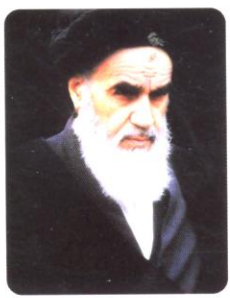
فالح شبيب العجمي

جدل الحداثات



فكـــر

طوى
للنشر والإعلام

فالح شبيب العجمي

جدل الحداثات

فكـــر

طوى
للنشر والاعلام

Book: Jadel Alhdathat

الكتاب: جدل الحداثات ـ فكـر

Author: Faleh Shabib Al-Ajmi

المؤلف: فالح شبيب العجمي

Cover Plat: Nizar Al-Ajmi

لوحة الغلاف: نزار العجمي

First Edition: 2011

الطبعة الأولى ٢٠١١

All rights reserved

حقوق الطبع محفوظة ©

طوى

طوى للثقافة والنشر والإعلام ـ لندن

TUWA MEDIA & PUBLISHING LIMITED

19 TANFIELD AVENUE, LONDON, NW2, UNITED KINGDOM

Email: tuwa@london.com

Tel: 009662108111 - 00966505481425

التوزيع: منشورات الجمل

Al-Kamel Veralg

Postfach 210149 Köln. Germany

Tel: 0221736982 Fax: 02217326763

E-Mail: alkamel.verlag@gmail.com

All rights reserved. Except for brief quotations in a review, this book or any part thereof, may not be reproduced, stored in or introduced into a retrieval system, or transmitted, in any form otherwise, without or by any means; electronic, mechanical, photocopying, recording or the prior written permission of the publisher.

١ ـ المقــدمة

«لا يمكن أن تمجد واقعك بقيمه وعاداته ومعطياته، وترغب في نفس الوقت في تطويره وتحقيق بدائل أفضل. لا يمكن أن تحرر المرأة وتعرضها لأن تنجب عشرة أطفال، ولا يمكن أن تعلمها وتحرمها من العمل، وليس من المعقول أن تحمل ساعة ولا تلتزم بالوقت. وليس من المعقول أن تعلّم وتكوّن العلماء، وأن تفرض عليهم سلطة غير سلطة العلم ونتائجه».

حامد عمار

يستخدم بعض الدارسين في علم النفس الاجتماعي مصطلح «القيمة» value للدلالة على الموضوعات المشتركة في عدد من الاتجاهات الشاملة. وبالنسبة إلى كثير من الناس، فإن نظماً كاملة من الفكر و«فلسفات الحياة» تنتظم في قيم تصبح لهم أكثر شمولاً؛ أي أن القيم ينظر إليها على أنها حالات خاصة من مفهوم الاتجاه، وهي تعد محصلة تطور للكثير من عمليات الانتقاء والتعميم التي تنتج اتساقاً طويل المدى وتنظيماً في سلوك الفرد. ومن الواضح أن ما يقال في موضوع الاتجاه، ينسحب أيضاً على تعريف القيمة، غير أن القيمة تخدم بوصفها

إطاراً مرجعياً ينتظم نطاقاً أوسع مدى من الاتجاه في تأثيره في الموضوعات. والخلاصة أن القيم هي اتجاهات مركزية نحو ما هو مرغوب، أو غير مرغوب، أو نحو ما يصح وما لا يصح. وتشكل القيم المركزية محوراً لكثير من الاعتقادات والاتجاهات والسلوك، وقد تؤثر في الأحكام والأفعال إلى ما هو أبعد من الموقف المباشر[1].

وقد اتضح مما ذكر أعلاه أن القيم تنشأ عن تبلور اتجاهات تشكل منظومات للفكر وفلسفات الحياة. أما دواعي رسوخها، فمن السهولة تخمين تلك المصادر المتمثلة في روافد الثقافة؛ وبصورة أدق اللغة وآثارها التي تتركها في تأسيس المجتمع وصناعة أفكاره.

وإذا سلمنا بأن اللغة لها سلطان قوي على مخيلة الأفراد واتجاهات الجماعات، فإنها تصبح ذات هيمنة كبيرة في صناعة القيم وتوليد الأفكار المكونة ـ عند تضافرها ـ لاتجاهات جديدة؛ تشكل دورة الإنتاج المعهودة لأنماط القيم.

١ ـ ١ ـ تصنيف القيم

يمكن أن تتعدد تصنيفات القيم بناء على مناهج دراستها، ومجالات التطبيق التي تتبناها تلك المناهج المختلفة. وخلافاً للتصنيفات التي تهتم بتوزيع القيم إلى أسرية، ودينية، وسياسية، وذلك من أجل دراسة تطبيقاتها العملية في المباحث الاجتماعية؛ فإن الاهتمام هنا سيكون منصباً على الاتجاه التفاعلي الرمزي الذي يعد القيم ظاهرة اجتماعية

---

(١) انظر: لويس كامل مليكة: سيكولوجية الجماعات والقيادة. القاهرة: الهيئة المصرية العامة للكتاب، ١٩٨٩، ج١، ص ص ٤٩ ـ ٥٤.

ثقافية، مصدرها البناء الثقافي الذي يتكون من نسق الأفكار وأنساق الرموز وأنساق القيم. وتمثل أنساق الرموز نماذج مستويات توجيه القيمة التي تحتوي على مكونات ثلاثة، هي: المكون المعرفي، والمكون التعبيري، والمكون الأخلاقي[1].

كان أفلاطون يرى في الخير ـ أو القيمة ـ تتويجاً لعالم المُثُل، ومبدأ بناء العالم الذي ينتظم كل الصور والقوانين. وهو في ذلك يضع القيمة فوق الوجود، فهي المبدأ الأسمى للتفسير. وكذلك كان أرسطو ـ عندما حاول تنسيق الكائنات على أساس غائي؛ بإقامة علاقة الكائن بغاية، أي القيمة الجوهرية لوجوده ـ لم يؤكد الواقعية الموضوعية للكيفيات القيمية فحسب، بل زعم سموها أيضاً على سائر خصائص الكائنات. أما التطور الحديث لتصور القيمة، فقد انطلق من كانط، ويعده البعض فيلسوفاً للقيمة على الأصالة. وتبدو الريادة لديه بالمقارنة بين كتبه النقدية الثلاثة، وبين ثالوث القيم التقليدية، الحق والخير والجمال؛ فنقد العقل النظري يبحث في الحق، بينما يتناول نقد العقل العملي قيمة الخير، ويعالج نقد الحكم قيمة الجمال. لكن نيتشه هو الذي استطاع أن يتيح لمصطلح القيمة إذاعته واتساعه بين الناس، وهو المسؤول عن سيادة القيمة تصوراً أسمى وأقصى للفلسفة[2].

وإذا كانت القيم في مجال الأخلاق، فإن التفريق بينها في التصنيف

---

(١) انظر: شريقي الجابري: التحولات الاجتماعية الاقتصادية وتأثيراتها في بعض القيم الاجتماعية بالمجتمع السعودي ـ دراسة تطبيقية على عينة من الأسر السعودية بمدينة جدة. جدة، ٢٠٠٢م، ص ٥٤.

(٢) انظر: صلاح قنصوه: نظرية القيم في الفكر المعاصر، ط٢. بيروت: دار التنوير للطباعة والنشر، ١٩٨٤م، ص ١٩.

يجري على أساس أن ما تتصرف الثقافة بمقتضاه بالفعل يطلق عليه خلقي (moral)؛ أما ما تبتغيه الثقافة أن يكون، فيطلق عليه أخلاقي (ethical). وهنا بالطبع تتعدد الأقطاب والمعاني التي تضبط سلوك الإنسان من: الحق والخير والجمال؛ بينما تقابلها أوجه تحليل حياة الإنسان الواعية، متمثلة في كل من: الإدراك والسلوك والوجدان[1]. غير أن الفرق الجوهري هو ما يصنع بين القيم من جهة، والأخلاق وبقية مجالات التنظير السلوكي من جهة أخرى؛ فالظواهر الاجتماعية الأساسية جميعها، وهي الدين والأخلاق والقانون والاقتصاد والجماليات ليست أكثر من أنساق للقيمة، وبالتالي للمُثل العليا[2].

١ ـ ٢ ـ الأنساق القيمية

هناك من يتبنى مقولة أن التاريخ البشري هو ـ في المقام الأول ـ تاريخ صراع الطبقات؛ وبما أن لكل طبقة نسقها القيمي، فإنه في المحصلة يصبح صراعاً بين تلك الأنساق.

وينعكس الصراع الطبقي في ذلك الصراع القيمي، نظراً لاختلاف الطبقات في خبراتها ومشاعرها، وفيما يجب أن يكون، وما يجب ألا يكون. وبذلك يصبح الصراع القيمي جزءاً من الصراع الطبقي، أي أن القيم تخضع للتغيير، ولكنه تغير نسبي، لأن لها ثباتاً نسبياً. وهذا التغير النسبي هو ما يؤدي إلى انتشار القيم السلبية[3].

---

(١) انظر: المرجع نفسه، ص ص ٣٠ ـ ٣٢.
(٢) انظر: المرجع نفسه، ص ٨٢.
(٣) انظر: شريقي الجابري: التحولات الاجتماعية ـ الاقتصادية، ص ٢٢.

وفي العالم العربي والإسلامي تؤكد الدراسات أن نسق القيم السائد قيم سلبية تدور حول الغيبيات والخرافات والتواكلية وغيرها. وهذه الأحكام على القيم ـ حتى وإن كانت صحيحة ـ هي أحكام تعسفية وعنصرية، لأنها تقوم بوضع حاجز بين تغير القيم وتحولها، وتدعم من حالة استمرار القيم السلبية. فمثلاً يرى رافائيل بتاي (١٩٨٥) في كتابه «العقل العربي» أن الدين هو المركز الذي تشع منه كل العادات والتقاليد، وأن العربي يستبدل بالأعمال الكلمات، وبأنه يجاهد ليثأر لشرفه، وليس لتصحيح الخطأ وإزالة الظلم. ويرى أن الغرب فقد تدينه؛ حتى إن الدين لم يعد ينظم حياته في الواقع، وخسر وظيفته المعيارية، على عكس العالم العربي، حيث سيطر الإسلام على الحياة، إلى درجة أنها أصبحت كلها خاضعة له. فالدين الإسلامي ليس جانباً واحداً في الحياة، بل المركز الذي يشع كل شيء آخر منه؛ العادات والتقاليد والمعاملات والقيم. إنه القوة المعيارية المركزية في الحياة[1].

أما عند نيتشه، فإن التاريخ يلخصه الصراع بين الحاكمين والمحكومين، بين السادة والعبيد؛ فهو بالتالي صراع حاد بين أخلاق السادة وقيمهم، وأخلاق العبيد وقيمهم، حيث يبدأ العبيد بثورتهم، فيقلبوا ما اصطلح عليه السادة من أوضاع، فيبدلون بقيم السادة قيمهم المختلفة، ويحاول السادة إعادة الأمور إلى طبيعتها بصراع مضاد. إن هناك حرباً شعواء بين قيم السادة وقيم العبيد، وحرب العبيد ضد السادة ـ في عرفه ـ غير متكافئة؛ لأن دعامتها اللؤم والخبث. فيصبح الخير

---

(١) انظر: المرجع نفسه، ص ٢٣.

شراً، والعكس بالعكس، مما يحفز السادة على استعادة مكانتهم وحماية قيمهم، ويتحقق لهم ذلك، لأن أخلاقهم هي أخلاق الأقوياء. ومقياس أخلاقية الفعل عند نيتشه هو تعبيره عن روح القوة، لكن بسبب تكتل العبيد وكثرة عددهم يتحقق لهم الانتصار على السادة[1]. على أن ما يساعد على مقاومة قيم العبيد والمحكومين هي طقوس الدين؛ من أجل ذلك يتنافس السادة في دعم تلك الطقوس ونشر القيم المؤيدة لها. فيبقى شكل الصراع ثنائياً بين قيم متناقضة (وليست مصالح متضادة)، مما يؤكد على غياب العدل عن المعادلة. لكن القيم الدينية تستحدث حلاً لهذا الغياب بتعويض الإنسان الذي يخسر العدل لضعفه في العالم الآخر من خلال وعود بحياة كريمة، ونيل الفضل والمكان الرفيع فيه؛ مما يجعل حتى الضعاف يتمسكون بطقوس الدين، مثلهم مثل الأقوياء، ولكن لأهداف مختلفة.

وفي تحليل نيتشه لأصل الأخلاق وفصلها[2]، يؤكد فيلسوف القوة، بأن فلسفة القول بوجود ذات محايدة قائمة بذاتها تصورات خاصة بالضعفاء، الذين يعتقدون بأن خلف الفعل يوجد فاعل محايد يستطيع أن يقرر إذا كان يريد أن يفعل هذا الفعل، أو أن يفعل نقيضه. فهو تصور ناتج عن اللغة وعن أخطاء العقل؛ إذ لا يوجد سوى الفعل، فالذات مجرد وهم وتخيل أو وظيفة لغوية. فالحياة ليست معطى

---

(١) انظر: علي حسين الجابري: «نيتشه بين فلسفة التاريخ والأخلاق». مجلة الملتقى ١٦ (ماي ٢٠٠٧)، ص ٦٣.

(٢) انظر: سعاد حرب: «في الفرد والحداثة عند نيتشه». مجلة الملتقى ١٦ (ماي ٢٠٠٧)، ص ص ١٢ ـ ١٥.

بيولوجياً فقط، بل تدخل في سياق تراتبي قيمي: الحرية والخلق والوعي والتفرد؛ فيصبح التفرد في الإبداع وخلق العالم ميزة كل فرد. فهذا التجاوز والخلق يتمظهر عنده في خلق الإنسان الأعلى، الذي لا يعني انبثاقاً جديداً من عدم، وذلك انطلاقاً من تعديلات للغرائز الجماعية، ليجد الإنسان المتحرر إزاء المجتمع هويته الخاصة. ومن المسلم به أنه مع ظهور الطبقات تظهر الأيديولوجيا؛ حيث تمثل الأيديولوجيا أهم الوسائل لإخفاء الانقسام الاجتماعي نتيجة تنازع المصالح بين الطبقات المختلفة. وحيث تنقسم المنظومات القيمية القديمة إلى فئتين؛ استوحيتا من الثقافة الأسطورية البشرية (هما القيم الزراعية والقيم البدوية)، والتي حدث بسبب التباين بينها أول قتال بين البشر (بين قابيل «المزارع» وهابيل «الراعي»)، وذلك نتيجة صراع بين القيم. ففي القيم البدوية يُعد القتل شهامة، كما أن الذِكْر الطالع أهم قيم في المجتمع البدوي، وهي قيمة تورّث كما يورث المال والجاه في المجتمع الحضري. علاوة على ذلك يعد الاغتصاب والخطف والغدر والخيانة والاستحواذ والظلم من أنماط السلوك المبررة، لأنها تعد فروسية ورجولة وإقداماً لدى الشخصية البدوية. فالنسب والعصبية هما الدرع المدافعة الصادة عن قيم القبيلة ووجودها؛ فلا ضير من ممارسة أي من تلك السلوكيات في سبيل الحفاظ على أواصرها، إذ إن الغاية في المجتمع البدوي تبرر الوسيلة. ولهذا السبب أيضاً وجدت الشخصيات المحمودة الملقبة بالكساب الوهاب[1] (أو النهاب

---

(١) انظر: حسن حميد: الذهنية العربية ـ الثوابت والمتغيرات، مقاربة معرفية. دمشق: دار نينوى للدراسات والنشر والتوزيع، ٢٠٠٩م، ص ص ٥١ ـ ٦٢.

الوهاب). «فالذهنية البدوية روح متسيدة في المجتمع العربي، قوية في موجوديتها، عنيدة في محو صفاتها، غير قبولة بالتغيير الطوعي لقيمها، وتراثها، فماضيها وسلوكها وقيمها هي أعز ما تمتلك إلى الحد الذي تعد فيه النسب، ونمط المعيشة، والقيم، والأعراف والعادات. . ثوابت اجتماعية لا تفريط بها، والدفاع عنها حتى الموت شرف وجاه ومفاخرة»[1].

أما قيم المهن المستقرة، فتختلف في أخلاقياتها، وتعامل أربابها مع عوامل التغير والمواءمة. إذ يعمل أرباب الصنعة على غرس روح المنافسة والبذل والعطاء بين الصناع، وتقديم قيم على قيم أخرى، فمثلاً الإخلاص والتفاني في سبيل الصنعة ورب الصنعة هي من القيم المقدمة على النباهة والذكاء وحسن التصرف، أو الشطارة المهنية. فأرباب الصنعة يسعون إلى بناء صناع مخلصين أولاً، ثم أن يكونوا مهرة وناجحين ونابهين تالياً[2].

وعند حصول تصدع في النسق القيمي يتحول الوضع الاجتماعي إلى ما يشبه الكارثة الأخلاقية؛ إذ تنهار محكات السلوك السوي والملائم، أي أن الفرد يفتقد إلى مسطرة للحكم على قوالب السلوك الذي يمارسه، أو يشاهد الآخرين يمارسونه، كما تُفتقد المعايير اللازمة للتطبيق على الجميع في الحالات المتماثلة (وهو ما يعني ـ ضمنياً ـ عدم الاهتمام أصلاً بأحكام القانون العام)؛ فيعيش المرء في نسق يعاني حالة

---

(١) انظر: المرجع نفسه، ص ١٩٢.
(٢) انظر: المرجع نفسه، ص ٦٩.

تسودها قيم ومعايير غير ملزمة، أو هي غير موجودة أو منهارة، ما دامت قد افتقدت قوة الإلزام[1].

١ ـ ٣ ـ علاقات القيم بالحاجات الإنسانية

من أجل معرفة الحاجات الإنسانية ـ حسب أولوياتها ـ لا بد من تحليل البنية الداخلية للأفكار؛ إذ يمكن من خلال تطوير رؤية جديدة لتلك البنى وللواقع، لتكون قاعدة للعمل الإنساني، في سبيل التحول نحو النماذج الجديدة التي تنطوي على مفاهيم وقيم جديدة، أن يتشكل توجه مشترك للمناهج والمعارف والعلوم يتمحور أساساً على حاجات الإنسان وتطلعاته[2].

وتوجد في كل حقبة تاريخية من حياة البشر كتل قيمية، ذات بنى داخلية متماسكة في كل كتلة ومختلفة عن الكتل الأخرى. ففي حياة المجتمعات البدائية الأولى لم تكن تلك الكتل محددة بدقة، كما لم تكن عناصرها مشتركة بين البيئات المختلفة، لتباين الأسس وقلة قدرات البشر آنذاك على التواصل وكسر عوامل التباعد الجغرافي والثقافي.

غير أن انتشار نظرية المعرفة، بدءاً من العقلانية والمشروع الديكارتي، أسهم في التخفيف من تلك العوائق، وساعد على تحول الإنسان إلى كائن اجتماعي إيجابي بالمجمل؛ يسعى إلى توظيف

---

(١) انظر: شريقي الجابري: التحولات الاجتماعية ـ الاقتصادية، ص ٥٠.
(٢) انظر: عصام عبد الله: الأسس الفلسفية للعولمة، سلسلة كتاب العربية/ التأليف (١). الرياض، ١٤٣٠هـ (٢٠٠٩م)، ص ٤٦.

إمكاناته في سبيل الرفع من قدرته على السيطرة على البيئة من حوله. وكانت جهود ديكارت وغاليلي ونيوتن هي التي خلخلت بنية العقل، ورؤية الإنسان التقليدية إلى العالم.

فقد تغير بناء الكتل القيمية مع ذلك التغير في فكر الإنسان ونظرته إلى نفسه بعد التحول إلى مركزية العقل. وتحققت تطبيقات العقل الأخلاقي الغربي من خلال اتجاهين رئيسين متعارضين[1] تكوّن منهما التنظير القيمي، وهما:

١ ـ الاتجاه الألماني، الذي يمثله فكر إيمانويل كانط، وامتداداته في الفكر الأوربي الفلسفي من بعده

٢ ـ الاتجاه الأنجلوسكسوني، الذي يمثله دافيد هيوم، ويجد امتداداته منذ القرن التاسع عشر الميلادي في العلوم الإنسانية أو الدراسات الاجتماعية والأنثروبولوجيا.

وكانت عناصر هذا الفكر باتجاهاته المختلفة هي المحفز على تبني دور العقل بوصفه مشرعاً أخلاقياً للكائن البشري؛ مما جعل الفكر العقلاني ينحو في اتجاه تأصيل مبادئ الأفعال والمسلكيات البشرية داخل أساس آخر مخالف للطبيعة البشرية هو العقل. ولم يكن العقل ـ في هذا السياق ـ مجرد بنية من الملكات والقدرات المعرفية الخالصة؛ بل كان ـ فوق ذلك ـ نسقاً مركباً من المبادئ أو الأسس والقواعد

---

(١) انظر: عبد الحق منصف: «الأخلاق والحرية من منظور العقل الغربي الحديث». مجلة التسامح ٢٥ (شتاء ١٤٣٠هـ / ٢٠٠٩م)، ص ص ٨١ ـ ٨٢.

المتولدة عنها، التي تنظم جميعها الأفعال والمسلكيات البشرية على اختلافها.

وقد أدرك الإنسان في العصر الحديث عن طريق تقدمه في البحوث النفسية والاجتماعية والاقتصادية أن العمل يحقق للمرء ثلاث حاجات أساسية مهمة هي: حاجته إلى البقاء والاستمرار، وهي حاجة اقتصادية، تمنحه الشعور بالأمن، ثم حاجته إلى الابتكار والإبداع بواسطة اكتساب خبرات جديدة، وهي حاجة نفسية، ثم حاجته إلى الاجتماع وإلى التواصل والتفاعل مع الآخرين في المجتمع، لكي ينال التقدير والاعتراف بدوره ومكانته، وهي حاجة اجتماعية[1].

وبالنظر إلى هذه العلاقات في إطار العقل العربي من خلال الدراسات النقدية بشأنه، ومن خلال التصنيف الشائع في الفلسفة للعقل؛ بتقسيمه إلى عقل نظري وآخر عملي، نجد أن العقل النظري هو الذي اشتغل بالمجال الأخلاقي. أما العقل العملي، فقد شغله المجال السياسي والاجتماعي والقيم المستنبطة منهما، دون العناية بالمجال الأخلاقي. «ربما يعود السبب في ذلك إلى أن الدين الإسلامي قد بتّ نهائياً في أمور الأخلاق والسلوك البشري، وشرّع لها، فلم ينشغل المفكرون العرب والمسلمون كفاية في التنظير للمسألة الأخلاقية والإبداع فيها، إنما اتجهوا أكثر إلى طرح المواضيع السياسية التي كانت تشغلهم بغية تحقيق «المدينة الفاضلة» أو رسم إطار «الضروري في

(١) انظر: شريقي الجابري: التحولات الاجتماعية ـ الاقتصادية، ص ٣٦.

السياسة» من أجل التوصل إلى الإصلاح المنشود، فضلاً عن مسألة الصراع في شأن الخلافة والمشروعية الذي عرفه التاريخ الإسلامي»[1].

وقد ترك المسلمون الأوائل، وكذلك المحدثون، مناقشة الجدلية القائمة منذ الأزل بشأن الاندماج مع المجتمعات البشرية الأخرى؛ خاصة مع اتفاق هذه المجتمعات في العصر الحديث على قوانين، وإصدار وثائق تنظم العلاقات بين الكيانات المختلفة، وكذلك بين الأفراد داخل الكيان الواحد. ومع الاعتراف بأن تلك القيم والمبادئ التي صدرت لتنظيمها باسم «حقوق الإنسان العالمية» ليست مقصورة على الغرب ـ وإن كانت غربية المنشأ ـ فإن إسهام المسلمين في تكوين هذه المبادئ العالمية وتطبيقها جزء من الانتماء إلى «الإنسانية المتحضرة»؛ فتلك المبادئ كونية الطابع، ويلزم أن تدمج في ثقافات كل المجتمعات، وتصبح جزءاً من تجاربها[2].

وفي الواقع إن الخلاف بين الشريعة الإسلامية وحقوق الإنسان يتركز في ثلاث قضايا رئيسة، هي: حقوق المرأة وحقوق غير المسلمين وحرية الدين والاعتقاد. ويسعى دعاة المواءمة بين الاتجاهين إلى إعادة تفسير المصادر الإسلامية، من أجل التأكيد على حرية الدين والاعتقاد وحمايتها[3]. أما حقوق المرأة وغير المسلمين، فإن النظر إلى تاريخية

---

(١) نايلة أبي نادر: التراث والمنهج بين أركون والجابري. بيروت: الشبكة العربية للأبحاث والنشر، ٢٠٠٨، ص ٧٢.

(٢) انظر: Abdullahi Ahmed An-na'im: Islam and the secular state- negotiating the future of shari'a. Harvard University Press, 2009, p. 114.

(٣) انظر: المرجع نفسه، ص ١١٧.

الإسلام كفيل بأن يحول الاقتناع بها ـ في عصر الدولة القومية التي يتساوى فيها مواطنوها ـ إلى كونه أمراً غير واقعي.

١ ـ ٤ ـ تحديد الأولويات الفردية والجمعية

لا يكون ارتباط القيم بالحاجات الإنسانية مطلقاً في نواحي علاقاته، بل يتحدد من خلال الأولويات التي يضعها الأفراد، وأطر تفرضها المجتمعات في أحيان أخرى على أفراد المجتمع. لكن الصراع بين قيم المجتمعات التي تدعو إليها جماعات الضغط الساعية إلى مصالحها من جهة، ورغبات الأفراد الذين يسعى الأحرار منهم إلى عدم الاستسلام لتلك الضغوط دون قناعة من جهة أخرى؛ يفرض استعراض بعض الفلسفات المؤسسة لدراسة القيم، وأثرها في تكوين الوعي لدى الإنسان في العصر الحديث.

فقد انطلقت دراسات القيم الأولى من إعادة تقويم، أو قلب للقيم عند نيتشه. حيث يمكن القول إنه رغم تعدد القضايا وتنوعها التي شغل بها: إرادة القوة، العود الأبدي، العدمية؛ فإنها لا تعدو أن تكون قلباً للميتافيزيقيا الغربية، واستبدال مشكلة الوجود بمشكلة القيمة. وهذا يعني أن أساس الميتافيزيقيا والبحث الأنطولوجي هو الأخلاق والقيم[1].

وكانت دراسات إعادة تقويم القيم، والاهتمام العام الذي أثاره نيتشه

---

(١) انظر: أحمد عبد الحليم عطية: «القيم عند نيتشه». مجلة الملتقى ١٦ (ماي ٢٠٠٧)، ص ١٣٠.

في كتابه «جينالوجيا الأخلاق»، قد وجدت صدى علمياً في دراسة الظواهر والأسباب والقوانين التي تؤدي إلى تحول القيم. فهو يُرجع القيمة إلى الحياة، حيث يفترض أن الحياة واستمرارها قيمة[١]. فلا توجد ـ كما يخبرنا نيتشه ـ ظواهر أخلاقية في ذاتها، بل هو التفسير الأخلاقي للظواهر. لقد كان نيتشه الذي ينعت نفسه بأول الأخلاقيين، الأخلاقي الأول في تأسيسه للبحث في القيم، وجعلها المشكلة الفلسفية الأساسية[٢].

وبوصف نيتشه آخر العدميين، وأن رسالته هي الكشف عن تصدع عصره البرجوازي وانهياره على رؤوس رجاله، وتعرية وعيه الكاذب بأسره، وتغيير ألواح قيمه التي فقدت قيمتها، بعد أن تداعى عمود النظام الميتافيزيقي الذي كان يستند إليه؛ فمن الذي سيخرج هذا الفجر الجديد؟ من الذي سيحول القيم من اللوجوس (المنطق والجدل العقلي) إلى البيوس (الحياة وإرادة المزيد من الحياة)؟ وأخيراً من الذي سيبدع هذا العالم الجديد؟[٣]

وقد أدت حالة غياب نظريات فاعلة في قضايا «القيمة»[٤] إلى تحول القيم المادية التي كانت سائدة في مرحلة الحداثة إلى قيم ثقافية في

---

(١) انظر: المرجع نفسه، ص ١٣٤.
(٢) انظر: المرجع نفسه، ص ١٥١.
(٣) انظر: عبد الغفار مكاوي: «نيتشه والتحليل النفسي». مجلة الملتقى ١٦ (ماي ٢٠٠٧)، ص ١٨٠.
(٤) عن نظرية القيمة انظر: علي عبد الرزاق جلبي: دراسات في المجتمع والثقافة والشخصية. القاهرة: دار المعرفة الجامعية، ١٩٨٨، ص ١٢٧.

مرحلة ما بعد الحداثة، وذلك بفضل تعميم القيم الاستهلاكية، وما يتطلبه هذا التعميم من قدرات تواصلية إعلامية وثقافية هائلة[١]. على أن الجماعة أو الصفوة المسيطرة[٢] تحاول أن تربط قيمها ومصالحها بقيم المجتمع ومصالحه؛ وذلك من شأنه أن يكسبها مزيداً من الدعم لوضعها المسيطر[٣].

كما أن للتعددية الثقافية التي سادت في العصر الحديث دوراً في تحول الأولويات؛ فلا بد أن تشكل تلك التعددية ملمحاً أساسياً من ملامح النظام الكوني الضاغط على منظومة القيم. وبهذا المعنى تعد هذه الجهود (محاولة تكريس ثقافة كونية) من المحاولات البارزة لدى أطراف عالمية فاعلة من أجل الوصول إلى ما بعد الحداثة عن طريق مناوأة الحداثة[٤]. وهو الأمر الذي قاد في النهاية إلى إرهاصات التفكير الكوني الشامل، أو ما عرف فيما بعد بالعولمة.

وقد أصبح لظاهرة العولمة الراهنة ثلاثة مستويات متداخلة من القيم، هي: الاقتصاد والسياسة والثقافة. ففي الاقتصاد هي عولمة الاقتصادات العالمية المفتوحة بعضها على بعض، وهي أيديولوجيا ومفاهيم الليبرالية الجديدة التي تدعو إلى تعميم الاقتصاد والتبادل الحر، وإلى قيم المنافسة والإنتاجية. وفي السياسة هي الدعوة إلى اعتماد

---

(١) انظر: شريقي الجابري: التحولات الاجتماعية ـ الاقتصادية، ص ٨٠.
(٢) عن ارتباط الجماعة المسيطرة بقيم المجتمع انظر: محمد علي محمد: المفكرون الاجتماعيون. بيروت: دار النهضة العربية، ١٩٨٣.
(٣) انظر: شريقي الجابري: التحولات الاجتماعية ـ الاقتصادية، ص ٥.
(٤) انظر: المرجع نفسه، ص ٧٢.

الديمقراطية والليبرالية السياسية وحقوق الإنسان والحريات الفردية. أما في الثقافة فهي توحيد القيم فيما يخص المرأة والأسرة، وكذلك الرغبة والحاجة وأنماط الاستهلاك في الذوق والمأكل والملبس، كما هي في توحيد طريقة التفكير، والنظر إلى الذات وإلى الآخر، وإلى القيم وإلى كل ما يعبر عنه السلوك[1].

فما الذي تمثله القيم في واقع الحياة العملية على مستوى الأفراد والمجتمع؟

في الواقع إنه من الضروري دراسة القيم والعادات والتقاليد من جانب ما تؤديه من وظيفة في مجالها المحدد، وارتباط هذه الوظيفة بشبكة الوظائف والعلاقات بالمجالات الاجتماعية الأخرى. ويمكن القول في صورة عامة إن القيم تمثل أضواء المرور في التعامل مع مواقف محددة: «تحرك! ممنوع أن تتحرك! توقف!... أو حرام، حلال، مستحب، جائز إلى غير ذلك من الصياغات». فالقيم مؤشرات للتعامل والسلوك والتفاعل مع مواقف محددة من عالم الأشياء والأفكار في إطار اجتماعي معين؛ تنعكس القيم في تحديد الأوْلى والمهم والواجب والضروري من الناحية الإيجابية، أو ما يقابل ذلك من الناحية السلبية. وتنعكس القيمة بوصفها مؤشراً للتعامل مع معطيات الواقع، فيما تستلزمه من ترجمة للثمن المطلوب، والجهد المبذول، والتضحية اللازمة، والوسائل التي تتطلبها المسيرة في ضوء المؤشر. وليس للقيم وظيفة مؤثرة إلا إذا تم الالتزام بالوسائل التي تستدعيها الضرورة

---

(١) انظر: المرجع نفسه، ص ٧٧.

الموضوعية والمنطقية لمؤشر القيمة. ومع ذلك يصبح التكرار اللفظي للقيمة وترادادها ـ دون سعي لمتطلبات الالتزام بها ـ وظيفياً أيضاً، وتغدو الوظيفة في هذه الحالة وظيفة تمويه أو تبرئة ذمة[1].

وتتمثل هذه الوظيفة في البيئة العربية في بعض الكليشات الجاهزة لتحديد وجود القيم الجمعية؛ من مثل «الكرم» و«الأفضلية على الأمم». وهي هنا لا تعدو ـ بالطبع ـ كونها ظاهرة صوتية؛ تتماثل مع الشعارات المرفوعة في بلدان كثيرة، أو منظمات سياسية، أو فئات أيديولوجية، لا يربطها فعلياً أواصر عملية مع مضامين تلك الشعارات أو الادعاءات المعلنة.

ويظهر الإشكال أكثر وضوحاً، عندما يتعلق الأمر بارتباط الروحانيات بالقيم الإسلامية في التعليم. فالمسلمون لا يريدون فصل القيم الأخلاقية عما يعتقدون أنه مصدر تلك القيم؛ في حين أن مناهج التعليم الحديثة تهتم بالقيم، لكن في إطار كوني وإنساني. ويُعد ربطها بواقع المعتقد غير مناسب، لأن الاعتقاد الديني أمر فردي بحث، وليست التربية الدينية من وظائف المدارس المدنية[2]. إذ يبدو التعارض الذي لا تستطيع المدارس حله: هل للقيم التي يفترض أن تبنى عليها العلاقات بين الناس، وكذلك حقوق الإنسان، مصدر غير بشري؟

---

(١) انظر: حامد عمار: حول القيم والعادات والتقاليد العربية وأزمة التطور الحضاري. أزمة التطور الحضاري في الوطن العربي. ندوة جامعة الكويت في ٧ ـ ١٢ نيسان (أبريل) ١٩٧٤، ص ٣٥٠.

(٢) انظر: Clinton Bennett: Studying Islam - The critical issues. London & New York: Continuum International Publishing Group, 2010, p. 96.

وقد بدأ الجدل يشتد بعد الحادي عشر من سبتمبر بشأن إصلاح الإسلام، لتقوية أهميته في عالم القرن الحادي والعشرين. لكن الحدة أخذت أشكالاً متعددة بين فريقين؛ أحدهما يرى الإسلام ديناً كاملاً، ولا يحتاج إلى تغيير أو تحوير، والآخر يركز على أن الإسلام دين حيوي، يمكن أن يعاد تفسيره، وإصلاحه من أجل الاستجابة للعصر الحاضر، ولتقليل سطوة المتشددين، ولإدخال المساواة بين الجنسين، والتعدد الديني، وحقوق الإنسان. وبسبب كون جماعات كبيرة من شرائح المجتمعات الغربية المختلفة تضفي طابعاً عالمياً على دور الإسلام في المجتمع المعاصر، فإن الناس يتساءلون عن كيفية إسهام الدين والشريعة الإسلامية في تكوين الدولة القومية الحديثة، وعن وجود تطبيقات القيم الإسلامية في القضايا المعاصرة؛ من الديمقراطية والعلمانية والمساواة بين الجنسين وحقوق الإنسان، إلى اقتصادات السوق الحرة والصيرفة الحديثة[1].

(١) انظر: John L. Esposito: The Future of Islam. Oxford: University Press, 2010, p. 89.

٢ ـ منظومات القيم وخلفياتها

وجدت في الجماعات البشرية المختلفة على مر التاريخ مفاهيم مختلفة للقيم التي تود كل جماعة أن تقيم أسس العلاقة بين أفرادها، وبينهم وبين مؤسسات المجتمع، بناء عليها. وتكونت في وعي كل جماعة من خلال تراكم الأفكار، والشعور بأهمية بعض المبادئ، منظومات من القيم التي تتباين من بيئة إلى أخرى، وتتعدد طرق ترتيب الأولويات بين عناصرها حتى في البيئات المتقاربة.

ويسهل تتبع إمكان نشوء القيم في كثير من مجالات الحياة التي تمس الأمور المشتركة لدى الجماعة، وتختلف تبعاً لذلك تقسيمات دراستها أيضاً؛ من مثل التقسيم على النحو التالي:

١ ـ قيم التواصل الاجتماعي، مما يرتبط بالعلاقات الاجتماعية بين مختلف الفئات والطبقات الاجتماعية. ويتصل هذا النوع من القيم بإدراك حقوق الفرد وواجباته داخل الجماعة.

٢ ـ قيم التواصل الفكري بواسطة اللغة، وهو النوع الذي ينشأ لدى الفئات المرتبطة بالعلم ووسائله.

٣ ـ القيم المرتبطة بالكيان البيولوجي والصحة والبقاء.

٤ ـ القيم الاقتصادية المتعلقة بالعمل والإنتاج والتنظيم، وما يرتبط منها أيضاً بالاستهلاك والمكانة الاجتماعية.

٥ ـ قيم التعامل مع المال العام والثروة القومية، وفنون التعامل مع المعدات والأجهزة التكنولوجية.

٦ ـ القيم المرتبطة بالتقاليد اللاعقلانية، التي تحقق وظيفة الاسترخاء والابتعاد عن الروتين. وتتعلق تلك القيم بمجالات المواسم والأعياد والترفيه، وتناول المخدرات وغيرها من الأساليب غير المعتادة.

٧ ـ القيم الدينية، وما يرتبط بها من عادات وممارسات تمثل محركات للسلوك والتنظيم الاجتماعي[1].

لكن العناية في هذه الدراسة ستقتصر على تلك الأنواع من القيم التي لها علاقة بالتحولات الاجتماعية، والتي تشكل في الوقت نفسه جزءاً من منظومة تحرك الناس، ويظهر أثرها فيما يرسخ من عادات وتقاليد اجتماعية، أو يتكلس على شكل أساطير تصبح منطلقاً لمعتقدات الناس لما فيها من قيمة رمزية. ولأجل ذلك التحديد لا بد من إيضاح شيء من علاقات القيم بالعادات والتقاليد من جهة، وبالأساطير من جهة أخرى.

فالقيم هي الأحكام إيجاباً أو سلباً على سلوك فردي أو جمعي معين، وتتحول مع الزمن إلى احترام أو ازدراء لذلك السلوك في مخيلة

---

(١) انظر: حامد عمار: حول القيم والعادات، ص ص ٣٥٣ ـ ٣٥٤.

المجتمع. أما العادات، فهي ما يتكرر من أنواع السلوك لدى الفرد أو الجماعة؛ وإذا تحولت بعض تلك العادات ـ خاصة الإيجابية في نظر الجماعة ـ إلى مبادئ ثابتة، أصبحت ضمن مفهوم التقاليد[1]. إذاً فعلاقة القيم بكل من العادات والتقاليد هي علاقة القانون بتطبيقاته، مع اختلاف في الشكليات والآليات.

وعن علاقة القيم بالأساطير، يمكن القول بأنها أكثر غموضاً، لأن الأخيرة لا ترتبط بشكل مباشر بالواقع؛ بل تخلق واقعاً متعالياً على التاريخ في قدسية لا تتلاءم كثيراً مع التقسيمات الإيجابية والسلبية للقيم لدى المجتمع. من هنا فإن الأسطورة[2] تقبل الأمور المتعارضة وغير المنطقية، وتتوازى مع الغيبيات والخوارق. وهي «تتخذ شكلين عمليين في الحياة الاجتماعية والثقافية والروحية: فهي من جهة دستورها ومرجعها الرمزي، إذ هي عنوان ما هو سوي فيها والدال على النواقص التي لا تُفقه إلا كعدم سوية؛ وهي من جهة أخرى دليل طقوسها العبادية واحتفالاتها السياسية وأوائل هذه الطقوس والاحتفالات»[3]. ومن وظائفها إضفاء المرجعية الرمزية على الأحداث أو السلوك أو المعتقدات؛ فهي إذاً ذات طبيعة تبريرية بالإضافة إلى وظائفها العملية

---

(١) وهو المفهوم الذي يتفق مع مصطلح الطقوس (كما سيرد ذكرها في القيم الدينية)، لكن مع اختلاف في النشأة والتحولات.

(٢) وهي في مكوناتها البنيوية تتفق مع المقدس.

(٣) عزيز العظمة: «النص والأسطورة والتاريخ». طه حسين: العقلانية ـ الديمقراطية ـ الحداثة، قضايا وشهادات (١). نيقوسيا (قبرص): مؤسسة عيبال للدراسات والنشر، د. ت.، ص ٣١١.

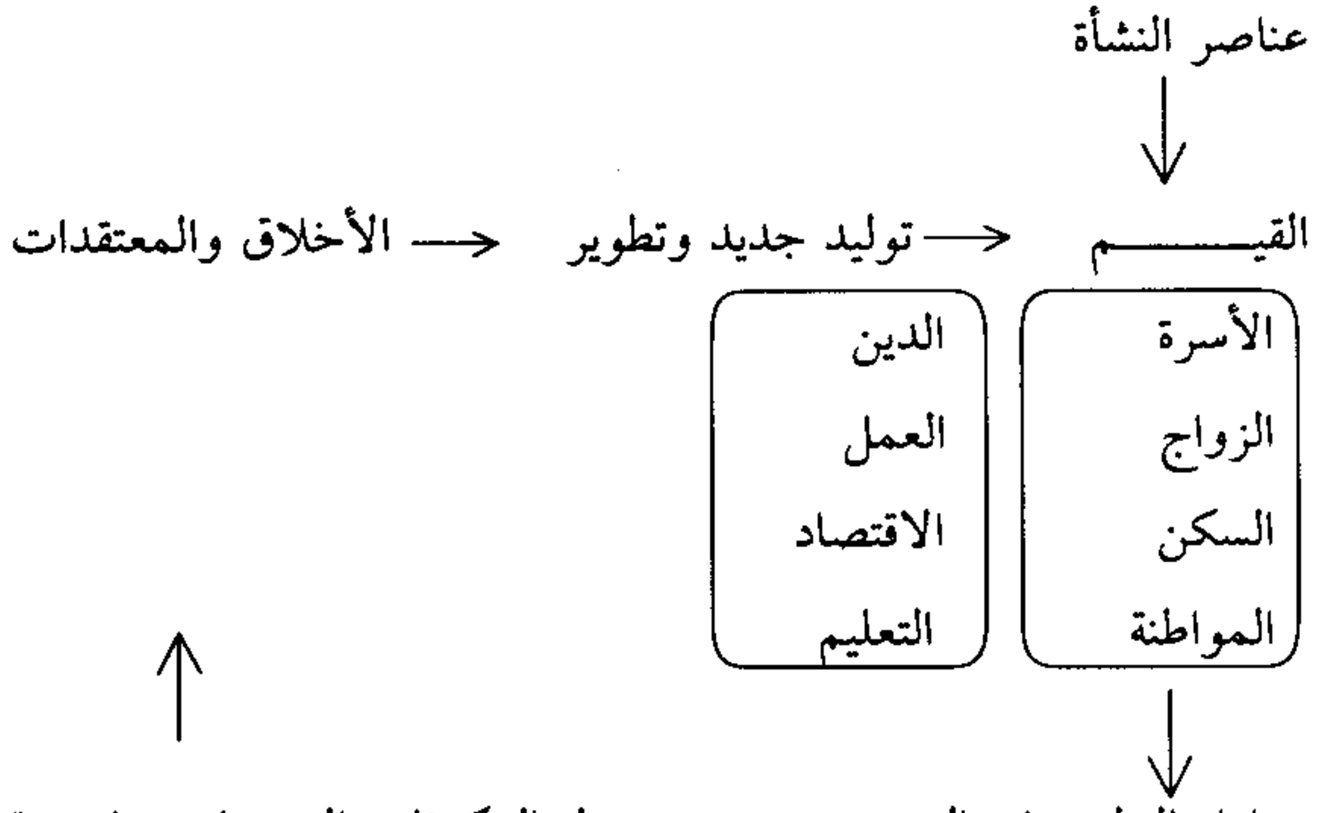
المذكورة أعلاه. ومن هنا كانت العلاقة بينها وبين منظومة القيم أنها تسهم في خصوبة الخيال اللازم لاجتراح تلك المنظومة على أساس من واقع السلوك وحاجات المجتمع مقارنة بتاريخه، وارتباط ذلك التاريخ بتراثه الأسطوري. فهي علاقة إثراء تقوم بها الأساطير لمنظومة القيم في البيئة المحلية وارتباطاتها التي تنتقل إليها بالعدوى أو التأثير الثقافي في مجتمعات أخرى.

وفي تناغم بين مستويات تحليل منظومات القيم وعلاقاتها بالخلفيات المختلفة المحتملة لكل منظومة، فإن النظر إلى أي من تلك المنظومات في إطار واقع معين (فعلي أو لغوي أو افتراضي) يبقي المسافة أيضاً بين كل منظومة وعناصر الواقع التي تمثل خلفيتها. وهذا يعني أن مستويات الخطاب المتباينة تعترف بشرعية تلك العلاقات القائمة بين قيم المنظومة وعناصر البيئة التي تشتغل المنظومة في إطارها.

على أن الدورة الكاملة لعناصر المنظومة وتجددها، مما يجعلها راسخة على مر العصور وكامنة تظهر بأشكال متعددة، لا يتم من خلال العلاقات المبنية أعلاه فحسب؛ بل تقتضي شروط استمرار الحياة أن تملك رافداً يقويها، خلافاً للمصدر الذي تستمد منه ظروف تكوينها.

ولا يوجد في حياة المجتمعات داعم لمنظومات القيم الناشئة فيها أقوى من إعادة توظيف الناتج من تطبيق القيم في مجالات الحياة المتعددة في شكل قوائم مصنفة لأفعال الناس وكلامهم وتصوراتهم، على أنها أخلاق أو معتقدات. وتصطف هذه القوائم دافعة الأفراد إلى محاولة اتخاذ موقع في ذلك التصنيف ـ وإن كان بتزييف الملائمة ـ

طمعاً في الحصول على القبول، وما يصاحبه من امتيازات ومكاسب. وهذه الأخيرة بالذات هي التي تعيد بذرة منظومة القيم مرة أخرى، لتزدهر معطياتها، وربما تعطي نتائج مختلفة عن الدورة الأولى؛ لكنها ـ في جميع الأحوال ـ لا تتجاوز عمليات تحوير، تكون المنتجات من خلالها أكبر قدرة على التأقلم مع معطيات الحياة التي تفرضها الأجيال المتعاقبة، وتتعامل مع الحدود التي تضعها النخب المسيطرة والثقافة المهيمنة. وفي الشكل التالي تبين الخطاطة مسارات تطبيق تلك الدورة في الواقع العملي للمجتمع:



١ ـ المنظومة التقليدية

توجد ـ دون شك ـ اختلافات كبيرة بين المجتمعات التقليدية في طرق اقتناء منظومات القيم، وأيضاً في طرق تطويرها، والتعامل مع دورة عناصرها اللازمة لاستمرار الحياة فيها. لكن بعض الخطوط العريضة تتفق فيها تلك المجتمعات، مما يوفر حداً أدنى يجعل المرء قادراً على أن يصفها من خلال ذلك الاتفاق بالتقليدية. وفيما يأتي استعراض لصفات المجتمعات القابلة لاستمرار تلك المنظومة:

١ ـ الخوف من الجديد

إذا قسمت الأزمنة حسب طفرات منظومات القيم، فإن السائد أن توجد ثلاث فترات ترتبط جميعها بمفهوم الحداثة (ما قبل الحداثة ـ الحداثة ـ ما بعد الحداثة). وبالرغم من أن فترة «ما قبل الحداثة» ليست سمة تتحدد من خلالها خصائص تلك الحقبة، إلا أن المجتمعات التقليدية ـ حسب وصف الدارسين ـ لم تبرح تلك المرحلة، لأنها لم تتعرض إلى الحداثة؛ وبالطبع لم تعرف أيضاً ما بعدها.

وهناك من يعتقد أن المجتمعات غير الأوربية التي لم تشارك في الحداثة، عليها ـ إن أرادت أن تعبر إلى المراحل التالية ـ أن تعيد تجربة أوربا مع الحداثة. لكن وقائع التاريخ الحديث تشكك في صحة هذا الاعتقاد؛ وأهم هذه الوقائع:

* قيام مجتمعات غير أوربية (خاصة اليابان وكوريا الجنوبية والصين) بانتهاج طريق الحداثة من حيث انتهى الغربيون.

* كون تحولات العصر الحديث كبيرة جداً إلى درجة تجعل إيقاع الحياة مختلفاً عما كان في فترات انتقال أوربا من العصور الوسطى إلى عصور الحداثة بدءاً بالتنوير.

* تغير طابع التحولات الاجتماعية التي أصبحت الحداثة فيها ليست مجرد تغير في الآليات والتعامل؛ بل تتشكل على موجات متتالية يحدث فيها تغيير ثقافي حقيقي ونقلة حضارية بعد أخرى.

ونتيجة لحدة وقع هذه العوامل على أصحاب الثقافات المطمئنة في المجتمعات التقليدية، فإن أبرز سمات التقوقع والنفور من قوة التيارات الجديدة هو الخوف من كل جديد، وإلصاق تهم المؤامرة بالمتصالحين مع الجديد، ورفع شعارات الغزو الثقافي وما أشبهه لمقاومة الخوف الداخلي من انتصار تلك التيارات.

٢ ـ علو درجة اليقين

خلافاً للمجتمعات التي تقدمت فيها مصادر المعرفة البشرية المتراكمة منذ القرن السابع عشر الميلادي، والمقترنة بدرجات تشكك كبيرة في المسلّمات التي كانت تستقى من المعارف الميتافيزيقية؛ تبقى السمات المميزة للأفراد في المجتمعات التقليدية في تحليلاتهم وتعاملهم مع القضايا العقلية متمثلة في سرعة اليقين، وبساطة الاستنتاج، وعدم فحص القناعات في ظل المستجدات وتطور مراحل نمو التفكير.

وقد أدرك أوائل من قاموا بخرق ذلك السياج ضرورة خلق وقائع تتغير معها خريطة الواقع بطريقة مبتكرة وغير متوقعة، لاعتقادهم بأن

ركود القناعات في المجتمعات التقليدية أحد أهم أسباب عجز المجتمع عن إحداث نقلة حقيقية في مسيرة تطوره. ومن عوائق التقدم في هذه المنظومة التعامل مع المستجدات على أنها نمط واحد، يدخل في دائرة العناصر الخطرة التي تزعزع اليقين. ولم يتيسر للإنسان في أول خرق لجدر هذه المنظومة أن يكسر هذا الطوق ـ عندما أعلن الأوربيون الخروج من عزلة العصور الوسطى ـ إلا بقطيعة مع هذا العالم المغلق، والانطلاق في فضاء فكري مفتوح يعتمد أساساً مبادئ الشك والمساءلة والمراجعة النقدية.

٣ ـ التمسك بالخصوصية

مما يلجأ إليه المدافعون عن هذه المنظومة بعض الإجراءات التي يكرسون من خلالها النظرة الوحدوية إلى قيم المجتمع التقليدية بوصفها حجر الزاوية في هوية المجتمع؛ ومن هنا تستحق أن يسعى جميع أفراده للحفاظ عليها، والإعراض عن أي إضافة أو تحريف في مفاهيم أبناء هذا المجتمع إزاء قيمه وقيم الآخرين.

وأكثر الدوائر اتصالاً بهذه المنازعة في المجتمعات التقليدية هي بالطبع القيم المرتبطة بالطقوس الدينية أو اللغة أو العمل أو قضايا المرأة. ففي الدين واللغة يسهل ربط هذه العوامل التي تتميز بها جماعة دينية أو مذهب عن بقية الجماعات أو المذاهب ـ حتى وإن كانت من نفس الديانة ـ في أداء بعض الطقوس، أو القناعات التي فرضتها بيئة المجتمع المحلي أو موروثه الثقافي، بسمات الخصوصية. والشيء نفسه يصح على اللغة التي تختلف ـ بطبيعة الحال ـ عن اللغات الأخرى؛ بل

وتختلف لهجات اللغة الواحدة بعضها عن بعض، مما يجعل المهووسون بنظرية الخصوصية وتبريراتها، يعدون ذلك التباين تميزاً مقصوداً يجدر بأصحابه الحفاظ عليه.

وفيما يخص العمل نجد النظرة إلى العمل لدى مجتمعات هذه المنظومة تقوم على قاعدة غير منطقية؛ تتمثل بأن من يحتاج إلى العمل هو الإنسان غير الشريف الأصل وغير ذوي المكانة. لذا يتبجح الناس في تلك المجتمعات بأنهم لا يحتاجون إلى أن يعملوا بأنفسهم، ويشيرون إلى من يعملون الأشياء الضرورية بأنهم الرعاع أو القائمون بالخدمة لأصحاب الشأن والحسب والقرار. وقد أدى ذلك أيضاً إلى جور في توزيع الدخل وتقدير جهود الناس؛ فأصبح العائد المادي غير مرتبط بقدرة المرء على العمل، وجودة عمله، بقدر ما هو قائم على علاقاته أو نسبه أو قيمته في المنظومة الأيديولوجية.

أما قضايا المرأة فقد حدث فيها كثير من الابتزاز في تاريخ هذه المجتمعات، وما تزال حقوقها ممتهنة في كثير منها تحت طائلة الخصوصية. فعندما تباع وتشترى، فإن ذلك المال المدفوع يعد مهراً، أو عربون جدية في بناء العلاقات الأسرية، وعندما تمنع عن ممارسة بعض الأعمال، فهو حفاظاً على ما يميز المرأة في مجتمع يصونها عن الابتذال، إلى غير ذلك مما يتعلق بكثير من شؤون المرأة.

٤ ـ خضوع الإنسان إلى عوامل فوقية

تختلف المجتمعات التقليدية بعضها عن بعض في شأن هذه الظاهرة؛ فالفترات الزمنية التي سبقت وجود الثورات الفكرية وموجات

الحداثة في أوربا في القرنين السادس عشر والسابع عشر، كانت أسباب ركود الفكر وجمود العقل فيها مختلفة عما هو موجود في المجتمعات الأخرى، لكنها أسهمت في إنشاء أوضاع أليمة بلغت ذروتها في المتاجرة بالدين وبيع صكوك الغفران علناً إلى الناس. وكانت هذه الأوضاع نتيجة لسيطرة الكنيسة سيطرة تامة على عقول الناس، مما جعل أتباعها يخضعون إلى منطق فوقي لا يفقهون أبجدياته.

وفي البيئة الإسلامية ظهر استبداد الحكام في وقت مبكر من التاريخ الإسلامي؛ فإذا أتى أحد الرموز التاريخية بما يخالف منطق الأشياء، شفعت له نصوص فوقية موروثة أو مبتكرة؛ تبرر عدم فهم الناس لما يجري، وأنه قد يكون لمصلحة عليا للأمة. وهذا يجعل المغلوبين على أمرهم يشكّون في مدى قدرتهم على الحكم على الأشياء، ويصبح المنطق والعقل برؤوس متعددة.

أما المجتمعات الآسيوية ـ خاصة في إطار سيطرة ثقافة الطاوية ـ فإن الأمر مختلف عما هي الحال في مجتمعات المنطق المتعالي التي تعيد القرارات في الأمور المهمة إلى السماء. ففي تلك المجتمعات الآسيوية تكون العلاقة بين عالم الإنسان وعالم الطبيعة قائمة على التكافل بطريقة تعتمد على درجة عالية من التجريد تحافظ على الملامح الأساسية للشكل عالم صغير/ عالم كبير؛ حيث تم نزع الصبغة الأسطورية عن مفهوم الطاو («النظام العادل» أو «طريق الحق»)، وهي عملية عقلية خالصة ومعلمنة بالقوة، سمحت بمواصلة فهم البُنى المؤسسية على أنها

انعكاسات للنظام الكوني[1]. إذ إن ذوبان الهوية الفردية في الطاو يعد مطلباً أساسياً؛ حيث يكمن فيه مفتاح الصحة النفسية والتوازن بالنسبة للجماعة والفرد[2].

أنساق العلاقات الاجتماعية

يهيمن النسق الإقطاعي ـ الأبوي على العلاقات الاجتماعية في المجتمعات التقليدية؛ ويقوم هذا النسق على الطاعة والخضوع، ويحكمه التراتب الفئوي والطبقي والجنسي والمذهبي. ففي تلك المجتمعات تغيب مفاهيم منجزات الحضارة الحديثة، من مثل: المجتمع المدني (الذي تنظمه وتضبط إيقاعه وتعبر عنه المؤسسات المستقلة) والوطنية وحقوق الإنسان. ويصبح بدلاً من ذلك عرضة للانتماءات العرقية الضيقة المعززة بميول مذهبية أو عشائرية أو مناطقية؛ حيث ينقصها تراكم المعرفة العقلية ـ النقدية التي تجعلها تحطم هذه العراقيل المعيقة للتطور[3].

فإذا كانت البنى التقليدية في المجتمع هي السائدة، فإن ذلك

---

(١) انظر: بيتر ل. برجر: القرص المقدس ـ عناصر نظرية سوسيولوجية في الدين. تعريب مجموعة من الأساتذة، وأشرف عليه: عبد المجيد الشرفي. تونس: مركز النشر الجامعي، ٢٠٠٣، ص ٧٠.

(٢) انظر: تيرنيس ماكينا: طعام الآلهة ـ البحث عن شجرة المعرفة الحقيقية: رؤية تاريخية جذرية للعلاقة بين النباتات والمخدرات وتطور الإنسان، ترجمة: سمية فلو عبود. د. م. تالة للطباعة والنشر، ٢٠٠٥، ص ٦٩.

(٣) انظر: عبد الله إبراهيم: «المجتمعات الإسلامية ورهانات الحداثة والعولمة». مجلة قضايا إسلامية معاصرة ٣١ ـ ٣٢ (شتاء وربيع ٢٠٠٦/ ١٤٢٧هـ)، ص ص ٢٥١ ـ ٢٥٢.

يصاحبه نمط تقليدي في تشكيل الأفكار وفي ترتيب أولوياتها. ويتميز النمط التقليدي في هذا الجانب بسمات خاصة في المبادئ الرئيسة، منها:

* الاهتمام بالقديم المتبع والمجرب وما جرت عليه العادة
* بساطة المنطق، بل والقبول بالتناقض فيه بين الأفكار المختلفة
* تبني الأفكار تبعاً لتعدد المنادين بها من البيئة اللصيقة
* الخضوع للخرافة والمعتقدات فوق التاريخية.

وبقدر الدمج بين هذه الخصائص، أو توفر أغلبها يكون المجتمع التقليدي سائراً في الطريق الذي يؤدي به إلى الانغلاق، والابتعاد عن التفاعل مع المجتمعات البشرية الأخرى. وفي الوقت نفسه يصبح قادراً على سد الطريق أمام منافذ الفكر النقدي الخلاق، الذي لا تستطيع دون وجوده أن تبقى مكوناته الداخلية سالمة من الجمود، ولا يتمكن أيضاً دون التقويم الذاتي المستمر من التطور اللازم لاستمرار الحياة.

تعدد المرجعيات

مما يميز منظومة القيم في المجتمعات التقليدية هو كثرة المرجعيات تبعاً لتعدد مستويات الخطاب، وسيطرة الهيرمينوطيقيا والميتافيزيقيا على الفكر المؤسس لتلك المنظومة.

ومعلوم أن التأويل ليس له حدود؛ فإذا كان كل ما يتخيل يُعبّر كالرؤيا ـ حسب رأي ابن عربي ـ فكذلك يعبّر كل كلام ويتأول، فما في الكون كلام لا يتأول. ومن هنا فإن اختلاف درجات التأويل تجعل الأمر

يتعدى اللغة لذات المؤول، ويختلف تبعاً لحالته من صفاء الفهم ورتبة المعرفة. ولذا يصب التأويل في خانات احتمالية، لأن الذات المؤولة ليست ذاتاً معرفية فقط، بل هي أيضاً ذات اجتماعية وبنية نفسية، فكما للتأويل عناصره الموضوعية الكامنة في البنية اللغوية، كذلك له عناصره الذاتية المرتبطة بالشخصية الفردية والاجتماعية التي تقوم بهذه العملية[1].

فسيطرة الميتافيزيقيا في المجتمعات التقليدية تجعل العقول معطلة عن إدراك آليات اشتغالها، وتوظيفها بطريقة تكشف زيف بعض تلك المرجعيات؛ ولذلك خضعت تلك المجتمعات إلى تقلبات كبيرة، تبعاً لنوع الميتافيزيقيا السائدة وتنازع قوى التحكم على السيطرة وتسيير مصالحها بتغليب بعض النماذج، وجذب العامة إلى تصورات ساذجة ترتبط بها. وما يزيد الأمر تعقيداً، أن استخدام الرؤى الهيرمينوطيقية المناسبة يتماشى كثيراً مع مصالح أصحاب القوى المتنفذة، لأنه لا يعجزها أن توجد من يشتغل بتأويل النصوص والطقوس، لتكون مطية في ترسيخ المرجعيات المطلوبة وتعزيزها باليسير من التضحيات.

وخلافاً لما هو متوقع من منظومة قيمية، بأن يكون التركيز على خطوط أخلاقية عريضة، يتم التركيز على بضع عناصر من الأخلاق المفردة (التي تتماهى مع النصوص والطقوس المنتقاة) بدلاً من الاهتمام بمنظومة القيم التي تشكل قاعدة منطقية لشبكة أخلاق متماسكة.

---

(١) انظر: عبد الهادي عبد الرحمن: سلطة النص ـ قراءات في توظيف النص الديني. بيروت: مؤسسة الانتشار العربي وسينا للنشر، ١٩٩٨، ص ٣٤١.

وفي ظل هذا التعدد في المرجعيات، والتنازع على السيادة، تفقد تلك المنظومة التقليدية ما يعد جوهرياً للانفتاح، والاستفادة من تجارب الشعوب الأخرى والثقافات المجاورة. وبالرغم من اليقين المطلق والسلام الداخلي اللذين يسودان في تلك المجتمعات، إلا أن الملاحظ هو غياب «نسبية الأحكام الأخلاقية» التي تعد كل الأنظمة الأخلاقية متساوية في قيمتها الاجتماعية، ولا يفضل نظام على آخر إلا بالمرونة في التفاعل مع بقية الأنظمة. ومن أجل ذلك كانت أكثر أشكال السلوك تعارضاً مع هذا النظام تلك التي تتذرع بالخصوصية الاجتماعية أو الثقافية في تعاملها مع الأنماط الأخرى؛ حيث يشكل هذا المسلك نوعاً من الهروب من مطالب الانفتاح، أو تلك التي تستخدم القوة في فرض أحكامها، لأنها تسعى إلى الهيمنة وسيادة نموذجها المرغوب.

٢ ـ المنظومة الحداثية

مثلما يكون التباين بين المجتمعات الحاضنة للمنظومة التقليدية، توجد أيضاً اختلافات كبيرة بين بيئات الحداثة المتباعدة جغرافياً وثقافياً، وبين تطبيقاتها المتعددة تاريخياً في ظل تراكم شروط تؤدي إلى فهم مختلف عن الفترة التي تسبقها، واهتمام بإنسان يتغير مع تطور الحضارات البشرية.

ولم يختلف الفلاسفة والمفكرون في تناول مفهوم وقبوله كاختلافهم في الحداثة وتحديد مسالكها، وإطار فاعليتها؛ بل وشأن وجودها وفهم حدودها. ولذلك اختلف المؤرخون في تصنيف أفكار الحداثة، وفي الاعتداد باستخدامها الاصطلاحي لدى بعض المتقدمين الذين لجأوا إلى عبارات تتضمن أوصافاً لبعض قيم مجتمعاتهم المختلفة عما ساد قبلها

بطريقة يفهم منها تحقيق نقلة نوعية مقصودة. كما اختلف المفكرون في المجتمعات المقلِدة في شروط تحققها، من قطيعة مع الماضي أو توازٍ معه، بل وفي إمكان البدء في عصر مضى في ظروف تاريخية معينة.

الحداثة: نشأتها ودواعيها

من كان ينظر إلى المفهوم بشكله الواسع، فإنه يدخل حتى الإصلاح الديني في إطار الحداثة؛ وبذا يعد مارتن لوثر أحد أقدم رموز الحداثة الأوائل. لكن الاتفاق على بقية الرموز الأوائل ضمن الفكر الفلسفي أوسع دائرة، خاصة ديكارت وفولتير وكانط وهيجل وماركس.

وقد كان تعريف الحداثة عند آلان تورين يتحدد من خلال انتصار العقل وإحلال العلم محل اللاهوت؛ بحيث يكون العقل هو الموجه للعلم وتطبيقاته على أرض الواقع. وهو الذي ينظم المجتمع بطريقة مناسبة لإشباع حاجيات أفراده وإسعادهم، كما أنه يحل دولة القانون والمؤسسات محل دولة الاعتباط والامتيازات والرشاوى والمحسوبيات. وذلك يعني أن جوهر الحداثة هو حرية التفكير والتعبير واستقلالية الضمير البشري بالقياس إلى كل العقائد الدوغمائية المفروضة على الأفراد والمجتمعات؛ بمعنى أنه لا يمكن وصف مجتمع بأنه حديث، إذا كان يرتكز على قاعدة الأيديولوجيا الأصولية، أو الأيديولوجيا القومية العنصرية[1].

---

(١) انظر: هاشم صالح: من الحداثة إلى العولمة ـ رحلة في الفكر الغربي واثرها في الفكر العربي، كتاب العربية / التأليف (٢). الرياض: وزارة الثقافة والإعلام، ١٤٣١هـ (٢٠١٠م)، ص ص ٧ ـ ٨.

أما يورغن هابرماس فيعرفها بأنها تعني تفكيك التصورات الأصولية القديمة للعالم وحلول التصورات العلمية والفلسفية بدلاً منها؛ إنها تعني انتصار العلم والعقل على النقل والتراث المتراكم الجبار. فالحداثة ـ عند هابرماس ـ هي حكم العقلنة أو سيادة العقل في شتى مجالات المجتمع. فالمجتمع غير المنظم عقلانياً ليس مجتمعاً حديثاً، وإنما هو مجتمع فوضوي، تقليدي[1].

كانت البذرة الأولى للحداثة ممثلة في أفكار ديكارت التي لم تصمد طويلاً أمام الفلسفات المادية والتجريبية، فأصبحت المشكلة التي تواجه العقل الأوربي في ذلك العصر كامنة في العودة إلى اليقين الذي فُقد بعد اتضاح التناقضات الموجودة في فكر ديكارت، والثنائيات التي أقامها بين الروح والجسد والفرد والعالم. وقد تصدى كانط، الذي كان يمثل فكره منطلق الحداثة، لهذه المشكلة بجدارة؛ وكانت أهم أهداف الفلسفة الكانطية محاولة إثبات وجود الذات، وإثبات وجود معرفة صادقة، وإثبات قدرة الذات على الوصول إلى الحد الأدنى من اليقين اللازم لاستمرار العلم. وعلى النقيض من الذات الديكارتية التي تعتمد على الفكر وسيلة لإثبات ذاتها، فإن الذات الكانطية تعتمد على المعرفة. وتتلخص محاولة كانط لإثبات وجود الذات في قدرته على إثبات وجود أحكام تركيبية قبْلية. وعن طريق دراسته للظواهر الطبيعية والرياضيات تمكن كانط من إثبات وجود تلك الأحكام، مما يعني وجود معرفة تركيبية سابقة على الخبرة. كما اهتم بالعقل العملي الذي يُعنى بالإطلاق

---

(١) انظر: المرجع نفسه، ص ١٠؛ ص ٢٩.

والقواعد الأساسية للسلوك الإنساني؛ فبعد أن وضع حداً فاصلاً بين العقل النظري والعملي، أصبحت هذه الحدود المرسومة بدقة هي الصفات التي تتسم بها الحداثة. فهي تقوم على إيمان لا يتزعزع بوجود الذات الإنسانية، وعلى وجود حقيقة يمكن الوصول إليها، بالرغم من صعوبة طريقها[1].

ولم يكن أوائل الحداثيين جذريين في استبعاد أشكال الفكر التي قد تتعارض مع مبادئ الحداثة؛ فقد كان المفكر الفرنسي روسو يقر بحاجة المجتمع إلى التزام ديني بالقيم التي تجعل الحياة الاجتماعية والتعاون بين أبناء المجتمع على اختلاف مشاربهم ممكناً، رغم رفضه الأشكال الدينية التقليدية في المجتمع الذي واكبه. حيث دعا في كتابه «العقد الاجتماعي» إلى دين طبيعي يقوم على عدد من المعتقدات الإيجابية والسلبية (وذكر كثيراً من تلك المعتقدات الإيجابية)؛ أما السلبية فاختزلها في واحدة هي «رفض التعصب»[2].

وبسبب كون الحداثة تشكلت كذات نقدية، سواء مع الشك الديكارتي أو مع النقد الكانطي، فإنها تعيش في حراك نقدي مستمر؛ حيث تدور النقاشات المستمرة في البيئات الصحية من أجل تحديد مسالكها، لتكون عوامل تصحيح وبناء في قيم المجتمعات ومؤسساتها. ولن يكون آخر تلك الجولات من الجدل المثير ما تشهده الساحة

---

(١) انظر: عمرو أمين الشريف: «نقد نيتشه لكانط وتأثيره على ما بعد الحداثة». مجلة الملتقى ١٦ (ماي ٢٠٠٧)، ص ص ١٨٣ ـ ١٨٤.

(٢) انظر: حسن محمد شافعي: «جدلية الحداثة والموروث». مجلة الديمقراطية ٢٩ (يناير ٢٠٠٨)، ص ١٥٠.

العالمية عن أزمة العقل الكوني للإسهام في تجديد صيغ العقلنة وتوسيع مساحات الاستنارة[1]. فالحداثة منهج متكامل[2] لا ينجح في حقل أو ميدان في ظل غيابه في الميادين الأخرى. فالجيش الحديث لا يكون إلا بصناعة حديثة، والصناعة الحديثة لا تكون إلا باقتصاد حديث، وذلك لا يكون إلا بتعليم وثقافة حديثتين، ولا يكون ذلك إلا بإدارة حديثة. لكن هل الحداثة والعصرية مفهومان متقاربان أو متقاطعان؟ كان الشاعر اللاتيني أوكتافيو باث يتحدث بمناسبة حصوله على جائزة نوبل، ويتساءل: كنت أريد أن أكون شاعراً معاصراً، ومن هنا بدأ بحثي عن الحداثة. ولكن ما الحداثة؟ هل سنكون نحن عصوراً وسطى لحداثة المستقبل؟ ويقر في الوقت نفسه بأن هناك أنواعاً من الحداثة بقدر عدد المجتمعات القائمة.

كان بودلير السبّاق إلى هذا الميدان، وهو الأول الذي تلمّس الحداثة مكتشفاً أنها ليست سوى زمن يتفتت بين يدي المرء. إذاً هي شغف عالمي، كانت منذ ١٨٥٠ بمثابة آلهتنا وعفريتنا معاً. في السنوات الأخيرة كانت هناك محاولات للتخلص منها، وكان هناك حديث كثير عن «ما بعد الحداثة». ولكن ما الـ«ما بعد الحداثة» إذا لم تكن حداثة الحداثة؟

ويستمر أوكتافيو باث في سرد تاريخها: ولدت الولايات المتحدة في الحداثة، ومع حلول ١٨٣٠، كانت فعلياً، مثلما لاحظ توكفيل،

---

(١) انظر: على حرب: «الحداثيون العرب جهلة ويفكرون بالمقلوب». مجلة حوار العرب ١٠ (سبتمبر ٢٠٠٥)، ص ١٠.

(٢) انظر: جلال أحمد أمين: المشرق العربي والغرب، ط٢. بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، ١٩٨٤، ص ٢٠.

رحماً للمستقبل. أما نحن [في أمريكا اللاتينية] فولدنا في لحظة تخطت اسبانيا والبرتغال الحداثة. لهذا السبب كان هناك كلام متكرر حول أوربة مجتمعاتنا: ما هو حداثي كان في الخارج، ولهذا اقتضى استيراده.

فبين الحداثة والتقاليد جسر. وعندما يتم عزل بعضهما عن بعض بصورة متبادلة تركد التقاليد وتتبخر الحداثة. وبالمقابل عندما يتم ربط بعضهما ببعض، فإن الحداثة تنفخ حياة في التقاليد، بينما تجيب هذه الأخيرة بعنصري العمق والرزانة. إن فكرة الحداثة منتج ثانوي لمفهومنا عن التاريخ كصيرورة خطية ومتفردة من التعاقب. . . أما نحن فنهيم بالتغير الذي هو محرك التقدم؛ إن التغير يفصح عن نفسه بشكلين متميزين: كارتقاء وثورة، أو كمشي هادئ ووثبة. إن الحداثة هي رأس الحربة للحركة التاريخية، وهي تجسيد لوجهي التقدم: الارتقاء والثورة.

فقضايا حقوق الإنسان والحريات والنزعة النقدية والروح العقلانية التي تشكل قيم الحداثة وقوام التحديث لم تترسخ في النظام الثقافي الأوربي إلا بعد تأصيلها أي بعد أن ربطت بأصول من داخل النظام نفسه. فرغم عمومية هذه القيم، إلا أنها مثلت حالة من الخصوصية داخل كل مجتمع[1].

قيم عصر التنوير

إذا افترضنا بأن الحداثة بمجموعها قيمة تستمد معناها من ذاتها بوصفها حركة دائمة، فإنها بذلك تشكل المستوى الذي احتلته في

---

(١) انظر: حسن شافعي: جدلية الحداثة، ص ١٥٢.

المجتمعات التي مارست الحداثة؛ بحيث أصبحت معياراً تقاس عليه القيم الأخرى من أجل قبولها أو تصنيفها. ويعود ذلك التميز في بلورتها وقيامها بهذه المعيارية إلى الانقلاب الذي حدث في عصر التنوير بوصفه الصيغة الكبرى لبرنامج الحداثة، بجعله القطب الذي دارت حوله الجهود الفلسفية المعاصرة من هيجل إلى هابرماس مروراً بنيتشه وفيبر[1].

ولكونها دعوة شمولية، لاتقتصر على جانب معين من جوانب الحياة، فقد شكلت أغلب عناصرها ردود فعل على أنماط سابقة؛ لا تأتي من الداخل بقدر ما تحدث نتيجة صدام الداخل مع الخارج، ونتيجة للتفاعل الحضاري. كما أن الحداثة وصف لحالة المجتمع وتركيبته، بل هي حركة صراع داخل هذا المجتمع. ومن هنا يمكن وصفها على أنها موقف من الإنسان، وأنها منطق جديد لرؤية العالم، وأن الحداثة رؤية ثورية تقتحم السائد في عقر داره[2].

فالحداثة إذاً تمثل تحولات خارقة تم من خلالها الخروج من فلك العصور الوسطى بافتتاح أفق جديد أمام العمل البشري، تغير معه مشهد الكون وصورة العالم ومكانة الإنسان فيه. وبما أنها تأسست أصلاً على نقد الأنماط السابقة في جوهرها، خصوصاً في تعدد مستويات الخطاب التي تميزت بها تلك الأنماط، فقد سعت بكل أشكالها إلى توحيد

---

(١) انظر: عمر بن جليدة: «الحداثة والموجود: هيجل، كانط، فوكو، هابرماس». مجلة كتابات معاصرة ٦٩ (تموز ـ آب ٢٠٠٨)، ص ٩٥.

(٢) انظر: شاكر النابلسي: محامي الشيطان ـ دراسة في فكر العفيف الأخضر. بيروت: المؤسسة العربية للدراسات والنشر، ٢٠٠٥، ص ٧٩.

مستويات الخطاب. وكانت «أبرز وجوه هذا التحول وأطواره تجسدت في أشكال وديناميكيات الانتقال من المرجعية اللاهوتية إلى المركزية البشرية، ومن حاكمية الغيب إلى حاكمية العقل، ومن قوانين الطبيعة إلى حقوق الإنسان، ومن أخلاق الطاعة والامتثال إلى حيوية الفكر النقدي، ومن منزلة الرعايا والخاضعين إلى منزلة المواطنين المشاركين، ومن نظام الحكم المطلق إلى المجتمع المدني والنظام الديمقراطي، ومن نمط الإنتاج الزراعي إلى نمط الإنتاج الصناعي أو الرأسمالي، ومن عصر النسخ واحتكار المعرفة إلى عصر المطبعة والصحيفة، كأداة أو وسيلة فعالة لنشر المعارف والمعلومات على نطاق جماهيري. وكثيراً ما يهمل المثقفون، بسبب تهويماتهم الأيديولوجية، الاختراعات التقنية ودورها في نشوء المجتمعات الحديثة، كما تمثل ذلك في الانتقال من الحقل إلى المصنع. فالحداثة، هي بهذا المعنى، افتتاح عصر تقني بقدر ما هي استحداث أفق فكري. وغني عن القول إن أوربا كانت مسرح هذه العمليات التاريخية، ومصدرها أو مرجعها. فمنها انتشرت الحداثة بعناوينها ونماذجها ونظمها وموجاتها في مختلف أرجاء الأرض»[1].

ضمير المجتمع الأخلاقي

لو لم تكن الحاجة قد نشأت في عصر التنوير لتحول تلك القيم الحداثية التي وجدت في عصور سابقة إلى أنساق فاعلة، لما أمكن لهذه القيم بقوة دفع ذاتية من أن تدحر الأنماط السابقة، وتكوّن نماذج تحتذى

(١) علي حرب: الحداثيون العرب، ص ١٠.

في مجالات الحياة المختلفة. ولو لم تكن آليات هذه المنظومة قد نضجت خلال قرنين من التنظير الفلسفي، لتكون ذات عمق مساند للفكر النقدي الذي يتصدى لحقب متراكمة من بناء الجزئيات وتغيير الشكليات، لما أمكنها أن تطور بداخلها قدرات دينامية على مواكبة ذلك العصر المتغير في كل من البنى السياسية والاجتماعية والفكرية والاقتصادية. وهذا النظام بالذات ـ داخل الحداثة ـ هو ما مكّنها من إيجاد الضمير الأخلاقي الذي يقاوم بدوره النزعة النفعية والأنانية العملية المصاحبة لحركة التحديث نفسها.

ولأن الحداثة تتطلع دائماً إلى التجدد، فإنها لا تعرف الثبات؛ وبهذا أصبحت تنتج فكراً يتحول باستمرار متخطياً فكرة الهوية القارة واليقين الثابت. وبهما تستبدل هوية ثقافية وقيمية متحولة ومنفتحة، تقر بنسبية علاقتها مع نفسها وتاريخها وفرضياتها بالدرجة نفسها التي تقر فيها بنسبية الهويات الأخرى، وتشكل مضمونها من نسيج متنوع الموارد يقوم على فكرة الحوار والتواصل والتفاعل، ثم تقليب المفاهيم والنظريات والمرجعيات الموروثة والمستعارة على كل الأوجه والاحتمالات عبر ممارسة نقدية جريئة. إذ بدون النقد تظل العلاقة مع المؤثرات الأخرى علاقة استتباع وخوف وقلق وتوتر[1].

على أن جوهر قيم الحداثة المتمثل في التعددية والنسبوية قد أصبح تحدياً كبيراً امتدت آثاره إلى كيان الحداثة نفسها؛ فقد أصاب قلب القيم

---

(١) انظر: عبد الله إبراهيم: «المجتمعات الإسلامية ورهانات الحداثة والعولمة». مجلة قضايا إسلامية معاصرة ٣١ ـ ٣٢ (شتاء وربيع ٢٠٠٦/ ١٤٢٧هـ)، ص ٢٥٥.

الحداثية، وعلى وجه الخصوص نزعتها الإنسانية المتوطنة وتأكيدها على القيمة اللانهائية للذات[1]. وهو ما جعل هذا الضمير ينفجر خارج إطار الحداثة، أو ما صُنف فيما بعد بأنه نقد الحداثة أو ما بعد الحداثة. وهو مما جعل بعض المؤرخين يشخصون أزمة الحداثة بكون آلياتها أسرع مما تستطيعه بعض المجتمعات الراغبة في التحديث.

وإذا كانت بعض التيارات المضادة مثل عدمية نيتشه قد شكلت ردة عن قيم الحداثة؛ فإن هذه المبادئ لم تكن لتنشأ لولا الوجود الراسخ للحداثة في فكر ذلك العصر. ولهذا فإن المراحل التالية لها ـ وحتى التي تمارس نقداً أو نقضاً لجوهرها ـ تمثل تطوراً في فكر الحداثة أو حلقات من حالات تمظهر قيمها.

مسارات الحداثة

إذا كان رواد فكر الحداثة ـ خاصة في جانبها النقدي ـ يعتمدون على كانط في أعماله الكلاسيكية، فإن تعريف بعض الفلاسفة المحدثين للحداثة، من مثل فوكو، تتمثل في: «ما يعرض نفسه على التحليل الأركيولوجي هو المعرفة الكلاسيكية كلها أو قبل ذلك هو هذه العتبة التي تفصلنا عن الفكر الكلاسيكي وتشكل حداثتنا». وهذا ما دفع بعض المؤرخين إلى القول إن كانط يمثل ـ في نظر فوكو ـ نقطة التقاء العديد من مسارات الحداثة، وكأنها حداثات متقاطعة، لا مجرد حداثة واحدة[2].

---

(١) انظر: جي. جي. كلارك: التنوير الآتي من الشرق ـ اللقاء بين الفكر الآسيوي والفكر الغربي، ترجمة: شوقي جلال. عالم المعرفة ٣٤٦ (ديسمبر ٢٠٠٧)، ص ٣٣٠.

(٢) انظر: عمر بن جليدة: الحداثة والموجود، ص ٩٦.

ولهذا كان أثر كل حداثة، بوصفها نزعة فكرية موجِهة للأنساق الثقافية والقيمية، مختلفاً عن الحداثات الأخرى، حسب قرب النمط السائد من المبادئ الأساسية للحداثة. لكن أي حداثة تسهم ـ بالتأكيد ـ في خلخلة النظام التقليدي للقيم، وتستبدل به نظاماً مغايراً يقوم على أساس التعاقد الاجتماعي والشراكة، وتدشن لمؤسسات المجتمع المدني، وحرية الرأي والاعتقاد. فالحداثة ـ إذا كانت حقيقية ـ تقوم بتفكيك العلاقات التقليدية المعيقة للتطور، وتنشئ بدلاً منها أنواعاً من العلاقات القائمة على التكافؤ والشراكة، وليس التمايز والتراتب. فهي تجعل الجميع في منطقة مشتركة وعامة، وليس خلف الأسوار العرقية والعقائدية والمذهبية والقبلية والجنسية الضيقة التي تحول دون التواصل والتفاعل.

«وفي خضم الجدل الجاري حول وعود الحداثة ومكاسبها، ووسط النقاش الذي رافق حركات ما بعد الحداثة في العلوم الإنسانية من فلسفة وأدب وأنثروبولوجيا، ظهر مفهوم العولمة، ليضع مفهوم الحداثة أمام اختبار دقيق، اختبار يهدف إلى التحقق فيما إذا كانت العولمة وسيلة لتعميم نزعة الحداثة الغربية على مستوى العالم، أم أنها نزعة أيديولوجية من إفرازات التمركز الغربي الحديث؟ وهذا الأمر يستأثر بجدل عميق في الثقافة الغربية، يعنينا منه هنا، امتدادات ذلك الجدل في ثقافتنا، وما له من تأثيرات حاسمة في نسق القيم والعلاقات في مجتمعاتنا، وهي بدون تمحل مجتمعات تقليدية تقف على مفترق طرق بين خيارين ومشروعين، مشروع ينبعث من الماضي، ومشروع يدفع به «الآخر» إلى

درجة يمكن القول فيها إن تلك المجتمعات صارت محل تنازع بين المشروعين. ومن المهم ـ بالنسبة لنا ـ الوقوف على رهانات الحداثة والعولمة في مجتمعات تعاني توتراً عميقاً في رؤاها ومواقفها وقيمها، فتلجأ إلى تركيب صور مشوهة للآخر، أو تبعث صوراً توارت خلف أحداث الماضي، فصار بعثها الآن جزءاً من صراع مستحكم في التصورات العامة. . . المجتمعات الإسلامية تحيا ازدواجية عقلية، لأنها تعيش في بعض جوانب حياتها على بعض معطيات الحداثة الغربية، والاستهلاكية منها بوجه خاص، وفي الوقت نفسه تعيش واقعياً في نمط العلاقات المتصلة بالقرون الوسطى، ونموذجها الفكري. وهذه الازدواجية التي ترتفع في الحياة والفكر والسلوك والعلاقات والقيم إلى مستوى الإشكالية التي لا يمكن حلها، هي التي تجعل خيار التحديث أمراً بالغ الصعوبة والتعقيد؛ لأن الفكر لم يتسق بعد باتجاه محدد ليفضي إلى نتيجة معينة»[1].

ويبدو أن سيطرة الأيديولوجيا قد أحكمت الخناق على أطر التفكير في المجتمعات الإسلامية؛ حيث أصبحت شعارات الحداثة الخاوية هي التي ترفع، دون أن تصحبها أعمال على الأرض أو في الفكر، بل دون أن تترابط في منظومة مقبولة لدى المفكرين وأتباعهم، وبعض أطياف المجتمع الذي يعيشون فيه. كما زاد الأمر تعقيداً تجاذب أطراف الأيديولوجيات المتناقضة؛ من الديني الحركي أو الأممي الذي لا يرى للأوطان أو المجتمعات القاطنة فيها أي حق خاص في حياة كريمة، إلا

---

(١) عبد الله إبراهيم: المجتمعات الإسلامية، ص ص ٢٥٠ ـ ٢٥٢.

بالتضحية بكل شيء مقابل أوهام وأفكار طوباوية لم يتحقق منها شيء في تاريخ البشر، إلى أنماط أخرى مستلبة للفكر الاشتراكي أو الرأسمالي القائم على المصلحة الضيقة التي تسبق التفكير في تحقيق الرفاه والتنمية للمجتمعات. كل ذلك أفضى إلى أن غابت مكونات الحداثة الرئيسة: الفكر النقدي والمجتمع المدني الفاعل والمواطن المشارك في تنمية مجتمعه.

وفي المجتمعات التقليدية المغلقة تنشأ أحياناً دعوات إلى حداثة تعج بالمتناقضات (وهي بالطبع ليست حداثة حقيقية)؛ إذ يسعى المنادون بها إلى إيجاد مسار للحداثة يقبل خليطاً من عناصر الحداثة الشكلية دون مبادئها الرئيسة، تدمج معها بعض عناصر تراث المجتمع التقليدي. وفي تلك الخلطة يقدم المنتج بوصفه مزجاً بين الأصالة والمعاصرة. ففي المجتمعات الإسلامية المحافظة على سبيل المثال تثير الحداثة، بما هي حداثة قيم العقل مشاكل للوعي الإسلامي الذي ما زال، بعنصره السائد، مغلقاً على الحداثة القيمية التي قدمت العقل على النقل. «وهكذا تصدم فيه البنية السحرية، التي تقبل بأن يأتي الشيء من لا شيء «كن فيكون»، وبأن يعطي الواقع نتائجه مخالفة لقوانينه. تقاوم هذه البنية اللاعقلانية كل نداء عقلاني حتى لو كان نداء العقلانية الدينية، كعقلانية المعتزلة والفلاسفة المسلمين، التي صالحت بين الإيمان والعقل بواسطة التأويل العقلي للنص الديني»[1].

---

(١) شاكر النابلسي: محامي الشيطان، ص ٩٥.

بقيت الإشارة إلى تيار ازداد اتساعاً يرى بأن الحداثة ليست خارجنا، بل داخلنا، وأنها ليست سوى واحدة من الآليات التي ينتجها الإنسان من أجل التوسل بها إلى تحقيق أهدافه في السيطرة على الكون والحصول على المعرفة التي يتحصل بها على مزيد من القوة، وأن توفر هذه السمات في مجتمع تمكنه من تحقيق هذه الأهداف، حتى لو لم يسلك طريق الحداثة النقدية. غير أن جميع هذه الوسائل في المحصلة ـ حتى لو أوصلت إلى ازدهار أو قوة وهيمنة مؤقتة ـ لا تؤدي إلى الرقي المتنامي بالمجتمع مثلما يقع للمجتمعات التي تسلك طريق الحداثة الحقيقية التي تدمج في المجتمع ككل من أجل أن تعبر عن العقد الاجتماعي، وأن تصبح أداة للعدل والإنصاف.

٣ ـ المنظومة ما بعد الحداثية

تعرضت الحداثة الأوربية إلى هزات قوية في مرحلتين متباعدتين، ولأسباب مختلفة في كل مرحلة؛ الأولى كانت في نهاية القرن التاسع عشر والثانية كانت في أربعينات القرن العشرين.

فبعد أن كانت الحداثة تقوم على نقد المسلّمات اعتماداً على مبدأ الشك، أصبحت، هي ذاتها، موضع تساؤل. وبدلاً من تقريظ العقلانية التي تحكم كثيراً من هياكلها، تحولت في نظر منتقديها إلى أداة ابتزاز للعقل وتحوير للتاريخ. فأحوال العصر المتقلبة وظروف العلم المتسارعة لم تعد تقبل أن يتحكم العقل الماورائي أو المنطق المتعالي في مسيرة المجتمعات وإدارة شؤونهم، كما لم تعد لغة الحتميات أو أخلاقية الإنسانيات قابلة لعلاج قضاياه. ومن هنا نشأت الحاجة إلى «تغيير نمط

التفكير وسياسته للتمرس ببناء وتشكيل عقلانيات مرنة مفتوحة ديناميكية ذات طابع تركيبي تعددي، تأخذ بالحسبان تعدد الاختصاصات والمقاربات والمعالجات، بقدر ما تتعامل مع الواقع المعقد والملتبس بتداخل أزمنته وتراكب مستوياته وتفاوت سرعاته وتعدد قواه ومشروعياته»[1].

قضية التعاقب التاريخي

يسعى مؤرخو الفكر الإنساني ـ في الغالب ـ إلى تحقيب تاريخ الفكر، ووضع التيارات المختلفة في تعاقب زمني بسيط؛ يسهل معه العمل (الموسوعي على وجه الخصوص)، ويتيسر الأمر كذلك على المتلقي. غير أن ظاهرتي الحداثة، وما بعد الحداثة مختلفتان في تداخلهما، وعلاقة كل منهما بالأخرى.

كأي ظاهرة فكرية تعرضت الحداثة إلى نقد شديد في نهاية القرن التاسع عشر نتيجة للتحولات الكبيرة في أنماط حياة المجتمعات، وتغير وسائل الاتصال بين المجتمعات. وكان نيتشه من أشد المناوئين للحداثة في تلك الحقبة؛ حيث مارس نقداً شديداً لمبادئها وللداعين إلى استمرار هيمنتها. وكان لتطرفه في فلسفته بشكل عام التي تثير التشاؤم وتدعو إلى العدمية دور في عدم رواج أفكاره في ذلك الحين، وعدم الانتباه لتنبؤاته التي صدق بعض منها بانتشار الأفكار الفاشية في أوربا بعد قرابة ثلاثة عقود من تلك التنبؤات.

---

(١) علي حرب: الحداثيون العرب، ص ١٢.

وقد أعيد الاعتبار لأفكاره لدى الجيل الأول من مدرسة فرانكفورت الذي يقول عنه هابرماس بأنهم يهولون من الآثار السلبية للحداثة، وأن أعمالهم أقرب إلى النقد الراديكالي النيتشوي للحداثة والتنوير من المادية التاريخية بمعناها الماركسي الدقيق.

وكان تأثير نيتشه أيضاً وراء اتجاهات فكرية جديدة ظهرت في فرنسا في النصف الثاني من القرن العشرين مثل: ما بعد البنيوية والتفكيكية وما بعد الحداثة. وانشغل معظم أعلام هذه التيارات في إعادة تفسير أعمال نيتشه ووضع أفكاره في سياق اتجاهاتهم مثل فوكو وباتاي ودريدا ودولوز. ويعد نيتشه تراثاً مشتركاً بين هذه الاتجاهات الفكرية الفرنسية والجيل الأول من مدرسة فرانكفورت، ويمارس تأثيراً مماثلاً عليهما معاً. وهذا ما دفع هابرماس إلى البدء بنيتشه ورؤيته للحداثة باعتباره النقطة التي يبدأ منها ويعتمد عليها فكر ما بعد الحداثة وفكر مدرسة فرانكفورت أيضاً[1].

وبينما كان فكر مدرسة فرانكفورت في الثلاثينات من القرن العشرين يتركز في نقد الأيديولوجيا، وذلك بهدف الدفاع عن قيم الحداثة مثل: العقل والعدالة والحرية، تحول في الأربعينات إلى نقد العقل في التاريخ أي العقلانية كما فهمتها الحداثة الأوربية، ومارستها طوال تاريخها. فبدلاً من تتبع أوجه اللاعقلانية في فترة تاريخية معينة، يتم الحكم على تاريخ الحداثة الأوربية كلها بأنها مسيرة نحو العدمية[2].

---

(١) انظر: أشرف حسن منصور: «التأثير النيتشوي على مدرسة فرانكفورت ـ رؤية هابرماس». مجلة الملتقى ١٦ (ماي ٢٠٠٧)، ص ٧٨.

(٢) انظر: المرجع نفسه، ص ص ٨٠ ـ ٨١.

وإذا كان هابرماس يعد نيتشه «المدخل إلى ما بعد الحداثة»، فإن ميشيل فوكو يعده «مؤسساً لنسق معرفي»؛ فلم تكن العلاقة بين نيتشه ومؤسسي منظومة ما بعد الحداثة علاقة تأثر فحسب، بل يمكن وصفها أيضاً بأنها إعادة قراءة وتفسير واكتشاف النواحي الثورية الكامنة في فكره، ولم تتضح في القرن التاسع عشر والنصف الأول من القرن العشرين. ويعد رفض نيتشه لمفهومي الحقيقة والذات السبب الرئيس لهجر فلاسفة ما بعد الحداثة لهذين المفهومين. إلا أن الصعوبة الأولى التي تكتنف عملية قراءة نيتشه هي الطبيعة المفككة لكتاباته، إذ يقدم نيتشه أفكاره على شكل شذرات وأقوال قصيرة مختلفاً عن الدراسات الفلسفية المنظمة التي يتميز بها الفلاسفة السابقون، مثل: كانط وهيجل. وتظهر تلك الطبيعة المفككة أول عوامل تأثير نيتشه في فكر ما بعد الحداثة؛ في رفضه لروح النظام والنسق اللتين تحكمان الفلسفة السابقة. وينبع رفض نيتشه وكرهه النظامية من قناعته بأنها تقوم على الميتافيزيقية، وهو يرفض كل الميتافيزيقيا.

أما الصعوبة الثانية فهي رفض نيتشه للغة الفلسفة التقليدية التي تتسم بالوضوح والصرامة؛ إذ يكتب معظم أعماله في شكل شعري أو على شكل حكم أو تأويل تلفت النظر إليها، ليس فقط لدلالاتها، بل أيضاً لجمال تعبيراتها. ويعود هذا المسلك لديه إلى رفضه الدور الذي تقوم به الفلسفة، وهو محاولة البحث عن الحقيقة وتقديمها. فنيتشه لا يرى كتاباته إضافة إلى هذا التراث، بل هجوماً صريحاً عليه. ولهذا يؤكد أن كتاباته لا تسعى إلى تقديم حقيقة جديدة، لكنها تسهم في هدم الرؤى الميتافيزيقية السابقة. وفي خلال عملية الهدم لا تسعى إلى بناء نسق

فكري جديد، بل تؤكد أنها لا تعدو كونها محاولة للتفسير، دون تقديم أية حقيقة[1].

ويعد نقد نيتشه لمفهومي الحقيقة والذات في الفلسفة الكانطية أول تأسيس لملامح ما بعد الحداثة. وإذا ما تصورنا الحداثة وما بعد الحداثة على أنهما قراءتان مختلفتان للنسق الميتافيزيقي نفسه، فإننا يمكن أن نتصور مدى عمق الهوة التي تفصل بين هيجل ونيتشه. فكلا الفيلسوفين يقدم رؤية مختلفة للفلسفة الكانطية؛ فبينما تعتمد الرؤية الهيجلية على الوحدة، تعتمد الرؤية النيتشويه على التمزق والتشتت. وكلاهما يمكن أن ينظر إليه على أنه يتعامل مع التناقضات الكانطية بشكل أو بآخر؛ فبينما يقوم الديالكتيك الهيجلي على محاولة الجمع بين النظرية ونقيضها في شكل وحدة متعالية تعمل بعد ذلك على أنها نظرية جديدة تؤدي إلى استمرار الديالكتيك، يرفض نيتشه هذه الرؤية تماماً، بل ويرفض أيضاً فكرة التناقضات ذاتها.

ويقدم جيل دولوز في كتابه «نيتشه والفلسفة» وجهة نظر يمكن من خلالها أن نرى التناقض بين هيجل ونيتشه من زاوية أخرى. فالديالكتيك الهيجلي يتغذى على السلب، فكل نظرية تولد نقيضها، ثم يتمحل هذا التناقض على مستوى أعلى من الحقيقة. وعلى النقيض من ذلك، فإن فلسفة نيتشه تقوم كلها على الإيجاب، ورفض السلب الهيجلي وتأكيد الذات على أنها إرادة القوة[2].

---

(١) انظر: عمرو أمين الشريف: نقد نيتشه، ص ص ١٨١ ـ ١٨٢.
(٢) انظر: المرجع نفسه، ص ١٨٤.

النقد الذاتي والتعددية

كانت محاولات نيتشه لنقض مبادئ الحداثة السائدة تمثل مواقف تشكيك بتلك المبادئ، تتعارض مع مبدأ الشك الديكارتي أو النقد الكانطي. وقد تحول بذلك إلى ناقد شديد القسوة للتراث التاريخي، والقيم المتولدة من ذلك التراث؛ فقد أصبحت «إرادة القوة» مخرجاً تنفيسياً، أو مثلاً أعلى أسمى للتثقيف الذاتي والانتصار على التراث[1].

وقد ضاقت المرجعيات التي يعود إليها فكر ما بعد الحداثة ذرعاً بالتصورات السائدة عن النفس، بوصفها تدعو إلى التضليل، وقيادة الفكر إلى طرق مسدودة. فبدأت تظهر الدعوات إلى التخلي عن القول بمركزية الذات البشرية، وهي الأقدس بين جميع الأيقونات البشرية[2]؛ مما جعل هذا التيار سبيلاً إلى تفكيك جميع المفترضات الذهنية المنطقية للحداثة. وأدت هذه الحركة الفكرية في النهاية إلى فتح المجال للتعددية في مجالي الفكر والفلسفة؛ مما يعني تشظي التقاليد التي كانت قبل ذلك موحدة، والمعتقدات والقيم المشتقة منها. وقد كان للتعددية مصادر كثيرة، وتتضمن التنوع والتفكك الاجتماعي، وازدياد الوعي السياسي بين الجماعات التي كانت مهمشة، والشك الفلسفي إزاء كلية المعرفة والقيم.

وإذا كانت قد خبت جذوة هذا المنحى في مطلع القرن العشرين؛

---

(١) انظر: جي. جي. كلارك: التنوير الآتي من الشرق، ص ١٩٨.
(٢) انظر: المرجع نفسه، ص ٣٣٢.

فإن الحياة قد عادت إلى هذا التيار مرة أخرى مع انتشار فكر التفكيكية الذي يسير بعكس الطريق المنطقي الذي كان سائداً في خلق التصورات؛ ليس بدءاً من الأشياء والوقائع، بل انتهاء بها. فالتصورات والقيم المرتبطة تؤخذ من منجز قائم على حقائق مصوغة لفظياً، دون أن تكون لها قاعدة في الواقع الفعلي إلا بعد تطبيق الفكرة، وافتراض قيم مرتبطة بهذه المحصلة ذات القاعدة الهشة والتصورات المفترضة.

وقد أثارت هذه الضدية في كل من المبادئ الرئيسة والمنطلقات نوازع الصراع بين التيارين، وقادت إلى سجالات فكرية استمرت إلى العصر الحاضر بين مؤيدي كل تيار. إذ يطالب مؤيدو الحداثة بالتمسك بمبادئها الرئيسة، ونزع الهالة المقدسة عن خطاب ما بعد الحداثة؛ لكونه خطاباً هزيلاً وغير متماسك، فضلاً عن خوائه من المعنى وإفراطه في الخطابة والمجاز. ويتهمونهم ببناء أنساق فلسفية وأدبية قائمة على تهويمات، تظهر وكأنها أنساق أو أفكار جديدة وخارقة، وهي أشبه ما تكون بتوظيفات سحرية أو كهنوتية لإبهار المريدين[1].

أما مؤيدو ما بعد الحداثة، فينطلقون في قناعاتهم من أن العقل الذي أفرط الحداثيون في الإعلاء من شأنه غير قادر على تخليص الإنسان من همومه الرئيسة؛ إذ لا همّ لبعض الاتجاهات العقلانية الطامحة إلى الهيمنة إلا تحقيق السيادة على مصادر الفكر وتقنين الأحكام المتعلقة بالقيم.

---

(١) انظر: محمد شوقي الزين: «قضية صوكال والثقافة العربية المعاصرة». كتابات معاصرة ٧٢ (نيسان ـ أيار ٢٠٠٩)، ص ١٢.

فإذا كان العقل متوائماً مع نموذج اليقين في القرن السابع عشر القائم على الرياضيات لأنها من عمل العقل، فإن علوم الحياة في القرنين التاسع عشر والعشرين نذّت عن هذا النموذج، واستحال تحويل الظواهر الحية إلى ظواهر عقلية، فالعقل والحياة متعارضان. فالحياة تتميز بالطفرة وعدم الثبات وعدم إمكان التنبؤ بها، وهي خصائص تعارض طبيعة العقل، وتحرمه من أن يؤدي وظيفته.

ولم يكن الكوجيتو الديكارتي استنباطاً رياضياً أو عملاً بارداً من أعمال العقل، بل إن «أنا أفكر» تعني أنني أشك وأفهم وأتصور وأثبت وأنفي وأريد ولا أريد وأتخيل وأحس أيضاً، وكلها أفعال للشعور الحي مصاحبة للوعي. بل إن العقل عند كانط كان هو الحياة في أنقى صورها، وهي صورة التأمل الخالص للنجوم في السماء والقانون الخلقي في النفس[1].

الطفرات المعرفية

تميزت هذه المنظومة ببروز تحولات متعددة في تاريخها، ولدى كثير من مفكريها، مما يشكل طفرات معرفية غير مسبوقة. وقد صاحب تلك الطفرات تحولات في المفاهيم والأدوات المنهجية وأساليب التناول.

وإذا كان نيتشه يفتخر بأنه قد قلب كل القيم (وهذا هو عنوان

---

(١) انظر: حسن حنفي: في الفكر الغربي المعاصر. قضايا معاصرة (٢). بيروت: دار التنوير للطباعة والنشر، ١٩٨٢، ص ص ٣٩ ـ ٤٠.

مشروعه الكبير)، فإنه في الوقت نفسه قد تضمن فكره تمجيداً للبربرية والعبودية والعنف والعنصرية، تحت شعار «إرادة القوة»: أي رفض كلي للديمقراطية، ولما ندعوه بقيم عصر التنوير. وهذا يعني رفضه لأن يعد العقل أداة تحرير الإنسان من التخلف والظلام والعذاب؛ وهي المبادئ التي قد تكون ساعدت على انتشار الفاشية في النصف الأول من القرن العشرين. وهناك من يربط بين الالتزام الصارم بالمبادئ في سبيل رفض المنهج الأخلاقي السائد، بأنه التزام أخلاقي أيضاً؛ إذ إنه من شدة أخلاقيته أصبح نيتشه لا أخلاقياً. فنقده للأخلاق المقننة (المسيحية ـ اليهودية) كان بسبب طريقتها القمعية[1].

وقد تمثلت هذه الطريقة القمعية أيضاً في التاريخ الإسلامي من خلال بعض أشكال التعصب الديني، مقرونة بالتعصب الفكري الذي أدى إلى إيذاء المفكرين المغايرين في التوجه العقلاني، خصوصاً من المؤمنين بحرية التفكير العقلي في المغايرة الجذرية والاجتهاد المختلف غير المسبوق. ومن أمثلة ذلك ما تعرض له ابن رشد من السلطة السياسية التي تحالف استبدادها مع التعصب الديني لأهل النقل والتقليد الذين طاردوا الفلاسفة والفلسفة، ولم يترددوا في حرق الكتب المغايرة والمخالفة، وذلك في السياق التاريخي الذي شهد حرق كتب الإمام الغزالي رغم أشعريته الوسطية. وقد قاد هذا الفكر حديثاً رواد التيار السلفي، خاصة رشيد رضا، الذي حوّل مجلة المنار إلى خصم لدود

(١) انظر: هاشم صالح: «الصراع بين العقلانية واللاعقلانية في الفكر الأوربي ـ مشكلة نيتشه». مجلة الملتقى ١٦ (ماي ٢٠٠٧)، ص ص ٨٩ ـ ٩٠.

لأفكار الحداثة والتجديد. وذلك بالرغم من بداية عصر المرحلة المدنية والتشابه، ويرفض الاختلاف والتنوع والتعدد[1].

النسبية في رؤية العالم

لئن كانت تلك الطفرات المعرفية قد شكلت خروجاً عن مبادئ العقلانية في فكر ما بعد الحداثة؛ فإن النزوع إلى الأحكام النسبية قد شكّل تحولاً في الفكر البشري بعدم الانصياع إلى الحتمية، مما يبعد عند تطبيقه بشكل متطرف عن تصور العالم بوجهه الحقيقي.

وبسبب قيام العلم على العقل، وارتباط العلم في صورته التقليدية بحتمية قوانين الطبيعة، فقد ارتبط العقل دائماً بالحتمية. فالعقل بعد أن يسيطر على الطبيعة يفرض قانونه عليها، وهذا القانون الذي استمده منها لا يسمح بالتغير. فإذا ندّت بعض ظواهر الطبيعة عن القانون العقلي اهتز العقل وعاد لصياغة قانون أوسع وأشمل من أجل السيطرة على هذه الظواهر الجديدة. فالعقل لا يعمل إلا في مجال حتمية العلم. ولكن العقل عند الفلاسفة مرتبط دائماً بالحرية منذ سقراط وأفلاطون وأرسطو حتى كانط والكانطيين من بعده. فالفعل العقلي هو الفعل الحر، كما أن

---

(١) انظر: جابر عصفور: «النقاش الأول في التسامح والتعصب في الفكر العربي الحديث». مجلة التسامح ١٢ (خريف ١٤٢٦هـ/ ٢٠٠٥م)، ص ص ٢٢ ـ ٢٤.

الحتمية لا تصدق على العلم الحديث الذي أصبح قائماً منذ هيزنبرج على مبدأ اللاتحدد، وأصبحت المصادفة جزءاً من بناء العلم. بل إن العقل مثل الحدس وإرادة القوة، واندفاعة الحياة، والفكرة ـ القوة تقوم كلها على الحتمية البيولوجية، فالفعل الحر هو الذي ينبثق من حتمية الذات أو من الضرورة الكامنة في الكائن الحي دون اختيار بين البواعث وتفضيل أحدهما على الآخر، لأن الاختيار فعل عقلي، والحرية هي الجبر الذاتي[1].

ويعد مبدأ النسبية واحداً من الجوانب الإيجابية في فكر هذه المنظومة؛ إذ تشكل النسبية التاريخية فرصة لتوسط المفاهيم في كل ثقافة دون الحدود القصوى في كل اتجاه، وهو ما يساعد ـ بالطبع ـ على الإقرار بالتنوع وقبول الآخر والاختلاف. ومع انتشار فكر ما بعد الحداثة في الساحة الثقافية الأمريكية بدءاً من النسبية الثقافية إلى النظريات التفكيكية، سعى المناوئون لها إلى محاولة تطهيرها مما يسمونها الشوائب اللاعقلانية المتوافدة من أوربا والمتمثلة في النظريات المختلفة من تفكيكية إلى عدمية وتشكيكية ونسبية، ليبقى الفكر الأمريكي براغماتياً ووضعياً ومنطقياً [2] كما كان منذ ولادة بذور الحداثة فيه.

وبالرغم من وجود حالات اتصال وتناغم في تاريخ النشأة بين الحداثة وما بعد الحداثة، فإن الأخيرة تعد نوعاً خاصاً من الأزمة التي اعترت الحداثة، وهي أزمة تشير إلى هلامية المكونات، وقابلية عناصرها للزوال أو التحول. وقد أدت هذه الشكوك المكونة لتلك

---

(١) انظر: حسن حنفي: في الفكر الغربي المعاصر، ص ص ٤٠ ـ ٤١.
(٢) انظر: محمد شوقي الزين: قضية صوكال، ص ١٣.

الدرجة من النسبية (بعد الشك الديكارتي)، وتضخمت إلى نسب تثير الانزعاج، وأهاجتها مقاطع السخرية التي أشعلت حريق ما بعد الحداثة المدمر. وتسود الآن حالة من القلق بشأن الهوية الثقافية، وصواب التراث والتقاليد، ورغبة في تمكين الأصوات المكبوتة. وهذه توجهات يمكن اعتبارها بعد حداثية مميزة[1].

ما بعد الحداثة الإيكولوجية

نشأ هذا التيار الفرعي داخل فكر ما بعد الحداثة في تطور له جذوره المهمة الممتدة في التراث الثقافي الغربي. ولا يتضمن فقط نقداً راديكالياً للقيم والمسلّمات الحداثية، بل يتضمن كذلك مؤشرات على نظرة أكثر إيجابية وإنتاجية. ويرى بعض مؤيديه أن هذا النموذج الإيكولوجي، من حيث هو فلسفة لها نطاقها الواسع، يقدم الأسلوب الوحيد للتقدم خطوات حقيقية إلى الأمام. حيث عمدت الفيلسوفة السياسية الأمريكية شارلين سبرتيناك خلال صياغتها أفكار هذا التيار إلى تحديد معالم تراث لحكمة جديدة تتجاوز «جوانب الحداثة الفاشلة»، ولكنها تعتمد على جوانب «للتراثات نفسها» التي نبذتها الحداثة في ازدراء.

وإذا كان نقاد ما بعد الحداثة يعمدون إلى نزع طبقات من التصور المفاهيمي الثقافي، فإنهم يصلون إلى مواقع يقدمون عندها أطراً فكرية هي من بعض النواحي أطر محورية في تراث الحكمة العظيمة الموروثة من الماضي. وتبدي سبرتيناك ملاحظة تقول فيها: «إن بعضاً من أبرز

---

(١) انظر: جي. جي. كلارك: التنوير الآتي من الشرق، ص ٣٣٠.

المفكرين التفكيكيين بعد الحداثيين شرعوا يسألون الأسئلة ذاتها التي تضعهم على عتبة تراثات الحكمة»؛ أي: النقطة التي نرى فيها مواضعات وتقاليد الكلام والمذهب العقيدي خداعات تقيدنا وتكبحنا. ويمكن أن تتوفر في هذا التيار الخصائص التالية:

* مفهوم ألوهية حالّة في الكون وقدسية كل شيء

* معنى الكون من حيث هو خلق ذاتي، والحياة الإنسانية من حيث هي عملية على مدى التحقق الذاتي

* التغلب على الثنائية، بأن تصبح الذات ثاوية في حقيقة أكبر شاملة الطبيعة وكل ما بين الناس

* معنى للذاتية مناهض للمعنى «البطريركي» أو الأبوي والحكمة الموجهة إلى الباطن

* إدراك قوي للبدن، ولإمكاناته الكامنة العاطفية والرمزية والروحية

* إقرار واضح بنسبية الخطاب البشري وتعددية النصوص البشرية

* اعتراف بالدفق والفيض المتصل اللانهائي، وتعقد وتشابك الأشياء والموجودات في عالم الطبيعة

* ارتياب في القوانين والقواعد لمصلحة التراحم والشعور المتبادل، وإمكان مذهب أخلاقي لا ينبني على أساس جزاءات مفارقة أو مبادئ خالدة[1].

---

(١) انظر: المرجع نفسه، ص ص ٣٤٢ ـ ٣٤٤.

٣ ـ تحولات القيم في العصر الحديث

التحول المعني هنا هو النتيجة، وليس الإجراء أو الحدث وتفصيلات حصوله. وتنشأ تلك النتيجة عن تغير في ظروف الحياة يواكبه تغير في مقاييس القيم، التي تتماشى في الظروف الطبيعية مع متغيرات الحياة (أو مستجداتها). ولكل من الثقافة والهوية ـ بالطبع ـ دور في حدوث تلك التحولات، خاصة الهوية الدينية واللغوية منها؛ حيث تعتمد عليهما كثير من عناصر الإدماج، أو الشعور بالانتماء إلى منظومة قيمية معينة والتماهي مع مكونات التحول فيها.

أما تراكم تلك المكونات، فهو ما يصنع التراث الثقافي الخاص بذلك المجتمع؛ وهو حصيلة تتكون مع الزمن من خلال الاعتياد على عادات وتقاليد متكررة، يجري قبولها لدى الأغلبية، ويهتمون بها من أجل إرضاء أحد الكيانات (الأسرة، البيئة، الأصدقاء، زملاء العمل). ومن آثار القبول بأطر ذلك التراث، أنه يصبح ملزماً دون أن يعرف الأفراد من هم الذين يلزمونهم بذلك، كما تتفرع عنه، أو تصاحبه سلوكيات تتنوع، وقد تؤدي إلى تطورات داخلية في كيانه.

ولا يغيب عن البال أن السمات الجمعية لمجموع التحولات

القيمية، أياً كان مصدرها تتفاعل مع مؤسسات المجتمع المدني، أو ما يشبهها، إن وجدت، ليتكون من ذلك التفاعل في النهاية الضمير الأخلاقي للمجتمع وآليات الشعور بالمسؤولية، والرؤية العامة للعالم، التي تتحقق من خلالها تصورات الحقائق وحدود التطبيقات العملية المتعلقة بها.

على أن تلك العوامل مجتمعة ليست عناصر منفصلة وفردية، أو وقتية الطابع؛ بل تقوم على أسس ـ وإن لم يتبينها المتابع للمكونات السطحية بمفردها ـ تمثل ما يُعرف بالأساطير المؤسسة للمجتمعات. وهي، وإن كانت متقاربة في بعض البيئات ذات الجذور الثقافية الواحدة؛ إلا أنها في حالة الثقافة العربية ذات سمات غير مفهومة. فالخصوصية تُمنع عن الأفراد، بشكل يكاد يكون مطلقاً (وهي السمة التي تتحقق للفرد في أغلب المجتمعات)، بينما تلصق بالمجتمع؛ وهو الذي يفترض أن يكون متنوعاً، وقابلاً للتعدد. وفي هذا الشأن تطرح الأسئلة المتعلقة بجدلية تقدم المجتمعات في التنمية إزاء تقدم ثقافتها، أو تقهقرها عن مسايرة النمو المادي والتطور الطبيعي.

وأخيراً لا تستقيم هذه المقدمة دون التعريج على علاقة المهن الأساسية والراسخة في حياة المجتمع بالقيم التي تتبناها الشرائح الاجتماعية ذات العلاقة بهذه المهن. كما تجدر الإشارة إلى وجود الصراعات المتعددة المستويات بين أصحاب المصالح القائمة على خريطة توزيع تلك المهن والاقتصادات الناشئة منها، وكذلك موازين القوى المرتبطة بهيكلها العام.

٣ ـ ١ ـ علاقة القيم بالواقع المعيش

هناك من ينظر إلى القيم بشكل مطلق، ويظن أن مقاييسها ثابتة وسرمدية. وقد فصلت في الفصل الأول اتجاهات دراسات القيم، وطرق إدماجها في حياة المجتمعات؛ لكن التركيز في هذا الجزء سيكون على مدى تلاؤم تلك القيم مع حياة المجتمعات من جهة، ومدى قدرة الناس على تطويع بعض جوانبها ليتناسب مع واقعهم، أو تحوير القيم برمتها، أو تغيير الأحكام المتعلقة بها تبعاً للعصر الذي يعيشون فيه.

وقد تبنى بعض الدارسين محددات تعرف من خلالها الشخصية الفردية التي تتلاءم مع القيم ذات الطابع الحديث، كالتي اقترحها إليكس انكيليس في القائمة المتمثلة بتسع خصائص سلوكية:

١ ـ الانفتاح نحو التجديد والتغيير

٢ ـ ميل ديمقراطي وقدرة على تقدير مشاعر الغير

٣ ـ اتجاه إلى الحاضر والمستقبل أكثر من الماضي

٤ ـ اتجاه إلى التخطيط

٥ ـ الاعتقاد بمقدرة الإنسان على السيطرة على بيئته

٦ ـ الثقة في الغير

٧ ـ احترام كرامة الآخرين

٨ ـ الثقة في العلم والتقنية

٩ ـ ميل نحو الإنجاز والعمل الفذ.

ويرى انكيليس أن الشخص التقليدي من شأنه أن يحظى بنصيب

غير أن السمات الشخصية للأفراد لا تكفي وحدها للتلاؤم مع القيم العصرية؛ ففي إطار صنع السلوك الفردي تتدخل ـ وبقوة ـ عوامل أخرى، تسهم في جعل الفرد يختار نماذج مختلفة عما يستقر عليها اختياره الشخصي، أو يعدل من نموذجه المختار خضوعاً لتلك العوامل. وأهمها في العصر الحديث:

١ ـ التراث الثقافي

تعيش الثقافات البشرية في كثير من الأحيان خارج عصرها. وربما يكون مردّ العبارة التي يصف بها بعض الأنثروبولوجيين الإنسان بأنه «حيوان ثقافي» إلى كون الإنسان ـ بطبيعته ـ لا يتخلص من ثقافته بسرعة، ويتأثر بها دون أن يدري في كثير من قراراته؛ بل وذوقه في أغلب مجالات الحياة.

وتتحول تلك الثقافة ـ غالباً ـ إلى تراث، سواءً تعلق الأمر بنظرة

---

(١) بهاء أبو لبن: القيم والعادات والتقاليد العربية وأزمة التطور الحضاري. أزمة التطور الحضاري في الوطن العربي. ندوة جامعة الكويت في ٧ ـ ١٢ نيسان (أبريل) ١٩٧٤، ص ٣٣٧.

الأفراد إلى أنفسهم، أو إلى مجتمعاتهم، أو إلى المجتمعات الأخرى المغايرة، مما يشكل أساس التمييز العنصري بدرجاته المختلفة. فمعاجم الألفاظ الخاصة بألوان البشرة، على سبيل المثال، وتطورات استعمالها تشير إلى تجذر التفريق بين الثقافة الذاتية والثقافة الغيرية على أساس من ارتباط تلك الألفاظ بمدلولاتها العميقة في تراث المجتمع. ففي الثقافة العربية نجد وصف ألوان الكائنات البشرية متنوعاً، أكثر من أن يكون انعكاساً لواقع تلك الألوان (من مثل: الأبيض والأحمر والأصفر والأخضر والأسود والأدم والأرمك والأدلم والأدغم والمُغرب وغيرها)[1].

وتبدو الظاهرة في الأعمال الروائية المتميزة أكثر وضوحاً، مثلما هي الحال في لحظة «الخبز الحافي» لمحمد شكري، وفيها تنصل واضح من أخلاقيات المجتمع وقيمه، وتمرد صارخ على الواقع المعيش بالتركيز على قيمة الجنس بوصفها شيئاً مقدساً لا يتحدث عنه إلا بالتواء أو تلميح. ومنطلق الكتابة هاهنا البحث عن رد الاعتبار للفئة المجتمعية المهمشة والكادحة، ومدافعة الدونية والاحتقار والتغييب المفروض على أغلب الشعب. والمحفز على الاسترجاع هو استمرار البؤس والفاقة والجور[2].

فاليابان في العصر الحديث مثال صارخ على ارتباط الشعوب بتراثها

---

(١) انظر: شافية حداد السلامي: نظرة العرب إلى الشعوب المغلوبة من الفتح إلى القرن الثالث الهجري/ التاسع الميلادي. بيروت: مؤسسة الانتشار العربي، ٢٠٠٩، ص ٤٤١.

(٢) انظر: المجلة العربية ٣٩٦ (محرم ١٤٣١هـ / يناير ٢٠١٠م)، ص ٦٤.

الثقافي؛ إذ إن مراحل النقلات الصناعية التي حدثت في ذلك المجتمع لم تجعله يتخلى عن تراثه، الذي حاول أن يؤقلمه مع متطلبات الحياة في العصر الحديث. فقد أبقى على أهم السمات التي تميزه عن ثقافات الشعوب الأخرى القريبة أو البعيدة.

وكانت الثقافة العربية تاريخياً قد أعلت من شأن قيمتين اجتماعيتين؛ كان لهما دور كبير في قدرة العرب على البقاء في بيئة قاحلة وقليلة الموارد، هما: الشجاعة والكرم. ويتعامل العرب مع هاتين الصفتين إلى الوقت الحاضر بصعوبة كبيرة وازدواج مذهل؛ وكأنهما أيقونتان يراد لهما أن تبقيا رمزاً لتلك الصورة التي صنعت في زمن لم يكن لدى العرب والمجتمعات المجاورة من قيم الفضائل السائدة غيرهما.

لكن التراث الثقافي العربي قد أغفل قيمة كبرى هي «الشعور بالمسؤولية»؛ أولتها كثير من المجتمعات أهمية فائقة، ولم نجد لها صدى سوى في مدونات غير عربية، أو في إشارات لدى بعض العرب. لكنها في جميع الأحوال تؤول ضمن أوصاف المؤامرة والحقد على العرب والرغبة في النيل منهم، وفي أكثر الحالات اعتدالاً ـ إذا كانت صادرة عن العرب أنفسهم ـ أنها تدخل في إطار «جلد الذات».

ففي دراسة الكاتب الياباني نوتوهارا عن العرب في العصر الحديث يرى أنهم يغيب لديهم الوعي بالمسؤولية. «ولذلك لا يشعر المواطن العربي بمسؤوليته عن الممتلكات العامة مثل الحدائق العامة والشوارع ومناهل المياه ووسائل النقل الحكومية والغابات؛ باختصار المرافق العامة كلها. ولذلك يدمرها الناس اعتقاداً منهم أنهم يدمرون ممتلكات

الحكومة لا ممتلكاتهم هم. وهكذا يغيب الشعور بالمسؤولية تجاه أفراد المجتمع الآخرين. فعلى سبيل المثال، السجناء السياسيون في البلدان العربية ضحوا من أجل الشعب، ولكن الشعب نفسه يضحي بأولئك الأفراد الشجعان. فلم نسمع عن مظاهرة أو إضراب أو احتجاج عام في أي بلد عربي من أجل قضية السجناء السياسيين. إن الناس في الوطن العربي يتصرفون مع قضية السجين السياسي على أنها قضية فردية. وعلى أسرة السجين وحدها أن تواجه أعباءها. إن ذلك من أخطر مظاهر عدم الشعور بالمسؤولية... ولكن معظم الذين تحدثت إليهم قالوا: إنهم «يعيشون فقط». والسبب كما قالوا، أنهم لا يؤمنون بفائدة أي عمل سياسي في البلدان العربية... فالعربي يتناول أفكاره من خارجه، بينما عندنا في اليابان مثلاً الناس يستنتجون أفكارهم من الوقائع الملموسة التي نحياها كل يوم. وفي مجتمع كمجتمعنا نضيف حقائق جديدة؛ بينما يكتفي العربي باستعادة الحقائق التي قد اكتشفها في الماضي البعيد»[1].

ومنطلق تلك التصورات الذي انعكس في الكتابات الحديثة يقوم على الإحساس بالتغير المرافق بالأزمة، أزمة الاختيار بين ما يستجيب لقيم الأشراف ومكانتهم، وبين ما تقتضيه تحولات المجتمع من تبدل في القيم والعلاقات. والمحفز على الاسترجاع والاستعادة هو تماثل الحاضر والماضي[2].

---

(١) نوبوأكي نوتوهارا: العرب ـ وجهة نظر يابانية. كولونيا (ألمانيا): منشورات الجمل، ٢٠٠٣، ص ص ٩ ـ ١١.

(٢) انظر: المجلة العربية ٣٩٦ (محرم ١٤٣١هـ / يناير ٢٠١٠م)، ص ٦٤.

ومما يلاحظ في شأن شعور الفرد العربي بالمسؤولية، أنه ـ في الغالب ـ قد تقلص، ليقف عند حدود الجسد، أو الأملاك الذاتية في أقصى الحدود. فالسعي إلى النظافة لا يتجاوز حدود المنزل من الداخل، ودون اهتمام بما يتراكم عند حدودها الخارجية من الأوساخ، وقذف المخلفات الشخصية إلى خارج حدود الجسد هو الهدف المطلوب تحقيقه من أجل الراحة الشخصية، والتدخين بقرب الآخرين، ونفث أدخنة السجائر في وجوههم، وإسماع الآخرين الأصوات المزعجة، دون مراعاة لحقوق الآخرين العامة، هي من سمات اللامبالاة التي أصبح العربي يتصف بها بامتياز.

٢ ـ الخلفيات الفكرية

لكل عصر وبقعة مكانية متجانسة فكرياً سمات مشتركة تكوّن عاملاً مؤثراً في بناء القيم الاجتماعية؛ ففي مواقف الحياة المختلفة تبرز في كل بيئة فكرية مختلفة مفاهيم، يكون لها دور كبير في صناعة القيم. فالخلفية الفكرية تهيئ أساساً لنموذج القيم الفردي من طريقين؛ إحداهما: استنباط القيمة من مثلث المخزون الذهني والاستعراض التاريخي والمعايشة السلوكية للآخرين، والأخرى: في الانجراف نحو استجابات نمطية عند التعامل مع الواقع الذي يعيشه الفرد؛ سواء كان في تحليل الظاهرة ومواقفه من الأشياء والأشخاص المرتبطين بالظاهرة الواقعية، أو في سلسلة الأفعال السلوكية الواردة في الحسبان تجاه ذلك الواقع ومتعلقاته.

وفي الواقع إن أقوى الخلفيات الفكرية المرتبطة بالبيئة المحلية هي

تلك القائمة على التصورات الإسلامية. وأبرز ما يميزها هو غياب الطبيعة الفردية، التي تطمسها حماية الجماعة، وهيمنتها على الساحة، وتسييرها دفة الأمور في كثير من القضايا، وكونها أيضاً تحكم العلاقات بين الأفراد. فالمتدين يحترم خوفه الداخلي من العقوبة أكثر من احترامه الإنسان والقانون الذي يحكم العلاقات بين أفراد المجتمع، لذا فهو تتماهى لديه ما يفسره بأنه علامات الرضا الإلهي مع مجريات الأمور على الأرض. وبذلك يقيس بيئتين مختلفتين ذات مرجعيتين متباينتين بالمقاييس نفسها، ويحكم، في الوقت نفسه، على ما يفسره بأنه تناقض مع الإرادة الإلهية، بأنه مدعاة لغضب الرب، دون أن يوضع في موضعه من المنطق البشري العقلاني.

فسيطرة الأيديولوجيا تنأى بالمرء دائماً عن قياس الأمور بالمقاييس المنطقية؛ فعنصر المفاجأة أو حدوث المعجزات وارد في كل مرحلة من مراحل حياة الإنسان وفي كل شأن من شؤونه اليومية. فتسقط عمليات الاستدلال بالبراهين على الأحداث، لأن الأمور من خلال النظرة الأيديولوجية لا تحتاج إلى مسببات، بل تصبح التجارب الذاتية والتصورات المكتسبة من القناعات المتوارثة هي المرشد إلى معرفة كنه الحقائق؛ حتى لو تصادمت مع أبسط مكونات المنطق واستنتاجات العقل البشري. ومن أمثلة تلك الأقيسة أن يتنبأ المرء بكون شهر حزيران في نصف الكرة الشمالي سيكون ألطف حرارة من شهر ديسمبر[1].

---

(١) انظر: Philosophy of Religion: The big Questions. Edited by Eleonore Stump and Michael J. Murray. Blackwell Publishing, 1999, p. 320.

٣ ـ الممارسات الراسخة

تتعلق هذه الممارسات بما استقر لدى البيئة التي ينتمي إليها الفرد من أطر اجتماعية تتطلب قيماً تحافظ عليها، وتكون الأحكام عليها إيجابية في سلم القيم الاجتماعية. وهذا يجعلها تستمر بأشكال متعددة من العادات والتقاليد التي تميز تلك البيئة، ويجعل الحفاظ على تماسك المجتمع مقيداً بمدى الالتزام بها.

ومما يتعلق بدوائر تلك الممارسات الراسخة في البيئة العربية، أمور السحر، والغيبيات، وكثير من قضايا المرأة، التي ورثها المجتمع من أجياله المتلاحقة ضمن الموروث القيمي، الذي بقي مقدساً ومهيمناً على العقول ومحركاً للسلوك. وإذا كان السحر يتميز أساساً عن الدين وأمور الغيبيات بكونه ذا طابع فردي، خلافاً للدين وأموره الغيبية التي تعتمد التاثير في السلوك الجماعي؛ فإن السحر قد بقي شأناً فردياً، إلا ما يتعلق منه بأمور شائعة وتحرك الجماهير مثل الرقى السحرية والدينية التي أصبحت جزءاً من السلوك في البيئات العربية المتدينة أو التقليدية، وتحول إلى طقوس أو ممتلكات ذات قيمة مادية ومعنوية، يحترمها الناس، وتحمي من الشرور. وبذلك بقيت المجتمعات العربية تتحكم فيها العواطف غير المعقلنة والأهواء والخرافات، وتلجأ إلى السحر والتعاويذ في معالجة كثير من مشاكلها[1]. ويقسم النابلسي السحر إلى نوعين: سحر ديني مقدس، وهو يمارس من طرف الفقهاء والأولياء

---

(١) انظر: شاكر النابلسي: محامي الشيطان، ص ٤٤.

أصحاب التكايا والزوايا الدينية، وهو سحر مبارك ومقدس؛ وهناك نوع آخر من السحر المدنس الذي يمارسه العرافون والعرافات ويتحكم بالعفاريت، وهو محرم وغير شرعي دينياً.

أما قضايا المرأة التي أصبحت ضمن تلك الممارسات، فمنها بعض الأمور المتعلقة بحقها في الوجود بصفتها الذاتية، وليس بالصفة الإلحاقية، أو بكونها عنصر الإنتاج للذكور الذين يحتاجهم المجتمع، ويكونون نواته الحقيقية الفاعلة. ومن القضايا الظاهرة المرتبطة بموقع المرأة في المنظومة القيمية العربية، ما يتعلق بالخجل من إعلان اسمها أو التعامل معه، كما يتعامل الأفراد مع اسم الرجل.

٤ ـ الانتماء الطبقي

فللتمايز الطبقي دور كبير جداً في اختيار نموذج القيم أو تعديل النموذج المتبنى؛ فالانتماء إلى الطبقة يقود بالضرورة إلى الخضوع لأعرافها، كما أن الصراع الطبقي بين الفئات العليا والمتوسطة والدنيا، أو بين أقسام كل فئة، يؤدي إلى تبعية اجتماعية وسياسية وثقافية لدى الطبقة المهزومة في الصراع لقيم الفئة المنتصرة، مما يعني تفوقاً لقيم المنتصر وانتشارها بوصفها النموذج الجيد والمرغوب.

على أن علاقة القيم بواقع الناس في البيئة العربية غير محكومة بظروف الناس في حياتهم فحسب؛ بل تحكمها في الحقيقة أوضاع نفسية للفرد العربي، ليس أقلها حالة انسداد أفق التفكير في القضايا الكبرى، التي تطرحها الأسئلة المصيرية المتعلقة بأوضاع شاملة لحياة الناس وشؤون الكون وتقلبات الأمور. وبالطبع كان للإسلام دور كبير

في خضم هذه الأوضاع التي يتنافى مناخها عن تحقيق أي إنجازات شيئاً إلا بمشيئة الرب وأقدار محددة.

وفي مثل هذه الأوضاع كان لا بد أن تصبح الأمور بالغة البساطة؛ فجميع مقاليد الأمور تملكها قوى غيبية تدبر شؤونها، وتسيّر الأقدار جميعها، بما فيها حكم الناس وإلهام النخب الذين يتصدون لهذه المهمات. والأمر نفسه ينطبق على تلك السلطات التي تتولى الشؤون العامة، كيفما كان وصولها إليها، وينبغي على كل فرد السعي ـ من أجل تحقيق المشيئة الإلهية ـ إلى إبقائهم في مواقعهم، والدعاء لهم بالصلاح.

وقد نشطت الحركات الإسلامية الأصولية في سبيل استغلال ذلك الوضع لمصلحتها، وأصبح مفكروها يحاولون أن تبقى الكفة راجحة لتزكية الناس لأصحاب الصلاح الظاهري واللفظي على حساب الكفاءة والحفاظ على مصالح الناس والالتزام بالقانون، لكي يصبح الهدف ـ على حد تعبير جيل كيبل ـ أسلمة الحداثة، بدلاً من تحديث الإسلام[1].

---

(١) انظر: حسين سعد: الأصولية الإسلامية العربية المعاصرة بين النص الثابت والواقع المتغير، سلسلة أطروحات الدكتوراه (٥٢)، ط٢. بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، ٢٠٠٦، ص ٣٨٧.

جديدتين). وقد أمدنا بطريقة جديدة للنظر إلى العالم ـ عالمه وعالمنا ـ وبأسلوب جديد لوصفه[١].

لكن ما ميز هذه الفلسفة الجديدة أنها قد وضعت مشكلة الأخلاق في مواجهة الحياة. وهنا نتذكر قول هملت لروزنكرانش: «ليس هناك شيء حسن أو سيء، وإنما التفكير هو ما يجعله كذلك»[٢]. وهذا ما جعل اسم نيتشه يرتبط بالظاهرة الفلسفية التي سادت في النصف الثاني من القرن العشرين، والمعروفة باسم «ما بعد الحداثة». فهابرماس يعدّه المدخل إلى «ما بعد الحداثة». أما فوكو، فيصف تلك العلاقة بأنها إعادة لقراءته وتفسيره واكتشاف لنواح ثورية كامنة في فكره، لم تتضح في القرن التاسع عشر والنصف الأولّ من القرن العشرين. ويعدّ رفض نيتشه لمفهومي «الحقيقة» و«الذات» المنبع الرئيس لهجر فلاسفة ما بعد الحداثة لهذين المفهومين، ورغم كون كتاباته مفككة، فإن هذه الطبيعة أيضاً مصدر تأثير في فكر ما بعد الحداثة، ألا وهو رفضه لروح النظام والنسق اللتين تحكمان الفلسفة السابقة عليه[٣].

---

(١) انظر: ماهر شفيق فريد: «في عالم نيتشه». مجلة الملتقى ١٦ (ماي ٢٠٠٧)، ص ٩٥.
(٢) المرجع نفسه، ص ٩٤.
(٣) انظر: عمرو أمين الشريف: نقد نيتشه، ص ١٨١.

وهكذا فإن نقد نيتشه لمفهومي الحقيقة والذات في الفلسفة الكانطية يعدّ أول تأسيس لملامح ما بعد الحداثة. وإذا ما تصورنا الحداثة وما بعد الحداثة على أنهما قراءتان مختلفتان للنسق نفسه من الميتافيزيقيا، فإننا يمكن أن نتصور عمق الهوة بين هيجل ونيتشه. ولهذا يكتفي نيتشه بهدم الأسس التي ترتكز عليها الحداثة؛ ألا وهي مفهوما الحقيقة والذات. فديكارت (حسب نيتشه) لم يتحرر من سجن اللغة، ولا من الميتافيزيقيا الموجودة بها، فقام بفرض قواعدها على إدراكه للحياة. فعندما نقول «البرق يلمع»، فإننا نفضل البرق على اللمعان، ونجعل من الأول فاعلاً ـ المسبب ـ ومن الثاني حدثاً؛ بينما الاثنان هما الشيء نفسه. وهذا هو نفس المنطق في مقولة «أنا أفكر» التي تفصل بين الحديث والفكر، وبين ما يقوم به ـ بينما لا توجد هذه الأنا التي تقوم بالتفكير. وكل ما يفعل ديكارت هو أنه يقوم بتشكيل عادة لغوية على شكل حجة فلسفية مفترضاً وجود فاعل وراء الفعل[1].

أما المعضلة التي يظن نيتشه، بأنه أسهم في حلها، فتتمثل في أن الحياة في مجتمع ما تفرض الوصول إلى اتفاقات جماعية، لكي يتمكن أفراده من التعامل فيما بينهم على مستوى الحياة اليومية. وهذا الاتفاق صالح فقط للموقف الذي يتم الوصول إليه فيه، ولكنه لا يعبر عن حقيقة كونية دائمة. غير أن الإشكال الذي يقع فيه معظم البشر، هو أنهم يتعاملون مع هذا الاتفاق على أنه حقيقة لا تقبل الجدال؛ وبهذا يتم تحويل الاتفاقات الجزئية إلى حقائق ميتافيزيقية غير قابلة للتعديل[2].

---

(١) المرجع نفسه، ص ص ١٨٤ ـ ١٨٦.
(٢) المرجع نفسه، ص ١٨٩.

ومع الانتقال من مطلع القرن العشرين إلى نهايته، نجد أن النظرية التي كانت سائدة إلى ١٩٧٠م، والتي يقول فيها جاك Jaques بأن الحداثة ـ فيما عدا اليابان ظاهرة مقصورة على الغرب، قد تبددت، بعد أن أصبحت الصين عنصراً فاعلاً في السياسة والاقتصاد العالميين. مما جعل القناعة تسود خلال العقدين الماضيين بأنه توجد عدة طرق في الحداثة، وأن الديمقراطية الليبرالية الغربية ليست سوى واحدة منها؛ فالتاريخ لا يسير دائماً بشكل مستقيم، وبخط يمكن التنبؤ به[١].

فقد اعتمدت الصين على قيم أخرى؛ في جوهرها: الانسجام والاستقرار، وهي مختلفة عن القيم الغربية التي تقوم على: الحرية والعدالة. وبذلك تكون أدوار الدولة والعائلة الموسعة في الحراك الاجتماعي لدى الصينيين مختلفة عنها في المجتمعات الغربية الحديثة. وهو ما يعني بأن القرن الحادي والعشرين سيكون متميزاً بالحداثات المتنافسة[٢].

وإذا بحثنا عن موقع للقيم العربية في العصر الحديث، فإنه سيعيينا البحث. فهي لا توجد مستقلة، حتى بالزعم أنها مندمجة في القيم الإسلامية؛ حيث لا نكاد نلمسها في الواقع، ولا تبرز إلا في أدبيات السجالات الأيديولوجية، أو منشورات الجهاد والبيانات الحركية. وعلى ذلك يصدق قول نيتشه: «أما عديمي الحكمة، أي عامة الشعب،

---

(١) خلافاً لما يقال بشكل ممجوج من أن التاريخ يعيد نفسه.

(٢) انظر: Time Magazine (August 10, 2009), p. 32

فمثلهم مثل النهر يمضي فوقه قارب؛ وفوق القارب تجلس الأحكام القيمية مهيبة ومقنّعة»[1].

٣ ـ ٢ ـ تبادل التأثير بين منظومة القيم وتطلعات المجتمع

تؤثر منظومة القيم السائدة كثيراً في تكوين التقويم الذاتي لدى المجتمع، وبناء أفق مسيرته وتطلعاته، مثلما هو النظر إلى تاريخه وحاضره ومستقبله؛ كما تؤثر تلك التطلعات ـ هي الأخرى ـ في صناعة منظومة القيم، أو تحويرها لتناسب ما تصبو إليه الفئات الغالبة أو المتنفذة من المجتمع.

وقد كانت المنظومتان التقليدية والحداثية تتنازعان المجتمعات الأوربية باستمرار، وتبدو ملامح ذلك التنازع في تمسكهم بالقيم الأسرية التقليدية، وفي نظرتهم الإيجابية إلى الدين؛ رغم ما أخذته مجتمعاتهم من أسباب الحداثة وتبنت من مناهجها. أما في المجتمعات الآسيوية، فإن أهم تجليات التحول في العصر الحديث ما تشهده بعض تلك البلدان من تأكيد على القيم الآسيوية في عدد منها، مثل: ماليزيا وسنغافورة، وهي القيم التي تتمحور حول الأسرة والرفاه القومي، وعلى المسؤولية تجاه المجتمع، في مقابل المثل العليا الغربية المتمثلة في الديمقراطية وحقوق الإنسان. وفي الوقت نفسه برز الحوار المتجدد لكل من الفلسفة الجمعية الكونفوشية والفلسفة الفردية الغربية، ويتمثل في مواجهة واقع يتسم بأن «الحياة السياسية تحكمها الآن النزعات

---

(١) فريدريش نيتشه: هكذا تكلم زرادشت ـ كتاب للجميع ولغير أحد، ترجمة: علي مصباح. كولونيا (ألمانيا): منشورات الجمل، ٢٠٠٧، ص ٢٢٥.

الخصوصية التي انبعثت من جديد، والعقائد الدينية المتطرفة والنزعات العرقية التي عادت إلى الظهور»[1].

وإذا كان العالم الحديث عاش تحولات ثقافية واجتماعية وفكرية تولد عنها إحساس عميق بفقدان اليقين وإحساس بالقلق (الأنوميا)؛ أي تشوش القيم والفكر أو مصطلح الاغتراب و«العقل الشريد»، مما أدى إلى الشك في المعتقدات والقيم التقليدية، والقول بنسبية كل الآراء والنظرات إلى العالم؛[2] فإن هذه المبادئ لم تصمد طويلاً بسبب الانهيارات الفكرية التي عمت أجزاء كبيرة من المجتمعات البشرية، قبل أن تتلوها الانهيارات السياسية في العقد الأخير من القرن العشرين.

فقد بدأت في المعسكر الشرقي بهدوء ـ نوعاً ما ـ كما لو كان شيئاً غير ملحوظ النخر في القيم الفكرية والأخلاقية؛ إذ صار ماثلاً أمام الجميع الانخفاض الحاد في وتائر النمو والتردي في مجموع المؤشرات النوعية والضعف في تقبل الابتكارات العلمية والتكنيكية والتباطؤ في رفع مستوى المعيشة والصعوبات المرتبطة بالمواد الغذائية والسكن والبضائع ذات الاستهلاك الواسع والخدمات. وإن ميكانيزم الفرملة الذي استجمع قوته قد أدى كذلك، في الأيديولوجيا، إلى اصطدام محاولات التحليل البنّاء للقضايا التي لم تنضج والأفكار الجديدة بالمقاومة المتزايدة. وانتصرت الدعاية للنجاحات، الفعلية والوهمية، واعتدنا على النظرة الاستخفافية إلى المطالب الحقة للعاملين العاديين وآرائهم. وازدهرت في العلوم الاجتماعية التنظيرات المدرسية الكلامية. وتم إبعاد

---

(١) جي جي كلارك: التنوير الآتي من الشرق، ص ٣٤٧.
(٢) انظر: المرجع نفسه، ص ١٥٣.

الفكر الإبداعي الخلاق من علوم المجتمع. وأصبحت التقويمات والآراء السطحية والإرادية هي الحقائق التي لا تمس. وهي فقط التي تخضع للتعقيب، كما تم إفراغ المناقشات العلمية والنظرية وغيرها من مضامينها، والتي يستحيل تطور الفكر والحياة الإبداعية بدونها. وإن الاتجاهات السلبية لم تتفاد الثقافة والفنون والأدب الاجتماعي والتربية والطب. وهناك أيضاً خرجت إلى السطح الحلول الوسطية والشكلية والكلام الفارغ.

قدم المظهر «الخالي من المضمون» للواقع خدمات سيئة؛ إذ نشأت هوة بين القول والفعل، والتي ولدت السلبية الاجتماعية وعدم الثقة بالشعارات المعلن عنها. ومن المفهوم أن الثقة، في مثل هذا الظرف، بما كانوا يدعون إليه وما قيل من على المنابر، وما طبع في الصحف والكتب الدراسية قد أخذت تتهاوى. وبدأ التقهقر في الأخلاقيات الاجتماعية، ووهن في الشعور العظيم للتضامن بين البشر. وأخذت تتزايد حالات الإدمان على الخمور، وتعاطي المخدرات والإجرام.

إن العناية الحقيقية بالبشر وظروف معيشتهم وعملهم وأحوالهم الاجتماعية قد استبدل به التخلف السياسي والتوزيع الجماعي للمكافآت والألقاب والجوائز. ونشأ وضع يقوم على الصفح عن كل شيء، وتدنّت حالات التطلب والانضباط والمسؤولية[1].

---

(١) ميخائيل غورباتشوف: البيريسترويكا والتفكير الجديد لأجل بلادنا وللعالم بأسره، ترجمة: زياد الملا. دمشق: دار الشيخ للدراسات والترجمة والنشر، د. ت.، ص ص ١٨ ـ ١٩.

الأساطير المؤسسة للمجتمعات العربية

لا تشكل ما يسمى «الأساطير المؤسسة» لأي مجتمع ـ في العادة ـ الأوضاع الفعلية للمجتمع؛ فالناس يشكلون طموحاتهم، ليس وفقاً لإمكاناتهم وواقعهم، بل حسب الصور التي تحتل موقع الصدارة في منظومات القيم. وهي ليست ـ بأي حال ـ انعكاساً للصور الحقيقية للواقع؛ يساعدهم في ذلك كون أغلبية المجتمعات، وهي من العامة، تركز على الجزئيات، وتعنى بواقعها المعيشي أكثر من عنايتها بمطابقة تلك المثاليات مع الواقع.

وإذا كان ما يحرك المجتمعات الإنسانية هي الأساطير المؤسسة، بحسب كلافال، فإنها تمثل «أقاصيص» بحسب بوبر. وقد قام كلافال بمراجعة الأساطير المؤسسة للمجتمعات الأوربية، التي دفعتها إلى التقدم والتطور اللذين عرفتهما. وهي أساطير بسيطة، غايتها إما تخليص الإنسان وإما تخليص المجتمع، وخلفيتها العامة فكرة الخلاص المسيحي. أما الشعب الياباني فقد تعلم من تجربته المتأخرة في مطلع القرن العشرين أن القمع يؤدي إلى تدمير الثروة الوطنية، ويقتل الأبرياء، ويؤدي إلى انحراف السلطة. فوعى اليابانيون أن عليهم القيام بالنقد الذاتي قبل كل شيء، وبكل ما أوتوا من قوة[1].

فما هي الأساطير المؤسسة للمجتمعات العربية؟

---

(١) انظر: منى فياض: «معوقات الإصلاح الذهنية والثقافية في المجتمعات العربية». مجلة حوار العرب ١/٦ (مايو ٢٠٠٥)، ص ٩١.

قبل أن نبحث عن تلك المحركات، يمكن أن نشير إلى بعض الأوضاع التي تقود إليها تلك الأساطير، حسب رؤية خارجية للأوضاع العربية. حيث يعيد نوتوهارا عدم سعادة الناس في شوارع المدن العربية إلى غياب العدالة الاجتماعية، لأنها أول ما يرد إلى الذهن، وهذا ما يؤدي بنظره إلى الفوضى. كما أنه يلاحظ كثرة استعمال العرب كلمة ديمقراطية، وهذا لا يعبر سوى عن شيء واحد، ألا وهو عكسها تماماً، أي القمع وغياب الديمقراطية. ولهذا القمع وجوه عدة: منع الكتب، وغياب حرية الرأي وحرية الكلام، وتفشي ظاهرة سجناء الرأي.

ويشير نوتوهارا، كمراقب أجنبي، إلى أن العالم العربي ينشغل بفكرة النمط الواحد، على غرار الحاكم الواحد. لذلك يحاول الناس أن يوحدوا أشكال ملابسهم وبيوتهم وآراءهم. وتحت هذه الظروف تذوب استقلالية الفرد وخصوصيته واختلافه عن الآخرين. يغيب مفهوم المواطن الفرد، وتحل محله فكرة الجماعة المتشابهة المطيعة للنظام السائد. وعندما تغيب استقلالية الفرد وقيمته كإنسان، يغيب أيضاً الوعي بالمسؤولية.

من هنا كان لا بد من ضرورة العمل على فكرة الإصلاح بشكل جدي ومسؤول، انطلاقاً من كوننا مسؤولين عن القيم السائدة في مجتمعاتنا؛ ذلك أن الممارسات السياسية والاقتصادية في أي مجتمع لا تتم بمعزل عن البنية الاجتماعية والقيم السائدة فيه[1]. أما المحركات

(١) انظر: منى فياض: معوقات الإصلاح، ص ٩٢.

الفعلية، فتكمن في أن العربي يرى الملجأ دائماً لدى قوى خارجية تقع خارج الدائرة الذاتية، ولهذا يسلّم إليها أقداره، ويستسلم لها ليتمكن من الركون إلى الطمأنينة في دعة وسلام؛ لأنه لا قِبَل له بتلك القوى. فهي التي لم ترد له الوصول إلى ما كان يرغب في تحقيقه، أو ينسب إليها أسباب المصائب التي تحل به، ولأجل ذلك لا يُبحث دائماً عن الأسباب، ويُسعى إلى معرفتها، وتجنب ورودها إذا كانت سلبية، أو يؤخذ بها إذا كانت إيجابية الأثر.

وفي دراسة عن الأوضاع العربية الحديثة يثبت أحد الباحثين أن الفساد قد أفضى إلى إعادة تشكيل منظومة القيم، كما أدى إلى إعادة تراتبها. فممارسة الفساد ونتائجها الاجتماعية ـ المالية تسهم في تسريع عملية الانتقال من قيم الجماعة المتماسكة إلى قيم الأفراد الباحثين عن نجاح فردي، وإن استظلوا خيمة الجماعة. ما يعني أن قيمة الثراء، وبخاصة السريع وغير المشروع، تصبح في أولوية سلم القيم، حتى عند شرائح اجتماعية كانت حتى أمد قريب تضع الشرف والنزاهة في المقدمة.

وقد شكلت ممارسة الفساد المعممة الأساس المادي الضروري لتقبل التعديل الطارئ في سلم القيم المجتمعي. فالنفاق والتملق والتزلف والغش والولاء غير المشروط تحتل كقيم سلبية حيزاً متزايداً في مراتب الفاسدين الصغار الأخلاقية[1].

---

(١) انظر: حسين أبو النمل: «الفساد والحكم الصالح في البلاد العربية». مجلة المستقبل العربي ٣١٨ (٨/ ٢٠٠٥)، ص ١٤٨.

ولماذا لا تبقى القيمة المادية في إطارها المادي عندما تدخل مجال الأساطير المؤسسة؟

عندما نأخذ قيمتين فرديتين كالجوع والفقر، وأخريين جمعيتين كالشرف والثأر؛ نجدها قد شكلت في المجتمعات العربية ـ بدرجات متفاوتة ـ أطراً خارجة عن حدود المنطق المادي إلى منطق إثني ـ ثقافي موغل في الخصوصية. أما الفساد والحرية والعدل بوصفها قيماً نسبية، فلم يكن العرب معنيين بها، إلا بقدر ما يصفون بها حالة فردية أو يقدمونها في صورة شعرية.

ففي الصحراء يصنع الناس الوهم ويصدقونه ـ تتراءى لهم الخيالات في الصحراء الموحشة، فيصنعون منها عالم الجن والخرافات ـ فتصنع عقولاً تعيش الشيزوفرينيا بحالاتها الحادة. فمن اخترع في الصحاري المقفرة تلك الرؤى، وخاصة أفكارها المتطرفة، لا يعني أنه يتعمد الكذب والادعاء، بل يختلط عليه الواقع بالأساطير التي يتعايش معها.

وفي الواقع إنه ليست الصحراء فحسب التي بنت شخصية العربي في شبه الجزيرة العربية على وجه الخصوص، بل أيضاً رنين الكلمات وموسيقاها. ولهذا كان الشعر ديوانهم وحياتهم. وتوقفت حياتهم على السجع والأصوات، وكانت استجاباتهم قائمة على جرس الأصوات. فكانت ألفاظ الكهانة المسجوعة والنصوص الدينية وبليغ القول المتضمن تقابلات وجرساً صوتياً، والأمثال[1]، هي المحرك لعقولهم، والعنصر

---

(١) فقول مثل: «لا تدخل عصّك في اللي ما يخصك» يستمد قوته من السجع فيه الذي جعل له هذه القوة التأثيرية، وإلا فما الذي يجعل المرء يدخل عصه في الأشياء؟

الفاعل الذي يدغدغ مشاعرهم، ويشعرهم بضرورة التجاوب مع ما تمليه تلك الأصناف.

على أن الحداثة، التي اجتاحت العالم بكل أطيافه، لم تصل إلى أنساق الفكر العربي، بالرغم من أن القيم الاستهلاكية ذات رواج كبير في المجتمعات العربية؛ بل إنها في البيئات المحافظة منها أعلى نسباً وأكثر تغلغلاً منها في البيئات المنفتحة على الحضارات الأخرى.

وقد طرحت عدة سيناريوهات تتمثل من خلالها رؤى المستقبل في المجتمعات العربية، فيما يتعلق بقيم السوق السائدة في ظل العولمة الطاغية على كل الثقافات. وأبرزها في المجتمعات المحافظة التوقعات الثلاثة التالية:

١ ـ طغيان قيم السوق والعلاقات الاجتماعية والانحياز نحو الفردانية

٢ ـ رفض قيم السوق، وطغيان العلاقات القبلية، واستمرار القيم التقليدية في توجيه الحياة العامة والخاصة

٣ ـ القبول بقيم السوق مع الحفاظ على منظومة العلاقات الاجتماعية والأخلاقية التقليدية، وبقاء السلطة المركزية للملكية، مستثمرة الصفة الدينية كرمزية قوية مهيمنة وموجهة وضابطة للمجتمع.

ويتوازى مع هذا «السيناريو المهيمن» قبول بالقيم الديمقراطية وحدوث تحولات اقتصادية، الأمر الذي سيتبعه تحديث سياسي بفعل ارتفاع مستوى الرأسمال المعرفي للمجتمع[1].

---

(١) رشيد جرموني: «قراءة في التحولات القيمية ـ دراسة مقارنة بين المغرب وباقي بلدان العالم». مجلة المستقبل العربي ٣٦٦ (٨/ ٢٠٠٩)، ص ٩٠.

وفي سبيل ضبط التحولات التي تؤثر في نظام القيم لأي مجتمع من المجتمعات، يلزم أولاً إدراك الواقع، بأن سلوك الناس وأخلاقهم والقيم التي تحدد علاقاتهم بأنفسهم وبالآخرين ليست أبنية خالصة يضعها الفرد بحرية كاملة، بعيداً عن المجتمع وأوضاعه السائدة؛ وإنما شأنها شأن كل ما يتعلق بالإنسان؛ تكون:

أولاً: نتاج تصنعه أوضاع المجتمع من ناحية،

ثانياً: في الوقت نفسه أداة تؤثر في المجتمع، وتسهم في تغييره من ناحية أخرى.

وبسبب التحولات التي طرأت في عالمنا المعاصر؛ فقد كانت من آثارها سقوط حواجز الزمان والمكان بين الأفراد والشعوب والثقافات، نتيجة الثورة العلمية التي أفضت إلى ثورة تقنية وصناعية في وسائل الانتقال، وأدوات الاتصال؛ فتهاوت الحدود بين الدول والقارات وتعولم النسيج البشري[1].

وإذا كان النظام الاقتصادي العالمي قد سيطرت عليه، بدءاً من هيمنة منظمة الجات ومنظمة التجارة العالمية، مبادئ لها الصدارة من الاهتمام العالمي، وأهمها «حرية الأسواق»؛ فإن ذلك النظام قد أحدث تصدعاً في منظومة القيم لدى المجتمعات المستقبلة التي تتفاعل فيها هذه المؤثرات مجتمعة[2].

---

(١) انظر: المرجع نفسه، ص ٨٣.

(٢) انظر على سبيل المثال عن تلك المؤثرات: Roland Ingelhart: "Globalization and Postmodern Values", Washington Quarterly, vol. 23, no. 1 (2000), pp. 215 - 228.

غير أنه لا يوجد من السلع الحيوية ذات القوام الرئيس في اقتصاد أي بلد، مما يرتبط بتلك المبادئ المعولمة، مثلما هي حال «النفط»، السلعة الرئيسة في اقتصادات عدد من المجتمعات العربية. ومن أجل ذلك تميز عصر النفط في المنطقة العربية بتحولات قيمية ذات أهمية كبرى؛ يزيل بعضها عوامل جوهرية في منطق منظومات القيم من الحسبان. ولا نحسب آثار تلك القيم وقفاً على البلدان المنتجة للنفط، بل تعدتها إلى بلدان أخرى أكثر عراقة.

عصر النفط وقيمه

أدت الوفرة المالية الناشئة عن الثروة النفطية في بلدان كانت ضمن أشد بلدان العالم فقراً إلى تغيير جذري في منظومة القيم التقليدية التي كانت سائدة في تلك المجتمعات من قبل. فتحولت الاهتمامات من العناية بتراث المجتمع وتقاليده إلى السعي خلف الاستهلاك المادي لمنتجات غير محلية، وغير متوافقة في كثير من الأحيان مع التراث المحلي والتقاليد.

وحيث ترافق ذلك التحول مع نسخ متشددة من الإسلام الصحراوي المتزمت، أو الهندي ـ المصري المتطرف؛ فقد أصبح الناس يحتاجون إلى التفافات تأويلية من أجل استمرار الحياة، وقبول التناقضات الناتجة عن ذلك الخليط غير المتآلف.

وقد أقرّ مخططو هذا التيار مبدأ النقل وتقليد السلف عنواناً لكل تصرف مقبول لديهم، ولكل تطوير في التعليم وإدارة شؤون الناس، كما

ربطوا سلامة العقيدة بتقليد الأولين، وجعلوا التجديد وقبول أنماط الحياة الجديدة من البدع في أمور الدين. فليس هناك اعتراف بتراكمية العلوم والخبرة في شؤون الحياة، بل والنظر في أمور الدين ونصوصه بما يصلح أمور الدنيا. يُعاد تمثل عائشة فيما يخص المرأة، ويُستحضر كل فرد من السلف قال مقولة، حتى وإن كانت اجتهاداً في شؤون حياته. ومن هذا المنطلق كان لا بد أن يُعادي هذا التيار خطاب الحداثة بوصفها خطاباً عقلانياً، يتفق مع خطابات العالم الحديث، ويشكّل خطراً على بؤر التقوقع التي يريدون إنشاءها في كل منطقة يصلون إليها. وقد سعى هذا التيار أيضاً بكل ما يملك أن يبقي على الأوضاع الاجتماعية والسياسية والثقافية على ما هي عليه، خدمة لأصحاب الدعم غير المحدود الذين يتبنونه، ويرغبون في بقاء الجمود[1]. على أنه «في سبيل الإبقاء على هذا الوضع الجائر كان أسهل الأمور هو استغلال المشاعر الدينية لدى الجماهير من أجل نشر نوع من الإسلام لم يكن له نظير طوال تاريخ الأمة الإسلامية، هو إسلام الحجاب واللحى والجلباب القصير وتوقف العمل في مواعيد الصلاة وتحريم قيادة المرأة للسيارات. في هذا النوع من الإسلام ينصب الكفاح على منع الاختلاط بين الرجل والمرأة، وتلعب التحريمات والمخاوف الجنسية دوراً يتجاوز أهميتها في الحياة بكثير، ويصبح أداء الشعائر غاية في ذاته، بغض النظر عن المضمون السلوكي والأخلاقي والاجتماعي الكامن من ورائه.

(١) فالح العجمي: الإنسان المسلم ـ وضعه القانوني والتاريخي وحقوقه وواجباته. بيروت: مؤسسة الانتشار العربي، ٢٠٠٩، ص ٨٢.

وباختصار، يقوم هذا الإسلام البترولي بعملية فصل تام بين الدين وحياة الناس الفعلية، وبين الإيمان ومشاكل الفرد أو المجتمع»[1].

بعد سيادة هذا النموذج من النظم القيمية، وانتصار اليمين وتعزيز قوته، برزت فكرة الفرز والتصنيف؛ وذلك لإنشاء منظومة القيم التي تتماشى مع الهوية العربية ـ الإسلامية. ثم أسقط الجزء القومي منها لتصبح هوية دينية، نتج عن الحماس لها في ثمانينات القرن العشرين موجات الأسلمة، وحلت الأممية بدلاً من القومية والوطنية، لتضمحل شعارات حركات التحرر والوحدة العربية، وتتزايد قوة التيارات الجهادية وتمجيد العمليات الإرهابية الذي بلغ أوجه في مطلع القرن الحادي والعشرين.

فما الذي حلّ في واقع الناس بمنظومة القيم مع تنامي تلك التحولات، التي كانت عميقة إلى الدرجة التي جعلت العالم الحر يتحول إلى الخصومة معها، بعد أن أصبحت تهدد قيم الحرية والتسامح والسلام العالمية؟

ربما كانت أهم دوافع عداء العالم الحر لتلك المنظومة، بعد رسوخ ديناميتها التوليدية غير القابلة للإصلاح أو التعديل؛ أنها تذكي روح الكراهية بين الثقافات المختلفة، وتصنع جواً خانقاً لحريات الأفراد والمنظمات الإنسانية، كما أنها تؤدي إلى الحروب الأهلية أو غزو البلدان المجاورة تحت شعارات الجهاد ونصرة الأخوة في الدين.

---

(١) فؤاد زكريا: الحقيقة والوهم في الحركة الإسلامية المعاصرة، ط ٣. القاهرة: دار الفكر للدراسات والنشر والتوزيع، ١٩٨٨، ص ٢٤.

وللمنظومة القيمية العربية سمات متميزة فيما يخص مجالات تداخلها مع شؤون الحياة المختلفة؛ ففي كل شأن منها تبدو خصوصيتها المتفردة بها كل ناحية جغرافية وثقافية على نحو تختلف به عن بقية النواحي. حيث توجد في أمور الأسرة وفي شؤون الدين والتقاليد، وكذلك في السياسة أو العمل أو الترفيه، تبرز تلك الخصوصيات التي لا يمكن تبريرها إلا بالخلفيات الأنثروبولوجية.

ففيما يخص الأسرة يسود نمط التبعية والطاعة بالطريقة البطريركية، دون أن توجد ـ في الغالب ـ مساحات للاستقلالية لدى الأفراد، أو إمكان الحوار بين الأجيال المختلفة. ومن أجل ذلك يكون للنسب والارتباط الأسري قيمة كبيرة في قبول العلاقات الاجتماعية واختيار أواصرها، وكذلك تندرج هذه الدافعية في قضايا الثقة المتعلقة بالأعمال واختيار الأعوان والكفاءات؛ مما يجعلها ضريبة يدفعها الأفراد نحو أسرهم، وتجعل المحسوبية أساساً لعقد الصفقات وتيسير علاقات العمل وغيرها. ونتيجة لذلك تُحيّد القوانين أو الأعراف، لصالح منظومة أخرى تؤسس لشبكات الفساد والتستر على قضاياه عن طريق تلك العلاقات الوطيدة.

وفي إطار القيم الدينية والتقليدية وجدت ثلاثة أنماط تتبادل السيادة في نواحي المنظومة المختلفة؛ أحدها يتعلق بأزمة القيم ونكوصها عن الحداثة، حيث تشبثت الجماعات المؤمنة بهذا النمط بالقيم التقليدية المغرقة في الرجعية، والثاني يتصل بقضية الإقبال المتزايد على أداء الشعائر الدينية في تظاهرات شكلية لا تخفي وراءها ـ في الغالب ـ روحانية أو يقظة في الضمير والإحساس بالمسؤولية الجمعية. أما الثالث

فيمكن حصره في أشكال التدين الخاصة، الذي أصبح أكثر بروزاً مع اندماجه في منظومة العادات والتقاليد؛ ليكون الفصل بين حدود كل منهما صعباً، مما يؤدي إلَى الحفاظ على تلك الأشكال من التدين، ويُكسب العادات والتقاليد طابع القداسة.

وعلى صعيد السياسة لا يوجد كثير من العناصر التي يمكن أن تشكل أساساً للقيم السياسية؛ حيث لا توجد مؤسسات سياسية أصلاً، أو لا توجد بشكل حقيقي. كما أن ظاهرة الاكتراث بالأوضاع السياسية المحلية ـ ربما بأثر من سيطرة القيم الدينية والتقليدية ـ غير موجود سوى على المستوى اللفظي فحسب. ومما يقلل من جدوى بعض الإسهامات السياسية في منظومة القيم أنه لا توجد ثقافة الانخراط في الأعمال السياسية الجماعية، أو تنظيم المظاهرات والاحتجاجات، فضلاً عن أن مؤسسات المجتمع المدني القادرة على تلك الأعمال غير موجودة أصلاً بشكل فاعل في الثقافة العربية.

وتظهر آثار ذلك العجز السياسي في كثير من النشاطات الاجتماعية والإعلامية؛ حيث يكون تحديد الفساد في البيئات العربية جميعاً مرتبطاً بظاهرتي «شرب الخمر» و«الجنس وما يتعلق به»، مع أنهما سلوكان فرديان؛ وذلك خلافاً لأشكال الفساد الموسوم بالسوء في ثقافات الشعوب الأخرى، والمرتبط أصلاً بسلوك الشخصيات العامة أو طرق تفعيل القوانين والمعاملات المالية والإدارية لأفراد المجتمع. فما تطالب فيه هذه المنظومة العربية بالمنع والعقاب هي حالات السلوك الفردي التي يكون عائدها السيء مرتبطاً بالفرد نفسه؛ أما الحالات التي تكون رزاياها شاملة للمجتمع بأكمله، فيطلب أصحاب تلك القيم العون

الإلهي في زوالها عن المجتمع، ويدعون لممارسيها بأن تصحو ضمائرهم، لكي يرتدعوا عن الاستمرار في ممارستها. وما ذلك إلا بسبب غياب المؤسسات التي يفترض أن تحدد الأطر ذات الأهمية لجهود مؤسسات المجتمع المدني، وجهود أفراده الإصلاحية.

أما القيم المرتبطة بالعمل والترفيه، فيبدو أن اضطرابها ناشئ عن خلط بعض القيم الموروثة في هذا المجال من الثقافة العربية القديمة مع بعض ما تستدعيه ظروف الحياة المعاصرة. وإذا أدخلنا في الاعتبار ما ينشأ عن قضايا عمل المرأة وترفيهها ـ وهي قضايا شائكة جداً ـ فإن الأمر يصبح أكثر تعقيداً، وتكون الخصوصية مضاعفة.

ففي حين يُنظر إلى العمل والحصول على وظيفة في أغلب المجتمعات البشرية بوصفه ظاهرة وجودية، ودليل نجاعة في تحقيق الذات والإسهام في بناء المجتمع؛ لا يكون الأمر في بعض المجتمعات العربية على هذه الصورة، ويكون للفرد بذاته (نتيجة لظروف اجتماعية معينة كالنسب أو الهيئة أو الانتماء) قيمة مستقلة عما يؤديه من عمل في حياته. ولذلك تكون أسئلة من مثل: من أين يعيش؟ (عن مصدر الرزق)، أو: ما عمله، وما مكانته الاجتماعية؟ (ليست بذات ارتباط دائماً بوظيفته الفعلية).

٣ ـ ٣ ـ التناشز الاجتماعي

يعود مصطلح «التناشز الاجتماعي» إلى الدراسات الاجتماعية ـ الأنثروبولوجية المعنية بصراع ينتج عن العوامل الثقافية المتباينة لدى الفئات الاجتماعية ذات الاختلاف الطبقي أو المهني أو السلوكي.

وكما هو معروف، فإن الظروف الجغرافية، وما تستلزم من شروط حياة بيئية ومعاشية، تفرض أنماط حياة خاصة في كل حالة بما يتلاءم مع أوضاع المجتمع الاقتصادية والاجتماعية ـ الثقافية. وفي المنطقة العربية على وجه الخصوص تتوزع تلك البيئات على أربعة أقسام رئيسة؛ لكل منها مواردها الاقتصادية وقيمها الاجتماعية، وهي:

١ ـ الرعي، وهي البيئة المتناسبة بالدرجة الأولى مع الصحاري، ومناطق شبه الجزيرة العربية على وجه الخصوص. ويعتمد اقتصاد هذه البيئة أساساً على نوعين من تربية الحيوانات، هما: الجمال التي يتطلب رعيها السير مسافات طويلة في الصحراء، ورعي الأغنام والمواشي الصغيرة، التي تكون تربيتها في أطر الواحات والمسافات القصيرة.

وتعتمد التنظيمات الاجتماعية لهذه الفئة وحدة القبيلة أساساً لهيكلها. كما تتقسم القبيلة إلى فئات طبقية لا تحظى جميعها بشروط الحظوة نفسها؛ فالعبيد الذين حرروا لا يصبحون أبناء للقبيلة، وإنما يتحولون إلى موالي أو أتباع مهما قدموا من خدمات. والتصنيف ذاته ينطبق على أي غريب يلجأ للقبيلة لسبب أو لآخر، ويطلب أن تحميه وأن يعيش في كنفها. إنه هو الآخر يصبح من طبقة الموالي الذين لا يرقون إلى مرتبة أبناء القبيلة مهما تفانى في تأدية دوره في خدمة مصالحها والذود عن هذه المصالح. وهكذا تتكون بالتدريج داخل كل قبيلة فئة أو طبقة لا تشعر بالانتماء الكامل لها، ويمكن أن تصبح عنصر انقسام بدلاً من أن تكون عنصر تماسك[1].

---

(١) لطفي عبد الوهاب يحيى: العرب في العصور القديمة ـ مدخل حضاري في تاريخ العرب قبل الإسلام، ط٢. بيروت: دار النهضة العربية للطباعة والنشر، ١٩٧٩م، ص ٣٧٤.

٢ ـ الزراعة، وارتبطت هذه البيئة بالاستقرار، والاعتماد بالدرجة الأولى على إنتاج المحاصيل الأساسية التي يحتاج إليها المجتمع المحلي في غذائه، بالإضافة إلى ما يتبع ذلك من منتجات ثانوية. وبالرغم من أنها تلبي الحاجيات الغذائية للمزارعين والمجتمع المحيط بهم؛ إلا أنها في بيئة قاحلة مثل شبه الجزيرة العربية تكاد تكون قليلة الموارد. علاوة على ذلك، فإن العرب القدامى كانوا يزدرون أصحاب هذه المهن، كما نجد عند الأعشى ـ أحد شعراء المعلقات الذين تباهى العرب بشعرهم ـ وهو يصف مدى ازدرائه للزراعة والذين يعملون فيها من بني إياد، بأنهم يعيشون على هذه المهنة المتدنية، في نظره، ويصور هؤلاء القوم، وقد أخذوا ينتظرون موسم الحصاد، وهم لا يجدون من عمل يقومون به سوى الجلوس خلف أبواب موصدة؛ يعالجون القمل، وتشدهم إلى الأرض قيود لا يملكون معها فكاكاً[1].

٣ ـ التجارة، وخلافاً للزراعة لا تعد التجارة منقصة عند العرب. وقد كان نشاط العرب في ممارسة هذه المهنة متفاوتاً حسب الوضع الاقتصادي الذي تعيشه مجتمعاتهم أو المجتمعات المجاورة لهم أو المحيطة بهم. فالقوافل كانت تعبر أجزاء كثيرة من المنطقة العربية،

---

(١) المرجع نفسه، ص ٢٩٤. أما أبيات الأعشى في ازدراء الزراعة، فهي:

لسنا كمن جعلت إياد دارها ... تكريت تنظر حبها أن يحصدا
قوماً يعالج قملاً أبناؤهم ... وسلاسلا أجدا وبابا موصدا

ثم يستمر ليذكر أن الغزو والغارات أكرم وسيلة للحياة، فيقول:

جعل الإله طعامنا في مالنا ... رزقاً تضمنه لنا لن ينفدا
مثل الهضاب جزاره لسيوفنا ... فإذا تراع فإنها لن تطردا.

ونسب التبادل التجاري بين الحواضر المحيطة بشبه الجزيرة العربية مرتفعة، والممارسة قائمة في فترات ازدهار التجارة البينية لدى تلك المجتمعات.

والجدير بالذكر أن النظرة إلى المهن التجارية بمختلف أنواعها إيجابية بالكامل في تاريخ المجتمعات العربية، بل إن بعض الفئات التي تمتهن الرعي أو الزراعة كانت تستفيد من ريع طرق التجارة التي تمر بالأراضي العربية، أو بواسطة حماية تلك القوافل من الاعتداءات التي قد تعترض طريقها قبل الوصول إلى الهدف. فبالإضافة إلى أنها عمود الاقتصاد في كل مجتمع قديم أو حديث، فإنها أيضاً تتصل بمصالح جميع الطبقات، وتتأثر بضعفها أو تقلص دورها وفرة المستلزمات الضرورية لكثير من المهن الأخرى.

٤ ـ الحرف المدنية، وترتبط بها عدة مهن تدور في فلك الممارسة اليدوية التي تتطلب مهارة فنية يتعلمها الممارس قبل أن يبدأ في امتهان عمله. وقد توزعت هذه الحرف في عدة مجالات؛ تحتاجها حياة الناس في المساكن والمراكب والأدوات، وغير ذلك من الجوانب الفنية أو الروحية. وكان أقدمها مهن صوغ المعادن وتطويعها للتجميل أو صناعة العملات المعدنية أو لتكوين القوالب والأدوات اللازمة لشؤون الحياة.

أما قيمة هذه المهن اجتماعياً لدى العرب، فلا شك بأنها متدنية جداً، بسبب النظرة التي كان ينظر بها العرب إلى العمل اليدوي. فرغم أنهم كانوا بحاجة إلى السلع المصنوعة ذاتها، ورغم تغنيهم بها في أشعارهم، إلا أنهم كانوا يعدون ممارسة العمل في صنع هذه السلع أمراً

متدنياً في قيمته كمهنة يحترفونها. إذ لا يليق بالعربي الشريف الحر أن يكون صانعاً، لأن الصناعة من حرف العبيد والخدم والأعاجم والمستضعفين من الناس[1].

وقد نشأ التفاوت الطبقي في المجتمعات العربية أساساً من اختلاف الدرجات بين القبائل الرحل، سواء منها القبائل المنبوذة مثل صليْب أو عرب القيْن القدماء (ولفظ القين يعني الحدّاد)، الذين استوطنوا البتراء عند ظهور الإسلام، أو صغار الرعاة، رعاة الأغنام والماعز الذين بدأوا برعي قطعان أهل الحضر. لكن القبائل البدوية الحقيقية (التي ترعى الإبل) كانت تحتقر صغار الرعاة، كما تزدري الحضريين، وتستغلهم لمصلحتها، وتحميهم من هجمات القبائل الأخرى. وقد كانت بعض شعاراتهم تتضمن: الذل بالحراث والمهانة بالبقر، والعز بالإبل والشجاعة بالخيل[2].

قيم المهن وصراعاتها

كما هو معروف لدى أصحاب المهن الراسخة ذات التقاليد المستمرة في أي مجتمع، تنشأ أعراف تزداد قوتها مع مرور الزمن، وتتحول بالتالي إلى قيم تصبح مرتبطة بالمهنة، أكثر من ارتباطها بالأفراد الذين يزاولون تلك المهنة.

---

(١) انظر: المرجع نفسه، ص ٣٤٠.

(٢) انظر: ر. بلاشير: تاريخ الأدب العربي، ترجمة: إبراهيم الكيلاني، ط ٢. دمشق: دار الفكر، ١٩٨٤م، ص ص ٣٧ ـ ٣٨.

وفي البيئة العربية نشأت ثنائية مهنية تنازعت المجتمعات في رسوخ تقاليدها، وفي تبلور قيمها على شكل ضدية؛ تمثلت في «قيم البداوة»، ويقابلها «قيم المجتمع الزراعي». وكان الصراع بين تلك القيم قائماً على أساس تنافسي من جهة، ورمزي من جهة أخرى (في المخيلة الأسطورية أن قيم البداوة ترمز إلى هابيل الذي كان راعياً، بينما ترمز قيم الزراعة إلى قابيل الذي كان مزارعاً).

وقد استقر في مخيلة الدارسين ـ كما يؤكد علي الوردي[1] ـ فترة طويلة من الزمن:

١ ـ أن جميع المجتمعات تمر بمرحلة البداوة، ثم تتطور إلى الاستقرار، وهو أمر ليس صحيحاً؛ إذ إنها حياة مرتبطة بالصحراء فقط،

٢ ـ أن البداوة ليست سوى طريقة للعيش، حيث تتصف بالرعي والتنقل وراء المراعي. وقد ثبت خطؤه؛ فهي ثقافة اجتماعية قائمة بذاتها لها طابعها العام ومركباتها الخاصة بها، وهي التي يطلق عليها علمياً مصطلح الثقافة (culture).

وتتكون قيم البداوة الأساسية من: الغزو ـ العصبية القبلية ـ تقدير المروءة؛ ويقابلها في حياة الاستقرار: المهنة ـ السلطة الحكومية ـ تقدير المال.

فالغزو في ثقافة البداوة يمثل صمام الأمان في الصحراء، لتقليل

---

(١) «حول صراع القيم في المجتمع العربي». أزمة التطور الحضاري في الوطن العربي. ندوة جامعة الكويت في ٧ ـ ١٢ نيسان (أبريل) ١٩٧٤، ص ٣٢٩.

الأفواه الآكلة فيها ـ كما هي تحليلات الأنثروبولوجيين. إذ إن الصحراء موطن الأقوياء الشجعان، وليس فيها مجال للضعفاء الجبناء؛ ونتيجة لهذه الثقافة تولدت الأمثال المعبرة عن هذه الأفكار، من مثل: «الحق بالسيف والعاجز يريد شهود»، أو: «الحلال ما حلّ باليد». والمحصلة الطبيعية لهذه الثقافة أن تتكون لدى البدو مشاعر احتقار لأصحاب المهن، وهم الذين يبحثون عن الحق بغير القوة.

وإلى زمن امتد طيلة القرون الهجرية الثلاثة الأولى كان العرب ـ فيما ينقله المؤرخون ـ يعدون المهنة المحددة بعمل معين (ربما غير التجارة) منقصة؛ فابن خلدون ينقل عما يوصم به الحجاج بن يوسف الثقفي أن أباه كان من المعلمين «مع أن التعليم لهذا العهد من جملة الصنائع المعاشية البعيدة من اعتزاز أهل العصبية. والمعلم مستضعف مسكين منقطع الجِذْم؛ فيتشوف الكثير من المستضعفين أهل الحرف والصنائع المعاشية إلى نيل الرتب التي ليسوا لها بأهل»[1].

ففي العصر الحديث نشأت ـ مع اضطرار البدو إلى الاستيطان في التجمعات الحضرية بعد ظهور التنظيمات المدنية والقروية الحديثة، ودمج الأنظمة التعليمية والصحية بتلك التجمعات ـ صراعات قوية؛ كان منشؤها تعارض القيم الموروثة مع ما تفرضه حياة الاستقرار من تحولات في القيم، وتغيير في الأولويات الثقافية.

ومع زوال الأعراف العشائرية المأخوذة عن القيم البدوية من التطبيق

---

(١) عبد الرحمن بن محمد بن خلدون: مقدمة ابن خلدون. بيروت: مؤسسة الأعلمي للمطبوعات، د. ت.، ص ٢٩.

الظاهري، على أقل تقدير، أصبحت قيم الثأر والنخوة والدخالة والجيرة والضيافة، وما أشبهها من الظواهر فردية الطابع، ولكنها تكتسب قيمة اجتماعية كبيرة. فقد أصبح الفرد، وكذلك المجتمع، يقدر «ابن الناحية»، أو «المنطقة»، أو «القرية» التي ينتمي إليها تقديراً كبيراً، تماماً مثلما كان الأمر في «ابن العشيرة» السائد في قيم البداوة.

وفي أواخر القرن العشرين صاحب الطفرة المالية في بعض البلدان العربية النفطية تناقض بين طريقة العيش (والبذخ الناتج عن توفر المال) والقيم السائدة؛ ففي حين تعيش الأكثرية الساحقة ضمن نمط حياة الاستقرار؛ تسيطر عليهم قيم البداوة (المتمثلة في امتهان الناس وظلم البشر)، وكأن المجتمع الذي يعيش حياة مستقرة مترفة قد استعمرته القيم البدوية. وبقيت لديهم ظاهرة كراهية مهن الاستقرار، والنزوع إلى الغش فيها؛ بل إن تقدير العامة للرموز الكبيرة من القيادات لا يقوم على احترام تلك القيم الموروثة، بقدر ما يتضمن تناقضاً يتماشى مع الازدواجية السائدة: فالفاسد الذي ينهب المال، ويهبه دون حساب لفئات أخرى أقل درجة، مما يسمح بانتشار طبقات الفساد، يصبح رمزاً، ليس مقبولاً فحسب، بل يصبح أيقونة تتماهى مع تراب الوطن ورموزه السيادية.

الأفكار الميتافيزيقية

هل يمكن أن تقوم قيم الثقافة الاجتماعية على رؤى ميتافيزيقية خالصة؟

قبل الإجابة عن السؤال، لا بد من الإشارة إلى طبيعة العلاقة بين

عالم الميتافيزيقيا من جهة، وعالم الواقع من جهة أخرى. كما يلزم أيضاً معرفة، إن كانت طبيعة منطق العالمين واحدة، أم أنها مختلفة بنيوياً ومنهجياً. كل تلك المعرفة ضرورية تداولياً، من أجل الجزم بكون العالمين متوازيين، كما يؤكد معارضو الميتافيزيقيا، أو أن هناك نقاط التقاء، كما يبشر بذلك دعاة المذهب التوفيقي قديماً وحديثاً.

وبالرغم من أن للميتافيزيقيا دوراً في انطلاقة العلم الذي شخّص الواقع بشكل أكثر دقة مما صنعته الرؤى الميتافيزيقية، لكنها تختلف عنه في تقديمها القضايا الكلية غير القابلة للإبطال، أي لا يمكن إبطالها بقضايا جزئية؛ وكل قضية غير قابلة للإبطال فهي ميتافيزيقيا. والنظرية العلمية تتكون من قضايا كلية، لا يمكن الوصول إليها انطلاقاً من قضايا جزئية عن طريق الاستقراء، لأن النظرية العلمية نظرية وصفية، وهذا ما يطلق عليه قوانين الطبيعة، ويفترض الوصول إلى هذه القوانين موقفاً مسبقاً تكون الطبيعة بموجبه متسمة بالاطراد، لأن كل نظرية علمية لا بد لها من افتراض تصور مسبق للميتافيزيقيا، غير أنه لا يعني أن العلم هو الميتافيزيقيا. فهما من طبيعة مختلفة؛ فالميتافيزيقيا تلعب دوراً أساسياً في تأسيس العلوم، لكنها غير العلم.

وبما أنه لا يمكننا الانتقال من الجزئي إلى الكلي، لأن القضية الجزئية تشير إلى ما يمكن ملاحظته مباشرة في قطاعات أو نقط مخصوصة في الزمان والمكان؛ فعندما نسلّم بأن القضية الجزئية صادقة في لحظة مخصوصة من الزمان في مكان معين، فإن صدق هذه القضية لا يسوغ لنا الانتقال إلى صدق القضية الكلية في جميع الأزمنة

والأمكنة. وإذا سلمنا بصدق ذلك، نكون كمن يقيم علاقة مشابهة بين النهائي واللانهائي، بين المحدود بزمان ومكان معينين وغير المحدود غير المعين؛ لأن العلاقة بين القضية الجزئية والأخرى الكلية علاقة «عدم تماثل»؛ ومن هنا يأتي فساد دعوى القائلين بتأسيس العلوم على التجربة والاستقراء[1].

وفي معرض حديث كانط عن التأويل في مسائل التعالي، يذكر أن ادعاء الميتافيزيقي بأنه يستطيع أن يسوق برهاناً مسبقاً على أن الكون ينبغي أن يكون متناهياً، فإنني أستطيع أن آتي ببرهان آخر لا يقل قوة ولا ضعفاً عن العكس. أما القول بأنه لا بد من وجود كائن أسمى خارج مجال خبرتنا المحدود، فمعناه أنه عصي على المعرفة، وأننا نتلاعب بالألفاظ عندما نقوم بوصف طبيعته وتحديد أغراضه. وهدف الغيبي الأساسي هو الحصول ليس على معرفة الأشياء المحدودة والمشروطة، بل على معرفة جملة الأشياء التي تتجاوز حدود الخبرة كلها، وهذا كافٍ وحده إلى القول بأن أهدافه عسيرة المنال[2].

على أن إعادة التأويليين في الفلسفة المعاصرة لنص الميتافيزيقيا الأرسطي، والذي تتفاضل فيه الأدوات والوسائل الميتافيزيقية تبعاً للتعدد والتنويعات التي ترتبط بتأويلها؛ بدءاً من الحواس التي تسمو فيها الأذن

---

(١) بنكيران امحمد الطيب: «الخلفية الفلسفية في النظرية التوليدية». مجلة عالم الفكر، ٢٥/ ٣ (يناير ـ مارس ١٩٩٧)، ص ٥٢.

(٢) عبد الهادي عبد الرحمن: سلطة النص، ص ٣٥٨.

واللغة بشكل عام في إشارة إلى كونية اللغة، إلى أمور المجتمع والسياسة أو الحياة بكل تعقيداتها[1]. وذلك يبين حضور اللغة وقيمتها في تأويل الثقافة أكثر من المصادر الميتافيزيقية التي تحاول أن تقدم تفسيراً للواقع يستند إلى الإملاءات، ويقوم على المنطق الموازي.

وعودة إلى السؤال المطروح أعلاه، يمكن أن تقوم قيم الثقافة في أي مجتمع على رؤى أسسها ميتافيزيقية، إذا كان التوازي بين العالمين (عالم الميتافيزيقيا وعالم الواقع) ليس صحيحاً أو دقيقاً، ليلتقي خطاهما، أو يتقاطعان في نقاط قليلة أو كثيرة؛ وذلك بحسب وضع الواقع أو لغة وصفه.

وقد حسمت الوضعية الجديدة الأمر في هذه الجدلية بالتأكيد على أن مهمة الفلسفة هي التحليل المنطقي للغة، وأن عالم الخطاب منقسم إلى قسمين أساسيين: الخطاب العلمي المؤلف من قضايا تحليلية وتركيبية، قابلة للتحقق والبرهان، والخطاب الميتافيزيقي المكون من عبارات خالية من المعنى[2].

ومعلوم أن الأفكار الميتافيزيقية تتوزع على ثلاثة محاور هي: مفهوم الذات، ولغة الخطاب، وحالة الوعي (آليات الانتقال من اللاوعي إلى الوعي أو من الهو إلى الأنا). وإذا كانت ضدية الوعي واللاوعي من

---

(١) انظر: الزواوي بغوره: الفلسفة واللغة ـ نقد «المنعطف اللغوي» في الفلسفة المعاصرة. بيروت: دار الطليعة للطباعة والنشر، ٢٠٠٥، ص ٨.

(٢) انظر: المرجع نفسه، ص ٨٨.

المحددات الاجتماعية، التي تضع الفلترة اللازمة للغة الخطاب المعبرة عن الذات (فردياً أو جمعياً)؛ فإن الخلاصة أن «الوعي ليس له أية قيمة خاصة؛ ومعظم ما يحمله البشر في عقولهم الواعية ليس سوى تخييل وضلال، لا لأنهم عاجزون عن رؤية الحقيقة، بل بسبب الوظيفة والأثر اللذين يخلفهما المجتمع. فالتاريخ البشري بمعظمه (باستثناء بعض المجتمعات البدائية) يتميز بحقيقة أن أقلية صغيرة قد حكمت الأكثرية، من أبناء جلدتها وعملت على استغلالها. ولكي يتم لها ذلك، فإن هذه الأقلية لجأت إلى القوة؛ إلا أن القوة ليست كافية. فعلى المدى البعيد، كان ثمة ضرورة لأن تقبل الأكثرية استغلالها طواعية، الأمر الذي لا يكون ممكناً إلا إذا امتلأت عقولها بكل أنواع الأكاذيب والاختلاقات التي تبرر قبولها لحكم الأقلية وتسوغه. ومع ذلك، فإن هذا ليس بالسبب الوحيد الذي يجعل معظم ما يدركه البشر أو يعونه عن أنفسهم، وعن الآخرين، وعن المجتمع، ضرباً من التخييل. ففي سياق التطور التاريخي يقع كل مجتمع في شراك حاجته للبقاء بالشكل الخاص الذي تطور به، وهو يتمكن عادة من تلبية هذه الحاجة بتجاهله الأهداف الإنسانية العريضة التي تتشارك بها الإنسانية جمعاء. وهذا التناقض بين الغاية المجتمعية والغاية الكونية يفضي أيضاً إلى اختلاق ضروب شتى من التخييلات والأوهام (على مستوى المجتمع كله) تقوم وظيفتها على إنكار الانفصام بين الغايات الإنسانية وغايات مجتمع معين... على أن معظم ما يشتمل عليه وعينا هو «وعي زائف»، وأن المجتمع أساساً هو من يملأ عقولنا بهذه الأفكار التخييلية غير الواقعية. ولا يقتصر تأثير

المجتمع على صب التخييلات في وعينا، بل يمتد أيضاً ليحول بيننا وبين إدراك الواقع»[1].

النقد الذاتي ونقد الميتافيزيقيا

تنطلق بعض النظريات المتعلقة بالذات ومعرفة الوعي من قواعد جدلية غريبة، تتمثل في عدم إمكان معرفة الوعي؛ من مثل نظرية الفيلسوف البريطاني كولين مكجين، الذي اشتهر بترويجه الغيبية الجديدة New Mysterianism التي تقول بأن العقل البشري قاصر عن فهم ذاته، ولذا فإن البشر عاجزون عن إدراك الوعي[2].

فما الذي نحت وعي الإنسان الحديث (الغربي ـ الأوربي الذي كوّن الحضارة الحديثة)؟ إنها الصدمات الثلاث الإيجابية ـ على حد تعبير فرويد ـ التي كونت، مع تراث العلمنة وإزالة الرموز الذي أوصل إلى المفهوم الدنيوي للديمقراطية، وموضعة الطبيعة وإزالة الصبغة السحرية عنها، خليطاً أسهم في بناء وعي الحضارة الحديثة. وهذه الصدمات هي: ١ ـ الصدمة الكوزمولوجية للثورة الكوبرنيكية، وجهود غاليليو من أجل ريضنة العالم، مما كوّن الأسس لعلوم الطبيعة؛ ٢ ـ الصدمة البيولوجية التي عرفت بها مكونات النسالة والتطور العضوي للأنواع؛ ٣ ـ الصدمة السيكيولوجية التي مكّنت من إعادة اكتشاف آليات اللاشعور

---

(١) إريك فروم: «اللاوعي والمجتمع ـ اللغة، المنطق، التابو». مجلة البيان ٣٤٨/ ٣٤٩ (يوليو/ أغسطس ١٩٩٩م)، ص ٢١.

(٢) انظر: جيمس تريفل: هل نحن بلا نظير؟ عالم يستكشف الذكاء الفريد للعقل البشري، ترجمة: ليلى الموسوي. عالم المعرفة ٣٢٣ (يناير ٢٠٠٦)، ص ١٨٠.

المبهمة. وقد حصل ذلك كله ـ دون شك ـ على حساب القيم الروحية، وعلى حساب ثراء عالم الروح[1].

وإذا أدرج ضمن أطر الوعي القضايا المتعلقة بالروح، فإن الإشكالية تصبح لغوية؛ وتخرج بذلك عن اختصاصات العلوم الطبيعية، لتصبح من اختصاص الميتافيزيقيا. فالروح ليست من الظواهر التي يمكن تكرارها؛ من أجل ذلك لا يمكن استنباط نماذج ثابتة، وعليه لا يمكن دراستها ضمن العلوم الطبيعية. غير أن ما يهم هنا أن عمليات الوعي الجزئية والموزعة تجري على التوازي، وتترابط بشكل عجيب، بحيث ينتج عنها كلٌ متماسك ومتناسق. والحقيقة أن الدارسين ما زالوا يجدون صعوبة في فهم كيف تتكون من جراء تلك العمليات تجربة الأنا بمنظورها الشخصي. وقد يتمكنون من فهم عملية تكوّن الأنا، إذا لم يكتفوا بدراسة أدمغة مختلفة بمعزل عن بعضها البعض، ووسعوا دائرة الأبحاث، لتشمل العلاقات الاجتماعية المتبادلة التي تقوم بواسطتها أدمغة مختلفة، أو أشخاص مختلفون بإدراك الآخرين وتكوين صورة عنهم. وهذا ما يدعى اكتساب «نظرية الفكر»[2].

وعندما يكون الإنسان قادراً على ان يفكر ويتأمل ذاته، ومعتاد أن يبحث عن العلاقات السببية ـ كونها تسمح له بمعرفة التطورات القادمة

---

(١) انظر: داريوش شايغان: ما الثورة الدينية؟ الحضارات التقليدية في مواجهة الحداثة، ترجمة: محمد الرحموني. بيروت: دار الساقي وجنيف: المؤسسة العربية للتحديث الفكري، ٢٠٠٤، ص ٣٠.

(٢) انظر: فولف سينغر: «حدود المعارف البشرية ـ حوار حول العلم والإيمان». مجلة فكر وفن ٨٥ (٢٠٠٧)، ص ٢٢.

واتخاذ التدابير اللازمة ـ لا بد له أن يتساءل: من أين جاء كل هذا؟ وحين لا يجد تفسيراً مقنعاً، يتجه عندها نحو الميتافيزيقيا. وإذا لم يكتف المجتمع بتأمل الظواهر المحسوسة، بل سعى إلى اكتشافها عن طريق التجارب والآليات العلمية التي ترتكز عليها، فإنه يجد تفسيراً لأشياء كثيرة كانت من قبل غير قابلة للتفسير ـ كالبرق والرعد مثلاً ـ وهي تفسيرات بسيطة. وهذا يؤدي إلى تراجع حدود الميتافيزيقيا، وابتعادها عن مجال العلم الحديث، لكن ذلك لا يعني أن بوسع البشر تجاوزها تماماً[1].

فالقراءة العملية والوجودية في بعض الأديان البشرية، وخاصة ما يقوم به المسلمون للقرآن، منذ ظهوره وحتى اليوم، تقدم عدداً هائلاً من الوثائق من أجل بلورة فينومينولوجيا للوعي الديني، الذي يغذيه النص القرآني، وهو ما انفك ينتج نصوصاً ثانوية أو تفاسير تتمثل، وتهضم بواسطة الأساليب والاستراتيجيات المتغيرة، نصوص كل الثقافات والمجتمعات التي تمكن «الإسلام» من فرض نفسه فيها أو عليها. فكل آية يمكنها أن تكون نقطة انطلاق لمدونة ثقافية بأسرها. كما أن كل نظام فكري كالعقلانية المركزية أو المنطقية، مثلاً، المتولدة عن الفلسفة الأرسطية يمكنها أن تسجن الخطاب القرآني داخل نوع من المفهومية التجريدية والمنطقية المسرفة[2].

---

(١) انظر: المرجع نفسه، ص ٢٤.

(٢) انظر: محمد أركون: الفكر الإسلامي ـ نقد واجتهاد، ترجمة: هاشم صالح. بيروت: دار الساقي، ١٩٩٠، ص ٩٢.

صناعة الرأي وتصورات القيم

كانت أفكار نيتشه، التي أسست لتصورات ما بعد الحداثة بشأن نقد الميتافيزيقيا، تتمثل في النظر إلى الرؤية التي كانت سائدة في التوفيق بين التناقضات؛ حيث تتحول مهمة الفيلسوف من البحث عن الحقائق المتعالية إلى تأصيل هذه الأوهام المتعالية في بيئتها المادية، والبحث عن الظروف المادية التي أدت إلى ظهور بعض الأنماط الفكرية، وهو ما يعرف باسم الجينالوجيا. فنيتشه يرى أن المقولة الثالثة للعقل النظري القائلة بوجود العلية تنبع من حاجة الإنسان إلى العلم والمعرفة كوسيلة لفهم العالم، وبالتالي السيطرة عليه. فالشيء يظل مخفياً طالما هو مجهول. أما إذا ما أدرج في سلسلة من الأسباب والنتائج، فإن غموضه يزول، ويصبح مألوفاً للإنسان. وهكذا فإن العقل النظري ينبع من حاجة الإنسان إلى القوة؛ أما نقيض هذه النظرية، فهي حاجة العقل العملي إلى تأكيد الحرية، وذلك لضرورة تلك الحرية لأي نسق أخلاقي. وهكذا فإن العقل العملي يتأصل في حاجة الإنسان للشعور بالحرية، وهي أيضاً حاجة مادية. وهذه الرغبات بداخل الإنسان تعبر عن حاجات مختلفة لا يمكن رؤيتها على أنها تناقضات، إلا إذا افترض الإنسان وجود ذات متعالية تجمعها[1].

أما الأسلوب الآخر المتبع، فهو «التفكيكية» التي يُتتبع فيها الأفكار بوصفها تسجيلاً لتطوير المقابلة بين العالم الحقيقي والعالم الظاهري. وعندما يصل إلى التخلص من فكرة العالم الحقيقي، فإنه لا يبقى حبيساً

---

(١) انظر: عمرو أمين الشريف: نقد نيتشه، ص ١٨٥.

في سجن الميتافيزيقيا، بأن لا يؤكد وجود العالم الظاهري؛ فالتأكيد على العالم الظاهري يحتفظ ضمناً بوجود عالم آخر. ولعل لغة التفكيك تعد أفضل وسيلة لطرح فكرة عدم قبول الثنائيات، وعدم الانطلاق من تواؤم التناقضات، أو القبول بوجودها[1].

وفي مجال تأصيل الأوهام المتعالية تنشأ بيئة حاضنة لأفكار الغوغائيين، الذين يتمكنون بلغة سهلة وبسيطة من دغدغة مشاعر العامة؛ فيشتهرون بوصفهم صناعاً للقيم. ومنهم في العصر الحديث عمرو خالد في مصر، وطارق سويدان في الكويت، وعايض القرني وعبد الرحمن العشماوي في السعودية، وحبيب الجفري في اليمن، وغيرهم كثير من نجوم الإعلام الفضائي الحديث مع ازدهار تجارة الوعاظ والدعاة والمفسرين والمفتين والمسوقين، إلى غير ذلك من البضائع الرائجة في هذا العصر.

وفي سبيل استحضار المخزون الثقافي للمجتمع يلجأ صناع الرأي إلى استخدام القيم التي تكون دلالاتها القيمية عالية دائماً مرتبطة بالفئة، أو المواقف التي يراد تكوين الرأي فيها. وتكون وظيفتها الاجتماعية في هذه الحال فاعلة بوصفها «مخدرات الوعي الجمعي»، التي يتشرب من خلالها العامة تصورات القيم دون تحليل لمدى مطابقة النظرية للواقع. ومن أكثر أمثلتها وضوحاً في البيئة العربية الألفاظ التي تطلق على صفة الكرم، وكل جوانب تلك القيمة في الخطاب اللغوي، مع حرص على استخدام صيغ «الأفعل» في تلك السياقات.

---

(١) انظر: المرجع نفسه، ص ١٩٣.

ومن الأمثلة لذلك في البيئة العربية القديمة:

أندى العالمين بطون راح

وحديثاً:

[بسبب قرار الحكومة المصرية القضاء على الخنازير]:

But they (the multinational companies to collect the trash) failed to understand the ethos of the community. People do not take their garbage out. They are accusted to seeing someone collecting it from their door.

ومن مقطع حوار عائلي هاتفي في مكان عام (بين أب وبعض أبنائه):

لو تتصل علي أثناء الصلاة مرة ثانية، لأمصع رقبتك [ويبدو أن الابن الثاني قد تدخل، لتذكير والده بأفضلية أن يغلق الجوال أثناء الصلاة]؛ فيعقب: وأنت بعد كل تراب [هذا كله وهو خارج لتوه من المسجد] ؛

وفي تحقيق صحفي بعد مقتل أحد رجال الأمن السعوديين:

والد الشهيد: والله إني فرحت لحظة إبلاغي باستشهاد الملازم أول لافي[1]

[إذا افترض أن والده هو من قال هذا النص، فإنه لن يذكر ألقاب ابنه المتوفى؛ فإن كان صحيحاً، فإن قولبة القيم قد طغت على حقيقة المشاعر، فسبقت إلى اللسان].

---

(١) جريدة الجزيرة ٩/ ١٢/ ١٤٣٠هـ (٢٦/ ١١/ ٢٠٠٩م)، ص ٧.

٤ ـ مرحلة التغير الكبرى

كانت تحولات القيم في العصر الحديث تجري بشكل متسارع؛ أكبر بكثير مما جرت به في العصور القديمة أو المتوسطة. وإذا نظر المرء إلى التغيرات السياسية في هذه الحقب، مقارنة بما كانت عليه في حقب سابقة، فإنه لن يندهش من سرعة التحولات القيمية التي سبق توضيح ارتباطها العضوي بالتغيرات الحياتية. ومن الطبيعي أن عوامل السياسة من أكثر المؤثرات في حياة المجتمعات، فبالتالي تكون تلك العوامل من ركائز منظومة القيم، وكذلك من مقاييس تحولها.

وبما أن هذا المبحث مخصص لحقبة ذات تأثير كبير في تاريخ البشرية، فإن استعراض الأحداث التي أدت إلى التحولات الكبرى يكون له الأولوية، بالإضافة إلى تحليل بعض مقدماتها ونتائجها في المراحل السابقة واللاحقة؛ دون أن تكون مستهدفة بذاتها.

فهل الإسلام السياسي والثوري هو الذي صنع ذلك التحول، أو أحدث الشرارة التي ألهبت نيران الثورات والإرهاب والانتكاسات القيمية والاقتصادية؟ وهل كان للخميني وجهيمان ذلك الأثر في تحول خارطة العالم السياسية، ومعها مبادئه الكبرى؟ أم إن البابا ومارجريت تاتشر ومجاهدي أفغانستان لهم الدور في سقوط الاتحاد السوفييتي، ومن ثم

اختلال الموازين السياسية والاقتصادية العالمية، مما أدى إلى تلك التحولات القيمية؟

هذه العوامل ربما مجتمعة أدت بكل تأكيد إلى قوة الدين المسيّس، مما ينشر الفساد، والتواطؤ بين الديني والسياسي؛ وهي المرحلة التي كانت أوربا قد تجاوزتها منذ قرابة خمسة قرون بعد الإصلاح الديني الذي قامت به. لكن يبدو أنها ستضطر مرة أخرى للتعامل مع دين مستورد من الشرق أيضاً، لكن اسم الدين هذه المرة هو الإسلام.

فلماذا نجح مارتن لوثر وغاندي، ولم ينجح محمد عبده؟ ولماذا تتحول الصين إلى الانفتاح ومسايرة الرأسمالية، في الوقت الذي يتجه الشرق الإسلامي إلى الفاشية ودورات العنف، والتمكين للجهلة والغوغائيين؟

٤ ـ ١ ـ آثار التناشز الاجتماعي العالمي

كانت الرأسمالية الغربية قد نمت نمواً قوياً جداً في العقدين اللذين تليا الحرب العالمية الثانية، مما جعل الشركات الكبرى تزداد قوة، والهوة تتسع بين أغنياء وفقراء؛ وهو ما أعطى مدداً أخلاقياً للتيارات الماركسية التي تصف نفسها بحركة تحرر المكبوتين والمغلوب على أمرهم.

تنامى الوهم الاجتماعي والهلامية السياسية خلال النصف الأول من فترة الحرب الباردة، إلى أن عمت خلال السبعينات صحوة «إزالة الأوهام»، مع شعور متزايد بالخذلان في بلاد عديدة كانت بعض النخب

فيها قد استخدمت وسائل عديمة الرحمة وفي بعض الأحيان عنيفة، لتطغى على الوسائل التقليدية والمعتقدات والحريات. ونتيجة لذلك كانت نهاية السبعينات ثورة مضادة، نعيش بسببها في العصر الحاضر في عالم تحدده قيم عملية وتقليدية أكثر من القيم الوهمية.

وبالرغم من كون قيم الفكر الماركسي قد ترسخت في الأبنية الاجتماعية والسياسية لكثير من بلدان العالم منذ العقود الأولى من القرن العشرين، إلا أنّ قيامها بالدور المضاد للقيم الرأسمالية لم يتبلور جيداً إلا بعد الحرب العالمية الثانية، ونشوء المعسكرين السياسيين المتباينين، واللذين شكلا مركزي استقطاب للقيم والأنظمة على مستوى العالم بأكمله.

وفضلاً عن الانقسام السياسي للكتلة الشيوعية المتزايدة اتساعاً في منتصف القرن العشرين إلى الشيوعية السوفياتية والماوية في الصين؛ كان التركيز في فكر التيار الشيوعي محصوراً في الاهتمام بعلاقات القوة الاجتماعية والاقتصادية بين طبقات المجتمع المختلفة والقائمة على توزيع أطر الإنتاج. وكان صراع الطبقات هو محور التغير في فكر ذلك التيار ونظرته إلى القيم، والذي ارتبط لديه بسيطرة المادية الجدلية المطلقة بوصفها معياراً لمستقبل الإنسان في هذا العالم.

وترى هذه المنظومة الفكرية أنّ تأثير التقاليد الموروثة من الأجيال السابقة والتي لا تعدو أن تكون تمثيلاً لصراع الطبقات تلقي بثقلها الشديد على عقول الأحياء؛ مما يجعلها تمثل قوة دافعة نحو التخلف من جهة، وتأجيج عوامل الفرقة والتحيز لدى أطياف المجتمع الواحد

من جهة أخرى. ولذلك انتشرت المبادئ الشيوعية ـ والدعاية للسياسة السوفييتية على وجه الخصوص ـ في المجتمعات التي تتباين فيها القوميات، وتوجد فيها أقليات ذات خصوصيات ثقافية أو اجتماعية. إذ تركز تلك الدعاية على أنّ الشيوعية نجحت في تمدين الكثير من شعوب روسيا التي كانت تعاني من التخلف في العهد القيصري وتحديثها. كما أنّ البنية العرقية والدينية الروسية كانت عاملاً مجدداً في السياسة الخارجية التي تبناها الاتحاد السوفياتي بعد ثورة أكتوبر. فمن المعلوم أنّ روسيا تمثل خليطاً من القوميات والديانات والطوائف واللغات، حتى قال عنها لينين إنها بلاد «رقشاء». ولذلك أصبحت مسألة الأقليات بعد ثورة أكتوبر مسألة أثيرة لدى منظري الاتحاد السوفييتي سواء في التخطيط للسياسة الداخلية أو للسياسة الخارجية. فعلى عكس الغربيين كان الروس يلحون على الدور الإيجابي للاندماج بين مختلف القوميات، ومن هذا المنطلق تم الاهتمام بها، وأُعطيت حقوقاً والتزامات لم تكن لها قبل الثورة. أما في مجال السياسة الخارجية، فقد أصبحت الأصول العرقية أو الدينية هي التي تحدد هوية الشخص المكلف بمهمة تخص منطقة معينة، كما أعطوا امتيازات قانونية للأقليات التي لها نظراء في تلك المناطق التي يُراد استهواؤها إلى المبادئ الشيوعية. وعلى تلك الخلفية كان للاتحاد السوفييتي أكثر من سبب «وجيه» لتركيز دعايته في أوساط الأقليات العرقية والدينية في الشرق الأوسط. وكانت سرعة استجابة تلك الأقليات تعود إلى أمرين؛ يخص الأول الأرمن والأكراد، ويخص الثاني اليهود. فبالنسبة إلى الأرمن والأكراد يمكن تفسير جاذبية الشيوعية بأنّ عالمهم مطبوع

بالانشقاقات والصراعات القومية؛ مما جعل الأقليات تسعى إلى تكوين الحركات الشيوعية، بسبب كون الأيديولوجيا الشيوعية تمثل دعوة للمساواة في ظل هيمنة أغلبية عربية ومسلمة. أما بالنسبة إلى اليهود، فقد شكلت الشيوعية بالنسبة إليهم «جسراً ثقافياً» بين الثقافة الروسية وجذورهم الأصلية؛ فقد مثلت الماركسية اللينينية في وعيهم أو في لا وعيهم نوعاً من الخلاصة الثقافية الجامعة لثقافتي أوروبا الوسطى وروسيا[1].

وقد نظرت كثير من الأقليات، خاصة في المشرق العربي، إلى تلك الأيديولوجيا الشيوعية بوصفها حامياً من خطر الدولة القومية وأيديولوجيتها التصفوية؛ إلى درجة أنّ مكسيم رودنسون يربط بوضوح بين نفاذ الأفكار الماركسية إلى الشرق الأوسط ومشكلات هذه المنطقة، وأولى هذه المشكلات وأخطرها مشكلة الأقليات. لذلك فإنّ الأيديولوجيا الشيوعية بما لها من «قداسة»، وبشعاراتها الكبيرة ذات الطابع الخلاصي لا يمكنها إلا أن تفشو في عالم اتسم بالتجزئة القومية وتشريد الأقليات واضطهادها. ولا يمكن لتصور شامل للعالم إلا أن يلقى رواجاً كبيراً؛ فحيثما وُجدت أقليات وُجدت الشيوعية، إذ إنّ الدولة القومية الحديثة، بما تتطلبه من توحيد السلطة واللغة والثقافة والتاريخ هي المسؤولة في الآن نفسه عن معاناة الأقليات وعن انتشار الشيوعية. ومما دعّم ذلك بروز الفاشية والنازية، وما خلفتاه من مآسٍ

---

(١) انظر: محمد الرحموني: الدين والأيديولوجيا- جدلية الديني والسياسي في الإسلام وفي الماركسية. بيروت: دار الطليعة للطباعة والنشر، ٢٠٠٥، ص ص ١٧٦ ـ ١٧٧.

في أوربا. لذلك ارتبطت الدولة القومية في أذهان الكثيرين في تلك الفترة بهتلر وموسوليني؛ وهذا ما يفسّر العداء الكبير الذي يكنه زعماء الشيوعية في المشرق العربي لكل توجه قومي. ولقد استغلت الدعاية السوفياتية هذا الخوف المرضي من القومية لتُعطي المسألة أبعاداً حضارية وتاريخية؛ فأصبحت الدولة القومية تمثل العالم القديم المتأخر الذي يجب تجاوزه في حين تمثل الأممية مستقبل البشرية. فأصبحت الأحزاب الشيوعية تنشر هذه الأيديولوجيا، وتقسم العالم إلى قسمين: عالم الخير وتمثله الشيوعية، وعالم الشر وتمثله الدولة القومية[1].

الإشكال القيمي في فكر الطبقات:

وإذا كانت طريق الخلاص من الأيديولوجية البرجوازية (الرأسمالية) تتمثل في إثبات علاقتها الوطيدة بمناهل الاستغلال، وارتباطها الوثيق به؛ فإنّ الخطوة الأولى تكمن في بناء الاشتراكية التي تناضل طبقة البروليتاريا من أجل الوصول إليها، ومن بعدها تتحقق مرحلة اكتمال الشيوعية؛ حيث تختفي الطبقات، وينتهي عهد الاستغلال. ومن أجل ذلك كانت البروليتاريا بحاجة إلى الأيديولوجيا الاشتراكية.

لكن المجتمع المنقسم إلى طبقات متعادية لا يمكن أن تكون له أيديولوجية واحدة؛ بل لا بد أن يكون للطبقة الممارسة للاستغلال أيديولوجيتها التي تناهض أيديولوجية الطبقة الخاضعة للاستغلال. وإذا ما كانت الأيديولوجية تحمل طابعاً طبقياً، ألا يؤدي ذلك بها إلى

---

(١) انظر: المرجع نفسه، ص ص ١٩٨ ـ ١٩٩.

تحريف الحقيقة وصورة الواقع، حتى تلائم المصالح الطبقية، فيضحى بالحقيقة على مذبح مصلحة طبقة أو أخرى؟ لكن الماركسيين يتجاهلون الإجابة عن هذا السؤال.

ولكون الأفكار تشبه الكائنات المستقلة التي تحيا تاريخها الخاص البعيد عن تاريخ أفعالها الاجتماعية، وتنحو بعيداً عن المنطلقات التي خرجت منها في كثير من الأحيان؛ فقد أطلقت هذه الأيديولوجيا مصطلحات متعددة على ذلك الفكر المنعزل عن الحياة المادية. وقد اقتبسه ماركس أساساً من هيجل الذي كان قد أطلق عليه في كتابه «فينومينولوجيا الروح» مصطلح الاغتراب، للدلالة على الفاعلية التي يصبح الوعي الذاتي بواسطتها واقعاً فعلياً، فتغترب الروح في أشكال ثقافية واقعية يتأكد وجودها به؛ فهي تفضّ مضمونها خلال الزمان في واقع فعلي. وإن كان هيجل لا يعده نقصاً أو عيباً يتطلب النقد أو التقويم، بل هو لحظة من الصيرورة الكلية والتطور الشامل، فإننا نجد له عند ماركس طابعاً أخلاقياً سيئاً، لأنّ الأيديولوجية المغتربة تتحول إلى تبريرات لعلاقات الإنتاج السائدة وتجميدها، كما لو كانت نهاية المطاف وما ينبغي أن يوجد عليه الواقع.

لكن ماركس نظر إلى ذلك الاغتراب بوصفه عاملاً سلبياً يقدح في الأيديولوجيا، ويتم استرداد ما اغترب منها بواسطة النقد، بمعنى الكشف عن العلاقات الواقعية التي تربط بين البناء الأعلى وبين القاعدة أو الأساس الاقتصادي؛ فعالم الأفكار عند ماركس هو نفسه العالم المادي، وقد انتقل إلى الفكر الإنساني وترجم إليه، ويتبين من ذلك أنّ

حديثها عن البناء الأعلى أو الأيديولوجيا. وهذا الموقف الأخير هو الذي تُعنى به الفلسفة كواحدة من موضوعاتها. لأنّ الماركسية قد أدرجت الفاعليات الفلسفية والخلقية والفنية وغيرها ضمن ما يصوغ لديها البناء الأعلى. فالقيم، وخاصة القيم الخلقية، تنشأ بمولد المجتمع الإنساني، فهنالك يفرض المجتمع على أعضائه مطالب محددة معبراً عنها في المستويات والمقاييس الخلقية. وهي ليست موضوعات ثابتة لا تتحول، بل تتغير بتطور المجتمع تحت تأثير تغيرات الإنتاج وخاصة علاقات الإنتاج. ففي مجتمع الشيوعية البدائية كانت المستويات واحدة على السواء عند الأفراد. ولكن بنشأة المجتمعات الطبقية بدأت المستويات الخلقية تعكس مطالب طبقة أو أخرى، واكتسبت الأخلاق طابعاً طبقياً. ففي المجتمع المنقسم إلى طبقات متعادية حيث توجد أخلاق المستغلين في مقابل أخلاق الخاضعين للاستغلال، تسود أخلاق الطبقة المستغلة، التي تصبح وسيلة لخدمتها فتمجدها وتشيد بمصالحها، وترتفع إلى مرتبة القوانين الأزلية الخالدة التي تُطابق الطبيعة البشرية. وإذا ما كان ثمة طبقات صاعدة وأخرى منهارة، فلابد أن تكون أخلاق النظام الاقتصادي التقدمي أفضل من النظام الرجعي، فالطبقة الصاعدة كما يقول ماركس هي التي ترث المستقبل، وهي البروليتاريا. لذلك كانت أخلاقياتها أفضل الأخلاقيات، ففي هذا المجتمع اللاطبقي

المقبل تتفتح زهور الصفاء والجمال، وتتجلى الفضيلة الطبيعية للإنسان[١].

أما نقل هذه القيم إلى المجتمعات النامية، فهو عمل مشوب بكثير من الخلط، كما يحلل ذلك شايغان[٢]. حيث يتشكل من خليط من الابتذالات الرديئة لأعمال ماركس عن لغتها الأصلية، إضافة إلى أنّ الماركسية نفسها لم تصل إلى تلك المجتمعات إلا عبر مصفاة اللينينية والمؤلفات السوفياتية التي تمثل بدورها ابتذالاً لتراث ماركس الأصلي. والحال أنّ إشكالية الماركسية لا تتضح إلا في سياقها الخاص، أي في علاقتها بالمصادر الثلاثة التي غذّتها: المثالية الألمانية والاشتراكية الفرنسية والاقتصاد السياسي الانجليزي. الماركسية فكر غربي بامتياز مرتبط فلسفياً بإشكالية الوجود الأنطولوجية التي شكلت منذ ما قبل السقراطيين إلى هيدغر أساس كل الفكر الغربي. ولئن كان ماركس قد استطاع أن ينزل الروح الهيجلي المطلق في البعد الاجتماعي والاقتصادي للبراكسية الجدلية، فإنّ ذلك يكشف مسبقاً عن القوة السلبية الهائلة بكيفية تظل معها الماركسية غير قابلة للتجاوز، على الأقل في الميدان الاجتماعي كما بيّن ذلك سارتر.

٤ ـ ٢ ـ حدوث التحولات الكبرى في تاريخ البشرية

إذا كان الاتحاد السوفياتي قد قام بتصدير الثورة الشيوعية إلى الخارج، وغزت أفكارها جميع قارات العالم؛ فإنّ الصين قد طبقت بدءاً

---

(١) انظر: صلاح قنصوة: نظرية القيم في الفكر المعاصر، ص ص ١٠٠ ـ ١٠٢.
(٢) انظر: داريوش شايغان: ما الثورة الدينية؟ ص ص ١٦٩.

من عام ١٩٤٩م تحت حكم ماو النظام الشيوعي، لكن على أسس تقوم على اقتصاد زراعي، يشكل الفلاحون قطب الرحى فيه، وليس عمال المصانع الذين كانوا محور الماركسية في الغرب. وفي عام ١٩٥٥م أقدم ماو على تشكيل المزارع الجماعية. ولم يعد مسموحاً للفلاحين بامتلاك الأرض، أو أن يشتروا ويبيعوا لحسابهم الخاص ما أنتجوه إلا إذا كانوا قد زرعوه في مساحات أرض صغيرة وخاصة. ونتيجة لفشل سياسات ماو التي أدت إلى مجاعات عمت أنحاء البلاد، وعدم وجود أي اقتصاد قائم على السوق، قدم ماو في عام ١٩٦٦ الثورة الثقافية، وهي حملة تطهير دموية للمنافسين والسياسيين وكل المثقفين الموصوفين بأنهم «باعة جائلون رأسماليون». وعلاوة على هذه الخسائر البشرية الفادحة والجماعية، ثم حرق الكتب وتدمير الأعمال الفنية الصينية، وتحطيم المعابد والأديرة مع قطع كل وسائل الاتصال بالعالم الخارجي. وأغلقت الجامعات أبوابها، وهو تحول كان من شأنه أن يشل حركة الصين لعقود قادمة. وظل التعليم الوحيد المسموح به على مدى أكثر من عشر سنوات هو دراسة دعاية الحزب الشيوعي والكتاب الأحمر تأليف ماو[1].

تمثلت النقلة الأولى في تاريخ البشرية الاجتماعي الحديث في حركات الشباب وتململهم من الأوضاع السائدة التي جرت في سنة ١٩٦٨؛ وكانت الماركسية في الستينات تبدو الأفق الذي لا يمكن

---

(١) انظر: روبين ميريديث: الفيل والتنين- صعود الهند والصين ودلالة ذلك لنا جميعاً، ترجمة: شوقي جلال. عالم المعرفة ٣٥٩ (يناير ٢٠٠٩)، ص ص ٢٧ ـ ٣٠.

تجاوزه زمنياً، فقد كانت المحاولات جادة لطرح ماركسية علمية ودقيقة ومتجددة المنبع، وقادرة على ولادة ثورة جديدة؛ تقودها شعوب العالم الثالث، ماحية الصورة القاتمة للثورة السوفييتية. وكان لديها في الواقع قدرة حقيقية على تعبئة الجماهير، وعلى قلب النظام الاجتماعي[1].

وفي ٢٠ أغسطس ١٩٦٨ حدثت الشرارة التي ألهبت روح المقاومة لدى شعوب الكتلة الاشتراكية؛ إذ سحقت قوات الاتحاد السوفييتي وأربع دول من حلفائها في معاهدة وارسو تظاهرات الشباب المسماة «ربيع براغ» وسط لا مبالاة الغربيين الذين كانوا منشغلين حينها بحركاتهم الاحتجاجية الداخلية. وأخذت تهب رياح في «ربيع براغ» تؤذن ببوادر إصلاح خجولة في طرق تفكير كوادر الحزب الشيوعي، ويرى بعض المؤرخين أنها كانت أجواء فجر ثورة ديمقراطية، لكن منطق الحرب الباردة حال دون نجاحها. واعتبر المنشق السابق بيتر بوهل بأنّه لو لم يحصل الاحتلال لتحولت تشيكوسلوفاكيا إلى ديمقراطية برلمانية في غضون بضع سنوات[2].

وقد امتد مناخ «ربيع براغ» إلى الدول المجاورة والمشتركة مع تشيكوسلوفاكيا في ظروف القهر والاستبداد، وهو المناخ الذي أدخل المقاومة إلى مسار التطلع إلى نشوء القيم الديمقراطية في تلك البلدان. ويرى كثير من المؤرخين أنّ تلك القيم المشتركة هي التي صنعت الثورات المخملية لاحقاً في كل من براغ وبقية بلدان الكتلة الاشتراكية.

---

(١) انظر: كاترين هالبرن: «لقاء مع جاك رانسيير»، مجلة كتابات معاصرة، العدد ٧٢/ المجلد ١٨ (نيسان ـ أيار٢٠٠٩)، ص٩٥.

(٢) انظر: www.elaph.com

الديمقراطي، والتعددية الحقيقية، والسبيل السلمي لدولة يحكمها القانون واحترام حقوق الإنسان. ولكن بالمقابل في بولندا، التي شهدت بداية مترددة في حركة مارس الطلابية، نجحت الزمرة القومية الاستبدادية في استغلال كل ما هو متعصب وجاهل في التقاليد البولندية، وتوظيف كراهية الأجانب والخطابة المناهضة للمفكرين. كما نجح ميتشسلاف موكنزار وزير الداخلية البولندي آنذاك في الجمع بين الخطابة الشيوعية ولغة أخرى تليق بالحركات الفاشية سعياً إلى تعبئة الحشود ضد أهل الفكر الليبراليين العالميين. وقد خسرت حركة الحرية البولندية في العام ١٩٦٨ مواجهتها أمام عنف الشرطة، وسُحق ربيع براغ تحت أقدام جيوش الدول الأعضاء الخمس في حلف وارسو، ولكن في نظر كل من الدولتين كان العام ١٩٦٨ سبباً في مولد وعي سياسي جديد. وكانت الحركات البولندية والتشيكية المعارضة، التي نشأت بعد بضعة أعوام فقط، ضاربة بجذورها في أحداث ١٩٦٨. كانت أزمة الحزب الشيوعي بمثابة المحرض الذي نشأت بفعله حركة «ربيع براغ»، لكن الزعم بأنّ الحركة كانت مجرد نتيجة للصراع السياسي بين أعضاء الحزب يشكل تزييفاً للتاريخ، وإنكاراً لقسم كبير من التراث الوطني.

كانت المواقف في التعامل مع الشيوعية تشكل دوماً موضوعاً مثيراً للجدال بالنسبة للمعارضة المناهضة للشيوعية، فقد رفض البعض الشيوعية بكافة أشكالها، إلا أنّ الأغلبية كانت بصورة أو بأخرى على اتصال بالشيوعية، من خلال الافتتان بأهل الفكر، أو المشاركة في مؤسسات الدولة، أو الاقتناع الفاتر بأنّ قبول واقع الحياة في ظل الشيوعية يشكل السبيل الوحيد الذي يستطيع من خلاله المرء أن يقدم أي نفع لبلاده. وكان هؤلاء الناس الذين «لطختهم الشيوعية» يشكلون أغلبية المشاركين في الثورات ضد الدكتاتوريات الشيوعية. ولكن لا يسعنا أن نغفل فئة أخرى من الناس؛ أي هؤلاء المهتمين غير الملوثين الذين نأوا بأنفسهم عن المشاركة في عالم السياسة. كانوا يكرهون الشيوعية، ولكنهم كانوا مقتنعين بعدم إمكانية إصلاح النظام، وكانوا يتجنبون المعارضة الديمقراطية، وبينما خاض آخرون المجازفة أو ألقي بهم في السجون، شاركت الفئة الأخيرة في البنية الرسمية والقانونية في بلدانهم.

من غير الممكن أن يُفهم سلوك أولئك الناس في ذلك الوقت من خلال منطلقات الوقت الحاضر، ولكن من المدهش في الأمر أن يتهم هؤلاء الناس كل من شاركوا في ربيع براغ والمعارضة الديمقراطية بالارتباط بالشيوعية. كان من الواضح أنّ الشيوعية مجرد أداة من أدوات الهيمنة السوفييتية على المجتمعات المقهورة، إلا أنها كانت أيضاً تشكل أسلوب حياة بالنسبة لفئات ضخمة من هذه الأمم في ظل الظروف التي اضطرت للحياة تحتها. بحيث أصبح زعيم الثورة المجرية، ومعه دوبيك

زعيم الثورة التشيكية يشكلان جزءاً من التراث الوطني لبلديهما، وهو ما يكذب الزعم بأنّ الشيوعية كانت مجرد عامل خارجي مفروض. فقد استند ربيع براغ إلى قيم أساسية: الحرية والتعددية والتسامح والسيادة ورفض إملاءات المعتقدات الشيوعية. وعند استرجاع تلك الأحداث، لا تظهر الثورة فحسب، بل أيضاً الوهم العظيم الذي تمثل في الحلم بإمكان التفوق على الكرملين في الدهاء والحيلة، والتحول بالمجتمع بلا آلام من الشيوعية إلى الديمقراطية. كان ذلك الاعتقاد ساذجاً، إلا أنّه كان يمثل أيضاً الأساس الذي قامت عليه الصحوة الوطنية التي وجدت فيها الحرية صوتاً لها[1].

خلاصة القيم وسلسلة الإرهاصات:

فلو تأملنا العقد الكائن بين بداية التحولات الاجتماعية الكبيرة في نهاية الستينات والسنة الفاصلة في نهاية السبعينات، لوجدنا أنّ العالم أصبح منقسماً أخلاقياً ـ كما هو سياسياً ـ إلى معسكرين؛ في أحدهما تتسيد قيم النفعية، والأشكال المتعددة للحرية الفردية في شؤون المال والسلوك والفنون والعلاقات الاجتماعية، بينما تتلخص قيم المعسكر الآخر في ميتافيزيقيا غير دينية تصنع شبكة أخلاق مثالية تصطنع قيماً مزيفة للواقع. لكن ما يهم هنا ليس الأحداث السياسية التي لم تؤثر في منظومات القيم؛ بل إن بعض الأحداث التي كانت تبدو هامشية، ولم

(١) من مقالة لآدم ميتشنيك (أحد زعماء حركة تضامن والمحرر المؤسس لجريدة Gazeta Wyborcza) بروجيكت سنديكيت، ٢٠٠٨، جريدة الجزيرة السعودية.

تعط العناية من الدارسين والقنوات الإخبارية، تكون ذات شأن في هذا السياق.

٤ ـ ٣ ـ السنة الفاصلة

من الصعب في التاريخ تحديد سنة بعينها؛ تكون فاصلة في المراحل التاريخية المتعاقبة، إلا أن تكون جرت فيها أحداث مدوية، تشكل نقلات في طرق التفكير البشري السياسي والاجتماعي على وجه الخصوص. وربما لا يصح أن يُنظر إلى سنة ١٩٧٩م بوصفها السنة التي تحول فيها الإسلام إلى سلاح فتّاك، وبدأت منها مناوأته للقيم العالمية، بعد أن تخلت الشيوعية عن ذلك الدور.

وعلى رأي إريك جوفروا[1]، فإنّه قد حدث انقلاب للقيم في الإسلام، فبعد أن كانت إيجابية ديناميكية خلاّقة للحضارات، أصبحت سلبية تواكلية مضادة للنزعة الإنسانية والحضارية، خلافاً للقيم الإسلامية الأولى التي صنعت مجده الحضاري. فالفقة مثلاً بعد أن كان علماً ديناميكياً وإبداعياً بامتياز توقف وتكلس وتحول إلى قوالب شكلانية فارغة ومفرغة من كل روح. لقد تحول إلى قوانين معيارية قسرية طغت على حياة الناس وشلّت طاقاتهم الإبداعية وشغلتهم بالتوافه والشكليات. والمرأة التي كانت محترمة جداً في عهد النبي المؤسس أصبحت محتقرة؛ مشبوهة ومغطاة من أعلى رأسها إلى أخمص قدميها. والحب

---

(١) انظر: هاشم صالح: «الإسلام سيكون روحانياً عالياً أو أنه لن يكون»، جريدة الشرق الأوسط ٦ نوفمبر ٢٠٠٩.

الذي كان مسموحاً به في صدر الإسلام أصبح ممنوعاً ومحرماً. والقرآن الكريم الذي يقدم تصوراً رائعاً عن الإنسان باعتباره حراً مسؤولاً، ويرفعه إلى أعلى مقام حل محله تصور تشاؤمي يقول بالتواكل والاستسلام للمكتوب والمقدّر. وهكذا غرقت المجتمعات الإسلامية في التخلف والجهل بسبب هذه العقلية التواكلية الاستسلامية المضادة لروح القرآن وجوهر الإسلام الأول الذي صنع المعجزات.

والآن أصبح واضحاً، بأنّ تعريفات المجتمع الدولي من خلال «القيم الغربية» قد دخلت ضمن الخرافات المسيطرة، وأن كثيراً من البلدان التي يطلق عليها «حمراء» كان يُطلق عليها ذلك الوصف بغرض عزلها عن بقية العالم لعدم خضوعها إلى القوى المهيمنة، أو لكونها لم تتقبل قيم المنتصر السائدة. إذ إنّه بعد سقوط الاتحاد السوفييتي ١٩٩١م أصبح التحدي الكبير للغرب (والولايات المتحدة على وجه الخصوص) يكمن في ترويج فكرة «نهاية التاريخ»، وبناء عصر القيم الغربية بوصفها كونية وصانعة للمستقبل. لكن الأمر تغيّر في نهاية التسعينات مع بزوغ نجم الصين، وعودة روسيا إلى الساحة، ومزاحمة كل من الهند والبرازيل وتركيا بوصفها قوى حقيقية، ولها مصالحها وقيمها الخاصة[1].

انتصارات اليمين وهيمنة الأصولية:

لم يكن أشد المتشائمين من اليساريين يعتقد بأن تجتمع في سنة

---

(١) انظر: Newsweek Magazine, Feb. 8, 2010, p,22

١٩٧٩م أحداث وانتصارات تصب في مصلحة أعداء التيار اليساري الأساسيين؛ وأبرز تلك الأحداث[1] ما يأتي:

١. غزو الاتحاد السوفييتي أفغانستان، مما أشعل فتيل الجهاد الإسلامي بقيادة الولايات المتحدة الأمريكية. وقد كان هذا الحدث من إرهاصات سقوط الاتحاد السوفييتي نفسه بعد عقد من الزمان. لا يهم في هذا الشأن ما كان يروج له الإسلاميون، وبعض البلدان التي كانت تدعم الجهاد الأمريكي على أرض أفغانستان، ثم حربها عليهم بعد الانتصار وانقلابهم عليها.

٢. نجاح الثورة الإسلامية في إيران بقيادة رجل الدين العائد من المنفى في العراق وفرنسا آية الله الخميني في الإطاحة بحكم الشاه، مما لم يَعُد بعده مصطلح «الثورة الإسلامية» اجتماعاً للفظين متناقضين. وهي حالة النجاح لم يكن أحد يتصور حدوثها في العصر الحديث، وفي إيران بالذات التي كانت قد قطعت شوطاً كبيراً في طريق التحديث، وكونها حليفاً قوياً للغرب وخاصة الولايات المتحدة الأمريكية.

٣. بروز نجم السياسية البريطانية مارجريت تاتشر، التي أذكت فتيل قومية محافظة في بريطانيا؛ مما غيّر، ليس قواعد السياسة في الغرب فحسب، بل أيضاً شكّل عصر العولمة اللاحق الذي تحركه الأسواق المفتوحة. فقد كان دور هذه المرأة الحديدية واضحاً في فلسفة فتح الأسواق التي تبنتها فيما بعد الولايات المتحدة، وأغلب بلدان العالم،

---

(١) انظر: Foreign Policy, July/ August 2009, pp. 50-56.

وأصبحت دافعاً لمنظمة الجات التي تحولت فيما بعد إلى منظمة التجارة الدولية؛ وهي النواة الفعلية لعولمة الاقتصاد التي صاحبها عولمات متعددة في السياسة والثقافة والفنون، بل وفي المكتب الخاص والأجهزة الخاصة في العصر الرقمي.

٤. زيارة البابا يوحنا بولس الثاني إلى بلده «بولندا» في صيف ١٩٧٩م، التي شجعت الناس المحبين للحرية في شرق أوروبا ووسطها، وحرّك الأحداث التي انتهت بالثورات السلمية سنة ١٩٨٩م. وكما يقول بعض المحللين، فإنّه دون زيارة البابا إلى بولندا لم تكن لتظهر ثورة التضامن في بولندا، ودون حركة التضامن لم يكن لينشأ تغيير في السياسة السوفييتية تجاه شرق أوروبا خلال فترة حكم جورباتشوف؛ ودون ذلك التغيير لم يكن بالإمكان قيام الثورة المخملية سنة ١٩٨٩م. وقد أذكت هذه المصادفات انتشار الأفكار المتعلقة بتواطؤ الاستخبارات الأمريكية مع دوائر الكنيسة الكاثوليكية، لاختيار البابا يوحنا الثاني لكرسي البابوية من أجل القيام بذلك الدور الذي كان يعد له منذ وقت طويل.

٥. خلال هذه السنة تبنى الزعيم الصيني دينج شياو بنج، صاحب النظرة الثاقبة، خطوات نحو تحضير الصين الشيوعية لسيرها الطويل باتجاه عصر الأسواق، وقد مثّلت سياسة دينج في الصين مرحلة جديدة من البراجماتية السياسية التي تعتمد على حل المشكلات برؤية عصرية، وبالعودة إلى التقاليد والعرف العام والفاعلية؛ وهو ثلاثي لم يخب في انتشال الصين من البؤس الاقتصادي وانسداد الأفق إلى رخاء ومنافسة

على احتلال المواقع المتقدمة اقتصادياً في العالم خلال ثلاثين عاماً فقط.

فبعد وفاة رجل الصين القوي «ماوتسيتنغ» سنة ١٩٧٦ الذي كان الصينيون يلقبونه «القائد الأعظم»، تغير الاتجاه كلياً في الصين بقيادة الزعيم الجديد «دينج شياو بنج» الذي غيّرت أفكاره الكبيرة مجرى التاريخ في أواخر القرن العشرين. فقد سلك القائد الجديد طريقاً مختلفاً نحو الإصلاح الزراعي أولاً، ثم الإصلاح الصناعي، وتحويل البلاد بشكل تدريجي إلى نظام حرية الأسواق، مما جعل آسيا برمتها تنحو إلى هذا الاتجاه. وكانت خطوات دينج الأولى لتحديث الصين تتمثل في رؤية النماذج التي يمكن أن يقيس عليها؛ فقام في نوفمبر ١٩٧٨ بزيارة إلى كل من بانكوك وكوالالمبور وسنغافورة، وقد قال لي كوان رئيس سنغافورة عن تلك الزيارة التي قام بها دينج إلى بلاده: «كانت هذه الرحلة بمنزلة جرعة استنفار ونقطة تحول».

٦. محاولة البروز التي قامت بها حركة جهيمان سنة ١٩٧٩م في ثورة لم تنجح عملياً، لكنها حققت تقدماً كبيراً في سبيل تطبيق مبادئ المنادين بها في كثير من بلدان الإسلام السني[١]؛ مما أطلق عليه ثقافياً «بالصحوة الإسلامية»، المقابل الفكري «للثورة الإسلامية» في إيران.

---

(١) فقد كان كتاب «سبع رسائل» الذي ألفه جهيمان العتيبي المصدر الأساسي لإلهام الإسلامبولي، ومن المحتمل أنّه وصله عن طريق أخيه محمد الذي حضر استيلاء «الإخوان» على المسجد الحرام في مكة (انظر: ريتشارد دكمجيان: الأصولية في العالم العربي، ترجمة: عبد الوارث سعيد. المنصورة (مصر): دار الوفاء للطباعة والنشر والتوزيع، ١٩٨٩، ص ١٤٦).

ولأنّ هذه الحركة قد قامت أساساً في السعودية، ثم انتشر فكرها بدعم رسمي سعودي إلى بلدان عربية وإسلامية أخرى (مصر وتونس والمغرب والكويت وباكستان وإندونيسيا والصومال واليمن وغيرها)؛ فإنّ علاقة السعوديين بالعالم قد أصبحت تجارية بحتة؛ تتلخص في بيع البترول وشراء بعض منتجات العالم المتقدم، ولم يعودوا متفاعلين مع القيم العالمية.

وإذا كانت الأيديولوجيا التي تحكم حركة جهيمان ـ المتفقة مع ما ورثه عنه بن لادن في التسعينات ـ تقوم على اتهام السلطة الحاكمة بالمروق عن الدين، وتسليم مصالح الأمة إلى الأجانب؛ فقد تبنى الحكم السعودي سياسة دينية ـ اجتماعية طبقها على المواطنين والأجانب على حد سواء. وتميزت وسائل الإعلام المرئية والمكتوبة بعداء شديد للمرأة والموسيقى، وحوربت أغلب مظاهر الحضارة الغربية، خاصة أنّ مفتي السعودية في ذلك الزمن كان أستاذ الثائر جهيمان في الجامعة الإسلامية، بالرغم من أنّ رسائل الأخير كانت تنتقد ابن باز بشدة؛ «بأنه ربما يكون يعرف السنة جيداً، لكنه يستخدمها في تثبيت الحكام الفاسدين».

وتبعاً لتقرير Brisard èDasquite، فإنّ عضواً احتياطياً مهماً من حركة جهيمان ينتمي إلى أسرة بن لادن، هو محروس بن محمد بن لادن ـ ابن المقاول اليمني الذي بنى الحرم المكي[1] ـ وهذا يشير إلى أنّ خلافة بن

(١) انظر: M. Ruthven: A Fury for God- The Islamist Attack on America. London & Newyork: Granta Books, 2002, pp. 167-168.

لادن ليست أيديولوجية فحسب، بل تمت بروابط عائلية ورعاية دينية رسمية.

ومن أجل تحاشي الصدام مع الإسلاميين، سلمت الحكومة السعودية التعليم والقضاء والشؤون الثقافية إلى ممثلي «الصحوة الإسلامية»؛ فكانت السياسة الجديدة تتمثل في مزيد من الإنفاق على تحديث الحرمين الشريفين في مكة والمدينة، وبناء المزيد من المدارس والجامعات التي تزخر بالمناهج التي يغلب عليها التشدد، إلى الدرجة التي يستغرب فيها المراقبون: كيف يقتلون جهيمان العتيبي، ويطبقون كل ما كان ينادي به؟[1].

وحيث إنّ الأصولية الدينية، كما يذكر إرنست غيلنر[2]، تتمتع بقوة خاصة في المجتمعات الإسلامية، التي تلعب فيها الثقافة الدينية دوراً أساسياً كذلك الدور الذي تؤديه الثقافة القومية في المجتمعات الأخرى؛ فقد كان نجاح الثورة الإسلامية في إيران، وتصديرها الثورة من هناك، ونجاح الصحوة الإسلامية في نشر مبادئ جهيمان المتطرفة في السعودية أولاً، ومنها إلى عدد من البلدان الإسلامية السنية في آسيا وأفريقيا، بل وبين الجاليات الإسلامية في الغرب، من مسببات انتشار الأصولية في العالم أجمع.

---

(١) انظر: Mark Hollingsworth & Sandy Mitchell: Saudi Babylon. Edinburgh & London: Cox & Wyman Ltd., 2006, pp. 97-98.

(٢) انظر: إرنست غيلنر: ما بعد الحداثة والعقل والدين، ترجمة: معين الإمام. دمشق: دار المدى للثقافة والنشر، ٢٠٠١، ص ٩.

٤ ـ ٤ ـ قوة الدين المسيّس:

واحدة من نظريات عالم الاجتماع الديني ماكس فيبر تنظر إلى الدين بوصفه عامل تغير اجتماعي، بما احتوته تلك النظرية من «نماذج مثالية تشمل الشخصيات والحركات الإلهامية (الكاريزمية) التي يحركها رفض الواقع والثورة على السائد، إلى جانب الشخصيات والمؤسسات التي تدفعها وظيفتها إلى الحفاظ على التقاليد»[1]. ويتجاوز بيار بورديو ذلك الفصل بين الأنساق الأيديولوجية التي تتمحور حول وظيفة التبرير، ويتجاهل كذلك دلالات الاختلافات العقدية والمذهبية وقيمتها داخل الدين الواحد، والعوامل المسهمة في تحولها إلى تقاليد يلتزم بها رجال الدين والمؤمنون. كل ذلك يقوده إلى إعطاء المصلحة الدينية مضموناً أحادي الجانب، واختزال التصورات الدينية إلى مجرد أيديولوجيا دينية. وهذه البلورة هي ما جعلت بورديو يخرج بنظريته في «المصلحة الدينية» بوصفها الفائدة التي تجدها جماعة أو طبقة في أنموذج محدد من الممارسة أو الاعتقاد الديني، ويربط هذه المصلحة بوظيفة اجتماعية محددة هي تبرير الواقع الاجتماعي القائم على التفاوت الطبقي. وقد تجاهل في ذلك الدور القوي لتسييس الدين في المجتمع، والذي أثبته دوركايم من فاعلية الدين في إنتاج مُثل وقيم تجسّد الضمير الجمعي وتحقق التماسك والدمج الاجتماعي، وكذلك وظيفته في تأسيس الانتماء إلى جماعة ذات هوية ثقافية واحدة. ويهدف تحليل بورديو إلى

---

(١) عبد اللطيف الهرماس: «السلطة والقضايا في المجال الإسلامي». مجلة التسامح، العدد ٩ (شتاء ١٤٢٦هـ/ ٢٠٠٥م)، ص ص ١٤ ـ ١٥.

إبراز وظيفة الدين في إعادة إنتاج الأنظمة الاجتماعية بما تضمنته من تصورات وقيم وُظفت تاريخياً للحفاظ على امتيازات الطبقات السائدة، وإقناع الفئات المضطهدة بأنّ أوضاعها من تدبير إله حكيم.

ومن مظاهر تسييس الدين التاريخية البارزة أن أصبح الممسك بأمور الدين يطمح إلى أن يتولى أمور الحياة، أو أن يسعى الممسك بأمور السلطة إلى الهيمنة على أمور الدين، وتسييرها في مصلحة سلطته. فظهر الكهان في الديانات القديمة، والحاخامات في اليهودية، والبابوية في المسيحية، والخلافة والإمامة في الإسلام.

فنشأت أنماط تتجلى فيها الظاهرة الدينية وعلاقاتها بالمنزلة الإنسانية؛ منها نمط الدين الرسمي والدين الطائفي ودين الحركة الدينية. وهو في كل هذه الأنماط خارج عن كونه كتلة جامدة، بل هو عالم يتضمن من الظواهر ما هو عامل تحول وتغيير، فضلاً عن أنّه يحوي في الوقت نفسه عوامل الثبات والمحافظة. ومن سمات الدين الرسمي بعامة القبول بالنظام الاجتماعي القائم مع محاولة اختراقه والتأثير فيه من خلال منظومة القيم الدينية التي تسعى المؤسسة إلى تكريسها. فهو يهدف إلى توظيف كل المؤسسات والهياكل والنظم القائمة لمصلحة المنظومة الدينية الرسمية؛ وعملية التوظيف هذه تشكل نوعاً من إضفاء الشرعية على النظام السائد، بل أكثر من ذلك تبنيه بطريقة أو بأخرى. أما مدى نجاح عملية التوظيف، فيتوقف على درجة الحرية التي تتمتع بها المجموعة الدينية تجاه المؤسسات الأخرى، وبخاصة تجاه مؤسسات الدولة. فقرب الدين الرسمي من مراكز السلطة يمنحه الفرصة لتنفيذ

الكثير من أهدافه؛ وفي المقابل يؤدي القرب من السلطة إلى المهادنة والفساد. وهنا تكمن مفارقة شائكة: بدلاً من أن يتشكل المجتمع حسب التصور الديني، فإنّ الذي يحدث هو العكس؛ إذ يتشكل الدين وفق صورة المجتمع. بمعنى آخر، بدلاً من أن تتفتح المؤسسة الاجتماعية على مؤثرات العناصر الدينية، فإنّ الظاهرة الدينية هي التي تخضع للمؤسسة، فتوظفها حسب خصائصها الاجتماعية. هنا بالتحديد يصبح العنصر الديني (قيمة كان أو مؤسسة) عنصراً وظيفياً في سياق العملية الاجتماعية، وفي سياق الفعل السياسي أو البعد الثقافي. فما تقوم به الديانات الرسمية لا يتجاوز دعم الواقع في كل أحداث التاريخ، والذي وقع هو تبرير ظواهر التعسف والظلم عوضاً عن معارضتها والتصدي لها. وعندما يراجعها بعض المجددين والمجتهدين، فإنّ أعمالهم تصبح موضع شك وريبة، إن لم تتعرض للإقصاء والقمع[1].

وفي النمط غير الرسمي الذي لا يهادن المجتمع، وتكون له استقلالية تجاه الدولة، ويتجاوز العلاقات الاجتماعية السائدة، يسود رفض المؤسسات الاجتماعية والسياسية القائمة، وينزع إلى الحفاظ على حد أقصى من الحرية تجاه المجتمع الرسمي. ولا يعني ذلك أنّ هذا النمط يتمرد على النظام القائم، أو يسعى إلى تغييره بطريقة جذرية ومباشرة، لكنه لا يسعى إلى الحفاظ على صفائه الذاتي وطهارته،

---

(١) انظر: عبد الباقي الهرماسي: «علم الاجتماع الديني: المجال- المكاسب- التساؤلات». الدين في المجتمع العربي. بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، ١٩٩٠، ص ص ٢٠ ـ ٢١.

والابتعاد عن كل ما من شأنه أن يلوث صفاء العقيدة والسلوك، من أجل تحقيق الأهداف الدينية الصادقة. غير أنّ الطائفة تمارس بذلك تأثيراً غير مباشر على المجتمع من خلال تقديمها نموذجاً حياتياً بديلاً يكون ـ عادة ـ أكثر عدلاً وانسجاماً من النموذج السائد لديه. ويمكن أن يعد الدين الطائفي بعداً إيجابياً في المجتمع، لكن هذا النمط من التدين القائم على تعزيز الانسحاب والتقوقع داخل الذات والاكتفاء بالخلاص والطهارة الفردية، دون الاهتمام بالآخرين، ذو جانب سلبي بتجاهله علاقات الأفراد والجماعات الخارجية، وكونه يحشر الفرد داخل بوتقة من الصفاء الذاتي. أما نمط الحركة الدينية، فيكتسب مكوناته من كل من الدين الرسمي ودين الطائفة (الدين غير الرسمي)، ويتمحور ـ عادة ـ حول زعيم ديني ملهم بوصفها شخصية كاريزمية متعالية عن الأفراد العاديين. وما يميز هذا النمط أنّه يعمل على صوغ رموز جديدة وجملة من التصورات الخاصة به، كما يعمل على تعبئة فئات متعددة وشرائح اجتماعية مختلفة بقصد القيام بتغييرات وتحولات مصيرية، ومنها الحركات التي تزعمها الأنبياء وهي التي أسست الديانات السماوية. كما أنّ هناك حركات قام بها مجتهدون ومصلحون ومجددون عبر التاريخ البشري، مثل: لوثر وغاندي ومحمد عبده؛ حاولوا بعث حركات دينية أو تزعم توجهات ذات أبعاد تعبوية مهمة. وكانت التغييرات التي تعمل الحركات الدينية على إحداثها ليست تغييرات سياسية واقتصادية وعقدية، بل هي في الأساس تغييرات تهم جملة من التصورات العامة والرموز السائدة. وقد اعتاد الناس عندما يفكرون في التحول والتغيير والثورة أن يفكروا قبل كل شيء في التحول السياسي والتغيير

الاقتصادي، ولعلهم لا يدركون تلقائياً أنّ أعمق التحولات وأبعدها مدى هي التغييرات على مستوى التصورات والرموز[1].

وفي سياق علمنة المجتمعات التي تحتضن الأديان الكبرى جميعاً، عدا الإسلام، فإنّ تلك الأديان أصبحت تتساوى في مرجعياتها مع المرجعيات المدنية. وذلك يعني أنّ مبادئ أي منها لم تعد قادرة على فرض الوصاية على فكر تلك المجتمعات. من أجل ذلك سيكون التركيز ـ عملياً ـ فيما بقي من هذا المبحث على الدين الإسلامي الذي مازال قادراً على التغيير والإقصاء في مجتمعات إسلامية غير مدنية.

فرضية تحول الرساميل:

تصعب الإجابة عن سؤال مثل: متى تحوّل الدين الإسلامي من قضية فردية تخص المؤمن وعلاقته بربه إلى قضية اجتماعية يهتم فيها كثير من أفراد المجتمع بما يصنعه الأفراد الآخرون بشأن تعاليمهم الدينية؟

غير أن تغيّر تلك المعادلة وملاحظة فائدتها في الحصول على مكاسب مادية أو معنوية قد ظهر منذ أواخر المرحلة النبوية؛ مما جعل الطمع في الحصول على الغنائم أحد أهم الأسباب التي دعت بعض الشخصيات التاريخية المشهورة مثل أبي سفيان[2]، أو القبائل العربية التي اكتشفت تنامي قوة الإسلام، إلى اعتناقه، وأرادت الحصول على

---

(١) انظر: المرجع نفسه، ص ٢٢.
(٢) انظر: فالح العجمي: الإنسان المسلم، ص٤٦.

بعض المنافع من الانضمام إليه. كما أنّ كثيراً من تلك الجماعات كانت تحركهم أساساً دوافع الغنيمة أكثر من الاهتمام بنشر الرسالة[1].

وربما أصبحت هذه القضية من المشكلات العويصة في الفكر الإسلامي المعاصر؛ إذ «يرى الفقهاء المسلمون أنّ المرجعية للجماعة وإجماعاتها. فالجماعة هي التي تحتضن النص والدين، وتستقل بإدارة شأنها العام. ثم إنّ القرآن، كما قال الإمام علي، لا ينطق، وإنما ينطق به الرجال. ولهذا فإنّ تركيز السلطة في النص، يعني نشوء طبقة كهنوتية تحتكر هذه المرجعية، وتسطو بها على الجماعة. ومنازعة تلك الفئة من جانب فئة أخرى تدعي الشيء نفسه، يؤدي إلى انقسام ديني، وظهور فرق دينية»[2] وإذا كان رجال الدين مخولين لاحتكار هذه المرجعية؛ فإنّ هذا الاحتكار يمثل رصيداً لدى زعماء هذه الفرق للمساومة عليه مع أصحاب السلطة الزمنية، أو لكي يبقى رصيداً شعبياً لهم؛ يتحول إلى رصيد مادي واجتماعي وسياسي عند الحاجة.

وترتبط بالدوافع المحركة لمواقف علماء الدين، فيما يخص تحويل الدين الإسلامي برمته إلى أرصدتهم، ما قدمه بورديو في فرضية «تحول الرساميل» التي تصف سلوك النخب الدينية إزاء الدولة وسياسات أصحاب السلطات المختلفة. وتتمثل في تحويل الرأسمال الديني إلى

---

(١) انظر: محمد عابد الجابري: العقل السياسي العربي. الدار البيضاء: المركز الثقافي العربي، ١٩٩٠م، ص١٨.

(٢) رضوان السيد: «مآزق الفكر الإسلامي المعاصر والإصلاح والمسؤولية الجماعية». مجلة التسامح ٩ (شتاء ١٤٢٦هـ/ ٢٠٠٥م)، ص٦١.

رأسمال سياسي أو اقتصادي أو اجتماعي؛ حيث ظهرت في مراحل التاريخ الإسلامي، ومنذ فترة مبكرة جداً ـ وبشكل متزايد ـ ظاهرة استخدام المعرفة أو المكانة الدينية مورداً في التنافس على التأثير السياسي، أو تحصيل الثروة ومراكمتها[1].

وفي إطار تفشي ظاهرة تسييس الدين حديثاً في التنافس على السلطة، وذلك من أجل استخدام محتوياتها القيمية في وسائل التعبئة، نوقشت بعض سبل الحد من استغلال الدين في هذا المجال. وفيه إبعاد للدين عن الاستغلال السياسي، لكي لا يبقى مجالاً سائباً دون ضوابط؛ يقتحمه متنافسون سياسيون ورجال دين طامعون في السلطة وباحثون عن شرعية ذات مصدر إلهي وغير قابلة للنقد[2].

وبذلك تطور الخطاب الديني في البلدان الإسلامية في عدة مستويات؛ من المحلي إلى الوطني، ثم إلى إدماج مرحلة الكونية التي يسعى ذلك الخطاب إلى مدّ السيطرة الدينية عليها. وقد كان لانتشار وسائل الإعلام الحديثة، وأدوات المعلوماتية الطاغية دور في التغلب على قهر أشكال السلطات الدينية التقليدية من جهة، وفي الوقت نفسه أتاحت مجالاً واسعاً لسماع أصوات إسلامية جديدة لا تنتمي إلى تلك الطبقة من جهة أخرى. وإذا كان بيتر ماندافيل يتساءل عمن يتحدث

---

(١) انظر: عبد اللطيف الهرماسي، السلطة والقضايا في المجال الإسلامي، ص١٦.
(٢) انظر: انطوان مسرة: «الحوار الديني عربياً وشروط فاعليته». مجلة المستقبل العربي ٣٣٠ (٨/٢٠٠٦)، ص ٩٦.

باسم الإسلام[1]، بعد مقارنته بين ثلاثة أسماء، هم محمد الشعراوي ويوسف القرضاوي وعمرو خالد (هل هي صدفة أنهم جميعاً مصريون؟). لكنه يقر بأنّ التحول من أحدهم إلى الآخر لا يسمح بمتابعة خط التطور لدى الجمهور الديني في الإسلام المعاصر، وتشير عمليات فحص الأطروحات المتعددة والأصوات المتباينة في بيئة رجال الدين المتنافسين على سلطة السيطرة على الجماهير، أن الوضع في عالم اليوم يساعدنا على فهم الحالات التي يكون فيها المسلمون في مواقعهم المختلفة يسعون إلى البحث عما يناسبهم من النماذج الإسلامية الجاهزة؛ لذا فهم يجدون هذا الطرف أو ذاك جذاباً أو مغرياً في طرحه[2]، خاصة ما يتعلق من قضاياه بشؤون الحياة اليومية في هذا العالم الواسع.

فهل أصبح الإسلام سلعة رائجة؟

من يتابع بعض القنوات الفضائية، مثل «المستقلة» التي يريد صاحبها تسويقها باسم الدين، ومناقشة تياراته المختلفة، وما يعقب تلك البرامج

---

(١) انظر: Peter Mandaville: Global Political Islam. London & Newyork: Routledge, 2007, p. 304.

(٢) ربما أجدني مضطراً لنقل ما ذكره لي عبد المجيد الشرفي عن استياء سعد الدين إبراهيم من عمرو خالد، بعد أن خرج الأول من السجن، ورأى أغلب بنات الجامعة الأمريكية محجبات، وعلم أنّ سبب تحجبهن هو عمرو خالد. فعندما تقابل معه صدفة بعدها في الدوحة نقل إليه هذا الاستياء، وأنّه له معه خصومة. عندها قال عمرو خالد لسعد الدين إبراهيم: عندي محاضرة الليلة عن الموضوع، فاحضرها! وقل فيها ما بدا لك. وبعد أن حضرها سعد الدين إبراهيم، قال: لو كنت محاضراً ما قلت في الموضوع غير ما قاله عمرو خالد. وبعد القصة أقول: أين يكمن السر؟

أصبحت تماثل التعرف على أذواق المستهلكين، وأنّ الموضة لم يعد يحددها المصمم، بل تستنبط من خلال سلوك الجمهور.

ويرى أحمد زايد[1] أنّ الخطاب الإسلامي المعاصر قد اندمج اندماجاً كاملاً في منظومة الاتصال والاستهلاك الجماهيريين، وأصبحت عملية إنتاجه بوصفه خطاباً دينياً وثقافياً ـ خاصة لدى الدعاة الجدد ـ ترتبط ارتباطاً شديداً بعملية الإنتاج الاقتصادي للمصنفات الثقافية؛ حيث يمتزج الخطاب بثقافة الاستهلاك بما تفرضه من ترويج للصور والرموز، وبما تؤطر له من نماذج البطولة والمثل العليا. في هذه المنظومة يتحول الداعية إلى نجم إعلامي، تتوازى طلته الدينية مع طلة النجوم الآخرين القادمين من عوالم أخرى غير العالم الديني. هنا تتداخل الحقول، وتنصهر الأدوار، ويصبح كل شيء قابل للتحول إلى كل شيء؛ مما يجعلنا نرى رجل السياسة وكأنه داعية ديني، ونرى الداعية وكأنّه رجل سياسة.

وما يلاحظ لدى هؤلاء الدعاة؛ سواء تعلق الأمر بعمرو خالد أو بعايض القرني وسلمان العودة في فترتيهما المتأخرة، أنّ إطراء الغرب أصبح هو الموضة، ومنطلق الحديث عن سماحة الإسلام وقابليته لأن

---

(١) انظر: أحمد زايد: صور من الخطاب الديني المعاصر. القاهرة: مكتبة الأسرة، ٢٠٠٧، ص ص ٧٦.

يصبح متأقلماً مع واقع حياة مزدهرة، ومتكيفاً مع علوم متقدمة كالتي تقتنيها الحضارة الغربية.

وتشير بعض المخاوف إلى أنّ الاستثمارات في هذا الجانب أصبحت ذات اتجاهات سياسية مبرمجة؛ فرجال الأعمال ينشئون قنوات فضائية متأسلمة، تشترط تغطية الرأس للنساء. ويشتركون في تمويل «ألبومات» غنائية إسلامية لمطربين متأسلمين مثلهم، يتاجرون بالدين والإسلام. كما أنّ بعض تلك القنوات تقول إنها ليست قنوات دينية بالأساس، ولكنها متنوعة، رغم مظاهر الأسلمة التي تكتنف جميع برامجها ومذيعيها؛ من حكايات الأطفال الإسلامية قبل الأكل وبعده، وقبل النوم وبعده، والإعلانات الإسلامية عن أماكن الفتاوى ومواعيدها، والجلسات الدينية للممثلين والممثلات المعتزلين والمعتزلات، والتي امتدت حتى السواحل الشمالية[1].

٤ ـ ٥ ـ تغير العالم وقطب الأحادية:

انطلاقاً من نظرية توفلر المتعلقة بمصادر الإلهام البشري في كل مرحلة من مراحل التاريخ، توسم الحقبة الحديثة تقنياً، التي بدأت في مطلع التسعينات من القرن العشرين، بأنها «الحقبة المعلوماتية» التي تشكل ركيزة الحياة في هذا العصر. وإذا كانت هذه الطفرة تشكل ثورة رقمية اصطبغت بها جميع جوانب الحياة في كل بقاع الأرض، فكيف

(١) انظر: محمد فتوح: الشيوخ المودرن وصناعة التطرف الديني. القاهرة: مكتبة مدبولي، ٢٠٠٦، ص ص ١٠١ ـ ١٠٣.

تعاملت المجتمعات المختلفة مع هذا التغير الكبير في التفكير وفي التعامل مع مكونات الحياة الرئيسة واليومية؟

فالرسالة الأولى التي بعثت بها قوة القطب الواحد بعد انتهاء الحرب الباردة كانت تتمثل في أنّ مصدر القوة، ومنها القوة العسكرية، لكن ليس بأقل منها تأثيراً القوة التقنية والمعلوماتية، ستستخدم في فرض النسق العالمي الموحد والذي يتماهى مع تغيرات أقطاب القوة. فكانت الحروب الإقليمية المتوالية والاصطفافات السياسية والاقتصادية بمثابة مقدمات لإفهام القوى المتوسطة والقوى الخائرة بأنّ القيم العالمية قد تغيرت، ومعها لا بد أن يتغير تعامل كل منها مع مصالح الوضع العالمي الجديد.

وفي حين تعاملت قوى سياسية واجتماعية كانت معارضة أو مترددة مع الوضع الجديد بواقعية ومهنية، اتخذت مواقف قوى أخرى ضعيفة أو متشنجة أو فاقدة الشرعية من ذلك الوضع اتسمت بانتهازية كبيرة؛ فلجأت إلى استغلال ذلك التقدم التقني في تحسين مواقعها في داخل مهزوم، والتفت بعضها إلى الوسائل المعلوماتية بوصفها من أفضل الطرق في كبت الأفراد، وتتبع هناتهم، ومحاصرتهم في الزوايا الضيقة من أجل أن تتمكن هذه القوى من بيع الأوطان والقيم في مزاد مرتب فيه الزبائن، ومحددة فيه الأثمان.

وبعد تعاظم هذا النسق ورسوخه في نهاية القرن العشرين بدأ يتحول إلى ظاهرة وسمت الحقبة التاريخية وتحدد لها مصطلح سائد في كل مجالات العلم والفكر والاقتصاد والثقافة هو مصطلح «العولمة»، والذي يوصف بأنّه الحلقة الأعلى من حلقات تطور الرأسمالية، وبأنها صيرورة

من صيرورات إعادة إنتاج النظام الرأسمالي على صورة عولمة إنتاجية؛ فهي وصول نمط الإنتاج الرأسمالي إلى نقطة الانتقال من عالمية التبادل والتوزيع والسوق والتجارة والتداول، إلى دائرة عالمية الإنتاج وإعادة الإنتاج ذاتها. وهي بهذا المعنى رسملة العالم على مستوى العمق، بعد أن كانت رسملته على مستوى سطح النمط ومظاهره قد تمت. وهذا يعني أنّ العولمة ظاهرة تاريخية. كما يؤكد بعضهم على الجوانب الأيديولوجية للعولمة؛ بأنها ظاهرة أيديولوجية تعكس إرادة الهيمنة على العالم. حيث يُنظر إليها بأنها ليست مجرد آلية من آليات التطور التلقائي للنظام الرأسمالي، بل إنها ـ وبالدرجة الأولى ـ دعوة إلى تبني نموذج معين، فهي تعكس مظهراً أساسياً من مظاهر التطور الحضاري الذي يشهده عصرنا، بل هي أيضاً أيديولوجيا تعبر بصورة مباشرة، عن إرادة الهيمنة على العالم وأمركته. كما يراها آخرون بأنها: فعل اغتصاب ثقافي وعدوان رمزي على سائر الثقافات؛ إنها رديف الاختراق الذي يجري بالعنف ـ المسلح بالثقافة ـ فيهدر سيادة الثقافة في سائر المجتمعات التي تبلغها عملية العولمة. ولدى آخرين: هي نظام اقتصادي سياسي اجتماعي وثقافي يسعى إلى ابتلاع الأشياء والبشر في سبيل تمثلهم وهضمهم وإخراجهم سلعاً. فالفكر العالمي اليوم يفيض بتعريفات العولمة، ويعمل على تقديم تصورات جديدة تسعى إلى تغطية أبعاد هذا العملاق الذي ينفلت من حصار التعريف والتحديد[1].

---

(١) انظر: علي أسعد وطفة: «التربية العربية والعولمة ـ بنية التحديات وتقاطع الإشكاليات». مجلة عالم الفكر ٣٦/ ٢ (أكتوبر- ديسمبر ٢٠٠٧)، ص ص ٣٢٨ ـ ٣٢٩.

ولكون هذه الطفرة تشكل مرحلة ما بعد حداثية يتم فيها تصنيف الفرد وتنظيمه في طرازات ذوقية واستهلاكية وغذائية ورمزية، وترتفع السلعة فيها من قيمة استعمالية إلى قيمة رمزية بحد ذاتها، فتُقتنى لأجلها؛ فقد أصبح النمط الفردي واحداً، وأصبح لكل فرد ووقت وقيمة أخلاقية أو حضارية ثمن بوصفها سلعاً في بورصة النموذج الموحد السائد. وهو ما حقق تغلغل «صنمية السلعة»، لأنّ العولمة «تعمل على بناء الإنسان ذي البعد الواحد في كينونة صنمية قوامها تكييف البشر اغترابياً مع منظومة القيم الرأسمالية الجديدة القائمة على أسس الربح والقوة والسلطة. إنها بالمعنى الثقافي هذه القوة التي تفيلق الإنسان وتحوله إلى وقود يغذي الجشع الإمبريالي الجديد بما ينطوي عليه من أورام الشهوة إلى الربح والمجد والقوة والهيمنة. وهو نتيجة انهيار المرجعيات الثقافية بمنظوماتها الأخلاقية في عصر العولمة وما بعد الحداثة، بأشكال تتمثل في تصدع الأسس القيمية وتفكك بنى الأخلاق وغياب المرجعيات المنتجة للدلالة والمعنى»[1].

ومن الأمور التي غيّرت بها العولمة وجه الأرض كون بعض القضايا الاجتماعية والقانونية والاقتصادية والبيئية لم يعد ممكناً معالجتها إلا على مستوى عالمي. وقد برز هذا التغير العالمي في عدة مستويات:

١. المستوى السياسي: فقد ظهر ضمن تداعيات العولمة على هذا المستوى اهتمام متعاظم باحترام حقوق الإنسان، والتأكيد على عالميتها

---

(١) انظر: المرجع نفسه، ص ص ٣٣٠ ـ ٣٣١.

وعدم تجزئتها. فأصبحت شرعية الحكم في أي دولة تقاس بمدى احترام حقوق الإنسان، بل أصبحت حقوق الإنسان هي لغة العصر[1] ووسيلة لابتزاز بعض الأنظمة السياسية. لكنها، في المقابل، أصبحت القوى الكبرى تتعامل معها وفقاً للمصالح السياسية البينية، وليس وفقاً لحقوق الإنسان في المجتمعات المغلوبة على أمرها؛ حيث تنوسيت المبادئ في بعض الحالات، لأنّ الوضع الجيوسياسي لا يسمح بالبحث في تطبيقها، في حين كان التركيز على انتهاكات أقل في مجال حقوق الإنسان في مناطق أخرى لا تتعرض فيها المصالح للخطر.

٢. المستوى الاقتصادي: من أبرز نتائج العولمة على مستوى العلاقات الاقتصادية بين التجمعات البشرية المتباعدة هو نشأة منظمة التجارة العالمية، التي تهدف إلى فتح الأسواق العالمية والتقليل من العوائق التجارية بين الدول، والعمل على تسهيل انسياب البضائع عبر الحدود دون تمييز إلا فيما يخص شروط المنافسة والجودة. لكن ذلك الوضع قد خلق تحكم القوى الكبرى بكل أدوات العولمة، مثل البنك الدولي وصندوق النقد الدولي ونادي باريس، وكونها تمتلك مصادر المساعدة المادية وغيرها من الأدوات التي استطاعت من خلالها تعميم اقتصاد السوق على العالم في سرعة مذهلة[2].

---

(١) انظر: محمد فائق: «حقوق الإنسان بين الخصوصية والعالمية». حقوق الإنسان- الرؤى العالمية والإسلامية والعربية، سلسلة كتب المستقبل العربي (٤١)، ط٢، بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، ٢٠٠٧، ص٦٨.

(٢) انظر: المرجع نفسه، م. ن.

٣. المستوى البيئي: تطور مفهوم الاشتراك الإنساني في حقبة العولمة من إطار التعاون بين الأفراد داخل المجتمع الواحد، والمجتمعات بعضها مع بعض من أجل مكافحة التلوث البيئي والحفاظ على مصادر تجدد الموارد على سطح الأرض، إلى إطار أوسع بتثبيت حق الإنسان في بيئة نظيفة أو صالحة، وهو الأمر الذي يحتاج إلى مراقبة جماعية دولية لمستوى التلوث (البري والبحري والجوي)، ومستوى سلامة المحيط الجوي للكرة الأرضية، والحق في السلام، والحق في التضامن[1] مع الدعوات التي تدعو إلى التفاهم والحد من النزاعات المسلحة. وقد لحقها في العقد الأول من القرن الحادي والعشرين إطار محاربة الإرهاب، والحركات الفاشية التي استشرت في كثير من مناطق العالم، من أجل خلق الوئام بين فئات البشر وثقافاتهم، ونزع فتيل الكراهية بين المنتمين إلى تلك الفئات المختلفة.

طغيان العولمة:

أصبحت العولمة تمثل تطوراً نوعياً جديداً في التاريخ الإنساني بعد أن أصبح العالم أكثر ترابطاً وانكماشاً في الوقت نفسه؛ حيث مثلت القوى التكنولوجية والتكتلات الاقتصادية الجديدة الدور الفاعل في تشكيل البشرية للقرن الحادي والعشرين، فيما أشير إليه من «تحولات القوة» التي أسهمت في تحديد سمات هذه المرحلة الراهنة. فقد نقلت هذه الثورة في مجال الوعي الإنساني في المجتمع البشري إلى مرحلة

---

(١) انظر: المرجع نفسه، م. ن.

جديدة؛ من مجتمع الصناعة إلى ما بعد الصناعة (أو المعلومات)، كما ولّد نوعاً جديداً من «الوعي الكوني» الذي يتجاوز كل أنواع الوعي السابقة: الوعي الوطني بكل تعريفاته من وعي اجتماعي، ووعي طبقي، ووعي قومي. وهو الأمر الذي أفرز قيماً إنسانية عامة؛ هي روح القرن الحادي والعشرين. ومما يؤكد ذلك أنّ تنمية شبكات المعلومات الكونية باستخدام الكمبيوتر، وكذلك الأقمار الصناعية عمقت التواصل والتفاهم بين الشعوب المختلفة. بالإضافة إلى أنّ دمج العالم وإلغاء حدوده الجغرافية، لم يكن ممكناً دون إلغاء الحدود العقلية والمعرفية، التي استقرت منذ ديكارت والحداثة الغربية[1].

وقد استجابت بعض القوى العالمية الناشئة لهذه الظروف، وكونت أقطاباً جديدة على الساحة الاقتصادية العالمية؛ أبرزها الصين والهند، واللذان يمثل تطورهما إعصاراً آخر يغير من بنية المنظومة العالمية، لتصبح المنافسة والصراع والشراكة عالمياً أقوى من ذي قبل. فقد تشكلت تحولات عميقة في البنى الطبقية وطبيعة التحالفات الطبقية الجديدة المحتملة على الصعيد العالمي، بعد أن انتهى عصر ديكتاتورية البروليتاريا، ليفسح مجالاً لتحالفات عالمية مغايرة في الصراع ضد خصم مغاير أيضاً، هو الرأسمالية الاحتكارية متعدية القوميات بتكوينها الشبكي الكوكبي[2].

ومن هنا فإنّ التعايش بين الثقافات المختلفة قد أصبح مطلباً ملحاً،

---

(١) انظر: عصام عبد الله: الأسس الفلسفية للعولمة، ص ص ٤٤ ـ ٤٥.

(٢) روبين ميريديث: الفيل والتنين، ص١٣.

ليس لدى المجتمعات الضعيفة والصغيرة فحسب، بل أيضاً لدى المجتمعات المتقدمة، التي لمس أبناؤها عدم إمكان عيشهم بسلام ورخاء دون توزيع جغرافي عادل لعناصر ذلك السلام والرخاء على أركان الكرة الأرضية. فالمجالات السياسية والاقتصادية والبيئية أصبحت فعلاً تتداخل مع عناصر الجغرافيا المختلفة من جهة، ومع تباين الثقافات التي أصبحت أحد العوامل الرافدة لازدهار الاقتصاد المعولم. وكذلك الأمر في الأخطار البيئية التي لا يمكن تفاديها دون إثراء الوعي لدى جميع المتشاركين في سكنى الكوكب، ودون مراعاة للنذر التي توحي بها مظاهر استغلال موارد الأرض بشكل مبالغ فيه في بعض المواطن، وردم بعض المواد شديدة الخطورة على مستقبل البشرية جميعاً. أما الجانب الأكثر مباشرة في تنبيه العالم المتقدم إلى ضرورة التعايش، والاهتمام بكل سكان الكوكب، بعد تحول العالم إلى ما يسمى «القرية الكونية»، فهو سرعة انتشار الأوبئة التي أصبحت تجتاح العالم بسرعة قياسية، خلافاً لما كانت عليه الحال قديماً، عندما كان انتشارها محدوداً في البلدان المجاورة ذات الظروف المناخية المقاربة؛ مما يعني أيضاً بأنّ الأوبئة أيضاً قد تعولمت. وقد بلغت العولمة الاقتصادية على وجه الخصوص شأواً بعيداً في استغلال الشعوب باسم الازدهار والرخاء، أو تحقيق معدلات أعلى في النمو عاماً بعد عام من أجل مواجهة النمو السكاني ومعدلات التضخم وغير ذلك من المبررات الاقتصادية. لكن الأمر تحوّل في مراحل متقدمة إلى «احتكار» وإلى بعض مظاهر «التوحش»، التي كانت تُرمى بها «الرأسمالية» في فترات الحرب الباردة. بدت علامات هذا التوحش للعيان في الأزمة المالية التي عصفت بالعالم

سنة ٢٠٠٨، ولم توفر أياً من أفراد طبقات المجتمع، متقدماً كان أو متأخراً، إلا وجعلته يتهاوى، ويتحسس مواقع أقدامه. الاستثناء في ذلك هم الساسة وصناع تلك الأنظمة المالية الذين كسبوا المزيد، في حين كانت مؤسساتهم تصارع من أجل البقاء.

مثل هذه الأزمة جعلت كثيراً من دول العالم، الغني على وجه الخصوص، تعود إلى مبادئ الدعم الحكومي، وتتراجع عن أسس الرأسمالية الرئيسة، ونظم منظمة التجارة العالمية. وحيث كانت التراجعات كبيرة؛ سواء فيما يتعلق بالتمويل الحكومي للمؤسسات الخاصة، أو وسائل الحماية التي اتبعتها كثير من دول العالم العريقة في الممارسات الرأسمالية، فقد عدّت هذه المرحلة نكوصاً عن المبادئ نفسها، وإيماناً بهيمنة المؤسسات العامة التي كانت الرأسمالية الغربية تحاربها. بل إنّ بعض التحليلات المتخصصة قد عدّت هذه الأزمة الاقتصادية بالذات «أزمة هوية»، إلى الدرجة التي جعلت الاقتصاديين من الدرجة الأولى يبحثون في يأس عن نظرية جديدة تماماً في كل شيء تقريباً[١].

وفي تراجعات مقابلة نجد الصين، أحد أبرز المنخرطين العمالقة في النظام الاقتصادي المعولم يعود إلى بعض مواقعه القديمة بتقنين حرية المعلومات، مما أنشأ أزمة كبيرة بينها وبين عملاق محركات البحث «جوجل»، الذي اضطر في مارس ٢٠١٠ إلى إغلاق مقره في الصين، والتوجه إلى هونج كونج، من أجل خدمة عملائه من هناك.

---

(١) انظر مثلاً مقالة: Rana Foroohar: "Economics' Identity Crisis". Newsweek Magazine/ February 1, 2010, p. 73.

وقد أدى هذا التحول إلى مراجعات لمقولات المتنبئين بقيادة آسيا النهضة العالمية في القرن الحادي والعشرين، وأن تحوّل مراكز القوى من الغرب إلى الشرق، وبزوغ العصر الآسيوي الجديد بقيادة الصين والهند وبقية بلدان الإقليم لن تتم قبل مرور عقود من هذا القرن، إن حدثت أصلاً. وذلك خلافاً للنظريات السائدة التي تؤكد أنّ نهوض آسيا لم يعد قابلاً للإيقاف، بل إنه قد أصبح حقيقة ماثلة للعيان.

٤ ـ ٦ ـ اقتصاد حرية السوق

أصبحت لازمة «اقتصاد السوق» إحدى الحجج التي يستخدمها المفاوضون الغربيون في نقاشاتهم المستفيضة مع ممثلي بلدان العالم الثالث أو تلك المنضوية حديثاً تحت لواء الانفتاح الاقتصادي؛ سواء كان أولئك المفاوضون رسميين يمثلون بلدانهم أو مندوبي شركات تجارية لها تعاملات مع شركائهم في أطراف العالم الأخرى.

وهي ـ دون شك ـ إحدى نتائج العولمة الاقتصادية، وضرورة الانضمام لشروط منظمة التجارة العالمية لكل من أراد التعامل التجاري مع بقية بلدان العالم، ورغب في حصول سلعه التي يعتمد عليها اقتصاده على ميزات تنافسية في التبادل التجاري مع الشركاء المحتملين. لكن القوى الاقتصادية الناشئة أصبحت الآن هي التي تستخدم المصطلح، فهل انقلب السحر على الساحر؟

لقد أصبحت الشركات الغربية تركز اهتمامها أكثر فأكثر على نتائج المرحلة التالية، بدلاً من وضع استراتيجية طويلة المدى، وذلك في الوقت نفسه الذي يفضي فيه ظهور الهند والصين إلى تعكير مشهد من

مشروعات الأعمال الكوكبي. وعمدت الشركات مثلما عمدت الحكومات الفيدرالية إلى خفض نفقات البحوث الأساسية، وفي الوقت الذي يكون فيه الابتكار هو الوسيلة الوحيدة للبقاء في المقدمة.

وفي رواية لستيفن روش، الاقتصادي الأول في مورغان ستانلي، الذي يعمل في نيويورك، غير أنه قضى أغلب أوقاته مسافراً في مختلف أنحاء الهند والصين، لأنّ التغيرات هناك تحفز إلى حدوث تحولات هيكلية اقتصادية كبرى تشمل العالم أجمع. ولا يزال يدهش للقدرة الكبيرة التي تستطيع من خلالها شركته وشركات أخرى كثيرة أن ترتبط بها في آسيا. فقد أثبتت رحلاته إليها أنّ ثمة طريقاً واحدة للولايات المتحدة، لكي تخطو إلى الأمام. ويقول السيد روش: «أصبح علينا أن نبتكر أنفسنا من جديد. إنّ العاملين من ذوي الياقات البيضاء الذين هم في أواسط العمر، ويتمتعون بمهارات عالية يدركون أنّ وظائفهم قد ضاعت، وأنهم لن يحصلوا عليها ثانية. وهكذا يؤدي صعود الهند والصين إلى تحول الاقتصاد الكوكبي، بينما لا أمريكا مهيأة، ولا الأمريكيون مهيئون للتحولات التي نعيشها»[1].

فقد أدت سياسة «اقتصاد السوق» إلى دفع الشركات إلى غلق المصانع في الولايات المتحدة، والشراء من مصانع الأجور المنخفضة فيما وراء البحار. ومع طوفان السلع الصناعية الرخيصة في الأسواق الغربية، باتت فكرة الحصول على الأنسب سعراً هي السائدة، مما حد

---

(١) انظر: روبين ميريديث: الفيل والتنين، ص ص ٢٨٨ ـ ٢٨٩.

من سعار القيم الاستهلاكية في الغرب، خاصة في أميركا. ومع ارتباط هذه الظاهرة بفقدان كثير من الوظائف المحلية في البلدان الغربية، بدأ المتضررون ينظرون إلى اقتصاد العولمة بوصفه السبب في حدوث الظاهرة، كما نالت التكنولوجيا الحديثة ومنظمة التجارة العالمية وجماعات المحافظة على البيئة كثيراً من اللوم في هذا الجانب[1].

على أنّ اقتصاد السوق لم ينشأ فقط من إزالة عوامل الحماية وقيود الجمارك، بل أسهمت التجارة الالكترونية في ازدهاره بشكل كبير جداً. فمع ابتكار الانترنت، وهي أحد منتجات العولمة البارزة، أصبحت كثيراً من التعاملات التجارية تتم بواسطة الشبكة العنكبوتية. وإضافة إلى ما تحدثه في مجال تقليص الوظائف الثابتة، خاصة في مجال صناعة السفر (الطيران والفندقة)، فإنها قد رسخت قيماً لدى المتعاملين بها تتأرجح بين عدم الثقة أو انتفاء اليقين من الحصول على السلع المطلوبة مع عدم التعرض للخداع من جهة، وبين سعة الخيارات واتساع قطاع المنافسة في العرض، مما يسهل الاختيار ويعطي أفضلية في شروط الشراء، من جهة أخرى.

السؤال الجوهري المتعلق بالموضوع في هذا السياق هو: هل يمثل الانتقال إلى «اقتصاد السوق» إصلاحاً كونياً في سبيل تحسن الاقتصاد العالمي، وأوضاع البشر عموماً؟ أم إنّ العودة عنه ـ ولو جزئياً ـ في خضم تلك الأزمات العالمية، أو في بعض مناطق العالم إصلاح حقيقي لمرحلة «توحش الرأسمالية» المذكورة أعلاه؟

---

(١) انظر: المرجع نفسه، ص ص ٢٩٠ ـ ٢٩١.

في الواقع إنّ نشأة «اقتصاد السوق» لم تكن مرحلة أو هدفاً مخططاً في أي من تاريخ الرأسمالية الحديثة، بقدر ما كانت استثماراً لأوضاع سياسية واقتصادية نشأت بعد الغلبة العسكرية والأيديولوجية للمعسكر الرأسمالي في أواخر القرن العشرين. أما كون العودة عن أيديولوجيتها المتطرفة إصلاحاً فعلياً، فهو أمر لا يبعد عن الواقع. وقد أكدته عدة قرائن؛ أولاها فوز الرئيس باراك أوباما في الولايات المتحدة (وهو عدا عن لونه أيضاً من الحزب الديمقراطي ذي القيم الاجتماعية والسياسية المتشابكة مع حقوق الإنسان)، ثم تصريحات الرئيس الأمريكي أوباما، الذي تولى إبان اندلاع الأزمة المالية الخانقة، بأنّ الاتجاه السائد في هذه الحقبة غير مقبول، ولا بد أن يتغير. فهو وإن كان مضطراً في ذلك الوقت لدعم تلك المؤسسات المالية الكبيرة الفاسدة، لمنع انهيارها، وتحاشي تأثر الاقتصاد والأفراد من ذلك الانهيار؛ إلا أنّ حيتان تلك المؤسسات لا بد أن تخضع للمساءلة، وأن تتعرض المنظومة بكاملها للمراجعة. فالإصلاح لا بد أن يتعرض إلى القواعد، وأن يضع ضوابط جديدة تساعد في منع تسرب الخلل إلى النظام الاجتماعي. إذ إنّ الإصلاح قضية قيمية، والهدف منه أساساً هو التوصل إلى إعادة بناء تلك القواعد على أسس أخلاقية. فلنعد إذن إلى القيم التي شكلت أسس هذا الإصلاح؛ وهي موزعة في مجالات عدة على المستوى السياسي والعسكري والثقافي، كما أنّ بعضها يتعلق بالإطار الداخلي والإقليمي، بينما يرتبط بعضها الآخر بالإطار الخارجي والعالمي.

على المستوى السياسي أصبحت الرأسمالية بهذا الشكل الفج من

سيطرة المال على مفاصل الحياة بشكل مطلق؛ فكان لا بد من تغير قواعد «اقتصاد السوق» المطلقة في الداخل، لتحدّ من تغوّل أصحاب المال الذين لم يتركوا هامشاً لحركة الصغار والمعدمين. وكذلك الأمر في العلاقات مع الخارج؛ إذ أصبح التعاون مع القوى المتوسطة والبلدان النامية من القضايا الملحة التي تتطلبها عمليات الإصلاح، وتفادي مخاطر الانهيار العالمية. وليس أدل على أنّ ذلك التعاون كان هو المخرج المنقذ من الأزمة الاقتصادية التي كادت تعصف بنظام «اقتصاد السوق» بكامله في عامي ٢٠٠٨ و٢٠٠٩؛ إذ تشكلت القوى التي عرفت بمجموعة العشرين، وهو منتدى كان قد تأسس سنة ١٩٩٩ بناء على مبادرة من مجموعة السبع الصناعية، بسبب الأزمات المالية في التسعينات؛ إذ يمثل هذا المنتدى ثلثي التجارة في العالم. وقد بدأ نشاط هذه المجموعة لعلاج الأزمة المالية الأخيرة في نوفمبر ٢٠٠٨ بمشاركة الاقتصادات الناهضة، وكانت تلك الاجتماعات فرصة لتحويل مزيد من سلطات صنع القرار إلى دول الأسواق الناهضة، حيث يتطلب هذا الأمر تخلي بعض الدول الغنية عن سلطات مالية وسياسية تملكها بفعل الأمر الواقع. وكانت الحاجة ملحة لأن تلعب دول مثل الصين والسعودية، التي لديها احتياطيات وفيرة من النقد الأجنبي، دوراً أكبر في وضع شبكة أمان للاقتصادات الناهضة الأخرى من خلال مزيد من التمويل الكامل لمؤسسات مثل صندوق النقد الدولي.

وقبل الاجتماع دعا الرئيس الأمريكي جورج دبليو بوش إلى إجراء إصلاحات متواضعة للحفاظ على الأسواق الحرة بدلاً من الإجراءات

الأكثر صرامة التي تفضل بعض الدول الأوروبية تطبيقها للحد من تجاوزات الرأسمالية. وتحدث الرئيس بوش في ذلك الاجتماع الأول مع القادة المشاركين عن ضرورة إصلاح النظام المالي العالمي وقواعده. وكرّر أهداف هذه القمة غير المسبوقة، لكنه أبدى من جديد معارضته التعرض لاقتصاد السوق. كما أوضح أنّ القمة ستناقش أسباب الأزمة ومعالجتها، وتحدد مبادئ الإصلاح، وتطلق خطة عمل محددة لتطبيقها[1].

وبالرغم من تردد بعض القوى الغربية الأخرى في الدعم المطلق للمؤسسات المالية المفلسة، من أجل ألا يتساوى من يدير أمواله بحكمة وتحفظ مع من يغامر لأجل الربح الوفير، أو من أجل تسهيل دفع المخصصات لأصحاب الديون المتعثرة، الذين لم يتحروا أوضاعهم قبل إقراضهم، أو أرادوا نفعهم على حساب أموال الآخرين؛ فإنّ تلك القوى المتحفظة قد رضخت في نهاية الأمر، وضُخت الأموال في المؤسسات المالية الدولية، ودُفعت المساعدات إلى اقتصادات الدول غير القادرة على مساعدة نفسها، لتجنب الإفلاسات المتوالية، وحالات العجز التام التي قد تؤدي بالمجتمع الدولي إلى كوارث لا مثيل لها.

وعلى المستوى العسكري كانت المغازي المستقاة من فشل المغامرات العسكرية غير المحسوبة مفيدة في تكوين مجموعة القيم التي بدأت تشكل العقيدة العسكرية في الولايات المتحدة الأمريكية للمرحلة

---

(١) انظر: www.alarabiya.net

القادمة، ولدى حلف الناتو والمجتمعات الغربية بشكل عام. وكانت أولى خطوات تكوينها متمثلة في قرار الانسحاب الأمريكي الكامل من العراق بدءاً من سنة ٢٠١٠، وكذلك تدارس الأوضاع المتأزمة في أي بقعة من العالم مع القوى الكبرى الأخرى والمنظمات الدولية والقوى الإقليمية قبل التفكير في التدخل العسكري، وتنفيذ أجندات خاصة بشكل فردي نتيجة امتلاك القوة العسكرية اللازمة لذلك. وفي الوقت نفسه برزت اتفاقات متعددة بين القوى الكبرى للحد من الأسلحة الخطيرة (الأسلحة النووية وأسلحة الدمار الشامل)، وحظر الأسلحة الكيميائية والبيولوجية.

وربما مثّل التعاون بين القوى الكبرى ومنظمة الأمم المتحدة (مجلس الأمن على وجه الخصوص) والمنظمة الدولية للطاقة النووية، بشأن ملف إيران النووي خير برهان على التوجه الإصلاحي الجديد في عدم الإسراع إلى الحل العسكري لحسم الصراع، وفرض أمر واقع جديد. إذ لو كان هذا الوضع قائماً قبل مرحلة الإصلاح العالمي الأخيرة، لربما توقع المحللون مبادرة عسكرية من الولايات المتحدة الأمريكية أو إسرائيل لشلّ القدرات النووية الإيرانية، مثلما حصل في العراق من قبل رغم تواضع قدراته النووية مقارنة بما هي الحال في إيران الآن.

على أنّ المجتمعات الغربية قد وعت هذه المخاطر قبل أن تعيها القيادات السياسية والعسكرية الغربية بعقد من الزمان؛ فمعلوم أنّ أعداداً كبيرة من الجماهير الغربية قد تظاهرت في بلدانها احتجاجاً على النوايا

التي كانت قريبة التنفيذ في العراق. وقد عاقب البريطانيون على وجه الخصوص حكومتهم التي غامرت بمسايرة الولايات المتحدة الأمريكية في التدخل العسكري في العراق، وكذلك الأمر في اسبانيا وأستراليا.

غير أنّ آثار الفشل العسكري لم تتضح بعد؛ إذ مازالت قوى الناتو تصارع في أفغانستان حرباً غير معلومة النتائج، وتدعم حرباً أخرى في باكستان، كانت القوى الغربية نفسها (خاصة الولايات المتحدة الأمريكية) هي التي حضّرت عوامل حدوثها في حقبة ثمانينات القرن العشرين.

أما على المستوى الثقافي، فقد حدثت ردة أقوى مما حدث على المستويين السياسي والعسكري؛ إذ إنّ الشعوب ـ خلافاً للقيادات السياسية والعسكرية التي لا تفكر إلا في المصالح ـ المتقدمة، على وجه الخصوص، تعي المراحل التاريخية التي تمر بها، وتعاني من الآثار السلبية التي تنتج عن سياسات القادة ومغامراتهم أكثر من النخب المنتفعة ذات الأهداف المحددة. من أجل ذلك كان اهتمام مؤسسات المجتمع المدني الغربية كبيراً بالتحولات الثقافية، التي نتجت عن انسداد الأفق أمام طغيان العولمة وطوفان اقتصاد السوق. وقد ظهرت في هذا الإطار عدة مناشط قوية تعكس ذلك الاتجاه، منها:

ـ الاهتمام بالبيئة، فبعد أن فشلت عدة مؤتمرات عالمية خصصت لقضايا البيئة ومكافحة التلوث البيئي، والعمل على خلق الأوضاع الملائمة لعيش الإنسان في بيئة صحية، والحفاظ على توازن الطبيعة على سطح الكرة الأرضية؛ بدأت الضغوط الشعبية تثمر في قبول

الدول، التي كانت ترفض تلك الاتفاقات، مرغمة على الانصياع إلى معالجة ما أدت إليه مبالغات الشركات العالمية في استغلال موارد الطبيعة وتلويث المناخ والبحار والأنهار.

ـ إدماج الآخر في فلسفة الحياة والعيش المشترك، وهو من المبادئ التي كانت غائبة في ظل اللهاث خلف وعود الرأسمالية الخالصة بتحقق الرخاء دون حاجة إلى سياسة ثقافية شمولية. وقد أدت هذه التحولات إلى مواقف إدانة لكل من السياسات العنصرية الرسمية أو الشعبية في أي من بلدان العالم، والسعي إلى التكاتف بين شعوب العالم المختلفة لتضييق الخناق عليها؛ كما أسهمت في النفور من الحركات الفاشية البغيضة التي دعمتها سياسات رسمية أو شعبية في البلدان الإسلامية (في أفغانستان والسعودية والعراق والصومال على سبيل المثال)، أو نشوء هذه العقائد نفسها بين الجاليات الإسلامية في البلدان الغربية. وذلك بعد أن أسهمت في العمليات الإرهابية الموجهة أساساً ضد الغرب أو مصالحه في البلدان الأخرى. فلم تعد هذه المظاهر السلوكية مقبولة في هذه الحقبة، خلافاً للتسامح معها في فترات سابقة، كان يُنظر إليها فيها على أنها خيارات عقدية.

٤ ـ ٧ ـ النحو العام للتغيير

توجد عوامل متعددة لهذا النحو؛ تتعلق بعضها بعناصر داخلية، وبعضها الآخر بعناصر خارجية تمثل القوى الدافعة للتغيير. حتى وإن كانت آليات التغيير تبدو في بعض حالاتها وليدة تطورات طبيعية، إلا أن استغلال القوى المحركة تلك الأوضاع، وإبراز عناصر داخلية في

الثقافات المحلية تتفق مع أهدافها على أنها شؤون داخلية، ورغبات فرضتها مسوغات داخل ثقافة المجتمع.

العوامل الداخلية

مما لا يخفى على الدارسين أن طبقات الثقافات المتراكمة في تاريخ أي مجتمع بشري تؤدي بالضرورة إلى إنشاء رصيد وافر من عوامل التغيير التي يرجع إليها المجتمع عند الحاجة إلى فرض ظروف مهيئة له. وهذا الوضع يجعل تلك الأرصدة تمثل عوامل انتقاء ضاغطة في المجتمعات التي تسعى إلى مواكبة التغييرات البيولوجية والطبيعية. وهو ما يعني ـ حسب كيفن لالاند ـ أن جينات التراث (الثقافة الممتدة لعقود) تعد ضمن عوامل الارتقاء الجيني، وربما تكون العنصر المهيمن في مسار التطور البشري[1].

أما من وجهة النظر الأنثروبولوجية، فإنّ الناس في حالات الحروب والشك في المستقبل يلجأون إلى ما يبدد هذه المخاوف، ويبعث على الاطمئنان لديهم، ولا يوجد في هذا السياق ما هو أفضل من الدين في أداء هذه الوظيفة؛ وهو ما يفسر لجوء الناس في العقود السبعة الأولى من القرن العشرين إلى الأديان بوصفها من الكوارث التي حلت بالبشر خلال تلك الحقبة، بدءاً بالحربين العالميتين في العقدين الثاني والخامس وإرهاصاتهما في العقدين الأول والرابع، ومروراً بالأزمات الاقتصادية الناشئة عن الانهيارات في أسواق المال التي صبغت العقدين الثالث والرابع بآثارها، ووصولاً إلى الستينات التي تميزت بعنف اليسار

---

(١) Nature Reviews Genetics (Feb. 2010)

والانقلابات الدموية، والسبعينات التي برز فيها الارتفاع الكبير في أسعار الطاقة، مما شكك الناس في أوضاع مستقبلهم وحياة الأجيال اللاحقة.

ولئن استقرت الأوضاع في هذا الشأن عالمياً مع امتصاص آثار أزمة الطاقة؛ فإنّ الإسلام قد أصبح هو الوسيلة المثلى لدى كثير من الحركات السياسية، لتوظيفه في هذا الخصوص. إذ اقتنع قادة تلك الحركات أنّ «كل مرحلة من الضعف تؤدي إلى إطلاق استجابة إحيائية ـ حركة عودة إلى الجذور الإسلامية بقيادة شخصية آسرة»[1].

وإذا قورنت نسب تأثير كل من العوامل الداخلية المختلفة في مجال تهيئة البيئة المناسبة للتغيير، فإنّ العامل الأخير (تأثير الدين الإسلامي) يفوقها جميعاً كماً، مثلما أنه أيضاً أحد أهم دوافع التأثيرات الخارجية، والعتبة التي قامت عليها تلك التدخلات.

العوامل الخارجية

دون الغوص في ما يسميه البراجماتيون «نظريات المؤامرة»، لكونها تبسيطاً لتحليل الظواهر وأسبابها، وعلاجاً نفسياً للعاجزين عن التغيير أو التفكير في أسباب الجمود أو التقهقر؛ فإنّه يمكن للتحليل الموضوعي أن يتتبع خيوط التدخل، وفرض الهيمنة، اللذين يسعى إليهما كل مقتدر على الساحة الكونية، أو في المحيط الإقليمي المباشر.

ومما لا شك فيه أنّ عقد السبعينات من القرن العشرين قد شهد التفاتاً أمريكياً للإسلام السلفي بوصفه سلاحاً فاعلاً في مواجهة المد

---

(١) د كمجيان: الأصولية في العالم العربي، ص ص ٣١ ـ ٣٢.

الشيوعي الذي كان يجتاح أفكار الشعوب الضعيفة. فحرص المخططون للسياسة الأمريكية أن تستغل تلك القوة الدافعة من أجل دحر القوى المناهضة للرأسمالية؛ وفي النهاية السيطرة على العالم بمساندة تلك التوجهات الدينية المتطرفة.

وقد سار الصينيون طويلاً في طريق منفرد بأثر من منظومات قيمية وأيديولوجية متعاقبة؛ بدءاً من طقوس تقديس الأسلاف، وعبادة «أبناء السماء»، إلى منظومات القيم والأديان المرتبطة بالحكماء: «لاوتسو» و«كونفوشيوس» و«مونشيوس». لكن ذلك التفرد لم يمنعهم من تقبل ديانات وثقافات أجنبية، حلت بدلاً من ثقافاتهم وطقوسهم كلياً أو جزئياً، أو جرى إدماجها في الثقافة المحلية.

وقد تركت العقيدة الطاوية (مذهب الحكيم الصيني لاوتسو) في الثقافة الصينية قيماً؛ تتضمن معرفة متى يعمل المرء، ومتى يمسك عن العمل، ومبادئ الخدمة بلا عمل مجهد أو مرهق، بهدف تحقيق حالة من التوازن الكامل أو الاتساق مع الطاو، من أجل الوصول إلى نتيجة تتمثل في صورة غير قابلة للمقاومة من السلطة الناعمة غير المنظورة فوق الموجودات (النفس والآخرين والبلد)[1].

وفي العصر الحديث سادت الماوية في نظم الحياة وطريقة التفكير، حتى أصبحت تمثل مذهباً في الشيوعية خاصاً بالصين وحدها. ومن الثابت تاريخياً أنّ هذه الحقبة تمثل عزلة سياسية عن بقية أنظمة العالم،

---

(١) انظر: جي جي كلارك: التنوير الآتي من الشرق، ص ٨٥.

واضطهاداً لأفراد المجتمع في الداخل، وتحكماً في قراراته ورغباته. ومع كل ذلك التراث الذي ورثته الثقافة الصينية عن تاريخها القديم والممارسات الحديثة التي عانى منها الصينيون في تاريخهم المعاصر، إلا أنهم حققوا اندماجاً غير متوقع مع ثقافة العصر الحديث بدءاً من نهاية ثمانينات القرن العشرين، ثم ساروا خطوات مبهرة في طريق اكتشاف روح الحضارة الحديثة. فأصبحوا بعد عقدين من الزمان أحد منتجي هذه الحضارة ومن الفاعلين المتحكمين في سيرورتها.

وكذلك الأمر بالنسبة إلى اليابانيين الذين كانوا يعيشون خارج الحداثة إلى القرن التاسع عشر الميلادي؛ حتى إن بعض فئاتهم الثقافية كانت تتوجس من آثارها، وتشعر بالخوف منها، وتعتقد بأنّ الحداثة جاءت لتعمل على تدمير ثقافتهم. لكن نظراً لكثرة الرموز الإلهية، فقد اختلف التعامل مع الحقيقة المقدسة بين الياباني وبقية معتنقي الأديان ذات الإله الواحد. حيث لا يوجد في اليابان مفهوم جامع منسجم وصلب عن المعرفة الميتافيزيقية، مما يمكن أن يُحدث مشكلة معرفية للإنسان الياباني. ولذلك كانت مواجهة الحقيقة المقدسة يسيرة بالنسبة إليه؛ فهو لا يحتاج من أجل التأقلم والتعاطي مع الحداثة إلى تغيير الكثير من المفاهيم والعقائد، ووضع بدلاً منها سلسلة أخرى من المفاهيم الجديدة[1].

---

(١) انظر: محمد مجتهد الشبستري: قراءة بشرية للدين، تعريب: أحمد القبانجي. بيروت: مؤسسة الانتشار العربي، ٢٠٠٩، ص ص ٧٤ ـ ٧٥.

أما بالنسبة إلى اليهودية والمسيحية، فإنّ تجاوزها لعقبة اقتحام ارجاء العالم والمقيمين في إسرائيل بعد قيامها. وفي العرب الاوربي حدثت علمنة كاملة للدين المسيحي، مما جعله غير مؤثر في حياة الناس المدنية، وخطط تلك الدول الاستراتيجية.

وفي الحياة الأمريكية يتبوأ الدين مكانة أكبر، لكن الجدل بشأن أهمية الدين مازال قائماً بين فئات المجتمع المختلفة؛ ليس بخصوص منفعته للناس، ولكن بخصوص ما ينبغي أن يكون عليه مدى تأثير القيم الدينية، والمعتقدات في السياسة العامة. غير أنّ هذا الانبعاث الديني يتميز بكونه متأثراً بالتنوع الثقافي والتعددية الدينية في المجتمع الأمريكي. كما أسهم هذا التنوع في انتشار قيم الروحانيات[1]، التي شكلت لدى بعض الطبقات منظومة قيمية؛ تستند إلى تقاليد بعض الأديان مختلطة مع ثقافات الشرق وفلسفاته المتماهية مع الاتجاهات، التي شكلتها الحركات الاجتماعية والثقافية التي تنزع إلى إبعاد الناس عن الضغوط النفسية في الحياة الحديثة. وذلك خلافاً للدين الإسلامي الذي لم يتعرض للعامل الثاني على الإطلاق (التحول العلماني)، أما العامل الأول (ضعفه وقلة الاهتمام به)، فقد تعرض له في فترة الخمسينات إلى

---

(١) انظر: تيموثي. جيه. ديمي: «دور الدين في الولايات المتحدة على الساحة العامة». مجلة التسامح ١٩ (صيف ١٤٢٨/ ٢٠٠٧)، ص ص ٢٦٥ ـ ٢٧٠.

السبعينات من القرن العشرين؛ لكنه عاد في الثمانينات، وما بعدها أقوى مما كان في مطلع القرن العشرين. لكن القيم المستمدة منه في هذه الطفرة الجديدة لم تكن متماثلة في كل مكان من تواجد المجتمعات الإسلامية في كتلها الكبيرة (في المركز وفي الأطراف وفي الجاليات الإسلامية المقيمة في الغرب).

٥ ـ الخصوصية والقيم العالمية

كانت الآراء في الحضارات القديمة تنطلق من رؤية واحدة؛ تتأسس في إطار المكونات الثقافية المحلية، وتحكمها قوانين المنطق السائدة في بيئتها، دون النظر إلى أفق جغرافي أوسع، أو تلاؤم مع الثقافات المجاورة وسياقاتها التاريخية المصاحبة. لكن الوضع تغير كثيراً، منذ أن درجت المجتمعات البشرية على التواصل فيما بينها بأشكال متعددة، وأصبحت عوامل المقارنة والاستفادة المتبادلة بين الأفراد في مجتمعات مختلفة واردة بصورة طبيعية، وكذلك الأمر على المستوى الجمعي؛ بدءاً من التمثيل الدبلوماسي إلى التبادل التجاري، والتعاون العلمي والتقني والبيئي والرياضي والفني، خاصة بعد عولمة وسائل الاتصال وموارد الترفيه والنقل والوقاية من المخاطر والأمراض.

ومعروف أنّ العالم بوضعه الحالي منقسم إلى فئتين كبيرتين؛ إحداهما تمثل ما يطلق عليه العالم الأول، وهي الفئة المتقدمة علمياً وتقنياً وقيمياً، والأخرى تضم كل ما عدا تلك الفئة من شعوب لا تمتلك العلم والتقنية، وليست لديها منظومات قيمية متسقة.

وقد وجد تبعاً لهذا التقسيم ثنائية تتمثل في تيارين متباينين:

التيار الأول يقبل قيم الحداثة الرئيسة: الحرية والمساواة والتسامح،

ويرفض استغلال الدين لغايات انتهازية أو سياسية، ويقبل التعددية الروحية الدينية.

أما التيار الثاني فهو مهزوم وضعيف البنية؛ لذلك يؤول مبادئ الحداثة والقيم الناشئة عنها، بأنها ذات أهداف استعمارية، ويتشبث بالقيم التي تتنافى مع القيم الديمقراطية بوصفها تمثل الدين أو الثقافة المحلية.

ويشكل التعامل مع قضية التأثير بين ثقافات المجتمعات البشرية المختلفة جوهر العمل المشترك بين الأمم في العصر الحديث؛ سواء كان ذلك على المستوى البيئي، أو في إطار المنظمات الدولية والمؤتمرات المعدة لذلك الغرض. وذلك من أجل إزالة التوجس في العلاقة بين ذينك التيارين، من جراء فترات الحروب والاستعمار، وللسعي إلى العمل المشترك بدلاً من المواجهة، وزرع بذور الشك بين الفريقين.

٥ ـ ١ ـ تماهي الوسيلة مع الغاية

بالرغم من اختلاف الوسيلة عن الغاية في الدرجة، وشرف التصنيف، وثبات العناصر؛ إلا أنّ الأهداف الكبرى لدى الأفراد أو المجتمعات ترتبط في حالات ليست قليلة بالأولى بديلاً عن الثانية. وليس أدل على هذا الانزياح من كون مؤسسات كبرى في حياة المجتمعات قد ارتبطت بالوسائل أكثر من ارتباطها بالغايات؛ فالدولة أصبحت وسيلة، وليست غاية: وظيفتها تحقيق الأمن، بتطبيق النظام

والقانون في الداخل، ودفع الأعداء الأجانب من الخارج؛ وذلك ضماناً للأجواء الصالحة لممارسة الحرية.

وكذلك الدين كان من أكثر المؤسسات الاجتماعية الكبرى تحولاً من كونه غاية إلى أن أصبح وسيلة (متغيرة الاستخدام في بعض الحالات أيضاً). بل إنّه في أكثر العصور تشدداً في الدين كان ذلك التحول يتم في أشد صوره ضراوة، ليصبح الدين أكثر الوسائل سهولة للاستغلال نحو الثروة أو السلطة أو الجاه أو الظلم والابتزاز ونشر الخرافات. إلى غير ذلك من طرق نشر الأفكار وترويجها.

فإذا اجتمعت الدولة مع الدين، فإنّ عنف ذلك التحول يصبح مريعاً، كما حدث في تاريخ أغلب الأديان الكبرى. وأقرب الأمثلة في ذلك ما حدث في بداية تكون الدولة الإسلامية؛ حين فُرض أبو بكر بوصفه أمراً واقعاً، ثم عيّن عمر خليفة له متجاوزاً مرة أخرى مبدأ ترك السلطة شورى بين المسلمين، حيث كان يخشى أن تفضي الشورى إلى تنازع في الرأي، ثم انقسام في المجتمع[1]. وتحول تلك الوسائل في الحكم أو مبادئ الدين إلى غايات بحد ذاتها مكّن من دخول دورة العنف إلى المجتمع الإسلامي، الذي قادته تلك الأحداث إلى حروب أهلية وثأرات فكرية متبادلة لم تنته انعكاساتها إلى الوقت الحاضر.

وقد حلت الطبيعة في العصر الحديث بدلاً من مفهوم البنية العليا للدين؛ فأصبحت المجتمعات الحديثة تصف عبثها وإهمالها بأنّه جريمة

---

(١) انظر: عبد الإله بلقزيز: «ما قبل نظرية الدولة ـ المسألة السياسية في إسلام الصدر الأول»، مجلة التسامح ٢٥ (شتاء ١٤٣٠هـ/ ٢٠٠٩م)، ص ٢٠٤.

في حق الطبيعة بعد أن كانت كل الذنوب تُعد امتهاناً لحق الرب. كما رسخت تيارات العولمة أطراً كونية أصبح يُنظر إليها بوصفها تنتظم القيم الثقافية والاقتصادية شبه المتماثلة في العالم المؤمن بالحداثة. وبالرغم من أنّ الذين يدعون الانتماء إلى الاعتقاد بالرب في أمريكا (مركز العولمة) يصل إلى ٩٩٪، إلا أنّ هذا لم يمنع من تصاعد حدة الجريمة، والإدمان على المخدرات، كما أنّ العودة إلى عقوبة الإعدام ليست من مؤشرات الصحة الروحية في المجتمع[١]. ويبدو أنّ عوامل الاغتراب وضياع الأهداف، التي ابتكر عالم الاجتماع إيميل دوركايم لها مصطلح «الأنوميا» قد ارتبطت بالعنف، وصبغت كثيراً من مظاهر الحياة الحديثة؛ مما ينتج عنه أنّ الناس لم يعودوا يتمثلون إيماناً بالرب، أو أي شيء آخر، بل ما يهم أنّ كثيراً منهم يقع في حبائل اليأس القاتل.

وكانت منطلقات صاحب النظرية من تحليل فعل ظاهري فردي ـ وهو الانتحار ـ ومحدداته جماعية وخارجية على المحفزات الفردية، ثم يخلص في نهاية مساره العملي إلى إبداع وإنجاز قواعد الأخلاق الاجتماعية القائمة على القيم العقلانية لمحاولة إيجاد حلول للمشاكل الاجتماعية التي ميزت عصره[٢].

ولكون الأنوميا تمثل علاقة سببية بين أشكال عدم التوازن والأفعال

---

(١) انظر: K. Armstrong: A History of God. London: Vintage Books, 1999, pp. 466-7.

(٢) انظر: معاشو جيلاني: «إيميل دوركايم- من تقسيم العمل الاجتماعي إلى قواعد المنهج». كتابات معاصرة ٧٢ (نيسان / أبريل ٢٠٠٩)، ص ٩١.

الفردية أو الجمعية في أي كيان قائم؛ فإنّ وجود تلك الظاهرة يؤدي إلى حالة عدم استقرار وقلق ناتجة عن انهيار المعايير والقيم الاجتماعية، أو الافتقار إلى الهدف والمثل العليا، وما يصاحب ذلك الانهيار من تفكك تنظيمي لمؤسسات المجتمع، وانفصال بين الأهداف الاجتماعية المعلنة والوسائل الصحيحة لتحقيق هذه الأهداف؛ إلى تناقض فاضح، بين ما يشاع من أيديولوجيات رسمية، وبين ما يجري على أرض الواقع من استغلال لكل عوامل الاضطراب في الوعي الجمعي[1].

وهنا يصبح للقضية صدى كبير، ليس على المستوى النفسي للأفراد فحسب، بل أيضاً على مستوى التماسك الاجتماعي، ووضوح طرق السلوك، ونماذج القدوة، ومسطرة القيم التي يكون في اختلالها ضياع للهوية واستلاب ثقافي، تستغله التيارات المنتفعة في بيع الأوهام. وفي مثل تلك الأحوال يصبح سير المجتمعات متخبطاً؛ لا تُعرف له سكة، وما يبنيه في يوم يهدمه في يوم آخر، ليعيد بناء ما هدمه وفق طرق أخرى، دون أن يكون بناء تراكمي أو عمل مؤسسي مما تحتاج إليه المجتمعات. وأستعير في هذا الشأن ما طرحه إبراهيم التركي من مقاربة للمجتمع المحلي بعد ثلاثين سنة من تخبط المجتمع السعودي في غبار الصحوة التي تلت حركة جهيمان في غزوة الحرم المشؤومة. إذ يطرح سؤالاً عما أنجزه التحول المجتمعي خلال هذه الحقبة، «وهل استطاع التيار الذي تصدر وتصدى لما سواه من تيارات أن يحقق التواصل بين (الما يدعو إليه) والـ (ما يمارسه)؟» ويجيب على السؤال: «بدأ كثيرون

---

(١) انظر: جي جي كلارك: التنوير الآتي من الشرق، ص٥٩.

من سدنة التيار في المراجعة، ومال غيرهم إلى التراجع، لكن إقناع الفرد العادي بأن ما خاله من مسلمات قد استحال إلى تجاذبات عملية شاقة نتمنى ألا تحتاج إلى ثلاثين سنة أخرى من التيه القيمي والأدلجة العبثية. المرحلة التي نعيشها ـ اليوم ـ تحتاج إلى وعي المسافة بين أحادية السيطرة وبعثرة الاغتراب، وبمقاربة أدق، فإنّ الجيل ـ الذي لم يعش التحول الكبير بعد حادثة الحرم، ويمثل أكثر من ثلاثة أرباع السكان ـ سيفيق قريباً على حقيقة الأزمة الأخلاقية التي عاشها بسبب اختلاط الأصوات التي أصمته دون أن يدري الشعار من الدثار، والغيم من الصحو، وأين تقف المبادئ، بل أين المبادئ»[1].

وقد تلقفت ظاهرة الأنوميا هذه بعض الأعمال الروائية التي تحاول تصوير المشهد الاجتماعي بكامله؛ حيث يعبر عبده خال عن هذه السمة بقوله: «الدين هذا النفق الذي يسلكه الجميع لتبرير الغايات النبيلة والحقيرة، يسلك طريقه الجميع للوصول إلى مقر المصنع الخلفي، حيث تفصل وتطرز الملبوسات لارتدائها في المناسبات التي تحتاج إلى الوجوه الصقيلة والعابسة. ولكل تصميم طريقة لبس وحركة»[2].

وفي صورة بديعة وعميقة في الوقت نفسه يستطرد: «الفض هي المفردة الشائعة لهتك الشرف، يتبادلها الناس حيال جسد الأنثى، وما دون ذلك لا يعني لهم سوى خير عميم، يستبشرون بتلاقح السماء مع الأرض، وجريان السيل في مناكب الأودية والجبال، وبتناسل البهائم،

---

(١) جريدة الجزيرة ١٤/ ١٠/ ١٤٣٠ (٣/ ١٠/ ٢٠٠٩)، ص ٢٧.

(٢) عبده خال: ترمي بشرر، ط٣. بغداد وبيروت: منشورات الجمل، ٢٠١٠، ص١٩.

وتكاثر الفئران، أو الحشرات، أو افتضاض الأرض بأشجارها، وثمارها، وورودها، ولا يسقط الشرف بخرق وافتضاض الوعود، والمواثيق، أو بخيانة الأمانة، أو السرقة، أو الرشوة. هذا الافتضاض الهائل لا ينال حظوة إسقاط الشرف، كما تفعل طفقة دم تنسلّ كخيط زهري من فرج فتاة»[1]. ثم يدرج الخلاصة في مدى الاستفادة من تلك الأنوميا: «للحياة داخل أسوار القصور العالية مذاق مختلف. هناك لا توجد حدود للمفاهيم، والقيم. في كل حين ترتدي قيمة تتناسب مع اللحظة والتي يمتلكها السيد، فكيفما يكون مزاجه تكون القيمة، والمبدأ»[2].

فهل هذا هو العقل اللاهوتي ـ السياسي هو الذي يصنع القيم الدينية في المجتمعات الإسلامية؟ وهل تستوعب الأنظمة في تلك المجتمعات الشيفرات الثقافية والحاجيات المتغيرة لدى كل فئة، وتتعامل على هذا الأساس؟[3].

صحيح أنّ فكرة الدولة القومية الحديثة التي أنشأها الأوربيون على أنقاض امبراطوريات الماضي، والتي أصبحت تفرق بين الدين والدولة وتفصل بين السلطات التشريعية والتنفيذية والقضائية، لم تصل إلى المناطق الإسلامية. ولم يعرف المسلمون عن تلك التطورات إلا مع بداية القرن التاسع عشر، عندما غزا نابليون مصر، واطلع المسلمون في

---

(١) المرجع نفسه، ص ص ١٢٤ ـ ١٢٥.
(٢) المرجع نفسه، ص ١٣٧.
(٣) انظر: نايلة أبي نادر: التراث والمنهج بين أركون والجابري، ص ٤٤.

الشرق على مدى التقدم الذي وصل إليه الغرب آنذاك، واختلاف منظومة القيم لديه عما هي لدى الشرقيين. وقد أحدث ذلك دوامة فكرية وأيديولوجية لم تهدأ حتى يومنا هذا؛ فالأفكار المدنية التي تعد أساس الفكر السياسي الأوربي مخالفة من ناحية المبدأ للإسلام، لأنّ فصل الدين عن الدولة يعني أنّ الدين الذي يفرض قواعد التصرفات لدى الفرد وسلوكه، ويشكل قيم المجتمع قد تمّ اقتلاعه من الوسط الأكثر أهمية وهو أروقة الحكم، كما أنّ الفصل بين السلطات الثلاث (التشريعية والتنفيذية والقضائية) يخالف روح الإسلام. وهذا هو السبب الأساسي والثقافي لعدم وجود أية ديمقراطية حقيقية حتى يومنا هذا في الدول ذات الغالبية الإسلامية.

ومع التحولات التي حدثت في العالم تغيرت مظاهر القومية التي كانت تميز دول أوربا بسبب إلغاء الحدود وسيطرة نظام السوق المفتوحة والعملة والاقتصاد الموحد، خاصة بعد تزايد موجات الهجرة من العالم الثالث إليها. ثم تحولت حقوق الإنسان إلى قيمة عليا وأساسية، وأصبحت الحرية الشخصية للفرد هي المحرك الأساسي للثقافة المدنية العربية، كما أسهمت الثورة النسائية في دعم فكرة «حق المرأة في جسدها» التي تمثلت في السماح لها باستخدام وسائل منع الحمل بحرية والإجهاض، وشرعية الأمومة من دون زواج، ونقض مصطلح العفة والطهارة، وحق المرأة في العمل دون الحاجة إلى أن تكون مرتبطة بزواج أو عائلة. وقد شكلت كل هذه التطورات في منظومة القيم الحديثة الغربية صعوبات أكثر مما أحدثت التأثيرات السابقة على مستوى

الحكم؛ إذ أصبحت تلك المنظومة تنتقل بسهولة مع وسائل الإعلام الحديثة والمتطورة المشاعة ووسائل التنقل والاتصالات المختلفة إلى المجتمعات الإسلامية، وشكلت تحدياً صعباً يهدد أخلاق المجتمع، ويؤثر في سلوكه. وبذلك أخذت الفجوة تتسع بين رسالة الإسلام الأخلاقية، التي لم يطلها التطور، وبين الموضة الحديثة في اللباس، واستخدام أدوات التجميل وطريقة الأكل. وسيطرت هذه المظاهر العصرية على عقول الشباب، وجعلتهم يبتعدون عن الإرث الإسلامي ونظامه الأخلاقي القديم. وبهذا لم تعد المشكلة محصورة في أروقة الحكم والوسط السياسي والعام، بل امتدت لتلقي بظلالها على تكوين الشخصية، وزعزعة القيم العائلية والثقافية الأخلاقية، التي زادت من حجم الفجوة بين الأجيال. وأصبحت تشكل تحدياً صعباً جداً أمام من يحاولون إنقاذ المجتمع الإسلامي من الانحدار إلى الحياة العصرية المبهرة والخلابة التي ميزت الثقافة الغربية، وأضفت عليها بريقاً خاصاً لديهم[1].

٥ ـ ٢ ـ شمولية الشعائر والعادات

يؤكد الاتجاه المعرفي على أهمية دراسة الهوية الثقافية للمجتمع من زاوية تختلف عن الزوايا المعهودة، وهي محاولة اتخاذ مكونات الثقافة المحلية مدخلاً للنفاذ إلى مكونات البناء المعرفي الكامن في عقول

---

(١) انظر: «أزمة القيم في الإسلام» جريدة الرياض ١٨/ ٢/ ١٤٢٩ هـ (٢٥/ ٢/ ٢٠٠٨)، ص ١٠.

الأفراد المنتمين إليه؛ فالفهم السليم لثقافة أي مجتمع ينبغي أن يتم على أساس كونها نسقاً معرفياً متميزاً، وأن أفرادها يتشربون عناصر هذا النسق خلال نشأتهم، فيصبح لهم طابع خاص؛ سواء في كيفية اكتسابهم لخبراتهم عن العالم المادي والاجتماعي المحيط بهم، أو في كيفية تفسيرهم للوقائع والأحداث التي تمر بهم، واتخاذهم التصرفات المناسبة تجاهها، أو في تشكيل نسقهم القيمي الذي يحكم سلوكهم في شتى المواقف. ومن ثم ظهرت اصطلاحات تعبر عن هذه المعاني، مثل «الخرائط المعرفية»؛ أي الترجمة الثقافية لمعالم البيئة المادية والاجتماعية، التي ترشد الفرد في تعامله معها طوال اليوم[1].

اللافت هنا أنه لا توجد قاعدة واحدة، ولا قانون طبيعي يقنن المصير التاريخي، أو الأنساق الثقافية، أو الأبنية الاجتماعية، أو السمات النفسية الجمعية للجماعات البشرية. وهذا يعني أن المراقب، عليه أن يحاول استخلاص خصوصيات كل مجتمع أو تجمع بشري، ويرسم العلاقات بين السياقات التاريخية والخيارات البشرية. ثم يحلل السلوك، ويفسره في ضوء تلك المقاييس المختلفة[2].

في هذا المبحث تتناوب ثنائية طاغية في صنع الشمولية التي تحكم رسوخ الطقوس الدينية أو العادات الاجتماعية، لتكون مشاعر أفراد

---

(١) انظر: فتحية محمد أحمد إبراهيم: «أزمة الهوية الثقافية في عصر العولمة: رؤية أنثروبولوجية». مجلة جامعة الملك سعود، المجلد الخامس عشر، الآداب (١) (١٤٢٣هـ/ ٢٠٠٣م)، ص ١٣٦.

(٢) انظر: T. Ramadan: Radical Reform - Islamic Ethics and Liberation. Oxford: University Press, 2009, p. 95.

المجتمع مهيأة للتعامل معها بوصفها من مسلمات الأمور. الطرف الأول في هذه الثنائية يتمثل في رؤوس السلطات المطلقة الذين يشكلون المحركات الفعلية في مجتمعاتهم ذات الصبغة الخصوصية، والثاني تشكله المكونات الثقافية المتوسطة بين السلطة العليا وأفراد المجتمع؛ من هيئات دينية وأشباه مجتمع مدني، وآليات ناشئة عن تلك الدوامة الثقافية. وعن تلك الثنائية تنبثق أوضاع، أصبحت من مميزات تلك الفئة من المجتمعات، وأحياناً تشكل نوعاً من الثقافات البشرية التي يكون على جميع الناس أن يتعاملوا معها على ذلك الأساس؛ بمعنى أنها تتحول إلى مشكلة كونية.

٥ ـ ٢ ـ ١ ـ أصحاب السلطات المطلقة

ترتبط السلطة المطلقة بالطبع بمصادر القوة، كما أنّ علاقات القوة بشكل السلطة هي علاقة الحاكم بالمحكوم. وسواء كان شكلها أوتوقراطياً (حكماً فردياً)، أو كان أوليغارشياً (حكم الأقلية الأرستقراطية)؛ فإنّ المقصود هنا هو النظام الذي لا توجد لسلطته حدود، ولا تفرض عليه قيود. ويتساوى في هذا الشأن، إن كان الحاكم استبدادياً؛ لا يلتزم بقانون، وإنما قوله وفعله هما بمثابة القانون، أو كان حاكماً مطلقاً؛ حيث يوجد قانون يلتزم به الحاكم، ولكنه يحتكر سلطة التعديل والتغيير في القانون.

وتستطيع هذه السلطة المطلقة أن تصنع هياكل شمولية الشعائر والعادات من خلال عدة طرق تحتكر فيها القوة التسلطية المستمدة من تنسيق البنى التحتية للمجتمع، وذلك بتحقيق هذا الهدف من خلال:

١ . احتكار مصادر القوة والسلطة في المجتمع (وهكذا اختراق المجتمع المدني).

٢ . بقرطة الاقتصاد؛ إما من خلال توسعة القطاع العام، وإما بإحكام السيطرة عليه بالتشريع واللوائح.

٣ . كون شرعية نظام الحكم تقوم على القهر من خلال ممارسة السلطة للإرهاب المنظم ضد المواطنين.

كما أنّ احتكار مصادر القوة والسلطة، وبقرطة الاقتصاد، غير مستمدين من ضرورات التنمية. وإنما من ضرورة إدامة نظام الحكم[١].

ومما لا شك فيه أنّ تلك الأوضاع السياسية والاجتماعية تنشأ عن رغبات ومحاولات لاحتواء كل مصادر التأثير في الأوضاع الداخلية وعلاقاتها الخارجية، وتحقيق المصالح الذاتية بأعلى قدر ممكن. «ولا يخفى ما للأفكار التي تحلّ في رؤوس القادة والملوك من تأثير في بناء المجتمعات والدول. وبهذا يمكن فهم دور أسرة محمد علي باشا في «أورَبة» مصر الخارجة لتوها من حكم السلطنة العثمانية إلى العصر الاستعماري وحضارته، بما هي آخر نقطة تقدم عرفتها البشرية حينذاك. فالملك الخديوي إسماعيل بن إبراهيم سعى إلى تطبيق كلمته «مصر جزء من أوربا» فعلياً، مما ساهم على نحو حاسم في إدخال القيم الأوروبية والغربية إلى أذهان المصريين من باب قاعدة: «العامة على دين الملك». »[٢].

---

(١) انظر: خلدون النقيب: الدولة التسلطية في المشرق العربي المعاصر. دراسة بنائية مقارنة. بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، ١٩٩١، ص٣٢.

(٢) حسين سعد: الأصولية الإسلامية، ص١٦١.

كما أنّ قضايا الانتماء وتبريراتها تلعب دوراً رئيساً في نشر تلك الشمولية، وللحاكم المطلق ـ كما هو معروف ـ اليد الطولى في إبراز أولويات الانتماء في المجتمع، مما يخدم مصالحه، أو مصالح الطبقة التي يتحالف معها؛ سواء كانت وطنية أو قومية أو أممية. ومثلما تقدم السلطة المطلقة الأيديولوجيا التي تريد أن يتبناها المجتمع، سواء كانت دينية أو سياسية؛ فإنّ التلاعب العنصري، وتفضيل بعض الأعراق في المجتمع على بعض، مما تسعى إليه تلك السلطة، وذلك لما للعرق من تأثير كبير في تكوين الروح الأساسية للأمة، والمحافظة على سمة الثبات في أخلاقها. ويلاحظ غوستاف لوبون أنّ الأمم «مسيّرة بأخلاق عرقها، أي بمجموع المشاعر والاحتياجات والعادات والرغبات التي هي دعائم روحها الأساسية»[1].

٥ ـ ٢ ـ ٢ ـ عوامل التسلط المساعدة

توجد في حياة المجتمعات الخاضعة لظروف الخصوصية عدة مكونات تسهم في نجاح التسلط الذي تمارسه النخب الحاكمة. وبتعبير أدق؛ تتضافر تلك العوامل في جعل البيئة قابلة لازدهار السلطات المطلقة.

ومن أدوات الحكم التسلطي ما يلي:

١. النخبة المتحالفة مع الحاكم المطلق

٢. التركيبة البيروقراطية ـ العسكرية للسلطة

---

(١) انظر: المرجع نفسه، ص١٧٤.

٣. البنى الموازية لنظام الحكم كالتضمينات القبلية والطائفية والمهنية، أو الترتيبات غير المؤسسية كمجلس قيادة الثورة مثلاً، التي تعد امتداداً للسلطة

٤. البنى المساعدة كالحرس الوطني والبوليس السري والمباحث والاستخبارات والمليشيات الطائفية أو القبلية. . . . . إلخ[١].

وهذه الأدوات مجتمعة هي ما يؤدي إلى تهيئة الوضع لقبول شرعية السلطة المطلقة، أو بتعبير غرامشي: الرضا الطوعي للمحكومين على اعتبار أنّ الطبقة الحاكمة تمثل مصالح الأمة[٢].

وفي حالات ليست قليلة تتحقق تلك المهمة من خلال الاستعانة بممارسة الشعائر الدينية التي يقول عنها مالينوفسكي إنها تحقق أغراضها بالمشاعر التي تخلقها، وهو أمر ليس بعيداً عما يقوله دوركايم، رغم أنه كان يفكر بصورة رئيسة بمشاعر الثقة والأمل، في حين أنّ دوركايم كان يقصد مشاعر المسؤولية الجمعية. ويشبع الدين بالنسبة لمالينوفسكي ما يسميه هو احتياجات الدمج للإنسان في المجتمع[٣].

وما يكوّن القناعات بتلك الممارسات هي ـ دون شك ـ مجموعة المعايير الاجتماعية التي يطلق عليها «القيم الأسطورية»؛ وهي القيم التي تنشأ في ظل تراث يحتوي أصحابه، بدلاً من أن يحتووه (كما يرى

---

(١) انظر: خلدون النقيب: الدولة التسلطية، ص ص ٣٢ ـ ٣٣.
(٢) انظر: المرجع نفسه، ص٢٨.
(٣) انظر: لوسي مير: مقدمة في الأنثروبولوجيا الاجتماعية، ترجمة: شاكر مصطفى سليم. بغداد: وزارة الثقافة والإعلام، د. ت، ص٢٥١.

الجابري)، بأن يتلقى المرء تراثه منذ ميلاده ككلمات ومفاهيم، كلغة وتفكير، كحكايات وخرافات (. . .) كمعارف وحقائق. كل ذلك دون نقد، وبعيداً عن الروح النقدية. . . مما يجعل التفكير هنا عبارة عن تذكّر[1].

أما من يصنع تلك القيم في المجتمعات الإسلامية ـ بوصفها النموذج الأبرز في هذا النوع ـ فهم رجال الدين الذين ينتمون إلى أدوات الحكم المذكورة أعلاه؛ ممن يسميهم الجبرتي «مشايخ الوقت» في وصف المشايخ، الذين جسدوا مصالح السلطة ضد الشعب، وفي بعض الدراسات الحديثة يطلق عليهم «شيوخ السلطة» أو ما أشبه ذلك. ولئن كان ذلك يحدث من المشايخ في التمكين للحكام المستبدين، فإنّه أيضاً يجري في حالات التواطؤ بينهم وبين المستعمر الذي يرى فيهم المدخل المناسب لقبوله لدى الشعب. فقد حدث ذلك بين الفرنسيين وشيوخ الأزهر إبان وجود نابليون في مصر؛ حيث كان القصر يستقبلهم بإجلال، ويجلسهم في وسط المجلس. حتى إذا غادروا القصر، وانصرفوا إلى المساجد التي يجتمع فيها الناس، حدثوهم بآمالهم، وهدأوا من روع الأمة الكبيرة وعدائها للفرنسيين. فكانوا يؤدون للجيش الفرنسي خدمات إيجابية جداً. كما أمر نابليون جنوده بأداء التحية العسكرية للمشايخ متى مروا بهم. ويوجه كليبر فيما بعد حديثاً إلى مشايخ الديوان، يقول فيه: «إننا لما حضرنا إلى بلدكم هذه، نظرنا أن أهل العلم هم أعقل الناس، والناس بهم يقتدون، ولأمرهم يمتثلون. ثم

---

(١) انظر: نايلة أبي نادر: التراث والمنهج بين أركون والجابري، ص٥٦.

إنكم أظهرتم لنا المحبة والمودة، وصدقنا ظاهر حالكم. فاصطفيناكم وميزناكم على غيركم... وغمرناكم بالإحسان... وجعلناكم مسموعي القول، مقبولي الشفاعة»[1].

ومن البنى المساعدة لعوامل التسلط تلك الثقافة الاستبدادية التي يكتسبها العربي منذ صغره؛ بدءاً من تعامل أفراد الأسرة الأكبر سناً معه، ومروراً بالمدرسة والمحيط الاجتماعي وأصحاب النفوذ في كثير من مناشط الحياة التي يتعلم المرء منها أن تلك السلوكيات هي من طبائع الأمور. ولا يقل عن ذلك الأثر البيئي ما يجده الفرد العربي من جذور للاستبداد متأصلة في ماضي قومه التاريخي والديني، مما يجعله يعتقد بضرورة قبول تصرفات صاحب القرار الإداري والسياسي، وتوصيات صاحب النفوذ الديني؛ بل ربما حمله ذلك القبول على تحمل كل من يستخدم السلطة الإدارية والسياسية أو الدينية، وتقبّل التجاوزات في الحق العام والخاص بوصفها مصاحبة لشؤون الحياة.

أما الاستبداد الجماعي، فيتحول إلى قوة إقصائية شديدة؛ تؤدي إلى استبعاد كل فكر مختلف، وكراهية كل من تبنى ما يخالف المؤتلف. وفي المحصلة الطبيعية أن ذلك الإقصاء والتقوقع على الفكرة الواحدة المتوارثة يؤدي في النهاية إلى رؤية واحدة قاصرة للعالم، وتفسير بسيط وموحد للأشياء وعلاقاتها بالكون، وفرصة شبه معدومة لتأويل الإمكانات المختلفة لمنطق الأشياء وتطبيقات الأفكار في الواقع.

---

(١) انظر: حسين أحمد أمين: الإسلام في عالم متغير ومقالات إسلامية أخرى. القاهرة: مكتبة مدبولي، ١٩٨٨، ص ص ٣٧ ـ ٣٨.

٥ ـ ٢ ـ ٣ ـ الثقافة الخاصة وفلسفة الإطارات

تتمثل حالات الهوس بتميز الثقافة الخاصة في مجتمع ما، أو في أيديولوجيا محددة، من خلال إبراز تلك الثقافة أو الأيديولوجيا بوصفها حقاً مطلقاً؛ في حين أنّ بقية الثقافات أو الأيديولوجيات لا تعدو كونها انحرافات أو تشويهاً للحقائق أو هرطقات في كل ما تخالف به تلك الثقافة أو الأيديولوجيا المتميزة.

وهذه النظرية الأنثروبولوجية الموغلة في القدم هي ما يحمل في هذا المبحث مصطلح «فلسفة الإطارات»؛ حيث يصطفي أصحاب الثقافة الذين تنشأ لديهم هذه الظاهرة الثقافة المحلية أو الأيديولوجيا الخاصة في إطار ذهبي وفي موقع متميز، ليشكل القدوة ومقصد الباحث عن الحقيقة، بينما تكون البقية في إطارات صغيرة ومبعثرة. وفي أغلب الأحيان يتم عرضها من أجل تبيّن مواقع الزلل التي يمكن أن ينحدر إليها الإنسان، إذا انساق خلف تلك الثقافات، أو اقتنع بأي من تلك الأيديولوجيات.

وليس من الغريب أن تكون الأديان الكبيرة هي الراعي الأول للتوسع في تلك الظاهرة؛ خصوصاً في اليهودية وبعض فترات المسيحية والإسلام. وتتسع الفجوة، كلما كان النظام الشمولي أكثر ثيوقراطية؛ حيث لا يعترف بالتعددية، وما يتبعها من تسليم بتعدد الجماعات والقوى الاقتصادية والاجتماعية، وكذلك بتعدد التيارات السياسية والفكرية في المجتمع، وما يعكسه ذلك من تعدد في الرؤى والمصالح والأفكار[1].

---

(١) انظر: مارسيل غوشيه: الدين في الديمقراطية، ترجمة: شفيق محسن. بيروت: المنظمة العربية للترجمة، ٢٠٠٧، ص٨.

ويكون الدين الذي يتسم بهذه الصفة منغلقاً، لا يقبل عوامل التغيير من الخارج، ولا يتفاعل مع التطورات الداخلية في المجتمع الذي يدين به أو في المحيط المجاور له. فهو الدين الذي تكون أحكامه مطلقة، وتصورات أصحابه نحو الكون والثقافات الأخرى قطعية، وذات اتجاه واحد يتمثل في نشر تعاليمه وتطبيقها وليس غير ذلك.

وفي الغالب تكون الأديان المنغلقة ضيقة في مجال التفكير، وخالية من الحقائق الصوفية؛ فهي لا تصنع مجتمعاً عالمياً أو نظم أخلاق كونية كالذي تصنعه الأديان المنفتحة[1]. ولا يخلو ذلك بالتأكيد من نظرة استعلائية، لكون معتنقيه يعتقدون بكونهم يملكون الحقيقة وحدهم، مما يدعوهم إلى فكر فوقي يتماهى مع تعاليم الدين، ويصبح مسيطراً على طريقة التعامل مع النصوص وتأويلها.

وقد تكون اليهودية أولى الديانات التي سارت في طريق الانغلاق، بأن ربطت خلق العالم بانتقاء اليهود بوصفهم شعب الله المختار من بين الأمم الأخرى لدور البطولة على مسرح الإنسانية؛ وهو الدور الذي رشحته له السماء[2]. وقد وردت الآيات التي تؤكد ذلك كثيراً في العهد القديم مثل: «لأنك شعب مقدس للرب إلهك وقد اختارك الرب لكي تكون له شعباً خاصاً فوق جميع الشعوب الذين على وجه الأرض»[3]؛

---

(١) انـظـر: R. Srivastava: Comparative Religion. New Delhi: Munshiram Manoharlal Publishers, 1996, p78.

(٢) انظر: حسن ظاظا: الفكر الديني اليهودي، أطواره ومذاهبه، ط٢. دمشق: دار القلم وبيروت: دارة العلوم، ١٩٨٧، ص١٢.

(٣) سفر التثنية، الإصحاح ١٤/ ٢.

«وواعدك الرب اليوم أن تكون له شعباً خاصاً كما قال لك وتحفظ جميع وصاياه. وأن يجعلك مستعلياً على جميع القبائل التي عملها في الثناء والاسم والبهاء، وأن تكون شعباً مقدساً للرب إلهك كما قال»[1].

وقد شاعت أيضاً تعبيرات مثل «شعب الرب» و«الشعب المختار» و«الشعب المخصوص» في الإشارة إلى المسيحيين في العهد الجديد ضمن رسالة بطرس الأولى (٢: ٩ ـ ١٠): «وأما أنتم فجنس مختار وكهنوت ملوكي، أمة مقدسة شعب اقتناء لكي تخبروا بفضائل الذي دعاكم من الظلمة إلى نوره العجيب. الذين قبلاً لم تكونوا شعباً، وأما الآن فأنتم شعب الله الذين كنتم غير مرحومين وأما الآن فمرحومون»[2].

وأصبحت هذه الفكرة الانعزالية أساساً لتكوين الأقطاب وتأجيج الصراع بين الثقافات المتجاورة؛ إذ يصنع قطب الخير ويمثله الأنا، وقطب الشر ويمثله الآخر. وقد صنعت بعض الطوائف اليهودية من تلك الفلسفة أساساً لمعتقدها الذي تتميز به عن الطوائف الأخرى، مثل فرقة الأسينيين التي وضعت فكرة «حرب أبناء النور مع أبناء الظلام»[3]. وقد تطورت فكرة الاختيار الإلهي للأمة في الثقافة الإسلامية بشكل كبير يضاهي ما وجد عند اليهود، بالرغم من نفي المسلمين ذلك، وتندرهم

---

(١) سفر التثنية، الإصحاح ٢٦/ ١٨ ـ ١٩.

(٢) انظر: كليفورد لونجلي: الشعب المختار ـ الأسطورة التي شكلت إنجلترا وأمريكا، ترجمة: قاسم عبده قاسم، الجزء الأول. القاهرة: مكتبة الشروق الدولية، ٢٠٠٣، ص١٠٤.

(٣) انظر: حسن ظاظا: الفكر الديني اليهودي، ص ص ٢٣١ ـ ٢٣٢.

على الفكرة لدى اليهود. والذي أسهم في إعطاء ثقافة التميز هذه انتشاراً كانت بعض الآيات القرآنية، مثل: «ومن يبتغ غير الإسلام ديناً فلن يقبل منه»[1]؛ «كنتم خير أمة أُخرجت للناس»[2].

لكن التعصب للدين أو المذهب استشرى منذ مرحلة مبكرة من التاريخ الإسلامي تجاوزت حد التفضيل، والاقتناع بتيار أو مذهب دون آخر، ليصل إلى منهج طبع الفكر الإسلامي بطابعه الخاص. ويتمثل في مبدأين هما: «الفرقة الناجية» و«صحيح الإسلام». وكان المبدأ الأول موجهاً إلى فكر الأديان الأخرى أو الطوائف الإسلامية؛ أما المبدأ الثاني فموجّه ليس إلى الفئات الأخرى داخل الإسلام فحسب، بل إلى كل من يختلف مع من يرفع ذلك الشعار، حتى وإن كان من التيار نفسه.

وإن كانت فرق الخوارج من أكثر الفرق الإسلامية تمثيلاً لهذا الفكر في العصور الإسلامية الأولى؛ فإن الوهابية أشد صور هذا الفكر بروزاً في العصر الحديث. فاعتمادها في التنظير على بعض فكر ابن تيمية جعلها تنتشر بين الجماعات الإسلامية الناشئة في البلدان العربية؛ فنشأت نتيجة لذلك ثقافة إسلامية حديثة قوامها التصنيف والتكفير والإقصاء والأحكام المسبقة والاتهامات الجاهزة والاهتمام بالقشور وبكل ما هو سطحي. وإذا كان أنصار هذه الحركة قد أرادوا حصر استحضارهم لفكر ابن تيمية وبعض رموز السلف في أمور العبادات الشكلية وقضايا

---

(١) سورة آل عمران، الآية ٨٥.
(٢) سورة آل عمران، الآية ١١٠.

المعاملات، فإن الجماعات الحركية التي تلقفت ذلك الفكر قد أولته لصالحها بوجوب مواجهة الحكام بسبب عدم تنفيذهم أوامر الله[1] (البقية الباقية من فكر ابن تيمية التي لم يرد ابن سعود أو ابن عبد الوهاب استحضارها في القرن الثامن عشر). وقد استكملت الصورة بكل أبعادها في فكر الحركات الإسلامية منذ سبعينات القرن العشرين؛ خاصة حركة الجهاد الإسلامي، ثم حركة القاعدة منذ التسعينات، والتي طبق زعيمها بن لادن كل نظريات ذلك الفكر من تقسيم العالم إلى قسمين (فسطاطين)، وعمل مع أتباعه ـ مع بعض النجاح ـ على تغيير صورة العالم[2].

وتعود هذه الفلسفة أساساً إلى محاولة إعادة تأسيس الماضي في سعي لاختراع التقاليد بطريقة رومانسية جداً، وذلك اعتماداً على أسطورة العصر الذهبي. ومن أجل النجاح في عملية الاختراع هذه يعمد الإسلاميون إلى الأدوات النظرية المتمثلة في «نزع تاريخية الإسلام»[3] وفصله عن سياقاته المتعددة ـ من عوامل الزمان والمكان ـ التي ازدهر فيها الإسلام في قرونه الأولى. ومن الناحية النظرية يعطي عزل الإسلام

---

(١) انظر: محمد سعيد العشماوي: معالم الإسلام. القاهرة: سينا للنشر، ١٩٨٩، ص ص ٣٨ ـ ٣٩.

(٢) انظر: فالح العجمي: صحف إبراهيم ـ جذور البراهيمية من خلال نصوص الفيدا ومقارنتها بالتطبيقات والروايات التاريخية. بيروت: الدار العربية للموسوعات، ٢٠٠٦، ص ١٧٧.

(٣) انظر: Mohammed Ayoob: The Many Faces of Political Islam- Religion and Politics in the Muslim World. Singapore: NUS Press, 2008, p. 2.

عن سياقاته الإسلاميين الفرصة لتجاهل البيئات الاجتماعية والاقتصادية والسياسية التي كان يعيش فيها المسلمون، مقارنة بتلك التي تعيش فيها المجتمعات الإسلامية في العصر الحديث.

٥ ـ ٣ ـ الشفافية والتسامح

تتجه مجتمعات الخصوصية ـ دون شك ـ إلى الابتعاد بطبعها عن هاتين السمتين، وتتباين فيما بينها في الدرجة من جهة، كما تختلف داخل المجتمع درجات الشفافية أو التسامح حسب القيمة المعنية ومدى أهميتها في منظومة القيم من جهة أخرى.

وفي تحليل دومينيك أورفوا للشخصية الشرقية ـ والعربية على وجه الخصوص ـ أنها تظن أنه بالإمكان الحصول على القوة المادية للخصم دون أن يحدث تأثر بأي شكل من الأشكال؛ مما أدى إلى الموقف الملتبس: أي المطالبة بالأصالة وبحق التقليد في آن. وهو ما عبّر عنه جاك بيرك، عندما قال: إنّ العرب يريدون ألا يشابهوا الآخرين، وألا يختلفوا عنهم. فلو ذكرت أمامهم خصوصيتهم يشعرون بالمهانة، ويطالبون بأن يكونوا مثل قائل تلك الملاحظة، وإن طبقت عليهم نفس المعايير التي تطبّق على الآخرين يجفلون، هذا التوهم بأن التكنولوجيا الغربية قابلة للفصل عن خلفيتها النفسية، وللنقل إلى شرقٍ بقي على حاله، إنما هو ناجم عن رؤية مادية اختزالية للتاريخ[1].

---

(١) انظر: دومينيك أورفوا: المفكرون الأحرار في الإسلام- تساؤلات المفكرين العرب المستقلين حول الدين، ترجمة: جمال شحيد. رابطة العقلانيين العرب& دار الساقي، ٢٠٠٨، ص٢٣٦.

٥ ـ ٣ ـ ١ ـ الضعف العام للمبدأ

بدءاً من نقل صورة العالم من الواقع إلى الأذهان، لا تقوم اللغة بذلك الدور بطريقة شفافة. وإذا نظرنا إلى الواقع، فإنّ «العالم مجرد أمواج أو موجات مختلفة ولنأخذ الموجات الضوئية (أو ما نسميه الألوان) مثلاً، يقول علماء الفيزياء إنه في الواقع لا يوجد ألوان وإنما موجات (ضوئية) ذات أطوال مختلفة. ولكن دماغنا ولكي يميز بين هذه الموجات يقوم بتسميتها، فيعطيها ألواناً مختلفة (مثلما نسمي الأشياء للتعرف عليها أو التمييز بينها) فتصبح الموجة ذات الطول كذا هي اللون الأصفر والموجة ذات الطول كذا هي اللون الأحمر وهكذا»[1]. لذا فإنّ ما نختزنه في أذهاننا، أو نتمثله في وعينا مختلف تماماً عن مكونات الواقع الفيزيائية، أو نظام العلاقات بين موجودات الكون الفعلية. وإذا أخذنا هذا الخلل العام في الشفافية، وأضفنا إليه ما تشكله دواعي الخصوصية من إخفاء وتجاهل لبعض عناصر الفكر أو السلوك؛ يتبين لنا مدى الفجوة بين الجانبين.

ويتمثل أكثر الجوانب ضعفاً ـ فيما يخص الشفافية ـ في الأمور المتعلقة بالقيم الجنسية لدى المجتمعات ذات دعاوى الخصوصية. ففي الوقت الذي تتسم فيه تلك المجتمعات بصفات تشترك فيها مع البقية بهذا الشأن؛ ترتفع المطالبات بالحفاظ على ما يتمتع به كل مجتمع منها من سمات خاصة، ويدعي المطالبون تميز أفراد ذلك المجتمع بقيم لا

---

(١) أوراق فلسفية: مجموعة من أعمال حلقة الرياض الفلسفية (الكتاب الأول). الرياض: النادي الأدبي بالرياض، ١٤٣١هـ (٢٠١٠م)، ص ص٢٧٧ ـ ٢٧٨.

توجد لدى سواهم. وهي ادعاءات ـ كما هو معروف ـ لفظية، ولا تستند إلى وقائع على الأرض؛ إن لم يكن الواقع معكوساً، بكون تلك المجتمعات ـ بالذات ـ تنتهك كل محظورات هذه القيم بشكل فاضح جداً، أكثر من مجتمعات لا تدعي الخصوصية فيها.

والأمر نفسه يصح على الجانب المتعلق بالتسامح؛ وإن كان المصطلح لدى إطلاقه يتجه إلى قضايا التعايش الديني والعرقي في المقام الأول. ولكون العرب والمسلمين هم أكثر فئات البشر تمسكاً بالخصوصية، فإنّ تناول مواقفهم فيما يخص التسامح أمر يهم العرب وغيرهم. ومثلما تناول بعض أصحاب الشأن هذا الإشكال بشيء من الحيرة، فإنّ الآخرين قد طرحوا هذه القضية بوصفها جدلية شائكة؛ حيث يطرح الكاتب الفرنسي جان فرانسوا روفيل في كتابه «الانتعاش الديمقراطي»، بعد استعراضه على امتداد خمسمائة صفحة الانتصارات التي يحققها النموذج الغربي في أوروبا والعالم، سؤالاً يتعلق بكون الديمقراطية تتقدم في كل مكان من أميركا اللاتينية إلى آسيا وأفريقيا وأوروبا الوسطى والشرقية، ولكنها تقف عند «أسوار العالمين العربي والإسلامي»، فلماذا يحدث ذلك؟ هل الثقافة الإسلامية عاجزة عن التكيف مع الديمقراطية، أم إنها الثقافة العربية؟ ويأتي جوابه سريعاً، الاثنتان معاً[1].

ويأتي عجز هاتين الثقافتين عن ذلك ـ في رأي بعض المتخصصين ـ

---

(١) انظر: جريدة الحياة ٣/ ٣/ ١٩٩٢، ص١٤.

من كونهما لا تتسمان بالتسامح مع المخالفين في الخارج أو في الداخل. ويرفض روفيل أي كلام عن «تسامح الإسلام»، ويرد على أصحاب هذا الرأي بكلام قاطع: «لا يمكن أن نصف بالتسامح ديانة يتساوى فيها الاختلاف مع الإعدام»[1].

وفي مجال وصف قيم التعايش بين المجتمعات البشرية، وعلى وجه الخصوص الدينية فيها، يصف بعض المفكرين بأن سمة التسامح ليست كافية لذلك؛ إذ إنها لا تعني أكثر من «القدرة على تحمل أحد يكون سلوكه مؤذياً أو مزعجاً»، لكن ذلك التحمل يمكن أن يصل إلى نهايته إذا زاد الأذى أو الإزعاج. ويرون أن يقوم التعايش على «احترام حقوقك إذا تعلمت أن تحترم حقوق الآخرين»، بمعنى أنك مضطر أن تتسامح مع أي شيء[2].

٥ ـ ٣ ـ ٢ ـ الاستعارات ولباس الأقنعة

لا تتوقف أدوار اللغة حقيقة عند التعبير الرمزي بوحداتها عن المراد في أذهان متحدثيها، بل تتجاوز ذلك إلى تحول الدلالات من التعبير المباشر إلى آخر ضمني؛ مما يعني أنّ الانتقال قسري بدافع من ذات المستخدم، أو بضغط من أعراف المجتمع وقيوده. وبما أنّ الفكر واللغة متلازمان، فإنّ ما يسري على أنساق أحدهما ينعكس بالصورة نفسها على أنساق الآخر.

---

(١) المرجع نفسه، م. ن.

(٢) انظر مثلاً: S. Akbar Ali: Things in common. Kuala Lumpur: Thirumagal printers SDN. BHD., 2008, pp. 349-350.

وعندما تكون الثقافة متسامحة؛ لا تصنع العراقيل إزاء تسمية الأشياء بأسمائها الحقيقية في المجتمع، فإنّ استخدام اللغة يصبح أيسر شأناً، وتصبح أحاديث الحوار أكثر سلاسة. أما في المجتمعات التي تضع ثقافاتها حدوداً لتسمية الأشياء بأسمائها، فيوجد بين مستخدمي اللغة وصانعي الفكر من يسمون الأشياء بأسمائها (وهم فئة ضئيلة)، وفريق آخر يمثل الغالبية الساحقة لا يسمي الأشياء بأسمائها. ولا يخفى على متابع، أن المجتمع بأغلب فئاته وقواه يحاصر الفئة الأولى، ويعدها مصدر إزعاج وخطر على وئام المجتمع وأخلاقه.

ومن هنا كان لابد للشعراء والمفكرين في تلك البيئات من التحول من «تسمية الأشياء إلى الإشارة إليها ببعض الصفات، حتى حلت الصفة محل الاسم في الدلالة على المسميات. بل إنّ التشبيه، وهو في الأصل من باب رد المجهول إلى المعلوم والقاصي إلى الداني، قد انتقل كثير منه إلى تقريب المعلوم من المجهول والداني من القاصي والمألوف من الغريب العجيب. وهذا إن كان من قبيل النفاذ من الظاهر إلى الخفي، ومن المجلو للعيان إلى المحتجب (وهو ما يتماشى مع طلب الجواهر المطردة والثوابت) فإنه ينهض على الانتقال من «الواقع» الحاصل بالرؤية إلى الرؤيا الحاصلة في الذهن»[1].

وتقوم الاستعارة في هذا المجال بدور كبير بوصفها ظاهرة إسناد، لا تسمية؛ خلافاً للعرف البلاغي السائد من أنها صورة خطابية تعنى

---

(١) حسين الواد: تدور على غير أسمائها- نظرة في شعر بشار بن برد. بيروت: دار الغرب الإسلامي، ٢٠٠٥، ص ١٢٩.

بالتسمية، وأنها تمثل توسيعاً لمعنى الاسم من خلال العدول عن المعاني الحرفية للكلمات. إذ تنتمي الاستعارة إلى اللعبة اللغوية التي تغطي التسمية، وهو ما يعني أن دراستها تجري ضمن تنوعات المعنى في استخدام الكلمات[1].

٥ ـ ٣ ـ ٣ ـ تحولات مستوى الخطاب

انتقلت ظاهرة التخفي إلى مستوى الخطاب؛ فلم يبق الخلل في تسمية الأشياء بأسمائها محصوراً في تسمية الموضوعات، بل انتقل التعريف بالأنا، وتقديمها إلى تلك البيئة الفاحصة التي تربط الذات الفاعلة بالأشياء ربطاً إبدالياً؛ لا يقوم على علاقاتها بتلك الأشياء بأبعادها المختلفة. وقد ألزم هذا التعسف الناس بإخفاء هوياتهم بشكل جزئي (في بعض المواقف). أو بشكل كلي دائم، عند مزاولة أي من النشاطات التي يضطر المرء فيها إلى تسمية الأشياء بأسمائها، دون الرغبة في مواجهة الأحكام المسبقة والتعرض للملصقات الجاهزة. لذلك استشرت ظاهرة الأسماء المستعارة في مثل هذه البيئات، وخاصة في الحقب الزمنية التي تنشأ فيها مشاعر ازدراء لبعض الأقليات، أو تضيق الفئات المتنفذة فيها بالمواقف والكتابات الصريحة في بعض شؤون المجتمع[2].

---

(١) انظر: بول ريكور: نظرية التأويل- الخطاب وفائض المعنى. ترجمة: سعيد الغانمي. بيروت والدار البيضاء (المغرب): المركز الثقافي العربي، ٢٠٠٣، ص ص ٨٦ ـ ٩٠.

(٢) انظر: فالح العجمي: تحت القشرة- دراسات في الثقافة والموروث. بيروت: مؤسسة الانتشار العربي، ٢٠٠٨، ص ١٩٦.

ففي مطلع القرن الرابع الهجري اضطر أفراد الجماعة التي أسمت نفسها «أخوان الصفا وخلان الوفا» إلى إبقاء أسمائهم سراً خوفاً من أحكام النخب المتنفذة الشمولية، بالرغم من تشجيع البويهيين لهم ودعمهم إياهم[1]. فلو كانت غاياتهم سياسية ورسائلهم موجهة إلى نقد الأوضاع القائمة، لكان إخفاء أسمائهم مبرراً، لكي لا تلاحقهم أجهزة السلطة والقوى المرتبطة بها.

وفي العصر الحديث وجدت ظاهرة استخدام الأسماء المستعارة لدى الكتاب (لدى بعضهم في جميع كتاباته، ولدى بعضهم الآخر في موضوعات محددة ذات حساسية خاصة)، ولدى بعض المتواصلين مع وسائل الإعلام في البرامج التفاعلية ـ خاصة العناصر النسائية أو حتى نجوم الغناء والتمثيل، وأخيراً لدى مستخدمي الشبكة العنكبوتية في الدخول إلى بعض المواقع، أو المشاركة في منتديات الحوار وغيرها من منافذ العالم الافتراضي التي أصبحت تتطلب وجود اسم مستعار يدخل به المرء الموقع غير اسمه الحقيقي.

٥ ـ ٤ ـ أنواع الخطابات وفاعليتها

تتفاوت طبقات المجتمع في مدى تفاعلها مع الشأن الثقافي في المجتمع، وكذلك في تقويم الخطابات المختلفة بشكل موضوعي، من أجل استخلاص النتائج التي يبني عليها المرء مواقفه، ويتخذ خياراته المناسبة.

---

(١) انظر: عمر فروخ: تاريخ الفكر العربي إلى أيام ابن خلدون. بيروت: المكتب التجاري للطباعة والتوزيع والنشر، ١٩٦٢، ص ص ٢٩٢ ـ ٣١٤.

وقد بدا للعالم أن نهاية القرن العشرين تمثل حقبة تنتشر فيها ثقافة عالمية واحدة، يتساوى فيها الناس والأمم جميعاً. حث تتحرر الإنسانية من التعصب للأيديولوجيات، وتنفتح على مختلف الأفكار؛ وبذلك تنشأ أمة إنسانية موحدة القيم، وممثلة في عولمة حقوق الإنسان، وفي المساواة بين الجنسين، وفي التصدي الجماعي للتحديات العالمية البيئية والوبائية بحلول عالمية. عندئذ تكتمل عولمة الثقافة والعلم والتكنولوجيا الحاملة وعداً بتسريع تحرير الإنسان من أساطير الماضي، وتعريف الشعوب بعضها على بعض، وتلاقح الثقافات واللغات. لكن ما يحدث أن فئات كبيرة من شعوب الأرض عاجزة عن الاندماج الناجح في تلك الثورة، مما جعلها تلجأ إلى سلاح الحماية الذاتية من الانجراف؛ إذ لاذت به النخبة التقليدية المفزوعة من زعزعة الثورة الإعلامية للثوابت القديمة والعاجزة عن خوض المنافسة الثقافية[1].

وقد أحدث هذا الوضع اتجاهات للاعتراف بالتعددية الثقافية؛ فالجماعة السائدة عادة تفرض سماتها المثالية بوصفها العرف المحدد للأمور، وتصنف أي شخص مختلف على أنه شاذ. في حين تقترح وجهة النظر البديلة أن هذه الأقليات جماعات مختلفة حقاً من وجهة نظر أعضائها. إنهم ما هم عليه، لأن لكل جماعة ثقافتها الخاصة، لكن الجماعة الحاكمة تضطهدهم برفض المساواة ـ أو التكافؤ ـ بين القيم والرموز الخاصة في ثقافاتهم. كما ترفض الاعتراف باختلافهم، أو تقلل من قيمته. لكن التعددية الثقافية ترتبط من بعيد بخطابات معينة من

---

(١) انظر: شاكر النابلسي: محامي الشيطان، ص١٦٨.

مناهضة التنوير الدائرة حول الهوية العرقية. وليس العامل أو المواطن هو البطل الرئيس في صراع التعددية الثقافية، وإنما العامل الثقافي. فالسياسات تُملى من الهوية الثقافية، كما أنها تتعلق بسيطرة الثقافة. وتعد فكرة الهوية مركزية في هذا الخطاب، وعلى الرغم من التسليم بها غالباً، فإنه ليس من السهل تحديدها[1].

ربما أن الاختلافات لا تقاس بمقياس واحد، لأن القيم متغيرات ثقافية. وكل ثقافة هي ثقافات متعددة؛ فإنّ نظريات القياس يشوبها أيضاً ضعف في أساسها.

فقد تمنع المفاهيم المعقدة مثل: الثقافة، الخطاب، أي تحليل للعلاقات بين المتغيرات التي تجمعها معاً. وحتى في الصيغ المعاصرة المعقدة، هناك نزعة لتقديم الثقافة ـ أو الخطاب ـ كنظام واحد، وإن كان يحفل بالحجج والمتناقضات. لكنه من أجل فهم الثقافة، يجب علينا أولاً تفكيكها. حيث يتعين فصل المعتقدات الدينية والشعائر والمعرفة والقيم الأخلاقية والفنون والأساليب الخطابية، وما إلى ذلك، بعضها عن بعض، بدلاً من تجميعها معاً في حزمة واحدة تحت اسم «الثقافة». أو الوعي الجمعي، أو البناء الفوقي، أو الخطاب. وبفصل هذه العناصر، يجد الفرد سبيله نحو اكتشاف الأشكال الآخذة في التغيير التي ترتبط بها اللغة، والمعرفة، والأساليب، والأيديولوجيات السياسية، والشعائر، والسلع، وهلم جراً، بعضها مع بعض[2].

---

(١) انظر: آدم كوبر: الثقافة ـ التفسير الأنثروبولوجي. سلسلة عالم المعرفة (٣٤٩)، مارس ٢٠٠٨. الكويت: المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب، ص ص ٢٥٣ ـ ٢٥٤.

(٢) انظر: المرجع نفسه، ص٢٦٤.

فماذا عن الخطابين؛ الإسلامي والعربي، في هذا الخصوص؟

إذا انطلقنا من الشعارات التي يطلقها المتخصصون في الشأن الإسلامي بشكل عام، فإنّ أبرز ما يميز خطاباتهم القيمية أنها تعيش في الماضي: «ما حدث في الماضي أهم مما يحدث في الحاضر، ولا يجوز نسيانه، ويجب الاقتداء به»[1].

ومن أبرز ما شذت به منظومة القيم الإسلامية منذ عصور الإسلام الأولى المبالغة في الحصول على المكاسب (المادية والمعنوية)؛ مما جعل الغنائم عنصر جذب قوي جداً إلى الإسلام. وقد أدى الغنى الناتج عنها لدى المسلمين إلى تفاقم كنز الذهب والفضة الذي قاومته الرسالة. ونشأ التفاوت المجحف بين فئات المسلمين، وامتلاك أقلية منهم الأراضي الشاسعة الخصبة التي تدر عليهم أموالاً طائلة؛ في حين كانت الأغلبية من العرب أو من الأعاجم الذين أسلموا تعيش ظروفاً اقتصادية عسيرة. ولم تكن تستفيد لا من الغنائم، ولا من تبعات الفتوحات المتمثلة في العطاء، وتولي المناصب.

ولم يقتصر أثر الفتوحات على الناحية المادية وحدها، إذ إنها خلقت عقلاً ذرائعياً يجري حسابات للعلاقة بين الغايات وسبل تحقيقها، أو بالأحرى دعمت إرهاصاته التي كانت موجودة في العقلية التجارية لدى أغنياء قريش قبل الإسلام، مثلما دعمت العلاقات الاجتماعية القائمة على الطاعة والولاء وخضوع الضعيف للقوي، متنكرة بذلك

---

(١) برنارد لويس: أزمة الإسلام ـ الحرب المقدسة والإرهاب غير المقدس، ترجمة: عمار أحمد حامد. دمشق: دار الرضا للنشر، ٢٠٠٦، ص١٠.

للعلاقات التي حاولت نصوص الإسلام إرساءها والقائمة على العدل والمساواة. وبما أن الوجه الآخر للطاعة هو الرفض والتمرد، فلا غرابة أن تكون بذور حركات العصيان والخروج التي طبعت التاريخ الإسلامي كله قد بُذرت منذ تلك الفترة. وبدأت تطفو منذ خلافة عثمان، حتى إن العلماء لن يستنكفوا عن تبني القيم الفارسية، والاستشهاد بسير الأكاسرة، وكأنه لا فرق بينها وبين ما أتت به الرسالة، وما حض عليه الدين. كما سيكون لرسوخ نظام الطاعة تأثيره في التنشئة الاجتماعية، فيكبر صغار الأجيال المتعاقبة من المسلمين، وقد تعودوا على الخضوع لإرادة غيرهم عوض أن يُربّى فيهم الاحترام المتبادل والمعاملة بالمثل، وأن تُنمى فيهم أخلاقية الحرية والمسؤولية، فيحترمون قواعد اللعبة الاجتماعية عن اقتناع مادامت قابلة للتغيير بالوسائل الديمقراطية[1].

ولا تقل عن تلك القيمة أثراً ما درجت عليه المجتمعات الإسلامية قديماً وحديثاً من قضية التوسع في المباح. وهو مبدأ لم يحترز فيه المسلمون، بما فيهم الأتقياء منهم، رغم تكرار تحذيراتهم في قضية التحوّط وسدّ الذرائع. وقد ظهر جلياً في تعدد الزواجات التي أحلها الإسلام، لكن مبدأ الحلّ كان قائماً على افتراض تكوين الأسرة، وليس على مبدأ المتع الشخصية. ويوازي ذلك ما توسع في فترات الغنى الأولى من تجارة الرقيق، واقتناء الجواري بالمئات، بل أحياناً إلى

(١) عبد المجيد الشرفي: الإسلام بين الرسالة والتاريخ. بيروت: دار الطليعة للطباعة والنشر، ٢٠٠١، ص ص ١١٣ ـ ١١٤.

الآلاف لدى الفرد الواحد. وإذا قارنا ذلك بما يوجد في منظومات القيم لدى بعض المجتمعات الأخرى؛ نجد هذه السمة (في المباح أو الحق القانوني) مقيدة عرفاً بحدود معقولة. إذ يوجد القيد المتعارف عليه، بأن على من يتاح له حق، ألا يستغل الحق إلى أقصى حدّ، أو يبالغ في استغلاله[1].

وفيما يتعلق بالتفاوت الطبقي ونهب الأموال والممتلكات لم يتوقف الأمر على تلك الظواهر التي تبدو إباحتها الشكلية، بل تعداه إلى الانزياح عن القيم الإسلامية فيما يخص المجال الأخلاقي كذلك، مثلما هو الشأن في قتل خالد بن الوليد لمالك بن نويرة التميمي بتهمة الردة المفتعلة، حتى ينزو على امرأته الجميلة التي كان يتعشقها، من دون انتظار لاستبراء رحمها.

ويستغرب سيّد أكبر علي عدم وجود أنساق قيمية في المجتمعات الإسلامية المعاصرة، مستشهداً بكون غالبية أفراد تلك المجتمعات لا تتفاعل مع الكتب، ولا الفنون، أو الموسيقى والمسرح؛ مما يعده لتكوين أمة كاملة. وهذا يجعل كل جالية تعيش على هامش المجتمع تخلق لها منظومة قيمية تؤثر بها في الغالبية، بدلاً من أن تتأثر بها؛ في حين أن الأجانب ـ كما يؤكد ـ يخضعون في الصين إلى النمط الصيني،

---

(١) حدث أن استخدمت وزيرة ألمانية خلال صيف ٢٠٠٩ سيارتها الرسمية في تنقلاتها خلال إجازة في أسبانيا تتخللها أيضاً لقاءات عمل، لكن تلك السيارة سُرقت؛ فكانت المساءلات البرلمانية والتحليلات الصحفية في دوائر الإعلام تركز على حقها في استخدام تلك السيارة، لكنه خطأ أن يتمسك المرء بحقه العام في كل الأحوال. وكان ذلك يجري بالرغم من أنها كانت تدفع سعر الوقود شخصياً في تنقلاتها الخاصة.

وفي الغرب إلى النمط الغربي، إلى غيرها من المجتمعات ذات الأنساق القيمية الراسخة[1].

لكن الإشكال يكمن في إرادة استخراج الحريات والحقوق الأساسية وحقوق الإنسان الحديثة، التي لها مبان وأسس فلسفية خاصة، من نصوص الكتاب والسنة، وهذا عمل غير ممكن. ومن ناحية أخرى، فإن أصحاب الخطاب الديني والفقهي يرون، بأنه لا ينبغي فسح المجال للحريات بالمفهوم الحديث؛ لأن المنهجية الفقهية تتحدث إلى الناس بلغة التكليف ومنطق الأمر. ورغم أنهم يتحدثون بلغة فقهية لينة ومتناغمة مع عواطف الناس، لكنها في الوقت نفسه تفضي إلى مسخ الحريات وحقوق الإنسان المستخرجة من الكتاب والسنة؛ فمثلاً يطرحون مفهوماً جديداً لحقوق الإنسان، ويطلقون عليه اسم «حقوق الإنسان الإسلامية». وغاية ما يمكنهم تقديمه للناس مجموعة مفاهيم، لا تتمتع بأي بعد عقلاني، ولا يمكنها الانسجام والتجانس مع البحوث الفلسفية العقلانية في دائرة الحقوق[2]. وفي تلك الحال يرتدي الدين في محتواه ومظهره لباس القانون، أو أنه يتم اختزاله إلى قانون؛ فيفقد خطابه المعنوي، ولم يعد يمثل خطاباً دينياً[3].

ويمكن أن يؤخذ الواقع الراهن بوصفه ممثلاً لما هي عليه التيارات الفاعلة في المجتمع وخطاباتها المختلفة؛ فالجمهور ينتظر عادة من قادة

---

(١) انظر: S. Akbar Ali: Things in common, p. 318.
(٢) انظر: محمد مجتهد الشبستري: قراءة بشرية للدين، ص ص ٣٤٨ ـ ٣٤٩.
(٣) انظر: المرجع نفسه، ص ٣٥٤.

الرأي في المجتمع أن يوجهوا الناس، وأن يضعوا النقاط على الحروف في القضايا التي تهم شرائح مختلفة من المجتمع، وتؤثر في حياتهم. لكن الأمر ليس بهذه البساطة في العرض والطلب فيما يخص الخطاب الثقافي؛ إذ لا يمكن لأحد أن يقدم وصفات جاهزة للثقافة، ولا تنجح في الغالب عمليات التخطيط المبرمجة في شؤون الثقافة إذا لم تكن نابعة من قناعات ذاتية لدى المتلقي بقيمة ما يلاقيه في ساحة المشهد الثقافي.

فالمطلوب في هذا الشأن لدى كل طرف يختلف عنه لدى الأطراف الأخرى، أما عوامل نجاعة الخطاب الثقافي فتعتمد على وجود الأرضية اللازمة للتقبل لدى المتلقي. وهذه الأرضية لا يمكن أن تكون متزامنة مع وقت نشأة الخطاب الثقافي؛ بل لابد أن تكون سابقة له، وأقل تعقيداً منه في الدرجة والاتجاه، من أجل أن يحس المتلقي أن ذلك الخطاب يضيف إليه شيئاً، وإنه بإمكانه أن يتفاعل معه، وينتج مخرجات ثقافية ينتمي هو إليها. عدا ذلك يكون الخطاب وعظياً أو تلقينياً وتعليمياً لا يحرك رغبات التفاعل معه، مما يجعله غير ثقافي.

أولاً التمايز بين الخطاب الثقافي والديني ليس واضحاً باستمرار. فالديني له خصوصية ضمن الخطاب الثقافي، وله أبعاد اجتماعية لدى البيئة المتدينة وعوامل نفسية لدى الفرد المؤدلج تجعل منه خطاباً قيمياً، مما يخرجه أحياناً من إطار الثقافة بكاملها، لأنه يرتبط في حالاته القصوى بطقوس خارج منطق التفكير، وتقودها العاطفة في تقبل عناصرها وتصنيفها. فهي تتقاطع في مناطق التأويل التي يجر الخطاب

الثقافي فيها نصوص الدين ومعتقداته إلى مسالك مختلفة؛ تتفاوت بين التزمت والانفتاح حسب الحقبة الزمنية والقيم الحضارية السائدة في المجتمع الذي ينتج ذلك الخطاب الثقافي.

أما كيف يمكن التوفيق بينهما في صيغة سليمة، فهو أمر يعود بالدرجة الأولى إلى نشر الثقافة الدينية المنفتحة، والتي تتضمن أن النص ليس نهائياً، وأن التأويل الذي ينتجه عصر من العصور ليس سرمدياً، وأن الإنسان هو مركز الكون، ولم توجد الأديان إلا من أجل خدمته وتحسين ظروف عيشه. وعلى هذا يقوم الخطاب الثقافي بإنتاج تأويلات مقبولة وبناءة لنصوص الدين في ظل البيئة المتسامحة التي لا تقوم فيها فئة باحتكار التأويل والحق المطلق.

وعن خلو خطابنا الثقافي من التفكير الفلسفي يمكننا القول بأنها حالة مرتبطة بالتخلف الذي عانى منه العرب في القرون السبعة الأخيرة. لأن التفكير في شؤون الثقافة إذا كان إبداعياً، فلا بد أن يعتمد على أسس فلسفية، وهو الأمر الذي لم يتيسر في ظل سيادة الاستبداد السياسي والفكري اللذين هيمنا خلال تلك الحقبة. وما تزال آثاره باقية في تحريم الفلسفة في بعض المناطق والبيئات، واعتماد فلسفة مدرسية في بيئات أقل تشدداً، وهذا ما أدى إلى غياب الدرس الفلسفي المعمق، وعدم ظهور فلاسفة في حقبة الجمود، بعد أن كان فلاسفة العرب قد أقاموا مع غيرهم ركائز الفلسفة العالمية.

أما غياب الفكر النقدي فأظنه مرتبطاً بفقدان الفرد العربي الحالي لصفة القلق الإيجابي، وهي صفة ضرورية لعدم تقبل المرء المسلمات

دون تفكير. ومنها تنشأ نقطة الانطلاق لمعاودة النظر في الأشياء، كلما جدّ بشأنها جديد، وإضافة الأبعاد الموضوعية الأخرى إلى ما يتلقاه المرء بشأن قضية من القضايا، وكذلك تجديد الرؤية الذاتية في مكتنزات الذاكرة، ومقارنتها مع ما يترسب في الوعي، من أجل أن يكون وعياً نقدياً متجدداً وقابلاً للتمحيص.

وإذا نظرنا إلى البيئة المحلية في السعودية، فإنها بلا شك حالة تستدعي التأمل والدراسة؛ ففي حين أنها محافظة جداً فيما يخص المراجعات التاريخية والدينية والثقافية في أطرها الرسمية، إلا أنها في أطرها الفردية وثقافة الطبقات الاجتماعية غير العلنية مخالفة لتلك المحافظة.

ولا نبالغ إذا تحدثنا عن ازدواجية عميقة بين الاتجاهين. فنحن لا نتكلم عن العيب علناً، ومع ذلك نمارسه بشتى أصنافه في وضح النهار؛ نحظر تقديم جرعات علمية في العلاقات البيولوجية بين الجنسين في التعليم العام، ونفصل فيه بشكل غير مقبول ولا مناسب لمراحل تعليمية مبكرة في أبواب النكاح التي يفترض أن تكون لاحقة لتعليم العمليات الجنسية أصلاً، لكي يعرف التلميذ بعد ذلك أحكامها؛ نتحرج من معرفة تاريخ العرب قبل الإسلام وتاريخ شبه الجزيرة قبل الدولة السعودية، وكذلك من تدريس الآراء الأخرى أو الاطلاع على المذاهب الدينية المختلفة، وكأننا لا نثق في ثباتنا على ديننا ومعرفتنا بتاريخنا.

سمة ثقافية سادت في السعودية منذ بداية الستينات من القرن الميلادي الماضي، وتتمثل في عدم الرغبة في معرفة الأنماط الجديدة

في الحياة، أو طرق التفكير الأخرى، هي ربما السبب في ذلك الخوف المبالغ فيه من كل مراجعة علمية وموضوعية للتاريخ والدين والثقافة. وموضوع التوسع في هذه السمة سيكون في المبحث التالي.

٥ ـ ٥ ـ أسطورة خصوصية الهوية الثقافية

تبرز قضية الهوية الثقافية بمجرد الحديث عن الانتقال عبر الحدود، وخاصة في مجال المعلومات والأفكار والاتجاهات والأنماط السلوكية. وهنا أيضاً نجد عدة آراء في تحديد المفهوم؛ تختلف في بعض التفضيلات، «ولكنها تتفق بوجه عام على أن هذه الهوية تعني السمات المعبرة عن الشعور بالانتماء لدى أفراد كيان اجتماعي معين، والوعي بخصوصيتهم المتمثلة في نسقهم القيمي، ورؤيتهم المتميزة للكون والإنسان، ورصيدهم المختزن من الخبرات المعرفية والتجارب والأنماط السلوكية، ونوعية تفاعلهم مع البعدين التاريخي والجغرافي، كما تصوره مؤسساتهم الاجتماعية والسياسية. وهكذا فالهوية الثقافية بهذا المعنى تعبر عن كيان معنوي؛ له حياته وحركته الدينامية، التي تساعده على أن يتفاعل مع كيانات أخرى إيجاباً أو سلباً، وأن ينمو بسرعة أو ببطء، وأن يواجه ما يعترض طريقه من مستجدات بأساليب مختلفة تتناسب مع ما يميزه من العناصر السابقة»[1].

توجد مجتمعات بشرية قديماً وحديثاً اتسمت منظوماتها القيمية ودوائرها الأخلاقية بنوع من التفرد، أو عدم اتفاق مع الأصناف السائدة

---

(١) فتحية محمد أحمد إبراهيم: أزمة الهوية الثقافية في عصر العولمة، ص ص ١١٩ ـ ١٢٠.

في عصرها أو محيطها الإقليمي؛ لكنه لم يوجد مجتمع يضاهي ما اتسمت به البيئة الاجتماعية في شبه الجزيرة العربية قديماً، أو السعودية في العصر الحديث.

فقد بدأت تترسب في اللاشعور الجمعي للسعوديين فكرة الخصوصية، ومرجعها في الأساس ديني. فالمؤسسة الدينية بدأت توجه خطابها إلى الشباب، وتذكرهم بخصوصية المجتمع السعودي، فأصبحت المؤسسة الدينية رهينة هاجس الخوف من الغزو الفكري والممارسات الإباحية في بعض البلدان التي يكثر فيها ابتعاث الشباب السعودي للدراسة أو السياحة... خوفاً على الدين ورغبة في ضبط السلوك الاجتماعي.

إلا أنّ هذا الهاجس بالخوف على الدين والسلوك الاجتماعي تحوّل من الخاص إلى العام، وتغلغل في مفاصل المجتمع ليس خوفاً على الدين هذه المرة، بل بالتوجيه السياسي والمعنوي، خوفاً من التطلع الهامس إلى الديمقراطية، ليختفي الصوت الهامس إلى الحد الأدنى من المطالبة بمقتضيات الديمقراطية، وانتقل إلى تضخم الذات والغرور والافتخار والنظرة الفوقية للآخر متكئاً على هذه الخصوصية المزعومة.

وبذلك أعيد إنتاج هذه الخصوصية بشكل رسمي ووثوقية مطلقة وفق تاريخ أسطوري منتقى يمجد الذات ويحرض على كره الآخر، ويقصيه من الساحة، مع تغييب للقيم الحقوقية والتأسيس للوعي الحقيقي ومؤسسات المجتمع المدني، وعدم نشر ثقافة العصر، إن لم يكن التزهيد بكل منجزاتها الإنسانية ورجمها بالأعمال الشيطانية، فهي

ضد الخصوصية السعودية التي تنضبط بالهامش والمتواضع من الإنجاز وبناء القوة. فالصورة المثالية والهيجلية التي خدعت وخدرت العقل السعودي حتى انغمس في شوفينية مفرطة كانت سبب كره الآخرين للمجتمع السعودي[1].

على أنّ التطور الذي حدث في منظومة القيم المحلية خلال العقدين الأخيرين من القرن العشرين قد تمثّل في تغير الأحكام النقدية القيمية بشكل حاد جداً؛ فلم تعد الأحكام المتضمنة مصطلح «الفساد» تعني شيئاً سوى أي تغير يخص شؤون المرأة في لباسها أو عملها أو الأنظمة المتعلقة بالتعامل معها. لذا كان التهويل يتم عند الحديث عن تغريب المرأة، والحديث عن الغرب يكون بشكل سلبي لما تتمتع به المرأة من حرية شخصية تدخل لدى أصحاب هذا التأطير ضمن أشكال الفساد والخطر الذي يسعى أولئك الوعاظ إلى تجنبه.

ومن أجل ذلك كانت أخطر القضايا وأكثرها تناولاً في وسائل الإعلام خلال عام ٢٠١٠م تتعلق جميعاً بالمرأة:

١. القضية الشائكة في المجتمع السعودي منذ عشرين عاماً وهي مدى إباحة قيادة المرأة السيارة (دينياً) أو السماح بها (نظامياً)

٢. الجدل المتنامي بشأن الاختلاط، وأي بيئات العمل أو الدراسة

---

(١) انظر: محمد بن صنيتان: النخب السعودية ـ دراسة في التحولات والإخفاقات، سلسلة أطروحات الدكتوراة (٤٨)، ط٢، بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، ٢٠٠٥، ص ص ٧٥ ـ ٧٦.

أو حتى الحياة العامة التي يفترض أن يسمح للمرأة فيها بالظهور أمام الرجال، أو التعامل معهم[١]

٣. قضية إمكان إرضاع الكبير التي أفتى بجوازها أحد شيوخ السلفية المتنفذين[٢]، مما يعني تشريع أعمال تُصنف عالمياً بأنها ممارسات جنسية ضمن إطار الممكن بين السائق ونساء المنزل الذي يعمل لديهم، أو بين الخدم من النساء والرجال الذين يظهرون عليهم

٤. الموقف من إدخال الرياضة إلى مدارس البنات بالسعودية. وقد أفتى بعض شيوخ السلفية ـ الوهابية بتحريم ممارسة الرياضة للبنات[٣]، اعتماداً على أنّ ذلك من دروب الشيطان، وأنّ المرأة ليس لها إلا أن تبقى في بيتها وتربي أولادها.

ومما يُعطي صورة عن انشطار الحكم القيمي عن المنظومة ما يتضمنه المثالان التاليان؛ وأحدهما من سلوك فردي وآخر عن قرار إداري حكومي:

الأول يمثله ما نشيت في الصحافة «رجولة وشيم وضيافة ـ مات ابنه فواصل تكريمه لضيوفه دون أن يعلموا»[٤].

---

(١) وقد وصل الأمر ببعضهم مثل الشيخين عبد الرحمن البراك وأحمد النجيمي إلى تكفير من يحل الاختلاط. وللمفارقة أثيرت حول الأخير ضجة كبيرة بعد أن حضر حفلاً مختلطاً في مؤتمر نسائي في الكويت، وانتشرت صوره في المنتديات.

(٢) أفتى بذلك الشيخ عبد المحسن العبيكان عضو مجلس الشورى السعودي، والمستشار في الديوان الملكي.

(٣) منهم مؤخراً عبد الكريم الخضير عضو هيئة كبار العلماء (أكبر لجنة فقهية رسمية) في السعودية.

(٤) جريدة الرياض ١٧ شوال ١٤١٦هـ (٦/ ٣/ ١٩٩٦م).

والثاني أحد أمثلته ما ورد في الخبر التالي: «لعفوه عن قاتل ابنه.. وزير المعارف يوجه بتعيين مواطن على ملاك الوزارة تقديراً لمروءته»[1].

فهل الانشطار أو التناقض سمة رئيسة أو عارضة في منظومة القيم؟

ربما يجيب عن هذا السؤال القصة التي أوردتها فوزية البكر عن فاطمة والممرضة الفلبينية، التي سردت للأولى ملاحظاتها عن عدم ابتسام الناس لها في الشارع، أو إلقاء التحية، أو الرد عليها؛ بل عن ملاحقة رجال الأمن لها لأنها ركضت في الحديقة. لم تفهم الموقف حتى جاء من يتحدث معها بالإنجليزية، لتفهم أن الركض ممنوع على السيدات. وتقول: لم أظن أن المسألة تصل إلى هذه الدرجة.. لا سينما.. لا مسرح.. لا رياضة.. لا ركض في الشارع. والأسوأ من ذلك نظرات الاشتباه التي تواجهين بها في كل مكان تذهبين إليه؛ في كل مرة أصادف رجل شرطة أضع يدي في حقيبتي على استعداد لإخراج جواز سفري والإقامة فور طلبه، ولست أدري هل لأنني أجنبية.. إنه بلد غير مرحب بالمرة. وتعلق الكاتبة على الموقف بأن أولئك المتجهمين لو قُدّر لهم أن يدعوا هؤلاء الأغراب لطعام العشاء في المنزل، لملأوا المائدة بما لذّ وطاب من ألوان الطعام.. فهل هذا هو الترحيب؟ أم إنه تناقض في القيم التي يبدو أننا ابتلينا به: نتجهم في وجوه الناس في الشارع ونذبح لهم الخرفان في المنزل[2].

---

(١) جريدة الرياض ٧ رمضان ١٤١٦هـ (٢٧/ ١/ ١٩٩٦م).
(٢) جريدة الجزيرة ١٧/ ٦/ ١٤٢٩هـ (٢١/ ٦/ ٢٠٠٨م).

وما يحدث في الداخل يتكرر في الخارج عندما ينقل أبناء المجتمع منظومة القيم معهم في بعثاتهم الدراسية أو رحلاتهم السياحية. حيث ينقل عبد الله المغلوث شيئاً من الإحراج الذي أوقعه فيه زميله ومواطنه، عندما كانوا في ضيافة زميل ياباني اسمه نيشيكاوا؛ حيث ارتجل صاحبه بتصرف البيت الأول لقصيدة ابن الرومي التي هجا فيها حاجب الوزير:

وجهك يا نيشيكاوا فيه طول وفي وجوه الكلاب طول

وحينما سأل نيشيكاوا عن معنى القصيدة أجابه بأنها تعني أن وجهك فيه ضوء لا يضاهيه سوى ضوء الشمس. لكن المضيف أدرك لاحقاً معنى البيت الحقيقي عن طريق أحد الزملاء معبراً عن غضبه الهائل، وعاهد نفسه ألا يصادق عربياً طوال حياته. ويختم بأنه سأل مهندس بترول هولندياً تعرف عليه من خلال زيارة قام بها للسعودية استغرقت شهرين عن أبرز ما استوقفه خلال فترة وجوده بيننا، فقال: «تعاملكم مع السائقين. شاهدت فتى يافعاً ربما يبلغ عشر سنوات يركل السائق بإلحاح. لفتني كهل يصرخ في وجه سائقه. أعتقد أن لديكم مشكلة». لكن التشخيص الأكثر تحديداً بالنسب والأرقام هو ما قام به حمزة القزاز سنة ٢٠٠٩م بعنوان «المجتمع السعودي على حقيقته، بالوقائع والأرقام»[1]، معلناً بأنّ منظومة الفضيلة في المجتمع السعودي لم تنتج وصفاً أفضل على مستوى التدين والفساد والجريمة والعنف. ويتصدر التقرير حكم عام، بأنّ «المجتمع السعودي، برغم كل جهود الشرطة

(١) على الموقع: www.middle-east-online.com

الدينية، ليس ملتزماً بتعاليمه وقوانينه إلا في إطار نسبي، ولم يحقق أي تنمية فعلية يعتدّ بها، إذا ما قورن بالمجتمعات المجاورة له. يعيش المجتمع السعودي في نطاق منظومة مشددة من القوانين والأنظمة الاجتماعية والدينية والأخلاقية والقيمية التي تهدف في المقام الأول إلى المحافظة على النسق الأخلاقي المرتبط بالتعاليم الدينية الموروثة»، ويستطرد التقرير في وصف بيئة الخصوصية المفرطة هذه: «وإذا ما ألقينا نظرة فاحصة، فإنّ الإحصائيات والتقارير تؤكد أنّ الكثير من المواطنين السعوديين يعيشون خارج البلاد، لأسباب غير معلنة، ولكن يرجح أن من بين أسبابها طبيعة النظام الاجتماعي السعودي القائم على العمل بمنظومة متزمتة من التعاليم والقيم الدينية والأخلاقية، والتي تقلص الفرص المتاحة أمام الفرد لإثبات وجوده وتحقيق طموحاته... لقد فشلت منظومة الفضيلة في المحافظة على رأس المال الاقتصادي والبشري، واستثماره في ظل تعاليمها وقوانينها؛ فكانت النتيجة هي هجرة المليارات من رؤوس الأموال، والآلاف من أصحاب المهارات والتخصصات إلى الخارج، رغم توفر الإمكانيات الكبيرة لاستيعابها واستثمارها لصالح الإنسان والمجتمع... بينما الدول الأخرى، والتي تقيم منظومتها الأخلاقية والاجتماعية بناء على أسس وقوانين مدنية يكون الدين جزءاً فيها، ويصبح للدولة دور واضح لا يزاحم المجتمع وحركة أفراده، تمكنت من تجاوز الكثير من العقبات، وتقدمت على مجتمع الفضيلة على مختلف الأصعدة والميادين. وليس هذا فقط، بل إنّ منظومة العفة والفضيلة في تلك المجتمعات ظلت تمارس دورها بفاعلية وحيوية في حفظ الأمن الجنائي والأخلاقي. ولا أدل على ذلك من تلك

الإحصائيات التي أوردناها سابقاً، علاوة على احتفاظها بعاداتها وتقاليدها وقيمها الدينية والاجتماعية، وتمسكها بهويتها الوطنية والقيمية. فمنظومة الفضيلة في نهاية الأمر لا يخلو منها أي مجتمع، حتى مجتمعات الدول المتقدمة، إلا أنّ قوانين وأنظمة كل منظومة هي التي تحدد مدى فاعليتها وقدرتها على أداء مهامها بكفاءة واقتدار، ومن دون الإخلال بالحريات العامة والحقوق المشروعة وسلطات المؤسسات الأخرى في المجتمع، ومن دون تعارضها مع المتطلبات الفعلية والواقعية للنهضة في مختلف المجالات والأصعدة، والتي توضع وفقاً لأسس علمية وعملية تتسم بالواقعية والانسيابية والمرونة».

خاتمة

من خلال استعراض منظومات القيم وتحولاتها من الناحية النظرية، وحالة الطفرة الحديثة في أواخر القرن العشرين، وما صاحبها من ادعاءات الخصوصية في صراع مع القيم العالمية من الناحية العملية؛ يتبين أن تاريخ الإنسان قائم على تلك الجدلية، وأنه هو الذي يسبغ القيمة على مكونات العالم من حوله. ومن هنا يمكننا إثبات القانون الأول المتمثل في أنّ القيمة ليست مستقلة عن الإنسان؛ فهو الذي يخلقها عند اختياره شيئاً دون غيره. ومن خلال هذا الاختيار تبرز القيمة إلى الوجود، فالحرية إذن هي مصدر القيمة التي لا تنبثق من معطيات سابقة، ولا تتجه نحو معيار سابق؛ بل هي التي تصنع المعيار[1]، وليست الحال ـ كما يدّعي كثير من المنظرين ـ بأن المعيار موجود وعلى القيم أن تتطابق مع درجاته الموضوعة سلفاً.

وقد كان الفلاسفة قبل نيتشه يتناقشون في أساس القيم، أكثر من مناقشتهم طبيعة القيم نفسها. وجاء نيتشه، فجعل لتصور القيمة أولويته، وغلبته على سائر التصورات. وكان مصدر القيمة لديه هو إرادة القوة؛

---

(١) انظر: صلاح قنصوه: نظرية القيم، ص ١٥١.

فالإنسان إذن هو الذي يخلع القيمة على الأشياء، ويضفي عليها المعنى. كما اتجه إلى الهدف الحقيقي ـ في فلسفته ـ للإنسانية، وهو الإنسان الأعلى (السوبرمان)، ولكن دون هذا الهدف عقبات لا بد من تخطيها، وأصنام لا بد من تحطيمها قبل أي شيء. وهذا التخطي وذلك التحطيم، إنما هو بمثابة ثورة على كل سلطة خارجية، وإنكار لكل مصدر للقيم مغاير للإنسان، يتمثل في أصنام الفلسفة والأخلاق والدين. فأما أصنام الفلسفة، فأولها العقل الذي آمن الناس قبل نيتشه بقدرته على اكتشاف الحقيقة والوجود[1]، ونصبوه حاكماً مطلقاً؛ قوانينه هي قوانين الوجود. ويقابل العقل الركن الفكري (الركيزة الثانية من أصنام الفلسفة) وهو الزعم «بعالم الحقائق» أو «الأشياء في ذاتها» الذي يقابل عالم الظواهر. فهذا العالم المزعوم خداع بصري أخلاقي ناشئ عن ازدراء للحياة، وصبّ اللعنة عليها، وإثارة الاتهام حولها. أما أصنام الأخلاق، فتقوم على رد القيم إلى مصادر غير الإنسان؛ بعضهم يردها إلى الرب، ويردها بعضهم الآخر إلى عالم المُثُل، كما يردها غيرهم إلى العقل. فكأنّ هناك شيئاً اسمه «الخير في ذاته» أو «الحق في ذاته» أو «الجمال في ذاته». وأما أصنام الدين، فإنّ الدور الذي يقوم به الدين نظرياً يتمثل في أنه يغطي النقائص عند من يؤمن به، ويسد الاحتياجات، ويمد بالتفسيرات، عندما تنقص الأدلة. فليس على المرء إلا أن يؤمن بالحياة، فهي القيمة الكبرى، والغاية القصوى؛[2] وبهذا يكون التاريخ حسب من يكتبه، والقيم حسب من يقوم بصياغتها.

---

(١) وهذا النوع هو ما يعده من أوهام الحداثة.

(٢) انظر: المرجع السابق، ص ص ١٥٤ ـ ١٥٦.

وقد بينت لنا دراسة التسلسل التاريخي والعلاقات العضوية للقيم، أن منظومة ما بعد الحداثة ربيبة لفلسفة نيتشه المذكورة أعلاه. إذ عادت سمة التشاؤم تسيطر على المزاج العالمي؛ فلم تعد حركات التمرد والأفكار الثورية مجدية، بعد أن برهن التاريخ الحديث على أنّ «الشر جزء من الإنسان». لكنّ ثقافة «ما بعد الحداثة» لم تجب عن الأسئلة التي طرحتها، وذلك لأنها ابتعدت عن القضايا الأساسية، قضايا الحرية والعدل. وبدأت تنصب عليها الانتقادات، من مثل ما يصفها به ألان كيربي: «ماتت فلسفة ما بعد الحداثة، ونحتاج الآن إلى ما بعد بعد الحداثة. نحتاج إلى فكر جديد يناسب التقدم التكنولوجي، والعادات الاجتماعية الجديدة؛ فقد احتوت في مكوناتها الرئيسة ما يدعو إلى تشجيع الأخلاق النسبية (أي أنه لا توجد قيم أخلاقية محددة)»[1].

ولأن «ما بعد الحداثة» تتبرم من السرديات الكبرى أو الفوقية meta-narrative، فإنها أصبحت تحمل عناصر تناقضها مع الواقع بداخلها؛ فالبشرية في عصرها الحديث تخضع لسردية فوقية مهيمنة، هي الرأسمالية المعولمة؛ وهذا يعني أن مرحلتها قد ولت، ولن تهيمن بدلاً من الحداثة التي تنتقصها. وفيما أصبح يُسمى «الحداثة الرقمية» طغت قوة التقنيات الجديدة في ساحة الفكر العالمي، وأصبحت تصنع الثقافة البشرية، وهو ما يعني أن مرحلة «ما بعد الحداثة» بجدليتها السفسطائية، ورفضها العبثي للعقل البشري المتسلط، لن تستطيع مقاومة العقل الآلي المبرمج. فقد سيطر النموذج الجديد للسلطة والمعرفة الذي تشكل

(١) انظر: جريدة الشرق الأوسط، ٦/ ٦/ ٢٠١٠م، ص ٣١.

تحت ضغط من التقنيات المبتكرة والقوى الاجتماعية المعاصرة، مما يعني أن الإنسان في طريقه إلى الواقعية النقدية[1].

فبعد إجلال المصدر والاهتمام به في مرحلة الحداثة، ثم تجاهله في مرحلة ما بعد الحداثة، بدأت الثقافة تقدس المتلقي المستفيد من النص، إلى درجة أنه أصبح جزئياً أو كاملاً مؤلف النص. وقد يرى المتفائلون في ذلك إضفاء الطابع الديمقراطي على الثقافة؛ في حين يرى المتشائمون أن ذلك يشير إلى تفاهة طاحنة، وفراغ في المنتجات الثقافية الحالية[2].

وفيما يتعلق بدور قيم السلطة والتعليم في ترسيخ أفكار الخصوصية، ومنع حدوث تلك التحولات الثقافية نجد بعض الآليات المتبعة في كثير من المجتمعات التقليدية؛ أبرزها مبدأ التلقين، فهو الشكل الأكثر تنظيماً من أشكال فرض السلطة وتثبيتها. فهو يجمع بين العقاب والتشريب، كما أنه يعتمد على الترديد والحفظ، بحيث لا يبقى مجال للتساؤل والبحث والتجريب. والهدف من التلقين هو نقل قيم المجتمع وعاداته الثابتة في مواجهة العالم إلى صميم التركيب الذهني في الفرد. فالفرد هنا يتلقى نماذج متكاملة، ويحولها إلى نمط سلوكي دونما تفهم أو نقد، وفيما هو يفعل ذلك يعتاد على رؤية الأشياء، وتقويمها بصورة تدعم نزعة الامتثال، وتضعف طاقة الإبداع والتجديد. وبذلك، فإنّ طاقات الإبداع والتجديد يجري توجيهها نحو أشكال مسبقة في

---

(١) انظر: المرجع نفسه، م. ن.
(٢) انظر: جريدة الجزيرة ٢٣/ ٧/ ١٤٣١هـ (٥/ ٧/ ٢٠١٠م)، ص ١٦.

التفكير والتصرف، مما يساعد على نزعة الامتثال[1]. وبالطبع في هذه الحال لن يُبحث في القيم الجديدة التي يمكن أن تحتاج إليها الوحدات الاجتماعية الصغرى والمتوسطة (الأسرة أو الحي أو المدينة) في مجالات الحياة المختلفة، وما يترتب على هذه الاحتياجات من تخطيط اقتصادي أو سياسي أو بيئي.

ولدى تناول خصوصية الهوية الثقافية، وتداخلها مع القيم الدينية بسلطاتها المختلفة وجدنا المجال خصباً لتكهنات وأوهام، أكثر من وجود عناصر حقيقية؛ مما يجعل الخطاب الديني يطغى على غيره في عملية خلط للخصوصيات لا يوجد فيها منتصر، ولا حتى معايير يمكن قراءتها بموضوعية، أو وضعها في إطار يمكن قبوله. وربما نختم بمقولة مغايرة لأحد أبرز المنظرين للقيم في العصر الحديث (الدلاي لاما Dalai Lama) في حوار أجراه معه رجل الدين البرازيلي ليوناردو بوف Leonardo Boff (أحد المجددين لكهنوت الحرية) ضمن جلسة في طاولة مستديرة للنقاش عن الدين والحرية، وكان سؤال بوف: ما أفضل الأديان يا سماحة الدالاي لاما؟ ويردف: كنت أظنه سيقول: بوذية التيبت أو الأديان الشرقية الأقدم من المسيحية... لكنه أجاب: الدين الأفضل هو الدين الذي يقربك أكثر من الرب. وهو ذلك الذي يجعل منك إنساناً أفضل.

ولأخرج من إحراجي جراء تلك الإجابة الحكيمة، سألته: ما الشيء

---

(١) انظر: هشام شرابي: «العائلة والتطور الحضاري في المجتمع العربي» أزمة التطور الحضاري في الوطن العربي، ندوة الكويت ما بين ٧ ـ ١٢ أبريل (نيسان) ١٩٧٤، ص٤٢٣.

الذي يجعل مني إنساناً أفضل؟ فأجاب: الذي يجعلك رحيماً أكثر، ومدركاً أكثر، بعيداً عن التحيز أكثر، محباً أكثر، إنسانياً أكثر، مسؤولاً أكثر، أخلاقياً أكثر. فالدين الذي يصنع لك ذلك هو الدين الأفضل.

أنا لست مهتماً ـ يا صديقي ـ بدينك، أو إن كنت متديناً أم لا. ما يهم ـ فعلاً ـ بالنسبة إلي هو سلوكك أمام أقرانك وعائلتك، وبيئة عملك، وأمام العالم. تذكّر أن الكون صدى لأفعالنا وأفكارنا. فقانون الفعل ورد الفعل ليس أمراً خارجاً عن الوجود الفيزيائي. وهو أيضاً مرتبط بالعلاقات الإنسانية. إذا عملت خيراً، فسأجني خيراً، وإذا فعلت شراً، فسأجني شراً. ما قاله لنا أجدادنا هو الحقيقة الخالصة: أنك دائماً تحصل على ما تتمناه للآخرين. فالشعور بالسعادة ليس أمراً مرتبطاً بالمصير، بل هو أمر يدخل في حيز الاختيار.

وأخيراً قال:

انتبه لأفكارك، لأنها ستصبح كلمات،

انتبه لكلماتك، لأنها ستصبح أفعالاً،

انتبه لأفعالك، لأنها ستصبح عادات،

انتبه لعاداتك، لأنها ستشكل طباعك،

انتبه لطباعك، لأنها ستشكل مصيرك،

ومصيرك سيكون حياتك..

«فلا يوجد دين أعلى من الحقيقة».

لكن سماحته لم يقل أين هي الحقيقة!

المراجع العربية والأجنبية

المراجع العربية:

- إبراهيم، عبد الله: «المجتمعات الإسلامية ورهانات الحداثة والعولمة». مجلة قضايا إسلامية معاصرة ٣١ ـ ٣٢ (شتاء وربيع ٢٠٠٦م/ ١٤٢٧هـ)، ص ص ٢٣٣ ـ ٢٦٤.
- إبراهيم، فتحية محمد أحمد: «أزمة الهوية الثقافية في عصر العولمة: رؤية أنثروبولوجية». مجلة جامعة الملك سعود، المجلد الخامس عشر، الآداب (١) (١٤٢٣هـ/ ٢٠٠٣م)، ص ص ١١٥ ـ ١٤٧.
- ابن خلدون، عبد الرحمن بن محمد: مقدمة ابن خلدون. بيروت: مؤسسة الأعلمي للمطبوعات، د. ت.
- أبولبن، بهاء: القيم والعادات والتقاليد العربية وأزمة التطور الحضاري. أزمة التطور الحضاري في الوطن العربي. ندوة جامعة الكويت في ٧ ـ ١٢ نيسان/ (أبريل) ١٩٧٤م، ص ص ٣٣٤ ـ ٣٤٨.
- أبي نادر، نايلة: التراث والمنهج بين أركون والجابري. بيروت: الشبكة العربية للأبحاث والنشر، ٢٠٠٨م.
- أركون، محمد: الفكر الإسلامي ـ نقد واجتهاد، ترجمة: هاشم صالح، بيروت: دار الساقي، ١٩٩٠م.
- أمين، جلال أحمد: المشرق العربي والغرب، ط٢. بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، ١٩٨٤م.

- أمين، حسين أحمد: الإسلام في عالم متغير ومقالات إسلامية أخرى. القاهرة: مكتبة مدبولي، ١٩٨٨م.
- أوراق فلسفية - مجموعة من أعمال حلقة الرياض الفلسفية (الكتاب الأول). الرياض: النادي الأدبي بالرياض، ١٤٣١هـ (٢٠١٠م).
- أورفوا، دومينيك: المفكرون الأحرار في الإسلام - تساؤلات المفكرين العرب المستقلين حول الدين، ترجمة: جمال شحيد. بيروت: رابطة العقلانيين العرب ودار الساقي، ٢٠٠٨م.
- برجر، بيتر ل.: القرص المقدس - عناصر نظرية سوسيولوجية في الدين، تعريب مجموعة من الأساتذة، وأشرف عليه: عبد المجيد الشرفي. تونس: مركز النشر الجامعي، ٢٠٠٣ م.
- بغورة، ، الزواوي: الفلسفة واللغة - نقد «المنعطف اللغوي» في الفلسفة المعاصرة. بيروت: دار الطليعة للطباعة والنشر، ٢٠٠٥م.
- بلاشير، ر.: تاريخ الأدب العربي، ترجمة: إبراهيم الكيلاني، ط ٢. دمشق: دار الفكر، ١٩٨٤م.
- بلقزيز، عبد الإله: «ما قبل نظرية الدولة - المسألة السياسية في إسلام الصدر الأول». مجلة التسامح ٢٥ (شتاء ١٤٣٠هـ/ ٢٠٠٩م)، ص ص ١٨٧ - ٢٠٨.
- تريفل، جيمس: هل نحن بلا نظير؟ عالم يستكشف الذكاء الفريد للعقل البشري، ترجمة: ليلى الموسوي. عالم المعرفة ٣٣٢ (يناير٢٠٠٦).
- الجابري، شريقي: التحولات الاجتماعية الاقتصادية وتأثيراتها في بعض القيم الاجتماعية بالمجتمع السعودي - دراسة تطبيقية على عينة من الأسر السعودية بمدينة جدة. جدة، ٢٠٠٢م.
- الجابري، علي حسين: «نيتشه بين فلسفة التاريخ والأخلاق». مجلة الملتقى ١٦، (ماي ٢٠٠٧)، ص ص ٦١ - ٧٦.

- الجابري، محمد عابد: العقل السياسي العربي. الدار البيضاء: المركز الثقافي العربي، ١٩٩٠.
- جرموني، رشيد: «قراءة في التحولات القيمية - دراسة مقارنة بين المغرب وباقي بلدان العالم». مجلة المستقبل العربي ٣٦٦ (٨/ ٢٠٠٩)، ص ص ٨٣ - ٩٦.
- جلبي، علي عبد الرازق: دراسات في المجتمع والثقافة والشخصية. القاهرة: دار المعرفة الجامعية، ١٩٨٨م.
- جليدة، عمر بن: «الحداثة والموجود: هيجل، كانط، فوكو، هابر ماس». مجلة كتابات معاصرة ٦٩ (تموز - آب ٢٠٠٨م)، ص ص ٩٤ - ٩٦.
- جيلاني، معاشو: «إيميل دوركايم - من تقسيم العمل الاجتماعي إلى قواعد المنهج». كتابات معاصرة ٧٢ (نيسان/ أبريل ٢٠٠٩م)، ص ص ٩١ - ٩٤.
- حرب، سعاد: «في الفرد والحداثة عند نيتشه». مجلة الملتقى ١٦، (ماي ٢٠٠٧) ص ص ٥ - ٢٣.
- حرب، علي: «الحداثيون العرب جهلة ويفكرون بالمقلوب». مجلة حوار العرب ١٠ (سبتمبر ٢٠٠٥م)، ص ص ١٠ - ١٧.
- حميد، حسن: الذهنية العربية - الثوابت والمتغيرات، مقاربة معرفية. دمشق: دار نينوى للدراسات والنشر والتوزيع، ٢٠٠٩م.
- حنفي، حسن: في الفكر الغربي المعاصر. قضايا معاصرة (٢). بيروت: دار التنوير للطباعة والنشر، ١٩٨٢م.
- خال، عبده: ترمي بشرر، ط٣. بغداد وبيروت: منشورات الجمل، ٢٠١٠م.
- دكمجيان، ريتشارد: الأصولية في العالم العربي، ترجمة: عبد الوارث سعيد. المنصورة (مصر): دار الوفاء للطباعة والنشر والتوزيع، ١٩٨٩م.
- ديمي، تيموثي. جي.: «دور الدين في الولايات المتحدة على الساحة

العامة». مجلة التسامح ١٩ (صيف ١٤٢٨هـ/ ٢٠٠٧م)، ص ص ٢٦٤ ـ ٢٨٢.

ـ الرحموني، محمد: الدين والأيديولوجيا ـ جدلية الديني والسياسي في الإسلام وفي الماركسية. بيروت: دار الطليعة للطباعة والنشر، ٢٠٠٥م.

ـ ريكور، بول: نظرية التأويل ـ الخطاب وفائض المعنى، ترجمة: سعيد الغانمي. بيروت والدار البيضاء (المغرب): المركز الثقافي العربي، ٢٠٠٣م.

ـ زايد، أحمد: صور الخطاب الديني المعاصر. القاهرة: مكتبة الأسرة، ٢٠٠٧م.

ـ زكريا، فؤاد: الحقيقة والوهم في الحركة الإسلامية المعاصرة، ط٣. القاهرة: دار الفكر للدراسات والنشر والتوزيع، ١٩٨٨م.

ـ الزين، محمد شوقي: «قضية صوكال والثقافة العربية المعاصرة». كتابات معاصرة ٧٢ (نيسان ـ أيار ٢٠٠٩م)، ص ص ١٢ ـ ١٤.

ـ سعد، حسين: الأصولية الإسلامية العربية المعاصرة بين النص الثابت والواقع المتغير، سلسلة أطروحات الدكتوراة (٥٢)، ط٢. بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، ٢٠٠٦م.

ـ السلامي، شافية حداد: نظرة العرب إلى الشعوب المغلوبة من الفتح إلى القرن الثالث الهجري/ التاسع الميلادي. بيروت: مؤسسة الانتشار العربي، ٢٠٠٩م.

ـ السيد، رضوان: «مآزق الفكر الإسلامي المعاصر والإصلاح والمسؤولية الجماعية». مجلة التسامح، العدد ٩ (شتاء ١٤٢٦هـ/ ٢٠٠٥م)، ص ص ٥٧ ـ ٦٥.

ـ سينغر، فولف: «حدود المعارف البشرية ـ حوار حول العلم والإيمان». مجلة فكر وفن ٨٥ (٢٠٠٧م)، ص ص ٢١ ـ ٢٦.

- شافعي، حسن محمد: «جدلية الحداثة والموروث». مجلة الديمقراطية ٢٩ (يناير ٢٠٠٨)، ص ص ١٤٩ ـ ١٥٢.

- شايغان، داريوش: ما الثورة الدينية؟ الحضارات التقليدية في مواجهة الحداثة، ترجمة: محمد الرحموني. بيروت: دار الساقي وجنيف: المؤسسة العربية للتحديث الفكري، ٢٠٠٤م.

- الشبستري، محمد مجتهد: قراءة بشرية للدين، تعريب: أحمد القبانجي. بيروت: مؤسسة الانتشار العربي، ٢٠٠٩م.

- شرابي، هشام: «العائلة والتطور الحضاري في المجتمع العربي». أزمة التطور الحضاري في الوطن العربي، ندوة الكويت ما بين ٧ ـ ١٢ نيسان (أبريل) ١٩٧٤م، ص ص ٤١٤ ـ ٤٢٧.

- الشرفي، عبد المجيد: الإسلام بين الرسالة والتاريخ. بيروت: دار الطليعة للطباعة والنشر، ٢٠٠١م.

- الشريف، عمرو أمين: «نقد نيتشه لكانط وتأثيره على ما بعد الحداثة». مجلة الملتقى ١٦ (ماي ٢٠٠٧م)، ص ص ١٨١ ـ ١٩٤.

- صالح، هاشم: «الصراع بين العقلانية واللاعقلانية في الفكر الأوروبي ـ مشكلة نيتشه». مجلة الملتقى ١٦ (ماي ٢٠٠٧م)، ص ص ٨٥ ـ ٩٠.

- صالح، هاشم: من الحداثة إلى العولمة ـ رحلة في الفكر الغربي وأثرها في الفكر العربي، كتاب العربية/ التأليف (٢). الرياض: وزارة الثقافة والإعلام، ١٤٣١هـ (٢٠١٠م).

- صنيتان، محمد بن: النخب السعودية ـ دراسة في التحولات والإخفاقات، سلسلة أطروحات الدكتوراه (٤٨)، ط٢. بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، ٢٠٠٥م.

- الطيب، بنكيران امحمد: «الخلفية الفلسفية في النظرية التوليدية». مجلة عالم الفكر، ٣/٢٥ (يناير ـ مارس ١٩٩٧م)، ص ص ٤٥ ـ ٥٦.

ـ ظاظا، حسن: الفكر الديني اليهودي، أطواره ومذاهبه، ط٢. دمشق: دار القلم وبيروت: دارة العلوم، ١٩٨٧م.
ـ عبد الرحمن، عبد الهادي: سلطة النص ـ قراءات في توظيف النص الديني. بيروت: مؤسسة الانتشار العربي وسينا للنشر، ١٩٩٨م.
ـ عبد الله، عصام: الأسس الفلسفية للعولمة، سلسلة كتاب العربية/ التأليف (١). الرياض: وزارة الثقافة والإعلام، ١٤٣٠هـ (٢٠٠٩م).
ـ العجمي، فالح شبيب: الإنسان المسلم ـ وضعه القانوني والتاريخي وحقوقه وواجباته. بيروت: مؤسسة الانتشار العربي، ٢٠٠٩م.
ـ العجمي، فالح شبيب: تحت القشرة ـ دراسات في الثقافة والموروث. بيروت: مؤسسة الانتشار العربي، ٢٠٠٨م.
ـ العجمي، فالح شبيب: صحف إبراهيم ـ جذور البراهيمية من خلال نصوص الفيدا ومقارنتها بالتطبيقات والروايات التاريخية. بيروت: الدار العربية للموسوعات، ٢٠٠٦م.
ـ العشماوي، محمد سعيد: معالم الإسلام. القاهرة: سينا للنشر، ١٩٨٩م.
ـ عصفور، جابر: «النقاش الأول في التسامح والتعصب في الفكر العربي الحديث». مجلة التسامح ١٢ (خريف ١٤٢٦هـ/ ٢٠٠٥)، ص ص ٢١ ـ ٢٦.
ـ عطية، أحمد عبد الحليم: «القيم عند نيتشه». مجلة الملتقى ١٦ (ماي ٢٠٠٧م)، ص ص ١٣٠ ـ ١٥٦.
ـ العظمة، عزيز: «النص والأسطورة والتاريخ». طه حسين: العقلانية ـ الديمقراطية ـ الحداثة، قضايا وشهادات (١). نيقوسيا (قبرص): مؤسسة عيبال للدراسات والنشر، د. ت، ص ص ٣٠٦ ـ ٣١٦.
ـ عمار، حامد: حول القيم والعادات والتقاليد العربية وأزمة التطور الحضاري. أزمة التطور الحضاري في الوطن العربي. ندوة جامعة الكويت في ٧ ـ ١٢ نيسان (أبريل) ١٩٧٤م، ص ص ٣٤٩ ـ ٣٥٤.

- غورباتشوف، ميخائيل: البيريسترويكا والتفكير الجديد لأجل بلادنا وللعالم بأسره، ترجمة: زياد الملا. دمشق: دار الشيخ للدراسات والترجمة والنشر، د. ت.
- غوشيه، مارسيل: الدين في الديمقراطية، ترجمة: شفيق محسن، بيروت: المنظمة العربية للترجمة، ٢٠٠٧م.
- غيلنر، إرنست: ما بعد الحداثة والعقل والدين، ترجمة: معين الإمام. دمشق: دار المدى للثقافة والنشر، ٢٠٠١م.
- فائق، محمد: «حقوق الإنسان بين الخصوصية والعالمية». حقوق الإنسان ـ الرؤى العالمية والإسلامية والعربية، سلسلة كتب المستقبل العربي (٤١)، ط٢. بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، ٢٠٠٧م، ص ص ٦٧ ـ ٨٠.
- فتوح، محمد: الشيوخ المودرن وصناعة التطرف الديني. القاهرة: مكتبة مدبولي، ٢٠٠٦م.
- فروخ، عمر: تاريخ الفكر العربي إلى أيام ابن خلدون. بيروت: المكتب التجاري للطباعة والتوزيع والنشر، ١٩٦٢م.
- فروم، إريك: «اللاوعي والمجتمع ـ اللغة، المنطق، التابو». مجلة البيان ٣٤٨/ ٣٤٩ (يوليو/ أغسطس ١٩٩٩م)، ص ص ١٩ ـ ٢٦.
- نوتوهارا، نوبوأكي: العرب ـ وجهة نظر يابانية. كولن (ألمانيا): منشورات الجمل، ٢٠٠٣م.
- فياض، منى: «معوقات الإصلاح الذهنية والثقافية في المجتمعات العربية». مجلة حوار العرب ١/ ٦ (مايو ٢٠٠٥)، ص ص ١٤٥ ـ ١٥٠.
- قنصوة، صلاح: نظرية القيم في الفكر المعاصر، ط٢. بيروت: دار التنوير للطباعة والنشر، ١٩٨٤م.
- كلارك، جي جي: التنوير الآتي من الشرق ـ اللقاء بين الفكر الآسيوي والفكر الغربي، ترجمة: شوقي جلال. عالم المعرفة ٣٤٦ (ديسمبر ٢٠٠٧م).

ـ كوبر، آدم: الثقافة ـ التفسير الأنثروبولوجي. سلسلة عالم المعرفة ٣٤٩ (مارس ٢٠٠٨م). الكويت: المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب.

ـ لونجلي، كليفورد: الشعب المختار ـ الأسطورة التي شكلت انجلترا وأمريكا، ترجمة: قاسم عبده قاسم، الجزء الأول. القاهرة: مكتبة الشروق الدولية، ٢٠٠٣م.

ـ ماكينا، تيرنيس: طعام الآلهة ـ البحث عن شجرة المعرفة الحقيقية: رؤية تاريخية جذرية للعلاقة بين النباتات والمخدرات وتطور الإنسان، ترجمة: سمية فلو عبود. د. م.: تالة للطباعة والنشر، ٢٠٠٥م.

ـ محمد، محمد علي: المفكرون الاجتماعيون. بيروت: دار النهضة العربية، ١٩٨٣م.

ـ مسرّة، انطوان: «الحوار الديني عربياً وشروط فاعليته». مجلة المستقبل العربي ٣٣٠ (٨/ ٢٠٠٦م)، ص ص ٨٨ ـ ٩٩.

ـ مكاوي، عبد الغفار: «نيتشه والتحليل النفسي». مجلة الملتقى ١٦ (ماي ٢٠٠٧)، ص ص ١٦٤ ـ ١٨٠.

ـ مليكة، لويس كامل: سيكولوجية الجماعات والقيادة. القاهرة: الهيئة المصرية العامة للكتاب، ١٩٨٩م، ج١.

ـ منصف، عبد الحق: «الأخلاق والحرية من منظور العقل الغربي الحديث». مجلة التسامح ٢٥ (شتاء ١٤٣٠هـ / ٢٠٠٩م)، ص ص ٨٠ ـ ١١٤.

ـ منصور، أشرف حسن: «التأثير النيتشوي على مدرسة فرانكفورت ـ رؤية هابر ماس». مجلة الملتقى ١٦ (ماي ٢٠٠٧م)، ص ص ٧٧ ـ ٨٤.

ـ مير، لوسي: مقدمة في الأنثروبولوجيا الاجتماعية، ترجمة: شاكر مصطفى سليم. بغداد: وزارة الثقافة والإعلام، د. ت.

ـ ميريديث، روبين: الفيل والتنين ـ صعود الهند والصين ودلالة ذلك لنا جميعاً، ترجمة: شوقي جلال. عالم المعرفة ٣٥٩ (يناير ٢٠٠٩م).

- النابلسي، شاكر: محامي الشيطان - دراسة في فكر العفيف الأخضر. بيروت: المؤسسة العربية للدراسات والنشر، ٢٠٠٥م.

- النقيب، خلدون: الدولة التسلطية في المشرق العربي المعاصر - دراسة بنائية مقارنة. بيروت: مركزدراسات الوحدة العربية، ١٩٩١م.

- هالبرن، كاترين: «لقاء مع جاك رانسيير»، مجلة كتابات معاصرة، العدد ٧٢/ المجلد ١٨ (نيسان - أيار ٢٠٠٩م)، ص ص ٩٥ - ٩٨.

- الهرماس، عبد اللطيف: «السلطة والقضايا في المجال الإسلامي». مجلة التسامح، العدد ٩ (شتاء ١٤٢٦هـ/ ٢٠٠٥م)، ص ص ١١ - ٤١.

- الهرماسي، عبد الباقي: «علم الاجتماع الديني: المجال - المكاسب - التساؤلات». الدين في المجتمع العربي. بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، ١٩٩٠.

- الواد، حسين: تدور على غير أسمائها - نظرة في شعر بشار بن برد. بيروت: دار الغرب الإسلامي، ٢٠٠٥م.

- الوردي، علي: «حول صراع القيم في المجتمع العربي». أزمة التطور الحضاري في الوطن العربي. ندوة جامعة الكويت في ٧ - ١٢ نيسان (أبريل) ١٩٧٤م، ص ص ٣٢٨ - ٣٣٣.

- وطفة، علي أسعد: «التربية العربية والعولمة - بنية التحديات وتقاطع الإشكاليات». مجلة عالم الفكر ٣٦/ ٢ (أكتوبر - ديسمبر ٢٠٠٧م)، ص ص ٣٢٥ - ٣٦٢.

- يحيى، لطفي عبد الوهاب: العرب في العصور القديمة - مدخل حضاري في تاريخ العرب قبل الإسلام، ط٢. بيروت: دار النهضة العربية للطباعة والنشر، ١٩٧٩م.

- An-na'im, Abdullahi Ahmed: Islam and the secular state- negotiating the future of shari'a. Harvard University Press, 2009.
- Ayoob, Mohammed: The Many Faces of Political Islam - Religion and Politics in the Muslim World. Singapore: NUS Press, 2008.
- Bennett, Clinton: Studying Islam - The critical issues. London & New York: Continuum International Publishing Group, 2010.
- Esposito, John L.: The Future of Islam. Oxford: University Press, 2010.
- Hollingsworth, M. & Mitchell, S.: Saudi Babylon. Edinburgh& London: Cox& Wyman Ltd., 2006.
- Ingelhart, Roland: ºGlobalization and Postmodern Values", Washington Quarterly, vol. 23, no. 1 (2000), pp. 215 - 228.
- Mandaville, P.: Global Political Islam. London& New York: Routledge, 2007.
- Nagel, T.: "Autochtone Wurzeln des islamischen Modernismus", ZDMG 146 (1996), pp. 92 - 111.
- Philosophy of Religion: The big Question. Edited by Eleonore Stump and Michael J. Murray. Blackwell Publishing, 1999.
- Ramadan, T.: Radical Reform - Islamic Ethics and Liberation. Oxford: University Press, 2009.
- Ruthven, M.: A Fury for God - The Islamist Attak on America. London& New York: Granta Books, 2002.
- Srivastava, R.: Comparative Religion. New Delhi: Munshiram Manoharlal Publishers, 1996.

المصادر والصحف والمجلات والمواقع الالكترونية:

- الإنجيل
- العهد القديم
- القرآن الكريم
- جريدة الجزيرة ١٧/٦/١٤٢٩هـ (٢١/٦/ ٢٠٠٨م)
- جريدة الجزيرة ١٤/ ١٠/ ١٤٣٠هـ (٣/ ١٠/ ٢٠٠٩م)
- جريدة الجزيرة ٩/ ١٢/ ١٤٣٠هـ (٢٦/ ١١/ ٢٠٠٩م)
- جريدة الجزيرة ٢٣/ ٧/ ١٤٣١هـ (٥/ ٧/ ٢٠١٠م)
- جريدة الحياة (٣/ ٣/ ١٩٩٢م)
- جريدة الرياض ٧/ ٩/ ١٤١٦هـ (٢٧/ ١/ ١٩٩٦م)
- جريدة الرياض ١٧/ ١٠/ ١٤١٦هـ (٦/ ٣/ ١٩٩٦م)
- جريدة الرياض ١٨/ ٢/ ١٤٢٩هـ (٢٥/ ٢/ ٢٠٠٨م)
- جريدة الشرق الأوسط (٦/ ١١/ ٢٠٠٩م)
- جريدة الشرق الأوسط (٦/ ٦/ ٢٠١٠م)
- المجلة العربية ٣٩٦ (محرم ١٤٣١هـ/ يناير ٢٠١٠م)
- Foreign Policy, (July/ August 2009)
- Nature Reviews Genetics, (Feb. 2010).
- Newsweek Magazine, (Feb. 1, 2010)
- Newsweek Magazine, (Feb. 8, 2010)
- Time Magazine, Aug. 10, 2009
- www.alarabiya.net
- www.elaph.com
- www.middle-east-online.com

الفهرس

١ ـ المقدمة ٥

١ ـ ١ ـ تصنيف القيم ٦

١ ـ ٢ ـ الأنساق القيمية ٨

١ ـ ٣ ـ علاقات القيم بالحاجات الإنسانية ١٣

١ ـ ٤ ـ تحديد الأولويات الفردية والجمعية ١٧

٢ ـ منظومات القيم وخلفياتها ٢٣

١ ـ المنظومة التقليدية ٢٨

١ ـ الخوف من الجديد ٢٨

٢ ـ علو درجة اليقين ٢٩

٣ ـ التمسك بالخصوصية ٣٠

٤ ـ خضوع الإنسان إلى عوامل فوقية ٣١

أنساق العلاقات الاجتماعية ٣٣

تعدد المرجعيات ٣٤

٢ ـ المنظومة الحداثية ٣٦

الحداثة: نشأتها ودواعيها ٣٧
قيم عصر التنوير ٤١
ضمير المجتمع الأخلاقي ٤٣
مسارات الحداثة ٤٥
٣ ـ المنظومة ما بعد الحداثية ٤٩
قضية التعاقب التاريخي ٥٠
النقد الذاتي والتعددية ٥٤
الطفرات المعرفية ٥٦
النسبية في رؤية العالم ٥٨
ما بعد الحداثة الإيكولوجية ٦٠
٣ ـ تحولات القيم في العصر الحديث ٦٣
٣ ـ ١ ـ علاقة القيم بالواقع المعيش ٦٥
١ ـ التراث الثقافي ٦٦
٢ ـ الخلفيات الفكرية ٧٠
٣ ـ الممارسات الراسخة ٧٢
٤ ـ الانتماء الطبقي ٧٣
رؤية العالم والتحديث ٧٥
٣ ـ ٢ ـ تبادل التأثير بين منظومة القيم وتطلعات المجتمع ٧٨
الأساطير المؤسسة للمجتمعات العربية ٨١
عصر النفط وقيمه ٨٧

٣ ـ ٣ ـ التناشز الاجتماعي ٩٢
قيم المهن وصراعاتها ٩٦
الأفكار الميتافيزيقية ٩٩
النقد الذاتي ونقد الميتافيزيقيا ١٠٤
صناعة الرأي وتصورات القيم ١٠٧
٤ ـ مرحلة التغير الكبرى ١١١
٤ ـ ١ ـ آثار التناشز الاجتماعي العالمي ١١٢
الإشكال القيمي في فكر الطبقات: ١١٦
٤ ـ ٢ ـ حدوث التحولات الكبرى في تاريخ البشرية ١١٩
خلاصة القيم وسلسلة الإرهاصات ١٢٤
٤ ـ ٣ ـ السنة الفاصلة ١٢٥
انتصارات اليمين وهيمنة الأصولية ١٢٦
٤ ـ ٤ ـ قوة الدين المسيّس ١٣٢
فرضية تحول الرساميل ١٣٦
٤ ـ ٥ ـ تغير العالم وقطب الأحادية ١٤١
طغيان العولمة ١٤٦
٤ ـ ٦ ـ اقتصاد حرية السوق ١٥٠
٤ ـ ٧ ـ النحو العام للتغيير ١٥٨
العوامل الداخلية ١٥٩
العوامل الخارجية ١٦٠

٥ ـ الخصوصية والقيم العالمية ١٦٥
٥ ـ ١ ـ تماهي الوسيلة مع الغاية ١٦٦
٥ ـ ٢ ـ شمولية الشعائر والعادات ١٧٣
٥ ـ ٢ ـ ١ ـ أصحاب السلطات المطلقة ١٧٥
٥ ـ ٢ ـ ٢ ـ عوامل التسلط المساعدة ١٧٧
٥ ـ ٢ ـ ٣ ـ الثقافة الخاصة وفلسفة الإطارات ١٨١
٥ ـ ٣ ـ الشفافية والتسامح ١٨٦
٥ ـ ٣ ـ ١ ـ الضعف العام للمبدأ ١٨٧
٥ ـ ٣ ـ ٢ ـ الاستعارات ولباس الأقنعة ١٨٩
٥ ـ ٣ ـ ٣ ـ تحولات مستوى الخطاب ١٩١
٥ ـ ٤ ـ أنواع الخطابات وفاعليتها ١٩٢
٥ ـ ٥ ـ أسطورة خصوصية الهوية الثقافية ٢٠٢
خاتمة ٢١١
المراجع العربية والأجنبية ٢١٧