في كل مجتمع هي التي تلد منتجاتها، وتطبعها بروحها وفكرها، والعالم الإسلامي لم يتمكن من بناء حضارة، لأنه اقتصر على تكديس المنتجات المادية. ولا شك أن عامل الوقت الذي جعله مالك بن نبي ثالث العناصر المتفاعلة في بناء الحضارة إلى جانب الإنسان والتراب، هو الذي يفسح المجال لنمو الخبرة وإنضاجها، استعانة بالإمكانات المادية والاقتصادية، وطاقات الفكر والإبداع، مع اشتراطه وجود عامل مساعد لتحقيق تفاعل خلاق بين تلك العناصر، وهو الشعلة الروحية التي تتمثل بقوة العاطفة، وطاقة الوجدان[30]. أي إن الانطلاق الصحيح للحركة العلمية والثقافية والاجتماعية وأمر صيانة بنائها المنطلق من خصوصية مرجعية الوحي "من أهم عوامل صحة الأمة وعافيتها، أو قل هي بمثابة الشريان والنسغ الذي يدفع الدم الزكي الطيب للجسم فيكون غذاء ينتفع

بـه، أو يدفـع الـدم الخبيـث العفـن فيكـون داء يتـضرر منه. كـما دلت على ذلـك أطوار نمـو الأمة وازدهارهـا وضعفهـا وانهيارها"[31].

إن نقـل للأشـياء هـو بالضرورة نقـل للخلفيات الفكريـة الثاوية فيها، وليس في هذا "شـيطنة" للآخـر وتزكيـة للـذات، وإنـما هـو دعـوة إلى الوعي بتلـك الخلفيات لتدقيـق النظـر في منهجيات الاقتبـاس، وآليـات الدمـج والاسـتيعاب، وآثاره ووظيفيتـه في المجتمع، وبحسـب العلواني "فقد وهـم الكثـيرون ولا يزالـون أن الأشـياء والمنتجـات الماديـة لا علاقـة لهـا بالأفـكار؛ وهـذه حالة مـن الطفولـة العقليـة المحزنـة، فالأشـياء في حقيقتهـا صورة مجسـدة للأفكار، والأفـكار هي التي تسـتدعي الأشـياء، كـما إن الأشـياء تحمـل في ثناياها مناخ وثقافـة أفكارها فهي لا تنشـأ من فراغ، وإنـما هي ثمـرة منظومـة فكرية"[32].

صحيـح أننا في الوحي نفسـه نجد توظيفًا واقتباسًـا لمصطلحـات ومفاهيم لأمم أخرى، ولكن بـدلالات وأبعـاد معنويـة جديـدة، وأن حضارة المسـلمين اقتبسـت في قرون سـابقة تنظيمات من أمـم أخـرى وأدمجتهـا في بنـاء حضارتهـا، مثـل: اقتبـاس نظـام الدواويـن مـن الفـرس، وكذلك الأثـر الإيجـابي لحركـة الترجمـة. ولكن السـياق الحضاري آنـذاك كان مختلفًا؛ لأن منهجيـة التفاعل مـع الآخـر تمّـت في سـياق القوة والتجديـد والعطـاء الحضاري، أي بعد ترسـيخ الإطـار النظري ووضـوح منهجيـة البنـاء الفكري والمعـرفي والقيمي، وبعد تحديد الرسـالة والهدف، وتشـييد قوة ثقافيـة تنافـس مضامـين الحضارات المجـاورة بل تتفوق عليها، وتسـتوعب الصالـح والنافع منها وتتجاوزهـا بإبداعاتهـا الأصيلـة[33]. وهـذا التمييـز بـين الماضي والحـاضر، وبين الحقيقـة والوهم، أمـر ضروري حتـى لا نغـرق كثـيرًا في "مقارنـة حـاضر العرب والمسـلمين بماضيهـم، دون التأكد مـن أن المقارنـة جائـزة أم اعتباطيـة أم سـطحية، أم فيها مـن المجازفة الفكرية ما يحـول دون الفهم العلمـي للتاريـخ العـربي الإسـلامي الحديـث والمعـاصر"[34]. أمـا في عصـور التراجـع والتخلف، فـإن المطلـوب يكـون أعمـق، داخليًّـا وخارجيًّـا، وتبقـى آليـات الاقتبـاس ونقـل التقنيـة المادية حلـولًا ظرفيـة ترقيعيـة، تخـدم أكثر مصالـح المتغلِّب، مـن خلال تصريـف منتوجاته، واسـتيراده السـهل حاجيـات صناعاتـه، فتسـتمر التبعية وتتأجـل لحظات الإقـلاع الحقيقية.

وحين نتحدث عن الشعلة الروحية في السياق العربي والإسلامي، فالأكيد أن شرعيتها التاريخية والحضارية في مختلف أبعادها ومستوياتها هي مرجعية الإسلام. ونقتبس هنا دلالة المرجعية عند المسيري توضح أكثر وظائفها المطلوبة، حيث يعرفها بكونها "الفكرة الجوهرية التي تشكل أساس كل الأفكار في نموذج معين والركيزة النهائية الثابتة له التي لا يمكن أن تقوم رؤية العالم بدونها، والمبدأ الواحد الذي ترد إليه كل الأشياء وتنسب إليه ولا يرد هو أو ينسب إليها. ومن هنا، يمكن القول إن المرجعية هي المطلق المكتفي بذاته والذي يتجاوز كل الأفراد والأشياء والظواهر، وهو الذي يمنح العالم تماسكه ونظامه ومعناه ويحدد حلاله وحرامه"[35].

إن طبيعة المنهجية الإسلامية تقوم على الاستيعاب والدمج، وليس الضمور والذوبان، ولا يحصل ذلك إلا بعد وهج التصور العقدي، وعطاءاته على مستوى النخبة والقاعدة، وهو الأمر الذي يتطلب وقتًا وبناء حقيقيًّا بحسب ضروريات كل عصر؛ لأن الذي يستوعب ويدمج ويقارب هم بناة الحضارة ومنظروها، وليس مستهلكي منتوجاتها المادية، وهم قادة التغيير وليس دعاة الاتباع، وهم المجتهدون المجددون وليسوا المقلدين.

**ازدواجية خطاب المتغلِّب**

يتعلق الأمر بإمكان تحقيق اللحاق بالغرب بالنظر إلى رغبة هذا الأخير في إمكانية تصدير نموذجه الحضاري بموضوعية وحياد للآخر المختلف و"المتخلّف". الاستقراء التاريخي يؤكد أن ذلك لم يتم، وما أنجز منه تمّ بانتقائية، ومقايضة، وتربّص لتكريس الهيمنة وتقسيم مناطق النفوذ وإعادة تشكيل جغرافية العالم الإسلامي وفق معايير أوروبية جديدة.

لقد وظف الأوروبيون الوضع لصالحهم وأسسوا مقولة "المهمّة الحضارية" (Civilizing Mission) بمنهجية مضبوطة وبخطوات مدروسة، ظاهرها السعي لصالح العرب وغيرهم من الأفارقة والهنود وتحقيق تحضّرهم، وباطنها ضمان الهيمنة والاستغلال، خاصة وأن رؤيته قائمة على الإحساس المفرط بالتفوق، ونهاية التاريخ، والدفع بالمخالف إلى الإحساس بعقدة النقص. وما حصل من مساعدة تمّ بالقدر الذي يريد وفي الوقت الذي يختار وبالمنهجية التي تخدمه في الأصل، وما يخدم الآخر فذلك أمر تبعي ومقدمة لتحقيق مغانم أكثر. وتأكيدًا

لذلك يورد محمد عابد الجابري أن الإصلاح الذي يطمح غيرنا إلى إقامته في بلداننا قد بدأ حقّا بالإفساد، ليس فقط إفساد ما كان من صلاح قائم أو منتظر، بل أيضًا بإرباك وطمس الطريق إلى الإصلاح الحقيقي، ومن ثم تعتيم الرؤية التي تنشد الإصلاح[36].

فقد كان للعرب رغبة حقيقية في إصلاح الأحوال وتحريك عجلة التقدم، ولكن الأوروبيين كانت لهم أهدافهم الخاصة لتحقيق المراحل الموالية لمتتاليات الهيمنة وتنزيل المشاريع التوسّعية، والحيلولة دون صعود منافس من حضارات أخرى. فقام الغرب بتوظيف رغبة العرب في النهوض بما يخدم نسقه الحضاري أولًا، بضمان تدفق ما يحتاجه من إمكانات مادية ومواد أولية لتسريع وتيرة نهضته، خاصة بعد أن وقف على حجم الثروات المادية في عالم المسلمين ونوعيتها وأهميتها، ووقوفها على طبيعة المنظومة الصناعية الأوروبية واحتياجاتها، والتي اتخذ توظيفها لصالحه طرقًا ظاهرة وأخرى خفية لم تفطن بها الشعوب المستعمَرة إلا عند تحررها، ولا زال الاستغلال قائمًا إلى اليوم في الكثير من البلدان النامية لأسباب متعددة.

لقد كان العرب على وعي بالتحديات التي تحيط بآماله النهضوية، كما كان الغرب مدركًا لمسالك تحقيق مشروعه التوسعي، وأهمها عدم تمكين العرب من تحقيق انطلاقة ثقافية تزيد من منسوب الوعي بإمكانات الذات وقدراتها التغييرية، لذلك وضع خططًا استراتيجية تهتم بالجوانب الثقافية والقيمية، إلى جانب خططه التوسعية العسكرية والاقتصادية. ويكفي هنا أن نذكر أنه مباشرة بعد فرض الهيمنة العسكرية يتم بناء المؤسسات الثقافية والتعلمية، التي تضمن تكوين النخب التابعة والوسيطة، وإنشاء جيل مقطوع الصلة بقيمه الثقافية والحضارية ومتشبع بالقيم الثقافية الغربية الغازية، وبذلك يتم تهميش الثقافة العربية الإسلامية والمؤسسات الحاضنة لها، مثلما حصل للقرويين بالمغرب، والزيتونة بتونس، والأزهر بمصر، ومن ثم تعددت واجهات المقاومة وتوزعت بين مناحي ثقافية وهوياتية حاولت التخلص من العوائق الابستمولوجية الدخيلة إلى جانب المواجهة العسكرية والنضال السياسي.

لعل الطابع العام الذي تشير إليه أدبيات رواد الإصلاح هو التنبيه إلى محاسن الحضارة الغربية وضرورة الاقتباس منها، ولكن وجهًا آخر لهذه الحضارة لم تتم تعريته بما يكفي ولم يتم الاحتراز منه كما ينبغي، رغم ظهور بوادر منه آنذاك، وهو الوجه الشرس لهذه الحضارة

القائم على الجشع والاستغلال والنهب والسلب، أو كما وسمها المسيري بأنها "الحضارة التي تعلي من قيم المنفعة والكفاءة والإنجاز والتقدم مهما كان الثمن المادي والمعنوي المدفوع فيها، وترى أن البقاء للأصلح والأقوى دائمًا، وتهمل كثيرًا من القيم التقليدية "البالية"، مثل البر بالضعفاء والشهامة والتقوى ومساعدة الآخرين"[37]. فإذا كان هذا منطلق الحضارة الغربية تجاه أبنائها وبني جلدتها[38]، فإنه لا يمكن للآخر البعيد أن يتطلع إلى أمانٍ ساذجة ويطمع في غنيمة مجانية من حضارة لا ترى فيه إلا سوقًا مفتوحًا لمنتجاتها، ومنجمًا غنيًّا لاحتياجاتها، وفضاء رحبًا لأطماعها الاستعمارية، ولا تفعل ذلك باعتبارها إجراءات استثنائية لاحتياجات ظرفية، وإنما هي إجراءات تتم بكفاءة عالية باعتبارها جزءًا لا يتجزأ من سيرورة الحضارة الغربية، أي منهجية تنم عن "عقلانية الإجراءات والوسائل، ولا عقلانية الهدف"[39].

لقد كانت زيارات العديد من رواد الإصلاح إلى أوروبا بداية لبعث تفكير جديد، ولكنه لم يكن مكتملًا، فقد اطلعوا على سطح حضارة تخطو بثبات أمامهم، وتلك الخطى تحولت فيما بعد إلى جري وسباق سريع نحو المجهول يُعبّر عنه تفاؤلًا بالتقدم. ولذلك كانت قضية التداول الفكري والفلسفي حول الاقتباس والخصوصية والكونية آنذاك محدودة أمام الضغط السياسي الكبير للغرب، ومن ثم لم يكن الإصلاحيون في وضع مريح حضاريًّا وسياسيًّا يسمح لهم بالتفكير الهادئ، بل كانت أمامهم أصوات المدافع والمعارك وسياسات النهب والضغط على الدول وفقدانها للسيادة واستقلالية القرار وإغراقها بالديون.

فالظرفية آنذاك كانت لها مميزاتها الحضارية وتحكمها معادلات صراع جديدة، تفرض انغماسًا فكريًّا ومعرفيًّا في تشخيص العلل وتحديد الأولويات الصحيحة، مع الغوص كذلك في معرفة الآخر ومكامن قوته، بما يكفي من التحليل والنظر والتدقيق. والأكيد أن لكل حضارة مسارها الخاص في النهوض. وقد أشرنا سابقًا كيف اختزلت بعض رؤى الإصلاح منطلقها في ضرورة القطيعة مع الدين كما فعل الغرب، فالتقليد الحرفي في التاريخ لا وجود له، ولا يمكن تصوره، وإنما الهدف تحقيق الإدراك السليم وتعميق الفهم القويم أن لكل نهضة أسرارها وقواعدها الخاصة النابعة من خصوصياتها المرجعية والبشرية والتاريخية والجغرافية.

**خاتمة**

صحيح أن محاولات الإصلاح والتغيير ودعوات التجديد سعت كل منها إلى تحديد مدخل مركزي يكون الأقدر على تحريك قاطرة إصلاح باقي المجالات، غير أن الأزمة الشاملة والمركبة لم تكن لتنفع معها الحلول الجزئية أو البسيطة المرتبطة بمظاهر الأزمة وانعكاساتها الظرفية، أو التركيز على مسارات بعينها دون أخرى، أو مجال دون آخر، أو جلب منتجات مادية من حضارة أخرى كانت في الأصل تعبيرًا عن حاجات خاصة بواقع بعينه وليس بواقع آخر. فاستقراء أسس التغيير من مضامين تلك التجارب يبقى أمرًا ثابتًا عابرًا لحدود الزمان والمكان. بل يمكن القول إن استقراء تلك الأسس أهم بكثير من النظر في المنجزات المادية والحضارية، وذلك أن مستويات التقدم المادي متغيرة باستمرار وخاضعة حتمًا لشروط تاريخية، أما الأسس المعنوية والمادية الدافعة إلى العطاء والإنجاز فهي الأهم والأولى بالبحث والعناية. أما حين نستحضر مستويات انخراط الفاعلين في الساحة داخليًّا وخارجيًّا، فالأكيد أننا سنقف على اختلاف واضح في رؤية كل فريق وأولوياته ومصالحه. فحين ننظر إلى طبيعة التفاعل الداخلي مع فكر رواد النهضة، سنجد أن الكثير لم يردّوا التحية بأحسن منها لتلك الصرخات النهضوية، مثل الحكام والوزراء، والكثير من المحسوبين على العلماء والفقهاء، فضلًا عن عامة الشعوب العربية والإسلامية التي انتشرت فيها مظاهر الخرافة والركون للحياة التقليدية، والنزوع التلقائي لعداوة الآخر الأوروبي ولكل ما يأتي من عنده، بما فيها مظاهر الرقي والتقدم فيها، الاقتصادية منها والاجتماعية والسياسية والثقافية، وكلها مظاهر تطلّبت وقتًا طويلًا لتستيقظ تلك الشعوب من سبات استمر لقرون عدّة.

لقد علّقت الشعوب المستعمَرة عمومًا كثيرًا من الآمال على دعم الدول الأوروبية لنهضتها، خاصة أن القيم التي بشرت بها منذ عصر الأنوار اتسمت بالإنسانية والأخوة والحرية والمساواة، والحقيقة أن المقصود بتلك المبادئ والقيم هو الإنسان الأوروبي أو الغربي أو الرجل الأبيض، الذي يستحق بمفرده العيش برغد وسلام على البسيطة. ومن ثم وجدنا أن المساعدات التي قدمها المستعمِر للمستعمَر كانت ضئيلة، والحلول التي اقترحها جزئية وغامضة، بل جعل من مساعداته المادية ديونًا أرهقت الخزائن وأفرغتها، وضمنت تبعيتها. وباستراتيجيات مدروسة أضحت النتيجة في بادئ أمرها حركة استعمارية واسعة شملت كافة بلدان المسلمين، وفي وسط أمرها استغلالًا ونهبًا، وفي آخره تبعية وتقليدًا، مما أجهض أحلام النهوض الحضاري التي اختزلت فيما بعد في أولوية الاستقلال التحرري، والتوافق الوطني، والمصالحة الشعبية، وصراعات ترسيم الحدود الجغرافية، وإخماد بؤر الصراع والتوتر.

## الهوامش

1. أستاذ باحث جامعة عبد المالك السعدي ـ كلية أصول الدين، تطوان المغرب.
2. المسيري عبد الوهاب، **الصهيونية والنازية ونهاية التاريخ: رؤية حضارية جديدة**، ط 5 (القاهرة، دار الشروق، 2009م)، ص25.
3. عمر فاخوري، **كيف ينهض العرب** (القاهرة: مؤسسة هنداوي، 2020م)، ص27.
4. يتيم محمد، **في نظرية الإصلاح الثقافي: مدخل لدراسة عوامل الانحطاط وبواعث النهضة** (القاهرة: دار الكلمة للنشر والتوزيع، 1433هـ/ 2012م)، ص 54.
5. خروبات محمد، **الفكر الإسلامي المعاصر: دراسة في التدافع الحضاري** (الدار البيضاء: مطبعة إيباج، 1993)، ص10.
6. انظر في هذا الصدد: ابن خلدون، **المقدمة**، الفصل الثالث والعشرون المعنون بـ: "أن المغلوب مولع أبدا بالاقتداء بالغالب في شعاره وزيه ونحلته وسائر أحواله وعوائده". تحقيق: أبو عبد الرحمن وائل حافظ محمد خلف (الإسكندرية: دار العقيدة، 2008م – 1429هـ)، ص155.
7. انظر: خير الدين التونسي، **أقوم المسالك في معرفة أحوال الممالك**، ط2 (تونس: الدار العربية للكتاب، 2004م).
8. محمود مصطفى جلاوي، "عبد الرحمن الكواكبي: رؤية جديدة لمنهجه الإصلاحي"، **مجلة دراسات عربية**، العدد 2 كانون الأول/ ديسمبر 1987)، ص47.
9. جيهان عامر، **إسلام المصلحين** (بيروت: دار الطليعة، 2008م)، ص40.
10. جدي أحمد، **محنة النهضة ولغز التاريخ في الفكر العربي الحديث والمعاصر** (بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، 2005م)، ص12.
11. أومليل علي، **الإصلاحية العربية والدولة الوطنية**، ط2 (الدار البيضاء: المركز الثقافي العربي، 2005م)، ص6.
12. المرجع نفسه، ص7.
13. العروي عبد الله، **مفهوم الدولة**، ط 8 (الدار البيضاء: المركز الثقافي العربي، 2006م)، ص130.
14. الحسني إسماعيل، "مفهوم الإصلاح في القرآن المجيد: دراسة في أسبابه ومظاهره"، **مجلة إسلامية المعرفة**، العدد 80، ربيع 1436هـ/ 2015م، ص14.

15. الفاروقي إسماعيل راجي، **إسلامية المعرفة، المبادئ العامة، خطة العمل، الإنجازات**، سلسلة قضايا إسلامية معاصرة (بيروت: دار الهادي، 1421هـ/ 2001م)، ص63.

16. النيفر احميدة، **القرآن والإنسان وجها لوجه، التفاسير القرآنية المعاصرة، قراءة في المنهج** (بيروت: دار الفكر المعاصر، 2000م) ص56.

17. نفسه، ص59.

18. نفسه، ص64.

19. الثعالبي عبد العزيز، **روح التحرر في القرآن**، ترجمة حمادي الساحلي ومراجعة المختار السلامي (بيروت: دار الغرب الإسلامي، 1980م)، ص390.

20. جيهان عامر، **إسلام المصلحين**، مرجع سابق، ص26.

21. التنظيمات التي أحدثتها الإمبراطورية العثمانية مثلًا منذ عهد السلطان عبد المجيد سنة 1839 هي في حقيقتها استجابة للمطالب الأوربية، وإجراءات شكلية مفروضة غير موافقة تمامًا للفكر السياسي السائد آنذاك في السلطنة وغير قائمة على خلفيات اجتماعية وفكرية مناسبة، وإنما هي امتيازات قانونية أرادت من خلالها أوروبا أن تنعم بها الجاليات الأوربية والأقليات المسيحية المقيمة في الإمبراطورية العثمانية، ومن ثم إنهاك السلطة العثمانية المركزية وتيسير منافذ التدخل في شؤونها الداخلية.

22. جدي أحمد، **محنة النهضة ولغز التاريخ في الفكر العربي الحديث والمعاصر**، مرجع سابق، ص14.

23. المسيري عبد الوهاب، **الصهيونية والنازية ونهاية التاريخ، رؤية حضارية جديدة**، ط 5 (القاهرة: دار الشروق، 2009م)، ص17.

24. الجابري محمد عابد، **إشكاليات الفكر العربي المعاصر** (بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، 1990م)، ص21.

25. انظر: إيكه هولتكرانس، **قاموس مصطلحات الإثنولوجيا والفولكلور**، ترجمة محمد الجوهري وحسن الشامي، ط2 (القاهرة: دار المعارف، 1973م)، ص144. يقول صاحب الكتاب: إن الثقافة تتكون من ثلاثة مستويات، وهي: المستوى الإيديولوجي (الأفكار والقيم والعقائد)، والمستوى السلوكي أو الأخلاقي (الأفعال التي تجعل من القيم والعقائد وقائع اجتماعية وسلوكات شخصية). والمستوى المادي (الذي يمثل الوسائل والمؤسّسات التي تجعل من القيم والأفكار والمعتقدات ظواهر اجتماعية).

26. ملكاوي فتحي حسن، **البناء الفكري: مفهومه ومستوياته وخرائطه** (فرجينيا: المعهد العالمي للفكر الإسلامي، 1436هـ/ 2015م)، ص81.

27. مالـك بـن نبـي، **شروط النهضـة**، ترجمة عبد الصبور شـاهين وعمر كامل مسـقاوي (دمشـق: دار الفكر للطباعة والتوزيـع والنشر، 1982م)، ص42.

28. نفسه، ص43.

29. نفسه، ص45.

30. **شروط النهضة**، ص63.

31. شـبار سـعيد، **المصطلحـات والمفاهيـم في الثقافـة الإسـلامية بـين البنـاء الشرعـي والتـداول التاريخـي** (الربـاط: طـوب بريـس، 1431هــ/ 2010م) ص5.

32. عمر عبيد حسنة (تقديم)، لكتاب **إصلاح الفكر الإسلامي: مدخل إلى نظم الخطاب في الفكر الإسلامي المعـاصر** (طـه جابـر العلـواني)، ط5 (فرجينيـا: المعهـد العالمـي للفكـر الإسـلامي، 1429هــ/ 2009م)، ص27.

33. انظر بعض الإشارات في الموضوع: عمر فاخوري، **كيف ينهض العرب**، مرجع سابق، ص21.

34. جدي أحمد، **محنة النهضة ولغز التاريخ في الفكر العربي الحديث والمعاصر**، مرجع سابق، ص9.

35. المسـيري عبد الوهاب، **الفلسـفة المادية وتفكيك الإنسـان**، ط 2 (بيروت: دار الفكر المعاصر، 1423هـ/ 2003م)، ص36.

36. الجابـري محمـد عابـد، **في نقـد الحاجـة إلى الإصلاح** (بيروت: مركز دراسـات الوحدة العربيـة، 2005م)، ص16.

37. المسـيري عبـد الوهـاب، **الصهيونيـة والنازية ونهايـة التاريخ: رؤيـة حضارية جديـدة**، ط5 (القاهرة: دار الشروق، 2009م)، ص13.

38. فالنازيـة لا تـرى مـبررًا لاسـتمرارية بقاء الفئات المسـتهلكة مثـل العجزة والمعوقين والأفـواه الآكلة غير المنتجـة والفائـض الإنسـاني غـير النافـع، ويعتبر المسـيري أن فهـم كلًا مـن الصهيونية والنازيـة ينبغي أن يتـم في الإطـار العـام للتجربـة الغربيـة، باعتبارهمـا جـزءًا لا يتجـزأ مـن تاريـخ الفكر الغـربي والحضارة الغربيـة، ومـن ثـم لا يمكن دراسـتهما بمعـزل عن التيـارات الفكريـة والحضارية الغربيـة المختلفة.

39. المسيري، **الصهيونية والنازية**، ص14.

# حوارات

الفكرة الإصلاحية: مراجعات في التنظير والممارسة ..... 136

الإصلاح والنهوض عربيًّا في ضوء التجربة اليابانية ..... 146

# الفكرة الإصلاحية: مراجعات في التنظير والممارسة

## حوار مع الدكتور سعد الدين العثماني

أجرى الحوار: عبد الصمد بنعباد

يعد الدكتور سعد الدين العثماني واحدًا من الأسماء البارزة في المدرسة الإصلاحية المعاصرة في المغرب العربي، فهو الباحث في الفقه سليل الأسرة العلمية، والطبيب المتخصص في الطب النفسي، والناشط في العمل المدني، كما أنه قائد في حزب سياسي ترقى داخله إلى أن أصبح أمينه العام ورئيس الحكومة في المملكة الغربية.

يمثل الدكتور سعد الدين نموذجًا للمثقف المسكون بسؤال النهضة والإصلاح نظريًّا، والفاعل السياسي الذي دبر شؤون الحكم عمليًّا، ما يجعله الأكثر قدرة على رصد مكامن القوة والضعف في النظرية الإصلاحية، والحديث العليم عن مطبات الطريق.

في هذا الحوار الذي انتزعنا فيه الدكتور سعد الدين العثماني من انشغالاته المعرفية والمهنية، يعترض على القائلين بفشل الفكرة الإصلاحية، ويحذر من خطاب التعميم والتقييمات السلبية، مسجلًا أن الإصلاح في العالم العربي ليس واحدًا، ومن ثم رفض القول بتطابق الفشل.

ويدافع العثماني عن التمايز بين المدارس الإصلاحية بين الدول والشعوب، فالمغرب ليس سوريا، وليس السعودية وليس اليمن، وبالتالي فإن إجابات المفكرين الإصلاحيين في كل بلد تختلف عن البلد الآخر، وكذلك طرق العمل، وبالتبع النتائج.

حرص العثماني في هذا الحوار على تشخيص أعطاب فكرة الإصلاح عربيًّا، ولم يتردد في الدعوة إلى اعتماد ثلاثية التجديد الفكري، والتنسيب في التقييم، والالتزام الأخلاقي من أجل ضمان انتقال بالفكرة الإصلاحية إلى مستقبل أفضل من الحاضر.

**سؤال 1: في البداية دكتور العثماني، كيف نعرف الحركة الإصلاحية الحديثة؟ وما هي السياقات التاريخية والحضارية لبروزها؟**

الحمد لله والصلاة والسلام على رسول الله وآله وصحبه.

إذا نظرنا إلى التاريخ نجد أن جهود الإصلاح الفردية والجماعية لم تتوقف في العالم الإسلامي، منذ ما بعد عصر الخلفاء الراشدين. وكان لها بالخصوص حافزان أساسيان: الأول تجديد الدين ومواجهة البدع فيه، والثاني حماية الثغور ومواصلة فريضة الجهاد.

لكن الحركة الإصلاحية الحديثة بدأت نتيجة حدث غير مسبوق، ألا وهو الرجة التي أحدثتها صدمة الحداثة، وهي الصدمة التي أبرزت التفاوت الكبير بين العالم الأوروبي/ الغربي المتقدم، والعالم الإسلامي المتخلف. وخصوصًا أن هذا التخلف يطال مختلف مجالات الحياة، من العلم والمعرفة والتقنية والسياسة والاجتماع والقوة العسكرية وغيرها. فكان هناك تطلع للخروج من تلك الوضعية عن طريق انتقاد أوضاع المسلمين والدعوة إلى إصلاحها. وتتميز الحركة الإصلاحية الحديثة بالتأكيد من حيث العموم على أهمية إصلاح الفكر الديني، والانطلاق من مصادر الإسلام الأصلية وجوهر رسالته العالمية، وتأهيل العقل المسلم للحاق بالنهضة والتقدم. والجزء الأكبر من جهود الرواد الأوائل للحركة الإصلاحية مثل: رفاعة الطهطاوي وخير الدين التونسي وجمال الدين الأفغاني ومحمد عبده والكواكبي وشكيب أرسلان وغيرهم، تركزت على تقريب الشقة بين فهم المسلمين لدينهم، وواقع حياة مجتمعاتهم من جهة، وبين متطلبات الحضارة الحديثة من جهة أخرى.

وجوهر الإشكال والتحدي لدى الحركة الإصلاحية الحديثة يلخصه السؤال المتداول منذ بدايات القرن الماضي: لماذا تخلف المسلمون وتقدم غيرهم؟ وهذا معناه أن الأمر يتعلق بمشكلة التقدم والتخلف، أو النهضة والانحطاط.

وفي هذا السياق تعددت الاجتهادات ومداخل الإصلاح المقترحة، وحاولت سلوك المدخل العلمي أو الفكري أو الإيماني القيمي أو الأخلاقي أو الاجتماعي أو السياسي أو غيرها. وقد تتبنى بعض تلك المدارس أكثر من مدخل للإصلاح.

وهناك من يذهب إلى أن جهود الإصلاح كانت منطلقة في مناطق عدة من العالم الإسلامي عندما داهمه الاحتلال الأوروبي في القرنين الثامن عشر والتاسع عشر، وأن هذا الاحتلال هو الذي أجهض تلك الجهود. ولا شك أن جهود الإصلاح والتجديد بقيت مستمرة في الأمة، تقوى حينًا وتضعف حينًا، إلا أن عدم صمودها أمام مداهمة الاستعمار دليل على أن الهشاشة أكبر من تلك الجهود، وأن أسباب العجز أوسع وأعمق من أن تصمد للتفوق الأوروبي في تلك المرحلة. وهذا يبين كيف أن تفسير ما وقع ليس بتلك البساطة، وأن فهم جهود مختلف رواد الحركة الإصلاحية الحديثة في القرن التاسع عشر وبداية القرن العشرين يحتاج إلى الكثير من التواضع واستيعاب أدبياتهم ووضع كل ذلك في سياقه الزماني والمكاني.

**سؤال 2: ما هي في نظركم الخصائص العامة لهذه الحركات الإصلاحية سواء في المشرق أو المغرب؟ وما هي الأهداف الاستراتيجية والمقاصد الكبرى التي عملت على تحقيقها؟**

أول خاصية للحركات الإصلاحية المذكورة هو تنوعها من حيث المقاربات والأولويات والوسائل على الرغم من وجود أفكار جامعة وقواسم مشتركة. وهذا ليس عيبًا، فكل ميسر لما خلق له. وقد ذهب بعض العلماء إلى أن "من يجدد" للأمة دينها، و"الطائفة" من الأمة التي لا تزال ظاهرة على الحق في الأحاديث النبوية الصحيحة، يجوز أن تكون متعددة ومتنوعة. وهو قول يحيى بن شرف النووي شارح مسلم في القرن السابع الهجري. فقد قال إن تلك الطائفة يجوز أن تكون "جماعة متعددة من أنواع المؤمنين، ما بين شجاع، وبصير بالحرب، وفقيه، ومحدث، ومفسر، وقائم بالأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، وزاهد، وعابد. ولا يلزم أن يكونوا مجتمعين في بلد واحد، بل يجوز اجتماعهم في قطر واحد، وافتراقهم في أقطار

الأرض، ويجوز أن يجتمعوا في البلد الواحد، وأن يكونوا في بعض منه دون بعض". كذلك نقول بأن الحركة الإصلاحية الحديثة كانت، وستبقى، متنوعة تضم أفرادًا وجماعات، كل في ميدانه وما يتقنه. وسيكون لها من النجاح على قدر تكاملها وتعاونها، وتجاوزها عوامل التفرقة والنفور، وربما عوامل تعارض الجهود.

الخاصية الثانية للحركات الإصلاحية الحديثة هي أنها تعمل على استعادة حيوية وفاعلية الأمة الإسلامية وشعوبها، وإعادة حضورها المؤثر في التاريخ، انطلاقًا من دين الأمة الذي شكل باستمرار مرجعيتها العليا، الحاضرة في وجدانها الفردي والجماعي، وفي حياتها الاجتماعية والثقافية. ومما يميز بعض الحركات الإصلاحية عن بعضها الآخر منهجية قراءتها للنصوص الشرعية وأنواع التأويل الذي تلجأ إليه في فهمها. فنجد طيفًا من الاجتهادات جعل التصنيفات ما بين: السلفي والوسطي والفقهي المذهبي واللامذهبي والملتزم بالنصوص والمقاصدي... إلى غير ذلك، يملأ الساحة العلمية والفكرية ويغذي نقاشًا قويًّا. والسلبي عندما يتحول النقاش من مستواه العلمي إلى مستويات اتهامية إقصائية. وكان هذا تحديًا كبيرًا للعقل المسلم الحديث ولمختلف الجهود الإصلاحية.

في هذا الخضم بقي مقصد التجديد العلمي والفكري الذي بدأ رواد الإصلاحية الحديثة همًّا مستمرًّا لأغلب مدارسها، أدلى فيه الكثيرون بجهود مقدرة. لكن يبدو أن التطور العلمي والمنهجي والفكري والفلسفي الغربي يشكل تحديًا كبيرًا مستمرًّا. فهو يطرح في كل حين المزيد من الإشكالات أمام العقل المسلم، الذي يجد العنت في مجاراتها والاستجابة لتحدياتها بنفس السرعة.

**سؤال 3: الراصد لتطور الحركة الإصلاحية، يجدها قطعت أربع مراحل فكرية إن شئنا القول أو شهدت في مسارها عدة موجات. الأولى كانت تسعى لكسر قيود الجمود والخرافية والبدع، والثانية كانت تحررية من الاستعمار، الثالثة كانت منشغلة بسؤال الوحدة العربية وأزمة الدولة القطرية، أما الرابعة فقد حاولت الجمع بين البعد الوطني والإسلامي من خلال مطلبي الهوية والديمقراطية. كيف تقيمون كل مرحلة؟ وهل وجود هذه المراحل والانتقالات دليل نجاح حركة الإصلاح؟ أم على العكس دليل فشل؟**

ليست هذه المراحل على الراجح عامة في جميع الشعوب المسلمة، فلكل واقع خصوصياته. وهذه الخصوصيات تجعل أولويات الإصلاح ومداخله تتفاوت من واقع لآخر. وحتى في المناطق التي يمكن أن تنطبق عليها تلك المراحل، فإن هذه الأخيرة تكون متداخلة أكثر من كونها مراحل منفصلة متتالية. وما اصطلحتم عليه بالمرحلة الأولى هو أوسع من مجرد مواجهة التقليد والخرافية والبدع، إنه التجديد بمعناه الواسع. وهو يشمل معالجة مختلف الأعطاب العلمية والفكرية والمنهجية، التي ورثها المسلمون عن عصور الانحطاط، أو التي ظهرت بسبب التخلف عن التطورات العلمية والمعرفية المعاصرة. والصحيح أنها مرحلة مستمرة لا تتوقف ولا تنتهي، بل تخترق مختلف المراحل الأخرى.

وإضافة إلى ذلك، فإن استمرار الجهود التجديدية التي قام بها أجيال من العلماء والمفكرين والمصلحين طيلة القرنين الأخيرين، لم تجعل إنتاجهم يتحول في كثير من الأحيان إلى ثقافة لدى شرائح واسعة من المجتمعاتِ المسلمةِ. ومعلوم أنّ التجديدَ الفكريَّ والعلميَّ والتحولَ المعرفيَّ لا يُفيدان كثيرًا إذا بقيا في إطار النخبِ ولم يُنتِجا تأثيراتِهما الاجتماعيةَ. كما أنّ التبني الاجتماعيَّ والثقافيَّ والنفسيَّ هو الذي يُضفِي على كلِّ جهدٍ نهضويٍّ فعاليّتَهُ الحقيقيةَ ويمدُّه بالعمقِ الاجتماعيِّ ويُمثّلُ له النَّبعَ الذي يستمد منه طاقة الاندفاع والاستمرار.

لقد حاولت جهود الإصلاح تلك مثلًا مواجهة ثقافة التخلف، وتغيير الكثير من الثقافة التقليدية الحاملة للعديد من عناصر التواكل والخرافة والسلبية والانعزال. لكن الكثير من تلك الأعطاب الثقافية والاجتماعية لا تزال منتشرة في أغلب المجتمعات المسلمة. كما قامت تلك الجهود الإصلاحية بمحاولة نشر قيم الحرية واحترام الاختلاف الفكري، وإحياء العديد من الجوانب المشرقة من ذلك في التراث الإسلامي، والتي درست مع الزمان، بغية تحويلها إلى قيم في المجتمع المسلم وشحذ فاعليته. لكن الجهود لم تكن كافية لجعل كل ذلك ثقافة متجذرة، ولتكون له امتدادات مؤثرة في العمق الاجتماعي.

وأعود للحديث عن المرحلتين الثانية والثالثة، لأسجل أنهما كانتا مراحل ذات طابع سياسي، فهما تمسان -على أهميتهما- مستويات معينة من مجموع المشروع الإصلاحي. فمقاومة الاستعمار ومعالجة أعطاب الدولة القطرية ليستا مرحلتين مستقلتين في المسار الإصلاحي،

ولكنهما من ضمن الواجبات الظرفية، تطول مدتها حينًا وتقصر حينًا آخر. وليست مثل الإصلاح العلمي والفكري المرتبط بالتجديد، الذي كان قبل المرحلتين، وأثناءهما، ويستمر بعدهما.

ومثل ذلك الجمع بين البعد الوطني والإسلامي، فهذا كانت فيه جهود منذ بدايات ظهور المدرسة الإصلاحية. فمثلًا أكد محمد عبده في برنامج "الحزب الوطني المصري"، الذي أسسه مع جمال الدين الأفغاني، ما يفيد إيمانه بالوطن المتعدد عرقًا وديانة، وبالمواطنة التي تنبني على العيش المشترك. فنجد في برنامج هذا الحزب الذي صاغه محمد عبده سنة 1881م ما يلي: "الحزب الوطني حزب سياسي، لا (حزب) ديني، فإنه مؤلف من رجال مختلفي العقيدة والمذهب، وجميع النصارى واليهود، وكل من يحرث أرض مصر ويتكلم لغتها منضم إليه، لأنه لا ينظر لاختلاف المعتقدات، ويعلم أن الجميع إخوان ... الخ". فهل هناك جمع بين البعدين الوطني والإسلامي أكثر من هذا؟

الخلاصة أن الحديث عن مراحل تطور الحركات الإصلاحية لا يستقيم أمام البحث التاريخي لتطور الأفكار الإصلاحية ولا لتطور المجتمعات المسلمة المختلفة. والأولى في نظرنا الحديث عن مداخل الإصلاح وتأثيرات تلك المداخل على تطور واقع المجتمعات، في مسيرة النهوض الحضاري. وسنجد أن ذلك التطور يسير وفق نمط حلزوني لولبي، تعاد فيه مناقشة وبحث القضايا مرات ومرات. ويقل فيه كثيرًا الفعل التراكمي، الذي يبني فيه اللاحق على السابق.

**سؤال 4: بصفتكم مفكرًا "إصلاحيًّا"، وممارسًا لفكرة الإصلاح من داخل تعبيرات مجتمعية مختلفة، هل هناك فرق بين الإنتاج الفكري للإصلاح وبين الفعل من أجل الإصلاح؟ أيهما أكثر عائدًا المفكر للإصلاح أم الفاعل للإصلاح؟**

لا شك أن الإصلاح الفكري بمعناه الواسع أقوى أثرًا وذو أولوية، لأنه يشكل روح الإصلاح ولبه ومقصده من جهة، ولأنه يمتد بطبيعته لمختلف مجالات الإصلاح الاجتماعي والسياسي وغيرهما من جهة ثانية. لكن في مستوى آخر لا يمكن الاستغناء عن العمل في واجهات الإصلاح الأخرى، حسب ما يتيسر لكل فرد أو لكل جماعة. وكم من مفكرين

كبار في تاريخ الإصلاح على مدى تاريخ العالم الإسلامي تركوا فكرًا لكنه لم يجد من يحمله في الواقع، فبقي في بطون الكتب.

والأهم في هذا هو الحرص على التكامل بين مختلف المداخل سواء الفكرية التنظيرية أو العملية، فكلا الجانبين يحتاج إلى الآخر: النظرية لا تكتمل إلا بتجريبها في الواقع العملي، كما أن الممارسة الميدانية لا تستقيم إلا بتوفر عمل فكري يسددها، إذن في رأيي لا تناقض بين الأمرين، ولكل واحد منهما ميزته الخاصة وتأثيره الإيجابي في عملية وفعل الإصلاح.

والنقص في الحقيقة ليس في هذا المستوى، لكن النقص يدخل المجتمعات المسلمة والحركات الإصلاحية من القصور المنهجي والأخلاقي وفي فقه تدبير الخلاف، وفي التعامل مع التعددية التي يفرضها تعقد الواقع.

**سؤال 5: هل يحتاج الإصلاح إلى حاضنة ثقافية وفكرية واجتماعية واقتصادية لحمايته حتى ينجح؟ أليس سبب فشل التجارب الإصلاحية العربية غياب مرحلة فكرية تنويرية سابقة لها تسهم في بناء الوعي وتأسيس الأفكار الإصلاحية داخل بنية المجتمعات؟**

لا شك في ضرورة توفر الحاضنة الفكرية والثقافية لنجاح أي إصلاح في الواقع، وقد يكون وراء فشل بعض التجارب عدم توفر هذا الشرط. لكن التعثر أو المراوحة أو الفشل في كثير من الأحيان له عوامل أخرى. فالواقع معقد والعوامل المؤثرة فيه متعددة. وإلا لما تحدث الحديث النبوي عن أنبياء يأتون يوم القيامة وليس معهم أحد أو معهم "الرجل والرجلان".

فالاستبداد السياسي منظومة متشابكة، تنبني على علاقات استبداد على المستوى العلمي والثقافي والديني والاقتصادي والأخلاقي. ومداخل مواجهة سيكون متعثرًا على قدر تجذره في المستويات الأخرى، وعلى قدر العجز عن معالجته فيها. وهذا أمر ينطبق على المعضلات الأخرى التي تروم العملية الإصلاحية معالجتها.

**سؤال 6: ما الذي يقوله الدكتور العثماني، المفكر الإصلاحي والفاعل الاجتماعي الإصلاحي، والوزير الإصلاحي، ورئيس الحكومة الإصلاحي، في تقييمه لتجربة فكرة الإصلاح في العالم**

**العربي والمغرب بشكل خاص؟ فيم نجح الإصلاحيون المغاربة؟ وفيم فشلوا؟ وهل كان بإمكانهم تجاوز أسباب الفشل؟**

ليست هناك تجربة إصلاحية إلا وتنجح حينًا وتفشل حينًا آخر، أو تنجح في مستوى، وتفشل في مستوى غيره. فتلك سنة الحياة. وبالنسبة إلى الإصلاحيين المغاربة يصعب تعداد كل ما نجحوا فيه، ففي مختلف الواجهات لهم إنجازات تقل أو تكثر. وهذا يظهر باستعراض جهود الإصلاح في القرن التاسع عشر والتي اصطدمت بضغوط القوى الاستعمارية، فكانت تلك الجهود غير كافية لمنع دخول المغرب تحت الحمايتين الفرنسية والإسبانية.

وقد تكون الحركة الإصلاحية في النصف الأول من القرن العشرين أكثر نجاحًا باعتمادها على الإصلاح الديني والتعبئة الاجتماعية والتغيير الثقافي، وخصوصًا مع جهود أبي شعيب الدكالي وثلة من العلماء والمثقفين، الذين ركزوا على تجديد الفكر ومقاومة التقليد وتطوير مناهج التدريس. وتثبت شهادات رموز الحركة الوطنية أن تأثير أبي شعيب الدكالي الأول هو تخريج جيل من قادة الفكر والعلم الوطنية، كان لهم تأثير واسع في مغرب ما بعد الاستقلال.

ثم توالت جهود إصلاحية متعددة أثرت في تفاعلات المجتمع مع العديد من القضايا التي بقيت مجتمعات أخرى عالقة فيها، مثل النهوض بوضعية المرأة وفعالية المجتمع المدني وغيرهما.

**سؤال 7: ما هي أوجه اختلاف الفكرة الإصلاحية المغربية عن نظيرتها المشرقية؟ ولماذا اتسمت المدرسة الإصلاحية المغاربية بتجربة مختلفة عن الآخرين؟**

لا شك أن هناك أمورًا تشترك مختلف التجارب الإصلاحية فيها، لكن نقاط الاختلاف كثيرة أيضًا، فكل بلد أو واقع لديه خصوصياته وسياقه التاريخي والثقافي، ولديه واقعه الحالي، ولديه حاجياته طموحاته المستقبلية، وهي كلها قد تختلف قليلًا أو كثيرًا عن بلد آخر. وكل بلد يمكن أن يكون لديه مسار نحو النهضة يختلف كثيرًا أو قليلًا عن البلد الآخر.

والفكرة الإصلاحية المغربية متأثرة كثيرًا بالإرث الثقافي المغربي الغني. فهناك مثلًا المدرسة المقاصدية المغربية المتأثرة بالتوجهات الكبرى للمذهب المالكي. فهذا مهد كثيرًا

لتكـون الإصلاحيـة المغربيـة مـن حيث العمـوم مقاصديـة تجديدية. وهـذا لا يمنـع بطبيعة الحال وجـود الخاصيـة نفسـها في مـدارس إصلاحيـة أخـرى في المـشرق الإسـلامي عـلى امتـداده.

وتأثـرت المدرسـة المغربيـة كذلـك بالإرث الصـوفي المغربي الغنـي، مما جعل المـدارس العقدية والفقهيـة والصوفيـة المتنافـرة في عـدد مـن السـياقات تـؤول في الغالـب بالمغـرب إلى توافـق. ولا يخـرم هـذه القاعـدة بعـض المظاهـر المخالفـة وردود الفعـل المتنافرة هنـا وهناك. وكثـير من رواد الإصـلاح لهـم صلـة بالتصـوف مثـل أحمد بـن خالد النـاصري صاحـب **الاسـتقصا**، وجعفر ابن إدريـس الكتاني، وأبي شـعيب الـدكالي وغيرهـم. وإن انتقدوا بعض تصرفـات المتصوفة، فإنما هو لترشـيد التصـوف وليـس لنقضـه. وإذا رجعنا إلى كتـاب **تعظيم المنة بنصرة السـنة** للناصري نجده -عـلى الرغـم مـن كونـه كتابًـا في مواجهة البـدع- يخصص بابًـا ضافيًـا للتصوف، وفيـه يقول إن المتصوفـة المتمسـكين بالكتـاب والسـنة هـم الطائفـة الناجية، فآل عنـده الخلاف بـين الفريقين إلى توافـق كامـل، إذا ضـم كل واحـد منهـما إليـه مـا عند الآخريـن من فضـل وخير. والنـاصري كما هـو معـروف ينتسـب إلى مؤسـس الزاوية الناصريـة إحدى المـدارس الصوفية الكـبرى بالمغرب.

هـذا عـلى المسـتوى النظـري والفكـري، أمـا عـلى المسـتوى العمـلي فقـد تأثـرت مسـارات الحـركات الإصلاحيـة المغربيـة بالتطورات السياسـية المتعاقبـة، إن انفتاحًا أو انغلاقًـا. وهذا مجال ابتـلاء مسـتمر لا يتوقف.

**سـؤال 8: أخـيرًا هنـاك تعثـر واضـح لفكـرة الإصـلاح في العـالم العـربي، هل يمكـن أن ننجح كعـرب في تجـاوزه؟ هـل نسـتطيع تحقيق أفـكار الإصلاحيين الأوائـل؟ ما الوصفة التـي تمكننا من تحقيق هـذا الأمل؟**

تجنبًا لسوء الفهم لا بد هنا من استحضار أمرين أساسيين:

الأمـر الأول أن كل بلـد لـه سـياقه الخـاص، وليسـت هنـاك نهضـة واحـدة بمنطـق واحـد في مختلـف الـدول العربيـة. هنـاك مشـتركات لا شـك فيهـا، ولكـن نقـاط الاختـلاف كثـيرة أيضًا، فالمغـرب ليـس سـوريا أو السـعودية أو اليمـن. وبالتـالي فـكل بلـد أو واقـع لديـه خصوصياتـه وسـياقه التاريخـي والثقـافي، ولديـه واقعـه الحـالي، ولديـه حاجياتـه وطموحاته المسـتقبلية، وهي كلهـا قـد تختلـف قليـلًا أو كثـيرًا عـن بلـدان أخـرى. وكل بلـد يمكن أن يكـون لديه مسـار نحو

النهضة يختلف كثيرًا أو قليلًا عن البلد الآخر، فالحديث عن النهضة العربية هكذا بإطلاق هو تسطيح للواقع. وقد يكون للمغرب تشابه مع دول إسلامية أخرى مثل بعض الدول الإفريقية أكثر من التشابه مع بعض الدول العربية.

الأمر الثاني أننا يجب أن نقيم تجارب الحركات الإصلاحية بعدل وإنصاف. ومن ذلك أن تقيم حسب الإمكانات المتاحة لها، والسياقات المساعدة أو الكابحة التي تحيط بها. فكل إصلاح يتم في حدود الاستطاعة حتى بالنسبة إلى الأنبياء: "إن أريد إلا الإصلاح ما استطعت"، وفوق طاقتك لا تلام. أما تسطير التقييمات في المطلق فهذا فيه ظلم كثير. وأيضًا لا بد من استحضار الإيجابي والسلبي، ما نجحت فيه وما أخفقت. ولا يسمى الإخفاق إخفاقًا إلا بوجود القدرة والاستطاعة.

أما التقييم العام في رأيي المتواضع هو أن الجهود الإصلاحية أنتجت الكثير طوال القرن الماضي وبداية هذا القرن، لكن طرأت الكثير من الظروف التي عصفت بالواقع السياسي في كثير من دول المنطقة. وهو تحد كبير يحتاج إلى ثلاثة شروط على الأقل:

الشرط الأول: هو الشرط الفكري، بالمزيد من التركيز على التجديد العلمي والفكري والثقافي بأفق إيماني وإنساني، فهذه مهمة مستمرة لا تتوقف، وذات أفق ممتد في الزمان.

الشرط الثاني: هو الشرط المنهجي، بالوعي باتساع المعرفة الإنسانية بشكل غير مسبوق، وبتعقد الواقع وتشابكه، وبالتالي تبني النسبية في تقييم المعارف والمبادرات والتجارب والمواقف. فتلك من الشروط الأساسية للقدرة على الإبداع في التعامل مع الواقع واستشراف المستقبل.

الشرط الثالث: هو الشرط الأخلاقي، ومن أهم مفرداته الحرص على تكامل الجهود والتعاون والحذر من التفرق والصراع، "ولا تنازعوا فتفشلوا وتذهب ريحكم"، "أو يلبسكم شيعًا ويذيق بعضكم بأس بعض". والكثير من الفاعلين المدنيين والسياسيين والمثقفين ينتقدون التجزئة في دولنا وينتقدون سايكس بيكو، لكنهم في عملهم المدني أو السياسي يكرسون يوميًّا ممارسات التجزئة وسلوكات التفرق، وأحيانًا بأشد وأفظع مما هو موجود على المستوى الرسمي. وبغض النظر عن الشعارات الكثيرة، يندر في الواقع احترام الاختلاف في الرأي، والالتزام بمنهجية تدبير التنوع في المقاربات والتقييمات، والحذر من أساليب الإقصاء والاتهام. وهذا من أكبر تحديات الجهود الإصلاحية في الحال والمستقبل.

# الإصلاح والنهوض عربيًّا في ضوء التجربة اليابانية

حوار مع الدكتور ناصر يوسف الباحث والمشرف الأكاديمي بالجامعة الإسلامية العالمية -ماليزيا

أجرى الحوار: عبد الصمد بنعباد

ينطلق المفكر النهضوي الدكتور يوسف ناصر في هذا الحوار من فكرة التنمية المركبة، التي ولّدها وطورها، انطلاقًا من استحضار النموذج النهضوي الياباني، الذي يعتبره الأكثر قربًا من حيث الأسس الاجتماعية والأصول الثقافية إلى النموذج العربي. يعتقد ناصر يوسف، أن التجربة اليابانية مغرية للعالم العربي لأنها قدمت نموذجًا للتعاضد بين السلطة في شخص الإمبراطور رمزًا، والشعب قاعدةً، والقيادة نخبةً، واتفقوا على النضال بشكل مركَّب من أجل استعادة الإنسان واليابان من إدارة الاحتلال التي تحسن التفكيك.

ويشدد في هذا الحوار الممتع على أن استقامة الغرب تتمثل في (الحرية) بوصفها قيمة ثقافية وحضارية، جلبت لهم التنمية المستدامة، في حين أن استقامة اليابان تتمثل في (الطاعة والولاء) بوصفها قيمة تاريخية وثقافية وحضارية ودينية، جلبت لليابان التنمية المستدامة، وجعلت من التنمية المركّبة فاعلة. ويتساءل عن سبل نهضة العرب بعد تضييعهم للدين؟

ويدافع ناصر بأن التنمية كانت قائمة في عالم المسلم؛ ولكن تقطّعت بها السبل، لما خانت الدولة الأمة؛ فأردتها أمة مسلوبة الإرادة، بحرمانها من القدرة. فهناك خيانة في الداخل تتجلى في إقصاء الأمة من فوائد التنمية وعوائدها، وهناك خيانة لمواقف الأمة ومبادئها عبر

استبعاد الدين في منظومته الكلية، ومن المشاركة في التنمية خوفًا من حصول العدالة التي تهابها السلطة وتفزع منها.

**س1: في كتابكم مسالك التنمية المركّبة، تحدثتم عن شيء تمتلكه اليابان، وهو ثلاثية إنسانية إنمائية. هل يمكن تقريب هذه الفكرة للقارئ العربي؟**

**ج1:** في البدء، كانت لفكرة التنمية المركَّبة قصّة مع أطروحتي الجامعية حول الاقتصاد الياباني والدروس المستفادة للعالم الإسلامي. وقد شكّلت كلمة (المستفادة) مدخلًا لتصميم فكرة التنمية المركّبة. كان السؤال: كيف أثري أطروحتي؟ وكيف أفيد القارئ العربي؟ لا سيما أن الاقتصاد الياباني قد أفاضوا فيه ولم يتركوا لنا ما نضيف إليه. وعليه رأيت أن أختار طريقًا آخر، هو أن أضفي على الاقتصاد الشيئي الأحادي البعد أبعادًا فكرية وحضارية ودينية؛ فبدأت فكرة التنمية المركّبة تتشكّل من داخل هذه الأبعاد المتعدّدة. والعبرة أنه إذا استحضرنا فينا الإنسان -المفكّر أو المثقف أو الكاتب- المتعدّد الأبعاد، فإننا نحصّل شيئًا ما يفيدنا ويفيد الآخرين، سواء بالقبول أو النقد أو التحفّظ.

كان هاجسي الأكبر -في مرحلة إعداد أطروحة الدكتوراه- هو: كيف أختار عنوانًا لعملي الأكاديمي، كيف أنتقل بنصي المعرفي من الحاضر البئيس إلى المستقبل الأنيس، كيف أكتب نصًّا عمليًّا له القابلية للتفعيل وللتنزيل، عسى أن استأنس بأبحاث مستقبلية جادّة من حيث الإنجاز والإبداع والتميّز؟ كنت أبحث عن أطروحة ولادة تلد لي أبحاثًا وكتابات ثرية ومثرية في المستقبل... كان المستقبل يشغلني، ولكن بحكمة الماضي.

استقيت فكرة التنمية المركّبة من الواقع الياباني المنظور وليس المسطور بالضرورة، وذلك عبر الملاحظة الذكية وإعمال فهمي للأحداث التاريخية والحضارية والدينية في اليابان القديمة والحديثة والمعاصرة. لم أطّلع على فكرة التنمية المركّبة في الكتابات والتنظيرات؛ لأنه لم يُكتَب فيها من قبل، لا على مستوى المصطلح، ولا في محتوى التنظير.

لم تكن أطروحتي الجامعية كافية لإبراز فكرة التنمية المركّبة؛ وإلا انحرفت عن مقصودها وما قصدته منها. فلم أكتف بالأطروحة لنيل شهادة علمية، بل فكّرت في إخراجها من الرفوف حيث تقبع في مكتبة الجامعة، والدفع بها إلى الصفوف الأمامية حيث النشر لتحصيل

المقروئية لعملي، أو الحشر لتقبّل المساءلة عن هفواتي والنقد لأخطائي. قمت باقتطاع فصل من أطروحتي، طوّرته وبدّعته، ثم أرسلته إلى مجلة علمية عربية راقية ترفض أكثر مما تقبل، وانتظرت الرفض بطبيعة الحال، ولكن كان نصيبه القبول الحسن؛ حيث اعتبروا أنه جاء بإضافة نوعية للمجلة وللقارئ، وتكّرر الأمر نفسه مع مجلة أخرى أكثر رقيًّا.

إذن، فكرة التنمية المركّبة بدأت تخرج من بداية الطريق إلى منتصف الطريق؛ حيث قام مركز دراسات الوحدة العربية العريق والعتيق في قوميته العربية بنشر أطروحتي الأكاديمية. وبعد أن لقي الكتاب القبول الحسن، كتبت كتابًا آخر حول التنمية المركّبة طبع في المعهد العالمي للفكر الإسلامي العريق والعتيق -هو الآخر- في رسالته الإسلامية؛ حيث غدت فكرة التنمية المركّبة مقبولة لدى المجاميع الفكرية والمعرفية على اختلاف مشاربها؛ فالعمل يلقى صدى عندما ينشر في مراكز بحثية لا يسعها مدى. كما تقبّلت الأوساط العلمية فكرة التنمية المركّبة بالرصد والنقد؛ وهذا هو الحشر الذي يأتي بعد النشر.

وكما تعلمون، قبل تأليف كتابي المسالك، كنت قد طرحت فكرة التنمية المركّبة في كتابي **دينامية التجربة اليابانية في التنمية المركّبة**، الذي نشره مركز دراسات الوحدة العربية عام 2010؛ حيث استحضرت الأنموذج الإنمائي الياباني وتوسّلت به الإفادة وليس الإعادة، ووقفت على أن اليابان بعد الحرب العالمية الثانية دُمّرت منجزاتها المادية؛ ولكن بقي الإنسان الياباني يحتفظ بروح الإنجاز والعطاء والبقاء، حيث تعاضدت السلطة في شخص الإمبراطور كرمز، والشعب كعامة، والقيادة كنخبة (سلطة + عامة + نخبة)، وناضلوا وكافحوا مركَّبين من أجل استعادة الإنسان واليابان من إدارة الاحتلال الأميركي التي تحسن التفكيك.

فكان الإمبراطور -الذي تنازل عن ألوهيته المثيولوجية واكتفى بأن يكون رمزًا مقدّسًا- بمثابة المحفِّز والمؤثّر. أما النخبة كقيادة فكانت بمثابة المنسِّق الأمين بين الإمبراطور والأمة، التي تعجز عن أن تنجز ماديًّا ومعنويًّا إذا لم يتوفر لها القالب المثالي، الذي تتلقاه من الرمز عبر النخبة الأمينة والحكيمة؛ أما الشعب الطامح كعامة فهو الرقم الحاسم أو المنجِز في معادلة التنمية اليابانية المركَّبة. فالإمبراطور الذي تنازل عن مكانته المتألّهة من أجل إنقاذ اليابان، والنخبة التي حاورت إدارة الاحتلال الأميركي وأقنعتها بمعاناة اليابانيين، والعمال

العامة الذين لم يساوموا في أرضهم ولم يتفاوضوا مع إدارة الاحتلال من أجل الأجور؛ هذه الثلاثية الإنسانية الإنمائية المركّبة منحت للاستثمار الاجتماعي الياباني بُعدًا إنمائيًّا ماديًّا فاعلًا. وبفعل هذه الثلاثية الإنسانية تكون اليابان قد انتقلت من الوجود المفكّك إلى فلسفة الحضور المركّب. أما كتابي المسالك، فهو مكمّل ومزيد ومتعمّق في كتابي الدينامية. فالتنمية المركّبة هي مشروع فكري متسلسل وسلس نعكف عليه.

**س2: في مشاريعكم الفكرية وكتبكم المعرفية تتحدثون عن القيم الثقافية، كيف تعرفونها؟ وما دورها؟**

**ج2**: طبعًا، لليابان تاريخ عريق وعتيق، ورواية مشوِّقة ومسوَّقة، زيارتها ليست كقراءتها. فالإنسان الياباني قيم تمشي وتتحرّك. الإنسان الياباني في حدّ ذاته إنجاز؛ أنجزته هذه القيم، فصنع لها تاريخًا. عندما تقابل الإنسان الياباني تقابل التاريخ والقيم والإنجاز؛ فهو إنسان غير مفصول عن قيمه التاريخية والحضارية. للوهلة الأولى، تكتشف أنك أمام إنسان مختلف عن الآخرين؛ وهذه ميزة من صنع القيم التاريخية والدينية المانعة. كما تكتشف أنك أمام إنسان مؤتلف مع نفسه ومع مجتمعه ومع العالم؛ وهذه ميزة من صنع القيم الحضارية والإنسانية الجامعة؛ فالحضارة أن تعيش في جماعة بتعبير بن نبي.

نقلت القيم التاريخية اليابان من البداوة إلى التحضّر؛ فصارت قيمًا حضارية وإنسانية. القيم الحضارية تخرج من القيم التاريخية. الائتلاف يخرج من الاختلاف. وهو أن تكون منخرطًا في العالم المتحضر ومؤتلفًا معه كما هو حال الإنسان الياباني، وفي الوقت نفسه تكون مختلفًا اختلافًا يمنعك من الذوبان فيه. فالقيم التاريخية والحضارية تعلّمك كيف تكون مختلفًا ومؤتلفًا في آن، وأنت تمشي في طريق الناجحين من غير أن تفقد ميزتك الدينية المبدعة والمميزة.

ما هو خاف أن القيم التاريخية هي التي تُنجز وتؤدي؛ هذا إذا كان الإنسان قائمًا عليها حاملًا لها، وهي التي تجعله فاعلًا وعاملًا. ومن غير تمثلها، يعجز الإنسان عن العطاء والبقاء. فالإنسان، أيًّا يكن، هو واحد في تشكيلته البيولوجية؛ ولكن يختلف عن غيره من الأمم في تشكيلته الاجتماعية. فاللغة والدين كقيم ثابتة هي التي يُنجِز بها الإنسان؛ وإلا كيف نفسّر فشل إنسان أو أمة في عصر، ونجاح إنسان أو أمة في العصر نفسه، على الرغم من أن

تشكيلتها البيولوجية واحدة؟ ألا يمكن أن يكون السر كامنًا في القيم التاريخية والحضارية التي تشكّل في الأخير القيم الثقافية؛ حيث تكون الاستقامة مسؤولة عن الاستدامة؟

هنا يأتي دور الدين لتمييز الإنسان أو الأمة من الآخرين، فيجاريهم في تفوقهم، كما حصل مع الأمة اليابانية التي أنجزت في حالات، وأعجزت غيرها في حالات أُخر. إنها القيم التاريخية والحضارية التي تجعل الإنسان متعدّد الأبعاد في نصوصه ومقوله وحلوله؛ ينطلق ليخترق. وليس كحال المسلم المعاصر الأحادي البعد، الذي كلما انطلق انغلق. الوعي بالقيم هو قيمة في حد ذاتها كما يحاجج المهدي المنجرة. إن قيمة القيم أن ننتج إنسانًا متعدّد الأبعاد، يكون مبدعًا لا تابعًا.

إذن، القيم التاريخية والحضارية والثقافية هي نظرية في الأخلاق والسلوك والتصرفات والأداء والإنجاز والإبداع، يشكّل الدين بنيتها الرئيسة. فلكي يمتثل المسلم المعاصر قيمه التاريخية والحضارية، يفترض أن تكون له نظرية في القيم الدينية. أن يسمي الأشياء بأسمائها، وألا يتحرّج من كلمة "الدين"، وألا يستبدل القيم الإنسانية بالدين كما هو شائع في كتابات الإسلاميين المعاصرين. عليه أن ينزل هذه القيم الدينية من عليائها إلى أرض التنمية؛ أي مشاركة الدين للتنمية. التنمية تحصل بالواجبات، والدين ينمّي الواجبات بالحقوق. فالحقوق الإنمائية في عالم المسلم ضائعة لأن الدين مضيّع إنمائيًّا وممزّق، بينما الواجبات لا تؤدي الغرض الإنمائي؛ لأن التنمية في عالم المسلم مرقّعة بالتبعية، وهي نفسها التنمية المختزَلة. ولهذا نعتقد أن التنمية لن تقوم لها قائمة إلا بالدين كمنظومة -تاريخية وحضارية وثقافية- كلية تصيب أكثر مما تخطئ.

ولعل عناصر التعليم والعمل وبذل الجهد والتضحية وعلو الهمة، تشكّل قيمًا جامعة تشترك فيها كل الأمم الناجحة. وسبب ذلك أن الأمم -ومنها اليابان- لديها دافع ديني وتاريخي وحضاري -يتحرك في الزمان والمكان- يجعلها توظّف هذه القيم التاريخية والحضارية في التنمية وإعادة البناء في كل عصر طارئ. ودورها هو الحفاظ على الاستمرارية الإنمائية، ومن ثم تحقيق الاستدامة التي لا تحصل إلا بالاستقامة؛ أي بالقيم الدينية. فاستقامة الغرب تتمثل في الحرية كقيمة ثقافية وحضارية جلبت لهم التنمية المستدامة، واستقامة اليابان تتمثل

في الطاعة والولاء كقيمة تاريخية وثقافية وحضارية ودينية، جلبت لليابان التنمية المستدامة، وجعلت من التنمية المركّبة فاعلة. أما عن المسلمين فلهم أن يبحثوا عن القيمة التي أضاعوها في معيشتهم؛ وهل الاستقامة لدى العرب والمسلمين إلا الدين في مقاصده الإنمائية العليا؟

**س3: قضية مركزية في الثقافة اليابانية هي تحول الإمبراطور من "إله" إلى "رمز"، صحيح أن الفكرة غير مطروحة عربيًّا / إسلاميًّا، لكن شئنا أم أبينا هناك تقمص لوظيفة "أقل" من الإله و"أكثر" من الحاكم. هل يمكن حدوث تطور في هذا الاتجاه؟ بمعنى هل وجودها حاليًا يشكّل عائقًا أمام النهضة الإنمائية؟**

**ج3:** جاء عن أرسطو أنه لكي تعيش خارج المجتمع ينبغي أن تكون إما حيوانًا أو إلهًا، وحكام آسيا -ويعنينا هنا حكام اليابان- عاشوا في السابق مثل الآلهة خارج المجتمع، وهو ما جعل الأمة اليابانية عاجزة عن العطاء في ظل لاءات الحكام وإملاءاتهم المقدّسة في معتقدات اليابانيين الدينية والمثيولوجية. فالأمة تعجز عن العطاء عندما تكون السلطة -أو الحاكم أو الرمز- عاجزًا عن البقاء في الوسط الاجتماعي، وليست له قابلية للإسهام في البناء. ولكن أمة اليابان في كل الأحوال كانت محظوظة بحكامها سواء كآلهة مثيولوجية أو كإنسان رمز يطفح بالإنسانية. فوجود الإمبراطور الياباني كسليل للآلهة جلب الاستقرار السياسي في عصر توكوجاوا الإقطاعي حيث ساد الولاء والوفاء؛ وهو ما أدى باليابانيين إلى الوقوف في وجه الاحتلال الأميركي الذي صمّم على إيذاء الإمبراطور بالعقوبات التي طالت العسكريين وأرباب الشركات التي مولّت الجيش الياباني؛ فعدّوا الإمبراطور خطًّا أحمر لا يمكن المساس به كشخص مقدّس. أما وجود الإمبراطور كإنسان أو رمز في منتصف القرن العشرين، فحقق معجزة الاستمرار الاقتصادي والإنمائي، ومن ثم تحرر الإنسان الياباني من عقدة أن الإمبراطور بوصفه سليلًا للآلهة يبارك الأعمال والأفعال على قلتها. فرأينا جهود الإنسان الياباني قبل تنازل الإمبراطور عن ألوهيته المثيولوجية، ليست هي الجهود نفسها بعد الحرب العالمية حيث تحول الإله إلى رمز مطاع، ولم يعد ذلك الآمر والناهي والرافض الذي يجعل الاقتصاد يصدأ قبل أن يبدأ.

وعلى الرغم من حضور الإمبراطور الياباني كرمز؛ فإن الحريات الأداتية لم تُنتَقص من أطرافها، بخلاف الصين التي قضت على الإمبراطور والإمبراطورية، ووضعت مكانها مؤسسات حاكمة تفتقر إلى العدالة؛ حيث أوقفت الإنسان الصيني عاجزًا عن العطاء في مستهل القرن العشرين، وغير قادر على امتلاك الحريات الأداتية بما يتناسب مع جهوده الجبارة في القرن الحادي والعشرين. إذن، الإشكال ليس في وجود الإمبراطور من عدمه؛ وإنما ماذا سيضيف هذا الإمبراطور أو غيره إلى مجتمعه. وهذا ما قام به إمبراطور اليابان الرمز الذي غدا أكثر فاعلية، وهو يعود إلى منصبه كإنسان محفّز ومعطاء. هذا الذي يريده العالم العربي والإسلامي. يريد حاكمًا مشاركًا وشريكًا؛ وليكن لهذا الحاكم ما شاء من أوصاف وألقاب.

نعتقد أن مشكلة العالم العربي والإسلامي هي مشكلة دولة أذلّت أمة، وأوقفتها عاجزة عن العطاء. الأمة كغالبية هي على حق في مطالبها المشروعة، فقط تحتاج إلى من يأخذ بيدها إلى هذا الحق المشروع. والدولة -أو السلطة- كأقلية مطالبة بمراجعة منظومتها الحاكمة والظالمة، كما حصل مع إمبراطور اليابان الذي راجع منظومته العقدية التي نصبته سليلًا للآلهة؛ فانصاعت الأقلية للأغلبية لمصلحة إعادة البناء؛ فكان ذلك مدخلًا للتنمية المركّبة.

صحيح أن الإمبراطور الياباني راجع منظومته العقدية الحاكمة تحت ضغط إدارة الاحتلال الأميركي؛ ولكن حصل ذلك من أجل إنقاذ اليابان واليابانيين. وكذلك يفترَض من الحاكم العربي الشرعي أن يراجع منظومته الحاكمة تحت ضغط التخلف والفقر والحرمان من أجل تحصيل الحياة الكريمة للمواطنين. ولعل الدين في مقاصده العليا والمستنيرة، يحقق انفراجة أمام المراجعة كما حدث في عصر الخليفة عمر عبد العزيز، وفي عصور أخرى متقطعة. علمًا أن الدين والقيم اليابانية هي من مهّدت لمراجعة حاكمية الإمبراطورية المطلقة؛ فالمعتقد الديني المثيولوجي في ألوهية الإمبراطور الياباني أسهم في تحويل الإمبراطور إلى مجرد رمز مقدس، وذلك في ظل وجود آلهة أخرى في المثيولوجيا اليابانية. فتنازل الإمبراطور عن ألوهيته لا يعني أن اليابان ستكون من غير آلهة، وهذا ما شكّل عزاء لليابانيين الذين تعودوا على الإمبراطور كسليل للآلهة. ففي المعتقد الياباني الديني المثيولوجي أن الجزر اليابانية هي بنات الآلهة وليس

الإمبراطـور وحسـب؛ فقـط ذاك ناطـق، والأخـرى صامتـة وصامدة. ومـن منظـور الإمبراطور الـذي تنـازل عـن ألوهيتـه عن طواعية، لأن شـعبه لم يطالبـه بذلك، فهو تنازل مـن أجل أن تعيش الجـزر اليابانيـة -بنـات الآلهـة- في ازدهـار وتقدم دائمـين. كـما أن مراجعة الإمبراطـور لحاكميته المقدّسـة والمطلقـة كانـت لفائـدة التعـالي باليابـان إلى مصـاف الـدول الناجحة. ومن هنـا يفترَض أن يكـون الديـن -في عـالم المسـلم- أعـلى مؤسسـة محوكِمـة، وليس بالـضرورة تكـون حاكمة في ظـل وجود حاكـم شرعي.

إذن، التطـور لا يحصـل إلا إذا عرفـت الدولـة مصلحـة الأمـة؛ حيث تكمن مصلحـة الأمة في دينهـا التـي كانـت -ولا زالـت- لا شيء مـن دونـه. وتلـك هـي المصلحة الباقيـة التي تفيـد منها الأجيـال المتبقيـة. فالتنميـة المسـتدامة كغايـة نبيلـة هي ما اسـتقامت بالديـن في مقاصـده الإنمائية كوسـيلة وغايـة جليلتين. فالاسـتدامة تقتضي الاسـتقامة.

التنميـة -في كل الأحـوال- كانـت قائمـة في عالم المسـلم؛ ولكـن تقطّعت بها السـبل لما خانت الدولـة الأمـة؛ فأردتهـا أمـة مسـلوبة الإرادة بحرمانها من القـدرة. فهناك خيانـة في الداخل تتجلى في إقصـاء الأمـة مـن فوائد التنميـة وعوائدها، وهناك خيانـة لمواقف الأمة ومبادئها، عبر اسـتبعاد الديـن في منظومتـه الكليـة مـن المشـاركة في التنمية، خوفًا مـن حصول العدالة التي تهابها السـلطة وتفـزع منهـا، لا سـيما أن العدالـة وظيفـة دينيـة كـما يحاجـج ابـن خلـدون، وذلك قبـل أن تكون وظيفـة سياسـية واقتصاديـة واجتماعيـة، هي الأخـرى غائبة في عالم المسـلم المعاصر. كـما أن هناك تبعيـة للخـارج، وهـذه خيانـة أيضًـا للقـدرات والإمكانات التـي يسـتعاض عنها بـشراء الدولة لوسـائل التنميـة واسـتيرادها، ومـن ثـم تعطيـل الإنسـان وحرمانـه مـن القـدرة؛ وهـو حرمـان متعمّـد، يفضحـه إقصـاء الديـن مـن المشـاركة في التنميـة، خوفًا من وضـع الحقـوق والواجبات في مكانها المناسـب.

تنـازل الإمبراطـور الياباني بعـد الحـرب العالميـة الثانيـة عـن مكانتـه المطلقـة كان مـن أجـل اسـتعادة الأمـة اليابانيـة المدمّـرة التـي أبقته رمزًا مقدّسًـا، وكان هدفـه النبيل هو أن تُسـتعاد الجزر اليابانيـة -التـي كانـت على وشـك التفكّك- وأن يعاد بناؤها بسـواعد يابانية. بمعنى كي نسـتعيد الإنسـان يفـترَض تنـازل السـلطان لهـذا الإنسـان تنـازلًا معنويًّـا لتحرير قـدرة؛ أي أن يتنـازل له

عـن كل مـا يقيّـد أفعالـه وأعمالـه وأقواله عـن الإضافـة وإعادة البنـاء. تنازل مشروع ومؤسـسي، لا يمـس الحاكـم أو السـلطان في مكانتـه المشروعـة، كما هو حـال الإمبراطور كرمز، ولا الإنسـان كعامـة ونخبـة في اليابـان. وفي هذا مسـالك للتنميـة المركّبة.

هـذا التركيـب الإنسـاني والإنمائـي يعـدّ مدخـلًا مبـاركًا إلى النهضـة، كما حصل مـع التركيب في عـصر الخليفـة عمـر بـن عبد العزيـز، والذي جاء بعـد مرحلة تفكيك الإنسـان عن السـلطان. هـذا التفكيـك شـكّل عائقًـا أمـام تحصيـل تنميـة ونهضـة. ومـا زال يشـكّل تهديـدًا للإنسـان والسـلطان في عـالم المسـلم المعـاصر. فالاسـتعمار كعامـل مفـكّك فصـل التنميـة عـن الدين؛ لأن الاسـتعمار -وأيضًـا التخلـف- ينشـط في غيـاب الديـن كمنظومـة كلية إنمائيـة؛ فتتحـول التنمية إلى تبعيـة نتيجـة إقصـاء الديـن؛ حيـث في الاسـتعمار تبعيـة، وفي التبعيـة قابلية للاسـتعمار وقابلية للمغلوبيـة. غـادر الاسـتعمار -كتخلـف- وبقيـت التبعيـة لهذا التخلـف. هذه التبعية هي نفسـها القابليـة للتفـكك الـذي يحسـنه الاسـتعمار في الفصـل بين الإنسـان والسـلطان.

والعـبرة مـن تنـازل الإمبراطـور عـن حاكميتـه المطلقـة أنـه قطـع حبـل القابليـة للاحتـلال الأميركـي، أو في الأقـل جعلـه قصـيرًا ومحـدودًا غـير ممـدود؛ حيـث أعـادت اليابان بنـاء جزرها بسـواعد وعقـول يابانيـة، وهـي نفسـها العامـة والنخبـة اليابانية التـي ردّت الجميـل للإمبراطور الـذي أنقـذ اليابـان مـن التفـكّك المحتمَـل، والمخطّـط لـه مـن قبـل الغـرب الـذي يلعـب بوتـر التفكيـك، نظـرًا إلى ماضيـه الاسـتعماري السـيّئ.

إذن، التجربـة اليابانيـة في التنميـة المركّبـة عـلى مسـتوى الإنسـان والسـلطان، الأمـة والدولة، فيهـا الكثـير مـن الـدروس والعـبر في تحصيـل التنمية والنهضـة في العالم العـربي، والتطلـع الدائم إلى العطـاء والبقاء.

**س4: ثلاثيـة الرمـز والقائـد والشـعب الطامـح هـل هـي ممتنعـة في العـالم العـربي؟ وفي حـال وجودهـا مـا الـذي ينقـص الأمـة لتحقيـق النهضـة المنتظـرة؟**

**ج4:** في غيـاب الحريـات الأداتيـة التي فصّـل فيها أمارتيا صن يتعذّر تحصيل الثلاثية الإنسـانية المركّبـة (سـلطة، عامـة، نخبـة) في العـالم العـربي. هذه الحريـات الأداتيـة الإيجابية هـي: الحريات السياسـية، والتسـهيلات الاقتصاديـة، والفـرص الاجتماعيـة، وضمانـات الشـفافية، والأمـن

الوقائي. هذه الحريات الخمس تعد من صميم القيم التاريخية والحضارية التي جعلت الأمة الإسلامية أمة غالبة في لحظة زمنية وجيزة وعزيزة، وهي الحريات نفسها التي رفعت اليابان إلى عليين بعد عقد من الدمار النووي.

وإذا فرضنا أن التنمية المركّبة، حصلت من غير مانع داخلي أو خارجي، فإن على الأمة الإسلامية ترجمة هذه الحريات الأداتية الإيجابية إلى قيم ثقافية تتشرّبها؛ حيث يكون فيها للدين الكلي في مقاصده العليا دور في ضبطها وتوجيهها في المسار الصحيح المستديم والمستقيم. وهو ما قد يعين الأمة على أداء الواجبات بشكل مختلف غير متخلف، وتحصيل الحقوق بشكل مؤتلف مع طبيعة التغيير وإعادة البناء.

نعتقد أن هذه الحريات الأداتية تكون لها قابلية للتحول إلى قيم ثقافية في عالم المسلم المعاصر عبر تعميم المساواة في التعليم النوعي، وتشكيل العقل العربي والمسلم بوعي ديني وحضاري وإنساني لا شطط فيه؛ لأن هذه الحريات الإيجابية، سبق أن ساعدت على نهضة المسلمين الأوائل عبر التعليم والتثقيف والوعي والحركة، ومن ثم معرفة الهدف والوصول إليه... ما ينقصنا هو تحديد الهدف لجعل التنمية المركّبة هادفة.

**س5: التاريخ والقيم الحضارية منطلقات النهضة اليابانية، هل تعتقدون أنها كافية في بيئة عربية إسلامية؟**

**ج5:** إذا كانت القيم التاريخية والحضارية سببًا فيما آلت إليه اليابان من تنمية ونهضة، وكانت مهمة أيضًا في إعادة البناء في عصر ميجي ثم في عصر الإمبراطور هيروهيتو الذي عاد إلى وضعه الطبيعي كرمز كما كان عليه الإمبراطور السابق في عصر توكوجاوا ما قبل عصر ميجي؛ فما من شك في أنها ستكون قيمًا أساسية لكل بلد يطلب النهوض الحثيث. ولكن الإشكال كيف نعيد توظيف القيم التاريخية والحضارية التي كانت عاملًا مهمًّا في نهضة المسلمين الأوائل؟ وأي مسلك تسلك؟

قد تعلمون أن القيم التاريخية والحضارية أتت أكلها في بناء اليابان الحديثة، وأتت ثمرتها مرة أخرى بحصول التركيب الإنساني والإنمائي في اليابان المعاصرة. فمن غير تركيب قد توجد القيم التاريخية والحضارية، ولكن لا تكون حاضرة في إعادة البناء؛ مع الأخذ بعين

الاعتبار أن هناك فرقًا نوعيًا بين الوجود والحضور. هذا الإقصاء للقيم والدين من حقل التنمية هو الذي يجعلها عديمة المنفعة وغير كافية، ولا فائدة ترجى من ورائها. وأيضًا إقصاؤها يجعل الإنسان من غير نفع، وهذا هو حال المسلم المعاصر الذي خان قيمه فخانته بمزيد من التخلف والتبعية والحرمان، بخلاف الإنسان الياباني الذي أظهر الولاء لقيمه التاريخية والحضارية؛ حيث استولى بذلك على عالم الاقتصاد والتكنولوجيا؛ فاستوى على سوقه.

الإعلال ليس في أن القيم التاريخية والحضارية تكفي أو لا تفي بالغرض الإنمائي في عالم المسلم المعاصر، بل الإشكال يكمن في كيفية تحريكها وتذليل مسالكها؛ فهي مهمّة للدفع بعالم المسلم إلى منتصف الطريق الإنمائي. مشكلتنا أننا لم نجرب فاعليتها قطُّ في إعادة البناء. وعليه فإنه باسترداد الدين كمنظومة كلية عليا في حقل التنمية وإعادة البناء، تبدأ عملية الحركة الإنمائية، وتتّضح فكرة التركيب وأهميتها للإنسان والسلطان.

**س6: هل القيم والتاريخ وحدها قادرة على تحقيق الصمود؟ ألا تحتاج البلاد العربية الإسلامية إلى قيم النجاعة والرشد والبراغماتية لتحقيق النهضة؟**

**ج6**: وهل تقوم التنمية والنهضة إلا بالقيم التاريخية والحضارية التي هي ميزة من صنع الدين والإنسان؟ أوَ ليست القوانين الكونفوشيوسية المتمثلة في التعليم والعمل وبذل الجهد والطاعة والولاء، هي قيم اليابان التاريخية والحضارية التي حققت الاستقرار السياسي في عصر توكوجاوا الإقطاعي؟ قد تعلمون أن المهارات تساعد الإنسان على تخطي العقبات الواحدة تلو الأخرى؛ أما القوة فتمنحه الصمود. المهارات هنا هي القيم التاريخية والحضارية التي تذهب بالإنسان بعيدًا فيأتي جديدًا، ولكن الدين كقوة يبقي الأمة حيّة وصامدة.

تختزن هذه القيم بداخلها النجاعة والرشد والبراغماتية، وهي نفسها المهارات التي تحتاج إلى القوة كسند لها. في كتابنا المسالك لا نتحدث عن المهارات فهي مطلوبة بشكل حثيث؛ ولكن يعنينا السند كقوة تبقي المهارات فاعلة. ولعل التركيب الإنساني والإنمائي كسند، أو قوة بنيتها الدين كمنظومة كلية تريد الخير العام، هو ما يجعل المهارات مستديمة.

هنا يأتي المغزى من التنمية المركّبة، والقصد من دور الدين في التنمية، والهدف من إيجاد تنمية مختلفة عن غيرها في مهاراتها وقوتها، وفي الوقت نفسه تأتي مؤتلفة معهم حضاريًّا وإنسانيًّا وكونيًّا. عليك أن تختلف عن الآخرين بوعي ديني للنجاء من التخلف والتبعية لهم.

مقصودنا من توظيف الدين في التنمية، ليس اختزال الدين في القيم كالصحة والثروة والحرية والعدالة، وليس في الفضائل كالنجاعة والرشد والبراغماتية والحكمة والشجاعة والصبر وضبط النفس، وليس في المبادئ الأخلاقية كالصدق والاحترام والتراحم والوفاء والالتزام والتعهد والولاء والطاعة. وإنما قصدنا من ذلك تلك المنظومة الدينية الكلية التي تشمل جميع القيم والمبادئ والأخلاق، أي كيف يعمل الدين كمقاصد عليا جليلة في الممارسة التطبيقية والعملية. نريد دينًا عمليًّا وتطبيقيًّا في عالم المسلم. فالتنمية كعمل وتطبيق بحاجة إلى توأمها الدين كرافعة للإقلاع الإنمائي السليم والحثيث للحاق بأمم انطلقت بعناصر تاريخية وحضارية، هي مقموعة في عالم المسلم المعاصر وممنوعة عنه.

**س7: الدين عامل حاسم في نظريتكم التنموية، عند مقاربة النهضة اليابانية، أي دين؟ وفق أي نموذج؟**

ج7: الدين في مقاصده العليا ضروري ومهم وفاعل لأنه يصنع الفارق النوعي في الاستجابة لما يواجه الأمة الإسلامية من تحديات ومعضلات. فالدين الكلي وحده من يصمد عندما تتساقط النظريات والإيديولوجيات والتطبيقات، التي تقف على أهداف مادية ودنيوية قصيرة المدى. وحتى الحكومات التي تستبعد الدين من منظومتها الإنمائية، سرعان ما تستعيده إنمائيًّا في مناسبات الانتخابات والثورات والحروب، لاستمالة الأمة إلى صفها السياسي الضيق الأفق. فلماذا لا تؤوب هذه الحكومات إلى الدين عن طواعية منها في مرحلة إعادة البناء؛ فيستقر لديها الدين مستقيمًا ومستديمًا؟ تحميه من أن يُستغَل في العنف والإرهاب، ويمنعها من العصيان الذي قد يصيبها من العامة المحرومة من تفعيل دينها في معيشتها العامة، أو من الجهات العدوانية التي تتربص بها الدوائر، وتستغل الدين لتبادل الأدوار والأخطار، وليس لتغيير الأوضاع والأوجاع من السيّئ إلى الحسن.

أزمات الأمم كانت وما زالت أزمات دينية وأخلاقية وسلوكية جرّت إليها الأزمات الاقتصادية المادية. فكل مصلح أو مفلح نراه يتخذ من الدين في مقاصده الكلية وسيلة نبيلة للتغيير الحسن، إلى جانب وسائل أخرى ومعارف أخرى تعزّز من الدين ولا تقصيه. يشكّل شلل الاستمرارية في الأخذ بالوسائل النبيلة سرّ انتكاسة التنمية في عالم المسلم المعاصر. ومن هنا نعتقد أن الدين يمنح المشروعات المادية دفعة إلى الأمام؛ ولكن يفترَض أن يكون هذا الدين دائمًا في الأمام للحفاظ على المكتسبات التاريخية والحضارية.

الهروب من الدين كفاعل إنمائي هو هروب من العصر الإنمائي؛ لأن العصر يتشكّل من داخل مبادئ الأمة وقيمها وفضائلها، والدين هو تاجها الذي يجعل هذه الأمة تعيش عصرها. تمامًا كما تعيش الصين واليابان تقاليدها وثقافتها ودينها في تسويق منتجاتها وفي مواقفها السياسية، وفي إعادة البناء على مستوى اللسان والإنسان، علاوة على أسلوب الحكم الممزوج بعراقة الماضي؛ حيث قامت هذه الأمم الآسيوية بالعيش في الماضي للبناء في الحاضر والتفوق في المستقبل. حتى إن فوكوزاوا يوكيتشي الأب الروحي للنهضة اليابانية يرى أن تحصيل التنمية والنهضة في عصر ميجي تم من خلال كرم السماء وفضائل الأسلاف.

في الإسلام نلفي الدين ليس هو الوراء أو الماضي وحسب، بل هو الأمام أيضًا؛ لأن التنمية هي من صميم الدين الذي شكّل وعي الإنسان لأداء الأفضل والأكمل. وأي تشكيك في الدين -بالاستبعاد والإقصاء- هو تفكيك للأمة، وتعطيل للبناء والنماء. أليس هذا ما يعانيه الدين توأم التنمية -في عالم المسلم- التي لم تعد تعيش عصرها. ليس الدين وحده من لا يعيش عصره كما هي حجة الإقصائيين، ولكن التنمية الأحادية البعد التي يدعون إليها، هي الأخرى لا تعيش عصرها. فالدين ينتقم ممن يخونه؛ انتقام تكون حصيلته التخلف والتبعية والهرولة والبهدلة.

طبعًا لا يعنينا دين أو قيم اليابان. يعنينا أن اليابان وظّفت ماضيها المقدّس الذي أنقذها من الذوبان في حاضر الآخرين الناجحين ومستقبلهم. أي عادوا إلى الماضي بطريق الأمام، ومن ثم فإن التنمية لديهم تعيش عصرها. صحيح أن اليابان استلهمت الأنموذج الإنمائي الغربي بداية من عصر ميجي؛ ولكن لم يخرج ذلك عن حدود الإفادة التي تحترم الغير وتُنزله

منزلتـه، وليـس عـبر الإعـادة التـي تَخْرِم الـذات وتذلّهـا. فالإفادة مـن الأنموذج الإنمائـي الناجح تكـون بالاتجـاه إلى الأمـام حيـث يتجـه الأنمـوذج الإنمائـي إلى الأمام هـو الآخر، وعـدم الإعادة لـه –أو الذوبـان فيـه– تكـون بالتمسـك بالمـاضي حيـث تُحفـظ الثوابت. والعـبرة من العـودة إلى المـاضي بطريـق الأمـام، هي اسـتعادة المـاضي بطريق الإفـادة مـن الناجحين في الحـاضر. فالماضي في ثوابتـه السـامية لا يُسـترجع إذا كان أهلـه لا يرغبـون في التعلـم مـن الآخريـن الناجحين. وإن ترجيـع المـاضي مـن غـير إفـادة من العـصر، يعنـي المزيد مـن التخلف والإسـاءة للديـن، ومن ثم فشـله في حقـل التنمية.

وسـبب ذلـك أن الناجـح الحالي مـرّ من هذا الطريق العـالي؛ فصمّم أنموذجـه الإنمائي الخاص بـه. والخـاص قـد يتحـوّل إلى عـام يفيـد الآخريـن. أي إن إدخـال الديـن الكلي كعامل حاسـم في التنميـة، يترجـم الخـاص إلى عام تعمّ فائدته كـما حصل في الحضارة الإسـلامية الغالبة التي أفادت منهـا الأمـم المغلوبـة. فالنظريات الاقتصادية العالمية من رأسـمالية وشـيوعية تـكاد تكون ممزوجة بالديـن والقيـم؛ وهـا نحـن نسـتفيد منها. ومن هنا يسـتطيع عالم المسـلم إبعـاد هذه القيـم الدينية للنظريـات الاقتصاديـة التطبيقيـة عـبر إشراك الديـن الـكلي في حقـل التنميـة وتصميـم أنمـوذج إنمائـي بديـل غـير عديـل؛ حيث سـلكت اليابان هذا المسـلك البديـل فنجحت إلى حـد بعيد.

في هـذه الحالـة، يفـترَض مـن عالم المسـلم أن يقـف على الأنمـوذج الإنمائي الغالـب في عصره؛ فـلا يقلّـده في وسـائله ورسـائله حتـى لا يـأتي مغلوبًـا ومتبوعًا. يفـترَض أن لا يواجه عالم المسـلم هـذا الأنمـوذج الإنمائـي الغالـب بفكـرة دينيـة مختزَلـة تحسـن النخبـة المنتفَعـة تأويلهـا بـما يخـدم السـلطة ويشرْعنهـا، بـل يواجهـه بوسـائل ورسـائل دينيـة كليـة يمتـح منهـا المهـارات والمعارف والعلـوم، التـي تسـاعده عـلى تقديـم البديـل الإنمائـي الخـاص. ينطلـق مـن الموجـود الإنمائـي الغالـب لتحصيـل موجـود مختلِـف ومتميّـز، مـن شيء مفقود لـدى المختلَف معهم. إنـه الدين في مقاصـده الإنمائيـة الكليـة، والـذي هـو مفقـود لديهـم. من هـذا الطريق مـرّت اليابان؛ فشـكّلت أنموذجهـا الإنمائـي الناجـح. الطريـق الإنمائـي واحد؛ ولكن المسـالك إليه متعـدّدة. وأي خطأ في الاتجـاه يكلّـف الإنسـان حياته ومعيشـته.

**س8: ما العوائق العربية الإسلامية أمام استنبات نموذجنا الخاص للتنمية المركّبة؟**

**ج8:** في كتابي قيد النشر بعنوان (فرضية التنمية المركّبة: استعادة الإنسان المتعدّد الأبعاد)، أحاول أن أبثّ الوعي الإنمائي لدى القارئ. فكلما زادت معرفة الناس بالقوانين التي تحكم الواقع الإنمائي، زادت فاعليتهم في فهم الواقع؛ وهذا هو فهم الفهم.

العوائق في العالم العربي والإسلامي قد تعدّ ولكن لا تحصى. فكلما قمنا بفكّ عقدة ظهرت أخرى أشد تعقيدًا منها. فهناك عوائق ذاتية أمام التنمية المركّبة. إذا كانت الموانع الذاتية للتنمية المركّبة تكمن في الثلاثية المعلومة: السلطة والعامة والنخبة (س، ع، ن)، فإن العوائق الموضوعية تكمن في الثلاثية المجهولة: الشيء والدين والمعرفة (ش، د، ن). فنلاحظ أن التفكيك معلوم ومنظور، ولكن كيفية التفكيك -التي تحسنها السلطة- مجهولة لدى العامة وبعض النخبة؛ أي أن كيفية توزيع (ش، د، ن) غامضة وغير مرئية، وهي أصل الموانع الموضوعية التي تقف أمام الدوافع الذاتية التي قد تكون لها نيّة حسنة في التركيب وإعادة البناء.

إذن، العوائق في العالم العربي ذاتية وموضوعية، نجمت عنها تنمية ولكن تنمية مختزَلة، حيث يُختزَل (الشيء) في السلطة والنخبة المالية، ويقف حكَمًا غير ناطق، أبقى الدين والمعرفة غير ناطقين، وجامدين غير فاعلين في عالم المسلم. وهو ما أفضى إلى تفكيك (س، ع، ن) بمِفكّ (ش، د، ن). اختُزِل الشيء في السلطة، واختزل الدين في العامة، واختزلت المعرفة في النخبة؛ فتعطّلت المؤسسات الاقتصادية والسياسية والدينية والمعرفية، وتمطّلت عن تأدية وظيفتها الاجتماعية والحضارية والكونية.

والنتيجة هي الحرمان الجزئي لدى (س، ع، ن)؛ حيث إن الكل يعاني حرمان قدرة. فالسلطة التي تمتلك الشيء بعنف نلفيها محرومة من الدين والمعرفة، والعامة التي تمتلك الدين وجدناها محرومة من الشيء والمعرفة، بل أيضًا محرومة من تفعيل دينها في معيشتها الإنمائية العامة، والنخبة التي تمتلك المعرفة قد حُرمت من الشيء والدين. بمعنى أن ثلاثتهم يتقاسمون الحرمان بشكل مأسوي توغل فيه مؤسسات الإرث الاستعماري أو القابلية للمغلوبية والتبعية التي تحسن التفكيك الذاتي والموضوعي.

**س9: هل يتطابق مع موقف الغرب من النهضة اليابانية، مع موقفه من النهضة العربية الإسلامية؟ بمعنى هل الحداثة اليابانية متطابقة مع النسق الرأسمالي الغربي؟ ما الفرق بينهما وبين النموذج الإسلامي؟ ما عناصر التمايز والتقارب حضاريًّا ومعرفيًّا وأخلاقيًّا؟**

**ج9:** هناك اختلاف بين اليابان والعالم العربي الإسلامي من حيث موقف الغرب منهما. الغرب له مشكلة دينية سماوية مع الأمم التي لها دين سماوي واضح وصريح كالدين الإسلامي؛ بينما مشكلته غير معقّدة وليست عنيفة مع أصحاب الدين الأرضي البشري.

لو فرضنا جدلًا أن العالم العربي والإسلامي تخلى عن دينه ومبادئه؛ فإنه سيصبح في عقد من الزمن عالمًا إنمائيًّا متقدمًا ومتطورًا. وهذا هو حال الدول التي ليس لها دين سماوي صريح، والتي رفعها الغرب إلى عليين كسنغافورة وكوريا الجنوبية، علاوة على المساعدات الحاسمة لليابان ما بعد الحرب العالمية الثانية خوفًا من وقوعها في الشَرَك الشيوعي، إلى جانب فتح السوق الحر أمام الصين بدافع ترويض التنين الصيني.

كل ذلك لأن هذه الأمم تقف على دين أرضي بشري فيه الكثير من الخرافات وعبادة الإنسان والحيوان؛ وهو ما يجعل هذه الأمم -لا سيما الأمم الآسيوية- تعبد الإنسان الأعلى والأقوى. فهي إن لم تعبده كروح لا يضرها، فإنها تعبده كمادة تنفعها. فالغرب هو معبود الآسيويين. قد يكون المعبود مكروهًا؛ ولكنه مرحّب به كمنقذ مادي. ولهذا فإن الإنسان الآسيوي لا يمكن له أن يبدع إلا وهو تابع؛ أي إنه يجمع بين الإبداع والتبعية؛ وهو ما يجعله يقف في الوسط.

بخلاف عالم المسلم الذي لا يمكنه أن يبدع إذا كان تابعًا؛ وهذا حاله ومآله في الماضي والحاضر والمستقبل. هذا قضاؤه وقدره. عالم المسلم له منظومة دينية سماوية كلية مانعة وجامعة تمنعه من التبعية، وإذا استتبع تمنَّع عليه الإبداع والارتفاع؛ أي إنه يجمع بين اللا إبداع والتبعية. وهنا تعاد إثارة السؤال: إلى متى يظل عالم المسلم متخلفًا؟ نعتقد أنه سوف يبقى عالم المسلم متخلفًا ما بقيت العوالم الأخرى متقدمة غير متخلفة؛ أي غير متخلفة عن دينها وقيمها ومنظومتها التاريخية والحضارية، التي صممت لها أنموذجًا إنمائيًّا ماديًّا جعل

هـذه الأمـم تنعـم بالحيـاة الكريمـة بحسـب ميولاتهـا الأخلاقيـة؛ وهـذا حقهـا الدنيـوي بفعـل جهودهـا وعلومهـا وفنونها.

مكتسـبات النهضـة اليابانيـة مـا قبـل عهـد ميجي ومـا بعده تراقـب الحداثـة اليابانيـة وتمنعها مـن أن تكـون حداثـة غربيـة خالصة. صحيح أن الحداثة اليابانية تسـير بحذر في النسـق الرأسـمالي الغـربي، حيـث نلفي الغرب يشـجعها؛ ولكن هـذه الحداثـة اليابانية لا تفتقر إلى الشرعية السـلفية والتراثيـة التـي تُسـتمَد مـن روح الأسـلاف اليابانيين. فهـي حداثة منافسـة في الزمـان العصري، وليسـت معاكسـة للمـكان الأصـلي. هذا هـو الفرق بـين الأنموذجـين الياباني والإسـلامي. وأنا هنـا أتكلـم عـن عـالم المسـلم المعـاصر الذي صـارت نخبته تتبجّـح بحداثـة غربية غير منافسـة في الزمـان العـصري ومعاكسـة للمكان الأصلي؛ أي معاكسـة للإنسـان والبيئـة والدين.

لا توجـد عنـاصر تمايـز وتقـارب إلا في الميـدان والتطبيـق؛ أمـا في الجوانـب النظريـة فلـكلّ بيئتـه وموروثاتـه. فاليابـان عندمـا أفـادت مـن الغـرب، كانت قـد عاينتـه من كثب عـبر زيارات ميدانيـة وتطبيقيـة. ولهـذا نلفـي فوكـوزاوا يوكيتـشي الـذي زار أمـيركا لأول مـرة في عهد ميجي يقـول: لم أقـف حائـرًا أمـام المعـارف والعلـوم لأني كنـت مطّلعًـا عليها في بلـدي اليابـان، ولكن وجدتنـي حائـرًا أمـام الحريـات. لقـد تُرجمـت هـذه الزيـارات التطبيقيـة إلى أعـمال نظريـة داخل البيئـة اليابانيـة بعقـول يابانيـة مخلصـة للأسـلاف، وكان ذلـك بتكاتـف ميجـي كسـلطة والنخبة العالمـة والعامـة العاملـة؛ نتجـت عنهـا أفـكار وحلـول مختلفة أفـاد منها الغرب نفسـه لا سـيما في مسـائل الإدارة. ولكـن من السـخرية أن السـلطات والحكومات العربية تبعـث النخبة للتعلم من الغـرب؛ بينـما تعجـز الحكومـات نفسـها عـن التعلم من حكومـات الغـرب. وطبعًـا إذا عجزت السـلطة أعْجـزت النخبة.

﴿قُـلْ سِـيرُواْ فِي الأَرْضِ فَانْظُـرُواْ كَيْـفَ بَـدَأَ الخَلْـقَ﴾. والتنميـة خلـق جديـد بطبيعـة الحال، عـلاوة عـلى أن الإنسـان في هـذه الأرض هـو إنجـاز في حـد ذاتـه بفعل تحريـر قدرة. بينـما في ظل حرمـان قـدرة كـما هـو عليـه عـالم المسـلم المعـاصر فإنـه يتراجـع كل يـوم مئـة عـام إلى الخلـف. وبمنطـق حسـابي فـإن مئـة عـام هـي الفـارق والتمايـز بـين عـالم المسـلم المعـاصر واليابـان. ويوم

واحد هو الفارق والتقارب بين اليابان والغرب؛ حيث قلّص التقدم التكنولوجي لدى الطرفين الفارق إلى حد بعيد.

فالتمايز شاسع بين اليابان وعالم المسلم المعاصر في أمور علمية وعملية وتقنية، والتقارب واسع في المبادئ الأخلاقية؛ ولكن هي الأخرى غير عملية في عالم المسلم الإنمائي، وعلى رأسها الدين. وهذا هو سر قلّة الإفادة من الآخرين الناجحين كاليابان؛ لأن عالم المسلم المعاصر لم يبدأ من حيث بدأوا بالقيم والأخلاق والدين، بل بدأ من حيث انتهوا في عمرانهم المادي وامتلاكهم للشيء. ومن الطبيعي أن ينتهي عالم المسلم مقلّدًا لما امتلكوا؛ فامتلكوه -أي عالم المسلم- ومن ثم صار تابعًا لهم.

**س10: هل يمكن اعتبار الخارج عنصرًا محايدًا؟ بمعنى ما الدور الذي لعبه ويلعبه العامل الخارجي في علاقته بالنهضة؟ هل الاستعمار والتبعية عوامل مساعدة أم عوائق؟**

**ج10**: طبعًا الاستعمار والتبعية شرّان شرسان ولا يقيمان تنمية أبدًا، ومن ثم يقفان عائقًا أمام الدين والإنسان والتنمية. ولكن السؤال: متى كان الداخل محايدًا حتى يكون الخارج غير محايد؟ وكما تعلمون أن معاناة الدين والإنسان والتنمية هي مع الداخل قبل أن تكون مع الخارج. يقول نزار قباني: (إن قضاءنا العربي أن يغتالنا عرب)؛ أي أن نُغتال من الداخل.

ومن هنا، نفكّر في تركيب الداخل حتى نتصدى لأفعال التفكيك التي يحسنها الخارج. صحيح أنه من السلبيات تُستخرَج الإيجابيات؛ ولهذا نتعامل مع الاستعمار كجزء من اللعبة الإنمائية المفروضة على عالم المسلم من الخارج. لعبة ضارة يقتضي تفكيكها حتى تكون بلا جدوى. أي أن تكون بقايا من الزمان الماضي الذي لا علاقة له بالمكان الأصلي حيث إعادة البناء، كما حصل مع اليابان التي جعلت الاحتلال والفوضى مجرد حالة عابرة في القضاء والفضاء؛ إذْ تصدّت له بوسائل التنمية المركّبة؛ فتركّب الداخل لتفكيك الخارج، ومن ثم لم يكن مؤثرًا في المكان الأصلي؛ فللمكان في اليابان عبقريته.

يفترَض من عالم المسلم أن يتعامل مع الاستعمار والتبعية كأزمنة عابرة في الأزمنة والملفات، وليست مستقرة في الأمكنة والمؤسسات حيث الأسرة والمدرسة والأمة والدولة. ومن أسف أن الاستعمار كمنظومة عنيفة استقرت في المكان وهي نفسها القابلية للاستعمار، وصارت هي

المِفَـكّ والمُفـكّك الداخلي الذي يـؤدي دور المفكّك الخارجي. فالتدخل الخارجي لا يسـتطيع فعل شيء مـن غـير تفكيـك في الداخـل. الخارج قـد يكـون محايـدًا إذا كان الداخل مركّبًـا. ولكن فعل التفكيـك في الداخـل يغـري الخـارج عـلى التدخل وتجنّـب الحياد للحصـول على فوائـد وعوائد. فكلـما كان التركيـب متماسـكًا وبنيانًا مرصوصًـا، كان الخارج محايدًا أو منشـغلًا بآخرين مفكَّكين.

مـن هنـا تأتي فكـرة التنميـة المركّبة للتركيز عـلى التحديـات والتدخلات الداخليـة التي غدت غـير محايـدة، وتقـوم بـدور الخـارج الـذي لم يكـن محايدًا قـطُّ. فكـرة التنميـة المركّبة هـي امتحان للداخـل وعـلى رأسـه السـلطة. هـل هي محايـدة أم غير محايـدة؟ هل هـي عامل تفكيـك أم عامل تركيـب؟ انشـغالنا بالخـارج -الـذي يكـون وهميًّـا في حـالات- منعنا مـن رؤية مسـاوئ الداخل ومـدى قوتـه التدميريـة والتفكيكية ما بعد الاسـتعمار. علمًا أن ما بعد الاسـتعمار هو نفسـه القابلية للاسـتعمار غـير المحايـدة والمتغلغـة في كل الأمكنـة حيـث مؤسسـات السـلطة والنخبـة والعامة. هـذا هـو التحـدي الداخـلي الذي يمنـع التنمية المركّبـة، ويقمـع أيّ فرصة للنهـوض الحضاري.

لا يعنينـا الخـارج إن كان محايـدًا أو غـير محايـد؛ فهـو معـروف ومعلـوم للجميـع في أسـاليبه وألاعيبـه؛ ولكـن يعنينـا هـل السـلطة هـي عائـق أم مسـاعد أمـام تحصيـل التنميـة المركّبـة؟ هل تقـف إلى جانـب العامـة والنخبـة لتحصيل الترصيص الإنسـاني الذي يمنع اختراقـه من الخارج؟

**س11: نملـك موقعًـا جغرافيًّـا متميزًا كأمة، كـما نملك موادَّ أولية هي محرك التطور الإنسـاني، فهـل تخلفنـا راجـع لموقـف الغـرب العدائـي؟ أم مرتبط بعـدم امتلاكنا تفكـيرًا اقتصاديًّـا مصاحبًا للخطـاب النهضـوي؟ أم ترانا نعيـد تدوير النظريات ا لاقتصادية دون رغبة في الاسـتيعاب والنقد والتطويـر، ولم لا صياغـة بديل أو بدائل؟**

**ج11:** هـذه مشـكلة وعـي لدينـا. أذكـر أنـه عندمـا تطرقـت إلى فكـرة التنميـة المركّبـة، قـال أحـد المعلّقـين في مواقـع التواصـل الاجتماعـي: مـن أيـن جاءت هـذه الفكـرة؛ فما هـو معلوم أن الأفـكار والنظريـات الإنمائيـة هـي مـا أقرّته الأمـم المتحـدة كالتنمية البشريـة والتنمية المسـتدامة وغـير ذلـك. قـد يكـون هـذا المعلّق عـلى حق لـو أن هـذه الأفـكار والنظريـات الإنمائيـة حققت للعـالم العـربي والإسـلامي أهدافه وجاءت في مسـتوى تطلعاتـه في العيش الكريـم والطيّب. تمامًا

كما حققت هذه النظريات أهدافها الإنمائية في اليابان وغيرها من الأمم الناجحة؛ ولكن لا شيء من ذلك في عالم المسلم المعاصر.

العالم العربي والإسلامي بحاجة إلى نفسه من غير أن يلغي غيره، بل إن الآخرين بحاجة ماسة إليه. ولكن بات هذا العالم العربي والإسلامي مباحًا ومستباحًا؛ فلم يعد موضع اهتمام وتقدير كبيرين من قبل الكبار في عالم التنمية والاقتصاد. العالم العربي والإسلامي بسلبيته ولا مبالاته هو من جلب إليه عداء الآخرين وأطماعهم. كلما كنت سلبيًّا، صرت مسلوبًا في أفكارك ولسانك ومقولك وحلولك وممتلكاتك.

مشكلة العالم العربي والإسلامي داخلية. وكما أنه لم يعرف كيف يتصرف في خيرات الأرض ما فوقها وما تحتها، كذلك لم يعد يعرف كيف يتصرف في الإنسان والدين العنصرين المهمين في إعادة البناء. الخارج قد يسلب خيرات الأرض المتمثلة في الشيء الزائل؛ ولكن الداخل يسلب خيرات الإنسان المتمثلة في الدين والمعرفة الدائمين إلى جانب الشيء معبود السلطة. ومن هنا جاء الحديث في كتابنا عن الشيء والدين والمعرفة (ش، د، م). كيف نوزّع هذه الخير العام على السلطة والعامة والنخبة (س، ع، ن) من غير إقصاء؟

هذه الخيرات المتمثلة في الشيء والدين والمعرفة التي أسهمت في نهضة المسلمين الأوائل، تعد مسلكًا مرنًا لتصميم بديل إنمائي مختلف ومؤتلف في آن. ولكن هذه العامة والنخبة مسلوبة الإرادة وتعاني حرمان قدرة؛ حيث في تحرير القدرة تحرير الأفكار والنظريات والحلول، ومن ثم البحث عن البدائل بإنضاج المسائل. تحرير القدرة هو من فعل السلطة، وإيجاد البدائل العلمية والعملية هو من فعل النخبة والعامة. فلا حلول ولا بدائل في الأفق العربي والإسلامي في ظل حرمان الأفراد من القدرة. نلفي تحرير قدرة كافيًا لجعل النظريات الإنمائية العالمية تخضع للاستيعاب والنقد والتطوير، ومن ثم صياغة البديل كما هو الشأن في اليابان التي لا يعاني أفردها حرمان قدرة.

ما من شك في أن الرغبة في التغيير وإيجاد البديل موجودة وفائضة ومتخمة في عالم المسلم المعاصر؛ ولكن يقمعها حرمان قدرة.

وكما تعلمون، وُجدت النظريات الإنمائية العالمية لترقية الأمم التي تنسجم مع معادلتها الاجتماعية، وكذلك وجدت هذه النظريات لترقية الأمم التي تقوم نخبتها بإعمال الرصد والنقد؛ فالنظريات العالمية تنفع في كلتا الحالتين، سواء للأمم التي أبدعتها وابتكرتها أو للأمم التي رصدتها ونقدتها، ثم أفادت من نتائج الرصد والنقد. واليابان تسلك هذا المسلك الراصد والناقد؛ ولكن يبقى العائق في عالم المسلم المعاصر هو حرمان الإنسان من القدرة التي ترصد وتنقد، نظرًا إلى غياب الحريات الأداتية الإيجابية بفعل التفكيك الذي تحسنه السلطة وتستسيغه بعض النخبة ولا تبالي به العامة.

إذن، مشكلة عالم المسلم المعاصر ليست في أنه لا يمتلك تفكيرًا اقتصاديًّا مصاحبًا للخطاب النهضوي؛ فالتراكم العلمي والمعرفي والفلسفي -إلى جانب كتاب الله وسنّة رسوله- يكفي في أقل من نصف قرن لإثراء مسائل النظريات الإنمائية العالمية الحديثة وإيجاد بدائل تُغني هذه النظريات وتتجاوزها؛ لأن الأمم الفالحة تنهض في أقل من نصف قرن كحال اليابان والصين وسنغافورة.

نكرّر القول إن المشكلة الإنسانية والإنمائية في عالم المسلم المعاصر تكمن في حرمان أفراده من القدرة التي لا تنفع معها التنمية المستديمة ولا الكفايات البشرية ولا الثروات الباطنية المُتبجَّح بها من قبل حكومات العالم العربي والإسلامي. هذه التنميات هي تحصيل حاصل لتحرير قدرة؛ حيث نجحت في بلدان تحرير قدرة، وفشلت في بلدان حرمان قدرة.

هذه البلدان الناجحة، وقبل أن تبذر في أرضها النظريات المادية وتثمر وتنضج، كانت لها نظرية كلية اجتماعية وسياسية وثقافية ودينية مهّدت للنظريات المادية والربحية.

هذا هو بيت القصيد.

# دراسات وأبحاث

**الأزمة الأوكرانية من منظور الواقعية** ..... **168**
علي فاضلي

**الطّور الجديد من التحديات أمام الجيل "Z"**
**في فلسطين** ..... **186**
معاذ العامودي

**الأزمة التونسية إلى أين:**
**الفاعلون والسناريوهات المحتملة** ..... **196**
مصطفى عثمان الأمين

# الأزمة الأوكرانية من منظور الواقعية

علي فاضلي[1]

**مقدمة**

بعد سنوات من الاختلاف والنزاع بين توجهين داخل أوكرانيا، توجه داعم للانضمام للغرب وتبني قيمه ومؤسساته، وتوجه داعم لاستمرار العلاقة مع روسيا ورفض الانضمام إلى المؤسسات الغربية وعلى رأسها حلف شمال الأطلسي والاتحاد الأوروبي، انفجر الوضع في سنة 2014 ليتطور إلى رفع مطالب الانفصال في شرق أوكرانيا بدعم روسي وإلى استيلاء روسيا على جزيرة القرم. لكن التطور الأبرز كان إقدام روسيا على شن حرب عسكرية شاملة على أوكرانيا، ورفع مطالب إسقاط حكومتها، ونزع سلاحها، وعدم انضمامها إلى حلف شمال الأطلسي.

إذا كان التوجه السائد في الغرب ومدارسه الفكرية خصوصًا الليبرالية منها هو تحميل المسؤولية لروسيا في تصعيد الأزمة، واتهامها بانتهاك أحكام القانون الدولي، وحق الدول السيادي في اختيار توجهاتها الخارجية، ومحاولة إحياء الامبراطورية الروسية؛ ففي المقابل برزت من داخل الغرب نفسه المدرسة الواقعية بوصفها مدرسة سياسية تُحمّل الغرب وخصوصًا الولايات المتحدة المسؤولية عن الأزمة الأوكرانية، وهي مدرسة ليست بالطارئة على العلاقات الدولية وعلى السياسة الخارجية الأميركية، بل إنها هيمنت على حقل العلاقات الدولية وعلى السياسية الخارجية الأميركية خلال القرن الماضي في سياق الحرب الباردة.

وهـذه المدرسـة وإن كانـت تراجعت مع نهايـة الحرب الباردة وانتشـار مقولات نهايـة التاريخ وانتصـار النمـوذج الليـبرالي، فإنهـا عـادت في صيغتها الجديـدة لوهجها بعد أن حـذرت من غزو العـراق وتنبـأت بفشـل ذلك الغزو وتحوله لخطأ اسـتراتيجي يعيق الولايـات المتحدة عن الاهتمام بخصومهـا الحقيقيـين، كـما عاد وهجهـا بعد الانتقـال الأميركي نحو الاهتـمام باحتواء الصين.

لقـد بـرزت المدرسـة الواقعيـة كذلك مع بداية الأزمـة الأوكرانية بعد أن حمّل جون ميرشـايمر وهـو أحـد روادهـا ومفكريها البارزين مسـؤولية الأزمة الأوكرانية للغرب، وبعـد أن كان جورج كينـان (1904–2005) وهـو أيضًـا أحـد رواد الواقعيـة الكلاسـيكية تنبأ بهذا المسـار بعد مصادقة مجلس الشـيوخ الأميركي سـنة 1998 على توسـيع حلف شـمال الأطلسي.

**المحور الأول: افتراضات المدرسة الواقعية**

هيمنـت المدرسـة الواقعيـة عـلى حقـل العلاقـات الدوليـة منـذ نهايـة الحـرب العالميـة الثانية، نتيجـة فشـل المنظـمات الدوليـة وعلى رأسـها عصبة الأمم في إنهـاء الحروب، على عكـس ما كانت تعتقـد المثاليـة، بعـد أن كانـت تعتـبر الحـرب العالميـة الأولى حربًـا لنهايـة كل الحـروب، وهـو ما فندتـه الحـرب العالميـة الثانية.

تزايـدت أهميـة المدرسـة الواقعيـة خلال الحرب البـاردة بين المعسـكر الغربي بقيـادة الولايات المتحـدة الأميركيـة والمعسـكر الشرقـي بقيـادة الاتحاد السـوفياتي، حيث سـعت هذه المدرسـة إلى تقديـم إجابـات وتفسـيرات حـول هذا النظـام ذي الثنائيـة القطبيـة، وكيفية تحقيق الاسـتقرار في ظـل الـصراع بـين هذيـن القطبين[2]، لاسـيما بعـد توجـه الولايـات المتحـدة الأميركية منـذ أواخر سـتينيات القـرن الماضي ومـع إدارة الرئيس ريتشـارد نيكسـون(1969–1974) إلى إقامة علاقات وديـة مـع الاتحـاد السـوفياتي، الأمر الذي تـوج بتوقيع معاهدة الحد من انتشـار الأسـلحة النووية في يوليـو 1968، واتفاقيـة (سـالت الأولى) للحـد من الأسـلحة الاسـتراتيجية في مايو 1972.

غـير أن نفـوذ المدرسـة الواقعيـة بـدأ في التراجـع خـلال عقـد الثمانينيـات مـع إدارة الرئيـس الأميركـي رونالـد ريغـن(1981–1989) الـذي رفـع شـعار مواجهة وإسـقاط الاتحاد السـوفياتي الـذي وصفـه بإمبراطوريـة الـشر، وهـو مـا تحقـق مـع سـقوط جـدار برلـين وانهيـار الاتحـاد

السوفياتي. سقوط كان له تأثير كبير على المدرسة الواقعية في صيغتها الكلاسيكية بتراجع نفوذها وتأثيرها على السياسة الخارجية الأميركية لصالح المدرسة الليبرالية الجديدة.

مع صعود تيار المحافظين الجدد[3] خلال إدارة الرئيس الأميركي جورج بوش الابن (2001–2009) ستعرف السياسة الخارجية الأميركية نزعة أكثر عدوانية، وعسكرة أكثر، عبر استغلال هجمات الحادي عشر من أيلول 2001، ورفع بوش الابن شعار "من ليس معنا فهو ضدنا"، وشن حربين خارجيتين ضد أفغانستان والعراق في أقل من ثلاث سنوات، وهذه الحرب الأخيرة اعتبرها المفكرون الواقعيون خطأ استراتيجيًّا فادحًا[4]، وتحريفًا للولايات المتحدة عن خصمها الرئيس ممثلًا في الصين التي كانت تحقق نموًا اقتصاديًّا ونفوذًا خارجيًّا متناميًا.

لقد كان للفشل الأميركي في العراق تبعات سلبية على تيار المحافظين الجدد الذي تراجع نفوذه، وإعلان فرانسيس فوكوياما أحد أبرز أقطاب التيار، القطيعة معه، ودعوته إلى سياسة خارجية جديدة أطلق عليها الويلسونية الواقعية[5]. كما أعاد الفشل الأميركي في العراق الوهج للمدرسة الواقعية في صيغتها الجديدة والتي يطلق عليها أيضًا الواقعية البنيوية.

يعد كلًّا من المفكرين الأميركيين كينيث والتز (1924–2013) وجون ميرشايمر أبرز رواد ومنظري الواقعية الجديدة، مع اختلافات فرعية بينهما، فالأول يدافع عن واقعية بنيوية دفاعية في حين يدافع الثاني عن واقعية بنيوية هجومية. تقوم الواقعية البنيوية على مجموعة من الافتراضات كما شرحها جون ميرشايمر[6].

**الافتراض الأول**

تعتبر الواقعية الجديدة أن الدول هي الفاعل الرئيس في العلاقات الدولية، فلا وجود لجهات أخرى مثل المنظمات الدولية قادرة على لعب الدور الذي تقوم به الدول، أو أن تحل محلها على الصعيد الدولي.

لا تهتم الواقعية الجديدة بشكل الدولة الداخلي، فهي تنظر إلى الدول باعتبارها صناديق سوداء متشابهة، فلا يهم هنا أن تكون الدولة ذات نظام ليبرالي أو اشتراكي أو غيرهما، أو

ديمقراطي أو استبدادي أو غيرهما، فالفرق الوحيد بين الدول هو في مقدار القوة التي تمتلكها كل دولة.

لأن الدول هي الفاعل الرئيس في السياسة الدولية، ولأنه لا وجود لسلطة تعلو على سلطة الدول وقادرة على إجبارها على الالتزام بالقوانين والأعراف كما هو الأمر بالنسبة إلى الشأن الداخلي للدول، فإن النظام الدولي هو نظام ذو طبيعة فوضوية. بحسب كينيث والتز برزت ثلاثة مستويات من التحليل في ما يخص الأسباب التي تؤدي إلى اندلاع الحروب[7]:

**المستوى الأول**، ويرجع سبب اندلاع الحروب إلى الطبيعة البشرية، وهنا تتموقع الواقعية الكلاسيكية التي ترى بأن السياسة تعبير عن الدوافع البشرية، وبأنها تتعرض للأمراض نفسها التي تتعرض لها النفس البشرية[8]، كما يتموقع ضمن هذا المستوى عدد من علماء النفس الذين يرجعون أسباب الحروب إلى الدوافع والغرائز البشرية، من طمع وشجع ورغبة في التملك خصوصًا لدى الحكام.

**المستوى الثاني**، ويرجع أسباب الحروب إلى طبيعة بنية الأنظمة السياسية، وهنا برزت نظريتان رئيستان، وما تزالان تهيمنان على حقل العلوم السياسية، وهما الليبرالية والاشتراكية. فالأولى ترجع اندلاع الحرب إلى وجود أنظمة مستبدة، وإلى غياب الديمقراطية وفق الشكل والمحتوى الليبراليين، والحل في نظرها للقضاء على الحروب هو إقامة أنظمة حكم ليبرالية.

تعود أصول هذه النظرية الليبرالية المتفائلة إلى الفيلسوف الألماني إيمانويل كانط (1724 – 1804) الذي كان يعتقد بأن الدساتير الجمهورية والتبادل التجاري ونظام من القانون الدولي بين الجمهوريات التي يحكمها داخليًّا حكم القانون تشكل معًا قاعدة للسلم المستدام، كما يعتقد الليبراليون بأنه بالإمكان التغلب على الحروب من خلال التغيرات المنسقة في بنى الحكم المحلية والدولية، "فالديمقراطيات لا تتحارب ولا حتى يهدد بعضها بعضًا إلا فيما ندر"[9].

أما الاشتراكية فترجع أسباب اندلاع الحروب إلى طبيعة الرأسمالية كنمط في الإنتاج قائم على الاستغلال، والحل لمنع الحروب في نظرها هو إلغاء الرأسمالية وإقامة أنظمة اشتراكية كبديل.

يعطي التاريخ نماذج تناقض كل ما تعتبره الليبرالية والاشتراكية حلولًا لمنع الحروب، فالليبرالية محمية بالقوة العسكرية والاقتصادية للولايات المتحدة الأميركية، ولولا النفوذ والتأثير الأميركيين على الغرب الليبرالي لقامت بينه حروب وصراعات عديدة، ومن أمثلة ذلك الخلاف البريطاني الفرنسي حول حقوق الصيد بالقرب من جزيرة "جيرسي" البريطانية القريبة من السواحل الفرنسية، وهو خلاف كاد يتطور سنة 2021 إلى مواجهة عسكرية بعد إرسال كلا البلدين لزوارق حربية إلى محيط الجزيرة. في المقابل يعطي النزاع الحدودي سنة 1969 بين الاتحاد السوفياتي والصين نموذجًا على أن الدول الاشتراكية ليست في مأمن من الحروب البينية.

**المستوى الثالث**، ويرجع أسباب الحرب إلى طبيعة النظام الدولي، وهذا هو طرح الواقعية الجديدة، فهي ترى بأن اندلاع الحرب يعود إلى الطبيعة الفوضوية لذلك النظام، لأنه نظام يتميز بانعدام سلطة عليا تمتلك وسائل لإجبار الدول على الالتزام بالقوانين والأعراف وبالتنافس الذي لا ينتهي على القوة والأمن.

**الافتراض الثاني**

ترى الواقعية البنيوية بأن جميع الدول تحوز قدرات عسكرية هجومية، فكل دولة تمتلك قدرًا من القوة العسكرية، وتسعى نحو تعزيز تلك القوة، ذلك أن الدول المجردة من القوة العسكرية أو التي تمتلك قدرة عسكرية صغيرة تكون هدفًا سهلًا للدول المعتدية، وتفاديًا لأي اعتداء خارجي فهي تسعى للحصول على مزيد من القوة، بحيث تجبرها طبيعة النظام الدولي الفوضوية على ذلك.

**الافتراض الثالث**

تفترض الواقعية البنيوية بأنه من المتعذر على الدول معرفة النوايا الحقيقة للدول الأخرى، فهي نوايا يصعب إدراكها خصوصًا في المستقبل. فإذا كان بالإمكان معرفة القدرات العسكرية والاقتصادية للدول، إلا أنه يصعب معرفة نواياها وأهدافها المستقبلية.

تؤيد التجربة التاريخية هذا الافتراض الواقعي بصعوبة معرفة نوايا الدول، فالدول تقوم بالتغطية على أهدافها ونواياها الحقيقة باستعمال الكذب[10]، وهذه الصعوبة في معرفة نوايا الدول تعود للنظام الدولي الفوضوي، ولاستحالة معرفة مستقبل الدول على المستوى الداخلي وطبيعة الأنظمة الحاكمة.

**الافتراض الرابع**

بحسب منظور الواقعية الجديدة فالهدف الرئيس الذي تسعى له الدول وتجعله في مقدمة ورأس أولوياتها هو البقاء. ذلك أنه بحكم طبيعة النظام الدولي الفوضوي، وصعوبة معرفة وإدراك نوايا الدول الأخرى، تعمل الدول على تحقيق كل الوسائل الضرورية للحفاظ على بقائها كدولة قائمة، وهو هدف مقدم على كل الأهداف الأخرى، وفي سبيله تضحي الدول بكل شيء، ولهذا تنص العقائد الأمنية للدول النووية على لجوئها لاستعمال هذا السلاح إذا كانت الدول مهددة في بقائها.

إن المعادلة واضحة وصريحة وبسيطة "كلما كانت الدولة أقوى مقارنة بمنافسيها قل احتمال أن تتعرض للهجوم.. كما تريد كل دولة التأكد من ألا تحصل الدول الأخرى على القوة على حسابها"[11].

يبرز اختلاف بين واقعية والتز الدفاعية وواقعية ميرشايمر الهجومية، فإذا كان الأخير والهجوميون يعتبرون أن هدف البقاء يتطلب امتلاك الوسائل المادية لتحقيق ذلك، بما فيها السعي نحو الهيمنة، فإن والتز والدفاعيين يعتبرون أن السعي نحو الهيمنة هو حماقة من الناحية الاستراتيجية، فهو يدفع الدول الأخرى للعمل على مواجهة القوى الساعية نحو الهيمنة وخلق توازن لمواجهتها، وبالتالي فالسعي نحو الهيمنة تكون له أضرار فادحة بالنسبة للدولة الساعية له ولاستقرار العالم.

**الافتراض الخامس**

إذا كان الواقعيون الجدد يؤكدون أن الدول أطراف عاقلة، وأنها تحدد مصالحها وتحسب خطواتها بشكل عقلاني حتى لا ترتد بشكل سلبي عليها، فإنهم يقرون بأن الدول تخطئ في

أحيان كثيرة التقدير، وتتصرف بحماقة من الناحية الاستراتيجية، وخطأ الدول في التقدير تكون له نتائج سلبية على الدولة، بل إنها خطواتها قد تكون سببًا في انهيارها، وعوض أن تخدم مقصد البقاء بوصفه هدفًا رئيسًا، تقوم بسبب الحماقة الاستراتيجية في اضمحلال الدولة وإضعافها وفقدانها لاستقلالها، وكذلك التسبب في تهديد استقرار النظام الدولي وفي وقوع كوارث إنسانية. هنا تلتقي الواقعية الجديدة مع الواقعية الكلاسيكية، فالحسابات الخاطئة عادة ما تقود إلى الكوارث مثلما فعلت بأثينا ونابليون وهتلر، وبحسب ثيوسيديدس (460 ق.م- 395 ق.م) الذي ترجع إليه أصول الواقعية، فإن "من أسباب الفشل في ردع الحرب هو السعي نحو أهداف غير واقعية، مدفوعة بشهوة وروح معنوية، يشجعها التمني الذي يتمثل في التقليل من شأن المخاطر والمبالغة في احتمالات النجاح"[12].

**المحور الثاني: أسباب الأزمة الأوكرانية**

في مقال له سنة 2014 حمل جون ميرشايمر الغرب مسؤولية الأزمة الأوكرانية، بحيث أرجع الأزمة لثلاثة أسباب رئيسة: توسع حلف شمال الأطلسي نحو الحدود الغربية لروسيا، وتوسيع الاتحاد الأوروبي شرقًا، والدعم الغربي للموجات الديمقراطية[13].

**توسيع المؤسسات والنموذج الغربي شرقًا**

بعد نهاية الحرب الباردة وتفرد الولايات المتحدة بقيادة العالم، عملت هذه الأخيرة على توسيع المؤسسات التي تروج لنموذجها والتي تخدم مصالحها الاستراتيجية، وعلى دعم الديمقراطية وفق النموذج الليبرالي الغربي، ومن أبرز تلك المؤسسات حلف شمال الأطلسي والاتحاد الأوروبي، وهما المؤسستان اللتان اعتبرتهما روسيا تهددان مصالحها ونفوذها في المنطقة.

يعود تأسيس حلف شمال الأطلسي "الناتو" إلى سنة 1949 في سياق بداية الحرب الباردة، ومواجهة الامتداد السوفياتي في أوروبا، ومنذ ذلك التاريخ توسع الحلف من اثنتي عشرة دولة ليصل إلى ثلاثين عضوًا سنة 2020[14].

بالرغم من سقوط الاتحاد السوفياتي ومعه نهاية الحرب الباردة، وتفرد الولايات المتحدة بقيادة العالم، إلا أن الحلف استمر في الوجود والتوسع. وهنا يطرح السؤال عن أسباب الحفاظ على الحلف بالرغم من انتهاء مبرر وسياق وجوده وتأسيسه؟

إن الجواب متضمن في الافتراضات التي تقوم عليها الواقعية الجديدة، فالقوة هي عملة السياسة الدولية، والقدرات والتحالفات العسكرية هما الركيزتان الأساسيتان للأمن، ولأنه يتعذر معرفة نوايا الدول، ولأن الهدف الرئيس للدول هو البقاء، فلا بد من الحفاظ وتقوية القدرات والتحالفات العسكرية.

لقد جاءت قمة حلف شمال الأطلسي في بروكسيل سنة 2021 لتشكل نقلة نوعية في أهداف الحلف، عبر تأكيدها التحذير من سلوكيات الصين التي تشكل تحديًا للنظام الدولي القائم، واعتبار النفوذ الصيني يطرح تحديات يحتاج الحلف لمعالجتها[15]. وهكذا تريد الدول الغربية خاصة الولايات المتحدة وبريطانيا توظيف الحلف في الصراع مع الصين واحتواء نفوذها المتنامي.

أما الاتحاد الأوروبي فقد تم تأسيسه وفق الشكل الحالي بموجب معاهدة ماستريخت سنة 1992، وهو تأسيس جاء في سياق نهاية الحرب الباردة، ومظاهر الابتهاج والترويج للنموذج الاقتصادي والسياسي الغربي.

وضع الاتحاد الأوروبي مجموعة من الشروط والإصلاحات التي يجب على الدول الوفاء بها قبل الانضمام إلى الاتحاد، وهي الشروط التي تتوافق والنموذج الغربي الليبرالي، وهو نموذج قائم على الرأسمالية نمطًا في الإنتاج والديمقراطية التمثيلية نظامًا للحكم، وهذا الأمر الأخير من أسباب الرفض الروسي لتمدد الاتحاد الأوروبي شرقًا، بحكم طبيعة النظام السياسي الروسي الذي يصنف ضمن خانة الأنظمة الهجينة وغير الديمقراطية، والخوف من تمدد ذلك النموذج إلى الداخل الروسي بعد تمدده شرقًا، بالإضافة إلى التأثير الكبير لتوسع الاتحاد على النفوذ الروسي في مجاله الحيوي.

**تفاهمات نهاية الحرب الباردة**

أثناء المفاوضات حول توحيد ألمانيا وترتيبات نهاية الحرب الباردة، تلقى قادة الاتحاد السوفياتي تعهدات أميركية وغربية بعدم توسيع حلف شمال الأطلسي شرقًا في الدول التي كانت تشكل الاتحاد السوفياتي أو كتلته الشرقية. فقد تعهد وزير الخارجية الأميركي الأسبق جيمس بيكر للقائد الأخير للاتحاد السوفياتي ميخائيل غورباتشوف بأن الحلف لن يتوسع "بوصة واحدة شرقًا" بعد توحيد ألمانيا.

أسهمت تلك التعهدات في قبول الاتحاد السوفياتي بتوحيد ألمانيا، وبعد سقوط الاتحاد السوفياتي بدأت العلاقة بين وريثه ممثلًا في روسيا الاتحادية والغرب في التحسن، الأمر الذي توج بتوقيع اتفاقية ثنائية في كامب ديفيد سنة 1992 بين الرئيس الأميركي الأسبق جورج بوش الأب (1989–1993) والرئيس الروسي الأسبق بوريس يلتسن(1991–1999)، نصت على التعاون لإنهاء خصومة الحرب الباردة، وخفض ترسانة الأسلحة الاستراتيجية، والعمل على مزيد من التقارب بين الشعبين الأميركي والروسي[16]، وتوقيع مذكرة بودابست للضمانات الأمنية سنة 1994 بين الولايات المتحدة وروسيا وأوكرانيا وبريطانيا، تخلت بموجبها أوكرانيا عن الأسلحة النووية الموروثة عن حقبة الاتحاد السوفياتي، مقابل ضمان أمن أوكرانيا ووحدة أراضيها وعدم الاعتداء عليها[17].

وما يقال على حلف شمال الأطلسي يقال بدرجة معينة على الاتحاد الأوروبي، فروسيا لا تنظر لهذا الاتحاد بعين الرضا، ولهذا تعارض امتداده شرقًا، ولم تطرح مشكلة توسيع الاتحاد الأوروبي بعد نهاية الحرب الباردة بشكل حاد مثلما وقع مع حلف شمال الأطلسي، باعتبار أن الاتحاد في تلك الفترة كان في بدايته وفق الشكل الحالي، وللشروط التي وضعها للانضمام إليه، وهو أمر يتطلب سنوات عديدة للوفاء بها.

**الانعطاف الكبير**

استمرت الولايات المتحدة خلال السنوات القليلة التي أعقبت نهاية الحرب الباردة في الحفاظ على تعهداتها بعد توسيع حلف شمال الأطلسي شرقًا، غير أن التحول الكبير في نقض

تعهـدات نهايـة الحـرب البـاردة سـيحصل سـنة 1998 مع مصادقـة مجلس الشـيوخ الأميركي على توسـيع حلـف شـمال الأطلـسي، لتبـدأ معهـا مرحلة جديـدة من العلاقـة بين الحلف وروسـيا.

كانـت أول دول أوروبـا الشرقيـة انضمامـا لحلف شـمال الأطلسي سـنة 1999 كل من التشـيك والمجـر وبولنـدا، وانضـمام هـذه الأخـيرة للحلف هـو إذلال للروس ورسـالة أميركيـة بانفرادها بقيـادة العـالم، وبانتصـار رؤيتهـا، فعاصمـة بولنـدا، وارسـو، كانـت عاصمـة الحلـف المناقـض للناتـو والمعـروف بحلـف وارسـو المؤسـس من قبل الاتحاد السـوفياتي. وفي السـنة نفسـها تدخل الحلـف في حـرب كوسـوفو، وهـو التدخل الـذي أغضب روسـيا واعتبرته غير شرعـي ومناقض لتفاهمـات نهاية الحـرب الباردة.

بعدهـا اسـتمر الحلـف في التوسـع شرقًا سـنة 2004 بأكبر توسـع لـه بانضمام سـبع دول كانت جـزءًا مـن المعسـكر الشرقي، منهـا دول البلطيـق الثلاث التي كانـت جزءًا من الاتحاد السـوفياتي (اسـتونيا، ولاتفيا، وليتوانيا).

وبالرغـم مـن التحذيرات الروسـية المسـتمرة منـذ عهد الرئيس الروسي يلتسـن الـذي قال في لقـاء مـع الرئيس الأميركي الأسـبق بيـل كلينتـون (1993–2001): "نعتقد أن توسـع الناتو شرقًا هـو خطـأ وخطـأ فـادح"[18]، إلا أن الولايات المتحدة اسـتمرت في دعم سياسـة الأبـواب المفتوحة في وجـه طلبـات الانضـمام للحلـف، لتشـكل سـنة 2008 نقطـة تحـول في التعاطـي الـروسي مـع التمدد المسـتمر للحلـف شرقًا.

بعـد قمـة بوخاريسـت لحلـف شـمال الأطلسي سـنة 2008 التـي أعلنت عـن فتح البـاب أمام إمكانيـة انضـمام جورجيـا وأوكرانيـا للحلـف، أقدمـت روسـيا عـلى شـن حرب خاطفـة صيف 2008 ضـد جورجيـا، ودعمـت اسـتقلال أبخازيا وأوسـيتيا الجنوبيـة عن جورجيا، وهي رسـالة روسـية للغـرب بنفاذ صبرهـا لعدم التعاطي مع مخاوفها من توسـيع الحلـف وللإخلال بتفاهمات نهايـة الحـرب البـاردة، وتحذير جورجيـا وأوكرانيا مـن مغبة الانضـمام للناتو.

تشـكل أوكرانيـا أهميـة اسـتراتيجية قصـوى لروسـيا، فهـي آخر مـا تبقى مـن السـتار الحديد الـذي كان فاصـلًا بـين الاتحـاد السـوفياتي والغـرب، وهـي الحاجـز الأخير بـين روسـيا والناتو.

كما تمثل موقعًا جيوسياسيًّا محوريًّا بالنسبة لروسيا، بحيث تطل جزيرة القرم الأوكرانية على مضائق البوسفور والدردنيل، كما تضم الجزيرة أكبر قاعدة عسكرية بحرية لروسيا والوحيدة في المياه الدافئة التي تضمن الخروج الآمن لأسطول البحر الأسود الروسي للبحر المتوسط، وقد عمل الغرب منذ سنة 2004 عقب ما يعرف بالثورة البرتقالية في أوكرانيا على دفعها إلى فسخ الاتفاقية التي تسمح للأسطول الروسي بالوجود في جزيرة القرم[19].

في سنة 2014 شهدت أوكرانيا سلسلة من الأحداث ستقلب العلاقة بينها وبين روسيا، وهي أحداث أعقبت قرار الرئيس الأوكراني الأسبق فيكتور يانوكوفيتش(2010–2014) إلغاء الاتفاقية التجارية مع الاتحاد الأوروبي، وهو الحدث الذي تسبب باندلاع احتجاجات ومواجهات دامية بين أنصار يانوكوفيتش الموالين لروسيا وخصومه الموالين للغرب، أحداث انتهت بفرار يانوكوفيتش إلى روسيا واستيلاء خصومه على الحكم.

استغلت روسيا قرار الحكام الجدد لأوكرانيا إعلان الأوكرانية اللغة الرسمية الوحيدة للبلاد، وتزايد حدة الخطاب المعادي لروسيا، ووجود فراغ مؤسساتي عقب وصفها لعزل يانوكوفيتش بالانقلاب على الديمقراطية، إلى تشجيع المطالب الانفصالية في شرق أوكرانيا، وإلى الإقدام على احتلال جزيرة القرم، وهو الفعل الذي شكل خطوة ذكية من الناحية الاستراتيجية، لأنه يؤمن الوجود الروسي في المياه الدافئة، وهي خطوة فاجأت الولايات المتحدة الأميركية والغرب.

ومنذ لحظة استيلاء روسيا على جزيرة القرم والحرب المستمرة بين انفصاليي الشرق والقوات الأوكرانية تطورت الأزمة لتصل إلى تدخل روسي عسكري شامل في أوكرانيا، وبين الحدثين وقعت سلسلة من الأحداث والقرارات التي كانت تؤكد على التصعيد المتبادل بين روسيا والغرب خصوصًا الولايات المتحدة وبريطانيا، ومن أمثلة ذلك الانسحاب الأميركي سنة 2019 من اتفاقية حظر الأسلحة النووية متوسطة المدى الموقعة بين ريغن وغورباتشوف سنة 1987، والرفض الروسي لنشر صواريخ أميركية في دول شرق أوروبا الأعضاء في حلف الناتو، وهي صواريخ تقول روسيا أنها تهدف إلى الإضرار بالقدرة الروسية الثانية على

الـضرب النـووي[20] وإلى التأثـير عـلى مفهـوم التدمـير المتبـدل المؤكد. مـن جانبها هددت روسـيا بنـشر صواريـخ نوويـة متوسـطة المدى في الجانـب الأوروبي من روسـيا.

وفي سـنة 2020 أعلـن الوزيـر الأول البريطـاني بوريـس جونسـون عـن الاسـتراتيجية الأمنية الجديـدة لبريطانيـا، وهـي اسـتراتيجية تؤكـد مواجهـة النفوذيـن الـروسي والصيني، كـما أعلنت عـن زيـادة القـدرات العسـكرية البريطانيـة وعـن الزيـادة في الـرؤوس النووية بنسـبة 40 ٪[21].

أعلـن المسـؤولون الـروس مـرارًا عـن رفضهم لتوسـيع حلـف شـمال الأطلسي شرقًـا، ومنذ قمـة بوخاريسـت سـنة 2008 انتقـل الخطـاب إلى التهديـد بمنـع توسـيع الحلـف في أوكرانيـا وجورجيـا حتـى لـو تطلب الأمر الدخـول في حرب، فقد حـذر الرئيس الروسي السـابق دميتري ميدفيديـف(2012–2008) مـن انضـمام أوكرانيـا للحلف: "موقفنا بسـيط عن مشـاركة أوكرانيا في الناتـو، إنـه يكمـن في أن انضمامهـا للحلف من شـأنه أن يقوض فضاء الأمـن في أوروبا ويوجه ضربـة مؤلمـة لنا". كما أعلن السـكندر غروشـكو نائب وزيـر الخارجية الـروسي: عضوية جورجيا وأوكرانيـا في الناتـو خطـأ اسـتراتيجي فـادح، سـتكون له نتائج ضـارة على الأمـن الأوروبي"[22].

ولم يقتـصر التحذيـر عـلى المسـؤولين والقـادة الـروس، بـل إنـه شـمل مسـؤولين أميركيـين بارزيـن، مثـل جـورج كينـان أحد أبـرز الدبلوماسـيين والواقعيـين الأميركيين ومهندس سياسـة احتـواء الاتحـاد السـوفياتي الـذي عبر عن رفضه لقرار مجلس الشـيوخ لسـنة 1998 بتوسـيع الناتو بقولـه: "أعتقـد أنهـا بداية حرب باردة جديدة، أعتقد أن الروس سـوف يتصرفون تدريجيًّا بشـكل عكـسي.. أعتقـد أنـه خطـأ مأسـاوي سـيجعل الآبـاء المؤسسـين لأمـيركا يتحركـون في قبورهم. كيـف نديـر ظهورنـا للأشـخاص الذيـن قامـوا بأكـبر ثـورة غـير دمويـة في التاريـخ لإزالـة نظام الاتحـاد السـوفياتي !؟"[23]، كذلـك أرجـع وليـام بيري وزيـر الدفاع خـلال إدارة الرئيـس كلينتون أسـباب الأزمـة لقـرار توسـيع الناتـو "في السـنوات القليلة الماضية يمكـن توجيه معظـم اللوم إلى الإجـراءات التـي اتخذهـا بوتـين، لكـن في السـنوات الأولى يجب أن أقـول بأن الولايـات المتحدة تسـتحق الكثـير مـن اللـوم. كان أول عمـل اتخذنـاه حقًّـا في اتجـاه سيء هـو عندمـا بـدأ الناتـو في التوسـع وجلـب دول مـن أوروبـا الشرقيـة، بعضها عـلى حدود روسـيا"[24].

وفي سنة 1993 وجه الدبلوماسي الأميركي جيمس كولينز برقية إلى وزارة الخارجية الأميركية يحذر فيها من توسيع حلف شمال الأطلسي شرقًا دون فتح الباب أمام روسيا للانضمام، فأي قرار غربي أحادي ستعتبره روسيا موجهًا ضدها[25].

أما فيما يخص الاتحاد الأوروبي فقد شهد أكبر توسع له سنة 2004 بانضمام عشر دول إلى الاتحاد[26]، سبع منها كانت جزءًا من المعسكر الشرقي، وهو ما كان له تأثير سلبي على روسيا وعلى نفوذها بالمنطقة، وفي سنة 2007 انضمت كل من رومانيا وبلغاريا.

في سنة 2009 أطلق الاتحاد الأوروبي برنامج الشراكة الشرقية، وهو برنامج موجه لدول تشكل عصب مجال النفوذ الروسي (أوكرانيا، وبلاروسيا، وجورجيا، وآرمينيا). ويهدف البرنامج إلى تعزيز الديمقراطية وحقوق الإنسان والاقتصاد الليبرالي.

من جانبها أعلنت روسيا عن مخاوفها من هذه الشراكة، فقد عبرت إحدى الجرائد الروسية عن تلك المخاوف "إن موسكو لن تصبح لديها مشاكل على حدودها، لكن حدودها ستتحول إلى مشاكل"[27].

في سعيها لمواجهة التوسع المستمر للاتحاد الأوروبي والنفوذ الغربي شرقًا، أقدمت روسيا سنة 2014 على تأسيس الاتحاد الاقتصادي الأوراسي، وهو اتحاد يضم بالإضافة إلى روسيا كل من بيلاروسيا، وكازاخستان، وقرغيزستان، وأرمينيا. يهدف الاتحاد إلى تحقيق الاندماج على عدة مستويات وفق نموذج الاتحاد الأوروبي لكن بمعايير مختلفة. ومن الملاحظات على الاتحاد هي غياب كل من أوكرانيا وأذربيجان، ذلك أن تأسيس الاتحاد جاء بعد أحداث 2014 في أوكرانيا، أما أذربيجان فغيابها يرجع للعداء والصراع مع أرمينيا.

كان لتوسع الاتحاد الأوروبي والشروط والمتطلبات التي وضعها للانضمام إليه أثر كبير في توجه دول أوروبا الشرقية نحو تبني الديمقراطية الليبرالية والقيام بإصلاحات جذرية فيما يخص قضايا حقوق الإنسان وفق النموذج الغربي، وتبني إصلاحات اقتصادية تتوافق مع النموذج المعتمد من قبل الاتحاد الأوروبي.

وقد أسهم الانضمام الكبير لدول أوروبا الشرقية للاتحاد الأوروبي سنة 2004 في دفع عدد من شعوب الدول الأخرى إلى التظاهر للمطالبة بإصلاحات ديمقراطية وبالانضمام للاتحاد، وهي التظاهرات التي عرفت بالثورات الملونة، والتي شملت جورجيا (الثورة الوردية) سنة 2003، وأوكرانيا (الثورة البرتقالية) سنة 2004، وقرغيزستان (الثورة الزئبقية) سنة 2005، وصولًا إلى التظاهرات الكبيرة في روسيا البيضاء سنة 2020.

إن مسألتي توسيع حلف شمال الأطلسي والحرب الروسية على أوكرانيا تؤكدان صحة افتراضات الواقعية البنيوية فيما يتعلق بعدم إمكانية معرفة نوايا الدول لاسيما في المستقبل، فبالرغم من التعهدات الأميركية والغربية بعدم توسيع حلف شمال الأطلسي شرقًا، إلا أن العكس هو الذي حصل، وبالرغم من الضمانات الأمنية التي منحت لأوكرانيا مقابل تخليها عن السلاح النووي، إلا أنها تعرضت للغزو الروسي، وتعرضت وحدة أراضيها للتفكك.

إن استمرار أوكرانيا في الحفاظ على السلاح النووي كان سيجعلها في مأمن من الغزو الروسي ويجعلها في موقف أقوى. وهو ما عبر عنه اندري زاهورودنيوك وزير الدفاع الأوكراني الأسبق: "لقد تخلينا عن قدراتنا مقابل لا شيء.. الآن كل مرة يعرض علينا أحد توقيع ورقة ما، يكون الرد: شكرًا جزيلًا لك، لقد كان لدينا بالفعل واحدة مثل هذه منذ بعض الوقت"[28].

**خاتمة**

تقدم الواقعية البنيوية مجموعة من الافتراضات التي تساعد في فهم الأزمة الأوكرانية، ولهذا فقد أقدم جون ميرشايمر على تحميل الغرب خصوصًا الولايات المتحدة الأميركية المسؤولية عن تصاعد الأزمة الأوكرانية واحتلال روسيا لجزيرة القرم، وهو أمر يتوافق مع توقعات واقعيين سابقين مثل جورج كينان الذي اعتبر توسيع حلف شمال الأطلسي بداية لحرب باردة جديدة وخطأ استراتيجيًّا فادحًا.

لكن جون ميرشايمر لم يكن يعتقد بأن الرئيس الروسي فلاديمير بوتين سيقدم على شن عمل عسكري شامل ضد أوكرانيا ومحاولة احتلالها، فقد كان يعتقد بأن بوتين أذكى من الإقدام على مثل هذه الخطوة، بل الأكثر من ذلك اعتبر بأن الغرب إذا أراد "إضعاف روسيا

فينبغي عليه تشجيع بوتين على احتلال أوكرانيا"[29]، وأنه من "المؤكد أن بوتين يدرك أن محاولة إخضاع أوكرانيا ستكون بمثابة ابتلاع حيوان النيص/ الدعلج"[30].

وهنا تبرز أحد أهم افتراضات الواقعية الكلاسيكية وهي أن القوة العظمى عادة ما تكون أسوأ عدو لنفسها، وبأن التاريخ "هو الوسيلة الناقلة للمأساة والأستاذ المعلم للحكمة"، وبأن "المصالح التي تعرف خارج لغة العدالة هي غير عقلانية وهدامة للذات"[31].

وإذا كان ميرشايمر يدافع ويتبنى الواقعية البنيوية في صيغتها الهجومية، إلا إنه في طرحه ومناقشته للأزمة الأوكرانية وتحذيره روسيا من القيام بعمل عسكري ومحاولة احتلال أوكرانيا، وبأن الاحتلال عادة ما ينتهي بشكل سيئ على المتعدي، فإنه يبدو دفاعيًّا في طرحه ويتبنى افتراضات الواقعية البنيوية الدفاعية لكينيث والتز التي ترفض امتلاك أقصى قدر من القوة والسعي نحو الهيمنة لأنها حماقة من الناحية الاستراتيجية، ولأن محاولة احتلال وغزو دولة أخرى غالبًا ما تنتهي لصالح المدافع وبتكاليف باهظة على المهاجم.

لقد حققت روسيا باستيلائها على جزيرة القرم هدفها الاستراتيجي بالحفاظ على وجودها في المياه الدافئة، وبمنع انضمام أوكرانيا لحلف شمال الأطلسي، لصعوبة إقدام الاتحاد على ضم بلد خاضع للاحتلال، خصوصًا من دولة بقوة روسيا، وكذلك بدعمها لانفصالي الشرق الأوكراني، لكن تدخلها العسكري المباشر في أوكرانيا هو خطأ استراتيجي فادح، ستكون له تبعات سلبية على روسيا، وستكون الولايات المتحدة والصين أكبر المستفيدين منه. كما سيعيق في المستقبل المنظور خطط الولايات المتحدة في توظيف روسيا في احتواء الصين[32].

## الهوامش

1. دكتوراه في العلاقات الدولية، باحث في الدراسات السياسية والدولية.

2. ريتشارد نـد ليبـو، **الواقعيـة الكلاسـيكية**، مؤلـف جماعـي: **نظريـات العلاقـات الدوليـة، التخصـص والتنـوع**، ترجمـة: ديـما الخـضرا (الدوحـة: المركـز العـربي للأبحـاث ودراسـة السياسـات، 2016)، ص167.

3. وضـع المحافظـون الجـدد برنامجًـا للسياسـة الخارجيـة الأميركيـة يقـوم على مجموعـة من المفاهيـم: تغيير نظـام الحكـم؛ الهيمنـة الخـيرة؛ القطـب الواحـد؛ الاسـتباق؛ الاسـتثنائية الأميركيـة. للمزيـد حـول تيـار المحافظـين الجـدد: فرانسـيس فوكوياما، **أمـيركا عـلى مفـترق الطرق: مـا بعـد المحافظين الجـدد**، ترجمة: محمـد محمـود التوبة (الريـاض: العبيـكان للأبحـاث والتطويـر، 2007).

4. ريتشارد ند ليبو، مرجع سابق، ص199–204.

5. شرح فوكوياما سياسته الجديدة في كتابه **أميركا على مفترق الطرق**، وتلتقي سياسته وتختلف في بعض الجوانب مع المدارس السياسية الأميركية، بحيث تقوم الويلسونية الواقعية على مجموعة من الأسس والفرضيات:

   – الاهتمام بالواقع الداخلي للدول.

   – أهمية القوة الأميركية لتحقيق أغراض أخلاقية.

   – صعوبة الهندسة الاجتماعية الطموحة.

   – عدم الرهان على الحرب الوقائية.

   – عدم تجاهل المؤسسات الدولية.

6. للاطلاع على مضامين الواقعية البنيوية كما شرحها جون ميرشايمر:

   –جـون ميرشـايمر، **مأسـاة سياسـة القـوى العظمـى**، ترجمة مصطفـى محمـد قاسـم (الريـاض: النـشر العلمـي والمطابـع، جامعـة الملـك سـعود، 2012).

   – جـون ميرشـايمر، **الواقعيـة البنيويـة**، مؤلف جماعي: **نظريـات العلاقات الدوليـة، التخصص والتنوع**، ترجمـة: ديـما الخضرا (الدوحـة: المركز العربي للأبحاث ودراسـة السياسـات، 2016)، ص211–250.

7. سـكوت بورتشـيل، أنـدرو لينكليـتر، مؤلـف جماعـي: **نظريـات العلاقـات الدوليـة**، ترجمة محمـد صفار (القاهـرة: المركـز القومـي للترجمـة، 2014)، ص36–37.

8. ريتشارد ند ليبو، مرجع سابق، ص173.

9. بـروس راسـيت، **الليبراليـة**، مؤلـف جماعـي: **نظريـات العلاقـات الدوليـة**، التخصص والتنـوع، مرجع سـابق، ص251–292.

10. للاطلاع على أسباب لجوء القادة للكذب بحسب ميرشايمر:

جـون ميرشـايمر، **لمـاذا يكذب القادة والزعـماء، حقيقة الكذب في السياسـة الدولية**، ترجمة عبـد الفتاح عمورة (دمشق: دار الفرقد، 2016).

11. جون ميرشايمر، **الواقعية البنيوية**، مرجع سابق، ص219.

12. ريتشارد ند ليبو، مرجع سابق، ص177.

13. John JMearsheimer, "Why the Ukraine Crisis Is the West's Fault", *Foreign Affairs*, September/ October 2014: https://fam.ag/371r3ad

14. يضـم حلـف شـمال الأطلـسي اليـوم ثلاثـين دولـة (الولايـات المتحـدة الأميركيـة، والمملكـة المتحـدة، والبرتغـال، والنرويـج، وهولنـدا، ولوكسـمبرغ، وإيطاليـا، وأيسـلندا، وفرنسـا، والدنـمارك، وكنـدا، وبلجيـكا، واليونـان، وتركيـا، وألمانيـا، وإسـبانيا، والتشـيك، والمجـر، وبولنـدا، وبلغاريـا، وإسـتونيا، ولاتفيـا، وليتوانيـا، ورومانيـا، وسـلوفاكيا، وسـلوفينيا، وألبانيـا، وكرواتيـا، والجبل الأسـود، ومقدونيا الشمالية)

15. "Brussels Summit Communiqué", Issued by the Heads of State and Government participating in the meeting of the North Atlantic Council in Brussels, June14, 2021: https://bit.ly/3q7cx6k

16. "تاريـخ القمـم الروسـية الأميركية"، **روسـيا اليوم**، 16 يونيو 2021، (تاريـخ الدخول: 5 مارس 2022): https://bit.ly/3qLKhbe

17. "بعـد تلويحهـا بالانسـحاب مـن "مذكـرة بودابسـت"..هل تعـود أوكرانيـا إلى النادي النـووي أم تبحث عـن ضمانـات أمنيـة جديـدة؟"، **العـربي الجديـد**، 22 فبرايـر 2022 (تاريـخ الدخـول: 3مـارس 2022): https://bit.ly/36MnAN0

18. "لمـاذا تخشـى روسـيا مـن توسـع الناتـو شرقًـا؟"، **دويتشـه فيلـه**، 25 فبرايـر 2022 (تاريـخ الدخـول: 10 مـارس 2022): https://bit.ly/3JUrOAP

19. آمنـة محمـد عـلي، "أزمـة القرم وتداعياتهـا على العلاقـات الروسـية – الاوكرانية"، **مجلة دراسـات دولية**، العـدد 68،(2017)، بغداد، ص149–186.

20. Michael Rühle, "NATO enlargement and Russia: myths and realities", *NATO Review*, 01 July 2014, (accessed March 04, 2022): https://bit.ly/3tQHPlB

21. “Global Britain in a competitive age : The Integrated Review of Security”, Defence, Development and Foreign Policy, Presented to Parliament by the Prime Minister , March 2021Available at: https://bit.ly/3tBcMXQ

22. John JMearsheimer, Why the Ukraine Crisis Is the West’s Fault, 2014, Ibid.

23. "نيويورك تايمز: مواجهة بوتين مع أوكرانيا هي حربه الخاصة وعلينا ألا ننسى دور أميركا والناتو فيه"، **القدس العربي**، 22 فبراير 2022، (تاريخ الدخول: 10 مارس 2022): https://bit.ly/3JVVihA

24. المرجع السابق.

25. لماذا تخشى روسيا من توسع الناتو شرقًا؟، مرجع سابق.

26. وهي: قبرص، وجمهورية التشيك، وإستونيا، والمجر، ولاتفيا، وليتوانيا، ومالطا، وبولندا، وسلوفاكيا، وسلوفينيا.

27. "الاتحاد الأوروبي يدشن مبادرة "الشراكة الشرقية" في ظل غياب أبرز قادته"، **دويتشه فيله**، 7 مايو 2009 (تاريخ الدخول: 8 مارس 2022): https://bit.ly/3IWY8Sd

28. "نيويورك تايمز: أوكرانيا تخلت عن ترسانة نووية عملاقة منذ 30 عاما واليوم تشعر بالندم"، **الجزيرة نت**، 6 فبراير 2022 (تاريخ الدخول: 3 مارس 2022) : https://bit.ly/3uGzTCL

29. John Mearsheimer, Why the Ukraine Crisis Is the West’s Fault, The University of Chicago, Sep 25, 2015, https://bit.ly/3vHe6wP

30. John JMearsheimer, ‘’Why the Ukraine Crisis Is the West’s Fault”,2014, Ibid.

31. ريتشارد ند ليبو، مرجع سابق.

32. علي فاضلي، "سياسة بايدن الخارجية: تكامل المحددات وتنافرها"، **مركز الجزيرة للدراسات**، 29 يوليوز 2021، (تاريخ الدخول: 20 مارس 2022): https://bit.ly/3IQQzMQ

# الطّور الجديد من التحديات أمام الجيل "Z" في فلسطين

معاذ العامودي[1]

لم تشهد الأراضي الفلسطينية حالة من الغليان كالحاصلة الآن منذ قرابة ثمانية عشر عامًا مضت على انتهاء انتفاضة الأقصى عام 2004، وباعتبارها انفجارًا طبيعيًّا لمخزون من الفشل والغضب -تحديدًا الجيل الجديد، سواء الجيل z أو جيل ما بعد الألفية-[2]، نتيجة حالة الفراغ المعاشة خارج المؤسسات الوطنية الفلسطينية، أو نتيجة تقليص هامش الحرية إلى الحد الأدنى، لظروف المعيشة والتنقل في الضفة الغربية أو قطاع غزة، وتراجعت مشاركة الجيل الجديد في مؤسسات صناعة القرار الفلسطيني التي تكاد تكون صفرية.

فيما لا يكاد يمر يوم دون توديع شهداء أو اعتقالات تطال العشرات من الشباب الفلسطينيين، أو اعتداءات للمستوطنين على أراضي الفلسطينيين وبيوتهم، في القرى والطرقات المحاذية للمستوطنات في الضفة الغربية، وكذلك حالة الاشتباك المستمر مع قوات الاحتلال الإسرائيلي ومستوطنيه في الطرق الرئيسية أو على الحواجز، في ظل تراجع دور السلطة الفلسطينية في حماية المواطنين الفلسطينيين، نتيجة تغوّل الاحتلال الإسرائيلي على كل مفاصل السيادة الفلسطينية في الضفة الغربية.

ووفق مؤسسات الرصد الفلسطينية في الضفة الغربية فإن هناك 190 قرية وبلدة وتجمع سكاني فلسطيني معزول عن محيطه الفلسطيني، من بينها 40 تجمع بالكامل ويؤثر عليها

جـدار الضـم وتوسـع الاحتلال الإسرائيلي. مع تضاعف الاسـتيطان بشـكل غير مسـبوق، حيث هنـاك قرابـة 500 موقـع احتلالي عسـكري واسـتيطاني، منها 165 بؤرة اسـتيطانية (نواة مسـتقبلية لتشـكيل مسـتوطنة)، و177 مسـتوطنة قائمـة، و94 معسـكر لجيش الاحتـلال. بالإضافة إلى 700 حاجـز عسـكري، و60 بوابـة في قلـب جـدار الفصـل، فيـما يخـدم كل ذلـك 700 ألف مسـتوطن ينتـشرون في الضفـة الغربيـة بـما في ذلك القـدس الشرقية[3].

وأمـام حالـة المـد الفلسـطيني الشـبابي في الضفـة الغربية، يبقى قطـاع غزة معـزولًا عن الضفة الغربيـة، مـن الناحيـة السياسـية والجغرافيـة. فيـما يعاني الفلسـطينيون مـن حصار خانـق منذ عام 2006 حتـى الآن، عـلى قطـاع عـزة، تسـببت هـذه الحالـة في تزايد أعـداد الهجرة من غـزة والضفة خصوصًـا في جيـل الشـباب، نتيجة ضيـق الأفق السـياسي والحريات وفـرص العمل.

وبعـد قـراءة سريعـة للواقـع في الأراضي الفلسـطينية المحتلـة، نـرى أن الاحتـلال الإسرائيلي عمـل عـلى إنتـاج طـور جديـد مـن التحديـات، يمكـن تسـميته بالطـور الأشرس عـلى القضيـة الفلسـطينية، يتناسـب مـع الطـور الجديـد مـن الأجيـال الفلسـطينية، حيـث يتعـرض للسردية والخطـوط العريضـة للوعـي بقضيـة فلسـطين، والتطويع ثـم الإفقـار والتبعية، ويمكـن توضيح هـذه التحديـات ضمـن مـؤشرات ثلاثة:

**محاصرة الفكرة واستنبات حالة وعي مضاد**

إن أهـم مـا يواجه الاحتلال الإسرائيلي اليوم فكرة الشرعيـة، أي وجوده ككيان شرعي مقبول على المسـتوى الرسـمي أو الشـعبي، وقد أدرك الاحتلال مؤخرًا انتشار النشـاط الإعلامي للجيل الفلسـطيني الجديـد، وتلاقيـه مـع الأجيـال العربية الجديـدة، في الحديث المسـتمر عـن الاحتلال خـلال الأحـداث التـي تشـهدها الأراضي الفلسـطينية، لذلك يحـاول الاحتلال تثبيـت فرضيات بعيـدة عـن حالـة المقاومـة لـه فلسـطينيًّا وبعيـدًا عن حالـة الاسـتعداء له عربيًّـا من قبـل الأجيال الجديـدة، وفـق اسـتراتيجية أول رئيـس للـوزراء ديفيـد بـن غوريـون بعـد إعـلان تأسـيس دولة الاحتـلال، حيـث قـال توطئة لمرحلـة مقبلة من الـصراع "الكبار يموتـون، والصغار ينسـون"[4].

إلا أن اسـتراتيجية بـن غوريـون في المراهنـة عـلى التّنـاسي بفعـل التحديـات والقـوة والتطبيع وصـولًا للنسـيان أثبتـت فشـلها أمـام اسـتمرار حالـة المقاومة التـي يتسـيّدها الجيل الفلسـطيني

الجديد، وهو ما شرحه ميخائيل ميلشتاين رئيس الشعبة الفلسطينية في استخبارات جيش الاحتلال، في كتابه عن الجيل الفلسطيني الجديد، حيث يعتبر الدولة الإسرائيلية أمام جيل فلسطيني خطير، غير أيديولوجي لكنه متعصب جدًّا للمقدسات والأقصى، جيل عصري لكنه مقاتل شرس، وهو خارج المنظومة المالية للسلطة الفلسطينية أي ليس هناك ما يخسره وليس هناك ما يخشاه، لذلك كان لا بد من تعميق العمل على تغير سردية الاحتلال في الوعي للأجيال الجديدة[5].

وعليه يحاول الاحتلال الإسرائيلي تغيير حقيقته بتهيئة العقول والنفوس للقبول به كأمر واقع، أو الخروج من فكرة أنه احتلال استعماري، لا يهدف فقط لاحتلال الأرض والإنسان الفلسطيني؛ بل أيضًا تغيير حقيقة وجوده في المنطقة العربية التي لا تشبهه من حيث الهوية، أو الدين، أو اللغة، أو السمات، والأواصر المشتركة، ومحاولة رسم صورة جديدة له كأنه شريك أو حليف جدير بالتعاون، وليس عامل التجزئة والتفرقة الأساسي في الوطن العربي. لذلك بدا الاحتلال في سياساته الإعلامية الجديدة أقرب إلى ما يرغب به الجيل العربي والدولي الجديد، من إنشاء حسابات وصفحات عبر مواقع التواصل الاجتماعي، لشخصيات رسمية وإعلامية تحاول تلميع صورته؛ بل ذهب الاحتلال لأكثر من ذلك من خلال عروض هائلة للنجوم والمشاهير من مناطق مختلفة حول العالم بدعوتهم لزيارة تل أبيب والحديث عنها، وقد بات السعي لكسب النجوم والمشاهير بهدف تطهير الاحتلال من انتهاكاته لحقوق الإنسان الفلسطيني معلمًا من معالم استراتيجية الاحتلال الجديدة والموجهة في الأساس للأجيال الجديدة[6].

هنا يستحضرني ما أسماه مصطفى المرابط الاستلاب الثقافي كضمانة لاستلاب السقوط، باعتبار أن "الاحتلال الإسرائيلي يعمل على تهيئة العقول والنفوس لقبول الأمر الواقع، والتسليم بالواقع الجيوسياسي والثقافي الجديد والتطبيع معهما"[7]، هذا الواقع الجديد يكون فيه الاحتلال الإسرائيلي محور الارتكاز كمركز ومن حوله الأطراف وبدعم من الولايات المتحدة الأميركية، ومخلّص للعديد من المشاكل التي تواجهها المنطقة العربية عبر إيجاد الحلول التكنولوجية لها دون النظر إلى خطر، والنفاذ في المنطقة والنفوذ فيها، ويظهر ذلك من خلال

ما قاله الرئيس الأميركي جو بايدن في أكتوبر الماضي أنه "لو لم تكن إسرائيل موجودة لكان علينا اختراعها"[8].

ولذلك ركز على جهوده في هذه المرحلة لترسيخ وعي مضاد لحقيقة الصراع، واستخدام الإعلام الجديد لإعادة توجيه الوعي عبر صفحات أنشأها خصيصًا باللغة العربية وكذلك باللهجات المختلفة، وتعزيز وجوده في المناسبات العربية الوطنية، وتفاعله مع الأحداث العربية، ثم محاولاته للدخول إلى ما بعد الدولة في المنظمات العربية والأفريقية والآسيوية مثل الاتحاد الإفريقي.

وحتى يكون قادرًا على النفاذ فإن عليه تغيير السردية حول كونه احتلالًا، من خلال اللوبيات التابعة له في المؤسسات العالمية، وفصل النشطاء والصحفيين الفلسطينيين العاملين في الوكالات الصحفية والإعلامية العالمية مثل ما حدث في الدوتشيه فيله التلفزيون الألماني- القسم العربي[9]، وصحيفة نيويورك تايمز الأميركية[10]، إضافة لتقديم رواية تتماشى مع سياسات الاحتلال وتلميع صورته عالميًّا، ويظل هذا التحدي هو الأخطر أمام الفلسطينيين، وكذلك الاحتلال الإسرائيلي الذي يقيم علاقات دبلوماسية واتفاقيات سلام مع مصر والأردن منذ الثمانينيات والتسعينيات، لكنه غير قادر حتى اللحظة من اختراق المجتمعين المصري والأردني.

وفي نهاية هذا التحدي يجب أن نلفت الانتباه أن الرد الحاصل على تعميق العلاقات بين دول عربية والاحتلال الإسرائيلي عبر خطوات تضامن رمزية، مثل رفع علم فلسطين في الملاعب والمناسبات العالمية، أو المبالغة في الترويج لمواطنين عرب لرفضهم إجراء مقابلات مع تلفزيونات للاحتلال الإسرائيلي، وإن كان يعتبر فشلًا في اختراق الشعوب من قبل الاحتلال الإسرائيلي، إلا أنه خطير لما له من دلالات في فقد الحركة الكفاحية الفلسطينية قوة ردعها.

**محاصرة العمل النضالي ومنع تحقيق الوحدة الفلسطينية**

تعتبر ديمومة العمل المقاوم في فلسطين المحتلة بكل أوجهه العسكرية والشعبية وكذلك المدنية معيارًا أساسيًّا لمنهاج التحرر من الاستعمار الإسرائيلي، لذلك يعمل الاحتلال الإسرائيلي على محاصرة أعمال النضال الفلسطيني -ما دون العسكرية-، ثم استخدام مبدأ ما لم يأت

بالقـوة يـأتي بمزيـد مـن القـوة تجـاه المقاومـة المسـلحة مثـل الحاصلـة الآن في الضفـة الغربيـة من مجموعـات شـبابية مثـل كتيبـة جنين وعرين الأسـود. وبعد دراسـة مسـتفيضة ومعمقـة للأجيال القتاليـة الفلسـطينية، عمـل الاحتلال عـلى قطع الوصل بين هـذه الأجيال، منعًـا لتراكم الخبرات العسـكرية، تحديـدًا في الضفـة الغربيـة التـي تشـهد قرابـة 660 نقطة اشـتباك مباشر بشـكل يومي مـع الاحتـلال، ومنـع الفلسـطينيين ومحـاصرة الأطراف مـا دون السـلطة من اتخاذ قـرار المواجهة الشـاملة مـن خـلال سياسـة تثبيت الانقسـام، لذلك تركـزت سياسـات الاحتلال اتجـاه المقاومة في اتجاهـين: كـسر العقـل الجمعـي للعمل المقـاوم وقطع الوصـل بين أجيـال المقاومة.

**كسر العقل الجمعي للعمل المقاوم**

يعنـي ذلـك بالـضرورة عدم تفجـر الأوضـاع في الأراضي الفلسـطينية، باتجاه مواجهة شـاملة يدخـل فيهـا الـكل الفلسـطيني. وهنـا سيسـتفيد الفلسـطينيون بالضرورة مـن تجاربهم السـابقة، بـشرط دخـول الـكل الفلسـطيني في هـذه المواجهـة، وتشـكيل مجموعـات قتاليـة ضمـن قـرار سـياسي متفـق عليـه، وغـير ذلك سـيكون مصـيره مؤقتًـا، حيث سـتكون المواجهة مـع الاحتلال بشـكل مجتـزأ عـبر مجموعـات صغـيرة محصـورة، في منطقـة جغرافية معينـة مثل جنـين أو نابلس، وتخضـع للمراقبـة عـلى مـدار السـاعة. أو من خـلال عمليات فرديـة وإن أثبتت ديمومتها بسـبب فشـل الاحتـلال في التنبـؤ بتوقيتهـا ومكانهـا ونوعهـا؛ ولكن سـتظل مواجهة محـدودة دون نتائج سياسـية لصالـح الفلسـطينيين على الأرض[11]. نظـرًا إلى أن هذه المجموعـات الصغيرة والعمليات الفرديـة تظـل محـدودة الأدوات والقـدرات والخبرات القتاليـة، وكذلك ذات تكلفـة بشرية عالية على الفلسـطينيين.

ويجـب الانتبـاه هنـا لنقطة غاية في الأهمية فيما يحصل الآن في الأراضي الفلسـطينية من تشـكيل مجموعـات (كتيبـة جنـين –عريـن الأسـود في نابلس...) فهـذه المجموعـات هي انفجـار طبيعي للحالـة الشـعبية الفلسـطينية، نتيجـة السـخط عـلى الأوضـاع السياسـية، لكـن الاحتـلال يدفـع باتجـاه بقـاء هـذه المجموعـات لفـترة كـي تمتـص غضـب الشـارع الفلسـطيني دون الوصـول إلى حالـة المواجهـة الشـاملة، والإبقـاء عـلى حالـة العطالـة السياسـية التي تمر بهـا القوى الفلسـطينية

الأساسية والفراغ الناشئ عنها، وتوجيهها لإنتاج مبادرات لا تعني شيئًا للفلسطينيين سوى إشغال حيز الفعل الفلسطيني وتفريغ الاحتقان أو توريطه[12].

**قطع الوصل بين أجيال المقاومة**

لعل الزحف الذي أحدثته انتفاضة الأقصى عام 2000 وتصدر النخبة القادمة من معارك منظمة التحرير الفلسطينية في الخارج، من قيادات ونخب عسكرية الجيل – Y– والتي قاتلت في الصفوف والمجموعات الأولى في انتفاضة الأقصى، ونقلت خبراتها إلى الجيل X جيل الانتفاضة، لفت انتباه الاحتلال الإسرائيلي، لقطع هذا الوصل بين الأجيال الفلسطينية، منعًا لنقل الخبرات القتالية ومراكمة العمل القتالي. لذلك عمل الاحتلال الإسرائيلي على تحييد الجيل –X– الجيل الثاني من المقاتلين في انتفاضة الأقصى، عبر تصفية قياداته أو اعتقالهم أو تحييدهم عن الحياة النضالية[13].

وهو ما يمكن استنباطه من حجم الاعتقالات الكبير لمقاتلي جيل انتفاضة الأقصى من الشباب حيث غالبيتهم حكم عليه بالمؤبدات في سجون الاحتلال، ليظل الجيل –Z– وحيدًا في الساحة الثورية النضالية، ويبدأ خطواته من الصفر عبر عمليات بدائية أو عمليات فردية، وهو ما سبب تحديًا كبيرًا أمام هذا الجيل والجيل القادم في مراكمة العمل النضالي ضد الاحتلال الإسرائيلي، وعليه فقد ظلت ديمومة الفعالية والكفاءة للفعل المقاوم معطلة، وتم امتصاص حالة الغضب في محطات زمانية مختلفة.

**محاصرة التمويل ومنع إنشاء اقتصاد مقاوم**

إن أهم تحدٍّ يواجه القضية الفلسطينية اليوم هو محاصرة مصادر التمويل الموجهة إليها، ليس على مستوى الفصائل فحسب؛ بل حتى على مستوى السلطة الفلسطينية، وقد عمل الاحتلال الإسرائيلي جاهدًا على توجيه مسار المساعدات المقدمة من مجتمع المانحين الدولي للسلطة الفلسطينية ضمن مسارات لا تتلاقى مطلقًا مع أي عمل مقاوم من ناحية، أو مع أي توجهات تنموية حقيقية للاقتصاد الفلسطيني ليظل يسبح في فلك اقتصاد الاحتلال الإسرائيلي، وقد رأينا ذلك من خلال تراجع حجم وتنوع مسار المساعدات الدولية التي تعتمد عليها ميزانية السلطة، لصالح الاعتماد على أموال المقاصة التي باتت تمثل نحو 70٪

من ميزانية السلطة، في حين ظلّ الاحتلال الإسرائيلي يتحكم في مسار وتوقيت الإفراج عن أموال المقاصة للسلطة الفلسطينية، ووضع مشروطية قاسية عليها تتمثل في اقتطاع الأموال الموجهة فلسطينيًّا لعائلات الشهداء والأسرى باعتبارهم عائلات إرهابية[14].

إن الخطورة المتمثلة في السيطرة على إيرادات المقاصة المستحقة للسلطة الفلسطينية هو تحكم الاحتلال الإسرائيلي بها؛ وقد طالبت السلطة الفلسطينية تدخلًا أمريكيًّا لحل هذه الإشكالية وضمان استحقاق المقاصة في وقتها، إلا أن الأخيرة اعتبرت هذا الملف ملفًّا داخليًّا على السلطة معالجته مع الاحتلال الإسرائيلي، ما يعني أنه مسار بديل عن المساعدات الدولية، وبتحكم أكبر في الإفراج عن هذه الأموال ضمن إرادة وإدارة الاحتلال الإسرائيلي؛ منها ألا تذهب هذه الأموال مثلًا للتنمية في مناطق الأغوار الفلسطينية.

وبعد قرار الرئيس الأميركي السابق دونالد ترامب قطع المساعدات عن السلطة الفلسطينية نهاية عام 2018؛ طالبت الأخيرة في اجتماع جامعة الدول العربية على مستوى وزراء الخارجية، الذي عقد في مصر في مارس 2019 بشبكة أمان مالي، وفق ما اتفق عليه في القمة العربية، وذلك لمواجهة الضغوطات السياسية على السلطة الفلسطينية الناتجة عن الضغوطات المالية التي تتعرض لها، وتظهر أهمية مظلة الأمان المالي في قدرة السلطة على تنفيذ برامجها التنموية دون الخضوع لمشروطية التمويل الأجنبي الذي حدد مسار التمويل تجاه الإغاثة أكثر من التنمية، ويمثل تراجع دور جامعة الدول العربية والمستوى الرسمي العربي في التعاطي مع القضية الفلسطينية من أكبر التحديات التي تواجه القضية الفلسطينية، والجيل الجديد الذي سيبني مشاريعه ومبادراته على حالة مشوهة وضعيفة أمام سياسات الاحتلال الإسرائيلي على الأرض[15].

لم يتوقف الأمر على السلطة الفلسطينية، بل حاصر الاحتلال الإسرائيلي مسارات التمويل وقنواته الموجهة للفصائل الفلسطينية، باعتبارها صاحبة مشروع المقاومة والحامية له، وطور الاحتلال الإسرائيلي أدواته في محاصرة مصادر التمويل لهذه الفصائل عبر توسيع عمل الموساد ليطال مراقبة الجمعيات الخيرية والمؤسسات الدولية الرسمية، خارج مجتمع المانحين الرسمي التي توجه مساعداتها تحديدًا إلى قطاع غزة، باعتباره كيانًا معاديًا تسيطر عليه حماس تحت

سـلطة الأمـر الواقـع، وقـد لاحظنـا أن عمـل الموسـاد في السـنوات العـشر الأخـيرة اتخذ مسـارًا ناعـمًا في الخـارج، لتوجيـه التهم وتلفيقها لعشرات المؤسسـات في السـاحة الأوروبيـة والأميركية والآسـيوية، أدى إلى إغـلاق الكثـير منهـا أو تخـوف المانحـين من توجيه مسـاعداتهم لهـا، حتى لا يطالهـم الحظـر أو الملاحقـات القانونية الباطلة، فيـما راقب الاحتلال الإسرائيـلي كل مداخل المال الفلسـطينية مـن شركات صرافـة أو تحويلات بنكيـة أو تعاملات للتجار، لينتقـل هذا التحدي إلى الجيـل z الـذي بـدا يعـاني من شـح الموارد الماليـة المسـاعِدة، لاسـتمرارية الفعل المقاوم مـن ناحية و تعزيـز صمـود الجيـل الجديـد عـلى أرض الواقع من ناحيـة ثانية.

لعـب الحصـار المالي المشـدد على السـلطة الفلسـطينية والفصائل سـواء جماعات أو أفـراد دورًا مهـمًّا في تعطيـل الخطـط الفلسـطينية لإنشـاء اقتصـاد مقـاوم ومسـتقل غـير مرتبط بالمقـام الأول بالاحتـلال الإسرائيـلي، وانعكـس ذلك على تفكك النظام السـياسي الفلسـطيني نظـرًا لاختلاف مصـادر التمويـل، وجنـوح العديـد مـن الأطـراف عـن حالة الإجمـاع الوطنـي، وعدم إنشـاء أي مظلـة سياسـية قويـة تخـدم الفلسـطينيين ضمـن مبـادرات حقيقيـة فاعلـة، واسـتمرار الانقسـام السـياسي الفلسـطيني، ويضـع ذلـك الفلسـطينيين أمـام مواجهة هـذا التحدي الأخطـر كأولوية قصـوى بالاتجـاه أكثـر إلى المشـاريع التنمويـة، التـي تزيـد مـن السـيادة الفلسـطينية عـلى الأرض تحديـدًا في الضفـة الغربيـة سـاحة المواجهـة الحالية.

**خاتمة**

أمـام التحديـات الثلاثـة التـي تحـاصر الوعـي بالسرديـة وحقيقة الـصراع الفلسـطيني العربي مـع الاحتـلال الإسرائيـلي، وعلى مسـتوى تراكم الحالة النضاليـة بخبراتها وأدواتهـا، وكذلك على مسـتوى أدوات ومسـارات التمويـل أمام الجيل الفلسـطيني الجديد، سـواء الحـالي –جيل Z–، أو القـادم، فـإن القضية الفلسـطينية سـتواجه انحسـارًا كبيرًا سـينتج عـن ضعف المبـادرات الفاعلة وخاصـة الفرديـة أمـام التحديـات الثلاثـة، يتطلب ذلـك حلولًا عاجلـة ضمـن الإرادة والإدارة السياسـية الحقيقيـة لمواجهـة هـذه المرحلـة، وأهمهـا الخـروج من حالـة التيـه الفلسـطيني بتجاوز النخبة السياسـية المتكلسـة.

وتظل أهم الأولويات لديمومة فعالية القضية الفلسطينية اليوم هو الاستثمار الحقيقي في النخب الشبابية الصاعدة، أو المتوقع صعودها خلال السنوات الخمس القادمة، كساحة جديدة للفصائل ومؤسسات السلطة لتحجز حيزًا يشكل جدار حماية حول الجيل الفلسطيني الجديد، وإرفاده بشكل أكبر في مؤسسات صناعة واتخاذ القرار السياسي الفلسطيني، حيث لم تعد الفصائل الفلسطينية ساحة محببة لتوجهات الجيل الفلسطيني الجديد، نظرًا لتكلس قياداتها وضعف رؤيتها السياسية والاقتصادية، وكذلك يجب تعزيز الوصل أكثر بين فلسطيني الداخل والمهجر، وصولًا لدعم حقيقي يواجه التحديات السابقة على مستوى حرب السرديات أو تراكم الخبرات أو محاصرة مصادر التمويل.

## الهوامش

1. باحث في الاقتصاد السياسي الفلسطيني، حاصل على درجة الدكتوراه في العلاقات الدولية وتحليل السياسات.

2. الجيل z: هو الجيل الذي ولد في العام 1996 أو 1997، فيما يعتبر جيل ما بعد الألفية المولود ما بعد 2006، وقد أطلق مركز حركية الأجيال الأميركي على الجيل z الجيل الرقمي، وقد اتفقت منظمة اليونسكو لعام 2019 مع التقسيم الذي أورده مركز حركية الأجيال بأن الجيل z هو الذي ولد في العام 1996، لمزيد من التفاصيل حول تقسيمات الجيل z الرجوع إلى الرابط: https://pewrsr.ch/3Vkgxyo، وكذلك للتعرف على خصائص وسمات الجيل z يمكن الرجوع إلى مركز دراسة حركية الأجيال على الرابط التالي: https://bit.ly/3hTGneV.

3. عاطف دغلس، "بالأرقام والمعلومات.. هكذا تضيق إسرائيل عيش الفلسطينيين في قرى التماس بالضفة الغربية"، الجزيرة نت (23-6-2022). على الرابط التالي: https://bit.ly/3FKp7Rk

4. أحمد الفقي، "الكبار يموتون والصغار ينسون"، **مجلة البيان**، (31-1-2020). على الرابط التالي: https://bit.ly/3UUNP7W

5. ميخائيل ملشتاين، **(لا هنا ولا هناك: صورة جيل الشباب الفلسطيني)**، ترجمة شبكة الهدهد (دار النشر معرخوت ومركز موشيه ديان، مايو 2022).

6. مشاهير عالميون يحرجون إسرائيل ويرفضون زيارتها، الجزيرة نت (28-2-2017). تم الدخول على الموقع في تاريخ 3-11-2022. على الرابط التالي: https://bit.ly/3ELtKex

7. مصطفى المرابط، "عندما يكون الاستلاب الثقافي ضمانة لاستدامة السقوط"، برنامج تفاكر. موقع الجزيرة نت، (4-11-2022). على الرابط التالي: https://bit.ly/3v9FFNQ

8. بايدن: لو لم تكن إسرائيل موجودة لكان علينا اختراعها، القدس العربي، (27 أكتوبر 2022)، تم الدخول على الموقع في تاريخ 3-11-2022. على الرابط التالي: https://bit.ly/3OpjnR4

9. أحمد الهواس، "بذريعة معادة السامية: دويتشه فيله تفصل 5 صحفيين عرب من عملهم". الجزيرة نت، (15-2-2022). تم الدخول على الموقع في تاريخ 3-11-2022. على الرابط التالي: https://bit.ly/3GALUBj

10. علاء الحلو، "نيويورك تايمز ترضخ للتحريض الإسرائيلي: وقف التعاون مع مصورين فلسطينيين"، العربي الجديد، (6 أكتوبر 2022). تم الدخول على الموقع في تاريخ 3-11-2022. على الرابط التالي: https://bit.ly/3tN8UoZ

11. ساري عرابي، "المواجهة الشاملة: احتمالاتها ومالاتها"، مجموعة الحوار الفلسطيني، (22 أكتوبر 2021). على الرابط التالي: https://bit.ly/3gwckt0

12. صادق أبو عامر، "هل توالُد المبادرات الفلسطينية دليل للتعافي الوطني؟"، مجموعة الحوار الفلسطيني، (18 نوفمبر 2022). على الرابط التالي: https://bit.ly/3ERiopu

13. معاذ العامودي، "كيف تعطل الفعل المقاوم في الضفة الغربية"، نون بوست، (9-5-2021). على الرابط التالي: https://bit.ly/3OsveO0

14. معاذ العامودي، "في الاقتصاد السياسي لأزمة المقاصة الفلسطينية"، منتدى السياسات العربية، (17-12-2019، ص6-9). على الرابط التالي: https://bit.ly/3hJqiZt

15. يسرى وناس، "قمة تونس: اتفاق عربي على تفعيل شبكة الأمان المالي لفلسطين". وكالة الأناضول، (29-3-2019). على الرابط التالي: https://bit.ly/3BWff5X

# الأزمة التونسية إلى أين: الفاعلون والسناريوهات المحتملة

مصطفى عثمان الأمين[1]

**المقدمة**

منذ سقوط بن علي في يناير 2011 دخلت تونس في دوامة الانتقال الديمقراطي، وظلت تواجه أزمات اقتصادية واجتماعية وسياسية خانقة، اتخذها الرئيس قيس سعيد مبررًا لإصدار قراراته الاستثنائية التي بدأها بتجميد مجلس النواب في 25 يوليو 2021 ثم حله لاحقًا، متذرعًا بمقولة الخطر الداهم على الدولة التونسية الذي يمنحه غطاء لاستخدام الفصل 80 من الدستور (حسب تفسيره). وظل يصوب سهامه تجاه الأحزاب السياسية ويصفها بالفساد والعمالة الأجنبية وتلقي الأموال من جهات خارجية[2].

أصدر الرئيس قيس سعيد مجموعة من المراسيم الرئاسية التي تمخض عنها حل البرلمان المجلس الأعلى للقضاء وحل الهيئة العليا المستقلة للانتخابات وأوقف العمل بالدستور. شكل الرئيس قيس سعيد لجنة وكلفها بالإعداد لدستورٍ جديد، لكنه لم يعتمد النسخة التي أعدتها اللجنة، بل قام بإدخال تعديلات جوهرية عليها مما دعا بعض أعضائها أن ينسحب منها ويتبرأ مما قدمه قيس سعيد، والبعض الآخر وصفها بأنها لا تمت للمشروع الأول بصلة[3].

قدم سعيد النسخة المعدلة للاستفتاء رغم معارضة غالبية الأحزاب التونسية. ثم قام الرئيس بإصدار قانون انتخاب معدل بمرسوم رئاسي أيضًا، ألغى بموجبه القوائم الانتخابية الحزبية وأقر الترشيح الفردي فقط. رغم المعارضة الكبيرة جرت الانتخابات في 17 ديسمبر 2022 وشهدت إقبالًا ضعيفًا جدًّا، ما حدي ببعض الموالين لسعيد وصفها بالفضيحة.

رغم إجماع التونسيين على تردي الأوضاع الاقتصادية والاجتماعية والسياسية في ظل العشرية التي أعقبت قيام الثورة، إلا أنهم ينقسمون في توجيه اللوم وتحميل المسؤولية لمن أوصل البلاد لهذا الوضع الذي تعيشه. جزء مهم من التونسيين يحملون منظومة 14 يناير أي منظومة الثورة، المسؤولية عن التردي الاقتصادي والاجتماعي والسياسي الذي حدث في تونس في السنوات الأخيرة، ويساند رئيس الجمهورية في إجراءاته التي اتخذها لإنهاء هذه المنظومة، بينما جزء مهم آخر لا يعتبر المنظومة مسؤولة عن الأوضاع المزرية التي يعيشها التونسيون اليوم، وفي نفس الوقت ينادي بالإصلاح، ولكن يرفض رفضًا قاطعًا المساس بمنظومته ويعتبر أن استهدافها من قبل رئيس الجمهورية إنما هو عملية إجهاض للديمقراطية التونسية الوليدة.

في هذا البحث عن الأزمة التونسية نبحث عن الفاعلين الرئيسيين في الأزمة من داخل وخارج تونس. وما الأدوار التي يلعبها كل منهم؟ وهل هناك قواسم مشتركة بين الفاعلين في الداخل والخارج؟

**أولًا: مميزات تونسية**

تميزت تونس بثلاث مزايا لا نجدها في معظم الدول العربية:

**1. إبعاد الجيش عن السياسة (نسبيًّا)**

منذ استقلال الجمهورية عام 1956م لم يعرف عن الجيش التونسي قيادة الانقلابات العسكرية. لكن السؤال هنا إذا انقلب رئيس الجمهورية المنتخب على الدستور الذي أقسم عليه، هل يقف الجيش مع رئيس الجمهورية المنتخب وينفذ قراراته ومراسيمه على المؤسسات الدستورية ويرسل دباباته ويغلق البرلمان، أم إن مهمة الجيش أن يحمي الدستور؟ هذا السؤال

مطـروح اليوم على السـاحة التونسـية، فمنهم من يـرى أن تنفيذ الجيش لمراسـيم رئيس الجمهورية قيـس سـعيد هـو تدخـل في السياسـة، بينما يـرى آخـرون أن الجيش يقـوم بدوره المنصـوص عليه في الدستور[4].

**2. قوة المجتمع المدني وتأثيره**

ونخـص بالذكـر الاتحـاد العـام التونـسي للشـغل الـذي يضـم أكثـر مـن 95٪ مـن منسـوبي الوظيفـة العموميـة، الـذي عجـزت حكومـات فرنسـا وبورقيبـة وبـن عـلي وحكومـات مـا بعد الثـورة عـن احتوائـه. وقـد اسـتحقت منظـمات المجتمع المـدني التونـسي جائزة نوبل للسـلام عام 2015 عـن جـدارة واسـتحقاق لدورهـا في الحـوار الوطني التونـسي. وما زالت منظـمات المجتمع المـدني التونـسي تـؤدي دورًا مهـمًّا في الحيـاة العامـة في تونس[5].

**3. غياب الاغتيالات السياسية إلا نادرًا**

حيـث لم يتـم تسـجيل أي حادثـة عنـف أو اغتيـال حتـى قيـام الثـورة، إلا مرة واحـدة، عندما اغتيـل معـارض بورقيبـة الكبـير، صالـح بـن يوسـف، في فرانكفـورت بألمانيـا عـام 1961 م، أما بعـد الثـورة فحدثـت اغتيـالات محدودة منهـا، اغتيال شـكري بلعبـد ومحمد البراهمي، ولم تسـند لأي مـن المكونـات السياسـية المعروفـة أو جهـة محددة بواسـطة محكمـة قانونية حتى الآن، سـوى اتهامـات وجهـت لخصوم سياسـيين ولعنـاصر الإرهـاب في تونس[6].

**4. التجانس وغياب القبلية**

يتميـز المجتمـع التونسي بتجانسـه وغياب العشـائرية والقبليـة والطائفية السياسـية كما في دول مثـل: لبنـان والعـراق[7]، مـع ارتفـاع نسـبة التعليـم واتسـاع دائرة حقـوق المـرأة وتمكينهـا. إلا أنه توجـد في تونـس نـوع من الجهويات والعروشـيات قد تشـكل نمطًا مـن القبيلـة، إن لم يتم الانتباه لهـا يمكـن أن تـؤدي إلى تصدعـات واضطرابـات اجتماعيـة وسياسـية، إضافـة إلى حـدة الخلاف الأيديولوجـي مـا بـين تيـاري العلمانيـة واليسـار من جهـة والتيار الإسـلامي من جهـة أخرى[8].

الحكومـات التـي أعقبـت الثـورة (2011) كانـت حكومـات ائتلافيـة. خليـط عجيـب مـن التحالفـات، مثـل تحالـف النهضـة مـع نـداء تونـس بقيـادة الباجـي قايـد السـبسي الـذي يعتـبر

امتداد لنظام بن علي[9]. وتحالف النهضة مع حزب قلب تونس بقيادة نبيل القروي المتهم بالفساد. رغم أن النهضة قد تكون قد أقدمت على هذه التحالفات سعيًا وحرصًا منها على الاستقرار وتجنب ما حدث في مصر، إلا أن قطاعًا واسعًا من التونسيين يعزون الفشل السياسي والاقتصادي والاجتماعي في عشرية ما بعد الثورة لهذه التحالفات[10].

**ثانيًا: أطراف الأزمة الداخلية**

– **الطرف الأول**: رئيس الجمهورية قيس سعيد والقوى المساندة له (مدنية وعسكرية)، وتعتبر أهم أطراف الأزمة الداخلية. فبجانب أنه رئيس منتخب، مدعوم من القوة الأمنية والعسكرية، فقد وقفت معه غداة 25 يوليو 2021 العديد من الأحزاب والمنظمات والشخصيات المؤثرة، ومجموعات من الشباب، التي تحمّل قوى المعارضة مسؤولية الفشل خلال عشرية ما بعد الثورة، وترى في قرارات الرئيس قيس سعيد الحل للمشاكل التي تعانيها تونس. ومن أسبابها أيضًا الخصومة الأيدلوجية مع النهضة[11]، والأزمة الاقتصادية والاجتماعية الخانقة[12]. لكن سرعان ما بدأ الجميع بالخروج من مسار سعيد الأحادي، بل ومعارضته أشد المعارضة، لذلك نستطيع أن نقول إن كل الأحزاب والشخصيات والتيارات الرسمية الوازنة تعارض سعيد الآن في مقابل التأييد الشعبي له. أما الرئيس قيس سعيد فيمضي في قراراته ومراسيمه الدستورية ويدير الشأن السياسي بعقلية التحدي والمعادلة الصفرية. ويرفض أي حوار مع معارضيه ويتهمهم بالفساد والعمالة، وكل من يرفض القبول بما يدعو إليه حتى وإن كان الاتحاد العام التونسي للشغل أو جمعية القضاة، وحتى اللجنة الاستشارية للدستور التي قام بتعيينها هو غير مستعد لمجرد الاستماع إليها[13].

– **الطرف الثاني** في الأزمة الداخلية: كتلة معارضي قرارات الرئيس قيس سعيد منذ 25 يوليو 2021، وأهم مكونات هذه الكتلة هم أحزاب البرلمان الذي قام الرئيس قيس سعيد بتجميده في 25 يوليو 2021 ثم حله. لم ينجح أي حزب في نيل الأغلبية البرلمانية المطلقة، فأصبح البرلمان فسيفساء من أحزاب وتيارات مختلفة، تتنازع وتتقاتل فيما بينها مما أعطى صورة سيئة للديمقراطية البرلمانية. كانت نتائج الانتخابات التشريعية التونسية 2019 انعكاسًا لكفران قطاعات واسعة من التونسيين وفقدانهم الثقة بالأحزاب السياسية، فقد نالت سبعة

أحـزاب معظـم المقاعـد مـا مجموعه 179 مقعـدًا من جملة مقاعـد البرلمان 217[14]. وجاءت حسـب ترتيـب الأغلبيـة كالآتي: حركـة النهضـة 52 مقعـدًا، حـزب قلب تونـس 38 مقعدًا، حـزب التيار الديمقراطـي 22 مقعـدًا، حـزب ائتـلاف الكرامة 21 مقعدًا، الحزب الدسـتوري الحـر 17 مقعدًا، حـزب حركـة الشـعب 15 مقعـدًا، وحـزب تحيـا تونـس 14 مقعـدًا. وبقيـة المقاعـد الــ38 كانت مـن نصيـب أكثر مـن عشرة أحـزاب ومجموعات مسـتقلة[15]. تنتمي هـذه الأحزاب لقـوى الثورة وقـوى مـا قبـل الثـورة ولأيدولوجيـات مختلفـة، ممـا جعـل من البرلمان سـاحة للشـتم والسـباب والعـراك، اسـتغله الرئيـس قيـس سـعيد في إجراءاته الاسـتثنائية التـي بدأها بتجميـد البرلمان.

انتظمـت الأحـزاب والقـوى المعارضة لإجـراءات الرئيس قيس سـعيد في كتلتـين، ما يعكس فشـلها في إيجـاد إطـار كلي جامـع، رغـم اتفاقهـا عـلى معارضـة قـرارات الرئيـس قيـس سـعيد. الكتلـة الأولى هـي كتلـة جبهـة الخلاص الوطني بقيادة نجيب الشـابي المسـنودة من قوي سياسـية مثـل حركـة النهضـة وحزب قلـب تونس وائتـلاف الكرامـة ومواطنون ضد الانقـلاب. والكتلة الثانيـة تكتـل الأحزاب الاجتماعية الذي يضم خمسـة أحـزاب يتقدمها الحزب الجمهـوري والتيار وحـزب العـمال. رغـم أن مـا كان يحـدث في البرلمـان التونـسي كان يشـوه الديمقراطية والممارسـة الرشـيدة لهـا، إلا أنـه ليـس مـبررًا للرئيس سـعيد ليقـوم بإجراءاتـه الاسـتثنائية، وبإلصـاق التهم بالأحـزاب السياسـية، فهـو نفسـه كان جـزءًا ممـا كان يجـرى في البرلمـان، فالحكومة التي أسـقطها سـعيد هـو الـذي كلـف رئيسـها هشـام المشـيشي[16]. ومؤخـرًا اتضـح للكثيرين من مؤيـدي قيس سـعيد خطـأ هـذا الطريـق الـذي يسـير فيـه، فانفضـوا مـن حولـه وانضمـوا للقـوى المعارضـة لإجراءاتـه. صحيـح أن لسـعيد شـعبية كبـيرة في الشـارع الشـعبي لكنها بـدأت بالتقلص.

– **الطـرف الثالـث** في الداخل: الاتحاد العام التونسي للشـغل، مع بداية الإجراءات الاسـتثنائية اتخـذ الاتحـاد موقفًـا داعـمًا لهـا، فـكل قراراتـه وبياناته كانـت تصب في دعـم هذا الموقـف. لاحقًا حـاول أخـذ موقفًـا وسـطًا مـن الإجـراءات التـي اتخذهـا الرئيـس. فهـو يدعـم الإجـراءات الإصلاحيـة لكنـه يرفـض انفراد الرئيـس باتخاذ القـرارات. وقبل الانتخابات الأخير17 ديسـمبر 2022 انتقـد علنًـا بعـض بنـود الدسـتور الـذي نـشره الرئيـس قيـس سـعيد، لكنـه ترك لمنسـوبيه حريـه التصويـت مع أو ضد الدسـتور الجديد. بعد تدهـور الوضع الاقتصادي وارتفاع الأسـعار

وعـدم مشـاورة سـعيد للاتحـاد بـدأ الأخير يأخذ مسـافة أبعـد. وفي تطـور جديد لمواقـف الاتحاد نقلـت إذاعـة الديوان التونسـية تصريحًـا للأمين العام للاتحاد التونسي للشـغل نـور الدين الطبوبي انتقـد فيـه خيـارات الرئيس قيس سـعيد، مضيفًا أن المسـار الـذي يتبعه الرئيـس يكتنفه الغموض وهو أمـر مرفوض[17].

– **الطـرف الرابـع**: مؤسسـة الجيـش التونـسي، فرغم أنـه الآن يبـدو داعمًا لإجـراءات الرئيس في الظاهـر ممـا جعـل البعـض يتهـم الرئيس قيس باسـتغلال مؤسسـة الجيـش لصالحـه، في مخالفة للدسـتور الـذي يقـضي بإبعادهـا عـن السياسـة، إلا أن تاريـخ الجيـش التونـسي يمكـن أن يعطي إشـارات أخـرى. فهـو ليـس ككثـير مـن الجيـوش العربيـة، دوره السـياسي محـدود جـدًّا، لكنـه في اللحظـات الحاسـمة التـي يـرى فيهـا ضرورة الاسـتجابة لمطالـب الجماهـير[18] يسـاهم بفاعليه ويسـاعد في الانتقـال السـلمي للسـلطة. حـدث هـذا في نهاية عهد الرئيس السـابق زيـن العابدين بن علي[19].

هـذه الفواعـل الرئيسـية الأربعـة هـي أهـم الفواعل مـن الداخـل التونسي في الأزمـة الحالية. هنالـك فواعـل مسـاعدة مهنيـة أو ثقافيـة مثل المجلـس الأعلى للقضـاء، الذي دخـل في إضراب بعـد فصـل رئيـس الجمهوريـة لسـبعة وخمسـين قاضيًـا بتهمـة الفسـاد بـدون اتبـاع الإجـراءات القانونيـة التـي يجـب إتباعهـا ودون إتاحـة الفرصـة لهـم للتظلم أمـام الأجهـزة القانونيـة العليا.

**ثالثًا: الأطراف الخارجية في الأزمة التونسية**

رغـم أن تونـس بلـد صغـير لا يوجـد به نفـط، يعتمـد على الزراعـة والسـياحة، إلا أنـه يتميز بموقعـه الجغـرافي عـلى البحر الأبيض المتوسـط، وليسـت لديه مشـاكل حدوديـة أو قبلية مع دول الجـوار[20]، وأهـم مـا يميـزه سياسـيًّا في هـذا العـصر الحديـث أنـه مهـد ثـورات الربيع العـربي[21]. لقـد اسـتطاعت القـوة المناهضـة لثـورات الربيـع العـربي (إقليميًّا ودوليًّـا) أن تفشـل الثورات في جميـع دولهـا باسـتثناء تونس، حتـى أصبح يطلق عـلى تونس الناجـي الوحيد أو التجربـة الوحيدة الناجحـة مـن تجـارب الربيـع العـربي. واضـح جـدًّا أن القـوى المناهضـة لثـورات الربيـع العربي كانـت تتحـين الفـرص، وتبحـث عـن المـبررات لإجهـاض الثـورة التونسـية. ولقـد وجـدت في الفشـل السـياسي والاقتصـادي والاجتماعـي لحكومـات مـا بعـد الثـورة، وفي القـوى السياسـية

الداخليـة التـي هـي امتـداد لنظـام ما قبـل الثورة مثل الحـزب الدسـتوري الحر، عوامل مسـاعدة للتدخـل في الأزمـة التونسـية والعمل عـلى إجهاضهـا الثورة[22].

أمـا القـوى الخارجيـة الأخـرى فهي تلـك القـوى الإقليمية والدوليـة المناوئة لما يسـمى بقوى الإسـلام السـياسي ممثـلًا في حزب حركة النهضـة. ورغم الجهود الكبيرة التـي بذلها حزب النهضة لتخفيـف حـدة الاحتقـان الأيديولوجي في السياسـة التونسـية، والتنازلات الكبـيرة والتحالفات مـع قـوى لا تنسـجم معها في المبادئ الأساسـية، ظلـت النهضة هدفًـا للقوى الخارجيـة المناهضة لتيـار الإسـلام السـياسي، ووجدت هذه القوى مجـالًا خصبًا في إخفاقـات العشرية الأولى وحملت مسـؤوليتها لحركـة النهضـة، كما وجـدت رافعة داخلية مسـاندة ممثلة في بعض الأحـزاب والقوى اليسـارية المناهضـة للتيـار الإسـلامي. ومـما تقـدم يمكننـا أن نرصد قوتـين أساسـيتين فاعلتين في الأزمـة التونسـية همـا: القـوى المناهضة لثـورات الربيع العربي ولتيار الإسـلام السـياسي والقوى الداعمـة لهما.

**1. القـوى المناهضـة لثـورات الربيع العربي**: وهي القـوى المحافظة إقليميًّـا، وفي مقدمتها دولة الإمـارات العربيـة المتحـدة. قادت هـذه الدول جهود إجهـاض ثورات الربيع العـربي، وتدخلت في تونـس مسـتفيدة مـن فشـل حكومـات ما بعـد الثـورة، وعملت على إفشـال محـاولات الوفاق بـين الأحـزاب والقـوى الثوريـة، ودعمـت الانقسـامات بـين الأحـزاب والقـوى السياسـية، وعـززت روح الثـأر والانقـلاب لدى رئيـس الجمهورية، وقدمـت له الوعود بالدعم والمسـاندة. وتنـدرج في هـذه القـوى عـلى المسـتوى الدولي فرنسـا التي شـهدت مواقفهـا تذبذبًـا واضحًا تجاه الثـورة التونسـية منـذ سـقوط بـن عـلي[23]. وفي البيان الـذي أصدره قـصر الإليزيه في 7 أغسـطس 2021 بعـد إجـراءات الرئيـس قيـس سـعيد في 25 يوليو 2021 عـبر الرئيس الفرنـسي ماكرون عن اسـتعداد فرنسـا للوقـوف بجانـب تونـس من أجل الحفـاظ على سـيادتها والدفاع عـن حريتها مما اعتـبر دعـمًا واضحًـا للرئيس قيس سـعيد.

وجـدت هـذه القـوى الخارجيـة امتـدادات داخليـة لدعـم هـذه التوجهـات مثـل الحـزب الدسـتوري الحـر. فقـد ورد في وثيقـة نشرهـا مركـز الإمـارات للسياسـات مؤرخـة في الأول مـن يونيـو 2017، بعنـوان الاسـتراتيجية الإماراتيـة المقترحـة تجـاه تونـس، تضمنت الإشـارة إلى

"الحزب الدستوري الحر" باعتباره يضم المجموعات التي لا تزال تحافظ على الوفاء للرئيس السابق بن علي[24].

هذه القوى المناهضة لثورات الربيع العربي تستهدف أيضًا التيار الإسلامي أو ما أطلق عليه تيار الإسلام السياسي، والمعني به في الأساس جماعة الإخوان المسلمين. تصنف هذه الجماعة لدى عدد من الدول بأنها جماعة إرهابية وتحارب أو تقصى أينما وجدت أو وصلت إلى الحكم. وتعتبر النهضة (القوة السياسية الرئيسية في تونس ما بعد الثورة) المستهدف الأول بهذه الحملة. وتقف فرنسا مع هذه الحملة وتدعمها، خاصة مع الحملة التي يقودها الرئيس ماكرون داخل فرنسا لمحاربة ما أسماه الإسلام المتطرف. ورغم جهود النهضة للتخفيف من حدة الاستقطاب الأيديولوجي السافر في أوساط القوي السياسية، إلا أن القوى الخارجية ممثلة في الإمارات وفرنسا وجدت في قوى اليسار المتشدد مطية للدفع بمزيد من الاستقطاب الأيديولوجي في الساحة السياسية التونسية.

**2. القوى الداعمة لثورات الربيع العربي**

دعمت كل من تركيا وقطر حركة الشعوب في إطار ما سمي بثورات الربيع العربي، ولتركيا مواقف واضحة في ذلك، وانعكس هذا الموقف في تونس. فقد أوردت بعض التقارير عن الدعم الذي تجده حركة النهضة من تركيا وقطر إلا أن حركة النهضة لم تؤكد هذا الدعم[25]. رفضت تركيا قرارات الرئيس قيس سعيد بتجميد البرلمان. إذ علق المتحدث باسم الرئاسة إبراهيم قالن قائلًا: "نرفض تعليق العملية الديمقراطية وتجاهل إرادة الشعب التونسي الصديق والشقيق، وندين المبادرات التي تفتقر للشرعية الدستورية والدعم الشعبي، ونعتقد أن الديمقراطية التونسية ستخرج أقوى".

كما أبدت وزاره الخارجية التركية قلقها البالغ جراء تجميد عمل البرلمان في تونس وأعربت عن أملها في إعادة إرساء الشرعية الديمقراطية، في إطار أحكام الدستور التونسي بأسرع وقت، وبدوره أكد الرئيس التركي رجب طيب أردوغان في اتصال هاتفي لنظيره التونسي قيس سعيد أن استمرار البرلمان بأعماله رغم كل الصعوبات أمر مهم للديمقراطية في تونس والمنطقة[26].

هنالك دول أخرى مهمة في المنطقة وعلى المستوى الدولي مثل الجزائر وإيطاليا وأوروبا والولايات المتحدة الأميركية، إلا أن مواقفها غير حاسمة تجاه دعم هذا الطرف أو ذاك، وربما مع تطور الأحداث تتضح مواقفها أكثر. الولايات المتحدة دولة مهمة بالنسبة إلى الاستقرار في تونس خاصة الجانب الاقتصادي. أما الجزائر فلها علاقات حدودية وتاريخية مع تونس، بالإضافة إلى المصالح الاقتصادية المتبادلة بين البلدين، مثل الغاز والسياحة المؤثرين جدًّا في الاقتصاد التونسي. ومع استمرار الأزمة من المتوقع أن يكون لهاتين الدولتين (الولايات المتحدة والجزائر) دور مؤثر.

**رابعًا: السيناريوهات المحتملة لتطوّر الأزمة التونسية**

تبدو الأزمة التونسية أمام ثلاثة سيناريوهات محتملة لتطورّها خلال الفترة القادمة، وهي:

**السيناريو الأول**: استمرار الأزمة وحالة الانسداد السياسي: ويقوم هذا السيناريو على تمسّك أطراف الأزمة بمواقفها الراهنة، واستمرار تعطيل الحوار الوطني. الأمر الذي من شأنه أن يطيل أمد الأزمة، ويهدد المسار الديمقراطي، ويفتح الأبواب على مزيد من الأخطار والانقسامات السياسية والمجتمعية[27].

**السيناريو الثاني**: إطلاق حوار وطني ينهي الأزمة ويحقّق التوافق: ويتطلّب نجاح هذا السيناريو توفّر الإرادة والقناعة لدى أطراف الأزمة بأهمية إنهاء حالة الاحتقان السياسي، والوصول إلى حلول توافقية، تفتح المجال أمام استعادة المسار الديمقراطي، وتحقيق الشراكة الوطنية[28].

**السيناريو الثالث**: الفوضى والاضطراب وتهديد وحدة الدولة واستقرارها، وبموجب هذا السيناريو يتم تكريس الانقسام السياسي والمجتمعي، وتتزايد احتمالات انهيار الاقتصاد الوطني. الأمر الذي يهدّد الأمن والاستقرار والسلم المجتمعي، ويدفع الأمور نحو حالة من الفوضى والاضطراب قد تتطوّر لاحقًا إلى مرحلة من الاشتباك والاحتراب الداخلي[29].

**خامسًا: المحددات والعوامل المؤثرة في مسار الأزمة**

تبرز مجموعة من المحددات والعوامل التي يُتوقّع أن تؤثر في مسار الأزمة واتجاهاتها المستقبلية وترجّح فرص أيٍ من السيناريوهات المحتملة، ومن أهمها:

**خيارات الرئيس ومؤيديه وسلوكهم في إدارة الأزمة:** فخيارات الرئيس ومؤيديه المعلنة، حتى اللحظة، تدفع باتجاه مزيد من التصعيد وتعقيد الأزمة. حيث يتمسّك الرئيس بمساره وإجراءاته الاستثنائية التي يصفها معارضوه بالانقلاب على الدستور وإجهاض المسار الديمقراطي. ويرفض الرئيس بصورة قطعية التراجع عن أي من خطواته، ويغلق الأبواب عن فتح أي قنوات حوار مع معارضيه[30].

إضافة إلى ذلك، فإن إجراء الاستفتاء على الدستور وإقراره دون توافق وطني، خلال الفترة الماضية، أسهم في تعقيد الأزمة وزاد من الصعوبات التي تواجه فرص حلّها. وزاد الأزمة تعقيدًا الانتخابات البرلمانية التي تمت في 17/ 12/ 2022، في ظل إقبال ضعيف جدًّا، ومقاطعتها من قبل معظم الأحزاب حيث أعلنت "جبهة الخلاص" إنها تأتي في سياق ما أسمته "المسار الانقلابي".

وبموازاة خيارات الرئيس التي تكاد تكون مغلقة، برزت في الأشهر الماضية انتقادات لمواقفه وأدائه، من أقرب مستشاريه ومن الحلقة الضيقة المحيطة به، حيث استقال عدد من أهم مستشاري الرئيس، وتنصّل أعضاء بارزون في اللجنة المكلفة من الرئيس بإعداد مسودة الدستور الجديد، من النسخة التي عُرضت في الاستفتاء، وأكدوا أنها تخالف تلك التي أقرتها اللجنة المكلّفة[31].

**موقف المؤسسة العسكرية من مسار الأزمة:** نأت المؤسسة العسكرية بنفسها، حتى اللحظة، عن التدخل في الأزمة السياسية الحالية بين الرئيس ومعارضيه، انسجامًا مع العقيدة التي تبنتها طوال العقود السابقة بالحياد وعدم التدخل في الشأن السياسي.

وعلى الرغم من الانتقادات التي وجّهها بعض معارضي الرئيس للمؤسسة العسكرية، على خلفية تنفيذها للقرارات الصادرة عنه في سياق ما يصفونه بالمسار الانقلابي، واعتبار

ذلك شكلًا من أشكال الانحياز والتدخل في الشأن السياسي، فإن المرجّح أن تواصل المؤسسة العسكرية سياسة الحياد والنأي بالنفس عن الانخراط في الأزمة الراهنة، ما لم تطرأ تطورات خطيرة تهدّد وحدة البلاد واستقرارها[32].

**موقف الاتحاد العام التونسي للشغل**: "اتخذ الاتحاد موقفًا مترددًا وغير حاسم في التعامل مع الأزمة منذ بدايتها، وسعى لإمساك العصا من المنتصف، وحرص على تعويم موقفه الذي اتّسم بالضبابية بشكل مقصود. فمع تحفظه على عدد من إجراءات الرئيس الاستثنائية وتعبيره عن قلقه على المسار الديمقراطي، إلا أنه تجنّب توجيه انتقادات واضحة"[33] وقوية لإجراءات الرئيس في بداية الأزمة. لكنه مؤخرًا بدأ يتخذ مواقف أكثر وضوحًا ونقدًا ورفضًا لإجراءات الرئيس قيس سعيد عبر عنها الأمين العام للاتحاد التونسي للشغل. اشتدت الخلافات بين الاتحاد والحكومة، حيث دعا الاتحاد في 16/ 6/ 2022 إلى الإضراب العام في القطاع العام والوظيفة العمومية ردًّا على ما وصفه بـ"تعنت" الحكومة وتجاهلها للمطالب الاجتماعية، كما تعثرت المفاوضات بين الاتحاد والحكومة في شهر أيلول (سبتمبر) 2022 بخصوص زيادة أجور الموظفين في ظل تزايد نسب التضخم في البلاد بتأثير الأزمة الاقتصادية.

**خيارات معارضي إجراءات الرئيس**: في ظل الانقسام الإيديولوجي الحادّ بين التيارات اليسارية والعلمانية من جهة، وبين تيار الإسلام السياسي ممثلًا بحركة النهضة من الجهة الأخرى، لم تتمكن الأحزاب المعارضة لتوجهات الرئيس من توحيد صفوفها في مواجهة إجراءاته التي تتفق على وصفها بـ"الانقلابية"، الأمر الذي أدى إلى تشكيل كتلتين: الأولى "جبهة الخلاص" التي تشارك فيها النهضة وقلب تونس وائتلاف الكرامة ومواطنون ضد الانقلاب، والثانية كتلة الأحزاب الاجتماعية التي تضمّ خمسة أحزاب يسارية[34].

وعلى الرغم من تهديد إجراءات الرئيس للمسار الديمقراطي، وإلغاء الدستور، وتعطيل البرلمان، والاجتراء على المؤسسة القضائية، فإن جميع هذه الأخطار لم تكن كافية لإقناع القوى المعارضة بضرورة تجاوز انقساماتها وتوحيد صفوفها في مواجهة ما تعتبره انقلابًا وتجاوزًا للشرعية الديمقراطية. وفيما يتعلق بخيارات الكتلتين المعارضتين لإجراءات الرئيس تجاه

الأزمة، يلاحظ أنهما تتخذان موقفًا إيجابيًّا يرحّب بفتح حوار وطني شامل يُفضي لإنهاء الأزمة واستعادة المسار الديمقراطي.

**موقف الأطراف العربية والدولية الداعمة للرئيس:** تتباين دوافع الدول الداعمة للرئيس التونسي. ففي الوقت الذي يتأثر فيه موقف مصر والسعودية والإمارات وفرنسا بتحفّظها على دور حركة النهضة وتيار الإسلام السياسي، ورغبتها بإقصائها من مساحة التأثير في المشهد السياسي التونسي، فإن الموقف الجزائري الداعم للرئيس التونسي ينطلق في الأساس من رغبة الجزائر بتوسيع مساحة حضورها الإقليمي، وتعزيز موقفها في إدارة الخلاف والتنافس مع المغرب، إضافة لما ذكر سابقًا من علاقات حدودية وتاريخية واقتصادية تجعل من الجزائر طرفًا أساسيًّا ومؤثرًا في الساحة التونسية.

وتعبيرًا عن التقارب القوي بين تونس والجزائر، استقبل الرئيس التونسي في 26/ 8/ 2022 زعيم جبهة البوليساريو في الصحراء الغربية على هامش مشاركته بالدورة الثامنة لمنتدى التعاون الاقتصادي الإفريقي الياباني التي انعقدت في تونس، وهو ما تسبّب بتوتر العلاقات التونسية المغربية. ويُلاحظ أن التأثير الجزائري المتنامي في تونس تزامن خلال الفترة الماضية مع تراجع الدور المصري، الذي عبّر عنه قرار سحب ضباط أمنيين مصريين من تونس، وكان الرئيس التونسي أقال نادية عكاشة المقربة من مصر من ديوان الرئاسة التونسية[35].

ويزيد من أهمية الدعم الذي تقدّمه الجزائر للرئيس التونسي ما تمتلكه من قدرات اقتصادية قوية، فضلًا عن تمتعها بهامش استقلالية واسع عن التوجهات الأميركية. ويُلاحظ أن الدعم الذي تلقاه الرئيس التونسي لمواقفه خلال الفترة الماضية من بعض الأطراف العربية والدولية أسهم في تصليب موقفه وتعزيز قدرته على التعامل مع تحفظات بعض الأطراف الدولية. وإذا ما تم استثناء مصر، فمن غير المرجّح أن يطرأ تغيير مؤثر على توجهات الأطراف الداعمة للرئيس التونسي خلال الفترة القادمة[36].

**الموقف المتردد للولايات المتحدة والاتحاد الأوروبي:** فرغم تحفّظ الطرفين على إجراءات الرئيس، فإن مواقفهما من الأزمة أظهرت ترددًا واضحًا، الأمر الذي جعلها غير فاعلة أو مؤثرة في سلوك الرئيس وخياراته السياسية. وقد عبّر الطرفان عن القلق من تطورات

الأوضـاع في تونـس، ووجهـا الدعوة لاسـتئناف المسـار الديمقراطي واسـتعادة دور المؤسسـات المنتخبـة في أقـرب وقـت. وردّ الرئيس على انتقـادات الطرفين بالدعوة إلى عدم التدخّل في الشـأن التونـسي واحترام السـيادة التونسـية[37].

ورغـم عـدم اسـتبعاد حصول تطوّر نسـبي في موقـف الولايـات المتحدة والاتحـاد الأوروبي، باتجـاه التعبـير عـن مواقـف أكثـر قـوة في نقـد إجـراءات الرئيـس، خصوصًـا فيـما يتعلـق بإجراء الانتخابـات البرلمانيـة نهايـة العـام 2022 (والتـي تمـت في ظـل مقاطعـة واسـعة مـن الأحـزاب المعارضـة) فـإن مـن غـير المرجّـح أن يصـل التغـيّر إلى مسـتوى ممارسـة ضغـوط جديـة تتجـاوز حـدود النصـح والتعبـير عـن القلـق وتوجيـه الدعـوات لاسـتئناف المسـار الديمقراطي.

**تأثـير العامـل الاقتصـادي وتفاقـم الأزمة المعيشـية:** فقد كشـف المعهـد الوطنـي للإحصاء أن العجـز التجـاري في البلاد قفز إلى 57 في المئة خلال الأشـهر السـبعة الأولى مـن عام 2022، ورافق ذلـك زيـادة في نسـب التضخـم ونقـص في توفّر السـلع الأساسـية وارتفـاع أسـعارها، فيما حقق الاقتصـاد التونـسي نمـوًا بنسـبة 2.8 خلال الربـع الثاني من العـام 2022[38].

وفي 25/ 8/ 2022 أعلـن محافـظ البنـك المركـزي التونـسي عـدم قـدرة الاقتصـاد التونسي على التـدارك وتجـاوز الانعكاسـات الوخيمـة للأزمـة الصحية العالمية خلال سـنة 2021 كـما هو حال كثـير مـن الـدول، وعـزا ذلـك إلى ضعـف هيـكلي، وأكـد أنـه من شـأن تراكـم الصعوبـات لعدة سـنوات أن يجعـل مـن التعـافي أمـرًا أكثـر صعوبة وأعـلى كلفة، مما سيتسـبب بمزيد مـن الضغوط عـلى التوازنـات المالية[39].

وعـلى صعيـد الانعكاسـات الاجتماعية للواقـع الاقتصادي الصعب، شـهدت تونـس العديد مـن الاحتجاجـات النقابيـة والقطاعيـة، وثمـة ترقـب لنتائـج مفاوضـات الحكومة مـع صندوق النقـد الـدولي بخصـوص الحصول عـلى قرض بقيمة 4 مليـارات دولار، حيث اشـترط الصندوق إجـراء إصلاحـات اقتصاديـة، وقدمـت الحكومـة برنامجهـا بهـذا الخصـوص[40]. في تطـور آخر في 15 ديسـمبر2022م أثنـاء وجـود الرئيس قيس سـعيد في واشـنطن للمشـاركة في القمـة الأميركية الأفريقيـة، أصـدر صنـدوق النقـد الدولي قـرارًا بإرجاء النظـر في القرض الذي كان قـد أعلن عنه لتونـس في منتصـف أكتوبـر 2022، حيـث وصف وزير التجارة التونسي الأسـبق قـرار الصندوق

بأنـه تأجيـل بطعـم الرفـض، وعـزا القـرار لعـدم قـدرة الحكومـة عـلى التأقلم مـع الإصلاحات وعـدم تبنـي الأطـراف الاجتماعية للاتفـاق والوضع السـياسي المتأزم.

وفيـما تتزايـد المخـاوف مـن اندفـاع الأمـور نحـو حالـة مـن الغضـب والانفجـار الاجتماعي نتيجـة تزايـد الأعباء المعيشـية، تتسـع حالـة الإحباط إزاء المسـتقبل في الشـارع التونـسي، وهو ما عـبّر عنـه ضعـف الإقبـال على المشـاركة في الاستشـارة الإلكترونيـة وفي التصويت على الدسـتور رغـم الجهـود التـي بذلتهـا الحكومة لزيادة نسـب المشـاركة.

**سادسًا: الترجيح بين السيناريوهات**

في ضـوء مـا سـبق عرضـه مـن تأثـير للمحـددات عـلى فـرص تحقّـق السـيناريوهات الثلاثة، يتضـح مـا يلي:

تبدو فرص السـيناريو الأول (اسـتمرار الأزمة وحالة الانسـداد السـياسي) قوية ومرجّحة في الوقـت الراهـن في ظـل الخيـارات الحالية لأطـراف الأزمة ومواقـف الأطراف المؤثـرة. فمن غير المتوّقـع حصـول تطـوّر إيجابي في مسـار الأزمة باتجـاه تفكيكها والخـروج منها، مـا لم تتوفر الإرادة والرغبـة الجـادّة لـدى الرئيـس ومؤيديـه للخروج مـن حالة الاحتقـان القائمة. حيـث إن الطرف الآخـر[41]، ممثـلًا بالأحـزاب والأطـر المعارضـة، منفتـح على الحـوار ويرغب بالوصـول إلى حلول توافقيـة تجنّـب البـلاد تداعيـات ونتائج خطيرة، مـن أبرزها:

إدامـة حالـة الانقسـام والاشـتباك السـياسي، بـلا أفـق قريب للخـروج من الأزمـة، وضرب النمـوذج الـذي قدمتـه تونـس في المنطقـة في مجـال الديمقراطيـة والإصلاح السـياسي.

الإضرار بتماسـك الجبهـة الداخليـة والتلاحـم المجتمعـي، وتهديـد الاسـتقرار والسـلم المجتمعـي، وإضعـاف المناعـة الوطنيـة في مواجهـة الأخطـار.

إضعـاف قـدرة الدولـة عـلى مواجهة التحـدي الاقتصـادي والمعيـشي، نتيجة انشـغال الدولة واسـتنزافها بـإدارة الأزمـة، الأمـر الـذي ينـذر بتطوّرهـا في اتجاهات أكثـر خطورة.

فتـح المجـال أمـام زيادة حجم التدخـلات الإقليمية والدولية في الشـأن التونـسي، الأمر الذي يهـدّد سـيادة الدولة ويعرّضهـا لمزيد من الضغوط والإمـلاءات الخارجية.

الإضرار بمنظومة الأمن والاستقرار الإقليمي، وزيادة حجم التوترات في المنطقة.

لا تبدو فرص تحقّق السيناريو الثاني (إطلاق حوار وطني ينهي الأزمة ويحقّق التوافق) مرجّحة ضمن المعطيات الراهنة، بسبب موقف الرئيس السلبي من الحوار وجهود التوافق الوطني، ولانقسام مواقف الأحزاب المعارضة وعدم قدرتها على توحيد صفوفها، ولضعف تأثير المواقف الخارجية المعارضة لتوجهات الرئيس وتفرّده بإدارة شؤون البلاد. كما أن دور الشارع التونسي ما يزال ضعيفًا وغير مؤثر ويظهر حالة من اللامبالاة إزاء تطورات الأزمة[42]. ورغم ضعف فرص تحققه في الوقت الراهن، فلا شك أن سيناريو (الحوار والتوافق وإنهاء الأزمة) هو الأسلم والأقل خطورة. فمن النتائج التي تترتب على نجاحه:

- إنهاء الانقسام والاشتباك السياسي، والخروج من حالة الأزمة، ووقف الاستنزاف والانشغال بإدارتها.
- الحفاظ على مكتسبات الثورة في مجال الإصلاح والديمقراطية وصيانة الحريات العامة، وتجنّب تكريس حالة من الاستبداد والتفرّد، والحفاظ على النموذج التونسي الذي تم النظر إليه كأيقونة للإصلاح والديمقراطية في المنطقة، وصمد لفترة جيدة قبل أن يتعثر في الأزمة الأخيرة.
- تمتين الجبهة الداخلية، والحفاظ على الاستقرار المجتمعي، وتعزيز المناعة الوطنية في مواجهة الأخطار الخارجية والتحديات الداخلية، وفي مقدمتها التحدي الاقتصادي والمعيشي.
- الحفاظ على السيادة التونسية، ومواجهة التدخلات الخارجية في الشأن التونسي.
- الإسهام في تعزيز حالة الاستقرار الإقليمي، وتجنيب الأمن القومي العربي مزيدًا من الأخطار والأزمات.
- السيناريو الثالث (الفوضى والاضطراب وتهديد وحدة الدولة واستقرارها) وهو الأخطر من حيث نتائجه وتداعياته، وهو الأكثر إضرارًا بمصالح تونس الوطنية وبالأمن القومي العربي وبحالة الاستقرار الإقليمي. حيث إنه يتضمن جميع

التداعيات السلبية للسيناريو الأول (استمرار الأزمة وحالة الانسداد السياسي)، ويضاف إليها تهديد وحدة البلاد وتعريض أمنها واستقرارها لأخطار محدقة[43].

وعلى الرغم من أن التونسيين يتميزون عن غيرهم من المجتمعات العربية بوجود منظمات مجتمع مدني نشطة وفاعلة، ويظهرون وعيًا متقدمًا ومستوى عاليًا من المسؤولية والحذر من عواقب اندفاع الأمور نحو الانفجار والفوضى والاضطراب وتهديد وحدة الدولة، فإن الوعي والحذر قد لا يكونان كافيين لتجنّب الانزلاق نحو هذا السيناريو المرعب.

فتكريس الانقسامات السياسية والمجتمعية، وإغلاق الأبواب على الحوار والتوافق الوطني، وتفاقم تداعيات الأزمة الاقتصادية والمعيشية وما تشيعه من مشاعر يأس وإحباط تدفع الشباب لفقدان اليقين والتفكير بالهجرة خارج البلاد، كلها عوامل مقلقة تجعل الأزمة التونسية مفتوحة على كل الاحتمالات.

وتبدو الحاجة ماسّة لأن تعيد جميع أطراف الأزمة تقييم مواقفها بعيدًا عن الحسابات الضيقة والمصالح الفئوية، ولأن تعطي الأولوية لمصالح تونس الوطنية، وفي مقدمتها الحفاظ على استقرار الدولة وتحقيق التوافق الوطني وتجنّب الانقسام السياسي والمجتمعي.

ولا شك في أن التعامل مع التحدي المستقبلي القريب المتمثل في نتائج الانتخابات النيابية التي جرت في 17/ 12/ 2022، سيشكل اختبارًا جدّيًا لمدى رغبة أطراف الأزمة بتجنيب البلاد عواقب غير مرغوبة. إن النتائج الأولية للانتخابات تدل على إنتاج برلمان ضعيف ومتصدع حيث باتت معظم الصلاحيات متركزة بيد الرئيس، ولن يجد الشعب قنوات راسخة يعبر من خلالها عن استيائه، وستفقد الأحزاب السياسية موقعها المؤثر في الحياة الديمقراطية، وعندئذ سيبقى الشارع المكان الوحيد للتعبير عن الاستياء الشعبي، مع ما ينطوي عليه ذلك من تداعيات خطيرة في السنوات المقبلة.

## الخلاصة

تتداخل في الأزمة التونسية أدوار الفاعلين في الداخل والخارج، إلا أن هذا التداخل أقل حدة مما يحدث في بلدان عربية أخرى مثل لبنان والعراق والسودان، إذ إن المجتمع التونسي

لـه مميـزات تجعلـه أقـدر من غيره عـلى إدارة الأزمـة وتخفيف أو تهميـش حدة التدخـل الخارجي، وقـد حـدث هـذا في الحـوار الوطني التونـسي الذي أنهـى الأزمة التـي حدثت بعد مقتل شـكري بلعيـد. هـذا التميـز ينبـع مـن قـوة منظـمات المجتمـع المـدني وعلى رأسـها الاتحـاد العـام التونسي للشـغل، ومـن عـدم ولـوغ الجيش في السياسـة وعن تشـابه النسـيج الوطنـي التونـسي. رغم كل ذلـك فمـن المرجـح أن تسـتمر الأزمـة حتـى بعـد الانتخابـات التي أجراهـا الرئيس قيس سـعيد في 17 مـن ديسـمبر 2022م بـدون توافـق مع قـوى المعارضة.

## الهوامش

1. أستاذ الشؤون الدولية، جامعة حمد بن خليفة، قطر.
2. يونس كمال، شخصيات رسمية تونسية في الإقامة الجبرية. **الشرق الأوسط** 7/ 8/ 2022.
3. تقرير موقع الجزيرة مباشر، رئيس لجنة الدستور في تونس: الرئيس سعيّد غيرّ مشروع الدستور الذي قدمته له، على الرابط الآتي:https://2u.pw/I01K72
4. مصطفى عثمان الأمين وآخرون، الأزمة التونسية 2021 – 2022 ومسار الخروج، مركز دراسات الشرق الأوسط الأردن، تشرين أول/ أكتوبر 2022، ص 12، على الرابط الآتي:

http://mesc.com.jo/CrisesTeamReports/23.pdf

5. نفسه، ص 12.
6. توفيق المدني المديني، **تونس الثورة المغدورة وبناء الدولة الديمقراطية** (بيروت: الدار العربية للعلوم ناشرون، 2013).
7. راجع: الأمين مصطفى عثمان "أزمات لبنان: أسبابها وتداعياتها على مستقبل لبنان". مجلة **أواصر** العدد 12، (2022م).
8. التركي خيَام، **تونس المستقبل**، ترجمة فتحي بن الحاج يحيى (تونس: دار الجنوب للنشر، 2013). ص 81–88.
9. مصطفى عثمان الأمين وآخرون فريق الأزمة التونسية 2021 – 2022 مسار الخروج منها، مرجع سابق، ص12.
10. الغلالي محمد مختار ويوسف الطاهر، **القوي المضادة للثورة في تونس، الباجي قائد السبسي نموذجًا** (تونس: مطبعة فن الطباعة، 2012م)، ص189–197.
11. محمد علي محمود، **قيس سعيد وثوره 25 يوليو التونسية 2021** (القاهرة: مكتبة نور، 2021)، ص9.
12. جايك والاس، "العودة إلى المربع الأول"، مركز كارنيجي للشرق الأوسط، منشورة بتاريخ: 08 آب/ أغسطس 2022، على الرابط:https://carnegie-mec.org/diwan/87640
13. طيفور فاروق، "المشهد التونسي بعد إعلان الحالة الاستثنائية- 2021"، مجلة دراسات شرق أوسطية، العدد 97، 2021.
14. نفسه، ص13.

15. عبد النور تومي، قراءة أولية للانتخابات التّشريعية في تونس 2019، بتاريخ: 07.10.2019 على الرابط الآتي: https://www.orsam.org.tr/ar/–2019–2

ويمكن الرجوع إلى تقرير لموقع الجزيرة نت بعنوان: نتائج رسمية نهائية. النهضة تتصدر الانتخابات التشريعية و"قلب تونس" ثانيًا، منشور بتاريخ: 10/ 10/ 2019على الرابط الآتي: https://2u.pw/qbFNSW

16. محمود محمد علي، مرجع سابق، 2021 ص 6.

17. عادل الثابتي، "اتحاد الشغل يطالب بوقف المسار الانتخابي"، تقرير وكالة الأناضول منشور بتاريخ 23.12.2022، على الرابط الآتي:https://2u.pw/E2AixJ

18. مصطفى عثمان الأمين وآخرون، الأزمة التونسية 2021 – 2022 ومسار الخروج منها، مرجع سابق، ص 13.

19. – شاران غريوال، "ثورة هادئة: الجيش التونسي بعد بن علي"، موقع مؤسسة كارنيغي للسلام، منشور بتاريخ: 24 شباط/ فبراير 2016، على الرابط الآتي:

https://carnegie–mec.org/2016/02/24/ar–pub–62830

راجع أيضًا: إبراهيم اسعيدي، دور المؤسسة العسكرية في الانتقال الديمقراطي بتونس، مركز الجزيرة للدراسات، منشور بتاريخ 03 مارس 2011، على الرابط الآتي:

https://studies.aljazeera.net/en/node/3239#3

20. مصطفى عثمان الأمين وآخرون، الأزمة التونسية 2021–2022 ومسار الخروج منها، مرجع سابق، ص13.

21. الأمين مصطفى عثمان، **الربيع العربي ثورات لم تكتمل بعد** (القاهرة: مكتبة مدبولي، 2013).

22. فاروق طيفور، مرجع سابق، 2021، ص97.

23. مصطفى عثمان الأمين وآخرون، الأزمة التونسية 2021–2022 ومسار الخروج منها، مرجع سابق، ص14.

24. تقرير هكذا تخطط الإمارات لاستهداف تونس وثورتها (وثيقة)، موقع عربي21، منشور بتاريخ: 08 يونيو، 2017، على الرابط الآتي: https://2u.pw/LN795M

25. مرام أبو صالح، خاص: منال مسلمي ذات أصول تونسية جاءت إلى إسرائيل بحثًا عن الحوار، موقع إسرائيل 24 بالعربية، منشور بتاريخ: 31 أكتوبر2019، على الرابط الآتي: https://2u.pw/qzgfXS

26. فريق تحرير نون بوست، أي دور لتركيا والجزائر في حلحلة الأزمة التونسية؟، تقرير موقع نون بوست، نشر بتاريخ 04/ 08/ 2021، على الرابط الآتي:

https://www.noonpost.com/content/41410

27. مصطفى عثمان الأمين وآخرون، الأزمة التونسية 2021–2022 مسار الخروج منها، مرجع سابق، ص 16.

28. نفسه، ص17.

29. نفسه، ص19.

30. نفسه، ص22.

31. تقرير الجزيرة مباشر، رئيس لجنة الدستور في تونس، مرجع سابق.

32. الأمين وآخرون، **الأزمة التونسية 2021–2022، ومسار الخروج منها**، مرجع سابق، ص23.

33. نفسه، ص21.

34. نفسه، ص23.

35. آمال الهلالي، إقالة نادية عكاشة.. ما الدوافع؟ وهل يتكرر المشهد مع رئيسة الحكومة التونسية؟ تقرير الجزيرة نت، منشورة بتاريخ: 26/ 1/ 2022، على الرابط الآتي: https://2u.pw/DXvPOR

36. مصطفى عثمان الأمين وآخرون، تقرير الأزمة التونسية 2021–2022 ومسار الخروج منها، مرجع سابق، ص–21 22.

37. نفسه، ص23.

38. نفسه، ص23.

39. نفسه، ص23.

40. نفسه، ص23.

41. نفسه، ص22.

42. نفسه، ص23.

43. نفسه، ص23.

# ترجمات:

**نعم هناك صراع حضارات:**
**حضارة الاستغلال ضد حضارة التضامن الإنساني** ..... **217**
فريد إسحاق

**هل التربة الأوروبية تتغير تحت أقدامنا؟** ..... **223**
برينو لاتور

# نعم هناك صراع حضارات: حضارة الاستغلال ضد حضارة التضامن الإنساني[1]

فريد إسحاق

ترجمة الحسن مصباح

ولد فريد إسحاق سنة 1956 في ضواحي مدينة رأس الرجاء الصالح في جنوب أفريقيا، ويعمل حاليًا أستاذًا للدراسات الإسلامية في جامعة جوهانسبرغ بجنوب أفريقيا، وهو أحد أبرز ممثلي التيار الإسلامي في لاهوت التحرير. كان ناشطًا مناهضًا للفصل العنصري، وكان مسؤولًا عن لجنة المساواة بين الجنسين في حكومة نيلسون مانديلا.

من الناحية العلمية تلقى فريد إسحاق تكوينًا مزدوجًا. فهو خريج المدارس الإسلامية التقليدية في مدينة كراتشي الباكستانية، ومن ألمانيا وبريطانيا نال تكوينًا حديثًا حيث حصل في هذه الأخيرة على شهادة الدكتوراه في هيرمينوطيقا القرآن الكريم في جامعة بيرمنغهام.

وهو مؤلف للعديد من الأعمال، منها: "القرآن والتحرر والتعددية" (1997)، حيث يدافع عن فكرة التضامن بين الأديان ضد جميع أشكال الظلم، وكذلك "القرآن، تعليمات للاستخدام".

نُشرت المقابلة أدناه في يونيو 2015 في [Quartiers XXI]، أثناء زيارة فريد إسحاق للديار الفرنسية التي تعرض فيها للمنع من إلقاء بعض محاضراته من طرف السلطات الفرنسية.

ورغم تحفظنا على بعض تعبيرات المفكر فقد حافظنا عليها كما وردت في صيغتها الفرنسية إلا ما تطلب إدخال بعض التعديلات المرتبطة ليتناسب مع طبيعة النص المكتوب لكون الحوار كان في الأصل شفويًّا.

بصفتك ناشطًا تقدميًّا ومسلمًا في جنوب أفريقيا، ما هو نهجك في لاهوت التحرير؟

أولًا، هناك العديد من المسلمين حول العالم ملتزمون بشدة برؤية لتحرير العالم والإنسانية. لكن بالنسبة إلى العديد من الناس في الغرب، فإن فكرة كونك مسلمًا تقدميًّا تعني أن تكون إلى جانب القيم الغربية والحضارة الغربية. عندما يتم استخدام كلمة "تقدمي" في الخطاب اليساري، فهذا يعني "تحدي السلطة"، "تحدي الدولة"، "تحدي الهيمنة"، "تحدي فكرة التراتبية" ... عندما يتعلق الأمر بالمسلمين، فإن كلمة "تقدمي" تستخدم بمعنى: "كيف تتوافق مع القيم السائدة في المجتمع؟".

لذلك غالبًا ما أتجنب استخدام كلمة "تقدمي" في السياق الغربي، عندما يتعلق الأمر بالإسلام. في السياق السياسي، يسعدني تخصيص كلمة "تقدمي". في سياق ديني، أتجنب ذلك. لأنه في سياق ديني فإنه يعني وجود مسلم فارغ من جوهره. إسلام ليس لديه ما يقوله للعالم، إلا: "سوف أتأقلم، سوف أتأقلم ...".

يستند لاهوت التحرير على اثنتين من المقدمات المهمة للغاية. الأولى أن يفهم المرء دينه وعقيدته من منظور الهامش والمهمشين. والثانية أنه لا يوجد نبي واحد من أنبياء الله جاء إلى العالم وطلب، "كيف ننسجم مع المجتمع المهيمن؟"، لذلك تنتشر فكرة أن المسلمين مثيرو الشغب. أنا آسف: أشارك فكرة أن المسلمين مثيرو الشغب! طوال تاريخ البشرية، أخلّ كل نبي بالنظام القائم. لا يأتي الأنبياء ليقولوا: أعطني مكانًا على مائدة الحضارة. أعطني مكانًا على مائدة النخبة والأثرياء". كلا! إنما يأتي الأنبياء ويقلبون المائدة، كما فعل يسوع المسيح حرفيًّا، بحسب الكتاب المقدس. هذا هو أول شيء أريد أن أقوله، وأنا أعلم أنه مخيف.

لكن العديد من التقدميين حول العالم توصلوا إلى استنتاج مفاده أن التناقض الأساسي هو ضد المسلمين والأصولية الإسلامية. إن تناقضي الأساسي ليس ضد المسلمين والأصولية الإسلامية وإنما هو ضد السلطة والهيمنة والغزو والاحتلال والاستغلال.

منذ سنوات عديدة ... وأنا أشعر بالخجل قليلًا من هذا ... لكن منذ سنوات عديدة كنت تلميذًا وكنا جزءًا من حركة الوعي الأسود. أنا لا أغنّي جيدًا، لكنني سأفعل ذلك أمام الكاميرا. كنا نحوم حول مدارسنا وملاعبنا ونحن نغنّي:

الحرق والاغتصاب والقتل في الدم.

الحرق والاغتصاب والقتل في الدم.

الحرق والاغتصاب والقتل في الدم، إلى حين ظهور الثورة السوداء.

هذا فظيع! إنه عنصري، إن هذا كراهية للنساء، إنه غير إنساني. هذا لا يجوز! لقد فعلناها رغم ذلك. نعم. هل نحن المشكلة؟ كلا. كان الفصل العنصري لا يزال هو المشكلة! كانت استجابتنا للفصل العنصري إشكالية للغاية. كان ردنا على الفصل العنصري غير إنساني! كانت شوفينية! كان ذلك مثيرًا للاشمئزاز! هل نحن المشكلة؟ كلا، لم نكن نحن المشكلة. كانت ردودنا إشكالية. كان نظام الفصل العنصري دائمًا هو المشكلة! لذا، فإن التطرف الإسلامي، ومشاكل الأحياء المعزولة في فرنسا، ومشاكل الشرق الأوسط، ومشاكل المئات والآلاف من الأشخاص الذين يذهبون إلى ساحات القتال في سوريا والعراق هي إشكالية عميقة وعميقة جدًّا.

هل هذه هي المشكلة؟ كلا. هناك المشكلة وهناك ردود الفعل السيئة على المشكلة. والسؤال هو هل المجتمع الغربي مستعد لطرح أسئلة جادة عن نفسه، فيما يتعلق بمجمعه الصناعي العسكري، ونظامه الاقتصادي، القائم على الاستغلال والغزو والاحتلال؟ من أين تأتي هذه الأسلحة؟ بما في ذلك أسلحة داعش؟ الدول الإسلامية ليس لديها صناعة عسكرية. لذا فإن المشكلة بالنسبة لي -وللكثير من الناس في أوروبا الذين يعرفون هذا، حتى لو لم يرغبوا في الاعتراف بذلك- هي أنهم يريدون التهام الفطيرة لوحدهم.

من ناحية أخرى، يريدون كسب المال، وأن يكون لديهم اقتصاديات مزدهرة تقوم على استغلال شعوب ثلثي العالم، وعلى الصناعة العسكرية، وعلى العلاقات الاقتصادية غير

العادلة. ومن ناحية أخرى، يريدون أيضًا السلام في مجتمعاتهم. وهذا ما لا يمكنكم تحقيقه [بيع الأسلحة والحصول على السلام]. هؤلاء الناس [داعش] هم من إنتاجكم.

رغم ذلك، من الواضح أن لدي مشكلة أساسية في الردود الإشكالية للهيمنة والسلطة، وهي متأصلة بعمق في الوعي الغربي، وهو أن هؤلاء الأشخاص الملتزمين في كثير من الأحيان -بغض النظر عن تسميتهم، الأصوليين أو المتطرفين المسلمين- لديهم نظرة كونية إقصائية. إنها ليست رؤية للحرية، وليست رؤية للتحرر. نظرتهم إلى العالم أكثر من بغيضة! لذا أفهم أنها رد فعل على الإمبريالية والاحتلال والاستعمار. لكن في الوقت نفسه، فإنني لا أتقبل هذه الرؤية.

بصفتي من لاهوتيي التحرير، عليّ أن أفهم إيماني من الهوامش، من خلال التماهي مع الهوامش. ولهذا السبب في بلد مثل فرنسا، من المهم، على ما أعتقد، أن يناضل المسلمون من أجل قضاياهم، ولكن أن يفهموا في الوقت نفسه أن قضاياهم مرتبطة بمجتمع أكبر، وأنهم ليسوا وحدهم الذين يتعرضون للاستغلال، وأن الحضارة الغربية والقوى الغربية لا تشن حربًا على الإسلام بالأساس. إنهم يحاربون المسلمين، لأن المسلمين يقاومونهم. لكن الحرب هي على نطاق أوسع ضد الفقراء، ضد المهمّشين. وهم يفعلون الشيء نفسه في أميركا اللاتينية، وفي الفلبين. إنهم يفعلون الشيء نفسه في كل جزء من العالم يريدون السيطرة عليه. لذلك يجب على المسلمين أن يتعلّموا كيف يتعاونون مع الآخرين، وألّا يقنعوا أنفسهم بأنهم الضحايا الوحيدون. الانغلاق على حالة الضحية شيء رهيب. لقد رأينا ما فعله هذا النوع من الانغلاق باليهود. لقد جعلهم ينجرفون نحو الذات المغلقة والمتمركزة حول الذات. ومن المرجح أن يفعل المسلمون الشيء نفسه.

لكن الدين الرسالي هو الشيء الذي يقول الحقيقة للسلطة. إنه يتحدث عن الحقيقة للسلطة داخل المؤسسات الإسلامية، ويتساءل عن كيفية معاملة المسلمين لأقلياتهم في البلدان التي يسيطرون عليها، مثل باكستان على سبيل المثال، ويتساءل كيف تعامل باكستان المسيحيين في مجتمع مسلم وكيف نتعامل مع النساء. الدين الرسالي هو موقف، ونهج ينحاز

للمهمّشين ولا يسعى إلى فرض نظام ديني على حساب نظام ديني آخر، بنفس الطريقة التي يتم بها باسم الحضارة الغربية.

أي وعي يحتاجه المسلمون في فرنسا؟

إذا كانت هناك كلمة واحدة تلخص المسيحية، فهي بالتأكيد "محبة"، والمسيح هو تجسيد للحب، باعتباره الشخص الذي بذل حياته لتخليص البشرية، على حد تعبير المسيحية. إذا كانت هناك كلمة يمكن أن تميز الإسلام على أفضل وجه، فهي كلمة "العدل". إنها فكرة أن الله خلق العالم بالحق. فكرة أن الله خلق السماوات والأرض بالحق، وأن كل نفس تستحق أجرها العادل، وألا تُضطهد.

إذن هي فكرة مقاومة القهر. ولكن من المهم أيضًا، والقرآن واضح جدًّا بشأن هذا، أن مسؤوليتنا هي الوقوف كشهود لله في السعي لتحقيق العدالة. وقد يمكن أن يكون ذلك ضد أنفسنا. إذن فالعدل ليس للقبيلة، العدل للمسلمين.

لذلك في القرآن، فإن محك العدالة ليس ما إذا كنت ستنهض للدفاع عن حقوقك، الجميع يفعلون ذلك، إنه يأتي بشكل طبيعي، ومن الجيد جدًّا القيام بذلك. لكن الاختبار القرآني للالتزام بالعدالة هو ما إذا كان بإمكانك أن تقف شاهدًا لله سعيًا لتحقيق العدالة عندما يكون ذلك ضد نفسك.

في السياق المحلي وهو السياق الخاص بالمسلمين، كيف يمكنني أن أعارض أفكار الهيمنة السائدة، وأتماهى مع الفلسطينيين، ومع المهاجرين الآخرين في الغيتوهات؟ كيف سأفعل ذلك؟ هذا هو التحدي الخارجي. وفي الوقت نفسه كيف أواجه التحدي الداخلي؟ كيف أتصرف كرجل في مواجهة النساء؟ لأن كل واحد منا لديه القدرة على أن يكون مظلومًا وأن يصبح ظالمًا في الوقت نفسه. القهر ليس من اختصاص البيض. القهر ليس من اختصاص الحضارة الغربية.

تحدثت حنة أرندت عن تفاهة الشر. من الغريب جدًّا حصر الشر بالنازيين... لا ولا. كل واحد منا هو في الوقت نفسه في موقع المهيمِن أو المهيمَن عليه. لذا في رأيي، فإن الفكرة

الإسلامية المتمثلة في الوقوف كشهداء لله في السعي لتحقيق العدل عندما يكون ضد أنفسنا هي الفكرة اللاهوتية الأكثر أهمية، والتي أود أن أقدِّمها للشباب.

التمرد والاحتجاج. الاحتجاج، ليس بالمعنى الضيق للمصطلح، أي من أجل الذات فقط. لكن واجبي هو البحث بلا هوادة عن مبررات أوسع، والبحث عن الأشخاص المهمشين الآخرين في المجتمع، وأن أتماهى معهم، وأتعاون معهم. هذا ما يجعلنا في النهاية بشرًا: أن نكون متضامنين مع بعضنا البعض. وهي فكرة تتعارض بشكل أساسي مع الفكرة الرأسمالية القائلة إن البشر يجب أن يتنافسوا مع بعضهم البعض. إن التصور الديني للكائنات البشرية هو أن يتضامنوا مع بعضهم البعض. أن يهتم البشر ببعضهم البعض، في حالة دائمة للعودة إلى الله. نعم هناك صراع حضارات! وهو صراع حضارات يشرفني أن أكون طرفًا فيه[2].

من ناحية، هناك مفهوم للكائنات البشرية كبضائع، والأرض كملكية خاصة، والإنسان باعتباره الإنسان الاقتصادوي [homo economicus]، تمامًا مثل حيوان اقتصادي، والذي يجب استغلاله ... ومن ناحية أخرى، هناك فكرة أن الإنسان هو كائن مقدس، مرتبط بنظام بيئي [éco-système] أكبر، يشارك في رحلة مع الآخرين، ومتضامنًا مع الآخرين، يتطور مع تطور الحضارة، مع تطور الحياة، في رحلة نحو المتعال.

---

## الهوامش

1. هذا الحوار نشر لأول مرة ضمن موقع [Quartiers XXI] سنة 2015 حيث يجد القارئ فيديوهات نص الحوار الذي جرى أصلا باللغة الإنجليزية ثم تم تفريغه وترجمته إلى اللغة الفرنسية. كما أعيد نشر الحوار ضمن المجلة الفرنسية الأكاديمية [*Tumultes*] سنة 2017. انظر:

   https://quartiersxxi.org/farid-esack

   Esack, F. (2017). Décoloniser l'islam contre le pouvoir, l'hégémonie et toutes les formes d'exploitation. *Tumultes*, 48, 169-174. https://doi.org/10.3917/tumu.048.0169

2. يقصد فريد إسحاق بأنه سيكون فخورًا للانخراط في صراع حضارات بين حضارة الاستغلال وحضارة المستضعفين، وهو منحاز للمهمشين والمستضعفين في العالم.

# هل التربة الأوروبية تتغير تحت أقدامنا؟[1]


## برينو لاتور

ترجمة الحسن مصباح


**مقدمة تعريفية بالفيلسوف الفرنسي برينو لاتور[2]**

توفي يوم 9 أكتوبر 2022 عالم الاجتماع والأنثروبولوجي والفيلسوف الفرنسي برينو لاتور [Bruno Latour] عن سن تناهز الخامسة والسبعين (1947–2022).

اشتهر برينو لاتور بداية بأعماله العلمية في حقل علم اجتماع العلوم، فقد أجرى دراسات ميدانية تابع فيها العلميين [scientifiques] أثناء عملهم في المختبرات، ووصف عملية البحث العلمي في المقام الأول بأنها بناء اجتماعي. وقد صُنف برينو لاتور في عام 2007 من بين عشرة باحثين الأكثر إحالة عليهم في العلوم الإنسانية. وقد اهتم في السنوات الأخيرة بشكل خاص بموضوع البيئة والمناخ حيث صدرت أعماله الأخيرة مرتبطة أكثرها بهذا الهم البيئي. وقد ترجم له إلى اللغة العربية حسب علمي كتابان هما "لم نكن حداثيين أبدًا: بحث في الأنثربولوجيا التناظرية" الذي صدر سنة 2000، وكتاب "أين نرسو؟: محاولة للعثور على البوصلة السياسية" سنة 2020.

**الفلسفة الوجودية اللاتورية**

قام لاتور بإجراء "مراجعة جذرية للأنطولوجيا الحديثة" حدّد من خلالها الخصائص الأساسية والعرضية الجديدة للواقع. ووفقًا له، يتكون العالم من العديد من أنماط الوجود (يسميها أحيانًا "تباينات" [contrastes]). من علوم وقانون وتكنولوجيا وسياسة ودين. وكل نمط من أنماط الوجود هذه لها "قدراتها التفسيرية الخاصة بها". الحقيقة التي يطلقها نمط معين لا تتعدى على حقيقة الأنماط الأخرى. هذا هو السبب في أننا لا نستطيع أن نتحدث عن العلم إلا علميًّا وعن الدين إلا دينيًّا. ويتمثل أكبر خطأ في الخلط بين أنماط الوجود (الذي كان هذا هو خطأ الحداثيين). فلكل نمط من أنماط الوجود "شروط الإنجاز والفشل" [conditions de félicité et d'infélicité] الخاصة به. وعندما لا يتم احترام التباينات نغرق في عدم الفهم وعدم القدرة على بناء خطاب حقيقي.

بالنسبة إلى لاتور، نحن بصدد الخروج من إحدى هذه الفترات بالتحديد. فقد حجبت الحداثة أنماطًا مختلفة من الوجود، بما في ذلك العلم (الحقيقي) والدين. وللعثور على الحقيقة، يجب على عالمنا المعولم التخلي عن المفاهيم الضارة وسلسلة من الثنائيات الخادعة. أولها، وأكثرها ضررًا، هو التعارض بين المادة والروح، والذي يأتي بأشكال مختلفة: الموضوع/ المعنى، الجسد/ الروح، المحايثة/ التعالي. ومن هذا التدفق تنشأ فوارق أخرى مثل تلك التي تفصل بين المعرفة والإيمان، أي العلم والدين (بالمعنى الحديث). وكان نتيجة ذلك أن غرق الإنسان في الضباب.

لم يخف برينو لاتور أبدًا كونه كاثوليكيًّا ممارسًا، على الرغم من إخفاء إيمانه بذكاء في كتاباته. بالنسبة إليه، هناك رابط "بين الأرضيّ والتجسيد" [le terrestre et l'incarnation]، وهذا ما دفعه إلى الاهتمام بمواقف البابا فرنسيس. وقد تم تفسير هذا الموقف الديني في الصحافة العلمانية على أنه مصدر كفاح برينو لاتور ضد مفهوم الحقيقة العلمية، والسعي دائمًا لإعادة العلم إلى مستوى الإيمان، وبالتالي رفع الإيمان إلى مرتبة العلم.

النص المترجم هو من أواخر تدخلات الفيلسوف برينو لاتور قبل أن يوافيه الأجل يوم 9 أكتوبر 2022. [المترجم]

**الحرب في أوكرانيا وحرب المناخ: صراعان إقليميان لهما جذور استعمارية يتداخلان ويتصادمان. "في هذه الفترة الانتقالية، ما الذي يمكننا التمسك به؟"**

**نص المحاضرة**

أبدأ بنص يبدو غير عادي: الترجمة التي قدمها جان بولاك لبداية "أوديب الملك" عندما يخاطب الكاهن أوديب الملك. جاء في الترجمة: " لأن المدينة، كما ترى بنفسك، تجرفها الأمواج بقوة شديدة في هذا الوقت! من أجل أن تخرج الرأس من جوف الدم المتدفق، لم يعد لديها القوة"[3].

لقد وجدت، عند إعادة قراءة هذا النص، أنه يتوافق بشكل جيد تقريبًا مع حالة الفوضى التي نجد أنفسنا فيها، في تراكم الحروب التي نتعامل معها، والتي لخصّتها صورة الطاعون الرهيبة في مسرحية سوفوكليس. الكاهن هنا في حالة تضرع، لكننا نعلم على الفور أن الملك التي يوجِّه إليه تضرعه، سيصبح قريبًا بدوره المتوسِّل المطرود من مدينة طيبة [Thèbes]، أعمى، منفى، يتسول خبزه.

في نص جدير بالإعجاب، "المتضرعون المتوازيون" [«Les Suppliants parallèles»]، تبنّى "بيجي" [Péguy][4] هذا التضرع من خلال وضعه جنبًا إلى جنب مع الشكوى والتضرع الذي وجّهه الشعب الروسي إلى القيصر بعد أعمال الشغب الرهيبة عام 1905[5]. أظهر "بيجي" أن المتضرع لم يكن موجودًا في موقع ضعف، ولكن على العكس من ذلك، فهو دائمًا سيد الشخص الذي يتوسل إليه والذي يزعزع سلطته. كان هذا صحيحًا بالنسبة للقيصر كما هو بالنسبة لأوديب بسبب المحنة: "لقد دخل ملكًا وخرج متوسلًا" كما كتب "بيجي". تكمن الصعوبة في أنه ليس لدينا سلطة أو هيئة واضحة نوجّه إليها توسلاتنا "لإخراج رؤوسنا من حوض الدم". يجب أن نلجأ إلى بعضنا البعض دون أن نتوسل ملكًا أو قيصرًا. هذا ما أفهمه من عنوان هذا اليوم "بعد غزو أوكرانيا، أوروبا في فترة انتقالية[6]": لا توجد سلطة يمكننا مخاطبتها. نحن في الانتظار.

يرتبط الوضع على الأرض دائمًا بتحدّ، وعندما يكون هناك تحدّ، نتموقع في مكان ما. غالبًا ما ننسى أن كلمة "وضع" ["situation"] مرتبطة بشكل من التجذر الإقليمي بسبب المحنة التي نمر بها، والتي تفاجئنا وتتيح لنا تحديد موقعنا بشكل مختلف.

سآخذ مثالًا بسيطًا: بالنسبة إلى أولئك الذين كانوا في مدينة "روان" [مدينة فرنسية] في عام 2019 وقت الحريق في المصنع الكيميائي [Lubrizol]، شعروا فجأة أنهم كانوا موجودين بشكل مختلف في المدينة، سواء أكانوا بالقرب من الغازات السامة أم لا. وقد بدأوا في متابعة انتشار الغازات بقلق لمعرفة "مكان وجودهم". لقد ظنوا أنهم سكان مدينة، ووجدوا أنفسهم منقولين بصورة جزئية إلى مكان آخر في وسط منطقة صناعية شديدة الخطورة. لبضعة أسابيع، عاش سكان "روان" على أرض حددتها جزئيًّا محنة هذا الحريق. إنه أمر بسيط للغاية لفهمه. حاليًا، الهنود والباكستانيون، الذين يتحملون درجات حرارة تقارب خمسين درجة، يوجدون بشكل مأساوي على أرض يمكن أن يضطروا لمغادرتها بسبب درجات الحرارة التي لا تطاق بالنسبة إلى الأجسام البشرية، على الأقل أجساد الفقراء. ما حدث مع غزو الدبابات المعلّمة بحرف (Z) [الروسية] على الحدود الأوكرانية، وما أدركناه نحن الأوروبيين أيضًا في العمق هو اختبار للوضع، وهو اختبار يحدد بشكل مختلف المكان الذي نكون فيه وأي شعب نشكّله مع أولئك الذين يقلقون ويعانون من حولنا. فجأة، لم نعد في نفس الفضاء، وهذه هي القاعدة لأي وضع، كما تعبر عنه بداية "أوديب الملك" بشكل جيد. المكان الذي نوجد فيه والشعب الذي نشكّله ليسوا أبدًا فكرة مجردة، فهم دائمًا نتيجة صدمة. لذلك فإن زعمي سهل الفهم: بسبب المحنة التي تفرضها الصراعات المتعددة التي نمر بها حاليًا، والتي تضرب الأوكرانيين بشدة، على أي تربة [sol][7] يرتكز الأوروبيون الآن؟ هل يسمح تراكم الأزمات الحالية لأوروبا بالعثور أخيرًا على التربة التي تتوافق مع هذا الاختراع المؤسسي الهائل، الذي نواصل تقديمه على أنه معلّق فوق الأرض وبدون شعب يقابله؟

سوف أتناول هذا السؤال من وجهتي نظر مختلفتين قليلًا، لأنني لست متخصصًا في الجغرافيا السياسية ولا في الشؤون العسكرية.

الثغـرة الأولى هـو أننـي مهتم بأوروبا كمؤسسـة، وأيضًـا بأوروبا بوصفها أرضًا وتربة وعشـبًا ويابسـة [*land*]، أو باسـتخدام التعبـير الألمـاني، [Heimat] "مسـقط رأس"، مـع كل الصعوبات التـي ينطـوي عليهـا هـذا المصطلح. بعبارة أخـرى، أتفاجأ دائـمًا، عندما يتعلق الأمر بفرنسـا، على سـبيل المثـال، أنـه يمكـن للمـرء أن يميز بسـهولة انتقاد الحكومـة –والله يعلم أننا لا نحرم أنفسـنا منـه!– دون أن يهـدّد هـذا النقـد الارتبـاط الشـديد إلى حـد ما بفرنسـا كبلد. يمكن لأي شـخص أن ينتقـد الحكومـة، ومـع ذلـك يشـعر بالارتباط والتعلـق بشيء ما، هـو فضاء أو إقليـم أو تاريخ أو وضـع يحـدّد لـه أو لهـا مـا يعنيه أن تكون فرنسـيًّا. أنـا دائمًا مندهـش من أن هذا ليـس هو الحال بالنسـبة لأوروبـا. لسـوء الحـظ، عندمـا نتحـدث عنها، فإننـا نفكّر فقـط في بروكسـل، حيث إنها أيضًـا تربـة، ومـكان للانتماء، وكونهـا العديد مـن الترابطـات [connexions] المتعلقـة بالحروب والذاكـرة ومحـن المنفـى والهجرة، ونفكّـر بمختلف الكوارث التـي عانى منهـا الأوروبيون جميعًا. لذلـك أنـا مهتـم دائمًا بهـذا الارتباط الـضروري بين جانبي نفـس الوضعية. إذا اسـتخدمت كلمة "تربـة" [sol]، فذلـك لأنها ستسـمح لي بمضاعفـة الدلالات التي تتراوح من المصطلح المسـتخدم جزئيًّـا إلى حـد مـا في الأدبيـات الرجعية –إنهـا هوية التربة– وصولًا إلى عـدد لا يحصى من الأعمال العلميـة عـلى التربة هـذه المرة، مثل الدبـال والجيولوجيا والمنـاخ والنظام البيئي –إنهـا التربة المعاد تحويلهـا إلى مـادة– والتـي كـما تعلمـون، مهـدّدة بشـكل رهيـب. ومن هنا السـؤال: عـلى أي تربة يمكن أن ينـزل الأوروبيون؟

الثغـرة الثانيـة، التـي لـن تفاجئكـم من جانبي هـو أنني أعتقـد أنه من الـضروري ربط الحرب الإقليميـة [guerre territoriale] التـي يشـنّها الـروس عـلى أوكرانيـا بشـكل وثيـق بهذه **الحرب الإقليميـة** الأخـرى التـي تشـنها أزمـة المنـاخ بالمعنـى الواسـع. لأن هذه أيضًـا حـرب إقليمية. في الوقـت الحـالي، في باكسـتان كـما في الهنـد، ترتبـط درجة الحـرارة هـذه البالغة خمسـين درجة بغزو الشـعوب الأوروبيـة، ولا سـيما الشـعوب الناطقـة بالإنجليزيـة، التـي قامـت عـلى مـدى قرنـين بتعديـل درجـة حـرارة الكوكـب، وهو ما يرقـى إلى غـزو أراضي الهند بالتأكيد كـما كانت في وقت الغـزو الاسـتعماري وإنشـاء "راج" [مملكـة بالهنديـة، وهـو الاسـم الـذي أطلقـه البريطانيون على الهنـد بعـد اسـتعمارها]. وهـذا يعنـي أننا لا نتعامـل مع نوع من الحـرب الإقليمية "الكلاسـيكية"، ثـم بجانـب ذلـك نحـن نتعامـل مـع "الاهتمامـات البيئية"، كـما لا نزال نقـول ذلك بطريقـة مثيرة

للاستغراب، وبالأحرى نحن أمام نزاعين هما صراع إقليمي متعلق باحتلال الأراضي من قبل الدول الأخرى، وصراع إقليمي آخر وهو المتعلّق بالعنف الذي تمارسه هذه الدول على هذه الأراضي. وإذا كنّا على حق في وصف الصراع في أوكرانيا بأنه حرب استعمارية، فإن هذا ينطبق أيضًا على حروب المناخ.

ومع ذلك، في كلتا الحالتين، لا يتردد صدى كلمة "حرب" بنفس الطريقة على الإطلاق. منذ بداية الحرب في أوكرانيا، لا يسع المرء إلا أن يصاب بالدهشة من التناقض غير العادي بين السرعة التي تمكنّا بها من تعبئة الطاقات والمشاعر والمعارف للاستجابة لطلب الدعم بطريقة أذهلت الروس. للأسف لدينا نحن الأوروبيين الذخيرة المناسبة من الفعل عندما يتعلق الأمر بالحروب! من الواضح أن "القارة الكبرى" هي من صنع وتشكيل وخياطة الحروب الإقليمية. أثناء الحديث عن المسألة البيئية، مقابل الأسى الكبير للأشخاص الذين يعملون على المناخ، تبدو مواقفنا أشبه بالتقاعس والإحراج منها بالاستنفار. بقدر ما نسرع في التواؤم مع التأثيرات التي تتوافق مع الحرب الإقليمية **رقم 1** [العسكرية]، ويمكننا على الفور إنشاء هذا الاستقبال الاستثنائي للمبعدين من أوكرانيا، وإرسال الأسلحة، وفرض عقوبات، بقدر ما نظل معلّقين، وغير متأكدين، ومشلولين، ومتشككين على المستوى العملي إن لم نكن كذلك على المستوى الفكري فيما يخص الصراع الآخر، الصراع الإقليمي **رقم 2** [المتعلق بالمناخ].

فيما عدا نقطة واحدة أكدتها نعومي كلاين [Naomi Klein][8] بوضوح في مقال رائع نشر ضمن مجلة [*The Intercept*]، والذي تمت ترجمته ونشره من قبل مجلة "AOC" [الفرنسية]، وبيير شاربونيي [Pierre Charbonnier]، في مساهمة قوية ضمن مجلة "*LE Grand Continent*" حول "بيئة الحرب"، حيث أكّدا أن النفط والغاز الروسيين أصبحا فجأة سلاحًا استراتيجيًا ومسألة رئيسية في التحول البيئي[9]. هنا على الأقل، يندمج النزاعان الإقليميان، لأنه يبدو من المخزي للجميع دفع مليارات اليوروهات للروس لمهاجمة الأوكرانيين الذين ندّعي دعمهم. فجأة، أصبحت هذه القضية التي ارتبطت في نهاية المطاف بالصراع الثاني مع عدم القدرة المعتادة على التصرف (كيفية تعديل مصادر الطاقة القائمة على الكربون) مرتبطة بالصراع

الإقليمي رقم 1، وتصبح قضية استراتيجية عسكرية. على الفور، لاحظنا تعدد المبادرات لربط مسألة الطاقة والغاز والنفط الروسية، بالعواطف والمواقف والقرارات الإدارية التي تمزج الطاقة المعتادة للنزاع الإقليمي رقم 1 والأسئلة التي طوّرها جميع دعاة البيئيين حول النزاع الإقليمي رقم 2. لدرجة أن مسألة ترسيم الحدود أصبحت فجأة على حد سواء: كيف نتجنب غزو الدبابات [الروسية] التي تحمل علامة (Z)؟ والجديد وغير المتوقع، هو كيف نفطم أنفسنا عن الغاز والنفط الروسي؟

من حيث المبدأ، سيجعل هذا من الممكن -كما أظهر ذلك مقال "شاربونييه" جيدًا- تخيّل التضحيات باسم الصراع الأول من أجل دعم أوكرانيا، وهي تضحية كان من المستحيل حتى الآن الحصول عليها باسم الصراع الإقليمي الثاني، أي ما يتعلق بما أسميه النظام المناخي الجديد[10]. بالطبع لا شيء مؤكد حتى الآن. وقد نشرت صحيفة **الغارديان** تنبؤات رهيبة حول ما يسمى بـ"القنابل الكربونية" (هذا الحق في استكشاف مصادر جديدة للنفط، وهو الحق الممنوح من قبل الدول الأطراف في اتفاقية باريس) حيث يكفي تعدّدها لنقض كل الجهود للسيطرة على المناخ[11]. أما الشعار الأميركي "احفر، عزيزي، احفر!" فإنه ينتشر كالنار في الهشيم. وفي فرنسا، لنأخذ مثالًا مؤسفًا ولكنه معروف جيدًا، وهو المتعلق بحماس فيدرالية نقابات المزارعين [FNSEA] لاستغلال الحرب في أوكرانيا للتخلص من جميع القواعد البيئية. ولكن لا تزال هناك فرصة رائعة يجب اغتنامها، وهي إعادة تحديد الوضع الإقليمي في شكل مزدوج من حيث الدفاع عن الحدود والاستقلال الطاقي.

من الواضح أن هذا كان مشروع العديد من دعاة حماية البيئة، لكنه بالتأكيد لا يتوافق مع القرارات التي اتخذت على مدى السنوات الخمسين الماضية بشأن العولمة، والتي من خلال "الروابط الناعمة للتجارة"، ستربطنا بكل من روسيا والحرية. إذن، هناك لحظة تاريخية، أو كما نقول، **كايروس** [*kaïros*]، [لحظة الفرصة المناسبة] لا بد من اغتنامها والتي تنتظر رئيسًا أو رؤساء دولها الذين هم في حالة حرب معممة مما يجعل من الممكن إعطاء أوروبا تربة مشحونة بمسألة الطاقة استراتيجيًّا بشكل مضاعف، عسكريًّا وبيئيًّا، كما لم يكن قبل الحرب في أوكرانيا. ومن هنا جاء مصطلح "إيكولوجيا الحرب".

مـن الواضـح مـع ذلـك، أنه يجـب أن نتعامل مـع مصطلح "الحـرب" بحذر؛ لأنه لا يسـتخدم بنفـس المعنـى مـن قبـل أي طـرف مـن أطـراف النـزاع. لا يُسـمح للمواطنـين الـروس بالتلفـظ بالكلمـة، ويمكـن أن يـؤدي ذلـك بهـم إلى السـجن إذا لم يسـتخدموا العبـارة البديلـة "عمليـات خاصـة". يُعتـبر مصطلـح "الحـرب" ترويجًـا للأخبـار الكاذبـة، (*fejk nius*) باللغـة الروسـية-الإنجليزيـة. الوضـع المثـير للفضـول هو أن الروس ليـس لديهم حتى الحق في التشـكيك في تاريخ الحـرب الوطنيـة العظمـى، كما هو موضـح في مقال رائع بقلـم فلوران جورجيسـكو[12] [Florent Georgesco][13]. حتـى التواريـخ منصـوص عليهـا في الدسـتور ولا يمكـن تغييرهـا تحـت وطأة التعـرض للاعتقـال. بـدأت الحـرب العالميـة بالنسـبة لهم في عـام 1941 وليس في عـام 1940 أو ما هـو أسـوأ في عـام 1939، وهـو تاريـخ المعاهـدة الألمانية السـوفيتية. لكن هنـاك شيء مهم وهو أن الـروس إذا لم يكـن لديهـم الحـق في نطق كلمة "حـرب" للحديث عن [غزوهم لــ] أوكرانيا، فلهم الحـق، كـما علمـت من زميـل في جامعة سـانت بطرسـبرغ، في اسـتخدامها للحديـث عن الحرب التـي يشـنها الغـرب ضد روسـيا حسـب زعمهم!

**لاحـظ المفارقـة**: إذا لم يسـتخدم الغربيـون كلمـة حـرب مـع روسـيا، فذلـك تحديـدًا لتجنـب الدخـول في حالـة حـرب معهـا ... تبـذل جميـع السـلطات العسـكرية ولا سـيما الناتـو، قصارى جهدهـا **لعـدم اسـتخدام** هـذه الكلمـة المحظـورة في العلاقـات مـع روسـيا، هـذه المـرة حتـى لا نعطيهـا ذريعـة للدخـول في صراع نـووي. التزام لن يـؤدي، بالمعنى الدقيق للكلمـة، إلى "حرب"، عـلى الرغـم مـن كل الجهـود المبذولـة لتدجـين اسـتخدامها، ولكـن في إبـادة متبادلـة مخفيـة تحت مصطلـح الاسـتراتيجية الـبريء إلى حـد ما.

لذلـك فهـو صراع غـير متكافئ للغاية؛ لأن الأشـخاص الوحيدين الذيـن لديهم الحق ولديهم الإرادة لاسـتخدام كلمـة الحـرب هـم الأوكرانيـون التعسـاء، الذين يجـدون أمامهم عـدوًا يؤكد لهـم أنهـا ليسـت حربًـا ولكنهـا "مجـرد عمليـة بوليسـية"، في المقابـل فـإن الـدول التـي تدّعـي أنها تدعمهـم فلسـان حالهـا يقول: "حرب بالنسـبة لكـم أيها الأوكرانيـون، ولكن ليسـت هي كذلك بالنسـبة لنـا نحـن الغربيـون عـلى وجـه الخصـوص"! لذلـك نحـن نتعامل مـع وضع غير سـليم للغايـة مـع التهديـد النـووي في الأفـق، والذي مـن الواضح أنه ينفـي أي مفهوم للـصراع. بدون

أن نكـون أحـد تلامـذة "كارل شـميت"[14]، يمكننا أن نتسـاءل رغـم ذلك عن الكيفيـة التي يمكن مـن خلالهـا لأي شـعب أن يتموقـع تاريخيًّـا إذا كان ممنوعًا عليه أن يدرك في الـصراع الذي يخوضه عـلى أنـه تهديـد وجـودي يلقـي بثقله عـلى القيم العزيـزة عليـه. لا يتم تنفيـذ عملية بوليسـية ضد الأعـداء، بـل ضـد المجرمـين. لكـن لا يمكـن التصالـح مـع المجرمـين بينـما مـع الأعـداء يمكن ذلك.

هـذه الاسـتحالة لتسـمية النزاعـات الإقليميـة رقـم 1 نجدهـا أيضًـا في النـزاع الإقليمي رقم 2، لأننـا لا نعـرف كيفيـة تسـمية النزاعـات المذكورة، المسـمّاة من بـاب التواضع بيئيـة، والتي هي في الواقـع غـزو إقليـم مـن قبـل قـوة أخـرى. هنـا، إذا كانـت كلمة الحـرب محظورة، فذلـك لأننا إذا نطقناهـا فسـنضطر إلى اتخـاذ تدابـير مـن شـأنها بالطبـع أن تلزمنـا بالاعتراف بأعـداء حقيقيين داخـل حـدود "حلفائنـا"، ولدينـا أيضًـا. للاقتنـاع بهـذا، يكفي تحديـد أولئك الذين سـيكون من الـضروري تعلّـم قتالهـم إذا أردنـا بجديـة تحريـر أنفسـنا مـن غـاز بوتين ونفطـه. قد يعيشـون في شـوارعنا، أو يملـؤون خـزان سـيارتنا أو ينمـون محفظـة أسـهمنا... سـتقترب النزاعات بشـكل رهيـب وسـنكون بعـد ذلـك في وضـع أوديـب الـذي يـدرك تدريجيًـا أن مـن هـو سـاخط عـلى الجريمـة هـو مـن ارتكبها، وهـو مـن لا يـزال يرتكبها ...

في هـذه المجـالات، تعتـبر كلمـة حـرب مـن المحرمـات لأنها تمسـنا عـن كثـب. إذا تحدثنا عن "تغيـير العـالم" أو "الفـترة الانتقاليـة" فيـما يتعلـق بالحرب في أوكرانيـا، فذلك بسـبب الارتباط بين هذيـن النوعـين مـن النزاعـات الترابيـة أو الاسـتعمارية. بمفردهـا، عـلى الرغم من كونها شـائنة، لـن تكـون الحـرب في أوكرانيـا كافيـة لتمنحنا هـذا الانطبـاع عن تحوّل جـذري. هذا لأننا نشـعر أن الصراعـات الترابيـة التـي بدأت منذ زمن بعيد مع انتشـار النزعة الاسـتخراجية [الاسـتخراج المكثـف للمـوارد الطبيعيـة] أصبـح يـتردد صداهـا أخـيرًا بعنف مع الأشـكال الأكثر كلاسـيكية للحـرب وتتبـادل خصائصهـا بطـرق مرعبـة. لقد اختار "سـوفوكليس" صـورة الطاعـون: اليوم نتعـرف عليـه أكثـر في الغاز والنفـط، تلك اللعنـة الأخرى.

يتفاقـم عـدم اليقـين بشـأن كلمـة حرب بسـبب عـدم اليقين بشـأن كلمة "سـلام". وقد أشـار العديـد مـن المعلقـين إلى أنـه إذا شـعر الأوروبيـون أن السـلام قـد انكـسر، فذلـك لأنهم عاشـوا

في فقاعة بعيدًا عن الصراعات التي لا تعد ولا تحصى التي خاضها الآخرون من أجلهم. لقد عشنا "في سلام" ولكن بشرط أن ننسى المظلة الذرية للولايات المتحدة، وعولمة التجارة، والمعركة القاسية التي تخوضها النزعة الاستخراجية على الموارد الطبيعية. لذلك كنا في نوع من السلام المعلّق أو المؤجل ببساطة وخرجنا منه، وهذا ليس بالضرورة الأسوأ. أظهر يورغن هابرماس[15] جيدًا في نص قام بتحليله آدم توز [Adam Tooze][16] في المجلة البريطانية "*The New Statesman*"، أن كل دولة (ألمانيا وفرنسا وإنجلترا وأوكرانيا بالطبع)، لها مسارها الخاص في هذه العلاقات بين السلام والحرب، مما لا يسمح بالتسرّع في توحيدها جميعًا ضمن نمط واحد[17]. ما ينطبق على الدول ينطبق أيضًا على الأفراد: سيكون من الغريب أن يتحدث أفراد جيلي الذين اجتازوا المرحلة دون الإحساس بالتهديد النووي إلى الدمار المناخي كما لو أن "السلام" قد تم كسره فجأة في فبراير 2022، بينما لم يعرفوا ذلك أبدًا. كوني ابن مرحلة الانفجار السكاني، فقد قضيت حياتي أشعر بتهديد المحرقة النووية التي انتقلت منها إلى الانهيار البيئي دون المرور بأي مرحلة انتقالية. لذلك، لن أقوم بتحليل وصول الحرب إلى أوكرانيا باعتباره انتهاكًا للسلام، ولكن باعتباره إدراكا من قبل الأوروبيين للعلاقة التي مفادها أنه لم يعد من الممكن الفصل بين نوعي الصراع الذي انخرطوا فيه حاليًا.

وبالتالي، فإن السؤال الذي أوّد طرحه هو: ما الذي تضيفه هذه المعارك على الجانبين إلى التعريفات الكلاسيكية للوجود الأوروبي؟ أي النزاع الترابي والاستعماري رقم 1، والنزاعات الترابية والاستعمارية رقم 2؟ مع هذا النزاع الثالث الذي لا يزال معلقًا فوق رؤوسنا، نزاع الإبادة النووية. الأرض التي عصفت بها الطاقة النووية افتراضيًّا، والأرض التي عصفت بها فعليًّا التغيرات البيئية، والأرض الأوكرانية التي يعصف بها الجيش الأحمر بالدم. هنا حيث سنخاطر بأن "تحملنا الأمواج بقوة في هذا الوقت لإخراج رؤوسنا من جوف الدم المتدفق". في هذه الفترة الانتقالية، ما الذي سنتمسك به؟

في الجزء الأخير من هذه الملاحظات القليلة، سأشير إلى وثيقة تبدو لكم غير محتملة تمامًا: محاضرة "رينان" الشهيرة "ما هي الأمة؟" التي ألقيت هنا، في هذا المدرج الكبير في جامعة السوربون، في عام 1882[18]. ستقولون لي إن هذا قديم تمامًا، وإننا لم نعد نستخدم هذا

النـوع مـن الحجـاج في مثـل هـذا الوقـت الحرج جـدًّا، لكـن شـعرت بالدغدغة، أعـترف بذلك، بسـبب ولـوج عبـارة "الأمـة البيئيـة" في الحملـة الرئاسـية الأخـيرة. قـد يكـون هذا مجـرد اختراع متخصـص في التواصـل، لكننـي تسـاءلت عـما كان يفعلـه تجـاور الفكـرة القديمـة لـ"الأمـة" مع صفـة "إيكولوجـي". ألا توجـد هنـا فكـرة عميقـة مـن شـأنها أن تعطي معنـى للتعبير عـن "الأمة البيئيـة الأوروبية"؟

لتعريـف الأمة الفرنسـية، حـارب "رينان" ضد الحتميـة العرقية والجغرافيـة والدينية. وبعد أن أبطـل جميـع التعريفـات الأخرى، أنهى محاضرته الشـهيرة حـول الظروف التي تتكـون منها الأمة الفرنسـية، وكتـب: "لا، ليسـت الأرض أكثـر مـن العـرق هـي التـي تصنـع الأمة. توفـر الأرض الركيـزة ومجـال الكفـاح والعمـل. والإنسـان يمنـح الـروح". بالطبـع، لـن يتحـدث أي سـياسي اليـوم عـن الـروح، لكـن الفكـرة كانـت معتـادة في القرنـين التاسـع عـشر والعشريـن: الأرض، والطبيعـة، تقدمـان الإطـار الجامـد الـذي يتكشـف فيـه التاريـخ البـشري، وهـو الـشيء الوحيد المهـم حقًـا. في ذلـك الوقـت، كانـت الأرض هـي المسرح فقـط، ركيـزة [substrat] التاريـخ. ويتابـع "رينـان" قائـلًا: "الإنسـان هـو الـكل في هـذا الـشيء المقدس الذي يسـمى شـعبًا. **لا شيء مـادي يكفـي**. الأمة مبـدأ روحي ناتج عـن التعقيدات التاريخيـة العميقة، عائلة روحية، وليسـت مجموعـة تحددهـا **تشـكيلة التربـة**". هـذه العبـارة المعروفـة هـي التـي تكشـف المسـافة الهائلـة مع الوضـع الحالي.

اليـوم، عـلى العكـس مـن ذلـك، فإن "تشـكيلة التربـة"، أو لـو تحدثنا مثـل العلميـين، السرعة المذهلـة لـردود فعـل نظام الأرض على الأفعـال البشرية هي التي تسـاهم في "التعقيـدات العميقة للتاريـخ". مـا يذهلنـا الآن ليـس اسـتقرار الركيـزة الأرضيـة، بـل عـلى العكـس مـن ذلـك، أنها تعمـل بنفـس الطريقـة التـي يعمـل بهـا جميع الفاعلـين الآخريـن وبوتـيرة وإيقاع وقوة لم يسـتطع رينـان توقعهـا. عنـد الحديـث عن روح شـعب قـرّر العيش معًـا، لم يسـتطع أن يأخـذ في الاعتبار نشـاط التربـة التـي يسـيطر عليهـا التاريـخ الصناعـي. هـذا لا يعني بالـضرورة أن فكرتـه قد عفا عليهـا الزمـن، ولكـن يجـب تعديلها بعمق لأخـذ هذا الوضع الجديـد بعين الاعتبـار. فمن المؤكد أن الأمـة لا تحددهـا الجغرافيـا، ولكـن يمكنهـا أن تقـرر أن تحـدّد ذاتهـا انطلاقًـا من نـوع الأرض

التي قرّرت أن تسكنها. لهذا السبب أستخدم كلمة "تربة" [sol] لأن دلالاتها ليست بالضرورة تلك التي نربطها غالبًا باليمين المتطرف، أو بفكرة الدفاع عن الأرض، أو البقاء في نمط المرحلة، أو بالنسخة الباريسية من "الأرض والأموات". التربة بالنسبة للمهتمين بعلوم الأرض هي تربة محمّلة، مأهولة بالسكان، تتعرض مواردها ومكوناتها للهجوم أو التدمير واحدة تلو الأخرى، سواء كانت ماء أو دبالا أو حشرات أو الغلاف الجوي أو الفيروسات[19].

بعبارة أخرى، تحتوي التربة على تعريفين مختلفين تمامًا، أحدهما الذي يرفضه رينان لسبب وجيه، هذه الحتمية الجغرافية أو الهوياتية، ولكن لها معنى آخر يبدو أكثر إثارة للاهتمام بالنسبة لي، ألا وهو التربة المشحونة بالتحول البيئي، من خلال هذا التحول المادي، والذي يقدم الرابط بين الغاز والنفط الروسيان والاستراتيجية العسكرية والبيئية المثال الأكثر لفتًا للنظر.

لكن يتم إعادة إعمار التربة أيضًا بمعنى آخر. عندما عرّف "رينان" الأمة بأنها جماعة "أولئك الذين عانوا معًا"، لم يكن يفكّر في كل أولئك الذين يعانون من هذا الشعب. ومع ذلك، فإن تخضير [écologiser] إقليم ما، يعني تعديل حدوده نظرًا لأن جميع الروابط التي تسمح لأوروبا بضمان الازدهار والوفرة والحرية تكون مرئية على الفور[20]. كما نتعلّم من تعدد دراسات الديكولونيالية [décoloniales]، فإن ما أسماه المؤرخون البيئيون "الهكتارات الوهمية" لنعت امتداد دولة أوروبية تفوض إلى الخارج وإلى الشعوب الأخرى استخراج الموارد الأساسية لازدهارها، لا شيء لديها وهمي. هي الآن مناطق محدّدة تمامًا تتطلب تعديل حدود أوروبا ذاتها[21]. فالعالم حيث نعيش والعالم الذي نعيشه يطمحان إلى التداخل. بعبارة أخرى، لا يهدأ السؤال الإقليمي لمجرد أن التربة تجد نفسها مأهولة بجميع الكائنات التي تشارك الآن في فهمنا لكوكب صالح للسكن، ولكن أيضًا لأن أوروبا تدرك أخيرًا أنها لا يمكنها البقاء على قيد الحياة وتعريف نفسها إلا من خلال الشعوب التي تحيا من خلالها. مثل متوسلي "بيجي"، فإنهم هم الذين يزعزعون كل السلطات والذين يعمّقون الفترة الانتقالية.

في المعنى الذي يمنحه رينان للأمة، فهي قرار طوعي للعيش معًا بعد الكوارث التي عاشوها معًا، وهو ما يسميه "التعقيدات العميقة للتاريخ". لذلك ستفهمون سؤالي: هل يمكن لأوروبا أن تشكل أمة من خلال اتخاذ قرار بالاعتماد على الظروف المادية التي تتظاهر

بتجاهلها خلال فترة السلام الزائف التي كانت تظن أنها قد وجدته؟ أن تقوم جماعة بـ"تحديد نفسها" لا يعني أنها تخضع للحتمية الجغرافية، ولكنها تصبح أخيرًا قادرة على تحديد المكان، والوسط، والبلد، والتربة، والجغرافيا، والإقليم الذي توجد ضمنه بسبب الاقتحام المفاجئ للنزاعات الإقليمية والشعوب المتعدّدة التي تدعي أنها تتوافق على العيش معها.

إليكم فرضيتي، وأعترف طوعًا بأنها فرضية بسيطة: تمامًا كما تضيف الحرب الإقليمية أوكرانيا إلى أوروبا بجميع الأشكال الممكنة، بما في ذلك ربما يومًا ما المشاركة في الاتحاد [الأوروبي]، وبالمثل، فإن الحرب في النظام المناخي الجديد تضيف المصادر والأماكن والأوضاع ودول الاستخراج التي تجعل من الممكن إعادة فتح تعريف حدوده وتكوين الأمة التي يقرر تكوينها. بعبارة أخرى، إنها مسألة خلط حجة رينان الرائعة ولكن ربما تكون قديمة بعض الشيء حول الروح والبعد "الروحي" للأمة مع إعادة تعريف الإقليم الذي يتجسد من خلال الطفرات البيئية.

اسمحوا لي أن أختم بالعودة إلى مصطلح المرحلة الانتقالية [interrègne]، والذي يشير إلى انتقال أو تعليق بين شكلين مختلفين من السلطة. أعتقد أنه ينبغي على المرء أن يكون حذرًا إلى حد ما من استخدام مصطلح "العالم الحر" لتلخيص الصراع الحالي كما يُنظر إليه من جانب "الغربيين" وخاصة الولايات المتحدة. إذا كانت عبارة "العالم الحر" إشكالية، بل وأكثر من ذلك عبارة "أوروبا كقوة" [Europe-puissance]، فذلك لأنها تتوافق مع العهد السابق الذي يقال عنه الآن أنه انتهى. في ذلك الوقت، في الواقع، كان التعبير يتوافق مع مشروع التحديث العالمي الذي كان من المفترض أن يجرف في تياره جميع البلدان الأخرى. لكن ما تعبر عنه الأزمة البيئية والعسكرية المزدوجة، هو على العكس من ذلك، إنه إنهاء أو تعليق مشروع التحديث هذا، في تناقض تام مع نظام المناخ الجديد.

إن إبراز هذه الصيغة التي تعود إلى فترة ما بعد الحرب، هو بالتأكيد خروج من التاريخ والدخول في الحقبة الخطأ لأنها تنتمي إلى فترة ما بين الحربين [العالميتين] التي أغلقت الآن. علاوة على ذلك، من المدهش أن نلاحظ أنه فيما يتعلق بدعم أوكرانيا، فإن "العالم الحر" لا

يضـم في النهايـة سـوى المسـتعمرين السـابقين الذيـن فشـلوا في جلب الـدول الأكثـر اكتظاظًا إلى جانبهم.

هـذه هـي الإشـارة الأكثـر لفتًـا للانتبـاه في الفـترة الانتقاليـة. لم تنشـأ أي سـلطة لتحـل محـل السـلطة القديمـة. كـما هـو الحـال في مسرحية سـوفوكليس التي اختـرت من خلالهـا في بداية هذه المحـاضرة تقديـم هـذه التأمـلات القليلـة، في مواجهـة تصاعـد التضرعـات، ترتعد جميـع القوى لاكتشـافها أنهـا مرتكبـة الجرائـم التي تسـعى إلى تنفيـذ عقوبات عليهـا. ومن هنا تـأتي أهمية إيجاد مصطلـح أكثـر شـمولًا مـن مصطلح "العالم الحـر" وقبل كل شيء أقـل تناقضًا أو أقـل نفاقًا. نحن بحاجـة إلى كلمـة، بالأحـرى دعـاء، يشـير إلى حالـة التبعيـة أكثـر مـن التحرر ومـشروع إصلاح ظـروف القابليـة للسـكن [habitabilité] التـي تـم تدميرها. ولكـن بعد ذلك، سـيتعين علينا أن نكـون قادريـن عـلى تحديـد السـيد الجديد، والسـيادة الجديـدة التي من شـأنها أن تضع حـدًا لهذه الفـترة الفاصلـة بـين وضعـين. في حالة عدم وجود هذا الاسـم، سـأختتم بجملـة تذهب مباشرة إلى قلـوب أصدقائنـا في [Grand Continent] الذيـن أشـكرهم عـلى دعوتهـم لي. في هـذا النص الرائـع كتـب رينان: "الأمم ليسـت شـيئًا أبديًـا. لقد بدأوا، وسـوف ينتهون. مـن المحتمل أن تحل الكونفدراليـة الأوروبيـة محلهـم. لكـن هذا ليـس قانون القـرن الذي نعيـش فيه".

أدعـي في هـذا العـرض التقديمـي أن قانون القـرن الذي نعيش فيـه هو اللحظة التـي تجد فيها أوروبـا، التـي ليسـت مجـرد اتحـاد بـل أوروبـا كتربة، أخـيرًا شـعبها ويجد الشـعب أرضـه أخيرًا. عـلى وجـه التحديـد، لأنها تشـعر بقوة أكبر بكثـير من الأمم الأخـرى، بكونها تعيش فـترة انتقالية وهـي تسـعى إلى "قانـون القـرن" الـذي ليـس في الواقع قانـون القرنـين الماضيين. يمكـن لأوروبا أخـيرًا أن تمنـح لنفسـها المـشروع، في خضـم المخاطر وبسـببها، لتكوين أمة بشـكل طوعي.

## الهوامش

1. هـذا النـص هـو النسـخة المنقحة لمحاضرة "برينـو لاتور" في النـدوة التي نظمتها مجلة القـارة الكبرى [le Grand Continent] في السـوربون في 17 مايـو 2022: "بعـد غـزو أوكرانيا، أوروبـا في الفترة الانتقالية". انظر:

   https://legrandcontinent.eu/fr/2022/05/23/le-sol-europeen-est-il-en-train-de-changer-sous-nos-pieds/#easy-footnote-5-141226

2. اعتمدنـا في هـذا التعريـف بشـخصية الكاتـب عـلى الصفحـة التعريفيـة بـه ضمـن موسـوعة ويكيبيديا (النسـخة الفرنسـية). انظـر:

   https://fr.wikipedia.org/wiki/Bruno_Latour

3. Bollack, Jean. *La naissance d'Oedipe*. Paris : Gallimard, 1995, vers 22.

4. شـارل بيجـي [Charles Péguy–1914]، (1873). كاتب شـاعر ومفكر فرنـسي. عرف بمواقفه الملتزمة. قتـل في بدايـة المعـارك في الحـرب العالميـة الأولى. بدأ حياتـه كمناضل يسـاري ثم عـاد إلى الدين بقوة في السـنوات الأخيرة مـن حياته.

5. Charles Péguy, *Œuvres complètes en prose*, volume 2, Gallimard, La Pléiade.

6. المحـاضر هنـا يسـتعمل مصطلـح [l'interrègne] الـذي يعنـي حرفيـا المرحلـة بـين وفاة الملك السـابق وبيعـة الملـك المـوالي. وقد بدا لنـا أن مصطلح "مرحلة انتقاليـة" أقرب للمعنـى، وإن كان مصطلح "خلو العرش" هـو الأدق.

7. يستعمل المحاضر ضمن هذه المحاضرة لفظة [sol] التي تعني تربة لدلالتها البيئية.

8. نعومـي كلايـن: هـي صحفيـة كنديـة ومفكـرة ومخرجـة ومـن النشـطاء في التيـار المناهـض للعولمـة [altermondialiste].

9. Naomi Klein, « *Guerre et climat, le péril de la nostalguie toxique* », AOC, 14 mars 2022 ; Pierre Charbonnier « *La naissance de l'écologie de guerre* », le Grand Continent, mars 2022.

10. Bruno Latour, *Face à Gaïa. Huit conférences sur le Nouveau Régime Climatique*, Paris, La Découverte, 2015.

11. Damian Carrington & Matthew Taylor, "Revealed : the 'carbon bombs' set to trigger catastrophic climate breakdown", *The Guardian*, 11 mai 2022.

12. "فلـورون جورجيسـكو": ناقـد أدبي وصحفـي بجريـدة لومونـد الفرنسـية ضمن قسـم لومونـد الكتب [Monde des livres].

13. Florent Georgesco, « Le mythe russe de la grande guerre patriotique et ses manipulations », *Le Monde*, 29 avril 2022.

14. كارل شميت: مفكر سياسي وفيلسوف ألماني (ولد 11 يوليو 1888 – توفي 7 أبريل 1985).

15. فيلسوف ألماني معاصر من رواد مدرسة فرانكفورت النقدية، من مواليد 18 يوليو1929.

16. آدم تـوز: مـؤرخ بريطـاني. درّس بجامعـة كامبريـدج البريطانية وجامعة يال الأميركيـة وهو الآن يدرّس بجامعـة كولومبيـا بمدينة نيويورك.

17. Adam Tooze, «*After the Zeitenwende: Jürgen Habermas and Germany's new identity crisis*», *New Statesman,* 12 mai 2022.

18. Ernest Renan « *Qu'est-ce qu'une nation* », conférence faite en Sorbonne le 11 mars 1882, Paris Calmlann-Lévy. Disponible sur Wikisource.

19. Bruno Latour et Peter Weibel (dir.), *Critical Zones – The Science and Politics of Landing on Earth*. Cambridge, Massachusetts, MIT Press, 2020.

20. Pierre Charbonnier, *Abondance et liberté. Une histoire environnementale des idées politiques*, Paris, La Découverte, 2020.

21. Malcolm Ferdinand (dir.), *Écologies politiques depuis les outre-mer*, Lormont, Bord de l'eau, 2021.

# مراجعات:


ما بعد الإنسان ..... 240

حركة القومية الهندوسية
وكيف غيرت الحياة السياسية الهندية
وهمشت المسلمين ..... 253

الواقعيون الأطلسيون:
الإمبراطورية والفكر الدولي
بين ألمانيا والولايات المتحدة ..... 267

مراجعة كتاب:

# ما بعد الإنسان

تأليف: روزي بريدوتي
ترجمة: حنان مظفر
إصدار: سلسلة عالم المعرفة، العدد 488، نوفمبر 2021.
عدد الصفحات: 240
مراجعة: معاذ العامودي

**مقدمة:**

تأتي قوة كتاب **ما بعد الإنسان** من مكانة الكاتبة الفيلسوفة الأسترالية- الإيطالية المعاصرة وأهم منظري النسوية "روزي بريدوتي" إحدى أهم الرائدات في دراسات المرأة الأوروبية. وبالرغم من أن الكتاب صدر بعنوانه الأصلي "The Posthuman" عام 2013، وطبع منه قرابة 32 ألف نسخة، إلا أن النقاش ما يزال محتدمًا حول ما طرحته الكاتبة، من نقد لنظريات الحركة الإنسانية والمركزية، لتصل إلى نظرية ما بعد الإنسان، وهي تندرج ضمن مسار مستمر

لمؤلفها السابق عام 2002، بعنوان **التحول: النظرية المادية للمستقبل**، ونظرًا لمكانة الكاتبة باعتبارها تعمل الآن عضوًا مؤسسًا في الاتحاد الأوروبي للمعاهد والمراكز الإنسانية، وكذلك عملت كعضو منتخب في المجلس العلمي للأبحاث العلمية في فرنسا، أعاد المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب في الكويت نشر الكتاب في نوفمبر 2021، بعد ترجمته للعربية ضمن العدد 488 من سلسلة عالم المعرفة.

**تقسيم الكتاب**

يقع الكتاب في أربعة فصول مع خاتمة ومقدمتين للمترجمة والكاتبة، ويعالج الفصل الأول نظريات الحركة الإنسانية من مؤيديها ومعرضيها وتداعيات إزاحة الإنسان من مركز الكون على الأخلاق وغيرها، فيما يتطرق الفصل الثاني لأنماط تحول الإنسان نحو الآلة والحيوان والأرض عبر قربه من الحيوان وحيازته على الوسائط التكنولوجيا وسلطة هذه التكنولوجيا على الأرض.

وفي الفصل الثالث تتوقف عند سلطة الموت التي صنعتها الآلة كاستمرارية لما بعد الإنسان، إضافة إلى موجة التشكيك في العلوم الاجتماعية باعتبارها غير مناسبة للعصر وغير مؤهلة للحصول على الدعم الحكومي، فيما ترصد الكاتبة في الفصل الرابع دور الجامعة في زمن تشتتت فيه المعرفة وتعددت طرق الوصول إليها عبر التكنولوجيا وتطور العلوم الاجتماعية في ظل العصر الرقمي حيث أرادت الكاتبة إعادة الحيوية مجددًا للعلوم الاجتماعية وإظهار أهميتها.

تطرح الكاتبة مشكلة تراجع العلوم الإنسانية ونتائج التطور التكنولوجي على الإنسان، من تنامي الذاتية وتراجع القيم الأخلاقية والنظر للأشياء من بينهم الإنسان من منظور كمي حسابي إلى ما بعد الإنسان في رؤية مختلفة مع ما تطرحه المركزية الغربية للإنسان.

**إشكالية الكتاب وأطروحته**

ابتدأت بريدوتي كتابها بدق ناقوس الخطر قائلة إن "مفهوم الإنسان قد انفجر تحت ضغطٍ مزدوج من التقدم العلمي والمخاوف الاقتصادية"[1]، وهو ما أرسى الكتاب على عنوانه الحالي

"ما بعد الإنسان"، لتعمّق الكاتبة افتتاحيتها فيما بعد تدفق نظريات الحداثة وما بعد الاستعمار وما بعد الصناعة وما بعد الشيوعية؛ بل ما بعد النسوية -المشكوك في مصداقيتها وفق ما تقوله-[2]، إلى مأزق العصر الجديد والعثرات الكبيرة التي أصابت مركزية الإنسان وبناه الاجتماعية وروابطه الإنسانية ونماذجه السلوكية وكذلك القيم والأخلاق؛ نتيجة السيولة اللامنتهية لما بعد الحداثة، والتي أشار لها عالم الاجتماع البولندي زيجمونت باومان في سلسلته الشهيرة "السيولة"[3]، ثم أعادت الكاتبة تعريف الإنسان في عصر الرأسمالية المتوحشة بعد قولبة مصطلح "الكوجيتو"[4] لأبي الفلسفة الحديثة في عصر التنوير رينيه ديكارت بقولها: "أنا أتسوّق إذن أنا موجود"[5].

ولعل ما شد الانتباه اليقظ لهذا الكتاب تخوف الكاتبة من مشكلة تراجع العلوم الاجتماعية في الغرب لصالح العلوم العلمية وتركيز عصر الحداثة على التكنولوجيا وسلطتها، بما يحمله من انعكاسات على البنى الاجتماعية والقيم الأخلاقية، والنزعة الذاتية[6]، وإعادة تعريف الكاتبة لمفهوم ما بعد الإنسان من خلال مناهضة الحركة الإنسانية وفق نظرة الغرب الإمبريالي المختلف عن غرب الإصلاح الديني والنهضة وفلسفة الأنوار التي اعتبرت الإنسان مركز الكون بقواه العقلية والروحية، حيث جعلت أيديولوجيا السوق الحرة الجديدة من معاداة الفكر سمة مميزة في عصرنا، مقابل صعود النموذج السطحي للتجريبية الحديثة التي تكتفي بتجميع البيانات والتعامل مع الأشياء من خلال التجربة والأرقام الكمية.

وتعمّق الكتاب في العديد من الأزمات التي ضربت مفهوم الإنسان بداية من الأزمة الأخلاقية التي ظهرت بعد ما أعلن عنه ميشيل فوكو "موت الإنسان"[7]، برفضه فكرة مركزية الذات والإنسان التي بنيت عليها الوجودية، وإحداثه تذمرًا من المثل الإنسانية المفروضة والاتجاه إلى أن ما يميز الإنسان هو العقل بما يتصل بالمثالية السيادية والعقلانية، وهو ما عارضته الكاتبة باعتبار أن تحويل الإنسان إلى شيء من أشياء الوجود وإخضاعه لسلطة التكنولوجيا والتجارب البيولوجية، سينزع منه القيم ويفاقم الأزمات الاجتماعية، ولذلك أرجعت الأزمة الحاصلة إلى فكرة "أوروبا البدوية" الرافضة للدور التبشيري الذي خصصته أوروبا لنفسها باعتبارها مركزًا مزعومًا للعالم.

ستركز المراجعة على سرد الأمثلة المختلفة لما يواجهه الإنسان المعاصر من أزمات، والإجابة عن العديد من الأسئلة التي طرحتها الكاتبة في مواضع مختلفة من كتابها[8] حول تعريف الذات الإنسانية في عصر الحداثة، وهل تنتمي إلى هذا العصر؟ وماذا بعد الإنسان وفق المركزية الأوروبية؟ وإلى أين ستوصلنا الاستهلاكية الرأسمالية الشرسة التي سلّعت كل شيء حتى الإنسان ثم أعادت تشكيل الوعي بالبيئات المحيطة حولنا، وعن علاقتنا بالحيوان والطبيعة والتكنولوجيا؟ وهل سقطت المثالية المزعومة وفق ما أطلقت عليه الكاتبة النموذج الفيتروفي[9] الجامع بين كمال القوى الجسدية والعقلية بعد استغلال الرأسمالية له؟

**أربعة مشاهد في عمق الأزمة**

سردت بريدوتي في مقدمتها أربعة من المشاهد لا يمكن تخطيها، تضرب في عمق الخلل الذي أصاب مفهوم الإنسان اليوم.

**ففي المشهد الأول**: الطفل الفنلندي بيكا أوفين 18 عامًا، والذي أطلق النار على زملائه في مدرسة ثانوية بالقرب من هلسنكي وقتل 8 منهم عام 2007 قبل أن يطلق النار على نفسه، وقد نُشر مقطع فيديو مسجل له مرتديًا قميصًا كتب عليه "الإنسانية مبالغ فيها"، ويصطدم المشهد بكونه واقعًا في دولة غنية وديمقراطية، لربما تطبق الرأسمالية والليبرالية الغربية بحذافيرها، ومتقاطعًا مع مسار متصاعد منذ سنوات قليلة من عمليات القتل في أوروبا وأميركا، ثم ترى الكاتبة فيه أنه موت للفكر الغربي الذي يرى في الإنسان الأوروبي ذاتًا مستقلة وثابتة كونية[10].

**في المشهد الثاني**: أدخلتنا الكاتبة في أتون ما أسمته "جنون البشر" والصناعات التكنولوجية البيولوجية التي احترفوها، وفي دهاليز غَرْبٍ غير الذي نسمع عنه، والذي أصبحت فيه المنظمات الحقوقية تشبه "الإله"[11]، وهو ما نقدته بريدوتي في مشهدها الثاني القادم من مناطق بعيدة مزقتها الحروب مثل أفغانستان، حيث أكل الناس الحشائش من أجل البقاء على قيد الحياة؛ في الوقت الذي كانت فيه أبقار أوروبا وأميركا تتغذى على العلف المكون من اللحوم؛ حيث تحصل الماشية في الاتحاد الأوروبي على ما يعادل 803 دولار للبقرة الواحدة، وفي الولايات المتحدة 1057 دولار، وفي اليابان 2555 دولار ، وتبدو هذه الأسعار مخيفة

حين مقارنتها بدخل الفرد في دول مثل أثيوبيا 120 دولار للفرد، بنغلاديش 360 دولار أو هندوراس 920 دولار سنويًّا والأمر ذو قياس على الأدوية وتجارة العقاقير والسلاح؛ فيما تعتبر تجارة الحيوانات التي تباع كسلع غريبة ثالث أكبر تجارة غير قانونية في العالم، أي إن كل شيء تم تسليعه حتى الإنسان[12].

**في المشهد الثالث**: سلطت الكاتبة الضوء على أخلاقيات الآلة "سلطة الأحياء وسياسات الموت وجهان لعملة واحدة"، وساقت مثال مقتل العقيد معمر القذافي بطائرة استطلاع أميركية في 10 أكتوبر 2011، باعتبار أن هذه الآلة لم تر وجه الجريمة على الأرض من سقوط المدنيين، لتلفت انتباهنا إلى صراع الآلة والأخلاق، وكذلك السلطة السياسية لقرارات القتل الجديدة، فقد قتلت هذه الدرونز –طائرات بدون طيار– ما يفوق بكثير ما قتلته الطائرات والحروب التقليدية، وأسقطت فرضية أن التطور التكنولوجي في التسلح بغرض تلافي قتل المدنيين؛ بل على النقيض تمامًا أصبحت الآلة أكثر تحكمًا في حياة الناس، وزادت السلطة السياسية على الموت ومنحتنا درجة جديدة من السيطرة على التدمير المادي للجسم الإنساني والسكان، مع تنامي المخاوف من فقدان السيطرة على هذه الآلة[13].

أما **المشهد الرابع**: سردته الكاتبة من داخل اجتماع علمي نظمته الأكاديمية الملكية الهولندية للعلوم حول مستقبل المجال الأكاديمي للعلوم الإنسانية، وجه فيه أستاذ في العلوم المعرفية هجومًا على العلوم الإنسانية، مستندًا إلى ما اعتبره نقصين رئيسين فيها: (اعتقادها الفطري بالمركزية البشرية، ووطنيتها المنهجية)، ومن ثم عد العلوم الإنسانية غير مناسبة للعلم المعاصر وغير مؤهلة لنيل الدعم المالي من الدولة، إذ أصبحت في الوسط الاجتماعي الليبرالي الجديد لمعظم الديمقراطيات المتقدمة أقل أهمية حتى من علوم المهارات الأساسية، وأقرب إلى مدارس تكميلية للطبقات الوسطى، أو هوايات شخصية أكثر من مجال بحثي وحقل معرفي متميز، وبناء على ذلك أشارت الكاتبة إلى الخطر الجاد على العلوم الإنسانية من أن تختفي من مناهج الجامعات الأوروبية في القرن الحادي والعشرين من أجل مواكبة نشوة الليبرالية الجديدة، فيصبح المثقف في حيرة من أمره لمعرفة الدور الذي يمارسه في

السيناريوهات الاجتماعية العامة المعاصرة، لينشأ قلقًا إنسانيًّا للغاية بشأن نوع المعرفة والقيم الفكرية التي ينتجها المجتمع اليوم[14].

**الإنسانية... جدل متصاعد**

أعادت الكاتبة تعريف الأشياء حين رأت في استغلال لوحة الرجل "الفيتروفي"، الذي يجمع بين كمال الجسم وكمال القيم الذهنية والخطابية والروحية للفنان الإيطالي في عصر النهضة "لوناردو دافينشي" حين تم وضعها على أكواب قهوة "ستار باكس" كدعاية تسويقية للكمال، تشكيلًا للتناقض الغربي اليوم بين ما يتم تعريفه وما يتم المضي فيه.

واشتبكت "بريدوتي" مع النظريات المؤيدة والمعارضة للحركة الإنسانية، فقد رأت فرضية النظرية النسوية لها كفكرة مادية للتجسيد توضح أسس التحليلات الجديدة والأكثر دقة للسلطة، وتستند إلى النقد الراديكالي للكونية الذكورية، لكنها ما تزال تعتمد على شكل من أشكال الحركة الإنسانية الناشطة والطامحة للمساواة، مع أنها استخدمت بوصفها أداة استهدفت بشكل صريح العادات القائمة على التمييز الجنسي لليسار الثوري المزعوم[15].

لقد اعتبرت الكاتبة أن جيل "ما بعد البنيوية" المعارض للحركة الإنسانية بأنه جيل "ما بعد الشيوعية"، حيث شكل "موت الإنسان" وفق ما أعلن عنه "ميشيل فوكو" أزمة معرفية وأخلاقية استهدفت في الأساس روح الحركة الإنسانية المضمنة في الماركسية، فيما أنزلت الليبرالية الفردية النموذج الفيتروفي كمثال للكمال وإمكانية الكمال من عرشه، وعملت على تفكيكه لصالح الكمال عبر الاستقلالية وتقرير المصير الذاتي؛ في الوقت الذي رأى مفكرو ما بعد الاستعمار أن "الفيتروفية" هي اعتبار للرجل الأبيض شريعة الجمال، وحمّلوا الأوروبيين استغلال هذا النموذج في خلق المركزية الأوروبية، راهنين مستقبل الحركة الإنسانية بخروجها من المركزية الأوروبية[16].

وحول جدل عدم اختزال الحركة الإنسانية بسرد خطي واحد متصاعد في ظل أزمات الذات والأخلاق والسياسة، والتعمق أكثر في الضرورة التاريخية والأخلاقية والسياسية للتغلب على فكرة الحركة الإنسانية ذات المركزية الأوروبية باعتبارها تاريخًا مملوءًا بالوعود غير المحققة، والوحشية غير المعترف بها، لتظهر المهمة الجديدة التي تقع على عاتق أوروبا

في نقـض المصالـح الشـخصية ضيقـة الأفـق، والتعصـب، ورفـض الآخـر الناجـم عـن كراهيـة الأجانـب، والـذي أظهـر ضيق العقـل الأوروبي، ما أنتـج الحاجة الملحة إلى نظريـة جديدة للذات تلفـت إلى منعطـف مـا بعـد الإنسـان، وتقر بتراجـع الحركة الإنسـانية مع انتشـار مواقـف ما بعد الإنسـان النقديـة داخـل وخـارج التقاليد الفلسـفية الغربيـة، وهكذا عملـت الرأسـمالية المتقدمة عـلى اسـتغلال الفـرص التي أتاحهـا تراجع الحركة الإنسـانية الغربيـة وعمليـات التهجين الثقافي الناجمـة عـن العولمـة، وخلصـت الكاتبـة إلى أن التوجـه لمـا بعـد الإنسـانية كحالـة طبيعية لفشـل المركزيـة الأوروبيـة سـيكون لـه عواقـب وخيمة قبـل التفكير[17].

**الرأسمالية: آلة غزل الاختلافات بهدف التسليع**

اعتـبرت "بريـدوتي" أن الرأسـمالية المتقدمـة هـي آلة الغزل التـي تنتج الاختلافـات وتضاعف الفـروق غـير المحـددة بـين النـاس والـدول إقليميًّا بشـكل فاعـل من أجـل التسـليع، وذلك عبر تشـكيل وتسـويق السـلع تحـت علامـات الهويـات الجديـدة والديناميكيـة والقابليـة للتفـاوض، واختيـارًا لانهايـة لـه للسـلع الاسـتهلاكية، وتطـرح السـمات البـارزة للاقتصـاد العالمـي المعاصر ضمـن هيكلـة التقنـي العلمـي، المبنـي عـلى التقارب بـين الفـروع المختلفـة للتكنولوجيـا، والتي كان يُفـرَّق بينهـا سـابقًا؛ ولا سـيما الفرسـان الأربعـة لنهايـة العـالم الما بعـد إنسـاني (التكنولوجيا النانويـة، التكنولوجيـا الحيويـة، تكنولوجيـا المعلومات، وعلـم الإدراك)[18].

وتـرى الكاتبـة أن اسـتثمار الرأسـمالية المتقدمـة وتحقيـق أرباحهـا مـن السـيطرة العلميـة والاقتصاديـة أنتـج شـكلًا متعارضًـا وانتهازيًّـا لما بعـد المركزيـة البشرية، من جانب قوى السـوق التـي تتاجـر بالحيـاة نفسـها بـكل أريحية، وهنا تـبرز نظرية مـا بعد الإنسـان التي تطرحهـا الكاتبة باعتبارهـا مشروعًـا تجريبيًّـا يهـدف إلى معرفـة مـا تسـتطيع الأجسـاد المعـاصرة التـي تسـتخدم التكنولوجيـا الحيويـة تنفيـذه وتحمّلـه[19].

ركـزت الكاتبـة على المعلومات باعتبارها رأس المال الذي تسـتثمر فيـه الليبرالية الجديدة لتنتج اقتصـادًا سياسـيًّا جديـدًا أسـمته "ميليندا كوبـر" (الحياة كفائض)[20]؛ أي تقديم أسـاليب سياسـية ماديـة وحوارية للسـيطرة على السـكان وفـق نظام مختلف تمامًا عـن إدارة التركيبة السـكانية، التي شـغلت أبحـاث فوكـو في نظم سـيطرة الحكومة السياسـية الحيويـة، ونتج عـن كل ذلك تحذيرات

عالمية وتحليلات للمخاطر التي أصابت النظم الاجتماعية والوطنية بأكملها، حيث تعد بنوك البيانات الخاصة بالمعلومات الوراثية الحيوية والعصبية والإعلامية عن الأفراد رأس المال الحقيقي اليوم[21]، وتحولت معها شركات كبرى -مثل فيس بوك- نتيجة قدرتها العالية على التنقيب في البيانات إلى أداة سيطرة ونفوذ أكبر من حجم الدول نفسها، وجمهوريات رقمية هائلة أعادت تشكيل الجغرافيا السياسية وفق الرؤية الرأسمالية المتوحشة، والسيطرة اللامتناهية التي أحدثتها أنظمة الرقابة لتشكل حاجزًا أمام المجتمع المدني والحريات بشكل عام.

وفي السياق نفسه، فقد ركز عصر الحداثة على التكنولوجيا ليس باعتبارها حدثًا معزولًا، بل بوصفها عنصرًا أساسيًّا في تجميع التصنيع والذي يشمل الأشياء المصنعة والمال والقوة والخيال وبناء الذاتية، وهو ما انتقده الماركسيون والحركة الإنسانية الاشتراكية في أن التّشيؤ والتسليع هو حقًّا تجربة مذلة ومهينة للبشر، لأنها تنكر إنسانيتهم الكاملة وتحط من مكانتهم إلى أشياء مصنعة وممكّنة تكنولوجيًّا ومدفوعة الربح، لكن الماركسيين أنفسهم كانوا حركة نظرية معادية للحركة الإنسانية، حين عرف لينين الاشتراكية محرك التقدم الاجتماعي على أنها عبارة عن السوفييت (مجالس العمال المحليين) مضافًا إليهم الكهرباء[22].

**الأناني وصديق الأريكة: الحيوان الفيتروفي**

أعادت الكاتبة طرح العلاقة بين الإنسان المعاصر والحيوان ضمن التصنيف الهزلي لـ"لويس بورخيس" الذي قسم الحيوانات إلى ثلاث مجموعات (تلك التي نشاهد التلفزيون معها، وتلك التي نأكلها، وتلك التي نخاف منها)، ولتحصر التفاعل ما بين الإنسان والحيوان ضمن معايير كلاسيكية، وهي العلاقة الأوديبية (أنت وأنا معًا على الأريكة نفسها) والعلاقة المفيدة (يحب أن تُستهلك في النهاية)، والعلاقة الخيالية (كائنات غريبة ومنقرضة للتسلية والترفيه)، وهذه المعايير جعلت استخدام الحيوانات كحالات اختبار واستنساخها ممارسة علمية راسخة مثل "الفأر أونكو"، و"النعجة دولي"، حولت الحيوانات على هذا الأساس لأجساد قابلة للتداول ويمكن التخلص منها، ومسجلة في سوق عالمي للاستغلال في مرحلة

ما بعد المركزية البشرية، ثم أنتجت على غرار الرجل الفيتروفي ما أسمته الكاتبة في صورة هزلية الكلب والقط الفيتروفي[23].

ويتضح من خلال ما قدمته الكاتبة للتعامل مع الحيوان الفيتروفي سطوة الفردية والأنانية الغربية، ويظهر عمق الأزمة الديمغرافية التي يعيشها الغرب، والتي أجبرت بابا الفاتيكان فرانسيس –مع الانتباه لمكانته الدينية– للتعبير عن أسفه من كون الحيوانات الأليفة تحل محل الأطفال قائلًا: "ثمة نوع من الأنانية، وكثير من الأزواج ليس لديهم أطفال لأنهم لا يريدون، أو ينجبون طفلًا واحدًا فقط لأنهم لا يريدون غيره، لكن لديهم كلبان، وقطتان.. نعم، إنَّ الكلاب والقطط تحلّ محلّ الأطفال... هذا الإنكار للأبوة والأمومة يقلّل من قيمتنا ويسلبنا بشريّتنا. وبذلك تصبح الحضارة عتيقة وبدون إنسانيّة لأنها فقدت غنى الأبوة والأمومة. إن البلد الذي ليس لديه أطفال يعاني"[24].

**الجامعة والتكنولوجيا ومستقبل العلوم الاجتماعية**

استعانت الكاتبة في الفصل الأخير من الكتاب بإحصائية من الأمم المتحدة توقعت بوجود 22 مدينة ضخمة في العالم عام 2015 وبحلول العام 2050 سوف يسكن ثلث سكان العالم في المراكز الحضرية، في حين أنه تم تسجيل رسميًّا أن 50٪ من سكان العالم يعيشون في المدن، ليتيح مزيد من التفاعل المدعوم عبر الإنترنت ضمن مساحات حضرية ذكية تمكنها التكنولوجيا، وما يتشكل داخلها من شبكات العلاقات الاجتماعية والاقتصادية والسياسية والمدنية، وستلعب الجامعة هنا دورًا مركزيًّا في الاستجابة للشواغل المحلية والتحديات العالمية ومتطلبات سوق العمل التنافسية وعالم الشركات[25].

وتطرح الكاتبة ضرورة الجمع بين المهارات الفنية والمسؤولية المدنية والاهتمام بالاستدامة الاجتماعية والبيئية، ضمن الحاجة إلى جامعة تبدو مثل المجتمع الذي تعكسه –أي المجتمع المعولم– المتوسَّط تكنولوجيًّا، والمتنوع إثنيًّا ولغويًّا والمتوافق مع المبادئ الأساسية للعدالة الاجتماعية، بهدف فهم العلاقة الجديدة بين الفنون والعلوم، وتطور الحقل الاجتماعي لتشمل العلوم الإنسانية فيما بعد الإنسانية، حقولًا معلوماتية متشابكة مثل المعلوماتية الإنسانية والعلوم الإنسانية الرقمية، والعلوم الإنسانية المعرفية أو العصبية، والعلوم الإنسانية البيئية

أو المستدامة...، حتى نستمر في فهم أكمل للعقل الإنساني الذي هو المهمة الأساسية للعلوم الإنسانية لكي تبقى على قيد الحياة وإطارًا ناظمًا لعلاقات الإنسان في المدن التكنولوجية الجديدة[26].

**خلاصة الكتاب**

شرّح الكتاب من خلال استدعاء النظريات وروادها، وبالسرد القصصي المعاصر للأحداث أزمات كبيرة يعيشها الغرب، لأنه قدم نفسه مركز العالم وصانع الحضارة الحديثة، أثرت هذه الأزمة على مفهوم الإنسان المعاصر وما بعد الإنسان، وانطلقت من انقلاب الغرب على القيم والاتجاهات الفكرية التي تلت مرحلة الإصلاح الديني والنهضة وفلسفة الأنوار باعتبار لب اهتماماتها قيمة العقل ومركزية الإنسان، لنرى غربًا إمبرياليًّا جديدًا غريبًا عن غرب فلسفة الأنوار، تصاعدت فيه الذاتية والأنانية والفردية، وطغت فيه الآلة والبيانات والمعلومات والتجريبية على الحقول الاجتماعية القِيَمِيَّة، فقد سَلّع الغرب كل شيء، وأنتج وعيًا وقيمًا ينطلق من الاستهلاكية وينتهي عندها، ورأى في الآخر شيئًا "مختلفًا عن" بمعنى "أقل من"، وفض عقد الصلح مع الطبيعة والحيوان والمحيط من حوله.

جمالية الكتاب أنه كسّر العديد من المسلمات بداية من الفكرة السائدة أن مسار البشرية خطي في تصور التقدم، بمعنى (لا يمكن لليوم إلا أن يكون أحسن من الأمس، ولا يمكن للغد إلا أن يكون أحسن من اليوم) ضمن فلسفة "كونت" الغربية، أو من خلال ما طرحه "فوكوياما" في كتابه "نهاية التاريخ والإنسان" باعتبار القيم الغربية سواء في جانبها السياسي -الديمقراطية- صارت كونية أو في قيم الليبرالية الاقتصادية ممثلة في السوق أنها النموذج الوحيد الذي ليس له بديل.

جاء عصر اليوم مليئًا بالأزمات التي أخضعت المركزية الغربية للاختبار؛ فالنيوليبرالية الاقتصادية فشلت في الأزمة المالية عام 2008، فيما عطّلت أزمة كورونا 2020 رفاهية الدولة -كمفهوم أوروبي-، وكشفت الخلل عن علاقة الإنسان الغربي بالدولة من خلال العقد الاجتماعي، وجعلت الدولة تنظر للسياسات الصحية والرعاية والتعليم -المرفق العمومي- من منظور حسابي كمي، ودخلت الليبرالية السياسية -الديمقراطية الغربية- في حالة كساد

بعـد تنامي الحركات الشـعبوية وضعف هيئات التمثيل من وسـائط وأحـزاب ونقابات، وتصاعد اليمـين المتطـرف. أمـا أوروبـا التـي كانـت تظـن بمبادئهـا أنها بعيـدة عـن الحـروب والنزاعات، ونمـوذج للسـلم والسـلام صـارت اليـوم في قلب الحـدث مع الحـرب الروسـية الأوكرانية.

خلاصـة القـول إن الأزمـات المتنامية في الغـرب كانـت نتيجـة لمـا طرحـه الكتاب مـن تنامي الـذات الأوروبيـة، وكـسر علاقـة الإنسـان بالآخـر والطبيعـة والحيـوان، والتعامل مـع كل شيء بمنطلـق التّسـليع، وطغيـان الآلـة عـلى الـروح والأخـلاق الإنسـانية، في المقابل تدعـو المؤلفة إلى تبنـي منهـج جديـد مسـتدام بوصفـه دافعًـا وراء البنـاء الاجتماعـي للأمـل يرتكـز عـلى الشـعور بالمسـؤولية والمسـاءلة بـين الأجيـال، وضرورة التفكير الجدي في وضع الإنسـان، وإعـادة صياغة الذاتيـة وفقًـا لذلـك، فضـلًا عن الحاجة لاختراع أشـكال العلاقـات الأخلاقيـة والقواعد والقيم ورفاهيـة الإحسـاس الموسـع بالمجتمـع بـما في ذلـك التداخـل الإقليمـي، أو البيئـي للفـرد والتي تليـق بعصرنـا المعقـد، أي إننـا وفـق مـا اختتمـت بـه "بريـدوتي" كتابها بحاجـة لعقـد تصالح مع البيئـة والحيوان والإنسـان والجامعـة بعلومهـا الاجتماعية[27].

## الهوامش

1. روزي بريدوتي، **ما بعد الإنسان**، ترجمة: حنان مظفر، سلسلة عالم المعرفة، العدد 488 (الكويت: المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب، نوفمبر 2021)، ص14.

2. نفسه، ص14.

3. قدم باومان سلسلة مكونة من ثمانية كتب ركزت في ظاهرة ما بعد الحداثة وهي سيولة الحياة والحب والأخلاق والأزمنة والخوف والمراقبة والشر، وعرف فيها الحداثة بأنها حداثة صلبة كمرحلة سابقة من سيادة العقل على كل شيء، ثم ناقشت ظاهرة الحداثة السائلة التي نعيشها الآن والتي أذابت مجموعة كبيرة ومتنوعة من القيم الكيانات التي تستمد بقاءها واستمراريتها من داخلها بشكل ثابت مثل البنى الاجتماعية والروابط الإنسانية والنماذج السلوكية والأخلاق والقيم وتنامي الحياة الفردية والذاتية، وجاء ذلك في عمق ما طرحه كتاب ما بعد الإنسان من معضلة التراجع الاهتمام بالدراسات الاجتماعية وتنامي الذات الفردية وتسليع الأشياء وسيادة العقل.

4. هو المبدأ الذي انطلق منه ديكارت لإثبات الحقائق بالبرهان، وهو عبارة عن قضية منطقة ترجمتها "أنا أفكر إذن أنا موجود" للاستدلال على وجود النفس بالفكر، وقد سبق ابن سينا ديكارت في استدلال وجود النفس بالفكر، وهنا حوّلت الكاتبة فيما بعد الإنسان الكوجيتو تحت عنوان أنا أتسوق إذن أنا موجود، أي إن النفس الإنسانية وفكرها أصبح مقترنًا بالاستهلاكية الشرسة.

5. روزي بريدوتي، مرجع سابق، ص77.

6. نفسه، ص 121–123.

7. أشار ميشيل فوكو إلى موت الإنسان ليس بالمعنى البيولوجي بقدر ما يعني أن الإنسان سيصبح شيئًا من أشياء الوجود، بعدما كان في القديم ذاتًا متعالية على المعرفة، بشكل متناقض مع ما جاءت به فلسفة ديكارت من رفع الإنسان واعتباره منفصلًا عن الوجود فهو الذي يدرك الوجود ويحاول معرفته وتسخيره لصالحه.

8. يمكن مراجعة الأسئلة التي طرحتها الكاتبة في خلاصات كل فصل، وكذلك داخل الفصول، مثلاً ص 16، 48، 49، 86، 102، 131، 161، 163، 166، 195.

9. أطلقت الكاتبة مصطلح "الرجل الفيتروفي" انطلاقًا من لوحة الرجل الفيتروفي التي رسمها الفنان الإيطالي ليوناردو دافينشي خلال عصر النهضة، وترمز على نموذج كمال الجسم الذي يرافقه كمال القيم الذهنية والخطابية والروحية حيث يتداخل فيها رجلان عاريان أحدهما داخل دائرة والآخر داخل مربع، ويطلق على النص والرسم المسند فيها أحيانًا مسمى آخر وهو "شريعة الأنساب"، وقد جسدت الصورة تلاحم الفن والعلوم كأحد مميزات عصر النهضة أو التناسب والتجانس الذي

آمن به دافنشي بين جسد الإنسان والكون، وقد اعتبرتها الكاتبة رمزًا للعلوم الإنسانية كعقيدة تجمع بين التوسع البيولوجي والخطابي والمعنوي للقدرات الإنسانية نحو فكر تقدمي عقلاني غائي بما تحمله العلوم الإنسانية في عقيدتها من مفهوم السلطات الأخلاقية الذاتية والفطرية للعقلانية البشرية، انظر روزي بريدوتي، مرجع سابق، ص28.

10. نفسه، ص19.

11. حول سطوة المنظمات الحقوقية في العالم وتفكيك السردية المهيمنة في كونية خطاب حقوق الإنسان ونقدها والتشكيك بها بعيدًا عن الانتصار التاريخي لفكرة حقوق الإنسان، يمكن الرجوع لكتاب لو كان الإله ناشطًا حقوقيًّا: نحو لاهوت حقوقي مناهض للهيمنة للكاتب البرتغالي بوافنتورا سانتوس وترجمه الباحث المغربي البشير عبد السلام، طرح فيه أن كل الممارسات التي قد تعتبر أفعالًا قمعية وتسلطية متى نُظر لها من خلال تصورات مغايرة للكرامة الإنسانية سيتم إعادة صياغتها لتعتبر أفعالًا تحررية.

12. روزي بريدوتي، مرجع سابق، ص20.

13. نفسه، ص21.

14. نفسه، ص23.

15. نفسه، ص29–40.

16. نفسه، ص39–40.

17. نفسه، ص64–68.

18. نفسه، ص72–73.

19. نفسه، ص73–77.

20. عالجت ميلندا كوبر في كتابها **الحياة كفائض: التكنولوجيا الحيوية والرأسمالية في زمن نيوليبرالي** العلاقة بين السياسة والاقتصاد والعلوم والقيم الثقافية في الولايات المتحدة اليوم، لفهم تاريخ التكنولوجيا الحيوية المتزامن مع صعود النيوليبرالية كقوة سياسية وسياسة اقتصادية، بمعنى تحويل الحياة البيولوجية إلى فائض القيمة أدخلت الإنسان في أزمة تسليع الأدوية والاختراعات البيولوجية وغيرها.

21. نفسه، ص75–76.

22. نفسه، ص123.

23. نفسه، ص82–90.

24. بابا الفاتيكان: تربية الحيوانات الأليفة بدلًا من الإنجاب أنانية، الجزيرة نت، 6–1–2022. على الرابط التالي: https://bit.ly/3CuRu5p

25. روزي بريدوتي، مرجع سابق، ص198.

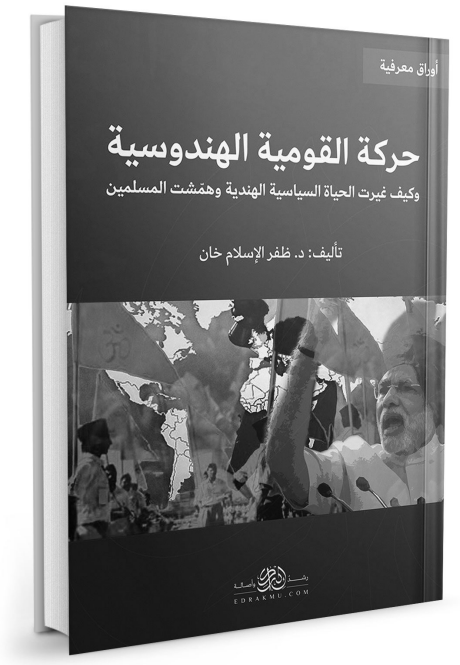
26. نفسه، ص201–202.

27. نفسه، ص211–217.

مراجعة كتاب:

# حركة القومية الهندوسية وكيف غيرت الحياة السياسية الهندية وهمشت المسلمين

الكاتب: ظفر الإسلام خان
الناشر: منصة إدراك المعرفية
سنة النشر: 6 ذو القعدة 1443 هـ الموافق 6/5/ 2022 م
عدد الصفحات: 54 صفحة
مراجعة: عبد الصمد بنعباد




منذ البدء، يفاجئنا الكاتب ظفر الإسلام خان بخلاصاته الصريحة والمربكة، لقرن من الصعود القومي الهندوسي في الهند، والتي من أهمها أن حركة "الهندوتوا" (القومية الهندوسية)، حمت زعماءها من مسؤولية اغتيال "غاندي"، وأنها رفضت مقاومة الاحتلال الإنجليزي، وبكونها قريبة من "النازية"، واليوم تجد في ممارسات الاحتلال الصهيوني لفلسطين نموذجًا ومثالًا.

ففي المقدمة الصغيرة لكتابه، أعلن أن هدف الهندوتوا[1] إنشاء وطن قومي هندوسي خالص،

مرتكزين في مشروعهم على الدعاية الكاذبة المكثفة، تصور الهندوس أكثرية مهضومة الحقوق في بلدها، بل ومهددة في وجودها وديانتها وثقافتها، من قبل الأقلية المسلمة التي كانت تتجاوز 180 مليون نسمة وسط 900 مليون[2].

ولأن الكاتب يريد إشراكنا في مسؤولية الوعي بما يحصل لمسلمي الهند، فقد نقلنا مباشرة إلى قضية المسجد البابري، في بلدة أيودهيا، باعتباره تلخيصًا مركزًا لجوهر الحرب المعلنة على مسلمي الهند، فهو المسجد الذي يريده الهندوس معبدًا، والذي جعله حزب الشعب الهندي، سلمًا لصعوده السياسي[3].

**أحلام النهضة الهندوسية**

هذا العنوان الأول في كتاب ظفر الإسلام خان، اختزل فيه تعريف القومية الهندوسية، وجعلها قائمة على ركنين: **أولهما** العداء للمسلمين، و**الثاني** إقامة دولة للهندوس، بعد دمج باقي الطبقات والأقليات فيها تحت مسمى "أبناء الهند".

وعند حديثه عن **الركن الأول** للعقيدة النهضوية الهندوسية، سجل الكاتب أن الآباء المؤسسين للقومية الهندوسية، كانوا معادين للوجود الإسلامي بالهند، وبلغ بهم الحقد إلى حد تصوير ثورة الهند ضد الاحتلال الإنجليزي، لسنة 1857، على أنها محاولة لإعادة الحكم الإسلامي للهند[4].

وقدم دليلًا على إفادته، رواية "بيت السعادة"، التي تحكي قصة كفاح الهندوس للتحرر من الحكم الإسلامي، حيث تنتهي بهزيمة المسلمين، والأهم أن قائد الثورة لما يطلب من معلمه الإذن بمواصلة لقتال الإنجليز، يرفض المعلم ويأمره بالعودة إلى أعماله[5].

أما **الركن الثاني** للقومية الهندوسية كما تبشر بها الحركة، فقائم على التغلب على هذا التشرذم، وتوحيد الفرق بين الطوائف الخالصة تحت مظلة واحدة، كما ترى أن الهندوس هم أبناء الهند الحقيقيون ولذلك لابد أن يسودوا الهند سياسيًّا وثقافيًّا واجتماعيًّا، وما على الفئات الأخرى مثل: المسيحيين والمسلمين إلا أن يقبلوا العيش في الهند كمواطني درجة ثانية وضيوف يرضون ما يعطى لهم ولا يطالبون بأي حق[6].

هـذه العنصريـة لم تصـدر بين عشـية وضحاهـا، بل هي نتيجـة تكوين وتلقـين وتثقيف ممتد في الزمـن، فالعقيـدة الهندوسـية الجديدة جرى التأسـيس لها عبر أجيال من خـلال كتابات وتنظيمات ابتـداء مـن الآريـا سـماج (المجتمـع الآري) 1857، والهندو ماهاسـابها (المؤتمر الهنـدوسي الكبير) 1915، بـل إن مفهـوم الهندتـوا (الهندوتيفا) اخـترع 1923، وصدرت لأول مـرة في كتاب "We or Our National Dedined" المنشـور في 1939 الـذي يُعد الكتـاب المقدس للحركة[7].

**أصول الحركة الهندوسية السياسية**

يقطـع الكاتـب بـأن أصـول الحركـة الهندوسـية تعـود إلى الإنجليـز، الذيـن اعتمـدوا مذهب فـرق تسـد بين المسـلمين والهنـدوس، ولو أدى بهـم الأمر إلى "اخـتراع" تاريخ جديـد يدين حكم الإسـلام للهنـد، كـما وقفـوا مع تأسـيس حـركات من قبيـل "المجتمـع الآري"[8].

**التطهير: البرنامج السياسي للحركة الهندوسية**

عنـد هـذه النقطة سـجل خـان، أن كلمة "شـودهي" أو "الهندكة"، انطلقت من عقيـدة أن الهنود المسـلمين هـم ذوي أصـول هندوسـية، وبالتـالي تعمـل جاهـدة إلى إعادتهـم إلى ديـن أجدادهـم وآبائهـم، خاصـة المسـلمين البسـطاء والفقراء والفلاحين. ويسـتدرك بأن هذه المحـاولات قديمة جـدًّا، وأنهـا كانـت تخلـف مواجهـات داميـة، كما أنهـا دفعـت المسـلمين إلى خلق "جماعـة الدعوة والتبليـغ" سـنة 1927 لتعليـم المسـلمين الأميين مبـادئ الدين الحنيـف، وأصبحت بمـرور الزمن حركـة عالمية[9].

بعـد "التطهـير" العرقـي، والدعـوة الهندوسـية، فتحـت معركة اللغـة، من خلال فـرض اللغة "الهندوسـتانية"، زاعمـين أنهـا لغـة الهنـدوس، وألغـوا اللغـة "الأرديـة" التـي كانت هي الشـائعة رسـميًّا وشـعبيًّا، وكانـت تكتـب بحروف عربيـة، بعد أن وصفوهـا بكونها "لغة المسـلمين"، رغم أن أصـل اللغتـين واحـد، فالنسـيج العـام مشـترك بـين اللغتـين، وكلتاهما لغـة هنديـة أصيلة، كما أن المسـلمين تلقـوا وعودًا بأن الهند المسـتقلة سـتعتمد لغـة تكتب بالحروف الهنديـة والعربية، غير أن الحـروف الهنديـة هي التـي فرضت بعد الاسـتقلال[10].

**ظهور "الآر إس إس"**

في بحثه عن أصول القومية الهندوسية، يتوقف عند ميلاد "الآر إس إس" في سنة 1925، وهي اختصار لاسم منظمة "راشتريا سوايم سيواك سنغ" التي تعني "منظمة الخدمة الذاتية القومية"، وهي حركة شبه عسكرية، أخذت من الحركتين النازية والفاشية الكثير من الأفكار؛ كفكرة النقاء الجنسي، والفلسفة السياسية، وملابس أعضائها ونظام تدريباتها؛ التي أحضروها من بعد زيارة قادتهم لألمانيا وإيطاليا. وهم يذكرون ذلك بصراحة في أدبياتهم[11].

العلاقة بين النازية والهندوسية، لا تقف عند الأيديولوجيا والتعلم، بل تمتد إلى الجانب العرقي، حيث يرى زعماء الحركة الهندوسية أن الطبقات العليا من الهندوس هم "آريون" نزحوا نحو أوروبا قبل نحول 3 آلاف سنة، وأنهم أبناء عمومة الألمان، ويستخدم كل من النازيين وغلاة الهندوس علامة الصليب المعكوف أو "السواستيكا" كشعار[12].

ويقدم الكتاب نموذج اغتيال الزعيم الهندي على مدى خطورة الحركة القومية الهندوسية، حيث كان زعماء الحركة يعتبرون غاندي مسؤولًا عن التقسيم (الهند وباكستان)، وحماية مسلمي الهند، وقيام دولة علمانية في الهندي، والتخاذل أمام باكستان، فقتله أحد أعضاء هذه الحركة، في يناير 1948، وأعدم هو وحده، بينما نجا المهندس الحقيقي للمؤامرة "ساوركر"، زعيم منظمة الآر.إس.إس.، لعدم ثبوت الأدلة[13].

**استراتيجية الآر.إس.إس.**

بعد اغتيال "غاندي"، وحظرها من قبل السلطات الهندية، عدلت منظمة الآر.إس.إس. استراتيجيتها، فتقدمت بطلب عفو للسلطات عرضت فيه التحول من منظمة سياسية إلى منظمة ثقافية، حيث شرعت منذ فبراير 1948 في خلق عشرات المنظمات الفرعية، المتخصصة لكل ميدان من ميادين الحياة، مثل العمل السياسي والفلاحين، والعمال، والطلبة، والقبليين، والعمل الجماهيري، والعمل المسلح، والعمل الدينين، ورجال الجيش المتقاعدين، وتدوين التاريخ، وإدارة المدارس وتدوين التاريخ، ووضع الكتب المدرسية.. إلخ[14].

ويضيف الكتاب أن المنظمة نجت بفعل المنظمات الفرعية من عقوبات السلطات الحكومية في الهند، فرغم صدور قرارين بحظرها خلال فترة الطوارئ سنة 1977، وسنة 1992 بعد تورط عناصرها في أحداث مسجد "البابري"[15] إلا أنها واصلت أنشطتها وتوسعها في الحياة العامة للمجتمع الهندي[16].

لم تكتف منظمة الآر.إس.إس. بخلق منظمات مدنية فرعية، بل قامت بإنشاء أحزاب سياسية، خادمة لنفس فكرتها الأصلية، فكأن أول الأحزاب ظهورا "الجان سانغ" الذي تأسس سنة 1951، وحزب الشعب الهندي، الذي تأسس سنة 1980، ويحكم البلاد منذ انتخابات 2014، و2019[17]. ويبقى الأخطر أن المنظمة أنشئت في 1964، "الويشوا هندو باريشاد" (المنظمة الهندوسية العالمية)، وجناحها المسلح الشبابي "باجرانغ دال" (جيش باجرانغ) للشباب، ودورغا واهني (جيش دورغا) للشابات[18].

**الأخطار الثلاثة في نظر "الهندوتوا"**

وحددت الحركة القومية الهندوسية ثلاثة أخطار "داخلية" تواجه الهندوس أو الهند، متمثلة في المسلمين، والمسيحيين، ثم الشيوعية[19]. وتقول الآر.إس.إس. عن هذه الأخطار الثلاثة: إلى أن يغير هؤلاء أسلوب فكرهم وينصهروا تمامًا في الثقافة الهندية لن يتم قبولهم كهنود، بل سيظلون ضيوفًا ولن تكون لهم حقوق خاصة[20]. ويكشف الكتاب أن الآر.إس.إس. لا تكون صريحة حول هذه الأفكار في أدبياتها باللغة الإنجليزية، ولكنها لا تخفي شيئًا في كتاباتها ومنشوراتها باللغة الهندية، حيث يصفون المسلمون بـ"الأفاعي الأجنبية" Yawan saanp[21].

**التخويف من المسلمين**

يلعب زعماء الهندوس ورقة "الهندوسية في خطر"، وذلك للتخويف من المسلمين، الذين سيصبحون أكثرية في البلاد، وأنهم يستحوذون على تسهيلات الحكومة على حساب الهندوس، في دعاية مناقضة للواقع الذي يحتكر فيه الهندوس كل جوانب الحياة من سياسية، وبيروقراطية، واقتصادية، وإعلامية، وشرطة، وجيش، ومخابرات، إلخ[22].

**توحيد الهندوس**

يسجل ظفر الإسلام، أن منظمة الآر.إس.إس. تهدف إلى توحيد الهندوس المشتتين على الطوائف، والطبقية المترسخة بين الهندوس، وأيضًا متجاهلة المعتقدات الدينية الهندوسية المتصادمة ببعضها، فاختارت ثلاثة أركان لتوحيد الهندوس؛ **أولها**: الوحدة الجغرافية، **ثانيًا**: الأصول العرقية المشتركة، **ثالثًا**: الثقافة المشتركة، وكل من يشترك في هذه الأركان الثلاثة فهو "هندوسي"[23]، ووضعت برنامجًا رياضيًّا وأيديولوجيًّا، واختارت العلم الأصفر أو الزعفراني علمًا لها وللهند سنة 1927، ولم تعترف بعلم الهند إلا سنة 2002[24].

**الآر.إس.إس. والسياسة**

لم تكن ولادة الجناح السياسي للحركة القومية الهندوسية سهلة، لكن وفاة رئيس الوزراء جواهر لال نهرو 1964[25]، وحصول قيادتها على العفو عقب حكومة الطوارئ 1977، سرع من وتيرة انتشارها السياسي حيث عملت على إسقاط حكومة إنديرا غاندي[26]، وانخرط حزبها آنذاك "الجان سانغ" في تحالف جديد أطلق عليه حزب الشعب (جاناتا)، لكن تم طرد الجان سانغ منه، ليؤسسوا "حزب الشعب الهندي" سنة 1980، الذي رفع شعار "الاشتراكية الغاندية"، بعد أن كان "الجان سانغ" يطالب بتطبيق نمط رأسمالي على الطراز الأميركي[27].

يعرض الكاتب للتطور السياسي لحزب الشعب الهندي، الذي تمكن في 1995 من حكم ولاية "كوجرات"، حيث بسط سيطرته عليها سياسيًّا، ويحكمها منذ ذلك التاريخ، وهي نفسها الولاية التي شهدت أعمال عنف راح ضحيتها أكثر من 3 آلاف مسلم، ودمرت أملاك المسلمين ببلايين الروبيات (العملة الهندية)، وكان رئيس وزراء الولاية آنذاك هو "نارندار مودي"، رئيس الوزراء الحالي للهند، الذي اتهم بالتواطؤ ضد المسلمين، خاصة بعد قيام الحكومة المحلية بحماية المجرمين، وتبرئة من تم اعتقاله وسجنه، كما تم معاقبة المسؤولين والضباط الذين لم ينفذوا الأوامر أو كشفوا الأسرار[28].

يضيف خان، أن نتائج "كوجرات" كانت كارثية على مسلمي الهند، حيث جرى إخراج المسلمين من مئات القرى، التي كتب عليها "الدولة الهندوسية"، حيث تجاوز النازحون أكثر من 100 ألف نسمة، ممنوعون من العودة إلى بيوتهم وأملاكهم، ويعيشون في أكواخ بضواحي

مـدن كوجـرات كمدينـة أحمـد آبـاد، حيـث انطلـق حملـة تهميش المسـلمين بشـكل تام رغـم أنهم يمثلـون 10 بالمئـة من سـكان الولاية[29].

كوجـرات سـنة 2002 تحولـت إلى نمـوذج يقتـدي به أتبـاع الحركـة القومية الهندوسـية، وعلى منوالهـا ارتكـب جرائـم بحـق المسـلمين في مناطق أخرى مـن البـلاد، مراهنة على كسر شـوكتهم السياسـية والاقتصاديـة وطردهـم مـن أراضيهـم، كـما جـرى عقب اضطرابـات "بـودو لاند" في آسـام 2012، ومظفـر ناغـار 2013، واضطرابـات "تريبـورا" التـي اندلعـت بعـد خـروج مظاهرة للهنـدوس سـبوا فيهـا الرسـول صـلى الله عليـه وسـلم، ورفعـوا شـعارات ضـد المسـلمين، غير أن اللافـت أن الحكومـة الهنديـة نفـت وقـوع هـذه الاضطرابـات، وقـررت متابعـة الصحافيـين والحقوقيـين، الذيـن بلغ عددهـم 102 متابعًا، كما راسـلت شركات التواصـل الاجتماعي لإغلاق حسـابات النشـطاء الذيـن يقدمـون رواية تخالـف روايـة الحكومة[30].

**حزب الشعب الهندي**

اسـتفادت الآر.إس.إس. مـن الظـروف التـي دخلتهـا البـلاد بسـبب قانـون الطوارئ لسـنة 1975، ونجحـت بعـد تحالفهـا مـع أحزاب أخرى، في الفـوز بانتخابـات 1977، ليتمكن اثنان من رموزهـا مـن الحصـول عـلى مناصـب حكومية، وأصبـح "الجان سـانغ" ممثـلًا في الحكومـة بوزير الخارجيـة، أتـال بيهـاري واجبايـي، ووزيـر الإعـلام، لال كريشـان، غـير أن ممارسـات "الجـان سـانغ" دفعـت حلفـاءه في حزب الشـعب الهندي إلى دعوتـه للتخلي عن برنامجه الخـاص، والعمل ضمـن التحالـف، وهـو مـا رفضـه الحـزب، الجـان سـانغ، وهو دفـع حزب الشـعب الهنـدي إلى طـرده مـن التحالف[31].

**الصحة الهندوسية**

في 1981، اعتنقـت 181 أسرة مـن المنبوذيـن الهنـدوس الإسـلام، بولاية تاميل نـادو، فأطلقوا مـا سـموه "رد الفعـل الهنـدوسي"، الـذي تجـاوز المتطرفـين، وحظي بدعم رئيسـة الـوزراء الهندية أنديـرا غانـدي، التـي كانـت توصـف بأنهـا "علمانيـة"، وبتشـجيع منهـا أنشـئ "ويـرات هنـدو سـميلان" (المؤتمـر الهنـدوسي العالمـي)، مـن طـرف قيـادات حـزب المؤتمـر الوطنـي (علـماني)، وأصبـح فيـما بعـد جـزءًا مـن المنظمـة الهندوسـية العالميـة التابعة لـلآر.إس.إس[32].

**اكتشاف قضية المسجد البابري**

حزب الشعب الهندي "الوليد"، بحث عن قضية تحقق له الحضور في الحياة العامة الهندية، فلم يجد أبسط من تهييج الرأي العام عبر ترويج ادعاء يقول بأن المسجد يقوم على مسقط رأس آلهة الهندوس "راما"؛ مما يوجب هدمه، لإنشاء معبد مكانه، فدخل الحزب معركة هدم المسجد التاريخي الذي بني سنة 1527م في بلدة "إيودهيا" شمال الهند[33].

يعتقد خان أن "البابري" يعد مسألة مفصلية في تاريخ المسلمين في الهند، لذلك يعرض تاريخ محاولات هدمه التي انطلقت مباشرة بعد استقلال الهند، وبالضبط في ليلة 22–23 ديسمبر 1949، لوضع تماثيل "راما" بداخله، وأعلنوا ظهور "معجزة"، فتم إغلاق المسجد ورفعت القضية للمحكمة التي ظلت تماطل 25 سنة، وهي مدة وظفها حزب الشعب الهندي لنيل تعاطف الهندوس والوصول للحكم[34].

وفي سنة 1984 خلقت الآر.إس.إس. "منظمة تحرير مسقط رأس راما"، وشرعت في تلقي تمويلات لبناء المعبد، وكانت التمويلات ضخمة جدًّا من داخل البلاد وخارجها، جرى تحويل جزء منها لتمويل الحملات الانتخابية لحزب الشعب الهندي، فكانت التعبئة في ظاهرها لبناء المعبد، وفي جوهرها حملة دعائية مفتوحة للحزب[35].

العائد السياسي الكبير لقضية المسجد دفعت حزب المؤتمر (علماني)، بحسب الكاتب، إلى التواطؤ مع القضاء لكسر قفل المسجد في 1986، بل سمح الحزب الذي كان يرأس الحكومة بوضع حجر أساس المعبد في قطعة أرض متاخمة للمسجد البابري سنة 1989[36].

المزايدة بين الحزبين الكبيرين في الهند دفعت الأحداث إلى التسارع، حيث نظم زعماء الحزب في سنة 1990، تظاهرة امتدت 60 يومًا جابوا خلالها البلاد من جنوبها إلى الشمال للتعريف بقضية المعبد، صاحبتها مئات الاضطرابات، راح ضحيتها 3 آلاف من المسلمين، ونهبت وحرقت فيها أملاكهم، ونجح الحزب في جعل قضية المعبد قضية مركزية في الحياة السياسية الهندية[37].

كان يـوم 6 ديسـمبر 1992 مشـهودًا، هـدم المسـجد البابـري عـلى مـرأى ومسـمع الجيـش والشرطـة، وانتهـى إلى الأبـد المسـجد الـذي عـاش مئـات السـنين، وأقيـم مكانـه معبـد مؤقت، منـع المسـلمون مـن الاقـتراب منـه، بينـما لم تجـر متابعـة أي من منفـذي هـدم المسـجد البابري[38].

وبعـد مسـار قضائـي طويل ومعقـد وبطيء، قضـت المحكمـة العليـا في 2019، بإعطاء أرض المسـجد كاملـة للهنـدوس، بحجـة أنها مسـقط رأس الإله "راما"، مـا زاد مخاوف المسـلمين الذين يجـدون أنفسـهم محاصريـن بدعـوات هندوسـية لهـدم حـوالي 3 آلاف مسـجد بنفس دعايـة بنائها على أنقـاض معابد[39].

**من العلمنة إلى الهندوتوا**

يرسـم الباحـث قصـة تحـول حـزب المؤتمر الوطنـي مـن العلمانية إلى اعتنـاق مبـادئ الهندوتوا (الحركـة القوميـة الهندوسـية)، عـلى غـرار حـزب الشـعب، فبعـد الهزيمـة الانتخابيـة الأولى في 1977، غـير الحـزب شـعاره الانتخـابي إلى رمـوز دينيـة ذات قيمـة كبـيرة في معتقـدات الهندوس، فاتخـذ شـعار "البقـرة والعجـل"، بل إن رئيسـة الحكومة، أنديـرا غاندي، قررت لأول مـرة افتتاح معبـد سـنة 1983، وزاد عليهـا خليفتهـا مـن بعدهـا، راجيـف غاندي، افتتاح الأنشـطة الرسـمية بطقـوس تعبديـة هندوسـية، ودشـن حملتـه الانتخابية بزيـارة لمدينة أيودهيـا المقدسـة معلنًا عزمه إقامـة نظام الإلـه راما[40].

**اختراق التلفزيون**

يقـدم الكاتـب صـورة أخـرى عـلى التحـول الـذي طـرأ عـلى الرسـميين في الهند، مـن خلال التلفزيـون الحكومـي الـذي كان التلفزيـون الوحيـد المتوفـر للمواطنـين، حيـث شرع منـذ بدايـة الثمانينيـات في عـرض أفـلام مطولـة عـن أسـاطير الهنـدوس مثـل "رامايانـا"، و"ماهـا بهاراتـا"، وسـاهم هـذا الحقـن البطـيء للطائفيـة في تعزيـز الشـعور القومي للهنـدوس، اسـتفاد منه حزب الشـعب فيـما بعد[41].

هـذه الاختراقـات، جعلـت حـزب الشـعب الهندي يتطور بشـكل كبـير، ويتحـول من صغير "وليـد" في 1980، إلى حـزب حائـز على أغلبية لتشـكيل الحكومـة منفردًا في انتخابـات 1998، قبل

أن تعـاد الانتخابـات في 1999، ويـرأس الحكومة في شـخص أتـال بيهاري واجبائـي، بعد تحالف مـع 22 حزبًـا صغـيرًا، وخـسر حـزب الشـعب الهنـدي انتخابـات 2004، لكنه عاد مـن جديد في عـام 2014 برئاسـة نارينـدرا مـودي، بأغلبية مريحة، وجـدد فوزه في انتخابـات 2019[42].

**سياسات ضد المسلمين**

وضـع الكاتـب عنـواني "العـودة للبيـت" و"جهاد العشـق"، كمظاهـر للحرب على المسـلمين بعـد سـيطرة الهندوتـوا على الحيـاة في الهند، فـ"العودة للبيـت"، تعني القيام بعملية دعوة المسـلمين إلى الهندوسـية، باعتبـار أسـلافهم كانـوا هندوسًـا، أما "جهاد العشـق" فتقضي بمحاربـة أي زواج للمسـلمين مـن هندوسـيات، لم يقـف الأمـر عنـد هـذا الحـد، بـل شرع الهنـدوس في محاربـة أكل المسـلمين للحـم البقـر، ومطاردة شـاحنات التي تنقل الأبقـار، ما فجر اضطرابـات راح ضحيتها العـشرات، وانتـشر بـين المتطرفين الهندوس شـعار "للمسـلم مكانان فقط: باكسـتان أو قبرسـتان (القبر)"[43].

**سلاح الإرهاب**

اسـتغلت حكومـات الهنـد أحـداث الحادي عـشر من سـبتمبر في الولايات المتحـدة؛ لإلصاق تهمـة الإرهـاب بعـشرات الآلاف الشـبان المسـلمين. يذكـر الكاتـب أن الحكومـة عملـت عـلى وضـع قوانـين تضيـق كثـيرًا عـلى المسـلمين مثـل "تـادا"، و"بوتـا"، و"يوابـا"، والتـي منحـت سـلطات واسـعة في التضييـق عـلى المواطنـين، مثـل حبـس المتهـم عـلى ذمـة التحقيـق 180 يومًا، بينـما في القضايـا الأخـرى يعـرض المتهـم بعـد 24 سـاعة مـن الاعتقـال[44].

ويسـجل الكاتـب، أن تهمـة الإرهاب تطال المسـلمين وهم أبرياء، ورغم وجـود أدلة براءتهم، مقدمـا قضيـة "قطـار الصداقة" بـين الهند وباكسـتان 2007، الذي راح ضحيته 70 شـخصًا، حيث اعتقـل فيـه مسـلمون، وجرى تبرئة هنـدوس رغم اعتراف أحـد زعمائهم أمام المحكمـة بذنبه[45].

**تغيير قوانين المسلمين**

يسـجل الكاتـب أن الحكومـة انتقلـت إلى السرعـة القصـوى في معركتهـا ضد المسـلمين، عبر سـن قوانـين انتقامية من المسـلمين:

ـ حظر الطلاق الثلاثي في الجلسة الواحدة، وهي خطوة باتجاه قانون أحوال شخصية موحد لكل الهنود.

ـ إلغاء المادة 370 من الدستور الهندي التي ضمنت الاستقلال الذاتي لكشمير بلا أي إذن أو ترتيب مع أهل كشمير.

ـ المطالبة بهدم مساجد جديدة.

ـ تغيير قانون الجنسية، تمهيدًا لتحول الهند إلى دولة لكل الهندوس، وكذا إعداد سجل للمواطنين، هدفه نزع الجنسية عن 20ـ30 مليون مسلم بحجة أنهم ليسوا مواطنين، والأمر أن المسلمين الذين لا يتوفرون على ما يثبت هويتهم سيتم إيداعهم "معسكرات اعتقال"[46].

**انتفاضة شعبية**

يسجل الكاتب أن قانون الجنسية كان بمثابة القشة التي قصمت ظهر البعير، حيث اندفع الطلاب المسلمون إلى الاحتجاج، كما أن النساء المسلمات خضن اعتصامًا بعشرات الآلاف في منطقة "شاهين باغ" جنوب دلهي، واستمر اعتصامهن ليل نهار لمدة 101 يوم، الذي زادت شرارته مع القمع العنيف للشرطة الهندية، والمتطرفين الهندوس على السواء، ما جعلها تتحول إلى هبة شعبية، وقف فيها المسلمون مع غيرهم من الديانات الأخرى، ونظموا اعتصامات ومسيرات مليونية، وبلغ طول إحدى السلاسل البشرية 620 كيلومترًا في ولاية كيرالا، شارك فيها 7 مليون شخص، يوم 26 يناير 2020[47].

وخلص الكاتب في تعليقه على هذه المظاهرات، بعد تسجيله أن وحشية الحكومة فيها كبيرة، كما أن المتطرفين الهندوس تحولوا فيها إلى مساعدين في القمع، لكن الصمود الكبير جعل الحكومة عاجزة داخليًّا، ومحرجة أمام الرأي العام العالمي، ليقول: "يمكن اعتبار هذه المظاهرات بداية النهاية لحلم الدولة الهندوسية في الهند"[48].

**الحرب على أجيال المستقبل**

يذهب الكاتب إلى أن الحكومة الهندية تستعد لفتح جبهة جديدة ضد المسلمين، فبعد سنوات من الدعاية الكاذبة ضد المسلمين، واتهامهم بأنهم يسيطرون على الحكومات،

ويستفيدون من دعم الدولة، ويتوالدون بشكل كبير، تخطط الحكومة لسن قانون جديد للمواليد، يلزم بمولودين لكل أسرة[49].

إضافة للتحكم في مواليد المسلمين، تعمل الحكومة على تغيير تاريخ الإسلام والمسلمين في الهند، وإظهار المسلمين كغزاة، ومغتصبين، ونهابين، ومحطمين لمعابد الهندوس، ومرغمين السكان الأصليين على تغيير دينهم[50].

لم يتوقف الأمر هنا، بل امتد إلى أسماء المدن والقرى، حيث أطلقت الحكومة برنامجًا لتغيير أسماء آلاف المدن والقرى والشوارع والطرق والأحياء، من أسمائها الأصلية، وتعويضها بأسماء هندوسية، ليتم محو ذاكرة التاريخ الهندي من المسلمين[51].

واستعرض الكاتب عددًا من الملفات الأخرى التي تظهر الطبيعة الإجرامية للحكومة الهندية، كاعتقال الدعاة إلى الإسلام، كالشيخين "كليم صديقي" والدكتور "عمر غوتم"، وإفراغ مؤسسات الدولة من مدلولاتها العلمانية لصالح الهندوسية، وعمليات القتل على الهوية للمسلمين، طرد الفلاحين المسلمين، محاصرة اللحم الحلال، وإزالة مكبرات الصوت عن المساجد مع منع ترميمها أو بناء جديدة[52].

**هزيمة مودي**

يعرض الكاتب خلاصة أساسية، بعد هذا السير في أدغال الهند، وهي أن حزب الشعب الهندي ماض في مشروعه بأقصى سرعة للوصول إلى دولة هندوسية، وأن الأمل الوحيد للمسلمين هو فشله في الانتخابات المقبلة، باعتبارها خطوة تتوج فشله في تحقيق وعوده الانتخابية للمجتمع الهندي، مؤكدًا أنه يحاول التخفيف من عجزه عبر توجيه العاطفة الهندوسية ضد المسلمين لإلهاء الشعب الذي فقد ملايين مناصب الشغل في ولاية حكومة مودي[53].

## الهوامش

1. الهندوتوا أو الهندوتيفا هي الحركة القومية الهندوسية في الهند.
2. انظر، طفر الإسلام خان، حركة القومية الهندوسية وكيف غيرت الحياة السياسية الهندية وهمشت المسلمين، منصة إدراك المعرفية WWW.EDRAKMU.COM، 2022، ص5.
3. حزب الشعب الهندي هو الجناح السياسي للحركة القومية الهندوسية، يرأس الحكومة منذ 2015، بعد أن وصل إليها لأول مرة في تاريخه سنة 1999.
4. ظفر الإسلام خان، حركة القومية الهندوسية، مرجع سابق، ص6.
5. نفسه.
6. نفسه.
7. ظفر الإسلام خان، حركة القومية الهندوسية، مرجع سابق، ص7.
8. نفسه، ص8.
9. نفسه، ص8.
10. نفسه، ص9.
11. نفسه، ص9.
12. نفسه، ص10.
13. نفسه، ص11.
14. نفسه، ص11.
15. نعرض تفاصيل حكاية المسجد الأثري في الصفحات القادمة.
16. ظفر الإسلام خان، مرجع سابق، ص12.
17. نفسه، ص12.
18. نفسه، ص12.
19. نفسه، ص12.
20. نفسه، ص13.
21. نفسه، ص13.
22. نفسه، ص14.
23. نفسه ص14–15.
24. نفسه، ص15.
25. جواهر لال نهرو أول رئيس وزراء لحكومة الهند، ورئيس حزب المؤتمر الوطني.
26. البنت الوحيدة لجواهر لال نهرو، ثالث رئيس وزراء لحكومة الهند عن حزب المؤتمر، ولا تربطها علاقة مع المهاتما غاندي.
27. ظفر الإسلام خان، مرجع سابق، ص16.
28. نفسه، ص16.
29. نفسه، ص17.
30. نفسه، ص18.
31. نفسه، ص21.
32. نفسه، ص22.
33. نفسه.
34. نفسه.

35. نفسه، ص23.

36. نفسه، ص24.

37. نفسه، ص23.

38. نفسه، ص24.

39. نفسه، ص26.

40. نفسه، ص26.

41. ـ نفسه، ص27.

42. نفسه، ص27.

43. نفسه، ص29.

44. نفسه، ص32.

45. نفسه، ص33.

46. نفسه، ص35–40.

47. نفسه، ص42.

48. نفسه، ص43.

49. نفسه، ص45.

50. نفسه، ص45.

51. نفسه، ص45.

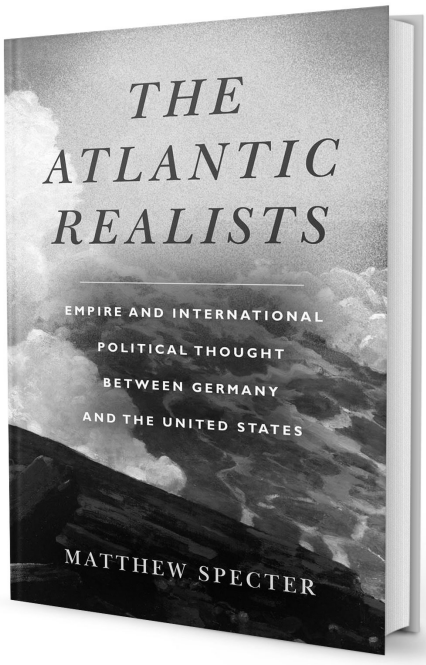
52. نفسه، ص51.

53. نفسه، ص52.

مراجعة كتاب:

# الواقعيون الأطلسيون: الإمبراطورية والفكر الدولي بين ألمانيا والولايات المتحدة[1]

المؤلف: ماثيو سبيكتر (Matthew Specter)
الناشر: جامعة ستانفورد (Stanford University Press)
السنة: 2022
عدد الصفحات: 336
مراجعة: رانيا أبوشمالة




تـروي أغلب أدبيات حقـل العلاقات الدوليّة الرواية نفسـها بشـأن الظهور الأكاديمي للواقعيّة وبشـأن التأصيـل التاريخـي للمفاهيـم والحُجـج التـي اعتمدهـا منظّروهـا. وتـروي القصّـة بـأنّ الواقعيّـة قديمة قدم الممارسـة الدبلوماسـية، وبأنّ اسـتبصاراتها ربطـت ثيوسـيديس الـذي عاش في القـرن الثالـث قبـل الميـلاد بـإدوارد كار وجورج كينـان ورينهولـد نيبـور ورايمونـد آرون، كـما ربطـت هانـس مورغنتـو الـذي عـاش في القـرن العشريـن بميكيافيـلي والكاردينـال ريشـيليو وتومـاس هوبـز. فبالنسـبة لمورغنثـو، الأب

المؤسّس للواقعية الكلاسيكيّة، تُقرُّ الأطروحة الرئيسة للواقعيّة بأن السياسة الدوليّة بطبعها هي صراعٌ دائمٌ لتحصيل البقاء والقوة، وبأنّ البيئة الفوضويّة للنظام الدوليّ تجعل خيار الحرب واردًا جدًّا والاستعداد لها أمرًا واجبًا. وعليه، يؤكّد الواقعيّون أنّ هذه الأطروحة لطالما ارتبطت بالتفكير بشأن العلاقات الدوليّة وبالممارسة الدبلوماسيّة عبر تاريخها الممتد إلى أن حلت محلّها المثاليّة الويلسونيّة عقِب الحرب العالميّة الأولى، وهو الأمر الذي كان له عواقب وخيمة لعجز التوجه المثالي عن تحقيق وعوده بشأن نشر الديمقراطيّة وتحقيق الأمن الجماعي، فضلًا عن تعزيزها ظهور الأنظمة الفاشية والشموليّة في أوروبا وغيرها.

يطرح ماثيو سبيكتر[2] في كتابه **الواقعيون الأطلسيون: الإمبراطورية والفكر الدولي بين ألمانيا والولايات المتحدة** الصادر عن منشورات جامعة ستانفورد (2022)، فكرة أن الواقعية ليست سليلة مفهوم الواقعية السياسية realpolitik الذي ارتبط ظهوره بالسياسة الدولية لبسمارك، ولكن الواقعيين الأطلسيين الأوائل تأثروا كثيرًا بمفهوم السياسة العالمية Weltpolitik الذي ظهر في تسعينات القرن التاسع عشر. والفرق بين المفهومين أن الأول يشير إلى نزوع الدول للموازنة وللحفاظ على الوضع الراهن والاستقرار، فيما يؤكد المفهوم الثاني نزوعها لأفكار الداروينية الاجتماعية بشأن الحركية التطورية والتوسعيّة والإمبرياليّة.

يوضح سبيكتر كيفية نشوء المثل العليا للجغرافيا السياسية في الولايات المتحدة منذ ثمانينيات القرن التاسع عشر، ويرسم التطور المشترك لهذه الجغرافيا للإمبرياليين أمثال ألفريد ثاير ماهان وكوليدج وهنري لودج والرئيس الأميركي ثيودور روزفلت، خصوصًا مع بدء الأميركيين النظر إلى أنفسهم بوصفهم قوة عالمية، لذا يضع ماثيو سبيكتر المثل العليا للجغرافيا السياسية الأميركية والألمانية في محاولة للبحث عن مشترك بديل للدبلوماسية البسمارکية في أوروبا وانعزالية المؤسسين في أميركا، حيث سعى كلاهما للحصول على الأطر الفكرية لتبرير تمردهم ضد الهيمنة البريطانية بوصفه"شرطي العالم" آنذاك[3].

لقد تركت نخب الجغرافيا السياسية وأفكارهم تأثيرًا كبيرًا في البلدين حتى القرن العشرين خصوصًا لما تصدروا مناصب حساسة في صناعة القرار السياسي فوجدت أفكارهم طريقًا للتنفيذ؛ ما دفع سبيكتر إلى إجراء دراسة مقارنة لسيرة كارل هاوفهاوسر وآيزيا باومان[4] تمكّن

مـن خلالهـا أن يعيـد بنـاء الصـلات الفكرية والشـخصية بين مثقفي السياسـة الخارجيـة للتقدمية الويلسـونية الأميركيـة ومنظـري سياسـة ويلهلم الألمانية في السـنوات التي سـبقت الحرب العالمية الأولى وخـلال فـترة ما بـين الحربين.

كان كارل هاوفهـاوسر أشـهر الأسـاتذة الجغرافيـا السياسـية الأوروبيـين في القـرن العشرين، ونظـيره في أمـيركا آيزيـا بومـان؛ ففـي الوقـت الـذي كانـت فيـه رؤيـة هاوفهـاوسر: "أوراسـيا تحـت هيمنـة ألمانيـة" قـد أثـرت عـلى سياسـة المجال الحيـوي النـازي -بعـد أن تعلم هتلـر على يد هاوفهـاوسر خـلال فترة وجوده في سـجن لاندسـبيرج-، كان بومان مستشـارًا لوودرو ويلسـون ومهندسًـا للنظـام العالمـي لما بعد الحـرب العالمية الأولى ومنـاصرًا للهيمنة الأميركيـة العالمية، وكما يظهـر الكاتـب فـإن كل مـن هاوفهـاوسر وبومان معجبـان بعمل بعضهـما البعـض، وانخرطا في نقـاش أكاديمـي عـبر أطلـسي حـول الجغرافيـا السياسـية قبـل الحـرب العالميـة الأولى وفي فترة ما بعـد الحربـين العالميتين[5].

وبالرغـم مـن ذلـك شـكلت الحـرب العالميـة الثانيـة منعطفًـا حاسـمًا للجغرافيين السياسـيين الأميركيـين بشـأن تصوراتهـم حـول السياسـة الدوليـة، ولذلـك نـأوا بأنفسـهم عـن نُظرائهـم الألمـان وعـن ما يمـت بصلة بالمنظومـة المفهومية والتحليلية للتقليد السـائد للجغرافيا السياسـية، وتحـرروا مـن هـذه المقاربـات في فهـم العالم.

لقـد شرح سـبيكتر كيـف أن التفسـير الإمبريـالي والعنـصري لطبيعـة السياسـة الدوليـة الذي قدمـه الواقعيـون الأطلسـيون، بـما فيهـم كارل شـميث زمـن الحرب، تجسـدت آثـاره المظلمة مع النازيـة الألمانيـة، وعـلى هـذا أسـاس دافع شـميث والمتعاطفون مـع النازيـة عن موقفهـم بالقول أن الأسـاس الـذي بـرّرت به أعمالهم السياسـة الخارجية النازيـة كان جيوسياسـيًّا وليس عنصريًّا.

يعـترض سـبيكتر عـلى هذا التصـور التبريري، فحتـى لو كانت كتابات شـميت حـول الدولة بوصفهـا فضـاء إقليميًّـا واسـعًا (Großraum) قد تجنبـت اللغة العنصرية الصريحـة لمفهوم النازية للمجـال الحيـوي، إلا أن المفهـوم نفسـه ارتبـط عمليًّـا بالغزو والإبـادة الجماعية في كل من روسـيا وأوروبـا الشرقيـة، وفي تحليـل سـبيكتر لشـميت فإنـه يوضح مدى القواسـم المشـتركة بـين الفكر

الجيوسياسي الأطلسي قبل الحرب وبين عقيدة المجال الحيوي، بالتالي فإن الإمبريالية الأميركية وأسسها الأيديولوجية لا تقل شرًّا عن الإمبريالية النازية.

لقد كان من نتائج الحرب العالمية الثانية مراجعة الواقعية الأطلسية الإمبريالية في الولايات المتحدة وألمانيا، وتنقيحها من كل النزعات الإمبريالية والعنصرية لتصبح نظرية صالحة في حقل العلاقات الدولية، لذلك سعى بومان وزملاؤه مثل نيكولاس سبيكمان وهربرت بوكيا وغيرهم إلى إعادة إحياء سياسة القوة الأميركية والجغرافيا السياسة بعيدًا عن حمولتها النازية والإمبريالية، ومنه ظهر النظام الدولي الحديث مدّعيًا تقديم دراسة محايدة وقيمة للسياسة الدولية.

يروي سبيكتر في كتابه قصة التطور المشترك للجغرافيا السياسية الألمانية والأميركية في أواخر القرن التاسع عشر وأوائل القرن العشرين بشكل مميز، وقد اهتمت فصول الكتاب بأعمال ويلهلم غريو ومورغنثاو وحاول فيها تحليل عمق روابطهم الشخصية والفكرية مع الواقعيين الأطلسي قبل الحرب، فقد"بدأ هذا الكتاب في الأصل كدراسة لمثلث من الشخصيات: كارل شميت، وهانس مورغنثاو، وويلهلم غريو"، ثم يقول الكاتب:"أردت أن أعرف كيف زرعت المفاهيم الرئيسة لنظرية شميت السياسية بذور خطابات وممارسات السياسة الخارجية الأميركية والألمانية بعد الحرب"[6].

يشكل فكر شميت الذي ركز على توازن القوى والمقاربة الواقعية للقانون الدولي -بالإضافة إلى تقاطعه مع أفكار فريديرك مينيك (1862- 1954) المؤرخ الألماني الذي تميز بفكره الوطني الليبرالي المعادي للسامية - ثقلًا مهمًّا للجغرافيا السياسية لهاوسهوفر وأسلافه وله ارتباطات مهمة بحقل العلاقات الدولية بعد الحرب. وبما أنه ليس بمقدرة كل الكتب أن توضح كل تلك العلاقات، لكن تضمين هذه الروابط يُعدّ مهمًّا لأنه يساعد في تقديم صورة متعددة الأبعاد لأصول التقليد الواقعي في العلاقات الدولية.

وفي الفصل الأخير من الكتاب تحدث الكاتب عن صعود عقيدة غريو[7] الواقعية وأفولها، في الوقت الذي كان فيه كونراد أديناور أول مستشار ألماني بعد الحرب العالمية الثانية وحكومة الحزب الديمقراطي الاجتماعي الألماني التي تلت ذلك، وتحدث عن تطور بحوث السلام

وصعـود الواقعيـة ثـم عـودة الواقعيـة في الثمانينيـات، لكن غياب أعـمال مورغنثو في هـذا الفصل هـو الأمـر المثير عـلى الإطلاق.

هناك ثلاثة أفكار مركزية تمثل جِدّة في عمل الكاتب:

أولًا: طرحـه بـأن جرمنـة العقـل الأميركـي منتصـف القـرن العشريـن، لا ينفي وجـود تأثير متبـادل بـين الفكـر الأميركـي والألمـاني في حقـل العلاقـات الدوليـة، أي إنـه كما تأثرت المدرسـة الواقعيـة بأفـكار الجيوسياسـيين الألمـان، هنـاك تأثـير أميركـي في الفكر الألمـاني أيضًـا. والكتاب ضرب مثالـين كتأثـر النخبـة البحرية الألمانيـة بأفكار الفريـد ماهان الأميركـي، وفريدريك راتزل الـذي ألهمـت زيارته ودراسـته في أميركا فكرته حـول المجال الحيوي، وكذلك تأثر كارل شـميث وولهـم جريـوي الذين بمبـدأ مونرو[8].

ثانيًـا: تفنيـد القـول الشـائع بأن الواقعيـين تأثروا بالسياسـة الواقعيـة باعتبارها سياسـة تتبعها الدولـة للحفـاظ عـلى كيانهـا ووضعهـا الراهـن، بـل أوضح أنهـا تأثرت أكثـر بالمصطلـح الألماني Weltpolitik الـذي تـم تطويـره سـنة 1890. وهو مصطلح يعبر عن السياسـة التوسـعية للدولة، لإظهـار قوتهـا ولتعلـن نفسـها قـوة كبرى عـلى المسرح العالمي[9]. وهنـا تؤثـر الجغرافيا السياسـية الألمانيـة في الواقعيـة الأميركيـة مـن مدخل فكرتهـا حول التوسـع والهيمنة.

ثالثًـا: رفضـه للتأريخ السـائد للجغرافيا السياسـية الكلاسـيكية الذي امتد مـن 1890 إلى غاية 1910 دون إدمـاج "المدرسـة الواقعيـة" ضمـن هـذا التأريـخ الـذي كان من الممكـن أن يمتد حتى الحـرب العالميـة الأولى. ولـذا أكـد الكتـاب بـأن أهـم خصائـص الواقعيـة الجوهريـة نشـأت عبر حـوار وتفاعـل دام قرنًـا بـين المثقفـين الأميركيـين والألمان في أواخـر القرن التاسـع عشر.

هـذه باختصـار الأفـكار التـي ناقشـها الكاتـب ودافـع عنهـا في عملـه، وهـو يـندرج ضمـن سلسـلة مـن الدراسـات التأريخيـة للواقعية التـي ظهرت مؤخـرًا، والتي تقوم على محاولـة التأريخ والربـط الجـدلي بـين الأفكار ودراسـة أشـكال التأثير المـزدوج بين المدرسـة الألمانيـة والأميركية، ورصـد سـياق نشـوء المفاهيـم الواقعيـة وتطورهـا في السـياق الأميركـي، وكـذا تحليـل جذورها الفكريـة والتاريخيـة، والعكـس كذلـك كيـف تأثـرت بعـض المفاهيم الألمانيـة بالبيئـة الأميركية.

## الهوامش

1. Matthew Specter, The Atlantic Realists: Empire and International Political Thought Between Germany And The United States, Stanford University Press, 2022.

2. ماثيو سبكتر: زميل أول في معهد الدراسات الأوروبية، ومحاضر في التاريخ الأوروبي الحديث والتاريخ العالمي والفكر السياسي في جامعة كاليفورنيا، بيركلي، وهو أيضًا محرر مشارك في مجلة **هيستوري آند ثيري**. صدر له كتاب بعنوان «هابرماس: سيرة فكرية» (2010). وينشغل في أعماله بدراسة تاريخ الفكر الدولي.

3. Matthew Specter, *The Atlantic Realists*, 2022, p. 9.

4. لمزيد من التفصيل راجع الفصل الثاني من الكتاب.

5. Matthew Specter, *The Atlantic Realists*, 2022, p. 51.

6. Matthew Specter, *The Atlantic Realists*, 2022, p. 202.

7. بعد أن أحضره أديناور إلى وزارة الخارجية في عام 1951، ترأس غريو الوفد الألماني الذي تفاوض على إنهاء احتلال الحلفاء لألمانيا الغربية في عام 1955، الفصل الرابع من الكتاب.

8. راجع في هذا الصدد: الفصل الأول من الكتاب.

9. توسع الكاتب أكثر في هذه الفكرة في الفصل الأول.