٣٠

Occidentalism

الاستغراب

AL-ISTIGHRAB

دوريّة فكريّة مُحكمة تُعنى بدراسة الغرب وفهمه معرفيّاً ونقديّاً

تصدر عن المركز الإسلامي للدراسات الاستراتيجيّة

العدد الثلاثون. السنة الثامنة ١٤٤٤هـ - ربيع ٢٠٢٣م

ISSN: ٢٥١٨-٥٥٩٤

رقم الإيداع في دار الكتب والوثائق الوطنية العراقية ٢٤٦٤

تهافت الكولونياليّة الجائرة

الملف

- دراسات ما بعد الكولونياليّة الفرنسيّة
  مكي سعد الله
- الفلسفة الإفريقيّة كنقيض للفكر الكولونياليّ
  غيضان السيد علي
- الإمبرياليّة الرقميّة؛ دور الخوارزميات والبرمجة في الحرب الناعمة
  مريم رضا خليل
- الميديا كأداة إرهاب ثقافي في المركزيّة الغربيّة
  علي قصير
- نهاية التمركز الغربيّ وتعدّد المركزيّات كبداية لنظام عالميّ جديد
  علي مطر
- التمركز الأنكلوساكسوني
  محمود حيدر

بحوث تأصيليّة

الشيخ محمد تقي المصباح اليزدي
مجدِّد المعارف الدينيّة الأصيلة
هاشم الميلاني

العالم الإسلامي والغرب

الحضارة الغربيّة والحضارة الإسلاميّة
حبيب الله بابائي

"نسبيّة المعرفة" من وجهة نظر العلّامة الطباطبائيّ
باقر سلمان

المبتدأ

التمركز بوصفه ثقافة كولونياليّة جائرة
محمود حيدر

الهيئة العلميّة

أ.د. إبراهيم محمد زين	ماليزيا
أ.د. أحمد عبد الحليم عطيّة	مصر
أ.د. سيد حسين نصر	أميركا
ـ أد. حميد بارسانيا	إيران
أ.د خليل أحمد خليل	لبنان
أ.د. زعيم خنشلاوي	الجزائر
أ.د. سعاد الحكيم	لبنان
أ.د. فيتالي ناعومكين	روسيا
أ.د. فتحي المسكيني	تونس
أ.د.فيلين بيليف	بلغاريا
أ.د.كارل أرنست	أميركا
أ.د. مظفر إقبال	كندا
أ.د. مجدي عز الدين حسن	السودان

المترجمون المشاركون

ـ أسعد مندي الكعبي

ـ رولا السعدي

ـ هبة ناصر

ـ حسن علي مطر الهاشمي

هذه الفصليّة

تهتم فصلية "الاستغراب" بفهم الغرب ودراسته من خلال التعرُّف على مناهجه وأبنيته الفكرية والثقافية والايديولوجية وإعادة قراءتها بروح نقدية عارفة.

غاية المركز الإسلامي للدراسات الاستراتيجية من إصدار هذه الفصلية، تتأتّى من ضرورة تشكيل منفسح تفكيري خلاَّق يفضي الى التواصل المتكافئ معرفياً وحضارياً بين الاسلام والغرب، وذلك من خلال السعي الى مقاربة الغرب على نحو يتعدى ما أَلِفَتْه النخب العربية والإسلامية ماضياً وراهناً.. خصوصاً حيال الكيفية التي جرى التعامل فيها مع قيم الغرب ومعارفه، سواء لجهة التقليد الخالص لهذه القيم او لجهة رفضها والقطيعة المطلقة معها.

ولأجل تظهير غايتها، تأخذ هذه الفصلية بمنهجية تكاملية تقوم على تفعيل ثلاثة خطوط متوازية ومتلازمة في الوقت عينه:

ـ **الخط الأول:** التعرف على المجتمعات الغربية كما هي في الواقع، وذلك من خلال مواكبة تطوراتها العلمية والفكرية والثقافية والسياسية، وذلك عبر ما تقدمه نخب هذه المجتمعات من معارف في سياق إعرابها عن القضايا والمشكلات التي تعيشها في مطلع القرن الحادي والعشرين.

ـ **الخط الثاني:** التعرّف على المناهج والسياسات التي اعتمدها الغرب حيال الشرق والمجتمعات الإسلامية على وجه الخصوص، وذلك بقصد جلاء الكثير من الحقائق وتبديد مِثلِها من الأوهام التي استحلت التفكير العربي والإسلامي ردحاً طويلاً من الزمن.

ـ **الخط الثالث:** وهو خط النقد، ويجري على ثلاثة أوجه:

الوجه الأول: نقد قيم الفكر الغربي وآثارها المترتبة فكرياً على الانتلجنسيا العربية والاسلامية، وبيان آليات الاستغراب السلبي الناجمة منها...

الوجه الثاني: نقد الغرب لذاته من خلال اختيار وتعريب ما يكتبه الفلاسفة والمفكرون والباحثون الغربيون حول القضايا التي تعكس أحوال مجتمعاتهم، والتحولات التي تحتدم فيها تلك المجتمعات في الميادين المختلفة.

الوجه الثالث: نقد النخب العربية الاسلامية للغرب، إنطلاقاً من معرفتها به واستيعابها لتاريخه وسعيها الى مناظرته على أرض التكافؤ الخلاق والكلمة السواء.

٣٠

الاستغراب

AL_ISTIGHRAB

Occidentalism

دوريّة فكرية مُحكّمة تُعنى بدراسة الغرب وفهمه معرفيّاً ونقديّاً

تصدر عن المركز الإسلامي للدراسات الاستراتيجية

العدد الثلاثون ـ السنة الثامنة ١٤٤٤هـ ربيع ٢٠٢٣م

ISSN: 2518 - 5594

رقم الإيداع في دار الكتب والوثائق الوطنية العراقية 2464

الآراء الواردة في هذه المجلة لا تُعبّر بالضرورة عن توجّهات المركز

﴿ هَلْ أَتَىٰ عَلَى الْإِنسَانِ حِينٌ مِّنَ الدَّهْرِ
لَمْ يَكُن شَيْئًا مَّذْكُورًا ﴾

سورة الإنسان: الآية ١

٣٠

Occidentalism

الاستغراب

AL_ISTIGHRAB

دوريّة فكرية مُحكّمة تُعنى بدراسة الغرب وفهمه معرفيّاً ونقديّاً

تصدر عن المركز الإسلامي للدراسات الاستراتيجية

مجازة من وزارة الإعلام اللبنانية، قرار رقم: ٤٢٣ / ٢٠١٦

العدد الثلاثون السنة الثامنة ١٤٤٤ هـ ربيع ٢٠٢٣م

ISSN: 2518 - 5594

رقم الإيداع في دار الكتب والوثائق الوطنية العراقية 2464

رئيس التحرير

هاشم الميلاني

مدير التحرير

محمود حيدر

هيئة التحرير

أ.د. سيد حسين نصر	أستاذ الدراسات الإسلامية، جامعة جورج واشنطن.
أ.د. توفيق بن عامر	أستاذ الحضارة الإسلامية، جامعة تونس.
أ.د. خنجر حميّة	أستاذ الفلسفة، الجامعة اللبنانية.
أ.د. ستار الأعرجي	عميد كلية الفقه جامعة الكوفة - العراق.
أ.د. عامر عبد زيد الوائلي	أستاذ الفكر المعاصر الإسلامي، كلية الآداب، جامعة الكوفة.
أ.د. عبد الجبار ناجي	أستاذ التاريخ في جامعة بغداد
أ.د. مجدي عز الدين حسن	أستاذ الفلسفة، جامعة النيلين، السودان.
أ.د. مصطفى النشّار	أستاذ الفلسفات القديمة، جامعة القاهرة، مصر.
أ.د. مظفر إقبال	مؤرّخ وأستاذ العلوم الحديثة، جامعات كندا.
أ.د. هادي فضل الله	عميد كلية الأديان والعلوم الإنسانية - جامعة المعارف - لبنان.

مصحِّح اللغة العربية

الأستاذ غسان الأسعد

مصحِّح اللغة الأجنبية

الأستاذة أ. هبة ناصر

التصميم والإخراج الفنّي

علي مير حسين

للتواصل

ـ هاتف: 00961-1-274465

ـ موقع: http://istighrab.iicss.iq

ـ إيميل: istighrab.mag@gmail.com

التحويل البنكي

Islamic Center for Strategic Studies – Civil Compa.

IBAN: LB78 0052 0024 0013 0102 4055 9014

IBL BANK SAL. Swift Code: INLELBBE

المحتوى

المبتدأ

* التمركز بوصفه ثقافة كولونياليّة جائرة

- محمود حيدر ٩

الملف

* دراسات ما بعد الكولونياليّة الفرنسيّة؛ نقد المرجعيات البيبليوغرافيّة للثقافة الاستعماريّة

- مكي سعد الله ١٦

* الفلسفة الإفريقيّة كنقيض للفكر الكولونياليّ؛ استقلال الذات الثقافية القارية

- غيضان السيد علي ٥٥

* الإمبرياليّة الرقميّة؛ دور الخوارزميات والبرمجة في الحرب الناعمة

- مريم رضا خليل ٨٢

* الميديا كأداة إرهاب ثقافيّ في المركزيّة الغربيّة؛ الإعلام الأميركي نموذجاً

- علي قصير ١١١

* نهاية التمركز الغربيّ وتعدّد المركزيّات كبداية لنظام عالميّ جديد

- علي مطر ١٣٤

* التمركز الأنكلوساكسوني؛ عقيدة الاستحواذ كحاصل لثقافة الحروب المفتوحة

- محمود حيدر ١٥٨

المحتوى

العالم الإسلامي والغرب

❊الحضارة الغربيّة والحضارة الإسلاميّة

ـ حبيب الله بابائي ١٩٢

❊"نسبيّة المعرفة" من وجهة نظر العلّامة الطباطبائيّ

تقويض المبنى والمنهج والمآل

ـ باقر سلمان ٢٢١

بحوث تأصيليّة

❊ العلّامة الفيلسوف الشيخ محمد تقي المصباح اليزدي

مجدِّد المعارف الدينيّة الأصيلة

ـ هاشم الميلاني ٢٣٦

عالم الكتب

❊ "النصّ القرآنيّ".. في التفسير الاستشراقيّ للباحثة فاطمة سروي

دراسة نقديّة لأعمال المستشرقين خلال النصف الثاني من القرن العشرين

ـ قراءة وتحرير ومراجعة مدير التحرير ٢٦٤

❊"نحن والتغريب"

دراسات في نقد الاستتباع للنسقِ الحضاريّ الغربيّ

ـ نعيم تلحوق ٢٧٤

ترجمة ملخّصات المحتوى بالإنكليزيّة..... ٢٨٣

ترحّب مجلة الاستغراب بكل نتاج فكري يتّسم بالموضوعية وينسجم مع اهتماماتها ضمن قواعد النشر الآتية:

١. تنشر المجلّة الأبحاث العلميّة الأصيلة الموافقة للشروط الأكاديميّة المعتمدة في البحث العلمي وخطواته المتعارف عليها عالميًّا.

٢. يشترط انسجام المضمون والمنهج مع أولويات المجلّة في نقد الفكر الغربي، وعدم الاكتفاء بعرض الأفكار ووصف الأقوال.

٣. أن يُكتب البحث باللّغة العربيّة، ويُرسل منه نسخة إلكترونيّة بصيغتي (Word) و (pdf)، بحدود ٥,٠٠٠ كلمة، على أن تُرقّم الصفحات ترقيمًا متسلسلاً.

٤. تقديم ملخّص باللّغة العربيّة، يُوضع في أوّل البحث لا يزيد عن (٢٠٠) كلمة، بالإضافة إلى الكلمات المفتاحية للبحث.

٥. تنشر المجلة ترجمة ملخّصات الأبحاث باللغة الإنكليزية.

٦. أن تحتوي الصّفحة الأولى من البحث على اسم الباحث وعنوانه، وتخصّصه (باللغتين العربيّة والإنكليزيّة) ورقم الهاتف والبريد الإلكتروني.

٧. إرفاق نسخة من السّيرة العلميّة إذا كان الباحث يتعاون مع المجلّة للمرة الأولى.

٨. يتمّ التّعريف بالكتب والمقالات وسائر المصادر المعلوماتيّة في نهاية الدّراسة بالطريقة التّالية: المؤلّف (المصحّح، الجامع، أو المترجم الذي يذكر بدلاً من المؤلّف)، تاريخ طباعة الأثر، العنوان، ويُضاف في الكتب، مكان النّشر والنّاشر، ورقم الصفحة، وفي المقالات اسم المجلّة العلميّة ورقم الجزء أو الدورة ورقم الصفحة ورقم النّسخة أيضًا. وتُدرج في المواد المعلوماتيّة ما عدا المصادر المطبوعة كالآثار الإلكترونيّة أو المواد المرئيّة والسّمعيّة، ووسيلة الإعلام التي تعرض هذا الأثر.

٩. يُشار إلى المصادر والمراجع جميعها بأرقام الهوامش التي تنشر في أسفل كل صفحة. وتراعى الأصول العلميّة المتعارفة في التّوثيق والإشارة بأن تتضمّن: اسم الكتاب ورقم الصفحة.

١٠. يزوَّد البحث بقائمة مفصّلة من المصادر والمراجع في آخر البحث، وفي حالة وجود مصادر أجنبيّة تُضاف قائمة بها منفصلة عن قائمة المصادر العربيّة، ويُراعى في إعدادها الترتيب الألفبائي لأسماء الكتب أو الأبحاث في المجلّات، أو أسماء المؤلفين.

١١. أن لا يكون البحث قد نُشر سابقًا في مجلّة أو كتاب أو موقع الكتروني..، وليس مقدّمًا إلى أيّة وسيلة نشر أخرى، وعلى الباحث تقديم تعهّد مستقلّ بذلك.

١٢. تعبّر جميع الأفكار المنشورة في المجلة عن آراء كاتبيها، ولا تعبّر بالضرورة عن وجهة نظر جهة الإصدار، ويخضع ترتيب الأبحاث المنشورة لاعتبارات فنيّة ومنهجية فقط.

١٣. تراعي المجلّة الأنظمة مرعيّة الإجراء فيما يخصّ حقوق الملكية الفكريّة للمؤلّفين.

١٤. يجب أن يرفق الباحث تعهّدًا خطّيًّا ببحثه وفق الآتي: جانب مدير تحرير مجلة الاستغراب المحترم

أقرّ أنا الموقّع على هذا أدناه وأتعهّد.... (يذكر اسم الباحث)

....(الصفة العلمية للباحث)

بأن هذه المادة وعنوانها: ..... (العنوان الكامل للبحث) هي من إنتاجي العلمي، ولهذا فهي تدخل في ملكيّتي الفكريّة، ولم يسبق نشرها، وإنيّ أعطي مجلّتكم الكريمة حقّ الطبع والنّشر والتّرجمة وإعادة النّشر والتوزيع الورقي أو الالكتروني.

١٥. تخضع الأبحاث المستلمة لبرنامج الاستلال العلمي (Turnitin).

١٦. لا يجوز للباحث أن يطلب عدم نشر بحثه بعد عرضه على هيئة التّحرير.

١٧. تخضع الأبحاث لتقويمٍ وتحكيم سرّي لبيان صلاحيّتها للنشر، وعلى وفق الآلية الآتية:

أ- يبلّغ الباحث بتسلّم المادّة المرسلة للنشر خلال مدّة أقصاها أسبوع من تاريخ التسلّم.

ب- يخطر أصحاب الأبحاث المقبولة للنشر موافقة هيئة التّحرير على نشرها وموعد نشرها المتوقّع.

ت- الأبحاث التي ترى اللجنة وجوب إجراء تعديلات أو إضافات عليها قبل نشرها تُعاد إلى أصحابها، مع الملاحظات المحدّدة، كي يعملوا على إعدادها نهائيًّا للنشر.

ث- الأبحاث المرفوضة يبلّغ أصحابها من دون ضرورة إبداء أسباب الرّفض.

ترسل الأبحاث على الموقع الإلكتروني للمجّلة: istighrab.mag@gmail.com

المبتدأ

التمركز بوصفه ثقافة كولونياليّة جائرة

محمود حيدر

في مطارح شتّى، يبدو الحديث عن المركزيّة الغربيّة في أفقها الثقافيّ كما لو أنّه قضيّة زائدة، أو هي أدنى إلى كلامٍ عن فائض قيمة. كثيرون ذهبوا إلى اختزال قدرة الغرب على التمركز بالاقتصاد السياسيّ، وآخرون بالقدرة على التحكّم والسيطرة بواسطة الحروب، إلّا أن هؤلاء وأولئك لم يتنبَّهوا إلى أن جلَّ ما انبنت عليه تموضعات الغرب في قلب الحضارة الحديثة، إنّما مردُّه إلى فاعل ثقافيّ معرفيّ يبدأ من الرؤية الأنطولوجيّة إلى العالم، ثمّ يسري في مجمل الحياة الإنسانيّة ومعارفها؛ ربما لهذا الاعتبار سيذهب جمعٌ من نقّاد الحداثة إلى أنّ حضارة الغرب - على كلّ ما تختزنه مركزيّتها المعاصرة من مكوّنات قدرة وعناصر قوّة- تبقى في جانبها التقنيّ حضارة متسلّطة وجائرة، وفي جانبها الإبستمولوجيّ حضارة قوليّة مأزومة؛ وما هذا إلّا لركونها إلى مسلَّمتين حكمتاها على مدى قرنين متّصلين؛ المسلَّمة الأولى: علمٌ محضٌ منزوعُ الأخلاق، والمسلَّمة الثانية: عقلٌ محضٌ منزوعُ الإيمانِ بالغيب، وليس من غريب الأمر، أن يكون حاصل هاتين المسلَّمتين، دخول البيئة الحضاريّة الغربيّة حالة انعدام اليقين. فما يمكن استخلاصه من سلسلة المراجعات النقديّة الهائلة التي جرت على ألْسِنَةِ الغربيّين أنفسهم، أن التمركز القهري لحضارة الحداثة كان من شأنه أن يدفع الإنسان فردًا وجماعات إلى التشاؤم واللَّاجدوى، وهذا عائدٌ في حقيقته إلى رسوخ ثقافة "الأنا" و"الفردانيّة" على نحو أدّى إلى اختفاء غاياتها الإنسانيّة، حتّى تحوّلت بفعل مسارها التقويضيّ إلى مجرّد بحث عن السلوى واللذّة العارضة، وكذلك

البحث عن التسلّط ومراكمة الأرباح وافتعال الحروب والتلاعب بالجينات الآدميّة.

لقد زعمت ثقافة التمركز في "الغربَ الحداثيّ"، تحقيق خلاص المجتمعات (universalité des communautés) عبر نقلِ أنوارِ حداثتها إلى الشعوب الغارقة في الظُّلمة والجهل، والتعجيل بإدماجها في الحداثة والتاريخ. ولقد اتّضح أنّ هذه الذهنيّة الذرائعيّة ذات الطابع الإيذائيّ والعنصريّ، إنّما تشكّل إعرابًا صريحًا عن ماهيّة الروح الثقافيّة الغربيّة التي جرى على أساسها تبرير المشروع الاستعماريّ في آسيا وأميركا اللّاتينية وإفريقيا على وجه الخصوص. فالمشروع الذي جاء من أجل "حضرنة الهمَج" (civiliser les barbares) -كما يدَّعي فيلسوف التمركز الجرمانيّ جورج هيغل- كان له، بشكلٍ جليٍّ انشغالاتٌ واستهدافاتُ لا تفارق ثقافة الاستعلاء والتسيُّد. كانت الدول المكوِّنة للغرب مندفعةً في أغلبها، نحو توسيع حيِّزها الجغرافيّ ضمن سياقٍ إمبرياليّ، ذي بعدٍ ثقافيّ اقتصاديّ استيطانيّ. ومن البيِّن أن تلك الذهنيّة التوسُّعيّة ستسفر عن ولادة الأمبراطوريّات الأوروبيّة الكبرى خلال القرون الثلاثة الحديثة السادس عشر والسابع عشر؛ وصولاً إلى القرن التاسع عشر، حيث عرفت أغلب تلك البلدان الأوروبيّة الثورة الصناعيّة وما ترتّب عليها من حاجة إلى الأراضي لاستيعاب القوى العاملة، ناهيك عن الحاجة إلى سوقٍ كبيرةٍ لتصريف منتوجاتها الصناعيّة.

***

دخلت مركزية الحداثة التاريخ كقوة تقدميةٍ مزعومة لتحرير البشرية من الجهل واللّاعقلانيّة، ولكن يمكن للمرء أنْ يتساءل بسهولةٍ حول صدقية هذا المدَّعى، وعمّا إذا كان هذا الوعد قد تمّ الوفاء به، والجواب بطبيعة الأمر يكمن في السجلّ الطويل لمركزيّات الحداثة خلال القرن العشرين: من الحربين العالميّتيْن، وصعود النازيّة، معسكرات الاعتقال والإبادة الجماعيّة، إلى الحروب المدّمرة والدموية (هيروشيما، وفييتنام، وكمبوديا، والشرق الأوسط) ناهيك عن اتساع الفجوة بين الأغنياء والفقراء.

تلك المزاعم شكّلت الباعث الثقافيّ والإيديولوجيّ المفضي إلى وقوع أعمالٍ إباديّةٍ مجنونةٍ خلال الحربين العالميّتين الأولى والثانية، وتلك مزاعم شارك فيها أكثر إيديولوجيّي وعلماء اجتماع الغرب، من منظريّ التكتلات الرأسماليّة والنازيّة والاشتراكيّة المتصارعة على مائدة التمركز العالميّ. في زمن الحداثات الفائضة، أو ما سمّي بـ الليبراليّة الجديدة بلغ التطيُّر بثقافة

التمركز حدّ الهذيان النفسيّ والحَمقَ الفكري، حتّى أنّ كثيرين من الفلاسفة وعلماء الاجتماع سيذهبون إلى الحكم على الإنسان الحديث بالموت، وعلى الحضارة الحديثة بالاندثار؛ ولأنّ هذا الصنف من التطيّر يمكث في أعماق العقل الثقافيّ الغربيّ، فقد ظن أهله أنّهم يعملون على صراط العقلانيّة، بينما هم في واقع الأمر يمكثون داخل كهف ثقافي تضلِّلُه عقلنة مزعومة راحت تختزل الإنسان وتحوِّله رقمًا مضافًا إلى سلسلة لا متناهية من الخوارزميّات والرموز. أمّا النتيجة، فسيادة ضربٍ من عقلانيّة تبريريّة تسوِّغ كلّ ما هو غير منطقيّ وغير أخلاقيّ وغير معقول، لتقيمه مقام البداهة المنطقيّة والتخلُّق والمعقوليّة. هنا كان مبتدأ الطريق العاثر الذي سيقود الإنسان المعاصر؛ إذ بسبب غلواء مركزيّته وجورها، سينتهي إلى ضياع معناه والتعويض عن هذا الضياع باللجوء إلى اللَّامبالاة وإشباع الجسد إلى حدّ الإفراط والعدميّة. بهذه الكيفيّة أصبح الإنسان الحديث أسير معبودات تكنولوجيّة صمَّاء تستحكم بطعامه وشرابه وغذائه. الأمر الذي اختصره عالم الاجتماع الفرنسيّ إدغار موران بالقول: "نحن الأوروبيّين نشكل آلهة تشكِّلُنا بدورها. والتقنيات التي أنتجها الانسان، مثلُها في ذلك مَثَلُ الأفكار، ترتدّ ضدّه، وتنفلت من عقالها لتلتهم الإنسانيّة المنتجة لها"...

لقد بدأت ثقافة التمركز الغربيّ عبر الحداثة كتحوّلٍ انعطافيّ انطلق مع هيمنة العقل، فقد طمحت من خلال هذا التحوّل إلى تقويض شامل لما يُزعم بأنّه "اللاَّمعنى"، أي لكلّ ما يختزنه وعاء الغرب من قيم واعتقادات لا تقع تحت أحكام العقل الاستدلاليّ واختباراته العلميّة، حتى إذا جاءت التحوّلات اللاَّحقة بدت صورة الحداثة شديدة التداخل والمفارقة: من الناحية النظريّة كانت الغاية من مشاريع التحرّر أن يكون الإنسان هو غاية تاريخه لا مجرّد وسيلة له؛ والذي حصل من الناحية الإجرائيّة جاء على نقيض هذا المدَّعى، فقد انعطفت حركة التحديث بلا هوادة نحو زمن مشحون بعنف الهويّات الإيديولوجيّة الصارمة. الشاهد على هذا، أنّ القرن التاسع عشر الذي افتتحته الثورة الفرنسيّة عام (١٧٨٩م-١٧٩٩م) واختُتم بمأساة الحرب العالميّة الأولى، شكّل تأسيسًا لزمن العنف المشار إليه.

***

لمَّا انفسح التاريخ أمام القرن العشرين، بلغت قيم التنوير نهايتها المحتومة؛ إذ تميّز هذا القرن باستشراء الشموليّات الاستبداديّة التي ستبدِّد جلّ ما أتى به فلاسفة التنوير من عناوين، ثمّ توغلت

في أرض الغرب لتحيلها إلى مسرح يشهد على فجائعيّتها المرعبة. فالعقل الذي افتتح مساره بإعلان تسيُّده على الكون، ما لبث أن وقع فريسة العنف الثقافيّ القهريّ لكي يسيطر على كلّ شيء. كان العقل الأوروبيّ الصناعي في تلك الحقبة مهووسًا بمصنوعه حدَّ التطيُّر؛ الأمر الذي حدا باللاَّهوتي الإنجيليّ ديتريش بونهوفر الذي قضى ضحيّة النازيّة عام ١٩٤٥، إلى القول: "لقد صار سيّد الآلة عبدًا لها، وأمسَت الآلة عدوًّا للإنسان، وحرّيّة الجماهير انتهت إلى رعب المفصلة، والتحرير المطلق للإنسان سيختم مساره بالدمار الذاتيّ"..

على هذه السيرورة بدت مآلات الحداثة التقنية كمحصول لعقلٍ ثقافيّ استبدّ به الغلوّ، فانزاح عن غايته وانحدر صوب التشييئ المروِّع للإنسانيّة المعاصرة، فقد ظهرت التقنيّة كفجوة تتوسّع يومًا إثر يوم في بنية العقل الغربيّ، لعلّ أشدها وقعًا توضيع العقل في مواجهة الإيمان، والتقنية في مواجهة البعد الروحيّ للإنسان. وفي النتيجة وقوع العقل الحديث في أحاديّة جائرة ستجرِّده من إمكانات هائلة هي ضروريّة لتجدّده الحضاريّ، أمّا السبب فيعود إلى شغف العقل الحداثيّ غير العقلانيّ بعقلانيّة العلم ومنجزاته. فالغلوّ بالعقلانيّ حين يصل إلى حدّه الأقصى يحدثُ مسارًا ارتداديًّا على العقل نفسه، بحيث تظهر علاماته باضطراب السلوك وعدم القدرة على ضبط حركة التقدّم في الميادين الحضاريّة كافّة.

مع أنّ فلاسفة العلم ذهبوا إلى الحدود القصوى من اليقين بأنّ العقل العلميّ هو أفضل ما يوصف به الإنسان الحديث، كان ثمّة من المفكّرين وعلماء الاجتماع من تشكّك بمثل هذا المدّعى ليبيِّن أن استمرار الحضارة الحديثة كان ممكنًا لما كان الإنسان مسيطرًا على الطبيعة، لكن لمَّا بدأت الطبيعة تسيطر على الإنسان راحت تظهر علامات زوالها. عليه، ربما لم تظهر حضارةٌ في التاريخ أكثر التباسًا وتعقيدًا من حضارة الغرب الحديث، فهي لمَّا اتخذت العلم دربةً لسعادتها، لم تلبث إلاّ برهة حتى كشفت عن شقاء إنسانها من بعد أن أحالته عبدًا لوثنيّة رأس المال. وما قولُنا هذا إلاّ قصد الوقوف على المعنى المستتر لحداثات حَجَبتها غوايات الثورة التقنيّة، فأدخلتها كهف اللاَّمعنى. والذين ذهبوا إلى اعتبار الصفة الرئيسيّة للأزمنة الحديثة "نقض الروحانيّة"، إنّما رموا إلى استبيان المعضلة الكبرى التي أمسكت بالعقل الحديث حتّى صارت له داءً مستحكمًا. ولقد جاز القول إنّ التشاؤم المنغرس في الحياة الحديثة هو الحاصل الكارثيّ لنزعات مدفوعة من البناء الثقافيّ والثيولوجيّ لمركزيّة الغرب.

تلك النزعات التي تعاملت مع الإنسان ككائن بيولوجيّ منزوعٍ من بعده المعنويّ والروحانيّ. النتيجة المترتِّبة على مثل هذا المسار هي أنّ الإنسانيّة المعاصرة سَتُحرَمُ من تفاؤلها بالرجاء المأمول، ثمّ لتلج ظلمات العدميّة واللّاجدوى، فعندما تكون حالة الإنسان المعاصر محدّدةً حصرًا بإشباع الرّغبات النّفسيّة والبيولوجيّة، فالحصيلة المنطقيّة لهذه الحصرية المُنْخَنِقة، هي تناهي الحياة عند أسوار الأهواء العارضة. ولقد كان بيَّنًا أنّ التقدّم العلميّ والتكنولوجيّ الكبيرين اللذين أحرزتهما مسارات التمركز الغربيّ كان متوازيًا مع انهيارات مريعة النظام المعنويّ والأخلاقيّ. وما أظهرته أزمنة الحداثة المتأخّرة يأتي ليعرب عن مأزق عميق عصف بمصير الإنسانيّة المعاصرة ليظهر تحت عنوان كبير هو "معضلة فقدان المعنى"، و"الإنسان الذي يعتبر حياته بلا معنى - كما عبرَّ أينشتاين - في نقد للعلمويّة - ليس مجرّد إنسان غير سعيد، ولكنّه يكاد لا يصلح للحياة"؛ ذلك أنّ هذا الكائن المفارق هو في تطلع دائم إلى تحقيق معنى يجعل حياته تستحقّ أن تعاش.

***

كان المشروع الاستعماريّ الكلاسيكيّ الطامح إلى التمركز في قلب العالم، قابلاً للتحقّق إلى الحدّ الذي جعل "الحداثويّين" يقدّسون العقل الأداتيّ ويعتبرونه قادرًا على إدراك الحقيقة، والوصول إلى معرفةٍ تجريبيّةٍ وموضوعيّةٍ وتامّة. أمّا المؤسسون الجدد للمركزيّة الغربيّة فقد رفضوا هذه المدَّونة، ليقولوا بعدم إمكان وصول الذات إلى حقائق الأشياء، ولا يمكنها بالتالي تكوين معرفةٍ موضوعيّةٍ ومحايدةٍ. وعلى هذه الرؤية النسبيّة واللّايقينيّة للمعرفة الإنسانيّة نشأت ثقافة متجدّدة للتمركز الغربيّ قوامه الاستباحة المفتوحة لكلّ قيم السيادة الوطنيّة وما جاءت السرديّات الكبرى حيال حقوق الإنسان والتكافؤ في العلاقات بين الدول والشعوب. ومن هذا النحو يمكن اعتبار ما بعد الحداثة اسمًا مستعارًا (prête-nom)، لمركزيّة الغرب النيوليبراليّة. وهذه الحقيقة ستمكّن الإيديولوجيّة الأنكلوساكسونيّة وبذريعة تشجيع مبادئ الحرّيّة، والتعدُّد، والتسامح، والانفتاح، المتنزعة بشكل ذاتيّ من النظريّات التفكيكيّة، من فرض رؤيتها النيوليبراليّة، وتعميمها على إنسانيّة لا تزال تعيش حالة الحداد على موت السرديّات الإيديولوجيّة الكبرى. وفق هذا المنظور، بدت الليبراليّة الجديدة في تأسيسها المتجدِّد لتمركز الغرب أدنى إلى "خديعة" فكريّة كاذبة (imposture)،

لتتحول إلى إيديولوجيا كولونياليّة شديدة التعصب والكراهية حيال كلّ ما يقع خارج نطاقها الجيو-حضاريّ؛ الأمر الذي ظهر بكامل قوامه في ثقافة المحافظين الجدد بدءًا من تسعينات القرن العشرين المنصرم ولمَّا ينته بعد...

الثقافة النيو ـ كولونياليّة التي نشهد وقائعها اليوم هي الحاضن والحامل الجاري لتلك الثقافة العدميّة (culture nihiliste) التي تحتفل بموت القيم ولا تقرّ بجدواها؛ وبذلك يصير معها كلّ شيءٍ مبرّرًا وجائزًا، بما في ذلك الرغبات الموغِلة في تقويض الإنسان وكرامته، والسعي الجنونيّ وراء الربح وإيقاد الفتن وافتعال الحروب، وهي السمات التي تشكّل الخلاصة الدراماتيكيّة للمشهد الثقافيّ الجديد للمركزيّة الغربيّة المعاصرة.

***

في هذا العدد من "الاستغراب" خصَّصنا ملفًا جديدًا حول المركزيّة الغربيّة تناولت أبحاثه ودراساته المرتكزات والبواعث الثقافيّة والإيديولوجيّة المؤسِّسة لإستراتيجيّة التمركز بغاية السيطرة على بقيّة العالم.

الملف

اعتبار نقد الفكر الغربي أصل حاكم على جميع بحوث الملف. ولا يُعتبر موافقاً لشروط المجلة وسياساتها كل بحث لا يتضمّن نقداً للأفكار المطروحة فيه، في كل ما يمكن فيه النقد.

نقصد بالنقد أن يعتمد الباحث منهجاً معيّناً في بحثه يُجري على أساسه قراءة تحليلية نقدية للموضوع قيد البحث، وذلك من خلال رؤيته ومناقشته بعين ناقدة تبيّن العيوب والمعاثر المعرفية ومواضع الخلل والتهافت المضمون والقواعد المنهجية المعتمدة في البحث العلمي.

دراسات ما بعد الكولونياليّة الفرنسيّة

مكي سعد الله

الفلسفة الإفريقيّة كنقيض للفكر الكولونياليّ

غيضان السيد علي

الإمبرياليّة الرقميّة

مريم رضا خليل

الميديا كأداة إرهاب ثقافيّ في المركزية الغربيّة

علي قصير

نهاية التمركز الغربيّ وتعدّد المركزيّات كبداية لنظام عالميّ جديد

علي مطر

التمركز الأنكلوساكسوني

محمود حيدر

دراسات ما بعد الكولونياليّة الفرنسيّة

نقد المرجعيات البيبليوغرافيّة للثقافة الاستعماريّة

مكي سعد الله[*]

الملخص

إذا كانت مفاهيم ومصطلحات «ما بعد الكولونياليّة» قد حجزت مكانتها واحتلّت فضاء مميّزًا في المشهدين النقديّ والإيبيستيمولوجيّ وحتّى الإنثربولوجيّ في العالم الأنجلو-ساكسونيّ، تحت صفة دراسات التابع Les Etudes Subalternes، فإنّها تأخّرت في الظهور في أوروبا عامّة وفرنسا خاصّة، ويتجلّى تخلّفها حتّى قياسًا إلى دراسات آداب الأقليّات Littératures des Minorités التي ظهرت في آداب شمال – أميركا.

وبصرف النظر عن المفهوم الايبيستيمولوجيّ لمصطلح دراسات ما بعد الكولونياليّة Etudes postcoloniales Les المتداول في البحوث النظريّة، والذي يتمحور حول انقسام المفهوم إلى قسمين من الناحية الشكليّة، فإذا كان المصطلح منفصلاً (ما بعد-الكولونياليّة)، فهو يدلّ على الفترة التاريخيّة التي تلت وعقبت مرحلة الاستعمار الأوروبيّ، أمّا مُلتصقًا (دون فاصلة) فإنّه يعني الموضوعات والقضايا والاستراتيجيّات الأدبيّة والفكريّة والنقديّة التي تبنّاها الباحثون من رعايا المستعمرات القديمة، ومن المفكّرين المتعاطفين معهم والمقتنعين بقضيّتهم.

لا تهدف هذه الدراسة إلى تتبع ظهور المصطلح والتأريخ له وتبيان مفهومه بالحفر في مُنجزه عبر عرض كرونولوجيا مقاربات المنظومات الفكريّة والمعرفيّة المختلفة، باستعراض ظهور المصطلح ونشأته وخصائصه الفنّيّة ومعتقداته الفكريّة ومرجعيّاته الثقافيّة والسياسيّة التي ساهمت في بنائه ورواجه.

كلمات مفتاحيّة: ما بعد الكولونياليّة الفرنسيّة ـ المرجعيّات الثقافيّة ـ الهيمنة الاستعماريّة ـ الثقافة الإنكلوساكسونيّة ـ الأدب الفرانكوفونيّ.

---

*- باحث في الفكر السياسيّ وأستاذ في جامعة تبسه – الجزائر.

تمهيد

على الرغم من أنّ خطاب نظريّة ما بعد الكولونياليّة ونقدها، ومقارباتها الفكريّة والمنهجيّة، ورهاناتها ومشاريعها في الطموح والرغبة في تفكيك الإرث الاستعماريّ، تمثّل خطابًا وصورة وتمثُّلات ونماذج نمطيّة وتحيُّزًا معرفيًّا، إلّا أنّ مجال تداولها وانتشارها وشيوعها عامّة يبدو ضعيفًا، ولم يرق مقارنة إلى ما وصلت إليه نظيراتها من النظريّات والتيّارات الفلسفيّة والأدبيّة والسياسيّة والاقتصاديّة كالليبراليّة والاشتراكيّة والعلمانيّة والبنيويّة وغيرها.

وإذا كانت دراسات التابع (LES Etudes subalterns) أو (Les Subaltern Studies) الثقافة الأنجلوساكسونيّة قد شقَّت طريقها إلى المجامع الأكاديميّة والمحافل العلميّة، وأصبحت حركة فكريّة لها خصوصيّاتها ومناهجها وميادينها، فإنّ التسويق للنظريّة في المنظومة الفكريّة الفرنسيّة مازال يراوح مكانه بعد موجات النقد والرفض والتشكيك والتسفيه الذي تعرضت له النظريّة، حتّى ليكاد الحجم الكمّيّ المُعارض المُنجز يتجاوز بأضعاف الدراسات التنظيريّة والتطبيقيّة. «على الرغم من الدراسات العالية توثيقًا وسياقًا لغويًّا، والتي لم تتجاهل التداخلات والتقاطعات المعرفيّة، إلّا أنّ كلّ هذا تمّ تجاوزه، وكأنّ الإشكاليّة المركزيّة تمثّلت في شرعيّة دراسات ما بعد الكولونياليّة وكيفيّة استيرادها إلى فرنسا»[١].

تختفي الرؤية الفرنسيّة الظاهريّة والسطحيّة للرفض تحت ستار وقناع الشريعة، فالحجّيّة المعتمدة تستند إلى أنّها نموذج بحثيّ دخيل على فرنسا، انفلت من المستعمرات البريطانيّة ومن الثقافة الأميركيّة، وتبنَّى الموقف نخبة من الأكاديميّين، ومنهم الباحث جون مارك موران ١٩٦٢ Jean-Marc Moura، صاحب كتاب «الآداب الفرانكفونيّة ونظريّة ما بعد الاستعمار». «إنّها حركة نقديّة متطوِّرة جدًّا في الدول الأنجلوساكسونيّة، وتبقى مجهولة ومتجاهلة عندنا لأنّها ليست فرانكفونيّة»[٢].

إنّ حجج الاستيراد والفرانكوفونيّة أسباب واهية، لا تستقيم علميًّا لدحض الحضور وتبرير

[1]- Sarah Demart, «Au-delà de la controverse française: la critique postcoloniale dans le champ de la sociologie», SociologieS [En ligne], Dossiers, Sociétés en mouvement, sociologie en changement, mis en ligne le 07 mars 2016, consulté le 21 février 2019. URL: http://journals.openedition.org/sociologies/5300.
[2]- La critique postcoloniale, étude des spécificités, Entretien de Boniface Mongo-Mboussa avec Jean-Marc Moura, http://africultures.com/la-critique-postcolonialeetude-des-specificites-1360, Publié le 30 avril 2000.

الرفض الفرنسيّ لدراسات ما بعد الكولونياليّة بعد الانتشار الواسع والشيوع الكبير في الفضاءات العلميّة، فإعداد فرنسا لهيئات أكاديميّة متخصّصة تتحمّل مهمّة الردّ، وتتولّى وظيفة التسفيه والتمييع والتشكيك يوحي بمسكوت عنه، وبمسائل مُخيفة ومُرعبة للمركزيّة تتجاوز حدود النشأة والوسيلة اللغويّة «ما تزال نظريّة ما بعد الكولونياليّة تثير الجدل الكبير في الفضاء الأكاديمي الفرنسيّ، على الرغم من أنّها منهج حيويّ في حقل العلوم الاجتماعيّة في العالم كلّه، حيث البحوث في الديناميكيّة والتطوّر كثيرة في العديد من الدول، الولايات المتحدة وبريطانيا والبرازيل والهند ومن ألمانيا إلى دول الشمال وفي الجامعات الإفريقيّة وجامعات أميركا الجنوبيّة، إنّها حقيقة، فهي قضيّة في النقاش الفكريّ الفرنسيّ، رغم احتلالها لمكانة مميّزة فيه، ويأتي الموقف الفرنسيّ منفردًا ومخالفًا ومعاكسًا للوضعيّة العلميّة العالميّة، حيث بقيت الدراسات مهمّشة في الحقل الأكاديميّ وخاصّة في ميدان العلوم الاجتماعيّة»[١].

أعراض المركزيّة الثقافيّة للكولونياليّة الفرنسيّة

تُحاول المركزيّة الثقافيّة الفرنسيّة تحصين ذاتها بتكوين وعي فرنسيّ أوّلًا وفرانكفونيّ ثانيًا، يُناهض ويُعادي دراسات ما بعد الكولونياليّة، اعتقادًا منها بعدميّة مفعولها وضعف نتائجها وارتباطها بحركات خارجيّة تُهدد الوحدة الوطنيّة الفرنسيّة من خلال مراجعات الفعل الاستعماريّ الفرنسيّ في إفريقيا وآسيا، وما يصاحب تلك الأفكار من انعكاسات على الهويّة الفرنسيّة للشباب المُنحدر من حركات الهجرة، على الرغم من إقرار أكاديميّين فرنسيّين بحقيقة هذه الدراسات ومشروعيّتها وانتشارها الكبير في الحقول المعرفيّة والدوائر العلميّة الفرنسيّة «أصبح اليوم من الصعب تجاهل دراسات «ما بعد الاستعمار» رغم ما يحمله في طيّاته من توتّرات قويّة للغاية، خاصّة (في المجتمع الفرنسيّ)»[٢].

بعد عجز فرنسا عن فتح ملفات ماضيها الاستعماريّ إراديًّا، تجنبًّا للمحاكمات، وحفاظًا على امتيازاتها الحاليّة في مستعمراتها القديمة، خاصّة الامتداد الثقافيّ واللغويّ بعد اكتساح اللغة الإنجليزيّة فضاءات العولمة الثقافيّة، وتعميم النموذج الثقافيّ الأنجلوساكسونيّ والأميركيّ، فقد شكّلت حالة استثنائيّة في عالم البحوث الأكاديميّة العالميّة برفضها لقراءات ومقاربات دراسات ما

[1]- Nicolas Bancel et Pascal Blanchard,Un postcolonialisme a la francaise?, Revue Cités, Ne 72, PUF, Paris, 2017/ 4, p53.

[2]- Pascal Blanchard, Nicolas Bancel et Sandrine Lemaire (Sous la direction de) La fracture colonial, La société française au prisme de l'héritage colonial, La Découverte, 2006, Paris, p10- 11.

بعد الكولونياليّة، «تُدرس نظريّة ما بعد الكولونياليّة في الولايات المتحدة الأميركيّة بشكل أساسيّ منذ ثلاثة عقود في مختلف أقسام الجامعات (الأدب، التاريخ، العلوم السياسيّة) إلى جانب تيّارات فكريّة أخرى (الدراسات الإثنيّة، الدراسات العرقيّة ودراسات النوع)»[١].

وتكاد تشكّل فرنسا الاستثناء الأوروبيّ، بعد الاعتراف بجرائمها الاستعماريّة أو الاعتذار عنها سواء في إفريقيا أو آسيا، ولم يعثر المؤرّخون ودارسو الآثار ما بعد الكولونياليّة على أسباب علميّة وموضوعيّة لتفسير هذا الموقف سوى سببين، أوّلهما نفسيّ يرتبط بنرجسيّة ترى في واقعيّتها دونيّة، وفي الإقرار بأخطائها ضعفًا معنويًّا يُقلِّل من هيبتها ومن تاريخها الثوريّ والتنويريّ، والثاني براغماتيّ نفعيّ تحتفظ من خلاله باستثماراتها في مستعمراتها بعدما أعادت التموضع، بصياغة سياسيّة تبعيّة تصبح فيها دول الهامش استنساخًا ثانويًّا للإمبراطوريّة، ونموذجًا لها في السياسة والتربية والاجتماع بفضل استراتيجيّات وسياسات دقيقة تؤسّس للاستمراريّة الكولونياليّة تحت أقنعة التعاون والمساعدة، وذلك بالترويج والتسويق لبرامج ومشاريع تعود بالفائدة والمنفعة على الميتروبول قبل الأهالي. «إنّ وضعيّة فرنسا في مواجهة ماضيها الاستعماريّ حالة استثنائيّة وفريدة، وقد أُنجزت برامج (بحث، تعليم، فضاءات للذكرى..) في كلّ الإمبراطوريات الاستعماريّة الأوروبيّة بالفعل، وتأتي العلاقة بين التاريخ والإمبراطوريّات لتجاوز ازدواجيّة الرؤية بين فكر مناهضة الاستعمار ومنطق المقدّسات»[٢].

تفرض المنهجيّة العلميّة والمقاربة الموضوعيّة البحث عن الجذور المؤسّسة لرفض مقولات ما بعد الكولونياليّة بعيدًا عن التفسيرات السطحيّة التي تقدّمها المركزيّة الثقافيّة والتي لم تتجاوز حدود (البُعد الجغرافيّ) الأصول الإنجلوساكسونيّة والأميركيّة (والبعد اللغويّ) كتابات إنجليزيّة (والبُعد الاجتماعيّ والاقتصاديّ) انتفاضة الضواحي الباريسيّة ضدّ التهميش.

تنفتح المكتبة الفرنسيّة عن نصوص تأسيسيّة لخطاب ثقافيّ مركزيّ يرفض «ثقافة الآخر» مع التأصيل لصورة فرنسيّة خاصّة في فهم الاختلاف والغيريّة، ونموذج للمركزيّة المنغلقة على ذاتها، فكرًا وعقيدة ولغة ومنهجًا، بحيث تتحوّل المقاربات المختلفة إلى وسيلة وأداة للمؤامرة ضدّ الثقافة/ الأمّ/ المركز، وبحكم مطلق الثقافة العقلانيّة والإنسانيّة المتكاملة. تتنوع النصوص الممجدة لثقافة

[1]- Nicolas Bancel et Pascal Blanchard, Un postcolonialisme a la francaise? Revue Cités, Ne 72, PUF, Paris, 2017/ 4, p53.

[2]- Pascal Blanchard, Nicolas Bancel et Sandrine Lemaire (Sous la direction de) La fracture colonial, La société française au prisme de l'héritage colonial, La Découverte, 2006 , Paris, p9.

المركز واعتبارها رسالة حضاريّة ودينيّة «شجّع الكتّاب الرومانسيّون الاستعمار، وقد وصف ألفريد دي فيني Alfred De Vigny الهنود بالمتوحّشين، وحمَّل الحضارة الغربيّة مسؤوليّة تعليمهم الحضارة... وكانت معظم كتابات هذه المرحلة تبرِّر الاستعمار، لتعوِّض فرنسا خسائر الحرب الفرنك-بروسيّة (١٨٧٠-١٨٧١) وتدعو الكتاب الفرنسيّين إلى مدح الاستعمار والترويج له، خاصّة في إفريقيا والهند وجزر الأنتيل[١].

تحتوي مصنّفات أدبيّة وتاريخيّة وفكريّة فرنسيّة على نصوص تمييزيّة وعنصريّة، شكّلت في الوعي الجمعيّ صورًا نمطيّة عنصريّة جعلت "الآخر" عامّة نموذجًا للوحشيّة والبربريّة والتخلّف والدونيّة، مع ما يُصاحب هذه النمطيّة من أصداء وآثار تُعيق المثاقفة؛ لأنّها ربطت الاختلاف باللاعقلانيّة واللاإنسانيّة[٢].

يبني الفكر الفرنسيّ خطابه الوطنيّ بالنسبة للفرنسيّين والكولونياليّين بالنسبة لأبناء المستعمرات على مقاربات متنوّعة تستند في مرحلة أولى على تطوير الدراسات الأنثربولوجيّة وعلم السلالات بتبيان الاختلافات والفروق بين الأجناس والأعراق من خلال مشاهد وصور وظيفيّة منتقاة ومختارة بدقّة تثبّت صورًا وأفكارًا مسبقة تثبت دونيّة "الآخر" واختلافه، وتدعم هذه المنهجيّة في مرحلة ثانية بدراسات نخبويّة تنجزها انتيليجنسيا تؤسّس لخطاب استعماريّ توسُّعي تحت أقنعة الحضارة والتبشير.

فتطوُّر الفكر العرقيّ «حمله مجموعة من رجال العلم المؤمنين بفكرة الجمهوريّة مدعّمين من الجمهوريّة الثالثة، فأصبح علم الأعراق جزءًا من الأيديولوجيّة الجمهوريّة... إنّ الفكر العرقيّ الجمهوريّ يؤمن برؤية تراتبيّة/ هرميّة، غير عادلة للاختلاف، وعلى الرغم من تناقضها مع المبادئ الإنسانيّة للجمهوريّة، إلّا أنّ بعض العلماء ورجال السياسة ومسيّرو الإدارات الاستعماريّة آمنوا بهذه المبادئ والتمثُّلات العرقيّة في اللامساواة بين الجنس البشريّ»[٣].

يأتي هذا البحث لاستجلاء غموض وإشكال منهجيّ مسكوت عنه في أدبيّات المنظومة الفكريّة

---

[1]- Bernard Djoumessi Tongmo, De la critique de l'infrastructure coloniale française à l'enchevêtrement des singularités culturelles dans Madame Bâ d'Erik Orsenna, Editions Publibook, 2017, pp13- 14.

[٢]- يُنظر:

Glenn Loury, Les stéréotypes raciaux, in Magali Bessone et Daniel Sabbagh, Race, racisme, discriminations. Anthologie de textes fondamentaux, Editions Hermann, 2015.

[3]- Carole Reynaud Paligot, Races, racisme et antiracism dans les années 1930, Éditeur, PUF, 2007, Introdution, p1.

الفرنسيّة، بعد تنصّلها من مسؤوليّاتها المعنويّة والماديّة، وإصرارها على الصمت الموصوف بالتحدّي على جرائمها والاعتراف بفعلها الكولونياليّ الذي أحدث شرخًا ثقافيًّا وسياسيًّا لم يندمل بعد.

أحدث عدم الاعتراف الفرنسيّ بدراسات ما بعد الكولونياليّة تصدّعًا في الحقل المعرفيّ الإنسانيّ والعالميّ، وأثبت بالتوثيق الأكاديميّ العنصريّة المعرفيّة والتحيُّز العرقيّ للمركزيّة الثقافيّة الفرنسيّة، بعد ضعف القرائن العلميّة وغياب الموضوعيّة المنهجيّة «من الصعب أن نتخيَّل في فرنسا الأهمّيّة التي يعرفها تيّار دراسات ما بعد الكولونياليّة، بتنوّعه وتوقّعاته واختلافه، فصداه في إفريقيا وآسيا وأميركا اللاتينيّة وفي الولايات المتّحدة أيضًا، حيث يحتلُّ مكانًا بارزًا في العالم الأكاديميّ، وكذلك في بعض الدول الأوروبيّة. هو عبارة عن موجة مدٍّ وجزر حقيقيّة رافقت وتلت مرحلة إنهاء الاستعمار، ويتمظهر في خطاب يعود إلى المرحلة الاستعماريّة، ودلالتها وعواقبها، وقد يتجلَّى أيضًا في أشكال أخرى منها (الاقتصاد) العولمة (والسياسة) استيراد نماذج مؤسّساتيّة وقوانين نافذة (والثقافة) تشويه الثقافات البدائيّة أو الموصوفة بالدونيّة (واللغات) التقاطع اللغويّ في إفريقيا بين الفرنسيّة والإنجليزيّة (والعلوم الاجتماعيّة) تطبيق المناهج الغربيّة على المجتمعات المستعمرة قديمًا»[١].

يُدرك القارئ والمتلقّي بعد استقرائه للنظريّات المعرفيّة المتنوعة أنّ أغلبها انتشر عبر الترجمة والتراكمات المعرفيّة والاحتكاك، ولم تكن القوميّة والتعصب اللسانيّ يومًا حاجزًا أمام الانتشار والتوسُّع، فثمّة أسباب ودواعٍ أخرى، يسعى هذا البحث إلى كشفها من خلال الغوص في حفريّات وخلفيّات الرفض الفرنسيّ لدراسات ما بعد الكولونياليّة.

الكتابة الإفريقيّة كّفعل مِّقاومة

اتخذ بعض الأدباء الأفارقة الكتابة كسلطة للمقاومة وإثبات الذات وتفكيك ثقافة التماهي وأسطورة الاستعمار الناعم المهموم بمهمّة تحضُّر «الآخر» وإخراجه من غياهب البربريّة وظلمات الجهل وبراثن التخلّف، فكانت الكلمة سلاحًا حاسمًا في فضح الصور الزائفة التي رسمها الاستعمار لنفسه عبر وسائله وقنواته الترويجيّة الخاصّة وأتباعه من أبناء مركزيّته أو من أبناء مستعمراته الذين

[1]- Yves Charles Zarka, LE POSTCOLONIALISME OU LE CRIME INEXPIABLE DE L'OCCIDENT, Revue «Cités» N° 72, 2017/ 4, p3.

خانوا رسالة أوطانهم وتنكَّروا لتضحيات آبائهم وأجدادهم، فجاءت كتاباتهم خطابات تفكيكيّة لمنظومة كولونياليّة رسمت في أدبيّاتها صورًا ملائكيّة، مثاليّة وطوباويّة للتغطية عن جرائمها الاقتصاديّة والإنسانيّة والثقافيّة، بمنهج نقديّ ثقافيّ كاشفًا عن حفريّات البُعد الكولونياليّ بمنأى عن السرديّة الكرونولوجيّة التي تُرهن البحث التفكيكيّ وتُقرنه بالتحليل التاريخيّ.

إن التابع والهامش وهو يكتب عن التاريخ الكولونياليّ لا يسعى إلى محاكمة التاريخ والمركز بقدر ما يهدف إلى إثبات الذات والتعبير عن الكينونة والوجود في مرآة الغيريّة الكولونياليّة، وخلخلة خطابها الثقافيّ الذي استطاع صناعة صورة تتّسم بالموضوعيّة والمصداقيّة بفضل سلطة المركزيّة والميديا الترويجيّة، بالإضافة إلى إعادة العلاقة بين الإفريقيّ/ المُستعمر بتاريخه الذي تعرّض للطمس والتشويه والتحريف.

ويستمدّ خطاب ما بعد الكولونياليّة قياسًا بالمستعمِّر، وهامشًا قياسًا بالمركزيّة، قوّته من سلطة التاريخ ومصداقيّة المرجعيّة أوّلًا التي تشهد على جرائم الإبادة والاستغلال والاضطهاد، وثانيًا من النخبة الأكاديميّة التي تُطالب بإجراء مراجعات تاريخيّة تدفع بالمركزيّة إلى الاعتراف بجرائمها والاعتذار عنها، خدمة للمثاقفة الندّيّة وتجسيدًا لثقافة الاختلاف والتسامح.

وضمن آفاق هذا الفضاء الثقافيّ المقترن بقيم التسامح والتعاون والتجاوز نحو المُشترك الإنسانيّ، ترتكز إستراتيجيّة الكتابة ما بعد الكولونياليّة على نقد أسس العقل المركزيّ المُنتج للفكر والثقافة التبريريّة والتسويغيّة للفعل الكولونياليّ باستغلال الوظيفة للنصّ باعتباره جهازًا عبر-لغويّ Translinguistique، بتعبير جوليا كريستيف (١٩٤١) Julia Kristiva[١]، فالنصّ الكولونياليّ خطاب مزدوج يجمع بين الخدعة والقناع، الخدعة من خلال التضليل الثقافيّ وصناعة التزييف والتلاعب بالمصطلحات والمفاهيم، والقناع بالتسويق للأفكار المدلَّسة، الكاذبة للتلاعب بعقول العامّة ومعتقداتهم.

يسعى كتَّاب الزنوجة خصوصًا، ومنهم إيمي سيزار (١٩١٣-٢٠٠٨) Aimé Césaire[٢]،

---

[١]- جوليا كريسطيفا، علم النصّ، ترجمة فريد الزاهي، دار توبقال، ١٩٩٧، الدار البيضاء، المغرب.

[٢]- ايمي سيزار Aimé Cesaire كاتب وشاعر وسياسّي من مستعمرة المارتينيك الفرنسيّة Martinique يعتبر مؤسّس الحركة الأدبيّة والسياسيّة الزنوجة Négritude من أشهر مؤلّفاته قصائده الموسومة بـ«كراس العودة إلى أرض الوطن» «Cahier d'un retour au pays natal» ١٩٣٩، والذي أشارت قصاده إلى اللّامساواة بين السود والبيض، و«خطاب حول الاستعمار» «Discours sur le colonialism» ١٩٥٠ والذي شرّح فيه الاستعمار وكشف مناوراته وتستُّره تحت شعارات الحضارات والقيم الإنسانيّة.

والشاعر ليون غونتران داماس (١٩١٢-١٩٧٨)[١]، والرئيس الشاعر ليوبولد سيدار سنغور (١٩٠٦-٢٠٠١)[٢] إلى الانتفاضة كتابة لخلخلة الصورة المركّبة التي صنعتها المركزيّة لنفسها وأحاطت بها مشروعها الكولونياليّ تحت قناع المهمّة الحضاريّة والمسؤوليّة الإنسانيّة وسفينة النجاة الغربيّة، المنقذة للبشريّة من وضعيّات الفقر والجهل والتوحّش.

تأسَّس خطاب روّاد حركة الزنوجة على تفنيد خطاب المركزيّة والردّ على مفكّريها الذين حاولوا تأييد مشاريعها الخارجيّة التوسّعيّة، باعتبارها تعود بالمنافع والامتيازات على الميتروبول، فقد جمع مثلاً فيكتور هوجو Victor Hugo (١٨٠٢-١٨٨٥) بين ثنائيّة الاستعمار والحضارة، واعتبر أن روسيا وبريطانيا قوّتان استعماريّتان ويجب إقصاؤهما من النظام السياسيّ الأوروبيّ، بينما تعدّ فرنسا قوّة حضاريّة لها رسالة تنوير وتثقيف نحو المجتمعات المتخلّفة «يجب أن لا تكون فرنسا قوّة استعماريّة، فلا بدّ أن تكون قوّة حضاريّة، إنّ انجلترا وروسيا يحتلاّن العالم المتوحّش، ولكن فرنسا عليها تحمُّل مسؤوليّة تمدين هذا العالم المستعمر»[٣]. وقد كذّب الشاعر إيمي سزار هذه الرؤى واعتبرها من ضروب الخداع والمكر، فالحضارة تتناقض بمبادئها وقيمها مع ممارسات الاستعمار، فشتّان بين نشر القيم والحداثة والتقنية، وبين النهب والقتل والاضطهاد، فقد ندَّد في بحثه الموسوم (خطاب حول الاستعمار) سنة ١٩٥٠، بمظاهر القهر والتعذيب والعنصريّة والاغتيالات والاستغلال والتجنيد الإجباريّ للأفارقة، بالإضافة إلى الوصاية السياسيّة والثقافيّة التي حرمت الأفارقة من لغتهم ودياناتهم وثقافاتهم وهويّتهم «لا أحد يستعمر ببراءة، لا أحد يستعمر بحصانة، أمّة تستعمر، وحضارة تبرّر الاستعمار، إنّها بالفعل حضارة مريضة»[٤].

وعلى الرغم من الانتقادات التي تطال خطاب ما بعد الكولونياليّة، إلاّ أنّه تمكّن من تشكيل حقل معرفيّ رائد وإرساء رؤية ومقاربة جديدة في تفكيك خطاب الإمبراطوريّات الكولونياليّة العظمى،

---

[١]- ليون غونتران داماس (١٩١٢-١٩٧٨) Léon-Gontran Damas يعدّ عند نقّاد الأدب الإفريقيّ الأب الروحيّ لحركة الزنوجة، تعتبر أشعاره وثائق ودساتير للحركة ومبادئ سامية للمثاقفة، ورفضًا لكلّ تعصّب وتمركز حول اللون، ومن أشهر دواوينه (قصائد زنجيّة على إيقاعات أفريقيّة) ١٩٤٨ Poèmes nègres sur des airs africains.

[٢]- ليوبولد سيدار سنغور (١٩٠٦-٢٠٠١) Léopold Sédar Senghor الشاعر/ الرئيس، أوّل رئيس لدولة السنغال المستقلّة (١٩٦٠-١٩٨٠) وأوّل أفريقيّ يُحظى بمقعد في الأكاديميّة الفرنسيّة، يُعدُّ من كبار مناضلي الحركة الفرنكوفونيّة وعضو مؤسّس للمجلس الأعلى للفرنكوفونيّة. أسّس مع أيمي سيزان وليون غونتران مجلّة الطالب الأسود L'Étudiant noir سنة ١٩٣٤ للتعبير عن الثقافة الزنجيّة ومقاومة العبوديّة والعنصريّة. له مؤلّفات عديدة في الدعوة إلى المساواة ودواوين شعريّة تتغنّى بالتضحيات السوداء في حقل العدالة والحرّيّة.

[3]- Pascal Melka, Victor Hugo, un combat pour les Opprimés, Etudes sur l'évolution politique, la Compagnie Littéraire, 2008, Paris, p385.

[4]- Pierre Akinwande, Négritude et Francophonie, Paradoxes Culturels et Politiques, L'Harmattan, 2011, Paris, p26.

فقد كشفت كتابات التابع/ الهامش عن زيف المشاريع الاستعماريّة وقناعاتها الوهميّة وإنهاء أسطورة المهمّة الحضاريّة «إنّ المسافة بين الاستعمار والحضارة غير محددة، ففي كلّ الحملات الاستعماريّة المتراكمة والمتتابعة، لم نعثر على قيمة إنسانيّة واحدة، سواء في القوانين المُشرَّعة أو في التعليمات الوزاريّة المُرسلة إلى المستعمرات، ولا في غيرها»[١].

اشتركت توجّهات أدب ما بعد الكولونياليّة بمختلف تيّاراته وأجنحته وجزئيّاته البحثيّة إلى كشف الأقنعة البيضاء للاستعمار بألوانه وأطيافه المختلفة والمتنوّعة، فكانت كتابات الهامش والمنبوذ، والزنوجة في ارتكازها على اللون والثقافة واليساريّين التنويريّين انطلاقًا لميلاد صوت ونمط جديد في المقاومة والتصدّي والرفض لسلطة المركزيّة الفرنسيّة، وهي تحارب الهويّات والثقافات، وتُكرِّس الاغتراب والاستلاب، وتقتل كينونة ووجود «الآخر» المختلف.

تمكّن خطاب ما بعد الكولونياليّة من تحقيق جملة من النتائج، لعلّ أبرزها القدرة على التعبير والكتابة، والتي صمدت أمام اتهامات المركزيّة الثقافيّة حول المنهجيّة والخلفيّة الثقافيّة والمرجعيّة السياسيّة والإبداعيّة والدافعيّة البحثيّة. وكانت المشاركة في صناعة الصورة والتمثُّلات الثقافيّة أهمّ مُنجز بعدما كان احتكارًا مقتصرًا على المنظومة المركزيّة الثقافيّة دون غيرها، فهي الآليّة والوعاء الحصريّ لتشكيل الصور في المخيال الجمعيّ والوعيّ الاجتماعيّ والثقافيّ، فكانت صورتها الاستعماريّة نموذجًا للعقلانيّة والحضارة والمدنيّة.

ومع بروز ثقافة ما بعد الكولونياليّة بدأت الصورة النمطيّة تنهار وتتفكّك بفضل المراجعات والقراءات التي تحمَّلت عبء إنهاء المنطلقات الأيديولوجيّة للمركزيّة وتفنيد ادعاءات تيّار الاستعمار الحضاريّ والمهمّة التنويريّة.

تفكيك ببليوغرافيّا مِّصنّفات «ما بعد الكولونياليّة» الفرنسيّة

تسعى هذه المقاربة إلى تقديم مسح لأهمّ المؤلَّفات الفرنسيّة في حقل دراسات ما بعد الكولونياليّة، بهدف الوصول إلى استصدار أحكام علميّة وموضوعيّة حول توجّهات الرؤية الفرنسيّة لهذا الضرب من الأبحاث، وتمكين الباحثين من تشكيل وتكوين موقف وتصوُّر واضح حول سمات وخصائص المنظومة الفكريّة والاطلاع على هويّتها ومنهجها في التعامل مع دراسات رعايا مستعمراتها القديمة.

[1]- **Aimé Césaire, Discours sur le Colonialisme, 1950, Edition 1955, Présence Africaine, Paris, p3.**

وعلى الرغم من التضييق والحصار المضروب على دراسات ما بعد الكولونياليّة وتجريدها من العلميّة والموضوعيّة منهجيًّا، ومن التجديد والإبداع فكريًّا لارتباطها بالموروث السرديّ والوصفيّ الاستعماريّ، وبالتحيّز المعرفيّ لمقاضاتها المركزيّة الثقافيّة ومطالبتها بإعادة مراجعة تصوُّراتها وصورها النمطيّة حول «الآخر» وثقافته ودعوتها إلى التجرُّد والتحرّر من الأيديولوجيّة الاستعلائيّة ومن التمثُّلات الوهميّة التي أصبحت مرجعيّة ثابتة ومعيارًا لمحاكمة الغيريّة ومرآة عاكسة لرهانات المثاقفة.

لم تكن المكتبة الفرنسيّة ثريّة، ثراء المكتبة الانجليزيّة والأميركيّة في حقل دراسات ما بعد الكولونياليّة والتابع لاختلاف المنظومتين فكريًّا وأيديولوجيًّا في التعامل مع المستعمرات ومخلّفاتها الثقافيّة والسياسيّة، فقد ناصبت المركزيّة الثقافيّة الفرنسيّة العداء للدراسات التاريخيّة التي تنقِّب في موروثها الاستعماريّ وتستنطق منظومتها الأدبيّة والفكريّة، كاشفة زيف تصوّراتها، واصطناع مرجعيّتها، وتكلّف سلوكيّاتها.

لذلك سارعت إلى اتّهام دراسات ما بعد الكولونياليّة بجملة من الادعاءات والمغالطات، تقزيمًا لرسالتها واختزالاً لأهدافها، واستصغارًا لروّادها، واختراقًا لمناهجها؛ لتحقيق استهجان أكاديميّ من جهة، ورفض شعبيّ من جهة أخرى بالترويج لتقاطع نتائجها مع الوحدة الوطنيّة وتهديدها وإثارة الاضطرابات الاجتماعيّة داخل الميتروبول.

بدأت الكتابات الفرنسيّة تزدهر «انطلاقًا من سنة ٢٠٠٦ حيث ازداد الإنتاج الفرنسيّ في موضوع ما بعد الكولونياليّة، مما أثار فرحة لأنصارها الذين يعتبرون أنّ المناقشات حول الظاهرة ضروريّة لمعرفة أسباب انتشارها»[١].

شكّلت جدليّة المحتوى والمقاربة صدمة للمتلقّي وهو يستقرئ ويستعرض المكتبة الفرنسيّة في أبحاثها الأكاديميّة في حقل دراسات ما بعد الكولونياليّة؛ ذلك أنّ أغلب الدراسات، وبنسب متفاوتة، حاولت التقليل من القيمة العلميّة وإثارة الشبهات حولها، سواء أكان من حيث المضمون المعرفيّ أم من ناحية الدوافع والحوافز المؤسّسة لشيوع هذا الضرب من المقاربات، وقد انقسمت المعارضات والمراجعات إلى اتجاهات تختلف في المنهج وتشترك في النتيجة، حيث لم يتمكن الدارسون من التجرّد والتحرّر من سلطة التحيز الذي أقرّته المركزيّة الثقافيّة والتي دفعت بالباحث

[1]- Jim Cohen, LA BIBLIOTHÈQUE POSTCOLONIALE EN PLEINE EXPANSION, Revue Mouvements, Ne 51, 2007/ 3, Editions La Découverte, Paris, p166.

إلى التحوُّل من الوظيفة العلميّة الموضوعيّة إلى الوظيفة النضالية التي تتبنّى مواقف مبدئيّة أيديولوجيّة من المسائل والقضايا المرتبطة بالتاريخ الكولونياليّ.

ولم تكن المواقف تجاوزًا للماضي ودعوة للمثاقفة مع الآخر/ الهامش والاعتراف بالجرائم المقترفة والمرتكبة في حقّه، بقدر ما كانت إنكارًا كولونياليًّا جديدًا لسلطة خطاب الهامش ومصادرة لحقّه في التعبير، كما هو شأن نظرائه في المستعمرات الإنجلوساكسونيّة من أمثال كتابات هومي Homi Bhabha 1949 وراناجيت جحا Ranajit Guha 1922.

تساءلت أغلب الدراسات المنشورة في الأعداد الخاصّة من المجلّات (تُشكل أغلبيّة المنشورات قياسًا للمؤلَّفات الشخصيّة وأعمال الملتقّيات) صدمة للمتلقّي من أبناء المستعمرات أوّلاً والقارئ الفرانكفونيّ ثانيًا؛ ذلك أنّ العناوين اعتمدت الاستفزاز كمنهج للإثارة، فجاءت في معظمها صادمة من حيث التشكيك في الغايات والأهداف والتضليل الفكريّ بالخلط بين مفاهيم مقتربة من حقل التاريخ الاستعماريّ، كالميراث الكولونياليّ، أو التاريخ الاستعماريّ، الإمبراطوريّة ومستعمراتها، أو بالربط بين الاستعمار وازدواجيّة الجنسيّة وقضايا الهويّة والهجرة والتطرّف الدينيّ وما إليها من المسائل التي تتقاطع بطريقة مباشرة أو غير مباشرة مع الاستعمار وتمظهراته السياسيّة والاقتصاديّة والثقافيّة.

فقد نشرت مجلّة هيرودوت Hérodote عددًا خاصًّا حول المسألة الاستعماريّة La question Coloniale ولم يحظَ موضوع ما بعد الكولونياليّة كمنهج نقديّ ثقافيّ يحلِّل ويُناقش ويُعيد بناء مفهوم الاستعمار إلّا بالقليل النادر، بعدما سيطرت القضايا الهامشيّة والثانويّة المتّصلة بالمنظومة الاستعماريّة كقضايا الخلط بين الاستعمار القديم والحديث وعلاقة ما بعد الكولونياليّة باللغات، وانفجارات لندن وما إليها من القضايا التي لا تُطوِّر الأدبيّات والمنطلقات الفكريّة والمرجعيّة لتيّار ما بعد الكولونياليّة. وربما يتمُّ فهم المنهج وأصوله بطريقة سطحية ساذجة للتأكيد على ضعفه وفشله في مقاربة الظواهر التاريخيّة «اليوم مثلاً في فرنسا وبسبب تزايد عدد السكان المنحدرين من البلاد ذات الثقافة الإسلاميّة، وبسبب تطوّر الأفكار فإن عدد المستمعين للرأي[١] والذين يأكلون الكسكسي[٢]، ولهم علاقات صداقة مع العرب، هم أكبر عددًا مقارنة بـ«الجزائر الفرنسيّ» وهذا دليل على أهمّيّة العلاقات ما بعد الكولونياليّة»[٣].

والحقيقة أنّ الانتشار العالميّ في حقول ميادين الموسيقى والأكل والرياضة يرجع إلى أسباب

---

[١]- الراي: نمط موسيقيّ جزائريّ.

[٢]- الكسكسيّ: طبق شعبيّ من المطبخ المغاربيّ.

[3]- Yves Lacoste, LA QUESTION POSTCOLONIALE, Revue Hérodote, No 120, 2006/ 1, La Decouverte, p15.

أخرى غير الاحتكاك المباشر بأبناء المستعمرات، فالهجرات المتتالية وتطوّر وسائل الاتصال وثقافة العولمة كلّها آليّات ساهمت في تقارب الشعوب وبداية تفكّك الخصوصيّات الثقافيّة وانقراضها بعد موجات التجديد والتحديث التي لامست مسائل الثقافة والفنّ والرياضة وغيرها.

انتظر القارئ وهو يتصفّح العدد الخاصّ لمجلّة المتاهة Labyrinthe الذي افردته لموضوع ما بعد الكولونياليّة الموسوم بـ«هل يجب أن نكون ما بعد كولونياليّين؟» أن يعثر على المقاربة الفرنسيّة لحقل دراسات ما بعد الكولونياليّة ويكشف عن رؤيتها وموقفها ليستنبط الخصائص والمميزات والضوابط ويستطلع المنهج والرؤية ليقارنها مع نظيراتها الأميركيّة والإنجلوساكسونيّة، ولكنّه يتفاجأ بمجموعة من الدراسات والأبحاث تتعلّق بالنوع والجنس الأدبيّين القادمين من أميركا بخصائص سرديّة ووصفيّة مميّزة، وبموضوعات استرجاعيّة تاريخيّة كخصائص نمط تعليم الأهالي في الجزائر ومدغشقر من خلال المشروع الكولونياليّ الفرنسيّ.

إلّا أنّ العدد احتوى على مقاربة قدّمها الباحث غريغوار لومبانجي Grégoire Leménager الموسوم: «الدراسات ما بعد الكولونياليّة على الطريقة الفرنسيّة»، وعلى الرغم من الدافعيّة التي يثيرها العنوان، إلّا أنّ الباحث استعرض تعامل المنظومة الفكريّة الفرنسيّة مع هذا الحقل الجديد، من خلال كتاب (الشرخ الكولونياليّ) La Fracture Coloniale والذي أشار فيه الكاتب إلى أنّه «أصبح اليوم من الصعوبة تجاهل دراسات ما بعد الكولونياليّة، رغم أنّها تحمل توتّرات قويّة وغير عاديّة في المجتمع الفرنسيّ»[١].

ولعلّ ما يميّز هذا العدد هو الإقرار الفرنسيّ بتأخر حقل دراسات ما بعد الكولونياليّة في فرنسا والإشارة إلى التناقض والفجوة الكبيرة بين عالمين وفضاءين؛ الأوّل عالم يشهد مراجعات نقديّة لفترات الكولونياليّة وانعكاسات تواجدها على المستعمرات وأبنائها، نفسيًّا واقتصاديًّا وثقافيًّا

---

[1]- Sandrine LEMAIRE, Nicolas BANCEL, Pascal BLANCHARD sous la direction – 4 La fracture colonial, La société française au prisme de l'héritage colonial, Editions la Découverte, 2006, p11.

صدر كتاب) الشرخ الاستعماريّ، المجتمع الفرنسيّ من منظور الموروث الكولونياليّ(سنة ٢٠٠٦ وهو عمل جماعيّ يقع في ٣٢٢ صفحة من الحجم المتوسّط، تتوزّع على مقدّمة مشتركة بعنوان – الشرخ الاستعماريّ أزمة فرنسيّة- وضحوا من خلالها سبب تأليف الكتاب الذي يعود حسب رأيهم إلى المناخ الفرنسيّ العام لم تتوقف في السنوات الأخيرة المناقشات حول الماضي الاستعماري لفرنسا في الفضاء العمومي، وجاء هذا الانبثاق من أماكن متعددة وجمعيات متنوعة، منها المتّصل بالتاريخ الاستعماريّ مثل المرحلين والحركى وقدماء محاربي ثورة الجزائر، ومنها ما يتّصل بالدولة حين تشرع في التصويت على نصوص بناء الذاكرة الرسميّة، وأيضًا من الأكاديميّين الجامعيّين الذين ينشرون بحوثًا تتعلّق بالفترة الاستعماريّة بطريقة مباشرة أو غير مباشرة ص٩ ثمّ تليها أربعة وعشرون بحثًا وملحقين حول منهجيّة دراسة الذاكرات الثلّاث، الكولونياليّة والهجرة والحضريّة.

تناولت المقالات جميعها علّقة الاستعمار الفرنسيّ مستعمراته المستقلّة وانعكاس الوعي الوطنيّ على الجمهوريّة مع ظهور الإسلام السياسيّ، بالإضافة إلى إشكالات الهجرة من حيث الاندماج والانقسام بين أرض الاستقبال وأرض الأجداد والأصول.

وسياسيًّا، وبين عالم مركزيّ متعنّت ومُتصلِّب وعنصريّ رافض لكلّ حوار مع «الآخر» وثقافته ووجوده الإنسانيّ والحضاريّ. والكتاب «الشرخ الاستعماريّ» دعوة لتجاوز التأخُّر المقصود في البحث، مقارنة بالبحوث الأنجلوساكسونيّة، وهو يكرّر فكرة نيكولا بانسل Bancel Nicolas[١] حين أعلن تقويم الرؤية الدوليّة للبحث الفرنسيّ بالضعف في هذا الحقل المعرفيّ»[٢].

وتنتاب المركزيّة عمليّات فزع وهستيريا فكريّة ومعرفيّة من دراسات ما بعد الكولونياليّة ودعاتها، حتى وإن كانت انتماءاتهم فرنسيّة، فالولاء والانتماء الإداريّ لا يُعبّر بالضرورة عن الوطنيّة المطلقة والخالصة؛ لذلك تحجب نصوص دعاة ورواد ما بعد الكولونياليّة الفرنسيّين من الكتب والمراجع المدرسية الفرنسيّة، خوفًا من اطلاع الأجيال الصاعدة على التاريخ الاستعماريّ لبلادهم، وبالتالي الدعوة إلى مراجعات علميّة موضوعيّة تُنصف الثقافات والحضارات من هيمنة المركزيّة وسلطة الإمبراطوريّة الكولونياليّة «تحتوي الكتب المدرسيّة على ٢٣ ٪ من النصوص المتعلّقة بإشكالات آداب ما بعد الكولونياليّة، وقضايا الغيريّة والعلاقة بين تاريخ الاستعمار وما بعده، علاوة على ذلك أنّه لم يتمّ مطلقًا توظيف مصطلح ما بعد الكولونياليّة للتعبير عن الظواهر السابقة»[٣].

عقدة كتابات الكولونياليّة الفرنسيّة

تمُثّل كتابات ما بعد الكولونياليّة فوبيا للمتلقّي المركزيّ لأنّها نصوص مارقة متمرّدة على أصول الإمبراطوريّات في تصوّراتها وتمثُّلاتها للآخر/ المُختلف/ المُضطهد، المُجسّد للدونيّة العقلانيّة والانحدار غير الراقي، والعجز الفكريّ على مواكبة النهضة والتنوير.

إنّ هيمنة الأيديولوجيّة المركزيّة على قراءة وتأويل كتابات ما بعد الكولونياليّة أنتجت أنساقًا ثقافيّة إقصائيّة وأنظمة فكريّة عنصريّة متعالية، ترى في المراجعة والإقرار بالذنب والخطأ نقصًا ودونيّة وضعفًا، مما دفع ببعضٍ إلى التساؤل عن «ماذا نصنع بدراسات ما بعد الكولونياليّة»؛ لأنّها تحدث تمزّقًا اجتماعيًّا وخللاً منهجيًّا لتقاطعها مع مناهج العلوم الاجتماعيّة والإنسانيّة، متجاهلة

---

[١]- نيكولا بانسول، صاحب مقال: ماذا نفعل بدراسات ما بعد الكولونياليّة المنشور بـ:

Nicolas Bancel, Que faire des postcolonial studies ? in Vingtième Siècle, 2012/ 3 (N° 115).

[2]- Grégoire Leménager, Des études (post)coloniales à la française, revue Labyrinthe 20062/ (n° 24), p86.

[3]- Morgane Le Meur, Auteurs postcoloniaux et manuels scolaires: un lien en construction, Publié le 28 septembre 2014,disponible sur http://africultures.com/auteurs-postcoloniaux-et-manuels-scolaires-un-lien-enconstruction- 12442.

الفائدة المعرفيّة لمنهج العلوم البينيّة L'Interdisciplinarité بانفتاحها على مختلف العلوم، وبالتالي قراءة النصّ برؤى ومقاربات متعدّدة ومتنوّعة تجاوزًا للأحاديّة التأويليّة والتفسيريّة، وهو من المناهج الوظيفيّة في تناول القضايا والمسائل الهادفة إلى إحداث قطيعة إبستيمولوجيّة مع الموروث المرجعيّ «تجدر الإشارة إلى أنّ الهجمات العامّة ضدّ دراسات ما بعد الكولونياليّة والتابع غريبة ومُريبة، فهذا التيّار يوصف عادة بأنّه منفتح، متعدّد المناهج، مُتناقض ومُثير للجدل»[١].

من القضايا التي تُثيرها المركزيّة حول دراسات ما بعد الكولونياليّة هي أنّ هذا النمط من الدراسات آنيّ، أي وقتيّ مرتبط بفترة تاريخيّة محدّدة، وبفضاء جغرافيّ مضبوط بتواجد الاستعمار، وموته متّصل بنهاية المراجعات التاريخيّة، فهو منهج زمنيّ ومرحليّ صلاحيّته الأكاديميّة محدودة، والحقيقة أنّ دراسات ما بعد الكولونياليّة ليست تيّارا مؤقّتًا مرتبطًا زمنيًّا، بل هو تيّار نقديّ تفكيكيّ، يرتكز على نظريّات النقد الثقافيّ في تحليله لرؤى التمركز المتعالي في البنية والهيكلة والتكوين والمعياريّة لكلّ منظومة مركزيّة تعتقد الكمال والنقاء والشموليّة، وتنطلق أعماله من أرضيّة نشأة النواة الأولى لمفهوم الغرب وميلاد مصطلح السيطرة والهيمنة سنة ١٤٩٢، فالخوف من البرابرة ينهض بالدراسات الأكاديميّة إلى الاستمراريّة في المقاومة بالكتابة لإلغاء التصوّرات المزعومة والمزيّفة للإمبراطوريّات التوسّعيّة في العالم.

والواقع الذي تهابه المركزيّة الثقافيّة وتخشاه هو إعادة قراءة التاريخ وظواهره ونتائجه وفق مؤشّرات ومعطيات جدليّة الأنا والآخر وحوار الحضارات والمثاقفة الندّيّة وثقافة التسامح، حيث يتمكّن الهامش من تقويم المركز «تنظر دراسات ما بعد الاستعمار إلى مسألة نشأت عن قراءة كتاب "إدوارد سعيد" هي الآثار المترتّبة عن حقب الفترة الاستعماريّة، وهل يستطيع الاستعمار، من هذا المنظور، أن يخبرنا عن تاريخ الميتروبول نفسها؟ وهل يمكننا أيضًا تصوُّر تفكيك أوروبا كمركز لإنتاج العقلانيّة" المهيمنة" التي تشجّع الاستعمار من زاوية الغزو وتعلّمه الأشكال الملموسة لممارسة السلطة، وكيفيّات تطبيق العنف الرمزيّ وتهميش الثقافات وتخفيض قيمتها»[٢].

تكمن رسالة الهامش عبر تموقعه الجديد في السيرورة الحضاريّة من دفع المركز إلى إدراك حجم المعاناة السيكولوجيّة والسوسيو- ثقافيّة التي مارستها المركزيّة الإمبراطوريّة، فكرًا وثقافة

---

[1]- Nicolas Bancel, QUE FAIRE DES POSTCOLONIAL STUDIES? Vertus et déraisons de l'accueil critique des postcolonial studies en France, Vingtième Siècle.Revue d'histoire, 2012/ 3 N° 115, Presses de Sciences Po, p131.

[٢]- نيكولا بانسال، ماذا نصنع بدراسات ما بعد الكولونياليّة، مرجع سابق، ص١٣٥.

وسياسة عبر قرون الاضطهاد والقهر، كما يسعى إلى إلغاء ثقافة التبعيّة والنفي والإقصاء وهي الأدوات التي توظّفها المركزيّة لإنتاج النموذج الأعلى والبديل الذي يتحوّل إلى معيار لتحديد مراكز الآخرين في هرم البناء الحضاريّ وتقويم ثقافاتهم وحضاراتهم، يسعى فكر ما بعد الاستعمار إلى تفكيك الهيكل العظميّ للوحش، لإخراج أماكن سكنه المتميّزة، بشكل جذريّ، ويسأل نفسه عن معرفة ظروف العيش في ظلّ نظام هذا الوحش، وعن نمط الحياة والموت في محرابه، إنّه يكشف عن النزعة الإنسانيّة للاستعمار الأوروبيّ، خاصّة ذلك الشيء الذي يجب أن نسمّيه الحقد المكبوت في لاشعور «الأنا»، فالعنصريّة عمومًا والعنصريّة الاستعماريّة خصوصًا هي انعكاس لما في نفس «الأنا» على «الآخر»[١].

شكّلت الكتابات الفرنسيّة في حقل دراسات ما بعد الكولونياليّة نموذجًا للرفض والإقصاء، وأسقطت على الكتابات التي لا تتناسب وتتوافق مع أدبيّاتها وأيديولوجيّتها كلّ أنواع التُّهم والمغالطات الأكاديميّة من الامتداد الماركسيّ/ الشيوعيّ الذي استرجعت المركزيّة الكولونياليّة مواقفه من حركات التحرّر ودعوته لاستقلال البلدان المستعمرة في إفريقيا وآسيا، فقد نادي الحزب الشيوعيّ الفرنسيّ بضرورة استقلال الجزائر وبقيّة الدول المحتلّة، كما دعم حركات التحرّر ماديًّا ومعنويًّا بإنشائه لتيّارات ولجان للتضامن، منها رابطة مناهضة الإمبرياليّة والقمع الاستعماريّ[٢]، وتسعى المركزيّة الثقافيّة الفرنسيّة إلى تحقيق الصلة بين دراسات ما بعد الكولونياليّة وبين الأحزاب والتيّارات اليساريّة واعتبارها حاضنة للفكر الجديد، ولم يخف بعض الباحثين مقارباتهم في جعل كتابات الهامش مجرّد مطالب هوياتيّة وثقافيّة ما انفكّ اليسار السياسيّ يتبنّاها ويدافع عنها، فهي رؤى إمبرياليّة قائمة على قراءات جديدة الموروث الماركسيّ ولكتابات أنطونيو غرامشي (١٨٩١ -١٩٣٧) Antonio Gramsci حول المثقّف العضويّ ومناهضته لليبراليّة الجديدة والقطيعة مع اليسار التقليديّ، وهذا ما دفع ببعض النخب الفرنسيّة إلى اعتبار دراسات ما بعد الكولونياليّة خدعة إمبرياليّة «إنّه من السهولة تصنيف دراسات ما بعد الكولونياليّة وقراءتها بأنّها «حيلة إمبرياليّة» بسبب لغتها الإنجليزيّة وقدومها من الولايات المتّحدة الأميركيّة»[٣].

وبناء على التراكمات التاريخيّة والمعرفيّة لم تتمكن المركزيّة الثقافيّة الفرنسيّة من التكيُّف

[1]- Achille Mbembe, Olivier Mongin, Nathalie Lempereur et Jean-Louis Schlegel, QU'EST-CE QUE LA PENSÉE POSTCOLONIALE? Revue Esprit, 2006/ 12 Décembre, p119.

[2]- René Dany, La Partie et le tout, le PCF et la guerre Franco-Algérienne, Syllepse, 1990, Paris, p67.

[3]- Boidin Capucine, Etudes décoloniales et postcoloniales dans les débats Français, Cahiers des Amériques Latines, Janvier 2009, Paris, p135.

والتفاعل مع تيّار النقد ما بعد الكولونياليّ الذي شرع في تفكيك المقولات الاستعماريّة وإعادة بناء صورة معرفيّة جديدة تستجيب لحقوق الإنسان في وجوب استمتاع الإنسانيّة جمعاء بالحرّيّة والعدالة دون عنصريّة أو تمييز عرقيّ وثقافيّ، فلجأت إلى الدعوة إلى ضرورة التخلّص من هذا الضرب من الدراسات وحرقها؛ لأنها تهدِّد الوحدة الوطنيّة وتفكّك النسيج الاجتماعيّ وتدعو إلى التفرقة والتطرّف. «يشكّل هذا النمط من الدراسات انحدارًا علميًّا؛ لأنّه ير كّز على الخطابات والتمثُّلات، بالإضافة إلى الاستخدام الكارثيّ لمفهوم الهويّة، مما أدّى إلى معالجة المسألة الاجتماعيّة والسياسيّة للضواحي بطريقة إثنيّة طائفيّة»[١].

الانحراف الجديد الذي تبنّته المركزيّة الثقافيّة تمثّل في تحويل قصديّة دراسات ما بعد الكولونياليّة من مقاربة نقديّة حداثيّة في قراءة وتأويل الموروث الثقافيّ الاستعماريّ تهدف إلى تفنيد الرؤى والرهانات الوهميّة للتبعيّة الثقافيّة إلى الإدانة والمساءلة عن المسؤوليّة في فشل السياسات الداخليّة للمتروبول، فقد ظهرت دراسات بعد انتفاضات الضواحي في باريس سنة ٢٠٠٥، مُحمّلة دراسات ما بعد الكولونياليّة الدوافع والنتائج والآثار، ومتجاهلة الأسباب المباشرة للتمرّد بعد رفض شباب فرنسيّ لسياسة الاندماج وتنديدهم بالتهميش والعنصريّة في سوق العمل والتعليم.

قرأت المركزيّة انتفاضة الضواحي بأنّها ثورات «هويّة» بعد إثارة الدراسات الأكاديميّة للموروث الاستعماريّ، والتذكير بجرائمه واستغلاله الوحشيّ للثروات الطبيعيّة والبشريّة؛ لأنّ الاستعمار يستمرّ ويستحضر عبر الفضاء والزمن، ويُشكل مُكوّنًا مركزيًّا وأساسيًّا من ركائز الهويّة لأبناء المستعمرات وأحفادهم، وفي ظلّ غياب المكاشفة المباشرة والاعتراف بالجرائم والانتهاكات الاستعماريّة يبقى تأويل المتن والشاهد التاريخيّ خاضعًا للبراغماتيّة والمصالح الذاتيّة «يُشكّل الاستعمار جزءًا من التراث التاريخيّ الفرنسيّ، ولكنّه يختفي خطابيًّا...وفي ضموره واختفائه دفع إراديّ لصناعة علاقات خياليّة مع «الآخر» والعكس صحيح»[٢].

وتصل ذروة التطرّف قمّتها حين تنطلق المنظومة النقديّة المركزيّة في تهميش دراسات ما بعد الكولونياليّة والتشكيك في منهجها القائم على استنطاق التاريخ، وعدم التمييز بين الفعل الكولونياليّ وخطابه، بالإضافة إلى الاستعانة بمناهج مختلفة في تحليل الظاهرة الاستعماريّة، بتوظيف لغة

[1]- Xavier Molénat, Faut-il brûler les études Postcoloniales? Revue Sciences Humaines, Ne 217, Juillet 2010.

[2]- Malika Mansouri, Le Colonial dans l'espace et le temps, in Révoltes postcolonial au coeur de l'hexagone, Presses Universitaires de France, 2013, Paris, p161.

موازية تفرز أنظمة فكريّة وخياليّة وللغة العنف المعرفيّ التي كان يستخدمها الإستعمار، دفعت هذه التهم والادعاءات الباحثة الفرنسيّة لوتيسيا زيكيني Zecchini Laetitia في المركز الوطنيّ للبحث العلميّ CNRS إلى الاستفهام «هل دراسات ما بعد الكولونياليّة تستعمر العلوم الاجتماعيّة»[١].

تعتقد المركزيّة الفرنسيّة أنّ منهج دراسات ما بعد الكولونياليّة تحتلُّ وتغزو الدراسات الإنسانيّة وتأسرها وتأخذها رهينة بسبب اقترانها المطلق بالتاريخ والماضي، وتمنعها من التطوّر والانفتاح والاستفادة من فتوحات العولمة ومناهجها النقديّة الحداثيّة.

وتنتاب المركزيّة عمليّات فزع وهستيريا فكريّة ومعرفيّة من دراسات ما بعد الكولونياليّة ودعاتها، حتى وإن كانت انتماءاتهم فرنسيّة، فالولاء والانتماء الإداريّ لا يُعبِّر بالضرورة عن الوطنيّة المطلقة والخالصة؛ لذلك تحجب نصوص دعاة ورواد ما بعد الكولونياليّة الفرنسيّين من الكتب والمراجع المدرسية الفرنسيّة، خوفًا من اطلاع الأجيال الصاعدة على التاريخ الاستعماريّ لبلادهم، وبالتالي الدعوة إلى مراجعات علميّة موضوعيّة تُنصف الثقافات والحضارات من هيمنة المركزيّة وسلطة الإمبراطوريّة الكولونياليّة «تحتوي الكتب المدرسية على ٢٣ ٪ من النصوص المتعلّقة بإشكالات آداب ما بعد الكولونياليّة، وقضايا الغيريّة والعلاقة بين تاريخ الاستعمار وما بعده، علاوة على ذلك أنّه لم يتمّ مطلقًا توظيف مصطلح ما بعد الكولونياليّة للتعبير عن الظواهر السابقة»[٢].

أنتجت الباحثة كريستين شيفالون Christine Chivallon 1961 في الحقل الجغرافيّ والأنثربولوجيّ بالمركز الوطنيّ للبحث العلميّ CNRS بحثًا مثيراً بعنوانه ومضمونه «السعي المثير للشفقة لدراسات ما بعد الكولونياليّة أو الثورة المُغيّبة» استعرضت فيه المنطلقات والأصول الأوّليّة لنشأة دراسات ما بعد الكولونياليّة، مدعّمة بشواهد نظريّة حول مفهوم وخصائص هذا النمط المعرفيّ وظروف ولوجه الفضاء الفرنسيّ ومنظومته الفكريّة والمعرفيّة، «لا شكّ أنّ دراسات ما بعد الكولونياليّة ببعدها الإيبيستيمولوجيّ النقديّ قد دخلت الفضاء الفرنسيّ وأثّرت بسياقها الفكريّ في أعمال الشغب لنوفمبر ٢٠٠٥»[٣].

---

[1]- Laetitia Zecchini, Les études postcoloniales colonisent-elles les sciences sociales?, le 27 janvier 2011, disponible sur: https://laviedesidees.fr/Les-etudespostcoloniales.html.

[2]- Morgane Le Meur, Auteurs postcoloniaux et manuels scolaires: un lien enconstruction, Publié le 28 septembre 2014, disponible sur: http://africultures.com/auteurs-postcoloniaux-et-manuels-scolaires-un-lien-enconstruction- 12442.

[3]- Christine Chivallon, LA QUÊTE PATHÉTIQUE DES POSTCOLONIAL STUDIES OU LA RÉVOLUTION MANQUÉE, Revue Mouvements, Ne 51, 2007/ 3, p32.

إقصاء الآخر كثقافة ما بعد كولونياليّة

على الرغم من ابتعاد دراسات ما بعد الكولونياليّة عن المحاكمات التاريخيّة والدعوة إلى المحاسبة الجزائيّة عن الجرائم والإبادة الجماعيّة المُرتكبة ضدّ الأهالي في المستعمرات والتي ترقى إلى مستويات الجرائم ضدّ الإنسانيّة والاعتماد على انتقاد الخطاب الكولونياليّ وتصوُّراته المتحيّزة ضدّ «الآخر/ المُختلف»، إلّا أنّ هذا لم يشفع لها أمام تصوّرات المركزيّة الثقافيّة ومعتقداتها، فهي ترى أنّها تيّار متجرّد من القيم والأخلاق، وليس لها هيكلة مرجعيّة تتحكّم في أطروحاتها «لا تمتلك دراسات ما بعد الكولونياليّة إطارًا إثنيًّا أو ثقافيًّا»[١]. وتستدعي الباحثة رأي أشيل مبامبي Achille Mbembe في أنّ دراسات ما بعد الكولونياليّة «فكر حالم، حُلم شكل جديد من الإنسانيّة، إنسانيّة ناقدة، تهدف إلى تأسيس مشترك جامع لكلّ اختلاف»[٢].

إنّ فلسفة اليوتوبيا وجماليّاتها لا تتناقض مع المِّخيال الإنسانيّ في تحقيق مجتمعات تسودها قيم الأنوار ومبادئ الديانات السماويّة في مناداتها بالحقّ والخير والجمال والأخوّة والعدالة ومحاربة الاضطهاد، بينما يصطدم الفكر الإنسانيّ بالفكر الوحشيّ المتعصّب والمتطرّف الذي ينفي عن «الآخر» حقّ الوجود والكينونة، ويجتهد في تبرير العبوديّة والاستعمار، ويرفض اعتبار تجارة الرقّ واستغلال الزنوج جريمة ضدّ الإنسانيّة[٣].

ولعلّ تحميل دراسات ما بعد الكولونياليّة مسؤوليّة انتفاضة الضواحي الفرنسيّة ٢٠٠٥ les émeutes des banlieues هو الإفصاح المباشر عن معاداة هذا التيّار ورفض تأصيله أكاديميًّا وإعلاميًّا، خوفًا من القراءات الاجتماعيّة لظاهرة أعمال الشغب التي أشعلها شباب مُنحدر من أصول مهاجرة تعبيراً عن التهميش والعنصريّة، ولكن اليمين بجناحية المعتدل والمتطرّف استطاع الاستثمار في الأصول بإسناد الانتفاضات الاجتماعيّة والتطرّف الدينيّ إلى الأصول العامّة، واعتبار المطالب ردود أفعال وانتفاضات للمستعمرات القديمة.

ودليل من ناحية أخرى على نجاح هذا التيّار واكتساحه مختلف طبقات المجتمع واحتلاله مكانة أكاديميّة في الفضاء الفرنسيّ ومنظومته الثقافيّة مع بداية ظهور آثاره وتأثيراته، واستجابة النخبة الفرنسيّة لنداءاتها وخطاباتها خاصّة عند رواد ما بعد الحداثة ومناضلي اليسار السياسيّ،

---

[1]- Christine Chivallon, LA QUÊTE PATHÉTIQUE DES POSTCOLONIAL STUDIES OU LA RÉVOLUTION MANQUÉE, Revue Mouvements, Ne 51, 2007 /3, p32.

[2]- Achille MBEMBE, «Qu'est-ce que la pensée postcoloniale?» Esprit, Ne 330, 2006, p117.

[٣]- ينظر كتاب: Pétré-Grenouilleau, Les Traites négrières Essai d'histoire globale Gallimard, 2006.

مع بداية الحراك الاجتماعيّ/ الثقافيّ الفرنسيّ الذي حمل مطالب اجتماعيّة واقتصاديّة مقترنة بالهويّات والخصوصيّات الثقافيّة، مما أدّى إلى اعتبار دراسات ما بعد الكولونياليّة ثورة مُجهضة وفاشلة لتحريضها ضدّ المركزيّة الثقافيّة، واحترازًا ووقاية ترى الباحثة ضرورة إعادة دراسات ما بعد الكولونياليّة إلى مناخها الأصليّ وحاضنتها الجوهريّة «إذا أردت الإجابة عن سؤال حول المكان المناسب لدراسات ما بعد الكولونياليّة، فأقول: لا بدّ أن تنتقل إلى الفضاءات الأكاديميّة، والتساؤل حول فائدة هذه النظريّات في بناء معرفتنا؟ إنّ الرغبة في إشعال ثورة مُغيَّبة أمر مثير للشفقة؛ لذلك لا بدّ من صياغة مشروع معرفيّ بأخلاقيّات وطنيّة تضمن الممارسات التطبيقيّة»[١].

تُثبت الدراسات الميدانيّة في حقل تحليل النتائج المدرسيّة ارتفاع نسبة الرسوب والفشل الدراسيّ عند التلاميذ والطلبة المنحدرين من الهجرة، لأسباب موضوعيّة تعود في عمومها إلى اللاتوازن في المناهج التعليميّة وبيداغوجيا التدريس ومراعاة الفروق الفرديّة، مما انعكس سلبًا على المردود الدراسيّ والتعليميّ «يحقّق التلاميذ المنحدرون من الجيل الأوّل للهجرة نتائج منخفضة بـ٤٩ نقطة مقارنة بتلاميذ السكّان الأصليّين، ويحقّق أبناء الجيل الثاني نتائج أضعف بـ٣٢ نقطة قياسًا بتلاميذ السكّان الأصليّين»[٢].

وبناء على مؤشّرات منظّمة التعاون والتنمية الاقتصاديّة OCDE حول النتائج المدرسيّة لأبناء المهاجرين يتّضح التأثير الجزئيّ والنسبيّ لدراسات ما بعد الكولونياليّة على انتفاضة الضواحي الباريسيّة، مما يؤكّد أنّ رفض هذا الصنف من الدراسات يعود لأسباب أخرى، يأتي على هرمها ثقافة العنصريّة المتفشّية في المنظومة الفكريّة الفرنسيّة والتي كشفتها الباحثة والكاتبة الفرنسيّة أوديل توبنر Odile Tobner في كتابها الصادر سنة ٢٠٠٧ الموسوم بـ«من العنصريّة الفرنسيّة، أربعة قرون من فوبيا الزنوجة»، وتثبت أنّ العنصريّة ثقافة متأصّلة في المنظومة الفكريّة والسياسيّة والثقافيّة الفرنسيّة تاريخيًّا، وأنّه ابتداء من سنة ١٦٨٥ تاريخ صدور قانون السود Code des Noirs أطلقت النخبة والانتلجنسيا أفكارًا ومواقف مرعبة حول السود الأفارقة وسود جزر الأنتيل، تكشف عن عنصريّة كبيرة وعميقة حيث كتبت مصنّفات مؤسفة وشنيعة من سان سيمون Saint-Simon (١٧٦٠-١٨٢٥) ومونتسكيو Montesquieu (١٦٨٩-١٧٥٥) وبوسيه Bossuet (١٦٢٧-١٧٠٤) ووصولاً إلى رينان Renan (١٨٢٣-١٨٩٢) وجيل فيري Jules Ferry (١٨٣٢-١٨٩٣) وانتهاء

[1]- Christine Chivallon, LA QUÊTE PATHÉTIQUE DES POSTCOLONIAL STUDIES OU LA RÉVOLUTION MANQUÉE, Revue Mouvements, Ne 51, 2007/ 3, p35.

[2]- OCDE, PISA, 2012, France faits marquants, Editions OCDE, p13.

بالرئيسين شيراك Chirac (١٩٣٢) وساركوزي Sarkozy (١٩٥٥)، لكن بلاد الأنوار وحقوق الإنسان لا تريد أن ترى نفسها في هذه المرآة[١].

تساؤلات أخرى أثارتها المكتبة الفرنسيّة تتعلّق بمكانة دراسات ما بعد الكولونياليّة، فبعد الخوف من مواقفها على الوحدة الوطنيّة وتأثير مبادئها على الهويّة والخصوصيّة الثقافيّة عند الشباب المنحدر من الهجرة تحولت الأنساق الثقافيّة إلى التنبيه من صدى هذه الدراسات على العلاقات الدوليّة عامّة، ومع دول المستعمرات خاصّة، فأغلب دول المستعمرات الفرنسيّة ما زالت تعاني من قضايا التنمية والديمقراطيّة، مما دفع بالمختصّين في حقل الدراسات الجيو-سياسيّة إلى تحميل الاستعمار مسؤوليّات التخلّف والقهر والاستبداد، بمخلَّفاته الثقافيّة والسياسيّة التي جعلتها في تبعيّة للمركز، وتُضيف دراسات المستقبليّات والاستشراف تشجيع المركز للفساد في المستعمرات وحمايته لكلّ سلطة وسياسة فاسدة بالدعم حفاظًا على استمراريّة مصالحها.

يمكن أن تسهم دراسات ما بعد الكولونياليّة في التنمية باستثمارها في الماضي من حيث إنّها تجربة مريرة تكشف عن المعاناة النفسيّة والجسديّة في ظلّ سيطرة الاستبداد والاستغلال والاستلاب، فتتحوّل الفترة الاستعماريّة إلى حافز إيجابيّ دافع نحو تطوير الذات وتخليصها من قيود الماضي كسجن راهن للمستقبل. وتكمن أهمّيّة المساهمة في حركيّة التنمية والنهضة من خلال التميُّز والتفرُّد والاستقلاليّة عن الحقول والمناهج البحثيّة المتنوّعة في حقل الاستعمار، فهي منهج حديث له هويّته الخاصّة في تقديم المقاربات ورفع الرهانات برؤية نقديّة موضوعيّة للإرث الاستعماريّ «تُشكّل دراسات ما بعد الكولونياليّة حقلاً جديدًا ومتميّزًا عن دراسات الفعل الكولونياليّ، ودراسات العالم الثالث، والدراسات المناهضة للإمبرياليّة، والاستعمار الجديد، برؤيتها الفكريّة ومرجعيّة أدبها ومعجمها وبنظرتها المؤسّساتيّة»[٢].

ترى دراسات ما بعد الكولونياليّة أنّ الفترة المعاصرة تستوجب رؤية جديدة وحديثة تتماشى مع بناء مجتمعات عصريّة بقيم الحداثة وحقوق الإنسان، فالمراجعات الكرونولوجيّة للتاريخ تختلف عن القراءة الجديدة لمفهوم الغيريّة والمثاقفة في ظل تاريخ استعماريّ قديم وطويل ودمويّ، فتموضع المغلوب بعد انعتاقه واستقلاله يتطلّب بناء استراتيجيّات جديدة ومتنوّعة تؤهّله للتغيُّر والتطوُّر لإثبات الذات والوجود ونفي ثقافة التبعيّة والوصاية.

[1]- Odile Tobner, Du racisme français, Editions Les Arènes, 2007, Paris,(couverture).

[2]- Della Faille Dimitri, Les études postcoloniales et le sous-développement, Revue québécoise de droit international, hors série novembre 2012, p17.

ففي تفكيك النمط الكولونياليّ وأدبيّاته ومنظومته اللوجيستيّة تمكين للأنا المتحرّرة من التخلّص من جميع أشكال السيطرة واستعادة الثقة بالذات ورفض النموذج الكولونياليّ «دراسات ما بعد الكولونياليّة ليست مدرسة ولا نموذجًا، كما أنّها ليست مذهبًا، هي مجموعة متنوّعة من الأعمال البحثيّة والكتابات النظريّة والأعمال الأدبيّة والفنّيّة التي ظهرت مع نهاية سنوات ١٩٧٠. وتهدف إلى نقد التأثيرات الاجتماعيّة والثقافيّة والسياسيّة والاقتصاديّة»[١].

وفي محور العلاقة بين التنمية والتخلُّف في المستعمرات القديمة ودور الكولونياليّة المركزيّ في استمرار الوضعيّة الاقتصاديّة المزرية بحمايتها للأنظمة الاستبداديّة، حفاظًا على امتيازاتها في فراديسها المفقودة، نشر الباحث ديمتري ديلا فاي Dimitri della Faille دراسة معمّقة موسومة بـ«دراسات ما بعد الكولونياليّة والتخلّف» قدَّم فيها جملة من المقترحات للتنمية في المستعمرات بالاعتماد على أدبيّات ونتائج دراسات ما بعد الكولونياليّة، وأهمُّ التدابير المقترحة لتسهيل عمليّات التعاون والتنمية بين المستعمَر والمستعمِّر في اعتقاده هي:

- المساهمة المزدوجة في فهم معنى التخلّف والتنمية لإيجاد استراتيجيّات للقضاء عليه.

- تجاوز نقد دراسات التنمية والتخلّف، لدراسات ما بعد الكولونياليّة، باتهامها بالاعتماد على المراجعات التاريخيّة وتجاهل المستقبل والاستشراف وغياب الرؤية النهضويّة.

- تجاوز انتقادات دراسات ما بعد الكولونياليّة لدراسات التنمية باعتمادها خاصّة على تغليب الرؤى النظريّة على تبنّي المشاريع التطبيقيّة والميدانيّة واستنساخ التجارب الفاشلة، بالإضافة إلى غياب سياسات وطنيّة لمحاربة الفساد»[٢].

واستنتج الباحث بعد استعراض الخصائص النظريّة العامّة لمبادئ تيّار ما بعد الكولونياليّة، محطّات جوهريّة تنتقل منها الدراسات من الحقل التنظيريّ إلى الفضاء الميدانيّ التطبيقيّ، وهي:

أ- النقد السياسيّ الجذريّ للدولة/ الأمّة Etat/ Nation ويُقصد بها تفكيك مفهوم الإمبراطوريّات الاستعماريّة الكبرى ومركزيّاتها الفكريّة التي تعتقد أنّ التوسّعات العدوانيّة حقّ مشروع.

ب- نقد التاريخ باعتباره خطابًا نخبويًّا.

ج- نقد شرعيّة المعرفة، بارتباطها بالعقل الغربيّ المركزيّ، ونفيها عن «الغيريّة» واعتبار «الآخر» نموذجًا للتخلُّف والدونيّة.

---

[1]- Della Faille Dimitri, Les études postcoloniales et le sous-développement, Revue québécoise de droit international, hors série novembre 2012, p15.

[٢]- المرجع السابق، ص٢٠.

د- تفكيك المعجم اللغويّ لدراسات ما بعد الكولونياليّة.

هـ- رفض التراتبيّة (التسلسل الهرميّ) للمجتمعات والحضارات عالم أوّل، وثان، وثالث وهكذا...

و- الانفتاح على الفضاءات والمناطق المتخيّلة.

ز- الدعوة المتجدّدة لدراسة الفعل الاستعماريّ، دراسة تحليليّة موضوعيّة عميقة..[١]

تحمل المقترحات من الناحية النظريّة أبعادًا إنسانيّة لتنمية المستعمرات وتخليصها من التخلّف باعتبار المسؤوليّة الاستعماريّة المباشرة في وجوده وتغلغل مظاهره في الإدارة والتعليم والصناعة والزراعة. ولكنّ الإشكاليّة المركزيّة تكمن في أنّ الأفكار المعروضة تدخل في الطوباويّات، فالتجارب التاريخيّة أثبتت تمسّك المركزيّة بمكانتها، وعبرّت بأفعالها الإراديّة عن عدم رغبتها في التحرّر والتخلّص من عقدتي التعالي والوصاية؟ ويصاحب هذه الثقافة وبالتوازي عجز الهامش عن إيجاد آليّات علميّة تحقّق التنمية المستدامة وتبني إستراتيجيّات نهضويّة طويلة وقصيرة المدى لتجاوز التبعيّة والغزو الثقافيّ والاستلاب الهوياتيّ.

إنّ دراسات ما بعد الكولونياليّة ليست متحفًا للذاكرة ولا تاريخًا استعراضيًّا للأحداث في جغرافيّات متعدّدة، إنه شكلٌ نضاليّ أكاديميّ يبتعد عن الفكر الطلائعيّ اليساريّ واليوتوبيا الأكاديميّة الداعية للتجاوز والنسيان، فهي خطاب تفكيكيّ مؤسّس للمثاقفة الندّيّة في حاضنة حيويّة وفعّالة هي محور تمظهر التاريخ في خطاب مركزيّ مُتحيّز.

تستوقف المتلقّي في هذه الأطروحة مقاربة تجديد المعجم اللغويّ لدراسات ما بعد الكولونياليّة، فبعض المفردات والألفاظ المتداولة أكاديميًّا وبحثيًّا تُثير العنف وتستفزُّ المشاعر وتدفع نحو القطيعة بين المستعمر والمستعمِّر في اعتقاد الكاتب. والحقيقة العلميّة واللغويّة واللسانيّة تُثبت أنّ لكلّ حقل معرفيّ معجمه الخاصّ والمُميّز، بشموليّته للألفاظ والتراكيب، ويبقى السياق هو الآليّة الوحيدة لتحديد الدلالة، فالتعاون والاعتراف بالذنب والاعتذار عن الجرائم لا يستوجب مُعجمًا غزليًّا.

بعد سلسلة الانتقادات الأيديولوجيّة التي رصدتها المنظومة المركزيّة الفرنسيّة ابتداء من التشكيك

[1]- Della Faille Dimitri, Les études postcoloniales et le sous-développement, Revue québécoise de droit international, hors série novembre 2012, p25.

في قيمتها وأهدافها، ووصولاً إلى فائدتها، انعطف النقد المؤدلج نحو التأسيس لنظريّة منهجيّة معاكسة تسوق لعدم علميّة دراسات ما بعد الكولونياليّة باعتبارها موجة عاطفيّة مؤقّتة، بارتكازها على الشعور الوجدانيّ التاريخيّ لإثارة الوجدان الوطنيّ لأبناء المستعمرات واعتبار كتاباتهم نضالاً واعترافًا بكفاح الآباء والأجداد.

تعتبر المركزيّة موضوعات دراسات ما بعد الكولونياليّة ضربًا من الإثارة وإعادة التمركز في فضاء النخبة الجديدة المؤهّلة لبعث حركيّة النهضة، فقضايا الهويّة الثقافيّة والاستلاب، ومسألة التخلّف وتشجيع المركزيّة للفساد والتسترُّ عليه في المستعمرات مع مواصلة الاستغلال باستقطاب النخب وتشجيع هجرة الأدمغة وما إليها من الاهتمامات، انشغالات داخليّة ومحليّة نتجت عن تراكمات الفساد الإداريّ والسياسيّ.

تسفيه المنهج والخطاب

تأتي دعوة تسفيه منهج دراسات ما بعد الكولونياليّة كإستراتيجيّة هجوميّة من المركز لتوجيه الرؤية والخطاب نحو ثقافة جديدة تعتمدها النخبة وتتبنّاها لمواجهة نظيرتها ضمن سياسة قديمة تسلكها المركزيّة الكولونياليّة بإثارة التفرقة والانقسامات في المجتمع الواحد بتوظيف معجم لغويّ خاصّ، ومنه الحرص على المصلحة الوطنيّة، العمالة، الخيانة وغيرها.

ومجاراة لمبدأ التسفيه والتمييع نشرت مجلّة الأدب Littérature في عددها ١٥٤ لسنة ٢٠٠٩، عددًا خاصًّا حول دراسات ما بعد الكولونياليّة حمل عنوان «معابر: الكتابات الفرنكفونيّة، نظريّات ما بعد الكولونياليّة Passages. Écritures francophones théories postcoloniales» وتضمّن العدد مجموعة من الأبحاث المهمّة والمُثيرة من الناحيتين العلميّة والوجدانيّة.

طرحت المجلّة مجموعة من الدراسات تتعلّق بأفكار وموضوعات الفرانكفونيّة وتشعّباتها، تعتقد المجلّة أنّها تتقاطع مع دراسات ما بعد الكولونياليّة، فضمّ الفهرست بحوثًا حول علاقة ما بعد الكولونياليّة الإفريقيّة بالفرانكفونيّة، والألغاز والإشكالات التي تُثيرها هذه الدراسات من حيث التأسيس الأجناسيّ والنوع والشكل، غير أنّ الدراستين المميّزتين، حملتا استفزازًا معرفيًّا للمتلقّي واستوجبت التوقُّف عندهما بالتحليل والدراسة النقديّة الموضوعيّة، أوّلهما «الأساس المستحيل لدراسات ما بعد الكولونياليّة»[١] والمُنجزة من طرف إدارة المجلّة، والحاملة لأفكار ومبادئ ورؤية

[1]- L'IMPOSSIBLE FONDEMENT DES THÉORIES POSTCOLONIALES, Le commerce du génie dans une société en devenir, Revue Littérature, N° 154, 2009/ 2.

المدرسة الفرنسيّة الثقافيّة والأدبيّة والفكريّة لدراسات ما بعد الكولونياليّة.

فالإدانة الأولى لروّاد دراسات ما بعد الكولونياليّة، هي الافتقاد إلى أداة تعبيريّة خاصّة تُمكّنهم من التعبير عن آرائهم، فهم يستخدمون ويوظّفون اللغة الفرنسيّة كوسيلة للانتشار والنقد والتفكيك لمناهضة الدولة/الأمّ من ١٩٢٧ إلى ١٩٤٧ تناضل الأوساط الإفريقيّة والكاريبيّة (الأنتيل) في باريس وفرنسا من أجل كرامة الرجل الأسود، وعبَّروا عن مخاوفهم ومعاناتهم من قوانين الدولة الفرنسيّة في دوريّات «المجلّة الزنجيّة» و«العرق الأسود» و«البرقيّة الإفريقيّة» و«مجلّة العالم الأسود»[١]. وهي مجلاَّت ودوريّات ناطقة بالفرنسيّة، فالفرانكفونيّة في عرف المركزيّة الثقافيّة الفرنسيّة، سلاَّح بحدّين، ورؤية مزدوجة، تخضع لبراغماتيّة المركز، فالمنفعة هي التي تحدِد الأهمّيّة والقيمة، فإذا كانت لصالح الميتروبول، فهي تمثيل لثقافة العقلانيّة والحضارة، وحين تتحوّل إلى سلاح لمحاربة الإرث الاستعماريّ وامتداده الثقافيّ، فإنّها تصبح تنكُّرا للهويّة الأصليّة، وتحريفًا للبنية السياقيّة والدلاليّة.

لذلك فإن الخصوصية البحثيّة ضمن لغة المستعمر" الفرنسيّة "يعتبر جزءًا من الثقافة الأمّ، باعتبار الفرانكفونية ثقافة ومشروعًا لاستمراريّة الإرث الفرنسيّ الاستعماريّ وإخضاع المستعمرات القديمة للتبعيّة الاقتصاديّة والثقافيّة والسياسيّة «الفرانكفونيّة، ظاهرة تاريخيّة، تحمل معنى المثاقفة المزدوج، أي التعالي من طرف، والدونيّة من طرف آخر. الفرانكفونيّة موقف وروح؛ والعقليّة الفرنسيّة الاستعماريّة هي التي أطلقت هذا المصطلح على الكتَّاب الأجانب الذين يكتبون بالفرنسيّة... لإثبات «تبعيّة» هؤلاء الكتاب للأدب الفرنسيّ... والنأي عن دراسة إبداعاتهم التي فيها عداء لفرنسا وثقافتها»[٢].

الحجّة الثانية لضعف السند العلميّ في التأسيس، تجسّد في الدخول السريع إلى حقل الأكاديميّة والولوج المباشر للفكر العالميّ والإنسانيّ قياسًا بأعمار المستعمرات في الاستقلال والحرّيّة، ففي عُرف المركزيّة الثقافيّة الفرنسيّة أنّ البحث عن شرعيّة أكاديميّة لدراسات ما بعد الكولونياليّة يُعدُّ ضربًا من البحث عن استقلاليّة جديدة تضاهي وتوازي حركات التحرّر الثوريّة، فلا فرق من حيث المبدأ، فالبندقيّة والقلم وجهان لحركة تحرّريّة موحّدة، ويُقاس التحرُّر والاستقلال في المنظومة الفكريّة المركزيّة بالتاريخ والجذور الأصيلة في مسار البناء الحضاريّ، فكلّما طال عمر الفكرة

[١]- المرجع السابق، ص٦٨.

[٢]- يوسف بكار، في الأدب المقارن مفاهيم وعلاقات وتطبيقات، دار الآن ناشرون للنشر والتوزيع، ٢٠١٧، عمان، ص٣٧.

أو التيّار أو الاتجاه فكريًّا أو فلسفيًّا، اكتسب الشرعيّة ونال الاعتراف والإقرار «فالأمّة ليست فقط ثمرة الأفكار التي تلدها النخبة، فهي إنجازات قرون، أمّا هذا الجنس، دراسات ما بعد الكولونياليّة فعمرها لم يتجاوز خمسين سنة، بصرف النظر عن الهند ودول قليلة أخرى»[١].

إنّ الحفريّات في تاريخ الحركات الفلسفيّة والفكريّة يفنّد فكرة التقادم في النشأة والميلاد، فالعديد من التيّارات الفكريّة أو الحركات التنويريّة لم تُعمر طويلاً، ولكن آثارها الإيجابيّة في تغيير المسارات الفكريّة والسياسيّة كانت كبيرة وعميقة على المجتمع، فحركة طلبة ٦٨ بفرنسا، وعلى الرغم من بداياتها الاحتجاجيّة البسيطة «ماي-جوان»، إلاّ أنّها تمكّنت من تحويل السياسات الوطنيّة الفرنسيّة في الميادين الاجتماعيّة والاقتصاديّة والثقافيّة وحتّى الأدبيّة، فقد غيّرت مفهوم الأدب ووظائفه واستقطبت موضوعاته الإبداع الأدبيّ من الأجناس والأشكال الأدبيّة وجماليّات الصياغة الفنّيّة «ظهرت أعمال أدبيّة كبيرة لها علاقة بماي «شهر المظاهرات» وأثّرت في الموضوعات، ورفعت إشكالات ثقافيّة متّصلة بالمرحلة»[٢].

الانتقاد الثالث المرصود لحقل دراسات ما بعد الكولونياليّة، اعتبار التعبير والخطاب باللغة الفرنسيّة حماية وحضانة للمُنجز وأداة للترويج والوصول إلى المتلقّي، وبالتالي إلى العالميّة، فبفضل اللغة ضمنت الدراسات الانتشار والتوسّع ودخلت المحافل الأكاديميّة، فالجزاء العظيم للمعلّم (فرنسا) وللغة المعلِّم (اللغة الفرنسيّة) «إذا كان أباء الزنوجة يطالبون بالاعتراف بالقيم الزنجو- إفريقيّة، فإنّ الاعتراف يتحقّق في حقل المُعلِّم ولغته»[٣].

وقد تجاهلت المركزيّة الثقافيّة دور الكولون في طمس لغات الشعوب المستعمرة ومحاربة استعمالاتها وتداولها في حقول التعليم والثقافة والسياسة، فقد أسّست فرنسا سياسات واستراتيجيّات لغويّة دقيقة لحرمان أبناء المستعمرات في إفريقيا وآسيا من لغاتهم الوطنيّة لاعتبارها حاضنة مركزيّة للهويّة والخصوصيّة الثقافيّة. وتعتقد المركزيّة أن فضل الفرنسيّة كبير على المُنتج العلميّ الفرانكفونيّ فرعايتها دخل إلى العولمة الثقافيّة والعالميّة.

فاللغة تصنع التبعيّة الاستعماريّة الإراديّة؛ لأنّها تمثّل حتميّة حضاريّة للانتشار، فكلّ الأدب

---

[١]- يوسف بكار، في الأدب المقارن مفاهيم وعلاقات وتطبيقات، دار الآن ناشرون للنشر والتوزيع، ٢٠١٧، عمان، ص٦٠.

[2]- **Patrick Combes, La Littérature et le mouvement de Mai 68: écritures, mythes, critique, écrivains: 1968 -1981, Editions Seghers Paris , 1983, p13.**

[٣]- مرجع سابق، ص٧١.

L'IMPOSSIBLE FONDEMENT DES THÉORIES POSTCOLONIALES.

الإفريقيّ مكتوب وموثّق بلغة المُستعمِّر «نشأت وازدهرت معظم نظريّات ما بعد الكولونياليّة، والأدب الإفريقيّ الناطق بالفرنسيّة في الأراضي الغربيّة... وهذا ما أسمّيه ميلاد مجرَّة في مجرّة أخرى»[١].

من هذه المنطلقات والمؤشّرات تحوّلت دراسات ما بعد الكولونياليّة إلى جناح من أجنحة الثقافة الفرانكفونيّة، يهتمّ بقضايا الاستعمار وتاريخه ضمن منظومة ميتروبوليتيّة ترعى وتحتضن وتُراقب الانحرافات والانزلاقات التي تحاول الاستقلال بالرأي والمنهج. فالتعبير بالفرنسيّة يتجاوز الوسيلة اللغويّة البسيطة إلى الثقافة بصفة عامّة كما أكّده ليوبولد سيدار سنغور leopold sedar senghor في العديد من مقالاته «الفرانكفونيّة كثقافة»، و«الفرانكفونيّة كمساهمة في الحضارة الإنسانيّة» و«من أجل إنسانيّة للفرانكفونيّة»، وبهذه التصوُّرات والمعتقدات أصبحت دراسات ما بعد الكولونياليّة رمزا للتيّار والمدرسة «سيّئة الاسم والمكان والزمان»[٢].

هاجس آخر رفعته الباحثة في الأدب العالميّ بجامعة أوكسفورد «إليك بوهمر» Elleke Boehme ١٩٦١ حول إمكانيّة انتقال الخطاب ما بعد الكولونياليّ من السلميّة إلى العنف والإرهاب، فبعد الإيمان بالجنوح نحو السلميّة في البحث والمنهج واستقبال النتائج من خلال الابتعاد عن فكر المحاكمات وطلب القصاص والتعويضات والاكتفاء بالمقاومة بالكتابة «تمّ قبول دراسات ما بعد الكولونياليّة، في المؤسّسات والأوساط الأكاديميّة، كمصطلح نقديّ في مواجهة حقل قوّة مقاومة الإمبراطوريّة وما بعدها من إمبراطوريّات إمبرياليّة، من حيث النظريّة والكتابة»[٣].

ففي ظل تغوُّل العولمة الثقافيّة بفرض نموذجها الثقافيّ وإحساس الهامش بالزوال والاندثار والانصهار في ثقافة «الأنا» القويّة، المالكة والمُتحكّمة في التقنية ووسائل الاتصال التي تمكّنت من تجاوز الحدود الجغرافيّة التقليديّة وتعميم النموذج الثقافيّ للعولمة المتوحّشة. يدفع الإحساس والشعور بالتهديد والضياع إلى تبنّي ثقافة الممانعة والمقاومة دفاعًا عن الوجود والكينونة.

وحفاظًا على الهويّة والخصوصيّة الثقافيّة، وخوفًا من الاستيعاب والذوبان والانصهار المطلق، وتأخذ المقاومة في هذا السياق أشكالاً مختلفة، لعلّ أخطرها اللجوء إلى العنف وممارسة القوّة.

فقد أثبتت الدراسات الاجتماعيّة والسيكولوجية أن التطرف عامّة والديني خاصّة ينتج في أغلبه عند الإحساس بفقدان الهويّة، وأنّ الخطاب التحريضيّ يستثمر مسألة الهويّة وقضايا الثقافة الشعبيّة

---

[١]- يوسف بكار، في الأدب المقارن مفاهيم وعلاقات وتطبيقات، دار الآن ناشرون للنشر والتوزيع، ٢٠١٧، عمان، ص٧٣.
[٢]- المرجع نفسه، ص٧٣.
[3]- **Elleke Boehmer, ÉCRITURE POSTCOLONIALE ET TERREUR, Revue Littérature Ne 154, 2009/ 2, p84.**

والخصوصيّات الثقافيّة كمُثيرات مركزيّة للتعبئة ضدّ العدوّ الوهميّ والمتخيّل والذي يكون غالبًا «الآخر» المُختلف أو ثقافة الاختلاف عامّة.

تُمجّد كتابات ما بعد الكولونياليّة الوطن والوطنيّة، فهي مهد للعاطفة الوطنيّة الطبيعيّة، ولكن الأصوليّة الثوريّة تنحرف بالخطاب نحو العنف والإرهاب عند الخوف على زوال الهويّة، فيندفع بعض إلى إنكار الحداثة ورفضها بمختلف أشكالها، مما يساهم في تقوية روح المقاومة التي تؤدّي إلى الانزلاق نحو التطرّف «الكتابة ما بعد الكولونياليّة المعروفة بنموذج المقاومة أو بالهجنة الكوسموبوليتيّة، لا تُقدِّم مبرّرًا للإرهاب، ولا تقلِّل بأيّ حال من الأحوال من المعاناة والتجاوزات التي يحدثها الفعل الإرهابيّ... أريد أن أقترح: يجب أن توفّر الكتابة ما بعد الكولونياليّة وسائل التفكير في الإرهاب الذي تصنعه أو يصنعه غيرها، كما يجب أن تساهم في تطوير أجوبة (حلول) ناجعة سياسيًّا وقابلة للتطبيق»[١].

أقنعة الهويّة والتعصّب لها وتحويل ثقافة المراجعات للفعل الاستعماريّ إلى وعاء لاحتواء التمرّد الاجتماعيّ والتطرّف الدينيّ والمذهبيّ، حجج وأدلّة لم تتمكّن المركزيّة الثقافيّة الفرنسيّة من خلالها إثبات رفضها لدراسات ما بعد الكولونياليّة، فتحوّلت الادّعاءات والتهم من انتقادات علميّة ومنهجيّة في بعدها التأويليّ إلى استعمار جديد في شكل ثقافيّ ومعرفيّ، وامتداد للوصاية.

فالعقلانيّة المنهجيّة لم تتمكّن من إيجاد صلة بين الإرهاب ودراسات ما بعد الكولونياليّة، كما أنّها لم ترق إلى فهم العلاقة بين الدراسات ونظريّة الهيمنة[٢]؛ لأنّ مفهوم الهيمنة يُوحي بالسيطرة وتكريس النموذج الأوحد والرؤية الفرديّة، في حين يسعى منهج دراسات ما بعد الكولونياليّة إلى التوسّع واكتساح حقول الموروث التاريخيّة بالمراجعة والتفكيك لأساطير السيطرة والاحتواء.

هيمنت الأيديولوجيّة على الكتابات المناهضة لدراسات ما بعد الكولونياليّة، وتنوّعت من حيث التحليل واختيّار التُّهم والاستثمار في المشاعر الوطنيّة، فأصبحت الأبحاث تُمثّل استفزازًا معرفيًّا وإثارة بحثيّة تمجّد الظلم وثقافة الإبادة والاستمراريّة الاستعماريّة للكولونياليّة الجديدة، فمقال «هل يجب حرق دراسات ما بعد الكولونياليّة؟»[٣] تكريس للفكر الأحاديّ والإقصائيّ الذي يُحارب الهويّات الوطنيّة ويرفض الوجود والتعايش خارج المركزيّة العنصريّة، في حين أنّ البحث لا وجود

[1]- I bid: Elleke Boehmer, ÉCRITURE POSTCOLONIALE ET TERREUR p90.

[2]- Hélène L'Heuillet, Les études postcoloniales, une nouvelle théorie de la domination?, Revue Cités (N° 72),2017/ 4, p41.

[3]- Xavier Molénat, Faut-il brûler les études postcoloniales?, Sciences Humaines, Ne 217, Juillet 2010.

للنصّ ما بعد الكولونياليّ»[١] يحيل إلى العدميّة والنهاية، وإذا كانت فكرة النهايات وثقافتها تؤسّس لأفكار وثقافات جديدة تتجلّى في رهانات «الما بعد»، فإنّ النفي المطلق من وجود كتابات ما بعد كولونياليّة، يرمي إلى إعادة الاستعمار في ثوب قبيح ومفضوح رغم عمليّات التجميل الاصطناعيّة التي تحاول التشكيك والترهيب من نتائجها على المستويين المحليّ والعالميّ.

إنّ الفوبيا التي تسكن عقول المناوئين لدراسات ما بعد الكولونياليّة تكمن في النتائج الاستشرافيّة التي تسعى إلى تحقيقها من خلال عمليّات التفكيك وإعادة القراءة لأدبيّات الخطاب الاستعماريّ، ووسائله الدعائيّة لشرعيّته من بيولوجيا عرقيّة عنصريّة مكرسة للتفاوت الذكائيّ بين الأعراق إلى أنثربولوجيا استعماريّة تؤمن بالتراتبيّة الإثنيّة والعرقيّة، وتسوّغ للاحتلال تحت أقنعة الرسالة الحضاريّة أو التبشير الدينيّ، خدمة للربّ واستجابة لتكليفه، وهذه المخاوف هي التي تنبّه إليها بعض الدراسات «أين تذهب دراسات ما بعد الكولونياليّة»[٢].

إنّ الصدمة المعرفيّة للمتلقّي الما بعد كولونياليّ تنبع من المعجم اللغويّ المقصود الذي توظّفه المركزيّة الثقافيّة الفرنسيّة والذي يحوّل الخطاب المجرّد إلى إدراك واعٍ للفعل لينتظر نتائج تستجيب لرسالته في الأبعاد والتشكيك في منهج الدراسات بالعزف على القيم الوطنيّة والترهيب من النتائج والانعكاسات على الوحدة الترابيّة والبنية الاجتماعيّة؛ ولذلك صرخت «ماذا نصنع بدراسات ما بعد الكولونياليّة»[٣].

وبعد الانتشار الواسع لمنهج البحوث ما بعد الكولونياليّة، وعجز المركزيّة عن تكميم وتشويه صوتها وخطابها، بدأت في تقديم الدعوات للإقرار والاعتراف بها كتيّار أكاديميّ له نخبته وجمهوره، «نحو اعتراف فرنسيّ بدراسات ما بعد الكولونياليّة»[٤] وقرنت الاعتراف بجملة من الشروط والتحفّظات التي تعرقل الانتشار والتوسّع، ويتربّع على هرمها الابتعاد عن المراجعات التاريخيّة التي تستدعي المحاكمات، وتجاوز دراسات الهويّة والخصوصيّات الثقافيّة التي يمكن اعتناقها من

[1]- Dominique Combe, «Le texte postcolonial n'existe pas», Genesis [En ligne], 32011 | 3/, mis en ligne, URL: http://genesis.revues.org/597; DOI:10.4000/genesis.597.

[2]- Clemens Zobel et Maria Benedita Basto, OÙ VONT LES ÉTUDES POSTCOLONIALES? Revue Mouvements, N° 51, 2007/ 3, p157.

[3]- Stéphane Dufoix Lecture critique. Que faire des études postcoloniales?, «Revu française de science politique», Vol. 61, 2011/ 4.

[4]- Alec G. Hargreaves, Chemins de traverse. Vers une reconnaissance de la postcolonialité en France, Revue Mouvements, Ne 51, 2007/ 3, p24.

قبل أبناء المهاجرين والإيمان بها كجذور تاريخيّة لأصولهم.

تُعدُّ العتبات المرفوعة في الأبحاث الأكاديميّة الفرنسيّة، ضرب من الاستفزاز الفكريّ ونوع من الاعتباطيّة والعشوائيّة المنهجيّة والإثارة الوجدانيّة لشعوب المستعمرات القديمة، بالإضافة إلى الاستهتار بنخبتها وهي تُنتج مُنجزاً تفكيكيًا علميًّا لإرث كولونياليّ جثم على ثقافة وهويّات أمم لتاريخ تجاوز القرون؛ ذلك أنّ التقاطع والجمع بين حركة فكريّة وتيّار نقديّ وفعل دمويّ إرهابيّ، يعتبر تعبيراً عن حالة هستيريّة معرفيّة واضطراب فكريّ، فالمقاربات الأمنيّة العالميّة لم تدرج مطلقًا الدراسات الأكاديميّة في حقل التاريخ الاستعماريّ وجزئيّاته وفروعه كأدوات تحريضيّة لإثارة النزاعات والعمليّات المتطرّفة في العالم.

وكما أنّ دراسات ما بعد الكولونياليّة لا تتحمّل عبء فشل السياسات الاجتماعيّة وعنصريّة الإدارة وصعود اليمين المتطرّف وانتشار التطرّف الدينيّ والمذهبيّ، فالتراكمات الاجتماعيّة وغياب سياسة عادلة للاندماج الاجتماعيّ مع سيادة قوانين التمييز والتفرقة، كانت في عمومها سببًا مباشرًا في الانتفاضات الاجتماعيّة والثقافيّة والدينيّة.

في حين جاء الاعتراف الأكاديميّ بعد مقاومة ونضال نخبويّ، قدّم فيه روّاد تيّار ما بعد الكولونياليّة دراسات موضوعيّة، افتكوا بها الإقرار العلميّ، فالشرعيّة ليست مِنّة أو هبة من المركزيّة.

لم تكن مجلّة العقل Esprit استثناء فرنسيًّا في الحقل البحثيّ المتعلّق بمراجعة التاريخ الاستعماريّ، فقد واكبت موجة الإنكار والتجاوز والتهميش، وسايرت نظيراتها من المجلّات الفرنسيّة في تناول الجوانب الثانويّة من دراسات ما بعد الكولونياليّة. فقد حمل العدد الخاصّ لشهر ديسمبر ٢٠٠٦ عنوان «لفهم الفكر ما بعد الكولونياليّ» وتوسّم المتلقّي الإضافة والتجديد في المنهج والرؤية والمكاشفة الصريحة لنقد حقبة تاريخيّة اتّسمت بالدمويّة والإقصاء والتغييب المقصود لهويّات شعوب وأمم متجذِّرة في التاريخ الحضاريّ، حيث لم يشفع لها هذا الرصيد في اقتناص حقّ مشروع اغتالته المركزيّة.

تناول العدد سلسلة من المقالات حول التمييز السلبيّ والعنصريّ في الضواحي الفرنسيّة وكيفيّة إعادة بناء التماسك الاجتماعيّ وتجاوز مرحلة التشنّجات والصدامات التي أخذت طابعًا إثنيًّا بعدما فقد الشباب المنحدر من الهجرة الأمل في الأنظمة والتشريعات.

غير أنّ العدد احتوى على بحثين مركزيّين لهما صلة مباشرة بجوهر الدراسات ما بعد الكولونياليّة،

الأوّل عمل مشترك بين مجموعة من الباحثين موسوم بـ«ما هو الفكر ما بعد الكولونياليّ»، وهو حوار مطوّل مع الباحث الكاميونيّ أشيل مبامبي Achille mbembe[١] والذي اعتبر أنّ دراسات ما بعد الكولونياليّة جاءت نتيجة نضالات ثقافيّة وأكاديميّة كبيرة، بدأت مع كتاب «الاستشراق» لادوارد سعيد (١٩٣٥-٢٠٠٣) ومقولاته في تفكيك خطاب الغرب حول صناعة الشرق المتخيَّل، بالإضافة إلى إنشاء وبناء أدبيّات موضوع الكولونياليّة مع رواية فرانز فانون (١٩٢٥-١٩٦١) «بشرة سمراء، وأقنعة بيضاء ١٩٥٢ -».

وفي تفسيره لرسالة بحوث ما بعد الكولونياليّة، أوضح الباحث «أنّ فكر ما بعد الكولونياليّة يتأسّس مع ميلاد الإنسانيّة الجديدة التي سوف تولد مع انقراض الوجوه الاستعماريّة التي تمثّل اللاإنسانيّة والتفرقة العرقيّة، هذا الأمل يبشّر بنشأة مجتمع عالميّ وأخويّ»[٢].

كشف الباحث أيضًا عن التناقض في فكر المركزيّة الفرنسيّة في تعاملها مع فكرتي العالميّة والإنسانيّة، فالقيم في المنظورين تختلف بين المركز والهامش. ويتنبّأ الكاتب بمستقبل كبير لدراسات ما بعد الكولونياليّة؛ لأنّها تمثّل ضمير النضال للمستضعفين، «ما يشكّل القوّة السياسيّة للفكر ما بعد الكولونياليّ هو ارتباطه بالنضال الاجتماعيّ والتاريخيّ للمجتمعات المستعمرة، مع إعادة قراءة للمنظور النظريّ للحركات المرتبطة بالتحرّر»[٣].

وفي النهاية يذكّر الباحث بالتأثير الفكريّ الفرنسيّ التنويريّ والإنسانيّ وما بعد البنيويّ في دراسات ما بعد الكولونياليّة «يجب أن نضيف تأثير مفكّري الغيريّة الفرنسيّين، من أمثال ميرلو بونتي Merleau-Ponty وسارتر Sartre ولوفيناس Levinas وغيرهم، ويدين فكر ما بعد الكولونياليّة إلى تحليلات فوكو Foucault ودريدا Derrida ولاكان Lacan. المفارقة هي أنّه بسبب العزلة الثقافيّة والنرجسيّة النخبويّة، فقد حرمت فرنسا نفسها من هذه الرحلات الجديدة للفكر العالميّ».

---

[١]- أشيل مبامبي **Achille mbembe** (١٩٥٧) أستاذ وباحث وسياسّي كاميروني، يعتبر من منظريّ تيّار ما بعد الكولونيالية، بسلسلة من البحوث والدراسات: إفريقيا المتمرّدة، المسيحيّة، السلطة، والدولة في مجتمع ما بعد الكولونياليّة.

Afriques indociles. Christianisme, pouvoir et État en société 1988 postcoloniale.

وكتاب: من ما بعد الكولونياليّة، دراسة في المخيال السياسيّ في إفريقيا المعاصرة.

De la postcolonie. Essai sur l'imagination politique dans l'Afrique 2000, contemporaine.

[2]- Achille Mbembe, Olivier Mongin, Nathalie Lempereur et Jean-Louis Schlegel, QU'EST-CE QUE LA PENSÉE POSTCOLONIALE?, Revue Esprit, 2006/ 12 Décembre, p118.

[٣]- المرجع السابق، ص١٢٠-١٢١.

مفارقات العقل الأكاديميّ

يُفرز البحث عن مفارقات أكاديميّة عميقة، حيث اصطدمت النخبة بعُقدها ومُركّباتها المتعالية في التعامل والتفاعل مع ثقافة الاختلاف، فرغم مرجعيّة الأنوار، ورسائل التسامح لفولتير Voltaire (١٦٩٤-١٧٧٨) وجون لوك John Locke (١٦٣٢-١٧٠٤)، ومبادئ الثورة الفرنسيّة والتحوُّلات العالميّة في عوالم الاتصالات وفتوحات العولمة، إلاّ أنّ الذاتيّة والتمركز بقيت تتحكّم في عمليّات التواصل مع «الآخر»، فلم تعترف المنظومة المركزيّة بتيّار ما بعد الكولونياليّة كاتجاه حداثيّ في نقد المركزيّات والإمبراطوريّات للكشف عن الأنساق المضمرة والمسكوت عنها كمبدأ استعلائيّ، بل تجاوزت إلى نقد روّاد ما بعد البنيويّة بحكم تأثيراتهم المباشرة في أدبيّات وفلسفة ما بعد الكولونياليّة، فقد اعتبرت مواقفها ونقدها ومُنجزها التفكيكيّ امتدادًا لدعوات فلاسفة ما بعد الكولونياليّة[١].

المقال الثاني الذي ابتعد قليلاً عن التنظير وقضايا التأثير المعرفيّ، جاء محمّلاً بأعباء الماضي وثقل التاريخ، فحمل فكرة استفهاميّة «عن أيّ إرث استعماريّ نتحدّث؟»، حيث جاءت المقدّمة جامعة للمضمون وكاشفة عن المحتوى، فالماضي بمكوّناته السلبيّة والإيجابيّة هو المتحكّم في علاقات الحاضر، وبعبارة أخرى لا يُفهم الحاضر إلاّ باستعراض الماضي الاستعماريّ لطرفي المعادلة، فالتقارب الثنائيّ في مجال العلاقات السياسيّة والاقتصاديّة والثقافيّة مقترن بالماضي عامّة وبالموروث الكولونياليّ خاصّة. «أربعون سنة بعد الاستقلالات ما يزال موضوع الاستعمار يثير الجدل العموميّ، ولفهم الظاهرة يجب صناعة الاستمراريّة بين الماضي الاستعماريّ والحاضر، من أجل فهم أفضل للعلاقات بين القوى الإمبرياليّة والمستعمرات حسب جحم الماضي ودرجته»[٢].

ينعطف البحث نحو رؤية هامشيّة وثانويّة لمراجعة الإرث الاستعماريّ، باستعراض فشل دول الهامش خصوصًا والجنوب عمومًا في تحقيق نهضة وتنمية تضمن الاستقرار السياسيّ والاجتماعيّ، فالجزائر مثلاً عجزت عن بعث الأمل في شبابها بتوفير العمل والقضاء على البطالة لمنعهم من الهجرة والمغامرة رغم احتياطها الكبير من الدولارات[٣].

---

[1]- Johannes Angermuller, Qu'est-ce que le poststructuralisme français? A propos de la notion de discours d'un pays à l'autre, In Langage et société (n° 120) 2007/ 2. P17.

[2]- Jean-Francois Bayart et Romain Bertrand, De quell «legs colonial» parle-t-on? In Esprit 2006/ 12 Décembre, p134.

[3]- BENRABAH Mohamed, Voyage en Algérie, pays des 66 milliards de dollars de réserve et de l'immense désespoir des jeunes,in Revue Esprit, 2006/ 12 (Décembre).

فعلى الرغم من الدعوات غير المنتهية لمراجعة الإرث التاريخيّ الاستعماريّ في تمظهراته وتجلّياته المختلفة إلّا أنّ المركزيّة الثقافيّة تُصرُّ على تجاوز القضايا المركزيّة الراسخة في الذاكرة الجماعيّة للمستعمرات، فلا نعثر مثلاً على إدانة مطلقة وغير مشروطة لقوانين الإنديجينا Code des indigènes المعروف بـ(Indigénat) وبنوده العنصريّة الضيّقة التي تحرم الأهالي من حقوقهم الفطريّة في ممارسة عقائدهم وشعائرهم الدينيّة والمحافظة على مكوّنات هويّتهم الوطنيّة، الذي نعتته حتى الدوائر الفرنسيّة نفسها بالوحش القانونيّ Monstre juridique.

وتتغافل المركزيّة أيضًا عن مناقشة ونقد مبادئ الإنثربولوجيا الفيزيائيّة والبيولوجيا العرقيّة العلوم المتوهّمة المختصّة بدراسة الأعراق والسلالات، لتلخص إلى أنّ التفاوت الذكائيّ مصدره الأصل واللون، وهي النظريّة التي روّجها أرثور دي غوبينو (١٨١٦-١٨٨٢) Arthur de Gobineau في بحثه الموسوم بـ: «مقال في عدم المساواة بين الأجناس البشريّة» l'inégalité des races humaines Essai sur (١٨٥٣).

ما زال التاريخ الاستعماريّ يلعب دورًا مركزيًّا وجوهريًّا في تشكيل الوعي الأيديولوجيّ والوطنيّ للجانبين المُستعمِّر والمُستعمر، فالحركات الوطنيّة المعتدلة والمتطرّفة تستقي من التاريخ الاستعماريّ الأفكار والمواقف، وتشكّل المهد والمناخ المناسبين للتكاثر والنموّ الذي يلقى صدى عند النخبة والطبقات الشعبيّة «وفي النهاية، فإنّ «الإرث الاستعماريّ» في «نظام الحكامة» المعاصرة يتجاوز كثيراً رهانات «الذاكرة» التي تُستحضر إراديًّا، إنّه يهيكل علاقات المجتمعات السياسيّة في الشمال كما في الجنوب، ويرسم السياسات العامّة للمساعدات الإنمائيّة التي لا تنبثق من العلاقات الدوليّة فحسب، ولكن من الاقتصاد السياسيّ المحليّ للدول المانحة والممنوحة»[١].

الذاكرة التاريخيّة الواعية ليست مشروعًا إستراتيجيًّا استشرافيًّا لبناء المستقبل، كما أنّها ليست محاكمة قضائيّة تُدين وتُعاقب وتمنع المثاقفة وتقمع قيم التسامح والتواصل، ولكنّها مُكوِّن أساسيّ من مُكوِّنات الهويّة التي تستوجب المراجعة والعرض والتحليل، فالمعرفة بمختلف أشكالها وصفاتها وخصائصها تتأسّس على تجاوز أخطاء الماضي وتعثُّراته الإراديّة واللاإراديّة لرفع تحدّيات الحاضر والمستقبل، فإنكار الذاكرة هو إنكار لوجود الذات الفاعلة المُنتجة المؤمنة ببناء المستقبل في ظل الهويّة المتكاملة التي لا تتناقض مع الموروث وقيم الحداثة.

---

[1]- Jean-François Bayart et Romain Bertrand, De quel «legs colonial» parle-t-on?

مرجع سابق، ص160.

شكّلت بعض الدراسات بعناوينها الاستفزازيّة صدمة للمتلقّي ولذاكرته التاريخيّة، وانعكست الآثار السلبيّة على الهويّة التي اعتقد أبناء المستعمرات بأنّها تُهان وتُغتصب من جديد في ظلّ تعصُّب المركزيّة الثقافيّة وتمسُّكها بثقافة الإقصاء والعنصريّة، وكانت الاستجابة متفاوتة بين العامّة والخاصّة، فتبنّت النخبة الردّ بالكتابة كما يقول بيل أشكروفت في «الإمبراطوريّة تردّ بالكتابة» واختلفت مواقف وردود أفعال العامّة من السلبيّة الانعزاليّة والاستقالة من المشاركة في الردّ إلى أقلّيّة اندفعت نحو التطرّف كسلوك تعتقد بمشروعيّته بعد اقتناعها بالخطاب البديل الذي يستثمر في الشواهد والاستثناءات التاريخيّة بالاعتماد على تقنيات الانتقائيّة من الحوادث التاريخيّة وتغليفها بالمقدّس الدينيّ والاجتماعيّ والثقافيّ.

اتبعت المركزيّة الثقافيّة في ردودها على مقولات ما بعد الكولونياليّة على منهجيّة وإستراتيجيّة تراوحت بين الإنكار المطلق والتضليل المعرفيّ والتشكيك في الغايات والأهداف، وأخيراً إمكانيّة الاعتراف والإقرار كرؤية نقديّة ضمن المناهج الكثيرة المتصارعة في حقل العلوم الإنسانيّة والاجتماعيّة، مع تحفّظات تتصل اتصالاً وثيقًا بالتحيُّز المعرفيّ والاعتقاد الأيديولوجيّ.

ففي مقال المؤرّخ الفرنسيّ نيكولا بانصيه Nicolas Bance المختصّ في المستعمرات الموسوم بـ«ماذا نفعل بدراسات ما بعد الكولونياليّة؟» عرضٌ أكاديميّ كرونولوجيّ لنشأة هذا النوع من الدراسات في فرنسا، وتتبُّع العديد من الكتابات الفرنسيّة المنشورة في المجلّات المختصّة ليقول: «إنّ تهميش دراسات ما بعد الكولونياليّة ودراسات التابع في فرنسا تعود لأسباب غامضة حول الموضوع، كما يجب التساؤل حول ردود الأفعال العدائيّة عامّة ولماذا اليوم؟ إن الكتابات الحجاجيّة تسعى إلى تجريد هذه التيّارات من المزايا العلميّة والمنهجيّة والسياسيّة»[١].

والحقيقة إن إثارة الإشكالات بالتشويش المعرفيّ والمنهجيّ يعود إلى أصول المركزيّة الثقافيّة وفوبيا مرآة الغيريّة التي سوف تكشف جرائم الاستعمار وتجاوزاته في حقّ الإنسانيّة، خاصّة بعد التجارب السياسيّة لإمبراطوريّات استعماريّة غربيّة في إعادة بناء علاقات عقلانيّة مع مستعمراتها القديمة بتقديم الاعتذارات والتعويضات (إيطاليا مع ليبيا، وألمانيا مع اليهود مثلاً).

إنّ المقصود باللوائح الحجاجيّة هي تلك الادّعاءات والمغالطات التي أسّستها المركزيّة لرفض المُنجز المتّصل بما بعد الكولونياليّة، ويأتي على هرمها مسألة الوقتيّة أو الزمنيّة la temporalité

[1]- **Nicolas Bancel Que faire des postcolonial studies? In Vingtième Siècle, Ne 115, 2012/ 3, p131.**

والتي تتصل بالعمر المعياريّ لهذه الدراسات، والتي ترتبط بمراجعات كرونولوجيّة وتاريخيّة تنتهي صلاحيّاتها بانتهاء الحقبة التاريخيّة.

إنّ المتتبّع لنشأة فكرة «النهايات والموت» في الفلسفة والعلوم الاجتماعيّة والإنسانيّة، لم تنهِ نظريّة أو تيّارًا أو اتّجاهًا (موت الأيديولوجيّة) أو (قيمة موت الإله) أو غيرها نهائيًّا، وتركته أطلالاً بالية، فما ينطبق على المناهج النقديّة في استحداث المقاربات و التجديد في الرؤى يسري على تيّار ما بعد الكولونياليّة الذي يتجاوز في أدبيّاته المحاكمات التاريخيّة وقضيّة البادئة (ما بعد) Post، فلا صلة بينها وبين المقاصد التعاقبيّة والكرونولوجيّة للحوادث التاريخيّة، فهي منظور تفكيكيّ لخطاب النمطيذة في التمثُّلَّات les representations وقراءة نقديّة للمرويّات الكبرى les grandes narratives التي فسَّرت التصوّرات والمواقف وفق مخيالها المتعالي للحضارات والثقافات المختلفة[١].

يرى الباحث أنّ هذه الإشكالات تقف عائقًا أمام الحاجة لهذا التيّار النقديّ/ التفكيكيّ للبنية الثقافيّة المركزيّة الفرنسيّة، بالإضافة إلى كونه تيّارًا غريبًا مستوردًا من الدراسات الأنجلوساكسونيّة وبالمستعمرات البريطانيّة والأميركيّة، وهي فضاءات لها خصوصيّاتها الثقافيّة والجيو-سياسيّة المختلفة عن المستعمرات الفرنسيّة.

فيما يُشبه الخاتمةّ

كشف الخطاب المركزيّ الفرنسيّ في مواجهة دراسات ما بعد الكولونياليّة عن هويّته المعرفيّة والإيبستيمولوجيّة بأنّه صورة لخطاب الهيمنة الذي تبنّته الهيمنة الاستعماريّة، فهو نسق وسياق ثقافيّ يُغيّر الحقائق ويُحرفها ويُقصيها ويُضخم «العدوّ» المتوهّم ويطمس الأفكار ويتحيَّز للمركزيّة في بُعدها الاستغلاليّ والانتهازيّ والتسلّطيّ المتنكّر للموضوعيّة.

فقد دلَّت عمليّات المسح والجرد للمصنّفات في المكتبة الفرنسيّة وبيبليوغرافيّتها في حقل دراسات ما بعد الكولونياليّة عن تحيُّز فاضح وتشويه ممنهج وتشكيك مقصود لأهمّ آراء هذا الحقل النقديّ والبحثيّ والمعرفيّ، فالقراءة الأيديولوجيّة للخطاب ما بعد الكولونياليّ شوَّهت المقاربة وأبانت عن براغماتيّة وأنانيّة وتجريح واعتداء على مشاعر ووجدان أبناء المستعمرات، من خلال التسويق لصور نمطيّة وأفكار جاهزة منتقاة من مشاهد وظيفيّة، تُشيد بإنجازات المركزيّة في حقلي

[1]- Nicolas Bancel Que faire des postcolonial studies? In Vingtième Siècle, Ne 115, 2012/ 3, p133- 134.

الحضارة والعقلانيّة، وتهجو دونيّة «الآخر» المُختلف/ الهامشيّ وتنعته بالبربريّة والوحشيّة وبعدم القابليّة للتطوّر، وتصاحب هذه الرؤية إسقاط العجز الاجتماعيّ والاقتصاديّ المحليّ على نتائج دراسات ما بعد الكولونياليّة واتهامها بإثارة الهويّات الأصليّة للشباب المُنحدر من الهجرة.

أفرز خطاب التحيُّز للمركزيّة الثقافيّة الفرنسيّة عن أنساق ومواقف ومشاهد ورؤى ونظريّات تختزل دراسات ما بعد الكولونياليّة في آفاق عدوانيّة ترهيبيّة تجعل من نتائجه خطرًا على النسيج الاجتماعيّ المحليّ، وربما العالميّ، بالإضافة إلى ضعف حجّيّته ومنهجه ونواياه، وقد تستخدم المركزيّة وتوظّف السخرية (Ironie) كإستراتيجيّة خطابيّة لتقويض سلطة النصّ ما بعد الكولونياليّ، كما فعل جان فرانسوا بايار (١٩٥٠) Jean-François Bayart في كتابه الموسوم بـ«دراسات ما بعد الكولونياليّة، كرنفال أكاديميّ»[١]، فحقَّق بذلك الصدمة التي تصبو إليها بلاغة السخرية من إثارة واختزال وتهميش.

[١]- صدر كتاب **Jean-François Bayart, Les études postcoloniales, un carnival** سنة ٢٠١٠ عن دار خرطالة **.kaRTHALA**

المراجع بالعربية

١. جوليا كريسطيفا، علم النصّ، ترجمة فريد الزاهي، دار توبقال، ١٩٩٧، الدار البيضاء، المغرب.

٢. يوسف بكار، في الأدب المقارن مفاهيم وعلقات وتطبيقات، دار الآن ناشرون للنشر والتوزيع، ٢٠١٧، عمان.

المراجع بالفرنسيّة

1. Achille MBEMBE, «Qu'est-ce que la pensée postcoloniale?» Esprit, Ne 330, 2006.

2. Achille Mbembe, Olivier Mongin, Nathalie Lempereur et Jean-Louis Schlegel, QU'EST-CE QUE LA PENSÉE POSTCOLONIALE? Revue Esprit, 2006/ 12 Décembre.

3. Aimé Césaire, Discours sur le Colonialisme, 1950, Edition 1955, Présence Africaine, Paris.

4. Alec G. Hargreaves, Chemins de traverse. Vers une reconnaissance de la postcolonialité en France, Revue Mouvements, Ne 51, 2007/ 3.

5. BENRABAH Mohamed, Voyage en Algérie, pays des 66 milliards de dollars de réserve et de l'immense désespoir des jeunes,in Revue Esprit, 2006/ 12 (Décembre).

6. Bernard Djoumessi Tongmo, De la critique de l'infrastructure coloniale française à l'enchevêtrement des singularités culturelles dans Madame Bâ d'Erik Orsenna, Editions Publibook, 2017.

7. Boidin Capucine, Etudes décoloniales et postcoloniales dans les débats Français, Cahiers des Amériques Latines, Janvier 2009, Paris.

8. Carole Reynaud Paligot, Races, racisme et antiracism dans les années 1930, Éditeur, PUF, 2007, Introdution.

9. Christine Chivallon, LA QUÊTE PATHÉTIQUE DES POSTCOLONIAL STUDIES OU LA RÉVOLUTION MANQUÉE, Revue Mouvements, Ne 51, 2007/ 3.

10. Clemens Zobel et Maria Benedita Basto, OÙ VONT LES ÉTUDES

POSTCOLONIALES? Revue Mouvements, N° 51, 2007/ 3.

11. Della Faille Dimitri, Les études postcoloniales et le sous développement, Revue québécoise de droit international, hors série novembre 2012.

12. DIRK GÖTTSCHE, Le Postcolonialisme dans le context allemand:mémoire postcoloniale, littérature postcoloniale,études postcoloniales, in, Françoise Aubès, Silvia Contarini et Jean-Marc Moura, Interprétations postcoloniales et mondialisation, Peter Lang AG, 2014.

13. Dominique Combe, «Le texte postcolonial n'existe pas», Genesis [En ligne], 3| 3/ 2011, mis en ligne, URL: http://genesis.revues.org/597 ; DOI: 10.4000 /genesis.597.

14. Elleke Boehmer, ÉCRITURE POSTCOLONIALE ET TERREUR, Revue Littérature Ne 154, 2009/ 2.

15. Glenn Loury, Les stéréotypes raciaux, in Magali Bessone et Daniel Sabbagh, Race, racisme, discriminations. Anthologie de textes fondamentaux, Editions Hermann, 2015.

16. Grégoire Leménager, Des études (post)coloniales à la française, revue Labyrinthe 2006/ 2 (n° 24).

17. Hélène L'Heuillet, Les études postcoloniales, une nouvelle théorie de la domination?, Revue Cités (N° 72), 2017/ 4.

18. Jean-François Bayart et Romain Bertrand, De quel « legs colonial » parle-t-on? in Esprit 2006/ 12 (Décembre).

19. Jim Cohen, LA BIBLIOTHÈQUE POSTCOLONIALE EN PLEINE EXPANSION, Revue Mouvements, Ne 51, 2007/ 3, Editions La Découverte, Paris.

20. Johannes Angermuller, Qu'est-ce que le poststructuralisme français? A propos de la notion de discours d'un pays à l'autre, In Langage et société (n° 120) 2007/ 2.

21. La critique postcoloniale, étude des spécificités, Entretien de Boniface Mongo-

Mboussa avec Jean-Marc Moura, http://africultures.com/la-critique-postcoloniale-etude-des-specificites- 1360, Publié le 30 avril 2000.

22. Laetitia Zecchini, Les études postcoloniales colonisent-elles les sciences sociales?, le 27 janvier 2011, disponible sur: https://laviedesidees.fr/Les-etudes-postcoloniales.html.

23. L'IMPOSSIBLE FONDEMENT DES THÉORIES POSTCOLONIALES, Le commerce du génie dans une société en devenir, Revue Littérature, N° 154, 2009/ 2.

24. Malika Mansouri, Le Colonial dans l'espace et le temps, in Révoltes postcoloniales au coeur de l'hexagone, Presses Universitaires de France, 2013, Paris.

25. Morgane Le Meur, Auteurs postcoloniaux et manuels scolaires: un lien en construction, Publié le 28 septembre 2014, disponible sur: http://africultures.com/auteurs-postcoloniaux-et-manuels-scolaires-unlien- en-construction-12442.

26. Nicolas Bancel et Pascal Blanchard,Un postcolonialisme a la francaise ? Revue Cités, Ne 72, PUF, Paris, 2017/ 4.

27. Nicolas Bancel, QUE FAIRE DES POSTCOLONIAL STUDIES ? Vertus et déraisons de l'accueil critique des postcolonial studies en France, Vingtième Siècle. Revue d'histoire, 2012/ 3 N° 115, Presses de Sciences Po.

28. OCDE, PISA, 2012, France faits marquants, Editions OCDE.

29. Odile Tobner, Du racisme français, Editions Les Arènes, 2007, Paris,

30. (couverture).

31. Pascal Blanchard, Nicolas Bancel et Sandrine Lemaire (Sous la direction de) La fracture colonial, La société française au prisme de l'héritage colonial, La Découverte, 2006, Paris.

32. Pascal Melka, Victor Hugo, un combat pour les Opprimés, Etudes sur l'évolution

politique, la Compagnie Littéraire, 2008, Paris.

33. Patrick Combes, La Littérature et le mouvement de Mai 68: écritures, mythes, critique, écrivains: 1968- 1981, Editions Seghers Paris , 1983.

34. Pétré-Grenouilleau, Les Traites négrières Essai d'histoire globale Gallimard, 2006

35. Pierre Akinwande, Négritude et Francophonie, Paradoxes Culturels et Politiques, L'Harmattan, 2011, Paris.

36. René Dany, La Partie et le tout, le PCF et la guerre Franco- Algérienne, Syllepse,1990, Paris.

37. Sandrine LEMAIRE, Nicolas BANCEL, Pascal BLANCHARD (sous la direction) La fracture colonial ,La société française au prisme de l'héritage colonial,Editions la Découverte, 2006.

38. Sarah Demart, «Au-delà de la controverse française: la critique postcoloniale dans le champ de la sociologie», SociologieS [En ligne], Dossiers, Sociétés en mouvement, sociologie en changement, mis en ligne le 07 mars 2016, consulté le 21 février 2019. URL: http://journals.openedition.org/sociologies/5300.

39. Stéphane Dufoix Lecture critique. Que faire des études postcoloniales?, «Revue française de science politique», Vol. 61, 2011/ 4.

40. Xavier Molénat, Faut-il brûler les études postcoloniales?, Sciences Humaines, Ne 217, Juillet 2010.

41. Yves Charles Zarka, LE POSTCOLONIALISME OU LE CRIME INEXPIABLE DE L'OCCIDENT, Revue «Cités» N° 72, 2017/ 4,

42. Yves Lacoste, LA QUESTION POSTCOLONIALE, Revue Hérodote, No 120, 2006/ 1, La Decouverte.

الفلسفة الإفريقيّة كنقيض للفكر الكولونياليّ

استقلال الذات الثقافيّة القارّيّة

غيضان السيد علي[*]

الملخص

إذا كان من البديهيّ أن يكون ثمّة إسهام فلسفيّ إفريقيّ بالمعنى الجغرافيّ الشامل للقارة الإفريقيّة، فإنّ العنصريّة الغربيّة -انطلاقًا من نظريّة المركزيّة الغربيّة- قد شكّكت في هذه البديهيّة، وصوّرت الإفريقيّ -جنوب الصحراء الإفريقيّة الكبرى- في صورة رجل بدائيّ غير قادر على التفكير العقليّ أو الإبداع الفلسفيّ؛ لذلك سعت أجيال متعاقبة من مفكّرين وأكاديميّين وفلاسفة أفارقة من داخل القارة وخارجها إلى إيجاد فلسفة خاصّة بالقارة السوداء تقبع خارج التصوّرات المستندة إلى المركزيّة الغربيّة، فلسفة تسعى إلى «أفرقة» ثقافة القارّة وشعوبها، ردًا على محاولات التغريب وطمس الهويّة من قِبل المستعمِر الغربيّ، وبحثًا عن الذات، ونقدًا للمركزيّة الغربيّة؛ لذلك كانت الفلسفة الإفريقيّة بمثابة جزء من مشروع إفريقيّ عامٍّ ينطلق من البحث عن الهويّة إلى نقد الهيمنة الاستعماريّة الغربيّة.

وقد انطلقت هذه الدراسة من **عدّة تساؤلات** مهمّة شكّلت الإجابة عليها خطوطها العامّة، كان من أهمّها: ما المقصود بالفلسفة الإفريقيّة؟ وكيف مثّلت في حقيقتها نقدًا للفكر الاستعماريّ؟ ولماذا كان سؤال الهويّة هو أهمّ أسئلتها؟ وكيف تجلّت العنصريّة الغربيّة تجاه الإفريقيّ؟ وكيف نظر أهمّ فلاسفة الغرب ومفكّريه إلى الإفريقيّ وقدراته العقليّة؟ وكيف شكّل مفهوم «الإحباط» مفهومًا جوهريًّا في الفلسفة الإفريقيّة؟ وما هي مراحل الفلسفة الإفريقيّة وأهمّ حركاتها؟ وما هي أهمّ المساهمات الفلسفيّة المدافعة عن الهويّة الإفريقيّة الناقدة للهيمنة الاستعماريّة؟

كلمات مفتاحية: الفلسفة الإفريقيّة – الفكر الاستعماريّ- الأفرقة – الهويّة القارّيّة – عنصرية العرق الأبيض.

*. أستاذ الفلسفة الحديثة والمعاصرة المساعد بكلّيّة الآداب جامعة بني سويف.

تمهيد

المقصود بالفلسفة الإفريقيّة؛ هي تلك الفلسفة التي أنتجها فلاسفة القارة السمراء ذوو البشرة السمراء الداكنة من دول جنوب الصحراء الكبرى الإفريقيّة، سواء أكانوا من الذين عاشوا داخل القارة الإفريقيّة أم خارجها، أي أنّها تلك الفلسفة التي تستبعد فلسفة وفكر فلاسفة ومفكّري دول شمال إفريقيا ذوي البشرة الفاتحة من الناطقين بالعربيَّة أو غيرها؛ لأنّ هؤلاء قد وجدوا العناية بالدراسة والبحث فيما اتفق عليه المختصّون قديمًا بالفلسفة الإسلاميّة في شمال إفريقيا، وحديثًا فيما أُتفق على تسميته بالفكر العربيّ الحديث والمعاصر. أمَّا مفكرو وفلاسفة وسط وجنوب وغرب القارّة السمراء فلا يزالون مجهولين تمامًا عند أغلب قرَّاء العربيَّة؛ ولذلك كانت أهمّيّة هذا البحث الذي يحاول أن يقدّم للقارئ العربيّ رؤية مختصرة حول طبيعة الفلسفة الإفريقيّة مرفقة بخريطة توضيحيّة لأهمّ فلاسفتها؛ لعلّها تكون بداية فتح جديد لقرَّاء الفلسفة في البلاد العربيَّة التي اقتصرت على بحث موضوعات الفلسفة الغربيّة، مديرةً ظهرها تمامًا للفلسفة الإفريقيّة التي لاقت تجاهلاً يكاد يكون شبه تامّ حتّى بين المشتغلين بالفلسفة في بلادنا، سوى من بعض المحاولات الفرديّة التي بدأت في الظهور في السنوات الثلاث الماضية، أي مع بداية العقد الثالث من القرن الحادي والعشرين.

لكن هذا التناول لن يكون في إطار حصر كافة المعلومات عن الفلسفة الإفريقيّة ومذاهبها وفلاسفتها، فهذا أمر ينوء به إطار هذا البحث المحدود؛ ولذلك سيتمّ تناول موقف الفلسفة الإفريقيّة من مسألة المركزيّة الغربيّة، وكيف رفض المفكّر والفيلسوف الإفريقيّ أن يمتد به عهد الاستعمار الغربيّ إلى ما بعد أزمنة الاستقلال من خلال الاستعمار الفكريّ الغربيّ، فعمل على إعادة النظر في الهويّة الإفريقيّة تاريخيًّا وفلسفيًّا وأنثربولوجيًّا، تلك الهويّة التي سعى الاستعمار الغربيّ إلى تدميرها والقضاء عليها سواء أكان في صورته البريطانيّة أو الفرنسيّة أو غيرهما؛ حيث سعى الاستعمار البريطانيّ إلى القضاء على مقوّمات الهويّة الإفريقيّة من دين ولغة وعادات وتقاليد... إلخ، كذلك سعى الاستعمار الفرنسيّ من خلال مفهوم «الاستيعاب» إلى تحويل الأفارقة إلى فرنسيين عن طريق تعليمهم اللغة والثقافة الفرنسيّة. وكان هذا هو دأب الاستعمار الغربيّ -بكافة صوره- تجاه إفريقيا من حيث السعي إلى تغريبها ومحو هويّتها الأصليّة.

لذلك كان على الانتليجنسيا الإفريقيّة أن تقاوم هذا العدوان الاستعماريّ على هويّتها الأصليّة من خلال رفض المفاهيم الغربيّة والإدعاءات العنصريّة التي وصفت الإفريقيّ الأسود على وجه

الخصوص بالدونيّة العقليّة والفكريّة، وأن تعمل -في الوقت نفسه- على تأسيس فلسفة جديدة تعتزّ بالهويّة الإفريقيّة وتصحّح المغالطات التي روَّج لها المفكّرون والفلاسفة الغربيّون؛ ولذلك عمل الإفريقيّ على تحقيق ثلاثية فكريّة رأى فيها خَلَاصَهُ الإيديولوجيّ، وهي: التخلّص من الفلسفات الاستعماريّة وإحلال فلسفات ذاتيّة محلّها، وتجاوز الواقع البدائيّ نحو المدنيَّة والحداثة، والدفع بالإفريقيّ للتعايش مع الآخر الأوروبيّ في ظلّ الاحترام المتبادل.

الفلسفة الإفريقيّة من البحث عن الهويّة إلى نقد الفكر الاستعماريّ

حرص الفيلسوف الإفريقيّ على أن يرسل رسالة للمستعمر الغربيّ مفادها أنَّ هويّة الإفريقيّ لم تعد مُغطّاة ومُؤَمَّنة لصالح المستعمِر الغربيّ، وأنَّ الإنسان الإفريقيّ لم يعد هو ذلك البدائيّ ذا القدرات العقليّة الأقلّ كما زعم عنه أشهر فلاسفة الغرب ومفكّروه، بل إنّه قد أصبح ندًّا لذلك الغربيّ، يرفض بقوة ما ذهب إليه الكثيرون من أصحاب النظرة العنصريّة المنحازة للرجل الأبيض من الغربيّين من فلاسفة، وأنثروبولوجيّين، وعلماء نفس واجتماع، الذين اتهموا الأفارقة باللاعقلانيّة وتدنيّ التفكير أو عدم القدرة على التفلسف. ونظروا إليهم عبر ثنائيّة الرجل الأبيض/ الرجل الأسود، تلك الثنائيّة العنصريّة التي تعكس التقابل بين المتحضّر والهمجيّ. ومن هؤلاء أسماء شهيرة ولامعة في سماء الفكر الغربيّ من أمثال: ديفيد هيوم David Hume (١٧١١-١٧٧٦)، وإيمانويل كانط Immanuel Kant (١٧٢٤-١٨٠٤)، وجورج فيلهلم فريديريك هيغل Georg Wilhelm Friedrich Hegel (١٧٧٠-١٨٣١)، وأوجيست كونت Auguste Comte (١٧٩٨-١٨٥٧)، وجون ستيوارت مل John Stuart Mill (١٨٠٦-١٨٧٣)، وهربرت سبنسر Herbert Spencer (١٨٢٠-١٩٠٣)، وماكس موللر Friedrich Max Müller (١٨٢٣-١٩٠٠)، وإدوارد تايلور Edward Burnett Taylor (١٨٣٢-١٩١٧)، وجيمس فريزر James George Frazer (١٨٥٤-١٩٤١)، وسيجموند فرويد Sigmund Freud (١٨٥٦-١٩٣٩)، وليفي بريل Lévy-Bruhl (١٨٥٧-١٩٣٩)، وإميل دوركايم Émile Durkheim (١٨٥٨-١٩١٧)، وكاسبر مالينوفسكي Bronislaw Kasper Malinowski (١٨٨٤-١٩٤٢)... وغيرهم[١].

ونتيجة لهذه الرؤية العنصريّة تجاه الإفريقيّ كان إصراره على أن يكون له فلسفته الخاصّة التي تؤكّد هويّته وتحدّد نظامه الفكريّ وإدراكه المختلف للواقع، فكان عليه أن يؤكّد أنّه قد صار

[1]- **Olatunji A. Oyeshile, On Defining African Philosophy: History, Challenges and Perspectives, Humanity & Social Sciences Journal 3 (1), 2008, p57.**

بمقدرته أن ينتج فكرًا وفلسفة خاصّة به بعيدًا عن فكر وفلسفة الغرب التي سيطرت عليه أثناء الفترة الاستعماريّة، فحرص على أن تكون له فلسفة إفريقيّة خالصة تتأسّس على إعمال النظر في العادات والتقاليد والأديان والفلكلور والأساطير الإفريقيّة، مستهدفةً الوصول إلى المبادئ العامّة الكلّيّة التي ترسم الخطوط العامّة للحكمة الإفريقيّة المكمّلة للحكمة الإنسانيّة. والتي تهتمّ بتفسير نشأة الكون(مبحث الوجود) أو تبرير الإيمان، أو كيفيّة الوصول إلى المعرفة الحقيقيّة(مبحث المعرفة)، أو الوقوف على قواعد الأخلاق والسلوك الصحيح (مبحث القيم)، أو وضع تنظيرات فلسفيّة حول ماهيّة الحرّيّة والاستقلال والعدل والمساواة (الفلسفة السياسيّة).

وهكذا عمل الفيلسوف الإفريقيّ بدأب على أن يُكذِّب ذلك الادّعاء العنصريّ الذي ساد لفترات طويلة من الزمن بأنَّ الفلسفة خلقٌ غربيٌّ فريدٌ لا ينازعه فيها أحد[١]، وراح يبرهن -من خلال فلسفته الخاصّة- على أنّ الخطاب الاستعماريّ قد أخطأ عندما أعطى لنفسه الحقّ والسلطة في تسمية الإفريقيّ وتصنيف عالمه وثقافته وفقًا لإطار معياريّ يختزل الإفريقيّ في نطاق التخلّف، وعدم أهليّته على إعمال العقل. كما اهتمّ -في الوقت نفسه- بالدفاع عن هويّته كي يفرض كلمته التي تعبّر عن كينونته، فلا يترك نفسه تحت الوصاية الفكريّة لغيره، ولا يرضى أن يظلّ موضوعًا للبحث والتفسير من قِبل غيره، وأن يجعل لفلسفته التي تحمل خصوصيّته الإفريقيّة طابعًا عالميًّا يتناسب مع تحدّيات عصر العولمة، مؤكّدًا على كونيّة منجزه الفلسفيّ؛ وهو بذلك يواجه شموليّة الفلسفة الغربيّة وأنانيّتها واستعلاءها، ومحاولاتها الدائبة لطمس الهويّة الإفريقيّة. وانطلاقًا من هذا جعلت مويا دياكون Moya Deaccon عنوان فصلها الأوّل من كتابها «الفلسفة الإفريقيّة: من الطبول والأقنعة إلى العقلانيّة»: «نكون أو لا نكون: هذا هو سؤال الفلسفة الإفريقيّة»[٢]. وإن لم يمنع هذا الاتجاه الإفريقيّ من الاطّلاع على الفلسفة الغربيّة والتفاعل مع قضاياها من باب كونها تراثًا إنسانيًّا، وتفاديًا للدخول في العزلة والتقوقع داخل فكر الذات.

وتعبر الفلسفة الإفريقيّة في أغلبها عن صرخة اعتراض من قِبل الفلاسفة الأفارقة على كافة الفلسفات الاستعلائيّة التي تميزت بها المركزيّة الغربيّة سواء أكانت العقلانيّة الفرنسيّة أو التجريبيّة

[1]- See, Lucius T. Outlaw Jr., Black Philosophy, African Philosophy, Africana Philosophy: Transnational Deconstructive and Reconstructive Renovations in "Philosophy", Editors: Adeshina Afolayan, Toyin Falola, The Palgrave Handbook of African Philosophy, Springer Nature, New York , 2017, p245.

[2]- See, Moya Deacon, African Philosophy: From Drums and Masks to Rationality, submitted in full fulfillment of the requirement for the degree master Master of arts in philosophy in the faculty of arts at the Rand Afrikaans University, October 1996, p1.

الإنجليزيّة أو المثاليّة الألمانيّة أو البراجماتيّة الأميريكيّة، لتقدّم نفسها بوصفها فلسفة مفتوحة تعبرّ عن ثقافات متعدّدة وتؤكّد على جوهريّة العلاقة بين الفكر والواقع، بين النظريّة والتطبيق. رافضةً في إباء استيراد الفلسفات الغربيّة التي زعم أهلها كونيّتها وصلاحيّتها لكلّ الشعوب والأمم في كافة الأماكن والأزمنة؛ وبذلك تصبح الفلسفة الإفريقيّة بمثابة برنامج كفاح الإفريقيّ ضدّ الاستعمار وضدّ الفلسفات الغربيّة المتعالية، من أجل الإعلان عن حقيقة وجود الإفريقيّ صاحب الهويّة الخاصّة، وفي ذلك تقول مويا دياكون: «إن هويّة الإنسان الإفريقيّ كانت أهمّ الأهداف الرئيسيّة لتطوّر الخطاب الفلسفيّ في إفريقيا الناطقة بالفرنسيّة، حيث يرتبط تطوّر هذا الخطاب بالمشروع الإيديولوجيّ للقوميّة الحازمة. إنّ حركة الفكر التي تُعلم التأمل الذاتيّ لدى الأفارقة الناطقين بالفرنسيّة والذين بلغوا ذروتهم في فكرة العرقيّة يستمدّون الدافع الأكبر من استجابة عاطفيّة مناهضة للوضع الاستعماريّ... وما يصاحبها من تشويه إيديولوجيّ ورؤية متدنّية للعرق الأسود»[1]. كما ترى دياكون أيضًا أنّ الحجّة الاستعماريّة الأوروبيّة قد قامت على فكرة أساسيّة هي دونيّة الثقافة الإفريقيّة، وأن تمدين هذه الثقافة والإعلاء من شأنها هي وظيفة المستعمر الغربيّ[2]. لتبقى -في رأينا- الفلسفة الإفريقيّة بمثابة ردّ فعل على هذه الادّعاءات والمزاعم الكاذبة، وبمثابة أمل وحلم رَاودَ الإفريقيّ كثيراً، وهو أن تصبح فلسفته وسيلة لتأكيد الذات أمام الآخر، بل تصبح فنًّا للحكمة، ومساهمة حقيقيّة في الفكر البشريّ الشامل الذي يتغيّا الوصول إلى الحقيقة.

ومن ثمّ كان البحث عن الهويّة أهمّ أهداف الفلسفة الإفريقيّة -ولا سيّما في الفترة المبكرة- التي تبحث عن تأكيد الذات في مواجهة الآخر المستعمِر الذي عمل بالفعل على تجريدها من كلّ حقّ أصيل لها في أن تكون ذاتها، حيث عمل على محو الهويّة الإفريقيّة وإضعاف الإيمان بكلّ ما يمكنه تغذيتها، فحقَّر القيم الذاتيّة للإفريقيّ، وعمل على إضعاف اللغة التي تعطي معنى لروحه، والدين الذي يربطه بأصله وجذوره. كلّ ذلك كان بمثابة الدافع القويّ للإفريقيّ الذي جعله يسعى إلى تأكيد ثقافة الذات لكي يتم الإقرار بشرعيّة ثقافة كانت موضع الإنكار والانتقاص من قِبل ذلك المستعمِر الذي اختزل الإبداع الإنسانيّ في السياق الغربيّ دون سواه، وتحديدًا السياق الأوروبيّ.

[1]- Moya Deacon, Trends in African philosophy, in The African Philosophy Reader, edited by P. H Coetzee And A. P. J. Roux, Routledge, New York, 1998, p133.

[2]- Ibid, p133.

العنصريّة الغربيّة تجاه الإفريقيّ

تجلّت العنصريّة الغربيّة البغيضة بشكل بارز في صورة ثنائيّة الرجل الأبيض/ الأسود؛ تلك الثنائيّة التي يرى فيها الغربيّ الأبيض أنّه الأرقى عِرقًا والأكثر فهمًا والأرجح عقلاً، وأنّ ثقافته عبارة عن قِبلة يجب أن يُوليّ الجميع وجوههم شطرها، فتكون المُخلّص لهم من حال البربريّة إلى حال الحضارة، ومن التقليد إلى الحداثة، ومن الجماعة إلى الفرد، ومن الاستبداد إلى الديمقراطيّة، وهو الأمر الذي يعكس المركزيّة الغربيّة بوضوح مطلق.

وقد رأى الغربيّ أنّ من هم دونه من الشعوب والأمم الأخرى غير قادرين على التفكير العقليّ والإبداع الفلسفيّ؛ فالأفارقة غير قادرين على إنتاج الفلسفة، فهي لا توجد إلّا في الغرب المتقّدم، وإنّها ترتبط بتاريخه ولغته وبإرثه الإغريقيّ. وكلّ شيء في الشرق يعتمد على الانفعاليّة واللاعقلانيّة والمراهقة الفكريّة؛ فالزنوج مثلاً عند **ديفيد هيوم** متميّزون في الأعمال الجسديّة، أمّا فيما يخصّ العقل والتفكير فهم عادة جاهلون وغامضون[1]؛ ولذلك كانت الفلسفة في رأي الأوروبيّ الأبيض نتاجًا غربيًّا خالصًا أنتجه العرق الأبيض دون غيره. ولا شكّ في أنّ هذا رأي عنصريّ متحيّز لا يمتّ إلى الموضوعيّة العلميّة بصلة.

لقد بدا هذا التعصب العنصريّ تجاه إفريقيا بشكل لافت للنظر من قِبل العديد من الفلاسفة الأوربيّين الذين رأوا أنّ الإفريقي هو الشخص الذي يفعل كلّ شيء باستثناء القدرة على التعقّل أو التفكير فلسفيًّا؛ فقد كتب هيوم فى إحدى حواشى مقاله «حول السمات القوميّة On National Characters» قائلاً: «إنني أميل إلى الظنّ بأنّ الزنوج متدنّون بشكل طبيعيّ عن البيض، وجميع أنواع الرجال بشكل عامّ (فهناك أربعة أو خمسة أنواع مختلفة) أقلّ مرتبة من البيض بطبيعتهم، فنادرًا ما نسمع عن أمّة متحضّرة تنتمى لغير الجنس الأبيض، ولا سمعنا حتّى بفرد بارز فى نطاق الفعل والتأمّل العقليّ، وليس ثمّة صنّاع مبدعون بين هؤلاء الملوّنين، ولا فنون ولا علوم... ولا يمكن حدوث هذه الاختلافات المنتظمة والمستمرّة عبر كلّ هذه الدول والعصور ما لم تكن الطبيعة نفسها صانعةً لهذا التمايز الأصيل بين سلالات البشر، فبالإضافة لمستعمراتنا، يوجد العديد من العبيد الزنوج المنتشرين في كلّ أنحاء أوروبا، ولم يتمّ حتّى الآن اكتشاف أيٍّ من أعراض البراعة لديهم. ولكن، برغم كونهم أناسًا وضيعين وبلا تعليم، فنشأتهم بيننا ستجعلهم يبرزون في كلّ المجالات..

---

[1]- David Hume, Essays Moral, Political, and Literary, Vol.1, Edited by T. H. Green and T. H. Grose, London, 1882, p245.

في جامايكا مثلاً يتحدّثون عن زنجيّ كما لو كان رجلاً موهوبًا وذا علم لكن من المؤكّد أن إعجابهم به سببه إنجازات ضئيلة، فمثله كمثل ببغاء يتمكّن من نطق بضع كلمات بوضوح»[١]. ويتبينّ من هذا النصّ رؤية هيوم العنصريّة العامّة؛ فهو يستبعد السود من دائرة البشر إلى دائرة أشباه البشر، ولا يتصوّر أن يخرج من بينهم موهوبون ومبدعون، ولعلّ تلك الوضعيّة التى رسمها أحد أرباب الفكر الغربيّ، رسمت خريطة فكريّة للغرب الأوروبيّ فى التعامل مع الدول الإفريقيّة فيما بعد ومع بداية عصور الاستعمار الأوروبيّ.

وهو الأمر الذي نلاحظه بقوّة عند الفيلسوف الألمانيّ الكبير **إيمانويل كانط** الذي قدَّم من خلال نظريّته الأخلاقيّة مستوى رفيعًا للغاية للنظر الأخلاقيّ الذي يبحث في الفضيلة وشروطها الإنسانيّة، مطالبًا باحترام الكرامة الإنسانيّة وحقّ الأشخاص في أنّ يعاملوا بوصفهم غايات في ذاتها لا بوصفهم مجرّد وسائل. وهو ما ظهر جليًا في الصيغة الثانية من قواعد القانون الأخلاقيّ وهي قاعدة «الغائيّة»، أو كما أطلق عليها ألن وود «صيغة الإنسانيّة كغاية»[٢]، والتي تنصّ على: «إفعل بحيث تعامل الإنسانيّة في شخصك وفي شخص كلّ إنسان سواك بوصفها دائمًا وفي نفس الوقت غاية في ذاتها، ولا تعاملها أبدًا كما لو كانت مجرّد وسيلة»[٣].

ولكن كانط قد تنكّر لمبادئه الأخلاقيّة وغرق في النزعة العرقيّة الشوفينيّة التي تؤمن بتفوّق الرجل الأبيض؛ وصنَّف البشر بحسب المعايير العرقيّة وفق سلّم سيكولوجيّ وفيزيائيّ احتلّ فيه أصحاب البشرة البيضاء (الأوروبيّون) المكانة العليا في مراتب التفوّق والذكاء، مشيراً إلى أنّهم أكثر الأنواع البشريّة ذكاء وفعاليّة ومقدرة على بناء الحضارات، وهم الذين يمتلكون كلّ المواهب البشريّة والدوافع التي تجعلهم سادة على كلّ البشر أيضًا، باعتبار أنّهم وحدهم من تتحقّق فيهم الإنسانيّة الكاملة. يقول كانط ناسبًا كلّ الفضائل للأوروبيّ: «تتجلّى الإنسانيّة بشكلها الأمثل في العرق الأبيض»[٤]، ثمّ يفصل القول في بيان أفضال الأوروبيّين وعلوّ منزلتهم على باقي البشر، فيقول: «فالإيطاليّون والفرنسيّون هم -في رأيي- المتميّزون في الشعور بالجمال، بينما الألمان والإنجليز والأسبان هم الأكثر تميّزًا في الشعور بالسمو، ويمكن اعتبار هولندا على أنّها الأرض التي يوجد فيها

[1]- Ibid, David Hume, Essays Moral, Political, and Literary, p252.

[2]- Allan Wood, Kant's Formulations of The Moral law, in A Companion to Kant, edited by Graham Bird, Blackwell publishing, LTd, U.S.A, 2006, p.291.

[3]- H. J. Paton, The Categorical Imperative - A study in Kant's Moral Philosophy, Hutchinson's University Library, Oxford, 1946, p165. and see also: Wood, Kant's formulations of The Moral law, p291.

[4]- Emmanuel Chuckwudi Eze, The Color of Reason: The Idea of "Race" in Kant's, Blackwell Publishers Ltd, 1997, p118.

الذوق الرفيع»[١]، ثمّ يأتي -بعد الأوروبيّين- أصحاب البشرة الصفراء (الأسيويّون) في الدرجة الثانية، حيث لديهم قدر أقلّ من الموهبة، ويأتي أصحاب البشرة السوداء (الأفارقة) في المرتبة الثالثة، وهم من يمكن تعليمهم -فقط- بوصفهم عبيدًا وخدمًا. ثمّ يضع الهنود الحمر في المرتبة الدنيا على أنّهم الأقلّ ذكاء وتطوّرًا ولا يمكن تعليمهم على الإطلاق[٢].

وهكذا يمثّل لون البشرة عند كانط العامل الفارق الذي سيحدّد ما إذا كان العرق مستقرًّا في درجة عليا أو دنيا، ويحدذد كذلك الموهبة من انعدامها، وأيضًا القدرة على استيعاب المنطق وإدراك الفكر الأخلاقّ.. وهنا ينظر كانط إلى زنوج إفريقيا نظرة استعلائيّة، حيث يرى «أنّ زنوج القارة الإفريقيّة بطبيعتهم لا يملكون إحساسًا يدفعهم للارتقاء فوق السخف والوضاعة»[٣]؛ ولذلك هم بحاجة إلى التدريب والتمدين كي يتخلّصوا من الكسل والخمول والتردّد والغيرة وكافة هذه الصفات اللاأخلاقيّة التي يتّصف بها الإفريقيّ[٤]، ويواصل كانط سخريته من سخف الإفريقيّ الذي «من الممكن أن يقدّس أيّ شيء في الطبيعة ريشة طائر، بقرة، قرن،... أو أيّ شيء شائع آخر بمجرّد تقديسه ببعض الكلمات...إنّهم ثرثارون جدًّا ويجب طردهم بالقوّة»[٥]. فهم لا يستحقّون الحياة، «ولا يثيرون في النفس الإنسانيّة أيًّا من المشاعر الراقية، وهذا يجعل التخلّص منهم أمرًا لا تهتزّ له المشاعر الإنسانيّة، ومن ثمّ لا يمكن تجريم ما يفعله المستعمر الأوروبيّ في إفريقيا»[٦]. لتتجلىّ عنصريّة كانط تجاه الإفريقيّ في أسوأ صورها.

ولم يبتعد **فريدريك هيغل** كثيراً عن سلفه كانط؛ إذ رأى أن إفريقيا هي «أرض الطفولة التي ترقد فيما وراء نهار التاريخ الواعي لذاته، يلفّها حجاب الليل الأسود»[٧]. ويتبينّ من هذا الوصف أنّ هيغل يرى أنّ إفريقيا بعيدة تمامًا عن الوعي، وأنّها تعيش حالة من الدونيّة في كافّة المجالات، فليس لدى مواطنيها عقلانيّة، أو ثقافة، أو قانون عامّ يتحاكم إليه الجميع، أو دين. ليفصل هيغل

---

[1]- Immanuel Kant, Observations on the Feeling of the Beautiful and Sublime and Other Writings, edited by: Patrick Friedrson and Pual Guyer, Cambridge University Press, New York, 2011, p50.

[2]- Emmanuel Chuckwudi Eze, The Color of Reason: The Idea of "Race" in Kant's, p119.

[3]- Immanuel Kant, Observations on the Feeling of the Beautiful and Sublime and Other Writings, p58.

[4]- Emmanuel Chuckwudi Eze, The Color of Reason: The Idea of "Race" in Kant's, p116.

[5]- Ibid, p59.

[٦]- علي أسعد وطفة، الوجه العنصريّ المظلم في الفلسفة الكانطيّة- مأزق كانط الأخلاقي، مقال إلكترونيّ (تمّ الدخول عليه في: ١٣/ ١/ ٢٠٢٣) على الرابط الإلكترونيّ التالي: https://watfa.net/archives/11835

[٧]- هيغل، محاضرات في فلسفة التاريخ، ج١، (العقل في التاريخ)، ترجمة: إمام عبد الفتاح إمام، بيروت، دار التنوير، ط٣، ١٩٨٣، ص١٧٢.

بذلك إفريقيا صراحة عن تيّار الوعي البشريّ وعن أن تكون جزءًا من تاريخ العالم، فليس لديها أيّ تطوّر أو حضارة لتظهرها، وهو الأمر الذي يؤكّده هيغل في مواضع كثيرة من الجزء الأوّل من كتابه «محاضرات في فلسفة التاريخ»، حيث يقول: «فالسمة البارزة للحياة الزنجيّة هي أنّ الوعي لم يبلغ بعد مرحلة التحقيق الفعليّ لأيّ وجود موضوعيّ جوهريّ، مثل الله، أو القانون، اللذين ترتبط بهما مصلحة الإنسان، وفيهما يحقّق وجوده الخاصّ»[١].

وهذا ما يتبيّن بشكل جليّ في وصفه للإفريقيّ، حيث يرى أنّ الإفريقيّ يمثل الرجل الطبيعيّ بكلّ وحشيّته ونزقه وبدائيّته، فيقول: «فالرجل الزنجيّ يمثّل الإنسان الطبيعيّ في حالته الهمجيّة غير المروّضة تمامًا»[٢]، ويرى أنَّه في مرحلة «الطفولة» من تطوّره الذي لا يكتمل ذاتيًّا، بينما يرى أنَّ الإنسانَ الأوروبيّ قد تقدّم في تطوّره، ورفض بطبيعته الأفعال الوحشيّة التي يمارسها الإفريقيّ؛ ولذلك رأى هيغل أنّ الإفريقيّ لم تتطوّر أخلاقه إلّا مع الاستعمار الأوروبيّ لإفريقيا.

أخلاق الإفريقيّ الأصليّة -كما يزعم هيغل- همجيّة مثله؛ إذ ليس لديه أيّ علم بخلود الروح، ولا يُنظر إلى الطغيان عندهم على أنّه ظلم، ويُنظر إلى أكل لحوم البشر على أنّه مسألة عاديّة ومسموح بها، فالتهام اللحم البشريّ عند الزنجيّ الشهوانيّ ليس موضوعًا للتعقّل، بل مجرّد لحم فحسب. وعند وفاة الملوك يُقتل المئات ويؤكلون، ويُذبح المسجونون ويباع لحمهم في الأسواق، ومن المألوف أن يلتهم المنتصر قلب عدوّه بعد ذبحه، وكثيراً ما يحدث عند تأدية طقوس السحر أن يقتل الساحر أوّل من يصادفه ويوزّع جسده على المارّة. والمشاعر الأخلاقيّة عند الزنوج ضعيفة للغاية أو هي معدومة إن شئنا إلى الدقّة، فالآباء يبيعون أبناءهم، والعكس صحيح أيضًا، أعني أنَّ الأبناء يبيعون آباءهم كلّما سنحت الفرصة لأولئك أو هؤلاء[٣].

ويبالغ هيغل أشد المبالغة حينما يصف الشخصية الزنجيّة بالافتقار إلى ضبط النفس، أو أنّها تستعذب الرقّ وتستسيغه، فيقول: «إنَّ الرابطة الجوهريّة الوحيدة التي وجدت ودامت بين الزنوج والأوروبيّين هي رابطة الرقّ، ولا يرى الزنوج في هذه الرابطة شيئًا مشينًا لا يليق بهم، بل إنّ الزنوج عاملوا الإنجليز أنفسهم على أنّهم أعداء؛ لأنّهم بذلوا جهدًا كبيراً في إلغاء الرقّ وتجارة الرقيق في بلادهم»[٤]. ولذلك طالب هيغل بإلغاء الرقّ تدريجيًّا وحذّر من إزالته فجأة.

---

[١]- المصدر السابق، هيغل، محاضرات في فلسفة التاريخ، ص١٧٤.
[٢]- المصدر نفسه.
[٣]- المصدر نفسه، ص١٧٨.
[٤]- المصدر نفسه، ص١٨١.

ويؤكّد **ليفي بريل** على وسم العقليّة الإفريقيّة بعدم القدرة على التفكير العقليّ المجرّد أو التفلسف، فهي عقليّة بدائيّة، والإنسان الإفريقيّ إنسان بليد العقل، عاجز عن التفكير والفهم واستيعاب أبسط الأفكار التجريديّة، أو إدراك أبسط الحقائق، لا سيّما إن قام هو بنفسه بإجراء استدلال ما، هذا إلى أنّه سرعان ما ينسى ما فهم. ولعلّ أهمّ ما ينقصه هو القدرة على تطبيق تفكيره بطريقة معتادة على أشياء أخرى غير تلك التي تقع تحت حواسه أو استهداف غايات أخرى غير الغايات التي يدرك نفعها الفوريّ[١]. فالتفكير المنطقيّ من أصعب الأمور وأشقّها على الإفريقيّ الذي لم يبلغ مرتبة الإنسانيّة الكاملة -وفقًا لرأي ليفي بريل- فهو في أحسن الظروف ثلثا إنسان tow-third human[٢].

ويرى بريل أنّ الأفارقة قد يظهرون تفوّقًا ملحوظًا في كلّ ما يعتمد على الذاكرة ولا يتطلّب تفكيرًا أو تعقّلاً. ويستشهد في ذلك برأي المبشِّر (بنتلي) الذي يصفه بالباحث المدقّق؛ إذ يقول: «لا يفكّر الإفريقيّون ولا يعّللون ماداموا يستطيعون الاستغناء عن ذلك؛ ويستوي في هذه الخاصّة الزنوج وأفراد البنتو. وهم مشهورون بقوّة الذاكرة، كما أنّ الطبيعة وهبتهم قوّة الملاحظة والقدرة على المحاكاة وسهولة التعبير، هذا إلى أنّهم يتحلّون بكثير من الصفات الحميدة، وقد يكون الواحد منهم خيرًا، كريمًا، محبًّا، نزيهًا، متفانيًا، وفيًّا، شجاعًا، صبورًا، مثابرًا، ولكن مواهب التعليل والابتكار عنده في حالة ركود. ومن اليسير عليه أن يدرك الظروف المحيطة به في اللحظة الراهنة، وأن يهيّئ نفسه لها ويؤدّي لها ما تتطلّبه؛ ولكنّه يعجز عن وضع خطّة جدّيّة أو القيام باستنباط يستند على الذكاء»[٣]. ويواصل بريل حديثه العنصريّ عن الإفريقيّ قائلاً: «ولا يفكّر الإفريقيّ في شيء حتّى نهايته قطّ، اللهم إلاّ إذا اضطرّ إلى ذلك اضطرارًا. وهذه هي نقطة الضعف التي تسيطر عليهم والسمة التي تميّزهم»[٤]، وهكذا يجرّد «بريل» الإفريقيّ من كلّ قدرة على التفكير العقلّي المنتظم أو أيّ قدرة على التفلسف بمعناه العامّ.

وقد تكرّرت هذه النزعة العنصريّة المقيتة تجاه الإفريقيّ عند الكثيرين من مشاهير الفكر الغربيّ، سواء أكانوا فلاسفة أو مفكّرين أو رحالة أو مبشّرين من الذين رأوا أنّ الأفارقة في غاية التأخّر من الناحية العقليّة، وأنّهم غير مؤهّلين للتفكير المنطقيّ في كلّ الحالات تقريبًا، كما أنّهم حسّيّون

[١]- ليفي بريل، العقليّة البدائيّة، ترجمة الدكتور محمّد القصاص، القاهرة، مكتبة مصر، د. ت، ص١٠.

[2]- **Levy Bruhl, Primitive Mentality, University of France Press, Paris, 1947, p17.**

[٣]- ليفي بريل، العقليّة البدائيّة، ص١٤.

[٤]- المصدر السابق، ص١٥.

إلى أقصى درجة؛ حيث إنّهم ينظرون إلى كلّ ما لا يدركونه بواسطة الحواس على أنّه من أمور السحر والشعوذة؛ ولذلك يجدون من العبث أن يقفوا عنده ويفكّروا فيه. هذه هي الرؤية العامّة التي يجدها المطّلع على دراسات: إميل دور كايم، وأوجيست كونت، وجيمس فريزر، وسيجموند فرويد، ومالينوفسكي، وماكس موللر، وهربرت سبنسر، وإدوارد تايلور،... وغيرهم من مشاهير الفكر الغربيّ الذين نظروا إلى الإفريقيّ من خلال رؤية عنصريّة بغيضة فحواها أنّ الزنوج الأفارقة ينفرون من التفكير العقليّ التجريديّ والتعليليّ بمعناه الصحيح، وهم غير قادرين على التفلسف أبدًا؛ مما حدا بالفيلسوف الفرنسيّ المعاصر عبدالنور بيدار إلى القول: «لقد تحوّل الإنسان الغربيّ ولبس رداء الذئب أمام الإنسان الآخر ذي لون البشرة المختلف عنه»[١]. وقد عُرفت هذه النزعة العنصريّة المتمثّلة في الزعم بأنّ العالم الأوروبيّ عالم متفوّق ومتطوّر للغاية في كافة المجالات عن بقية العالم بالمركزيّة الأوروبيّة.

وأمام هذا التمييز العرقيّ وتجاه تلك العنصريّة المقيتة التي شعر بها الأفارقة الذين ذهبوا للتعلّم في الغرب؛ حيث تمّ وصفهم بأنّهم: «المنحدرين من العبيد» و«القادمين من المستعمرة البعيدة»، و«غير القادرين على التفكير العقليّ والنقديّ»، والذين لاقوا معاملة عنصريّة سيّئة في الخارج، وفي الداخل بعد عودتهم إلى أوطانهم من قِبل المسؤولين الاستعماريّين أيضًا، وهو الأمر الذي أدّى إلى حالة من «الإحباط» أو «اليأس» لدى المثقّف الإفريقيّ. وأمام هذا الشعور الذي عاناه المثقّف الإفريقيّ نشأت فكرة «الأونوما Onuma»، وهي فكرة جديدة ومفهوم مفتاحيّ في الأدبيّات الفلسفيّة الإفريقيّة الحديثة وتعني «الإحباط» وهي تعادل معنى «الدهشة» عند اليونان. و«الأنوما» هي المفهوم الذي بدأت به الفلسفة الإفريقيّة النسقيّة في عشرينات القرن العشرين، نتيجة الإحباط الذي حفَّز المثقّف الإفريقيّ ليكتب فلسفته الخاصّة، ويبدع ما يعبرّ عن ذاته، رغبةً منه في تجاوز الفترة الاستعماريّة والعنصريّة العرقيّة والتراث العبوديّ[٢].

نشأة الفلسفة الإفريقيّة وتيّاراتها

يرى أستاذ الفلسفة بجامعة بريتوريا University of Pretoria بجنوب إفريقيا جوناثان أو. شيماكونام Jonathan O. Chimakonam أنّ «تلك التراكمات القبيحة من العبوديَّة والكولونياليّة

---

[١]- عبد النور بيدار، المذهب الإنسانيّ في الغرب، ترجمة: فوزية العشماوي، القاهرة، المركز القوميّ للترجمة، ٢٠٢١، ص٣٢.

[2]- **Jonathan O. Chimakonam, History of African Philosophy, Internet Encyclopedia of Philosophy, Available at: https://iep.utm.edu/history-of-african-philosophy/**

(تم الدخول عليه في ٢٢/ ٤/ ٢٠٢٢).

والعنصريّة لم تشكّل فقط تصوّر الإفريقيّ للعالم، ولكنّها حرّضت المثقّفين الأفارقة على إحداث ثورة فكريّة. فلقد أدّى الإحباط من النظام الاستعماريّ إلى طرح أسئلة وردود أفعال غاضبة أدّت إلى نشوء الفلسفة الإفريقيّة؛ أوّلاً في شكل قوميّات، وبعد ذلك في شكل تصوّرات إيديولوجيّة»[١].

ومن ثمّ لم يكن غريبًا أن تنشأ دعوات تدعو إلى القطيعة مع الفكر الغربيّ من أجل إخراج إفريقيا من حالة التبعيّة؛ ومن أشهر هذه الدعوات كانت دعوة السنغاليّ فلوين سار Felwine Sarr (١٩٧٢-؟) الذي دعا مفكّري القارّة إلى الالتزام بقطيعة إبستيمولوجيّة من خلال ترك المفاهيم الغربيّة التي لا تعبّر عن الواقع الإفريقيّ الحقيقيّ، وتوظيف مفاهيم بديلة عنها مثل «le jom» الذي يعني الكرامة، و«teranga» الضيافة، و«ngor» الذي يحيل على معنى الشرف... كلّ هذا التجديد المفاهيميّ من أجل التخلّص من التبعيّة الفكريّة سواء على المستوى الجماعيّ أو الفرديّ؛ لهذا يدعونا «فلوين سار» المهتمّ باليوميّ إلى البحث عن طريقنا الخاصّ وترك الطرق التي رسمها الغير من قبل وأصبحت جاهزة[٢].

أي أنّ الفلسفة الإفريقيّة في جزء كبير منها كانت بمثابة ردّة فعل على ذلك التعالي الغربيّ والنظر إلى الثقافة الإفريقيّة بوصفها ثقافة ساذجة لا سبيل لها إلى التفكير النقديّ العقلانيّ، وإنّها عاجزة عن إدراك الفلسفة بوصفها فكرًا ثانويًّا أو فكرًا لاحقًا After Thought بحسب عبارة هيغل الذي يرى أنّ هناك فكرًا أوّل هو الذي ينشأ في حياة الناس اليوميّة في شتّى المجالات. أمّا الفلسفة فهي التي تجعل هذا الفكر الأوّل موضوعًا للدراسة، بحيث تكون فكرًا في فكر، أو فكرًا ثانيًا، وهو ما يعجز عن إدراكه الأفارقة بحسب رأي «هيغل»، وكثير من الغربيّين كما سبق أن أوضحنا. وهكذا تعكس الحركات الفلسفيّة في إفريقيا تاريخ الفلسفة الإفريقيّة الذي تخطّى المئة عام تقريبًا، وهو تاريخ قصير للغاية قياسًا بالفلسفات الأخرى التي يتعدّى عمر بعضها العشرين قرنًا من الزمان. ويرى كثيرٌ من المؤرّخين أنَّ الفلسفة الإفريقيّة في عمرها القصير هذا قد مرّت بأربع مراحل متميزة:

بدأت **المرحلة المبكرة** منها عام ١٩٢٠ تقريبًا -حيث كان آلان ليروي لوك Alain LeRoy Locke [٣](١٨٨٥-١٩٥٤) أوّل الأشخاص المنحدرين من أصل إفريقيّ يحصل على درجة الدكتوراه في الفلسفة من جامعة هارفارد الأميريكيّة، وذلك في عام ١٩١٨م- وإن لم نجزم بأنّه

[1]- Idem.

[٢]- لحسن الصديق، فلاسفة أفارقة سعوا إلى استكمال تحرير القارّة السوداء، مجلّة أفكار، العدد ١٤، مارس ٢٠١٧، ص٤٢.

[٣]- قال عنه مارتن لوثر كينج الابن: «سنعلم أطفالنا أنّ الفلاسفة لم يكونوا أفلاطون وأرسطو فقط، بل دو بويز وآلان لوك».

(James Cone, Risks of Faith: The Emergence of a Black Theology of Liberation 1968 -1998, Beacon Press, 2000, p152).

لم يكن هناك قبل هذا التاريخ رؤى فلسفيّة إفريقيّة، لكن غاية ما في الأمر أنّه لم يكن هناك تدوين لهذه الأفكار؛ أي بإمكاننا القول إنَّه كان هناك فلاسفة أفارقة موجودون بالطريقة نفسها التي كان بها سقراط فيلسوفًا شفهيًّا دون أن يترك أيّ أثرًا مكتوبًا[١]. لكن ما بدأ مع هذا التاريخ وبعده هو الفلسفة النسقيّة الإفريقيّة، وتستمرّ هذه المرحلة حتى عام١٩٦٠م. ويعرّفها جوناثان شيماكونام بأنّها «عصر الحركة التي تسمّى الحفر الثقافيّ/ الإيديولوجيّ بهدف استعادة الهويّة الإفريقيّة وإعادة بنائها»[٢]. وقد استهدفت الفلسفة الإفريقيّة في هذه الحقبة استعادة الهويّة الإفريقيّة وإعادة بنائها في ضوء الظروف التي يعيشها الإفريقيّ أو كما يقول نكروما: «يجب أن تجد فلسفتنا أسلحتها في البيئة والظروف المعيشيّة للشعوب الإفريقيّة. من هذه الظروف يجب إنشاء المحتوى الفكريّ لفلسفتنا»[٣]، حيث لم يعد مقبولا في نهاية الفترة الاستعماريّة أن يستمرّ الإفريقيّ في تعريف نفسه ضمن النطاق الاستعماريّ الأوروبيّ الذي سلبه هويّته الحقيقيّة ونظر إليه نظرة دونيّة.

فلم يكن مقبولاً أن يطرح الإفريقيّ على نفسه سؤال الكينونة: من أكون؟ أو من أنا؟ وتكون الإجابة هي إجابة العنصريّ الأبيض: أنت الهمجيّ، البربريّ، البدائيّ، الطبيعيّ، الأدنى من الإنسان... وغير ذلك من أوصاف عنصريّة غير موضوعيّة وَصَفَ بها الأوروبيّ ذاك الإفريقيّ، ومن ثمّ ربط روّاد هذه المرحلة الفلسفة بأنظمة الفكر المرتبطة بالثقافة، كما اهتمّت بضرورة إنتاج فلسفة قوميّة وإيديولوجيا سياسيّة للنضال ضدّ الاستعماريّة. كما حاولوا التأكيد بطرق أكثر موثوقيّة على الهويّة الإفريقيّة من خلال ترسيخ التراث الفلسفيّ الإفريقيّ الأصليّ، وخاصّة أنّ روّاد تلك المرحلة كانوا من الذين تلقّوا تعليمهم في المدارس الغربيّة وتخصّصوا في الفكر الأوروبيّ والفلسفة الغربيّة وعاشوا هذه العنصريّة أثناء تعلّمهم في الغرب وبعد مجيئهم إلى بلادهم من قِبل المسؤولين الاستعماريّين.

وقد ازدهرت الفلسفة الإفريقيّة بالمعنى الأكاديميّ الحديث منذ خمسينات القرن الماضي كتخصّص أكاديميّ، وبدأ هذا الازدهار كردّ فعل على هذا التاريخ الطويل من إنكار إمكانيّة وجودها، أو بمعنى آخر إنكار قدرة الأفارقة على التفلسف ورفض إمكانيّة ظهور أيّ أفكار فلسفيّة على ساحة الفكر الإفريقيّ. ومثّلت هذه المحاولات جميعًا، والتي تواصلت طوال العقود التالية، جهدًا إفريقيًّا

---

[١]- يحدّثنا تاريخ إفريقيا عن فيلسوف إثيوبيّ هو زيرا يعقوب **Zera Yacob** عاش في القرن السابع عشر وكان معاصرًا لديكارت، وتوفي عام ١٦٩٢، وله كتاب مفقود عنوانه « التحقيقات» جُمعت بعض أفكاره في كتاب «حكماء إثيوبيا». كما تحدّث بيتر بودنرين في مقاله «سؤال الفلسفة الإفريقيَّة» عن الدكتور ويليام آمو **Dr William Amo** الذي درَّس في الجامعات الألمانيّة في القرن الثامن عشر.

(P. O. Bodunrin, The Question of African Philosophy, The Journal of Philosophy, Cambridge University Press, Volume 56, Issue 216, (April 1981, p161).

[2]- Jonathan O. Chimakonam, History of African Philosophy, op. cit.

[٣]- انظر: فرانسيس إيكانم، في أنطولوجيا للفلسفة الإفريقيَّة، ترجمة: حنان عباس، مجلّة أوراق فلسفيّة، العدد ٧٧- ٧٨، ٢٠٢١، ص٣٤.

حثيثًا لتحرّر الفلسفة الإفريقيّة بمحاذاة التحرّر السياسيّ[١].

ومن أشهر المدارس الفلسفيّة التي نشأت وازدهرت في هذه الفترة كانت مدارس الفلسفة الإثنيّة، والإيديولوجيّة/ القوميّة. تلك المدارس الذي شكّلت حركة عُرفت باسم حركة التنقيب Excavationism، ويسمّيها بعض الباحثين أيضًا بحركة الحفريّات، ولكنّي أفضل أن أسمّيها بحركة الحفاظ على الهويّة الإفريقيّة، وهي تلك الحركة التي سعى أعضاؤها لبناء صرح الفلسفة الإفريقيّة من خلال تنظيم وجهات نظر العالم الثقافيّ الإفريقيّ، انطلاقًا من إبداع الذات، بهدف استعادة الهويّة المفقودة، وإعادة بنائها من المقوّمات الإفريقيّة الخالصة، من أجل التوصّل إلى هويّة إفريقية فريدة. وقد سعى آخرون من أعضاء هذه الحركة إلى تطوير إيديولوجيّات تتوافق مع الإيديولوجيّات الإفريقيّة المحلّيّة. وقد تمّ تجميع معظم أعضاء هذه الحركة في إطار المدرسة المعروفة باسم الفلسفة الإثنيّة. وكان من أشهر فلاسفة هذه المرحلة: التبشيريّ البلجيكيّ بلاسيد تيمبليز Placid Tempels (١٩٠٦-١٩٧٧)، والكيني جون مبيتي John Mbiti (١٩٣١-٢٠١٩)، والرواندي أليكسس كاجامي Alexis Kagame (١٩١٢-١٩٨١)، والغاني كوامي نكروما Kwame Nkrumah (١٩٠٩-١٩٧٢)، والسنغالي ليبولد سنغور Leopold Senghor (١٩٠٦-٢٠٠١)، والتنزاني جوليوس نيريري Julius Nyerere (١٩٢٢-١٩٩٩)، والمارتنيكي إيمه سيزاير Aime Cesaire (١٩١٣-٢٠٠٨).

بينما تبدأ **المرحلة الثانية** -وتسمّى المرحلة الوسطى- منذ بداية الستينات وحتى بداية الثمانينات، وهي تلك الفترة التي شهدت الحركة المزدوجة والتي تُدعى البناء والتفكيك، حيث «النقاش الكبير» بين التقليديّين والحداثيّين. وقد شهدت تلك المرحلة نقاشًا كبيرًا احتدم بين الفريقين، بدأ أوّلًا حول الفلسفة العرقيّة أو الإثنيّة؛ حيث دافع عنها التقليديّون من فلاسفة المرحلة المبكرة وأنصارها بوصفها إحدى الاتجاهات أو النظريّات التي يمكن استخدمها لتبرير وجود الفلسفة الإفريقيّة، والتأكيد على أنّ إفريقيا التقليديّة لديها من الحكمة الشعبيّة والخطاب الفلسفيّ النقديّ ما يدعم وجود فلسفة إفريقية فريدة ومتميّزة وأصيلة، وبوصفها خطابًا إفريقيًّا متمرّدًا لمواجهة الإمبرياليّة الغربيّة والهيمنة الثقافيّة، من جهة. وبين الحداثيّين أو الكونيّين، من جهة أخرى، والذين هاجموا الفلسفة العرقيّة بوصفها قد شوّهت الهويّة الإفريقيّة باعتبارها هويّة بدائيّة ووحشيّة، مفضّلين عليها فلسفة تقوم على دمج الهويّة الإفريقيّة مع هويّة جميع الأجناس الأخرى. وقد اشتهر فلاسفة هذه

[١]- محمد عبد الكريم أحمد، الفلسفة الإفريقيّة؟ أسئلة الهويّة وآفاق التحرّر، مجلّة قراءات ثقافيّة، المنتدى الإسلاميّ، العدد ٤٧، يناير ٢٠٢١، ص١٠٣-١٠٤.

الفترة تحت مسمّى حركة التفكيك الإفريقيّة Afro-Deconstructinoism، وأُطلق على أعضاء هذه الحركة اسم «الحداثيّين أو الشموليّين» الذين يعارضون أفكار حركة التنقيب، وينكرون فكرة الفلسفة القائمة على الأفكار المحلية فقط، ويفضّلون إقامة فلسفة يتمّ فيها دمج الهويّة الإفريقيّة مع هويّة جميع الأجناس الأخرى.

وتضمّ هذه الفترة مجموعة من أشهر ممثّلي الفلسفة الإفريقيّة وأكثرهم حضورًا، نذكر منهم: النيجيريّ كواسي ويريدو Kwasi Wiredu (١٩٣١-٢٠٢٢)، والنيجيريّ أولسيجون أولاديبو Olusegun Oladipo (١٩٥٠-؟)، والكونغوليّ ف. ي. موديمبي V. Y. Mudimbe (١٩٤١-؟)، والكينيّ د. أ. ماسولو D. A. Masolo (١٩٥٢-؟)، والكينيّ أوديرا أوروكا Odera Oruka (١٩٤٤-١٩٩٥)، والبنينيّ بولين هاونتندجي P. Hountondji (١٩٤٢-؟)، والأميريكيّ من أصول إفريقيّة بيتر بودونرين، والكاميرونيّ ماسين توا Macien Towa (١٩٣١-٢٠١٤)، والكاميرونيّ فابيان إبوسي بولاجا Fabien Eboussi Boulaga (١٩٣٤-؟)، والأميريكيّ من أصول إفريقيّة ريتشارد رايت Richard Wright (١٩٤٣-٢٠٠٨).

بينما مثَّلت **المرحلة الثالثة** وهي التي بدأت منذ بداية الثمانينات وحتّى بداية التسعينات مرحلة البحث عن فلسفة إفريقيّة تعبّر عن الوجود الإفريقيّ من خلال النقد أو فيما عُرف بإعادة الإعمار النقديّ الذي نشطت فيه الحركة الانتقائيّة التي تريد أن تنتقي وتختار الجيّد من بين المحلّيّ والعالميّ. ففي هذه الفترة يتمّ الانتقال التدريجيّ من التفكيك في المرحلة الوسطى إلى إعادة بناء المعرفة الإفريقيّة بطريقة متكاملة. وهنا يكون التحدّي الأوّل الذي يواجه هذه المرحلة وهو إيجاد طريق وسط قابل للتوفيق بين الفلسفة الإفريقيّة التقليديّة والفلسفة الإفريقيّة الحديثة. أي بناء فلسفة إفريقيّة جديدة غير ملوّثة بالفلسفة العرقيّة، لكنّها تعبّر عن طبيعة الإفريقيّ وهويّته الحقيقيّة بعيدًا عن التمايزات العرقيّة؛ حيث يتمّ التأكيد على أنّ الفلسفة الإفريقيّة يجب أن تتمّ بطرق فلسفيّة احترافيّة، مثل التحليل والتفكير النقديّ والتماسك المنطقيّ، كما هو الحال في الفلسفة الغربيّة[1].

واشتهرت هذه الفترة باسم حركة الأفرو-انتقائيّة Afro-Eclecticism: وهي حركة عملت على التأليف بين الحركتين السابقتين، مرتئية أنَّ الفلسفة التقليديّة النابعة من البيئة المحلّيّة ليست كافية لإقامة الفكر الجدليّ الذي يثري الساحة الفلسفيّة الإفريقيّة، ومن ثمّ ارتأت أن تستعين بما يناسب البيئة الإفريقيّة من أفكار الأمم الأخرى، إنّها حركة أشبه بتيّار الجمع بين الوافد والموروث في ثقافتنا

[1]- Chimakonam, History of African Philosophy, op. cit.

العربيَّة. أي أنَّها الحركة التي تنتقي الأفضل من الفلسفة التقليديّة والأفضل من فلسفة الحداثيّين من أجل إنتاج فلسفة إفريقيّة أصيلة. ومن أهمّ أنصار هذه الحركة: الغانيّ كوامي جيكي Kwame Gyekye (١٩٣٩-٢٠١٩)، والنيجيريّ إيفيني منكيتي Ifeanyi Menkiti (١٩٤٠-٢٠١٩)، والغانيّ كوامي أبياه Kwame Appiah (١٩٥٤-؟).

وقد بدا لفلاسفة تلك المرحلة أنّهم من الصعب أن يتفلسفوا بعيدًا عن النموذج الغربيّ؛ فقد رأوا أنّ التفلسف على غرار الفلسفة الغربيّة أمر لا ينفي مطلقًا أصالة الفلسفة الإفريقيّة، وكان هذا نتيجة منطقيّة لفلاسفة تلك المرحلة الذين تعلّموا الفلسفة الغربيّة في الجامعات والمعاهد الغربيّة، وقام بعضهم بالتدريس في الجامعات الغربيّة[١]، وأرادوا أن ينسجوا فلسفتهم الخاصّة على غرارها، لكن محاولات تبرير هذا الأمر لم يبدو مقنعًا للحريصين على الهويّة الإفريقيّة وضرورة أن يتفلسف الإفريقيّ وفقًا لواقعه ولمشكلاته المحلّيّة لا وفقًا للفلسفة الغربيّة ومشكلاتها.

في حين بدأت **المرحلة الرابعة** للفلسفة الإفريقيّة في أواخر التسعينات من القرن الماضي، وتمثّلت مع بداية الألفيّة الجديدة فيما عُرف بـ«فلسفة المحادثة»، وهي مرحلة تركز على أسئلة العالم الحقيقيّ، وقد اشتهرت هذه الفترة تحت مسمّى حركة المحادثين النقديّين The Critical Interlocutors، وهي الحركة التي تضمّ مجموعة من الفلاسفة الذين يشتركون بصفة دائمة في حلقات نقاشيّة ومحادثات نقديّة تبرز أصالتهم الفلسفيّة ومدى ابداعاتهم وابتكاراتهم في مجال الفلسفة الإفريقيّة الخالصة. كما تركّز هذه المدرسة على نقد الأفكار الفلسفيّة المطروحة وبيان الغث فيها من السمين. كما إنّهم يرون أنَّه لا يمكن إنشاء نظريّة جديدة في الفلسفة الإفريقيّة إلّا بواسطة فلاسفة أفارقة فرديّين يستفيدون من «الماضي القابل للاستعمال»، وعمق الأصالة الفرديّة في إيجاد حلول للمطالب الحياتيّة المعاصرة. وينتعش أعضاء هذه الحركة في هذه الفترة الراهنة، وتتوالى إصداراتهم الفكريّة هنا وهناك، ويطلق عليهم النقّاد والباحثون أصحاب مدرسة المحادثة النقديّة. وأشهر فلاسفة هذه المدرسة: الجنوب الإفريقيّ جوناثان شيماكونام، والفلاسفة النيجيريّون: جودفري أوذومبا Godfrey Ozumba (١٩٦٠-؟)، وبانتيلون إيروجبو Pantaleon Iroegbu (١٩٥١-؟)، وإينوسنت أسوزو Innocent Asouzu (١٩٥٢-؟)،... وغيرهم.

---

[١]- يكفي أن نشير في هذا المقام إلى أنّ الفيلسوف الكاميرونيّ إيبوسي بولاجا (١٩٣٤-؟) حاصل على بكالوريوس اللاهوت ودكتوراه في الفلسفة والآداب من جامعة ليون. كما أنّ فالنتين موديمبي المولود في الكونغو الديمقراطيّة (١٩٤١-؟) هو أستاذ الأدب المقارن في جامعة ديوك Duke University ومدير المؤتمرات في مدرسة الدراسات العليا في العلوم الاجتماعيّة بباريس. سافر إلى الولايات المتّحدة لظروف سياسيّة ودرَّس في جامعة ستانفورد Stanford University.

أهمّ المساهمات الفلسفيّة المدافعة عن الهويّة الإفريقيّة

كان من الضروريّ ونحن نستكشف عالم الفلسفة الإفريقيّة أن نقوم بعرض أهمّ المحاولات للفلسفة الإفريقيّة التي قد يتّضح معها ولو إجابات جزئيّة عن طبيعة هذه الفلسفة التي مرَّ على بداية تكوّنها- كما سبق أن أشرنا- ما يزيد على مئة عام تقريبًا. وسوف نعرض فيما يلي لأهمّ هذه المحاولات التي قام بها الفلاسفة الأفارقة من الذين جعلوا هدفهم الأوّل هو الدفاع عن الهويّة الإفريقيّة ونقد الهيمنة الاستعماريّة الغربيّة، عسى أن نتمكّن من إلقاء نظرة معبرّة -من هذا المنظور- على الفلسفة الإفريقيّة، ليس فقط في مفهومها وحركاتها، ولكن على أهمّ فلاسفتها، ونقف على حقيقة رؤاهم الفلسفيّة.

الفلسفة الواقعيّة النقديّة عند نكروما

يعدّ الزعيم الغانيّ كوامي نكروما Kwame Nkrumah (١٩٠٩-١٩٧٢) من أهمّ المناضلين الأفارقة ضدّ الاستعمار، فقد خاض غمار العمل السياسيّ في بلاده؛ فهو أوّل رئيس لجمهوريّة غانا المستقلّة (١٩٦٠-١٩٦٦) كما كان رئيس الوزراء الأوّل (١٩٥٧-١٩٦٠)، وأبرز دعاة الوحدة الإفريقيّة، وواحد من أهمّ مؤسّسي منظّمة الوحدة الإفريقيّة قبل إسدال الستار عليها في يوليو ٢٠٠٢. كانت له علاقات وطيدة بمصر؛ حيث تزوّج من المصريّة فتحية رزق بمباركة الرئيس جمال عبدالناصر الذي كان صديقًا مقرّبًا له، كذلك منحته مصر قلادة الجمهوريّة، ومنحته جامعة القاهرة الدكتوراه الفخرية عام ١٩٥٨. ترك مجموعة من المؤلّفات التي عكست أفكاره وفلسفته، كان من أهمّها: «نزعة الضمير»، «عن الحرّيّة أتحدث»، «يجب أن تتحد إفريقيا»، «الاستعمار الجديد»، «الأيام المظلمة في غانا»، «المسار الثوريّ»، «النضال الطبقيّ في إفريقيا»، «يستمرّ الكفاح»، «بديهيّات كوامي نكروما»، «نحو الحرّيّة من الاستعمار»، «دليل الحرب الثوريّة»، «صوت من كوناكري»، «ما أعنيه بالعمل الإيجابيّ»، وكذلك نُشر سيرته الذاتيذة بعنوان «غانا».

وقد ارتكزت فلسفته الواقعيّة السياسيّة على ثلاث قواعد أساسيّة، هي:

أ- يجب أن نسعى أوّلاً لتحقيق السيادة السياسيّة، وبعد ذلك سيتحقّق كلّ شيء، وهو ما يعبرّ عن مبدأ الاستقلاليّة؛ حيث التسليم باستقلاليّة الأرض والعقول الإفريقيّة ونطاقها الإفريقيّ، وهو ما يعبرّ عنه بالقول: «إفريقيا للإفريقيّين».

ب- نحن نفضّل المخاطر في ظل الحرّيّة على الاستقرار في ظلّ العبوديَّ. وهي دعوة تعكس

مدى إعلاء نكروما لقيمة الحرّيّة، وأنّه يفضّل الحرّيّة مع افتراض وجود الخطر على العبوديَّة مع السلم، فالبحث عن الحرّيّة والاستقلال غاية يجب أن تُدرَك مهما كانت تكلفة إدراكها باهظة.

ج- إنَّ تخليص إفريقيا من قيود الحكم الأجنبيّ هو الضمان الوحيد للاستقلال. وتخليص إفريقيا من قيود الحكم الأجنبيّ يتحقّق من خلال الدعوة العقلانيّة للأفارقة إلى التضامن والاتحاد. ومن أجل ذلك كان سعي نكروما الدائب لتأسيس مؤسّسة الوحدة الإفريقيّة.

وتعدّ الفلسفة الواقعيّة النقديّة الإسهام الفلسفيّ الحقيقيّ لكوامي نكروما؛ إذ وجّه سهام النقد إلى الفلسفة الغربيّة مرتئيًا أنّ فلاسفة الغرب كثيراً ما ينعزلون عن الواقع، ويعيشون في أبراج عاجيّة، يتشدّقون بمفاهيم قديمة بالية، لا تمتّ للواقع بصلة مع أنّ التاريخ المبكر للفلسفة يظهرها ذات جذور حيّة متغلغلة في حياة الإنسان والمجتمع البشريّ[١].

الفلسفة العرقيّة والحكمة الفلسفيّة عند كواسي ويريدو:

يعدّ الأكاديميّ والفيلسوف النيجيريّ كواسي ويريدو Kwasi Wiredu (١٩٣١-٢٠٢٢) في الحقيقة، الفيلسوف الأكثر شهرة ودراسة في إفريقيا؛ حيث تناولت العديد من الدراسات والدوريّات المتخصّصة جوانب فكره المختلفة، وقد أقيمت عدّة مؤتمرات في جامعات إفريقيّة مختلفة لتناول فكره الفلسفيّ. تلقّى تعليمه الفلسفيّ بجامعة أكسفورد على يد فيلسوف العقل البريطانيّ الشهير جلبرت رايل Gilbert Ryle (١٩٠٠-١٩٧٦). ويعدّ ويريدو عضوًا ناشطًا في مجال الفكر والفلسفة الإفريقيَّين ونائب رئيس المجلس الإفريقيّ للفلسفة. وكانت مساهمته الفلسفيّة الأبرز في فضاء الفلسفة الإفريقيّة هي سعيه الدائب لإنهاء الاستعمار المفاهيميّ للفكر الإفريقيّ، والعمل على قيام فلسفة إفريقيّة أصيلة تعبّر عن حقيقة وواقع الإنسان الإفريقيّ. ومن أهمّ مؤلّفاته: الفلسفة والثقافة الإفريقيّة (١٩٨٠)، الجامعات والتفاصيل الثقافيّة: منظور إفريقيّ (١٩٩٦)، نحو إنهاء الاستعمار من الفلسفة والدين الإفريقيّين (١٩٩٨)، الفلسفة الشفويّة للشخصيّة، رفيق الفلسفة الإفريقيّة (٢٠٠٣).

أراد ويريدو أن يقيم فلسفة إفريقيّة أصيلة بعيدة عن فلسفة المستعمر الغربيّ، وأن ينهي الاستعمار من الفلسفة والدين الإفريقيّين، فراح يستجوب الفلسفة الغربيّة من منظور إفريقيّ، وهو الأمر الذي يميّزه عن فلاسفة حركة التنقيب. كما عمل على إثارة الوعي الإفريقيّ حول ما يخصّ

[1]- Kwame Nkrumah, Consciencism: Philosophy and Ideology for Decolonization, Panaf Books, London, 1970, p29.

الفكر الإفريقيّ والفلسفة الإفريقيّة الخالصة والدين الإفريقيّ الذي يعبر عن الثقافة الإفريقيّة تمامًا كما ذهب جون مبيتي.

وقد سعى ويريدو إلى الإجابة عن عدّة تساؤلات انشغل بها على طول مشواره الفلسفيّ، ولا سيّما في كتابه الأهمّ «الفلسفة والثقافة الإفريقيّة»، وكان من أهمّ هذه الأسئلة الجوهريّة: بماذا يمكن أن تسهم الفلسفة في الثقافة الإفريقيّة؟ ما الذي يمكن أن يستخلص منها؟ هل يمكن أن تكون هناك فلسفة إفريقيّة حقيقيّة تتجاوز الفكر الشعبيّ التقليديّ؟ حاول ويريدو من خلال سلسلة من المقالات تحديد وإثبات دور الفلاسفة الأفارقة المعاصرين، وهو يرى أنَّه دور مميّز، وأنّ أهمّ ما يميز الفلاسفة الأفارقة هو اتّساع الأفق لدى معظمهم، وبعدهم عن الرؤى الدوجماطيقيّة، فيوضح كيف يمكنهم استيعاب التطوّرات الحديثة في الفلسفة وتطبيقها على التغيّرات الاجتماعيّة والفكريّة العامّة المرتبطة بـ«التحديث» والانتقال إلى هويّات وطنيّة جديدة. كما تعكس مقالاته المتعدّدة كيفيّة إمكانيّة استغلال الموارد التقليديّة واختبار افتراضات الفلسفة الغربيّة للتنمية، لكن في إطار اللغة الإفريقيّة وثقافتها الخالصة[١].

وتعني الفلسفة الإثنية أو العرقية عند ويريدو فلسفة الشعوب في إفريقيا وليس الأفراد، إنها فلسفة تعبر عن الشعب ككل؛ ولذلك لا يمكن أن يوجد فيها من يعادل سقراط أو زينون أو غيرهما ممن يقدّم فلسفة تعبرّ عن فرد واحد؛ ولذلك فمصادر هذه الفلسفة تكمن في الأمثال الشعبيّة، والشعر، والأغاني، والأساطير، والأدب الشفاهي بشكل عامّ، وأن الفلسفة الإفريقيّة غير قابلة للاختزال في فئات الفلسفة الغربيّة. ومن ثمّ كان شغل ويريدو الشاغل هو إنهاء الاستعمار المفاهيميّ للفلسفة الإفريقيّة، بحيث تقدّم هذه الفلسفة مفاهيمها الذاتيّة بنفسها والتي تعكس معانيها الإفريقيّة الخاصّة[٢]؛ ولذلك يطالب كواسي ويريدو مع زميله هونتوندجي الحكومات الإفريقيّة بتأمين الاستقلال الذي لن يكون إلّا من خلال الاهتمام بتطوير العلوم والتكنولوجيا، كما يجب على هذه الحكومات أن تعتني بمحو الأمّيّة، وتشجيع الثقافة، والتفكير النقديّ الابتكاريّ، والجدل التحليليّ، والاختبار التنافسيّ للفرضيّات البديلة التي تعمل على تأصيل كلّ ما هو أصيل ويعبرّ عن الهويّة

[1]- **Kwasi Wiredu, *Philosophy and an African Culture*, Cambridge University Press, 1980.**

[2]- D.A. Masolo, Africanizing Philosophy: Wiredu, Hountondji, and Mudimbe, In: Adeshina Afolayan, Toyin Falola, The Palgrave Handbook of African Philosophy, Editors: published by Springer Nature, New York, 2017, pp69 -70.

الإفريقيّة الخالصة[١].

جوليوس نيريري وفلسفة أوجاما المناهضة للإمبرياليّة الغربيّة

وهنا نتوقف مع فيلسوف من أشهر الفلاسفة الأفارقة الذين ناهضوا الإمبرياليّة الغربيّة، وهو الفيلسوف التنزاني جوليوس كامباراج نيريري Julius Nyerere (١٩٢٢-١٩٩٩)، ذلك القوميّ الإشتراكي الذي لقّب بـ«أبي الأمّة»، و«المعلّم»؛ لأنّه كان معلمًا بمدرسة ثانويّة، وحينما أصبح رئيسًا لتنزانيا قاد شعبه بحكمة وحزم مثل المعلّم الجيّد الذي يوجّه تلاميذه؛ كان ناشطًا، وسياسيًّا، ومنظّرًا سياسيًّا مناهضًا للاستعمار في تنزانيا، حكم تنجانيقا كرئيس للوزراء من ١٩٦١ إلى ١٩٦٢، ثمّ كرئيس من ١٩٦٢ إلى ١٩٦٤، وبعد ذلك قاد تنزانيا (زنجبار وتنجانيقا) كرئيس من ١٩٦٤ إلى ١٩٨٥. كان عضوًا مؤسّسًا في حزب تنجانيقا للاتحاد الوطنيّ الإفريقيّ (تي إيه إن يو) -الذي أصبح في عام ١٩٧٧ حزب (تشاما تشا مابيندوزي((الحزب الثوريّ)- وترأّسه حتى عام ١٩٩٠. وكان من أكبر المنادين بتأسيس منظّمة الوحدة الإفريقيّة. ترك مجموعة من المؤلّفات عبرّت عن فلسفته الاشتراكيّة الخاصّة، كان من أشهرها: الحرّيّة والوحدة ١٩٦٧، الحرّيّة والاشتراكيّة ١٩٦٨، الحرّيّة والتطوّر ١٩٧٣، كما ترجم رائعتي شكسبير: «تاجر البندقيّة»، و«يوليوس قيصر» إلى اللغة السواحليّة. وعندما تولّى رئاسة تنزانيا عمل على إنهاء توظيف معظم البريطانيّين الذين كان يشغلون المناصب العليا خلال الفترة الاستعماريّة، واختار بدلاً منهم الشباب الأفارقة المتعلّمين لتولي تلك المناصب الحسّاسة.

أسّس نيريري فلسفة سياسيّة إفريقيّة خالصة عُرفت باسم «أوجاما Ujamaa»، وكلمة «أوجاما» تعني باللغة السواحليّة الأسرة الممتدة، وتقوم هذه الفلسفة على سياسة اجتماعيّة واقتصاديّة يتمّ تطويرها بناء على فكرة الزراعة الجماعيّة وإضفاء الطابع القرويّ على الريف، وزيادة مستوى الاعتماد على الذات على المستويين الفرديّ والوطنيّ، وإعادة تقاليد وعادات ما قبل الاستعمار، والاعتماد على النظام القرويّ للتغلّب على مشاكل القبيلة التي تدفع الناس للانفصال إلى قبائل على أساس الهويّات القديمة، ويتمّ ذلك في ظلّ نظام اشتراكيّ عامّ[٢].

واشتهر نيريري بمناهضة الإمبرياليّة الغربيّة، فعملت إدارته أثناء تولّيه حكم البلاد على إنهاء

[1]- Barry Hallen, A short history of African philosophy, Indiana University Press, Bloomington, 2002, p52.

[2]- See, Sheikheldin, Gussai H. "Ujamaa: Planning and Managing Development Schemes in Africa, Tanzania as a Case Study" Africology: The Journal of Pan African Studies 8.1, (2014), pp78–96.

كافّة مظاهر الاستعمار، و«أفرقة» الخدمة المدنيَّة مع تعزيز الوحدة بين الأفارقة الأصليّين والأقليّات الآسيويّة والأوروبيّة في البلاد. وقدّمت -أيضًا- التدريب والمساعدة للجماعات المناهضة للاستعمار التي تناهض حكم الأقلّيّة البيضاء في جميع أنحاء جنوب إفريقيا، وواصل -دون جدوى- تشكيل الوحدة الإفريقيّة لاتحاد شرق إفريقيا مع أوغندا وكينيا.

وقد كان نيريري شديد الانتقاد لنظام القيم الاجتماعيّة والسياسيّة والاقتصاديّة والثقافيّة التي فُرضت على بلاده خلال فترة الاستعمار، فعمل بلا كلل على العودة إلى القيم الإفريقيّة التقليديّة. كان يؤمن بأن على الأفارقة إنهاء الاستعمار الذي ما زال يسكن عقولهم حتى يستطيعوا أن يقبلوا أنفسهم كأفارقة؛ لذلك دعا إلى التخلّص من نظام التعليم الذي أدخله البريطانيّون إلى تنزانيا عندما احتلّوها عام ١٩٠٠؛ حيث رأى أنّه نظام تعليميّ لا يلبّي احتياجات المجتمع التنزانيّ، وأنّه نظام تعليميّ قد تمّ فرضه على الأفارقة لينفّرهم من قيمهم المحلّيّة ويعمل -في الوقت نفسه- على تعزيز القيم الغربيّة؛ لذلك دعا إلى نظام تعليم يلائم طبيعة الشعب ويكون أكثر صلة بالثقافة المحلّيّة وأكثر تعبيرًا عن الذات الإفريقيّة[١]. وقد وجدت دعوة نيريري صدًى كبيرًا في البلدان الإفريقيّة المجاورة.

ولذلك عمل جوليوس نيريري على استعادة وتأسيس الهويّة الإفريقيّة الحقيقيّة من خلال سياساته الاقتصاديّة والسياسيّة التي عملت على تأكيد الاستقلال وإحياء تقاليد فترة ما قبل الاستعمار، مقاومًا الرأسماليّة الاستعماريّة المقيتة التي أعلت من قيمة الفرد على المجتمع، وأحلّ محلّها النظام الاشتراكيّ الذي يعلي من شأن المجتمع على الفرد. وقامت اشتراكيّته على ثلاثة مبادئ، هي: العمل من قبل الجميع ومنع الاستغلال، والتقاسم العادل للموارد التي انتجتها الجهود الجماعيّة والعمل المشترك، والتأكيد على المساواة والاحترام وكرامة الإنسان[٢].

وقد رأى نيريري أنّ الأفارقة لا يمكنهم أن يستعيدوا هويّتهم إلّا إذا كانوا أحرارًا حرّيّة تامّة، حرّيّة تتجاوز الإمبرياليّة الثقافيّة التي خلّفها الاستعمار بعد جلائه عن الأرض؛ ولذلك اهتمّ اهتمامًا فائقًا بالتعليم بوصفه أحد الدعائم المهمّة للحفاظ على الهويّة الأصيلة، فوضع تصورات خاصّة لإعادة تأهيل المعلّمين كي يتشرّبوا مبادئ الهويّة الإفريقيّة بعيدًا عن مبادئ الإمبرياليّة الفكريّة التي تفشّت

[1]- See, Thenjiwe Major and Thalia M. Mulvihill, Julius Nyerere (1922 -1999), An African Philosopher, Re-envisions Teacher Education to Escape Colonialism, New Proposals: Journal of Marxism and Interdisciplinary Inquiry, Vol. 3, No. 1, (October 2009), p15.

[2]- Ibid, p16.

في أنظمة التعليم أثناء فترة الإستعمار. ومن ثم كانت فلسفته ترمي إلى الاعتماد على الذات، فاهتمّ بتطوير الزراعة وشؤون الاقتصاد والسياسة في مقابل النقد الصارم لنظام القيم الاجتماعيّة والسياسيّة والاقتصاديّة والثقافيّة الذي فُرض على بلاده خلال فترة الاستعمار، وعمل بلا هوادة على العودة إلى القيم الإفريقيّة التقليديّة بدلاً من تلك القيم التي غرسها المستعمر في نفوس الأفارقة؛ إذ آمن بأنّه يستوجب على الأفارقة أن يزيلوا الاستعمار من عقولهم -أوّلاً- من أجل قبول أنفسهم كأفارقة[١].

وقد كان نيريري حريصًا أيضًا على تغيير تلك القيم الاقتصاديّة والاجتماعيّة التي غرسها المستعمر في بلاده، فقد رأى أنّ المستعمر قد شجّع النظام الرأسماليّ الذي شجّع الفرديّة على حساب المجتمع، فقد صرّح نيريري بأنّ الرأسماليّة تعزّز الفرديّة المفرطة التي تقوم على التنافس بدلاً من التعاون؛ ورأى أنّ النظام الرأسماليّ يستغلّ القوي فيه الضعيف، ويتمّ تقسيم المجتمع إلى مجموعة من الجماعات المتعادية، مما يعزّز عدم المساواة في المجتمع؛ حيث ينقسم المجتمع إلى قلّة غنيّة متفوّقة وكثرة فقيرة متدنّية، فأهمّ ما يهمّ النظام الرأسماليّ هو وفرة الإنتاج وتحقيق الأرباح، وليس الرضى البشريّ أو مصلحة المستهلك[٢].

ومن ثمّ فإنّ الحلّ الأمثل للحفاظ على الهويّة عند نيريري يكمن في فلسفة «أوجاما» التي تنبع من أعماق الثقافة الإفريقيّة الأصيلة، وتستند إلى استعادة القيم الإفريقيّة الأصيلة للإخاء والتعاون والعمل الجماعيّ التي كانت سائدة قبل قدوم المستعمرين؛ ولذلك فإنّ فلسفة «أوجاما» فلسفة جماعية تقوم على الـ«نحن» بدلاً من الـ«أنا»، وتنطلق من الثقافة الإفريقيّة الأصيلة التي تؤكّد الهويّة وتناهض القيم الغربيّة التي زرعها الاستعمار والتي أدّت إلى نفور الأفارقة من ماضيهم[٣]. وكان يعتقد إنّ العدالة الاجتماعيّة لا يمكن أن تتحقّق إذا لم تكن هناك مساواة بشريّة مطلقة، ومن ثمّ كان اعتماد نيريري على سياسة الحزب الواحد والأوحد في البلاد؛ مما دفع معارضيه إلى اتهامه بالديكتاتوريّة.

وبختام القول عن فلسفة «أوجاما»، يمكننا أن نقول إنّ أهمّ ما يميّز الفلسفة الإفريقيّة أنّها فلسفة جماعيّة؛ أي أنّها تقدّم نفسها كنظريّة اجتماعيّة تعطي الأولويّة للوئام المجتمعيّ على الرؤى الفرديّة، وتبحث عن هويّتها الإفريقيّة الخالصة بعيدًا عن نظريّات المركزيّة الغربيّة.

---

[1]- Ibid, Thenjiwe Major and Thalia M. Mulvihill, Julius Nyerere (1922 -1999), pp15- 22.

[2]- Ibid, p16.

[3]- Ibid, p16.

خاتمة (أبرز النتائج):

لقد توصّلنا في هذه الدراسة إلى مجموعة من النتائج المهمّة، نعرض فيما يلي أهمّها:

أوّلًا: نشأت الفلسفة الإفريقيّة تحت إصرار الإفريقيّ على البحث عن هويّته التي حاول المستعمر الأوروبيّ تغريبه عنها سواء بفرض ثقافته ولغته كما فعل المستعمر الإنجليزيّ، أو من خلال مفهوم الاستيعاب الذي استخدمه المستعمر الفرنسيّ الذي يهدف إلى تحويل الأفارقة إلى فرنسيّين عن طريق استبدال الثقافة الفرنسيّة بالثقافة الإفريقيّة. ومن هنا وجد الإفريقيّ أنّ بناء فلسفة إفريقيّة تقوم على الثقافة المحلّيّة واللغة الإفريقيّة هي قاعدة التمثال لبناء إيديولوجيّة سياسيّة من شأنها إبراز الهويّة الإفريقيّة المفقودة. مع قناعة الأفارقة الذاتيّة بأنّهم لن يستعيدوا هويّتهم إلّا إذا كانوا أحرارًا، وتتجاوز الحرّيّة هنا الجلاء العسكريّ والهيمنة السياسيّة للمستعمر إلى معنى آخر، وهو الاستقلال الشامل عن الإمبرياليّة الأوروبيّة سياسيًّا وثقافيًّا واجتماعيًّا واقتصاديًّا، ولن يكون ذلك إلّا عبر تطوير إيديولوجيّة سياسيّة واجتماعيّة واقتصاديّة تضرب بجذورها في الثقافة الأصليّة الإفريقيّة والقيم التقليديّة للمجتمع الإفريقيّ.

ثانيًا: أظهرت هذه الدراسة تهافت الرؤية الغربيّة العنصريّة للإفريقيّ الذي يمكنه القيام بكافّة الأعمال باستثناء القدرة على التعقّل أو التفكير فلسفيًّا، باعتبار أنّ الفلسفة فكر ثانويّ أو فكر لاحق يحتاج قدرات عقليّة لا تتوافر لدى الإفريقيّ. ومن ثمّ توصّلت هذه الدراسة عبر عرضها لمجموعة من المساهمات الفلسفيّة الإفريقيّة إلى عكس هذا الزعم الأوروبيّ المتحيّز حول إفريقيا كعرق، وأنّ الإفريقيّ قادر على التفلسف قبل مجيء الاستعمار الغربيّ وأثناءه وبعده، وأنّه قادر على التفكير، شأنه في ذلك شأن الأوروبيّ وغيره، وأن له فلسفة متميزة ومتماسكة تخصه، وأن مزاعم الغربيّ العنصريّة قد عفا عليها الزمن وأصبحت غير منطقيّة ولا يمكن تصوّرها.

ثالثًا: أظهر هذا العرض للفلسفة الإفريقيّة أنّها حقّقت ما حلمت به الفلسفة اليونانيّة ولم تستطع تحقيقه؛ إذ حلمت الفلسفة اليونانيّة مع فيلسوف من أهمّ فلاسفة عصرها الذهبيّ وهو أفلاطون، الذي رأى أنّ المجتمعات تسعد إذا ما تولّى أمورها فيلسوف، وعندما شعر بصعوبة تحقيق هذا الأمر، أي أن يحكم الفيلسوف، ذهب إلى القول إنّه لا بأس أن يتفلسف الحكّام؛ كي يتزودوا بالحكمة فيديروا شؤون البلاد على النحو الأكمل، فإذا لم يتحقق حلم أفلاطون في الحضارة الغربيّة إلّا مرّة واحدة مع الإمبراطور الرومانيّ ماركوس أوريليوس الإمبراطور الفيلسوف، فإنّه قد تحقّق على إطار واسع في الفلسفة الإفريقيّة مع الرؤساء والزعماء الفلاسفة، من أمثال: كوامي نيكروما،

وليبولد سنغور، وجوليوس نيريري، وأحمد سيكوتوري، وباتريس لومبومبا، ونيلسون مانديلا، وهذا بلا شكّ أمر تتمايز به الفلسفة الإفريقيّة على الفلسفة الغربيّة.

رابعًا: لا شكّ أنّ ثمّة مجموعة من المعوقات التي تعوق مشروع الفلسفة الإفريقيّة، لعلّ أهمّها عدم وجود لغة إفريقيّة واحدة يتقنها جميع الأفارقة يمكن من خلالها صياغة هذه الفلسفة، وتكون هويّتها مرتبطة بثقافة ومجتمع متجانس بشكل كبير، وقد اجتهد الكثير من فلاسفة إفريقيا من أجل التغلّب على هذه المعضلة من خلال قراءة الفلسفة الإفريقيّة بتنوّعاتها الثقافيّة من خلال التقليد التحليليّ؛ أي صياغة المعنى والحقيقة كجهد يشكّل في النهاية تحليلاً مفاهيميًّا/ منطقيًّا للغة. كما تفتقر الفلسفة الإفريقيّة إلى تراث فلسفيّ مدوّن من الممكن أن يكون أحد المنطلقات للفلسفة الإفريقيّة الراهنة، لكن يبقى الموروث الشفاهيّ والمشكلات الراهنة موضوعات راهنة كافية للتغلّب على هذا العائق.

المصادر والمراجع

أوّلًا- المصادر والمراجع العربيّة والمعرّبة

١. عبد النور بيدار، المذهب الإنسانيّ في الغرب، ترجمة: فوزية العشماوي، القاهرة، المركز القوميّ للترجمة، ٢٠٢١.

٢. لحسن الصديق، فلاسفة أفارقة سعوا إلى استكمال تحرير القارة السوداء، مجلّة أفكار، العدد ١٤، مارس ٢٠١٧.

٣. ليفي بريل، العقليّة البدائيّة، ترجمة: الدكتور محمّد القصاص، القاهرة، مكتبة مصر، د. ت.

٤. محمّد عبدالكريم أحمد، الفلسفة الإفريقيّة؟ أسئلة الهويّة وآفاق التحرّر، مجلة قراءات ثقافية، المنتدى الإسلاميّ، العدد ٤٧، يناير ٢٠٢١.

٥. هيغل، محاضرات في فلسفة التاريخ، ج١، (العقل في التاريخ)، ترجمة: إمام عبدالفتاح إمام، بيروت، دار التنوير، ط٣، ١٩٨٣.

٦. فرانسيس إيكانم، في أنطولوجيا للفلسفة الإفريقيّة، ترجمة: حنان عباس، مجلّة أوراق فلسفيّة، العدد ٧٧- ٧٨، ٢٠٢١.

ثانيًا: المراجع الأجنبيّة

1. **Allan Wood, Kant's Formulations of The Moral law, in** A Companion to Kant**, edited by Graham Bird, Blackwell publishing, LTd, U.S.A, 2006.**

2. **Barry Hallen**, A short history of African philosophy**, Indiana University Press, Bloomington, 2002.**

3. **D.A. Masolo, Africanizing Philosophy: Wiredu, Hountondji, and Mudimbe, In: Adeshina Afolayan, Toyin Falola,** The Palgrave Handbook of African Philosophy**, Editors: published by Springer Nature, New York, 2017.**

4. **David Hume,** Essays Moral, Political, and Literary**, Vol.1, Edited by T. H. Green and T. H. Grose, London, 1882.**

5. **Emmanuel Chuckwudi Eze,** The Color of Reason: The Idea of "Race" in Kant's**, Blackwell Publishers Ltd, 1997.**

6. **H. J. Paton,** The Categorical Imperative - A study in Kant's Moral Philosophy**, Hutchinson's University Library, Oxford, 1946.**

7. **Immanuel Kant,** Observations on the Feeling of the Beautiful and Sublime and Other Writings**, edited by: Patrick Friedrson and Pual Guyer, Cambridge University Press, New York, 2011.**

8. **James Cone,** Risks of Faith: The Emergence of a Black Theology of Liberation 19681998-**, Beacon Press, 2000.**

9. **Kwame Nkrumah,** Consciencism: Philosophy and Ideology for Decolonization**, Panaf Books, London, 1970.**

10. **Kwasi Wiredu,** Philosophy and an African Culture**, Cambridge University Press, 1980.**

11. **Levy Bruhl,** Primitive Mentality**, University of France Press, Paris, 1947.**

12. **Lucius T. Outlaw Jr., Black Philosophy, African Philosophy, Africana Philosophy: Transnational Deconstructive and Reconstructive Renovations in "Philosophy", Editors: Adeshina Afolayan, Toyin Falola,** The Palgrave Handbook of African Philosophy**, Springer Nature, New York, 2017.**

13. **Moya Deacon,** African Philosophy: From Drums and Masks to Rationality**, submitted in full fulfillment of the requirement for the degree master Master of arts in philosophy in the faculty of arts at the Rand Afrikaans University, October 1996.**

14. **Moya Deacon, Trends in African philosophy, in** The African Philosophy Reader**, edited by P. H Coetzee And A. P. J. Roux, Routledge, New York,**

1998.

15. **Olatunji A. Oyeshile,** On Defining African Philosophy: History**, Challenges and Perspectives, Humanity & Social Sciences Journal 3 (1), 2008.**

16. **P. O. Bodunrin, The Question of African Philosophy**, The Journal of Philosophy**, Cambridge University Press, Volume 56, Issue 216, (April 1981).**

17. **Sheikheldin, Gussai H. "Ujamaa: Planning and Managing Development Schemes in Africa, Tanzania as a Case Study" Africology:** The Journal of Pan African Studies **8.1, (2014).**

18. **Thenjiwe Major and Thalia M. Mulvihill, Julius Nyerere (1922- 1999), An African Philosopher, Re-envisions Teacher Education to Escape Colonialism, New Proposals:** Journal of Marxism and Interdisciplinary Inquiry**, Vol. 3, No. 1 , (October 2009).**

ثالثًا: المواقع الإلكترونيّة

١. علي أسعد وطفة، الوجه العنصريّ المظلم في الفلسفة الكانطيّة- مأزق كانط الأخلاقيّ، مقال إلكترونيّ (تمّ الدخول عليه في: ١٣/ ١/ ٢٠٢٣) على الرابط الإلكترونيّ التالي:https:// ١١٨٣٥/watfa.net/archives

2. Jonathan O. Chimakonam, History of African Philosophy, Internet Encyclopedia of Philosophy, Available at: https://iep.utm.edu/history-of-african-philosophy/

الإمبرياليّة الرقميّة
دور الخوارزميّات والبرمجة في الحرب الناعمة

مريم رضا خليل[*]

الملخص

تسعى الورقة إلى تبيين عمليّة التحديث التي تطال الحرب الناعمة عبر وسائل التواصل الاجتماعيّ، بتوظيف الخوارزميّات الرقميّة في عمليّة الجذب والتأثير. وتحاول أن تكشف عمليًّا دور البيانات الرقميّة في بلورة مرحلة جديدة من الحرب الناعمة؛ تقوم على توظيف كلّ العناصر المتاحة في العالم الرقميّ ما يسمح بإطلاق مسمى «الحرب الناعمة الرقميّة»، وفي حين تسخَّر الحرب الناعمة ما بعد الحرب الباردة في استعادة التوازن الغربيّ أمام التحوّل الدوليّ باتجاه الشرق والتوزّع بعيدًا عن المركزيّة الغربيّة، سواء نحو الدول أو الأطراف من غير الدول، فإنّ الحرب الناعمة الرقميّة تشير إلى عدم نجاح الحرب الناعمة التقليديّة ضدّ شعوب المنطقة حتى الآن بما يتناسب مع الأهداف والموارد؛ السبب الذي يدفع باتجاه الاستثمار الأقصى الماكينة الافتراضيّة للسيطرة عبرها في نوع من «التوحّش المتمدّن» في الهيمنة، أشبه بعمليّة «مكننة» للفاعل الإنسان، حتى لو كان الثمن هو البعد «الكينونيّ الوجوديّ الإنسانيّ» للمجتمعات البشريّة.

كلمات مفتاحيّة: القوّة الناعمة، الحرب الناعمة الرقميّة، الفوضى الخلّاقة، الثورة الملوّنة، الخوارزميّات، وسائل التواصل الاجتماعيّ، التأثير.

مقدّمة

تشغل الحرب الناعمة مراكز الدراسات الفكريّة والسياسيّة لدورها المؤثّر في التحوّلات العالميّة وإعادة تشكيل أنماط الصراع بالاستفادة من تطوّر ثورة المعلومات وارتباطها بثورة الاتصالات الحديثة التكنولوجيّة والرقميّة، وفي حين يعزّز منطق الهيمنة تاريخيًّا معركة الصراع على السلطة و«البقاء للأقوى»، تشكّل الحرب الناعمة النسخة المستحدثة من أوجه النزاع والحروب؛ فهي

---

*- باحثة لبنانية في الفكر السياسيّ وشبكات التواصل.

الحرب «الصامتة» التي تلجأ إليها المركزيّة الغربيّة بغية تعديل موازين القوى والحفاظ على ما تبقّى من الهيمنة في قيادة قطبيّة العالم. منذ التسعينات رفع المفكّرون الغربيّون ناقوس خطر مسار «الإمبراطوريّة الأميركيّة» نحو الانحدار وتماثل مصيرها بالإمبراطوريّة البريطانيّة، وتمثّل الحرب الناعمة الأداة الأساس في ترميم خلل تمركز الغرب باعتماد «القصف الخفيّ» لثقافة الشعوب والهويّات القوميّة والوجوديّة والحضارات. وتلجأ القوى العدوانيّة إلى الحرب الناعمة على اختلاف صورها وتنوّعها إلى استهداف المجتمعات المناهضة لسياسات الخضوع والتبعيّة والاستلاب.

تشهد الحرب الناعمة اليوم تحديثًا في أدواتها يتكيّف مع تطوّرات العالم الرقميّ في فرض الهيمنة، وبات الواقع الافتراضيّ ساحة الحرب في عزل الجماعات المستهدفة عن الواقع الحقيقيّ وتغيير أولويّات القيم والضرورات والمخاطر، وتتمحور هذه الورقة حول دور الخوارزميّات الرقميّة في الحرب الناعمة وكيفيّة برمجة الاستهداف. وتحاول الإجابة عن الأسئلة التالية:

ـ أيّ دور تؤدّيه الخوارزميّات في الحرب الناعمة على وسائل التواصل الاجتماعيّ، وكيف تؤثّر؟

ـ ما هي الآليّات التي تبلور برامج الحرب الناعمة «الرقميّة»؟

ـ بأيّ اتجاه تسخّر القوى العدوانيّة المعلومات الرقميّة في مسيرة التطوّر البشريّ؟

وتفترض الورقة أنّ الخوارزميّات دخلت عالم التأثير من بوابة رقمنة الحياة اليوميّة وتعقّبها وربطها بالمقاييس الموضوعة لتوسيع مدى وصول البرامج الخارجيّة، لا سيّما عند محاولة استهداف مجموعات محدّدة للغاية عبر الجذب والاستمالة من خلال التحكّم بعمليّات الإدراك والوعي والإحساس الجماعيّ بالواقع، وصولاً إلى التحكّم بالقرارات والسلوك والأنماط الإدراكيّة والمعايير الذوقيّة، وفي الوقت الذي يُتَّهم به معارضو السياسة الأميركيّة بقمع حرّيّات التعبير ومنع تدفّق المعلومات، تبيح واشنطن لنفسها تأطير هذه المعلومات، بل وتأطير «الذوات» عبر السيطرة الإعلاميّة والتكنولوجيّة واستباحة الخصوصيّات، وإشعال الثورات الملوّنة بالتنسيق مع الدوائر الاستخباريّة.

تطرح الخوارزميّات معادلة جديدة في الحرب الناعمة تستهدف الجبهة المقابلة في سياق معركة تتميّز بأنّها مفتوحة ومتواصلة؛ مستورة دون بصمة، قابلة للتفعيل ضد كلّ الشرائح والفئات العمريّة، وذات موارد ضئيلة مقارنة بتلك المستخدمة في الحروب الصلبة، ناهيك عمّا تقدّمه الخوارزميّات من ميزة تحديث لمختلف أسلحة الحرب الناعمة وجبهاتها، لا سيّما في الفوضى الخلّاقة والثورة

الملوّنة، غير أنّ الخطر الأكبر والأوّل في الحرب الجديدة هو في تجنيد الجهل بتحدّيات الحرب وتهديداتها أو الغموض حولها، بما يؤمّن المزيد من السيطرة باتجاه واحد، وإعادة تشكيل الوعي وإنتاج الأهداف وتعديل التوجّهات وإدارة التحرّكات أيضًا؛ الأمر الذي يرفع درجة المسؤوليّة في البحث عن معادلة مبتكرة في المنافسة والمواجهة وتقويض فعاليّة الحرب الجارية. وتجدر الإشارة إلى أنّ الورقة اعتمدت استخدام المصطلحات العمليّة المعتمدة في ميدان الحرب الصلبة للتماثل بين الجبهتين وتجنّبًا للوقوع في فخّ جمود المعاني وثقل المصطلحات.

القوّة الناعمة في سياق الحرب

يعدّ مفهوم القوّة من المفاهيم الأساسيّة في عالم السياسة، وبمثابة الحجر الأساس في العلاقات بين الدول. تطوّر المفهوم مع نشوء الدول واتّساعها، واتّخذ صورًا متعدّدة تبعًا لطبيعة النظام القائم وشكله، وفي حين تتنوّع تعريفات القوّة وتتوزّع ما بين مفاهيم القدرة على التأثير والإخضاع، والمشاركة والتحكّم والسيطرة، يرتبط جوهر المفهوم كما ذكره كارل ج. فريدريك[١] (Friedrich Joachim) في معرض دراسة التداخل بين مفهومَي القوّة والسلطة والتمييز بينهما بـ«القدرة على إنشاء علاقة تبعيّة» بين طرفين؛ تجمع مفهوم التسلّط والقدرة على الاستمالة والنفوذ لدى الآخرين، بحيث يستطيع الطرف الأوّل من خلال الاستخدام الماهر والذكيّ للقوّة أن يجعل الطـرف الثاني يفعل ما يريد دون قهر أو إرغام وفق مصالح مالك القوّة[٢].

ساهم الصراع القائم بين الرأسماليّة والاشتراكيّة ما بعد الحرب العالميّة الثانية ومحاولة كلّ طرف استمالة عدد من الدول في تطوّر مفهوم القوّة بحيث يتجاوز القدرة والتأثير أو التهديد بالطرق العسكريّة في إطار الحرب الصلبة، وتعزّزت الحاجة إلى بديل عن القوّة الصلبة مع سقوط حائط برلين وتحوّل العالم إلى أحاديّ القطبيّة، وانتشار العولمة، فقد فرضت متغيّرات النظام الحديث والتطوّر العلميّ والاقتصاديّ، خاصّة مع ظهور الإنترنت وانتشار المعلومات، تطوّر مفهوم القوّة ونشوء مفهوم «القوّة الناعمة أو المرنة» (Soft power) في التسعينات من القرن الماضي، وقد شغل المفهوم الجديد على مدى العقدين الماضيين أدبيّات السياسة الخارجيّة الأميركيّة مع التطوّرات في

---

[١]- كارل ج. فريدريك (١٩٠١- ١٩٨٤)، عالم ألمانيّ أمريكيّ، أستاذ جامعيّ ومنظّر سياسيّ، تقاعد من التدريس الجامعي العام ١٩٧١، له العديد من المؤلّفات حول نظريّة الدولة والنظريّة الدستوريّة والحكم الدستوريّ والحكومة، ما جعل منه أحد علماء السياسة الرائدين في العالم في فترة ما بعد الحرب العالميّة الثانية.

[٢]- أبو حلاوة، كريم، "سياسات القوّة الذكيّة ودورها في العلاقات الدوليّة"، مركز دمشق للأبحاث والدرسات (مداد)، ٢٠١٦، ص٣.
http://www.dcrs.sy/%D8%B3%D98%A%D8%A7%D8%B3%D8%A7%

طبيعة النظام العالميّ بفواعله وقضاياه ومؤسّساته وأنماط تفاعلاته، واتسع استخدامه وانتشاره في دوائر التحليل وصناعة القرار، كما شهد المزيد من التطوّر مؤخّرًا ليشمل القوّة الذكيّة كمزيج ما بين القوّة الصلبة والناعمة.

تعود صياغة المصطلح للأكاديميّ الأميركيّ، جوزيف ناي[١]، الذي استخدمه لأوّل مرة في مجلّة السياسة الخارجيّة، في مقالته الصادرة العام ١٩٩٠، بعنوان «القوّة الناعمة»[٢]، وفي كتابه المنشور العام التالي بعنوان: «ملزمة بالقيادة: الطبيعة المتغيّرة للقوّة الأميركيّة»[٣]. يعرّف ناي القوّة الناعمة بأنّها القدرة على تشكيل تفضيلات الآخرين، فإذا فرضنا أنّ ثمّة علاقة بين طرفين، فإنّ الطرف الأوّل يستطيع أن يؤثّر في الطرف الثاني عن طريق توجيه سلوكه، ويتمّ هذا بالانجذاب إلى ثقافة الطرف الآخر وقيمه، وليس عن طريق الرشوى أو التهديد أو الإرغام [٤]. ويجادل بأنّ «قوّة الجذب يمكن أن تكون مكمّلاً مهمًّا لأشكال أكثر تقليديّة من القوّة على أساس النفوذ الاقتصاديّ أو العسكريّ، أو جعلهم يوافقون على القواعد والمؤسّسات التي تنتج السلوك المطلوب. يمكن أن تستند القوّة الناعمة إلى جاذبيّة أفكار الفرد أو القدرة على وضع جدول الأعمال بطرق تحدّد تفضيلات الآخرين»[٥].

تقوم الفكرة الأساسيّة في طرح ناي للمفهوم على ضرورة استخدام الولايات المتّحدة ما تملكه من جاذبيّة على مستوى ثلاثة موارد: «ثقافة الدولة»، و«الفكر السياسيّ»، و«السياسة الخارجيّة»[٦]. بهذا المعنى، يفترض ناي ضرورة أن تركّز الولايات المتحدة على بعد غير ماديّ، إضافة للبعدين العسكريّ والاقتصاديّ، في فرض إرادتها وتعزيز السيطرة والهيمنة على العالم بشكل غير مباشر على

---

[١]- جوزيف صموئيل ناي (١٩٣٧ -؟): مفكّر وأكاديميّ وسياسيّ أميركيّ من الحزب الديموقراطيّ، ساهمت مؤلّفاته في تطوير السياسة الخارجيّة الأميركيّة في عهد الرئيس باراك أوباما، واشتهر بابتكار مصطلحي: (القوّة الناعمة)، و(القوّة الذكيّة). شغل مناصب عدّة، منها: عميد سابق في جامعة هارفارد؛ مساعد وزير الدفاع للشؤون الأمنيّة الدوليّة في حكومة بيل كلنتون، ورئيس مجلس الاستخبارات الوطنيّ. من مؤلّفاته: مستقبل القوّة؛ القوّة الناعمة؛ وسيلة النجاح في السياسة الدوليّة؛ فهم النزاع الدوليّ؛ قوّة القيادة؛ وغيرها.

[2]- Nye, Joseph S. (Jr.), "Soft Power", Foreign Policy, No. 80, Autumn 1990, p153- 171.

[3]- Nye, Joseph S. (Jr.), Bound to Lead: The Changing Nature of American Power, Basic Books, New York, 1991, p188- 220.

[4]-Nye, Joseph S. (Jr.), Soft Power: The Means to Success in World Politics Public Affairs, Basic Books, Perseus Books Group, New York, 2002, p5.

[5]- Leonard, Mark, Public Diplomacy, The Foreign Policy Center, London, 2002, p4.

[٦]- تؤمن الموارد كسب المزيد من القوّة: الثقافة بمختلف أشكالها وعناصرها تؤمّن احتلال الطلاّب مراكز يؤثّرون من خلالها على نتائج السياسة المهمّة للأميركيين؛ القيم السياسيّة تروّج قيم المجتمع الأميركيّ والديمقراطيّة بالمفهوم الأميركيّ الاصطلاحيّ لا اللغويّ، والنظام الراسماليّ وحرّيّة الأسواق؛ والسياسة الخارجيّة أداة يمكنها أن تقوّي من القوّة الناعمة للدولة ويمكنها إضعافها وفقًا لطبيعة السياسات المتّبعة والمصالح المنشودة.

القوى الصاعدة التي باتت تشكّل تهديدًا للنظام العالميّ الذي تقوده الولايات المتّحدة الأميركيّة.

ويرتكز المفهوم، وفقًا لطرح ناي، على البعد الثقافيّ والفكر الليبراليّ ومضامين الديمقراطيّة بالمفهوم الأميريكيّ، ويتحدّد الرابح أو الطرف الأقوى في امتلاك القوّة الناعمة بناء على معيار القدرة على الترويج للثقافة التي يمتلكها ونشر السمات المادّيّة والفكريّة والروحيّة لمجتمعه، من الفنون والآداب والعادات والتقاليد.

وبناء عليه، فالقوّة الناعمة وفق منظّرها هي قوّة الجذب والتأثير بالاستمالة، بدافع الحفاظ على الهيمنة على العالم باستخدام وسائل غير عنيفة، وبأساليب غير محسوسة وتدريجية، في سياق عمليّة هيمنة على الأفكار والنماذج السلوكيّة والتفاعلات الاجتماعيّة. وأمام ما تمثّله هذه القوّة من خطر على الشعوب المستضعَفة في العالم، أطلق المرشد الأعلى للثورة الإيرانيّة، الإمام الخامنئيّ مصطلح «الحرب الناعمة»، كعنوان أيديولوجيّ وإستراتيجيّ لجبهة محدّدة في نطاق الصراع القائم بين إيران والغرب[١] في العقدين الأخيرين. ويشير المصطلح الجديد إلى ضرورة فهم الواقع المحيط بالأمّة من منظور اليقظة تجاه سلاح «القوّة الناعمة» في معركة السيطرة والهيمنة على العقول والتحكّم بالمستهدَف ودفعه نحو التبعيّة، رغبة أو اضطرارًا أو تأثّرًا بقوّة موارد المستهدِف، فالحرب الناعمة هي معركة «القصف الصامت» على وعي الآخرين، حيث يتمّ العمل على اختراق الطرف الآخر بطريقة خفيّة لا يعي خلالها أنّه قيد الاستهداف وداخل عملية التحكّم به والسيطرة عليه. وتتمحور أهدافها حول تحطيم الحصون المعنويّة للمجتمعات المستهدَفة عبر زرع التردّد في أذهان عناصرها، وتشكيكها في قيمتها ونموذجيّة القاعدة المنتمية إليها، الدفع بالفئات المستهدَفة للانبهار بالنموذج الآخر، والشعور بالحرج أو الدونية تجاه الهويّة الأصيلة، تجريد الشعوب من هويّتها وثقافتها وصولاً إلى كينونتها ووجودها، تقليد النموذج الآخر، بل والدفاع عنه والعمل على نشر ثقافته، بدلاً من اليقظة تجاه برامجه ومخطّطاته.

تشير هذه الأهداف إلى شدّة خطورة الحرب الناعمة في ترسيخ مفهوم التبعيّة والإخضاع، والأخطر في إعادة إنتاج الفئات التابعة لتصبح بدورها مصدرًا للقوّة الناعمة، فتؤثّر بغيرها وتؤدّي دور الجهة المستهدِفة، وكأنّها مصدر أو منشأ القوّة الناعمة، وليس كناتج لها، وذلك في إطار من

[١]- مؤلّف مجهول، "الحرب الناعمة نقاش في المفهوم"، شبكة المعارف الإسلاميّة الثقافيّة، دون تاريخ.
https://www.almaaref.org/maarefdetails.php?id=14509&subcatid=&cid=580&supcat=37

قوّة الاستتباع الناعم أو ما يطلق عليه تجاوزاً «الاحتلال الذاتيّ»[١]. الأمر الذي يكشف خطر القوّة الناعمة في التأثير التفاعليّ وتطوّره في مجال الاستهداف البنيويّ للمجتمعات من خلال تفعيل القابليّة الذاتيّة لإعادة إنتاج قيم دول الهيمنة وممارسة الحرب الناعمة من قبل الداخل وباتجاه الداخل.

الدوافع والحاجة للقوّة البديلة

نشأت الحرب الناعمة في رحم جدل الإدارة الأميركيّة حول طبيعة التوجّه السياسيّ لواشنطن بعد انتهاء الحرب الباردة وبداية بروز الحديث عن أفول الهيمنة الأميركيّة في النظام العالميّ مقابل صعود القوى الأخرى إلى ما بعد القطبيّة الواحدة[٢]. وقد عكس طرح جوزيف ناي رؤية الاتجاه المتفائل باستمراريّة الهيمنة الأميركيّة وبقاء الأحاديّة القطبيّة، لكن ذلك مشروط بتعزيز الولايات المتّحدة قوّتها الناعمة. وعلى الرغم من صياغة المفهوم حديثًا، إلّا أنّه استخدم كمفهوم دلاليّ وعمليّ في محطّات مختلفة من التاريخ الإنسانيّ.

تاريخيًّا، طبّقت دول الاستعمار الفرنسيّة والأميركيّة والإنكليزيّة المفهوم عمليًّا، من خلال ممارسة ما يعرَف بـ«التطهير» الثقافيّ ضدّ شعوب مستعمراتها باسم التعليم، بينما كانت العمليّة عبارة عن حملة من التعرية أو المسخ أو الإبادة الثقافيّة التي سعى خلالها المستعمِر إلى تشنيع هويّة المستهدَف لدرجة اشمئزاز صاحبها منها والنظر إلى العالم بعيونِ مستعمِره[٣]. وقد قارب أنطونيو غرامشي المفهوم في القرن العشرين عبر تطوير نظريّة «الهيمنة الثقافيّة» لكارل ماركس، وذلك في مؤلَّفه «رسائل السجن» الذي فكّك فيه بنية الهيمنة، وأوضح فيه عملية سيطرة المجتمع الرأسماليّ على العقول وصناعة الهيمنة من قبل النخبة وعبر مؤسّسات التنشئة الاجتماعيّة

[١]- قبيسي، هادي، "الاحتلال الذاتيّ آليّات الاستتباع الناعم للقوى الغربيّة"، مجلّة جامعة المعارف، بيروت، العدد ٣، ٢٠٢١، ص٩٦-١٠٠.

[٢]- هناك من المفكّرين الأميركيّين في السياسة والعلاقات الدوليّة من يعتقد بتوجّه الولايات المتحدة على المدى البعيد إلى الجنوح نحو التوازن وزوال هيمنة القطب الواحد، من أمثال كينيث والتز (١٩٢٤-٢٠١٣م) وكريستوفر لاين (١٩٤٩م)؛ للمزيد، راجع:

Waltz, Kenneth Neal, "The Emerging Structure of International Politics", in International Security, Vol. 18, No. 2, 1993, p44- 45.

Layne, Christopher, "This Time is Real: The End of Unipolarity and the Pax American", in International Studies Quarterly, Vol. 56, No.1, 2012, p204- 205.

[٣]- العكش، منير، أميركا والإبادات الثقافيّة لعنة كنعان الإنكليزيّة، رياض الريس للنشر، بيروت، ط١، ٢٠٠٩، ص١٦-١٧.

كالمدرسة والكنيسة والمجلّات[١]. الرؤية التي تشكّل منطلقًا لبرنامج «فولبرايت» الأميركيّ الذي قام تحت عنوان «التبادل» الطلابيّ أو الثقافيّ حول العالم، العام ١٩٤٦، بعد الحرب العالميّة الثانية[٢]، بينما استخدم كوسيلة لنشر مفاهيم الليبراليّة والديمقراطيّة بمعناها القهريّ في الإخضاع الثقافيّ والاقتصاديّ والسياسيّ للمجتمعات الأخرى على الطريقة الأميركيّة في إطار الحرب الباردة بين الولايات المتّحدة الأميركيّة والاتحاد السوفياتيّ.

وقد جاءت الحرب الناعمة الإعلاميّة سبّاقة في مطلع القرن العشرين، إذ أسّست إدارة الرئيس وودرو ويلسون (١٩١٣-١٩٢١) لجنة المعلومات العامّة الحكوميّة أو هيئة الدعاية الحكوميّة، التي ترأسّها السياسيّ والصحفيّ الاستقصائيّ جورج كريل، وعرفت نسبة له بـ«لجنة كريل». وقد نشطت وزارة الدعاية الأميركيّة في مجال التضليل بهدف «توجيه فكر معظم العالم»، وفق ما ورد في تقاريرهم السرّيّة، والأكثر أهمّيّة هو الرغبة في السيطرة على فكر النخب الأميركيّة وتجنيدهم في نشر الدعايات المخطط لها[٣]. وللمفارقة، استهدفت أوّل عمليّة دعائيّة حكوميّة أميركيّة في العصر الحديث الداخل الأميركيّ بالتضليل ونشر الأكاذيب بغية تغيير قناعات المواطنين الرافضين للدخول في الحرب العالميّة الأولى. وتهاوت شعارات الديمقراطيّة وعناوين الحرّيّة أمام الأهداف الأميركيّة؛ فعمدت «لجنة كريل» إلى مختلف أساليب الدعاية، ونجحت خلال ستة أشهر في تحويل المواطنين «المسالمين لأقصى الدرجات»، كما يصفهم تشومسكي، والمتردّدين من الانخراط في حرب خارجيّة إلى مواطنين تتملّكهم الهستيريا والتعطّش للحرب والمشاركة الحماسيّة[٤].

قاد نجاح تلك التجربة إلى اعتماد الحرب الناعمة بشكل كبير أثناء الصراع الأيديولوجيّ بين المعكسرين الاشتراكيّ والرأسماليّ مع تطوّر نظريّة الردع نتيجة حالة الرعب المتبادل بين الطرفين عن طريق امتلاك السلاح النوويّ. ويذكر ناي الدور الكبير لدور التلفزيون والسينما والأفلام والمسلسلات الأميركيّة في مواجهة الولايات المتّحدة للاتحاد السوفياتيّ، عبر اختراق جدار برلين

---

[١]- أنطونيو غرامشي (١٨٩١-١٩٣٧)، فيلسوف ماركسّي إيطاليّ. أمضى العديد من سنيّ عمره داخل سجون الحكومات «الفاشيّة»، اشتهر بتأليف «رسائل السجن» التي كتبها لأفراد عائلته خلال الاعتقال. للمزيد حول فلسفة الهيمنة، راجع: محمد، سعيد، "أن تقرأ فوكو - غرامشي معًا إعادة نظر لازمة في فلسفة الهيمنة"، الأخبار، ١٩ تشرين الثاني ٢٠١٩.

https://al-akhbar.com/Literature_Arts/279627

[٢]- راجع برنامج فولبرايت بتفاصيله على موقع مكتبة الكونغرس.

https://id.loc.gov/authorities/subjects/sh97004501.html

[٣]- تشومسكي، ناعوم، السيطرة على الإعلام الإنجازات الهائلة للبروباغندا، تعريب: أميمة عبد اللطيف، مكتبة الشروق الدوليّة، القاهرة، ط١، ٢٠٠٣، ص٧-٨.

[٤]- تشومسكي، ناعوم، مصدر سابق، ص٨.

قبل زمن طويل من سقوطه عام ١٩٨٩م؛ الأمر الذي يفيد أنّ الإدارة الأميركيّة كانت تعمل على احتواء الاتحاد السوفياتيّ بالتوازي مع السعي للتفاوض معه، فالاختراق الأميركيّ الفكريّ قوّض مفاصل الاتحاد السوفياتيّ من الداخل، وزعزع البنى التحتيّة وعرّضها للتآكل، فالتبادلات الثقافيّة التي سهّلت زيارة نحو ٥٠ ألف سوفياتيّ وفق ما يذكر ناي، ما بين صحفيّين وموسيقيّين ورياضيّين وأكاديميّين للولايات المتّحدة في الفترة ما بين عامي ١٩٥٨ و ١٩٨٨ كانت بمثابة حصان طروادة داخل موسكو.

وبعد سقوط الاتحاد السوفياتيّ، ظهرت نظريّة القوّة الناعمة على يد جوزيف ناي، في سياق التأكيد على نظام الأحاديّة القطبيّة، وتمّ تفعيل الحرب الناعمة عقب الحرب الأميركيّة على منطقة غرب آسيا، وتحديدًا أفغانستان والعراق، مطلع الألفيّة الثانية بهدف إعادة توجيه السياسيّة الخارجيّة الأميركيّة واستعادة توازنها بعيدًا عن استخدام القوّة الصلبة التي أثبتت عدم التكافؤ في المردود والكلفة[١]. فشهدت دول المنطقة ما عرف بـ«ثورات الربيع العربيّ»؛ أرادتها الشعوب أن تكون منفذًا باتجاه الديمقراطيّة التي تبهر الولايات المتّحدة فيها أنظمة دول المنطقة ومواطنيها، بيد أنّ التجربة كشفت الأهداف الحقيقيّة وراء التوجيه الأميركيّ الخفيّ لتلك الحركات في إسقاط الأنظمة دون تدخّل عسكريّ بكلفة مرتفعة على غرار التجربة العراقيّة[٢]، فضلاً عماّ كشفته وثيقة الشرق الأوسط الكبير التي قدّمتها الولايات المتّحدة الأميركيّة إلى مجموعة الدول الثمانية الكبيرة عام ٢٠٠٤ من الأهداف الأميركيّة في السيطرة على العقول والهيمنة على الوطن العربيّ والدفع به نحو النمط الغربيّ[٣].

وكما ارتبطت الحرب الناعمة بمفهوم الاستعمار القديم، تعلّق بمرحلة الاستعمار ما بعد الحديث أو مرحلة عولمة الثقافة، مع الأخذ بعين الاعتبار أنّ العولمة مشروع رأسماليّ لإعادة تشكيل المجتمع الدوليّ وفق النموذج الغربيّ في الأيديولوجيا والاقتصاد والاجتماع تحت شعار توحيد النسيج الاقتصاديّ والثقافيّ العالميّ، بينما تتنامى الإمبرياليّة الثقافيّة وتغلب الطبيعة غير المتكافئة لتجربة الحداثة العالميّة في ما يخصّ دول العالم الأوّل والثالث. لقد انطبعت العولمة

---

[1]- Crawford, Neta C., "Blood and Treasure: United States Budgetary Costs and Human Costs Of 20 Years of War in Iraq and Syria, 2003- 2023", Watson Institute, 15 March 2023, p1- 2.
https://watson.brown.edu/costsofwar/papers/2023/IraqSyria20

[2]- Ibid, p3- 4.

[٣]- مؤلّف مجهول، الاستراتيجيّة الأميركيّة في المنطقة مشروع الشرق الأوسط الكبير، مركز الكاشف للدراسات الاستراتيجيّة، ٢٠٠٤، ص٣.
http://alkashif.org/html/center/21/.pdf

بضرورة هيمنة الرؤية الغربيّة الثقافيّة والاقتصاديّة على شعوب العالم، وقولبتها بما يحقّق االمصالح الغربيّة في التحكّم بالاقتصاد العالميّ، ورهن الدول بقروض مؤسّسات النقد الدوليّة لسلب إرادة الشعوب والدفع بالدول إلى مصاف الدول الفاشلة والهشّة.

الحرب الناعمة وعقيدة الفوضى الخلّاقة

طرح المحافظون الجدد في البيت الأبيض الحرب الناعمة في سياق عقيدة الفوضى الخلّاقة ضد دول منطقة غرب آسيا، وشمال إفريقيا بعد هجمات أيلول، العام ٢٠٠١؛ الأحداث التي اتُّخِذت ذريعة لمواجهة ما أطلقت عليه إدارة الرئيس جورج بوش الابن، آنذاك، «الحملة على الإرهاب»، فأعلنت وزارة الخارجيّة، وتحديدًا على لسان الوزيرة كوندوليزا رايس «استخدام الفوضى الخلّاقة» في نشر الديمقراطيّة -على الطريقة الأميركيّةبالطبع- وإقامة شرق أوسط «جديد»، ثمّ «كبير»، ثمّ «أكبر وموسع».

وتُعرَّف الفوضى الخلّاقة بأنّها: «إحداثٌ متعمَّد لفوضى بقصد الوصول إلى موقف أو واقع سياسيّ يرنو إليه الطرف الذي أحدث الفوضى»، وهي أقرب إلى مفهوم «الإدارة بالأزمات»، بمعنى افتعال الأزمة أوّلًا، ثمّ العمل على إدارتها بالتدريج بما يخدم مصالح الجهة المعنيّة في تفكيك الجهة المستهدَفة، وإعادة تشكيلها مجدّدًا في قالب من التبعيّة والخضوع يخدم مصالحها؛ الهدف الذي صرّح به الرئيس الأميركيّ بوش الابن عند احتلال العراق، عبر جعل الأخير «واحة الديمقراطيّة بالشرق الأوسط، ونموذجًا ستحتذي به بقية الدول والأنظمة العربيّة». الديمقراطية التي تقوم على الهدم والدمار ومن ثمّ «إعادة البناء» وفق نموذج منظّريّ الفوضى الخلّاقة.

تعدّ الحرب الناعمة إحدى دعامات «منظومة» الفوضى الخلّاقة إلى جانب تأجيج الصراع العرقيّ والطائفيّ، وتغذية العصبيّات وضرب البعد الأمنيّ وافتعال الفتن وتنفيذ الاغتيالات. ويستبيح العدو في الحرب الناعمة استثمار أزمات الداخل ومشكلات الأقلّيّات العرقيّة في توليد أزمات جديدة وقيام ثورات ملوّنة ومن ثمّ تقديم النموذج الأميركيّ بمثابة الحلّ. وقد شهد العقد الأخير العديد

من محاولات الثورات الملوّنة في دول المنطقة[١]، ما يصحّ معه إطلاق تسمية «عقد الحرب الناعمة الأميريكيّة» على العقد الثاني من القرن الحاليّ.

الثورات الملوّنة في خدمة الحرب الناعمة

لقد مثّلت الحرب الأميركيّة على فيتنام نقطة تحوّل كبرى في العقل الإمبراطوريّ الأميركيّ. لقد أقنعت تلك الحرب نخبة واشنطن بالحاجة إلى طريقة أخرى غير قتل الناس لإسقاط أو تغيير الأنظمة التي تستهدفها الولايات المتّحدة، فكانت الثورات الملوّنة في سياق الحرب الناعمة في دول تجد الاستراتيجيّة الأميركيّة أنّه من الضروريّ تغيير أنظمتها. وتعود تسمية هذا النوع من الثورات بـ«الملوّنة» نسبة إلى تكتيك حمل أعلام أو رايات أو أوشحة بلون معيّن من قبل المتظاهرين، وتعرّف الثورة الملوّنة أو المخمليّة بأنّها استراتيجيّة إسقاط الأنظمة والحكومات بطريقة سلميّة من خلال اعتماد الأنشطة اللاعنفيّة المنظّمة، والمقاومة السلبيّة، والأسلحة السيكولوجيّة النفسيّة، والحملات الدعائيّة الاجتماعيّة والاقتصاديّة، وتطبّق ذلك وفق عقيدة الفوضى الخلّاقة في تغيير الأنظمة وإسقاط الحكومات. تتولّى مراكز أبحاث أميركية خاصّة تجهيز برامج التدريب والتخطيط والتنفيذ برعاية وإشراف المخابرات الأميريكيّة، وفي طليعة هذه المراكز، مركز «ألبرت أينشتاين» في الولايات المتّحدة، ومعهد «كانفاس» في بلغراد.

وتقوم العمليّة برمّتها على استهداف الشعوب باستراتيجيّة فوضى الاصطدام بالأنظمة، وتنظيم «الحركة الفوضويّة» ضمن «أنشطة لاعنفيّة»، معتمدة على منظمات المجتمع المدنيّ والمنظّمات غير الحكوميّة في تنظيم الجماعات المعارضة ودفعها باتجاه العصيان المدنيّ، وتقويض مشروعيّة وموثوقيّة الحكومة أو النظام المستهدَف، والعمل على احتواء الثورات الحقيقيّة وإدارتها وحرفها عن مسارها. وتُحدّد فعاليّة عمل المنظّمات بقدرتها على إقناع قطاعات اجتماعيّة واسعة نسبيًّا بأنّها تتبنّى مطالبها وتطلّعاتها العميقة، وبأنّ إسقاط النظام القائم، أو التمهيد للانفصال عنه هو المدخل الصحيح لمعالجة جميع مشكلاتها. ومع تداخل عمل هذه المنظّمات بأساليب السياسة الحاكمة في عصر الفوضى الخلّاقة وحرب الجيل الرابع، تطفو العديد من الإشكاليّات حول مصداقيّة عملها

[١]- صربيا هي الساحة الأولى التي طبّقت عليها هذه التعاليم بنجاح تامّ عام ٢٠٠٠، وتتالت بعدها الثورات الملوّنة بسرعة، بحيث تكاد لا تخلو منها سنة ضمن العقدين الأوّلين من القرن الواحد والعشرين، نورد أسماءها بمعزل عن نتائجها: الثورة الورديّة في جورجيا (٢٠٠٣)؛ الثورة البرتقاليّة في أوكرانيا (٢٠٠٤)؛ ثورةُ التوليب أو الخزامى في قيرغيزيا (٢٠٠٥)؛ ثورة الزعفران في ميانمار (٢٠٠٧)؛ الثورة القرمزية في التيبيت (٢٠٠٨)، وغيرها. أمّا في منطقة غرب آسيا: ثورة الأرز في لبنان (٢٠٠٥)؛ وثورة الياسمين في تونس (٢٠١٠)؛ ثمّ مصر وسوريا وليبيا واليمن فيما اصطلح على تسميته بـ«الربيع العربيّ» (٢٠١١)، لبنان والعراق ٢٠١٩. بالعموم، باءت الثورات الملوّنة في منطقتنا في العقد الأخير كلّها بالفشل، وجاءت نتائجها سلبيّة على الدول وشعوبها.

وشفافيّته، بل وعدم فعاليّته في عمليّة تمكين المواطنين والعجز عن تحويل الطاقة الجمعيّة لأيّ ثورة إلى قوّة شعبيّة منظّمة معتدلة[١]، ما تترجمه الحروب الأهليّة في دول منطقتنا، كما في سوريا، والاستيلاء على السلطة من قبل أحزاب ما كانوا هم خيار الشعب أساسًا.

يعدّ البروفيسور الأميركيّ، **جين شارب(Sharp)**[٢]، منظّر هذه الثورات الملوّنة التي حفل بها القرن الواحد والعشرون في دول وسط وشرق أوروبا ووسط آسيا، وتحديدًا في الدول المناوئة لسياسة الولايات المتّحدة الأميركيّة. ولم يعد خافيًا أنّ الحركات التي مثّلت الثورات الملوّنة في أوكرانيا وجورجيا وزيمبابوي وفنزويلا وإيران، وفي منطقتنا ما عُرف بموجة «الربيع العربيّ» في تونس ومصر وسوريا، ولاحقًا في لبنان والعراق، عَبَرَتْ جميعها عبر معهد «كانفاس» للتدريب، وتلقّى قادتها توجيهات مكثّفة ودعمًا ماليًّا ولوجستيًّا[٣]. كما طبّقت هذه الثورات العديد من نصائح شارب في الثورة الملوّنة، لا سيّما استخدام صورة القبضة في التظاهرات مع كلمة «أوتبور» الصربية، وتعني «المعارضة» أو «المقاومة»، واستخدام «البذاءة»، والتشهير بالشخصيّات الرمزيّة والغناء وتوزيع الورود، واستمالة الجنود، وغيرها من التكتيكات الواردة في كتيّب شارب، من الديكتاتوريّة إلى الديمقراطيّة.

وتساهم الخوارزميّات والبيانات الرقميّة حديثًا في تفعيل الثورة الملوّنة لما تؤمّنه من معلومات للمشغّل يرصد من خلالها الفرص القابلة للتفعيل من ظروف سياسيّة اجتماعيّة تراكميّة ضاغطة أو تطوّرات أمنيّة مفتعلة أو واقعيّة أو أحداث سياسيّة، فيعمل على تحديد أنواع الشرائح المجتمعيّة الهشّة القابلة للتحريك في إطار العمل ضمن المنظّمات المدنيّة؛ أو القابلة للدمج والتشبيك؛ لافتقارها للموانع الأيديولوجيّة أو السياسيّة والمستعدّة للحضانة مع فقدان الثقة والانتماء الهويّاتيّ أو الوطنيّ. وتنشط مختلف أدوات الثورة الملوّنة على مختلف قنوات التواصل الواقعيّ والافتراضيّ في استهداف مختلف الشرائح كلّ بحسب خصائصها وتطلّعات عناصرها.

---

[1]- Lutsevych, Orysia, How to Finish a Revolution: Civil Society and Democracy in Georgia, Moldova and Ukraine, The Royal Institute of International Affairs, Chatham House, London, January 2013, p2.

[٢]- جين شارب (١٩٢٨-٢٠١٨)، سياسيّ وأكاديميّ أميركيّ. درّس المبعوثين من أوروبا الشرقيّة ودول العالم الثالث أساليب إسقاط الحكومات من خلال اللاعنف والمقاومة السلبيّة والأسلحة السيكولوجيّة والاجتماعيّة والاقتصاديّة. لخّص نصائحه لثوّار بورما عام ١٩٩٢ لإسقاط النظام في ١٩٨ تكتيكًا، وجمعها في كتيّب بعنوان «من الديكتاتوريّة إلى الديمقراطيّة» ما لبث أن تحول بفضل المخابرات الأميركيّة إلى دليل عمل الثورات الملوّنة، فتُرجم إلى عشرات اللغات، وطبعت منه ملايين النسخ، ويتوافر للتحميل مجانًا على الإنترنت.

[٣]- يكشف الفيلم الوثائقيّ التاريخيّ «كيف تصنع ثورة؟» لمراسل «بي. بي. سي» في القاهرة، روريد أرو، التحوّل في منطق الحرب لدى الولايات المتّحدة الأميركيّة، ويوثّق دور شارب قبل سنوات عدّة من انطلاق الحركات وعلاقاته مع قادة في «ربيع» العرب في مصر وسوريا. راجع: محمّد، سعيد، «كيف تصنع ثورة؟... سيرة مُلهم الثورات الملوّنة»، الأخبار، ٦ تشرين الثاني ٢٠١٩.

https://al-akhbar.com/Literature_Arts/278937

الخوارزميّات وبرمجة الاستهداف

تطوّرت أدوات الدول وآليّاتها التأثير والنفوذ في عمليّة تكيّف مع أنماط وأشكال الهيمنة والسيطرة عبر التاريخ، ورافقت تحوّلات الحياة المعاصرة ومستجدّات ظروفها عمليّة تبدّل أنماط وأشكال الحرب الناعمة بالاستفادة من مختلف الأساليب والآليّات الإعلاميّة الدعائيّة، فشهدت الحرب الناعمة تحديثًا في أدواتها في الهيمنة والتأثير بالتوازي مع التطوّر المتسارع للمجال التكنولوجيا؛ وتحتلّ الخوارزميّات الرقميّة في عالم الوسائل الاجتماعيّة مكانة على قدر كبير من الأهمّيّة والحساسيّة في برامج الحرب الناعمة وأدواتها. لقد أحدثت التكنولوجيا ثورة معلوماتيّة في عالم الإنترنت، تخترق حياة المجتمعات الإنسانيّة بمختلف مجالاتها ومستوياتها. وفي حين يفترض أن يخدم العلم والمعرفة تقدم الحياة الإنسانيّة ورقيّ مجتمعاتها وتحقيق الرفاهية والتقدّم المنشود، ما زالت التطوّرات العلميّة والمعرفيّة بمثابة سلاح فتّاك في حال تسخيره في خدمة مصالح الفئات التي تستأثر بهذه العلوم أو تمتلك الإمكانيّات الأضخم في عمليّة استخدامها ضدذ بقية الفئات؛ ما تتّسع معه دائرة الخطر وترتفع درجات الخوف والقلق من اتجاهات استخدام تلك المزايا المستجدّة، والتشكيك في نوايا وأغراض تفعيلها.

يشهد القرن الماضي بمختلف محطّاته التاريخيّة على أجندات القوى العدوانيّة التي نفّذتها الماكينات الإعلاميّة الضخمة والموارد الماليّة والبشريّة في سياق الحرب الناعمة، ويعايش القرن الحاليّ نقلة نوعيّة في التأثير الإعلاميّ عبر وسائل الإنترنت، تستهدف منصّات وسائل الإعلام الاجتماعيّة الأميركيّة والتابعة لها الدول والأنظمة السياسيّة المناوئة لها بطرق مختلفة وبتأثيرات متباينة، وتعمل عبر وسائل التواصل الاجتماعيّ على إحداث التأثير السلبيّ ونشر الراديكاليّة وزعزعة الاستقرار في هذه الدول، لاسيّما التي تعاني من أزمات بنيويّة في الأنظمة السياسيّة والاجتماعيّة والاقتصاديّة[١]. إنّ قدرة تأثير تلك الوسائل خطيرة إلى حدّ يقتضي استخدام الإنذار المبكر؛ فالتكنولوجيا الرقميّة باتت تتدخّل في تغيير تحديد طريقة الدول القوميّة المعهودة، إذ استطاعت إنشاء «دول افتراضيّة» يتمّ فيها تشكيل مجتمعات موازية وتنفيذ جداول الأعمال السياسيّة المحدّدة مسبقًا[٢].

[1]- Schleffer, Guy, & Miller, Benjamin, "The Political Effects of Social Media Platforms on Different Regime Types", Texas National Security Review, 2021, p77–103. https://tnsr.org/202107//the-political-effects-of-social-media-platforms-on-different-regime-types

[2]- Shabazz, Daaim. "Internet Politics and the Creation of a Virtual World", in International Journal on World Peace, Vol. 16, No. 3, 1999, P27–39. http://www.jstor.org/stable/20753215.

الحرب الناعمة الرقميّة

تعدّ الخوارزميّات اللبنات التي يقوم عليها العالم الرقميّ. تعرَّف كلمة خوارزميّة[١]، بأنّها مجموعة من القواعد التي تحدد تسلسل العمليّات، ومن الممكن أن تكون هذه القواعد مشيرة إلى برامج الكمبيوتر أو من الممكن أن تقوم بإجراء بيروقراطيّ محدّد[٢]. وتبحث في قواعد البيانات المرتبطة بصفحات الويب ذات الصلة، وتعيد النتائج. وتؤمّن الخوارزميّات الرقميّة الإعلاميّة أو ما يسمّى خوارزميّة منصّات وسائل التواصل الاجتماعيّ كيفية عمل تلك الوسائل عبر معالجة البيانات، المدخلات، أو البحث والعمل على فرز الكلمات وتصنيفاتها بناءً على مدى ملاءمتها، ومن ثمّ التنبّؤ بما سيكتبه المستخدمون، كما تسمح بتحديد أولويّات المحتوى الذي يراه المستخدم أوّلاً وفقًا لاحتماليّة تفاعله الفعليّ مع هذا المحتوى. على سبيل المثال، تحدّد الخوارزميّات المنشورات الموصَى بعرضها على صفحة المستخدم، أو قصص الأصدقاء أو الأخبار القصيرة والإعلانات.

تكمن خطورة الخوارزميّات في تأثيرها في تفاصيل الحياة اليوميّة، ومزاحمة الإدراك والغرائز والعواطف الإنسانيّة في عملية الاختيّار، بحيث إنّها تسعى للتأثير في القرارات بقولبة الخيارات أمام المستخدم. تقوم هذه البرامج بمعالجة رصيد المعلومات الهائل الناجم عن الاستخدام الشخصيّ للمواقع، وشراء البيانات المتاحة بين مختلف المواقع، وتتبّع الاهتمامات والتعرّف على الرغبات على مختلف الوسائل الاجتماعيّة من غرف الدردشة والمواقع الإلكترونيّة إلى الشبكة المظلمة، ومن ثمّ إغراق الصفحة بمحتوى محدّد وفيديوهات معيّنة وإعلانات موجّهة[٣]. إنّ تهديد التأثير الماثل لم يعد حكرًا على النمط الاستهلاكيّ والمشتريات، والتنبّؤ بالمنتجات التي تريدها، وعرضها حتى قبل أن يعرف المستخدم ما يريده تحديدًا، وإنّما في استهداف المستخدمين فكريًّا وثقافيًّا واجتماعيًّا ونفسيًّا، واستباحة حيّز التحكم للاختيّارات الكبرى والخيارات المصيرية، ومطاردة المواقف السياسيّة والقناعات الاجتماعيّة والتقاليد الدينيّة والأخلاقيّات.

لقد تطوّر دور المنصّات الرقميّة على مدى العقد الماضي، حتى بات أداة طيّعة في ساحات

---

[١]- كلمة خوارزميّة تقابلها باللاتينيّة كلمة "**Algorithm**"، تنسب إلى عالم الرياضيّات المسلم محمّد بن موسى، أبي جعفر، الخوارزميّ الذي عاش في القرن التاسع الميلاديّ، وابتكر الترتيب المنطقيّ للخطوات الرياضيّة.

[٢]- هي جوهر برامج الكمبيوتر، تشير إلى تكرار عمليّة معيّنة لحلّ مشكلة معيّنة. تعطي للكمبيوتر مجموعة محدّدة من الإرشادات التي تسمح بفعل كلّ شيء، سواء أكان تشغيل آلة حاسبة أو تشغيل صاروخ.

[٣]- مؤلّف مجهول، "الخوارزميّات الرقميّة.. هل نحن حقًّا من يختار"؟، في سلسلة: "الخوارزميّات.. نظام عالميّ جديد"، الجزيرة الوثائقيّة، ١٧ تموز ٢٠٢٢.

https://doc.aljazeera.net/science-and-astronomy/202217/7//%D8%A7%D984%%

التجنيد بين الأطراف المتخاصمة أو المتناحرة[١]. تقدّم المنصّات الرقميّة نقاط ضعف الفئات المستهدَفة على مواقع التواصل، وتستخدم المواضيع الحساسة من جفاف عاطفيّ وجنسيّ، ومشكلات أسريّة، ومقيّدات عرفيّة وثقافيّة، وإحساس بالدونيّة، في عمليّة تحديد رسائل الخطاب النفسيّة المتناسبة مع التغييرات السياسيّة والقضايا الاجتماعيّة والاقتصاديّة[٢]. وللعلم، استخدم تنظيم دولة الخلافة الإسلاميّة - داعش، ما وفّرته المنصّات الرقميّة من خدمات في تجنيد النساء والدفع بهنّ للالتحاق بالتنظيم والزواج من عناصره[٣].

بهذا المعنى، يمكن القول إنّ البشريّة في العصر الرقميّ تشهد ما يمكن أن نطلِق عليه تسمية «الاستعمار الرقميّ» أو «الحرب الناعمة الرقميّة» كبديل عن الاستعمار الجغرافيّ في استلاب الشعوب الأصلية هويتها للقضاء على حصانتها ووأد مقاومتها. فالثورة المشفّرة في تجميع البيانات وتحويلها إلى سلاح مضادّ ضدّ أصحابها أنفسهم، تستبيح خصوصيّات الشعوب في عمليّة تجريد من نقاط القوّة وكسر حواجز الحماية الخاصّة بها، والنفاذ إلى التفاصيل الدقيقة، بل الأدقّ عند الطرف الآخر، والاختيّارات التفصيليّة والتراكيب النفسيّة؛ ما يؤمّن للجهة المستهدِفة إحكام القبضة عند توجيه اللكمة.

وتخدم البيانات الرقميّة الحرب الناعمة في استهداف الخصم بكلفة زهيدة مقارنة بتكلفة الحرب الصلبة، وبطريقة خفيّة في مسار متكامل من التحليل وتنسيق الاستجابة والردّ بين مختلف الأجهزة اللازمة، النفسيّة واللغويّة والأمنيّة والاستخباراتيّة والإعلاميّة؛ تَسهل معها عمليّة الاختراق أو التسلّل إلى داخل جبهات المستهدَف وإشهار الحرب منها وعبرها. فالكلمات والصور والمقاطع المصوّرة والأحاديث المتناقلة توفّر مادّة البيانات الرقميّة التي يتمّ معالجتها ومن ثمّ استخدام مخرجاتها بعد التصنيف والتحليل في اختراق البنى الاجتماعيّة والثقافيّة المناوئة لسياسات الخصم؛ إثارة النزاعات

[1]- Weimann, Gabriel, & Masri, Natalie, "Research Note: Spreading hate on TikTok, Studies in Conflict & Terrorism, Tandfonline, 2020, p2.
https://www.tandfonline.com/doi/10.10801057610/X.2020.1780027
[2]- Krasenberg, Jordy, & Handle, Julia, "(Young) Women's Usage of Social Media and Lessons for Preventing Violent Extremism", RAN, European Comission, 2020.
https://home-affairs.ec.europa.eu/system/files/202101-/ran_small_scale_meeting_gender_and_social_media_en.pdf
[3]- Scheuble, Sophie, & Oezmen, Fehime, "Extremists' Targeting of Young Womenon Social Media and Lessons for P/CVE", RAN, European Comission, February 2022.
https://home-affairs.ec.europa.eu/whats-new/publications/extremists-targeting-young-women-social-media-and-lessons-pcve-february-2022_en

والفتن الداخليّة في الساحة التي تشكّل تحدّيًا للخصم أو بؤرة تهديد أو مواجهة؛ تجنيد الوكلاء والعملاء للحاجة الأكيدة إلى عمليّات الرصد الميدانيّة التي لا تغني عنها عمليّات التتبّع الرقميّ؛ تعزيز عمليّة قصف العقول والتلاعب بها بغية صناعة رأي عامّ داخليّ يؤمّن عمليّات السيطرة الخفيّة دون أيّ بصمة للجهة المستهدِفة أو رفع التكلفة عليها؛ وتشويه النموذج التحرّريّ ورفع المشروعيّة والشرعيّة عن الحركات المقاومة والمناهضة لمشاريع الهيمنة. وفي طليعة تلك المشاريع في منطقتنا، مشروع فرض الكيان الإسرائيليّ الغاصب وطمس القضيّة الفلسطينيّة باستخدام عناوين مشوَّهة ومشوِّهة.

وعليه، تقوم «الحرب الناعمة الرقميّة» عبر معالجة البيانات والمعلومات على خطوات:

أ. عمليّة مسح البيئة الاجتماعيّة بغية تحديد المشكلات الموجودة ورصد التوجّهات.

ب. البحث عن نقاط الضعف والقوّة والتحدّيات والمخاوف.

ت. تحديد الفئات القابلة للاستثمار بنجاعة وفعاليّة.

ث. وضع برنامج الاستهداف المتناسب مع الأهداف المنشودة والفئات المحدّدة بلحاظ خصوصيّة كلّ منها في التعامل معها.

ج. البدء بتنفيذ الاستهداف وفق الخطة الموضوعة والمسار المرسوم، مع الأخذ بعين الاعتبار التوقيت والخطط البديلة ونقاط المرونة تبعًا لمجريات الزمان والمكان.

ح. استثمار مخرجات الفئات المستهدَفة نفسها في عملية الاستهداف، لا سيّما تلك التي تحوّلت إلى خندق الجهة المستهدِفة.

آليّات برمجة الاستهداف

يلجأ صانعو السياسات في الحرب الناعمة إلى عمليّة تكيّف مستمرّة مع التطوّر في العالم الرقميّ؛ تسخّر المزايا الخوارزميّة في خدمة الحرب الناعمة بغية زيادة تأثير منصات وسائل التواصل الاجتماعيّ وتعزيز الدفع والجذب أو التوجيه والتغيير والهيمنة لدى المستخدمين. وتنضوي ضمن سلة الحرب الناعمة الرقميّة العديد من الآليّات والأدوات التي تساهم في رفع رصيد البيانات الرقميّة في الحرب الناعمة. تستفيد الحرب الناعمة الرقميّة في عمليّة برمجة الاستهداف مما توفّره مزايا وخدمات الذكاء الاصطناعيّ والكلام الشفهيّ الإلكترونيّ من تكتيكات الدعاية و«هندسة

الموافقة» و«الهندسة الاجتماعيّة» و«الحرب الإدراكيّة»، والموارد البشريّة من المجتمع المدنيّ.

الذكاء الاصطناعيّ

تتطوّر نظريّات الردع بشكل يتناسب مع تسارع الابتكارات العلميّة والتكنولوجيّة، حتى بات الذكاء الاصطناعيّ (AI)، والتعلّم الآليّ، والتقنيات الأخرى ذات الصلة، تؤثّر على طبيعة ونطاق وممارسة الردع والقهر والإكراه **في النظريّة والتطبيق؛ للتأثير على سلوك الخصم وإقناع الآخر بالتخلّي عن فعل معيّن والدفع باتجاه آخر**[١]. وقد بدأت أصوات التحذير ترتفع نتيجة خطورة **تطوير بعض أشكال الذكاء الاصطناعيّ، لا سيّما الأنظمة التي تفكّر أو تتصرّف مثل البشر، أو تلك التي يمكن أن تحاكي** الذكاء البشريّ، فتفكّر أو تتصرّف بعقلانيّة في حلّ المشكلات وتتصرّف وفقًا لذلك. ويعدّ عالم حرب المعلومات من المجالات الخطرة التي يتم تعزيزها **وتضخيمها بواسطة الذكاء الاصطناعيّ**، بحيث **يمكن استخدام مقاطع الفيديو الاصطناعيّة والتكنولوجيا المزيّفة العميقة لتصنيع معلومات مضلّلة سلسة تتلاعب بكلّ شيء من الخطاب العام إلى القرارات السياسيّة الفرديّة** والحسابات الجيوسياسيّة وعقليّات الخصوم[٢].

الكلام الشفهيّ الإلكترونيّ

تسخّر الحرب الناعمة نظريّة تعود إلى منتصف التسعينات، عندما بدأ الإنترنت في تغيير طرق تفاعل المستهلكين مع بعضهم، وهي نظريّة مفهوم الكلام الشفهيّ الإلكترونيّ (electronic word of-mouth, eWOM-). يعرّف المفهوم بالعموم على أنّه مشاركة معلومات المستهلكين وتبادلها حول منتج أو شركة عبر الإنترنت ووسائل التواصل الاجتماعيّ واتصالات الهاتف المحمول، ما

---

[١]- مرّ تطوير الذكاء الاصطناعيّ بموجات عدّة، يشهد العالم حاليًّا الثالثة منها: الأولى ساعدت في تدريب أجهزة الكمبيوتر على إكمال مهام محدّدة من خلال تحويل حقائق معيّنة مستمدّة من نظام معيّن إلى قواعد يمكن للكمبيوتر أن يفهمها ويتصرّف بها ويتفوّق فيها، مثل لعبة الشطرنج. استخدمت الثانية التعلّم الإحصائيّ لتدريب الذكاء الاصطناعيّ على استخدام التفكير الاحتماليّ في معالجة وتفسير البيانات والمعلومات والتكيّف مع الجديدة منها، مثل التعرّف على الصوت أو الوجه وتصنيف الأشياء. تقوم الموجة الثالثة على «التكيّف السياقيّ»، وبناء «نماذج توضيحيّة» بنفسها. للمزيد، راجع: سلسة مقالات بعنوان:

The Ethics of Automated Warfare and Artificial Intelligence

https://www.cigionline.org/the-ethics-of-automated-warfare-and-artificial-intelligence/

[2]- Wilner, Alex, "AI and the Future of Deterrence: Promises and Pitfalls", Centre for International Governance Innovation, 28 November 2022. https://www.cigionline.org/articles/ai-and-the-future-of-deterrence-promises-and-pitfalls/

يسمح بتمرير المعلومات عالميًّا وبسرعة[١]. يمكن تعريف الكلام الشفهيّ الإلكترونيّ، من الناحية المفاهيميّة، على أنّه أيّ بيان إيجابيّ أو سلبيّ يقدّمه عملاء محتملون أو فعليّون أو سابقون حول منتج أو شركة للعديد من الأشخاص والمؤسّسات عبر الإنترنت[٢].

وقد تطوّر استخدام امتيازات المفهوم في التأثير والتقويم والقرار في الفضاء السياسيّ. بات المستهلِك السياسيّ هدفًا واقعيًّا في الحرب الناعمة تمامًا كالمستهلِك الاقتصاديّ، وكما يلحظ مفهوم الكلام الشفهيّ الإلكترونيّ محفّزات المستهلكين على التعبير عن أنفسهم على الإنترنت، يشغل تفعيل التسويق التفاعليّ السياسيّ عبر منصّات رأي المستهلك غرف التفكير والقرار والأجندات السياسيّة. تنظر العملية في رضى وتقويم مستخدمي وسائل التواصل الاجتماعيّ عن الطبقة الحاكمة والسلطة السياسيّة الحزبيّة وأداء مؤسّسات الدولة وعلاقات المستخدمين، وتتحرّك وفق سوابق ودوافع المستخدمين من قبيل الرغبات والاهتمامات والمحفّزات والدوافع السلوكيّة وعوامل العلاقات الاجتماعيّة للأفراد، مثل رأس المال الاجتماعيّ، بالإضافة إلى مصدر الرسالة وخصائصها. تتدخّل في العديد من التنسيقات المختلفة، مثل مواقع مراجعة الحسابات، ورسائل البريد الإلكترونيّ، ولوحات المناقشة بين الجهات المستهدفة، والمحتوى الذي يدور بين الأطراف المتجاذبة سياسيًّا أو دينيًّا أو ثقافيًّا، ووسائل التواصل الاجتماعيّ، والمجتمعات عبر الإنترنت. وتعمل على تقديم المحتوى الذي تريد تأطير المستخدمين باتجاهه وتعمل على الترويج والتسويق له، وتوفير المواد اللازمة لإعادة إنتاجه.

وعليه، تشكّل الاختلافات المجتمعيّة ودور المؤثّرين وأنواع وسائل التواصل الاجتماعيّ ومقاصد المستخدمين ونواياهم مجالات بحث الكلام الشفهيّ الإلكترونيّ. ووفقًا لاستطلاعات الرأي التي أجراها مركز بيو للأبحاث، تتولّى الخوارزميّة تعريف المستخدمين المتفاعلين مع محتوى معيّن ما على مقاطع فيديو بشكل متزايد[٣]. ومن ثمّ فإنّ الأفراد الذين يحاولون الحصول

[1]- Chu, Shu-Chuan, "Electronic Word-of-Mouth (eWOM)", obo in Communication, 2021.
https://www.oxfordbibliographies.com/view/document/obo-9780199756841/obo-97801997568410267-.xml

[2]- Hennig-Thurau, T., Gwinner, K. P., Walsh, G., & Gremler, D. D, "Electronic word-of-mouth via consumer-opinion platforms: What motivates consumers to articulate themselves on the Internet?", in Journal of Interactive Marketing, Vol. 18, No. 1, 2004, p38–52.
https://www.sciencedirect.com/science/article/abs/pii/S1094996804700961

[3]- Auxier, Brooke, & Anderson, Monica, "Social Media Use in 2021", Pew Research Center, 7 April 2021.
https://www.pewresearch.org/internet/202107/04//social-media-use-in-2021/

على معلومات حول الموضوعات السياسيّة أو حتى الأسئلة المتعلّقة بالحياة اليوميّة يمكن اقتراح محتوى خاصّ باهتماماتهم ورفدهم بمقاطع فيديو تدعم عملية التأطير أو القولبة المطلوبة.

الدعاية وهندسة الموافقة

سياسات اللجوء إلى الحروب النفسيّة والدعاية الناجعة للممالك القديمة الصينيّة والمغولية راحت تتعزَّز في العشرينات من القرن الماضي، مع غوبلز وزير الدعاية والحرب النفسيّة الألمانيّ. وتطوّر الاستهداف الدعائيّ لأهمّيّته في السيطرة على الرأي العام، حتى بات سلاح الولايات المتّحدة الأبرز في العمليّات السرّيّة والانقلابات التي دعمتها خلال القرن الماضي في ٨٠ بلدًا حول العالم، مستعينة بوحدة العمليّات الدعائيّة التي أسّستها المخابرات المركزيّة الأميركيّة CIA وتقنيات السيطرة التي وفّرتها نظريّة هندسة الموافقة، The Engineering of Consent الذي ابتكرها عالم النفس الأميركيّ، إدوارد برنايز (Bernays)[١]، بالاستناد إلى استطلاعات الرأي وتحليل السياسات والتخطيط الشامل.

وتعدّ إدارة القضايا أو المشكلات أو النسخة الحديثة لهندسة الموافقة[٢] حملة دعائيّة استباقيّة ومنهجيّة تقوم على جمع المعلومات الاستخباريّة، وعلى تقويم شامل للوضع الاجتماعيّ والسياسيّ. وبطبيعة الحال، لا ينحصر عمل هندسة الموافقة او إدارة القضايا في المجال التجاريّ الدعائيّ، فهي تخدم المجال السياسيّ؛ إذ تَستخدم الخوارزميّات هندسة الموافقة في تحديد المشكلات ونقاط الضعف التي تعيق تحقيق هدف معيّن، وقبل أن يتحوّل ذلك إلى كتلة تحبط الأهداف وتتطلّب تدخّلاً قد يكون ضعيف التأثير من موقع الدفاع، يتمّ التحضير والاستعداد والعمل على الجزئيّات لمنعها من التأثير، والتحضير في الوقت نفسه لخطّة عمل بديلة عند ظهور شيء ما، بدلاً من الاضطرار إلى الهجوم على عجل.

تؤمّن هندسة الموافقة إخضاع الرأي العام عبر تحييد الأصوات الانتقاديّة، بدلاً من المخاطرة من خلال إسكاتها بالدعاية السلبيّة، ناهيك عن ضمان سيطرة نسخة مشتركة من القضايا العامّة على النقاش العامّ واستبعاد الآراء غير المؤاتية منه. وتقسّم الفئات المستهدَفة من قادة الرأي إلى

---

[1]- Bernays, Edward L., Public Relations, University of Oklahoma Press, Norman, 1952, p162, 165, 177.

[٢]- «إدارة المشكلات» أو «هندسة الموافقة» كما عرفت في أوائل عشرينات القرن الماضي هي إحدى إستراتيجيّات العلاقات العامّة الرئيسيّة للشركات لتعزيز «مناخات الأعمال المواتية». تمّ تطوير تقنيات العلاقات العامّة لهندسة الموافقة ونشرها لأوّل مرة من قبل إدوارد بيرنايز. واستخدمت في تسويق الحرب على غواتيمالا (١٩٥٣). وهي عبارة عن استخدام نهج هندسيّ في مهمّة مَن يعتمد على موافقة الجمهور جعل الناس يدعمون الأفكار والبرامج والأهداف.

ثلاثة تصنيفات وفق نظريّة برنايز: أصدقاء، عناصر على السور، عناصر سلبيّة، ثمّ يتمّ تزويد أولئك الذين يتّخذون مواقف مطلوبة بمعلومات منتظمة لاحتمال أن يصبح هؤلاء نقطة انطلاق للمواقف والإجراءات الإيجابيّة. وتتمثّل التحدّيات المتبقيّة في استمالة الشريحة «المتذبذبة» أو «المتردّدة» و«تشويش وجهات النظر المعادية»[١]، وتشير المصادر إلى أنّ هندسة الموافقة أو استراتيجيّة إدارة القضايا عادة ما تحتوي على ثلاثة مكوّنات متداخلة في بعض الأحيان: جمع المعلومات الاستخباريّة، وتقويم المناخ الاجتماعيّ والسياسيّ المحيط؛ محاولات التلاعب بالمناقشات العامّة في اتجاه موات للمستهدِف؛ ومحاولات استبعاد الأصوات المتباينة أو المعادية من النقاش العام عبر التلاعب بالأخير[٢]. ويشير نائب الرئيس الأميركيّ السابق آل غور، في كتابه: «العدوان على المنطق في أميركا»، كيفيّة تطبيق «هندسة الموافقة» على نموذج الاحتلال الأميركيّ للعراق، ويشرح بالتفصيل كيفيّة استعمال الأميريكيّين لمبادئ علم النفس والإدراك وصناعة الرأي العام لوضع الناس في أطر يعتقدون فيها أنّه عليهم الموافقة على رغبات السلطة الأميركيّة، ولو كانت ضدّ مصالحهم، والتي وصلت في تجاهلها للحقائق ولمنطق «السبب والنتيجة» إلى حدّ مهين للمنطق السليم، والنتيجة ازدهار الإرهاب في العالم[٣].

الحرب الإدراكيّة

تؤمن الخوارزميّات للعدوّ أو الخصم أو المنافس ممارسة الحرب الإدراكيّة، وهي إحدى ساحات الحرب الناعمة، بحيث يعمل على التلاعب بنمط تفكير المجتمعات المستهدَفة، بما يطوّعها للاستسلام والخضوع، اعتقادًا بأنّ ذلك يخدم مصلحتها ويجنّبها المشكلات والأزمات المحيطة بها، ويوفّر لها الحياة الهانئة والرغيدة. تستهدف الحرب الإدراكيّة عناصر أنماط التفكير الخمسة: المنطق المجرّد؛ القيم العقلانيّة العامّة؛ مناهج التفكير العلميّ؛ القواعد الدينيّة والشريعة؛ المفاهيم الثقافيّة المعاشة والمتداولة، وتُشَنّ على الفئات الصلبة في مواجهة الهيمنة والاستكبار واللصوصيّة، بغية التحكّم بالاستنتاجات والتصوّرات، ومن ثمّ القرارات، فالتصرّفات، خدمة

---

[1]- Richter, Judith, "Engineering of Consent Uncovering Corporate PR Strategies", Corner House Briefing 06, 31 March 1998.

http://www.thecornerhouse.org.uk/resource/engineering-consent

[٢]- يستند التلاعب بالنقاش العامّ وفق برنايز إلى مزيج من أربع استراتيجيّات للتأثير في المناقشات العامّة: التأخير؛ التحويل؛ نزع التسييس ونشر الهراء. للمزيد، راجع المرجع السابق.

[3]-Gore, Al, "Al Gore: The Assault on Reason' in America", NPR. Program Stream on Air, 25 May 2007. https://www.npr.org/200710440121/25/05//al-gore-the-assault-on-reason-in-america

لأهداف المهاجِم في تطويع المستهدَف للقبول بالتغير، وتوظيفه في تحصيل المنافع وتفكيك البنية الفكريّة والحياة الاجتماعيّة للمجتمعات أو الفئات المستهدَفة أو المستضعَفة[١].

وفي حين تشكّل حرب التلاعب بنمط التفكير فئات باعتقادات جديدة؛ تتبنّى طروحات الطرف المهاجِم قولاً وفعلاً، تكمن الخطورة في عمليّة التوظيف لهؤلاء في العمليّات المستورة أو القابلة للإنكار، ومنها الثورات الملوّنة التي يتمّ الدفع بها من الخلف على أنّها حالة شعبيّة عفويّة سلميّة بمطالب محقّة، سرعان ما يعمل على ضبطها وإدارتها للسيطرة عليها وتعديل التوجّهات وفق مصلحة المشغّل ومنع قيام قيادة مستقلة عنه.

المجتمع المدنيّ والهندسة الاجتماعيّة

تستفيد الثورات الملوّنة في سياق الحرب الناعمة من البيانات الخوارزميّة المتاحة والانقسامات الأيديولوجيّة واللغويّة والعرقيّة والدينيّة في المجتمع والموضوعات العاطفيّة أو المثيرة للجدل، المتصوّرة على الأقلّ، في الخطاب العامّ؛ بما يسهّل عمليّة الاستهداف وبثّ المعلومات المضلّلة والدعاية وتنظيم حملات إشاعات حول الرموز والأحداث التاريخيّة أو الجارية، وتعبئة الناس للأنشطة السياسيّة والتظاهرات، وفق ما حدّدته مخرجات عمليّة معالجة البيانات وتحليلها. وبناء عليه، تشكّل الإمكانيّات الإعلاميّة والتكنولوجيّة عاملاً أساسيًّا في رسم مصير «الحرب عن بُعد» و«الحرب الاجتماعيّة»، بحيث تسهّل للمنظّمات غير الحكوميّة ونشطاء المجتمع المدنيّ الدخول في الخطاب العام وتكوين تصوّر بأنّهم يمتلكون «الجماهير»، من خلال ما هو معروف باسم «الهندسة الاجتماعيّة»[٢].

تقوم «الهندسة الاجتماعيّة» على التلاعب النفسيّ بالناس والتأثير عليهم والدفع باتجاه أداء أعمال أو إفشاء معلومات سرّيّة، أو حتّى اتخاذ إجراء قد يكون أو لا يكون في مصلحته. يغلب استخدامها في أمن المعلومات ووسائل التواصل الاجتماعيّ؛ فهي ترتكز على البيانات المتوفّرة، بدءًا من جمع المعلومات و«تحليل الشبكة الاجتماعيّة» وتحديد السمات الشخصيّة، بالإضافة إلى

---

[١]- قبيسي، هادي، "زرع الأفكار عمليّات التغيير التدريجي في الحرب الناعمة"، أكاديميا، ٧ كانون الأول ٢٠٢٣.
https://www.academia.edu/95071785/%D8%B2%D8%B1%D8%B9_%D8%A7%D984%%D8%A3%D98%1%D983%%D8%A7%D8%B1

[2]-Nissen, Thomas Elkjer, "Social media's role in 'Hybrid Strategies'", NATO Strategic Communications Centre of Excellence, 2016. https://stratcomcoe.org/publications/social-medias-role-in-hybrid-strategies/179

ذلك، يتمّ إنشاء نوع من الاتصال بناءً على النصّ التفسيريّ المحدّد، بعد ذلك يتمّ تنفيذ «الهجوم» الفعليّ أو نشاط التأثير عبر تقديم المحتوى؛ إمّا في شكل رسائل فعليّة، أو من خلال تقديم روابط للتقارير، أو استخدام مواد رسوميّة (غالبًا ما تكون عاطفيّة للغاية)، أو إشارات إلى المقالات الأخباريّة، أو المدوّنات التي تدعم ادّعاءً أو تفسيراً محدّدًا للأحداث، تحقيقًا لهذه الغاية؛ فإنّ ما يسمى بالمتصيِّدين أو وكلاء التأثير هم على الأرجح من يستخدم هذا الأسلوب.

المؤثّرون

يتّسع نطاق استخدام البيانات الرقميّة في تطوير إمكانيّات وآليّات الاستفادة من وسائل التواصل الاجتماعيّ باتجاه المنفعة القصوى. وقد تزايد مجال الاهتمام بالتوظيف مع النموّ المطّرد في اعتماد وسائل التواصل الاجتماعيّ وتوسيع السبل العالميّة في استهداف الفئات السكّانيّة التي يصعب الوصول إليها، أو تمثل تحدّيًا تاريخيًّا للتجنيد داخل المجال الافتراضيّ[١]. من هنا، اقتضت الحاجة استغلال أو تشغيل المؤثرين على وسائل التواصل الاجتماعيّ كمورد آخر ضروريّ إلى جانب استخدام الإعلانات أو المنشورات؛ لما يمثّله المؤثّرون من روابط مجتمعيّة مبتكرة لتوسيع نطاق التوظيف[٢]. ويتمّ استخدام المؤثّرين من مدوّنين وخبراء ومشاهير كقادة رأي عامّ في مجال التسويق الشفهيّ الإلكترونيّ[٣]، ليس لمنح المعلومات فقط، بل للقدرة على الاتصال الشخصّي مع الجمهور أو المتابعين لمحتوى المنصّات التي يشغلونها[٤]، والعلاقة العاطفيّة التي تجمعهم، بحيث تظهر توصيات هؤلاء المؤثّرين على أنّها ذات مصداقيّة. في المقابل، يتمّ تعويض المؤثّرين من خلال تلقّي منتجات مجّانيّة ودعوات إلى أحداث حصريّة و/ أو تعويض ماليّ؛ تعدّ علاقة المقايضة هذه عنصرًا محدّدًا لثقافة المؤثّر.

---

[1]- Perrin, Andrew, & Monica, Anderson, "Share of U.S. adults using social media, including Facebook, is mostly unchanged since 2018", Pew Research Center, 10 April 2019.
https://www.pewresearch.org/fact-tank/201910/04//share-of-u-s-adults-using-social-media-including-facebook-is-mostly-unchanged-since-2018/

[2]- Wentzell, K., Walker, H. R., Hughes, A. S., & Vessey, J. A., "Engaging Social Media Influencers to Recruit Hard-to-Reach Populations", in Nursing research, Vol. 70, No. 6, 2021, p455–461.
https://www.ncbi.nlm.nih.gov/pmc/articles/PMC8563382/

[3]- De Veirman M, Cauberghe V, & Hudders L, "Marketing through Instagram influencers: the impact of number of followers and product divergence on brand attitude", in International Journal of Advertising, Vol. 36, No. 1, 2017, p1- 31.

[4]- Djafarova, Elmira, & Rushworth, Chloe, "Exploring the credibility of online celebrities' Instagram profiles in influencing the purchase decisions of young female users", in Computers in Human Behavior, Vol. 68, 2017, p1–7. https://psycnet.apa.org/record/2017- 01245- 002

خاتمة

تؤمّن المتغيّرات الحياتيّة الكبرى، ومنها تطوّر المواصلات ووسائل التواصل عمليّة حراسة مخرجات الحرب الناعمة في المجتمعات المستهدَفة، من قبيل التبعيّة الذاتيّة، والهيمنة المحلّيّة، وحتميّة الخضوع لحياة المهيمن وثقافته من بوابة التبادل الثقافيّ؛ النواتج التي سيّلتها سرديّات التحديث ومشروعيّة الهيمنة وقولبتها في النخب المحلّيّة. هي حرب هجينيّة تقوم على «القصف» الفكريّ والإعلاميّ والنفسيّ والإدراكيّ في استباحة الهويّة الثقافيّة وصولاً للهويّة الوجوديّة أو الأنطولوجيّة، والهدف هو نزع كلّ جدار عازل أو رادع أمام مشروع مواجهة الفكر الإسلاميّ الأصيل الرافض عمليًّا للخضوع والتبعيّة والاستلاب والتغريب. إنّ ما شهده النظام القطبيّ الآحاديّ من مؤشّرات في التشظّي والأفول، منذ عقدين تقريبًا، مع تحوّل سلطة العديد من الدول خارج مفهوم المنظومة الأميركيّة للديمقراطيّات الليبراليّة ونموّ متصاعد في ركب التعدّديّة القطبيّة، كان بمثابة إنذار مبكر للولايات المتّحدة لضرورة تفعيل الحرب الناعمة لدول منطقة غرب آسيا، ووأد مشاريع الحركات التحرّريّة الصاعدة.

وفي حين تمثّل منصّات التواصل الاجتماعيّ فرصة للتبادل الثقافيّ بين الشعوب والتواصل الإيجابيّ بما يخدم الإنسانيّة، إلّا أنّ مفهوم العولمة في الهيمنة والاستعمار جعل منها سلاحًا فتّاكًا بيد الفئة التي تمتلك المقدّرات والإمكانيّات والموارد البشريّة والإعلاميّة والماليّة الضخمة، كما فرض الاستحواذ على تكنولوجيا الاتصالات المتطوّرة المعاصرة والتفوّق في العلوم التقنيّة والحاسوبيّة في المجالات الافتراضيّة تهديدًا حقيقيًّا على مجتمعات الدول الأقلّ تطوّرًا في هذه المجالات، وجعلها عرضة لعمليّات استهداف مبرمجة على قدر كبير من الخطورة. تشكّل البيانات الخوارزميّة حديثًا والقدرة على التحكّم بها رصيدًا هائلاً من نقاط القوّة للجهة التي تمتلكه، ومن أدوات الفتك بالجهة الضعيفة أو المستضعفة والتأثير المباشر على زعزعة كياناتها وأنظمتها السياسيّة واستقرارها انطلاقًا من التحكّم بمجتمعاتها وفئاتها، لا سيّما النخبويّة والشبابيّة.

في سياق إستراتيجيّات الحرب الناعمة الهجينة، تلعب الخوارزميّات الرقميّة على وسائل التواصل الاجتماعيّ دورًا خطيراً في محاولات التأثير على تصوّر الناس للأحداث والمواضيع الجارية وبرمجة التوجّهات العامّة والسيطرة على العقول المستهدَفة وتقييد أنماط تفاعلها وفق النمط المهيمِن بما يتماشى مع أهداف النخبة التي تخدم الجهة المسيطرة، وتدفع الجماهير نحو الرغبة والسعي لفعل ما تريدها الجهة المستهدِفة أن تفعله ولو لغير صالحها. وكما هو حال ازدواجيّة

المعايير الأميركيّة في التعامل مع ملفّات السياسة، تطفو الرؤية الأميركيّة في استئثار حقّ استخدام وسائل التواصل بالطريقة التي تخدم مصالحها وأهدافها في التنميط والقولبة والإخضاع النفسيّ والإدراكيّ تحت عناوين «أخلاقيّة»، بينما يصف هو نفسه إجراءات ما يُعرَف بـ«الحظر» الإلكترونيّ الهادفة إلى حماية سيادة الدول وشعوبها جريمة وتواجه بالإدانة إلى حدّ فرض العقوبات. والأمر الخطر هو في وصول الحرب الناعمة الرقميّة إلى درجة القدرة على اختراق نمط تفكير تلك الجماعات المستهدفة إلى حدّ رؤية الحماية الإلكترونيّة بعيون العدوّ، أي هي جريمة وتستحقّ العقاب.

لقد تجاوزت الخطورة حدّ التنميط وقولبة العقول التي تمّ قصفها باتجاه تحويلها إلى أدوات مبرمجة أشبه بـ«روبوتات» يتمّ تفعيلها عند الضرورة ووفق البرنامج المحدّد لها، فالاستهداف اليوم في السيطرة دخل مرحلة التنفيذ الإجرائيّ عبر التأثير على القرارات والخيارات؛ ما يستدعي رفع الإنذار المبكر في الحاجة إلى خطّة استجابة مضادّة في ضرورة مواجهة الحرب الناعمة الرقميّة الجارية.

بداية من الضروريّ الاتفاق أو التوافق بين مختلف الشرائح المستهدَفة على أنّنا خوض معركة لا تقلّ خطورة عن المعركة العسكريّة، بل وأنّنا في مرحلة متقدّمة منها، وهو ما يحتاج إلى تضافر مسؤوليّات الجهات المعنيّة على مختلف المستويات الثقافيّة والدينيّة والاجتماعيّة والسياسيّة والإعلاميّة في الكشف والتبيين لخطورة المرحلة والتقنيات المستخدمة والعمليّات الجارية في استهداف مجتمعات منطقة غرب آسيا، وتحديدًا التي تعاني أزمات اقتصاديّة وسياسيّة واجتماعيّة، وكذلك العمل على تحويل الاستجابة لهذه الحرب الجارية إلى وعي جماعيّ، واتحاد في المواجهة، ومسؤوليّة متوازنة ومنضبطة أخلاقيًّا وإنسانيًّا وشرعيًّا.

تستدعي المواجهة تجانس الأدوات في الدرجة الأولى، فالاستعداد يحتاج تجهيزات وآليّات تقنيّة وذات بعد تكنولوجيّ، الأمر الذي يرفع مسؤوليّة تظهير الإبداع الكامن، وتفعيل الطاقات الشبابيّة، وتنمية روح الاقتدار العلميّ، والنهوض الفرديّ والاجتماعيّ، في الاختراع والابتكار، سواء أكان لمواكبة التطوّرات الجارية، أو استهدافها المضادّ، أو التشويش عليها وتخفيض فعاليّتها. وهي مسؤولية مشتركة بين الدولة والمواطن، لكنّها لا تعفي الأخير في حال تقاعس الأوّل أو قصوره وتقصيره.

كشف عدم جاذبيّة النموذج الآخر، وخواء المضمون على المستوى المعنويّ والنفسيّ

والاجتماعيّ، وتبيين نقاط ضعف النموذج الغربيّ السياسيّ والاقتصاديّ وتداعياته السلبيّة على شعوب المنطقة من نهب للموارد والثروات وافتعال الحروب وإثارة النزاعات.

الاستفادة من اللغة المعاصرة في الاتصال والسعي لتحقيق فوائد ومخرجات تفوق المدخلات على محدوديّة الموارد والإمكانيّات المادّيّة عبر تجنيد الطاقات المعنويّة والشبابيّة الكامنة والجامعيّة والعلميّة في قيادة الحرب الناعمة الرقميّة وإدارة مختلف جبهاتها.

التركيز على أنّ المعركة في العصر الحاليّ هي معركة الوعي والبصيرة والتحصّن بهما في منع عمليّة السيطرة على خيارات الشعوب والأمم. وما أشبه اليوم بالأمس، فالحضارة الغربيّة الزائفة التي قام تمركُزُها على الغزو والحروب والإبادات الجماعيّة والتعامل الدونيّ مع الشعوب والحضارات الأخرى، هي نفسها اليوم بعد مئات السنين تلجأ إلى الأساليب نفسها، لكن بمظاهر «متقدّمة ومتطوّرة» للحفاظ على استمراريّتها؛ فما زالت تعاني الخواء والفراغ من الداخل، وتفتقر تقديم الرؤى البديلة، وهي تنظر إلى أنظمتها السياسيّة والاقتصاديّة التي فرضتها بالقهر والقمع تتهاوى في معركة البقاء في سياق صراع الباطل ضدّ الحقّ.

في حين يشهد العالم أفول النظام القطبيّ الأحاديّ ترتفع تحدّيات النظام الجديد الذي لا تبدو معالمه واضحة حتى الآن، ما يدفع باتجاه النظر في الدور التقدّميّ للنموذج الإسلاميّ الأصيل واستعادة مكانته في الحضارة الإنسانيّة العالميّة؛ الأمر الذي يقتضي من العلماء والمثقّفين والمفكّرين البحث في مقتضيات المرحلة المقبلة وتحديد تحدّياتها السياسيّة والاقتصاديّة والاجتماعيّة والفكريّة ومحاولة صوغ إطار نظريّ وعمليّ في معالجة مختلف التحدّيات والتهديدات.

ضرورة الإيمان بتفوّق القوّة البشريّة على القوّة الرقميّة التي لا قيمة لها دون المحرّك البشريّ، غير أنّ الحاجة ملحّة لتفعيل هذه القوى الكامنة وتحويل الخطورة الرقميّة إلى سلاح بنّاء، بعيدًا عن مشاعر الهلع أو عمليّات الاحتكار.

المراجع باللغة العربيّة

الكتب

١. تشومسكي، ناعوم، السيطرة على الإعلام الإنجازات الهائلة للبروباغندا، تعريب: أميمة عبد اللطيف، مكتبة الشروق الدوليّة، القاهرة، ط١، ٢٠٠٣.

٢. العكش، منير، أميركا والإبادات الثقافيّة لعنة كنعان الإنكليزيّة، رياض الريس للنشر، بيروت، ط١، ٢٠٠٩.

المقالات العلميّة

١. أبو حلاوة، كريم، "سياسات القوّة الذكيّة ودورها في العلاقات الدوليّة"، مركز دمشق للأبحاث والدرسات (مداد)، ٢٠١٦.

2. http://www.dcrs.sy

٣. قبيسي، هادي، "الاحتلال الذاتيّ آليّات الاستتباع الناعم للقوى الغربيّة"، مجلّة جامعة المعارف، بيروت، العدد ٣، ٢٠٢١.

4. . http://alkashif.org/html/center/21/.pdf

٥. قبيسي، هادي، "زرع الأفكار عمليّات التغيير التدريجيّ في الحرب الناعمة"، أكاديميا، ٧ كانون الأول ٢٠٢٣.

6. https://www.academia.edu/

٧. محمد، سعيد، "كيف تصنع ثورة؟... سيرة مُلهم الثورات الملوّنة"، الأخبار، ٦ تشرين الثاني. https://al-akhbar.com/Literature_Arts/27893

٨. ــــــــــــــ، "أن تقرأ فوكو ــ غرامشي معًا إعادة نظر لازمة في فلسفة الهيمنة"، الأخبار، ١٩ تشرين الثاني ٢٠١٩. https://al-akhbar.com/Literature_Arts/279627

٩. مؤلف مجهول، "الخوارزميّات الرقميّة.. هل نحن حقًّا من يختار؟"، في سلسلة: "الخوارزميّات.. نظام عالميّ جديد"، الجزيرة الوثائقيّة، ١٧ تموز ٢٠٢٢.

10. -https://doc.aljazeera.net/science-and-astronomy/20221/7/

١١. مؤلّف مجهول، "الحرب الناعمة نقاش في المفهوم"، شبكة المعارف الإسلاميّة الثقافيّة، دون تاريخ.

12. https://www.almaaref.org/maarefdetails.php?id=14509&subcatid=&cid=580&supcat=37

١٣. مؤلّف مجهول، الإستراتيجيّة الأميركيّة في المنطقة مشروع الشرق الأوسط الكبير، مركز الكاشف للدراسات الإستراتيجيّة، ٢٠٠٤.

http://alkashif.org/html/center/21/.pdf

المراجع باللغة الأجنبيّة

الكتب

1. Bernays, Edward L., Public Relations, University of Oklahoma Press, Norman, 1952.

2. Leonard, Mark, Public Diplomacy, The Foreign Policy Center, London, 2002.

3. Lutsevych, Orysia, How to Finish a Revolution: Civil Society and Democracy in Georgia, Moldova and Ukraine, The Royal Institute of International Affairs, Chatham House, London, January 2013.

4. Nye, Joseph S. (Jr.), Bound to Lead: The Changing Nature of American Power, Basic Books, New York, 1991.

5. _____, Soft Power: The Means to Success in World Politics Public Affairs, Basic Books, Perseus Books Group, New York, 2002.

6. Waltz, Kenneth Neal, "The Emerging Structure of International Politics", in International Security, Vol. 18, No. 2, 1993.

المجلّات العلميّة

1. Crawford, Neta C., "Blood and Treasure: United States Budgetary Costs and Human Costs Of 20 Years of War in Iraq and Syria, 2003- 2023", Watson Institute, 15 March 2023, https://watson.brown.edu/costsofwar/papers/2023/IraqSyria20

2. De Veirman M, Cauberghe V, & Hudders L, "Marketing through Instagram influencers: the impact of number of followers and product divergence on brand attitude", in International Journal of Advertising, Vol. 36, No. 1, 2017.

3. Djafarova, Elmira, & Rushworth, Chloe, "Exploring the credibility of online celebrities' Instagram profiles in influencing the purchase decisions of young female users", in Computers in Human Behavior, Vol. 68, 2017. https://psycnet.apa.org/record/2017002-01245-

4. Hennig-Thurau, T., Gwinner, K. P., Walsh, G., & Gremler, D. D, "Electronic word-of-mouth via consumer-opinion platforms: What motivates consumers to articulate themselves on the Internet?", in Journal of Interactive Marketing, Vol. 18, No. 1, 2004. https://www.sciencedirect.com/science/article/abs/pii/S1094996804700961

5. Krasenberg, Jordy, & Handle, Julia, "(Young) Women's Usage of Social Media and Lessons for Preventing Violent Extremism", RAN, European Comission, 2020.

6. https://home-affairs.ec.europa.eu/system/files/202101-/ran_small_scale_meeting_gender_and_social_media_en.pdf

7. Layne, Christopher, "This Time is Real: The End of Unipolarity and the Pax American", in International Studies Quarterly, Vol. 56, No.1, 2012.

8. Nye, Joseph S. (Jr.), "Soft Power", Foreign Policy, No. 80, Autumn 1990.

9. Shabazz, Daaim. "Internet Politics and the Creation of a Virtual World", in International Journal on World Peace, Vol. 16, No. 3, 1999. http://www.jstor.org/stable/20753215.

10. Wentzell, K., Walker, H. R., Hughes, A. S., & Vessey, J. A., "Engaging Social Media Influencers to Recruit Hard-to-Reach Populations", in Nursing

research, Vol. 70, No. 6, 2021. https://www.ncbi.nlm.nih.gov/pmc/articles/PMC8563382/

المقالات العلميّة

1. Auxier, Brooke, & Anderson, Monica, "Social Media Use in 2021", Pew Research Center, 7 April 2021.
2. https://www.pewresearch.org/internet/202107/04//social-media-use-in-2021/
3. Chu, Shu-Chuan, "Electronic Word-of-Mouth (eWOM)", obo in Communication, 2021. https://www.oxfordbibliographies.com/view/document/obo-9780199756841/obo-97801997568410267-. xml
4. Gore, Al, "Al Gore: The Assault on Reason' in America", NPR. Program Stream on Air, 25 May 2007. https://www.npr.org/200710440121/25/05//al-gore-the-assault-on-reason-in-america
5. Nissen, Thomas Elkjer, "Social media's role in 'Hybrid Strategies", NATO Strategic Communications Centre of Excellence, 2016. https://stratcomcoe.org/publications/social-medias-role-in-hybrid-strategies/179
6. Perrin, Andrew, & Monica, Anderson, "Share of U.S. adults using social media, including Facebook, is mostly unchanged since 2018", Pew Research Center, 10 April 2019.
7. https://www.pewresearch.org/fact-tank/201910/04//share-of-u-s-adults-using-social-media-including-facebook-is-mostly-unchanged-since-2018/
8. Richter, Judith, "Engineering of Consent Uncovering Corporate PR Strategies", Corner House Briefing 06, 31 March 1998. http://www.thecornerhouse.org.uk/resource/engineering-consent

9. Scheuble, Sophie, & Oezmen, Fehime, "Extremists' Targeting of Young Womenon Social Media and Lessons for P/CVE", RAN, European Comission, February 2022.

10. https://home-affairs.ec.europa.eu/whats-new/publications/extremists-targeting-young-women-social-media-and-lessons-pcve-february-2022_en

11. Schleffer, Guy, & Miller, Benjamin, "The Political Effects of Social Media Platforms on Different Regime Types", Texas National Security Review, 2021. https://tnsr.org/202107//the-political-effects-of-social-media-platforms-on-different-regime-types

12. Weimann, Gabriel, & Masri, Natalie, "Research Note: Spreading hate on TikTok, Studies in Conflict & Terrorism, Tandfonline, 2020. https://www.tandfonline.com/doi/10.10801057610/X.2020.1780027

13. Wilner, Alex, "AI and the Future of Deterrence: Promises and Pitfalls", Centre for International Governance Innovation, 28 November 2022.

14. https://www.cigionline.org/articles/ai-and-the-future-of-deterrence-promises-and-pitfalls/

15. The Ethics of Automated Warfare and Artificial Intelligence. https://www.cigionline.org/the-ethics-of-automated-warfare-and-artificial-intelligence/

الميديا كأداة إرهاب ثقافيّ في المركزية الغربيّة
الإعلام الأميركيّ نموذجًا

علي قصير [*]

الملخص

لم تغفل مراكز القرار في الولايات المتّحدة الأميركيّة لحظة عما في الخبر والصورة في فضاء الميديا اللَّامتناهي من قدرة على التحكّم والسيطرة؛ لذا سيحتلّ الإعلام الفضائيّ موقع الممارس الأكثر شراسة للعنف الرمزيّ في المجتمع الأميركيّ بل على مساحة العالم كلّه، وبناء على هذه الإستراتيجيّة راحت الإمبراطوريّة الإعلاميّة تحت قيادة مواقع القرار الأساسيّة في الغرب عمومًا، وفي أميركا على الخصوص، توظّف قدراتها الميدياويّة في التأسيس لحروب مفتوحة بمختلف تنويعاتها، وإعطائها المسوّغات «الأخلاقيّة» والثقافيّة والقانونيّة.

في هذا السياق على سبيل المثال، لم تكن أطروحة الإرهاب مجرّد حالة عارضة في الميديا الأميركيّة، وقد بدا واضحًا أنّ الغرب عمومًا ومن خلال الولايات المتّحدة يعيد صياغة مركزيّته الحاكمة على العالم على نحو مستحدث. والذي أنتجه زلزال مانهاتن في الحادي عشر من أيلول ٢٠٠١ أفضى إلى هذا المسعى بصورة مدوِّية، لكن الصورة لا تتوضَّح على النحو المطلوب إلَّا إذا تسنّى لنا الاطلاع على الآليّات التي استخدمتها الإمبراطوريّة الإعلاميّة في عمليّات التحويل وإعادة تشكيل المزاج العامّ في الولايات المتّحدة والعالم.

كلمات مفتاحيّة: الميديا ـ الإمبراطوريّة الإعلاميّة ـ رهاب اليوم التالي ـ المحافظون الجدد ـ إيديولوجيّة الصورة والصوت.

---

*- باحث وأستاذ مادّة الإعلام المرئيّ في الجامعة اللبنانيّة.

تمهيد

غداة صدمة الحادي عشر من أيلول، دخل الأميركيّون عمومًا، ومراكز القرار في البيت الأبيض والبنتاغون والكونغرس في ما يشبه «رُهاب اليوم التالي»، وصار الكلام المعلن على السلام النوويّ وأسلحة الدمار الشامل هاجس الساعات الأميركيّة المتّصلة. يومذاك لم تجد عالمة النفس إميلي شتاين، التي بحثت في تأثيرات الإرهاب على الأميركيّين، إلّا هذه الكلمات لتعكس السايكولوجيا الأميركيّة بعد انهيار برجي نيويورك؛ إذ تقول: «لم أشاهد في حياتي مثل هذا العدد الكبير من الناس البؤساء. لقد شعرت أن الجميع يشكون من «غيمة سوداء» «تهدّدهم من أعلى»».

ثمّة إذًا شيء مما يمكن وصفه بـ«إرهاب الأميركيّين النوويّ»، أو رُهاب أسلحة الدمار الشامل الذي يمكن أن يكونوا ضحاياه في أيّ لحظة، حتّى أنّ عددًا من مراكز الأبحاث المتخصّصة في أميركا وأوروبا ستمضي في تحقيقاتها إلى القول إنّ الأميركيّين باتوا شعبًا مكتئبًا وحزينًا وخائفًا.. بينما تقول دراسة استندت إليها المجلّة المذكورة وأعدّها معهد (ترايانغيل) في كارولينا الشمالية إنّ ملايين الأميركيّين «صاروا يعانون الاضطراب النفسيّ فقط لأنّهم شاهدوا ما جرى على شاشات التلفزيون (...)» وتضيف: «إنّ الأميركيّين العاديّين يعالجون توتّرهم عن طريق الانهماك في استهلاك السجائر والكحول والماريجوانا، أمّا على مستوى مراكز القرار، فثمّة حال من الاضطراب يجري التعويض عن الفراغات التي يحدثها، من خلال الدفع بمنطق الحرب وإنتاج بؤر التوتّر في العالم إلى مستواها الأقصى».

وبشكل عام سيطر على الولايات المتحدة مزاج التباهي العسكري والثقة المفرطة بالذات. وإذ العالم بأسره -على الأقل في هذا الوقت بالذات- لا يتسترّ على إعجابه الشديد بالسطوة العسكريّة الأميركيّة، فقد كان من نتيجة هذا كلّه أن تضخّمت قوى كبار العاملين في إدارة بوش من الذين يعتقدون أنّ قضايا العالم لا تُذلَّل ولا تُحلّ بالدبلوماسيّة، وإنّما بالقوّة العسكرية السافرة. لقد دفعت حرب الولايات المتّحدة على الإرهاب «بالأسلحة البيولوجيّة وسائر أسلحة الدمار الشامل إلى صدارة الاهتمام الدوليّ، وبدل أن تعمل على الحدّ من انتشار هذه الأسلحة سلكت في التعامل مع الجيوبوليتيكا النوويّة سلوكًا يشجّع الدول والمنظّمات على اقتنائها والسعي إلى استخدامها».

لقد ذهب مفكّرون وخبراء إلى توصيف آليّات إنتاج العنف، فأقرّوا أنّ انهيار برجي المركز العالميّ للتجارة أمر يفوق الخيال، غير أنّهم بيّنوا أنّ هذا لا يكفي لكي نجعل منه حدثًا واقعيًّا. إنّ قدرًا زائدًا من العنف لا يكفي للإطلالة على الواقع؛ ذلك أنّ الواقع هو مبدأ، وهذا المبدأ هو فتنة

الصورة أوّلاً، أمّا العواقب المبهجة أو الكارثيّة، فهي متخيّلَة إلى حدّ بعيد، انطلاقًا من الصورة. وفي هذه الحالة إذًا ينضاف الواقع إلى الصورة بوصفه جائزة رعب، بوصفه رعشة إضافيّة. ليس مُرعبًا وحسب، بل هو واقعيّ أيضًا. وعوض أن يكون عنف الواقع ماثلاً أوّلاً، ثمّ تنضاف إليه رعشة الصورة، تكون الصورة ماثلة أوّلاً، ثمّ تنضاف إليها رعشة الواقع.

الميديا وممارسة الإرهاب الثقافيّ

وسط ازدحام الجدل الذي أعقب تفجيرات برجي التجارة الخارجيّة في نيويورك ذهب كثيرون من علماء الاجتماع وحلقات التفكير الإستراتيجيّ إلى القول إن «الإرهاب ليس شيئًا يذكر من دون وسائل إعلام»، وهذه الأطروحة أطلقها أوّل مرّة الفيلسوف وعالم الاجتماع الفرنسيّ جان بودريار في مطلع العام ٢٠٠٢، أي بعد أشهر قليلة من الحادث الأميركيّ[١]، وسائل الإعلام، برأي بودريار، جزء لا يتجزّأ من الحدث ومن الرعب، وقد تؤدّي دورها في هذا الاتجاه أو ذاك، وبالتالي فإنَّ الفعل القمعيّ يسلك المسار غير المرتقب نفسه الذي يسلكه الفعل الإرهابيّ، ولا أحد يعلم عند أيّ حدّ سيتوقّف، والانقلابات التي ستليه. ما من تمييز ممكن، على مستوى الصور والإعلام، بين المشهديّ والرمزيّ، ما من تمييز ممكن بين «الجريمة» والقمع. وانطلاقة هذا الارتكاس الخارجة عن أيّ سيطرة هي الانتصار الفعليّ للإرهاب، وهو انتصار ظاهر في تشعّبات الحدث وتسرّباته الخفيّة، ليس في الركود المباشر فقط، بل في الاقتصاد والسياسة والبورصة والمال، للسستام بمجمله، وفي الركود الأخلاقيّ والسيكولوجيّ الذي ينجم عنه، بل في ركود نظام القيم أيضًا، وأيديولوجيّة الحركة بأكملها، والتداول الحرّ... إلخ، التي طالما كانت مفخرة العالم الغربيّ، وهي المرتكزات القيميّة والأخلاقية التي تسلّح بها هذا العالم لممارسة هيمنته على الأرجاء المتبقّية من العالم. ولقد تفاقم الأمر إلى حدّ بدأت معه فكرة الحرّيّة، وهي فكرة حديثة العهد، بالاختفاء من العادات والضمائر، وبدأت العولمة الليبراليّة بالتحقُّق في شكلٍ معاكس، في شكل عولمة بوليسيّة، ومراقبة كلّيّة، وترهيب أمنيّ. إنَّ الانفلات ينتهي إلى حدّ أقصى من ضوابط القسر والتقييد يساوي ضوابط المجتمع الأصوليّ.

تراجع في الإنتاج، في الاستهلاك، في المضاربات، في النمو (ولكن ليس في الفساد طبعًا)، فكلّ شيء يشير إلى أنَّ السيستام العالميّ يتبنّى انكفاءً استراتيجيًّا، ويجري مراجعة أليمةً لقِيمه كردّ

[١]- جان بودريار، "ماذا يفعل الغرب ضد الذين يقاتلونه بموتهم"، ترجمة: عبد الرحمن أياس، مجلة النقاد، العدد ١٤٣، تشرين الثاني ٢٠٠٢.

فعل دفاعيّ على ما يبدو حيال صدمة الإرهاب، ولكنها تستجيب في العمق إلى إيعازاته المضمرة، فهو تنظيم قسريّ ناجم عن الفوضى المطلقة، لكنّه يفرضه على نفسه، مستبطنًا، على نحوٍ ما هزيمته الخاصّة.

وفي سياق تأويله لمقولة الإرهاب المركَّب (الرمزيّ/ الواقعيّ) يبيِّن العالم الفرنسيّ وجهًا آخر للإرهاب دفع به الإعلام الأميركيّ الموجَّه بوسائله الكثيرة والكبيرة إلى أن يتحوَّل من مجرّد صوت وصورة إلى باعث لزمن وواقع جديدين. هذا الوجه الآخر للإرهاب يكمن في أنَّ كلّ الأشكال الأخرى للعنف وزعزعة استقرار النظام تتضافر لصالحه: إرهاب معلوماتيّ، إرهاب بيولوجيّ، إرهاب الإنتراكس والشائعة، هذه كلّها تنسب إلى بن لادن، حتى إنَّه صار بإمكانه أن يعلن مسؤوليّته عن الكوارث الطبيعيّة. كلّ أشكال اللّاتنظيم والتداول الشاذّ مفيدة له، وحتّى بنية التبادل العالميّ المعمّم تخدم التبادل المستحيل، كأنّها الكتابة الآليّة للإرهاب يرفدها باستمرار الإرهاب (غير المتعمّد)، بكلّ ما يتوجّب عليها من تبعات الهلع، فإذا كانت الإصابة في قضيّة الإنتراكس هذه كلّها تتمّ من تلقائها عبر التبلور الآنيّ، على غرار محلول كيميائيّ، إذ يمسّ مسًّا إحدى الخلايا، فهذا يعني أنَّ السيستام بأسره قد بلغ كتلة حرجة تجعله عرضة لأيّ اعتداء.

ما من حلّ لهذا الوضع الحدّيّ، خصوصًا بالحرب التي لا تقدّم سوى موقف مسبوق وتمَّ اختباره سابقًا، بتدفّق القوى العسكريّة، والإعلام الشعبيّ، والإلحاح الإعلاميّ الذي لا طائل تحته، والخطب الموارِبة والمؤثّرة، وبسط القدرات التكنولوجيّة حتّى الإدمان، أي باختصار على غرار حرب الخليج، التي كانت هي اللاحدث، أو الحدث الذي لم يحدث[١].

إنَّه الرعب مقابل الرعب، الإرهاب مقابل الإرهاب، كما يقول بودريار، الذي خلع عليه خصومه صفة «فيلسوف الإرهاب بامتياز»، بسبب خروجه على مؤدّيات وشعائر نظام الخطاب الإعلاميّ الأميركيّ بعد الحادي عشر من أيلول. لكن الرجل سيمضي في تفكيك الظاهرة وهي في حمأة صعودها ليقرِّر أنَّه عندما يكون الموقف مُحتكرًا، على هذا النحو، من قبل القوّة العالميّة (أميركا)، وعندما نكون حيال هذا التركيز المذهل لكلّ وظائف الآليّة التكنوقراطيّة والفكر الأحاديّ، فأيّ سبيل آخر يمكن سلوكه غير التحويل الإرهابيّ للموقف؟ إنَّ السيستام نفسه هو الذي ولَّد الشروط الموضوعيّة لهذا الردّ العنيف المباغت. فباستئثاره بكلّ الأوراق، يُرغم الآخرعلى تغيير قواعد اللعبة؛ والقواعد الجديدة ضارية؛ لأنَّ الرهان ضار. إنَّ الإرهاب هو الفعل الذي ينشئ خصوصيّة لا

[١]- جان بودريار، المرجع السابق.

رادّ لها في لبّ مناخ من التبادل المعمّم. الإرهاب كالفيروس، ماثل في كلّ مكان، ثمّة حقنٌ عالميّ متواصل للإرهاب الذي هو كالظلّ الملازم لكلّ نظام سيطرة. مهيأ، أينما كان، لأن يصحو كعامل مزدوج، لم يعد ثمّة خطّ فاصل كفيل بالإحاطة به، إنَّه في لبّ هذه الثقافة التي تحاربه، والشرخ المرئيّ (والحقد) الذي يجعل المستغلّين والمتخلّفين على المستوى العالميّ في مواجهة العالم الغربيّ يرفد سرًا الشرخ الداخليّ في «السيستام» المسيطر. باستطاعة هذا الأخير أن يجبه كلّ تضادّ مرئيّ، ولكن ماذا عن الآخر ذي البنية الحمويّة (الفيروسيّة)، كأن كلّ جهاز سيطرة يعزّز الجهازيّة المضادّة له، ضدّ هذا الشكل من الارتكاس شبه الآليّ لقوّته الخاصّة، لا يستطيع «السيستام» أن يفعل شيئًا. والإرهاب هو الذبذبة الصادمة لهذا الارتكاس الصامت.

لا يتعلّق الأمر إذًا بصدام حضارات ولا بصدام أديان، كما يتعدّى بكثير الإسلام وأميركا اللذين تجري المحاولات لحصر النزاع فيهما؛ لتوليد وهم مجابهة مرئيّة، ووهم حلّ بالقوّة. صحيح أنّ في الأمر تضادًّا أساسيًّا، لكنّه تضادّ يُبيّن -عبر طيف أميركا (التي كانت المركز السطحيّ، لكنّها ليست بمفردها تجسيد العولمة) وعبر طيف الإسلام (الذي، هو ايضًا، ليس تجسيدًا للإرهاب)- أنّ العولمة المنتصرة تخوض صراعًا مع ذاتها. وفي هذا المعنى يمكننا الحديث عن حرب عالميّة، ليست الثالثة، بل الرابعة وهي الوحيدة العالميّة حقًّا؛ لأنّ رهانها هو العولمة بالذات[١].

٢- «المكارثيّة» المستعادة عبر الميديا

قدَّمت «المكارثيّة»[٢] في خمسينات القرن العشرين نموذجها الشبيه جدًّا بـ«توتاليتاريات» جمهوريّات الموز في أميركا اللاّتينيّة. وإلى اليوم لم يهتز هذا المسار في جوهره رغم اختلاف وتطوّر التقنيات المعتمدة في عمليّات التحكم بالمجتمعات العالميّة التي تقع تحت الهيمنة الأميركيّة الثقافيّة والإعلاميّة. قد يقال الكثير مما يخالف ذلك، من جانب اللوبي الثقافيّ والإيديولوجيّ في أميركا، ومع ذلك ظلَّ المسكوت عنه أقوى مما يشيعه الخبر الرسميّ المحمول على صورة الإمبراطوريّة الإعلاميّة الهائلة. قبل سنوات كتب المؤلِّف المعروف بيرترام كروس أنَّ الفاشيّة ستأتي إلى الولايات المتحدة بوجه ودود: من دون محاكمات نورنبورغ، أو مبادئ التفوّق العنصريّ، من دون أحزاب ممنوعة رسميًّا، أو إبطال للدستور، وإزالة الفروع الثلاثة للحكومة، لكن بنفس الحماس

[١]- جان بودريار، المرجع السابق.

[٢]- نسبة إلى الوزير جون مكارثي الذي تولىّ قمع حركات المعارضة والحركة النقابيّة الأميركيّة في الخمسينات من القرن العشرين، وأدّت أعماله إلى تحويل المجتمع السياسيّ الأميركيّ إلى مجتمع استبداديّ يشبه إلى حدّ بعيد الدول الاستبداديّة في العالم الثالث.

القوميّ، والقوانين الدكتاتوريّة الاعتباطيّة، والغزوات العسكريّة العنيفة[١].

بعد الحادي عشر من أيلول ظهرت أميركا من داخل، فبدت كمياه راكدة سقطت عليها صخرة ضخمة. كلّ شيء راح ينكشف على الملأ، بعدما لم تعد القيادة السياسيّة العليا تملك الزمن الذي يمكّنها من استعادة «مقولة القلعة الآمنة» بالسرعة القياسيّة المطلوبة لدولة عظمى كأميركا.

الحاصل بعد سقوط برجي نيويورك أنَّ تنبؤات كروس لم تخب، سيبيِّن الكاتب الأميركيّ جيمس بيترارس (وهو يساري) أنَّ علامات دولة البوليس في الولايات المتّحدة واضحة في كلّ مكان. وإنَّ صفة الدولة الشموليّة التي يتحوّل فيها المجتمع المدنيّ إلى شبكة من المخبرين السرّيّين، هي صفة أميركيّة بامتياز، ولعلّ أبرز المعلومات التي استعصت على شبكة الإعلام الأميركيّ الموجَّه، أنَّ مكتب التحقيقات الفدراليّ (F.B.I) حضَّ كلّ مواطن أميركيّ (بعد ١١ أيلول) على التبليغ عن أيّ سلوك مريب يقوم به أصدقاء وجيران أو أقرباء ومعارف غرباء. والحصيلة أنَّ ما بين أيلول وتشرين الثاني ٢٠٠١ تمَّ تسجيل ما يقارب سبعمئة ألف اتهام لآلاف الشرق أوسطيّين من الجيران وأصحاب المحلّات التجاريّة المحلّيّة والموظفين (كما) وُجِّهت إليهم التهم، مثلما حدث مع العديد من المواطنين الأميركيّين الآخرين. لم تقد أيّ من هذه التهم إلى أيّ معتقل أو حتّى إلى معلومات متعلّقة بـ١١ أيلول. وعلى مدى الشهور التالية على الحادث قامت الشرطة الفيدراليّة بالتحقيق مع مئات وآلاف من الأشخاص الأبرياء ومضايقتهم. عشرات الملايين من الأميركيّين أصيبوا بهوس الخوف من «الإرهاب» في عملهم اليوميّ، وأثناء التسوّق وخلال فترات الراحة. لقد أحجم الناس عن نقد الحرب أو الحكومة، حتى لو كان بألطف العبارات، خوفًا من أن يوصموا بمؤيّدي الإرهاب، أو أن تُكتب التقارير بحقّهم، أو أن يتعرّضوا للتحقيق، أو أن يفقدوا عملهم، ولكي يعيد فرقاء البيت الأبيض والبنتاغون ووكالة المخابرات المركزيّة والـ إف بي آي (الوجه الودود) للتوتاليتاريّة الداخليّة جرى إلقاء المسؤوليّة والتركيز على العرب، خصوصًا المسلمين منهم بوجه عامّ. وبحسب جيمس بيترارس إنَّ الفاشيّة «الودودة» التي وصفت بها الولايات المتّحدة الأميركيّة بالداخل مارست لعبة مزدوجة حيال هؤلاء «الغرباء»: هي تعتقلهم وتحقّق معهم وتتّهمهم وتستهدفهم ـ بينما ينادي خطابها الشعبيّ بفضائل التسامح والتعدّديّة الدينيّة. ليست مبادئ التمييز العنصريّ واضحة للعيان، لكن التصوير العنصريّ لـ«الشرق أوسطيّين» هو نهج عمليّ ثابت ومقبول تقوم به الشرطة الفيدراليّة، والحكوميّة، والمحلّيّة. إنَّ الكثافة العالية للجماعات العربيّة، كما هي

[١]- جيمس بترارس، حراك دولة البوليس في كلّ مكان، النهار ١٢/ ٦/ ٢٠٠٢. نقلها إلى العربيّة ناصر ونوس عن مجلّة (زد) الأميركيّة الشهريّة.

الحال في ديربورن، ميتشيغان، يظهر كأنّهم يعيشون في غيتو، بانتظار مذبحة تدبَّر لهم وتحلّ بهم. ويعتبر رئيس مكتب التحقيق الفيدراليّ أنَّ جميع الجمعيّات العربيّة الخيريّة والأهليّة وغيرها تدعم الإرهاب، وهي موضوع تحقيق وأعضاؤها أهداف للاعتقال. لقد خلقت الحملات العنيفة لمداهمة بيوت ومخازن ومكاتب الجماعات الأهليّة عقليّة حصار، وأثارت حملة رجال الشرطة أشدّ الغرائز عنصريّةً، وحرَّضت اندفاع الإهانات والعداوات الأهليّة[١].

٣- الإرهاب الإعلاميّ مقلوبًا

بعد ١١ أيلول امتلأت وسائل الإعلام الأميركيّة بالإدانة المتسرّعة لـمن أسمتهم «أصحاب نظريّة المؤامرة» الذين لا وطنيّة لهم، والذين يسهل على وسائل الإعلام عادة أن تضرّ بسمعتهم، لأنَّه من الأمور المفروغ منها أنَّه ليس ثمّة مؤامرة في الحياة الأميركيّة.

ولا شكّ في أنَّ سلوك الرئيس جورج دبليو بوش في ١١ سبتمبر يدعو إلى إثارة كثير من الشكوك غير الطبيعيّة. ويتساءل المفكّر الأميركيّ غورفيدال (١٣) عمّا إذا كان باستطاعته أن يتصوّر رئيسًا لدولة حديثة أخرى كان يمكن أن يستمرّ في الوقوف أمام عدسات المصوِّرين لالتقاط صور «دافئة» له وهو يستمع إلى تلميذة صغيرة تروي له حكايات عن عنزتها التي تربّيها، بينما كانت الطائرات المخطوفة ترتطم بالمباني الثلاثة الشهيرة. وبمقتضى الدستور، فإنَّ بوش ليس مجرّد رئيس للدولة، بل هو أيضًا القائد الأعلى للقوات المسلّحة. والمعتاد في مثل هذه الأوقات أن يتّجه القائد الأعلى مباشرة إلى مقرّ القيادة، ويوجِّه العمليّات ويتلقّى آخر المعلومات، وهذا ما فعله بوش بالضبط أو لم يفعله، وفقًا لما قال به ستان جوف، وهو ضابط متقاعد في الجيش الأميركيّ قام بتدريس العلوم السياسيّة في قاعدة ويست بوينت. كتب جوف في رسالة بعنوان «الدليل المزعوم حكاية كاذبة»: لست أدري لماذا لا يسأل الناس أسئلة محدّدة للغاية عن تصرّفات بوش وشركاه في يوم وقوع الهجمات؟ فقد تمَّ اختطاف أربع طائرات وأخرجت من خطّ طيرانها المقرّر، وكلّ ذلك ظاهر على رادارات سلاح الجوّ الأميركيّ[٢].

كان جور فيدال أحد أوائل مَن نبَّه إلى أنَّ إلحاق الهزيمة بالاتحاد السوفياتيّ وتدميره لن يجلبا السلام إلى العالم؛ لأنَّ طبيعة القوّة المنتصرة تحتاج إلى عدوّ يبرِّر استثمارها في أسباب القوّة... وإذا لم يكن هذا العدو موجودًا سيوجدونه. ويومذاك حدَّد فيدال الأعداء المحتملين بالإسلام،

[١]- جيمس بترارس، مرجع سابق.
[٢]- وجهات نظر، العدد السابع والأربعون، كانون أول، ٢٠٠٢.

غير غافلٍ عن القوّتين الأكبر في الشرق الأقصى، والبؤر الحساسة.. كمصادر النفط في الشرق الأوسط، والمياه الدافئة على تخوم روسيا، وكلّ ما يمكن أن يمثّل مناخات قد تكون مناوئة للنظام الجديد.. وكثيراً ما يصدم فيدال المؤسّسة الأميركيّة بتصريحاته المثيرة للجدل. فهو يتّهم الحكومة الأميركيّة ووسائل الإعلام بتضليل الرأي العام، معتبراً أنَّ: «أميركا تضمّ ربع مليار نسمة مضلَّلين تمامًا ومغيَّبين من جانب حكومتهم»، وكان قد انتقد الرئيس بوش، قائلاً إنَّه يريد أن تستمرّ الحرب ضدّ الإرهاب إلى الأبد، وأشار إلى أنَّ بعض الأميركيّين يشعر بالسعادة لأنَّ هجمات ١١ سبتمبر حدّدت المسلمين على أنّهم الأعداء الجدد.

لم ينأ فريق المحافظين الجدد عن تسويق هذا الاعتقاد حين أمسك بناصية الإعلام والسلطة، قبل وبعد الحادي عشر من سبتمبر، فثمة كثيرون منهم يؤمنون بذلك، ويزعمون أنّهم باعتماد استراتيجية التدمير المفتوح للنظام العالميّ، وهو ما عرف بنظريّة «الفوضى الخلاَّقة»، إنّما يمهّدون السبيل للقيامة الكبرى للمخلّص. ومنهم من ذهب إلى مخالفة داربي واتهامه بتحريف وتشويهها النصوص الكتابيّة.

٤- الحرب العالميّة الرابعة: إعلاميّة

إثر «زلزال ١١ سبتمبر، انبرى عدد من العاملين في الميدان الاستراتيجيّ، إلى توصيف السلوك الإعلاميّ الذي مارسته الولايات المتحدة تجاه العالم بأنّه تطبيق للحرب العالميّة الرابعة بامتياز. ولاحظوا أنّه إذا كانت الحربان العالميّتان - الأولى على وجه شَبَهٍ مشتركٍ من نواحٍ عديدة، فإنّ الحرب الثالثة هي ما عُرف بـ«الحرب الباردة» (١٩٤٥-١٩٩٠). أمّا الحرب العالميّة الرابعة، فهي تلك التي لا تنفكّ تجتاح عالم اليوم، عبر الميديا الفضائيّة وثورة الاتصالات بتقنياتها المختلفة، وقد خلع السياسيّون والاستراتيجيّون الأميركيّون على هذه الحرب التي سوّقتها محطات إعلاميّة كبرى أوصافًا عدّة مثل: «الحرب الشاملة على الإرهاب»، و«الحرب الاستباقيّة»، و«الحرب اللامتكافئة »، و«الحرب ضدّ الفوضى»، و«الحرب الدائمة» وأخيراً «حرب الجيل الرابع»[١].

غير أنّ هذه الأوصاف والتسميات تندرج على الجملة، في وعاء إستراتيجيّ واحد، حيث راحت تظهر معالمه بقوّة بعد الحادي عشر من أيلول/ سبتمبر ٢٠٠١. وأيًا تكن التأويلات التي أخذ بها الخبراء منذ ذلك الوقت، فإنّ الوظيفة المرصودة للحرب العالميّة الرابعة تقوم - بحسب الاستراتيجيّ

[١]- محمود حيدر، لاهوت الغلبة: التأسيس الدينيّ للفلسفة السياسيّة الأميركيّة، مصدر سبق ذكره، ص٥٤.

البلجيكيّ ف.ب. هويغيه (F.B. Hoyghe) - على ثلاث مزايا:

-**الميزة الأولى**: استراتيجيّة ومادّيّة، وهي تعني حرمان الخصم من قواه، قَبل أن يتمكّن من الوصول إلى الولايات المتّحدة، وذلك عبر تدمير قواعده الخلفيّة.

-**الميزة الثانية**: رمزيّة ورادعة: وتعني، توجيه رسالة قويّة للإرهابيّين وللديكتاتوريّين، وإفهامهم أنّ الولايات المتّحدة سترّد على أيّ ضربة، وبالتالي إحباط مشاريعهم ومنع انتشارها عبر الخوف من القوّة العظمى.

-**الميزة الثالثة**: ايديولوجيّة وسياسيّة: وتعني نشر الديمقراطيّة في العالم. ذلك أنّ ترويع أعداء أميركا ليس سوى مقدّمة لنشر الحكم الصالح في الكرة الأرضيّة كلّها، وتعميم السوق وحقوق الإنسان، فالمشروع الحربيّ الأميركيّ يهدف، وفق التعبير المعتمد، إلى جعل العالم مكانًا أكثر أمانًا للديمقراطيّة. وهذا يعني بشكل خاصّ جعل هذا العالم آمنًا للولايات المتّحدة.

إنّ هذه المزايا التي شكّلت «الهندسة اللاهوتيّة» للجيل الأخير من حكّام الولايات المتحدة، كانت جاهزة لتبرِّر حروبهم على عوالم، كان من المستحيل تكييفها أو مطابقتها، لقواعد العمل الأميركيّ في العالم إلاّ بالقوّة، لكن المحافظين الجدد لم يكتفوا بعد الحادي عشر من أيلول ٢٠٠١ بإشهار الحرص على أهمّيّة ووجوبيّة مثل هذه الاستراتيجيّة، بل إنّهم قطعوا شوطًا إضافيًّا في الطريق الذي يمنح «جنونهم الحربيّ»، بُعْدَه الرسوليّ. وثمّة اعتقاد راسخ لدى هؤلاء يقوم على الادعاء بأنّ هناك استثنائيّة أميركيّة قوامها، أنّ ما لا يحقّ لسواها في القانون الدوليّ وشرعة الأمم المتّحدة، إنّما هو مباحٌ لها؛ لذا لا ينفكّون يعلنون أنّهم يريدون الإمبراطوريّة، ولكن -كما يزعمون- هي أمبراطوريّة خيِّرة لا تسعى إلى اغتصاب أيّ أرض، ولا إلى ظلم أحد. إنّهم يكرّرون أيضًا، أنّ على الولايات المتّحدة، الدفاع عن مصالحها، (ولكن هذه المصالح تتوافق -وأيضًا، حسب زعمهم- مع تحرير البشريّة، وبالتالي مع منطق التاريخ...

عندما كتب ريتشارد بيرل[١]، الذي لقّبه المعجبون بأفكاره بـ«أمير الظلام»، «ليس من حلّ وسط لأميركا، إمّا النصر وإمّا الإبادة»، لم يكن كلامه هذا من قبيل الغلواء الساذجة، كان يعني في العمق الطريقة التي ينبغي على الولايات المتّحدة ألاّ تحيد عنها، وهي تؤسّس للقرن الحادي والعشرين.

كان بيرل يرمي، إلى ما سبق للفيلسوفة الألمانيّة حنّة أرندت (Hannah Arendt)، أنْ رمت

[١]- أحد أبرز المنظرّين لنظريّة الفوضى الخلاّقة في طاقم المحافظين الجدد، وأحد مستشاري الرئيس جورج دبليو بوش في ولايته الثانية، حول ذلك، راجع خليل حسين، قضايا دوليّة معاصرة، دار المنهل اللبنانيّ، بيروت، ص١٨٥ وما يليها.

إليه، وهي تلاحظ مسارات حرب فيتنام: «يجب أن نعمل ليس على غزو العالم، بل على التفوّق في معركة تستهدف عقول الناس»... وكانت تقول «إنّ هذا الشيء هو أمر جديد في هذا الكمّ الهائل من الجنون البشريّ الذي سجّله التاريخ...»[١].

ذهب المعلّقون على كلمات ريتشارد بيرل الأثيرة في الاستدلال إلى «بؤرة المعنى»، فوجدوا أنّ المحافظين الجدد باقتناعهم أنّ على الولايات المتّحدة إزالة محور الشرّ أو الزوال، وبتغذيتهم خطاب السيطرة المطلقة باسم وضعيّة الضحيّة، إنّما يضعون أنفسهم عن قصد في السياق الصوفيّ، بينما هم يُتّهمون غالبًا باللاأخلاقيّة.

مثل هذه الإشارة، تنطوي على أهمّيّة خاصّة، لجهة تشكّل العمارة الأيديولوجيّة المركّبة للّاهوت السياسيّ الأميركيّ، وللاهوت المحافظين الجدد بصفة مخصوصة، فالغلوّ الإعلاميّ الذي يطفو على سطح الزمن الأميركيّ الجديد، ويكسو لغة «حكماء البيت الأبيض»، يترجم تلك العمارة الأيديولوجية في ذروة مراتبها.

قد يكون من السخف إرجاع خطاب الحرب الشاملة ضدّ «الإرهاب» و«الدول المارقة»، إلى «سذاجة» مزعومة، أو إلى «وحشيّة» أميركيّة، فالحقيقة أنّ فعل مثل هذه السياسة لا يعاني من قلّة التمحّص بقدر ما يعاني الغلوّ الأيديولوجيّ، فالايديولوجيا، على ما هو معروف، هي في بعض المجالات قناع للمصالح، وهي التي تحدّد أيضًا، ما يعتبره كلّ واحد، أنّها مصالحه. ثمّ إنّها تقود أحيانًا إلى توسّع في الوسائل بالنسبة إلى الغائيّات، وبالتالي إلى مقاومة مثلّث الإرهاب والاستبداد والتكنولوجيا المنتشرة لأسلحة الدمار الشامل، وبهذا المعنى فإنّ في الأيديولوجيا التي تمثّل أهواء ومصالح الجماعة البشريّة، جانبًا احتفاليًّا -كما يبيّن آلان بيزونسون (Besanson)، المتخصّص في الشؤون الشيوعيّة، فهي (أي الأيديولوجيا) على ما يقول- تدّعي إقامة حقيقة أكثر واقعيّة من الحقيقة، وذلك بقوّة الخطاب وحده. وهذي هي بالضبط، حقيقة المحافظين الجدد. وسيغدو هذا الملمح بعضًا يسيراً من جنون «الجيل الرابع» الذي ينطلق بلا هوادة في مسار يشبه الحرب المفتوحة على الأبديّة[٢].

---

[١]- حنة أرندت، فيلسوفة أميركيّة من أصل ألماني. انظر كتابها: الثورة والحرّيّة: رأي في الثورات، ترجمة: خيري حماد، دار الكتب والوثائق القوميّة، القاهرة، ٢٠١١، ص١٦١.

[2]- **Patrick Bacanan, the American Conservative, March 24, 2003.**

٥- المبادئ الخمسة لعقيدة الحرب الإعلاميّة

لعلّ من أبرز مفارقات الانتشار الإعلاميّ بعد الحادي عشر من سبتمبر، أنّ المخطّطات والبرامج الإستراتيجيّة التي تحكم النزاعات الدوليّة، باتت سلعة إعلاميّة عبر الأثير، وهذا لا يعود بالطبع إلى شعور مراكز القرار بلا جدوى أهمّيّة الاحتفاظ بالأسرار، بل على العكس فإنّ كثيراً مما كان يعتبر سرًّا إستراتيجيًّا أصبح مادّة للتسويق بما يؤدّيه من خدمات للمصالح العليا، وهذا ما حصل بالفعل عندما تحوّلت شاشات التلفزة العالميّة إلى نوادٍ للمناظرات حول قضايا في غاية الحساسيّة والخطورة، فقد أعلن المحافظون الجدد المتحلّقون حول الرئيس بوش عناصر التفكير الإستراتيجيّ، لجيل الحرب العالميّة الرابعة (G.W.O.T) بمجموعة من المبادئ، جاءت على الوجه التالي:

أوّلًا: العدوّ فريد ومطلق، وإنّه يتألف من هؤلاء: الإرهابيّون، السلفيّون، الشيعة، الاستبداديّون، البعثيّون، الأنظمة الإسلاميّة، الديكتاتوريّات ما بعد الشيوعيّة، وهي كلّها متساوية -بنظر المحافظين الجدد- لأنّها تؤلّف الخطر نفسه.

ثانيًا: لا فرق بين النيّة العدائيّة والقدرة العدائيّة، بين التنفيذ والنيّة، بين الجريمة والسلاح، فالحرب دائمة. من هنا، ضرورة الوقوف على كلّ الصعد ضدّ أيّ خطر متوقّع، سواء أجاء من عدوّ معلن، أم من منافس محتمل.

ثالثًا: الكرة الأرضيّة هي ساحة المعركة. لم يعد هناك منطقة محميّة (أرض الولايات المتّحدة لم تعد مقدّسة)، فالخطر، خصوصًا الإرهابيّ، قد يأتي من كلّ مكان من دون أن تُكبح عوامله باعتبارات السيادة أو توازن القوى. على العكس، يجب القيام -بحسب هؤلاء- بالهجوم على أرض الخطر في العالم العربيّ والإسلاميّ، وزعزعة الأنظمة السيّئة.

رابعًا: يجب احتكار السلاح، وبالتالي يجب القيام بالحرب للقضاء على الأسلحة، من هنا تبرز أهمّيّة مسألة أسلحة الدمار الشامل.

خامسًا: الخطر يناقض متطلّبات الأمن المطلق، من هنا تبرز الضرورة المزدوجة للمراقبة الشاملة والقدرة على الردّ ضد كلّ المخاطر، وهذا يقود إلى وهم العلم بكلّ شيء، كما يقوم على الشعور بامتلاك قوّة كلّيّة القدرة والجبروت..

ببساطة شديدة، تبدو عقيدة «الجيل الرابع»، عقيدة مركّبة، فهي تخلط -كما رأينا- بين العناصر (المبادئ) الخمسة (العدوّ، نيّة العدوّ، الأرض، السلاح، والخطر) ضمن مفهوم واحد، وبصورة

أوضح، فإنّ هذا المفهوم، مفهوم يرمي إلى إزالة كلّ الأخطار المحتملة دائمًا وفي كلّ مكان، وبما أن توازن القوى لا يزال بصورة واسعة لمصلحة أميركا، والعدوّ لا يمكن ردعه بالخوف من العقاب، كما كانت حال الاتحاد السوفياتيّ، فإنّ المعركة ليس لها في الواقع سوى هدفين: الزمن والصورة.

- **الزمن**: لأنّه يجب العمل بسرعة قبل فوات الأوان.

- **والصورة**: لأنّ المحافظين الجدد مقتنعون بأنّ ١١ أيلول/ سبتمبر هو ثمن الخطأ الماضي في عدم القدرة على ترويع العدوّ[١].

جنون «الجيل الرابع» سيتجاوز ومن خَلَفَه من أجيال الحاكمين بامتلاك الكلمات، وبممارسة تلك الكلمات، فقد جعل الجيل المذكور للزمن الجديد لاهوته الخاصّ، اللّاهوت الذي يقوم على تقديس ما وضعه المؤسّسون الأوائل من رؤية رساليّة لولادة أميركا، وكذلك على تقديس كلّ سلوك وممارسة تفضي إلى الغاية، ولو كلّف ذلك سقوط ملايين الضحايا.

مع نهاية الحرب الباردة وسقوط التوازن لمصلحة الأحاديّة، سوف ينفتح فضاء العالم ليخرج التفكير الإمبراطوريّ الأميركيّ من «هدوئه القسريّ» إلى جنونه الظاهر. وعلى هذا النحو لم تكن رحلة تقسيم العالم وفق معادلة الخير والشرّ سوى ترجمة لبلوغ اللّاهوت السياسيّ الأميركيّ الدرجة القصوى من اللاعقلانيّة، صحيح أنّ هذه المعادلة هي حصيلة تحوّلات واقعيّة لمسار التطوّر العالميّ، إلّا أنّها «المعادلة» الأقلّ ثباتًا في التاريخ؛ ذلك لأنّها تشقّ سبيلها بواسطة القوّة المحضة، وتبعًا لسياق كهذا، فمن غير المقدّر أن يفلح العالم المكتظّ بعوامل الصدام، في العثور على منطقة الاعتدال والتسوية والتوازن[٢].

أكثر ما يحمل اللّاهوت الإعلاميّ الأميركيّ على الغبطة، حين يجد من مأثورات الحداثة ما يبرِّر له أفعاله ويضفي عليها صفة المشروعيّة. ومع صعود المحافظين الجدد سيأتي من يستعير من موروث الحرب العالميّة الثانية ما يؤدّي قسطًا من هذه المهمّة. كان على وزير الدفاع دونالد رامسفيلد، وهو ينشئ ذرائعيّته لحرب العراق، أن يتذكّر هذه الكلمة الشهيرة لونستون تشرشل قالها الأخير في العام ١٩٤٤: «إنّ الحقائق الإستراتيجيّة تحتاج في كثير من الأحيان، لأن تكون محميّة من جانب حرس من الأكاذيب». وهذه المأثورة، التي ستتحوّل في الثقافة السياسيّة للمحافظين الجدد، إلى ما يشبه الأطروحة، ليست بعيدة عن فلسفة التبرير الذي هو سمة راسخة في التاريخ

[١]- يوكانان، مرجع سابق.
[٢]- المصدر نفسه.

الأميركيّ، وهو ما سيُظهر لنا، بما لا يقبل الغموض، الطريق الذي تمتزج فيه الأكاذيب السياسيّة بالحقائق الإستراتيجيّة[١].

كثيرون ممن يأخذون بهذه الاستعارة الذرائعيّة، هلّلوا لرامسفيلد في كشفه الجديد، لكن بالنسبة إلى ناقديه، سواء في واشنطن أم في بقية عواصم الغرب، فإنّ هذه الأطروحة تعيد استثارة تاريخ الفلسفة الحديثة أكثر مما تستثير تاريخ الحرب العالميّة الثانية.

مع ذلك، فإنّ الأخذ بها من جانب فريق البيت الأبيض، يجري على سبيل دفع الحجّة، بعدما بلغ سيل الانتقادات والتّهم حدًّا غير قابل للتراجع. ففي الأعوام التي تلت سقوط بغداد شاعت عبارة «حرس من الأكاذيب»، للتدليل على دور الأجهزة الاستخباراتيّة والإعلاميّة في إقناع الرأي العام بدوافع الحرب، وتبرير نتائجها، رغم موجات الاستنـزاف والخسائر التي يتعرّض لها جيش الاحتلال، سياسيًّا وعسكريًّا ومعنويًّا.

٦- سلاح الإعلام: حرس من الأكاذيب

امتلأت الفضاءات الإعلاميّة بما لا حصر له من الوثائق، والصور، والمعلومات حول وجود أسلحة الدمار الشامل، وحول علاقة نظام صدام حسين المنهار بتنظيم القاعدة، وبأحداث الحادي عشر من أيلول/ سبتمبر، لكن سيأتي بعد أسابيع قليلة من داخل مراكز القرار في الولايات المتحدة، من يرى أنّ كلّ ذلك محض «أكاذيب»، وسيمضي عدد من الباحثين الأوروبيّين إلى القول: «إنّ أهداف الحرب التي أعلنت عنها واشنطن لا يظهر فيها أيّ تماسك منطقيّ، أمّا أفضل الحجج الفكريّة الدافعة للحرب فهي كانت على العموم التكتّم والنكران...» [٢].

لقد سعت إدارة المحافظين الجدد مستغلّة تدمير برجي التجارة العالميّة في نيويورك، إلى توسيع دوائر التضليل تحت شعار «الاتحاد من أجل السلام». ومؤدّى هذا الشعار الذي يطوي في ثناياه آليّات مبتكرة من الديماغوجيا السياسيّة المحكمة، هو إعادة إنتاج قناعات لدى الجمهور الأميركيّ، تبرِّر الانتقادات الجادة من قبيل «بوش يكذب»، أو «هناك أميركيّون يموتون». صحيح أنّ هذه القضيّة بمجملها أثارت مسألة أخرى متّصلة بسابقتها، إلّا أنّها قد تكون أكثر إقلاقًا أيضًا، وهي الجذور الفلسفيّة للايديولوجيا التي تقف على رأس «الثورة المضادّة البوشية»[٣]. يجمع مؤرّخو

---

[١]- يوكانان، المصدر نفسه.

[٢]- هويغيه، الجنون الاستراتيجيّ في الحرب العالميّة الرابعة، مصدر سبق ذكره.

[٣]- جون ميسون، الأكاذيب الورعة للمحافظين الجدد، نقلاً عن مجلّة: Critique - paris – No 682 – Mars 2004.P 44.

الممارسة السياسيّة الأميركيّة على وجود شغف لافت لدى قادة الولايات المتحدة، قوامه، صناعة الأكاذيب، وتشكيل حرس من المفكّرين والإعلاميّين، ومراكز الأبحاث لتسويغها وتسويقها.

لقد غدت الولايات المتّحدة في قلب عولمة متطلّبات التبرير -كما يلاحظ آريال كولونوموس-، فالدولة الأميركيّة هي وريثة تاريخ طويل في المجال «الأخلاقيّ»، وطبقًا لتاريخها «الطهرانيّ» الذي أَضَفَتْهُ عليها البروتستانتينيّة الزهديّة، حرصت على الاضطلاع بدور «منارة الإنسانيّة» على حدّ التعبير الذي استخدمه جون فوستر دالاس في الستينات، وفي مرحلة متأخّرة ستلعب عناصر جديدة في المجتمع المدنيّ دورًا رئيسًا في صعود قويّ لتلك النظرة المثاليّة المتجدّدة[١].

ولئن كانت النـزعة التبريريّة سمة مميّزة للاستثناء الأميركيّ، فهي ظاهرة دوليّة عامّة، بل هي مطلب دوليّ تفترضه شروط الهيمنة الجيو-استراتيجيّة.

في أثناء الحرب الباردة، كانت مصلحة أعضاء الكتلة الواحدة تكمن في التغاضي عن أخطاء حلفائها للحفاظ على مصالحها المشتركة، ومنع الكتلة الثانية من استغلال خلافاتها. أمّا الآن، فإنّ الظهور البيِّن للمجتمع المدنيّ أرغم الدول والمؤسّسات على تقديم حسابات حيال أشكال الرقابة الجديدة هذه، وأصبحت معارضة المجتمع المدنيّ ذات صفة عالميّة وميّزة للتعدّديّة الليبراليّة، فلقد وُضعت بواسطة هذه الرقابة، دول كثيرة في قفص الاتهام بسبب من موقفها تجاه العديد من الجماعات المتضرّرة، أو التي كانت ضحيّة لسلوكيّاتها[٢].

أمّا بالنسبة إلى أميركا على وجه الخصوص، فقد اتخذت أيديولوجيّة التبرير لديها مناحيَ استثنائيّة، وذلك طبقًا للمنسوب العالي جدًّا من أيديولوجيا الهيمنة. كثيرون من مؤرّخي سياسة أميركا الخارجيّة حلّلوا «المسارات الأخلاقيّة» لهذه الدولة، فأدرجوها ضمن استمراريّة هيمنتها.

من هؤلاء، المؤرّخ تومي سميث، الذي ذهب في طرحه إلى حدّ اعتبار أنّ «الويلسونيّة»، وهي تصوّر أخلاقيّ لسياسة تتطلّع إلى جعل العالم ديمقراطيًّا، تشكّل الخيط الأحمر في تاريخ أميركا للقرن العشرين. وبحسب سميث، فإنّ الرئيس رونالد ريغان، رغم كونه من المحافظين -في حين كان ويلسون ديمقراطيًّا- من أنصار القوّة والسياسة المتشدّدة تجاه الاتحاد السوفياتيّ، فكان خير مثال على حداثة هذا الموروث، ثمّ جاء جورج دبليو بوش، ليؤكّد هذه الأطروحة. أمّا في خلال

[١]- آريال كولونوموس، ماذا لو أصبح العالم بروتستانتيًّا؟ ترجمة: جورجيت حداد، فصلية «مدارات غربيّة» العدد الأوّل، أيار (مايو)، ٢٠٠٤، ص٨٩.

[٢]- هويغيه، مرجع سابق، ص٤٥.

رئاسة كلينتون فقد استوحى القادة الأميركيّون دورًا مباشرًا من الأخلاقيّة الزائفة، ليمنحوا أميركا صفة «القوّة المهيمنة الخيرِّة»[١].

٧- لاهوت الإعلام مثلّث الإرهاب والديموقراطيّة والهيمنة

الوجه الأبرز في المثال الإعلاميّ الأميركيّ سيجري الإفصاح عنه إثر ١١ سبتمبر حين تخوض مؤسّسة الحرب الأميركيّة حروبها ونزاعاتها الدوليّة والإقليميّة بلغة دينيّة. يقول «ويليام رو»، وهو أحد الذين عملوا في الخارجيّة الأميركيّة، إنّه بعد الهجمات التي تعرّضت لها بلاده في ١١ سبتمبر، أصبحت أنباء الحرب ضدّ الإرهاب تهيمن على وسائل الإعلام الأميركيّة على حساب القضايا المحلّيّة والأجنبيّة الأخرى، وكرّست الصحف الأميركيّة العديد من صفحاتها لنشر المعلومات المتوافرة عن حياة وخلفيّة المشتبه بهم من الخاطفين الذين نفّذوا الهجمات. وبدأ الكتّاب الأميركيّون يركّزون في مقالاتهم وموضوعاتهم وكتبهم على الإسلام السلفيّ في المملكة العربيّة السعوديّة، أكثر من أيّ يوم مضى، وهذا يعود إلى أنّها الدولة التي جاء منها معظم المشتبه بهم في الهجمات. وبثّت وسائل الإعلام الأميركيّة آراء لكتّاب وخبراء أميركيّين يوجّهون فيها اللوم للسعوديّة والدول الشرق أوسطيّة الأخرى؛ لأنّها -على حدّ زعمهم- وفّرت البيئة الملائمة لولادة نشاط الإرهابيّين. ويعزون ذلك إلى المناهج التعليميّة الدينيّة في تلك البلدان وغياب الديمقراطيّة وحرّيّة التعبير[٢]. إن ما يريده الكاتب الأميركيّ من ذلك هو التأكيد على انخراط الإعلام على الجملة في الحملة الحربيّة التي تقودها بلاده بقطع النظر عن صدق مبرّراتها. وإلى هذا يشكل هذا النموذج الأميركيّ للإعلام صورة دراميّة عن تدهور الحالة العالميّة وبؤسها، وعن التناقض الصارخ بين نظامين من أنظمة القيم؛ بين نظام التوازن الذي ساد الحرب الباردة، وبين التجريبيّة العالميّة المحكومة بما يسمّى نظام الفوضى. لقد رسم زيبنغيو بريجنسكي[٣] منذ ما يزيد على ثلث قرن صورة متوقّعة لمستقبل العالم ما بعد الصناعيّ، فرأى «أنّ الأثر التراكميّ للثورة التكنوترونيّة هو أثر متناقض. فمن جانب تبرز هذه الثورة بدايات مجتمع عالميّ، ومن جانب آخر تفتّت الإنسانيّة وتنتزعها من مراسيها التقليديّة. إنّ الثورة التكنوترونيّة تزيد من تنوّع الظروف الإنسانيّة وألوانها، فهي توسع الهوّة في الظروف الماديّة بين بني البشر، حتّى وهي تقلّص قدرة الإنسان الذاتيّة على تحمّل هذا التباين».

---

[١]- نعوم تشومسكي، من يدير العالم، نقلاً عن موقع 7 2004/6/Zmeg.org

[٢]- ويليام رو، الاختلاف بين وسائل الإعلام العربيّة والأميركيّة، «الاتحاد»، أبو ظبي ٣٠/ ١/ ٢٠٠٢.

[٣]- مفكّر وسياسي أميركيّ من أصل بولّنديّ، شغل منصب مستشار الأمن القوميّ في عهد الرئيس الأميركيّ الأسبق جيمي كارتر في سبعينات القرن المنصرم.

فالعالم الثالث برأي بريجنسكي هو ضحيّة الثورة التكنوترونيّة. وسواء أنمت البلدان الأقلّ تطوّرًا بسرعة أو ببطء أو لم تنمُ أبدًا، فإنّ معظمها على الأغلب لا مفرّ له من أن يستمرّ، وقد سيطرت عليه مشاعر قويّة بالحرمان النفسيّ، ففي عالم متشابك إلكترونيًّا لن يكون التخلّف المطلق أو النسبيّ محتملاً، خصوصًا عندما تبدأ البلاد الأكثر تقدّمًا بتخطّي المرحلة الصناعيّة التي ما يزال على البلدان الأقلّ تطوّرًا أن تدخلها، وهكذا لم يعد الأمر أمر «ثورة لطموحات متصاعدة، فالعالم الثالث اليوم يواجه طيف الطموحات التي لا يمكن إشباعها»[١].

لقد أدّى التطوّر اللامتكافئ في نظام عالم ما بعد الحرب العالميّة الثانية إلى خلق سيرورات متناقضة لا يمكن أن تبعث في يوم من الأيّام على الطمأنينة، ومن البديهيّ والحال هذه أن يجري إخضاع القيم والبنيات الأخلاقيّة في المجتمعات «العالم ثالثيّة»، وخصوصًا المجتمعات الأهليّة فيها؛ فإنّ ذلك ما يسهّل ديناميّات سيطرة رأس المال الماليّ والإلكترونيّ والحربيّ، والحاصل هو أنّنا أمام أمر متناقض كلّ التناقض، بل ويتضاعف تناقضه كلّما مرّ وقت إضافيّ على بقاء عالم ما بعد الحداثة خلوًّا من أنظمة توازن في الغذاء والبيئة والاقتصاد والسياسة والأمن. وهذا التناقض هو «أنّ عالم اليوم يصبح أكثر وحدة وأكثر تفتّتًا في الوقت عينه. ففيما اتجهت أوروبا إلى التوحّد الكامل عبر إلغاء الحدود القوميّة التقليديّة، ونَحَت الولايات المتّحدة الأميركيّة إلى تقديم نفسها كدولة عالمية،... وفيما يجعل نظام المعلومات والاتصال عبر الأقمار الصناعيّة والإنترنت العالم كله مشاركًا في مشاهدة ومعرفة ما يحصل حتّى في الأحياء المغلقة والغيتوات الإسمنيّة، يبدو العالم متجهًا أكثر إلى مغادرة قيم الاستقرار والولاءات الأيديولوجيّة التقليديّة»[٢].

هكذا بدا المشهد العالميّ وهو يختتم الألف الثاني، وهكذا يبدو، على نحو أشدّ وهو يمضي قدمًا في رحاب الألفيّة الثالثة، ولن يكون له على الأرجح سوى المضيّ مسافات زائدة في تعميم الضلال الأعمى إلى أبعد حدّ مستطاع، فالتسابق نحو الاستحواذ والسيطرة هو سمة هذا المشهد اليوم، وإلى مدى غير منظور، والخطير في هذا المجال من التطوّر هو اعتقاد مؤسّسات القوّة والهيمنة التي تديرها على الأخصّ الولايات المتّحدة الأميركيّة بأنّها في هذا إنّما تصنع واجبًا عالميًّا أساسيًّا، وهو في اعتقادها واجب أخلاقيّ تمليه مصلحة الإنسانيّة بأجمعها؛ الأمر الذي سيؤدّي بها -وهو ما يوضع أمامنا بصورة يوميّة- إلى ممارسة أبشع الأفعال اللاأخلاقيّة، وذلك باسم الحفاظ

[١]- زبيغنيو بريجنسكي، بين عصرين، أميركا والعصر التكنوترونيّ، ترجمة: محجوب عمر، دار الطليعة، بيروت، الطبعة الأولى ١٩٨٠، ص٧٢.
[٢]- المصدر السابق، ص٧٤.

على الأمن الدوليّ والديمقراطيّة وحقوق الإنسان، منظورًا إليها بوصفها درجة عليا من الأخلاق.

يتحدّث ميشيل شودوفسكي أستاذ الاقتصاد في كلية العلوم الاجتماعيّة في جامعة أوتاوا[١] عن كيفية صنع المجاعة في بلدان العالم الثالث، فبيَّن كيف فرض البنك الدوليّ وصندوق النقد الماليّ على الحكومة الصوماليّة برنامج إصلاح بنيويّ في بداية الثمانينات، وكان من نتيجته أن تعرّض التوازن القائم بين القطاع «البدويّ» من السكّان والقطاع المستقرّ «الحضريّ» (...) للخطر الفظيع، وعندما بدأت عمليّات إعادة «تنظيم» موازنة الحكومة الصوماليّة تحت إشراف المؤسّسات الدوليّة -وهي مؤسّسات تدار في معظمها بعقل أميركيّ أساسًا- نتج عنها نهب منظّم وتدمير للزراعة، فانهارت البنى التحتيّة، وانخفضت النفقات المخصّصة للزراعة بنسبة ٨٥٪ بالمقارنة مع ما كانت عليه في أواسط السبعينات.

وهكذا بسبب من فوائد القروض القاسية أصبح الصومال أسير نفسه؛ لذلك سيطلق عليه لقب «قميص المجانين»، وهو المعروف باسم الإصلاح البنيويّ، لإجباره على سداد الفوائد. وما حدث بعد ذلك معروف: انهارت الدولة، واندلعت الحرب الأهليّة وتفشّت المجاعة.. وفي النهاية جاءت عمليّة «إعادة الأمل» التي لا نزال نشهد آثارها المدمّرة إلى اليوم.

النموذج الصوماليّ يعكس ظاهرة دوليّة صارخة في طريقة تعاطي الشركات الكبرى، ولا سيما منها الإعلاميّة مع الشعوب، الأمر الذي أنتج في غير بلد إفريقيّ وآسيويّ مجاعات وحروبًا أهليّة لم تنته إلى الآن.

وعلى ما يبدو فإنّ مؤسّسات التوجيه الإعلاميّ الأميركيّة ماضية في إنتاج ثقافة الاستهلاك، فهي تذهب إلى ما يشكّل صوغًا لاستراتيجيات فكرية تقدم الولايات المتحدة بوصفها معطى أرسلته السماء. ولعلّ البرنامج التعليميّ الذي نظمه لمحطّات التلفزيون الكبرى الزعيم الجمهوريّ في مجلس النواب نيوت غينغريتش في مطلع التسعينات هو أحد الجهود الآيلة إلى «أسطرة» أميركا وسياساتها وأنماط حياتها. إنّه يدعو لتناول التاريخ الأميركيّ بطريقة تمجيديّة تستند إلى رموز جامدة لقيم دائمة، فعندما يعيش العالم فيما يسمّيه «ثقافة الومضة»، وفي عاصفة من المعلومات الهائلة المضطربة ينبري غينغريتش للإعلان عن أنّ هدف برامجه التعليميّة المتلفزة هو غرس الذهن بقيم الأساطير القديمة، لكي يكون التاريخ الأميركيّ نقيًّا وصافيًا، ومقبولًا، من الأجيال. وعلى أيّ حال فإنّ غينغريتش الذي يؤمن بالإيديولوجيا إيمانًا راسخًا ويصفها بأنّها «قنبلة في الرأس» هو

[١]- ميشيل شوسودوفسكي، كيف تصنع المجاعة؟ لوموند ديبلوماتيك شباط (فبراير) ١٩٩٢، العدد ٢١.

كسواه من الأيديولوجيّين الأميركيّين في هذه الأيّام، لا يجدون ما يعملون عليه سوى الذهاب بعيدًا في الاستيلاء على العقل وبثّ أخلاق السيطرة والقوّة على النطاق العالميّ، وهذه إوالياّت إعلامية توصيليّة غايتها تعميم قناعات ثابتة لدى شعوب العالم، وبخاصّة شعوب «العالم الثالث»، برساليّة القوّة الأميركيّة وسموّها.

لكن جيمس كورث أستاذ العلوم السياسيّة في الجامعات الأميركيّة، يقدّم انطباعًا مخالفًا عمّا تذهب إليه أخلاقيّات التمجيد، فيرى «أنّ الدور الذي تلعبه الولايات المتّحدة في الصراع الهائل بين المنظّمات الكبرى ووسائل الإعلام العالميّة والشركات متعدّدة الجنسيّات، سيتوقف على نتيجة صراع آخر أكثر إيلامًا؛ ذلك لأنّ الفترة الأولى من تاريخ ما بعد العصر الحديث ستتضمّن صراعًا موازيًا، وحربًا أهليّة داخل الولايات المتّحدة بين المؤسّسات المتعدّدة الثقافات، والتسلية الجماهيريّة من جانب، والثقافة القوميّة والتعليم الجماهيريّ من جانب آخر. ومنذ الآن -يضيف كورث- يبدو أنّ معسكر ما بعد العصر الحديث هو الذي سيسود، وإذا ما حدث ذلك فإنّ الولايات المتّحدة بالمعنى التقليديّ للشعب الأميركيّ وحكومة الولايات المتّحدة، فلن تكون هي الممثّل، بل المتفرّج -بل حتى المسرح- لعالم ما بعد العصر الحديث، وستصبح متلقّيًا للتاريخ لا صانعًا له»[١].

إنّ مثل هذا المآل لدولة تمسك بناصية الإعلام وإنتاج أخلاق الاستهلاك لن يفضي، على الأغلب، إلاّ إلى المزيد من تفكيك العالم وأنظمة القيم فيه.

على النسق الأيديولوجيّ إيّاه لا ينفكّ منظّرو الفرادة الأميركيّة عن ابتعاث مروحة من الأفكار، لا يقصد منها سوى منح السيطرة مشروعيّة الاستمرار والتراكم لتأخذ صعيدها المعرفيّ والثقافيّ. ويتحدّث معظم هؤلاء بلغة اليقين، ودائمًا عبر آليّات الإعلام بهدف خلق اعتقادات في المجتمعات الدوليّة، وخصوصًا الأوروبيّة، فضلاً عن «مجتمعات الأطراف»، مؤدّاها التسليم بنمط الحياة الأميركيّة كقدر لا مناص منه. وها هو دانيال بيرتون، أحد البارزين في قطاع الاتصالات يرى «أنّ الولايات المتّحدة، بصفتها رائدًا في اقتصاد الشبكات سوف ترسم تطوّر هذا الاقتصاد، ذلك أنّه لا توجد أيّ دولة أخرى في العالم تملك المؤهّلات اللازمة لتوجّه تطوّره، فثمّة وجود برمجيّ هائل، ومصنّعو مواد على مستوى دوليّ وصناعة ديناميكيّة ذات محتوى جيّد، وقطاع اتصالات كامل الخصخصة، وقاعدة صلبة لرأسمال جسور، وسوق عمل مرن، ونظام جامعيّ لا نظير له».

يضيف بيرتون أنّنا في النهاية نتّجه نحو عالم للشبكات يتكوّن من مجتمعات إلكترونيّة تجاريًّا وثقافيًّا، عالم يعمل على تدعيم مكانة الولايات المتّحدة كأمّة من بين الأمم الأخرى، ولكنّها في

[١]- جيمس كورث، ما تزال أميركا أمّة؟ مركز الدراسات الاستراتيجيّة والبحوث والتوثيق، بيروت، ص٢٠.

الوقت نفسه، وعلى النقيض من ذلك، أمّة تعمل على تفكيك نظام الدولة-الأمّة[١].

يكشف هذا الكلام عن أحد الوجوه الأكثر عناية بالاهتمام في الخطاب الثقافيّ الأميركيّ، وهو ذاك المتّصل بالرغبة في تخليع الرابطة القيميّة التي نشأ عليها مبدأ الدولة-الأمّة، تريد الطبقة السياسيّة الحاكمة في الولايات المتّحدة أن تقيم عالمًا يشبهها في الغرب وفي العالم أجمع، أي دولة عالميّة سمّاها أحد الخبراء الأميركيّين، وهو جيمس كورث بـ«المؤسّسة الأميركيّة»، التي ذهبت ابتداء من نصف القرن المنصرم إلى جعل مصلحة الدول-الأمم، مثل بريطانيا، وفرنسا، وألمانيا، وإيطاليا، واليابان تتّفق مع تجاوز مفهوم الدولة-الأمّة، عن طريق العضويّة في عدّة منظّمات دوليّة كالأمم المتّحدة، ومنظّمة الدول الأميركيّة، وحلف الأطلسي، والغات، وصندوق النقد الدوليّ، والبنك الدوليّ، وسواها. وخلاصة القول إنّ الدولة الأميركيّة، مثلها مثل تلك الدولة التي قامت في أوروبا واليابان، نفّذت مشاريع كبرى في الأبعاد الثقافيّة والأمنيّة والاقتصاديّة للحياة الاجتماعيّة، لكن على خلاف الدول-الأمم الأخرى، فإنّها فعلت ذلك على نطاق قاريّ هائل الحجم حقًّا. بل إنّها حتّى وهي تفعل ذلك كانت تنشئ أيضًا عالم ما بعد العالم الحديث، وبذلك مهّدت الطريق لزوالها كدولة/ أمّة.

٨- الإعلام كمنتج لكولونياليّة جديدة

كانت بداية التسعينات ذروة ما وصلت إليه التجربة الأميركيّة لجهة نزع القيم التي تقوم عليها مبادئ الدولة-الأمّة، لتنتقل بعد ذلك إلى زمن الهيمنة على العالم؛ وهو زمن يتّسم بتخطّي الاتّكاء على جيوش تقليديّة كبيرة تقوم على التجنيد الإجباريّ الجماهيريّ، وتوفّر الدفاع القوميّ، وذلك باتجاه تشييد ما يسمى بـ«مجتمع ما بعد العصر الحديث» الذي يقوم أساسًا على وجود الأسلحة النوويّة، التي توفّر الردع الموسع، والأحلاف الدوليّة الدائمة (مثل ما حدث مع الحلف الأطلسيّ) وعلى التكنولوجيا الراقية، والأسلحة الموجّهة بدقّة والأسلحة الشبح، مما يوفّر القوّة العسكريّة لتحالفات دوليّة مؤقّتة كالتي حصلت في حرب الخليج الثانية والتي حصلت على نحو مدوٍّ في الحرب على يوغوسلافيا، وصولاً إلى المثال الأفغانيّ والذي عدّه كثيرون من الاستراتيجيّين الغربيّين مثالاً قابلاً للتكرار في غير منطقة من العالم[٢]. وبطبيعة الحال، فستأتي حرب غزو العراق في العام ٢٠٠٣، لتمنح مسارًا كهذا، درجته القصوى في حقول التطبيق.

---

[1]- Jpseph S. Nye, Jr. and William A. Owens. "American Information Edge". Foreign Affairs, Issue 106, Spring 1996.

[٢]- أنظر تعليقات الصحافة الأميركيّة في هذا الصدد، وهي تغطّي ردّات الفعل الداخليّة على حرب أفغانستان في سياق التحوّل الأميركيّ العام بعد أحداث ١١ أيلول (سبتمبر). وظهور مصطلحات جديدة كـ"الدول المارقة" و"محور الشرّ" و"الحرب على الإرهاب".

إنّ الوجه الإعلاميّ للتطوّر الأميركيّ شكل الآليّة المتقدّمة لظهور الإمبرياليّة المفتوحة. وكان بديهيًّا أن تؤدّي الشبكة الإعلاميّة الهائلة مهمّتها الكبرى باتجاه تفكيك أنظمة القيم في العالم. وإذا كانت مجتمعات الأطراف أو ما يصطلح عليها بالدول النامية آثرت خيار التلقّي والامتثال عمومًا للهيمنة الإعلاميّة والثقافيّة-الأميركيّة، فذلك ما لم يحصل على الإجمال في المجتمعات الغربيّة، فكان أن انفجرت في وجه الزحف الإعلاميّ الأميركيّ تيّارات وازنة في المجتمع المدني الأوروبيّ، تطالب بضرورة الممانعة والمواجهة. حتى أنّ الحكومة الكنديّة استشعرت هذا الخطر وأعلنت على لسان السيّدة شيلاكوبس النائبة السابقة لرئيس الوزراء ووزيرة الماليّة لعام ١٩٩٧، وجوب مواجهة ما أسمته بـ«الإمبرياليّة الثقافيّة» وأكّدت أنّه إذا أصرّ الأميركيّون على فرض هيمنتهم على المجتمع الثقافيّ العالميّ باستخدام الأدوات المتاحة لهم، فإنّ عليهم أن يتوقّعوا إجراءات مضادّة[١].

المسألة بالنسبة للمؤسّسة السياسيّة الأميركيّة لا تتعلّق بالأخلاقيّات المجرّدة، وإنّما أساسًا وقبل أيّ شيء بملاءمة النشاط الإعلاميّ والثقافات المنتجة في سياقه، مع الدرجة التي بلغها تطوّر شبكات المصالح والنفوذ في العالم؛ لذا فإنّ الآليّات الإعلاميّة تقصد بشكل منهجيّ ومعمّق إعادة تشكيل الوعي الجماعيّ العالميّ، وتكييفه على نحو يناسب حاجات الإمبرياليّة المفتوحة، فثورة التكنولوجيا الإعلاميّة كما يؤكّد الكاتب الفرنسيّ إيناسيو رامونيه تتطلّع لإحلال الحاسوب محلّ العقل البشريّ، وتتسارع هذه العقلنة العامّة لأدوات الإنتاج بفعل التوسّع الكبير في الشبكة الجديدة للاتصالات، وبذلك ينشط الإنتاج وتختفي بعض المواد وتتفجر موجة البطالة والعمل الموقت (...) أمّا في الميدان الاقتصاديّ، فالسائد هو ظاهرة العولمة، أي الارتباط المتزايد والوثيق بين اقتصادات بلدان متعدّدة، وتهمّ هذه العولمة أساسًا القطاع الماليّ الذي يهيمن من بعيد على الأجواء الاقتصاديّة وتعمل الأسواق الماليّة طبقًا لقواعد وضعتها لنفسها بنفسها، وباتت من الآن فصاعدًا تفرض قوانينها الخاصّة على الدول ذاتها، في حين على صعيد العلاقات الاجتماعيّة أحدثت ثورتا الإعلام والاقتصاد أزمة في مفهوم السلطة، فبعد أن كانت هذه حتى عهد قريب عموديّة أبويّة مهيمنة، باتت الآن تزداد أفقيّةً وفق تركيب شبكيّ - بفضل تقنيات الاستقلال الإعلاميّ-وتوافقيّ، وفي ذلك تغيير جذريّ لهويّة السلطة السياسيّة وممارساتها[٢].

لم تكن التكنولوجيا التي أنجبتها العقلانيّة الغربيّة في أيّ يوم بريئة من غاياتها السياسيّة، وكذلك لن تكون ثورة المعلومات التي اختتمت قرنًا واستهلت قرنًا آخر بريئة من داء التسييس.

[١]- هربرت شيلر، الرعب الإعلاميّ من شؤون الرئاسة في واشنطن. لوموند ديبلوماتيك، الطبعة العربيّة، الشهريّة، آب (أغسطس)، ١٩٩٧، ص٣٢.
[٢]- كريغ تيرنر، «موظّف كندي يلمّح بإمكانيّة محاربة هوليود تجاريًّا»، لوس أنجلس تايمز، ١١ شباط (فبراير) ١٩٩٧.

الخاتمة

قد يأتي يوم لا يجد الغرب فيه ذريعة لمعاركة الإعلاميّة والثقافيّة مع العرب والمسلمين سوى شعاره المستحدث «الحرب على الإرهاب»، وذلك يشير إلى أنّ الفكر السلطويّ في الغرب، استنفذ أكثر مخزونه المعرفيّ في سياق إجراءات الهيمنة التي شغلته على امتداد الأحقاب الكولونياليّة المنصرمة. وكما سبق وأشرنا في هذا الفصل، فإنّ صورة الشرق المسلم كما يراها الغرب ويشتغل عليها هي صورة تكتظّ بمفردات العنف، بينما يعكف جهازه الدعائيّ على قلب هذه الصورة ليجعل من الجغرافيا العربيّة والإسلاميّة حقلاً خصيبًا لاستنبات ألوان جديدة من عمليّات الغزو الثقافيّ.

لقد لاحظ عدد من الباحثين في فلسفة «الميديا» المعاصرة أن لا شيء أكثر مدعاة لغواية التدخّل المتجدّد في المجتمعات العربيّة والإسلاميّة من ذريعة الحملة على الإرهاب والقضاء عليه. ولقد أفلحت الصناعة الإعلاميّة الغربيّة في إنجاز مساحة وازنة من عمليّات توظيف ثقافة العنف على مدى عقود متواصلة، ولعلّ المفارقة التي تظهر عند هؤلاء، هي أنّ الإرهاب لم يعد مجرّد مفردة وافدة من خارج، بل هي ستغدو مقولة تُسوَّق ويعاد إنتاجها بشغف نادر من جانب النخب المحلّيّة. ولو كان لنا أن نمضي في استبيان القضيّة المطروحة، لقلنا إنّ المشكلة لا تمكث في المبدأ الأخلاقيّ للموقف الذي يدين العنف الأعمى، فهذا من بديهيّات الفطرة الإنسانيّة أنّى كانت انتماءاتها وهويّاتها القوميّة والدينيّة والحضاريّة، وإنّما في سياق الغزو الثقافيّ الشامل الذي يلعب فيه الإعلام دورًا حاسمًا.

المشكلة -كما يقولون- تكمن في السياق الذي تندرج فيه مقولة الإرهاب بوصفها مقولة صنعها الإعلام الغربيّ بمفردات لاهوتيّة صريحة، ومهَّد لها أرض المشرق العربيّ ومغربه. ثمّ مضى بها إلى الحدّ الذي وجدت من يحملها عن ظهر قلب من المثقّفين والخطباء والمفكّرين. فلو نظرنا قليلاً إلى (شريط الأخبار) من أوّله، لَحَقَّ القولُ إنّ الحرب المفتوحة على الإرهاب، هي حرب الغرب على منتج صنعه الغرب نفسه بإتقان، ليجد له سبيلاً إلى استباحة المنطقة وتحويلها إلى ما هو أدنى إلى مستوطنات تنوء بالحذر والقلق والعنف الأعمى[١].

الصحافيّ البريطانيّ روبرت فيسك كتب مقالاً في صحيفة «الانديبندنت»، تحدّث فيه عمّا أسماه «دين الغرب الجديد» وفيه يتساءل: «لماذا لا يتوقّف الغرب عن نشر القنابل وقذائف اليورانيوم المخصّب على شعوب الشرق الأوسط، ولماذا لا يتوقّف عن إرسال جيوشه لإحتلال

[١]- محمود حيدر، عقيدة الغرب المستحدثة، البيان، دبي، ٢٦/ ٤/ ٢٠١٤.

أراضي المسلمين، وعن رشوة القادة العرب لسحق شعوبهم، ثمّ يضيف: أنّ العدالة لا تُصنع من المياه المالحة، حيث لا يزال قادة الغرب يرغبون في أن يحكموا العالم، وهم يخاطرون بأوضاعهم وسمعتهم ومستقبلهم السياسيّ وحياتهم. وكلّ ذلك بذريعة تسييل هذا المفهوم الغريب الذي يسمّونه الحرب على الإرهاب، وهو في الحقيقة دينهم الجديد»[١].

هذه الخلاصة من مقالة فيسك، تستظهر المستوى الذي بلغه نقد الغرب لنفسه حيال مقولة راحت تستحلّ البيئات الثقافيّة العربيّة وتترسخ في أعماقها. أمّا دلالة الأمر، فهي تتعدّى البيان الإعلاميّ؛ ذلك بأن سمي بـ«دين الغرب الجديد» المثقل بذرائعيّته، هو ثقافة مستحدثة آخذة في التحوّل إلى نظريّة معرفة لدى نخب واسعة جدًّا في عالمنا العربيّ والإسلاميّ، ثمّ لتتحوّل إلى فِتَنٍ شريدة في طول الأرض العربيّة وعرضها.

ليس من شكّ في أنّ التحوّلات التي أحدثها تفجير بُرجي مركز التجارة العالميّة في نيويورك قد نقلت الخطاب الإعلاميّ إلى قلب الصدام الجاري بين المجتمعات العربيّة والإسلاميّة من جهة وبين مصالح الغرب ومطامحه. غير أنّ التداعيات الأكثر عمقًا في هذا الصدام هو الأثر الثقافيّ والنفسيّ الذي تولّده إستراتيجيّات الإعلام الدينيّ على التواصل الحضاريّ بين الإسلام والغرب.

[١]- روبرت فيسك «دين الغرب الجديد» - «الاندبندت» لندن - ١٥/ ٤/ ٢٠١٤.

لائحة المصادر والمراجع

١. جان بودريار، «ماذا يفعل الغرب ضد الذين يقاتلونه بموتهم»، ترجمة: عبد الرحمن أياس- مجلة النقاد- العدد ١٤٣- تشرين الثاني ٢٠٠٢.

٢. جون ميسون، الأكاذيب الورعة للمحافظين الجدد، نقلاً عن مجلّة: Mars – ٦٨٢ Critique - paris – No ٢٠٠٤.

٣. جيمس بترارس، حراك دولة البوليس في كلّ مكان، النهار ١٢/ ٦/ ٢٠٠٢. نقلها إلى العربية ناصر ونوس عن مجلّة (زد) الأميركيّة الشهريّة.

٤. جيمس كورث، ما تزال أميركا أمّة؟ مركز الدراسات الاستراتيجيّة والبحوث والتوثيق، بيروت.

٥. حنة أرندت، فيلسوفة أميركيّة من أصل ألمانيّ. انظر كتابها: الثورة والحرّيّة: رأي في الثورات، ترجمة: خيري حماد، دار الكتب والوثائق القوميّة، القاهرة، ٢٠١١.

٦. خليل حسين، قضايا دوليّة معاصرة، دار المنهل اللبنانيّ، بيروت.

٧. روبرت فيسك «دين الغرب الجديد» – «الاندبندت» لندن – ١٥/ ٤/ ٢٠١٤.

٨. زبيغنيو بريجنسكي، بين عصرين، أميركا والعصر التكنوتروني، ترجمة: محجوب عمر، دار الطليعة، بيروت. الطبعة الأولى ١٩٨٠.ّ

٩. كريغ تيرنر، «موظّف كندي يلمّح بإمكانيّة محاربة هوليود تجاريًا»، لوس أنجلس تايمز، ١١ شباط (فبراير) ١٩٩٧.

١٠. لاهوت الغلبة، التأسيس الدينيّ للفلسفة السياسيّة الأميركيّة، دار الفارابي ومركز دلتا للأبحاث المعمّقة، بيروت، الطبعة الأولى، ٢٠٠٩.

١١. محمود حيدر، عقيدة الغرب المستحدثة، البيان، دبي، ٢٦/ ٤/ ٢٠١٤.

١٢. ميشيل شوسودوفسكي، كيف تصنع المجاعة؟ لوموند ديبلوماتيك شباط (فبراير) ١٩٩٢، العدد٢١.

١٣. هربرت شيلر، الرعب الإعلامي من شؤون الرئاسة في واشنطن. لوموند ديبلوماتيك، الطبعة العربيّة، الشهرية، آب (أغسطس)، ١٩٩٧.

١٤. وجهات نظر، العدد السابع والأربعون، كانون أول، ٢٠٠٢.

١٥. ويليام رو، الاختلاف بين وسائل الإعلام العربيّة والأميركيّة، «الاتحاد»، أبو ظبي ٢٠٠٢/١/٣٠.

المصادر الأجنبيّة

1. Jpseph S. Nye, Jr. and William A. Owens. "American Information Edge". Foreign Affairs, Issue 106, Spring 1996.

2. Patrick Bacanan, the American Conservative, March 24, 2003.

نهاية التمركز الغربيّ وتعدّد المركزيّات كبداية لنظام عالميّ جديد

علي مطر[*]

الملخص

منذ سقوط جدار برلين، وتحوّل النظام العالميّ إلى أحاديّ القطب، لا تزال الـولايات المتّحدة الأميركيّة هي المهيمنة والمؤثّرة على مفاصل هذا النظام، ولا يمكن أن يحصل شيء على الساحة السياسيّة الدوليّة وفي مطلق الجغرافيا السياسيّة لبلدان هذا النظام دون موافقتها. لقد تحدّثت أدبيّات سياسيّة كثيرة بعد أحداث ١١ أيلول عن مؤشّرات عديدة متوقّعة لمستقبل هذا النظام، منها ما أكد بقاءه على الأحاديّة، ومنها ما تحدّث عن بدء أفول هذه السيطرة، ولا شكّ في أنّ الطرفين لم يخطئا التقدير، لكن كلّ بحسب نظريّته ونظرته لتلك الفترات الزمنيّة.

ولا ينتهي الحديث عن تغيّرات النظام الدوليّ، حيث يتصاعد الجدل الآن بين المتخصّصين في الإستراتيجيّات الدوليّة من أجل فهم البيئة المحيطة بالدول، وطبيعة التصوّرات حول نظام العلاقات الدوليّة من قِبل الفاعلين الدوليين. وفي الآونة الأخيرة، كثر الحديث عن حقيقة تبدّل معالم هذا النظام، الذي تحوّل إلى نظام القطب الواحد عقب سقوط جدار برلين وانهيار الاتّحاد السوفياتيّ، ولكن مع مرور ما يقارب الثلاثة عقود بات يتحوّل إلى نظام متعدّد الأقطاب.

كلمات مفتاحيّة: التمركز الغربيّ ـ التعدّديّة القطبيّة ـ الفاعلين الدوليّين ـ الاستقرار العالميّ ـ نهاية التاريخ.

المقدّمة

الحقائق التي نشهدها بشكل يوميّ تجعلنا نميل إلى القول إنّ ما يحصل في تركيبة النظام الدوليّ ما هي إلّا مرحلة انتقاليّة تحمل موجات عاتية ذات خطورة شديدة على الاستقرار العالميّ، قد تؤدّي إلى تراجع هيمنة واشنطن، لا سيّما مع تثبيت روسيا والصين نفسيهما كلاعبين أساسيّين

*- أستاذ جامعيّ وباحث في العلاقات الدوليّة - لبنان.

في هذا النظام، إلى جانب دول أخرى ـ وإن كانت إدارة البيت الأبيض هي التي تتربّع حتّى الآن على عرش هذا النظام ـ لكن يبدو أنّنا سنشهد نهاية لهذا التاريخ، بأسلوب مغاير عما تحدّث عنه فرانسيس فوكوياما في كتابه «نهاية التاريخ» والذي يقوم على تصوير الولايات المتّحدة الأميركيّة على أنّها المسيطر الأبديّ على هذا العالم فيما مقابل سقوط كلّ الحضارات، لتبدو أميركا كمشهد هوليود يستخدم في الحرب الناعمة، على أساس انعدام وجود أي تقدم في مجال المبادئ والأنظمة الأساسية.

ما يزيد الوضع خطورة الآن في هذا النظام العالميّ والتحوّلات التي قد تحصل هو الخطر الذي يمكن للشعوب أن تتعرّض له في أمنها واستقرارها وسلامة حياتها، حيث تعمل القوى المسيطرة بشراسة للحفاظ على مكانتها في قمّة النظام، بينما تسعى القوى المتسلّقة إلى تغيير شكل علاقات القوّة. لا سيّما أنّ ثمّة دراسات تنشر في الولايات المتّحدة عن اقتراب حصول نظام تعدّد القطبيّة وحصول انتقال تاريخيّ، وكأنّنا أمام جدار برلين جديد ربما يكون من أوكرانيا؛ لذا وأمام إمكانيّة تراجع المركزيّة الغربيّة وتقدّم مركزيّات جديدة أو تعدّد المركزيّات، فإنّنا سنبحث إشكاليّة واضحة في بحثنا هذا تتمحور حول نهاية التمركز الغربيّ، فهل نحن أمام **نهاية التمركز الغربيّ وتعدّد المركزيّات كبداية لنظام عالميّ جديد؟ وما هي تأثيرات الأحداث الجارية في العالم على كافة المستويات على هذه التحوّلات؟**

من أجل الإجابة على إشكاليّتنا فقد قسمنا بحثنا كالتالي:

المبحث الأوّل: المركزيّة الغربيّة ومخاض النظام الدوليّ

المبحث الثاني: الانتقال نحو تعدّد المركزيّات في النظام الدوليّ

المبحث الأوّل: المركزيّة الغربيّة ومخاض النظام الدوليّ

مهّدت المركزيّة الغربيّة التي قامت بعد خوض حروب متعدّدة لرواية مفادها أنّ لها الخصوصيّة المطلقة لصناعة تاريخ العالم، وأنّ الحضارة تنطلق منها وتنتهي إليها، معتبرة أنّها مطلقة صلاحيّة السيطرة، وأنّ المجتمعات الأخرى التي تريد أن تبلغ درجة التقدّم التي وصل إليها الغرب ليس أمامها إلّا الأخذ بالأسباب ذاتها التي أخذ بها الغربيّون، وليس أمامها إلّا التخلّص من خصوصيّاتها الثقافيّة؛ لأنّ تلك الخصائص هي المسؤولة عن تخلّفها، وهي المعيقة لتطوّره، وفي هذا المبحث سوف نبحث عن المركزيّة الغربيّة في النظام الدوليّ، من خلال تقسيم المبحث إلى ثلاثة مطالب، هي: المطلب الأوّل: المركزيّة الغربيّة للنظام الدوليّ، وحمل المطلب الثاني عنوان سمات النظام الدوليّ بعد الحرب العالميّة الثانية، فيما أتى المطلب الثالث تحت عنوان: النظام الدوليّ بعد الحرب الباردة.

المطلب الأوّل: المركزيّة الغربيّة للنظام الدوليّ

لم تقف المركزيّة الغربيّة عند حدود تقديم رؤية غربيّة للعالم؛ بل تقدّمت بمشروع سياسيّ على صعيد العالم هو: مشروع تجانس الإنسانيّة المستقبليّ من خلال تعميم النموذج الغربيّ دون غيره، وخطورة هذا المشروع متأتّية من أنّه سوّغ التوسّع الغربيّ، واحتلال العالم، وإبادة الحضارات العريقة، وأحيانًا إبادة شعوب بأكملها، كما حصل في حالة فتح الأميركيّتين وأستراليا وغيرها. وجرى بذل جهد جبّار، طوال القرون الخمسة الأخيرة في معظم أرجاء المعمورة، لزرع بذور النموذج الغربيّ في كثير من تفاصيل الحياة، وفي الوقت ذاته شهد العالم انهيار نماذج ثقافيّة لا تحصى.

و«يتعذّر تحديد الوقت الذي وُلد فيه مفهومان متلازمان هما: أوروبا والغرب، فهما من تمخّضات تلك الحقبة الطويلة والمتقلّبة، التي يُصطلح عليها بـالعصر الوسيط، الحقبة التي طوّرت جملة من العناصر الاجتماعيّة والدينيّة والسياسيّة والثقافيّة، فاندمجت لتشكّل هويّة أوروبا، وبانتهاء تلك الحقبة، ظهر إلى العيان مفهوم الغرب. وسرعان ما رُكّب من المفهومين المذكورين مفهوم جديد هو أوروبا الغربيّة، وهو مفهوم لم يمتثل للمعنى الجغرافيّ الذي يوحي به، فقد راهن على المقاصد الثقافيّة والسياسيّة والدينيّة، ومن ثَمّ ثبّت مجموعة من الصفات والخصائص العرقيّة والحضاريّة والدينيّة على أنّها ركائز ثابتة تشكّل أسس هويّة الغرب، وغذّى هذا الاختزال ولادة مفهوم حديث ذي طبيعة إشكاليّة هو المركزيّة الغربيّة.

في الوقت الذي جعل مفهوم المركزيّة الغربيّة من الغرب عالما خالدًا في تاريخه وثقافته ودوره الحضاريّ في العالم، فإنّه مارس إقصاءً منقطع النظير لكلّ ما هو ليس غربيًّا، دافعًا به إلى خارج الفُلك التاريخيّ الذي أصبح الغرب مركزه، وأباح لنفسه حقّ استغلاله والسيطرة عليه؛ وبذلك اقترنت ولادة العصر الحديث مع الممارسة الغربيّة في ميادين المعرفة، والصناعة، والاكتشافات الجغرافيّة، وبناء مؤسّسة الدولة بركائزها الاقتصاديّة والاجتماعيّة والعسكريّة والسياسيّة. لقد جرى تأويل العالم على أنّه حقل غربيّ لا يجوز لغير الغربيّين الانتفاع بخيراته. وأفضى كلّ ذلك إلى نوع من التمركز حول الذات بوصفها المرجعيّة الأساسيّة لتحديد أهمّيّة كلّ شيء وقيمته، وإحالة الآخر إلى مكوّن هامشيّ، لا ينطوي على قيمة بذاته، إلّا إذا اندرج في سياق المنظور الذي يتّصل بتصوّرات الذات المتمركزة حول نفسها. هذا من ناحية التاريخ الثقافيّ والسياسيّ، أمّا من ناحية الفرضيّة التي استقامت عليها المركزيّة الغربيّة، فإن كلّ مركزيّة لا بدّ أن تقوم على فكرة الاختلاق السرديّ الخاصّ لماض مرغوب يُشبع تطلّعات آنيّة، ويوافق رغبات قائمة، فهذه سُنن المركزيّات،

وبمواجهة الحاجة إلى توازن ما تُصطَنع ذاكرة مركزيّة توافق تلك التطلّعات والحاجات»[١].

«لقد استمرّ النظام الدوليّ منذ القرن السابع عشر وحتّى الحرب العالميّة الثانية تحت السيطرة الأوروبيّة، بحيث إن الحديث عن النظام القارّيّ الأوروبيّ كان يعني الحديث عن النظام الدوليّ في تلك الحقبة. ففي مرحلة معاهدة وستفاليا الشهيرة، كانت الدول الفاعلة في النظام الدوليّ هي: هولندا، السويد، النمسا. ثمّ تقدّمت بريطانيا في القرن الثامن عشر، ودول الحلف في العام ١٨١٥ (النمسا، بروسيا، روسيا). وفي أوائل القرن العشرين تقدّمت كلّ من: فرنسا، ألمانيا، روسيا، بريطانيا، النمسا، المجر وإيطاليا. حتى الحرب العالميّة الثانية، كان النظام الدوليّ متعدّد الأقطاب من القوى الأوروبيّة، على رغم بروز قوّتي اليابان والولايات المتّحدة. أمّا بعد هذه الحرب، فإنّ النظام الدوليّ بات ثنائيّ القطب، أو أنّه أصبح نظام القطبيّة الثنائيّة بعد تقدّم الاتحاد السوفياتيّ والولايات المتّحدة إلى مركزّي التأثير الأهمّ في مجمل العلاقات الدوليّة»[٢].

وتجدر الإشارة إلى أنّ ثمّة تصنيف آخر للنظام الدوليّ، انطلاقًا من الطبيعة السياسيّة والفكريّة، كأن يكون متجانسًا من حيث دراسة تجانس الأنظمة السياسيّة للدول الأوروبيّة على سبيل المثال. أو يكون غير متجانس كما كانت الحال أيّام القطبيّة الثنائيّة، بين ١٩٤٥ و١٩٩٠، إبان اشتداد المنافسة الشاملة في الحرب الباردة بين القوّتين العظيمتين.

المطلب الثاني: سمات النظام الدوليّ بعد الحرب العالميّة الثانية

لا شكّ أنّ الحرب العالميّة الثانية أحدثت تحوّلاً جذريًّا في النظام الدوليّ، الذي بدأ ينتقل من سيطرة التعدّديّة الأوروبيّة، إلى نظام الثنائيّة القطبيّة، وبعد الحرب التي أودت بحياة ملايين البشر، تمّ التأكيد على مبادئ متعدّدة لا يقلّ أحدها أهمّيّة على الآخر، خاصّة أنّها مهّدت لنهاية الاستعمار، ومنها مبدأ الحقّ في تقرير المصير، ومبدأ تأكيد السيادة الوطنيّة، وإصلاح نظام الأمن الجماعيّ، إنّ «أولى السمات التي اتّسم بها النظام الدوليّ ما بعد الحرب العالميّة الثانية هي التأكيد على دور الشعوب وحقّها في تقرير مصيرها، هذا المبدأ الذي كان من أهمّ النقاط الـ١٤ للرئيس الأميركيّ ولسن[٣]، والذي لم يتحقّق في ظلّ عصبة الأمم بسبب استمرار الدول الاستعماريّة في الحفاظ على إمبراطوريّاتها. وبعد نهاية الحرب الثانية وإنشاء منظّمة الأمم المتحدة، أتى التركيز واضحًا

[١]- إبراهيم، عبد الله، المركزيّة الغربيّة: إشكاليّة التكوّن والتمركز حول الذات، المركز الثقافيّ الغربيّ، الطبعة الأولى، ١٩٩٧، ص٢٨٣.
[٢]- السيّد حسين، عدنان، العلاقات الدوليّة، منشورات الجامعة اللبنانيّة. بيروت - ١٩٩٨، ص١٥.
[٣]- توماس وودرو ويلسون ٢٨ ديسمبر ١٨٥٦ - ٣ فبراير ١٩٢٤ هو سياسيّ وأكاديميّ أميركيّ شغل منصب الرئيس الثامن والعشرين للولايات المتّحدة من عام ١٩١٣ إلى ١٩٢١. كان ويلسون من الحزب الديمقراطيّ وترأس جامعة برينستون وكان حاكمًا على ولاية نيوجيرسي.

على الإعلان العالميّ لحقوق الإنسان وما يتضمّنه من حقوق اقتصاديّة واجتماعيّة كما أكّدت عليه الدول الاشتراكيّة بالخصوص، وحقّ تقرير المصير للشعوب كشرط أوّليّ لكافّة الحقوق، وأداة للتحرّر من الاستعمار بالنسبة لدول العالم الثالث، ولكن مع ذلك فإنّ نظام ما بعد الحرب العالميّة الثانية لم يجعل العالم أكثر استقرارًا، بل أدّى إلى فرز القوى الكبرى من جديد ليتشكّل فيما بعد نظام الثنائيّة»[١].

المبدأ الثاني الأساسيّ الذي تمّ إرساؤه بعد الحرب الثانية هو مبدأ تأكيد السيادة الوطنيّة، فالنظام الدوليّ لما بعد الحرب سيحافظ على الدعائم الرئيسيّة للعلاقات الدوليّة كما تطوّرت منذ معاهدات وستفاليا، فالدولة السيّدة تبقى الأساس. ولم تنل منها الثورة الفرنسيّة، ولا حركة القوميّات، حيث رأينا أنّ مبدأ السيادة الوطنيّة لم يهاجم بسلطة الدولة، وإنّما تعرض إلى أساس السلطة في الدولة.

أمّا المبدأ الثالث الذي كان يفترض أن يقوم على تأمين الأمن والسلام العالميّ، فهو إصلاح نظام الأمن الجماعيّ، حيث إنّ الأسس التي اعتمد عليها نظام ما بعد الحرب العالميّة الثانية حاولت أن تتجاوز الأخطاء التي أدّت إلى فشل نظام الأمن الجماعيّ في ظلّ عصبة الأمم، فالدول الرئيسة الكبرى ألقي على عاتقها تحمّل مسؤوليّة ضمان حفظ الأمن والسلم الدوليّ، فتمّ إنشاء هيئة الأمم المتّحدة من منطلق جديد يجعلها الهيئة الدوليّة الوحيدة التي تحتكر حقّ استعمال القوّة مع الحقّ في مواجهة الدول التي تلجأ إلى شكل من أشكال الحرب في العلاقات الدوليّة، وقد تمّ تجاوز مبدأ الإجماع في مجلس الأمن الدوليّ، ولكن مع تكريس دور الدول الكبرى في تحمّل مسؤوليّة ضمان الأمن والسلم الدوليّين، حيث أعطيت حقّ الاعتراض على أيّ قرار لا يتّفق ومصالحها. وتمّ الاتفاق على إنشاء جيش أمميّ يناط بقيادة أركان حرب مرتبطة بمجلس الأمن[٢].

ولكي يتمّ ترسيخ نظام دوليّ ما بعد الحرب العالميّة الثانية قائم على التعاون، تمّ وضع أسس تعاون اقتصاديّ واجتماعيّ على الأمد البعيد، وقد تمّ ذلك «انطلاقًا من طروحات الوظيفة التي تعتبر أنّ مسائل الحرب والسلم يمكن معالجتها من خلال أرضيّة جديدة تؤمن إيجاد التواصل والتعاون بين الانتلجنسيا العالميّة، وذلك من خلال إنشاء وكالات دوليّة وظيفيّة تسمح لخبراء في المجالات الحياتيّة المختلفة، مثل الصحّة والتربية والزراعة، بوضع البرامج المشتركة وتنسيق التعاون الدوليّ، وبالتالي خلق ظروف تسمح بالتوصل إلى هويّة عالميّة، كما تمّ إنشاء نظام دوليّ اقتصاديّ ينظّم الأمور النقديّة والماليّة ويضمن استقرار العلاقات التجاريّة بين الدول»[٣].

---

[١]- حداد، ريمون، نظريّة العلاقات الدوليّة، دار الحقيقة للطباعة والنشر، بيروت، ٢٠٠٠، ص١٠٧.
[٢]- انظر: مرجع نفسه، ص١٠٨.
[٣]- مرجع سابق، حداد، ريمون، ص١٠٩.

إلّا أنّ النظام الدوليّ سواء السياسيّ أو الاقتصاديّ الذي أتى بعد الحرب الثانية والتي خلّفت ملايين القتلى والجرحى والمشرّدين، ظلّ قائمًا على المركزيّة الغربيّة، ولم يراع وجود حضارات وثقافات مختلفة وكيانات وأطروحات أخرى مغايرة، وبذلك منذ بدايته كانت نتائج بقائه غير واضحة؛ لأنّه أتى ليعبرّ عن توازن القوى المهيمنة بعد الحرب، واستمدّ واقعيّته من الاعتراف بدور الدول الكبرى المؤثّرة في العلاقات الدوليّة؛ لذلك وفي وجود هذه الأسس والمواصفات والسمات الرئيسيّة، برزت مباشرة مع نهاية الحرب، سيبدأ عهد جديد من العلاقات الدوليّة يتميّز بمحطات أساسيّة أبرزها الحرب الباردة التي عرفها العالم بعد الحرب، والتي تشكّل استمرارًا للسياسة الكلاسيكيّة لتوازن القوى في ظلّ القواعد والمفاهيم الكلاسيكيّة ترافقها تطوّرات دوليّة ستبدأ بطرح الشكّ في مضمون هذه القواعد وكيفيّة تطبيقها.

ونتيجة التركيبة الجديدة في النظام العالميّ بعد الحرب لم يدم السلم العالميّ طويلاً، فقد أفرزت الحرب العالميّة الثانية تبدلاً مهمًّا في القوى الكبرى المهيمنة، فقد تزعزعت مكانة الدولة الاستعماريّة التقليديّة، وفقدت إمبراطوريّاتها الاستعماريّة ونفوذها العالميّ، وتمّ تدريجيًّا حصول الأقاليم المستعمرة على الحرّيّة والاستقلال السياسيّ. وقد تأكّد في المقابل بروز قوّتين عالميّتين تمتلك من الطاقات والإمكانيّات الاقتصاديّة والعسكريّة ما يتجاوز قدرة الدول الأخرى، وهما الولايات المتّحدة الأميركيّة والاتحاد السوفياتي. لقد خرجت الولايات المتّحدة الأميركيّة من الحرب، بخلاف الدول الكبرى الأخرى، قويّة عسكريًّا واقتصاديًّا، ورغم أنّ تدخّلها كان حاسمًا، فإنّ الحرب بقيت بعيدة عن أراضيها، وقد أمكنها خلال الحرب أن تطوّر منشآتها الاقتصاديّة، ومع انتهاء الحرب برزت كقوّة عالميّة رئيسة لها مصالح اقتصاديّة مباشرة في ضمان السلم العالميّ، ويلقي على عاتقها دور التدخّل المباشر من أجل ضمان استقرار العلاقات الاقتصاديّة الدوليّة أمام وهن الدول الرأسماليّة الأوروبيّة[١].

قامت الولايات المتّحدة بدعم الدول الرأسماليّة التي انهكتها الحرب، معتبرة أنّها الوسيلة الوحيدة لضمان قيم ومصالح عالم الغرب الرأسماليّ في ظلّ قيادتها السياسيّة والاقتصاديّة ومن أجل مواجهة الشيوعيّة العالميّة التي تدعّمت في أوروبا الشرقيّة، وذلك من أجل أن تهيمن على النظام الدوليّ، في مقابل ذلك برز الاتحاد السوفياتيّ بعد الحرب كقوّة أساسيّة؛ لما يملكه من طاقات بشريّة واقتصاديّة وعسكريّة، فإنّه رغم الخسائر الفادحة التي مني بها، إذ إنّه تحمّل القسط الأكبر من ويلات الحرب، فقد برز في السنوات الأولى بعد الحرب نظام اشتراكيّ عالميّ يتزعّمه الاتحاد السوفياتيّ في مقابل النظام الرأسماليّ.

[١]- مرجع سابق، حداد، ريمون، ص١١١.

«إنّ جذور الخلاف التي كانت قائمة ما بين الاتحاد السوفياتيّ كطليعة للثورة الاشتراكيّة في العالم منذ نجاح الثورة البولشيفيّة سنة ١٩١٧، وبين الدول الرأسماليّة ستشتدّ حدّتها بعد الحرب وتؤدّي عمليًّا إلى بروز نظامين عالميّين يتواجهان ويعتمد كلّ منهما على أنظمة سياسيّة واقتصاديّة واجتماعيّة مختلفة جدًّا، والصراع الذي اشتدّت حدّته بين هذين النظامين هو ما يسمّى بالحرب الباردة التي استمرّت حتى بداية الستينات. وقد كان أوّل من أدخل هذه العبارة قيد التداول الكاتب وولتر ليبمان من خلال المقالات والكتاب الذي أصدره تحت هذا العنوان، وقد اشتدّت حدّة هذه الحرب وأمكن تنظيمها مع اندلاع مشكلتي ألمانيا واليونان، حيث برزت في الولايات المتّحدة الدعوة من أجل استعمال سياسة القوّة. وقد كانت النتائج المباشرة لهذا الواقع الدوليّ هي تجاوز أسس السلام التي وضعت بعد الحرب والتي كانت تفترض اتفاق الكبار، فمعظم القضايا السياسيّة أصبحت ترتبط بالاستقطاب الثنائيّ، وبما يتّفق عليه في واشنطن وموسكو»[١].

لقد استفادت الولايات المتّحدة الأميركيّة من الحرب العالميّة الثانية بشكل كبير، فقد دمَّرت الحرب كلًّا من أوروبا والاتحاد السوفياتيّ والصين واليابان، فالتقطت الولايات المتّحدة هذه اللحظة التاريخيّة في سعيها نحو الإمبرياليّة والسيطرة الكونيّة، فهي تنتج نصف الإنتاج الصناعيّ العالميّ وتحتكر التكنولوجيا الحديثة التي ستحدّد مسار التطوّر في النصف الثاني من القرن العشرين، يضاف إلى ذلك احتكارها للسلاح النوويّ، الذي حسم الحرب وأرعب كلّ دول العالم في ذلك الوقت. كان غورباتشوف أوّل من أطلق عبارة النظام العالميّ الجديد في خطابه أمام الجمعيّة العامّة للأمم المتّحدة عام ١٩٨٨، مؤكّدًا على دور الأمم المتّحدة كإطار وحيد لحلّ المنازعات الدوليّة، وضرورة احترام مبادئ وقواعد الشرعيّة الدوليّة. وبدأ الحديث عن الحدّ من السلاح النوويّ والتخلّي عن سياسة سباق التسلّح، ومن ثمّ حاول الرئيس الأميركيّ جورج بوش قطف ثمار ذلك بالإعلان عن نظام عالميّ جديد أمام الكونغرس في ١١ أيلول ١٩٩٠ «أكثر تحرّرًا من الإرهاب وأكثر مناعة في إقرار العدالة وأكثر أمنًا في السعي من أجل السلام»[٢]. وقد تمّ الإعلان عن هذا الموضوع خلال التعبئة التي قامت بها الولايات المتّحدة الأميركيّة لحشد أكبر دعم لسياستها تجاه أحداث الخليج بعد احتلال الكويت من قبل العراق، ومن ثمّ خطاب جورج بوش أمام الكونغرس الأميركيّ بتاريخ ٦ آذار ١٩٩١.

المطلب الثالث: النظام الدوليّ بعد الحرب الباردة

أدّى سقوط الاتحاد السوفياتيّ إلى قيام نظام الأحاديّة القطبيّة، وبدأت أطروحات قيادة الولايات المتّحدة للنظام الدوليّ تغزو العالم، وقد اعتبر فرانسيس فوكوياما في كتابه «نهاية التاريخ» أنّ

[١]- مرجع سابق، السيد حسين، عدنان، العلاقات الدوليّة، ص١٤٥.
[٢]- المصريّ، شفيق، النظام العالميّ الجديد، دار العلم للملايين، ١٩٩٢، ص٦٥.

الديمقراطيّة الليبراليّة وقيمها عن الحرّيّة والفرديّة والمساواة والعولمة والليبراليّة الاقتصاديّة تشكّل ذروة التطوّر الأيديولوجيّ للإنسان بعد إجماع معظم الناس على صلاحيّتها وعدم وجود بديل أفضل، وقد ارتبط العالم بعد الحرب الباردة، بظهور العامل الثقافيّ في السياسة الدوليّة، وذلك على نحو أدّى إلى بروز التعاون الثقافيّ الذي يعزّز فرص التعاون في مجالات الاقتصاد والسياسة. وفي مجال السياسة، كان ذلك يعني أن تكون الثقافة عاملاً مؤثّرًا في حركة الصراع الدوليّ وإدارته، وذلك على نحو غير مسبوق.

ومن ملامح مرحلة ما بعد الحرب الباردة صعود كبير في ظاهرة الأصوليّة الدينيّة على مستوى العالم، فمع سقوط الشيوعيّة حدث فراغ ملأته، أو حاولت ملأه، عناصر عديدة منها الولايات المتّحدة والمعسكر الغربيّ، ولكن كانت الجماعات الأصوليّة الدينيّة أحد اللاعبين الذين حاولوا استثمار ذلك الفراغ لصالحهم، بحيث تكون أطرافًا أكثر تأثيراً في حركة العلاقات الدوليّة مما كان عليه الوضع أثناء الحرب الباردة[١].

وقد اندفعت تلك الجماعات والتيّارات نحو بناء نموذج بديل يقوم على أساس تطوّرات «جهاديّة تكفيريّة» تستخدمه في صراعها ليس مع قوى كبرى بالضرورة، ولكن مع دول عربيّة، ومع ذلك التغيّر في حركة العلاقات الدوليّة وديناميّاتها في مرحلة ما بعد الحرب الباردة، أصبحت القضايا والمشكلات والخيارات والمصالح الاقتصاديّة تحتلّ موقعًا أكثر تقدّمًا مما كانت عليه في الماضي.

وفي ذلك السياق، لم تعد ثمّة عداءات أو صداقات أيديولوجيّة مطلقة تقود حركة العلاقات الدوليّة، وخصوصًا إذا كنّا نتحدّث في الإطار الذي لا توجد فيه الجماعات والقوى الأيديولوجيّة المتطرّفة دينيًّا أو وطنيًّا. ومن ملامح التغيّر في حركة العلاقات الدوليّة في مرحلة ما بعد الحرب الباردة أنّ القوّة الدوليّة المهمّة والمؤثّرة لم تعد قاصرة على الغرب الأميريكيّ والأوروبيّ، بل اتّسع ليشمل قوى آسيا (الصين واليابان والهند وأوراسيا (روسيا الاتحاديّة) وأميركا اللاتينيّة (البرازيل)، وإفريقيا، (جنوب إفريقيا)؛ ونتيجة لذلك، ولتنوّع الأطراف الدوليّة المؤثّرة (دولٌ سبق ذكرها في السطور أعلاه والتكتلات والتجمعات والمنظّمات الاقتصاديّة والسياسيّة والعسكريّة) تعدّدت القضايا العالميّة التي تشكّل أجندة النظام العالميّ، ولم تعد عسكريّة أو إستراتيجيّة فقط، بل ضمّت قضايا عالميّة إنسانيّة وسياسيّة واقتصاديّة، وكذلك اتّسع نطاق حركة العلاقات الدوليّة، ولم يعد قاصرًا على أوروبا التي كانت مركز حركة العلاقات الدوليّة لثلاثة قرون من الزمن، بل ولم يعد ممكنًا تجاهل أيّ منطقة جغرافيّة بزعم أنّها صغيرة أو بعيدة أو ضعيفة، ورغم أنّ ذلك التحوّل يمثّل تحدّيًا

[١]- مرجع سابق، السيد حسين، عدنان، العلاقات الدوليّة، ص١٤٦.

أمام النظام الدوليّ الجديد؛ لأنّ أجندته أصبحت أثقل وزنًا وأوسع نطاقًا، وقد لا يكون، أيضًا، من السهل دمج القوى الدوليّة الجديدة العديدة باهتماماتها وانشغالاتها ومصالحها المتعدّدة أو المتنوّعة، مما يجعل النظام الدوليّ الجديد أكثر تعقيدًا وأكثر تركيبًا، وبالتالي ربما يكون التعامل معه، على الأقلّ من الناحية النظريّة، أكثر صعوبة مما كان عليه الوضع في المرحلة السابقة. ولكن في المقابل، فإنّ خريطة النظام الدوليّ الجديد لا تمنع تطوير إطار جديد لذلك النظام. فالأحادية القطبيّة، التي وجدت في مدّة محدودة عقب عام ١٩٩١، والتي كانت تبدو أبسط، من الناحية النظريّة، أرهقت الولايات المتّحدة التي كانت تبدو أو ترغب في أن تكون قطبًا واحدًا.

وهكذا تتعدّد وتتنوّع التحدّيات التي تواجه النظام الدوليّ في مرحلته الراهنة؛ ولذلك انعكس ذلك الأمر على رؤية الاتجاهات النظريّة للتغيّر، أو التطوّر في النظام الدوليّ، فثمّة اتجاه معارض لفكرة تأسيس نظام دوليّ جديد، وهو اتجاه يوجد أساسًا في بلاد العالم الثالث. أمّا في الولايات المتّحدة، فيتّجه الفكر إلى الأخذ باتجاه أحاديّ يضع الولايات المتحدة، بالطبع منفردة، على رأس النظام الدوليّ. ويرى اتجاه ثالث أنّ بنية النظام الدوليّ لم تتغيّر؛ لأنّه ظلّ ثنائيًّا، ولكنّه تغيّر من ثنائيّة الشرق الاشتراكيّ والغرب الرأسماليّ، إلى ثنائيّة الشمال المتقدّم والجنوب المتخلّف. والاتجاه الرابع يرى أنّ النظام الدوليّ أصبح متعدّد الأقطاب، نتيجة تنافس عدد من القوى الكبرى، الأمر الذي أنهى مرحلة القطبيّة الأحاديّة.

أمّا الاتجاه الخامس والأخير، فيرى أنّ التوجّه الرئيس هو التوجّه نحو العالميّة، من حيث القضايا (أجندة النظام) أو القديم والقواعد المحرّكة له، أو الاعتماد المتبادل كأساس لحركة العلاقات الدوليّة الاقتصاديّة والثقافيّة[١]. ورغم النجاحات التي تمّ تحقيقها في بعض المجالات السياسيّة والأمنيّة بعد انتهاء حدّة الصراع بين شرق وغرب وتبدّل معادلة الردع النوويّ فإنّ القول بالنظام الدوليّ أو العالميّ الجديد برز بأنّه وهم لا يعبرّ عن تطلّعات أو تمنّيات الذين يدعون بولادته أو بوجوده. فلم يتمّ تأكيد دور الأمم المتّحدة ولم يتمّ الأخذ بإصلاحات قد تؤدّي إلى تخفيف الهوّة بين شمال غنيّ وجنوب فقير[٢]. كما زادت النزاعات وفشلت الأمم المتحدة في حلّ الكثير من النزاعات، فيما كانت الولايات المتّحدة الأميركيّة تشنّ حروبًا متعدّدة دون الالتفات إلى الشرعيّة الدوليّة كما حصل في أفغانستان عام ٢٠٠١م ومن ثمّ العراق عام ٢٠٠٣.

[١]- رباحي، أمينة، تأثير التحوّلات الإستراتيجيّة في النظام الدوليّ على التنظير في العلاقات الدوليّة، جامعة الجزائر كلّيّة العلوم السياسيّة والإعلاميّة، المجلّة الأكاديميّة للدراسات الاجتماعيّة والإنسانيّة، ٢٠١١.

[٢]- مرجع سابق، ريمون حداد، ص١٤٨.

المبحث الثاني: الانتقال نحو تعدّد المركزيّات في النظام الدوليّ

منذ سقوط الاتحاد السوفياتيّ وانتقال النظام الدوليّ إلى الآحاديّة القطبيّة، أو إلى المركزيّة الغربيّة بقيادة الولايات المتّحدة الأميركيّة، لم ير العالم استقرارًا وأمانًا، فقد شنّت الولايات المتّحدة الأميركيّة حروبًا متعدّدة لتثبيت هيمنتها، وعلى الرغم من ذلك بدأ العالم يشهد في السنوات الأخيرة مخاض نظام دوليّ جديد متعدّد الأقطاب لينهي أطروحة التمركز الغربيّ، ما تقدّم سوف نتحدّث عنه في هذا المبحث الذي قسمناه إلى ثلاثة مطالب هي:

المطلب الأوّل: فشل منظّمة الأمم المتحدة

المطلب الثاني: تراجع النموذج الأميركيّ

المطلب الثالث: فشل النظام القائم والانتقال إلى التعدّديّة

المطلب الأوّل: فشل منظّمة الأمم المتحدة

تعصف بالعالم منذ تأسيس الأمم المتّحدة عام ١٩٤٥ أزماتٌ وصراعاتٌ ونزاعاتٌ، تجعل البحث عن إصلاح هذه المنظّمة التي فشلت في حلّ الكثير من الأزمات، ضرورة ملحّة من أجل تجنيب النظم الدوليّ حروب وصراعات خطرة تهدّد أمنه وسلمه.

«لقد انطلقت منظّمة الأمم المتّحدة من فكرة جاءت بها الولايات المتّحدة الأميريكيّة، في مواجهة كلّ من بريطانيا ورئيس وزرائها آنذاك ونستون تشرشل؛ حيث اقترحت إنشاء ثلاثة مجالس إقليميّة ليتم تمثيل كلّ هذه المجالس من طرف قوّاتٍ كبيرةٍ ذات علاقة مباشرة بالنزاع الممكن قيامه في المنظّمة المعنيّة والتي يمسّها هذا النزاع مباشرةً. وتمّ التأكيد على إقامة منظّمةٍ دوليّةٍ عالميّةٍ تتكوّن من دولٍ ذات سيادة مهمّتها تحقيق الأمن الجماعيّ والمحافظة على الأوضاع القائمة بدلاً من إقامة نظام للتفاوض والتمثيل. وخلال الإعداد لإنشاء منظّمة الأمم المتّحدة كان ثمّة مشروع يتمثّل في إقامة نظام دوليّ جديد يضمّ دولاً متّفقة، ولها اتجاه سياسيّ ودوليّ مشترك. وتحقيق هذه الأهداف كانت من وراء إنشاء منظّمة الأمم المتّحدة، رغم عدم تماشي هذه الأهداف والذهنيّات والثقافات والوسائل المتوفّرة لدى الدول آنذاك، ويظهر هذا التناقض لدى الدول الكبرى التي أرادت أن تقيم منظّمة حسب مقاييسها، والعمل على تحقيق مراكز ومصالح هذه الدول الكبرى»[١]. اصطدم عمل المنظّمة الدوليّة بالحرب الباردة الأميركيّة السوفياتيّة، وتأثّر بالصراع الاشتراكيّ الليبراليّ، ومن ثمّ أتى غزو نظام صدام حسين في العراق للكويت، وطريقة معالجة مجلس الأمن لهذا النزاع، ليؤكّد

[١]- عميمر، نعيمة، دمرطقة منظّمة الأمم المتحدة، المؤسّسة الجامعيّة للدراسات والنشر والتوزيع، الجزائر، ص٦٢٤.

عمق التحوّلات على النظام العالميّ وعلى دور الأمم المتّحدة، وكانت الآمال قد انتعشت أثناء حرب الخليج الثانية، متصوّرة أنّ انتهاء الحرب الباردة بين الشرق والغرب سيفتح الطريق أمام قيام نظام عالميّ جديد تلعب فيه الأمم المتّحدة دورًا رئيسًا، غير أنّ تطوّر الأحداث اللاحقة أكّد على انفراد الولايات المتحدة الأميركيّةبقيادة النظام العالميّ، والذي كان له تأثير شديد السلبيّة على الأمم المتّحدة وخاصّة مجلس الأمن، الذي تحوّل إلى أداة في يد الولايات المتّحدة الأميركيّة[١].

ومن ثمّ بدأ يتأكّد ذلك، مع قضيّة الحرب على الإرهاب، وغزو أفغانستان ومن ثمّ غزو العراق، وقد «شكّلت الحرب على الإرهاب سابقة خطيرة على صعيد العلاقات الدوليّة من حيث إنّها تستند في الظاهر على قرارات الشرعيّة الدوليّة، بينما أدّت في الحقيقة إلى استبعاد الأمم المتحدة وتهميش دورها وحلول الولايات المتّحدة الأميركيّة مكانها في الحرب على الإرهاب، فاستقالة مجلس الأمن من مسؤوليّته الرئيسة في حفظ السلم والأمن الدوليّين بمقتضى القرار ١٣٦٨ أدّت إلى أمركة واضحة للشرعيّة الدوليّة، كما أنّ الالتزامات المفروضة على مختلف الدول بقرار ١٣٧٣ الصادر في ٢٨ سبتمبر/ أيلول ٢٠٠١ بدعوى مكافحة الإرهاب أدّت إلى تسخير المشروعيّة الدوليّة لخدمة مصالح وأهداف الولايات المتحدة الأميركيّة، هذا ما تأكد عند قيامها باحتلال العراق في ٢٠٠٣ والذي تمّ دون تفويض مجلس الأمن وبدل من أن يدين المجلس الاحتلال ويطالب بانسحاب قوّات الاحتلال رضخ للأمر الواقع وكلّف قوات الاحتلال بإدارة العراق والتي تحوّلت تسميتها إلى قوات متعدّدة الجنسيّات من دون أن تشارك الأمم المتحدة في قيادتها أو إدارتها، ولم يطرأ أيّ تبديل على تشكيل قوات الاحتلال أو قيادتها أو مهامها»[٢].

إنّ دعوات الإصلاح لمنظّمة الأمم المتّحدة ووكالاتها ليست بجديدة، يمكن القول إنّ البعض بدأ بالمطالبة بالإصلاحات منذ تأسيس المنظّمة، وفي انطلاق القرن الواحد والعشرين زادت المطالبات والدعوات حتّى من بعض الدول الدائمة العضويّة في مجلس الأمن للإصلاح ومنها فرنسا وبريطانيا، فضلاً عن الصين وروسيا، لكي تتناسب مسيرة الأمم المتّحدة مع التطوّر الحاصل في العالم، إلّا أنّ هيمنة الولايات المتحدة الأميركيّة على النظام الدوليّ دائمًا، ما كانت تمنع ذلك من أجل الإبقاء على هذه الأداة في النظام الدوليّ الأحاديّ القطب. في خطاب للأمين العام للأمم المتّحدة كوفي عنان في مقر الأمم المتحدة بنيويورك يوم ٣٠ تموز/ يوليو٢٠٠٥ قال «إنَّنا نعيش أزمة نظام دولي»، وهذا واضح فيما يقوله الخبراء الأميركيّون أيضًا، الذين يدعون صراحة إلى الوصول للحظة خطيرة في العلاقات الدوليّة، ومنهم هنري كسينجر الذي حذّر دائمًا من الخطورة

[١]- انظر: نافعة، حسن، مبادئ علم السياسة، مكتبة الشروق الدوليّة، ٢٠١٤، طبعة أولى، الشارقة، ص٥٥٦.
[٢]- بجك، باسل، العراق وتطبيقات الأمم المتّحدة للقانون الدوليّ (١٩٩٠-٢٠٠٥)، مركز دراسات الوحدة العربيّة، بيروت، ٢٠٠٦، ص٩.

التي سترافق التحوّل من نظام دوليّ أحاديّ يقوم على الهيمنة الأميركيّة، إلى نظام متعدّد الأقطاب تكون واشنطن فيه حجر أساس؛ لأنّ التحوّل برأي هؤلاء أصبح أمرًا ضروريًّا في ظلّ صعود القوّتين الصينيّة والروسيّة.

وعلى خطى عنان، كان بان كي مون، وكذلك الأمين العام الحاليّ للأمم المتّحدة أنطونيو غوتيريش، الذي دعا إلى ضرورة السير بهذه الإصلاحات، وقام بعقد اجتماعات عدّة من أجل ذلك، ويركّز في دعواتها على إصلاح مجلس الأمن، حيث قال في نهاية العام ٢٠٢٠ إنّه «يتعيّن أن يكون لدول العالم النامية صوت أقوى وأوسع نطاقًا بكثير في صنع القرار العالميّ»، جاء ذلك في رسالة مسجلة بالفيديو، للمشاركين في منتدى جائزة نوبل للسلام حول «التعدّديّة والحوكمة العالميّة في أعقاب جائحة كورونا»، لكنّه قال إنّ «الدول التي تتصدّر العالم منذ أكثر من ٧ عقود، ترفض التفكير في الإصلاحات، وحقوق التصويت في مجلس الأمن ونظام برتون وودز مثال على ذلك».

ورغم أنّ تلك القضايا حازت على قرارات صريحة إلّا أنّ آليّة العمل والضوابط المحدّدة لعمل الجمعيّة العامّة كما وردت في الميثاق الأمميّ عطّلتا تلك القرارات، وبالتالي جعلت هذه القرارات العديد من تلك القضايا خارج الشرعيّة الدوليّة، في حين بقيت معظمها تنتظر، وفي مقدّمتها القضيّة الفلسطينية التي تعدّ أبرز تحدّ أمام المنظّمة. أمّا على مستوى مجلس الأمن فإنّ تشكيلته تعاني خللاً واضحًا، وعليه يمكن القول إنّ من أكبر العيوب التي تشوب مجلس الأمن هي عدم ملاءمة تشكيلته الحاليّة لخريطة وموازين القوى الجديدة في النظام الدوليّ الراهن»[١]. إذًا، يعكس فشل التنظيم الدوليّ فشل النظام الدوليّ القائم، لذا فإنّ إصلاح الأمم المتّحدة أصبح ضرورة أمام ما يتعرّض له الأمن الدوليّ من اهتزازات، فضلاً عمّا يحصل من تبدّلات على مستوى النظام الدوليّ ككلّ.

المطلب الثاني: تراجع النموذج الأميركيّ

لا ينفي المنظّرون الأميركيّون أطروحة تراجع الهيمنة العالميّة للولايات المتّحدة، ويحاولون من خلال تقبّل هذا الواقع، التخطيط لهذا التراجع وإدارته بالشكل الذي يصل ببلادهم إلى أن تكون إحدى القوى الرئيسيّة بدلاً من أن تنهار. وعلى حدّ تعبير المفكّر الأميركيّ الشهير روبرت كابلان، فإنّه ليس ثمّة شيء أفضل بالنسبة إلى بلاده من تهيئة العالم لاحتمال زوالها، وترتيب آليّة مناسبة للتراجع المتناسق كي تطيل من أمد بقائها كأمّة قويّة، مشيراً إلى أنّ العولمة التي اخترعتها الولايات المتّحدة لترسيخ هيمنتها على العالم استغلّتها قوى أخرى (على رأسها الصين) كأداة لتقويض النفوذ الأميركيّ من داخل هذا النظام.

[١]- وساك، إسماعيل، الأمم المتحدة نحو عقد اجتماعيّ دولي، تقارير ووثائق، المغرب، ٢٠٠٦، ص٢١٥.

ويشكّل السعي الحثيث للوقوف في وجه الهيمنة الدوليّة الأميركيّة سببًا واضحًا لتأجيج الصراعات العالميّة، بالتالي فإنّ تشكيل تحالف ضدّ الهيمنة الأحاديّة القطبيّة للولايات المتّحدة الأميركيّة، والتحوّل من مجرّد التماشي واحتواء السيطرة، إلى البدء في الانتقال إلى المواجهة، يعني بدء التراجع في النظام القائم على الهيمنة، ما يؤدّي إلى استخلاص نتائج تُظهر أنّ مشروع الهيمنة يتداعى، خصوصًا أمام تحوّل النظام الدوليّ إلى التعدّديّة القطبيّة. لقد أشار كتّاب أميركيّون إلى أنّ أغلبيّة القوى العظمى خسرت قيادتها، ليس بسبب سعيها للهيمنة، بل لأنّ القوى المناوئة الأخرى قامت بتوازن مضادّ بوجهها[١].

ويمكننا القول إنّ الولايات المتّحدة بدأت تخسر سيطرتها القطبيّة أو أحاديّتها بين الأقطاب، منذ تورّطها في غزو العراق عام ٢٠٠٣، بعدما بحثت قبل ذلك عن العدو المفقود، فوجدت ضالّتها بعد أحداث أيلول ٢٠٠١ في تنظيم «القاعدة». وها هي اليوم أصبحت تواجه منافسات دوليّة، بل إقليميّة أيضًا، كما يحصل في علاقتها مع إيران، وذلك بهدف إعادة التوازن إلى النظام الدوليّ، لا سيما أنّ ثمّة من يضاهيها عسكريًّا، أو على أقلّ تقدير قادر على مواجهتها وتوجيه ضربات قاسية إلى أمنها إن لم نقل هزيمتها، فضلاً عن أنّ قدرتها على المناورة عبر فرض عقوبات اقتصاديّة دائمة، قد لا تكون الورقة الرابحة دائمًا، خصوصًا في ظلّ وجود إمكانيّة المواجهة كما في الحرب التجاريّة مع الصين. إضافة إلى ما تقدّم، لم تنجح قوّتها الناعمة دائمًا، على عكس الصين مثلاً، التي تظهر أقلّ تهديدًا للعالم منها[٢].

وتُعدّ مرحلة التحوّل من نظام دوليّ إلى آخر، من أخطر المراحل في العلاقات الدوليّة. وهنا يحذّر وزير الخارجيّة الأميركيّ الأسبق هنري كيسنجر الولايات المتّحدة الأميركيّة من الانعزال عمّا يجري في العالم، كذلك يحذّر في كتابه النظام العالميّ من خطورة الانتقال إلى الميدان المفتوح لأكثر المساعي التوسّعيّة وأكثر اللاعبين عنادًا، وهو يجزم بأنّ المفهوم العامّ الذي يستند إليه النظام العالميّ في عصرنا الحديث يمرّ بأزمة حقيقيّة، ولعلّ الاضطرابات والحروب الدائرة رحاها في أكثر من منطقة في العالم خير دليل على عمق هذه الأزمة. ويرى كيسنجر أنّ النظام العالميّ الجديد يستحيل أن يكون أحاديَّ القطب، بل ينبغي أن يكون متعدّد الأقطاب، مشتركًا بين الولايات المتّحدة والصين، معتبراً أن لا مناصَ من عالم متعدّد الأقطاب، يسوده اقتصاد السوق.

ويقول بول كينيدي في كتابه: «صعود القوى العظمى وهبوطها» إنّ وصول الولايات المتّحدة

[١]- للمزيد حول هذه النقطة انظر الدكتور حسام مطر، «الهيمنة الساحرة»، صادر عن مركز باحث للدراسات، الطبعة الأولى ٢٠١٨.
[2]- **Joseph S. Nye, What China and Russia Don't Get About Soft Power, foreignpolicy, April 29, 2013.**

إلى نقطة «التمدّد الزائد» للإمبراطوريّة، هو سبب الاختلالات الاجتماعيّة والاقتصاديّة البنيويّة التي تفاقمت في الولايات المتّحدة في العقود الماضية.

من ناحيته يقول جورج فريدمان في كتابه «العشريّة القادمة» الصادر في العام ٢٠١١؛ إنّ الولايات المتّحدة وجدت نفسها تصارع في عالم معقّد بسبب «التوسّع الزائد» غير المخطط له، حيث امتدت مصالحها وقوّاتها في معظم أرجاء العالم.

ويعيد المؤرّخ الأميريكيّ موريس بيرمان في دراسة له بعنوان (Why America Failed: The Roots of Imperial Decline) التراجع الأميريكيّ إلى عوامل أربعة تدفعه باستمرار، وهي: تنامي الفوارق الاقتصاديّة والاجتماعيّة في المجتمع الأميريكيّ، وتناقص العائد من الاستثمارات في البنى الاجتماعيّة، وتراجع الفكر النقديّ، ثمّ ما أسماه الموت الروحيّ للولايات المتحدة، بل إنّه يعيد بعض هذه التناقضات إلى بنية قيميّة متناقضة بين الشمال الذي تسيطر عليه فكرة السعي المتواصل لملكيّة الثروة دون أيّ قيود، وبين الجنوب الذي تسيطر عليه قيم الشجاعة والشرف والودّ.

ويرجع بعض المحلّلين هذا التراجع، إلى تراجع الليبراليّة وبداية سقوط النموذج الليبراليّ، حيث يقول باتريك ج. دنيين في كتابه لماذا فشلت الليبراليّة؟ WHY LIBERALISM FAILED إنّ نهاية الليبراليّة في الأفق، كما أنّه يُوضح أنّ النظام الليبراليّ يتآكل ويتلاشى من داخله، لأسباب نظريّة وعمليّة لا يمكن إصلاحها مرّة أخرى، فيرى أنّ هذا الانهيار قد يستمر سنوات طويلة، لكن نهاية هذا النظام حتميّة كما هو حال كلّ الأيديولوجيّات التي نشأت ثمّ اندثرت في الماضي. وهو يؤكّد على تزايد عدم الرضى عن النظام الليبراليّ، فالاختلال على المستوى السياسيّ، التفاوت الاقتصاديّ، سيطرة التكنولوجيا، التمزّق الاجتماعيّ وتزايد النزعة الفرديّة وغياب الشعور بالألفة وغيرها من المشاكل سوف تتفاقم بالمجتمعات الغربيّة. بناءً على ذلك فإنّ نهاية الليبراليّة في الأفق ومسألة وقت لا غيرح لذلك فهو يؤكّد أنّ المشكلة ليست في برنامج أو ممارسة الليبراليّة، بل بالنظام الليبراليّ نفسه.

ويمكن ملاحظة الكثير من المؤشّرات التي تدلّ على تراجع قوّة أميركا في العالم، خاصّة لجهة تغيّر الرأي العام العالميّ من الهيمنة الأميركيّة، لا سيّما بعد الحرب في أوكرانيا، وقد نشرت جامعة كامبريدج في هذا السياق دراسة تحت عنوان «عالم منقسم: روسيا والصين والغرب» تفحص من خلالها كيف تتغيّر مواقف الرأي العام حول العالم تجاه القوى الدوليّة الكبرى، الصين وروسيا والولايات المتّحدة الأميركيّة، في أعقاب حرب أوكرانيا، وصعود الصين، والتحدّيات التي تواجهها الديمقراطيّة الأميركيّة، حيث قامت الدراسة بتنسيق ودمج البيانات من

ثلاثين مشروعًا إحصائيًا عالميًا تغطي مجتمعة ١٣٧ دولة تمثل ٩٧٪ من سكان العالم[١].

وبيّنت الدراسة أنّ الديمقراطيّات الغربيّة تقف بحزم أكثر من أيّ وقت مضى خلف الولايات المتّحدة. كما أنّ الحرب في أوكرانيا حفّزت المجتمعات الديمقراطيّة والليبراليّة في جميع أنحاء العالم إلى اتخاذ موقف أكثر تأييدًا لأميركا. لكن في مساحات شاسعة من البلدان الممتدّة من أوراسيا القارّيّة إلى إفريقيا نجد أنّ المجتمعات اقتربت أكثر من الصين وروسيا على مدار العقد الماضي. نتيجة لذلك، فإنّ الصين وروسيا تتقدّمان بفارق ضئيل على الولايات المتّحدة في شعبيّتها بين الدول النامية.

وبيّنت الدراسة أنّ العالم اليوم ممزّقٌ بين مجموعتين متعارضتين: تحالف بحريّ من الديمقراطيّات بقيادة الولايات المتّحدة، وكتلة أوروبيّة آسيويّة من الدول غير الليبراليّة أو الأوتوقراطيّة، التي تتمحور حول روسيا والصين.

ومن النتائج المهمّة لهذه الدراسة، أنّ العالم انقسم إلى دوائر ليبراليّة وغير ليبراليّة، فمن بين ١,٢ مليار شخص يسكنون الديمقراطيّات الليبراليّة في العالم، فإنّ (٧٥٪) لديهم وجهة نظر سلبية تجاه الصين، و٨٧٪ لديهم نظرة سلبيّة تجاه روسيا. ولكن المهمّ أنّه على الرغم من ذلك، فإنّه بالنسبة لـ٦,٣ مليار شخص الذين يعيشون في بقية العالم، فإنّ الصورة معكوسة، ففي هذه المجتمعات يشعر ٧٠٪ بإيجابيّة تجاه الصين، و٦٦٪ تجاه روسيا.

ما تقدّم، يبيّن لنا مدى الانقسام الحاصل في العالم، والذي على أساسه سوف تزداد التجاذبات، ليس على مستوى الدول فقط، إنّما على مستوى الشعوب أيضًا، لأنّ الرأي العام العالميّ يتأثّر بالانقسام والتجاذب الحاصل على كلّ المستويات وبكلّ المعايير والأطروحات، فالدول التي تتصارع على القوّة والنفوذ في العالم هي التي تؤثّر في شعوبها، إلّا أنّ المسار العام يبيّن تقدّمًا عالميًّا واضحًا لرافضي الليبراليّة والهيمنة الأميركيّة، فيما يزداد تأييد الدول الأخرى كروسيا والصين خاصّة من قبل الدول النامية والأكثر فقرًا، ويمكن الإشارة إلى بعض مؤشّرات تراجع القوّة الأميركيّة.

الصعود الروسيّ الصينيّ

يشكّل الصعود الصينيّ والروسيّ أحد أبرز العوامل التي بدأت تبدل صورة الدولة الأميركيّةالقادرة على قيادة العالم وحلّ مشكلاته، خاصّة في عدم القدرة على كسر روسيا من خلال الحرب الأوكرانيّة، وهناك تتداخل بعض المؤشّرات السياسيّة والعسكريّة مع الصعود الصينيّ الروسيّ في

[1]- **https://www.bennettinstitute.cam.ac.uk/blog/a-world-divided-2/**

مقابل التراجع الأميركيّ، ومنها سباق التسلّح لحفظ التوازن العسكريّ مع روسيا والصين لناحية نشر القوّات وتوجيه الصناعات الدفاعيّة وأولويّات الإنفاق، حيث نجد أنّ الولايات المتحدة الأميركيّة تنفق ما يضاهي ٩٠٠ مليار دولار على الأمور التسليحيّة في الميزانيّة السنويّة، في مقابل رخص الإنتاج الموجود لدي روسيا والصين وإيران وكوريا الشماليّة، علمًا أنّ هذه الدول المنافسة لواشنطن تمتلك سلاحًا نوويًّا أيضًا، كروسيا والصين وكوريا الشماليّة.

كذلك تأتي في هذا السياق السياسات المختلفة في تحقيق الأهداف، حيث نشهد تحوّلاً أميركيًّا كبيراً نحو تحقيق الأهداف من خلال التحالفات الدوليّة وتخفيف العبء عن كاهل الولايات المتّحدة الأميركيّة، وهذا ما يغيّر صورة القوّة الأميركيّةالقادرة على التدخّل السريع. والاكتفاء بتأمين تمويل للحرب ودعم تسليحيّ عند الاضطرار من دول ذات مصالح مشتركة كما هو حاصل في الحرب الأوكرانية.

ضعف السياسة الخارجيّة

ويأخذنا ذلك إلى مؤشر مهمّ أيضًا، يرتبط بضعف النفوذ الدبلوماسيّ الأميركيّ في معالجة الأزمات وحلّ النزاعات الدوليّة، ما يبيّن ضعف الفعاليّة الأميركيّةالخارجيّة، وهذا ما بدأ يظهر أيضًا فقدان ثقة الحلفاء بالإدارة الأميركيّةوضبابيّة المعايير في بناء العلاقات مع الحلفاء والشركاء في عهدي ترامب وبايدن، خاصّة من قبل الأوروبيّين والعرب، وبالتالي فشل تطوير استراتيجيّة جديدة تتجاوز الثغرات السابقة في السياسة الخارجيّة وبناء التحالفات، في مقابل تنامي قدرة المنافسين الإقليميّين ومحاولة الخروج من العباءة الأميركيّةفي بعض الملفّات، كما حصل في الملفّين التركيّ والسعوديّ، كدخول حلفاء أميركا في تحالفات مع منافسيها، مثل العلاقة السعوديّة الروسيّة والصينيّة، وكذلك العلاقة التركيّة الروسيّة، والعلاقة الإيرانيّة الصينيّة الروسيّة، والعلاقة الإيرانيّة الإماراتيّة والقطريّة، هذا فضلاً عن فشل مشروع التطبيع ومشاريع الأمن الإقليميّ التي رسمتها واشنطن لمنطقة الشرق الأوسط، وقد ظهر مدى رفض الشعوب العربيّة للتعايش مع الصهاينة أثناء فعاليّات كأس العالم.

الانكفاء وإستراتيجيّة العقوبات

ومن المؤشّرات المهمّة التي يمكن البناء عليها، هي إستراتيجيّة الانكفاء في تخفيف التركيز على منطقة الشرق الأوسط، والتي تبرز في عدم إيلاء المنطقة أهمّيّة كبرى، والإحجام عن التدخل العسكريّ فيها، والخروج من الحروب التي لا نهاية لها، حيث يعتبر الخروج من أفغانستان أنموذجًا لذلك، والفشل مثلاً في حلّ عقدة البرنامج النوويّ الإيرانيّ.

وفي مقابل هذا الانكفاء، تركّز واشنطن على سياسة العقوبات، بدلاً من التدخّلات العسكريّة ضدّ الدول المناهضة لأميركا، مثل ما يحصل مع إيران وروسيا، علمًا أنّ هذا السلاح لم يعد يجدي نفعًا، وهذا ما يعترف به الأميركيّون أنفسهم، فبعض الدول تمكّنت من كسر جدار العقوبات الأميركيّة والعزلة السياسيّة والحصار الاقتصاديّ مع ما يعنيه ذلك من تسجيل إنجازات جديدة في اختراق السياسة الأميركيّة في العالم، ويمكن النظر هنا إلى ما يحصل حاليًا مع فنزويلاّ، حيث بدأت أميركا برفع الحصار عنها للاستفادة النفطيّة منها.

سقوط نموذج الديمقراطيّة الأميركيّة

إنّ أحد أبرز مؤشّرات تراجع هذه الديمقراطيّة هي حادثة الكونغرس، وكذلك الانقسام الحادّ في المجتمع السياسيّ والذي يحصل بسبب عنف متقابل، وقد بدأت منذ عام ٢٠٢٠ التصويب بشكلٍ دائم على الديمقراطيّة الأميركيّة وتراجعها منذ عهد ترامب إلى عهد بايدن والحديث دائمًا عن ضرورةٍ إعادة ترميم صورة أميركا. هذا فضلاً عن حجم الانقسام العميق في المجتمع السياسيّ، وتراجع حجم الثقة بفاعليّة النظام السياسيّ الذي يحكم في الولايات المتّحدة الأميركيّة، وكذلك ضعف صورة الرئيس الأميركيّ في الداخل والخارج.

على المستوى الاقتصاديّ

لا تعكس المؤشّرات عودة انتعاش الاقتصاد الأميركيّ قريبًا في ظلّ ارتفاع الدين العامّ إلى ما يقارب ٣٢ تريليون دولار، وهو يعتبر أعلى مديونيّة حكوميّة في العالم[1]. في وقت يتحوّل جغرافيّة الاقتصاد العالميّ لصالح الصين كونها محرّكًا رئيسًا للنموّ العالميّ، فضلاً عن تراجع القدرة على كبح جماح الصين الاقتصاديّ ومنافستها في الأسواق العالميّة، وتنامي الاستثمارات التجاريّة الصينيّة الضخمة مع حلفاء أميركا وشركائها وخصومها في العالم، بالإضافة إلى إيجاد الصين بديلاً عن الطاقة القادمة من غرب آسيا، والتي تعتبر مضيق ملقا وبحر الصين الجنوبيّ، وهي مناطق غير مستقرّة وقد تخضع للإغلاق في حال توتّرت العلاقات مع الولايات المتحدة بخصوص المسألة التايوانيّة.

أمّا على صعيد اقتصاد الطاقة، فلم تنجح واشنطن في محاصرة روسيا اقتصاديًّا بشكل كامل، فبحسب مركز أبحاث الطاقة والهواء النظيف تستورد الهند أكثر من ٧٦٠ ألف برميل في اليوم من روسيا منذ الحرب الأوكرانيّة؛ بينما لم تكن تشتري أيّ نفط تقريبًا منها، كما أنّها امتنعت عن التصويت

[1]- www.FiscalData.treasury.gov

ضدّ روسيا. وتعتبر روسيا من أكبر موردّي السلاح إلى الهند[١]. كذلك سيكسب الاعتماد على الطاقة من روسيا الصين مرونة أكبر في مواجهة أي تهديدات محتملة من الغرب وتحالفاته في المنطقة مثل تحالف أوكوس الذي يجمع مع أميركا كلاًّ من بريطانيا وأستراليا. أضف إلى ذلك، صعود دول شرق أسيا على المستوى السياسيّ والاقتصاديّ، وفتح علاقات جيّدة لها مع الصين، ومن ثمّ صعود منظّمات إقليميّة تعاونيّة مثل منظّمة شنغهاي على حسب منظّمات تسيطر عليها واشنطن.

على المستوى الاجتماعيّ

يعاني الشعب الأميركيّ، من ظاهرة تنامي التسلّح الفرديّ في الشارع الأميركيّ وتنامي نزعات العنصريّة والتمييز العرقيّ داخل المجتمع الأميريكيّ، فقد أظهر تقرير لوزارة العدل الأميركيّة أنّ الشركات الأميركيّة أنتجت في السنوات الـ٢٠ الماضية أكثر من ١٣٩ مليون قطعة سلاح ناريّ مخصّصة للبيع للأفراد، بينها ١١,٣ مليون قطعة أُنتجت في العام ٢٠٢٠ وحده. ازدياد حالات القتل نحو ٢١ ألف، وكذلك حالات الانتحار ٢٥ ألف خلال عام ٢٠٢١. ازدياد الفقر بالنسبة إلى معدّلات البطالة، وعدم وجود تأمين صحّيّ لكلّ الأميركيّين.

ازدياد مخاطر حدوث أعمال عنف واضطرابات داخليّة جرّاء حالة الانقسام السياسيّ القائمة في أميركا، يظهر استطلاع للرأي أنّ ما يقرب ٩ على ١٠ من الأميركيّين (أي ٨٨ بالمئة من مواطني الولايات المتّحدة) لديهم خطر متنامٍ من العنف بسبب الخلافات الصراعات السياسيّة الداخليّة، يمكن الرجوع إلى استطلاع أجرته صحيفة «الواشنطن بوست» وشبكة ABC News [٢].

المعضلة في حلّ المشكلات الداخليّة الثقافيّة والاقتصاديّة والمؤسّسيّة؛ فيوجد ضعف في المستوى التعليميّ المدرسيّ، ولا تزال الفروق الطبقيّة طبقًا للمقياس الجينيّ عالية، إضافة إلى فقر الأطفال، وتراجع معدّلات الادّخار، ومشكلة احتمال إغلاق باب الهجرة.

انخفاض عدد المتزوجين والولادات، ارتفاع عدد الأطفال الذين يعيشون مع أحد الوالدين فقط، وخاصّة الأمّ، وهذا يسبّب مشكلة الأسرة مع الأم وحدها، وهذا يزيد من الإجهاد الأسريّ والفقر والمعاناة، ومشكلة غياب الأب التي لها عواقب أسريّة ونفسيّة واجتماعيّة واقتصاديّة كثيرة.

ارتفاع عدد الأسر دون أطفال إلى ٧١,٣٪، ومن بين الأسباب المساهمة في هذا الاتجاه شيخوخة السكان، وانخفاض معدلات الخصوبة، وتحوّل كبير في ترتيبات المعيشة – على وجه

[1]- https://energyandcleanair.org

[2]-https://abcnews.go.com/US/americans-express-broad-concerns-risk-political-violence-poll/story?id=92621243

التحديد، انخفاض بنسبة ٤٤٪ في البالغين الذين يتعايشون مع الأزواج.

منح تقنين زواج المثليّين عبر الوضع القانونيّ للأزواج من نفس الجنس وزاد عدد الأسر المبلّغ عنها المكوّنة من شركاء من الجنس نفسه بشكل كبير.

معاناة الأطفال من نقص في الرعاية والتربية، والمعاناة العقليّة والنفسيّة والعاطفيّة والمعنويّة والصحّيّة والسلوك العدوانيّ واضطرابات النوم والكوابيس والذعر الليليّ، ومن القلق والتوتّر والكبت والاكتئاب والإحباط واليأس وعدم الثقة بالنفس وقلّة الذكاء والتعاون، وزيادة في نسبة الانتحار، واضطرابات نقص الانتباه ومعاشرة الرفقاء غير الجيّدين، وتضاعف احتمال أن ينخرط الشاب في نشاط إجراميّ.

تزامن تراجع المسيحيّين في الولايات المتحدة مع الارتفاع المستمر في نسبة الأميريكيّين الذين ليس لديهم انتماء دينيّ «غير دينيّ»، فالأشخاص الذين يعرّفون أنفسهم على أنّهم ملحدين أو لا أدريّين (حوالي ٧٪ من جميع البالغين في الولايات المتّحدة)، وكذلك أولئك الذين يقولون إنّ دينهم «لا شيء على وجه الخصوص».

يوجد فجوات كبيرة في العرق والدخل وفي وفرة البرامج التي تستهدف مرحلة ما بعد المدرسة، كما أنّ ثمّة مشكلة في نظرة الأهل إلى جيرانهم التي تختلف بشكل حادّ حسب الدخل والعرق[١].

إنّ ما تقدّم، يعكس النقاط التي تظهر تراجع القوّة الأميركيّة، وإن كانت الولايات المتّحدة الأميركيّة لا تزال تتربّع على عرش النظام الدوليّ، ولديها الكثير من عناصر القوّة في المستويات كافّة، إلّا أنّ ذلك لا يعني أنّ أميركا اليوم هي كما كانت عليه إبان سقوط جدار برلين أو غزو أفغانستان والعراق، فإنّ مقابل ترهّل هذه القوّة، أو على أقلّ تقدير تراجعها، يوجد قوّة متعدّدة تسعى إلى الوصول إلى قمّة الهرم، كما أنّ ثمّة دولاً تسعى لكي تثبت نفسها لاعبًا أساسيًّا، سواء أكان على المستوى الدوليّ أو على المستوى الإقليميّ، وبالتالي فإنّ الواقع الحالي يعكس حقيقة أنّ واشنطن لم تعد تمارس سياساتها إلّا من منطلقات ضرورة كسر الآخرين للمحافظة على التفوّق، وليس من نظرة القوّة المطلقة أو ما كان يعرف بالاستثنائية الأميركيّة في العالم.

المطلب الثالث: فشل النظام القائم والانتقال إلى التعدّديّة

ظنّ العالم أنّ النموذج الأميركيّة سوف يسيطر على العالم لعقود طويلة، وأنّ المركزيّة الغربيّة ستكون هي نهاية الحضارات، أو نهاية العالم حتّى، ونظر الكثيرون للاستثنائيّة الغربيّة، معتبرين

[١]- للمزيد يمكن الرجوع، إلى كتاب، العامليّ، حسن، تهافت الأسرة الأميركيّة، مركز الأبحاث والدراسات التربويّة، بيروت، ٢٠٢٢.

أنّ النظام الدوليّ الذي أتى بعد الثنائيّة القطبيّة هو الأفضل للعالم، لكن عند الدخول في تفاصيل العلاقات الدوليّة، «نجد الفوضى في كلّ التفاصيل، فوضى في المحدّدات الفكريّة وفي التطبيق على أرض الواقع. فوضى في انتظام عمل الأمم المتّحدة بوصفها راعية للسلم والأمن الدوليّين، بالتزامن مع فوضى التسلّح، بل والتهديد بالعودة إلى سباق التسلّح. فوضى في العلاقات الاقتصاديّة الدوليّة وما تشهد من حصار وعقوبات وحروب تجاريّة، وبرزت هذه الفوضى في انتشار جائحة كورونا العالميّة، حيث دمّر جزء منها الاقتصاد العالميّ، وفشلت القوى الدوليّة في اعتماد إستراتيجيّة واحدة لمكافحتها، فبدا العالم منقسمًا، بينما تزداد الفوارق بين الشعوب، كما تراجعت فاعليّة القانون الدوليّ العام، وانتشرت الفوضى في الأمن الوطنيّ والعالميّ تحت وطأة تهديدات هيكليّات الدول بالسقوط، وتعثّر تطبيق نظام الأمن الجماعيّ، وتزايدت النزاعات والحروب»[١].

و«في هذا النظام الدوليّ الأحاديّ انتشرت الفوضى في حماية البيئة الطبيعيّة من التلوّث والتدمير والفوضى في تحقيق التنمية المتوازنة المستدامة للشعوب الفقيرة، طالما أنّ المعايير الدوليّة المعتمدة مستندة إلى سياسة القوّة للقوى الدوليّة الكبرى، لا إلى القواعد القانونيّة العامّة وإلى مبدأ التعاون الدوليّ وفق ما نصّ عليه ميثاق الأمم المتّحدة. كما أنّ ثمّة فوضى في معالجة الأزمات الدوليّة والمحلّيّة، كما أنّه لم تصمد وعود العولمة باختصار المسافات، ومعالجة المشكلات الدوليّة، أمام تفاقم الأزمات الدوليّة؛ ذلك لأنّ ربط العولمة بالاقتصاد الليبراليّ، ومحاولة فرض نمط واحد من خلال الأمركة في الاقتصاد وتاليًا في السياسة والأمن، اصطدمت بالفوضى العالميّة»[٢]. ونجد في مجال آخر، التدخّل الأميركيّ، وتدخّل الدول الصناعيّة الكبرى في الشؤون الداخليّة للدول على حساب قاعدة السيادة الوطنيّة والمصالح المشتركة. وفي حمأة هذه الفوضى العالميّة، بلغت كلفة التسلّح العالميّ مليارات الدولارات، وهناك أكثر من مليار وثلاثمئة مليون نسمة تحت خطّ الفقر، فيما بلغ عدد ضحايا سوء التغذية المليار نسمة لا لنقص الموارد الطبيعيّة، بل لسوء التوزيع الناتج عن الكولونياليّة المسيطرة على الموارد والثروات؛ ولذا لم تصمد أطروحة نظام القطب الواحد الأميركيّ، هذا إذا افترضنا وجود انتظام عامّ في العلاقات الدوليّة يمكن اعتباره نظامًا. وقد بدأ ذلك عندما أعلن باراك أوباما أنّ الولايات المتّحدة لا تقود العالم بمفردها، وثمّة قوى دوليّة كبرى كالصين وألمانيا وروسيا واليابان، ودول صاعدة في مجموعة العشرين وغيرها، كلّها طامحة لأخذ موقعها في النظام العالميّ، بيد أنّ التعدّد القطبيّ غير محدّد المعالم والضوابط حتى تاريخه، ولا يزال الجميع في حالة من الفوضى العالميّة»[٣].

---

[١]- عدنان، السيد حسين فوضى النظام العالميّ، دار الفرات، بيروت، ٢٠٢٢، ص٨.
[٢]- مرجع نفسه، ص٩.
[٣]- مرجع نفسه، ص٩-١٠.

لقد أصبح النظام الدوليّ نتيجة تعدّد القوى الدوليّة الفاعلة فيه، تحكمه جملة من التفاعلات والاعتبارات، خاصّة مع تقدّم الثورة التكنولوجيّة، ما يجعل الانتظام فيه غير محكم وغير دقيق. ومن سمات النظام الدوليّ الحاليّ أنّه يتّصف بالفوضى؛ إذ إنّه يشهد نزاعات دوليّة معقّدة، بعضها مسلّح، وبعضها يأخذ طابعًا اقتصاديًّا أو ثقافيًّا أو سياسيًّا وقانونيًّا. هذا عدا عن غياب الاستقرار في العلاقات الاقتصاديّة الدوليّة بين دول الشمال الصناعيّة ودول الجنوب، بل بين دول الشمال نفسها، وباتت تظهر صعوبة إدارة النظام الدوليّ من جانب قطب واحد، أو قوّة عظمى واحدة، فمسؤوليّة صنع القرار الدوليّ باتت صعبة ومعقّدة بفعل تزايد عدد الفاعلين الدوليّين، إنّهم إلى جانب الدول، المنظّمات الإقليميّة والدوليّة، والشركات المتعدّدة الجنسيّات، فضلاً عن الثورة المعلوماتيّة التي أدخلت الرأي العام أكثر إلى الأزمات، بحيث تنعكس آثار أيّ أزمة محلّيّة أو إقليميّة على النظام الدوليّ برمّته بصورة أكثر عمقًا عما كانت عليه في المراحل السابقة.

لقد تراجعت مقولة نظام القطب الواحد في العقد الأوّل من القرن الواحد والعشرين، فبرزت دولة وازنة في النظام الدوليّ إلى جانب الولايات المتّحدة مثل: الصين وروسيا واليابان والهند والاتحاد الأوروبيّ، وتوجد دول أخرى تتوثّب لكي تأخذ دورها في قيادة النظام الدوليّ مثل: البرازيل والمكسيك وإيران وتركيا وباكستان وكوريا الجنوبيّة. ويمكن القول إنّ النظام الدوليّ لم يعد نظامًا متعدّد الأقطاب على الطريقة التقليديّة التي سادت في القرن الماضي، بقدر ما يتمثّل بمحاور دوليّة متعدّدة الأحجام والنفوذ الدوليّين وسط مناخ عام الفوضى الدوليّة[١]. في المقابل يوجد مَن رفض مقولة النظام العالميّ الجديد، معلّلاً ذلك بحالة الفوضى والصراعات التي انتابت العالم، والتي تصبح معها مثل هذه المقولة نوعًا من الخديعة والوهم، وإنّ نظام ما بعد الحرب الباردة لا يختلف عن سابقه من حيث آليّات اتّخاذ القرار. ويوجد رأي يرى أنّ ما يسمّى بالنظام العالميّ الجديد لا يزال قيد التشكيل، وأنّ معالمه لم تستقرّ بشكل نهائيّ بعد، وأنّ المرحلة الحالية مرحلة انتقاليّة قد تستغرق سنوات عديدة؛ ولذلك يفصل هذا الاتجاه استخدام تعبير النظام الدوليّ المتغيّر للتعبير عن مرحلة التغيّر الراهنة في العلاقات الدوليّة[٢].

وتتميز القطبيّة التعدّديّة التي من المفترض أن تحلّ مكان المركزيّة الغربيّة بوجود عدّة دول كبرى، أو أقطاب، لديها موارد وقدرات وإمكانات متعادلة من حيث القوّة والقدرة على ممارسة النفوذ والتأثير على العلاقات الدوليّة في مجالاتها المختلفة العسكريّة والاقتصاديّة والسياسيّة

[١]- مرجع سابق، عدنان، السيد حسين فوضى النظام العالميّ، ص١١.

[٢]- مقلّد، إسماعيل صبري، العلاقات السياسيّة الدوليّة: النظريّة والواقع، جامعة القاهرة، كلّيّة الاقتصاد والعلوم السياسيّة، الطبقة الأولى، ٢٠٠١

والعلميّة- والتكنولوجيّة، وبما يمكّن كلّ من هذه القوى القطبيّة من استقطاب الدول الأقلّ، أو الأضعف منها[١]. في مقابل ذلك، تتّسم القطبيّة الأحاديّة بوجود درجة عالية من تركّز قدرات القوّة وإمكانات العمل الدوليّ المؤثّر في محيط دولة واحدة مهيمنة على النظام الدوليّ.

وقد يكون الطرف المهيمن الواحد دولة أو مجموعة من الدول المتحالفة فيما بينها، وحيث يكون لهذا القطب من الموارد والإمكانات والقوّة في المجالات الاقتصاديّة والعسكريّة والاجتماعيّة والعلميّة التكنولوجيّة ما يؤهّلها لفرض إرادتها وبسط نفوذها السياسيّ على الوحدات السياسيّة الأخرى المشكّلة للنظام الدوليّ. وبالتالي ففي النظام التعدّديّ يسود نمط التوفيق والمساومات، بينما يسيطر التنافس والصراع في النظام ثنائيّ القطبيّة، وتتصدّر سيادة القطب الواحد ومصالحه وسياساته في النظام الأحاديّ القطبيّة. ولإيديولوجيّة النظام الدوليّ، إن وجدت، تأثير كبير في تحديد هيكله، وفي تحديد عمليّة الانتقال من نظام إلى آخر. ففي النظام متعدّد الأقطاب لا توجد إيديولوجيا واحدة أو مسيطرة أو جامدة، بل توجد سيولة ومرونة ومتّسع يضمّ انتماءات فكريّة متنوّعة دون جمود إيديولوجيّ. وفي النظام الثنائيّ القطبيّة توجد حالة استقطاب إيديولوجيّ، حيث يستخدم كلّ قطب أيديولوجيّته كوسيلة لجذب آخرين نحوه وتأليبهم على القطب الآخر وأيديولوجيّته. أمّا في النظام أحاديّ القطبيّة فتسود أيديولوجيا القطب العالميّ الأوحد الذي يسعى إلى فرض أيديولوجيّته على الآخرين[٢]؛ لذلك فإنّ الأفضل لعالمنا اليوم، هو الانتقال نحو نظام متعدّد الأقطاب، لا يقوم على محوريّة التمركز الغربيّ، إلّا أنّ الخطورة تكمن في كيفيّة الانتقال إلى هذا النظام؛ لأنّ الولايات المتحدة الأميركيّة لن تتنازل عن هيمنتها على العالم في كافّة المستويات، وبالتالي فإنّ الدول التي تريد التقدّم نحو قمّة النظام الدوليّ، ستخوض صراعات متعدّدة وربما مريرة للتخلّص من الهيمنة الأميركيّة، وبالتالي أطروحة المركزيّة الغربيّة في قمة النظام الدوليّ.

[١]- صبري مقّلد، إسماعيل، أصول العلاقات الدوليّة: إطار عام، جامعة القاهرة، كلّيّة الاقتصاد والعلوم السياسيّة، ٢٠٠٧.
[٢]- علوي، مصطفى، القطب المنفرد: الولايات المتّحدة الأميريكيّة والتغيرّ في هيكل النظام العالميّ، المركز العربيّ للبحوث والدراسات، ١٠/يناير/٢٠١٥ - ١٢:٠٠ م، http://www.acrseg.org/36519

الخاتمة

إنّ من نتائج البحث في تحولات وتبدّلات النظام الدوليّ، يظهر أنّ الهيمنة الأميركيّة كما رآها فرانسيس فوكوياما، قد لا تكون طويلة، وهو ما كان يخال للمنظريّن الغربيّين أيضًا، حيث بدأت تتغيّر الرؤية الغربيّة والأميركيّة خاصّة لما عرف بالنموذج الأميركيّ الاستثنائيّ، أو بالحلم الأميركيّ، لا سيّما أنّنا نرى الإخفاقات المتعدّدة للإدارات الأميركيّة منذ غزو أفغانستان ٢٠٠١، ثمّ غزو العراق ٢٠٠٣ مرورًا بالربيع العربيّ، فالحرب على سوريا، ومن ثمّ الحرب الروسيّة الأوكرانيّة، والتي قد تكون أحد المسامير الأخيرة في نعش الأحاديّة ويمكن لها أن تؤدّي في نهاية المطاف إلى انقلاب المشهد في النظام القائم، وما يحصل اليوم من أزمات ما هي إلّا دلائل على إدارة اللعبة التي ما زالت واشنطن تسجّل فيها الأهداف دون أن تمنع شباكها من الاهتزاز.

ويبدو أيضًا في ظلّ هذا التحوّل، أنّ النظام الاقتصاديّ العالميّ القائم على الأحاديّة لن يدوم طويلًا، فكما بدأ الانتقال إلى مرحلة التعدّديّة في السياسة الدوليّة، بات العالم بحاجة فعليّة لنظام اقتصاديّ يقوم على التشارك والدمج بدلًا من الاستئثار، لأنّ الدول لن تصمد كثيرًا في حال استمرّ الاقتصاد العالميّ على ما هو عليه. وبالتالي، فإنّ الدول المتضرّرة لن تسكت كثيرًا عن السياسة الاقتصاديّة الأميركيّة تجاه العالم، وهنا بإمكاننا النظر إلى التحوّلات الاقتصاديّة في روسيا والصين، والتي أصبحت تتخطّى العقوبات الاقتصاديّة، بل تحاربها.

لقد تغيّرت نظرة الغرب، وخصوصًا نظرة النُخب الأميركيّة في مراكز الدراسات والجامعات والصحف إلى الأحادية القطبيّة. وهذا ما يقودنا إلى القول إنّ العالم المتعدّد الأقطاب هو بديل جذريّ للعالم أحاديّ القطب، وهنا يأتي دور الصين التي لم تعُد لاعبًا سهلًا تنظر إليه واشنطن على أنّه تحدٍّ اقتصاديٍّ عالميٍّ، وكذلك يأتي الدور الروسيّ للعب في المجال الجيوستراتيجيّ على الرغم من محاولة محاصرتها وهزيمتها عبر الحرب الأوكرانيّة.

إنّ النظام الدوليّ الذي شهد تقلّبات وتحوّلات عديدة لم يشهد استقرارًا البتّة منذ الحرب العالميّة الأولى ونشوء عصبة الأمم، ومن ثمّ نشوب الحرب العالميّة الثانية، وقيام منظّمة الأمم المتّحدة كبديل لعصبة الأمم التي فشلت في الحفاظ على السلم والأمن الدوليّين، كانت تحكمه المركزيّة الغربيّة الأوروبيّة ومن ثمّ التشاركية الأوروبيّة الأميركيّة، إلى أن أدّى التجاذب بين المعسكرين الغربيّ والشرقيّ وقيام الحرب الباردة بين الاتحاد السوفياتيّ والولايات المتّحدة الأميركيّة، وما شهدته هذه الفترة من تقلّبات وأزمات وصراعات، إلى أن انتهى المطاف بالنظام الدوليّ القائم على المركزيّة الغربيّة أو الآحاديّة الأميركيّة، لكنّه لم يستقرّ، بل شهد الكثير من الأزمات والصراعات، وبدأ فعلًا بالانتقال نحو التعدّد القطبيّ، فهل هذا الانتقال سيكون الأفضل لمستقبل العالم؟ وهل سيحصل هذا الانتقال دون أن يخلّف الدمار والحرب؟

لائحة المصادر والمراجع

الكتب:

١. إسماعيل صبري مقلّد، العلاقات السياسيّة الدوليّة: النظريّة والواقع، جامعة القاهرة، كلّيّة الاقتصاد والعلوم السياسيّة، الطبعة الأولى، ٢٠٠١.

٢. باسل يوسف بجك، العراق وتطبيقات الأمم المتحدة للقانون الدوليّ (١٩٩٠-٢٠٠٥)، مركز دراسات الوحدة العربيّة، بيروت، ٢٠٠٦.

٣. حسام مطر، الهيمنة الساحرة، صادر عن مركز باحث للدراسات، الطبعة الأولى ٢٠١٨.

٤. حسن العامليّ، تهافت الأسرة الأميركيّة، مركز الأبحاث والدراسات التربويّة، بيروت، ٢٠٢٢.

٥. حسن نافعة، مبادئ علم السياسة، مكتبة الشروق الدوليّة، طبعة أولى، الشارقة ٢٠١٤.

٦. ريمون حداد، نظريّة العلاقات الدوليّة، دار الحقيقة للطباعة والنشر، بيروت، ٢٠٠٠.

٧. شفيق المصري، النظام العالميّ الجديد، دار العلم للملايين، ١٩٩٢.

٨. عبد الله إبراهيم، المركزيّة الغربيّة: إشكالية التكوّن والتمركز حول الذات، المركز الثقافيّ الغربيّ، الطبعة الأولى، ١٩٩٧.

٩. عدنان السيّد حسين، العلاقات الدوليّة، منشورات الجامعة اللبنانيّة، بيروت – ١٩٩٨.

١٠. عدنان السيّد حسين فوضى النظام العالميّ، دار الفرات، بيروت، ٢٠٢٢.

الدراسات:

١. إسماعيل وساك، الأمم المتحدة نحو عقد اجتماعيّ دوليّ، تقارير ووثائق، المغرب، ٢٠٠٦.

٢. أمينة رباحي، تأثير التحوّلات الإستراتيجيّة في النظام الدوليّ على التنظير في العلاقات الدوليّة، جامعة الجزائر - كلّيّة العلوم السياسيّة والإعلاميّة، المجلّة الأكاديميّة للدراسات الاجتماعيّة والإنسانيّة، ٢٠١١.

٣. مصطفى علوي، القطب المنفرد: الولايات المتّحدة الأميركيّة والتغيّر في هيكل النظام العالميّ، المركز العربيّ للبحوث والدراسات، ١٠/ يناير/ ٢٠١٥.

٤. عميمر نعيمة، دمقرطة منظّمة الأمم المتّحدة، المؤسّسة الجامعيّة للدراسات والنشر والتوزيع، الجزائر.

مراجع أجنبيّة:

1. Joseph S. Nye, What China and Russia Don't Get About Soft Power, foreignpolicy, April 29, 2013.
2. https://www.bennettinstitute.cam.ac.uk/blog/a-world-divided.
3. www.FiscalData.treasury.gov.
4. https://energyandcleanair.org.
5. https://abcnews.go.com/US/americans-express-broad-concerns-risk-political-violence-poll/story?id=92621243.

التمركز الأنكلوساكسوني

عقيدة الإستحواذ كحاصل لثقافة الحروب المفتوحة

محمود حيدر [*]

الملخص

إذا كان من تأصيل تاريخيّ لماهيّة التمركز الغربيّ، فإنّ ما تختزنه التجربة التاريخيّة الأميركيّة يختزل الصورة المكثّفة التي اختبرها الاستعمار الكلاسيكيّ للغرب الأوروبيّ، إلّا أنّ استقراء التجربتين التاريخيّتين الأميركيّة والأوروبيّة، يُظهر لنا كيف اتخذت العمليّة الاستعماريّة في الفلسفة السياسيّة الأميركيّة نحوًا مغايرًا لما ألِفَتْه أوروبا حين أسّست الدولة/ الأمّة وأقامت على أساسها إستراتيجيّات التوسّع خارج حدود القارّة. ذلك ما سيبدو واضحًا إذا ما وقفنا على ماهية التجربة الأميركيّة في تعاطيها مع بقية العالم. والباحثون في منطق هذه التجربة يجزمون بأنّ ما كان مجرّد حلم في أوروبا صار إمكانًا واقعيًّا ساريًا في الزمن بالنسبة لأميركا، غير أنّ عدم الاعتراف بحدود نهائيّة، والحرص على إبقاء الحدود مفتوحة، وفهم هذه الحدود بما هي حالة لا تعدو أن تكون تخومًا أو عتبات لا بدّ من كسرها وتخطّيها، إنّما هي علامات دلّت على مزاعم لكينونة تستمدّ ماهيّتها من إرادة حرب، أو من أفعال حربيّة أصليّة في فهمها لنفسها.

كلمات مفتاحيّة: طوباويّة الفضاءات المفتوحة – إيديولوجيّة العنف – فلسفة التبرير – التكيُّف البراغماتيّ – الاستثناء الأميركيّ.

المقدمة

في سياق التحليل التاريخيّ لماهيّة السلوك الأميركيّ حيال الآخر العالميّ مجتمعات ودولاً وشعوب يرى الباحثان الأميركيّان مايكل هاردت وأنطونيو نيغري أنّ معنى أميركا الجوهريّ يكمن في تمركزها المحوريّ وفقًا لمبدأ العنف الذي يجري تسويغه تحت مسمّى «طوباوية الفضاءات

* - باحث في الفلسفة والفكر الإسلاميّ، لبنان.

المفتوحة»[١]. ثمّ يسوقان في هذا الإطار ثلاث سمات مخصوصة تحكم التجربة التاريخيّة الأميركيّة:

السمة الأولى: مركزيّة السلطة القائمة على البراغماتيّة، وفكرة كهذه تعني أنّ السلطة في أميركا مؤسّسة على الإنتاج والتراكم الرأسماليّ الذي يقع في رأس سلم القيم؛ وبالتالي فإنّ معيار الإنتماء إلى الأمّة الأميركيّة هو الاعتقاد بفرادة أميركا وسيادتها على العالم عبر القوّة المفروضة ورأس المال؛ ولذلك فالسيادة بمدلولها الأميركيّ لا تتمثّل في ضبط الجمهور فقط، بل تتبلور بوصفها نتيجة تضافر الطاقات المنتجة للجمهور.

السمة الثانية: المبدأ الجديد للسيادة -وهو مبدأ مفارق للتجربة الكلاسيكيّة الأوروبيّة- يُنتج حدّه الداخليّ الخاصّ، سوى أنّه بعد أن أقرّ بحدوده الداخليّة، يروح ينفتح بقوّة عجيبة نحو الخارج، سعيًا إلى تعميم النموذج.

السمة الثالثة: النزوع الأميركيّ نحو مشروع مفتوح وتوسّعي، يعمل فوق ملعب بلا حدود[٢].

إنّ هذه الرؤية المفارقة للنموذج السيادي الأميركيّ، سوف تسهم في رسم اللوحة الإجمالية لذلك الطراز الفريد من مفاهيم السيادة الحديثة، بل أكثر من هذا، فإنّها ستمنح الجغرافيّا الأميركيّة فلسفتها الخاصّة، وهي فلسفة آيلة وفقًا لسيرورتها التاريخيّة إلى إنجاز ما سمّي بـ«السيادة ذات اللون الإمبراطوريّ الممتدّ على مساحة العالم كلّه». وهذا ما يُلاحظ عندما يشار إلى الأطوار الأربعة التي عَبَرَتْها أميركا منذ تأسيسها وحتى أيّامنا الحاضرة. وهي:

الأوّل: الذي يبدأ من إعلان الاستقلال حتى الحرب الأهليّة.

الثاني: الممتدّ من إمبرياليّة روزفلت إلى إصلاحيّة ولسون الأمميّة.

الثالث: من فترة نيوديل (New Deal) أو الصفقة الجديدة، إلى الحرب الباردة.

والرابع والأخير: وهو الذي دشّنته الحركات الاجتماعيّة في الستينات من القرن العشرين، واستمرّ حتى تفكّك الكتلة الشيوعيّة. ما يهمّنا هنا في معرض هذا التحقيب هو أنّ كلّ الأطوار المذكورة من التاريخ الدستوريّ للولايات المتّحدة، إنّما يخصّص مرحلة تتجه نحو تحقيق السيادة الإمبراطوريّة، لكن الدلالة الأعمق في هذه الرحلة نجدها في النتائج الخطيرة لهذا التصوّر؛ حيث

[1]- M. hardt/A. Negri, Empire (paris: Exils Editeur, 2000, PP215- 216).
[2]- Ipid, P210 -211.

تؤدّي فكرة أنّ البوتقة الأميركيّة هي مصهر تهجين للأعراق المختلفة، إلى «تدمير الفكرة المتعالية للأمّة، والعمل على إعادة بناء الفضاء العموميّ على أساس الهجرة الحرّة للجماهير»[١].

فلسفة التمركز كمعادل لتسويغ العنف

لعلّ هذا الفهم التأسيسيّ لنوع السيادة الأميركيّ سيشكل الوعاء الثقافيّ والمرجعيّ للأحقاب السياسيّة المتعاقبة؛ إذ عند هذا المنعطف المعرفيّ من فهم أميركا لنفسها أمكن لنا التعرّف على مغزى حرب إبادة الهنود الحمر، ذلك ان الحدود لا تكون مفتوحة على اللاّمتناهي إلاّ بقدر ما يتّم تجاهل، وعلى نحو إرادي، وجود السكّان الأصليّين، بمعنى أن يتمّ تصوّرهم باعتبارهم طبقة معزولة من النوع الإنسانيّ، أي بوصفهم جزءًا تحت - إنسانيّ من المحيط الطبيعيّ. وبالرغم من أنّ ذلك سيؤدّي إلى تناقض صارخ بين ما يقوله الدستور عن الحرّيّة، وبين إبادة الهنود الحمر، فإنّ هذا الدستور لم يعِشْ هذا التناقض «كأزمة»، بل اكتفى بإقصاء ضحاياه خارج آلته الحقوقيّة (...)؛ ولأنّ الأميركيّين ليسوا من جسد واحد، ولأنّ ممارسة الديموقراطيّة بوصفها فضاء مفتوحًا هي متلازمة مع «مفهوم مفتوح وديناميكيّ للشعب والجمهور والناس، ولأن الأميركيّين أيضًا وأيضًا، شعب في حالة هجرة/ خروج ومحتلّ لأقاليم جديدة فارغة، أو هي أُفرِغَت... فإنّ الفضاء الأميركيّ، لم يكن فقط منذ البداية، فضاءً متوسّعًا (إلى الخارج) وبلا حدود، بل أيضًا فضاءً متكثِّفًا (إلى الداخل)، أي أنّه فضاء تقاطع ومصهر (melting pot) وتهجين مستمرّ»[٢].

كيف تظاهرت صورتا «التوسُّع» و«التكثُّف» في الاختبارات الأميركيّة المعاصرة؟

ما كان لأحد أن يتصوَّر مدى ما بلغته الأيديولوجيا السياسيّة الأميركيّة وهي تستعيد نظريّة الاحتلال بوصفها فضيلة لا غنى للعالم عنها في رحلة القرن الحادي والعشرين.

الذين نظَّروا «للإمبراطوريّة الفاضلة»، أمثال لويس لافام رئيس تحرير مجلّة هاربرز (Harper s Magazine)، وبالطبع الفريق المتحلِّق حول الرئيس جورج دبليو بوش، أولئك فقط كانوا على يقين ممّا ذهبوا إليه. الأمر بالنسبة إلى هؤلاء يتعدَّى الجانب الأخلاقيّ كما أراده التنوير الغربيّ سحابة ثلاثة قرون متواصلة، إنَّهم ينطلقون من قَبْليّة اعتقاديّة تعود في جذورها إلى ثقافة الاستيطان الأنكلوساكسونيّ، ومؤدّاها أنَّ التاريخ لا تعمِّره البراءة؛ إذ البراءة عندهم ـ حسب وصف غراهام

[1]- **Ipid, M. hardt/A. Negri, Empire P217.**
[2]- **Ipid, P217.**

غرين الكاتب المسرحيّ الإنكليزيّ ـ تشبه مجذومًا أبكم أضاع جَرَسَه، ثمّ راح يطوف العالم، ولا يقصد ضررًا لأحد...

وبناء على عقيدة المحافظين الأميركيّين الجدد إنَّ ما ينبغي على أميركا أن تفعله لكي تحقِّق رسالتها إلى العالم، هو النأي بنفسها عن البراءة وأن تمضي بعيدًا في السجيّة الماكيافيلليّة القائلة بفضيلة «أن تخيف الآخر بدل أن تكسب حبّه لك»...

عندما خسرت الولايات المتّحدة مقعدها في لجنة حقوق الإنسان التابعة لهيئة الأمم المتّحدة في جنيف في مطلع أيار/ مايو من العام ٢٠٠١، أصيب كثيرون في نيويورك وواشنطن بالدهشة الحقيقيّة. جلُّ هؤلاء كانوا من النُّخب الأميركيّة والغربيّة التي صدَّقت ما تختزنه العمارة الأيديولوجيّة من براءات ذات صلة بالقانون الدوليّ، وشرعة حقوق الإنسان، وقيم الديمقراطيّة. للوهلة الأولى لم يعرف أولئك المخدوعون ما إذا كان الذي سمعوه إشاعة خاطئة أو نكتة حمقاء، وتساءلوا: كيف يمكن لمثل هذه الأمور أن تحدث.. وأين ذهب التعقُّل؟ وحسبُهم أنَّ أميركا هي التي أوجدت مفهوم حقوق الإنسان، وهي التي هرعت دائمًا إلى إنقاذ الأطفال المفقودين، وانتشال الديمقراطيّات الفاشلة. ولم يحدث قط أن استُبعدت الولايات المتّحدة من غُرف لجنة الضمير خلال أربعة وخمسين عامًا من وجودها، كذلك لم يسبق أن حدث في الذاكرة الحيّة أن تتعرَّض القوّة العظمى الوحيدة في العالم إلى مثل هذه السخرية غير المستحقَّة على أيدي أتباعها الجاحدين[١].

يومئذٍ كان بديهيًّا أن يصبّ الأميركيّون جامّ غضبهم على الأوروبيّين، وبالأخصّ على فرنسا، فبناء على ما بيَّن منظِّرو اليمين الأميركيّ فإنَّ الفرنسيّين تحديدًا خانوا الأمانة والتبعيّة وصوَّتوا لإخراج الولايات المتّحدة من واحدة من أهمّ وأخطر أسلحة الدعاية والتدخّل في شؤون العالم، ومع ذلك فإنَّ القضيّة لم تتوقّف عند هذا النوع الطبيعيّ من ردّات الفعل.

كان ثمّة ما هو أدنى إلى المفارقة؛ إذ إنَّ «المطبخ الفلسفيّ-الأيديولوجيّ» للإدارة الأميركيّة سينبري إلى إسكات المحتجِّين والمدهوشين، ثمّ ليمضي في عزفٍ منفرد مؤثِّرًا اللامبالاة وإدارة الظهر لهذه القضيّة، معتبرًا أنَّ أميركا ليست في حاجة إلى مَنْ يمنحها شهادة سلوك حسن، أو يصحِّح خطأ ترى إليه على أنَّه جزء عزيز في مسلكها العامّ.

إنَّ هذا ما سيعبِّر عنه الكاتب في مجلّة «التايم» تشارلز كروثامر (Charles Krauthammer)

[١]- لويس هـ. لافام، روما الأميركيّة، عن نظريّة الإمبراطوريّة الفاضلة، نقله إلى العربية شادي عمران بطاح، في إطار ملفّ أعدَّته «مجلّة الثقافة العالميّة» الكويت، بعنوان «طبيعة الدولة الفاشلة»، العدد ١١٧، مارس (إبريل) ٢٠٠٣.

على نحو لا شَوْب في صراحته: «ليست أميركا مجرّد مواطن عالميّ، إنَّها السلطة المهيمنة في العالم، أكثر هيمنة من أيّ قوّة أخرى منذ عهد روما. ووفقًا لذلك، فإنَّ أميركا في وضع يؤهِّلها لإعادة تشكيل المعايير، وتغيير التوقّعات وخلق حقائق جديدة، أمّا كيف يكون ذلك؟ فيكون -برأيه- عن طريق إظهار إرادة غير اعتذاريّة لا سبيل إلى تغييرها»[١]..

المسألة إذًا، هي وجوب أن تفعل أميركا أيّ شيء من دون أن تبرِّر أو أن تعتذر. وحتى لو جرى ذلك الفعل مجرى إيذاء أمم وشعوب بأكملها، فلا ينبغي أن يُحجِمَ القادة عن إتمام المساحة المتبقِّية لبلوغ الهدف. فالاعتذار بحسب هذا الاعتقاد يشكِّل منقصة لصاحبه، وإخلالاً في شبكة المعايير والمفاهيم التي تتأسَّس عليها إستراتيجيّات التحكُّم بالأوضاع.

ثقافة الاستهتار بالآخر

على هذه الفلسفة السياسيّة المتجدّدة سيغيب منطق الإقناع والتحاور في العلاقات الدوليّة. وبدا أنَّ منعطفًا كهذا راح يؤتي أُكُلَه مع «الانتصارات المدوِّية» التي خاضتها الولايات المتحدة بعد الحادي عشر من أيلول/ سبتمبر ٢٠٠١. والمثل العراقيّ سيعزِّز هذا المنطق، حيث أفلحت الولايات المتّحدة في جعله شبيهًا بالمثَلَين اليوغوسلافيّ والأفغانيّ، لكن ثمّة جانب آخر من المشهد لا يبدو أنَّه سيكون مريحًا، أو مربحًا، للسلوك الأميركيّ المُشار إليه. فالولايات المتّحدة ربحت الحروب التي خاضتها حين استعملت الحدّ الأقصى من جبروتها العسكريّ، لكنَّها راحت بعد ذلك تجد صعوبات جمّة في ربح السلام، وهذا ما ذهب إليه الخبير الإستراتيجيّ الفرنسيّ باسكال بونيفاس الذي أكَّد أنَّ أميركا بدأت تفقد حبّ الناس لها، بل إنَّها صارت مكروهة على امتداد العالم أجمع.

«البارانويا» الأميركيّة التي بلغت ذروتها مع السنة الأولى للألفية الثالثة نظرت إلى النقد الأوروبيّ والفرنسيّ على الخصوص بعين السخرية والاستهتار، ولقد سبق للكاتب الأميركيّ لويس لافام أن ساجل النزعة الانتقاديّة لأميركا لدى الفرنسيّين. سوف يلاحظ أنَّ الفرنسيّين لم يستوعبوا ما يسمّيه بـ»مذهب البراءة الأميركيّة» بشكلٍ كامل، هذا المذهب الذي فهمه البيوريتانيّون (حركة إصلاح بروبستاتنتيّة سعت إلى تطهير الكنيسة الإنكليزيّة من بقايا الباباويّة الرومانيّة الكاثوليكيّة في القرنين ١٦ و١٧).. الأوائل في براري ماساتشوسيتس الموحشّة، على أنَّه اختيّارهم من قبل الرَّب (...) وفي معرض إعطاء المذهب الأميركيّ بعده الميتافيزيقيّ، يزعم «لافام» أنَّ الله اختار أميركا لتكون

[١]- لافام، المصدر نفسه.

موقع إنشاء الجنّة الأرضيّة، فقد كان الهدف الأميركيّ عادلاً دومًا، ولم يكن هنالك أيّ شيء أبدًا يمكن أن يُقال فيه أنَّه غلطة أميركا. ويضيف: «إنَّ الأجيال المتلاحقة والسياسيّين الأميركيّين عبَّروا عن إيمانهم هذا بكلمات مختلفة من مثل: «أميركا الأمل الأخير للبشريّة»، «أميركا سفينة الأمان» وناشرة الحضارة الخ.. إلَّا أنَّه سيذهب إلى مسافة أبعد في خلع الأوصاف، فيعلن أنَّ «الشرّ لم يكن أبدًا جزءًا عضويًّا من المشهد الأميركيّ أو الشخصيّة الأميركيّة. فالشرّ -على ادّعائه- سلعة قاتلة ومستوردة من دون ترخيص من خارج، إنَّما هو مرضٌ أجنبيّ يتمّ تهريبه عن طريق الجمارك في شحنة «فلسفة ألمانيّة» أو أرز آسيويّ (...)؛ ولأنَّ أميركا بريئة بالتعريف، فقد يخونها الآخرون دومًا، كما في «بيرل هاربر» وليتل بيغ هورن، وخليج الخنازير، وبما أنَّه تمَّت خيانتنا، نستطيع دومًا أن نبرِّر استخدامنا للوسائل الوحشيّة، أو المخالفة للروح المسيحيّة في سبيل الدفاع عن سفينة الأمان في وجه خيانة العالم[١].

لم يكن عرض هذا الكلام فقط للردّ على ما يسمّيه لويس لافام عدم فهم الفرنسيّين وجهلهم بحقيقة «الروح السياسيّة الأميركيّة»، بل هو يعني أكثر من رسالة دأبت المسيحيّة الصهيونيّة الحاكمة في الولايات المتّحدة على توجيهها إلى العالم كلّه منذ وقت بعيد.

وما المقصود من هذه الرسالة اليوم فإنَّه يتعدَّى الكلّيّات الاعتقاديّة، فهي تتوجَّه إلى الذين يطالبون بوجوب قيام مرجعيّة أمميّة تعيد الاعتبار للقانون الدوليّ؛ ولأنَّ القوانين تدخل في صلب «البراءة» التي أسقطها الأميركيّون من حسابهم، فلا حاجة إليها كما يقول «لافام». فالقوانين -عنده- «وُضعت لغير المحظوظين الذين وُلدوا دون جينات الفضيلة».

إنَّ هذا الحد المُشْرَع على اللاّمتناهي في التفكير الأميركيّ الجديد، هو الذي يؤسِّس لأميركا القرن الحادي والعشرين، وسنجد من تظاهرات هذه الرؤية اللاّهوتية ما لا حصر من الأحداث اللاّحقة. حيث تصبح القوانين الدوليّة وشرعة الأخلاق التي تحكم التوازنات في النظام العالميّ، مجرّد نصوص لا فائدة منها.

ظلَّ ريتشارد نيكسون الرئيس الأميركيّ الأسبق يردِّد في خُطَبِهِ العصماء الموجَّهة إلى الجيش والشعب هذه الكلمات: «الله مع أميركا، الله يريد أن تقود أميركا العالم». في ذلك الوقت كانت حرب فيتنام تتجه إلى جحيمها المحتوم. وكان عليه لكي يشحذ الهمم ويدفع حجج منتقديه أن

[١]- لافام، المصدر نفسه.

يستعيد ثقافة المؤسِّسين الأوائل ليبيِّن أنّ لاهوت القوّة ليس إلّا منحة إلهيّة لدفع الشرّ في عالم ممتلئ بالفوضى.

في خلال السنوات الانتقاليّة بين نهاية القرن العشرين وبداية القرن الحاليّ أسقطت الولايات المتّحدة في يدها صفوة أوراق اللعبة الكونيّة الرئيسة، لقد صار اتّخاذ أيّ قرار، وتقرير أيّ حلّ نهائيّ دون رضاها ضربًا من المستحيل، فما الذي نستطيع انتزاعه من المشهد العامّ؟؟..

مع نهاية الحرب الباردة أخذ منظِّرو الاستفراد الأميركيّ يصوغون المقدِّمات العمليّة لفلسفة السيادة المطلقة. كان كلّ شيء في المقدّمات النظريّة جاهزًا. العامل الأيديولوجيّ شكَّل أساسًا ثقافيًّا ودعائيًّا لهذه الفلسفة. ولنا أن نعرف أنَّ الولايات المتحدة مرَّت ضمن سيرورة تاريخيّة ساهمت الأيديولوجيا شيئًا فشيئًا في تكوينها، فقد قامت -هذه الفلسفة- انطلاقًا من نواة أيديولوجيّة ذات محورين: الأوّل: الاعتقاد بأنَّ أميركا مكلَّفة برسالة، والثاني: اليقين بأنَّ أداء هذه الرسالة يستلزم استخدام كلّ الوسائل بلا تحريم. وممّا يميِّز السياسة الأميركيّة منذ مولدها: الثبات في العمل على قَدْرِ الديمومة في متابعة الهدف، وكذلك مواصلة الجوهر الأيديولوجيّ المولِّد للعمل. ولا شكّ في أنَّ هذه السياسة بلغت ذروة تحقّقها في فجر القرن الثامن عشر، وزادت أيضًا في مطلع القرن التاسع عشر، لكنّ ميشال بوغنون موردان في كتابه «أميركا التوتاليتاريّة» (L'Amérique Totalitaire) الصادر في باريس في العام ١٩٩٧[١] يذهب إلى «أنَّ الأيديولوجيا الأميركيّة لم تتورَّع عن خلع صفة الأزليّة على نفسها، حيث إنَّ ادّعاء الرسالة الإلهيّة لم يغب يومًا عن ناظرها. ثمّ يورد كلامًا لمعاون الرئيس السابق بيل كلينتون لشؤون الأمن القوميّ أنطوني لاك، يقول فيه: «إنَّ مصالحنا ومُثُلنا لا تلزمنا بالتدخُّل وحسب، بل تلزمنا أيضًا بالقيادة(...)» يضيف: «من واجبنا تطوير الديمقراطيّة واقتصاد السوق في العالم؛ لأنَّ هذا يحمي مصالحنا وأمننا، ولأنَّ الأمر كذلك يتعلَّق بانعكاس القيم، حيث هي في آن قيم أميركية وعالميّة»(...). وهكذا فإنَّ انتصار الأميركيّين الأبرز [يعلَّق بوغنون] هو، بكل تأكيد، الحضور الكلِّيّ لأيديولوجيّتهم. فالليبراليّة، وهي أكثر عقيدة اقتصاديّة خالصة، تمثِّل أيضًا رؤية قويمة للعالم، استقبلها الكثير من المالكين ومجموعات المصالح بوصفها نعمة وخلاصًا. لقد صارت الليبراليّة ـ حسب بوغنون ـ رؤية وعقيدة تخدمان مصالح الأميركيّين وتنقذان المظاهر الأخلاقيّة على الأقلّ، ما دامت الليبراليّة، كمفهوم، تنطوي على ركيزة دينيّة. وهو ما كان لاحظه دو توكفيل لجهة وجوب اعتبار الدين بالنسبة للأميركيّين بمثابة المؤسسة السياسيّة الأولى، ثمّ إنَّ

[١]- ميشال بوغنون، موردان، أميركا التوتاليتاريّة، الولايات المتّحدة والعالم إلى أين؟، تعريب: د.خليل أحمد خليل، دار الساقي، الطبعة الأولى ٢٠٠٢ (ص٢٤٥).

جمهور الناس، أولئك الذين لا يفهمون شيئًا كثيراً من الألعاب السياسيّة والاقتصاديّة، اقتنعوا بفعل الحملات الإعلاميّة، بعدم وجود أيّ عقيدة أفضل من هذه العقيدة (...) ولقد رأينا منذ الأصل، وقبل أن تصبح أميركا هي الولايات المتّحدة، أنَّها كانت تزعم شموليّة نمطها التنظيميّ الخاصّ. ولم يَسْعَ مفكِّروها -من أساتذة وكتَّاب وكهنة ورجال دولة- لحظة واحدة إلى إخفاء هدفهم الأخير وهو: فرض نمط حياتهم على بقيّة العالم. وذلك عبر آليّات أخلاقيّة تكتظّ بالتعالي على الآخر، أي آخر. منها في المقام الأوّل، بما يسمّيه بوغنون بـ«القدوة»[١]. أي من خلال تأدية عروض مثيرة تُظهر «الصورة الساطعة لأمَّة جديدة اختارها الله لغاية وحيدة هي تزويد كلّ الشعوب بالرسالة الوحيدة ذات المستقبل المصوغ بصورة زاهية، ثم في المقام الثاني بوضع الآخر جبراً في منطقة القبول بالقدر الأميركيّ. فثمة يقين لدى «فقهاء الأمركة» بأنَّ إذعان الآخرين عنوة -كائنًا ما كان شكل الإكراه- أمرٌ محتوم في مواجهة هذه الممانعة أو تلك. فأميركا تعتقد نفسها وتريدها كلّيّة لا تُضاهى. وبهذه الصفة، لا تتصوّر ذاتها إلَّا متفوِّقة على مجمل المناطق التي يتحرَّك في داخلها أفراد وأمم، وترى أنَّ من واجبها احتواءها. إنَّها -على ما يزعم فقهاؤها- هي العالم، ما دامت العناية الإلهيّة أمرت بذلك، وما دامت تجسِّد نصاب العالم المقبل وفقًا للخطط الإلهيّة. ومن المقدَّر -تبعًا لهذا الزعم- أن تقع على كاهلها مسؤوليّة إملاء قانونها، القانون الذي شرَّعته السماء، وفرضته على الأمم والشعوب»[٢].

حين سئل الرئيس تيودور روزفلت عمّا إذا كانت الإستراتيجيّة الأميركيّة العليا عازمة على تشييد فضائها الإمبراطوريّ -وكان ذلك في مستهلّ القرن العشرين- أنكر ما يرمي إليه سائله وقال: «إنَّ البلد الذي قام على فضيلة الحرّيّة، يصعب عليه أن يقع في خطيئة الامبراطوريّة!».

هل يبيِّن مثل هذا «الإنكار» أنَّ ثمّة منطقة نائمة في العقل الأميركيّ تستيقظ في المحطّات الكبرى للتاريخ.. أم أنّ هذه المنطقة التي يصدر منها كلام كهذا، هي مجرّد دائرة صغيرة يجري استخدامها متى دعت الحاجة؟

ربما كان روزفلت على شيء من يقين، من أنّ قوله هذا لا يتعدّى حدود الأخلاق النظريّة، وحين حرص على نفي الطموح الإمبراطوريّ، مساويًا بينه وبين الخطيئة، كان يعي كم للخطاب الأخلاقيّ من أثر حاسم في لعبة القوى وتكوين حقائق التاريخ، فالضرورة الإيديولوجيّة للخطاب السياسيّ،

---

[١]- [١]- ميشال بوغنون، موردان، أميركا التوتاليتاريّة، الولايات المتّحدة والعالم إلى أين؟، تعريب: د.خليل أحمد خليل، دار الساقي، الطبعة الأولى ٢٠٠٢ ، ص٢٤٣.

[٢]- المصدر نفسه، ص٢٤٦.

إذًا هي التي ستحمل الرئيس الأميركيّ على ما يمكن وصفه بالجمع بين متناقضين يشغلان الفكر السياسيّ الأميركيّ في ذلك الوقت: قيم الحرّيّة، والطموح الإمبراطوريّ/ الاستعماريّ.

هل أميركا إمبراطوريّة؟ هل هي إمبرياليّة جديدة؟ أم أنّها دولة/ أمّة من ذلك النوع السياسيّ الذي يمكث في «منطقة استثنائيّة» بعد حادثين تاريخيّين متقاربين وعظيمي الشأن: نهاية الحرب الباردة (١٩٩٠) وزلزال الحادي عشر من أيلول/ سبتمبر (٢٠٠١)؟...

كانت الولايات المتّحدة الأميركيّة أثناء الحرب الباردة إمبرياليّة من طراز خاصّ. لم تقم بعمليّات الإخضاع والهيمنة على طريقة الإمبرياليّتين البريطانيّة والفرنسيّة عبر الاستعمار المباشر للدول المستعمرة، كان عليها أن تتبع حكاية «القرصان الأكبر» الذي يقطع الطريق على القراصنة الصغار ويلتهم حصادهم. لقد عمدت الولايات المتّحدة إلى إخضاع القوى الإمبرياليّة القديمة لنظامها الخاصّ؛ لذا لم تؤدِ الحرب الباردة التي شنّتها الولايات المتحدة إلى هزيمة العدوّ الاشتراكيّ، وربما لم يكن ذلك هدفها الأوّل في حقيقة الأمر قطّ. لقد انهار الاتحاد السوفياتيّ تحت وطأة تناقضاته الداخليّة الخاصّة. ولم تفعل الحرب الباردة، في الحدود القصوى، أكثر من إفراز بعض شروط العزلة التي ما برحت، عبر تردّد أصدائها في الكتلة السوفياتيّة نفسها، أن ضاعفت تلك التناقضات القابلة للانفجار. لعلّ أهمّ آثار الحرب الباردة هو التعرُّف على خطوط الهيمنة داخل العالم الإمبرياليّ. تلك الخطوط التي دأبت على تسريع عمليّة تدهور القوى القديمة، ورفع مستوى مبادرة الولايات المتحدة على صعيد تأسيس نظام إمبراطوريّ. وبحسب عدد من المفكّرين الإستراتيجيّين، فإنّه لو لم يكن قد تمَّ الإعداد مسبقًا لنمط جديد من المبادرة الهيمنيّة، لما خرجت الولايات المتّحدة منتصرة في نهاية الحرب الباردة. فالمسألة تتعلّق ببعد تاريخيّ للتكوين الأميركيّ السياديّ، فالمشروع الإمبراطوريّ هو مشروع سلطة متشابكة يشكّل المرحلة أو الصيغة الرابعة من التاريخ الدستوريّ الأميركيّ. وعلى ما يبيِّن مايكل هاردت وأنطونيو نيغري في كتابهما إمبراطوريّة العولمة الجديدة[١] فإنَّ تحقيق فكرة السيادة والهيمنة الأميركيّة اتخذ مسيرة طويلة تطوّرت عبر مراحل مختلفة من تاريخ الولايات المتّحدة الدستوريّ، فالمعروف أنّ الدستور الأميركيّ، كوثيقة مكتوبة بقي دونما تغيير ذي شأن، (باستثناء بعض التعديلات) غير أنّ الدستور يجب فهمه بوصفه منظومة ماديّة من التفاسير والممارسات الحقوقية التي يعتمدها المحلّفون والقضاة، بل والأفراد في المجتمع. وبالفعل فإنَّ هذا التأسيس المادّيّ، الاجتماعيّ قد تغيَّر جذريًّا منذ تأسيس الجمهوريّة.

[١]- مايكل هاردت وأنطونيو نيغري، الإمبراطوريّة، إمبراطوريّة العولمة الجديدة، تعريب: فاضل جتكر، مراجعة النصّ، د. رضوان السيد، مكتبة العبيكان ٢٠٠٢، الرياض، السعوديّة (ص٢٦٨).

ويذهب بعض علماء القانون والتاريخ السياسيّ إلى تقسيم أميركا الدستوريّ إلى أربع مراحل أو أربعة نظـم متمايزة[١].

ـ **مرحلة أولى:** تمتدّ من إعلان الاستقلال إلى الحرب الأهليّة وعمليّة إعادة البناء.

ـ **مرحلة ثانية:** وهي مثقلة بالتناقضات، وتتزايد مع الحقبة التقدّميّة، مغطيًّة انعطافة القرن، من مبدأ تيودور روزفلت الإمبرياليّ، إلى إصلاحيّة وودرو ولسون الأمميّة.

ـ **مرحلة ثالثة:** وتمتدّ من ما يسمّى الصفقة الجديدة (New Deal) والحرب العالميّة الثانية إلى فترات اشتداد الحرب الباردة.

ـ **مرحلة رابعة:** وهي التي سبق أن أشرنا إلى بعض وجوهها، وهي بدأت في الستينات عبر نشاط الحركات الاجتماعيّة واستمرّت إلى حين تفكيك الاتحاد السوفياتيّ وكتلة أوروبا الشرقيّة، فالمراد من حصيلة هذه المراحل الدستورية القول، إنّ كلاًّ منها شكّل خطوة إلى الأمام في التشكُّل التاريخيّ للسيادة الإمبراطوريّة للولايات المتّحدة[٢].

حقبة روزفلت والحلم الأمبراطوريّ

عندما وصلت الأزمة الماليّة الكبرى سنة ١٩٢٩ جاء الإنقاذ بانتخاب «فرانكلين روزفلت» (ابن عم الرئيس الذي سبقه تيودور روزفلت) ومع الرئاسة الأولى لروزفلت الثاني ١٩٣٢. وبعد سياسة العدل الاجتماعيّ الجديد التي أعلنها وطبّقها وعادت بها الولايات المتحدة إلى حياتها الطبيعيّة ـ أخذ الحلم الإمبراطوريّ يشغل نخبها السياسيّة والبيت الأبيض في المقدّمة. ومن واشنطن كان فرانكلين روزفلت يتابع ما يجري في أوروبا وشغله «صراع الإمبراطوريّات»، الذي عاد (كما لو كان متوقّعًا) يتجدّد مرّة أخرى دافعًا إلى القارّة نذر عواصف تتجمّع من جديد. لقد بدأت إيطاليا تشهد صعودًا للحركة الفاشيّة بقيادة «بنيتو موسوليني» الذي وصل إلى السلطة، وشعاره مرّة أخرى هو الشعار الرومانيّ القديم في وصف البحر الأبيض المتوسّط بـ«أنّه بحرنا».

وفي ألمانيا التي نهضت من وسط ركام الهزيمة في الحرب العالميّة الأولى، ونفضت عن نفسها رداء الهوان الذي فرضته عليها معاهدة فرساي، سيجري انتخاب أدولف هتلر، وستصعد النازية إلى

---

[1]- Bruce Ackerman proposes a periodization of the first three regmes or phases of U.S. Constitutional history. See wetne people: Foundations (Cambridge, Mass: Harvard University press 1991) in particular pp58- 80.

[٢]- مايكل هاردت وأنطونيو نيغري، المصدر نفسه، ص٢٥٢.

السلطة في قلب أوروبا الغربيّة، ثمّ ليعلن هتلر أنّه جاء ليحيي «الرايخ الثالث» الذي ينبغي أن يعيش ألف عام كما كان يقول[١].

في اليابان كانت الصورة مشابهة، حيث كان الحزب العسكريّ المطالب بالتوسّع الياباني باتجاه العالم انطلاقًا من آسيا الشرقيّة/ الجنوبيّة يمسك بسلطة القرار في طوكيو، فارضًا نفسه على الإمبراطور هيروهيتو.

أمّا في روسيا فقد ازدادت سطوة الزعيم السوفياتيّ جوزيف ستالين الذي خلف لينين في قيادة الحزب والدولة. لقد أمسك ستالين البلاد الشاسعة القويّة بقبضة فولاذيّة، مستغلاًّ موارد بلد هو الآخر بحجم قارّة، ومحاولاً أن يبني من التخلّف القيصريّ دولة صناعيّة قادرة على المنافسة والتفوّق. لقد كان تقدير روزفلت آنذاك أنَّ ثمّة حربًا عالميّة تلوح في الأفق، وتوقع أنّها سوف تدور بالدرجة الأولى بين ألمانيا وإيطاليا من ناحية وبريطانيا وفرنسا من الناحية الأخرى. وبدت تلك الصورة المحتملة أمام عينيه شديدة الوضوح. وفي ذلك الوقت المبكر لم يكن لدى «روزفلت» تصوّر واضح لمسلك الاتحاد السوفياتيّ ولا لمسلك اليابان، ولعلّه ظنَّ أنّ كلا البلدين سوف ينتظر حتّى يرى اتجاه العواصف ثمّ يقرّر كيف يستفيد من هبوبها ويستغلّ التطوّرات والنتائج[٢].

لكنّ المراقبة الأميركيّة لصورة العالم آنئذٍ راحت تتّخذ مسلكًا مخصوصًا، بحيث ترصد بدقّة اتجاهات القوّة بين الإمبرياليّات المتحاربة من دون أن تستغرق في حروب مباشرة غير محسوبة النتائج بالكامل لصالحها. بينما كان الطموح الإمبراطوريّ وتحقيق السيادة العالميّة هو الناظم المركزيّ للاستراتيجيّة الأميركيّة العليا.

لقد كانت مجمل تقديرات الرئيس روزفلت الثاني تركِّز على العلامات الفارقة التالية:

أوّلًا: الحرب التي تلوح نُذُرَها الآن هي -الفرصة السانحة للولايات المتّحدة لكي تقفل صفحة الإمبراطوريّات القديمة، وتفتح صفحة الإمبراطوريّة الأميركيّة؛ لأنّها وحدها الأجدر على «فرض سلام» تقدر عليه مواردها وطاقاتها- وهي ليست قادرة على ذلك فقط، وإنّما هي تستحقّه؛ لأنّها قلعة الغنى في العالم وذروة تقدّمه.

ثانيًا: فيما يتعلّق بالصراع الأوروبيّ، وهو دائرة الحرب الأساسيّة، كانت خطّة الولايات المتّحدة،

[١]- راجع محمد حسنين هيكل، الإمبراطوريّة على الطريقة الأميركيّة، مجلّة «وجهات نظر»، العدد الخمسون، آذار/ مارس ٢٠٠٣.
[٢]- هيكل، محمد حسنين، المصدر نفسه.

لأنَّ الإمبراطوريّات الجديدة تكون أكثر عنفوانًا من تلك القديمة، وبالتالي فإنَّ «هتلر» لا يجب أن ينتصر، وكذلك «موسوليني».

ثالثًا: هذا معناه أنَّ بريطانيا وفرنسا لا بد أن تخرجا من حمام الدم الأوروبيّ سالمتين، وفي الوقت نفسه غير قادرتين هذه المرة على الاحتفاظ بامبراطوريتهما الشاسعة (في آسيا وإفريقيا). وهذا معناه أيضًا، أن انتصار الحلفاء والأوروبيّين يصح أن يتم داخل حدود لا يمكن تجاوزها، وإلاَّ فإنَّ ما حدث بعد الحرب العالميّة الأولى سوف يتكرّر بعد الحرب العالميّة الثانية، ولا تتمكَّن الولايات المتّحدة من فرض رأيها ورؤيتها لمصائر العالم فوق سطوة إمبراطوريّاته القديمة المتهالكة...

رابعًا: من الأنسب للولايات المتّحدة هذه المرة أيضًا، أن تظلّ بعيدة عن ميادين القتال حتى آخر لحظة. على أنّها خلافًا لموقف «ويلسون» والحرب العالميّة الأولى لن تعلن حيادها «فكرًا» و«فعلاً»، وإنَّما عليها أن تكشف وتظهر انحيازها الفكريّ ضدّ النازيّة؛ لأنَّ تلك مسألة أخلاقيّة، وأمّا عمليًّا، فإنَّها سوف تترك بريطانيا وفرنسا وحدهما وسط «عاصفة الحرب» وتراقب هي من بعيد حتّى ينزف كلا الطرفين دمه، ويترنَّح تحت مطارق الحديد.

خامسًا: إذا كانت سياسة الاتحاد السوفياتيّ واليابان هي الانتظار والمتابعة حتى تظهر حركة الموازين، فإنَّ الولايات المتّحدة سوف يتعيَّن عليها التذرُّع بالصبر الطويل، وهي قادرة على ذلك بحكم أمان المحيطات، ففي حين أنَّ روسيا متلاصقة من الشرق مع غرب أوروبا، بحيث يصل إليها صدى المدافع، فإنَّ الولايات المتّحدة بعيدة. كما أنّ حال اليابان هو الشيء نفسه، لأنَّ اليابان على تماس مباشر مع أطراف الإمبراطوريّتين البريطانيّة والفرنسيّة في آسيا (الهند والهند الصينيّة). وعليه أخذت تنشأ تلك المقولة الذهبيّة التي ترى أنَّ الولايات المتّحدة تقدر وتملك أن تكون آخر الصابرين لكي تكون أوّل الوارثين[١].

سوف تضع الحرب العالميّة الثانية أوزارها لتسفر عن استئناف واقعيّ لرحلة أميركا في ما وراء الحدود. وفي هذا المسار سيُفتح الباب للولايات المتّحدة الأميركيّة لتحفر مجراها الجيو-استراتيجيّ بوصفها دولة عالميّة. لقد أفلحت الولايات المتّحدة في أن ترِث الإمبرياليّات التقليديّة، وأن تؤسِّس على هذا الإرث آليّات جديدة للسيطرة الأمنيّة والاقتصاديّة والإعلاميّة، اصطلح على هذه الحقبة في أوساط اليسار العالميّ بـ حقبة الاستعمار الجديد. وبقطع النظر عن مدى صحّة أو مطابقة هذا الاصطلاح للواقع التاريخيّ الدوليّ بسبب من دخالة الأيديولوجيا المكثّفة وأثرها في

[١]- هيكل، محمد حسنين، المصدر نفسه.

نشوئه، فإنَّه سيأخذ سياقه الفعليّ في نظام الصراع اللاَّحق الذي حكم العالم بما عُرف بـ«الحرب الباردة».

لقد كشفت الحرب الباردة حقائق مدويّة ما كان لها أن تظهر لولا أن أصبحت الولايات المتّحدة وجهًا لوجه مع العالم. لم تعد إيديولوجيا الحرّيّة، والديمقراطيّة، وحقوق الإنسان و الليبراليّة الاقتصاديّة، مجرّد حجاب يخفي وراءه نزعة الهيمنة، صارت هذه الأخيرة بآليّاتها، ووقائعها، وأنساقها، وأنظمتها، هي الحاكمة والمحدِّدة لعلاقة أميركا بالعالم؛ إذ على نزعة الهيمنة ستنشأ المقدّمات الفعليّة للعالميّة الأميركيّة، فخلال الحرب الباردة، بل وعبر مسيرة القرن العشرين، بات واضحًا بصورة متزايدة باطراد، أنَّ الولايات المتّحدة شقَّت طريقها باتجاه العالم تحت شعار إمبراطوريّة الحرّيّة.

على أنَّ هذا الإغراء بالحرّيّة سيؤدّي ـ ضمن معادلة الحامي للحرّيّة والمتسلّط على مقادير الثروة العالميّة ـ إلى ظاهرة استعماريّة أكثر عمقًا واتّساعًا. بعبارة أخرى، ما لبثت حماية البلدان في سائر أرجاء العالم من الشيوعيّة، أن أصبحت متعذّرة التمييز، فكان لا مناص من تحقيق السيطرة بأساليب وتقنيات إمبرياليّة. وفي هذا المعنى لم تعد تكتفي بوراثة الحصاد الإمبرياليّ التقليديّ لتمضي في صناعة مفاهيم جديدة للسيطرة، بل إنّها عمدت إلى استرجاع الآليّات التقليديّة للاستعمار البائد. ولعلَّ التجربة الفيتناميّة في هذا الإطار هي التجربة الأكثر دلالة وسطوعًا على هذا النوع من السيطرة. فلقد كانت الحرب في فيتنام متناغمة مع الاستراتيجيّة السياسيّة العالميّة القائمة على حماية «العالم الحرّ» من الشيوعيّة. غير أنَّ هذه الحرب لم يكن بوسعها أن تكون، عمليًّا، إلاَّ عمليّة استئناف في العمق لأشكال السيطرة الأوروبيّة التقليديّة. وليس من شكّ في أنَّ الهزيمة التي لحقت بأميركا في فيتنام ستكون واعظًا لها لتغادر السياق الكلاسيكيّ للسيطرة وتتجه إلى صياغات استراتيجيّة جديدة تقوم على حكم امبراطوريّ من طراز جديد.

إنَّ الجدل العميق الذي اشتعل داخل حقول الفكر الإستراتيجيّ الأميركيّ بعد حرب فيتنام قد أدَّى ـ بحسب زبينغيو بريجنسكي ـ إلى اعتراف متزايد بضرورة إعادة تحديد دور أميركا العالميّ. ذلك أنَّ اندفاع أميركا في العالم بنموّها الخاص، وبفعل حربين عالميّتين جعلها تتحرّك بنشاط في البداية، ثمّ تضمن، استعادة الغرب لاقتصاده ولأمنه العسكريّ. وهذا الوضع ـ النابع من الضرورة المتميّزة بالهموم العسكريّة الثقيلة ـ أخذ يتحوّل بشكل تصاعديّ نحو مزيد من التورّط في المشاكل الأكثر أساسيّة، والتي تواجه الإنسانيّة في الثلث الأخير من القرن العشرين. ويرى بريجنسكي أنَّ

جون كينيدي هو الذي سيمسك بروح الوضع الأميركيّ الجديد في العالم، حيث قال عن نفسه إنّه أوّل رئيس أميركيّ يعتبر العالم كلّه من شؤون السياسة المحلّيّة بمعنى أو بآخر. ومن المؤكَّد أنَّ كينيدي كان أوّل رئيس «عالميّ» للولايات المتّحدة، فروزفلت برغم كلّ اتجاهاته الدوليّة كان يؤمن في الأساس باتفاق عالميّ يشبه اتفاق ١٨١٥، حيث «الأربعة الكبار» كان لهم دوائر نفوذ خاصّة؛ أمّا ترومان فلقد تجاوب قبل كلّ شيء لتحدٍّ شيوعيّ معيّن، وأظهرت سياساته أنّها تعطي أولويّة واضحة للمشاكل الإقليميّة، واستمر أيزنهاور على الطريق نفسه مطبِّقًا بين الحين والآخر سوابق أوروبيّة على مناطق أخرى. وهذه التحوّلات كانت معبِّرة عن تغيُّر دور الولايات المتّحدة، إلاَّ أنَّه مع كينيدي كان الشعور بأنَّ كلّ قارّة قادرة، وكلّ شعب له الحقّ في أن يتوقّع القيادة والطموح من أميركا، وإنَّ أميركا ملزمة بالقدر نفسه من الانغماس والتورّط في كلّ قارّة وكلّ شعب. إنَّ أسلوب كينيدي المثير ـ كما يلاحظ بريجنسكي ـ أنّه ركَّز على الطابع الإنسانيّ العالميّ للمهمّة الأميركيّة، بينما كان افتتانه الرومانسيّ بفتح الفضاء يعكس قناعته بأنَّ زعامّة أميركا العالميّة ضروريّة لفعاليّة دورها العالميّ[١].

حقبة كنيدي وإيديولوجيّة الهيمنة الأحاديّة

في خلال الحقب الرئاسيّة الأميركيّة التي تلت حقبة كينيدي لم تغادر جدليّة الهيمنة على العالم وحمايته الرسالية المدَّعاة العقل الإستراتيجيّ الحاكم في الولايات المتحدة. كان ثمّة استيقاظ دائم لنزعتي الهيمنة والمهمّة الرساليّة، وإن كانت هذه الأخيرة باقية على الدوام كذريعة إيديولوجيّة تسوّغ لمنطق القوّة وتمهِّد له سبيل الفلاح.

في كتابهما[٢] الذي نشراه في باريس عام ٢٠٠٣ تحت عنوان: (أميركا المقبلة: قياصرة البنتاغون الجدد) يبيِّن الباحثان الإستراتيجيّان الفرنسيّان جيرار شاليان (Gerard Chaliand) وأرنو بلان (Arnaud Blin) الخلفيّة التاريخيّة والثقافيّة التي تحمل الفكر السياسيّ الأميركيّ على الجمع الدائم بين هاتين النزعتين المفارقتين (الهيمنة والرساليّة)، ثمّ يتساءلان عن السبب الذي يجعل إدارة جورج بوش الثاني تحرص وتقاتل بحزم للحيلولة دون ظهور قوّة منافسة لها على وجه الأرض، وعن موضوعيّة البحث عن الدوافع المحرِّكة لهذه الإدارة فيما ترفعه من شعارات. وللإجابة يؤكّدان

---

[١]- زبيغنيو بريجنسكي، بين عصرين، أميركا والعصر التكنوترونيّ، ترجمة وتقديم: محجوب عمر، دار الطليعة، بيروت، الطبعة الأولى ١٩٨٠ (٢٨٧-٢٨٨).

[2]- **Gerard Chaliand et Arnaud Blim America is back-les Nouveaux Cesars du Pentagoune. Paris 2002.**

أنَّ الجذور التاريخيّة هي وحدها التي يمكن أن تمدّنا بالمشهد وخلفيّته معًا. فتاريخ أميركا منذ توماس جيفرسون وحتى جورج دابليو بوش عرف ظهور توجّهين اثنين، توزّعت بينهما الإدارات: أحدهما مثالي حالم، والآخر واقعيّ مكيافيلليّ شرس. ولكي نعبرِّ عن الأمر بلغة فلسفيّة، نستطيع القول إنَّ إحداهما تعود إلى الفيلسوف الإنجليزيّ توماس هوبز القائل: «إنَّ الإنسان ذئب لأخيه الإنسان»، في حين تعود الأخرى إلى كانط الفيلسوف المثاليّ «الترانساندانتاليّ»، المتسامي، العالميّ، وإلى جان جاك روسو أيضًا، وهما اللذان تحدَّثا عن إمكانيّة «السلام الدائم» و«التعايش السلميّ» العالميّ، وكانا يريان إلى الإنسان كائنًا محكومًا بالأخلاق والنوايا الطيّبة والطبيعة الخيرّة على عكس هوبز ومكيافيللي، ومن هذا المنطلق فإنَّ أميركا الواعظ الإنجيليّ جيمي كارتر تختلف -سياسيًّا وموضوعيًّا- عن أميركا المحافظ اليمينيّ المتطرّف رونالد ريغان، تمامًا كما أنَّ إدارة الداعية الديمقراطيّ الساعي إلى تحقيق رسالة أميركا بإشاعة الحرّيّة في العالم -بيل كلينتون- تختلف عن إدارة اليمينيّ المحافظ وذي التوجّه الإمبرياليّ جورج دبليو بوش المرتمي في أحضان جماعة المحافظين الجدد، بكلّ مشروعها وأطروحاتها المتطرّفة الكوسموبوليتيّة. ويرى المؤلّفان أنَّ تاريخ الولايات المتّحدة كمشروع سياسيّ عرف مرحلتين رئيسيّتين، إحداهما أطلقها الآباء المؤسّسون وقدّمت هذه الدولة الهائلة كمشروع طوباويّ من قبيل «مدينة الشمس» لكامبانيلا، أو «مدينة الله» لتوماس مور، ومشروعها الانكفاء على نفسها واستغلال مواردها الهائلة لتحقيق دولة الرفاه التي تجسّد الفضيلة أخلاقيًّا، والعدالة سياسيًّا، والتي تتعاطى دائمًا مع السياسة الخارجيّة من المفهوم المثاليّ الأخلاقويّ وأحيانًا التقويّ الطهوريّ.

أمّا المرحلة الثانية، فتبدأ منذ الحرب العالميّة الثانية حين أصبحت أميركا قوّة عظمى، وبالتالي وجدت نفسها تخرج من حدودها السوسيو-تاريخيّة التي اعتادت عليها لتمارس الهيمنة على العالم، وأيضًا -ويا للمفارقة- لتتبادل الأدوار مع أوروبا التي كانت خلال المرحلة السالفة الذكر، خصوصًا في القرن التاسع عشر تلعب دورًا إمبرياليًّا، وتتعاطى مع السياسة بالمفهوم الهوبزيّ الماكيافيلليّ، والتي جنحت منذ انتهاء الحرب، وبضغط من موروثها الفاشيّ-النازي إلى التعايش السلميّ، وإلى تغليب المفهوم المثاليّ للتعاطي مع السياسة عامّة، والخارجيّة منها خاصّة.

وإذا كانت أيديولوجيا فتوحات أوروبا الاستعماريّة في القرن التاسع عشر تحرص على تعميم «رسالة الرجل الأبيض»، فإنَّ العنوان الذي سيرفعه قياصرة «البنتاغون» الآن للخروج بالدور الأميركيّ إلى الحد الأقصى من حلمه إلى واقعيته هو «نشر النموذج الأميركيّ «عبر العالم، وذلك تعبيراً عن إيمان راسخ لدى الأميركيّين عامّة بما يعتبرونه رسالة قدرهم ترويجها وإشاعتها عبر العالم هي

«القدر البيِّن للشعب الأميركيّ»، الذي يعني أنَّ أميركا قبل أن تكون دولة أو قوّة عظمى هي فكرة ورسالة عظيمة وحلم جميل حافل بالوعود[١].

عندما وضعت الحرب الباردة أوزارها التي ظلّت على مدى نحو نصف قرن تقيِّد الطموحات الجيو ـ استراتيجيّة للولايات المتّحدة، صار سهلاً إحداث تغيير راديكاليّ في آليّات صنع تلك الطموحات، فإذا كان رونالد ريغان قد أوصل النزاع مع الشيوعيّة السوفياتيّة إلى نهايته المدوّية ممثّلة بسقوطها، فإنَّ جورج بوش الأوّل سيكمل ما تبقّى من آثارها في الشرق الأوسط عبر حرب الخليج الثانية في العام ١٩٩١. لكن الرئيس بيل كلينتون الذي سيخلف الرئيس بوش سيتّخذ لنفسه منحنًى آخر، من دون أن يقطع مع المنطق الإجماليّ لمن سبقوه إلى الإدارة. فعلى رأي الذين درسوا سياساته، فإنَّ كلينتون كان أوّل رئيس أميركيّ منذ أيام فرانكلين روزفلت يصوغ أفكاره حول القضايا العالميّة من دون أن يضطر لمواجهة الاتحاد السوفياتيّ. وفي خطابه عن «حال الأمّة» في شهر كانون الثاني/ يناير ١٩٩٩، استعاد كلينتون صدى الكلمات التاريخيّة التي أطلقها الملياردير والقطب الإعلاميّ الشهير هنري لوس في شباط/ فبراير ١٩٣١، أي قبل عشر سنوات من دخول الولايات المتّحدة الحرب العالميّة الثانية. يومها قال لوس: «إنَّ الأميركيّين فشلوا طوال العقود الأربعة الأولى من القرن العشرين في التنبُّه إلى مدى سيطرة بلدهم على مصير العالم، وهذا ما جعل المسار التاريخيّ للبشريّة يأخذ منعطفًا بائسًا..» ثمّ يضيف: «إنَّ أميركا كمركز فعّال للحلقات الدائمة التوسّع في حقل الأعمال.. أميركا كمركز تدريب لخدّام الجنس البشريّ المَهَرَة.. أميركا الكريمة التي تؤمن مجدّدًا أنّ العطاء مبارك أكثر من الأخذ، وأميركا كمحطّة لتوليد المثل العليا في الحرّيّة والعدالة ـ من المؤكّد أنّه من جميع هذه العناصر يمكن أن نكوِّن رؤى عن القرن العشرين نستطيع أن نكرّس أنفسنا لها بكلّ محبّة ونشاط وحماس».. وبعد ثمانية وخمسين عامًا نظر كلينتون إلى قصديّة لوس نظرة المقتدي والمقلِّد، لا سيما لناحية وجوب أن يبسط الأميركيّون أيديهم للقرن الأميركيّ. فقد ظهرت أطروحة لوس كما لو أنّها أطروحة مأثورة ينبغي الأخذ بها عن ظهر قلب، غير أنَّ هذه الاستعادة التي أخضعت للتأويل الإيجابيّ من جانب كلينتون، أي بوصفها صيغة للتعاون بين الأمم.. سرعان ما تهافتت وعادت إلى غائيّتها الأولى كمادّة أيديولوجيّة وسياسيّة وثقافيّة لأمركة العالم».

[١]- راجع حسن ولد المختار، أميركا بين واقعيّة «مكيافيللي» ومثاليّة «روسو»، «الاتحاد»، أبو ظبي ٢٥/ ٤/ ٢٠٠٣.

حقبة المحافظين الجدد ونظريّة أميركا هي العالم كلّه

سوف تظهر أطروحة العالميّة الأميركيّة بقوّة أكبر بعد الحادي عشر من أيلول (سبتمبر) ٢٠٠١. فلم يكن للعقيدة السياسيّة الأميركيّة بعد هذا التاريخ سوى إماطة اللثام عن واحدة من أبرز أطروحاتها المعاصرة، عنينا بها أطروحة: «أميركا هي العالم، والعالم هو أميركا».

إنَّ تجديد هذه الأطروحة بعد هذا التاريخ، ينطوي بلا ريب على فاعليّة كثيفة؛ ذلك لأنَّ عالميّة أميركا هذه المرّة لم تعد مجرّد شعار ينبغي إخراجه من القوّة إلى الفعل. فالعالميّة الأميركيّة بعد انصرام الحرب الباردة، ثمّ بعد زلزال الحادي عشر من أيلول/ سبتمبر، غدت واقعًا موضوعيًّا وذاتيًّا بالنسبة لدولة كأميركا راحت تتصرّف حيال أيّ وضع في العالم بصفته وضعًا متّصلاً بقوّة بالأمن القوميّ الأميركيّ..

إذا كان الخطاب السياسيّ ميّالاً كالعادة إلى ضربٍ من الديماغوجيا لإظهار محاسن الطموح الإمبراطوريّ للولايات المتّحدة، فالخطاب الإعلاميّ الموجَّه يبدو أقلّ تكلُّفًا في ارتداء الأقنعة. هذا ما سيجدُّ في بيانه الباحثان البريطانيّان ضياء الدين سارادار وميريل وين ديفيس في مقالتهما المشتركة التي وَضَعَاها تحت عنوان «أميركا هي العالم والعالم هو أميركا»[١]. يستهلّ الباحثان مقالتهما بالإشارة إلى المسلسل التلفزيونيّ الشهير (ألياس) Alias الذي تعرضه محطة آي. بي. سي (A.B.C) الأميركيّة، فقد قرَّرا أنَّ صراحة هذا المسلسل الذي يروي قصة طالبة تعمل في الخفاء كعميلة سرّيّة من مستوى عالٍ، توسّع إلى حدّ كبير أفق المعرفة بالنسبة إلينا جميعًا. فقد صُنِّف «ألياس» بأنّه برنامج ترفيهيّ مسلٍّ لا يستدعي أيّ اهتمامات، لكن هذا المسلسل العاديّ والسطحيّ، والذي يحبس الأنفاس عبر حبكة غريبة، يكشف للمُشاهد أشياء كثيرة عن أميركا والطريقة التي تنظر بها إلى العالم. يضيف صاحبا المقالة:

إنَّ السينما والتلفزيون يعكسان «الواقع» ويوجدانه في الوقت نفسه. وكما أشار إلى ذلك الروائيّ والناقد الإيطاليّ أمبرتو إيكو، فإنّهما لم يكتفيا بنقل أيديولوجيا، بل إنّهما الأيديولوجيا الأميركيّة في حدِّها الأقصى(...) بهذه الدلالة تتمظهر أميركا بوصفها هي العالم، بحسب مسلسل «ألياس»؛ إذ يمكن أن ينتقل سير أحداث حلقة نموذجيّة بسرعة الضوء من لوس أنجلوس إلى القاهرة أو إلى

---

[١]- انظر: ضياء الدين سارادار وميريل وين ديفيس، فصل من كتاب نشرته فصلية «شؤون الأوسط»، العدد (١١٠) ربيع ٢٠٠٣، ترجمة: علي جوني والعنوان الكامل للكتاب:

Pourquoi le monde deteste-t, il l'Amerique? Paris, e'd. Fayard, 2002. P284.

موسكو، وإلى روما أو إلى أوكسفورد، وإلى توسكانا أو إلى جنيف، ومن مستشفى للأمراض العقليّة في بوخارست إلى صحراء أرجنتينيّة قبل أن يعود إلى لوس أنجلوس. إذًا، ليست بقية العالم سوى شرفة أميركا، حيث يُقدّم الأشرار -أعداء الـ«سي.آي.إي» و« SD-٦»- باعتبارهم الآخرين، ويؤدّون دورهم ويظلّون على ما هم عليه، وحيثما تقود المهمّات العمليّة السرّيّة، فإنَّ العالم بأسره، وباستثناء بعض التفاصيل الثانويّة وبعض السكّان الأصليّين المثيرين للإعجاب، يشبه تمامًا لوس أنجلوس، حيث يتمّ تصوير المسلسل. وحيثما توجه سيدني نظرها، فإنّها تكتشف الأفق نفسه. لذا ليس مفاجئًا أنّها تنتقل في العالم غير الأميركيّ كما تنتقل في حديقتها الخلفيّة، وأنّها تعود من كلّ مهمّة وكأنّها لم تقم إلّا بجولة صغيرة في مركز تجاريّ مجاور، أمّا في ما يتعلّق بأعدائها، فإنّهم موجودون في كلّ مكان ومن كلّ الأجناس -عرب وصينيّون وروس وكوبيّون- ويعملون جميعًا كشبكات مستقلّة وسرّيّة.

إنَّ ما يعرضه «ألياس» بثقة كبيرة -كما يبيّن الباحثان- ليس القول إنَّ أميركا تريد أن تحكم العالم، وإنّما التأكيد على أنّها تحكمه بالفعل بكلّ بساطة. فالدول-الأمم، والحدود الجغرافيّة، والهيكليّات السياسيّة، تتحوّل إلى مجرّد سخافة، فالمهم هو وجود شبكات متنافسة تسعى كلّ منها إلى ضمان مصالحها على المسرح العالميّ ـ مسرح يغفل التنافس بين القوى العظمى، بما أنّه ليس هناك سوى قوّة عظمى وحيدة ومصدر وحيد للنظام العامّ. وعليه، فإنَّ الحديث عن «أمبراطوريّة أميركيّة» أو عن «إمبرياليّة أميركيّة»، في ظلّ نظام طبيعيّ من هذا النوع، يصبح بلا معنى، مثلما تغدو هذه الخطب والتحليلات باطلة إلى حدّ خطير؛ إذ إنَّ فكرة الإمبراطوريّة تعني وجود مستعمرات يتمّ فيها قمع سكّان يرفضون الخضوع. كما إنَّ الإمبرياليّة هي حاضرة مزدهرة وتسعى جاهدة للسيطرة على الأسواق وفرض قوانينها على بلد بعيد. والعالم حاليًّا يمثّل امتدادًا للمجتمع الأميركيّ؛ إذ -تحديدًا- يلتحق الأفراد والجماعات بحماس بثقافتها وقيمها، وهكذا تصبح المسافة، كما يظهر مسلسل «اليأس» ذلك بمهارة كبرى، بلا أيّ معنى. فباستثناء «دول مارقة» شاذّة، لم يعد هناك «بلدان بعيدة»، ثمّة حاجة إلى «إخضاعها للنفوذ» من جانب الإمبرياليّة الواضحة للعيان. إذًا، لا تقدّم أميركا نفسها كقوّة إمبرياليّة بالية تبحث عن «دوائر نفوذ» وتتنافس مع إمبراطوريّات أخرى؛ وإنّما تتقدّم بوصفها قوّة عظمى لا مثيل لها. وعليه، كيف يفاجئنا بأن ينظر مسلسل «ألياس» إلى العالم بصفة كونه أميركا؟[١]

[١]- انظر: ضياء الدين سارادار وميريل وين ديفيس، فصل من كتاب نشرته فصلية «شؤون الأوسط»، العدد (١١٠) ربيع ٢٠٠٣، ترجمة: علي جوني والعنوان الكامل للكتاب:

Pourquoi le monde deteste-t, il l'Amerique? Paris, e'd. Fayard, 2002. P284.

يجيب صاحبا المقالة على سؤالهما، بضرب من الاستفهام المنطقيّ، فلئن كان العالم هو أميركا، فهذا يعني أنّ مصالح أميركا هي بالضرورة مصالح العالم، وإنّ أولئك الذين يعملون ضدّ مصالح أو ثقافة أو رؤية أميركا للعالم، يلحقون الضرر في الحقيقة برفاه العالم وأمنه (...)، هذا هو المنطق الذي حكم كلّ التدخّلات العسكريّة الأميركيّة منذ أكثر من قرن. كانت المعادلة بسيطة جدًّا: تدخّلت أميركا عسكريًّا في الخارج بسهولة وباستمرار، تمامًا مثلما تنطلق العميلة المزدوجة الخارقة «سيدني» في مهمّة، وهكذا أرسلت الولايات المتّحدة قوّاتها إلى الصين وكوريا وفيتنام وأندونيسيا، وكذلك إلى بلدان أكثر قربًا مثل كوستاريكا وغواتيمالا وغرانادا في عقود الحرب الباردة. وعلى أثر تفجيرات الحادي عشر من أيلول/ سبتمبر مباشرة، نشر المناضل الأميركيّ من أجل السلام والمتعاون المنتظم مع المجلّة المتطرفة «كونتر بانتش» زولتان غروسمان قائمة تحت عنوان: «قرن من التدخّلات العسكريّة الأميركيّة: من ونديد كني إلى أفغانستان»، وقد جرى إعدادها استنادًا إلى أرشيف الكونغرس، ولحساب البحوث في مكتبة الكونغرس. وتحصي القائمة ١٣٤ تدخّلًا محدودًا أو واسع النطاق، عالميًّا أو داخليًّا، ممتدّة زمنيًّا على فترة ١١١ عامًا بين عامي ١٨٩٠ و٢٠٠١، وتظهر هذه الوثيقة أنَّ الولايات المتحدة قامت حتى نهاية الحرب العالميّة الثانية بـ ١٥،١ تدخّلًا سنويًّا كمعدّل وسطيّ، ثمّ وصل هذا الرقم إلى ٢٩،١ تدخّلًا خلال الحرب الباردة. أمّا بعد سقوط جدار برلين، فقد ارتفع الرقم ليبلغ تدخلين سنويًا؛ وعليه كلّما توسَّعت الإمبرياليّة الأميركيّة العظمى، تزايدت التدخّلات من أجل حماية «مصالحها». إلى ذلك، وكما يبيِّن جوهان غالتنغ، مدير «ترانسند» (شبكة إنترنت من أجل السلام والتنمية) في «البحث عن السلام» (٢٠٠٢)، فإنَّ التوزيع الجغرافيّ للتدخّلات تبدّل أيضًا في فترة ما بعد الحرب. ففي مرحلة أولى، ركَّزت الولايات المتّحدة تدخّلاتها بعنف شديد في شرق آسيا (كوبا، فيتنام، أندونيسيا، وكذلك إيران). ثمّ جاء دور أوروبا الشرقية (بما في ذلك الاتحاد السوفياتيّ).

لكن العمليّات العسكريّة كانت هذه المرة أقلّ عنفًا ظاهرًا بسبب وجود قوى عظمى منافسة، وفي المرحلة الثالثة، تركزت التدخّلات في أميركا اللاتينيّة، بدءًا من كوبا قبل أن تشمل القسم الأكبر من القارّة. وقد مورس العنف هذه المرة على مستويات متدنّية ومرتفعة، لكنّها لم تصل إلى المستوى الذي بلغته في شرق آسيا. أمّا في المرحلة الرابعة، والتي نشهدها حاليًّا، فإنّها تمتد من الشرق الأدنى إلى آسيا الوسطى: بعد فلسطين وإيران، ثمّ ليبيا والمنطقة اللبنانيّة-السوريّة، انتقلت العمليّات إلى العراق في التسعينات، ثمّ إلى أفغانستان والعراق مطلع القرن الواحد والعشرين. بكلام آخر، تحوّلت أهداف هذه التدخّلات من المجتمعات الكونفوشوسيّة والبوذيّة إلى الثقافات

المسيحيّة والكاثوليكيّة، ثمّ إلى الحضارة الإسلاميّة. إنّ بقيّة شعوب العالم يكوِّنون إلى حدّ كبير جدًّا الفكرة التي لديهم عن أميركا، وكذلك نظرة أميركا إليهم، من خلال المسلسلات التلفزيونيّة، على غرار «ألياس» وأفلام هوليوود، مثل فيلم «القرار الأخير» أو «منع التجوّل»، لكن هذا الإدراك يستند أيضًا إلى تجربة معيوشة ـ على سبيل المثال سلوك الولايات المتّحدة في منابر دوليّة، على غرار الأمم المتّحدة ـ على أنّ هذا السلوك ليس مختلفًا بتاتًا عن سلوك «SD-٦» في مسلسل «ألياس»: بما أنّنا نهيمن على العالم، يمكننا أن نتصرّف إلى حدّ كبير كما يحلو لنا. وكما كتب الأمين العام السابق للأمم المتحدة بطرس بطرس غالي في كتابه «الأمم المتّحدة المهزومة: مأثرة الولايات المتّحدة ـ الأمم المتحدة»، فإنَّ الأمم المتحدة هي حاليًّا ملكيّة حصريّة لقوّة عظمى وحيدة ـ الولايات المتّحدة ـ التي تستغلّ، من خلال استخدام الترهيب والتهديدات و حقّ النقض (الفيتو)، المؤسّسة الدوليّة لخدمة مصالحها فقط؛ إذ إنّ الولايات المتّحدة تستخدم المنظّمة وفق ما يناسبها لتشريع تحرّكاتها وتشكيل الإئتلافات وفرض عقوبات على «الدول المارقة». أمّا عندما يتصدى لها الرأي العام العالميّ، فإنّها تعامل المنظّمة باحتقار كبير[١].

الثقافة الذرائعيّة كطريق إلى الهيمنة المطلقة

إذم توجد ممارسة مركّبة للهيمنة على العالم، هي ممارسة تجمع بين السلوك الإمبرياليّ التقليديّ، الدخول العسكريّ المباشر، وممارسة الاحتلال، وتسويغ الحروب بذريعة الأمن الدوليّ..، وبين السلوك الإمبراطوريّ الذي لا يرى أيّ شأن في العالم مهما كانت مؤثّراته الأمنيّة والاقتصاديّة والثقافيّة إلّا شأنًا أميركيًّا داخليًّا. ذلك كان شأن الإمبراطوريّات القديمة، فهي إمبراطوريّات جامعة لم تكن ترى العالم فيما وراء حدودها، إلّا انطلاقًا من رؤية مركزيّة مبنيّة على المنطق الذي تحدّده المصالح العليا لدولة ما وراء الحدود. وهنا يبدو المثال الأميركيّ صارخًا.

ينقل الفيلسوف الألمانيّ المعاصر يورغن هابرماس عن المؤرّخ أريك هوبز باوم قوله عن القرن العشرين بأنّه قرن أميركيّ بامتياز. ثمّ يعلّق على هذا في شيء من السخرية المرَّة، إنّه يحقّ للمحافظين الجدد الذين حكموا أميركا في مستهلّ القرن الحادي والعشرين، أن ينظروا إلى أنفسهم بوصفهم «منتصرين»، وأن يتّخذوا مثالاً لنظام عالميّ جرت إقامته على الانتصارات المحقَّقة التي

[١]- أنظر ضياء الدين سارادار وميريل وين ديفيس، فصل من كتاب نشرته فصلية «شؤون الأوسط»، العدد (١١٠) ربيع ٢٠٠٣، ترجمة: علي جوني والعنوان الكامل للكتاب:

Pourquoi le monde deteste-t, il l'Amerique? Paris, e'd. Fayard, 2002. P284.

أحرزتها الولايات المتّحدة منذ نهاية الحرب العالميّة الثانية ـ في أوروبا وفي جنوب شرق آسيا إثر هزيمتي ألمانيا واليابان، وفي أوروبا الشرقيّة إثر انهيار الاتحاد السوفياتيّ. وقد جرى تأويل مرحلة ما بعد التاريخ هذه ـ بحسب اصطلاح فرانسيس فوكوياما، على ضوء النزعة الليبراليّة، فمن شأن ذلك أن يجنِّبنا الخوض في مماحكة حول الأهداف المعياريّة: فماذا يمكن بالفعل أن يحظى به الناس أفضل من تعاظم السوق الحرّة على المستوى العالميّ وتعاظم عدد الدول الليبراليّة؟..

ثمّة لدى الأيديولوجيا الأميركيّة ما يسوِّغ المقولة الأمنيّة بتظاهراتها المختلفة، سواء لناحية الحرب الاستباقيّة التي تفترض عدوًّا قد يهاجم في أيّ لحظة، أو لناحية إسقاط ما يسمّيه أصحاب النزعة الذرائعيّة من المحافظين الجدد، أنظمة الشرّ، أو الحكومات الراعية للإرهاب. هؤلاء يعترفون أنَّ الحرب غير الشرعيّة تبقى عملاً متعارضًا مع القانون الدوليّ، غير أنّ من شأن النتائج الضارّة أن تنزع أيّ طابع شرعيّ عن النيّات الحسنة، أي تلك القائلة بوجوب عدم الحرب بسبب من لا شرعيّتها، والسؤال الذي يطلقه فلاسفة المحافظين في وجه مؤيّدي القانون الدوليّ هو التالي: لماذا لا يَسَعُ النتائج الحسنة أن تمتلك، على نحو استدلاليّ، القدرة على إخفاء الطابع الشرعيّ؛ ذلك أنّ المقابر الجماعيّة، والزنزانات تحت الأرض وشهادات الذين تعرّضوا للتعذيب، لا تترك في نهاية المطاف، مجالاً لأيّ شكّ حول الطبيعة الإجراميّة لنظام الحكم. (العراق ـ يوغوسلافيا الصربيّة مثالاً)...

هكذا تتشكَّل ذرائعيّة العقل الأمنيّ الأميركيّ ليمضي في صياغة أنظمة الأمن الإقليميّة والدوليّة على وفق زمن أميركا للقرن الحادي والعشرين. إنّه يريد أن يواجه العالم بمعياريّة جديدة حول شرعيّة الحرب الاستباقيّة، أو البدء بالحرب ضدّ أيّ حالة سياديّة لمجرّد الظنّ بأنّ هذه الحالة قد تشكّل خطرًا على السلام الدوليّ.

في مجالنا السياسيّ العموميّ -يقول هابرماس- أدَّى هذا الأمر إلى نمطين من ردود الفعل. هناك ردّ فعل الذرائعيّين الذين يؤمنون بالقوّة المعياريّة لما هو حدثيّ، ويثقون بأحكامهم العمليّة؛ ويرسمون الحدود السياسيّة للأخلاق، مثمّنين ثمار الانتصار على المدى المنظور؛ ذلك أنهم يرون أنَّ إعمال التفكير في صوابيّة الحرب هو أمر عقيم؛ لأنَّ الحرب، في الأثناء، غدت واقعًا تاريخيًّا. ثمّ هناك ردّ فعل الذين استسلموا، بدافع الانتهازيّة أو الاقتناع، أمام الحَدَثيّ؛ إذ يرى هؤلاء أنّ الإصرار على التمسّك بالقانون الدوليّ بات أمرًا ينمُّ عن جمود عقائديّ، ويبرّرون موقفهم قائلين إنَّ التنديد بمخاطر وتكاليف العنف العسكريّ إنّما هو تغاض عن القيمة الحقَّة الوحيدة: أي الحرّيّة السياسيّة.

هذان منحيان لردّ الفعل يمكن وصفهما بقصر النظر؛ إذ إنّهما يتناولان بانتقاد سطحيّ «النزعة

الأخلاقيّة الباهتة»، غير أنّهما يغضان الطَّرْفَ عن تفسير ما يودّ المحافظون الجدد في واشنطن أن يجعلوه بديلاً لتدجين العنف الدوليّ بواسطة القانون الدوليّ. فالحقيقة أن ما يجابه به المحافظون الجدد هؤلاء أخلاق القانون الدوليّ، ليس هو النزعة الواقعيّة ولا نزعة الفهم الرومانسيّ للحرّيّة، فإنَّ فرض النجاح السياسيّ الأعظم -أي النزعة الليبراليّة- عبر الهيمنة، لجعله نظامًا عالميًّا هوأمرٌ يمكن تبريره أخلاقيًّا أيضًا، وإن اقتضى تحقيقه اللجوء إلى وسائل تتعارض مع القانون الدوليّ.

وبالطبع فإنَّه ضمن هذه المعياريّة تحتفظ القوّة الأميركيّة الأعظم بحقِّها في التفرُّد في العمل، حتّى باستخدام السلاح، لتدعيم موقعها المهيمن في مواجهة أيّ غريم محتمل، غير أنَّ ممارسة سلطة عالميّة ما ليست في نظر هؤلاء المنظريّن الجدد، غاية في حدّ ذاتها، فما يميِّز المحافظين الجدد عن المدرسة «الواقعيّة»، هي رؤية سياسيّة عالميّة لأميركا منعتقة من السبُل الإصلاحيّة لسياسة الأمم المتّحدة الخاصّة بحقوق الإنسان، وهي سياسة لا تخلّ بالأهداف الليبراليّة (لسياسة الأمم المتّحدة على هذا الصعيد)، لكنّها تحطّم القيود الحضاريّة التي يفرضها ميثاق الأمم المتحدة[١].

سوف يمضي الحاكمون الجدد للبيت الأبيض، وتحديدًا أولئك الذين انقشع حكمهم عن فلسفة جديدة بعد زلزال ١١ أيلول/ سبتمبر ٢٠٠١، إلى جعل هذه القاعدة أساسًا لعقيدتهم: «إذا تحرّكت أميركا تغيَّر العالم»، فما الذي يمنع حين تشعر أميركا القرن الحادي والعشرين أن تهديدًا ما لعالميّتها ينبغي القضاء عليه من دون سابق إنذار.

إنّها نظريّة الاستباق في الحرب أو «الحرب الاستباقيّة» (Preemptive). على الرغم من أنَّ هذه النظريّة أخذت متسعًا من النقاش بين الخبراء الإستراتيجيّين بعد الحادي عشر من أيلول (سبتمبر) ٢٠٠١، تبقى نظريّة مستعادة بامتياز. فهي ليست جديدة في تاريخ الاستراتيجيّات الأميركيّة. توجد محطات في التاريخ الحديث من القرن التاسع عشر، والقرن العشرين ولغاية اليوم، شهدنا فيها إطلاق شعارات مفادها العام: عندما تتحرّك أميركا يتغيَّر العالم». ويبيِّن الخبراء في هذا الصدد، أنّ هذه الشعارات أو هذه الأطروحة وجدت حقولها التطبيقيّة بالفعل، ففي الحرب العالميّة الأولى رأينا مبادئ وترتيبات جديدة، وفي الحرب العالميّة الثانية أدخلت الولايات المتّحدة الأميركيّة عنصرًا جديدًا إلى العالم، وهو العنصر النوويّ والحرب الشاملة «Global War» و«Total War». وقد تغيَّر العالم بعد الحرب العالميّة الثانية، أنشأت أميركا المؤسّسات من الأمم المتّحدة في سان فرنسيسكو، وصولاً إلى المؤسّسات الماليّة للسيطرة على أمور معيّنة، مثل صندوق النقد الدوليّ

[١]- يورغن هابر ماس «التمثال والثوريّون»، «لوموند»، باريس، السبت ٣ أيار/ مايو ٢٠٠٣.

(IMF) والبنك الدوليّ (World Bank) وبالتالي كلّ الأنظمة والمعاهدات لمزيد من السيطرة على العالم. وكانت مقاربة أميركا للعالم، تكتسب شكلاً معيّنًا، بصرف النظر عن المقاربة الأوروبيّة[١].

سبعة عوامل إستراتيجيّة

ثمّة إذًا تواصليّة في العقل الإستراتيجيّ الأميركيّ على اختلاف أحقابه وتمرحله، وهي تواصلية تعدّ مبدأ التفوق والغلبة، سواء في حيِّز الأمن أساسًا، أو في المجالات الاقتصاديّة والسياسيّة أساسًا لها، والواقع أنّه لا يمكن النظر إلى ما آلت إليه استراتيجيّة السيطرة المفتوحة على المجال العالميّ بأسره، إلاّ في إطار الفهم التاريخيّ لتطوّر العقل الإستراتيجيّ الأميركيّ بأحيازه المختلفة. ولئن كانت إستراتيجيّة بناء النظام العالميّ الجديد والسيادة عليه بمواصفات وشروط أميركية خاصّة هي السائدة بعد الحرب الباردة، فإنَّ منعطف الحادي عشر من أيلول/ سبتمبر سيؤسِّس لهذه الإستراتيجيّة ويطلقها كغرابٍ ضارٍ في فضاء العالم. وعلى ما يبيِّن ج. جون إكنبري، الخبير الإستراتيجيّ الأميركيّ وأستاذ الجيوبولتيك في جامعة جور جتاون، فإنَّ ثمّة إستراتيجيّة كبرى جديدة، أخذت تبدو ملامحها لأوّل مرة منذ فجر الحرب الباردة. وهي تقوم على كونها استجابة مباشرة للإرهاب، ولكنّها تشمل أيضًا رؤية أوسع لكيفيّة استخدام الولايات المتّحدة للقوة ولتنظيم النظام العالميّ. وبحسب هذا النموذج (البارادیجم) الجديد، فإنَّ على أميركا أن تكون أقلّ التزامًا بشركائها وبالقواعد الدوليّة والمؤسّسات فيما هي تتقدَّم للقيام بدور أكثر إفراديّة واستباقيّة في مهاجمة التهديدات الإرهابيّة ومواجهة الدول المارقة التي تسعى للحصول على أسلحة الدمار الشامل. فالولايات المتحدة ستستخدم قوّتها العسكريّة التي لا مثيل لها في إدارة النظام الكونيّ. ولهذه الإستراتيجيّة الكبرى الجديدة سبعة عناصر، فهي تبدأ بالتزام أساسيّ بالحفاظ على عالم أحاديّ القطب ليس للولايات المتّحدة أيّ ندّ منافس فيه، ولا يمكن السماح لأيّ ائتلاف قوًى لا يشمل الولايات المتّحدة أن يهيمن فيه، ولقد جعل بوش في حزيران/ يونيو ٢٠٠٢ من هذه النقطة أساسًا للسياسة الأميركيّة الأمنيّة؛ إذ قال في حفل التخريج في كلّيّة وست بوينت العسكريّة: «إنّ أميركا تملك قوّة عسكريّة لا يمكن تحدّيها، وهي تنوي أن تحافظ على ذلك ـ بحيث تجعل من سباقات التسلّح المزعزعة للاستقرار في الحقب الماضية بلا معنى، وبما يحصر الخلافات بشؤون التبادل التجاريّ وقضايا السلم الأخرى». وبالتالي فإنَّ الولايات المتّحدة لن تسعى لتحقيق الأمن من خلال الإستراتيجيّة الواقعيّة الأكثر تواضعًا والتي تقوم على العمل من داخل نظام كونيّ متوازن

[١]- الياس حنّا، استراتيجيّة الأمن القوميّ الأميركيّ، ندوة «شؤون الأوسط» عدد ١١٠، ربيع ٢٠٠٣.

القوى، وهي لن تسعى لتحقيق إستراتيجيّة ليبراليّة تقوم معها المؤسّسات والديمقراطيّة والأسواق المتكاملة بالتخفيف من أهمّيّة سياسات القوّة في شكل عامّ، بل إنَّ أميركا ستكون أقوى كثيراً من الدول الرئيسة الأخرى إلى حدّ ستختفي معه التنافسات الإستراتيجيّة والتنافس بين القوى العظمى، الأمر الذي سيكون لمصلحة الجميع، وليس لمصلحة الولايات المتّحدة فحسب[١].

ولقد سبق لهذا الهدف أن ظهر في شكل مقلق في نهاية إدارة بوش «الوالد» حينما سرَّبت وزارة الدفاع، البنتاغون، مذكّرة كتبها آنذاك بول ولفوويتز، وقال فيها إنّه مع انهيار الاتحاد السوفياتيّ يتعيَّن على الولايات المتّحدة أن تعمل على الحؤول دون ظهور منافسين في أوروبا وآسيا، إلاَّ أنَّ التطوّرات التي حصلت في التسعينات جعلت من هذا الهدف الإستراتيجيّ غير ذي صلة، فلقد نمت الولايات المتّحدة بسرعة تفوق كثيراً القوى الرئيسة الأخرى، وأبطأت من تخفيض إنفاقها العسكريّ، وزادت من الإنفاق على التطوير التكنولوجيّ لقوّاتها. ولقد بات الهدف اليوم جعل هذه المزايا دائمة ـ كناية عن أمر واقع سيدفع الدول الأخرى إلى التخلّي عن محاولة اللحاق بها، ولقد وصف بعض المفكّرين هذه الاستراتيجيّة بـ«الاختراق» الذي تقوم فيه الولايات المتّحدة بالتحرّك بسرعة كبيرة لتحقيق أفضليّات تكنولوجيّة (في الأتمتة واللايزر والأقمار الصناعيّة، والذخائر فائقة الدقّة في الإصابة... إلخ)، بحيث لا يعود من الممكن لأيّ دولة أو إئتلاف من الدول تحدّيها، سواء أكان في زعامتها الكونيّة أو في دورها الحمائيّ أو المنقذ. إلى ذلك فهناك عنصر آخر يتمثَّل في تحليل جديد ودراميّ للتهديدات الكونيّة وكيفيّة مهاجمتها، فالحقيقة الجديدة المروّعة تتمثّل في أنّه بات في وسع مجموعات صغيرة من الإرهابيّين -وربما بمساعدة دول خارجة على القانون- أن تحصل قريبًا على أسلحة دمار شامل نوويّة أو كيميائيّة أو بيولوجيّة. ولا يمكن، بحسب الإدارة الأميركيّة، استرضاء هذه المجموعات أو ردعها، فلا بدّ من استئصالها. أما العنصر الثالث من عناصر هذه الإستراتيجيّة الجديدة، فيقوم على أنّ مفهوم الردع العائد إلى حقبة الحرب الباردة قد عفا عليه الزمن، وبما أنّ الردع يعمل جنبًا إلى جنب مع السيادة وتوازن القوى، فمع نهاية الردع تأخذ العناصر الأخرى للبناء الواقعيّ بالتداعي؛ إذ لم يعد التهديد اليوم قادمًا من قوى عظمى أخرى يتمّ التعاطي معها من خلال القدرة على ردّ الضربة النوويّة، فليس لهذه المجموعات الإرهابيّة عنوان محدّد، ولا يمكن ردعهم؛ لأنّهم إمّا راغبون في الموت بسبب ما يؤمنون به، أو قادرون على الهرب من الضربة الانتقاميّة، وبالتالي فإنَّ الإستراتيجيّة الواقعيّة القديمة القائمة على بناء الصواريخ وغيرها

[١]- ج. جون إكنبري، طموح أميركا الإمبرياليّ، «شؤون الأوسط»، العدد ١١٠، ربيع ٢٠٠٣، ترجمة: غسان رملاوي نقلاً عن فصليّة **Forign Affairs sep. oct. 2002 vol 81- No5.**

من الأسلحة القادرة على تحمّل الضربة الأولى والقيام بضربة انتقاميّة تعاقب المهاجم لم تعد تتضمّن الأمن، والخيار الوحيد الباقي هو الهجوم. ويتعيَّن أن يكون استخدام القوّة، كما يحاجج أصحاب هذا الرأي، وقائيًّا بل وربما استباقيًّا ـ الهجوم على التهديدات المحتملة قبل أن تتحوّل إلى مشكلة كبيرة... وبنتيجة ذلك، فإنَّ العنصر الرابع من هذه الإستراتيجيّة الكبرى يتضمّن إعادة تحديد مفهوم السيادة. فبما أنّه لا يمكن ردع هذه المجموعات الإرهابيّة، فيتعيَّن على الولايات المتّحدة أن تكون مستعدّة للتدخّل في أيّ مكان وفي أيّ زمان لتدمير التهديد. فإذا كان الإرهابيّون لا يحترمون الحدود، فعلى الولايات المتحدة ألاَّ تحترمها بدورها، بل إنَّ البلاد التي تُؤوي الإرهابيّين، سواء أكان ذلك لأنّها توافقهم أو لأنّها غير قادرة على تطبيق قوانينها، تتخلى عن حقّها في السيادة. لقد ألمح هاس إلى ذلك في مقال له نُشر مؤخّرًا في «النيويوركر»: «الذي ترونه في هذه الإدارة هو ظهور لمبدأ جديد أو جسم من الأفكار... حول ما يمكن أن تدعونه حدود السيادة. السيادة تستتبع التزامات معيّنة، ومنها عدم ذبح أبناء شعبك، ولكنّها تشمل أيضًا عدم دعم الإرهاب بأيّ طريقة[١].

فإذا فشلت دولة ما في الالتزام بذلك، فإنّها تتخلّى عن بعض المزايا الطبيعيّة التي تمنحها السيادة، بما في ذلك الحقّ بأن تُترك وشأنك في أرضك. وتكتسب الدول الأخرى، بما فيها الولايات المتّحدة حقّ التدخّل، وفي حالة الإرهاب فإنَّ ذلك قد يقود أيضًا إلى الدفاع الوقائيّ عن النفس، وبالتالي فإنّك تملك الحقّ في التدخّل إذا كان لديك ما يجعلك تعتقد أنّ المسألة تكمن في متى تُهاجم، وليس إذا كنت ستهاجم أم لا»[٢].

والعنصر الخامس في هذه الإستراتيجيّة الكبرى الجديدة يتمثّل في هذا التقليل العامّ من قيمة القواعد الدوليّة والمعاهدات والشركات الأمنيّة. وهذه النقطة مرتبطة بطبيعة التهديدات الجديدة: فإن كانت المخاطر تزداد وهامش الخطأ في الحرب على الإرهاب ينخفض، فإنَّ المعاهدات والقواعد التي تحدّ وتضبط استخدام القوّة ليست أكثر من إلهاءات مزعجة، فالمهمّة الرئيسة تتمثّل في القضاء على التهديد، لكنّ الإستراتيجيّة الجديدة تنهل أيضًا من نظرة عميقة تشكّك بقيمة المعاهدات الدوليّة أساسًا. ويعود ذلك جزئيًّا إلى إيمان أميركيّ عميق بأنَّ على الولايات المتّحدة ألاَّ تنغمس في عالم المؤسّسات والقواعد المتعدّدة الطرف الفاسد والمقيَّد. وإذا كان الاعتقاد بأنّ سيادة الولايات المتّحدة أمر مقدّس سياسيًّا قد قاد بعض الناس إلى تفضيل العزلة، إلاَّ أنَّ الرأي الأكثر نفوذًا ـ وخصوصًا بعد ١١ أيلول/ سبتمبر لا يدعو إلى انسحاب الولايات المتّحدة من

[١]- إكنبري، المصدر نفسه.
[٢]- إكنبري، المصدر نفسه.

العالم، بل إلى العمل في هذا العالم وفق هواها. إنَّ معارضة إدارة بوش لعدد مذهل من المعاهدات والمؤسّسات، من برتوكول كيوتو، إلى المحكمة الجنائيّة الدوليّة، ومؤتمر البيولوجيا تظهر هذا التوجّه الجديد، كذلك فإنَّ الولايات المتّحدة لم توقّع معاهدة رسميّة مع روسيا حول خفض الرؤوس النوويّة إلاَّ بعد إلحاح موسكو، إذ كان الرئيس بوش يفضِّل اتفاقًا (جنتلمان) حبّيًّا.

سادسًا: ترى الإستراتيجيّة الكبرى الجديدة أنّه يتعيَّن على الولايات المتّحدة أن تضطّلع بدور مباشر وغير مقيّد في الردّ على التهديدات.

سابعًا وأخيراً، فإنَّ الإستراتيجيّة الكبرى الجديدة تقيم وزنًا أقلّ للاستقرار الدوليّ؛ إذ يسود في أوساط أصحاب وجهة النظر الإنفراديّة رأي يمكن وصفه بالعاطفيّ يقوم على ضرورة كسر تقاليد الماضي، فسواء أكان الأمر متعلّقًا بالانسحاب من معاهدة الصواريخ المضادّة للصواريخ البالستيّة، أم الممانعة في توقيع معاهدات رسميّة لنزع السلاح، فإنَّ صنّاع القرار في الولايات المتّحدة مقتنعون بأنّه على بلادهم أن تتخطّى التفكير السائد للحرب الباردة. ولقد لاحظ مسؤولو الإدارة بشيء من الرضى أنّ انسحاب أميركا من معاهدة الصواريخ لم يؤدِّ إلى سباق تسلّح كونيّ، ولكنّه مهَّد الطريق أمام اتفاق تاريخيّ لتخفيض التسلّح بين الولايات المتحدة وروسيا، ويرون إلى هذه الخطوة كبرهان على أنّ تخطّي «الباراديجم» القديم للعلاقات بين القوى العظمى لن يؤدّي إلى هدم البيت الدوليّ، ففي وسع العالم أن يتحمّل مقاربات أمنيّة جديدة في راديكاليّتها. كما إنَّ في إمكانه أن يتأقلم مع الانفراديّة الأميركيّة، بيد أنَّ الاستقرار ليس هدفًا في حدِّ ذاته. فقد تؤدّي السياسة الصقوريّة الجديدة، نحو كوريا الشماليّة على سبيل المثال، إلى زعزعة استقرار المنطقة، ولكن ربما كان ذلك هو الثمن الضروريّ لاقتلاع نظام شرّير وخطر كنظام بيونغ يانغ.

وبحسب المفكّرين النيو إمبرياليّين، فإنَّ الإستراتيجيّات الكبرى الأقدم «من ليبراليّة وواقعيّة لم تعد نافعة؛ ذلك أنَّ الأمن الأميركيّ لن يضمنه، كما يظنّ أصحاب الإستراتيجيّة الواقعيّة، الحفاظُ على الردع والعلاقات المستقرّة بين الدول العظمى، ففي عالم من التهديدات غير المتناظرة، ليس ميزان القوّة العالميّ هو الذي يميل كفّة الحرب أو السلام، كذلك فإنّه ربما كان للإستراتيجيّات الليبراليّة المتعلّقة ببناء النظام على التجارة المفتوحة والمؤسّسات الديمقراطيّة بعض التأثير البعيد المدى على الإرهاب، ولكنّه لا يعالج التهديدات الفوريّة. فالعنف الكارثيّ المجنون بات على عتبة بيتنا -كما يقول الإمبرياليّون الجدد- الأمر الذي يجعل من الجهود الرامية إلى تقوية قواعد المجتمع الدوليّ ومؤسّساته غير ذات قيمة عمليًّا. فإذا تصورنا اسوأ ما يمكن تصوّره والذي يقوم على «أنّنا لا

نعرف ما لا نعرفه»، فإنَّ كلّ شيء آخر يصبح ثانويًّا، سواء القواعد الدوليّة أو تقاليد الشراكة أو معايير الديمقراطيّة. إنّها الحرب، وهي كما لاحظ كلاوزفيتز في عبارته الشهيرة: «الحرب هي شيء خطير جدًّا بحيث إنّ الأخطاء الناجمة عن المحبّة والإنسانيّة هي أسوأ أنواع الأخطار»[١].

هذه هي أبرز معالم الدولة الأمنيّة العالميّة. تلك التي توَّجها المحافظون الجدد بما عُرف بـ«عقيدة بوش». حيث سيكون العالم بأجمعه معها، رهينة قوّة ضارية تتحفّز لتنقضّ على فرائسها المفترضة في كلّ لحظة.

التوتاليتارية الذكيّة

مع دخول أميركا حقبة جورج دبليو بوش أخذت تتبلور الصورة الإمبراطوريّة ذات «الطابع الرساليّ التوتاليتاريّ»، لم يعد الأمر بالنسبة للفريق الحاكم مقصورًا على التبشير بدولة عالمية بات كلّ شأن من شؤون العالم شأنًا يخصُّها، ويتّصل اتصالاً عضويًّا بأمنها ومصالحها الجيو-استراتيجيّة.

في نهاية الحرب الباردة، انبرى عدد من الإستراتيجيّين إلى الجزم بأنّه يوجد اليوم نظام عالميّ، وتقوم الولايات المتّحدة في هذا النظام بدور لا ينحصر في الممثّل الأكبر، بل يمتد إلى دور المدبِّر. فبعد محو الخصم السوفياتيّ لم تعد وحدة أوروبا تعود عليهم بأيَّ منفعة، بل العكس، فإذا طاب لهم أن ينظروها بعين الرحمة ويستحسنوا تماسكها، وتاليًا قوَّتها الاقتصاديّة، فإنَّهم لا يستطيعون التسامح بأن تصبح قوّة عظمى جديدة يتقاسمون معها السلطة العالميّة[٢].

بل أكثر من هذا، فقد تجاوزت الثقافة التوتاليتاريّة الأميركيّة الجديدة (بمعناها الإمبراطوريّ الممتدّ فوق السيادات القوميّة والوطنيّة) الأخلاق السياسيّة التقليديّة. وهي تصرَّفت، تنظيراً وتطبيقًا، على النحو الذي يرى إلى تبرير سياسات التمدّد والنفوذ بوصفه أمرًا لا طائل منه. هذا ما صرَّح به هنري كيسينجر حين قال: «ما دام جيل ما بعد الحرب الباردة من القادة الوطنيّين يشعر بالحرج عند التصريح بمبدأ غير اعتذاريّ عن مصالح قوميّة مستنيرة، فإنَّه سيحقِّق شللاً تراكميًّا وليس ارتقاءً أخلاقيًّا». ومرّة أخرى سيقول فرانسيس فوكوياما (منظِّر نهاية التاريخ في بداية التسعينات) كلامًا دالًّا على هذه النقطة: «إنَّ البلد الذي يجعل من حقوق الإنسان عنصرًا أساسيًّا في سياسته الخارجيّة يميل إلى الوعظ الأخلاقيّ عديم الجدوى في أحسن الأحوال، وإلى استخدام العنف المفرط بحثًا

[١]- إكنبري، المصدر نفسه.
[٢]- المصدر نفسه، ص٢٤٤.

عن أهداف أخلاقيّة في أسوأ الأحوال[١].

سوف يؤدّي هذا التصدير النظريّ إلى استيلاد أنساق من أساليب السيطرة لا يكون فيها للقوانين والقيم العالميّة المشتركة فعاليّة تذكر، بل على العكس، فإنَّ مثل هذه القيم ستتحوّل إلى أساليب مجدية للسيطرة، مثلما حدث في جملة من عمليّات غزو السيادات الوطنيّة بذريعة إحلال السلام وحقوق الإنسان وتعميم الديمقراطيّة.

لقد أعجبت الأيديولوجيا الأميركيّة منذ البداية بقصّة القرصان الشهير مورغان، الذي سيمنحها فلسفة استثنائيّة للسيطرة على العالم، وتقول هذه الفلسفة: إنَّ القرصان العاديّ هو الذي يُغِيرُ على السفن المسافرة، ويقتل ركابها الأبرياء وينهب حمولاتها من الأشياء والنقود. أمّا القرصان الذكيّ، فإنَّه لا يُغِيرُ إلّا على سفن القراصنة الآخرين، ينتظرهم قرب مكامنهم عائدين محمَّلين بالغنائم مجهَدين من القتل والقتال، ثم ينقضُّ عليهم محقِّقًا جملة أهداف:

ـ أوّلًا يحصل على كنوز عدَّة سفن أغار عليها القرصان العاديّ، لكن القرصان الذكيّ يحصل عليها جاهزة بضربة واحدة.

ـ لا يرتكب بالقرصنة جريمة، لأنَّه نَهَبَ الذين سبقوه إلى النهب، وعليه فإنَّ ما قام به لم يكن جريمة وإنَّما عقاب عادل.

إنَّ القرصان الذكيّ بهذا الأسلوب يصنع لنفسه مكانة رهيبة ومهابة استثنائيّة.

معنى ذلك أنَّ الولايات المتحدة لا تشغل نفسها بالسيطرة على بلدان مفردة، وإنَّما تأخذ الأقاليم بالحزمة وتبلع الموائد الإمبراطوريّة بكلِّ ما عليها.

هذه الثقافة السياسيّة الأميركيّة ستجد وقائعها منذ أكثر من مئة سنة، وهي تداوم على هذه السجيّة إلى الآن. هناك مثل على هذا: ففي العام ١٨٩٨ ورد في خطاب عضو الكونغرس عن ولاية فرجينيا ألبرت بيفردج قوله: عليكم أن تتذكَّروا اليوم ما فعله آباؤنا، علينا أن ننصب خيمة الحرّيّة أبعد في الغرب، وأبعد في الجنوب (...) علينا أن نقول لأعداء التوسُّع الأميركيّ إنَّ الحرّيّة تليق فقط بالشعوب التي تستطيع حكم نفسها، وأمّا الشعوب التي لا تستطيع، فإنَّ واجبنا المقدَّس أمام الله يدعونا لقيادتها إلى النموذج الأميركيّ في الحياة؛ لأنَّه نموذج الحقّ مع الشرف، فنحن لا نستطيع أن نتهرَّب من مسؤوليّة وضعتها علينا العناية الإلهيّة لإنقاذ الحرّيّة والحضارة؛ ولذلك فإنَّ العَلَمَ

[1]- **Tne National Interes - 2001.**

الأميركيّ يجب أن يكون رمزًا لكلِّ الجنس البشريّ.

هذه الداروينيّة السياسيّة لم تغب يومًا عن المعتقد الإستراتيجيّ الأميركيّ، فقد وجدت لها محلاًّ في الزوايا السرية لكلِّ إدارة منذ البدايات الأولى للتأسيس، عبر عمليّات الاستيطان الدمويّ، وحروب الإبادة الجماعيّة للسكّان الأصليّين.

كانت بداية الحلم الإمبراطوريّ الأميركيّ الذي خرج ليقوم بدور «آكل الإمبراطوريّات» أواخر القرن التاسع عشر -تشتغل على البدء بالأقرب، أي: إمبراطوريّات إسبانيا والبرتغال- فتلك قوى أصابها الوهن بعدما أفسدها الذهب المنهوب من كنوز قبائل وشعوب أميركا اللاتينيّة، ومع ذلك فهي لا تزال مصمِّمة على ادّعاء العظمة في جنوب ووسط نصف الكرة الغربيّ وتحسب نفسها سيّدة ممتلكات تعتبرها لها، ولها وحدها حقّ الاكتشاف والفتح.

كانت الإغارة على ممتلكات أسبانيا والبرتغال مهمّة سهلة إلى حدّ كبير، ولعلَّها فتحت شهيّة الإمبراطوريّة الجديدة وأكَّدت لها -مرّة أخرى- صحّة نظريّتها في الإغارة على الإمبراطوريّات السابقة للحصول على كلّ شيء -ومرّة واحدة- وليس على مراحل أو على آجال تتغيَّر خلالها الموازين.

ومع بداية القرن العشرين كانت الولايات المتحدة منهمكة تدرس أحوال إمبراطوريّات أوروبا، سواء منها المتهالكة بطول السنين، أو تلك المتماسكة وتصلّب عودُها وتعطي نفسها عمرًا متجدِّدًا بكلِّ الوسائل!

كان ذلك شاغل الولايات المتّحدة الأميركيّة ـ وهي [عارفة أنَّها تخالف به وصية الجنرال «جورج واشنطن» ـ كما أنها مدركة وهي تتابع مجرى الحوادث في أوروبا ـ (بعد توحيد ألمانيا ـ وحرب السبعين ـ وسقوط دولة نابليون الثالث ـ ومشهد كوميونة باريس المؤذن بعصر من الثورات الاجتماعيّة) ـ أنَّ القارّة القديمة مقبلة على حرب عالميّة لإعادة توزيع المستعمرات وشعورها أنَّ القرصنة سانحة لها لكي تخرج إلى أعالي البحار[١].

وكان التحدّي الأكبر الذي يواجه الولايات المتّحدة، هو كيف يمكن إزاحة تلك الإمبراطوريّات القديمة والاستيلاء على ممتلكاتها بتطبيق أسلوب الكابتن «مورغان»، حتّى وإن كانت تجربة الحظوظ في بحار بعيدة ضدّ إمبراطوريّات ما زالت متعافية، ـ يعني أنَّ المهمة هذه المرّة أصعب، فقد كانت إمبراطوريّة كلّ من أسبانيا والبرتغال موجودة في حوض المياه الأميركيّ، كما أنَّ كلتا

[١]- محمّد حسنين هيكل، الإمبراطوريّة على الطريقة الأميركيّة، «وجهات نظر» القاهرة، العدد الخمسون، السنة الخامسة، مارس/ آذار ٢٠٠٣.

الإمبراطوريّتين نزل عليها الغروب فعلاً ـ وأمّا في حالة الإمبراطوريّات الأوروبيّة، فإنَّ عمليّة الاستيلاء سوف تتمّ على الشواطئ البعيدة، والشمس هنالك بعد الظهر![١]

من ضمن مقالة له بعنوان «الإمبراطوريّة على الطريقة الأميركيّة» يُفرد محمّد حسنين هيكل قسمًا منها يعرض فيه للصيرورة الإجماليّة للنموّ الإمبراطوريّ الأميركيّ. وهو سيختار لهذا الغرض كتاب ستانلي كارنوف «أميركا تتجّه إلى العولمة» (America Goes Global). ففي هذا الكتاب يقوم كارنوف بتحليل آليّات الفكر الأميركيّ في تلك اللحظة الإمبراطوريّة من أواخر القرن التاسع عشر، ويعرض مجموعة ملاحظات تبيِّن السِّمات الإجماليّة لحركة الدولة الصاعدة باتجاه السيطرة الإمبراطوريّة، وهذه الملاحظات كما وردت في مقالة هيكل هي التالية:

أنَّ الولايات المتّحدة نشأت ونمت ـ بطبائع الجغرافيا والتاريخ ـ دولة متحرِّكة لا تطيق الوقوف مكانها، وتعتقد أنَّ الوقوف لا يكون إلاَّ استسلامًا لحصار أو تمهيدًا لتراجع، أي أنَّ غرائزها ودوافعها تحفزِّها دائمًا لأن تتقدَّم وتتقدَّم ـ تنتشر وتنتشر.

وحتى تلك اللحظة من الزمن ـ أواخر القرن التاسع عشر ـ كان التقدُّم والتوسُّع يجري على أساس ملء المساحة من خطّ الماء (الأطلسيّ) ـ إلى خطّ الماء (الباسيفيكيّ)، وقد قبلت الولايات المتّحدة ضريبة الحرب الأهليّة لهذا السبب وحده ـ وهو ملء المساحة من الماء إلى الماء بدولة واحدة قويّة.

عمليّة الوصول من الماء إلى الماء تمَّت بسلاح النار في معظم الأحيان، وبسلاح الذهب في بعضها، لأنَّ عددًا من الولايات مثل لويزيانا وآلاسكا جرى شراؤها بالذهب (وكان استعمال الذهب في شراء الولايات أكثر عدلاً من استعمال قطع الزجاج الملوَّن ـ ملء قدح من الخرز ـ وهو بالضبط ما دفعه مهاجرون هولنديّون في صفقة شراء جزيرة «مانهاتن» ـ قلب نيويورك).

فور انتهاء الحرب الأهليّة، فإنَّ الولايات المتحدة مضت تتطلَّع عبر الماء على الناحيتين إلى آسيا وأوروبا، وتشعر بهدير محرِّكاتها الداخليّة توجّهها إلى الشواطئ البعيدة، بادّعاء «مهمّة مقدَّسة» و«قدر محتوم» يكلِّفها بملء كلّ فراغ على الأرض، وتغطية أي غياب للبشر ـ والأميركيّين بخاصّة ـ عن موارد الثروة والغنى.

ثمّ يورد هيكل حادثة أوردها كارنوف في سياق قراءته تلك الحقبة من القرن التاسع عشر،

[١]- هيكل، المصدر نفسه.

وهي تكشف مدى استغراق الفكر السياسيّ الأميركيّ بأحلام التوسُّع، وشغفه بالقوّة، وبالقدرة الحتميّة على تحقيقها. وبدا واضحًا من تضمينات هيكل في تعليقه على حكايات صاحب الكتاب المشار إليه أنّ الميتافيزيقا السياسيّة التي سنشهد عليها في القرن العشرين وبداية القرن الحادي والعشرين هي التي تحكم الجذر الفكريّ والأيديولوجيّ للسلوك الإستراتيجيّ الأميركيّ في تحقيق الإمبراطوريّة مترامية الأطراف. تقول الحكاية:

كان الرئيس «ويليام ماكينلي» الذي بدأت أثناء رئاسته أولى محاولات التوسُّع والانتشار الإمبراطوريّ الأميركيّ ـ شخصيّة غريبة، (ومن المدهش أنَّها تحمل وجوه شبه مع الرئيس الأميركيّ الحالي «جورج بوش» ـ فقد كان رجل أعمال وسياسيًّا لا يملك التجربة الناضجة ولا الخلفيّة الثقافيّة التي يعتمد عليها في سياسته وقراره، ولهذا كان جلّ اعتماده على مساعديه وعلى جماعات الضغط من أصحاب المصالح، وقد رُويت عنه ـ فيما يحكيه «ستانلي كارنوف ـ في كتابه عن الإمبراطوريّة الأميركيّة (في آسيا) ـ نكتة شاعت تقول:

«سؤال ـ كيف يتشابه عقل الرئيس «ماكينلي» مع سريره»؟

وردّ السؤال:

«كلاهما لا بد أن يرتِّبه له أحد قبل أن يستعمله!».

ثم يُورد «ستانلي كارنوف» في كتابه مشاهد تبدو ـ كما يعلِّق هيكل ـ وكأنَّها تجري (سنة ٢٠٠٣) في البيت الأبيض ـ وكلامًا يصحّ أن يقوله الساكن يومذاك لهذا البيت الأبيض (الذي كانت تتولّى مستشارته للأمن القوميّ السيّدة «كوندااليزا رايس» مهمّة ترتيب عقله كلّ يوم قبل أن يستعمله، تاركة ترتيب سريره لغيرها!).

ويكتب «كارنوف»:

«كانت المناقشات في أميركا محتدمة حول ما ينبغي عمله مع البلدان التي احتلّتها الأساطيل الأميركيّة في الباسيفيك، وكانت فكرة «الإمبراطوريّة» تجربة مستجدّة على الولايات المتّحدة، وكان على الرئيس «ماكينلي» أن يفصل في الأمر بقرار».

وفي أيلول/ سبتمبر ١٨٩٨ استقبل الرئيس وفدًا من قساوسة جمعيّة الكنائس التبشيريّة، الذين فوجئوا به بعد أن انتهت جلسته معه يقول لهم:

«عودوا إلى مقاعدكم أيها السادة لأنيِّ أريد أن أقصّ عليكم نبأ وحي سماويّ ألهمني

(Inspiration of divine guidance). أريد أن أقول لكم إنّني منذ أيّام لم أنم الليل بسبب التفكير فيما عسى أن نصنعه بتلك الجزر البعيدة (يقصد الفليبين بالذات) ـ ولم تكن لديَّ أدنى فكرة عمّا يصح عمله، ورُحت أذرع غرفة نومي ذهابًا وجيئة أدعو الله أن يلهمني الصواب، ثمّ وجدت اليقين يحلُّ في قلبي والضوء يسطع على طريقي.

إنَّ هذه الجزر جاءتنا من السماء، فنحن لم نطلبها، ولكنَّها وصلت إلى أيدينا منَّة من خالقنا، ولا يصحّ أن نردّها، وحتى إذا حاولنا ردَّها فلن نعرف لمن؟ ـ ولا كيف؟[١]

هذا النحو القَدَري من الاعتقاد السياسيّ للأميركيين الأوائل، لم يكن حالة عارضة في الثقافة المؤسِّسة للولايات المتّحدة. كانت القَدَرية في أساس النشأة. حيث اعتقد المهاجرون إلى الأرض المكتشفة في ما وراء البحار أنَّهم آتون إلى أرض الوعد الإلهيّ ليقيموا عليها دولتهم الفاضلة. أمّا السؤال عن الحجَّة التي حملت الرئيس ماكينلي على القول إنَّ جزر الفليبّين البعيدة هبطت عليه من السماء، فإنَّما يجد جوابه في عقيدة الاستيطان نفسها، وهي عقيدة توراتيّة خالصة تفصح عنها مكنونات العهد القديم والتأويلات التي أسقطها عليه فقهاء المستعمرين الجدد.

في احقاب متأخّرة من القرن العشرين، وبدايات القرن الحاضر، سوف تبلغ أيديولوجيّة الحرب في الأطروحة الأميركيّة مبلغها الأقصى[٢]. ثمّ إنّنا لنجد بالمعاينة التفصيليّة كيف ستهبط الميتافيزيقا من عليائها، لتمارس ما لا حصر له من صنوف الغَلَبة على عوالم الأرض المختلفة. حتى اذا أَزِفَت الألفية الثالثة استحالت الأرض العربيّة والإسلاميّة الواسعة ولما تزل، حقولاً خصيبة لنهاية التاريخ وبداية الجغرافيّا..

[١]- هيكل، المصدر نفسه.

[٢]- محمود حيدر، الدولة المستباحة، من نهاية التاريخ إلى بداية الجغرافيا، شركة رياض الريس للكتب والنشر، بيروت الطبعة الاولى ٢٠٠٤، راجع المقدمة.

لائحة المصادر والمراجع

١. ج. جون إكنبري، طموح أميركا الإمبرياليّ، «شؤون الأوسط»، العدد ١١٠، ربيع ٢٠٠٣، ترجمة: غسان رملاوي نقلاً عن فصليّة Forign Affairs sep. oct. 2002 vol 81- No5.

٢. حسن ولد المختار، أميركا بين واقعيّة «مكيافيللي» ومثاليّة «روسو»، «الاتحاد»، أبو ظبي ٢٥/ ٤/ ٢٠٠٣.

٣. زبيغنيو بريجنسكي، بين عصرين، أميركا والعصر التكنوترونيّ، ترجمة وتقديم محجوب عمر، دار الطليعة، بيروت، الطبعة الأولى ١٩٨٠ (٢٨٧-٢٨٨).

٤. ضياء الدين سارادار وميريل وين ديفيس، فصل من كتاب نشرته فصلية «شؤون الأوسط»، العدد (١١٠) ربيع ٢٠٠٣، ترجمة: علي جوني والعنوان الكامل للكتاب: Pourquoi le monde deteste-t, il l'Amerique? Paris, e'd. Fayard, ٢٠٠٢..

٥. لويس هـ. لافام، روما الأميركيّة، عن نظريّة الإمبراطوريّة الفاضلة، نقله إلى العربية شادي عمران بطاح، في إطار ملف أعدَّته «مجلة الثقافة العالميّة» الكويت، بعنوان «طبيعة الدولة الفاشلة»، العدد ١١٧، مارس (إبريل) ٢٠٠٣.

٦. مايكل هاردت وأنطونيو نيغري، الإمبراطوريّة، إمبراطوريّة العولمة الجديدة، تعريب فاضل جتكر، مراجعة النص، د.رضوان السيّد، مكتبة العبيكان ٢٠٠٢، الرياض، السعوديّة.

٧. محمّد حسنين هيكل، الإمبراطوريّة على الطريقة الأميركيّة، «وجهات نظر» القاهرة، العدد الخمسون، السنة الخامسة، مارس/ آذار ٢٠٠٣.

٨. محمود حيدر، الدولة المستباحة، من نهاية التاريخ إلى بداية الجغرافيّا، شركة رياض الريّس للكتب والنشر، بيروت الطبعة الاولى ٢٠٠٤.

٩. ميشال بوغنون، موردان، أميركا التوتاليتاريّة، الولايات المتحدة والعالم إلى أين؟، تعريب: د.خليل أحمد خليل، دار الساقي، الطبعة الولى ٢٠٠٢.

١٠. الياس حنا، استراتيجيّة الأمن القوميّ الأميركيّ، ندوة «شؤون الأوسط» عدد ١١٠، ربيع ٢٠٠٣.

١١. يورغن هابر ماس «التمثال والثوريّون»، «لوموند»، باريس، السبت ٣ أيار/ مايو ٢٠٠٣.

المصادر الأجنبية

1. M. hardt/ A. Negri, Empire paris: Exils Editeur, 2000.

2. Bruce Ackerman proposes a periodization of the first three regmes or phases of U.S. Constitutional history. See wetne people: Foundations (Cambridge, Mass: Harvard University press 1991) in particular.

3. Gerard Chaliand et Arnaud Blim America is back-les Nouveaux Cesars du Pentagoune. Paris 2002.

العالم الإسلامي والغرب

يعكس هذا القسم موقف العالم الاسلامي تجاه الغرب، من خلال الآتي:

أ. شرح وتظهير مشاريع العلماء والمفكّرين في العالم الإسلامي ممن نقدوا الغرب؛ ثقافياً وسياسياً، واجتماعياً...

ب. تحليل ونقد المشاريع المستغربة والمتوافقة مع الغرب لمفكرين من العالم الإسلامي ممن تأثروا بالغرب وروّجوا لأفكاره.

الحضارة الغربيّة والحضارة الإسلاميّة

حبيب الله بابائي

«نسبيّة المعرفة» من وجهة نظر العلّامة الطباطبائيّ
تقويض المبنى والمنهج والمآل

باقر سلمان

الحضارة الغربيّة والحضارة الإسلاميّة

حبيب الله بابائي [*]

الملخص

عندما نغوص في بحث المقارنة بين حضارة الغرب والحضارة الإسلاميّة، سنعثر على عناصر وعوامل الوحدة الحضاريّة في النقاط المتنوّعة والعناصر المتعدّدة؛ ومن بين تلك العناصر عنصر الدين بوصفه عاملاً للتلاقي والارتباط بين الحضارات، وفي ضوء هذه المقارنة ستجيب هذه الدراسة على سؤال مركزيّ يرتبط ببيان نقاط الانعطاف الدينيّ في تاريخ الحضارة الإسلاميّة والحضارة الغربيّة في بنية وشكل الوحدة الحضاريّة، حيث ستركّز على دراسة موقع الدين المسيحيّ في حضارة الغرب والدين الإسلاميّ في الحضارة الإسلاميّة عبر ثلاث مراحل، وهي: مرحلة التأسيس، ومرحلة الازدهار، ومرحلة الأفول في كلّ واحدة من هاتين الحضارتين، والعمل على دراسة وتحليل عوامل الاتحاد وعوامل الافتراق في كلّ واحدة منهما.

ويبدو المصير الحضاريّ للإسلام مختلفًا جدًّا عن التاريخ الحضاريّ للغرب، مع وضوح الكلام في سلسلة من نقاط الافتراق بين الإسلام والمسيحيّة والعناصر الحضاريّة لذلك في التاريخ، وعلى الرغم من وجود الاختلافات في المسارين الحضاريّين للغرب والإسلام، إلّا أنّ ثمّة أنواعًا كثيرة من أوجه الشبه بينهما، بحيث تجعل من عمليّة التحليل والمقارنة بين هاتين الديانتين في سياق المسار الحضاريّ والالتصاق بين تنوّعاتهما الثقافيّة أمرًا بالغ التعقيد.

الكلمات المفتاحيّة

الحضارة الغربيّة، الحضارة الإسلاميّة، الدين والترابط الحضاريّ، العلم، الدين

١ـ الغرب الإنسانيّ بوصفه مركزًا لـ«الاختلاف الحضاريّ»

في الرؤية التاريخيّة والمقارنة بين حضارة الغرب والحضارة الإسلاميّة، يمكن العثور على عناصر وعوامل الوحدة الحضاريّة في النقاط المتنوّعة والعناصر المتعدّدة؛ ومن بين تلك العناصر عنصر الدين بوصفه عاملاً للتلاقي والارتباط بين الحضارات ومن بينها حضارة الغرب والحضارة

---

*ـ مفكر وأستاذ في الحوزة العلمية- إيران.
- تعريب: حسن علي مطر.

الإسلاميّة في الماضي التاريخيّ. وفي هذا الشأن يمكن لنا دراسة موقع الدين المسيحيّ في حضارة الغرب والدين الإسلاميّ في الحضارة الإسلاميّة عبر ثلاث مراحل، وهي: مرحلة التأسيس، ومرحلة الازدهار، ومرحلة الأفول في كلّ واحدة من هاتين الحضارتين، والعمل على دراسة وتحليل عوامل الاتحاد وعوامل الافتراق في كلّ واحدة منهما. وفي هذا الشأن يبدو المصير الحضاريّ للإسلام مختلفًا جدًّا عن التاريخ الحضاريّ للغرب، وإنّ تاريخ هاتين الديانتين في كلا طرفي الحضارة الإسلاميّة والحضارة الغربيّة يمثّل واحدًا من نقاط الانطلاق في الفرق والاختلاف بين هاتين الحضارتين، وفي الانسجام أو عدم الانسجام الحضاريّ بينهما. إن كانت الحضارة تعني «منظومة العلاقات الإنسانيّة الأوسع شمولاً»، عندها يرد هذا السؤال القائل: ما هو أداء كلّ واحد من الإسلام والمسيحيّة في إيجاد التغييرات الحضاريّة الشاملة وفي بلورة الاتحاد الحضاريّ؟ وهل كان لأدائهما الوحدويّ أو التنويعيّ مسار منطقيّ وعقلانيّ، أم كان هذا المسار طبيعيًّا وغير منظّم وناظرًا إلى الاحتياجات العامّة واليوميّة للبشر في الغرب أو في العالم الإسلاميّ (شبكة الاحتياجات الاجتماعيّة)؟[١]

لو تمّ التركيز في هذه الدراسة على مجرّد نقاط الاختلاف بين الإسلام والمسيحيّة في بلورة الاتحاد الحضاريّ في الغرب وفي عالم الإسلام، فلن يكون هذا البحث بالغ التعقيد، ويمكن في هذا الشأن بيان سلسلة من نقاط الافتراق بين الإسلام والمسيحيّة والعناصر الحضاريّة لذلك في التاريخ، بيد أنّ المشكلة إنّما تكمن في أنّه على الرغم من وجود الاختلافات في المسارين الحضاريّين للغرب والإسلام، إلّا أنّ ثمة أنواعًا كثيرة من أوجه الشبه بينهما، بحيث تجعل من عمليّة التحليل والمقارنة بين هاتين الديانتين في سياق المسار الحضاريّ والالتصاق بين تنوّعاتهما الثقافيّة أمرًا بالغ التعقيد. فعلى سبيل المثال صحيح أنّ من بين الخصائص المهمّة في حضارة الغرب هي العلمانيّة التي تركتّ تأثيرها في إيجاد الانشقاقات الحضاريّة في الغرب؛ ولكن ربما أمكن رؤية هذه الخصوصّية ذاتها في التاريخ والحضارة الإسلاميّة، والعثور فيها على نقاط مهمّة من الدنيويّة والعلمانيّة التي كان لها سهم في حدوث الشقاق في عالم الإسلام أيضًا. كما ربما أمكن

[١]- وبطبيعة الحال توجد في هذا الشأن أسئلة مهمّة أخرى، يجب أخذها بنظر الاعتبار في المقارنة الجارية بين الإسلام والمسيحيّة، وهل تمكن كلّ من الإسلام والمسيحيّة من الحصول في مسارهما التاريخيّ على المستوى الحضاريّ، وهل أمكن لكلّ واحد منهما تحقيق ذاته في ذلك المستوى العامّ، أو لم يتمكّن الدين المسيحيّ ـ وربما الدين الإسلاميّ ـ من الارتقاء من مستوى الثقافة إلى مستوى الحضارة؛ وأنّه أيّ عنصر من بين العناصر والأدوات الحضاريّة المهمّة من قبيل: العلم، والأخلاق، والعقلانيّة، والمعنويّة، والقدرة، والثروة، أمكن إيجاده على يد المسيحيّة في حضارة الغرب، وأيّ عنصر منها تمّ إيجاده بواسطة الإسلام في الحضارة الإسلاميّة؟ وهل كان التحوّل أساسًا ـ عند نقطة بداية التحوّلات الحضاريّة من قبل الدين المؤسّس أو النبي المؤسّس لحضارة ما ـ قد تحقّق في الأنظمة الاجتماعيّة الصلبة أم كانت نقطة انطلاق التحوّلات كامنة في التغيير في الأنظمة الثقافيّة والمعنويّة؟

لنا ملاحظة إحدى الاختلافات بين هاتين الحضارتين في وجود نوع من التعدّد والتكثّر المذهبيّ والثقافيّ (التعدّديّة) في حضارة الغرب؛ ولكن في النظرة إلى ماضي التاريخ والحضارة الإسلاميّة يمكن مشاهدة مثل هذا التنوّع المذهبي والثقافيّ أيضًا، والعثور على مصداق ذلك في كتب الملل والنحل والاختلاف بين المذاهب الإسلاميّة في تاريخ الإسلام. وقد يطرح هذا السؤال نفسه: ما هي نقاط الانعطاف الدينيّ في تاريخ الحضارة الإسلاميّة والحضارة الغربيّة في صلب هذه الأنواع من أوجه الشبه والاختلاف، وما هو اختلاف هاتين الديانتين في بنية الوحدة الحضاريّة وشكلها؟ من الواضح جدًّا أنّ الإجابة التفصيليّة عن هذه الأسئلة تقع خارج نطاق هذه الدراسة، ومن هنا سوف نكتفي في هذا القسم بمجرّد الإشارة إلى المراحل الثلاثة، وهي مرحلة التأسيس، والنموّ والازدهار، والنهاية في الحضارة الإسلاميّة والحضارة الغربيّة[١]، مع بيان الاختلافات المحتملة والممكنة بين هاتين الحضارتين.

أ ـ مراحل «التأسيس» ومسألة «الدين والترابط الحضاريّ»

إنّ تاريخ اليونان والروم في العصر القديم قد ترك بتأثيره سواء من ناحية التقدّم الزمانيّ، وكذلك من طريق التأثير الذي تركه بواسطة القدّيس بولس في تشكيل المسيحيّة، وكذلك بلحاظ المرجعيّة التي نالها في عصر النهضة وتحوّل بذلك إلى أسطورة حضاريّة بالنسبة إلى الإنسان الغربيّ، كان نقطة بداية في الحضارة الغربيّة. لقد كان الظهور البارز للغرب القديم والحضارة اليونانيّة والروميّة القديمة قد تمثّل في العلمانيّة المنبثقة عن بناء المدن، ففي المرحلة القديمة وصولاً إلى ظهور الدين على مسرح الحياة، لم يكن هناك من أثر لحياة المدن، وحيث تتبلور المدن، يتمّ فيها تهميش الأديان (ذات الماهيّة الأسريّة)، ولا يبقى أثر للدين في تحوّلات حياة المدينة. وبعبارة أخرى: في هذه النقطة التاريخيّة هناك نسبة عكسيّة بين حياة المدينة وبين الدين، فإنّ الحياة في المدينة لا تطيق الدين، وكذلك الدين بدوره لا يستوعب تدبير الحياة في المدينة.

في المرحلة اليونانيّة (من القرن الثاني عشر إلى القرن الثامن قبل الميلاد)، حيث تحوّلت فيه التركيبة الأسريّة القديمة (جينوس) إلى التركيبة المدنيّة الحديثة، وتمّ فيها تأسيس الدولة/ المدن، فقد أدّى إيجاد المجتمعات الجديدة باسم «دولة المدينة»[٢] إلى حدوث تحوّلات واسعة النطاق

---

[١]- ربما أمكن القول إنّه لا يوجد هناك بحث عن الركود والأفول في مورد حضارة الغرب؛ ولكن يمكن توظيف المبنى التصوّريّ لهذه المرحلة في الغرب من الزاوية الفكريّة لأشخاص من أمثال لوفان بومر الذي عمد إلى تقسيم العالم الغربيّ إلى ثلاثة أقسام، وهما: عصر الدين، وعصر العلم، وعصر الفوضى والاضطراب (anxiety). (انظر: فرانكلين لوفان بومر، جريانات بزرگ در تاريخ انديشه غربي، ترجمه إلى اللغة الفارسيّة: حسين بشيريه، ج١، مركز بازشناسي اسلام و ايران، طهران، ١٣٨٢هـ.ش).

[2]- polis.

في مجالات متنوّعة[١]. ومن ناحية أخرى فإنّ الارتباط بالحضارات الأخرى والتعرّف على العوالم الأخرى والأفكار الجديدة، زعزع ثقة اليونانيّين بأصولهم القديمة، وشجّعهم على التأسيس لأصول اجتماعيّة جديدة. وكلّما كان الاطلاع والارتباط مع الأديان والحضارات الأخرى أكثر، كلّما أفل نجم الدين في الغرب. لقد كانت الأديان اليونانيّة والروميّة في المرحلة المتقدّمة على الميلاد والمسيحيّة في مرحلة ما بعد الميلاد تعاني من تحدّيات كبرى في المواجهة المستمرّة والتلاقي مع الأديان الأخرى، ومن بينها دين أهورامزدا، ثمّ الدين الإسلاميّ بعد ذلك، بل إنّ التعرّف والاطلاع على الأديان الأخرى، وحتى الفرَق المسيحيّة الأخرى من قبيل المواجهة بين المسيحيّين الكاثوليك في روما الغربيّة وبين المسيحيّين الأورثودوكس في روما الشرقيّة في الحروب الصليبيّة، قد أدّى إلى ظهور العلمانيّة وحذف الدين من المسار الحضاريّ للغرب[٢].

إنّ مرحلة عصر النهضة السابقة للميلاد في اليونان القديمة (٧٥٠ق.م) -والتي يجب تسميتها بعصر تعدّد المدن ومرحلة نشاط السفسطائيّين- هي مرحلة إلغاء الدين وحذفه من مسرح الحياة[٣]. إنّ تنوّع المدن وظهور الطبقات الاجتماعيّة الجديدة، ورسم الحدود الطبقيّة، وفصل الفقراء والمعدمين (طبقة العوام) عن المدن، وحرمانهم من القوانين المدنيّة والأمور الحكوميّة[٤]، وإيجاد النزاع والاختلاف الاجتماعيّ[٥]، وتبلور الأصول الاجتماعيّة الجديدة، ومقاومة الفقراء في مواجهة البطارقة (طبقة الأشراف والنبلاء) من أجل الحصول على الامتيازات العسكريّة والاقتصاديّة[٦]، والدخول إلى المدن، وبداية النزاع السياسيّ من أجل الحصول على السلطة والقوّة[٧]، وتعقيدات الأنظمة السياسيّة، وظهور المناصب الإداريّة والسياسيّة المتعدّدة والمتنوّعة[٨]، وتقسيم الأراضي وإحداث الملكيّة الفرديّة، والقضاء التدريجيّ على الاقتصاد المستند إلى الأرض، والذي لم يكن ثمّة حقّ في امتلاكها لغير رجال الدين[٩]، وظهور الصناعات والحرف، من قبيل: صناعة الفخار

---

[١]- انظر: بهمنش، أحمد، تاريخ يونان قديم، ص٥٧-٥٩، دانشگاه طهران، طهران، ١٣٣٨هـ.ش. (مصدر فارسي).

[٢]- انظر: دوكلانج، فوستل، تمدن قديم، ترجمه إلى اللغة الفارسيّة: نصر الله فلسفي، ص٢٣٦، انتشارات كيهان، ط٣، طهران، ١٣٤٣هـ.ش.

[٣]- انظر: المصدر أعلاه، ص٢٠٣-٢٠٥.

[٤]- انظر: المصدر أعلاه، ص٢٤٥-٢٤٦.

[٥]- انظر: رابينسون، تشارلز الكساندر، تاريخ باستان، ترجمه إلى اللغة الفارسيّة: إسماعيل دولتشاهي، ص١٦٧، انتشارات علمي و فرهنگي، طهران، ١٣٧٠هـ.ش.

[٦]- انظر: دوكلانج، فوستل، تمدن قديم، ترجمه إلى اللغة الفارسيّة: نصر الله فلسفي، ص٢٨٨، ١٣٤٣هـ.ش.

[٧]- انظر: المصدر أعلاه، ص٢٩٣.

[٨]- انظر: رابينسون، تشارلز الكساندر، تاريخ باستان، ترجمه إلى اللغة الفارسيّة: إسماعيل دولتشاهي، ص١٥٧، ١٣٧٠هـ.ش.

[٩]- انظر: يغر، ورنر، پايديا، ترجمه إلى اللغة الفارسيّة: محمد حسن لطفي، ص٣٠٩، انتشارات خوارزميّ، ط١، طهران، ١٣٧٦هـ.ش.

والخزف، والنجارة، والحدادة، والدباغة وبيع الجلود، وضرب النقود التي لم تكن خاضعة للسلطة الدينيّة والمذهبيّة، بحيث كان بمقدور حتّى الطبقات العامّة والفقيرة أن تمتلكها[١]، وبالتالي سقوط الأباطرة وزوال احتكار الأمور من قبل الأشراف والنبلاء، وإلغاء الشروط الدينيّة والمذهبيّة في توليّ المناصب الاجتماعيّة والسياسيّة في أثينا، من بين الأحداث المصيريّة في هذه المرحلة، وخروج الدين عن مسرح التحوّلات الاجتماعيّة والثقافيّة[٢]. ومنذ ذلك الحين تمّ التخليّ عن الدين، وأضحى الملاك والمعيار المعتبر في إدارة الأمور والسياسة هو «صلاح العامّة»، وصارت جميع القوانين تُسنّ ويتمّ وضعها وإقرارها والمصادقة عليها في ضوء هذا المعيار[٣].

لقد كان دور السفسطائيّين مهمًّا للغاية في هذا المسار التاريخيّ للغرب من المجتمع الدينيّ إلى الحضارة العلمانيّة. ويرى بينجسون أنّ موقع السفسطائيّين في اليونان يجب مقارنته بمفهوم التنوير في القرن الثامن عشر للميلاد، «فقد كان هذان التيّاران الفكريّان متشابهين في تأثيرهما الذي تركاه في العالم»[٤]. ويبدو أنّ اليونان في مرحلتها الحضاريّة، لم تكن يونانًا فلسفيّة أو أفلاطونيّة، وإنمّا كانت عبارة عن يونان تسيطر عليها الثقافة السفسطائيّة، وكان التفكير القائم على محوريّة الإنسان[٥] والفردانيّة للسفسطائيّين هو الغالب على الأفكار الجمعيّة لأفلاطون[٦].

في المرحلة الهيلينيّة ـ التي يجب تسميتها بعصر مناهضة الكيانات الأخرى الشرقيّة/ الإيرانيّة، وتوسيع الإمبراطوريّة اليونانيّة[٧]، قام فيليب المقدونيّ أوّلاً ثمّ الإسكندر المقدونيّ بعد ذلك بالاستفادة من الظروف المتأزّمة في اليونان، وانطلقا في توسيع الغرب نحو الشرق. لقد كان تأسيس عالم هيلينيّ وقيام إمبراطوريّة تحت سيطرة الهيلينيّين، قد شكّل واحدًا من أهمّ هواجس اليونانيّين

[١]- إن هذا التحوّل أدّى إلى تمكّن الطبقات السفلى في المجتمع، وقد شكّل هذا بداية لاندلاع ثورة أخرى في المجتمع اليونانيّ. وبفعل ثراء جزء من عامّة الناس، وصل التنافس على السلطة في الساحة السياسيّة بين الطبقات الاجتماعيّة إلى مرحلة جديدة الأمر الذي فاجأ البطارقة. (انظر: فوستل دوكلانج، تمدن قديم، ص٢٨٧).

[٢]- انظر: ديورانت، ويليام جيمز، تاريخ تمدّن (قصة الحضارة)، ترجمه إلى اللغة الفارسيّة: مجموعة من المترجمين، ج٢، ص٢٩٤-٢٩٥، انتشارات علمي فرهنگي، ط٣، طهران، ١٣٧٠هـ.ش.

[٣]- انظر: المصدر أعلاه، ص٣٣٦.

[٤]- انظر: هرمان بينجسون، يونانيّان و پارسيان، ترجمه إلى اللغة الفارسيّة: تيمور قادري، ص١٤١-١٤٢، طهران، ١٣٧٦هـ.ش.

[٥]- يمكن لنا أن نستفيد من الآثار الأولى لهم (اليونانيّين) بوضوح أنّ الإنسان كان يقع في مركز التفكير الإغريقيّ. فقد كان لآلهتهم شكل إنسان. وكانت مسألة جسم الإنسان من أهمّ المسائل في فنّ النحت والتجسيم، بل وحتّى الرسم أيضًا. (انظر: يغر، ورنر، پايديا، ترجمه إلى اللغة الفارسيّة: محمد حسن لطفي، ص٢٩، ١٣٧٦هـ.ش).

[٦]- يرى شرّاح تاريخ اليونان، أنّ هذه النقطة وهي نشر فلسفة الفرديّة المفرطة على الرغم من وجود الأعداء الخارجيّين والموقع الجغرافيّ لأثينا، هى التي تسبّبت بسقوط تلك الدولة وبسط فيليب المقدوني سيطرته على أثينا والاستيلاء على المدن اليونانيّة من قبل القوات المعادية. (انظر: المصدر ذاته، ص١٢٧).

[٧]- انظر: هرمان بينجسون، يونانيان و پارسيان، ترجمه إلى اللغة الفارسيّة: تيمور قادري، ص٢٨٨-٣٠٦، ١٣٧٦هـ.ش.

في تلك الحقبة من الزمن. إنّ النقطة المهمّة في هذه المواجهة التي احتدمت بين اليونان وإيران، هي الآثار والنتائج التي حصل عليها الإغريق في مواجهة الدين والآلهة الإيرانيّة. وبسبب الخلأ الإيمانيّ الذي كان يعاني منه الإغريق، فقد استسلموا لآلهات الشرق التي كانت تحظى باحترام وتقديس بالغ من قبل الإيرانيّين، ومن خلال تركهم الدين القديم، فقد نسوا آلهتهم السابقة في اليونان[١]. وإنّ ما ذكره ول ديورانت في هذا الشأن جدير بالملاحظة؛ إذ يقول: «إنّ اليونان أعطت الفلسفة إلى الشرق، وقام الشرق بدوره بمنح الدين إلى اليونان. وأصبح الدين هو الفاتح في البين؛ لأنّ الفلسفة كانت مجرّد بضاعة كماليّة بالنسبة إلى عدد معدود من الأشخاص، في حين كان الدين بلسمًا لآلام الكثيرين»[٢].

والذي كان يحظى بالأهمّيّة في الحضارة والإمبراطوريّة الرومية هو حقوق الروم وليس دين الرومان. إنّ دين الرومان كان أمرًا ثقافيًّا ولم يكن له سهم في البنية، وفي المقابل كان قد تمّ التأسيس للحقوق الروميّة في بنية الإمبراطوريّة الرومانيّة. لقد كان عصر الجمهوريّة الروميّة هو عصر التأسيس القانونيّ في روما، من قبيل البرلمان الذي كان يقوم بعمليّة سنّ القوانين والتشريعات[٣]، والجمعيّة العامّة التي كانت تعمل على إقرار أو رفض تشريعات البرلمان[٤]، والقنصل الذي كانت مهمّته تتلخّص في تطبيق القوانين التي تمّت المصادقة عليها[٥]، والمستبدّ الذي كان يتمّ انتخابه من قبل البرلمان في الأزمات[٦]. إنّ النقطة المهمّة في مرحلة انهيار الحضارة الروميّة تكمن في تزامن ازدهار المسيحيّة وسقوط الإمبراطوريّة الروميّة. يذهب بعض المؤرّخين إلى إرجاع سبب سقوط الإمبراطوريّة الروميّة إلى ظهور المسيحيّة؛ إذ إنّ هذا الدين بما كان يشتمل عليه من الخصائص الجديدة قد قضى على الديانة الروميّة القديمة، واستبدل الرواقيّة بنوع من الرمزيّة الشرقيّة. كما قامت المسيحيّة بنقل الأفكار العامّة من هذا العالم إلى العالم الآخر، ودفعت بالناس ليجعلوا من السعادة الفرديّة غاية أصليّة لهم. لقد كان من بين أهداف المسيحيّة، إحداث التغيير في ثقافة الإمبراطوريّة والكفّ عن الحرب وسفك الدماء؛ كي تتمكّن -من خلال أصولها الأخلاقيّة القائمة

[١]- انظر: رابينسون، تشارلز الكساندر، تاريخ باستان، ترجمه إلى اللغة الفارسيّة: إسماعيل دولتشاهي، ص٢٦٤، ١٣٧٠هـ.ش.
[٢]- انظر: ديورانت، ويليام جيمز، تاريخ تمدّن؛ مشرق زمين گاهواره تمدن (قصة الحضارة؛ الشرق مهد الحضارة)، ترجمه إلى اللغة الفارسية: أحمد آرام، وع. باشائي، وأمير آريان پور، ج٢، ص٦٤٧، سازمان انتشارات و آموزش انقلاب اسلامي، ط٢، طهران، ٣٦٧هـ.ش.
[٣]- انظر: آدميت، فريدون، تاريخ فكر، ص١٦٤، انتشارات روشنكران و مطالعات زنان، ١٣٧٦هـ.ش. (مصدر فارسي).
[٤]- انظر: المصدر أعلاه، ص١٦٦-١٦٧؛ مورغان، لويس هنري، جامعه باستان، ترجمه إلى اللغة الفارسيّة: محسن ثلاثي، ص٤٨٠-٤٨١، مؤسسه مطالعات و تحقيقات فرهنگي، طهران، ١٣٧١هـ.ش.
[٥]- انظر: آدميت، فريدون، تاريخ فكر، ص١٦٣-١٦٤، ١٣٧٦هـ.ش.
[٦]- انظر: المصدر أعلاه، ص١٦٨.

على عدم المقاومة- من إيجاد النظم الإنسانيّ والمعنويّ في الغرب[١]. ومع وجود هذا النفوذ لعناصر من الفكر والثقافة اليونانيّة والتراث اليهوديّ في المسيحيّة (مسيحيّة ما بعد بولس)، فقد تمّ إخراج المسيحيّة من شكلها الدينيّ المؤثّر، وتحويلها إلى ثقافة متأثّرة ببيئتها وتاريخها.

بالإضافة إلى ما قيل عن العصر القديم ومرحلة تأسيس الحضارة الغربيّة (في اليونان وروما)، لا بدّ من التذكير بأنّ بداية اليونان وروما بالنسبة إلى الغرب المعاصر، تأتي أوّلاً: من جهة أنّ اليونان وروما القديمة في مرحلتها الحديثة بعد عصر النهضة [الأولى] كانتا موضعًا للرجوع والعودة. وثانيًا: كان هناك حضور للفلسفة الإغريقيّة والحقوق الرومانيّة في الغرب المعاصر أيضًا. وثالثًا: إنّ الحضارة الغربيّة المعاصرة في رؤيتها إلى موقع الدين (في العلمانيّة)، هي كما كان عليه واقع الغرب القديم ومتأثّرة به أيضًا. إنّ التوسّع المنطقيّ للغرب القديم في مساره التاريخيّ، كان سينتهي لا محالة إلى الغرب العلمانيّ المعاصر؛ بحيث ربما أمكن القول إنّ العلمانية من الناحية التاريخيّة، كانت تعدّ من ذاتيّات الحضارة الغربيّة.

وبذلك يجب التأكيد على أنّ مرحلة التأسيس في الغرب القديم لم تكن مرحلة دينيّة، ولم يكن الدين في صلب تشكيل الحضارة الغربيّة ومركز الحضارة القديمة. وبعد ميلاد المسيح لم تتحوّل المسيحيّة إلى مركزيّة حضاريّة أيضًا. وبالتزامن مع ظهور السيّد المسيح عيسى بن مريم عليه السلام، لم يتمّ التأسيس لمدينة مسيحيّة، ولم ينعم المسيحيّون في حياتهم الدينيّة بالأمن والحرّيّة. وعلى الرغم من أنّ ظهور السيّد المسيح كان ظهورًا لشخصيّة اجتماعيّة وسياسيّة؛ ولذلك فقد تعرّض لحملة شعواء من جانب الفرّيسيّين والصدوقيّين وهيرودوس الأوّل، ثمّ قام اليهود بمرافعته لدى الحاكم الرومي لمدينة (بونس بيلات)، متّهمين إياه بالكفر ودعوة الناس إلى الخروج على الحكّام، والسعي إلى تنصيب نفسه ملكًا، ولهذا السبب فقد تمّ إصدار حكم الإعدام بحقّه[٢]، ولكن على الرغم من كلّ ذلك لم يكن شعار السيّد المسيح سوى الزهد والابتعاد عن الدنيا، وربما لهذا السبب لم يبادر السيّد المسيح عليه السلام إلى بناء مدينة، ولم يستلم مقاليد الحكم، بل وأعرض حتى عن الزواج أيضًا، وبالتالي فإنّه لم يتمكن من لعب دور على المستوى العامّ في الحضارة الغربيّة. فقد حدث دخول المسيحيّة إلى مضمار السياسة في روما الشرقيّة (البيزنطيّة) في القرن الرابع للميلاد، وفي ظلّ الثقافة

[١]- على الرغم من اقتران ظهور المسيحيّة مع سقوط روما؛ ولكن يقال إنّ الدين المنحطّ والآلهة الفاسدة لروما قد مهّد لانهيار الحضارة الرومانيّة حتى قبل ظهور المسيحيّة. يرى ول ديورانت أنّ الدين الروميّ بما يشتمل عليه من رموز الفساد قد فاقم من انحطاطه الأخلاقيّ وسقوطه الاجتماعيّ، فقد كانت بذور الفساد والجريمة كامنة في الدين الروميّ. وكانت الآلهة تعمل على توجيه الغرائز الجنسيّة للناس بشكل منحرف وعلى نحو فاضح. (انظر: ويل ديورانت، تاريخ تمدّن (قصّة الحضارة)، ج٤، القسم الأول، ص٦٤٧).

[٢]- انظر: دولاندلن، ش. تاريخ جهاني، ترجمه إلى اللغة الفارسيّة: أحمد بهمنش، ج١، ص٣٥٩، دانشگاه طهران، طهران، ١٣٦٧هـ.ش.

الشرقيّة بطبيعة الحال، حيث لم يكن بالإمكان فصل الدين فيها عن الدنيا[١]. إنّ هذا المسار من الصيرورة الاجتماعيّة والسياسيّة في روما الغربيّة قد امتدّ به الزمن إلى ما يقرب من ألف عام، وقد تزامن ذلك مع بداية الحروب الصليبيّة، دون أن تتمكّن المسيحيّة من الدخول في مضمار السياسة وحلبة الإدارة الاجتماعيّة، وممارسة نشاطها العسكريّ في إطار النظام الإقطاعيّ.

إنّ ما قيل حتى الآن في مورد الدين في الحضارة الغربيّة القديمة، ينطوي على اختلافات جوهريّة مع تاريخ ومسار الحضارة الإسلاميّة. لم تكن هناك في الحضارة الإسلاميّة نسبة عكسيّة بين الدين وحياة المدينة، ولم تكن هناك نسبة مخالفة بين الدين والارتباط بسائر الحضارات الأخرى. فقد شهد الإسلام في الحضارة الإسلاميّة انتشاره الأكبر في مراكز المدن منه إلى مراكز القرى والأرياف. كما كان للإسلام انتشار أكبر فيما يتعلّق بالارتباط مع الحضارات الأخرى، مثل الحضارة الإيرانيّة أو الحضارة اليونانيّة والغربيّة، فلم يمض على عمر الدعوة الإسلاميّة سوى عقد من عمرها حتى قام النبيّ ﷺ بتأسيس مجتمع المدينة، وأقام نظامًا مدنيًّا ونظامًا اجتماعيًّا سياسيًّا جديدًا. وفي الحقية فإنّ الإسلام في شبه الجزيرة العربيّة لم يكن مجرّد تحوّل في المعايير الأخلاقيّة فقط، بل قام في ذلك العصر بتأسيس نظام سياسيّ جديد في ظل الإسلام. ومن هذه الناحية فإنّ الهجرة إلى المدينة لم تكن مجرّد هروب من مكّة، وإنّما كانت فرصة لإقامة نظام جديدة وحياة اجتماعيّة حديثة. وفي الحقيقة فإنّه على الرغم من أنّ الدين الإلهيّ كان يقتضي التقوى الفرديّة في الوهلة الأولى؛ إلّا أنّ التقوى الشخصيّة كانت تقتضي سلوكًا اجتماعيًّا أيضًا؛ ومن هنا فإنّ التأكيد الإسلاميّ لم يقتصر على مجرّد إصلاح الأفراد فقط، بل كان إصلاح المجتمع هو المطلوب والمنشود على الدوام،

---

[١]- من الجدير ذكره أن الدين في روما الغربيّة حيث يتمّ فرضه على الناس بالإكراه وله سلسلة مراتب تبدأ من الأعلى إلى الأسفل، فقد كان البابا والإمبراطور يتصارعان على امتلاك السلطة؛ وأمّا في روما الشرقيّة، فقد كان الدين يتبلور في صلب الثقافة العامّة، ويكون له نفوذ من تلقائه على رأس المجتمع أيضًا. وفي الأساس فإنّ الثقافة الشرقيّة ثقافة ممزوجة بالدين، في حين أنّ الثقافة الغربيّة كانت ثقافة خالية من الدين والمذهب، وإنّ هذين المهدين المختلفين قد كان لهما تأثير بالغ في تشكيل وبلورة دينين مختلفين. في ظل هذا الفضاء الدينيّ لم يكن تصوّر فصل الدولة عن الكنيسة أمرًا يحظى بالقبول من قبل الناس؛ وذلك لأنّ الدين كان قد تغلغل في جميع الأمور، بحيث إنّ الإمبراطور كان يعتبر نفسه خليفة الله في الأرض. وقد كتب جوان. أ. كريدي في هذا الشأن: «كان الاعتقاد بصفة القداسة للإمبراطور قد بدأ منذ عصر ما قبل المسيحيّة واستمرّ إلى المرحلة المسيحيّة، وكان الإمبراطور يعتبر نفسه خليفة لله؛ وعلى هذا الأساس فإن التأسيس لمجالس الشورى العامّة من قبل الإمبراطور، لم يكن نشاطًا لقائد سياسيّ، وإنّما كان يُعدّ نشاطًا لقائد الأمّة المسيحيّة. وبالتالي فقد كان من الطبيعيّ أن يطالب الإمبراطور بالتدخّل في الأبحاث اللاهوتيّة؛ ولذلك كان يتمّ تشكيل مجالس الشورى العامّة، ويتمّ توجيهها بواسطة سلطة الحكم والدولة». (انظر: جوان. أ. غريدي، مسيحيت و بدعت ها، ترجمه إلى اللغة الفارسيّة: عبد الرحيم سليماني، ص١٤٨-١٤٩، مؤسسه فرهنگي طه، ط١، قم، ١٣٧٧هـ.ش). وعلى هذا الأساس كانت رؤية كلّ واحدة من هاتين الكنيستين إلى مقولة التكنولوجيا والتكنيك رؤية مختلفة ومتفاوتة أيضًا. فقد كانت الكنيسة الأورثودوكسيّة اليونانيّة تعارض الاعتقاد بالأفكار الجديدة والتماهي مع التكنولوجيا، في حين أن الكنيسة الرومية في القرون الوسطى كانت ترحّب بالفن والتكنولوجيا. ولهذا السبب كانت الكنائس الغربيّة تستخدم المنتجات الصناعيّة ومن بينها الساعة على سبيل المثال. وأمّا في الكنيسة اليونانيّة، فلم تكن هذه الأمور لتحظى بالقبول على الإطلاق. (انظر: كامبل، جون، انقلاب صنعتي در قرون وسطى، ترجمه إلى اللغة الفارسيّة: مهدي سحابي، ص٢١٢ و١٥٣، نشر مركز، ط١، طهران، ١٣٧٤هـ.ش).

وكان من الواجب العمل على تحقيق حياة جديدة على مقاس اجتماعيّ أكبر؛ ومن هنا فقد تمّ رفض حياة الرهبانيّة في الإسلام، وانتشر الإسلام في جميع أبعاد الحياة ومرافقها؛ ليشمل تأثيره حتى الأبعاد التجاريّة والاقتصاديّة أيضًا[١]. إنّ هذه الأمّة الجديدة التي كانت تحتوي على نمط أخلاقيّ جديد منبثق عن الارتباط مع الله، قد عملت على إيجاد صنف واحد لم يكن فيه النظم الأخلاقيّ/ المعنويّ أمرًا فرديًّا، بل وكان ناظرًا إلى المسؤوليّة وإلى البيئة الاجتماعيّة أيضًا[٢].

والنقطة المهمّة هي أنّ المدينة في الغرب، كانت هي في حدّ ذاتها مصدرًا للقيَم الاقتصاديّة والاجتماعيّة والسياسيّة، في حين أنّه في المدينة الإسلاميّة لم تكن المدينة في حدّ ذاتها هي المصدر للقيَم المدنيّة، وإنّما كانت القيَم الإنسانيّة والإلهيّة هي التي تعدّ مصدرًا للقيَم المدنيّة الأخرى. وفي الأساس فإنّ المدينة الإسلاميّة قد بدأت من حيث انتهت المدينة الغربيّة. في نموذج المدينة الغربيّة، كانت المدن الأخرى تقتفي أثر المدينة الكبرى والأصليّة (المدينة الأمّ)؛ في حين أنّ المدينة الإسلاميّة منذ أيامها الأولى كانت تعدّ نموذجًا وقدوة لمختلف المدن الأخرى من جهات متعدّدة. ولم يقتصر الأمر على المدينة المنوّرة فقط، بل كانت الكوفة ودمشق وبغداد والقاهرة وقرطبة والأستانة جميعها من المدن المثاليّة، حيث كانت المدن الأخرى تقتدي بها وتسير على إثرها. ومن ناحية أخرى كان تطوّر المدينة الأوروبيّة في العصر الجديد، يُعدّ دليلاً على التقدّم الإنسانيّ، في حين أنّ هذا النوع من التقدّم الدنيويّ في النموذج الإسلاميّ قد يُعدّ نهاية لعمر دولة ما وسقوط العمران والازدهار[٣]. ومن ناحية أخرى فقد كانت المدينة في التاريخ الأوروبيّ مرتبطة بالصناعة والإصلاح الدينيّ والإصلاح السياسيّ؛ بيد أنّ نقطة انطلاقة تاريخ الإسلام عبارة عن عقائد كانت منبثقة عن الرسالة السماويّة للنبيّ الأكرم، وإنّ ظواهر الحياة والأمور الدنيويّة بدورها تنبثق عنها أيضًا[٤]. وكذلك فإنّ المدينة في تاريخ الغرب كانت على الدوام مقرونة بنوع من الانضباط[٥]،

---

[1]- See: Hodgson, Marshall G. S; The Venture of Islam, Conscience and History in a World Civilization. The Classical Age of Islam; vol. 1, p321. Chicago and London, The University of Chicago Press, Vol. 1, 2, 3. 1974.

لا ينبغي ـ من وجهة نظر مارشال هاجسن ـ أن ننسى الدور المحوريّ للإسلام في تطوير الأدوات وإنعاش التجارة. لقد عمل الإسلام على إيجاد نوع من الأمن التجاريّ والاقتصاديّ، وعمل على تحقيق النشاط الاجتماعيّ للأمّة الإسلاميّة، بل وحتى لغير المسلمين أيضًا (See: Ibid, p305).

[2]- See: Ibid, pp.173–174.

[٣]- انظر: عارف، نصر محمد، الحضارة/ الثقافة/ المدنيّة، دراسة لسيرة المصطلح ودلالة المفهوم، ص٥٣، المعهد العالميّ للفكر الإسلاميّ، أمريكا / فرجينيا، ١٤١٥هـ/ ١٩٩٤م.

[٤]- انظر: المصدر أعلاه، ص٥٣-٥٤.

[٥]- الانضباط (discipline): مجموعة من القواعد السلوكيّة للحفاظ على النظام والتبعيّة بين أعضاء مجموعة معيّنة. (المعرّب).

وكان نظمها منبثقًا عن توافق وعقد اجتماعيّ وقانونيّ، في حين أنّ نظام المدينة في تاريخ الإسلام، كان نظامًا منبثقًا عن التربية الروحيّة والتزكية الفرديّة للأشخاص.

ومن ناحية أخرى في مرحلة تأسيس الحضارة الإسلاميّة وفي مدّة قصيرة تمّ تداول القرآن الكريم بين الناس بوصفه كتابًا سماويًّا ناظرًا إلى الحياة الدنيويّة، وكان بمقدور الناس من خلال الرجوع إليه أن يقوموا على الدوام بحركة ذهاب وإياب بين النصّ المقدّس وبين الحياة، وأن يسعوا على الدوام إلى تطبيق الحياة مع النصّ؛ ومن هنا فإنّ أهمّ نقطة في مرحلة التأسيس (مرحلة الثلاثة وعشرون سنة من عمر الرسالة) تتجلّى في دخول التعاليم السماويّة إلى ثقافة العرب الجاهليّين والتغييرات التي أحدثها الوحي في ثقافة الناس.

إنّ نزول الوحي في قالبي الكتاب والسنّة، وتأسيس قواعد الحضارة الإسلاميّة على أساس الوحي الإسلاميّ بوصفهما خصّيصتين أصليّتين في هذه المرحلة، وكذلك فإنّ كتابة القرآن وانتقاله إلى أيدي الناس بوصفه نصًّا واضحًا في حلّ النزاعات الثقافيّة والعقائد الاجتماعيّة، ووجود وتربية حفّاظ القرآن والحديث، وانتقاله إلى مسرح الحياة الفرديّة والاجتماعيّة، قد عمل منذ البداية ومن الناحية العمليّة على تظهير الأداء الاجتماعيّ والثقافيّ والحضاريّ للإسلام في السنوات الأولى من نزول الوحي إلى حدّ كبير وملحوظ.

إنّ الدور المحوريّ للقرآن الكريم بوصفه نصًّا كان منتشرًا في جهات متنوّعة ونقاط متعدّدة من العالم الإسلاميّ، ليس بين المفسّرين فحسب، بل وبين الفقهاء والعرفاء والفلاسفة والمتكلّمين أيضًا، بل وليس بين العلماء فقط، بل وبين رجال السياسة والمصلحين الاجتماعيّين والفنّانين والأدباء والشعراء والمهندسين، وليس بين النُخَب فحسب، بل وكان كذلك حاضرًا ومؤثّرًا بين عموم الناس على الدوام بوصفه مصدرًا معرفيًّا وثقافيًّا وسياسيًّا، فقد تحوّلت آياته ومسائله إلى أصول وقواعد حياة متنوّعة في السياسة وفي العلم وفي الثقافة[١]. إنّ القرآن ليس مجرّد كتاب علميّ بحت، بل هو تلبية واستجابة لاحتياجات العصر[٢].

إنّ هذا الحضور العامّ والواسع للقرآن الكريم في مختلف أبعاد الحياة هو الذي أدّى ليصبح

---

[١]- يذهب مارشال هاجسن إلى الاعتقاد بأنّ الطاقة الأخلاقيّة التي حرّرها الإسلام كانت مؤثّرة بالكامل في بلورة النهضة الثقافيّة في عصر الخلافة الإسلاميّة. وفي هذا الشأن فقد أدّى ذات التضادّ والاختلاف بين السنن في مرحلة تبلور الإسلام، إلى تبلور نقيضة جديدة وتشكيل ثورة في الحضارة الإسلاميّة.

See: Hodgson, Marshall G. S; The Venture of Islam; vol. 1, p236.

[٢]- بسبب هذه الخصّيصة في القرآن الكريم، ذهب الكثير من غير المسلمين إلى اعتباره كتابًا مضطربًا ومبعثرًا. حيث يذهب غير المسلمين إلى افتقار القرآن إلى التطوّر المنطقيّ والمتوازن، ولم يتضح لهم كيف يعتبره المسلمون نصًّا جميلًا؟

See: Ibid, p184.

القرآن الكريم -بالإضافة إلى بُعده المعرفيّ بالنسبة إلى مختلف الطبقات الاجتماعيّة- عنصرًا وعاملاً أساسيًّا لوحدة الهويّة المشتركة بين المسلمين في الحضارة الإسلاميّة. وقد ذكر مارشال هاجسن هذا السؤال في كتابه إعجاز الإسلام، قائلاً: كيف تحقّق التماسك الإسلاميّ بين المسلمين المتفرّقين؟ فعلى الرغم من تعدّد المجتمع وتنوّعه من الناحية الثقافيّة، وعلى الرغم من أنّه لم تكن هناك مركزيّة ثقافيّة وحضاريّة لأيّ مدينة من المدن الإسلاميّة، إلاّ أنّ الحضارة الإسلاميّة لم تتفكّك، ولم تتعرّض الوحدة الإسلاميّة في دار الإسلام إلى الانهيار[١]. وفي الأساس كان هناك على المستوى الدينيّة في الحضارة الإسلاميّة الكثير من عناصر الوحدة والاتحاد بين المسلمين، فجميع المسلمين يؤمنون بـ«القرآن الكريم» بوصفه نصًّا ومصدرًا سماويًّا مشتركًا بينهم، وهذا الأمر يؤدّي إلى حصولهم على لغة مشتركة، وتفرض بطبيعة الحال تحدّيات مشتركة أيضًا؛ ولكن حيث إنّ الكثير من المسلمين بالإضافة إلى القرآن يقرأون الكتب اللاحقة الأخرى، فقد تحوّلت السنّة بدورها إلى عنصر مشترك بين المسلمين أيضًا[٢]. في النظم الاجتماعيّ الحديث للمسلمين، كان القرآن الكريم بوصفه مصدرًا للحياة يعمل على وضع القوانين والقواعد في الأمور العسكريّة والأسريّة والسياسيّة والاجتماعيّة. وعمد إلى حلّ بعض الأزمات الاجتماعيّة.

أمّا الذي حدث في المسيحيّة فهو الحفاظ على التقاليد الثقافيّة من قبل رجال الدين المسيحيّين. وفي الحدّ الأدنى كانت الكنيسة والمسيحيّين قد تجاوزوا المسيحيّة في مرحلة العصور الوسطى. إنّ الدين والمسيحيّة في الغرب في العصور الوسطى، لم يحافظ على سنن وتقاليد وأعراف المجتمع الروميّ فحسب، بل وقد أجرى وعمل على تطبيق ذات تلكم التقاليد والأعراف في تشكيلاته ومؤسّساته الداخليّة أيضًا، وأقام نظامه الدينيّ وصاغة على تلك الشاكلة أيضًا[٣]. ومن الناحية القضائيّة والحقوقيّة تأثّر القانون الكنسيّ بدوره بالحقوق الإقطاعيّة أيضًا، ويعزى سبب ذلك إلى أنّ قائدًا باسم غراتيانوس كان متأثّرًا بدراساته حول الحقول الروميّة، قد عمد في عام ١١٤٢م إلى استنباط وجمع الأصول والقوانين من كلمات أرباب الكنيسة وقرارات المجامع الكنسيّة وضمّها في كتاب. وإنّ هذا الكتاب -الذي اكتسب عنوان فهرسة القوانين المناقضة والمعارضة للكنيسة- قد حظي بشهرة واسعة، وكان الباباوات يضيفون إليه بعض المسائل من حين إلى آخر. وحيث إن معرفة القوانين الكنسية كانت تمثّل طريقًا موثوقًا للوصول إلى الاتجاهات الإداريّة، فقد اكتسبت دراسة

[1]- See: Ibid, vol. 2, pp9- 11.

[2]- See: Ibid, p88.

[٣]- انظر: رندال، هرمن، سير تكامل عقل نوين، ترجمه إلى اللغة الفارسيّة: أبو القاسم پاينده، ج١، ص٨٩، انتشارات علمي و فرهنگي، ط٢، طهران، ١٣٧٦هـ.ش.

هذه القوانين مزيدًا من الانتشار[١].

وخلافًا لما كان عليه حال المسيحيّة في روما الغربيّة، فإنّ الذي حدث في الإسلام وفي الحضارة الإسلاميّة لم يكن أبدًا هذا النوع من الاستسلام والرضوخ أمام الأوضاع الثقافيّة المعاصرة. وبطبيعة الحال فإنّ الإسلام كان يمتزج بالثقافات المحلّيّة في المناطق التي يصل إليها، ولكن هذا لا يعني تحوّل الإسلام إلى حالة ثقافيّة، فقد تمكّن الإسلام من تغيير العديد من الثقافات وإعطائها صبغة إسلاميّة. أمّا هذه الثقافات المحلّيّة والمناطقيّة، فلم يكن لها وجه مشترك. ومع دخول الإسلام فقد ارتبطت فيما بينها. وإنّ الذي كان يربط بين هذه الثقافات، عبارة عن ثقافة سامية ومتعالية[٢]، وليست ثقافة عامّة[٣]. إنّ ذات هذا المستوى من الثقافة (المستوى الأعلى) كان شاملاً للعناصر الدينيّة أيضًا؛ ومن هنا فإنّ تعيين حدود وثغور الحضارة الإسلاميّة لم يتمّ رسمها على أساس الجغرافيا والثقافة الشرقيّة على سبيل المثال، وإنّما على أساس خطوط انتشار السنن الثقافيّة العُليا[٤]. وإنّ الذي جمع بين هذه السنن برمّتها في الحضارة الإسلاميّة إنّما هو الإسلام. لقد دخلت الدوافع والحوافز الإسلاميّة في الأمور الثقافيّة، ومزجتها بالروح الإسلاميّة، وبذلك فقد ارتبطت السنن الثقافيّة والدينيّة فيما بينها[٥]. وفي الحد الأدنى فإنّ التطلعات الثقافيّة في مرحلة ما قبل الحداثة كانت ناظرة إلى الدين ومنبثقة عن التعاليم الدينيّة.

وبذلك فإنّ المسيحيّة التي انقسمت إلى شقّين غربيّ وشرقيّ، لم تتمكّن من الناحية العمليّة من إيجاد نوع من الاتحاد والارتباط بين هذين الشقّين، بيد أنّ المسلمين على الرغم من الرقعة الشاسعة التي انتشر فيها الإسلام لم يخسروا ارتباطهم الوثيق، واستمرّت الحوارات الثقافيّة فيما بينهم على الدوام، وقد حافظ الدين على تأثيره حتى في مواطن ضعفه أيضًا. إنّ هذه الخصوصيّة قد أدّت إلى بلورة سنن أدبيّة واجتماعيّة لها قابليّة الانطباق على جميع أبعاد الحياة. لقد صار الإسلام سببًا في ارتباط الناس على مختلف ثقافاتهم المتنوّعة فيما بينهم، وعلى الرغم من التنوّع الكبير والواسع بين المسلمين، فقد تمكّنوا بفضل الإسلام من إيجاد حالة من الثبات والاستقرار والتلاحم المصيريّ في تاريخهم[٦].

---

[١]- انظر: لوكاس، هنري، تاريخ تمدن، ترجمه إلى اللغة الفارسيّة: عبد الحسين آذرنگ، ج١، ص٥٣٦، انتشارات كيهان، طهران، ١٣٦٦هـ.ش.

[2]- **high culture.**

[3]- **folk culture.**

[4]- **See: Hodgson, Marshall G. S; The Venture of Islam; vol. 1, p92.**

[5]- **See: Ibid, pp232–236.**

[6]- **See: Ibid, pp93- 95.**

ب ـ مراحل الازدهار و«مسألة الدين والارتباط الحضاريّ»

إذا أردنا أن نأخذ ازدهار الحضارة الغربيّة منذ المرحلة الحديثة في الغرب ومن القرن السابع عشر أو القرن الثامن عشر للميلاد، وأن نأخذ مرحلة ازدهار الحضارة الإسلاميّة من القرن التاسع للميلاد بنظر الاعتبار، سوف نجد شرخًا كبيرًا بين مرحلة الازدهار في الحضارة الإسلاميّة ومرحلة ازدهار الحضارة الغربيّة في حين أنّ نقطة بداية الحضارة الغربيّة قد سبقت نقاط انطلاق الحضارة الإسلاميّة بألف عام. بيد أنّ هذا الشرخ بين مرحلة التأسيس في القرن الأوّل ومرحلة الازدهار في القرن الثالث والرابع للميلاد، كان قصيرًا جدًّا، وخلال هذه الفاصلة كان الإسلام بدوره يعمل على إعداد مقدّمات تبلور الحضارة الإسلاميّة، حيث تشكّلَ جانب منها في مرحلة الفتواحات الإسلاميّة والتعرّف على الحضارات الأخرى[١].

في تشكيل الحضارة الغربيّة -سواء في مرحلة التأسيس أو في مرحلة الازدهار- لا يمكن غضّ الطرف عن دور المسيحيّة في بلورة الحضارة الغربيّة وتشكّلها، سواء أكان في العصور الوسطى المتأخّرة أم في المرحلة الحديثة؛ بيد أنّ هذا لا يعني مركزيّة المسيحيّة في الحضارة الغربيّة. وفي مرحلة ما قبل اندلاع الحروب الصليبيّة، توصّلت المسيحيّة بعد تجربة طويلة تمتدّ لما يقرب من ألف عام إلى نتيجة مفادها أنّها إذا أرادت أن تؤدّي دورها بوصفها مؤسّسة فاعلة ومؤثّرة، فليس أمامها من طريق سوى العمل على بناء نظام اجتماعيّ وسياسيّ. وفي الأساس فإنّ «الضرورة الدينيّة تقتضي التأسيس لمنظومة وأجهزة دينيّة مستقلّة تعمل بوصفها مؤسّسة موازية للدولة، وجنبًا إلى جنبها، وحيث إنّ المدّة الزمنيّة لهذه المؤسّسة الحديث -طبقًا للفلسفة القائمة- تعمل على التعريف بمصالح ومنافع أسمى من المصالح الدنيويّة، يجب أن تكون هذه المؤسّسة -بطبيعة الحال- فوق الدولة»[٢]. وفي خضم ذلك أدّى غياب رسم الحدود الواضحة للتلفيق بين سلطة البابا وسلطة الملك لإدارة الحكومة الدينيّة من جهة، وسعي كلّ من البابا والملك إلى احتكار السلطة لنفسه من جهة أخرى، إلى تجاوز كلّ واحد منهما حدود سلطة الآخر[٣]. وبذلك فقد أصبح الأساقفة أكثر سيطرة على مصادر النظم ومركزيّة السلطة في المدن من حكام روما، وحلّ مجمع الأساقفة محلّ مجمع المحافظة والمدينة في اتخاذ القرارات. إنّ المسيحيّة من خلال حلولها محل الدولة

[١]- انظر: علي بيات، «بايسته هاي دوره بندي تمدن اسلامي»، مجلة نقد و نظر، العدد ٧٤، ١٣٩٣هـ.ش. (مصدر فارسي).
[٢]- انظر: بهاء الدين پازاركاد، تاريخ فلسفي سياسي، ص ٢٢٩، نشر زوار، طهران، ١٣٤٨هـ.ش.
[٣]- انظر: المصدر أعلاه، ص٢٨٠.

الروميّة، بدأت بفتح الولايات، وجعلت العاصمة مسيحيّة، وسعت إلى إقامة الانضباط من الحدود إلى الحدود[١].

إنّ النقطة المهمّة في هذه المرحلة هي غاية المسيحيّين المتمثّلة في إقامة عالم مسيحيّ موحّد. وفي هذه القرون قامت المسيحيّة بجهود كبيرة من أجل الوصول إلى هذا الهدف المنشود لها منذ القدم، وحملت المجتمع البشريّ على التماهي معها في هذه المسألة. وقد تمكّنت الحضارة الغربيّة في ظلّ الكنيسة من العمل على تنظيم تنسيقاتها ومؤسّساتها الاقتصاديّة. وعندما انتعشت الحياة الاقتصاديّة وانتقلت الحياة لتشهد مزيدًا من التعقيد، أخذ هذا التنسيق والاتحاد يتّجه إلى الضعف والضمور[٢]. وعلى الرغم من ثقة الناس وإيمانهم بالمسيحيّة[٣]، فقد عملت الإصلاحات الدينيّة ثمّ التحوّلات العلميّة والفلسفيّة على زعزعة المكانة السابقة للديانة المسيحيّة[٤]، وأدّت الحروب الدينيّة والمذهبيّة وظهور الفرق الدينيّة المتنوّعة إلى إيجاد نوع من انعدام الثقة بالمسائل القطعيّة الدينيّة، وظهور نوع من الشكّ بين عموم الناس[٥].

وفي هذه المرحلة تمّ تهميش الزهد الكنسيّ، واتّسعت رقعت الاهتمام بالدنيا وعلمنة الحياة. وأدّى الإعراض العام عن الأفكار الكنسية المتعلّقة بالزهد، والنزوع إلى التحرّر من القيود الاجتماعيّة والحصول على المنافع الشخصيّة، وإيجاد التحوّلات الاجتماعيّة والاقتصاديّة، إلى توجّه عامّة الناس نحو اكتناز الثروة وتنظيم الحياة الدنيويّة والتشكيك الجاد في عقائد الكنيسة[٦].

هذا الاتجاه الدنيوي ذاته كان موجودًا في العالم الإسلاميّ، ولا سيّما في العصر الأمويّ وأيّام حكم معاوية بن أبي سفيان أيضًا. يقول الأستاذ حسين نصر بشأن بداية العلمانيّة في العالم الإسلاميّ في هذه المرحلة:

«على الرغم من انتصار الإسلام على أفكار الشرك، بيد أنّ نتيجة حرب صفّين وما تلاها من قيام الخلافة الأمويّة على يد معاوية بن أبي سفيان، قد أشارت إلى بداية مرحلة لدخول العلمانيّة الطفيليّة إلى الحياة السياسيّة في الإسلام؛ بمعنى أنّ السياسة أو جانب منها في الحدّ الأدنى قد ابتعد عن

---

[١]- انظر: ول ديورانت، تاريخ تمدن (قصّة الحضارة)، ج٣، ص٧٢٣.

[٢]- انظر: رندال، هرمن، سير تكامل عقل نوين، ترجمه إلى اللغة الفارسيّة: أبو القاسم پاينده، ج١، ص١١٠-١١١، ١٣٧٦هـ.ش.

[٣]- انظر: فوغل، جكسون شبيغل، تاريخ تمدن مغرب زمين، ج١، ص٨٠٤، انتشارات أمير كبير، طهران، ١٣٨٧هـ.ش. ومن الجدير ذكره أنّ هذا الأمر لم يكن يروق لبعض القساوسة؛ وذلك لأنّ المسيحيّين الكنسيّين كانوا يعتبرون أنفسهم خرافيّين أكثر منهم مؤمنين.

[٤]- انظر: فوغل، جكسون شبيغل، تاريخ تمدن مغرب زمين، ج١، ص٨٠٤، ١٣٨٧هـ.ش.

[٥]- انظر: المصدر أعلاه، ص٧٧١.

[٦]- انظر: بدن، لويس تاريخ عقايد اقتصادي، ترجمه إلى اللغة الفارسيّة: هوشنگ نهاوندي، ص٧-٩، انتشارات مروارید، ١٣٤٣هـ.ش.

أصول الوحي وتعاليم السماء، وانجرفت نحو أودية السياسة المستندة إلى السلطة التي يلعب فيها طمع الإنسان دورًا حاسمًا»[١].

وعلى الرغم من ذلك كلّه إلاّ أنّ مقولة الدين لم تحذف من تاريخ الإسلام بعد معاوية أبدًا؛ لا في عصر بني العبّاس ولا في مرحلة ما بعد سقوط الخلافة العبّاسية وفترة حكم التتر والاجتياح المغولي للأقطار الإسلاميّة. إنّ الاتجاه العلمانيّ بمعناه الغربيّ الخاصّ، لم يكن أمرًا شائعًا لا في عالم التشيّع ولا بين أهل السنّة أيضًا. فقد كان الدين والدراسات الدينيّة وحضور الدين في مشاهد الحياة وفي مجالات السياسة مؤسّسًا على نحو جادٍّ.

والنقطة المهمّة في عصر النهضة وما بعد المرحلة الحديثة هي العودة إلى ماضي التاريخ والتأكيد على اليونان وروما القديمة. إنّ هذه العودة قد حدثت في التاريخ الإسلاميّ المتأخّر وفي البحث عن أسباب تخلّف المسلمين، وقد سعت تيّارات كثيرة إلى العودة إلى السيرة النبويّة ومجتمع مدينة النبيّ الأكرم ‘ تحت مختلف العناوين والمسمّيات، ولكن كانت هناك اختلافات كبيرة بين العودة إلى العهود القديمة في الغرب وبين العودة إلى مدينة النبيّ الأكرم ﷺ في الإسلام. فقد كانت العودة إلى المرحلة القديمة في الغرب عبارة عن عودة إلى التراث الدنيويّ وإلى تراث مجرّد من الدين؛ لإثبات المشروعيّة الراهنة والجذور التاريخيّة للغرب، في حين أنّ الكلام في تاريخ الإسلام يدور حول العودة إلى العصر النبويّ والتراث الدينيّ الأصيل؛ وقد يكون هناك -بطبيعة الحال- أوجه للشبه بين إحياء الحضارة الإسلاميّة وإحياء حضارة روما الغربيّة، بيد أنّ المراد من إحياء الحضارة الإسلاميّة في بعض الأحيان ليس هو مجرّد العمل على إحياء المجد والعظمة الدنيويّة، بل التأكيد على عظمة الدين في مشهد الحياة وجدوائيّته في تلبية جميع ما يحتاج إليه الإنسان.

والنقطة المهمّة الأخرى في تحليل المسار الحضاريّ للغرب، هو البرجوازيّة في الحضارة الحديثة، ففي هذه المرحلة كان الأهمّ من ظهور فلسفة التنوير والآفاق الفكريّة الجديدة في تاريخ التفكير الغربيّ، ظهور الثورة الاقتصاديّة التي تمكّنت من تحقيق عالم جديد ومختلف عما كان في مرحلة العصور الوسطى وسيادة النظام الإقطاعيّ. وفي الأساس فإنّ النظام الإقطاعيّ في هذه المرحلة قد تهاوى بفعل ظهور التيّار البرجوازيّ (لقد عمل النظام الإقطاعيّ على توظيف جميع إمكاناته وطاقاته من أجل إقامة النظام البرجوازيّ)، فظهر نوع من الطبقيّة الاجتماعيّة الجديدة التي

[١]- انظر: حسين، نصر، حسين، دين و سكولاريسم، معنا و نحوه ظهور آنها در تاريخ اسلام، سكولاريسم از ظهور تا سقوط، ترجمه إلى اللغة الفارسيّة: سيد حسين راستي تبار وآخرون، ص٢٤٩-٢٥٠، انتشارات پژوهشگاه علوم و فرهنگ اسلامي، قم، ١٣٩٣هـ.ش.

لم يكن لها موقع لرجال الكنيسة ولا لطبقة النبلاء القديمة فيها. وفي هذه المرحلة تمّ التأسيس للنظام المصرفيّ الحديث؛ حيث تمّ افتتاح البنوك وأسواق البورصة، وأخذ يتمّ تداول السفتجات وشراء وبيع الصكوك البنكيّة[١]. فشاعت روح النفعيّة وبلغت ذروتها، وتراكمت الثروات وتمّ استخراج المعادن الثمينة. وقد عمل فرانكلين -الذي يمكن الحديث عنه بوصفه مثالاً للتفكير البرجوازي- على قلب نظريّة أرسطو التي يقول فيها «إنّ النقود لا تلد النقود»، وقال: «عليكم أن تتذكّروا بأن للنقود طبيعة وفطرة مسالمة... إنّ بمقدور النقود أن تلد نقودًا، ومن خلال صغار النقود الذين ولدتهم، يمكن خلق صغار آخرين بكل يُسر وسهولة، وقس على ذلك حتى النهاية... إنّ الذي يعمل على إخفاء عملة نقديّة صغيرة بحجم الدانق في طميرة، إنّما يقضي بذلك على جميع ما كان يمكن لتلك العملة النقديّة أن تنتجه والتي يمكن أن تبلغ حتى إلى مئات الدنانير»[٢].

من الجدير بالذكر أنّ مسار الثورات الدينيّة والعلميّة والسياسيّة والصناعيّة في الغرب، وكذلك مسار العلمانيّة في هذه الحضارة والأبعاد الأرضيّة التي اكتسبها الإنسان الحديث، إنّما كانت محدودة ومحصورة بحضارة الغرب، ولم يكن للحضارة الإسلاميّة في ظهورها وازدهارها مثل هذا المسار في العلمانية وفي الصيرورة السياسيّة والصناعية. ليس هناك من أثر للنظام الإقطاعي في الحضارة الإسلاميّة (على ما كان شائعًا في العصور الوسطى)، كما لم يكن فيها من أثر للبرجوازيّة أيضًا. إنّ الإقطاعيّة والبرجوازيّة من خصائص الحضارة الغربيّة، كما كان لها سهم كبير للغاية في تشكيل وقيام الحضارة الغربيّة. وبعبارة أخرى: لم يكن هناك في المجتمعات الإسلاميّة طبقة رأسماليّة تقوم على أساس النقود ومستقلّة عن أصحاب السلطة ورجال الدين الذين أمسكوا بمقاليد التغييرات والتحوّلات الاقتصاديّة والاجتماعيّة، وتعمل في إطار إحداث التغييرات الثقافيّة بشكل مستقلّ ومنفصل عن معقل السلطة والدين. إنّ الفلسفة الإنسانيّة بمعنى أصالة الإنسان بوصفه ظاهرة طبيعيّة يتمّ إنتاج كلّ شيء فيها على نحو التأصيل الذاتيّ ومحوريّة الذات (على أساس الاحتياجات الطبيعيّة والعقل التجريبيّ للإنسان دون الالتفات إلى السماء)، لم يكتب لها الظهور في تاريخ الإسلام[٣].

إنّ النقطة الأخرى التي تركت تأثيرها على أفول المسيحيّة والحضارة المسيحيّة، تكمن في

---

[١]- انظر: موريس كروزيه، تاريخ الحضارات العام، ص١٢٠، عويدات للطباعة والنشر، ٢٠٠٣م.

[٢]- انظر: أندريه بيتر، تاريخ اقتصادي: بررسي در روابط نهادي اقتصاديّ وتحولات تمدن بشري از ابتدا تا عصر حاضر، ترجمه إلى اللغة الفارسيّة: ضياء الدين دهشيري، ص٨٣، دانشگاه طهران، طهران، ١٣٥٥هـ.ش.

[٣]- في حوار مع الأستاذ علي بيات من جامعة الإلهيّات، حقل تاريخ وحضارة الشعوب الإسلاميّة، جامعة طهران.

النزاعات العلميّة التي احتدمت بين غاليلو ورجال الكنيسة، الأمر الذي أدّى إلى ظهور دنيويّة متزايدة في الحياة الفكريّة للأوربيّين والإعراض عن التوجّهات الدينيّة على نطاق واسع في حياة العالم الغربيّ. إنّ انتصار الآراء العلميّة جعل من الأضرار والإصابات التي لحقت بالعقائد الدينيّة أمرًا غير قابل للتضميد والعلاج تقريبًا، وانتهت بدورها إلى التنصّل عن الدين، والإقبال على الدنيا بشكل متزايد في الحياة الفكريّة لدى الأوروبيّين؛ وهذا كان تمامًا على خلاف ذلك الشيء الذي تصبو إليه الكنيسة وعقدت عليه آمالها من أجل الحيلولة دون وقوعه في الاعتراض على كوبرنيك. إنّ الكثير من المفكّرين في القرن السابع عشر للميلاد على الرغم من تعلّقهم بالعلم كانوا يسعون إلى الإبقاء على إيمانهم بالمعتقدات الدينيّة أيضًا، وكانوا يعتقدون أنّ نتائج هذا الشرخ سوف تؤدّي إلى مصائب كثيرة. وهناك من كان يذهب إلى الاعتقاد بأنّ هذا الشرخ لا ضرورة له البتّة؛ بيد أنّ البعض الآخر كان يشعر بالحاجة الماسّة إلى التأليف بين الله والإنسان والكائنات التابعة للقوانين الميكانيكيّة في الفلسفة الجديدة[١].

إنّ الذي حدث في الحضارة الإسلاميّة لم يكن تضادًّا أو تعارضًا بين العلم والدين. لا في الفترة التي شهدت ذروة النشاط في ترجمة الكتب اليونانيّة والإيرانيّة وغيرهما التي ظهرت في البقاع الإسلاميّة؛ حيث أدّت هذه الترجمات ومواجهة العلماء المسلمين مع الأفكار المتنوّعة في الحضارات الأخرى في حدّ ذاتها إلى ظهور بعض الأسئلة، والتي برزت في إثرها طبقات الإسلام الخافية والظاهرة في الحقول العلميّة والفلسفيّة والطبيعيّة وفي الفيزياء والكيمياء والنجوم على نحو أكبر، فلم يقتصر عمل العلماء والمفكّرين على الترجمة فقط، وإنّما تصدّوا للتأليف والنقد أيضًا، وقد أدّى هذا الأمر إلى ترسيخ دعائم وأسس الحضارة الإسلاميّة بشكل أكبر. إنّ التجربة العلميّة لم تقتصر على المراحل الحضاريّة في القرن الثالث والرابع للهجرة فقط، بل وقد تكرّرت في عصر البويهيّين أيضًا، ولم يؤدّ دخول العلم والمعرفة وازدهارهما إلى حدوث مشكلة مع الدين، بل وأدّى ذلك في الأساس إلى ازدهار ورسوخ الإسلام في هذه المرحلة أيضًا. وإنّ النقطة المهمّة تكمن في مراحل الاجتياح المغوليّ للمجتمع الإيرانيّ؛ حيث إنّه على الرغم من الخراب الكبير الذي شهده العالم الإسلاميّ، إلّا أنّه منذ عصر غازان خان ومن تلاه من الحكّام وما قاموا به من الإصلاحات، قد عملت على تمهيد الأرضيّة لحدوث التحوّلات العلميّة في ربع رشيدي[٢]، ومرصد مراغة، والمدرسة السيّارة، والمرافق الأخرى التي أسّسوها في مختلف المواقع؛ الأمر الذي أدّى إلى ازدهار العلوم الإسلاميّة من جهة، وترسيخ الإسلام في الثقافة العامّة من جهة أخرى. إن الذي حدث في القرنين الأخيرين، لم يكن عبارة عن

[١]- انظر: فوغل، جكسون شبيغل، تاريخ تمدن مغرب زمين، ج١، ص٧٥٦-٧٥٧، ١٣٨٧هـ.ش.

[٢]- ربع رشيدي: معلم تاريخيّ في مدينة تبريز، كان في الأصل عبارة عن جامعة باسم رشيد الدين فضل الله الهمداني، يعود بناؤها إلى ما قبل سبعة قرون تقريبًا، ولم يبق من آثارها حاليًّا سوى الشيء القليل. (المعرّب).

ازدهار العلم، ولا دخول العلم إلى العالم الإسلاميّ، بل كان عبارة عن دخول الاستعمار الجديد إلى عالم الإسلام حاملاً معه علومًا تابعة ومنتقاة، تعمل على تسريع وتشديد العزف على تجريد الإنسان من هويّته وتقويض مبانيه الإسلاميّة والشرقيّة. ومن ناحية أخرى كان هناك الكثير من الأشخاص المستغربين في العالم الإسلاميّ الذين أخذوا يعملون -بدلاً من استيراد العلم الجديد- على تمهيد الأرضيّة لتسلّل الثقافة العلمانيّة، ويا ليتها كانت ثقافة تمّ تقليدها من الغرب بشكل رصين ومتقن، بل كانت للأسف الشديد ثقافة كاريكاتيريّة منتقاة من الغرب إلى العالم الإسلاميّ خصيصًا، الأمر الذي حمل علماء الإسلام على الوقوف أمامها والتصدّي لها، وقد تمّ اتهامهم لذلك من قبل بعض المنبهرين بالغرب والفاقدين لهويّتهم بمناهضة العلم والتقدّم.

إثر الثورة الاقتصاديّة في الغرب، تمّ التأسيس للثورات الفكريّة والفلسفيّة الكبرى، وبفعل الثورة الفكريّة، ازدهرت ثقافة النُخب. وفي عام ١٧٥٠ م تمّ طبع ما يقرب من ٣٠٠ كتاب، حتى وصل هذا العدد في عقد الثمانينات من القرن الثامن عشر للميلاد إلى ١٦٠٠ كتاب لكلّ عام. «لقد كان الاقتصاد في الغالب وليد الحوارات التي تحدث في محافل أصحاب القصف والمكاشرة، وقلّما كان متمخضًا عن الدراسات العلميّة، وهو في أكثر الحالات متبنّى صالات الظرفاء وقلّما ترعرع في المدارس. لقد كان الاقتصاد على علاقات وثيقة وحميمة مع جميع الثورات الفكريّة المعاصرة»[١]. وفي المقابل لم تشهد الثقافة العامّة تقدّمًا ملحوظًا، وكانت آثار من عدم الثقافة أو الثقافة الرديئة ملحوظة فيها. ويمكن مشاهدة أمارات ذلك في المهرجانات السنويّة التي كانت تقام في تلك المرحلة بوضوح[٢]. إنّ التمرّد العقليّ والمطالبة بالحرّيّات الفرديّة (تمرّد الأفراد)، كان يُنادي بعدم الحاجة إلى الموازين الأخلاقيّة والقوانين والقواعد القيَميّة. ولم يقتصر هذا التمرّد على الفلسفة فقط، بل كان يسجّل حضوره حتّى في السياسة والاقتصاد والثقافة على نحو واضح وصارخ أيضًا. وفي هذا المجال -بمقتضى التمرّد الذي كان يصدر عن الإنسان- كان يُعدّ الكلام والحديث عن القيَم والموانع الإنسانيّة والأخلاقية أمرًا عبثيًّا ولغوًا. وهكذا فقد حلّ النظام المتحرّر «القيَم/ الرغبات» محلّ نظام «القيم/ الكيفيّة»[٣]. إنّ التكالب الجنونيّ المسعور من قبل الناس على اكتناز الثروات، أدّى إلى إعراض الناس عن الأخلاق والإيمان الدينيّ بالمرّة. وقال لويس في هذا الشأن:

---

[١]- انظر: أندريه بيتر، تاريخ اقتصاديّ: بررسي در روابط نهادي اقتصادي و تحولات تمدن بشري از ابتدا تا عصر حاضر، ترجمه إلى اللغة الفارسيّة: ضياء الدين دهشيري، ص٦٠، ١٣٥٥هـ.ش.

[٢]- انظر: جكسون شبيغل فوغل، تاريخ تمدن مغرب زمين، ج١، ص٧٩٨-٨٠٠، ١٣٨٧هـ.ش.

[٣]- انظر: أندريه بيتر، تاريخ اقتصادي: بررسي در روابط نهادي اقتصادي و تحولات تمدن بشري از ابتدا تا عصر حاضر، ترجمه إلى اللغة الفارسية: ضياء الدين دهشيري، ص٥١-٩٥، ١٣٥٥هـ.ش.

«من ناحية أيقظت القدرة على اكتساب المنافع والمزيد من الأرباح في المعاملات التجاريّة، وتحسين ظروف الحياة بواسطتها، الرغبة الجامحة في الحصول على المنافع والمصالح الشخصيّة بين أفراد المجتمع، ومن ناحية أخرى أيقظت النزعة إلى الاكتشافات الجغرافيّة؛ الأمر الذي أثار لدى جماعة من الناس الاندفاع نحو خوض المجازفات والميل إلى التحرّر من المحيط الاجتماعيّ المغلق، والرغبة إلى الاستقلال الفرديّ. وزال أصل تكريم الخدمة -الذي كان يُعدّ غاية مطمح من قبل علماء الأخلاق في العصور الوسطى- بالتدريج، وحلّ محلّه حبّ المال واكتناز الثروة بوصفه غاية للنشاطات والجهود الفرديّة والاجتماعيّة، وبالتالي فقد حلّ عالم مليء بالتشنّجات والمغامرات محلّ العالم الهادئ والمتعادل الذي كان قائمًا في العصور الوسطى. ومثل جميع المراحل التي يتحرّر فيها أفراد المجتمع عن قيود السنن والتقاليد القديمة، كان الكثير من الناس في هذه المرحلة على الرغم من اللوم المتواصل من قبل علماء الأخلاق، يواصلون السير والتقدّم المغرق والمفرط في حبّ المال والكماليّات والجماليّات»[١].

في مثل هذا الوضع، جاءت الثورة التقنيّة والصناعيّة لمساعدة الثورة الاجتماعيّة البرجوازيّة أكثر من ذي قبل. إنّ التقدّم الصناعيّ والثورة الصناعيّة في أوروبا أدّت بدورها إلى المزيد من التحوّلات الاقتصاديّة. وإنّ الرأسماليّة الناجمة عن النظام الصناعيّ عملت بنفسها على تحويل الاحتكارات الجزئيّة إلى احتكارات شاملة لا يمكن التنافس معها أبدًا، وهذا الحجم من التقدّم الاقتصاديّ كان يؤدّي في بعض الأحيان إلى تشديد المواجهات ومفاقمة الصراعات والنزاعات الاجتماعيّة[٢]. ومنذ ذلك الحين حلّت الماكنة محل اليد العاملة، ومن خلال تنوّع وتكثر المكائن في حقل الأسواق التجاريّة في إنجلترا، تمّ الاعتراف بالثورة الفنّيّة والتقنيّة بوصفها مفتاحًا للتنمية والازدهار.

ومن الجدير ذكره أنّه بالإضافة إلى الثورة الدينيّة، من قبيل: الثورة الإصلاحيّة لمارتن لوثر وكالون وغيرهما في الغرب، والثورة الصناعيّة في الغرب بما تشتمل عليه من المراحل الثلاثة، وكذلك مختلف الثورات السياسيّة في الأصقاع الغربيّة، من قبيل: الثورة الفرنسيّة والثورة الأميركيّة، فقد كان للجهود الاستعماريّة الغربيّة -سواء في مرحلة الاكتشافات (أو لنسمّها الاحتلالات والاجتياحات الأولى)، أو في مرحلة ما بعد نابليون بونابارت- تأثير كبير على مسار التنمية وسيادة الحضارة

[١]- انظر: بدن، لويس، تاريخ عقايد اقتصاديّ، ترجمه إلى اللغة الفارسيّة: هوشنگ نهاوندي، ص٦-٧، ١٣٤٣هـ.ش.
[٢]- انظر: موريس كروزيه، تاريخ الحضارات العام، ج٥، ص١٢٨، ٢٠٠٣م.

الغربيّة. ومع ما ظهر في المرحلة الجديدة على شكل الثورات، تراجعت أسهم الدين في التحوّلات الحديثة من الناحية العمليّة، وفقد دوره المحوريّ الذي كان يتمتّع به في السابق[١].

في هذه المرحلة من الحضارة الغربيّة، جنحت العلمانيّة نحو الراديكاليّة والتطرّف، ووصلت محوريّة الدنيا إلى ذروتها، وأصبحت النزعة المادّيّة والتنصّل عن المعنويّات أقوى ممّا كانت عليه في المرحلة القديمة. وفي هذا الاتجاه تغيّر حتى مفهوم الإنسان أيضًا، وحصل فهم جديد عن الإنسان يتطابق بالكامل مع الفضاء الاجتماعيّ الجديد. لقد كان الإنسان في هذا الفهم يُعرف بوصفه كائنًا ماديًّا ينتمي إلى هذا العالم، دون أن تتضح علاقته بالنسبة إلى العالم الآخر، أو يتمّ رسم أو تعريف الارتباط القائم بينه في هذا العالم وذلك العالم. وقد تمّ إبطال الكلام القائل بأنّ الرغبات الخاصّة بالجسد تعدّ إثمًا، وظهر اعتقاد جديد يقول إنّ الدنيا وفلسفة الحياة يجب أن تشكّل حاضنة لتلبية الغرائز الجسديّة للإنسان، ولم يعد الاهتمام بالحياة يعتبر بوصفه شرًّا، بل أخذ يُنظر إليه بوصفه خيرًا محضًا أيضًا[٢].

على الرغم من وجود الكثير من نقاط الضعف في مسار تاريخ الحضارة الإسلاميّة، ولكن لم يتمّ الاعتراف بالعلمانيّة في تفكيره، كما لم يتمّ الإقرار رسميًّا بالتجربة العلمانيّة وفصل الدين عن متن الحياة في تاريخها الاجتماعيّ. وبطبيعة الحال كان هناك على الدوام نزاع بين مختلف المذاهب الإسلاميّة، وكان هناك شرخ متواصل بين الحكام والعلماء، بيد أنّ الحكام والسلاطين، بل وحتّى سلاطين المغول (من أمثال غازان خان وأولجايتو) قد اعتنقوا الإسلام وإن كان ذلك بحسب الظاهر ورعاية لمصلحة حكمهم وسيادتهم. لم يكن هناك في تاريخ الإسلام (تاريخ ما قبل تسلّل الغرب إلى العالم الإسلاميّ) كلام عن العلمانيّة ومحوريّة الإنسان، كما لم يكن هناك حديث عن العلمانيّة وفصل الدين عن مسرح الحياة، ولا بحث في مورد اللادينيّة وفصل الدين عن السياسة. ولو شوهد في موضع مؤشّر على النزعة الدنيويّة والعلمانيّة في تاريخ الإسلام، فإنّما هو على مستوى منخفض وناتج عن عدم الالتفات إلى الشريعة في البرنامج السياسيّ والاجتماعيّ. وفي هذا البين لم يتمّ القبول بالعلمانيّة في حدّها الأعلى أبدًا (العلمانيّة الإلحاديّة) في العالم الإسلاميّ، ولم يكن مرحلة لتبلور وتشكيل الحضارة؛ وهذا لا يعني عدم حدوث إلحاد في تاريخ الإسلام، ولم يكن هناك ردّة

[١]- انظر: المصدر السابق، موريس كروزيه، تاريخ الحضارات العام، ج٣، ص٤٥٦.
[٢]- انظر: رندال، هرمن، سير تكامل عقل نوين، ترجمه إلى اللغة الفارسيّة: أبو القاسم پاينده، ج١، ص١٢٧، ١٣٧٦هـ.ش.

في التاريخ الإسلاميّ، بل المراد منه هو أنّ الإلحاد (العلمانيّة في حدّها الأعلى) لم يكن له دور في تبلور الحضارة الإسلاميّة وانتقال ثقافة المسلمين من مرحلة إلى المرحلة اللاحقة. لقد ظهرت العلمانية في حدّها الأدنى، وحتّى في حدّها الأعلى في عالم الإسلام، بعد دخول الغرب الحديث في هذا العالم، حيث يمكن لنا مشاهدة نماذج ذلك في بعض كتابات الليبراليّين في نهاية القرن التاسع عشر للميلاد في مجلّة المقتطف، من أمثال: شبلي شميّل، وفرح أنطوان، ويعقوب صروف، وإسماعيل مظهر، وكذلك إسماعيل أدهم[١].

إنّ النقطة المهمّة التي يجب التأكيد عليها في تبلور الحضارة الإسلاميّة -وربما أمكن أخذها بنظر الاعتبار بوصفها نقطة اختلاف عن الحضارة العلمانيّة في الغرب- هي سهم النصّ المقدّس (القرآن والسنّة) في المسار الحضاريّ من جهة، ودور الشخصيّات الدينيّة المؤثّرة، من أمثال: النبيّ الأكرم ﷺ والأئمّة الأطهار عليهم السلام وعلماء الدين وبعض حكام المسلمين في بعض الأحيان من جهة أخرى. ربما أمكن من خلال إطلالة على المراحل الأصليّة للحضارة الإسلاميّة في تاريخ الإسلام المنصرم، الإقرار بهذه النقطة وهي أنّ كلّ مرحلة من هذه المراحل قد شهدت ظهور شخصيّة دينيّة لعبت دورًا كبيرًا في صلب التحوّلات الاجتماعيّة والعلميّة والثقافيّة والسياسيّة، وتركت آثارًا مهمّة في تلك المرحلة.

ج ـ مراحل الأفول والسقوط الحضاريّ (مسألة الدين والشرخ الحضاريّ)

إنّ النقطة المهمّة التي يمكن ذكرها وبيانها في أفول الحضارة الإسلاميّة وتنزّل الحضارة الغربيّة، هي أنّ أفول الحضارة في الغرب كان ناجمًا عن أسباب وعوامل داخليّة، في حين أنّ تنزّل وركود الحضارة الإسلاميّة قد اقترن بتسلّل الأسباب والعوامل الخارجيّة إلى العالم الإسلاميّ. وبعبارة أخرى: إنّ الذي أوصل الحضارة الغربيّة -على حدّ قول بومر- إلى مرحلة الاضطراب وعدم الاستقرار[٢]، وساقها -على حدّ تعبير جورج زيمل- إلى عصر الافتقار إلى الشكل[٣]، أو سجّل

[١]- انظر: عبد الله ف. قسان، «نئوسكولاريسم در جهان عرب»، في: مجموعة من الكتاب: سكولاريسم از ظهور تا سقوط، ترجمه إلى اللغة الفارسية: سيد رحيم راستي تبار، سيد محمد حسين صالحي ورحمت الله رضائي، ص٢٦٥-٢٦٦، پژوهشگاه علوم و فرهنگ اسلامي، قم، ١٣٩٣هـ.ش.

[٢]- انظر: فرانكلين لوفان بومر، جريانات بزرگ در تاريخ انديشه غربي، ترجمه إلى اللغة الفارسيّة: حسين بشيريه، ص٨٠٩، مركز بازشناسي اسلام و ايران، طهران، ١٣٨٤هـ.ش.

[٣]- انظر: هالة لاجوردي، «درباره تضاد فرهنگ مدرن»، مجلة أرغنون، العدد ١٨، ص٢٤٨، خريف عام ١٣٨٠هـ.ش. (مصدر فارسّي).

-على حدّ تعبير بيتر برغر- مرحلة التيه والتشرّد[١]، وجعل الإنسان المعاصر مغتربًا عن ذاته[٢]، لم يكن شيئًا آخر غير الحضارة الغربيّة نفسها. وقد ربطوا نقطة أفول الحضارة الرومانيّة القديمة بظهور المسيحيّة أو النماذج الأخلاقيّة لروما، وربطوا سقوط المسيحيّة وانحطاطها بظهور الحضارة الغربيّة الحديثة بعد عصر التنوير، كما عرّفوا وبيّنوا زوال وأفول الحضارة الحديثة بما بعد الحداثة ووصولها إلى عصر الاضطراب. وإذا ظهر في البين العامل والعنصر الخارجيّ، من قبيل: الحروب الصليبيّة، فإنّ هذا العامل الخارجيّ إنّما كان منبثقًا من إرادة الغرب نفسه؛ إذ كان هو البادئ بالحرب فيها على المسلمين. وكذلك وإن صحّ أنّ ظهور العوامل والأسباب غير الغربيّة في الغرب، من قبيل: التيّارات الإسلاميّة كان أمرًا جادًا، بيد أنّ ظهور هذا النوع من الحركات والتيّارات، لم يشكّل خطرًا على الحضارة الغربيّة في العالم الغربيّ أبدًا، وإذا كان هناك من تهديد، فقد تمثّل في التحدّي الذي واجه حضور الغرب في العالم الإسلاميّ. بيد أنّ الذي تمّ الحديث عنه في بيان مرحلة الحضارة الإسلاميّة هو اقتران دخول الغرب إلى العالم الإسلاميّ بانحطاط الحضارة الإسلاميّة أو تخلّف العالم الإسلاميّ[٣]. وبطبيعة الحال لا بدّ من دراسة ما إذا كان دخول الغرب إلى العالم الإسلاميّ، هو الذي أدّى إلى تخلّف هذا العالم الإسلاميّ وزوال أو انطفاء جذوة الحضارة الإسلاميّة؟ أم أن أرضيّات الضعف في الحضارة الإسلاميّة هي التي سهّلت دخول الحضارة الغربيّة إلى عالم الإسلام؟ في أبحاث وتحقيقات أخرى.

والنقطة الأخيرة تكمن في موقع الدين في المرحلة الأخيرة من حضارة الغرب؛ حيث عبرّ بعضهم عن هذه المرحلة بمرحلة ما بعد الحداثة الفاقدة للشكل (عصر الاضطراب)، وعمد بعض أيضًا من خلال الانتقادات المتنوّعة للحضارة الغربيّة إلى تصحيح هذه النظريّة القائمة على افتقار الحضارة الغربيّة للشكل. في هذه المرحلة لا يتمّ حذف الدين أبدًا، ولكن يتمّ الاعتراف رسميًّا بحضور الدين بالإضافة إلى آلاف الخيارات الدينيّة والمعنويّة الأخرى. إنّ مثل هذه التعدّديّة المنفلتة لا تبقي من الناحية العمليّة أيّ مجال للدين والهويّة الدينيّة أبدًا، ويجعل العلمانيّة شرسة وأكثر تطرّفًا وراديكاليّة. واليوم لا نخوض في عالم الإسلام -على الرغم من تسلّل الحداثة أو الثقافة الغربيّة إلى العالم الإسلاميّ- سوى تجربة قليلة عن الحالة العلمانيّة الراديكاليّة والعلمانيّة التعدّديّة. لا تزال

---

[١]- انظر: بيتر، بيرغر، وآخرون، «تجدد و ناخرسندي هاي آن»، ترجمه إلى اللغة الفارسيّة: محمد رضا بور جعفري، مجلّة أرغنون، العدد ١٣، ص١٥٧، خريف عام ١٣٩٤هـ.ش.

[2]- Peter L. Berger; The Heretical Imperative, Contemporary Possibilities of Religious Affimation; p18 – 19.

[٣]- انظر: علي بيات، «بايسته هاي دوره بندي تمدن اسلامي»، مجلة نقد و نظر، العدد ٧٤، ١٣٩٣هـ.ش. (مصدر فارسي).

أرضيّات وحدتنا باقية ولم تفن بشكل كامل، ويمكن لذلك أن يشكّل كوّة للعالم الإسلاميّ، كي يعيد بناء نفسه من جديد ويعالج تعدّديّته الداخليّة، ويعمل على تقوية وتعزيز اتحاده بشكل أكبر.

يمكن أن نصل مما قيل بشأن مسار تبلور الحضارة الغربيّة واختلافاتها عن الحضارة الإسلاميّة أوّلاً: إلى أنّ الدين كان بالنسبة إلى الغرب أمرًا عرضيًّا، في حين كان الدين بالنسبة إلى الحضارة الإسلاميّة من جملة ذاتياتها الحضاريّة. إن مسار تشكيل وتكوين الحضارة الغربيّة ومراحل تبلورها لم يكن مسارًا معنويًّا، بل كان مسارًا ماديًّا ودنيويًّا؛ إذ تبلور ردحًا من الزمن في إطار السفسطائيّين، وحينًا في إطار الإقطاعيّين، وردحًا آخر من الزمن في إطار البرجوازيّين، في حين لم يكن في الحضارة الإسلاميّة سفسطائيّون ولم يتمكّن الإقطاعيّون من الاستيلاء على المراحل والقرون الحضاريّة وجعل علماء الإسلام إقطاعيّين، ولم يكن ثمّة في الأساس ظهور أو تشكل للبرجوازيّة في عالم الإسلام وفي مرحلة من المراحل الحضاريّة للإسلام. فعلى الرغم من وجود نوع من العلمانيّة في العالم الإسلاميّ، إلّا أنّ العالم الإسلاميّ والحضارة الإسلاميّة لم تخض تجربة الحضارة والثقافة العلمانيّة أبدًا، ولم يتمّ الاعتراف رسميًّا بالإلحاد المنبثق عن العلمانيّة إطلاقًا. إنّ الحضارة الإسلاميّة حتّى في أحلك المراحل تأزّمًا في عصر الغزو المغوليّ والتتريّ لم تستسلم لظروف الحياة القاسية؛ حيث لجأت إلى نوع من الروحانيّة الصوفيّة والعرفانيّة، ولم تفصل مسارها عن الطرق السماويّة حتّى في أشدّ الظروف والأوقات حرجًا ومرارة.

إنّ الذي يمكن الحصول عليه من الغرب بوصفه نقطة اختلاف حضاريّ، هو أنّ الحضارة الإسلاميّة تختلف عن الحضارة الغربيّة من الناحية الثبوتيّة في نقاط تاريخيّة جوهريّة، وإنّ مقارنة شرائط الحضارة الإسلاميّة مع الحضارة الغربيّة، وتقليد المسار الحضاريّ الغربيّ والقول بوجود تشابه بين هاتين الحضارتين، ثمّ العمل على رسم نموذج لـ«الاتحاد والتنوّع» في الحضارة الإسلاميّة على أساس تاريخ مسألة «الاتحاد والتنوّع» في الحضارة الغربيّة، أمر مجانب للصواب. إنّ الغفلة عن هذا الاختلاف، وتقليد المشروع الحضاريّ للغرب في تكوين الحضارة الإسلاميّة، لن تعجز عن مجرّد حلّ التحدّيات المرتبطة بـ«التنوّع» و«التشتّت» أحيانًا فحسب، بل وسوف تعمل في سياق هذه المقارنات الخاطئة على إيجاد اختلافات وتشتّتات جديدة، وسوف تقضي على أرضيّات الاتحاد الحضاريّ في العالم الإسلاميّ أيضًا.

٢ـ الغرب الاستعماريّ بوصفه نقطة «خصم حضاريّ»

إنّ الحضارة الغربيّة في مواجهتها للوجودات الحضاريّة الأخرى[1]، لم تكن تعدّ نقطة اختلاف

[1]- **Others.**

حضاريّ بالنسبة إلى الحضارة الإسلاميّة فقط، بل وحيث تتخذ دورًا استعماريًّا، فإنّها تلعب دورًا بوصفها خصمًا حضاريًّا، وتتحوّل من مجرّد مختلف إلى موضع الخصام والعداوة. إنّ الحضارة الغربيّة لم تنظر إلى الحضارة الشرقيّة بوصفها الآخر العدوّ والخصم لها في المرحلة الحديثة فحسب، بل وحتّى في المراحل التاريخيّة السابقة كانت تنظر إلى الشرق على الدوام بوصفه خصمًا منافسًا لها، ومن هنا فقد بدأت الحضارة الغربيّة حروبًا تاريخيّة كبيرة ضد بلاد فارس، ويمكن مشاهدة نموذج هذه الحروب في الزحف العسكريّ الذي قاده الإسكندر المقدونيّ على هذه البلاد. وقد استمرّ هذا النهج المعادي للغرب ضد أقاليم الشرق وبعد ذلك ضدّ الإسلام والحضارة الإسلاميّة، في مرحلة الحروب الصليبيّة باسم المسيحيّة، وبعد ذلك ظهر النموذج الشامل لهذه النزعة السلطويّة المعادية في العصور اللاحقة في مرحلة الاستعمار، وأدّت باسم الحداثة والحداثويّة إلى إيجاد الكثير من الشروخ والتصدّعات بين الأمّة الإسلاميّة. «واليوم يمكن القول فيما يتعلّق بالعالم الإسلاميّ أكثر من أيّ مرحلة تاريخيّة أخرى: إنّ الأمّة الإسلاميّة قد أصبحت -بسبب تأثير الحداثة من الناحية السياسيّة والثقافيّة- أكثر تفكّكًا من ذي قبل»[١].

«إنّ الإمّة الإسلاميّة تعاني اليوم من تشرذم وتفكك غير مسبوق من الناحية السياسيّة، وقد واجهت حملات واسعة وتحديات غير متوقّعة فيما يتعلق بالعلمانيّة الحديثة، وهي أعظم بكثير مما كان عليه الوضع إبان الهجوم المغوليّ على البلاد الإسلاميّة»[٢].

ومن الضروريّ التأكيد على أنّ نقطة العدوان من قبل الحضارة الغربيّة على العالم الإسلاميّ لا تظهر على شكل الطبقات العسكريّة الصلبة فقط، بل وقد تقع هذه الماهيّة العدائيّة في بعض الأحيان على شكل تصدير الحداثة غير المتجانسة والنقل الكاريكاتيريّ للعناصر غير المتناغمة والمدمّرة من قبل الغرب تجاه العالم الإسلاميّ. من ذلك -على سبيل المثال- أنّ ذات «الاختلاف والتكثّر» الحديث القادم إلى الشرق، والمنبثق من التحوّلات المدينيّة[٣]، والصناعيّة[٤]، والعالميّة[٥] في الغرب[٦]، قد أوجدت تحدّيات مدمّرة لهويّة المسلمين والمجتمع العالميّ للإسلام. وفي هذه النقطة نجد أنّ معطيات التحدّي

---

[١]- انظر: نصر، حسين، قلب اسلام، ترجمه إلى اللغة الفارسيّة: سيد محمد صادق خرازي، ص١٥٩، وص١٩٠، نشر ني، طهران، ١٣٨٥هـ.ش.

[٢]- المصدر السابق، نصر، حسين، قلب اسلام، ص١٩٠.

[3]- **Urbanization.**

[4]- **Industrialization.**

[5]- **Globalization.**

[6]- **See: Hunter, James Davision; To Change the World, the Irony, Tragedy, & Possibility of Christianity in the Late Modern World; pp200–201. New York, Oxford University Press, 2010.**

الغربيّ لعالم الإسلام كانت في الغالب من نوع الشرخ وليس الوفاق، وفي الأساس فإنّ الاختلافات الفكريّة والثقافيّة والخلافات المذهبيّة والعقائديّة في عالم الإسلام من قبيل العلمانيّة والتعدّديّة[١]، إنمّا زادت وتفاقمت في ظلّ دخول الغرب الحديث ثمّ الغرب الحداثويّ إلى عالم الإسلام.

وعلى كلّ حال فإنّ الموقف المعادي للغرب تجاه العالم الإسلاميّ وحضارة المسلمين، قد استدعى موقفًا معاديًا من قبل المسلمين تجاه الغرب، فقد كان المسلمون في المرحلة الجديدة غاضبين على الغرب، ولا سيّما الولايات المتّحدة الأميركيّة، وكانوا يعبرّون عن هذا الغضب بواسطة الألفاظ أحيانًا وبواسطة الأفعال أيضًا. إنّ هذه المواقف المعادية مع الغرب والولايات المتّحدة الأميركيّةبشكل خاصّ، ليست محدودة ولا تقتصر على إيران ومرحلة ما بعد الثورة الإسلاميّة فقط، وفي الأساس فإنّ الموقف المعادي للغرب بمعيّة الولايات المتّحدة الأميركيّةتجاه البلدان الإسلاميّة كان موجودًا قبل قيام الجمهوريّة الإسلاميّة، ويعود بجذوره إلى التضادّ الماهويّ بين المجتمع الإسلام وبين نظام الهيمنة العالميّة بقيادة الولايات المتّحدة الأميركيّة. إنّ هذا التقابل بين الغرب والإسلام إنمّا أصبح أكثر جدّيّة وازداد شرعة وتحوّل إلى بغض شامل عندما تغلّبت الأبعاد الاستعماريّة للغرب على أبعاده الثقافيّة. وقد تمّ بيان هذا البغض بشكل صريح في الاستطلاع الذي شمل عشرة آلاف شخص في تسعة بلدان إسلاميّة ما بين شهر كانون الأوّل من عام ٢٠٠١ م إلى شهر يناير/ كانون الثاني من عام ٢٠٠٢ م. وقد كان اعتقاد الأشخاص المستلطعة آراؤهم يقول إنّ أميركا «قاسية وعدوانيّة ومتكبرّة ومتعجرفة، يسهل استفزازها، وأنّ سياستها الخارجيّة منحازة»[٢]. وقد صرّحت مؤسّسة أخرى للأبحاث والدراسات باسم (P.E.W) في مشروع تحقيقيّ لها تحت عنوان «أميركا في النظام العالميّ» بهذه النقطة، وهي «أنّ مختلف بلدان العالم تنتقد السياسة الخارجيّة للولايات المتّحدة الأميركيّة، في حين أنّ المسلمين يحملون تجاهها مشاعر الكره والبغضاء»[٣]. وقد أظهر الاستطلاع اللاحق الذي أجري في عام ٢٠٠٣ م أنّ «ما بين ٥٦ إلى ٨٥٪ من الشعب في مصر والأردن وأندونيسيا ولبنان والسنغال وتركيا وباكستان، يعارضون قيادة الولايات المتّحدة لما تسمّيه الحرب ضد الإرهاب. وأكثر المتواجدين في لبنان وتركيا يحملون نظرة سلبيّة إلى حدّ ما أو سيّئة جدًّا تجاه الولايات المتحدة الأميركيّة»[٤].

---

[1]- Plural Secularization.

[2]- See: Gallup Press Release; 27 February 2002.

نقلاً عن إبراهيم متقي، رويارويي غرب معاصر با جهان اسلام، ص٢٣٥، پژوهشگاه فرهنگ و انديشه اسلامي، قم، ١٣٩١هـ.ش. (مصدر فارسي).

[٣]- انظر: المصدر أعلاه، ص٢٣٥.

[٤]- انظر: المصدر أعلاه، نقلاً عن إبراهيم متقي، رويارويي غرب معاصر با جهان اسلام، ص٢٣٦.

وفي التقرير الأخير الذي أرسله المركز العربيّ للأبحاث ودراسة السياسات تحت عنوان المؤشّر العربيّ ٢٠١٧-٢٠١٨م، ظهر أنّ ما نسبته ٩٠٪ من الناس في البلدان العربيّة يضع سياسات إسرائيل في المرتبة الأولى بوصفها تشكل تهديدًا لعالم الإسلام. وأمّا المرتبة الثانية في هذا الاستطلاع والتي تبلغ نسبتها ٨٤٪، فهي تخصّ الولايات المتّحدة الأميركيّة[١]. وفي هذا الاستطلاع ذاته ذهب ما نسبته ٨٤٪ من المستطلعين من البلدان العربيّة فيما يتعلّق بسياسة الولايات المتّحدة الأميركيّةتجاه فلسطين، و٨١٪ تجاه سوريا، و٨٢٪ تجاه العراق، إلى الاعتقاد بأنّها سيّئة أو سيّئة للغاية. ومن الواضح جدًّا أنّ هذا الاتجاه السلبيّ والمشترك بشأن موقف الولايات المتّحدة الأمركيّة من البلدان الإسلاميّة والبلدان العربيّة، يُعدّ من نقاط الاشتراك والارتباط بين البلدان الإسلاميّة، وقد كان ولا يزال مؤثّرًا في تلاحم الأمّة الإسلاميّة على طول وعرض جغرافيّتها في عالم الإسلام.

كما سبق أن ذكرنا، فإنّ هذا التقابل لا يعود بجذوره إلى منهج التفاوت والاختلاف الفكريّ بين الغرب العلمانيّ وبين الإسلام، وإنّما يعود بجذوره إلى النظام الصانع للثنائيّات في الغرب. وبعبارة أخرى: إنّ التضادّ بين الحضارة الإسلاميّة والحضارة الغربيّة قبل أن يمتدّ بجذوره في الرؤية الإسلاميّة وثقافة المسلمين، يعود بجذوره إلى محاربة الحضارة الليبراليّة الغربيّة للآخر المختلف. صحيح أنّ المسلمين لا يتماهون مع ثقافة الهيمنة الغربيّة، بيد أنّهم يعترفون بالغرب الإنسانيّ كما يعترفون بالغرب المسيحيّ، ولا يوجد تضاد بينهم وبين الإنسان الغربيّ أو الأديان الإبراهيميّة، ولا يوجد مثل هذا الاتجاه من ناحية الحضارة الغربيّة بالنسبة إلى مثيلاتها الأخريات نوعًا ما، ومن الطبيعي أن تؤدّي المواجهة مع هذه الحضارة -التي تتلخّص ماهيّتها وهويّتها في سلب الآخرين هويّاتهم ومحاربتهم- إلى العنف والمواجهة على الدوام. وقد أشار مؤلّف كتاب (مواجهة الغرب المعاصر مع العالم الإسلاميّ) في هذا الشأن إلى تحليل جاك دريدا، وقال: «يذهب جاك دريدا إلى الاعتقاد بأنّ الميتافيزيقيّات الغربيّة عبارة عن مجموعة من سلاسل المراتب الحتميّة والعنيفة من المواجهات الثنائيّة. إنّها تنظر إلى الشرق المسلم بوصفه نموذجًا من الواقع الأدنى في قبال الشرائط المنشودة للغرب. وعندما تتجلّى أمور من قبيل: الوضع المنشود، والأدنى، والأعلى، وكذلك قوالب المقارنة القيَميّة في البين، تظهر تجلّيات من سلسلة المراتب»[٢].

[١]- انظر: المركز العربيّ للأبحاث ودراسة السياسات، المؤشرّ العربيّ، ٢٠١٧-٢٠١٨م، ص٦٨.
[٢]- انظر: إبراهيم متّقي، رويارويي غرب معاصر با جهان اسلام، ص٢٣٦-٢٣٧، ١٣٩١هـ.ش. (مصدر فارسي).

قائمة المصادر والمراجع

أ ـ المصادر: الفارسية والعربية:

ـ القرآن الكريم.

ـ نهج البلاغة.

١ـ آدميت، فريدون، تاريخ فكر، انتشارات روشنكران و مطالعات زنان، ١٣٧٦هـ.ش.

٢ـ بدن، لويس تاريخ عقايد اقتصادي، ترجمه إلى اللغة الفارسيّة: هوشنگ نهاوندي، انتشارات مروارید، ١٣٤٣هـ.ش.

٣ـ هرمان بينجسون، يونانيان و پارسيان، ترجمه إلى اللغة الفارسيّة: تيمور قادري، طهران، ١٣٧٦هـ.ش.

٤ـ بهمنش، أحمد، تاريخ يونان قديم، دانشگاه طهران، طهران، ١٣٣٨هـ.ش.

٥ـ فرانكلين لوفان بومر، جريانات بزرگ در تاريخ انديشه غربي، ترجمه إلى اللغة الفارسيّة: حسين بشيريه، مركز بازشناسي اسلام و ايران، طهران، ١٣٨٤هـ.ش.

٦ـ بهاء الدين پازاركاد، تاريخ فلسفي سياسي، نشر زوار، طهران، ١٣٤٨هـ.ش.

٧ـ أندريه بيتر، تاريخ اقتصادي: بررسي در روابط نهادي اقتصادي و تحولات تمدن بشري از ابتدا تا عصر حاضر، ترجمه إلى اللغة الفارسيّة: ضياء الدين دهشيري، دانشگاه طهران، طهران، ١٣٥٥هـ.ش.

٨ـ جوان. أ. غريدي، مسيحيت و بدعت ها، ترجمه إلى اللغة الفارسيّة: عبد الرحيم سليماني، مؤسسه فرهنگي طه، ط١، قم، ١٣٧٧هـ.ش.

٩ـ ديورانت، ويليام جيمز، تاريخ تمدّن (قصة الحضارة)، ترجمه إلى اللغة الفارسيّة: مجموعة من المترجمين، انتشارات علمي فرهنگي، ط٣، طهران، ١٣٧٠هـ.ش.

١٠ـ ديورانت، ويليام جيمز، تاريخ تمدّن؛ مشرق زمين گاهواره تمدن (قصة الحضارة؛ الشرق مهد الحضارة)، ترجمه إلى اللغة الفارسية: أحمد آرام، وع. باشائي، وأمير آريان پور، سازمان انتشارات و آموزش انقلاب اسلامي، ط٢، طهران، ٣٦٧هـ.ش.

١١ـ دوكلانج، فوستل، تمدن قديم، ترجمه إلى اللغة الفارسية: نصر الله فلسفي، انتشارات كيهان، ط٣، طهران، ١٣٤٣هـ.ش.

١٢ـ دولاندلن، ش. تاريخ جهاني، ترجمه إلى اللغة الفارسيّة: أحمد بهمنش، دانشگاه طهران، طهران، ١٣٦٧هـ.ش.

١٣ـ رابينسون، تشارلز الكساندر، تاريخ باستان، ترجمه إلى اللغة الفارسيّة: إسماعيل دولتشاهي، انتشارات علمي و فرهنگي، طهران، ١٣٧٠هـ.ش.

١٤ـ رندال، هرمن، سير تكامل عقل نوين، ترجمه إلى اللغة الفارسيّة: أبو القاسم پاينده، انتشارات علمي و فرهنگي، ط٢، طهران، ١٣٧٦هـ.ش.

١٥ـ عارف، نصر محمّد، الحضارة/ الثقافة/ المدنية، دراسة لسيرة المصطلح ودلالة المفهوم، المعهد العالميّ للفكر الإسلاميّ، أميركا/ فرجينيا، ١٤١٥هـ/ ١٩٩٤م.

١٦ـ فوغل، جكسون شبيغل، تاريخ تمدن مغرب زمين، انتشارات أمير كبير، طهران، ١٣٨٧هـ.ش.

١٧ـ عبد الله ف. قسان، «نئوسكولاريسم در جهان عرب»، في: مجموعة من الكتاب: سكولاريسم از ظهور تا سقوط، ترجمه إلى اللغة الفارسيّة: سيد رحيم راستي تبار، سيد محمد حسين صالحي ورحمت الله رضائي، پژوهشگاه علوم و فرهنگ اسلامي، قم، ١٣٩٣هـ.ش.

١٨ـ موريس كروزيه، تاريخ الحضارات العام، عويدات للطباعة والنشر، ٢٠٠٣م.

١٩ـ كامبل، جون، انقلاب صنعتي در قرون وسطى، ترجمه إلى اللغة الفارسيّة: مهدي سحابي، نشر مركز، ط١، طهران، ١٣٧٤هـ.ش.

٢٠ـ لوكاس، هنري، تاريخ تمدن، ترجمه إلى اللغة الفارسيّة: عبد الحسين آذرنگ، انتشارات كيهان، طهران، ١٣٦٦هـ.ش.

٢١ـ إبراهيم متقي، رويارويي غرب معاصر با جهان اسلام، ١٣٩١هـ.ش.

٢٢ـ مورغان، لويس هنري، جامعه باستان، ترجمه إلى اللغة الفارسية: محسن ثلاثي، مؤسسه مطالعات وتحقيقات فرهنگي، طهران، ١٣٧١هـ.ش.

٢٣ـ حسين، نصر، حسين، دين وسكولاريسم، معنا و نحوه ظهور آنها در تاريخ اسلام، سكولاريسم از ظهور تا سقوط، ترجمه إلى اللغة الفارسيّة: سيد حسين راستي تبار وآخرون، انتشارات پژوهشگاه علوم وفرهنگ اسلامي، قم، ١٣٩٣هـ.ش.

٢٤ـ نصر، حسين، قلب اسلام، ترجمه إلى اللغة الفارسيّة: سيد محمد صادق خرازي، نشر ني، طهران، ١٣٨٥هـ.ش.

٢٥ـ يغر، ورنر، پايديا، ترجمه إلى اللغة الفارسية: محمد حسن لطفي،، انتشارات خوارزميّ، ط١، طهران، ١٣٧٦هـ.ش.

ب ـ المقالات

٢٦ـ بيتر، بيرغر، وآخرون، «تجدد و ناخرسندي هاي آن»، ترجمه إلى اللغة الفارسيّة: محمد رضا بور جعفري، مجلة أرغنون، العدد ١٣، خريف عام ١٣٩٤هـ.ش.

٢٧ـ علي بيات، «بايسته هاي دوره بندي تمدن اسلامي»، مجلّة نقد و نظر، العدد ٧٤، ١٣٩٣هـ.ش.

٢٨ـ هالة لاجوردي، «درباره تضاد فرهنگ مدرن»، مجلّة أرغنون، العدد ١٨، خريف عام ١٣٨٠هـ.ش.

ج ـ المصادر اللاتينيّة

29 - Gallup Press Release; 27 February 2002.

30 - Hodgson, Marshall G. S; The Venture of Islam, Conscience and History in a World Civilization. The Classical Age of Islam; Chicago and London, The University of Chicago Press, Vol. 1, 2, 3. 1974.

31- Hunter, James Davision; To Change the World, the Irony, Tragedy, & Possibility of Christianity in the Late Modern World; New York, Oxford University Press, 2010.

32- Peter L. Berger; The Heretical Imperative, Contemporary Possibilities of Religious Affimation.

«نسبيّة المعرفة» من وجهة نظر العلّامة الطباطبائيّ
تقويض المبنى والمنهج والمآل

باقر سلمان [*]

الملخص

تعدّ نسبيّة المعرفة أحد الموضوعات التي تسبّبت في الكثير من الجدل في الماضي ولا زال قائمًا إلى الآن. وأصحاب هذا الادعاء لا ينكرون الواقع الخارجيّ ولا القدرة على الكشف عنه، لكنّهم يدّعون أنّ معرفته ليست مطلقة. وهذا القول يسري إلى جميع المعارف الإنسانيّة والدينيّة. هذه المقالة هي بصدد التعريف بشكل مختصر بنسبيّة المعرفة وبيان أدلّتها، وتقويمها استنادًا إلى ما قدّمه العلّامة الطباطبائيّ عبر تتبّع أفكاره التي طرحها في بعض مؤلّفاته ولا سيّما كتابه المعروف «أسس الفلسفة والمنهج الواقعيّ» الذي سيوضح فيه معنى الخطأ في الجهاز الإدراكيّ وبيان أين تكون للمعرفة قيمة. وما من شكّ في أنّ النسبيّة منذ تأسيساتها الأولى مع المدرسة السوفسطائيّة لا تزال تستحكم بالمفاصل الكبرى للعقل الغربيّ الحديث. الأمر الذي حدا بفيلسوف كبير كالعلّامة الطباطبائيّ إلى أنّ يخصّص لهذه القضيّة مساحة واسعة في مؤلّفاته، قصد تقويض بناءاتها ومناهجها ومرتكزاتها النظريّة والفلسفيّة.

كلمات مفتاحيّة: نسبيّة المعرفة، خطأ الحواس والعقل، الواقع الخارجيّ، العلّامة الطباطبائيّ.

المقدّمة

نظريّة المعرفة هي أحد فروع الفلسفة التي تهتمّ بطبيعة المعرفة الإنسانيّة وأنواعها ومصادرها وإمكانيّة الكشف عنها والوصول إليها، ونسبيّة المعرفة هي إحدى الاتجاهات في فهم طبيعة هذه

---

*- متخصّص في الأخلاق التطبيقيّة من البحرين- باحث في جامعة المصطفى المفتوحة- إيران.

المعرفة، حيث نحاول في هذه المقالة بشكل مختصر بيان طبيعة المعرفة ومصادرها عند المذهب النسبيّ ثمّ الأدلّة التي استندوا عليها في ذلك ثم نذكر بشكل مختصر نظريّة المعرفة عند العلاّمة الطباطبائيّ.

في تعريف نسبيّة المعرفة

يُعرّف أصحاب المذهب النسبيّ المعرفة الإنسانيّة أنّها «نسبة بين الذات العارفة والموضوع المعروف، وأنّ العقل الإنسانيّ لا يحيط بكلّ شيء، وإذا أحاط ببعض جوانب الأشياء صبّها في قوالبها الخاصّة. ويذكر وليام هاملتون ثلاثة معان لنسبيّة المعرفة:

إنّ معرفة الإنسان تتناول ظواهر الوجود والنسب بين الأشياء.

إنّ الذات العارفة لا تستطيع أن تدرك أحوال الوجود إلاّ اذا كانت مزّودة بعقل قادر على إدراكها، وعليه، ترجع «النسبيّة بهذا المعنى إلى التحديد، أي أنّ بين الذات العارفة والموضوع المعروف نسبة تجعل كلاًّ منهما مشروطًا بالآخر».

إنّ العقل الإنسانيّ لا يدرك صور الوجود إلاّ بعد تبديلها ومزجها بفاعليّته الخاصّة»[١].

وتُعرّف الحقيقة عند النسبيِّين على أنّها «عبارة عن تلك المعرفة التي يقتضيها جهاز إدراكيّ سالم»[٢]، ذاك يعني أنّ الحقيقة عند النسبيّين هي الصورة الذهنيّة أو المعرفة التي يحوزها جهاز إدراكيّ سليم، فالصورة الذهنيّة التي تأتي لجهاز إدراكيّ وعصبيّ سليم هي حقيقة؛ أمّا إن كان غير سليم فليس بحقيقة؛ لأنّ القائلين بالنسبيّة الذاتيّة يربطون الحقيقة بالجهاز العصبيّ والإدراكيّ. وحيث إنّ الجهاز الإدراكيّ هو المعيار، فسلامته تعطي الحقيقة وعدم سلامته تعطي عدم الحقيقة.

هذه الحقيقة كما ذكر في التعريف الأوّل ليست أحاديّة الطرف، بمعنى أنّ العقل ليس وعاء فارغًا، وكأنّما الحقيقة صُبَّت فيه دون أن يكون له أيّ دور، أي أنّه مجرّد متلقٍّ محض، بل هناك علاقة ثنائيّة بين الخارج وعقل الإنسان.

---

[١]- جميل، صليبيا، المعجم الفلسفيّ، ج٢، ص٤٦٦.

[٢]- محمّد تقي، اليزدي، المنهج الجديد لتعليم الفلسفة، ترجمة: محمد عبد المنعم الخاقاني، ج١، ص٢٣٤.

هناك من جهة الخارج الذي يلقي نفسه عليك من خلال الحواس، ومن جهة أخرى المجموعة العصبيّة والجهاز الإدراكيّ في الإنسان، وله نشاط فعندما تأتي رسالة من الخارج إليك، يقوم الجهاز العصبيّ بتلقّيها، وحاصل جمع الاثنين يولّد الحقيقة.

فالحقيقة وليدة ثنائيّة الواقع والجهاز الإدراكيّ، وليست حلول شيء خالص صاف في شيء ثانٍ لا يتصرّف فيه، بل إنّ الإنسان كجهاز إدراكيّ يتصرف دائمًا في الصورة التي تأتيه والذي يظهر في ذهنه هو النتيجة المتولّدة من تصرّف الجهاز الإدراكيّ مع الرسالة التي أرسلها الخارج.

اذًا المنطق النسبيّ يقول إنّ الذهن يصل إلى شيء موجود في الخارج، لكنه يظهر عندنا محورًا معدلًا، وعليه فالحقيقة نسبيّة وليست مطلقة.

وبالإضافة إلى تأثّر هذه الحقيقة بجهازنا الإدراكيّ، فهي تتأثّر أيضًا بالظروف الزمانيّة والمكانيّة، فمثلًا اذا كنت تقف وقت الغروب تنظر إلى شيء، فسيظهر إليك بشكل مختلف عمّا إذا كنت تنظر إليه وقت الزوال، وإذا كنت تقف وكان الضوء خفيفًا، فسيختلف الحال عمّا إذا كنت تقف والضوء قويّ، فالظروف الزمانيّة والمكانيّة، والحالة النفسيّة، والحالة العصبيّة، والجهاز الإدراكيّ، وسلامة الحواس، كلّها يلعب دورًا في وصول المعلومات إليك بطريقة أو بأخرى، وهذا هو ما يفسر اختلاف الناس في الحقيقة الواحدة. فكلاهما يرى وكلّ واحد عنده حقيقة بالنسبة إليه. «ومن هنا قرروا أن الفكرة حينما تكون صحيحة وحقيقيّة، فهي تكون كذلك بالنسبة للشخص المدرك فقط، وفي ظروف زمانيّة ومكانيذة خاصّة»[١].

إذًا المذهب النسبيّ لا ينفي المعرفة ولا ينفي الواقع الخارجيّ، لكنّه يقول إنّ المعرفة الممكنة بالواقع الخارجيّ هي معرفة نسبيّة، بمعنى أنّ ما يأتينا من الواقع الخارجيّ ليس معلومات فحسب بل هي مركّب من الواقع الخارجيّ ومن الذات. فهناك عناصر في الذات الإنسانيّة المفكّرة المدركة وهناك عناصر في الواقع الخارجيّ تلتقي وتمتزج مع بعضها، ويتحقّق هذا المركّب الذي هو عبارة عن المعرفة، وحيث إنّ الذات لها مدخليّة في صنع المعرفة، إذًا فسوف يكون الأمر نسبيًّا لأن تأتينا الأمور من الواقع الموضوعيّ الخارجيّ أمينةً دقيقةً كما هي.

[١]- محمّد حسين، الطباطبائي، أصول الفلسفة والمنهج الواقعيّ، ترجمة: عمار أبو رغيف، ج٢، ص٢٢١.

استدلّ اصحاب هذا المذهب بمجموعة من الشواهد التي أخذوها من العلوم الطبيعيّة تدعم مقولتهم[١]، مثلاً قالوا: انظر إلى الجهاز الإدراكيّ الموجود بين البشر والموجود بين الحيوانات، فالدراسات توصّلت إلى أنّ البشر يرون الألوان الأساسيّة وغير الأساسيّة، بينما الدراسات اكتشفت أيضًا أنّ بعض الحيوانات لا ترى إلّا بلون واحد وهو اللون الشبيه بالرمادي، فهذا صحيح وهذا صحيح؛ لأنّه ربما نحن أيضًا نرى هذا الشيء بلون واحد ونحن لا ندري أنّه ربما يكون أكثر من لون في الواقع.

ومثلاً إذا كنت مريضًا فستشعر بطعم مختلف عندما تأكل عمّا لو كنت سليمًا، فالطعم نسبيّفقد أتناول طعامًا وأشعر أنّه لذيذ جدًّا، فإذا تناوله شخص آخر وجده كالعلقم، وهو نفسه في الخارج، لكن السبب في ذلك أنّ الصورة الذهنيّة هي وليدة الخارج والذهن معًا، فالجهاز الإدراكيّ عند الإنسان هو الذي يقوم بإضفاء الختم النهائيّ على الصورة التي في الذهن والدلائل العلميّة متكثّرة في هذا المجال لا يمكن للإنسان أن يتجاهلها.

وجه التمايز بين النسبيّة والشكوكيّة

يجمع النسبيّون بين الحقيقة والنسبيّة، فلا ينكرون الحقيقة، بخلاف أصحاب مدرسة الشكّ القديمة والتي من أبرز ممثليها بيرون[٢] اليونانيّ الذي استنتج أنّه لا يمكن الوصول إلى الحقيقة، والذي كان من أدلّته ما ذكرناه؛ أمّا النسبيّون فقالوا إنّه توجد حقيقة ولكنها نسبيّة، فالفرق الأساسيّ بين الاتجاه الشكيّ القديم مع أنّهم استخدموا الدليل نفسه، فبيرون قال إنّ هذا الطريق يوصل إلى إنكار الحقيقة، بمعنى إنكار القدرة على الوصول إلى الحقيقة وليس إنكار الواقع أي الشكّ فيه، أمّا النسبيّون فقالوا إنّه لا يوصل إلى إنكار الحقيقة، بل توجد حقيقة لكن غاية الأمر يوصل إلى إضافة قيد عليها وهو قيد النسبيّة؛ وهذا هو الفرق الجوهريّ رغم وحدة الأدلّة تقريبًا بين مذهب الشكّ القديم مع بيرون وبين مذهب النسبيّة الجديدة التي عرفت في القرنين السابع عشر والثامن عشر في المجتمعات الأوروبيّة الحديثة.

---

[١]- محمّد باقر، الصدر، فلسفتنا، ص١٢٢.

Seidel, M. (2014). Epistemic Relativism A Constructive Critique. New York: Martin's Press. P.04.

[2]- Pyrrho (360 BC – 270 BC).

ويمكن ملاحظة أنّ أوّل تيّار نسبيّ يعود إلى العصر اليونانيّ والذي كان يمثّله السفسطائيّون، السفسطائيّة القديمة والتي منشأها اشتهار الفنّ الجدليّ والمغالطة والخطابة وامتهان فنّ المحاماة في تلك الأزمنة، حيث كان بإمكانهم أن يجعلوا الظالم مظلومًا والمظلوم ظالمًا، وكثرت في ذلك الوقت المذاهب والاتجاهات الفكريّة الجزئيّة، مما أدّى إلى حصول تشويش في الذهن الثقافيّ والأكاديميّ والفكريّ العامّ ومن ثم صار بإمكان أيّ شخص أن يقول إنّه يستطيع أن يثبت بالبرهان أنّ «أ» يساوي «ب»، وبعد دقائق يثبت بالبرهان أنّ «أ» لا يساوي «ب».

فصار فنّ المغالطة فنًّا رائجًا، واعتبرت المغالطة منهجًا في التفكير الإنسانيّ، ولكن إذا كانت المغالطة منهج تفكير، فإنّ هذا المنهج لا يمكن أن يوصل إلى حقيقة؛ ذلك لأنّ المغالطة شكل من أشكال التلاعب على الألفاظ والمعاني

وهكذا سيطرت على الذهن اليونانيّ القديم في القرن ٥ قبل الميلاد الاتجاهات السفسطائيّة التي تقول إنّه لا يوجد شيء في هذا العالم. وهذه الاتجاهات تزعّمها عدد من المفكّرين اليونانيّين أبرزهم بروتاغوراس[١] وجورجياس[٢].

بروتاغوراس أقدم سوفسطائيّ معروف، وهو صاحب القول الشهير «الإنسان هو معيار كلّ الأشياء، معيار ما هو موجود فيكون موجودًا، ومعيار ما ليس بموجود فلا يكون موجودًا»[٣] وبروتاغوراس خالف فلاسفة اليونان في التفرقة التي أقاموها بين الحسّ والفكر أو العقل، حيث يقولون إنّ العقل هو العنصر الكلّيّ وهو المشترك لدى كلّ البشر وهو قانون صادق صدقًا كلّيًّا مفروضًا على الجميع، بعكس الحسّ الذي هو العنصر الجزئيّ في الإنسان وإدراكاته تختلف من فرد إلى آخر.

يرفض بروتاغوراس هذه التفرقة بين العقل والحسّ من ناحية عمليّة ومقصوده من الإنسان في مقولته هو الإنسان الفرد لا المفهوم الكلّيّ للإنسان، بمعنى أنّ «كلّ إنسان فرد هو مقياس ما هو حقيقيّ بالنسبة له، وليست هناك حقيقة سوى إحساسات وانطباعات كلّ انسان، وما يبدو صادقًا

[1]- Protagoras (485 BC – 410 BC).

[2]- Gorgias (483 BC – 375 BC).

[٣]- ولتر، ستيس، تاريخ الفلسفة اليونانيّة، ترجمة: مجاهد عبد المنعم، ص١٠١.

بالنسبة لي صادق بالنسبة لي، وما يبدو صادقًا بالنسبة لك صادق بالنسبة لك»[١].

جاء بعد بروتاغوراس جورجياس، ويعدّ من أهمّ السفسطائيّين وأشهرهم، ولكن فلسفته أنكرت الوجود، وتنكر معرفة الموجودات وصلة اللغة بالفكر وإمكان الحكم على الأشياء، حيث يقول في عبارته الشهيرة: «لا يوجد شيء، وإذا وجد شيء فلا يمكن إدراكه، وإذا أمكن إدراكه فلا يمكن نقله للغير»[٢].

وهناك من ذهب في هذا الاتجاه في العصر الحديث الذي أنكر الواقع الخارجيّ وهي المدرسة المثاليّة، وأيضًا ظهرت في أوروبا جماعة الشكّ الحديث، وهؤلاء أتباع مثالية مخفّفة، كما كانت مدرسة بيرون سفسطة مخففة، وزعيمهم ديفيد هيوم الذي حلّل المعرفة، وقال إنّك لن تعبر ذاتك، أي غاية ما في الأمر أنّه توجد صورة ذهنيّة موجودة عندك وهي ما تسمى المعلوم بالذات، ولا يوجد واقع خارجيّ أنت في تماس معه. وأقصى ما في الأمر هناك صورة.

أي أنت تسبح في بحر صورك، لا تعبر ذاتك ولا تتجاوز ذاتك، فعليك أن تسكت، فلا تقول إنّ ما خارج ذهني موجود، ولا تقول إنّ ما هو خارج ذهني ليس موجودًا؛ لأنّك لن تستطيع إثباته ولن تستطيع نفيه. فهو تجاوز باركلي -ممثّل المثالية- في أطروحته؛ لأنّه أنكر حتى النفس ووجود الله، لأن الله أيضًا صورة عنده.

خلاصة القول لمذهب النسبيّة الجديدة التي عرفت في القرن السابع عشر والثامن عشر ما يلي:

«النسبيّون يعرّفون الحقيقة بأنّها الصورة الذهنيّة الظاهرة في مداركنا وجهازنا الإدراكيّ، وكلّ الباحثين الذين ينفون عن الإدراكات ذات المصداق الخارجيّ سمة الإطلاق ويذهبون إلى تأثير الجهاز العصبيّ في الكشف عن جميع الأشياء ينخرطون في زمرة الشكّاكين»[٣].

والقائلون بنسبيّة المعرفة يذكرون قاعدتين[٤]:

---

[١]- ولتر، ستيس، تاريخ الفلسفة اليونانيّة، ترجمة: مجاهد عبد المنعم، ص١٠٣.
[٢]- أحمد فؤاد الأهواني، فجر الفلسفة اليونانيّة قبل سقراط، ص٢٧٩.
[٣]- محمّد حسين، الطباطبائيّ، أصول الفلسفة والمنهج الواقعيّ، ترجمة: عمار أبو رغيف، ج١، ص٢٢٤.
[4]- C. J. Adam. Epistemology and Relativism. The Internet Encyclopedia of Philosophy (IEP). Retrieved from https:// https://iep.utm.edu/epis-rel/

١. المعرفة ممكنة فهم لا ينكرون الواقع الخارجيّ.

٢. المعرفة نسبيّة كونها وليدة عنصرين متناجسين متناغمين؛ الأوّل: الواقع الخارجيّ أو ما نسمّيه الموضوع، الثاني: الذات المدركة -الذات-. وعلى ذلك فالمعرفة تحصل باندماج الموضوع والذات[١].

الموضوع ليس وحده سببًا للمعرفة، بل ذات الإنسان لها مدخليّة في ذلك، وعليه فالموضوع نسبيّ؛ لأنّ ذاتي تختلف عن ذاتك، وذاتك تختلف عن ذات ثالث، وذات ثالث تختلف عن ذات رابع وهكذا. فاختلاف الذوات يؤدّي إلى اختلاف الصور والمعلومات.

فشخص يفهم الأشياء بطريقة وشخص آخر يفهمها بطريقة أخرى، مع أنّ الموضوع واحد، لكن لأنّ الذوات المدركة مختلفة، ولأنّ المعرفة حصيلة امتزاج بين الموضوع والذات بين الموضوع الذي هو الخارج والذات التي هي الإدراك، فحصيلة هذا الامتزاج اذًا تختلف فيه الإدراكات والعلوم بإختلاف ذوات الأفراد؛ لأنّ كلّ شخص له ذاته الخاصّة فكل شخص له علمه الخاصّ؛ وعليه فالمعرفة نسبيّة.

فالمعرفة ممكنة، لكنّها حصيلة عنصرين الموضوع والذات، وهذا ما يطلق عليها ثنائيّة الأنا والهو في فكر كانت. وهكذا يرجع أصحاب النسبيّة سبب اختلاف الصورة الذهنيّة عن الواقع الخارجيّ إلى أمرين:

الأوّل: البيئة المحيطة بالمدرك، أي أنّ عامل الزمان والمكان لهما مدخليّة في تشكيل الصورة الذهنيّة.

الثاني: الجهاز العصبيّ، كلّ معرفة تأتينا من الخارج تتأثّر بجهازنا العصبيّ، وما يقوم به من تركيب وإفرازات على الرموز الآتية من الخارج، على عكس ما ذهب إليه المثاليّون، فالقائلون بالنسبيّة الذاتيّة يؤمنون بالواقع الخارجيّ لكن ما يأتينا من الخارج يتأثّر باجهزتنا العصبيّة والحسّيّة، فليس ما هو في أذهاننا مطابقًا لما ياتينا من الخارج، وإنّما هو مزيج من الرمز الذي يأتينا من الخارج

[١]- محمد باقر، الصدر، فلسفتنا، ص١٥٣.

ومما يقوم به الجهاز العصبيّ من تركيب صور، فالصورة التي في أذهاننا غير متطابقة مع الخارج، فهي مزيج من الرمز الذي يأتينا من الخارج ومن الإفرازات العصبيّة والحسّيّة التي يضفيها الجهاز الذاتيّ في الإنسان على هذه الرمزيّة الآتية من الخارج.

ومن الأدلّة التي تعتمد عليها نسبيّة المعرفة أيضًا هي مشكلة خطأ الحواس، «وهذا عين ما تمسَّك به النسبيّون من الفلاسفة الغربيّين في إثبات نسبيّة المعرفة»[١]، حيث قالوا إنّ الحواس تشتمل على ما يقارب سبعمئة خطأ.

فلا تستطيع الحواس أن تدلّنا على واقع خارجيّ، ويتمّ الاستشهاد دائمًا بالمثال المشهور، وهو الماء، فعندما تأتي بثلاث أوانٍ وتضع في الآنية الأولى ماءً باردًا جدًا، وفي الثانية على يدك اليسرى ماءً حارًا جدًا، وتضع في الوسط ماءً فاترًا متوسط الحرارة والبرودة، ثمّ تضع يدك اليمنى في الماء الأوّل البارد جدًّا وتضع يدك اليسرى في الإناء الساخن جدًا ثمّ بعد ذلك ترفعهما وتضعهما معا في الماء الدافئ. ستقول لك اليد اليمنى أنّ الماء الفاتر ساخن وستقول اليد اليسرى إنّه بارد، وهذا يعني أنّ الحواس متعارضة، وهنا حاسة اللمس تناقضت وأعطتك معلومة غير صحيحة.

والنظر متناقض أيضًا، فعندما تنظر إلى الشيء عن بعد مئة متر تجده بحجم وعندما تقترب منه وتنظر إليه تجده بشكل مختلف، فإذًا هذه الحواس مليئة بالتناقض.

إذًا الإدراك فيه جانبان الجانب الموضوعيّ وهو الواقع الخارجيّ والمُدرك والنفس المدرِكة وهو الجانب الذاتيّ فجهازنا الإدراكيّ لا يعبّر بأمانة عن الواقع الخارجيّ. وكل فرد على تكون صورته الذهنيّة مختلفة عن الآخر، ذلك بأنّ له نسبيّته الخاصّة؛ لذلك سمّيت بالنسبيّة الذاتيّة أي كلّ ذات للإنسان على حدة لها نسبيّتها، فالنسبيّة هنا نسبيّة فرديّة، فكلّ فرد على حدة غرق في النسبيّة.

إذًا النسبيّة الذاتيّة هي نفس المثاليّة الفسيلوجيّة، لكنّها تعترف بوجود واقع خارجيّ وتدّعي أنّ هذا الواقع الخارجيّ يرسل للإنسان إشارات ورموزًا، وجهازه العصبيّ والحسّيّ والدماغيّ هو الذي يقوم بخلق الصورة، وقد تتطابق مع الخارج وقد لا تتطابق معه.

[١]- حسن محمّد مكيّ، العامليّ، المدخل إلى العلم والفلسفة والإلهيّات نظريّة المعرفة، ص٦٤.

العلّامة الطباطبائيّ ونقض النسبيّة المعرفيّة

في الفلسفة يبحثون عن العلم من زاويتين، الأولى من حيث هو كاشف عن الواقع الخارجيّ أو الإراءة والحكاية والكاشفيّة، وهذا ما يبحث في بحث الوجود الذهنيّ، والبحث الآخر تحت عنوان العلم بوصفه ظاهرة وجوديّة في الذهن لها كيانها في الذهن البشريّ، بغض النظر عن الواقع الخارجيّ وما يتعلّق به.

في البحث الأوّل يبحثون عن نسبة العلم إلى المعلوم بالذات وبالعرض جانب الحكاية العلميّة للخارج، وفي بحث العلم والعالِم والمعلوم يبحثون عن ظاهرة العلم بوصفها ظاهرة مجرّدة موجودة في الذهن وعلاقتها بالذهن نفسه وبالمُدرك نفسه وتحديد عمليّة الإدراك بصرف النظر الجانب الحكائيّ والكاشفيّ.

والبحث هنا في قيمة المعرفة، أي الصورة الذهنيّة من حيث حكايتها عن الخارج من زاوية الحكاية عن الواقع الخارجيّ والتطابق وعدم التطابق معه وكيفيّة الحكاية وشكلها وجوهرها، وهذه الأبحاث تطرح في مسألة الوجود الذهنيّ. وحول المعرفة وقيمتها نستعرض كلام العلّامة الطباطبائيّ حول إمكانيّة المعرفة المطابقة للواقع الخارجيّ وردّهم حول إشكاليّة خطأ الحواس والعقل في نقل الصورة إلى الذهن.

العلّامة الطباطبائي يحاول أن يحدّد مركز تحديد الخطأ الذي يحصل، فيقسم عمليّة انطباع الصورة في الذهن إلى مراحل[١].

الأولى: مرحلة الحسّ أو عمليّة الحسّ الأوّليّ، وهي عبارة عن تفاعلات كيميائيّة فيزيائيّة الخ. بين ما يأتي من الخارج وبين ما يكون داخل الجسم، كلّها عبارة عن أمور تكوينيّة خارجيّة كما تحصل في الجسم تحصل في أيّ جسم، وأيّ مادّة في الخارج، وفي هذه المرحلة والتي تحصل في أجزاء من الثانية لا معنى لأن تقول فيها خطأ أو صواب. «**هذه الظاهرة ليس هناك أي حكم، ومن هنا سوف لا يكون خطأ وصواب**»[٢].

---

[١]- راجع: المصدر السابق، حسن محمّد مكيّ، العامليّ، ج١، ص٢٩٣.
[٢]- محمد حسين الطباطبائي، المصدر نفسه.

الثانية: وهي مرحلة إدراك الصورة الحسية، في هذه المرحلة والتي تأتي بعد مرحلة العمليّة الحسّيّة الأوّليّة، جاءت قوّة إدراكيّة داخل الذهن وأخذت عنها صورة وبدأت تحلّلها وتأخذ الوحدات والنسب والمعلومات. وفي هذه المرحلة «**ورغم وجود الحكم في هذه المرحلة ولكن بما أنّ القياس والنسبة لم تحصل، فلا خطأ ولا صواب في البين**»[١]. فلا يوجد صواب وخطأ؛ لأنّه يشترط في الصواب والخطأ وجود النسبة والقياس، وهنا هذه القوّة الإدراكيّة كشفت عن هذه الصورة التي في الذهن، لكن لم تقسها إلى شيء آخر، وإنّما قامت بتحليلها فقط.

الثالثة: يقسّم فيها العلاّمة الطباطبائي الصور الإدراكيّة إلى قسمين، اختيّاريّة وغير اختيّاريّة. فتارة تأتينا الإدراكات في أذهاننا بلا إرادة جبراً، وأخرى تجد بعض الصور الإدراكية موجودة في ذهنك بإرادتك وتصرّفك وجوداً وعدمًا. «**وحيث تصدر القوّة الحاكمة في المرحلة الثالثة حكمها تجد اختلافًا بين مدركاتها، فبعض المدركات يحصل بإرادة المُدرِك وبعضها يحصل وفق نظام خاصّ**»[٢].

فنقول إنّ الصور الإدراكيّة التي بإراداتنا نحن علّتها، أمّا التي ليست بإرادتنا فلسنا علّتها بل علّتها خارج ذاتنا. والدليل أنّ الصورة لا بد لها من معلول، ومعلولها إمّا الذات أوالخارج، فإن كان الذات، فهو خُلف؛ لأنّ الذات لم تردها أي -الإدراكات الجبريّة- فاذًا لا بد أن يكون الخارج.

اذًا بعض التصوّرات أنا فاعلها وبعض التصوّرات والإدراكات تأتينا دون اختيار، وهذا يثبت عن أصل واقعيّة خارجيّة في الخارج، وهنا نسأل هل هذه الصورة التي في ذهني تطابق هذا الواقع الخارجيّ الذي أحدثها، وهنا نقول يتطابق المعلوم بالذات أي الصورة الذهنيّة مع المعلوم بالعرض -اي الواقع الخارجيّ-، وفي هذه المرحلة يأتي السؤال أين الخطأ: «**ومن هنا لا بدّ أن يكون الخطأ في مرتبة أخرى خلف هذه المراتب، وهي مرتبة الإدراك والحكم المقيس على الخارج**»[٣].

وقبل أن يحدّد مركز الخطأ الحاصل في الأحكام يذكر العلاّمة عدّة نقاط:

---

[١]- المصدر نفسه، ج١، ص٢٩٤.
[٢]- محمّد حسين الطباطبائيّ، المصدر نفسه.
[٣]- محمّد حسين الطباطبائيّ، أصول الفلسفة والمنهج الواقعيّ، ترجمة: عمار أبو رغيف، ج١، ص٢٩٥.

أوّلًا: الحكم فعل نفسانيّ وليس انطباعًا، «**إنّ الحكم رغم كونه مدركًا لنا، لا يحصل لدينا حصول سائر الصور على شكل انطباع وانتزاع من الخارج، وبلغة الفلسفة هو فعل خارجيّ سنخه من سنخ العلم**»[١]، بمعنى أنّه لا يأتي الحكم من الخارج وينطبع في الذهن، فالحكم ليس شيئًا موجودًا في الخارج أو أنتزعه من الخارج، بل إنّ النفس تبدع هذا الوجود المسمّى بالحكم. فالحكم هو فعل نفسيّ، النفس بعد أن تأتيها مجموعة مقدّمات تقوم بنشاط فاعليّ إثباتيّ ابتكاري، وعليه فالحكم معلوم لي بالحكم الحضوريّ؛ لأنّه لو كان معلومًا لها بالعلم الحصوليّ، لكان يمكن تطبيق آثار العلم الحصوليّ عليه.

ثانيًا: قانون عدم التناقض من القوانين البديهيّة التي لا نقاش فيها، هذا القانون ينتج قضيّة مفادها أنّ لكلّ خطأ صوابًا «**بحكم عدم وجود اي مورد مستثنى من قانون التناقض يلزم القول إنّه لا يتحقّق أيّ خطأ دون أن يكون هناك صواب**»[٢].

فعندما تقول خطأ لا بدّ أنّ هناك من صواب؛ لأنّه لا يمكن ان يجتمعا أو يرتفعا. وعليه فالقضيّة التي تحتوي على خطأ يمكن أن نجزّئها إلى جزءين موضوع ومحمول، موضوعها في حدّ نفسه ليس فيه حكم هو تصوّر فقط، ومحمولها أي الحكم فيها لا معنى للخطأ فيه لأنّه أمر وفعل نفسيّ خارجيّ، فالحكم الموجود -حكم على الموضوع بالمحمول- ليس فيه خطأ ولا صواب؛ لأنّ الحكم أمر تكوينيّ نفسانيّ ومعلوم بالعلم الحضوريّ، ولا معنى لأن تقول فيه خطأ أو صواب. فاذًا لا تصوّر الموضوع فيه خطأ، ولا تصوّر المحمول فيه خطأ، ولا الحكم بثبوت المحمول للموضوع فيه خطأ.

---

[١]- محمّد حسين الطباطبائيّ، المصدر نفسه.
[٢]- المصدر نفسه، ج١، ص٢٩٦.

خاتمة

يستنتج العلاّمة الطباطبائيّ أنّ الخطأ يحدث في عمليّة الاستبدال في الموضوع أو المحمول، «**ينبغي أن يرجع الخطأ في ضوء ما تقدّم إلى أحد طرفي القضيّة أو إلى كليهما، لا إلى الحكم**»[١] والسبب في الاستبدال الذي يحدث هو وجود عنصر تشابه ووحدة بين الجزء الأصليّ والجزء المستبدل، ونتيجة هذا التشابه وهذه الوحدة يحدث الخطأ.

«**حينما نستبدل غيرالموضوع محلّ الموضوع، فمن المحتّم أنّنا لاحظنا وجود علاقة ووحدة بين غير الموضوع والموضوع المفروض**»[٢].

فالخطأ في أنّك حمكت بحكم صائب في حدّ نفسه، بمعنى أنّ الذهن والمعطيات التي توصّلت له قوّة الخيال تسمح له بإصدار الحكم؛ لأنّه رأى العناصر المتشابهة، فبرّر له ذلك الاستبدال، فهذا الحكم في عالم الخيال صادق، لكنّه في عالم المشاهدة الحسّيّة باطل.

والمسؤول عن عملية الاستبدال هو «**توظيف الحكم الصائب لقوّة في مجال الحكم الصائب لقوّة أخرى**»[٣]. أي أنّ قوّتين إدراكيّتين، وهما قوّة الخيال وقوّة العقل، وكل لها مجالها ونشاطها، والخطأ يحصل عندما تحكم قوّة في مجال القوّة الأخرى، فسبب كلّ أخطاء العقول - كما يقول الفلاسفة - أنّ قوّة الخيال تحكم في ميدان العقل، فمركز الخطأ هو أنّ القول الصائب لقوة الخيال جرى توظيفه في محلّ الحكم الصائب لقوّة الحواس، فتمّ استبدال موضوع بموضوع آخر، ومحمول بمحمول آخر.

فالعلاّمة ينتهي إلى نتيجة مفادها أنّه لا يوجد خطأ في الحواس، ولا يوجد خطأ في الخيال، ولا يوجد خطأ في الأحكام العقليّة، ولا يوجد خطأ في المدركات، كلّ ما في الأمر أنّ الخطأ يكون في أنّ نشاطًا إدراكيًّا من نوع ألف تأتي به وتضعه مكان نشاط إدراكيّ من نوع باء فيحصل الخطأ، ولأنّ أوهام الناس تسيطر على عقولها، فتحكم أوهامها مكان حكم عقولها. «**ومن هنا يمكن أن نستنتج أنّنا إذا دقّقنا في كينونة العلوم وميّزنا بين الإدراكات الحقيقيّة والمجازيّة (بالذات وبالعرض) وعرفنا سماتها العامّة، أمكننا أن نقف على علّة عامّة الأخطاء. وحسب مصطلح علم المنطق أمكننا التمييز في القضايا بين الخطأ والصواب**»[٤].

---

[١]- محمّد حسين الطباطبائيّ، أصول الفلسفة والمنهج الواقعيّ، ترجمة: عمار أبو رغيف، ج١، ص٢٩٧.
[٢]- محمّد حسين الطباطبائيّ، المصدر نفسه.
[٣]- المصدر نفسه، ج١، ص٢٩٩.
[٤]- محمّد حسين الطباطبائيّ، المصدر نفسه.

فكلّ أجهزتنا الإدراكيّة صحيحة وتعمل بشكل دقيق وسليم، إنّما نقطة الخطأ استبدال هذه مكان تلك، وهذه النقطة نستطيع رفعها بأن نعلّم الذهن كيف يميّز بين القضايا الحقيقيّة وبين القضايا المجازيّة، بين قضايا العقل وقضايا الخيال وقضايا الوهم وقضايا الحسّ الخ. ولو أنّه صار قادرًا على التمييز بينها، وأعمل كلّ واحدة في ميدانها، لصار معصومًا؛ لأنّه ما من واحدة منها تخطئ.

اذًا قيمة المعرفة عند العلّامة الطباطبائيّ أنّ جميع قوام أجهزتنا الإدراكيّة ونشاطاتنا الإدراكيّة سليمة مئة بالمئة، ولا يحصل فيها أيّ خطأ، فليست الحواس ضعيفة، وليست الأوهام ضعيفة، وليس الخيال ضعيفًا، وليس العقل ضعيفًا، وإنّما إحلال واحدة مكان الأخرى يوجب تبديل موضوع بموضوع آخر. في القضيّة الحمليّة يؤدّي إلى الخطأ، ولو أنّ الذهن ميّز بين مساحات العمل الإدراكيّة لما وقع في الخطأ.

فإذًا الخطأ فقط وفقط في أنّ مجال كلّ واحد منها لا بدّ أن يكون في محلّه، فلو وجّهت أحدهم في مكان الآخر لاشتبكت النتائج، فجهة حركة العقل، جهة حركة الخيال، جهة حركة الوهم، جهة حركة الحسّ الخ هذه التي عليها المعوّل في الصواب والخطأ. في النتيجة يذكر العلّامة أيضًا أنّ وجود الخطأ في الخارج عرضيّ وليس أصيلاً؛ لأنّ العقل لم يخطئ والحس لم يخطئ، بل الخطأ جاء بالعرض لا بضعف الأجهزة الإدراكيّة، وهذا تفسير مقولة أنّ أخطاء الأحكام العقليّة ناتج عن قوّة الخيال. فلو ميّز الإنسان الإدراكات الحقيقيّة عن الإدراكات المجازيّة لاستطاع أن يوقف تمام الأخطاء.

والنتيجة الثانية أنّه في كلّ خطأ يوجد صواب؛ لأنّه كما قلنا لا يوجد أخطاء في الأجهزة الإدراكيّة، فهي تعطي نتائج صائبة، وغاية الأمر في أنّ هذا الصواب تضعه مكان آخر، فيصبح خطأ، وإذا وقع الخطأ، فهو عرضيّ لا ذاتيّ وهذا منح للمعرفة قيمتها، فإنّ أخطاء عالم المعرفة أخطاء عرضيّة وليست أخطاءً ذاتيّة.

لائحة المصادر والمراجع

١. آل صفا، علي جابر، نظريّة المعرفة، والإدراكات الاعتباريّة عند العلّامة الطباطبائي، بيروت، دار الهادي، الطبعة الأولى ١٤٢٢هـ/ ٢٠٠١م.

٢. الأهواني، أحمد فؤاد، فجر الفلسفة اليونانيّة قبل سقراط، القاهرة، الهيئة المصريّة العامّة للكتاب، ٢٠٠٩.

٣. جابر، علي، نظريّة المعرفة عند الفلاسفة المسلمين، بيروت، دار الهادي، الطبعة الأولى ٢٠٠٤م/ ١٤٢٥هـ.

٤. جميل، عصام زكريا، إتجاهات معاصرة في نظريّة المعرفة، عمان، دار المسيرة للنشر والتوزيع والطباعة، الطبعة الأولى ٢٠١٢م/ ١٤٣٣هـ.

٥. زكريا، فؤاد، نظريّة المعرفة والموقف الطبيعيّ للإنسان، القاهرة، دار مصر للطباعة.

٦. ستيس، ولتر، تاريخ الفلسفة اليونانيّة، ترجمة: مجاهد عبد المنعم، القاهرة، دار الثقافة للنشر والتوزيع، ١٩٨٤.

٧. الصدر، محمّد باقر، فلسفتنا، القاهرة، دار الكتاب الإسلاميّ، الطبعة الثالثة ٢٠٠٤م/ ١٤٢٥هـ.

٨. الصدر، محمّد باقر، فلسفتنا، بيروت، دار التعارف للمطبوعات، ١٤٠٢هـ/ ١٩٨٢م.

٩. صليبا، جميل، المعجم الفلسفيّ بالألفاظ العربية والفرنسيّة والإنكليزيّة واللاتينيّة، بيروت، دار الكتاب اللبنانيّ، ١٩٨٢م.

١٠. الطباطبائيّ، محمّد حسين، أصول الفلسفة والمنهج الواقعيّ، ترجمة: عمّار أبو رغيف، بغداد، المؤسّسة العراقيّة للنشر والتوزيع، الطبعة الأولى، ١٤١٨هـ.ق.

١١. العامليّ، حسن محمّد مكيّ، المدخل إلى العلم والفلسفة والإلهيّات نظريّة المعرفة، محاضرات الأستاذ الشيخ جعفر السبحاني، المركز العالميّ للدراسات الإسلاميّة، الطبعة الأولى، ١٤١١هـ.ق.

١٢. مصباح اليزدي، محمّد تقي، المنهج الجديد لتعليم الفلسفة، ترجمة: محمد عبد المنعم الخاقاني، بيروت، دار التعارف للمطبوعات، ١٤١٨هـ/ ١٩٩٨م.

١٣. نعمة، أيوب ناصر، نظريّة المعرفة من كتاب أصول الفلسفة والمنهج الواقعيّ، النجف الأشرف، دار أبي طالب، الطبعة الأولى ١٤٤٢هـ.

14. Seidel, M. (2014). Epistemic Relativism A Constructive Critique. New York: Martin's Press.

بحوث تأصيليّة

يهدف هذا الباب إلى تفعيل المنهج التأصيلي في الفكر الإسلامي، عبر تظهير الدراسات والبحوث المعمّقة في حقل المعرفة الدينية والأخلاقية والفلسفية... كما يعتني بتقديم بحوث تأسيسية في الحضارة الإسلامية

العلاّمة الفيلسوف الشيخ محمد تقي المصباح اليزدي

مجدِّد المعارف الدينيّة الأصيلة

هاشم الميلاني

العلاّمة الفيلسوف الشيخ محمّد تقي المصباح اليزدي
مجدِّد المعارف الدينيّة الأصيلة

هاشم الميلاني [*]

الملخص

تلقي هذه الدراسة الأضواء على الحياة الفكريّة والفلسفيّة والعلميّة لأحد ألمع الشخصيّات الإسلاميّة المعاصرة هو العلاّمة والفيلسوف آية الله محمّد تقي مصباح اليزدي(١٩٣٤-٢٠٢١).

نعرض هنا إلى مبتنيات المنظومة المعرفيّة الدينيّة للعلاَّمة اليزدي، حيال مجموعة من الحقول العلميّة أبرزها: التعريف بحقيقة الدين انطلاقًا من فهم الوحي - التعدّديّة الدينيّة والجدل الحاصل حولها بين النخب الإسلاميّة والمنطلقات التي ابتنى عليها الفكر الغربيّ رؤيته حيال هذه القضيّة ـ كما نتطرق إلى رؤية الشيخ للعلاقة بين العلم والدين ساعيًا إلى تظهير فهم قرآنيّ لهذه العلاقة تحسم التناقض بينهما من جهة وتستظهر معنى العلم في الإسلام كقيمة متعالية على النفعيّة وكمعطى إلهيّ لتدبير الحياة وسعادة الإنسانيّة.

كلمات مفتاحيّة: المصباح اليزدي - المعارف الدينيّة - معرفة الوحي - المدِّ العلماني - نقد المنظومة الغربيّة- جوهر الدين.

يُعدّ العلاّمة المرحوم الشيخ محمّد تقي مصباح اليزدي، من خيرة تلامذة العلاّمة الطباطبائيّ، وقد برع في الفلسفة والعرفان وعلم الكلام القديم والجديد، مضافًا إلى خبرته الفقهيّة والأصوليّة والقرآنيّة، لقد جمع رحمه الله بين المعقول والمنقول، فقدّم منظومة فكريّة ومعرفيّة تأصيليّة من جهة ونقديّة للتراث الآخر من جهة ثانية.

شهد الظرف السياسيّ والثقافيّ والاجتماعيّ الذي عاش فيه الشيخ المصباح، عدّة تغيّرات ومراحل ونقلات نوعيّة وكبيرة، بدءًا من شبابه أيام الحكم البهلوي وما عصف بالمجتمع من تحلّل وتفسّخ وظلم واستعمار مبطّن، إلى الثورة الإسلاميّة الإيرانيّة وما كانت تستدعيه تلك المرحلة من جهد ثقافيّ وتنظيريّ، كما واكب في أخريات حياته الأزمات التي حلّت بالعالم الإسلاميّ عمومًا وإيران على وجه الخصوص جرّاء تفشّي المدّ العلمانيّ.

من هذا المنطلق نهض الشيخ المصباح للدفاع عن الدين وهويّة الإنسان المسلم الأصيلة،

---

[*]- باحث في الفكر الإسلاميّ، ومدير عام المركز الإسلاميّ للدراسات الإستراتيجيّة.

فأصبح منظّرًا رائدًا في كثير من الميادين، سيّما بعدما نالت يد الغدر فأفقدت الساحة الإسلاميّة منظريّن كبارًا أمثال الشهيد محمّد باقر الصدر، والشهيد مرتضى مطهري، والشهيد محمّد حسين البهشتي وآخرين، ممّا دعا إلى أن يحلّ محلّهم آخرون أخذوا على عاتقهم مهمّة تبليغ الدين والدعوة إليه والدفاع عنه.

وقد تفطّن الشيخ مصباح رحمه الله إلى أهمّيّة نظام التعليم في تبليغ الدين، فاهتمّ بهذا الجانب، وأنشأ صرحًا علميًّا شامخًا خرّج مئات الطلاب المتخصّصين بالعلوم الدينيّة والمطّلعين على الثقافة المعاصرة، وتمكّن من سدّ فجوات معرفيّة علميّة كبيرة.

ونحن في هذه العجالة نحاول أن نسلّط الضوء على مشروعه الفكريّ والمعرفيّ الذي يخصّ الجانب الإصلاحيّ، وذلك ضمن النقاط التالية:

١. الدين:

ينطلق الشيخ المصباح من منطلق الدين في مقام التأصيل والنقد، إذ إنّه ينتمي إلى التيّار الدينيّ المعتقد بالرؤية الكونيّة الإلهيّة، وأنّ للكون خالقًا عليمًا مدبّرًا هو المبدأ والمنتهى، وتدور هذه العقيدة مدار نظريّة التوحيد، حيث يرى الشيخ مصباح أنّ «التوحيد من وجهة نظر القرآن يُعدّ الأساس في التعاليم الدينيّة وإليه تعود المعارف والعقائد الإسلاميّة[١]».

وذلك أنّ تعاليم الدين تنقسم إلى العقائد وإلى القيم، وكلاهما يرجعان إلى التوحيد، فرجوع العقائد إلى التوحيد واضح، إذ النبوّة والإمامة من لوازم بسط التوحيد في العالم، كما أنّ مقتضى العدل الإلهيّ وجود المعاد لينال كلّ ذي حقّ حقّه، أمّا رجوع القيم إلى التوحيد؛ فلأنّ القيم الإسلاميّة إنّما هي تجلّيات مختلفة للعبوديّة أمام الله تعالى، وأساس هذه القيم الاعتقاد بالله ومحبّته وطاعته من حيث انتخاب الطريق الإلهيّ والبعد عن الأهواء ووساوس الشيطان[٢].

فأساس الدين هو التوحيد، وأصل التوحيد يستلزم النبوّة لتفعيل الدين في المجتمع، وعليه فإنّ ضرورة النبوّة عند الشيخ المصباح تبتني على أربع مقدّمات:

١. إنّ الله تعالى خلق الإنسان ليصل إلى الكمال المطلوب.

---

[١]- خدا شناسي: ١٦٦.
[٢]- م.ن: ١٦٩-١٧١.

٢. كمال الإنسان الأبديّ مرهون بعمله الاختيّاريّ، وعمله الاختيّاريّ مرهون بمعرفة الطريق الصحيح الموصل إلى الكمال الأبديّ.

٣. إنّ علوم الإنسان لا تكفي لمعرفة جميع المصالح والمفاسد وتشخيص الطريق الصحيح للوصول إلى السعادة الأبديّة.

٤. لو لم يجعل الله طريقًا آخر للإنسان -غير هذه الطرق- للوصول إلى الكمال والسعادة الأبديّة، لكان نظام الخلقة عبثًا، بهذه المقدّمات يتمّ إثبات ضرورة النبوّة[١]. وأنّها تصاحب الإنسان منذ فجر الخلقة، وأنّ حياة الإنسان في هذه الدنيا تخضع لهداية الله التشريعيّة[٢]، وذلك من خلال منظومة الأحكام والقيم المسمّاة بالدين.

تعريف الدين:

يوجد خلاف بين اللغويّين حول مفردة (دين) وجذرها اللغويّ، فثمّة من يرجعها إلى اللغة العبريّة أو العربيّة أو الفارسيّة، ومهما يكن من أمر فإنّ المهمّ عند الشيخ المصباح هو المعنى الاصطلاحيّ للدين لا اللغويّ، وفي المعنى الاصطلاحيّ توجد أقوال مختلفة أيضًا من قبيل الاعتقاد بالأمر القدسيّ، أو الإحساس والتعلّق بالشيء، أو الاعتقاد بما وراء الطبيعة وما شاكل، وكلّ هذه المعاني تؤول إلى علقة ذهنيّة وشخصيّة وفرديّة ولا علاقة لها بالمجتمع وحياة الناس العامّة بل هي نوع علقة بين الإنسان والله -كأمر قدسيّ وما ورائيّ[٣]-.

وتوجد تعاريف أُخرى وردت في معنى الدين، غير أنّ الشيخ المصباح يستقرب منها التعريف الذي يجعل الهدف محور التعريف ليكون الدين هو «مجموعة من العقائد والقيم والأحكام العمليّة التي تنير درب الإنسان نحو السعادة الأبديّة» وهذا التعريف هو الذي اختاره العلّامة الطباطبائي والشيخ الجوادي الآملي أيضًا، وهذا التعريف يشمل جميع جوانب حياة الإنسان الفرديّة والاجتماعيّة، الماديّة والمعنويّة، الدنيويّة والاخرويّة ولكن بشرط أن ترتبط جميعها بموضوع سعادة الإنسان الأبديّة[٤].

---

[١]- راه وراهنما شناسى: ١٠٣.
[٢]- م.ن: ١١٩.
[٣]- رابطه علم ودين: ٨٠-٨٤.
[٤]- م.ن: ١٠٠-١٠٥.

العنف:

ثمّة موضوع مهمّ يتعلّق بموضوع استخدام العنف في الدين، فبعض الباحثين -بالنظر إلى آيات الجهاد وبعض الأحكام الجزئيّة- ينسب الدين الإسلاميّ إلى العنف، وهنا يقسّم الشيخ المصباح العنف إلى قسمين: العنف المذموم والعنف الممدوح. فالعنف المذموم هو العنف الابتدائيّ ومن دون سبب داعٍ إليه، أمّا إذا كان العنف لرفع العنف، أو من أجل التصدّي للظلم والجور وقتل الأبرياء والتمرّد والاعتداء على حقوق الناس وأعراضهم وأموالهم، فإنّه لم يكن مذمومًا بل ممدوحًا[١].

وقد ورد في الأدعية: «يا من سبقت رحمته غضبه»، ومعناه أنّ الرحمة لا تلغي الغضب بل تسبقه، وعليه فإنّ «الأصل في الإسلام هو الرحمة، وللرحمة الغلبة والأسبقيّة، ولكن هناك حالات خاصّة أشار إليها القرآن ينبغي أن تخلو من الرحمة والرأفة، وتُستخدم فيها القسوة والغلظة[٢]».

فمبدأ الشجاعة، الشهامة، الحميّة والعصبيّة الدينيّة، حبّ الدين، التضحية، مقاتلة الأعداء، كلّها مبادئ وقيم إسلاميّة تؤدّي إلى حفظ الهويّة الدينيّة للمسلمين وحياتهم واستقلالهم[٣].

أمّا بخصوص الحروب فإنّ القرآن الكريم يقسّمها إلى قمسين:

١. الحروب الحقّة، ويعبّر عنها بالجهاد أو القتال في سبيل الله.

٢. الحروب الباطلة، ويعبّر عنها بالقتال في سبيل الطاغوت.

كما في قوله تعالى: ﴿**الَّذِينَ آمَنُوا يُقَاتِلُونَ فِي سَبِيلِ اللَّهِ ۖ وَالَّذِينَ كَفَرُوا يُقَاتِلُونَ فِي سَبِيلِ الطَّاغُوتِ فَقَاتِلُوا أَوْلِيَاءَ الشَّيْطَانِ ۖ إِنَّ كَيْدَ الشَّيْطَانِ كَانَ ضَعِيفًا**[٤]﴾.

والجهاد في سبيل الله هو الجهاد الذي ينساق مع كمال الإنسان والمجتمع ويقرّبهما إلى الله تعالى[٥].

ثمّ يشير الشيخ المصباح رحمه الله إلى أنّ الهدف من الدعاية نحو إفراغ الدين الإسلاميّ من هكذا مفاهيم إنّما هو لأجل «نزع الغيرة والعصبيّة الدينيّة من أبناء الشعب المسلم، لكي لا يهبّوا للدفاع عن الإسلام والثورة عند الضرورة[٦]».

---

[١]- النظريّة السياسيّة في الإسلام ٢: ٢٢١.
[٢]- م.ن ٢: ٢٤٠.
[٣]- م.ن ٢: ٢٢٠.
[٤]- سورة النساء، الآية ٧٦.
[٥]- جنك وجهاد در قرآن: ١١٩-١٢٠.
[٦]- م.ن ٢: ٢٣٥.

التعدّديّة الدينيّة:

من المواضيع الدينيّة المهمّة التي راجت في الآونة الأخيرة، البلوراليّة أو التعدّديّة الدينيّة، وهي تعني في بُعدها العمليّ احترام عقائد الآخرين من أيّ دين ومذهب والتعايش السلميّ معهم، أمّا في الجانب النظريّ فتعني حقانيّة جميع الأديان والمذاهب[١].

يذكر العلاّمة المصباح ثلاثة تقارير لأنصار التعدّديّة الدينيّة ويناقشها:

التقرير الأوّل: لا يكون أيّ دين باطلاً محضًا أو حقًّا محضًا، بل كلّ دين يحتوي على تعاليم صحيحة وباطلة. فكثير من أحكام وتعاليم المسيحيّة وردت في الإسلام أيضًا، كما أنّ الإسلام يتوافق مع اليهوديّة في كثير من الموارد، فالحقائق منتشرة في جميع الأديان ولا يمكن الحكم ببطلان واحد منها مطلقًا، بل لا بدّ من احترامها جميعًا.

الجواب:

إنّ أصل المدّعى مقبول إجمالاً؛ إذ لا يوجد في العالم ما هو باطل مئة بالمئة، ولكن لو كان المراد بأنّ جميع أديان العالم تحتوي على بعض الباطل، بحيث لا يوجد دين كامل إطلاقًا، فهذا الكلام غير مقبول، إذ الإسلام يقول إنّ الدين الإسلاميّ والشريعة المحمّديّة تامّة وكاملة، وما جاء في سائر الأديان إذا وافق الإسلام فصحيح وإلاّ فباطل، مضافًا إلى أنّ الإسلام يردّ الإيمان ببعض الكتاب والكفر ببعضه الآخر، ولا يقبل التبعيض بين تعاليم الدين الإسلاميّ، ويجعل ذلك مساويًا لردّ أساس الإسلام، فالإسلام هو الدين الحقّ الذي لا يوجد فيه أيّ باطل.

التقرير الثاني: إنّ الحقّ واحد، ولكلّ دين طريق إليه، فالأديان مهما اختلفت فإنّها طرق الوصول إلى هذه الحقيقة الواحدة، فلا فرق بين من يذهب إلى المسجد أو المعبد أو الكنيسة.

الجواب:

هذا الكلام لا يصحّ؛ إذ كيف يمكن للإسلام الذي يجعل الله واحدًا، ويجعل الفلاح والفوز في التوحيد، أن يتساوى مع المسيحيّة القائلة بالتثليث؟ وكيف نصل من خلالهما إلى نقطة واحدة أو حقيقة واحدة؟ وهل الدين الذي يحرّم شرب الخمر وأكل لحم الخنزير، يشترك في الوصول إلى الهدف مع الدين الذي يحلّلهما؟

---

[١]- برسش ها وباسخها: ٢٥٠.

التقرير الثالث: إنّ القضايا الدينيّة قضايا غير حسّيّة وغير تجريبيّة، وهذه القضايا إمّا ليس لها معانٍ أو لها معانٍ ولكن لا يمكن إثباتها؛ لذا جميعها في عرض واحد، ولكلّ شخص أن يختار الدينَ الذي يرتئيه؛ إذ لا يوجد عندنا الدين الحقّ أو الدين الباطل.

الجواب:

لا يصحّ هذا الكلام إطلاقًا، إذ لا يصحّ عندنا -في العلوم والمعارف- الاعتماد على الحسّ مئة بالمئة وترك العقل، بل يمكن إثبات أو ردّ بعض القضايا عن طريق العقل أيضًا كالمباحث الفلسفيّة والرياضيّات، مضافًا إلى أنّنا ندرك الفرق الواضح بين هذه القضايا: «يجب إقامة الصلاة»، «لا يجوز الظلم»، «الله موجود»، «نور المصباح حامض». فلو كانت القضايا الثلاثة الأولى لا معنى لها، فكيف أمكننا تمييز معانيها عن معنى القضيّة الرابعة[١]؟

المعرفة الدينيّة:

من الأمور الأخرى التي يمكن إدراجها ضمن المباحث الدينيّة، ما يتعلّق بالمعرفة الدينيّة بين الإطلاق والنسبيّة، وقد ظهرت في الآونة الأخيرة «نظريّة معروفة بسيلان المعرفة الدينيّة وعدم ثباتها، وأنّ الإنسان الواحد ربمّا يستفيد من بعض النصوص الدينيّة أمرًا، ثمّ بعد زمن وبعد اطّلاعه على مسائل أخرى من العلوم، يستنبط أمرًا آخر، كذلك تختلف الأقوام والأعصار في فهم المتون الدينيّة[٢]».

ويعتقد الشيخ المصباح أنّ «هذه الشبهة هي أخطر شبهة واجهها الدين من بدء تاريخ الإنسان إلى اليوم، ولم يواجَه أيّ دين بشبهة أخطر من هذه الشبهة، ولم يسبق لها نظير في أيّ عصر وفي أيّ قطر من أقطار العالم، فهي شبهة مستجدّة، ولها خطرها الأعظم على الدين كلّه، وعلى المعرفة الإنسانيّة بصورة عامّة[٣]».

علمًا بأنّ قضيّة تعدّد القراءات ظهرت في أوروبا منذ ما يقارب أربعة قرون، حيث وقعت في أوروبا حوادث أفرزتها ظروف اجتماعيّة وسياسيّة ودينيّة وثقافيّة خاصّة، أدّت إلى القول بتعدّد القراءات[٤].

---

[١]- برسش ها وباسخها: ٢٥١- ٢٥٤.
[٢]- أصول المعارف الإنسانيّة: ٥٧.
[٣]- م.ن: ٦٠.
[٤]- النظريّة الحقوقيّة في الإسلام ٢: ١٦٥.

وبعدما دخلت هذه النظريّة العالم الإسلاميّ، تمسّك أنصارها بعدّة أدلّة لإثباتها، ومن تلك الأدلّة موضوع اللغة وأنّها تتغيّر من حين إلى آخر وتأخذ معانيَ مختلفة.

ويجيب الشيخ المصباح على هذه الشبهة بأنّ المراد إن كان تغيّر جميع اللغات والمعاني بتغيّر الأزمان، فهذا أمر واضح البطلان، ولازمه أن لا نعرف من معلومات الماضين واحدًا من المعاني التي أرادوها، وهذا لا يقبله أيّ عاقل. وإن كان المراد تغيّر بعض اللغات والمعاني، فنسأل: كيف يتميّز هذا الذي تغيّر معناه عن غيره؟ ثمّ نحن نعترف أيضًا بإمكان التغيير الجزئيّ، لكن بشرط أن يخضع لقواعد واضحة كالاستعمال المجازيّ مثلاً أو حصول وضع ثانويّ واستثنائيّ، فالتغيّر ممكن على نحو الإجمال وبشكل استثنائيّ وضمن قواعد واضحة، وهذا لا يتوافق مع مدّعى القوم[١].

الدليل الآخر الذي يتمسّكون به موضوع تغيّر الفتاوى من وقت إلى وقت، وهذا يدلّ على نسبيّة المعرفة الدينيّة، وفي مقام الجواب يقول الشيخ المصباح رحمه الله بأنّ «تغيّر الفتوى أمر مسلّم به، لكن السبب في تغيّر المعنى ليس تغيّر الفهم الدينيّ تبعًا لتغيّر الذهنيّات الآتية من قبل العلوم الطبيعيّة، فليس اختلاف الفتاوى بين المجتهدين تابعًا لاختلاف العلوم الطبيعيّة... فالتمسّك لتعليل اختلاف الفتاوى بأنّ الفهم الإنسانيّ يختلف تبعًا لاختلاف العلوم الطبيعيّة والاجتماعيّة أمر غير واقعيّ، وهي مغالطة واضحة[٢]».

وبعبارة أخرى فإنّ بعض الأحكام الفقهيّة تأتي بصورة ظنّيّة واجتهاديّة، وفيها فتاوى مختلفة، ولكن توجد في الفقه أيضًا آلاف القضايا القطعيّة واليقينيّة، بل إنّ بعضها من ضروريّات الدين وإنكارها يوجب إنكار أصل الدين، ولا طريق إلى تعدّد القراءات فيها، نعم يجوز ذلك فيما لا يوجد دليل يقينيّ على الحكم، أو في الآيات المتشابهة[٣].

ومن الأدلّة الأخرى تمسّكهم بتعدّد تفاسير الآيات القرآنيّة، حيث إنّها تدلّ بزعمهم على تعدّد القراءات، وفي مقام الإجابة يذهب الشيخ المصباح إلى أنّ مجال تعدّد التفسير في الآيات القرآنيّة محدود جدًّا، وليست جميع الآيات تخضع لتعدّد التفاسير، إذ إنّه يكون مصداقًا للتفسير بالرأي المذموم عند العلماء، إذ لا يتبع صاحبه القواعد والأساليب العقلائيّة وقواعد الحوار لفهم وتفسير الآية[٤].

---

[١]- أصول المعارف الإنسانيّة: ٦٠.
[٢]- م.ن: ٦٤.
[٣]- النظريّة الحقوقيّة في الإسلام ٢: ١٦٨.
[٤]- م.ن ٢: ١٧٧.

وأخيراً يرى الشيخ المصباح رحمه الله أنّ سبب انتشار موضوع تعدّد القراءات ودعم الغرب والمتغربنين له، إنّما لأجل دعم الليبراليّة في العالم الإسلاميّ؛ إذ الثقافة الليبراليّة لا تلزم الإنسان بقيود الدين والأخلاق وحكم العقل والفطرة، ولا شكّ في أنّ أعظم سدّ يقف في وجه أمواج الليبراليّة إنّما هو الإسلام، لذا يحاولون من كسر هذا السدّ من خلال نشر ثقافة تعدّد القراءات[١].

الدين والعلم:

يرى الشيخ المصباح أنّ موضوع العلاقة بين العلم البشريّ والدين يعدّ من الهواجس الفكريّة للعلماء منذ القدم، ومحطّ البحث يكمن في السؤال عن النسبة بين الدين ذي المنشأ الإلهي الذي يصل عن طريق الوحي والإلهام، وبين العلم البشريّ الذي ينشأ من مجاري الإدراك العامّة كالعقل والتجربة والحسّ والشهود، وتظهر خطورة البحث حينما يحصل تعارض بين معطيات الوحي ومعطيات الدين[٢].

علمًا بأنّ مبحث العلم والدين قد لاقى رواجًا في الوقت الراهن بسبب فتوحات العلم التي تتحدّى الدين، فقام البعض بإبطال تعاليم الدين نصرة للعلم، وفي المقابل ذهب آخرون لإبطال العلم نصرة للدين، ووقع فريق ثالث في التيه لا يدرون إلى أيّ جهة يميلون؛ لذا قد أصبح حلّ هذه الإشكاليّة محطّ أنظار علماء الدين، كونه خطوة استراتيجيّة نحو الإبداع العلميّ في الوسط الإسلاميّ[٣].

وقبل الخوض في بيان المسألة يشير العلّامة المصباح إلى نقطة محوريّة، وهي لزوم تحرير محلّ النزاع والابتعاد عن مغالطة الاشتراك اللفظيّ، وتبيين المراد من المفردات، إذ للدين كما للعلم معاني وتعاريف مختلفة، وعليه فإنّ «الحكم الكلّي حول علاقة العلم والدين، حكم ساذج وغير علميّ، بل يقتضي البحث المنطقيّ تفكيك أبعاد العلم المختلفة ومعانيه المتعدّدة من جهة، ولحاظ معاني الدين المختلفة وأجزائه المتعدّدة بشكل مستقلّ من جهة ثانية[٤]».

إنّ المعنى الذي يختاره الشيخ المصباح للعلم من بين مختلف المعاني التي يذكرها، إنّ العلم هو مجموعة مسائل تتكوّن من الموضوع والمحمول، وهذه الموضوعات تندرج ذيل موضوع

---

[١]- النظريّة الحقوقيّة في الإسلام ٢: ١٩٦-١٩٨.
[٢]- رابطه علم ودين: ١٥.
[٣]- م.ن: ٢٥-٢٦.
[٤]- م.ن: ٤١.

واحد، وتستدعي الإجابة إمّا نفيًا أو إثباتًا، ويطلق على هذه الفعاليّة عنوان العلم[١]. أمّا الدين فقد مرّ تعريفه في مفتتح البحث.

ومن هذا المنطلق -أي منطلق التعريف- يمكن تحديد علاقة الدين والعلم، فلا يمكن الحكم بشكل مطلق، بل لا بدّ من لحظ التعريف المستخدم لكلّ واحد منهما، ثمّ البحث عن إمكانيّة الجمع من عدمه[٢].

وبناء على التعريف المختار للدين عند الشيخ المصباح، فإنّه خارطة طريق لنيل الكمال وبرنامج للحياة السعيدة، وبهذا التعريف فإنّ الدين لا يتكفّل بيان الحقائق العينيّة الخارجيّة، بل إنّ أكثر تعاليم الدين تتعلّق ببيان المنظومة القيميّة الإسلاميّة، التي تبيّن العلاقة بين الفعل والسعادة، وهذا يشمل مساحة واسعة من المسائل الفرديّة والاجتماعيّة والعباديّة والمعاملات، وهذه الشموليّة لا تعني لزوم البحث عن جميع الجزئيّات في الدين، بل إنّه يبيّن المسائل التي تتعلّق بسعادة الإنسان وكماله النهائيّ؛ لذا لم نعدّ من وظائف الدين بيان المسائل الفيزيائيّة، أو الكسمولوجيّة، أو الطبيّة وما شاكل[٣].

أمّا بخصوص مبحث تعارض العلم والدين، فإنّ الشيخ المصباح يرجع ذلك إلى ثلاثة عوامل ظهرت في الغرب أدّت إلى ذلك، بحيث «أصبح موضوع تعارض العلم والدين إحدى البديهيّات لعلماء الغرب[٤]»، وهذه العوامل الثلاثة هي ما ورد في الكتاب المقدّس أنّ الشجرة الممنوعة كانت شجرة العلم، وهذا العلم يتعارض مع إرادة الله تجاه الإنسان، ثمّ بعض تعاليم الكنيسة المخالفة للعقل كالتثليث وبيع صكوك الغفران وما شاكل، وأخيراً ظهور النزعة الماديّة في الغرب[٥].

ومع قطع النظر عن الجذور والأسباب، فإنّ الشيخ المصباح يرى أنّ افتراض التعارض بين المعرفة الدينيّة اليقينيّة مع المعرفة العلميّة اليقينيّة غير قابل للتحقّق ومرفوض، أمّا لو كانت إحدى المعارف يقينيّة والأخرى ظنّيّة، فيؤخذ باليقين، وأمّا لو كانت كلا المعرفتين ظنيّتين، فهنا يقدّم الأقوى ظنًّا وإن تساويا يحكم بالتوقّف ليأتي دليل آخر يعضد أحدهما ليؤخذ به[٦].

---

[١]- رابطه علم ودين: ٨٠.
[٢]- م.ن: ١٠٨.
[٣]- م.ن: ١١٧-١٢٠.
[٤]- م.ن: ١٣٩.
[٥]- م.ن: ١٣٨.
[٦]- م.ن: ١٥٧.

٢-الإنسان:

إنّ مباحث معرفة الإنسان تُعدّ من الأمور المهمّة التي شغلت كثيرًا من العلماء، كما أنّ موضوع الإنسان يُعتبر أهم موضوع في النصوص الدينيّة بعد موضوع الألوهيّة؛ إذ خلق الكون وإرسال الرسل والكتب السماويّة، إنّما هي لأجل سعادة الإنسان[١].

وممّا يدلّ على أهمّيّة معرفة الإنسان عند الشيخ المصباح، إنّ لمعرفة الإنسان ارتباطًا وثيقًا مع التوحيد والنبوّة والمعاد والأخلاق وسائر الأحكام الاجتماعيّة؛ وذلك أنّ التأمّل في الإنسان يهدينا إلى ما أودعه الله تعالى فيه من العلم والقدرة والحكمة، وأنّه العارف بأسمائه وصفاته وأنّه خليفته، فمعرفة الإنسان تساعد على معرفة الله تعالى.

كما إنّ معرفة الإنسان تساعد على معرفة النبوّة÷ إذ النبيّ إنسان، وهناك من يزعم أنّ الإنسان لا يرقى إلى مقام النبوّة، فمعرفة الإنسان بالشكل الصحيح تنير الفكر لفهم إنسانيّة النبوّة.

وكذلك الأمر بخصوص المعاد، فإنّه يبتني على معرفة الإنسان أيضًا، فإذا افترضنا تكوين الإنسان من روح ومادّة، أمكن إثبات المعاد. وهكذا الأمر في المسائل الأخلاقيّة والأحكام والقوانين الاجتماعيّة، حيث إنّ نوعيّة معرفة الإنسان فيها تغيّر الموقف والحكم في هكذا موارد[٢].

ثمّ يشير الشيخ المصباح إلى تعدّد المناهج في دراسة الإنسان، فهناك المنهج التجريبيّ والفلسفيّ والعرفانيّ والدينيّ، لكنّه يفضّل المنهج الدينيّ في معرفة الإنسان وذلك للأدلّة التالية:

١. الجامعيّة، حيث إنّ المنهج الدينيّ في معرفة الإنسان يستقي معلوماته من تعاليم الوحي، فالوحي يلحظ جميع أبعاد الإنسان الوجوديّة الماديّة والمعنويّة.

٢. الإتقان وعدم الوقوع في الخطأ، وذلك لاعتمادها على الوحي المصون من الخطأ.

٣. الالتفات إلى المبدأ والمعاد، إذ سائر المناهج تنظر إلى الجانب المادّيّ في الإنسان فحسب، أو تتحدّث عن الأمور العامّة والكلّيّة كما في المنهج الفلسفيّ والعرفانيّ، غير أنّ المنهج الدينيّ والوحيانيّ يلحظ كلا الجانبين في الإنسان.

٤. الرؤية الشموليّة، أي لحاظ جميع أبعاد الإنسان بارتباط بعضها مع بعض كشبكة متكاملة[٣].

---

[١]- انسان شناسی در قرآن: ٢١.
[٢]- نكاهی كذرا به حقوق بشر: ٣٢-٣٦.
[٣]- انسان شناسی در قرآن: ٣١-٣٣.

من الأمور المهمّة المطروحة في المنهج الدينيّ لمعرفة الإنسان، موضوع خلافة الإنسان، وذلك بالاستناد إلى قوله تعالى: ﴿**وَإِذْ قَالَ رَبُّكَ لِلْمَلَائِكَةِ إِنِّي جَاعِلٌ فِي الْأَرْضِ خَلِيفَةً**[١]﴾ وذيل الآية يدلّ على أنّ ملاك هذا الاستخلاف إنّما هو العلم بالأسماء، ويرى الشيخ المصباح أنّ الآية لا تدلّ على حصر الخلافة في نبيّ الله آدم عليه السلام ، وكذلك لا يصحّ أن تشمل جميع البشر، بل هي تتداول بين بعض بني البشر الذين يستحقّونها ويعرفون الأسماء، وهذا ما يختصّ به الأنبياء والأئمة عليهم السلام[٢].

الأمر الآخر الذي يستنتج من المنهج الدينيّ في معرفة الإنسان، موضوع كرامة الإنسان وموقعيّته أمام سائر المخلوقات، وما يستفاد من القرآن الكريم اختلاف الآيات حول الإنسان، فمن جهة نرى قوله: ﴿**وَلَقَدْ كَرَّمْنَا بَنِي آدَمَ**[٣]﴾ ومن جهة ثانية نرى قوله تعالى: ﴿**إِنَّ الْإِنْسَانَ لَظَلُومٌ كَفَّارٌ**[٤]﴾، وتوجد فئة ثالثة تفصّل الموقف كقوله تعالى: ﴿**لَقَدْ خَلَقْنَا الإِنسَانَ فِي أَحْسَنِ تَقْوِيمٍ ثُمَّ رَدَدْنَاهُ أَسْفَلَ سَافِلِينَ**[٥]﴾.

وفي مقام التحليل وبيان الموقف، يشرح الشيخ المصباح المراد من الكمال، حيث إنّه تارة يراد منه الجانب التكوينيّ، وتارة أخرى الجانب القيميّ والأخلاقيّ، فكلمة الكمال في مقام التكوين، لا تحمل في طيّاتها أي مفهوم قيميّ، بل تنظر إلى مراتب الوجود كما عند المقايسة بين الجماد والنبات، نقول إنّ النبات أكمل تكوينًا من الجماد.

فالآية الأولى الدالّة على كرامة الإنسان، ناظرة إلى جانبه التكوينيّ، ولم تكن ناظرة إلى المفاهيم القيميّة، كما يدلّ عليه في ذيل الآية أيضًا: ﴿**وَحَمَلْنَاهُمْ فِي الْبَرِّ وَالْبَحْرِ وَرَزَقْنَاهُمْ مِنَ الطَّيِّبَاتِ**﴾ أمّا الآيات الأخرى فإنّها ناظرة إلى الجانب القيمي، فقد تمدح الإنسان بحسب أفعاله وقد تذمّه.

والخلاصة إنّ الآية الدالّة على كرامة الإنسان، إنّما تدلّ على كرامته التكوينيّة التي لا تنطوي على حكم قيميّ، بل إنّ المدح المستتر فيها يرجع إلى مدح فعل الله تعالى الخالق لهذا الإنسان، وعندما تنظر إلى الآيات الدالّة على أفعال الإنسان، فلا مجال هنا لموضوع الكرامة، إذ الإنسان ربمّا يصل بأفعاله إلى مقام يفوق مقام الملائكة، وربمّا يصل إلى مقام يكون فيه أضلّ من الأنعام.

---

[١]- سورة البقرة، الآية ٣٠.
[٢]- انسان سازى در قرآن: ٨٥.
[٣]- سورة الإسراء، الآية ٧٠.
[٤]- سورة إبراهيم، الآية ٣٤.
[٥]- سورة التين، الآيتان ٤-٥.

فالآيات القرآنيّة تذكر كرامتين: ١- الكرامة التكوينيّة ٢- الكرامة الحاصلة بالأفعال كما في قوله تعالى: ﴿**إِنَّ أَكْرَمَكُمْ عِنْدَ اللَّهِ أَتْقَاكُمْ**[١]﴾.

ومن المواضيع الأخرى المتفرّعة من المنهج الدينيّ في معرفة الإنسان، كون الكمال النهائيّ للإنسان هو القرب من الله، «فبالنظر الإجماليّ إلى الآيات الكريمة في القرآن الكريم، نرى -حتّى عند الجاهلين بحقائق التوحيد- إنّ هذه المعرفة ثابتة عندهم، وهي أنّهم لا بدّ أن يتقرّبوا إلى الله وإلى آلهتهم بحسب اعتقادهم، وحتّى إنّهم كانوا يصرّحون أحيانًا بأنّهم يعبدون الآلهة لتقرّبهم إلى الله زلفى ﴿**مَا نَعْبُدُهُمْ إِلاَّ لِيُقَرِّبُونا إلى اللَّهِ زُلْفى**﴾، فكانوا يعرفون إنّ الغاية المنشودة للإنسان -كما هو مركوز في فطرته- هي أن يتقرّب إلى الله زلفى[٢]».

ودليل ذلك أنّ الإنسان يطلب الكمال بفطرته، ولا يقتنع بالأدنى إلّا ويطلب الأعلى وهكذا، وبما أنّ المخلوقات كلّها محدودة، فلا بدّ وأن يتوجّه الإنسان إلى غير المحدود وغير المتناهي وهو الله تعالى[٣]، وليس المراد من القرب هنا القرب الجسمانيّ أو المكانيّ أو الزمانيّ -والله تعالى منزّه عنها- بل هو القرب المعنويّ الحقيقيّ الحاصل من خلال رفع الحجب الظلمانيّة والنورانيّة عن الإنسان «ويمكن للإنسان أن يخرق تلك الحجب، حتّى يصير عبدًا محضًا لا يريد إلّا ما أراد الله، لا يطلب لنفسه أيّ شيء، إنّما يطلب ما يطلبه المولى، فليس لنفسه شيئيّة، هويّة، استقلال، وإنّما ينظر بنور الله[٤]».

من الأمور المهمّة الأخرى المتفرّعة على المنهج الدينيّ في معرفة الإنسان، موضوع اختيّار الإنسان في الفعل والترك، وعند المراجعة إلى القرآن الكريم نتمكّن من إثبات ذلك بوضوح «فالقرآن الكريم من دون أن ينكر الفاعليّة الإلهيّة، يلقي مسؤوليّة أعمال الإنسان على عاتق الإنسان، وفي حين يرى أنّ الفاعليّة الحقيقيّة والتأثير الاستقلاليّ منحصر في الله تعالى، لا ينكر تأثير الفاعل والعلل القريبة وسائر العوامل من قبيل الوراثة، البيئة، الطعام، فالرؤية الإسلاميّة مع لحاظ تأثير جميع تلك العوامل، تؤكّد على اختيّار الإنسان وأنّه العامل الأهمّ من بين تلك العوامل، بمعنى أنّ تلك العوامل لم تكن العلل التامّة للفعل، بل هي ممهّدة فقط، وما يتم تعيّن الفعل به إنّما هو إرادة الإنسان[٥]».

---

[١]- سورة الحجرات، الآية ١٣.
[٢]- أصول المعارف الإنسانيّة: ١٠٩.
[٣]- م.ن: ١١٠.
[٤]- م.ن: ١١٤.
[٥]- انسان سازى در قرآن: ٣١.

ثمّ إنّ الشيخ المصباح يشير إلى فئات من الآيات القرآنيّة الدالّة على اختيّار الإنسان، من قبيل الآيات الدالّة على ابتلاء الإنسان واختباره، والآيات الدالّة على الوعد والوعيد، وآيات العهد والميثاق، فهذه الآيات كلّها تدلّ على اختيّار الإنسان[١].

ثمّ إنّ الاختيّار هو ملاك تقويم الإنسان، وذلك عندما يختار أمرًا من بين مجموعة أمور، فبإمكانه غضّ الطرف عن الميول والغرائز، وهنا أي عند الترجيح تظهر قيمة عمل الإنسان[٢].

والجبر عند الشيخ المصباح مرفوض بجميع أنواعه، سواء فيه الجبر الكلاميّ أو الفلسفيّ أو التاريخيّ أو الاجتماعيّ[٣].

٣. نظريّة المعرفة:

يقصد الشيخ المصباح من المعرفة معناها العام أي مطلق العلم والمعرفة، وتكمن أهمّيّة المعرفة في أنّها تتناسق مع ميل الإنسان الفطريّ نحو طلب الكمال والبحث عن الحقيقة الذي يُعدّ المحور المقوّم لإنسانيّة الإنسان، مضافًا إلى أنّ الرؤية الدينيّة تربط الإيمان بالله وكذلك العمل بأوامره وتعاليمه والوصول إلى الكمال بالمعرفة[٤].

كما يرى الشيخ المصباح «إنّ من بين المباحث الفلسفيّة، فإنّ ما له أهمّيّة خاصّة ويعدّ اليوم أم سائر المسائل الفلسفيّة، إنّما هو نظريّة المعرفة، وربّما لم يكن هذا الفرع العلميّ ذا أهمّيّة كبيرة فيما مضى، وبتبعه لم يكن مثارًا للخلاف، ولكن إنّ أهمّيّة نظريّة المعرفة المتزايدة اليوم، تكمن في دورها لحلّ سائر المسائل الفلسفيّة وحتّى الدينيّة أيضًا، إذ لو تزلزلت أركان نظريّة المعرفة، لسرى ذلك إلى جميع المباحث سيّما المعرفة الدينيّة، لذا ولأجل الوصول إلى معارف صحيحة لا بدّ من البحث في هذا الموضوع[٥]».

علمًا بأنّ موضوع (نظريّة المعرفة) والبحث الفلسفيّ حولها، وإن لم يكن ذا سابقة طويلة في تاريخ العلوم الحديثة، ولكن بعض مباحثها تضرب بجذورها في عمق التاريخ الفكريّ للبشريّة، فمسألة «قيمة المعرفة التي تشكّل المحور الأصيل لمسائل هذا العلم قد كانت مطروحة للبحث

[١]- انسان شناسی در قرآن: ١٠١-١٠٣.
[٢]- م.ن: ١٠٦.
[٣]- م.ن: ١٠٨-١١٦.
[٤]- خدا شناسی: ٥٢-٥٣.
[٥]- هم اندیشی معرفت شناسی: ٢٩.

منذ أقدم مراحل الفلسفة، ولعلّ أوّل عامل أدّى إلى التفات العلماء لهذه المسألة هو اكتشاف أخطاء الحواس، وقصور وسائل المعرفة هذه عن عكس الواقعيّات الخارجيّة[١]».

ثمّ يتطرّق الشيخ المصباح إلى سير المعرفة في الغرب بدءًا من أرسطو والسوفسطائيّين وانتهاء إلى المدارس الحسّيّة الحديثة، وما لاقته من أزمات معرفيّة كثيرة، ويشيد بعد هذا بالفلسفة الإسلاميّة وصمودها أمام هذه المتغيّرات المعرفيّة، إذ أنّها اعتمدت على العقل في المباحث الميتافيزيقيّة، وبناء على هذا لم تدرس الفلسفة نظريّة المعرفة بشكل منفصل ومستقلّ، لذا يقول الشيخ المصباح «وبالالتفات إلى ثبات واستحكام وعدم تزلزل مكانة العقل في الفلسفة الإسلاميّة، لم يجدوا ضرورة لدراسة مسائل المعرفة بصورة تفصيليّة ومنظّمة، وبعنوان كونها فرعًا مستقلاً من الفلسفة، وإنّما اكتفوا بطرح مسائل متفرّقة حول المعرفة في أبواب مختلفة من المنطق والفلسفة[٢]».

ثمّ إنّ الشيخ المصباح لم يتطرّق إلى جميع مباحث نظريّة المعرفة وجزئيّاتها، بل يشير إجمالاً إلى مسائل الحسّ والعقل، ويسعى لبلورة قيمة الإدراك العقليّ، وإثبات صحّة الموقف الفلسفيّ وأسلوبها العقليّ. كما يرى أنّ علم المعرفة يبيّن مسائله على أساس البديهيّات الأوّليّة فحسب[٣].

ومن تلك الأمور البديهيّة، إنّ كلّ إنسان عاقل يعتقد بمعرفته لبعض الأشياء، أو قدرته على التعرّف على بعض الأشياء، وعليه فإنّ «إمكان العلم ووقوعه أمر ليس قابلاً للإنكار ولا حتّى للترديد لأيّ إنسان عاقل لم تشوّش الشبهات ذهنه[٤]».

ومن جهة أخرى فنحن نعلم أيضًا أنّ جميع إدراكاتنا ومعارفنا ليست مطابقة للواقع، وربمّا تكون خاطئة وغير صحيحة، ومن هنا يتساءل الإنسان «ما هو الفرق الأساسي بين أنواع إدراكات الإنسان بحيث إنّ بعضها ليس قابلاً للخطأ ولا للتشكيك، فيما البعض الآخر قابل للخطأ والتشكيك[٥]؟».

وللإجابة على هذا السؤال -وتبعًا لسائر الفلاسفة- يقسّم الشيخ المصباح (رحمه الله) العلم إلى حضوريّ وحصوليّ، فالعلم إذا تعلّق بذات المعلوم من دون واسطة بحيث ينكشف الواقع للعالم من دون واسطة فهو العلم الحضوريّ، وأمّا اذا انعكس المعلوم للعالم بواسطة -الصورة الذهنيّة أو المفهوم- فهو العلم الحصوليّ[٦].

---

[١]- المنهج الجديد في تعليم الفلسفة ١: ١٤٧-١٤٨.
[٢]- م.ن ١: ١٥١.
[٣]- م.ن ١: ١٥٨.
[٤]- م.ن ١: ١٦١.
[٥]- م.ن ١: ١٧٠.
[٦]- م.ن ١: ١٧١-١٧٢.

والخطأ لا يقع في العلم الحضوريّ؛ لأنّ الواقع العينيّ نفسه يكون مورد الشهود وحاضرًا، بخلاف العلم الحصوليّ حيث إنّ المفاهيم والصور الذهنيّة تكون واسطة لحصول العلم، وقد لا تتطابق بشكل كامل مع الأشخاص والأشياء الخارجيّة[١].

ثمّ إنّ هذا العلم الحضوريّ «لا يستطيع وحده أن يحلّ مشكلة علم المعرفة، وإذا لم نظفر بسبيل لمعرفة الحقائق من بين العلوم الحصوليّة، فإنّنا لا نستطيع منطقيًّا أن نقبل أيّ نظريّة يقينيّة في أيّ علم من العلوم، وحتّى البديهيّات الأوّليّة أيضًا تفقد قطعيّتها وضرورتها، ولا يبقى لها سوى اسم البداهة والضرورة، فلا بدّ من بذل أقصى الجهود لتقويم المعارف الحصوليّة، وللظفر بمعيار الحقيقة فيها[٢]».

ومن هذا المنطلق يقسّم الشيخ المصباح -تبعًا للمناطقة- العلم الحصوليّ إلى تصوّر وتصديق، فالتصوّر هو القضيّة الذهنيّة البسيطة التي تعكس ما وراءها، أمّا التصديق فهو القضيّة المشتملة على الموضوع والمحمول والحكم[٣].

والقضايا تنقسم إلى قسمين أيضًا: بديهيّة ونظريّة، والبديهيّة على قسمين: البديهيّات الأوّليّة التي يكفي فيها صرف تصوّر الموضوع والمحمول للحكم باتّحادهما، والوجدانيّات المأخوذة من العلوم الحضوريّة. وهذه البديهيّات الأوّليّة لا تحتاج إلى الحسّ والتجربة، أمّا القضايا التي تعكس وجود المحسوسات الخارجيّة وصفاتها، فهي بحاجة إلى التجربة والحسّ كما تحتاج أيضًا إلى برهان عقليّ لإثباتها بشكل قطعيّ[٤].

ومدار البحث هنا في نظريّة المعرفة والبحث عن الصدق والحقيقة، يدور مدار العلوم الحصوليّة؛ لأنّ الكشف عن الواقع يختصّ بالتصديقات والقضايا، أمّا الحقيقة المراد بها هنا هي الصور العلميّة المطابقة للواقع الذي تحكيه[٥].

وتلخّص ممّا مضى إنّ القضايا البديهيّة الأوّليّة والوجدانيّات وما ينتهي إلى العلم الحضوريّ له صفة الحقيقة والواقعيّة، أمّا القضايا غير البديهيّة، فلا بد من تقويمها بحسب المعايير المنطقيّة،

---

[١]- المنهج الجديد في تعليم الفلسفة ١: ١٧٥.
[٢]- م.ن ١: ١٨٤.
[٣]- م.ن ١: ١٩٨.
[٤]- م.ن ١: ٢٤٧.
[٥]- م.ن ١: ٢٥١.

بمعنى أنّ القضيّة التي تستنتج من القضايا البديهيّة بحسب الشرائط المنطقيّة المذكورة في علم المنطق، فهي صحيحة وإلّا فلا[١].

٤. المباحث الحقوقيّة:

يطرح الشيخ المصباح (رحمه الله) مجموعة مباحث ثقافيّة وسياسيّة واجتماعيّة في ذيل مفهوم الحقوق، وسنشير فيما يلي إلى ما يناسب المقام، وندع باقي المواضيع المذكورة إلى مواردها.

أوّل ما يبدأ به الشيخ المصباح يتعلّق بمعنى الحقّ، فالحقّ في اللغة هو الثبوت والتحقّق، أمّا من حيث الاصطلاح فظهرت معاني مختلفة لمفردة «الحقّ» من قبيل: الحقّ المقابل للباطل، الحقّ المقابل للضلال، الحقّ بمعنى الواجب[٢] وكذلك الحقّ بمعنى الواقع الخارجيّ والحقيقة[٣]، وعليه فلا بدّ من التدقيق في هذه المعاني وموارد استعمالها كي لا نقع في الخلط والاشتباه والمغالطة[٤].

إذ إنّ «مغالطة الاشتراك اللفظيّ، هي إحدى المغالطات المتعارفة والرائجة التي يستخدمها المنحرفون فكريًّا، وشياطين الفكر والثقافة[٥]».

ـ منشأ الحقّ:

يشير الشيخ المصباح إلى أنّ أهم البحوث التي تطرح حول الحقوق من وجهة نظر الإسلام وسائر المدارس الحقوقيّة الأخرى، هو السؤال عن منشأ الحقّ، وقد ذهبت مدرسة الحقوق الطبيعيّة إلى أنّ الطبيعة هي منشأ الحقّ، فعندما نقول مثلاً إنّ للإنسان حقّ الحياة، فإنّ طبيعة الإنسان هي التي تمنحه هذا الحقّ[٦].

أمّا مدرسة الحقوق الوضعيّة التي راجت هذه الأيّام كثيرًا، وحلّت محلّ الحقوق الطبيعيّة، فإنّها ترى أنّ منشأ الحقّ هو الاتّفاق الجماعي، فإذا قبل المجتمع حقًّا فسيكون ثابتًا، وإذا انتفى هذا الاتّفاق يومًا سيذهب هذا الحقّ أيضًا، وهذا يعني نسبيّة الحقوق[٧].

أمّا المدرسة الإسلاميّة فإنّها تخالف المدرستين الطبيعيّة والوضعيّة، فتجعل الله تعالى هو منشأ

---

[١]- المنهج الجديد في تعليم الفلسفة ١: ٢٥٧.
[٢]- النظريّة الحقوقيّة في الإسلام ١: ١٨.
[٣]- م.ن ١: ٣٣.
[٤]- م.ن ١: ١٩.
[٥]- م.ن ١: ٦٥.
[٦]- م.ن ١: ٨٦-٨٨.
[٧]- م.ن ١: ٩٣-٩٥.

جميع الحقوق، وبهذا الصدد يتمسّك الشيخ المصباح بما ورد عن الإمام السجّاد عليه السلام في رسالة الحقوق، حيث قال: «وهو أصل الحقوق ومنه تتفرّع سائر الحقوق»، ثمّ يعقّب الشيخ المصباح قائلاً: «والمهمّ أنّ هذا الحقّ هو أساس ومنشأ جميع الحقوق الأخرى، ولو لم يكن هذا الحقّ موجودًا لما وجدت تلك الحقوق أيضًا[١]».

بيان ذلك: عندما نريد إثبات حقّ شخص على شيء أو على شخص آخر، فإنّ هذا يستند على وجود شكل من أشكال الملكيّة، فما يصدّقه العقل ويدعو إليه أنّ للمالك حقًّا ويمكنه التصرّف في ملكه، وبغير هذه الحالة فالعقل لا يجيز التصرّف، ولا يثبت حقًّا لشخص على شخص أو شيء آخر، وبما أنّ الله تعالى خالق جميع الموجودات ومالكها، فله حقّ التصرّف في ملكه، فالحقّ ينشأ فقط عندما يعطي الله -وهو خالق الوجود ومالكه- ذلك الحقّ لشخص أو شيء معيّن[٢]. فتبع ذلك ليس للإنسان أن يجعل لنفسه حقًّا على الله تعالى أو على إنسان آخر دون أن يعطيه الله ذلك الحقّ، فنحن لا نملك شيئًا، وليس لدينا شيء من أنفسنا حتّى يكون لنا حقّ فيه[٣].

وبعبارة أُخرى إنّ إرجاع جميع الحقوق إلى الله تعالى وجعله أساس الحقوق، يمكن إثباته بطريقين: عقليّ ونقليّ.

أمّا الطريق النقليّ فما ورد من نصوص تخصّ الموضوع في الآيات والروايات، فقد قال أمير المؤمنين عليه السلام: «ولكنّه سبحانه جعل حقّه على العباد أن يطيعوه، وجعل جزاءهم عليه مضاعفة الثواب... ثمّ جعل سبحانه من حقوقه حقوقًا افترضها لبعض الناس على بعض[٤]».

أمّا البرهان العقليّ على ذلك فيتوقّف أوّلاً على الاعتراف بوجود الله تعالى، وثانيًا على تحليل مفهوم الحقّ ومن أيّ نوع هو، وهنا نقول إنّ الحقّ من المفاهيم الاعتباريّة، ومن خصائص المفاهيم الاعتباريّة أنّها قابلة للتسلسل أي يمكن اشتقاق مفاهيم اعتباريّة متعدّدة من مفهوم اعتباريّ واحد، ومن الخصائص الأخرى أنّه قابل للانتقال إلى الغير كحقّ الملكيّة، كما لا يوجد خلق وإيجاد مستقلّ للمفاهيم الاعتباريّة، بل إنّ العقل يبدعها، فعندما نقول: «الله حقّ»، فذلك لا يعني وجود شيء باسم الحقّ مستقلّ عن الله ومضاف على ذاته، بل هو انتزاع قام به العقل، ولا يوجد في الخارج شيء في الخارج سوى الله تعالى.

---

[١]- النظريّة الحقوقيّة في الإسلام ١: ١١٦-١١٧.
[٢]- م.ن ١: ١١٨.
[٣]- م.ن ١: ١٢٢.
[٤]- نهج البلاغة، الخطبة ٢٠٧.

والسؤال الذي يُطرح هنا هو منشأ هذا المفهوم الاعتباريّ للحقّ، وكيف تمّ انتزاعه واعتباره، وفي الجواب يقول الشيخ المصباح: إنّ مفهوم الحقّ يصاحبه نوع من السلطة والسيطرة، فعندما تقول إنّ لفلان حقًّا، يعني نجعل له نوعًا من السلطة والتفوّق، فهنا يكون مفهوم السلطة مساويًا للحقّ تقريبًا، وعليه فإنّ ملاك اعتبار الحقّ هو وجود نوع من السلطة والقدرة.

وبعد وضوح هذا الأمر، فهل هناك سلطة وقدرة في عالم الوجود أقوى وأوسع من سلطة الله تعالى وقدرته؟! فللّه السلطة التكوينيّة على الجميع حتّى قبل اعتبار مفهوم الحقّ.

وخلاصة القول: إنّ حقّ الله تعالى أصل جميع الحقوق، وقبل اعتبار حقّ الله لا يوجد أي حقّ آخر، وحقّه مبدأ ومنشأ حقوق عباده، ولو لم يمنح الله هذا الحقّ للنّاس، لما نشأ الحقّ من وجود نفس الإنسان، فالحقّ الحقيقيّ هو الحقّ الذي يمنحه الله[١].

ـ الحقّ والتكليف:

إنّ الحقّ من الطرف الأوّل يوجب التكليف على الطرف الثاني، ولكن في زماننا هذا يقول بعض الباحثين إنّ الإنسان في عصر التحضّر يسعى للحصول على حقوقه فقط وليس للقيام بواجباته[٢]، ولكن هذه المقولة لا تتلاءم مع الرؤية الإسلاميّة.

ذلك أنّ النسبة بين الحقّ والواجب نسبة تضايف، فلا يمكن إثبات حقّ دون واجب في قباله، «فإذا قيل إنّنا نسعى لاستيفاء حقوقنا، لكن لا نلتزم بأداء أيّ واجب، قلنا: إذن لا يوجد حقّ أصلاً[٣]».

ونحن إذا قبلنا بوجود الله تعالى، فلا بدّ أن نقبل بأنّنا ملكه، ومن هنا تنشأ علاقة الربوبيّة والعبوديّة بين الله والإنسان، فالله ربّنا ونحن عباده، ومحور تعاليم جميع الأنبياء، وأوامر جميع الشرائع والأديان السماويّة، يدور حول العبادة والطاعة المطلقة لله تعالى[٤].

وبعد إرجاع جميع الحقوق إلى الله تعالى، يظهر سؤال عن أنّ تعيين هذه الحقوق من قبل الله هل هو ناشئ عن إرادة جزافيّة أم هناك ملاكات ومصالح؟ وفي مقام الإجابة يرى الشيخ المصباح (رحمه الله) أنّ إرادة الله تعالى إرادة حكيمة، «فليس الأمر هو أن يثبت الله حقًّا لشخص ويضع

---

[١]- النظريّة الحقوقية في الاسلام ١: ١٤٥-١٥٤.
[٢]- م.ن ١: ١٧٥.
[٣]- م.ن ١: ١٨٥.
[٤]- م.ن ١: ١٨٥.

واجبًا لآخر دون أيّ أساس وملاك ومن دون رعاية المصلحة، فجميع الأحكام تابعة للمصالح والمفاسد الواقعيّة[١]».

ومعنى متابعة الأحكام للمصالح والمفاسد هو «أنّ الله تعالى قد خلق العالم على أساس حكمته البالغة، وهو يدبّره بحيث يتحقّق أكثر ما يمكن من الخير الناشئ من كونه خيراً مطلقًا... وإنّ كون الأوامر الإلهيّة تابعة للمصالح والمفاسد، يعني أنّ الله يأمر الإنسان بشيء، فإذا أطاعه تمكّن الإنسان من الاستفادة أكثر من الفيض والرحمة الإلهيّة، أمّا كون النواهي الإلهيّة تابعة للمصالح والمفاسد، فهو يعني أيضًا أنّ الله ينهى الإنسان عن شيء، فإذا فعله كان ذلك سببًا لأن يُحرم من الفيض والرحمة الإلهيّة... ومن هذه الجهة فإنّ الناس يكتفون بالقيام بأعمال الخير حتّى يصبح لديهم استعداد أكبر لقبول الرحمة الإلهيّة، وكذلك فإنّهم إذا نهوا عن بعض الأمور، فذلك لأنّهم إذا لم يجتنبوا عنها، فإنّهم يفقدون الاستعداد اللازم لإدراك الرحمة[٢]». وبهذا المعنى فإنّ التكاليف ترجع إلى الحقوق وتصبّ في مصلحة الإنسان.

ـ حقوق الإنسان:

يرى الشيخ المصباح أنّ حقوق الإنسان في الإسلام مبتنية على مجموعة أصول موضوعة، ترتبط من جهة بالرؤية الكونيّة الأنطولوجيّة، ومن جهة ثانية بالأيديولوجيا ونظام القيم الإسلاميّة، وهذه الأصول هي كالتالي:

١. أصل التوحيد: فقبل بيان حقوق الإنسان لا بدّ من رسم نوعيّة علاقته وارتباطه الوجودي مع الله تعالى.

٢. أصل الحكمة البالغة الإلهيّة: حيث لا يمكن إثبات وتبيين النظم الحقوقيّة والأخلاقيّة في الإسلام إلّا بعد ثبوت الحكمة الإلهيّة.

٣. أصل خلود الروح: فالروح المفارقة للماديّات خالدة ولا تفنى، فللإنسان حياة خالدة في عالم الآخرة، وإنّ الموت هو المعبر إليه.

٤. أصل الترابط بين الدنيا والآخرة، وإنّ الدنيا مقدّمة للحياة الآخرويّة.

٥. أصل كرامة الإنسان حيث إنّ فلسفة خلق الإنسان تكمن في الوصول إلى الكرامة.

---

[١]- النظريّة الحقوقية في الاسلام ١: ٢٤١.
[٢]- م.ن ١: ٢٤٢.

٦. أصل الاختيار، وأنّ الإنسان يسعى نحو الكرامة باختياره.

٧. أصل الحياة الاجتماعيّة حيث إنّها شرط ضروريّ للوصول إلى الكمال الحقيقيّ.

٨. أصل وجود القانون لاقتضاء الحياة الاجتماعيّة ذلك.

٩. أصل تلازم الحقّ والتكليف.

١٠. أصل الحرّيّة حيث إنّ الوصول إلى الكمال يستدعي سلوك طريق الهداية بالاختيار والحرّيّة.

١١. أصل لزوم الحكومة لتكون الضامن لتأمين المصالح الفرديّة والاجتماعيّة[١].

ومن منطلق هذه الأصول، يقوم الشيخ المصباح اليزدي بنقد لائحة حقوق الإنسان العالميّة، وسنشير إليها لاحقًا وفي مبحث نقد الغرب.

٥. المباحث السياسيّة:

شغلت المباحث السياسيّة، مساحة واسعة من تراث الشيخ المصباح (رحمه الله)، فهو من جهة كان يواجه التيّارات العلمانيّة القائلة بفصل الدين عن السياسة، ومن جهة ثانية حاول إعطاء رؤية إسلاميّة تأصيليّة لمسألة الحكومة ونظام الدولة في الإسلام، وسنشير إلى آرائه حول المباحث السياسيّة ضمن النقاط التالية:

ـ ضرورة الحكومة:

يتوافق الشيخ المصباح مع الفلاسفة الذين يقولون بلزوم وجود الحكومة في المجتمع، أي ضرورة وجود مؤسّسة أو هيئة تصدر الأوامر والنواهي ويطيعها الآخرون. والإنسان قد أدرك هذه الضرورة بالتجربة، والإسلام أيضًا أقرّ هذه الضرورة، وقد قال أمير المؤمنين عليه السلام: «لا بدّ للناس من أمير برّ أو فاجر، يعمل في إمرته المؤمن، ويستمتع الكافر[٢]». والسبب في ذلك أنّ عدم وجود الحكومة يوجب الفوضى[٣].

ومن وجهة نظر دينيّة -وما هو مستفاد من سيرة الرسول الأكرم صلى الله عليه وآله- فإنّ وظيفة الحكومة تأمين المصالح والمتطلّبات المادّيّة، وكذلك المصالح المعنويّة، بل إنّ المصالح المعنويّة أكثر أهمّيّة ولها

[١]- نكاهى كذرا به حقوق بشر: ٧١-٨٣.
[٢]- نهج البلاغة، الخطبة ٤٠.
[٣]- النظريّة السياسيّة في الإسلام ٢: ٢٠.

الأولويّة على المصالح المادّيّة، وعليه «يجب أن تطبّق الحكومة قانونًا غايته تأمين المصالح المعنويّة والروحانيّة والأخلاقيّة والإنسانيّة، وهذه هي الأمور التي يعتبرها الدين هدفًا نهائيًّا للإنسان[١]».

وبعبارة أُخرى: «إنّ هدف الحكومة الإسلاميّة قطعًا هو تحقيق القيم الإسلاميّة والإلهيّة، وفي ظلّها تتحقّق المصالح المادّيّة وليس العكس[٢]».

ـ الدين والسياسة:

تُعدّ علاقة الدين بالسياسة من أهمّ المسائل المطروحة في الساحة الإسلاميّة من قِبل مختلف التيّارات، ولأجل الولوج في الموضوع يرى الشيخ المصباح ضرورة الشروع بتعريف السياسة، ومن ثمّ نرى هل إنّ الإسلام والقرآن تحدّث عن السياسة أم لا؟!

فالسياسة عند الشيخ المصباح «تعني أسلوب إدارة المجتمع، أو تنظيم شؤون المجتمع بالنحو الذي يحقّق مصالحه وتطلّعاته... وطبعًا نحن لا نقصد بالسياسة ذلك المفهوم الذي ينطوي على طابع سلبيّ، ويقترن بالتحايل والخداع والكذب والإيقاع بالمقابل[٣]».

ثمّ يستشهد الشيخ المصباح بتقسيم مونتسكيو للسلطات الثلاث في الدولة: التشريعيّة والقضائيّة والتنفيذيّة، ويقول إنّه لا بدّ من معرفة رأي القرآن بخصوص هذه السلطات، وهل للإسلام قوانين وأحكام معيّنة في هذا المجال، ويضيف قائلاً إنّنا «عندما نتصفّح القرآن نجد فيه كلّ أنواع القوانين اللازمة لإدراة المجتمع وحتّى لتنظيم العلاقات الدوليّة، هذا فضلاً عن أنّ القرآن توجد بين دفّتيه أيضًا القوانين المدنيّة، وأحكام الزواج والطلاق، وقوانين للتجارة والمعاملات، والرهن والدين وما شابه ذلك، وهي ما ينمّ وجودها عن اهتمام الإسلام بالقضايا الحكوميّة[٤]».

فالوهم القائل ببعد الدين عن القضايا الاجتماعيّة والدنيويّة، والاقتصار على شؤون الآخرة فقط، وهم باطل ومرفوض، ولا ينسجم مع الإسلام[٥].

ثمّ هناك من يحاول المناقشة حول هذا الموضوع، ويريد إثبات فصل الدين عن السياسة من خارج دائرة الدين، فالواقع الخارجيّ يدلّ على سعة حوائج الإنسان من جهة، وعدم تلبية الدين لجميع هذه الحوائج الجزئيّة، وإنّ شأن السياسة متروك للعلم، وما تمليه المكتشفات الجديدة،

[١]- النظريّة السياسيّة في الإسلام ٢: ٢٣.
[٢]- م.ن ٢: ٢٩.
[٣]- النظريّة السياسيّة في الإسلام ١: ٥٢.
[٤]- م.ن ١: ٥٢-٥٣.
[٥]- م.ن ١: ٥٧.

والدين يقتصر على الآخرة، وهذه حدوده ونطاقه[١].

وفي مقام الإجابة يذهب الشيخ المصباح إلى عدم إمكان فصل الدنيا عن الآخرة، ليكون لكلّ واحد منهما حكم مستقلّ، بل من وجهة نظر دينيّة، فإنّ الدنيا والآخرة مترابطان، وما يفعله الإنسان في الدنيا يؤثّر في الآخرة، «بل لا يوجد شيء في الدنيا منقطع عن الآخرة، وإنّما كلّ أفعالنا في الدنيا يمكن أن تتّخذ شكلاً أخرويًّا، أي تؤدّى على نحو ينفعنا في الآخرة، أو تؤدّى على نحو يضرّنا في الآخرة[٢]».

نعم، يذعن الشيخ المصباح أنّ الدين لم يبيّن لنا كلّ شيء جزئي، حتّى كيفيّة تناول الطعام ونوعيّة الملابس وما شاكل، وقد ترك الدين مهمّة بيان كثير من قبيل هذه الأعمال للعلوم غير الدينيّة، «ولكنّه قد أدخل تلك المسائل في الإطار الدينيّ، وذلك عندما تتّخذ الصبغة القيميّة... فالدين لا يخبرنا عن الطعام الذي نأكله، ولا يبيّن لنا كيفيّة إعداده، ولا كيفيّة بناء الدار، ولكن يأمرنا أن لا نبني دارًا في أرض مغصوبة... ويأمرنا أيضًا ببناء دار بمال حلال وليس بمال ربويّ، والحقيقة أنّ الدين يبيّن لنا الأبعاد القيميّة في بناء الدار[٣]».

والخلاصة: «تحتلّ الشؤون السياسيّة والاجتماعيّة موقعًا بارزًا في المسائل الدينيّة، وخاصّة في الدين الإسلاميّ، ولا يمكن اعتبارها خارجة عن دائرة الدين، أو الاعتقاد بعدم تأثيرها في سعادة الإنسان وشقائه[٤]».

ـ التّشريع وسنّ القوانين:

لا شكّ في أنّ المجتمع بحاجة إلى القانون، ولكن من وجهة نظر إسلاميّة -كما يبيّنها الشيخ المصباح- فإنّ القانون لا بدّ أن يستند إلى الله تعالى، «والمراد من كون القانون إلهيًّا هو إمّا أن يكون الله هو الذي شرّعه وأنزله في القرآن، وإمّا أنّه فوّض إلى الرسول وإلى الإمام المعصوم مهمّة تشريعه، وإمّا أن يقوم أشخاص مخوّلون من الرسول ومن الإمام المعصوم بوضع قرارات مختلفة تبعًا لتغيّر الظروف[٥]».

قد يقال ويُسأل: كيف يمكن لمنظومة قوانين تلبية جميع احتياجات الناس في كلّ شؤون الحياة؟

---

[١]- النظريّة السياسيّة في الإسلام ١: ٦٢.
[٢]- م.ن ١: ٦٥.
[٣]- م.ن ١: ٦٧-٦٨.
[٤]- م.ن ١: ٧٢.
[٥]- م.ن ١: ١٣٣-١٣٤.

ويجيب الشيخ المصباح (رحمه الله) بأنّنا من غير الممكن أن نقدّم لكل حالة قانونًا خاصًّا يلحظ جميع الظروف الزمكانيّة، ولكن الحلّ يكمن في جعل عناوين كلّيّة عامّة تندرج تحتها متغيّرات الزمان والمكان والمصاديق المختلفة، وبخصوص ما نحن فيه «صحيح أنّ شؤون الإنسان كثيرة وتزداد يومًا وتستجد فيها قضايا كثيرة يومًا، تبعًا للتطوّر التقنيّ واتّساع ميادين الحياة الاجتماعيّة. وكلّ هذه الشؤون والمستجدّات تحتاج إلى قوانين معيّنة تلبّي الاحتياجات، إلّا أنّ كلّ تلك القوانين المتغيّرة تخضع لمعايير ثابتة وواضحة، ويمكن لمن يعرف تلك المعايير ببيانها الثابت، أن يضعوا قوانين خاصّة في موارد معيّنة بإذن من شرّع الأحكام العامّة وبيّن معاييرها الكلّيّة[١]».

والدليل على أنّ المشرّع هو الله تعالى، إنّ الإنسان ذو أبعاد مختلفة ومتداخلة ومترابطة، فالإنسان ذو روح إلهيّة واحدة مع أبعاد مختلفة ومترابطة بعضها، ولو حصل نقص في بعد أثّر في سائر الأبعاد، فالله تعالى خلق الإنسان، وأودع في فطرته تنظيم حياته الاجتماعيّة، فغاية الله من خلق الإنسان وصوله إلى الكمال في ظلّ الحياة الاجتماعيّة، وأن تكون كلّ أبعاده مسخّرة لبعده الروحيّ والمعنويّ، ليصل في غاية المطاف إلى الكمال في ظلّ العبوديّة، وحتّى لو فرضنا حصول النظم الاجتماعيّ من غير تطبيق الأحكام الإلهيّة، فإنّه حينئذٍ يبقى الهدف النهائيّ من الحياة بعيدًا عن التحقّق، ولأجل هذا، أي مراعاة جميع أبعاد حياة الإنسان والترابط الموجود بينها؛ فإنّ الله تعالى هو الذي يجب أن يشرّع القانون[٢].

ـ ولاية الفقيه:

يتطرّق الشيخ مصباح (رحمه الله) في مباحثه السياسيّة عن شكل الحكومة الإسلاميّة، وهل الإسلام له رأي في شكل الحكومة الإسلاميّة أم لا؟ فقد ذهب كثيرون إلى أنّ الإسلام لم يعيّن نمطًا وشكلاً محدّدًا للحكومة، ويرى الشيخ المصباح أنّ هذا الكلام وإن كان صحيحًا في الجملة، إلّا أنّه لا يخلو من غموض، ولرفع الغموض يذكر ملاحظتين:

١. إنّ أحكام الإسلام لا تختصّ بزمان ومكان معيّن، وقد شرّعت في الإسلام أحكام ثابتة لا تقبل التغيير بحيث يجعلها قابلة للانطباق في جميع العصور، ومن هذا المنطلق فإنّ الإسلام رسم أُطرًا عامّة تتّسع في داخلها لتغييرات ومستجدّات وأشكال متعدّدة ومتنوّعة بما لا تخالف الثوابت، وعليه فإنّ الإسلام لم يرسم «للحكومة شكلاً معيّنًا وضيّقًا لا يتسنّى تطبيقه إلّا في ظروف زمانيّة

[١]- النظريّة السياسيّة في الإسلام ١: ١٤٧-١٤٩.
[٢]- م.ن ١: ٢٨٤-٢٨٦.

ومكانيّة محدّدة فقط. ويتّصف الإطار العامّ الذي وضعه الإسلام بقاعدة عريضة وخطوط واسعة، بحيث يتّسع لكلّ الأشكال الصحيحة والمعقولة للحكومة. ومن الطبيعيّ أنّ أنماط الحكومة يجب أن لا تخرج عن هذا الإطار والأصول العامّة، ونحن نطلق على هذا الإطار العامّ الذي عيّنه الإسلام للحكم اسم الحكومة الإسلاميّة، وهذا الإطار قد يظهر في زمن معيّن بصيغة ونمط محدّد، وقد يظهر في زمن آخر بشكل ونمط آخر[١]».

٢. يرى الشيخ المصباح أنّ منظومة القيم في الإسلام مشكّكة ولها مراتب، فإذا لم تتحقّق المرتبة العليا نضطرّ إلى اللجوء للمرتبة النازلة وهكذا، وعليه فإنّ «الإسلام جعل في الاعتبار شكلاً مثاليًّا للحكومة، يتحقّق عندما يكون رأس السلطة النبيّ أو المعصوم... ولكن المعصوم ليس موجودًا بين الناس على الدوام... ومنذ زمن الإمام الحسين فلاحقًا لم تتوفّر الظروف اللازمة للأئمّة المعصومين لإقامة حكومة إسلاميّة... [فحينئذ] يمكن للناس في حالات محدودة جهد الإمكان فيما يتعلّق بالشؤون الحكوميّة، أن يرجعوا إلى من هو أشبه بالمعصوم وأقرب إليه[٢]».

وهذه هي نظريّة (ولاية الفقيه)، ولكن كانت تستعمل على نحو مقيّد، إلى أن طرح الإمام الخميني نظريّة ولاية الفقيه المطلقة، بمعنى أن «تكون له جميع صلاحيّات الحاكم الشرعيّ، ولا تنحصر صلاحيّاته في الشؤون الحسبيّة والضروريّة، ويمكنه إعمال ولايته في إطار الموازين الشرعيّة والأسس الإسلاميّة، متى ما اقتضت مصالح المجتمع الإسلاميّ ذلك[٣]».

وبعبارة أخرى أنّ «ولاية الفقيه المطلقة تعني من وجهة النظر الإسلاميّة، أنّ الشخص الذي تتوفّر فيه شروط الحكم، ويكون أكثر شبهًا بالمعصوم في علمه وإدارته لشؤون المجتمع، واستطاع إقامة حكومة إسلاميّة، تفوّض إليه جميع صلاحيّات الإمام المعصوم في سبيل إدارة شؤون المجتمع، فعندما تكون للولي الفقيه هذه الصلاحيّات الواسعة، تكتسب جميع القوانين والقرارات واللوائح في الحكومة الإسلاميّة المنضوية تحت قيادته، مشروعيّتها بإمضائه وإذنه فقط[٤]».

ـ الحقوق المتبادلة بين الشعب والحكومة:

هناك حقوق متبادلة بين الشعب والحكومة في الإسلام، ولتعيينها يمكن سلوك طريقين: طريق النقل وطريق العقل، أمّا النقل فيدلّ عليه أمثال خطب وكتب أمير المؤمنين عليه السلام في نهج البلاغة من

[١]- النظريّة السياسيّة في الإسلام ٢: ١١٨.
[٢]- م.ن ٢: ١١٩-١٢٠.
[٣]- م.ن ٢: ١٢٣.
[٤]- م.ن ٢: ١٢٤.

قبيل قوله عليه السلام: «أيّها الناس إنّ لي عليكم حقًّا ولكم عليّ حقّ، فأمّا حقّكم عليّ فالنصيحة لكم، وتوفير فيئكم عليكم، وتعليمكم كي لا تجهلوا، وتأديبكم كيما تعلموا، وأمّا حقّي عليكم فالوفاء بالبيعة، والنصيحة في المشهد والمغيب، والإجابة حين أدعوكم، والطاعة حين أمركم[١]».

أمّا طريق العقل، فلأجل الاستفادة منه لا بدّ أوّلًا من معرفة الهدف من إقامة الحكومة وما هي الغايات التي تسعى لتحقيقها، فإذا اتّضحت الغاية اتّضحت واجبات الحكومة[٢].

فالهدف من تأسيس الحكومة إنّما هو بسط الأمن والنظم والعدالة وحلّ المنازعات على أساس القوانين العادلة، وهذه الأهداف والواجبات، تعود فائدتها على أبناء الشعب، ويكون لهم حقّ المطالبة بمثل هذه الموارد[٣].

الفوارق بين الدولة الإسلاميّة والدولة العلمانيّة:

هناك فوارق عدّة بين الحكومة الإسلاميّة والحكومة العلمانيّة، وقد أشار إليها الشيخ المصباح في طيّات كلامه، ونشير فيما يلي إلى أهمّها:

١. **تشريع القوانين:** إنّ المجتمعات العلمانيّة تشرّع القوانين من أجل تأمين الحاجات المادّيّة للمواطنين، لأنّ الأساس في تلك الأنظمة تأمين الاحتياجات المادّيّة والدنيويّة لأبناء الشعب. أمّا في النظام الإسلاميّ، فلا يشرّع القانون لتأمين احتياجات الناس المادّيّة فحسب، بل يجب أن تعطى الأولويّة لمصالحهم المعنويّة[٤].

٢. **تنفيذ القوانين:** إنّ الدولة الإسلاميّة عند تنفيذ القوانين، تلحظ أوّلًا الحكمة من وجود الإنسان، وإنّ سلوكه لا بدّ وأن يكون عن حرّيّة واختيار، وكذلك مراعاة القيم الإسلاميّة[٥].

٣. **إقامة شعائر الإسلام:** إنّ الفارق الجذريّ بين الدولة الإسلاميّة والدولة العلمانيّة، هو أنّ الدولة الإسلاميّة يجب أن تحمل أوّلًا وقبل كلّ شيء هاجس الشعائر الإلهيّة والأحكام والقوانين الاجتماعيّة للإسلام، والتصدّي لكلّ سلوك يوجب إضعاف الثقافة الإسلاميّة في الوسط الاجتماعيّ، والحيلولة دون ترويج شعائر الكفر.

---

[١]- نهج البلاغة، الخطبة ٣٣.
[٢]- النظريّة الحقوقيّة في الإسلام ٢: ٢٤٢-٢٤٦.
[٣]- م.ن ٢: ٢٥٢.
[٤]- النظريّة السياسيّة في الإسلام ٢: ٦٧.
[٥]- م.ن ٢: ٩٠-٩٢.

٤. **الوسطيّة بين أصالة الفرد والمجتمع:** وذلك أنّ الغرب انقسم إلى نظامين، نظام يعطي الأصالة للفرد وهو الليبراليّة، ونظام يعطي الأصالة للمجتمع وهو الاشتراكيّة، ولكن نظرة الإسلام هو «أن يكون تدخّل الدولة متناسبًا مع الظروف المتغيّرة التي تطرأ على المجتمع، وتبرز ضرورة تدخّل الدولة في تأمين بعض الاحتياجات[١]».

وبعبارة أخرى: «تذهب الرؤية الإسلاميّة إلى أنّ لكل حركاتنا وسكناتنا سواء على صعيد الحياة الفرديّة أم العائليّة أم الاجتماعيّة، وحتّى العلاقات الدوليّة، نظامًا وأحكامًا[٢]».

فالإسلام لا هو أصالة الفرد فقط ليسمح للحرّيّات الفرديّة وعدم تدخّل الدولة فيها، ولا هو أصالة الجامعة فقط، ليصدّ الحرّيّات الفرديّة، وتكون الدولة هي الحاكمة النهائيّة بكلّ قسوة، بل للإسلام أحكام وقوانين تعمّ الفرد والمجتمع بما يتناسب مع خلقته ودنياه وآخرته.

[١]- النظريّة السياسيّة في الإسلام ٢: ٧٧.
[٢]- م.ن ١: ١٦٦.

لائحة المصادر والمراجع

١. اسئلة وردود، الشيخ مصباح اليزدي الطبعة الأولى عام ١٤٢٥هـ، دار التعارف للمطبوعات.

٢. اصول المعارف الإنسانيّة، الشيخ مصباح اليزدي الطبعة الثانية عام ١٤٣٢هـ، دار التعارف للمطبوعات.

٣. إنسان سازي در قران الشيخ المصباح اليزدي الطبعة الثامنة عام ١٤٠٠ش مؤسّسة الإمام الخمينيّ.

٤. إنسان شناسي در قران الشيخ المصباح اليزدي الطبعة السادسة ١٣٩٨ش مؤسّسة الإمام الخمينيّ.

٥. برسشها وباسخها الشيخ المصباح اليزدي الطبعة الخامسة مؤسّسة الإمام الخمينيّ.

٦. بيش نيازهاي مديريت اسلامي الشيخ المصباح اليزدي الطبعة الخامسة مؤسّسة الغمام الخمينيّ.

٧. تعدد القراءات، الشيخ المصباح اليزدي الطبعة الثانية عام ١٤٢٦هـ، دار التعارف للمطبوعات.

٨. جنك وجهاد در قران الشيخ المصباح اليزدي الطبعة الرابعة ١٣٩٤ش مؤسسة الامام الخميني.

٩. خدا شناسي الشيخ المصباح اليزدي الطبعة الخامسة عام ١٣٩٩ش مؤسسة الإمام الخمينيّ.

١٠. دروس في العقيدة الإسلاميّة، الشيخ مصباح اليزدي الطبعة الخامسة عام ١٤٢٧هـ، مؤسّسة الهدى.

١١. رابطه دين وعلم الشيخ المصباح اليزدي الطبعة الثانية ١٣٩٧ش مؤسسة الإمام الخمينيّ.

١٢. راه واهنما شناسي الشيخ المصباح اليزدي الكبعة الخامسة عام ١٣٩٩ش مؤسّسة الإمام الخمينيّ.

١٣. المنهج الجديد في تعليم الفلسفة، الشيخ المصباح اليزدي الطبعة السابعة ١٤٣١هـ، مؤسّسة النشر الإسلاميّ.

١٤. النظريّة الحقوقيّة في الاسلام الشيخ مصباح اليزدي الطبعة الثانية عام ٢٠١٠ دار الولاء.

١٥. النظريّة السياسيّة في الاسلام، الشيخ المصباح اليزدي الطبعة الثانية عام ١٤٣٢هـ، دار الولاء.

١٦. نكاهي كذرا به حقوق بشر الشيخ المصباح اليزدي الطبعة الثانية ١٣٩٢ش، مؤسّسة الإمام الخمينيّ.

١٧. هم انديشي معرفت شناسي ندوة علمية باشراف الشيخ المصباح اليزدي الطبعة الأولى عام ١٣٩٥ش مؤسّسة الإمام الخمينيّ.

عالم الكتب

«النصّ القرآنيّ».. في التفسير الاستشراقيّ

للباحثة فاطمة سروي

قراءة وتحليل ومراجعة: مدير التحرير

نحن والتغريب

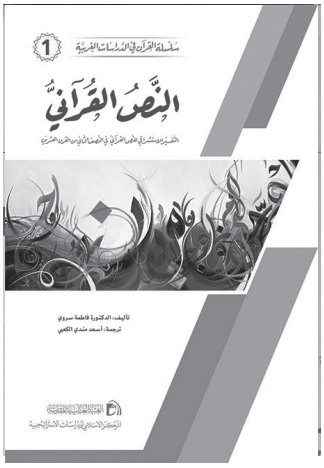
دراسات في نقد الاستتباع للنسقِ الحضاريّ الغربيّ

نعيم تلحوق

«النصّ القرآنيّ».. في التفسير الاستشراقيّ للباحثة فاطمة سروي

دراسة نقديّة لأعمال المستشرقين خلال النصف الثاني من القرن العشرين

قراءة وتحليل ومراجعة: مدير التحرير[*]



يدرس كتاب «النصّ القرآنيّ» للباحثة الإيرانيّة فاطمة سروي مقاربات الاستشراق الأوروبيّ للكتاب الإلهيّ في النصف الثاني من القرن العشرين. وهذا الكتاب الذي صدر حديثًا عن المركز الإسلاميّ للدراسات الإستراتيجيّة هو الأوّل ضمن سلسلة «القرآن في الدراسات الغربيّة»، حيث سعت الكاتبة من خلاله إلى تحرِّي آراء المستشرقين وتوجّهاتهم حيال القرآن الكريم، ونقد مناهجهم التي لا تخلو في الغالب الأعم من إسقاطات مفاهيميّة مستمدّة من الرؤية الوضعيّة التاريخانيّة للنصوص المقدّسة.

قد يكون الوجه الأهمّ في هذه الدراسة، تلك التي تكشف عن الحكاية الاستشراقيّة ودورها في تحوير الكلام الإلهيّ وحرفه عن مقاصده الوحيانيّة. وبصرف النظر عن الأسباب التقنية المتعلّقة بترجمة الآيات إلى اللغات اللاتينيّة ولا سيّما الإنكليزيّة والفرنسيّة والألمانيّة، وقصورها عن الوفاء بمقاصد العربيّة التي بها تنزَّل الوحيُ على قلب النبيّ ﷺ، فإنّ الصفة الغالبة للتناول الاستشراقيّ للقرآن الكريم، إنّما تقع في الفضاء الثقافيّ الإجماليّ الذي لا يمكن فصله عن النزوع الثقافيّ الهيمنيّ للغرب الاستعماريّ.

كيف عالجت المؤلّفة هذه القضيّة وما المنهج الذي اعتمدته في إنجاز دراستها؟

من البيِّن أنّ من أهمّ مزايا هذا الكتاب مقارباته المعمَّقة والفريدة لتقنيات التفكير الغربيّ حيال

القرآن الكريم، ففي هذ الجانب سعت الكاتبة إلى إجراء عمليّة تفكيك للبنية المعرفيّة والقواعد المنهجيّة التي اعتمدها الباحثون الغربيّون، فضلاً عن بيان اتجاهاتهم المختلفة. وهو ما أضفى على البحث طابعه العلميّ، كما أرسى أساسًا متينًا للجدل الحجاجيّ حيال أطروحاتهم، فلقد اشتمل نطاق البحث على جميع التفاسير المدوّنة من قِبَل المستشرقين خلال العقود الخمسة الثانية من القرن العشرين المنصرم، فضلاً عن السنوات اللّاحقة؛ بغضّ النظر عن معتقدهم الدينيّ ومنهجهم التفسيريّ.

من أجل ذلك امتازت هذه الدراسة عن غيرها في شموليّتها التحليليّة والنقديّة لشتّى المشارب الفكريّة ووجهات النظر التي تبنّاها المستشرقون على صعيد تفسير القرآن الكريم، حيث سلّطت الضوء على باحثين تقليديّين؛ أمثال: ريتشارد بيل، ويوسف درّة الحدّاد، وجون وانسبرو، وباحثين تجديديّن؛ أمثال: أوري روبين، وأنجيليكا نويورث، ونيل روبنسون، وغابريال سعيد رينولدز، وقدّمت استعراضًا عامًّا لرؤى المستشرقين في تفسير الآيات والعبارات والمصطلحات القرآنيّة وبيانًا لخلفيّاتها في إطار نقديّ تقويميّ يفكّكك بين التفاسير المنسجمة مع القرائن التفسيريّة وتلك التي هي مجرّد تفسيرات بالرأي وتخمينات وفرضيّات منبثقة من إسقاطات أيديولوجيّة ورؤى اختزاليّة.

مدار البحث في هذا الكتاب هو الوقوف على تفاسير القرآن الكريم المدوّنة من قِبَل المستشرقين في العقود الماضية، وبالتحديد خلال العقود الخمسة الأخيرة من القرن العشرين والفترة التي تلتها، وإلى ذلك إجراء المقارنة بين توجّهاتهم الفكريّة. ومن الواضح أنّ بيان تفاصيل الموضوع بشكلٍ دقيقٍ ومسهبٍ يتيح لنا بيان نقاط القوّة والضعف في البحوث التفسيريّة الاستشراقيّة؛ إذ يتمّ تقويم فرضيّاتهم الدخيلة في تفسير آيات القرآن الكريم وعباراته في بوتقة النقد والتحليل.

محاور الكتاب ومنهجيته

في مقارباتها المعمَّقة للقضيّة التي اشتغلت عليها، عملت الباحثة على الأخذ بالمبادئ الأساسيّة الصارمة للبحث العلميّ من دون أن تغفل التحليل النقديّ لبنية التفكير الاستشراقيّ حيال القرآن الكريم.

وهكذا يمكن تلخيص محاور الكتاب ومنهجيّته بما يلي:

المحور الأوّل ـ تمّ فيه استعراض عامّ لرؤية المستشرقين في تفسير الآيات والعبارات القرآنيّة، وبيان خلفيّاتها في إطارٍ نقديّ.

المحور الثاني ـ تناول تحليل فرضيّاتهم في بيان معاني بعض المصطلحات القرآنيّة.

المحور الثالث ـ اعتمد منهجيّة التمييز بين التفاسير المنسجمة مع الوجهة التفسيريّة الإسلاميّة والقائمة على شواهدَ قطعيّةٍ ومبدأ التناصّ، وبين التفاسير التي تستند إلى تخمينات وفرضيّاتٍ مرتكزةٍ على النهج التفسيري المتّبع في الكتاب المقدّس أو المنبثقة من رؤيةٍ اختزاليّةٍ.

وعمومًا تتركّز أبواب الكتاب بشكلٍ أساس حول بيان نماذج من التفاسير التي طرحها الباحثون الغربيّون التقليديّون الذين يشكّلون أكبر تيّار تفسيريٍّ في العالم الغربيّ، كذلك ضُمِّنت بعض التفاسير الفرعيّة التي دوّنت بأقلام عددٍ من الباحثين التجديديّين حول ألفاظٍ وعباراتٍ قرآنيّةٍ معيّنةٍ، حيث سلّطنا الضوء عليها بمهنيّةٍ بحثيّةٍ وحياديّةٍ في رحاب مداليل النصّ القرآنيّ. وعليه، فقد طرحت هذه التفاسير الاستشراقيّة للنقد والتحليل في إطار دقيقٍ وشاملٍ من خلال إثبات أنّها لم تعتنِ بالتفاسير التقليديّة الإسلاميّة كما ينبغي، وإنّما اعتمدت على مضامينها الشكليّة بأدنى مستوى ممكنٍ وبأسلوبٍ انتقائيٍّ.

وفي السّياق نفسه سعت الباحثة إلى تبيين المرتكزات الفكريّة التي طرح المستشرقون وأقاموا على أساسها نظريّاتهم التفسيريّة. والسبب هو أنّ معظم المستشرقين لا يذكرون النهج الفكريّ الذي يرتكزون عليه في بحوثهم، ولذلك لم تعثر المؤلّفة كما تقول على خطّة بحثٍ علميٍّ واضحةَ المعالم في أطروحاتهم التفسيريّة، بل غاية ما في الأمر أنّها واجهت أحيانًا فوضًى منهجيّةً في البحوث العلميّة على ضوء المقتضيات العقديّة والإيديولوجيّة للمستشرق. وحسب الكاتبة أنّ البحوث التفسيريّة المطروحة من قِبَل المستشرقين غالبًا ما تكون عاريةً من الانسجام والترابط، وما أكثر تلك الحالات التي تسفر الخلفيّة الدينيّة والعقديّة أو الفكريّة والفلسفيّة للباحث عن تشكيكه بالمعنى المتعارف للآية أو العبارة القرآنيّة وتُرغمه على البحث عن معنًى آخرَ لها؛ لذلك لا نجد عددًا كبيرًا من البحوث التفسيريّة ولا نلاحظ تفاسيرَ متعدّدةً للآيات والعبارات القرآنيّة من قِبَل هؤلاء، وغاية الأمر أنّ هناك مدوّناتٍ مشتّتةً أو مقالاتٍ تفسيريّةً غيرَ ممنهجةٍ وهي بشكلٍ عامٍّ منبثقةٌ من مشاربَ فكريّةٍ متنوّعةٍ؛ بحيث يمكن اعتبارها بالمعنى الكلّي للمفهوم التفسيريّ نافذةً لبيان أحد الألفاظ أو العبارات القرآنيّة فحسب.

ومع أنّ عنوان الكتاب يتمحور -كما أوردت مؤلّفته- حول بيان معالم تفسير القرآن الكريم من وجهةٍ استشراقيّةٍ إبّان النصف الثاني من القرن العشرين والفترة التي تلتها في إطارٍ نقديّ تحليليٍّ، إلّا أنّها وجدت نفسها مضطرة أحيانًا إلى الحديث عن بعض الآراء المطروحة في هذا المضمار

قبل الفترة المشار إليها، وأحيانًا أخرى بادرت إلى شرحها وتحليلها؛ لأجل بيان مختلف جوانب الموضوع، ومعرفة المشارب الفكريّة التي انبثقت هذه الأطروحات الاستشراقيّة منها.

وقد اعتمدت المؤلّفة في فهرسة أبواب الكتاب وفصوله على مواضيعَ مطروحةٍ في البحوث التفسيريّة الاستشراقيّة الأكثر شهرةً في الأوساط الفكريّة. قد تضَّمنت ثلاثة دوائر أساسيّةٍ هي:

الدائرة الأوّلى: التفسير الاستشراقيّ للآيات التي تتحدّث عن النبيّ عيسى عليه السلام والسيّدة مريم.

الدائرة الثانية: التفسير الاستشراقيّ لمصطلحي «الكتاب» و«القرآن» في النصّ القرآنيّ.

الدائرة الثالثة: التفسير الاستشراقيّ للآيات التي تتحدّث عن رسالة النبيّ محمّد صلى الله عليه وآله وشخصيَّته.

يتناول موضوع البحث في الباب الأوّل بيان فهم المستشرقين للآيات القرآنيّة المرتبطة بالنبيّ عيسى عليه السلام؛ من حيث صلبه، ووفاته، ورفعه إلى السماء، ونزوله مرّةً أخرى إلى الأرض، والسيّدة مريم، وكلّ ما ذكرته الآيات القرآنيّة بخصوصها قبل ولادتها، وفي سنّ طفولتها، وحين اصطفائها وحملها، إضافةً إلى مباحثَ أخرى.

موضوع الباب الثاني يدور حول المعنى المقصود من مصطلح «الكتاب» في الآيات القرآنيّة من وجهة نظر المستشرقين، وتجدر الإشارة -هنا- إلى أنّ قراءتهم المطروحة بخصوص مفهوم الكتاب لا تتّصف بالتناسق والاتّزان التفسيريّ، فهي مرتكزةٌ بشكلٍ أساس على التعامل مع الموضوع، في ظلّ تحليلٍ نصّيٍّ قائمٍ على الرجوع إلى نصوصٍ أخرى؛ مثل: التوراة والإنجيل، وعلى ضوء تحليلٍ غيرِ نصّيٍّ عبر تفسيرٍ الموضوع؛ وفق دلالته الذاتيّة، بحسب منشئه السماويّ، وارتكازه على العلم الإلهيّ.

وأمّا في الباب الثالث فيذهب البحث إلى تحليل تفاسير المستشرقين للآيات المرتبطة بالنبيّ محمّد صلى الله عليه وآله والتي تحكي عن خصائصه الفريدة؛ مثل: خاتميّة نبوّته، وكونه أمّيًّا، وكذلك الآيات التي يمكن الاستدلال منها على ميّزاتٍ خاصّة به دون غيره؛ وفي هذا السّياق ادّعى بعض المستشرقين وضع هذه الآيات من قِبَل المسلمين بعد عهده؛ مستدلّين على ذلك بأنّها غيرُ متناسقةٍ مع سياق سائر الآيات، وبعضهم استند إلى مضامينها وسياقاتها ففسّرها على غرار تفسير العلماء المسلمين.

ثلاث وجهات نظر في الرؤية الإستشراقيّة

ويمكن تسليط الضوء على التفاسير القرآنيّة المطروحة من قِبَل المستشرقين ضمن وجهات

نظر ثلاث تختلف التفريعات المنبثقة من كلّ واحدةٍ منهما مع التفريعات المنبثقة من الأخرى، أي وجهات غير منسجمة، لكنّها بشكلٍ عامٍّ تعكس الأساليب والتوجّهات التفسيريّة المتعارفة بين هذه الشريحة الفكريّة:

١. وجهة النظر الأولى: تبنّى بعض المستشرقين وجهاتِ نظرٍ تفسيريّةً تتّسم بنوعٍ من الاحتياط؛ بحيث لم تكنْ لديهم رؤيةٌ إبستيمولوجيّةٌ تشاؤميّةٌ متطرّفةٌ، مثلما هو حال جون وانسبرو، وقد اعتمدوا في تفسيرهم للآيات والعبارات والألفاظ القرآنيّة على النظريّات اللغويّة والنحويّة، ولا سيّما تلك النظريّات الموروثة من علماء اللغة والنحو المسلمين القدامى، وكذلك اعتمدوا على تفاسير العلماء المسلمين؛ لكن اللافت للنظر أنّهم في معظم الأحيان سلّطوا الضوء عليها في إطارٍ نقديّ.

وقد اعتمد المستشرقون في التفسير الاستشراقيّ الذي يقوم على تفسير القرآن بالقرآن، على النصّ القرآنيّ ذاته؛ بدل اللجوء إلى القضايا الفرعيّة في التأريخ الإسلاميّ وخلال عهده الأوّل بالتحديد، حيث استندوا إلى منهج تشذيب النصّ وتغيير ترتيب حروفه وآياته، كما لجأوا إلى أساليبَ لغويّةٍ أثمرت في بعض الحالات نفي الطابع العربيّ للقرآن الكريم، كذلك صاغوا استنتاجاتهم التفسيريّة على أساس سياق معينٍ يتّسم بطابعٍ مسيحيٍّ يهوديٍّ؛ بحيث تكرّرت إرجاعاتهم إلى الكتاب المقدّس بشكلٍ ملحوظٍ.

٢. وجهة النظر الثانية: ويمثلها تيّار استشراقيٌّ يوصف بالإصلاحيّ تعامل أتباعه مع النصّ المقدّس على ضوء منهجيّةٍ ورؤيةٍ تحليليّةٍ لغويّة ليشكّكوا به من الناحية التاريخيّة، وفي هذا السّياق نأوا بأنفسهم عن الفرضيّات المتعارفة في تأريخ الفكر الإسلاميّ، حيث لم يطرحوا قراءةً لغويّةً تاريخيّةً للقرآن الكريم، بل كانت قراءتهم لغويّةً بحتةً اتّسمت بالتخمين والتعصّب المبالغ فيه.

وجدير بالذكر أنّ القراءة اللغويّة البحتة للنصّ القرآنيّ من قِبَل هذه الشريحة من المستشرقين، فحواها أنّ هذا الكتاب السماويّ لم يظهر في منطقة الحجاز إبّان القرن السابع الميلاديّ بشكله المتعارف اليوم، وإنّما تبلور في العراق خلال القرن التاسع الميلاديّ؛ لذا فهو بحسب هذه الرؤية ليس تأريخًا بحدّ ذاته، بل انعكاسًا لمرحلةٍ تاريخيّةٍ؛ ولدى تحليلهم مداليل النصّ القرآنيّ استندوا في غالبيّة الأحيان إلى الكتاب المقدّس والتعاليم اليهوديّة.

هذا يعني حسب المؤلّفة أنّ فهم مدلول النصّ القرآنيّ في رحاب الكتاب المقدّس أو على أساس البحوث التي دُوّنت بخصوص هذا الكتاب، يسفر عن طرح آراء اختزاليّةٍ بطبيعة الحال؛ أي تقليص نطاق المعنى القرآنيّ ضمن مفاهيمَ ضيّقةٍ تدور في فلك عبارات العهدين؛ وهناك العديد

من المحاولات البحثيّة التي لجأ المستشرقون فيها إلى تخمينات وتصوّرات غير واقعيّة قائمة على رؤية وضعيّة، هادفين من ورائها إلى بيان غرض كاتب النصّ القرآنيّ، وفي هذا السّياق برّروا عدم اتّساق بعض مفاهيم النصّ القرآنيّ مع مفاهيم نصّ الكتاب المقدّس بأسباب عدّة، من جملتها ما يلي:

ـ الزعم الباطل بأنّ النبيّ محمّدﷺ في خطأ؛ وذلك بسبب عدم امتلاكه فهمًا تامًّا لمضمون الكتاب المقدّس.

ـ رواج تصوّرات ومعتقدات خاطئة بين عوامّ اليهود والنصارى في المدينة (يثرب).

ـ الفراغ العقديّ الذي واجهه المسلمون خلال الفترة التي تلت صدر الإسلام.

إضافةً إلى أسباب أخرى، حيث اعتبروها عواملَ أساسيّةً في الاختلاف الكائن بين القرآن والعهدين.

وأمّا أهمّ نقاط الضعف التي يؤاخذ عليها هؤلاء، فيمكن تلخيصها بما يلي:

ـ تبنّي رؤية تفسيريّة محدودة الأطر.

ـ عدم الاهتمام كما ينبغي بسياق الكلام.

ـ خضوع غير مبرّر لفرضيّات منبثقة من توجّهات اعتقاديّة وتحليل النصّ على أساسها؛ مثل: الاعتقاد بأفضليّة الكتاب المقدّس على القرآن الكريم.

فضلاً عن نواقصَ ونقاطِ ضعف أخرى.

أما وجهة النظر الثالثة: فتتمثل بوجود تيّار فكريٌّ تعديليٌّ (تنقيحيٌّ) Revisionist يتبنّى المنضوون تحت قوام مظلّته استنتاجات لمفاهيم الكتاب المقدّس والتعاليم اليهوديّة في أغلب الأحيان، ويتطرّقون إلى تحليل المضمون القرآنيّ بأسلوب لغويٍّ بحت، ومعظم آرائهم عبارةٌ عن تخمينات وفرضيّات ظنّيّة تتّسم بالتعصّب. وجدير بالذكر أنّ بعض الاختلافات العجيبة الموجودة بين النصّ القرآنيّ ونصوص العهدين أثّرت على المتبنّيات الفكريّة للمستشرقين الغربيّين؛ بحيث تجاهلوا الفرضيّات والأسس الفكريّة المتعارفة في العالم الإسلاميّ على مرّ التأريخ، واعتمدوا على أسس إبستيمولوجيّة يهوديّة في استنباط الدلالات القرآنيّة على ضوء شواهدَ خارجة عن النصّ؛ فحواها أنّ القرآن الكريم ولد وترعرع في بيئة طائفيّة تطغى عليها النزعة اليهوديّة؛ لدرجة أنّهم أنكروا بعض

الحقائق الثابتة التي لا يشوبها أدنى شكٍّ أو تردّدٍ.

استخلاصات إجماليّة

النتائج العامّة التي توصلت إليها الباحثة تندرج ضمن مجموعة من الاستخلاصات نشير في ما يلي إلى أبرزها:

أوّلًا: يشكّل الأسلوب الظاهراتيّ -الفينومينولوجيّ- (phenomenology) أحد أبرز الأساليب التي شاعت مؤخّرًا على صعيد دراسة واقع الإسلام والمسلمين وتحليلها، وعلى هذا الأساس اعتُبِر الإسلام ظاهرةً، والمسلمون بدورهم جزءًا لا ينفكّ عنها.

ثانيًا: الدراسات التي دوّنها الباحثون الغربيّون في تفسير النصّ القرآنيّ، يمكن تصنيفها ضمن تيّارين أساسيّين؛ هما:

أ. تيّار تفسيريٌّ تقليديٌّ (Traditionalist) وهو التيّار الغالب في الدراسات الغربيّة.

ب. تيّار تفسيريٌّ تجديديٌّ (تعديليٌّ) (Revisionist)، والباحثون الذين ينضوون تحت مظلّة التيّار الأوّل جعلوا بنية النصّ القرآنيّ محورًا لدراساتهم، وفي هذا المضمار اعتمدوا على أسلوبٍ لغويٍّ وتحليلٍ نصّيٍّ -تناصٍّ- في رحاب التأريخ وفقه اللغة، لدى بيانهم مسألة تكوين النصّ القرآنيّ، وحين استقصائهم العلاقة الرابطة بينه وبين تعاليم الكتاب المقدّس وما تلاه.

ثالثًا: يعتقد المستشرقون أنّ القرآن الكريم نادرًا ما ينقل قصص الكتاب المقدّس بحذافيرها، فهو برأيهم ذكر تفاصيلَ توضّح هذه القصص ضمن إطارٍ تفسيريٍّ جديدٍ؛ وحاول تعريف مخاطَبيه بما جرى فيها على ضوء تصويره شخصيّات الكتاب المقدّس نفسها وفق أساطير الأناجيل المنتحلة -أبوكريفا- وحكاياتها والنصوص اليهوديّة المسيحيّة غير الرسميّة.

رابعًا: التعالق النصّيّ -التناصّ- برأي معظم المستشرقين أكثر ما يكون شبيهًا بنظريّة التأثير والاقتباس المطروحة من قِبَل هارولد بلوم، لكنّ هذا الرأي لا يشبه نظريّة التناصّ المطروحة من قِبَل الباحثة جوليا كريستيفا وسائر الباحثين الذين تبنّوا آراء ميخائيل باختين.

خامسًا: الآراء التفسيريّة التي تبنّاها غالبيّة المستشرقين الذين تطرّقنا إلى بيان وجهات نظرهم في هذا الكتاب تقوم على مسألة التناصّ، حيث فسّروا الألفاظ والعبارات القرآنيّة وفق مبدأ التعالق النصّيّ؛ وهذا التوجّه في الحقيقة يعدّ استثمارًا نفعيًّا لهذا المنهج التفسيريّ؛ وهو يجسّد تعارضًا بين

النظريّة والعمل.

سادسًا: الأسلوب الوضعيّ والاختزاليّ المتّبع من قِبَل المستشرقين إزاء النصّ القرآنيّ، جعل القرآن الكريم عرضةً للنقد والاعتراض حين مشاهدة أوجه التشابه بينه وبين الكتاب المقدّس ضمن موارد الاختلاف في ما بينهما، أو ضمن موارد اختلافه مع النصوص الفرعيّة اليهوديّة المسيحيّة.

سابعًا: أتباع تيّار الفكر الإصلاحيّ تحدّوا النصّ المقدّس، حيث حرّروا أنفسهم من الفرضيّات التقليديّة المتعارفة في التأريخ الإسلاميّ، على ضوء اتّباع أسسٍ تحليليّةٍ ومنهجيّةٍ لغويّة، وفي هذا المضمار لم تعتمد دراساتهم وبحوثهم التفسيريّة على قراءاتٍ تاريخيّةٍ ولغويّةٍ، بل تعاملوا مع النصّ القرآنيّ بأسلوبٍ لغويٍّ بحتٍ، ومن ثمّ فسّروا الآيات وفق ظنونٍ وتخمينات لا أساس لها من الصحّة، متّبعين نهجًا متطرّفًا للغاية.

ثامنًا: حينما نمعن النظر في التفاسير التي تبنّاها هؤلاء المستشرقون، يتّضح لنا أنّ دعوة التغيير (Revisionism) التي تُطرَح من قِبَلِهم تتّسم -أحيانًا- برغبةٍ جامحةٍ في تجاهل حقائقَ ثابتةٍ لا غبار عليها، حيث يسعون من وراء ذلك إلى الترويج لعقيدةٍ خاصّة.

تاسعًا: لا شكّ في أنّ الفرضيّات الظنّيّة القائمة على التصوّر والتخمين ليس من شأنها إقناع الطرف المقابل، بل تُعَدّ سببًا أساسًا لتشويش الذهن وتشتيته، كما أنّ أتباع التيّار الفكريّ الإصلاحيّ الذي ظهر في الدراسات الاستشراقيّة المتأخّرة، لم يتقيّدوا بالحدود المنطقيّة للتصوّر والظنّ حين البحث عن الحقائق، وهذا الأمر مشهودٌ في دراساتهم وبحوثهم؛ ومثال ذلك: وصفهم بعض القصص التاريخيّة المنقولة في النصّ القرآنيّ، بأنّها مجرّدُ أساطيرَ لا غير؛ في حين أنّ صياغتهم الجديدة للتأريخ - وهي في الحقيقة مجرّد تصوّراتٍ- تقوم برأيهم على شواهدَ تاريخيّةٍ متقنةٍ، وتعدّ أكثرَ انسجامًا مع الأسس العقليّة!

عاشرًا: غفل هؤلاء المستشرقون عن أنّ الله -تعالى- يبعث نبيًّا جديدًا إلى الناس بعد أنْ يُعرِضُوا عن النصّ المقدّس الذي كان بين أيديهم ويتحيّرون في متاهات الضلال، إذ الهدف من هذه البعثة هو هدايتهم في رحاب كتابٍ مقدّسٍ نزلت ألفاظه ومعانيه، أو معانيه -فقط-، على أقلّ تقديرٍ، عن طريق الوحي؛ ليكون نبراسًا تهتدي به الأجيال اللاحقة، وسدًّا منيعًا؛ كي لا يضلّوا من جديدٍ.

حادي عشر: الغالبيّة العظمى من المستشرقين الذين ذكرنا آراءهم ونظريّاتهم في هذا الكتاب، لم يوضّحوا المعالم الأساسيّة لنهجهم التفسيريّ، فضلاً عن أنّهم لم يوضّحوا مقصودهم من النهج

التفسيريّ القائم على مبدأ التناصّ لدى تفسيرهم النصّ القرآنيّ؛ لذلك نراهم -أحيانًا- يخوضون في فوضًى منهجيّةٍ ضمن طرح وجهات نظرهم؛ لكنْ مع ذلك هناك مستشرقون وضّحوا منهجيّاتهم التي اعتمدوا عليها في تدوين دراساتهم القرآنيّة؛ مثل: أنجليكا نويورث، ونيكولاي سيناي، وأوري روبين، وحتّى غابريال سعيد رينولدز إلى حدٍّ ما.

ثاني عشر: إحدى الشبهات التي يتشبّث بها التيّاران الفكريّان الاستشراقيّان في مجال تفسير الألفاظ والعبارات القرآنيّة؛ هي أنّ التفاسير التي طرحها غالبيّة المفسّرين المسلمين ليست معتبرةً، بل منبثقةً من دوافعَ عقديّةٍ.

ثالث عشر: يعدّ السّياق أفضل مرشدٍ نتمسّك به لمعرفة مراد المتكلّم، لذا تتعدّد -أحيانًا- مصاديق إحدى المفردات؛ بحيث تصبح مشتركًا لفظيًّا، كما أنّه من المتعارف في الاستعمال اللغويّ اللجوء إلى الاستعارات والألفاظ المجازيّة؛ وهذه الأمور موجودةٌ -أيضًا- في النصّ القرآنيّ؛ لذا يأتي الدور -هنا- إلى السّياق، إذ بإمكاننا الاعتماد عليه لمعرفة المصداق الذي يقصده المتكلّم أو المعنى الذي يريده، كذلك يعيننا على معرفة ما إنْ كان اللفظ مستعملاً بصيغته الحقيقيّة أو المجازيّة.

رابع عشر: في مطلع القرن العشرين شهدت الأوساط الفكريّة الغربيّة اهتمامًا بالغًا بالدراسات التحليليّة النقديّة، وقد انعكست تداعيات هذه الظاهرة في التراث الفكريّ لبعض المستشرقين؛ من أمثال: ألفيس شبرنغر، وويل ديورانت، وهرتفيك هرشفلد، وفي هذا المضمار فنّدوا بعض روايات السيرة؛ باعتبار أنّها اقتُبست وطُوّرت في رحاب القصص والمواعظ الموجودة في الأسفار الخمسة؛ فهي -برأيهم- مجرّد اقتباسٍ منها؛ وهذه الرؤية تبلورت في الآراء التفسيريّة الاستشراقيّة التي ظهرت بين الأوساط الفكريّة الاستشراقيّة في المنتصف الثاني من القرن العشرين والفترة التي لحقته، حيث فسّروا القصص والألفاظ والعبارات القرآنيّة على أساس توجّهٍ من هذا القبيل.

خامس عشر: لا تقتصر نقاط الضعف في التفاسير الاستشراقيّة على تجزئة الآيات القرآنيّة وتجاهل السّياق، بل هناك مؤاخذةٌ أخرى تَرِد عليهم؛ وهي: تجزئتهم المواضيع القرآنيّة؛ ومثال ذلك: ما ذكرناه في الباب الثالث من الكتاب، إذ على ضوء مساعيهم الرامية إلى إثبات أنّ النبيَّ محمّدًا ليس خاتم الأنبيّاء والمرسلين، تطرّقوا إلى تفسير الآية ٤٠ من سورة الأحزاب ضمن المباحث الخاصّة بالإرث، وادّعوا بهذا الصدد أنّ المسلمين قد حرّفوا النصّ القرآنيّ.

سادس عشر: الاستدلالات التي تمسّك بها المستشرقون تضرب بجذورها في النظريّات المطروحة من قِبَل الباحثين الغربيّين، فهذا الأمر مشهودٌ في النهج التفسيريّ الذي ذكروا آراءهم في رحابه، إذ غالبًا ما نجد أحد المستشرقين يستند في رأيه التفسيريّ إلى النظريّات الشائعة في

الأوساط الغربيّة.

سابع عشر: هناك بعض الحالات التي نلمس فيها أنّ المستشرق؛ جرّاء عدم إلمامه باللغة العربيّة ودقائقها؛ مثل: الاستعارة، والتشبيه، والكناية، والمجاز...، يتبنّى رؤيةً تفسيريّةً خاصّة.

ثامن عشر: هناك كلامٌ للمستشرق البريطانيّ آرثر آربري حول الترجمات التي قام بها المستشرقون للنصّ القرآنيّ، يصدق على التفسير الاستشراقيّ للألفاظ والعبارات القرآنيّة؛ حيث قال: إنّ الترجمة الأولى للقرآن دُوِّنَت في أوروبا إبّان القرن الثاني عشر الميلاديّ، لكنّها اتّسمت بعدم الدقّة وعدم فهم مضمونه بشكلٍ صحيح، لذا فالبنية الفكريّة الأولى التي تقوم عليها التفاسير الاستشراقيّة كانت تَنْهَلُ مِنْ هذه الترجمة السقيمة، لكنْ في ما بعد اتّسمت التفاسير الاستشراقيّة تدريجيًّا بنهجٍ أكثرَ واقعيّةً وانسجامًا مع التفاسير الإسلاميّة.

أخيراً: لا شكّ بأن تفسير القرآن الكريم من قِبَل المستشرقين هو ظاهرةً مستحدثة ترافقت إجمالاً مع بدايات الاستشراق الأوروبيّ، لكنّ التفاسير التي دوّنوها قليلة جدًّا، والميزة الفارقة لها أنّ أساليب البحث المعتمدة فيها على نسق الأساليب المتّبعة في تفسير الكتاب المقدّس، فضلاً عن ذلك، فالآثار الاستشراقيّة المدوّنة حول القرآن الكريم في الحقبة الأخيرة قامت بشكلٍ أساس على منهجيّة العلوم الإنسانيّة والمعطيات التي تمّ التوصّل إليها في مضمار هذه العلوم من قِبَل العلماء والمفكّرين الغربيّين، وهذا الأمر جليٌّ بوضوحٍ في غالبيّة البحوث التفسيريّة الاستشراقيّة، وخلاصة كلامهم أنّ القرآن الكريم عبارةٌ عن نصٍّ أدبيٍّ -لغويٍّ يمكن أن تطبّق عليه جميع الأساليب المعرفيّة المتّبعة في الثقافة الغربيّة من شتّى الجوانب الماديّة والاعتباريّة؛ سواء أكانت هذه الأساليب أسطوريّةً أو واقعيّةً أو تاريخيّةً أو فلسفيّةً، فهي قابلةٌ للتطبيق على النصّ القرآنيّ، وعلى هذا الأساس أكّدوا على عدم وجود اختلاف بين تفسير الآيات القرآنيّة وشرح مقاطع التوراة والإنجيل وسائر النصوص الأدبيّة غير الدينيّة.

الكتاب: النصّ القرآني- التفسير الاستشراقيّ للنصّ القرآنيّ في النصف الثاني من القرن العشرين.

المؤلف: فاطمة سروي.

المترجم: أسعد مندي الكعبي.

الناشر: المركز الإسلاميّ للدراسات الإستراتيجيّة - بيروت/ العراق، ٢٠٢٠.

نحن والتغريب

دراسات في نقد الاستتباع للنسقِ الحضاريّ الغربيّ

نعيم تلحوق [*]

يتضاعف الجدل على نحو لافت حين يحتدم النقاش حول الآثار الثقافيّة والحضاريّة المترتّبة على التمدّد الاستعماريّ بأشكاله المختلفة، وخصوصًا حين يجري الحديث عن إشكاليّة التغريب بمفاهيمه وأبعاده المتعدّدة، ولعل أكثر ما شهدته المجادلات من حيويّة وتوسّع هي تلك التي بدأت ارهاصاتها بين نهاية القرن التاسع وبداية القرن العشرين مع توسُّع الحركة الاستعماريّة الغربيّة نحو الشرق. ومن المعروف أنّ هذه الإرهاصات ظهرت على نحو متعدّد الأشكال والتداعيات: من التغريب السياسيّ - الفكريّ، إلى التغريب الثقافيّ والاجتماعيّ والاقتصاديّ. أمّا الغاية الكبرى من فهم الظاهرة التغريبيّة، فهي السعي نحو بلورة وعي نهضويّ يؤسّس لمواجهات حقيقيّة لإستراتيجيّات الهيمنة الكولونياليّة الغربيّة القديمة والحديثة.

مناسبة هذه المطالعة التمهيديّة كتاب صدر حديثًا عن المركز الإسلاميّ للدراسات الإستراتيجيّة تحت عنوان «**نحن والتغريب**»، وهذا الكتاب يندرج ضمن سلسلة إستراتيجيّات معرفيّة التي يصدرها المركز، وقد احتوى أربعة عشر دراسة تناقش فكرة التغريب بمفاهيمها وأبنيتها المعرفيّة ومصطلحاتها، وما يدور حولها من جدل مديد طاول أبعادها السياسيّة والفكريّة والاقتصاديّة والثقافيّة.

---

[*]- كاتب وباحث في الفلسفة السياسيّة- لبنان.

في ميدان تأصيل مفهوم التغريب نقرأ مجموعة أبحاث وآراء حول الاختلافات المفهوميّة للتغريب، أهمّها وأبرزها دراسة مقارنة بين آراء أحمد فرديد وجلال أحمد (محمود مقدّس والدكتور أحمد ساعي الإيرانيّان)، وتركّزت على كون التغريب إحالة تاريخيّة للشرق، وعلى اعتبار الحداثة والمكننة هي أحد عوامل زوال الهويّة، ثمّ إلى موضوعات شتّى من التغريب إلى عدم التنمية، ومن الفلسفة إلى التنوير(محمّد تقي الطباطبائيّ)، إلى فكرة التغريب والاستشراق كتشويه القيم وتصنيع الوعي تبعًا لإستراتيجيّات السيطرة الغربيّة (خضر إبراهيم حيدر)، إلى مقارنة بين رؤية جلال آل أحمد ومصطفى لطفي المنفلوطي، (رضا فرحتي جويباري وفاطمة رحيمي)، إلى التغريب الأكاديميّ لرؤية تحليليّة نقديّة في الاستتباع المعرفيّ للغرب (ثريا بن مسمية)، إلى الإمبرياليّة السياحيّة واخفاقات الحداثة الغربيّة في البلاد العربيّة (عادل الوشّاني)، إلى مقالة بعنوان «التطوّر المنشود لعالمنا الإسلاميّ ليس تغريبًا ولا تحديثًا، للدكتور بهاء درويش... ثمّ معنى التغريب وتاريخه في العالم الإسلاميّ الحديث والمعاصر (د.غيضان السيّد علي)، إلى عوامل التغريب في العالم الإسلاميّ (سارة دبوسي)، ومعالم التغريب في الثقافة الغربيّة وتأثيرها على قيمنا الأخلاقيّة والحضاريّة (عبد الخالق الغزّاوي)، إلى مقالة حول تيّارات التغريب في العالم الإسلاميّ الحديث والمعاصر (رمضان خلق محمد رسلان)، ويختم الكتاب عناوينه بمبحث بعنوان: «أوروبا البلاد التونسيّة في دولة الاستقلال» (لمحمد بشير رزاقي)، ويعرض فيها الكاتب إلى الحياة الريفيّة اليوميّة في تونس والتغريب.

من الجدير بالذكر أنّ الدراسات والموضوعات التي طَرَقها الكتاب الجماعيّ تشكّل مساهمة في رفد مشروع إستراتيجيّ معرفيّ كبير يعكف عليه المركز منذ سنوات، وغايته التأسيس لعلم الاستغراب. وحسب مقدّمة المركز فإنّ هذا المشروع يهدف إلى رسم خريطة طريق لوضع إستراتيجيّة معرفيّة بعيدة المدى للتعامل مع الغرب والتعرف إلى أزماته ومشكلاته المعرفيّة والثقافية والحضاريّة، والتي لم يعد الغرب قادرًا على تجاوزها، في حين يمضي ببسط نفوذه وقيمه في جميع أرجاء المعمورة. تنطلق إستراتيجيّة التأسيس المشار إليها من فرضيّة مبدئيّة تقوم على أنّ حضارة الغرب ليست هي الحضارة المتكاملة من جميع الجوانب، أو أنّها الحضارة الوحيدة التي ستبقى إلى الأبد، أو أنّها صالحة لكلّ زمان ومكان. فالتحوّلات التي شهدها العالم مع بداية القرن الحادي والعشرين أثبتت بما لا يدع مجالاً للشكّ أنّ هناك حضارات عالميّة لها قيمها ومُثُلها الخاصّة، تعيش إلى جانب الحضارة الغربيّة بل وتنافسها ثقافيًّا وجغرافيّا وسياسيًّا وحضاريًّا. وهذا ما حمل بعض مفكّري الغرب إلى طرح نظريّة صراع الحضارات. وصراع الحضارات هو في الواقع صراع ثقافيّ فكريّ معرفيّ قبل كلّ شيء، إذ الصراع العسكريّ لم يكن صراعًا مستمرًّا، بل به نقطة بداية

ونهاية، كما في جميع الحروب التي شهدتها البشريّة، أمّا الذي يدوم ويستمرّ فهو الصراع الثقافيّ والهيمنة المعرفيّة والعلميّة؛ ولذا كان على العقل الغربيّ أن يتّخذ الوسائط الفكريّة والثقافيّة لتحقيق هيمنة الغرب الكاملة على الشرق، ولا سيّما العالم الإسلاميّ.

وحدة الغاية وتنوّع زوايا النظر

لدى قراءة الدراسات والبحوث التي شارك فيها عدد من الباحثين المتخصّصين من العالمين العربيّ والإسلاميّ، ستطالعنا بوضوح وحدة الهدف والغاية من إعداد هذا الكتاب، وذلك على الرغم من اختلاف العناوين ووجهات النظر التي تناولت أطروحة التغريب. وفي ما يلي نعرض إلى أبرز هذه الدراسات وما تضمّنته من أفكار ورؤى ومقاربات.

في دراسته التي جاءت تحت عنوان: «التغريب هو الوجه الآخر للهيمنة الغربيّة» حقبة الخلافة العثمانيّة نموذجًا يؤسّس الباحث الإسلاميّ الدكتور هاشم الميلاني مقاربته على أنّ البدايات الفعليّة للتغريب حصل في العالم الإسلاميّ مع نهايات السلطنة العثمانيّة والتكيُّف الشامل الذي قامت به العلمانيّة التركيّة بقيادة مصطفى كمال أتاتورك. وهكذا تقوم الدراسة على إجراءات تطبيقيّة للتغريب على حقبة الخلافة العثمانيّة في أواخر عقودها، حيث يتركّز البحث على الآليّات التي استطاع فيها الغرب الكولونياليّ من الدخول إلى المجتمعات الإسلاميّة عبر أجهزة الدولة العثمانيّة والسفراء والنخب والمثقّفين والتيّارات والأحزاب إلى الصحافة والترجمة ونظام التعليم والفنّ، ثمّ إلى ما يسمّيه الباحث تغريب المنظومة السياسيّة والاقتصاديّة... ومن البيّن أن كلّ هذه العناوين أخذت تطرح إشكاليّة غلبة الغرب على مؤسّسات الشرق... إن لم نقل على عقله... وفي سياق تحليله للتجربة التركيّة بعد سقوط الدولة العثمانيّة أنّ عوامل التغريب أنتجت معالم استتباعيّة مسّت الدولة والاقتصاد والمجتمع، حتّى أنّ الدين لم يسلم من الغربنة وتداعياتها. ويرى الباحث أنّ نموذج الدولة العثمانيّة خير دليل ملموس على فشل الآراء والنظريّات التي ترى أنّ التقدّم والرقيّ يحصل باقتفاء النموذج الغربيّ؛ إذ إنّ هذا لو كان متاحًا وصحيحًا لما انهارت الدولة العثمانيّة التي سعت بكلّ جهدها إلى اللهاث وراء الغرب واقتفاء أثره، حتّى أنّ علمانيّة أتاتورك الصارخة لم تكن شفيعة لتركيا كي تدخل في حقل الدول الأوروبيّة وتلحق بهم، بل بقيت محسوبة على دول الشرق الأوسط المصنّفة ضمن العالم الثالث، وعليه فقد بات سراب الغرب مكشوفًا أمام الناظرين، حيث إنّه لا يزيد الظمآن إلّا عطشًا ولَهاثًا.

ولعلّ أبرز الخلاصات التي انتهى إليها البحث هي أنّ ما يحتاجه العالم الإسلاميّ اليوم في سبيل إعادة نهضته ليس هو نفي الغرب بتاتًا ولا هو التغريب، بل الاعتماد على النفس، وتفعيل الطاقات

الكامنة في جسد الأمّة، مع الاستفادة من آخر ما توصّل إليه العلم، ومحاولة الإسهام فيه؛ إذ العلم ليس حكرًا على أحد وكذلك المعرفة والإبداع، بل هو متاح للبشر جميعًا، ولكن تحصيله يحتاج إلى تفعيل وجهد ومثابرة؛ إذ «ليس للإنسان إلّا ما سعى». وكأنّما غاب عنّا أنّ الانفتاح على العالم من حولنا والانتفاع بثقافاته وعلومه أمر، وأنّ نفي الذات وتغيير الجلود والاغتراب في الآخر أمر آخر. فعندما نأخذ ونقتبس من الآخر، لا نبقى أمامه مكتوفي الأيدي، منبهرين، بل نشاطره الرأي والإبداع، ونستفيد لنضيف إلى عجلة العلم جديدًا، فنحن لا نتحرّج في التعلّم من أحد لتحصيل العلم والمعرفة -شرقًا أو غربًا- إنّما لا نريد أن نبقى تلاميذ إلى الأبد.!

تحت عنوان «الأمركة بوصفها تغريبًا للعالم» يحدّد الباحث الدكتور محمود حيدر، إطارًا للتغريب يقوم على اعتبار التجربة الأميركيّة هي النموذج الغربيّ الأكثر قدرة من النموذج الاستعماريّ الأوروبيّ على ممارسة التغريب وتحويل أنماط الحياة في البلدان التي تجري فيها وقائع الهيمنة بأشكالها الاقتصاديّة والثقافيّة والسياسيّة، فبعد أن يشرّح حيدر ماهيّة أميركا وهويّتها كونها أمبراطوريّة فوق العالم، يحرّك الكاتب مفهومي الأمركة وفلسفة الحرب على الغير، ومسار تغريب العالم... إلى النزعة القوميّة وأثرها في أمركة العالم وبالصوت والصورة يختم بنقديّة شاملة لأمركة العالم (ص١٥١)، حيث اعتبر أنّ التاريخ الأميركيّ يظهر كشريط متّصل عنوانه الكلّيّ أمركة العالم عبر آليّات قهريّة متعدّدة الأشكال؛ لأنّ أطروحتها الإيديولوجيّة بدأت بالهيمنة والاستعلاء، ثم ما لبث أن عصف الوهن بها في مطالع القرن الحادي والعشرين بعدما أصبحت إدارة العالم بقوة الحديد والنار عبئًا عليها، بل عبئًا يفوق قدراتها، دون أن ينفي أنّ الغريزة الأيديولوجيّة لا تزال كامنة في الروح الأميركيّة (ص١٠١).

التقنيّة كعامل تغريب

تعدّ القضيّة التقنيّة وتطوّراتها المذهلة من أبرز العوامل التي ساهمت في تغريب المجتمعات الشرقيّة. في هذا السياق يبيِّن البحث المقارن بين رؤية كلّ من المفكّرَين الإيرانيَّين جلال آل أحمد وأحمد فرديد مدى التباين بين المفكّرَين حول حقيقة التغريب.

يرى جلال آل أحمد أنّ معيار الفصل بين المجتمعات الحديثة وغير الحديثة -الشرق والغرب- يكمن في الآلة. وبعبارة أخرى: إنّ الميزة البارزة للغرب تكمن في امتلاك هذا الغرب لآلات وأدوات إنتاج البضائع بواسطتها؛ في حين أنّ الشرق يفتقر إلى أدوات الإنتاج ويمتلك المواد الخام. ويذهب آل أحمد إلى الاعتقاد بـ«أنّ البحث لا يدور حول نبذ الآلة... فإنّ استحواذ الآلة على العالم يعدّ

جبرًا تاريخيًّا. إنّما البحث يكمن في أساليب التعاطي والتعامل مع الآلات والتكنولوجيا».

ولا شكّ فإنّ الإضاءة على الاختلافات المفهوميّة للتغريب بين آراء أحمد فريد وجلال آل أحمد يعني أنّ الشعوب المفتقرة إلى أدوات الإنتاج، تفقد هويّتها التاريخيّة والثقافيّة أمام الهجوم الكاسح والقهريّ لهذه الأدوات، وتتحوّل إلى بضاعة لهذه الأدوات والآلات الغربيّة وحسب، حيث إنّ هذا هو مراده الأصليّ من التغريب؛ إذ: «إنّنا لم نستطع الحفاظ على شخصيّتنا (الثقافيّة/ التاريخيّة) في قبال الآلة وهجومها الجبريّ الكاسح. وإنّما ذبنا فيها... وكلّ الكلام يكمن في أنّنا ما دمنا غير مدركين لماهيّة حضارة الغرب، وأساسها وفلسفتها، واكتفينا بمحاكاة الغرب على المستوى الظاهريّ... فسوف نكون تمامًا ذلك الحمار الذي تقمَّص شخصيّة الأسد». ومع ذلك فإنّ جلال آل أحمد يرى أنّ التغريب -بمعنى سيطرة الآلة على الإنسان الشرقيّ- يقوم على أصلين بديهيّين؛ االأصل البديهيّ الأوّل: هو «أنّنا ما دمنا مستهلكين وحسب، وما لم نصنع الآلة بأنفسنا، فسوف نبقى مستغربين... وعندما نصنع الآلة سوف نُصاب بداء المكننة». والأصل البديهيّ الآخر: يقوم على «أنّ الغرب عندما يُطلق علينا عنوان (الشرق)/ يكون قد استيقظ توًّا من نومه الشتويّ القروسطيّ». وبالتالي لم نعرف ما إذا كان يتعيّن على الإنسان الشرقيّ أن يستخدم الآلة أم لا. من الواضح أنّ جلال آل أحمد برغم اعتباره التكنولوجيا أمرًا لا بدّ منه، ولكنّه يمقتها ويبغضها.

يسعى جلال آل أحمد في كتابه (كارنامه سه ساله) إلى تقديم صورة واضحة عن التغريب؛ حيث يعمّ في هذا الكتاب صراحة إلى تعريف مفهوم التغريب، قائلاً: «إنّ التغريب يعني عوارض العلاقة الاقتصاديّة الخاصّة (والسياسيّة قطعًا) القائمة بين هاتين المجموعتين من البلدان الشرقيّة والغربيّة، وهي ليست من نوع العلاقة التبادليّة، أو العلاقة القائمة على عقد ملزم لطرفين. بل هي نوع من العلاقة التي تقوم بين العبد والسيّد». ومن ناحية أخرى، يقول جلال آل أحمد: «إنيّ أسمِّي هذه العلاقة بالتغريب... ومن هنا فإنّ البحث يدور حول ما اذا كانت هذه العلاقة قابلة للاستمرار أم لا».

وعلى الرغم من اعتقاده أنّ الآلة جزء من المصير الجبريّ والقهريّ المفروض على الإنسان الشرقيّ، إلّا أنّه يؤمن من ناحية أخرى بأن الشاري والبائع لهذه الآلة شخص واحد «بمعنى أنّ الغرب نفسه هو الذي يحدّد سعر بيع المواد الخام وشرائها... وبعبارة أخرى: إنّ الغرب هو الذي يحدِّد مصير السوق العالميّة». ومن هنا يسعى جلال آل أحمد جاهدًا إلى البحث عن مهرب للخلاص من ربقة هذه التبعيّة، كي يضع حدًّا لهذا المصير المحتوم. «أرى أنّ هذا التغريب دائرة مغلفة، ويجب العمل على فتحها مهما أمكن»[١].

[١]- راجع: نحن والتغريب، ص١٦٢.

هذه الإشكالية نفسها سنجدها أيضًا كحقل ثري للمقاربة والنقاش من خلال دراسة مقارنة بين أعمال مصطفى لطفي المنفلوطي المصريّ، وجلال آل أحمد الإيرانيّ، حيث رأى كلاهما أنّ نجاة شعبيهما وازدهارهما رهنٌ بالعودة إلى الدين الإسلاميّ الحنيف، وكلاهما يرى أنّ التغريب هو السبب الرئيس في انحطاط الأوضاع وانهيارها في كلّ من مصر وإيران. فالمنفلوطي يقبل بالمنتج الغربيّ ما لم يتنافى مع الإسلام وتعاليمه، أمّا جلال آل أحمد فيذهب في تحليلاته إلى اعتبار التغريب آفة، كسوسة القمع والوباء أو الطاعون، ولكنّه يلتقي مع المنفلوطي في أنّ المنتجات الغربيّة والمعطيات ليست كلّها سيّئة أو ضارّة، وإنّ علينا في مواجهة الغرب العمل على أخذ العناصر النافعة والمفيدة من الحضارة الغربيّة، من قبيل الماكنة والتكنولوجيا والعلوم التجريبيّة والتقنيّة والديمقراطيّة الجوهريّة على صورتها الأصوليّة.. وأمّا سائر الموارد الأخرى، فإنّها لا تجدينا شيئًا ولا تضمد جراحنا، بل تعمل على تدمير مجتمعنا وثقافتنا، وعلينا اجتنابها ورفضها جملة وتفصيلاً (رضا فرحتي جيباري وفاطمة رحيمي دون).

ثمّة في كتاب «نحن والتغريب» بعض النقاط التي لا بدّ من التقاطها لدى بعض المشاركين، فالكاتب السوريّ نبيل علي صالح أحاط اللثام عن مفهوم التغريب في لسان العرب عند ابن منظور، مستخدمًا المعنى اللغويّ بدقة، وليذهب به إلى الإصطلاح الفكريّ والسياسيّ الذي استخدمه المثقفون والنخب من المحدَثين: (الغربة والغرب... النزوح عن الوطن، والاغتراب... غرّبه وأغربه: نحّاه وصرفه/ التغريب: النفي عن البلد، أي المنفى... التغريب هو المنفى)... (ص١١٠). هذا في المعنى اللغويّ-الثقافيّ، أمّا في المعنى الفكريّ الإصطلاحيّ، فنرى أنّ التغريب والاستشراق كما يبحث خضر حيدر في فهم العلاقة بين الغرب والإسلام بوصف الإسلام شرقًا، أي أنّ التعريب الفرنسيّ للتغريب هو ما «جعل الشرق تابعًا للغرب في الثقافة وأساليب العيش وطرائق التفكير»، ويذهب إلى دلالة أنّ الفهم الأكثر مطابقة لمعنى الاستشراق هو الذهنيّة التي تترجم فهم الغرب للشرق من دون أن يكون للشرق حرّيّة التعريف بنفسه كما هي في الواقع، حيث يستشهد الكاتب حيدر بالمفكر أدوارد سعيد الذي يقول: «إنّنا لم نكتنه الاستشراق بوصفه إنشاءً، فلن يكون بوسعنا أبدًا أن نفهم الفرع المنظّم تنظيمًا عاليًا، والذي استطاعت الثقافة الغربيّة عن طريقه أن تتدّبر الشرق، حتى أن تنتجه سياسيًّا، اجتماعيًّا، عسكريًّا، عقائديًّا، علميًّا، وتخيّليًّا».

إذًا، يتجسّد الصراع بين الغرب والشرق (والذي هو صراع حضاريّ) بين هويّات سياسيّة واقتصاديّة وثقافيّة، وهو ما سعى الغرب في عملية الاستشراق أن يوجده بغية السيطرة على الشرق الذي من ضمنه الحاضرة الإسلاميّة... وهذا ما يؤكّد عليه إدوار سعيد في كتابه الاستشراق حين يقول ما يلي:

«إذا اتخذنا من أواخر القرن الثامن عشر نقطة انطلاق محدّدة تحديدًا تقريبًا، فإنّ الاستشراق يمكن أن يناقش ويحلّل بوصفه المؤسّسة المشتركة للتعامل مع الشرق.. أي التعامل معه بإصدار تقريرات حوله، وإجازة الآراء فيه وإقرارها، وتدريسه والاستقرار فيه، وامتلاك السيادة عليه» (ص١٩٨). وتبعًا لهذا المسار تحتدم العلاقة بين الشرق والغرب، وخاصّة بين الإسلام والعالم الغربيّ على أساس المصلحة العليا للجهة المسيطرة، ويمكن ضمن هذا النطاق، إيجاد مسوِّغات دينيّة وثقافيّة وعرقيّة واجتماعيّة وسياسيّة لطرح فكرة الاستعمار، حيث يبقى الغرض نهب الخيرات الطبيعيّة للجهة المُسيطر عليها بوضع اليد على مصادرها الاقتصاديّة والطبيعيّة، تارة باسم الاضطهاد الدينيّ، وطورًا باسم الإصلاح السياسيّ الاجتماعيّ.. وهو ما ابتدعه ميكافيل في كتابه «الأمير» عبر إباحة المحظور واللامحظور في سبيل الوصول إلى الدولة أو السلطة، أو مصادر الحياة والطاقة، وهو ما يمارسه الاستعمار الغربيّ حتى وقتنا هذا، كلّ هذا باسم فائض القوّة والتحكُّم بمصائر الشعوب الأخرى.

وتتحدّث الباحثة التونسيّة ثريّا بن مسمية عن فكرة التغريب الأكاديميّ عبر الاستنتاج المعرفيّ للغرب، فترى أنّ الوجه الحقيقيّ للغرب كان مخفيًّا، حيث إنّ دعاة الإصلاح المستفيدين منه -أي الغرب- معذورون في اعتبارهم أنّ طريق التقدّم واحد، ويتمثّل في الإصلاح السياسيّ والتنظيمات السياسيّة، والفصل بين السلطات. وتحديد المناهج التربويّة والتعليميّة... لكن دعاة التغريب غير معذورين؛ لأنّ حقيقة أمر الغرب باتت واضحة، وعمادها حركات توسُّع وإرادة هيمنة ورغبة في التفوّق لقيادة العالم بالقوّة والغطرسة، وهكذا تتعاظم المسؤوليّة على من أدرك الحقّ وأغفى عنه... مشدّدة على أنّ أفضل طريق لمقاومة التغريب إنّما هو تشجيع حركة التعريب نشرًا للسان العربيّ للقارئ، بما يفكر فيه الآخر، حتى تتوسَّع دوائر الإطلاع والحوار والنقد، معتبرة بدورها أنّ التراث ليس بضاعة ماديّة، فمنه ما هو ماديّ، ومنه ما هو غير ماديّ ولا مرئيّ؛ وهو مخزون نفسيّ يشكّل أعمارًا، وماضيًا يعيش حيًّا نابضًا في العصر الذي نعيش فيه ونتقدّم منه إلى عصور أخرى... وتؤكّد الكاتبة على أنّ الحضارة الغربيّة ذاتها تعود إلى قديم الحضارة اليونانيّة، وأنّ الماضي هو الحقل الثقافيّ والفكريّ والمعرفيّ الذي لا ينضب، وأنّ الحداثة حداثات، وأنّ اشتراك الإنسانيّة في كثير من عناصر المصير المشترك لا يقضي سجال على الخصوصيّات الثقافيّة والانتماءات المتنوّعة والمختلفة. وهكذا يتبيّن أنّ التغريب الأكاديميّ ليس إلّا أداة تحجب فاعليّة الرغبة في الهيمنة والسيطرة، مما يناقض جوهريًّا العمل الأكاديميّ الذي يقوم أساسًا على الموضوعيّة والجدّيّة والبحث الدقيق والتمحيص العميق من أجل إزاحة الحجب عن الحقائق المخفية».. (ص٢٥٩).

يبدو أنّ مشكلتنا مع الغرب، مشكلة دينيّة بحتة، حتّى المصطلحات العلميّة التي استعملها

الغرب كانت بمجملها تكريسًا لمفهوم الشرق وعناوينه المختلفة والمتعدّدة، حيث كانت ثقافة المجتمع العربيّ والإسلاميّ تشير إلى تظهير فنّيّ عالي الجودة، مع المعتزلة، والصوفية، واشتراكية عليّ بن أبي طالب، وطبيعة الفكر المدنيّ المرتكز على العلم الذي ارتجاه القاموس اللغويّ الدينيّ من حضارات قديمة وأسرَّ بها، من الكيمياء والفيزياء، وعوم الفضاء(ميثولوجيا الثور المجنّح أو الفرس الطائر أو بساط الريح) عند السومريّين وبناء الألسنيّة وتشتّتها كما عند البابليّين، إلى العرب كمفهوم حضاريّ غير مرتكز بطبيعته على الدين الحنيف فحسب، وإنّما جاءت الرسالة المحمّديّة لتقول: «بُعثتُ لأتمِّم مكارم الأخلاق»، أي ما سلف قبله من قيم وحضارات وعلوم وإنجازات.

التغريب والإمبرياليّة السياحيّة

بصدد المعنى الثقافيّ للتغريب يشير الباحث التونسيّ في الأنثروبولوجيا السياحيّة عادل الوشَّاني، إلى مسألة لافتة في إستراتيجيّات الهيمخنة الكولونياليّة، وهي استنباط الغرب لفكرة القطاع السياحيّ في بعض الدول النامية وإخضاعها لإملاءات الغرب الرأسماليّ.

يرى الوشّاني «إنّ السفر السياحيّ إلى المجتمعات العربيّة هو آليّة من آليّات إعادة الأمل، وذلك من خلال فعل نفسيّ يحوِّل هذا السفر إلى طقس من طقوس الانفتاح على الأسطوريّ والخياليّ والعوالم الشرقيّة الغرائبيّة، فالغرب بعد أن اغتصب مُثُل الحداثة التي استند اليها عصر الأنوار كما يقول «ليوتار»، بدأ يبحث عن عوالم غرائبيّة وعن أساطير مرجعيّة حائرة في كلّ مكان، يصعِّد فيها أزماته، ويخفِّض فيها توتراته ويستجيب فيها لانتظاراته... كيف ذلك؟» يجيب في هذا الاطار: «إنّ الإنسان الحديث يعاني الاغتراب والتشتّت والسطحيّة، وبالتالي فإنّ السياحة تمثُّل بالنسبة إليه مصطنعًا يخفض فيه التوتّر ويمارس فيه المتعة الخالصة ويعيد فيه إنتاج المعنى، ويفتح فيه إمكانيّة جديدة للفعل في كلّ ممكناته النزويّة والرغائبيّة والغرائبيّة والرغبويّة حتّى الشذوذيّة؟» (ص٢٧٩).

واستنادًا إلى هذه الفكرة نفهم أنّ الكاتب المصريّ رمضان خلف محمّد رمضان يجد في بحثه عن تيّارات التغرّب في العالم الإسلاميّ الحديث والمعاصر «أن تبنّي بعض المفكّرين العرب والمسلمين أمثال رفاعة الطهطاوي وخير الدين التونسيّ التيّار الليبراليّ الديمقراطيّ الغربيّ في فكرهم السياسيّ وتقليد هذا التيّار وفرض رؤيته في المجتمع العربيّ والإسلاميّ بإطلاق الحرّيّة الكاملة للفرد، وتبنّي كلّ من قاسم أمين وسلامه موسى وإسماعيل مظهر وعلي عبد الرازّق التيّار العلمانيّ في الجانب الاجتماعيّ، وذلك ببثِّهم لفكر هذا التيّار في فكرنا العربيّ المعاصر ومجتمعنا العربيّ الإسلاميّ من خلال تحرير المرأة من كلّ تقاليدها وعاداتها وثقافتها الأصيلة العربيّة والإسلاميّة»... (ص٣٨٤).

إنّ هذا المفهوم للإمبرياليّة الثقافيّة الغربيّة، يحيلنا إلى مفهوم الثقافة كشكل ومعنى، لنعرف إذا كنّا نحن في التغريب الكامل عن نشاطنا وبيئاتنا وأفكارنا، ويستولد فينا إعادة النظر في تسويق التغريب كمفهوم سياسيّ جهويّ، أو الغربة عن أنفسنا من خلال اجتراح القرائن التي تشير إلى عجزنا في أن نكون حضارة في هذا الشرق، ولكي لا يتعثّر المفهوم بحسب ما تقتضيه الحاجة أو المصلحة، صار لا بدَّ أن نتخيَّر بين الثقافة والعلم، وبين العروبة والإسلام، وبين الأمركة والبلقنة والعرقنة والصهينة، وبين التعريب والتغريب والتتريك، وبين الغرب كأصول دينيّة كان نتاجه قتل عشرين مليون قتيل بين المسيحيّة ببعضها، وهي لم تكن حربًا دينيّة، وإنّما كانت حرب سيطرة ومصالح وتفوّق...

لكن حين يتحوّل التغريب إلى غربة، وتصبح الغربة غرابة، يصبح الغرب شرقًا، والشرق غربًا وشمالاً وجنوبًا... تبدأ خاصّيّة الجهات هي الاستعداد إلى الدخول في المنفى.. أي نفي الذات، ونفي القيم التي تحملها الذات الإنسانيّة بكل أبعادها وتفاصيلها، وعلى الهويّات الصغرى تحمّل مسؤوليّة المواجهة الفكريّة والثقافيّة.

وهكذا ينتهي الكتاب إلى فكرة مركزيّة استشعرها الباحثون من خلال مفهوم صراع الحضارات بين الشرق والغرب، حيث لا يُنظر إلى مفهوم التغريب بما هو قضيّة ذات بعد دينيّ أو قوميّ بقدر ما تشمل أبعادًا فكريّة وثقافيّة وسياسيّة وحضاريّة.

ومن الواضح أنّ اتّساق الأبحاث بجملتها في تظهير الحالة التغريبيّة مفهوميًّا واصطلاحيًّا ومن خلال تداعياتها في المجتمعات العربيّة والإسلاميّة، إنّما تشكّل سِمَة مميَّزة لهذا الكتاب، وهو الأمر الذي يدلّ بطبيعة الحال على خاصّة الوضوح والانسجام والتكامل التي يسعى إليها المركز الإسلاميّ للدراسات الإستراتيجيّة لناحية تعزيز وتعميق مشروعه الفكريّ في التأسيس لعلم الاستغراب.

الكتاب: نحن والتغريب

التأليف: مجموعة مؤلّفين

الناشر: المركز الإسلاميّ للدراسات الإستراتيجيّة - النجف الأشرف/ العراق ٢٠٢١

ترجمة ملخّصات المحتوى بالإنجليزيّة

Summaries of Researches and Articles

Book Realm

The Quranic Text: Orientalist Exegesis

A Critical Study of the Works of Orientalists During the Second Half of the Twentieth Century

Reviewed and Analyzed by the Managing Editor

Perhaps the most significant aspect of the book *The Quranic Text* by the Iranian researcher Fatima Surouri is its examination of the role of the orientalist account in distorting the purposes of Islamic revelation. The techniques of the translation of Quranic verses to foreign languages -especially English, French and German- have been lacking in faithfully conveying the Arabic meanings of the Quranic text. The dominant character of the orientalist examination of the Holy Quran lies in the cultural environment which cannot be separated from the hegemonic cultural disposition of the imperialist West.

Ourselves and Westerniztion: Studies on the Criticism of Imitating the Western Civilizational Model

Naim Talhouq[1]

This essay is a review of the book *Ourselves and Westernization*, recently published by the Islamic Center for Strategic Studies and a part of a series on epistemological strategies published by the center. It contains fourteen studies which discuss the concepts, epistemological structures, and terminologies of westernization, and the extensive debate on the political, intellectual, economic and cultural aspects of westernization.

---

[1]- **Writer and Researcher on Political Philosophy, Lebanon.**

Section: Foundational Texts

The Instructor and Philosopher Sheikh Moḥammad Ṭaq'ī Mesbāḥ Yazdī: Reviver of Religious Fields of Knowledge

Hashem al-Mīlanī[1]

This essay sheds light on the intellectual, philosophical and scholarly life of a prominent contemporary Islamic figure, the instructor and philosopher Ayatollah Sheikh Moḥammad Ṭaq'ī Mesbāḥ Yazdī (1934-2021). It presents the principles of the religious epistemological system of Sheikh Yazdī regarding a number of topics such as: the essence of religion based on an understanding of revelation, religious plurality and the debate of Muslim elites over it, and the foundations upon which Western thought has based its perspective on plurality. This essay also considers Sheikh Yazdī's viewpoint on the relation between science and religion in order to present a Quranic understanding of this relation which resolves the supposed contradiction between science and religion, and clarifies the significance of science which is considered a divine endowment for the management of human life and a value which transcends self-interest.

[1]- **Researcher on Islamic Thought and Director of the Islamic Center for Strategic Studies.**

Section: Ourselves and the West

The Relativity of Knowledge from the Viewpoint of Sayyed Ṭabaṭabā'ī: Undermining the Premise, Methodology and Outcome

Baqer Salman[1]

This essay briefly introduces the concept of the relativity of knowledge, presents arguments in its defense, and evaluates it on the basis on the opinions of Sayyed Ṭabaṭabā'ī. The study examines the ideas presented by Sayyed Ṭabaṭabā'ī in some of his works, especially in his famous book *The Principles of Philosophy and the Method of Realism* which clarifies the meaning of error in cognition and elucidates when knowledge is of value. Ever since the establishment of the concept of relativity with Sophism, it still exerts control over the modern Western mind. This has driven a prominent philosopher like Sayyed Ṭabaṭabā'ī to assign this topic a wide share of examination in his works for the purpose of undermining its structure, method, and theoretical and philosophical principles.

[1]- Specialist on Applied Ethics, Bahrain. Researcher at Al-Mustafa Open University, Iran.

Western-Centrism as a Consequence of the Doctrine of Open Wars

Mahmoud Haidar[1]

This essay examines Western-centrism as a consequence of the doctrine of open war. For a historical consideration of the essence of Western-centrism, this essay turns to the American experience. Upon examining the American and European historical imperialistic experiences, it is noticeable that imperialism in American political philosophy has taken a different course from the European example. It has established the state/nation and founded on its basis strategies of expansion outside the continent. This is evident when studying the American treatment of the rest of the world. Researchers who study the logic of this experience assert that what was once a dream in Europe has been transformed into a realistic possibility with the United States. The refusal to recognize final borders and the insistence on maintaining open borders and looking upon them as bounds which need to be overcome are all indications of allegations in the favor of an entity which derives its intrinsic character from the will of war.

[1]- **Researcher on Philosophy and Islamic Thought, Lebanon.**

Demise of Western-Centrism and the Plurality of Centrisms: The Beginning of a New World Order

Ali Matar[1]

This essay sheds light on the demise of Western centrism and the expected onset of plurality in the international power dynamic. Ever since the fall of the Berlin wall in 1989 and the transitioning of the world order into a unipolar one, the United States has been the dominant and influential power over this order. Nothing is allowed on the international political scene and the political geographical map without the consent of the United States. Following the September 11 attacks, numerous political works have discussed the expected indicators of the future of this order. Some publications emphasize the endurance of unipolarity while other publications maintain the beginning of the demise of this hegemony. Both sides have not committed a miscalculation, but have presented their ideas based on their theories and perspectives on the historical period.

[1]- **University Professor and Researcher on International Relations, Lebanon.**

Media as a Tool of Cultural Terrorism in Western-Centrism: American Media as an Example

Ali Qasir[1]

The centers of decision in the United States have not neglected for a single moment the potential for control and hegemony which is attainable through the reports and images broadcast by the media. For this reason, satellite media is used as a tool for the execution of a symbolic form of violence, not only within American society but worldwide as well. On the basis of this strategy, the media empire under the command of major decision centers in the West in general and the United States in particular is applying its media capacities to wage various open wars, granting them "ethical", cultural and legal justifications.

This form of terrorism was not an incidental occurrence in American media. It is evident that the West, through the United States, is reformulating its hegemonic centrism over the world in an updated manner, with the September 11 attacks forcefully resulting in this endeavor. The scene does not appear clearly if we do not explore the mechanisms employed by the media empire for transforming and reformulating the general mood in the United States and the world.

[1]- **Researcher and Professor of Visual Media, Lebanese University.**

Digital Imperialism: The Role of Algorithms and Programming in Soft War

Mariam Reda Khalil[1]

This essay aims to clarify the process of upgrading Soft War through social media by employing algorithms for attracting individuals and gaining influence over them. It attempts to reveal the role of digital data in forming a new phase in the Soft War based on employing all available elements in the digital world. This may be named "Digital Soft War". Traditional Soft War was implemented after the Cold War to restore Western equilibrium in the face of the global shift toward the East and the departure from Western-centrism toward non-Western countries or sides. The onset of digital Soft War suggests the hitherto failure of the aims and resources of traditional Soft War which was waged against the nations of the region. This has driven the West to exploit cyberspace to the maximum for the purpose of enforcing a "civilized barbarism" of hegemony which is akin to the "mechanization" of the individual, even if the price is the "existential human" aspect of societies.

[1]- **Lebanese Researcher on Political Thought and Communication Networks.**

African Philosophy as an Antithesis to Colonial Thought: The Independence of the Cultural Continental Entity

Ghaydan al-Sayyed Ali[1]

This essay explores a number of important questions, the most significant of which are the following: What is the meaning of African philosophy? How does it essentially represent a criticism of imperialist thought? Why is inquiry around identity the most important of its inquiries? How has Western racism against Africans manifested itself? How have the most prominent Western philosophers and intellectuals regarded the mental capacities of Africans? How does the concept of "frustration" form an essential concept in African philosophy? What are the phases of African philosophy and its most important movements? What are the most important philosophical contributions which defend African identity and criticize imperialist hegemony?

[1]- **Associate Professor of Modern and Contemporary Philosophy, Department of Literature, Beni Suef University, Egypt.**

French Post-Colonial Studies: Critique of the Bibliographic References of an Imperialistic Culture

Makki Saad-Allah[1]

The epistemological concept of the term "post-colonial studies" which is used in theoretical studies revolves around two formative divisions of the term. When the term "post-colonial" is used with a hyphen separating between the two words, it refers to the historical period which chronologically followed the phase of European imperialism; when the term "postcolonial" is used without any separation marks, it refers to topics, issues and literary, intellectual and critical strategies which researchers who are citizens of old colonies and intellectuals sympathetic to their cause have adopted. This essay aims to follow the emergence of the term, to provide a historical record for it, and to clarify the concept by presenting a chronology of the approaches of various intellectual and epistemological systems. It also presents the intellectual beliefs upheld by this term and the cultural and political references which have contributed to building and promoting it.

[1]- **Researcher of Political Thought and Professor at Tebessi University, Algeria.**

Synopses of Essays in the 30th Issue of *Al-Istighrāb*

Western Civilization and Islamic Civilization

Habib-Allah Babā'ī[1]

Translated into Arabic by: Hasan Ali Matar

When we conduct a comparative study between Western civilization and Islamic civilization, we may find among the various points of consideration elements and factors of civilizational unity. One of these elements is religion which serves as a factor of convergence and connection between civilizations. In light of this approach, this essay aims to provide an answer to a central question regarding religious turning points in the history of Islamic civilization and Western civilization connected to the structure and form of civilizational unity. This study focuses on the position of Christianity in Western civilization and the position of Islam in Islamic civilization across three phases: establishment, prosperity, and decline, and examines and analyzes the factors of unification and separation in each of them.

[1]- **Iranian Intellectual.**

Occidentalism

AL-ISTIGHRAB

30

Intellectual Refereed Quarterly Dealing with Studying and Understanding the West Scholarly and Critically

Published by the Islamic Center for Strategic Studies Issue

No. 30 - 8th Year - 1444 H - Spring - 2023

Licensed by The Ministry in Lebanon By Decree # 423/2016

Editor-in-Chief

Hashim AL Milani

Managing Editor

Mahmoud Haidar

Scientific Editorial Board

PRO. DR. SAYED HUSEIN NASR	PROFESSOR OF RELIGION STUDIES, GEORGE WASHINGTON UNIVERSITY
PRO. DR. TAWFEEQ BIN 'AMER	PROFESSOR OF ISLAMIC CIVILIZATION, TUNISIA UNIVERSITY
PRO. DR. KHANJAR HAMIYEH	PROFESSOR OF PHILOSOPHY, LEBANESE UNIVERSITY
PRO. DR. SATTAR AL A'RAJI	DEAN OF JURISDICTION FACULTY, AL QUFAH UNIVERSITY
PRO. DR. A'MER A'BED ZAYD AL WAE'LY	PROFESSOR OF ISLAMIC CONTEMPORARY THOUGHT, FACULTY OF ARTS AND HUMANITIES, AL QUFAH UNIVERSITY
PRO. DR. A'BDEL JABBAR NAJI	PROFESSOR OF HISTORY, BAGHDAD UNIVERSITY
PRO. DR. MAJDI E'Z EL DEEN HASAN	PROFESSOR OF PHILOSOPHY, AL NEELAYN UNIVERSITY, THE SUDAN
PROF. MOSTAFA EL-NASHAR	PROFESSOR OF ANCIENT PHILOSOPHY, CAIRO UNIVERSITY, EGYPT
PRO. DR. MUSTAFA AL NASHAR	HISTORIAN AND PROFESSOR OF MODERN SCIENCES, CANADA UNIVERSITIES
PRO. DR. HADI FADLULLAH	DEAN OF THE FACULTY OF RELIGION, AL MA'AREF UNIVERSITY, LEBANON

Senior Graphic Design Producer

Ali Mir Hussain

For Contact

Telephone: 00961-1-274465

Website: http://istighrab.iicss.iq

E mail: istighrab.mag@gmail.com

Islamic Center for Strategic Studies- Civil Compa.
IBAN: LB78 0052 0024 0013 0102 4055 9014
IBL BANK SAL. Swift Code: INLELBBE

Bank money Transfer

30

Occidentalism

AL-ISTIGHRAB

Intellectual Refereed Quarterly Dealing with Studying and Understanding the West Scholarly and Critically

Published by the Islamic Center for Strategic Studies
Issue No.30 - 8th Year 1444H . Spring - 2023

The opinions in this magazine unnecessarily express the Center's views

يسرُّ إدارة مجلة الاستغراب

أن تعلن عن اعتماد نظام الاشتراك السنوي على النحو التالي:

الاشتراك السنوي: أفراد: ١٠٠$، مؤسسات أكاديمية ومراكز أبحاث: ١٥٠$، مؤسسات حكومية: ٢٠٠$
بما فيها أجور البريد الخارجي

يرسل طلب اشتراك إلى العنوان الإلكتروني التالي:

istighrab.mag@gmail.com

على أن يتضمن الطلب المعلومات التالية:

ـ الاسم الثلاثي / أفراد/ مؤسسات أهلية/ مؤسسات حكومية:.....

ـ العنوان بالتفصيل:.....

ـ البريد الإلكتروني:.....

ـ رقم الهاتف: أرضي:..... **خلوي:**.....

التوقيع:

ملاحظة: يتولّى القسم الإداري تأمين وصولها عبر البريد السريع على العنوان الوارد في طلبكم، كما يمكنكم التواصل مباشرة على الأرقام التالية: ٢٧٤٤٦٥ /٠١ - ٧٦/٠٥٩٣٣٣

The Scholarly Editorial Staff

Pro. Dr. Ibrahim Mohammad El Zein	Malaysia
Pro.Dr. Ahmad Abdulhalim Atiah	Egypt
Pro. Dr. Husein Nasr	U.S.A.
Pro. Dr. Hamid Parsania	Iran
Pro. Dr. Khalil Ahmad Khalil	Lebanon
Pro. Dr. Zaim Khenchelaoui	Algiers
Pro. Dr. Suad Al Hakim	Lebanon
Pro. Dr. Vitaliy Naumkin	Russia
Pro. Dr. Fathi Al Miskini	Tunis
Pro. Dr. Velin Belev	Bulgaria
Pro. Dr. Carl Ernest	U.S.A
Pro. Dr. Muthaffar Iqbal	Canada
Majdi Izziddin Hassan	Sudan

Translators

- Asaad Mandi Alkaabi
- Rola Al Saadi
- Hiba Nassir
- Hasan Ali Matar Alhashimi

This quarterly

"Occidentalism" An intellectual quarterly aimed at studying and understanding the West from a cognitive and critical perspective

The quarterly "Occidentalism" is interested in understating the West by becoming acquainted with its approaches and intellectual, cultural and ideological structures and rereading them with a well-informed critical spirit. The objective of the Islamic Center for Strategic Studies from publishing this quarterly is based on the need to establish a creative intellectual expanse that leads to a commensurate communication between Islam and the West at the level of cognition and civilization.

At the forefront of the issues we deemed appropriate to work on within the aforementioned expanse is the attempt to approach the West from an angle that goes beyond what the Arab and Islamic elites were and are accustomed to in the past and the present, especially with respect to how the values and knowledge of the West are dealt with, whether in terms of pure imitation of these values or in terms of their complete refusal .

To illustrate its end, this quarterly adopts an integrative methodology based on the activation of three parallel and interrelated lines:

The first line: Getting acquainted with western societies as they are in reality, by staying updated about their scientific, intellectual, cultural and political developments, through the knowledge that the elites of these societies have to offer in the context of their analysis of the issues and problems they're experiencing at the outset of the twenty first century.

The second line: Learning about the approaches and policies adopted by the West vis-à-vis the East and Islamic societies in particular, in order to reveal many of the realities and allay the illusions that have captured the Arab and Islamic thought for a long period of time.

The third line: This is the line of criticism which has three facets:

The first facet: A criticism of the values of western thought and their repercussions at the intellectual level on the Arab and Islamic intelligentsia, and a demonstration of the resulting mechanisms of negative Occidentalism.

The second facet: A criticism of the West by the West itself through the selection and translation into Arabic of writings by western philosophers, intellectuals and researchers about issues that reflect the situation of their societies and the transformations heating these societies up in different fields.

The third facet: A criticism of the West by the Arab Islamic elites, proceeding from their knowledge of it and of its history and their attempt to compare it based on creative evenness and equal terms .

الاستغراب
AL-ISTIGHRAB

occidentalism

Intellectual Refereed Quarterly Dealing with Studying and Understanding the West Scholarly and Critically

Licensed by The Ministry in Lebanon By Decree # 423/2016

Published by the Islamic Center for Strategic Studies

Issue No.30- 8rd Year - 1444H - Spring 2023

المركز الإسلامي للدراسات الاستراتيجية

http://www.iicss.iq

http://istighrab.iicss.iq

istighrab.mag@gmail.com

تطبيق المجلة
app qrcode