



التفاهم

العدد الخمسون : ربيع الأول ١٤٤٠ هـ - نوفمبر ٢٠١٨ م
ملحق مجلة التفاهم تصدره وزارة الأوقاف والشؤون الدينية بالتعاون مع « الرؤية »

أما قبل...

د. هلال الحجري

من المبدعين المعروفين بإنتاجاتهم المبكرة في طفولتهم الكاتبة والممثلة والمنتجة التلفزيونية البريطانية باميلا براون (١٩٢٤ - ١٩٨٩). ساعدت على موقع الموسوعة الحرة في التعريف بها:

كانت باميلا تبلغ من العمر ١٣ عاماً فقط عندما بدأت كتابة أول رواية لها، وبلدة فينشستر في هذا العمل مستوحاة من مسقط رأسها كولتشستر. خلال الحرب العالمية الثانية، ذهبت للعيش في ويلز، لذلك لم يتم نشر روايتها «حفيف الستارة» حتى عام ١٩٤١، عندما كانت في الـ ١٦ من عمرها. واستخدمت باميلا الأرباح التي جنتها من هذا الكتاب للتدريب كممثلة في الأكاديمية الملكية للفنون المسرحية، وأصبحت فاعلة ومُنتجة لعدة برامج تلفزيونية للأطفال في قناة البي بي سي. صدر لها بعد هذه الرواية خمسة عشر كتاباً بين الرواية والقصة القصيرة والمسرحية منها: رواية «الرصيف الذهبي» (١٩٤٧)، ومسرحية في عمل واحد للأطفال بعنوان «أطفال مخيم فورتونا» (١٩٤٩)، ومجموعة قصص قصيرة بعنوان «أن تكوني راقصة باليه» (١٩٥٠).

أما روايتها الأولى «حفيف الستارة» فتحكي قصة سبعة شبان من ثلاث عائلات مختلفة يشكلون مجموعة مسرحيين هواة، استطاعوا تأسيس فرقة مسرحية اسمها «الباب الأزرق». يتولى الشباب كتابة المسرحيات وإنتاجها، وتمثيلها؛ كل منهم يُسخر موهبته الخاصة لذلك: نايجل يصمم المشاهد، على سبيل المثال؛ وجيريمي يؤلف الموسيقى، بينما تصنع ساندرا الأزياء. خلال مسار الرواية، يُدرك كل شاب طموحه الخاص، ولكن بيرسي هالفورد («البلدغ») هو الذي يبدع في الأدوار الهزلية، ويدرك طموحه في خلق «حفيف الستارة». في ذروة الرواية، تدخل «الباب الأزرق» في مسابقة للدراما وتجتهد للفوز بها كي يتم السماح لها بحضور مدرسة درامية لتحقيق حلمها في المسرح الاحترافي.

حوّلت الرواية إلى عمل درامي إذاعي، وتم بثه في حلقات خلال منتصف الحرب العالمية الثانية. وفي عام ١٩٨٠، تم تكيف العمل لفيلم أنتجه تلفزيون بي بي سي. من بطولة الممثلة البريطانية سارة غرين التي لعبت دور ساندرا فاين في الرواية.

تتسم رواية «Swish of the Curtain» كما تصفها دار النشر أمازون، بشعبية دائمة على مر السنين لدى القراء من جميع الأعمار، وتبقى مصدر إلهام خلاق لأي قارئ شاب لديه شغف بالفنون المسرحية.

◀ العلاقة بين استراتيجية المشتريات القيمة واستراتيجية دار

الإسلام لتحقيق السلام العالمي

◀ الأيديولوجيا العربية المعاصرة

◀ الصحافة العربية المهاجرة.. قلم حر ومعاناة الواقع

◀ العقد الاجتماعي العربي

◀ العلاقة المشوبة بالتوتر فيما بين الشرق والغرب

◀ المجتمع المدني في سياق تاريخ الأفكار.. من أرسطو إلى هيجل

◀ المجتمع المدني في الإسلام وإشكاليات الممارسة السياسية

◀ الهرمينوطيقا: من مركزية المعنى إلى لامركزية الفهم

◀ جغرافية المحيط الهندي

◀ صراع لاهوت التحرير والكنائس في أمريكا اللاتينية

◀ علاقة أوروبا بالمسلمين ونماذج من تأثير المسلمين عليهم





العلاقة بين استراتيجية المشتركات القيمية واستراتيجية دار الإسلام لتحقيق السلام العالمي



هنية الصبحية

تعددت المشكلات والقضايا التي تعاني منها البشرية فمنها: تفشي النزاعات الدولية من خلال الحروب الداخلية والإقليمية التي تجتاح العالم، وتهديد البيئة الطبيعية بالتلوث والتصحّر، وارتفاع درجات الحرارة، والانحراف في تسخير العلم والمعرفة؛ فأصبحتا يسخران لتصنيع وسائل الدمار الشامل، والتدهور المفرط للقيم الروحية والإنسانية التي من بينها الاعتداءات على حقوق الإنسان الفردية والجماعية. وبالنظر إلى أزمات الواقع العربي والعالمي، والتي يمكن بلورتها في هذا التساؤل: لأجل تحقيق سلام عالمي، فهل يمكن للنسق القيمي القرآني ودار الإسلام تجاوز كل العوائق والتحديات التي تواجه الحضارة المعاصرة؟ كل ذلك تطرحه استراتيجية المشتركات القيمية واستراتيجية دار الإسلام. هذا ما ناقشه الباحث والفكر المغربي محمد الناصري في - مقاله المنشور بمجلة (التفاهم) - «استراتيجية المشتركات القيمية واستراتيجية دار الإسلام».

كما يشير المفكر المغربي أن دار الإسلام تعيش في محيط دولي تتعايش فيه مع دول أخرى وبذلك تحكمها علاقات فيما بينها بحيث تتأثر وتؤثر عليها، وبهذا فإن الشريعة الإسلامية جاءت بالعديد من القيم التي يجب على دار الإسلام أن تلتزم بها. وعليه فإن السلام الإسلامي تربطه تلك العلاقات التي تحكمها قيم العدل والمساواة والحرية وهذه القيم تأتي من قيمة كبرى تدعى الوحدانية التي تتبنى جميع القيم الأخلاقية الأخرى، فعلاقة دار الإسلام ورؤية القرآن للعالم تنبع من أصل عقائدي وهو التوحيد الذي يعتبر جوهر الإسلام والقاسم المشترك بين مختلف الأديان. وعليه يشير الناصري إلى أن الفهم السلمي والتعاري لطبيعة علاقات المسلمين ببقية الأمم تبنى على ست ثوابت قيمة تدعو إلى التعايش السلمي والتواصل الفعلي والتعاون العملي، فهذه القيم توضح علاقة دار الإسلام بغيرها من الأمم والحضارات، وهي: المساواة، والكرامة، والرحمة، والعدالة، والتعارف، والخير العام. وأخيرا يرى ضرورة تعزيز الوعي بثقافة السلام لتحقيق السلام والأمن والعدالة والتعاون الإنساني، وأنه لا غنى عن تعزيز ذلك من منطلق التأكيد على المشتركات القيمية التي تجمع بين مكونات المجتمع الإنساني على اختلاف الأديان والثقافات، باعتبارها استراتيجية كفيلة بأن توحد بين الناس، وأن تدفعهم نحو التفكير في حلول جماعية لتجاوز أزمات واقعهم في الحاضر والمستقبل. ولدينا ولحضارتنا وأمتنا أدوار كبرى في هذه المجالات التي تؤهلنا لها منظومتنا الأخلاقية وأعرافنا الحضارية التي يتضمنها ديننا. وما على المسلمين سوى الشراكة مع العالم والإسهام في تفعيل استراتيجية المشتركات القيمية، فالأصل أن كل ما هو إنساني فهو إسلامي، والرحابة كل الرحابة إنما تأتي من الشراكة مع مختلف مكونات المجتمع الإنساني حول تلك القيم والإسهام في صياغتها وتفعيلها، وهو ما ينقد دار الإسلام من التشدد غير المسوّغ، والتنازل غير المقبول في الوقت نفسه.

ويقوم هذا الالتزام على اعتبار الملكية الخاصة حقا يستلزم أداء واجبات تجاه الآخرين بحيث إنه يراعي حاجيات المجتمع رغم وجود مصالح ذاتية، كما يسعى لتربية النشء على قيم الرحمة والرفقة والعناية بالضعفاء والفقراء، بل ينبغي تجاوز نطاق التكافل إلى مستوى إعادة بناء مؤسسات الاقتصاد العالمي بما يحد من الاستهلاك الربحي المفرط بحيث ينقل السلطة الاقتصادية من التنافس على السيطرة إلى خدمة الإنسانية؛ لتحقيق العدالة بين الأمم. كما يقتضي الأمر احترام قيمة المساواة بحيث تضمن للأجيال القادمة ووجودها يشكل أساسا لاستراتيجية التنمية المستدامة. وأخيرا المعلم الأخير فيتمثل في: الالتزام بثقافة التسامح والاحترام المتبادل وبالصدق في الحياة، فيناشد هذا المعلم بترك أصحاب الديانات تحقيق العقائد المخالفة وتشويه مقاصدها واختلاق الحقد والتعصب تجاهها، كما يطالب السياسيين والإعلاميين والكتاب أن يتجنبوا أشكال التحريف والتضليل والاحتيال فيما يقولون ويكتبون، وعليهم أن يقوموا بتربية النشء على الصدق في القول والفعل والفكر؛ فالتسامح قيمة لا يمكن الاستغناء عنها لإقامة العلاقات السليمة، وعند تحولها إلى احترام متبادل تصبح نوعية العلاقات إيجابية ومن خلالها يمكن إقامة مجتمع تعددي. ويرى الناصري أنه لإكساب استراتيجية المشتركات القيمية فعالية، فإنه لابد من اتباع نهج ثلاثي من أجل تأسيس بعد أخلاقي لإدارة شؤون مجتمعنا العالمي. فيشير النهج الأول إلى إعلان وتشجيع الالتزام بالقيم الأساسية المتعلقة بنوعية الحياة والعلاقات وتعزيز الإحساس بالمسؤولية المشتركة. أما النهج الثاني فيشير إلى التعبير عن هذه القيم من خلال الأسس الأخلاقية لمجتمع مدني عالمي تقوم على الحقوق والمسؤوليات المحددة التي تشارك فيها كل القوى الفاعلة العامة والخاصة والجماعية والفردية. والنهج الأخير ينتهج إلى تجسيد هذه الأخلاقيات في النظام المتطور للمعايير الدولية، حيث يسعى المجتمع الدولي لبلورة مفهوم القيم المشتركة من خلال العديد من المبادرات والمؤتمرات الدولية.

يوضح المفكر المغربي بأن السياق المفاهيمي للمشتركات القيمية يعني: مجموعة القيم الأساسية التي يمكن أن توحد بين الناس من مختلف الخلفيات الثقافية والسياسية والدينية والفلسفية. فثمة مجموعة قيم إنسانية مشتركة بين كل الفضائل الثقافية والدينية في العالم، ينبغي استثمارها والتركيز عليها؛ لتكريس وحدة الإنسانية ووحدة الجوهر الإنساني. ويرى الناصري بأنه ينظر إلى القيم بأنها مشتركة حينما تكون القيمة نفسها عند الجميع أو معظم الناس أي أنها تحتمل احتمالين هما: القيم المشتركة هي القيم التي تكون لعدد كبير من البشر في حالات وأماكن مختلفة لها المعنى نفسه تقريبا من حيث التقدير والرفعة والاحترام ويبدو ذلك في أقوالهم وسلوكهم. بينما الاحتمال الثاني فيتمثل حينما تكون القيمة مشتركة عند جميع الناس الذين يمتلكون الاعتقاد أو المسوغ الكافي بأنه يستحق هذه القيمة. كما يؤكد أن قيم المساواة والعدل والحرية والتعاون ورفض الظلم والعنف وغيرها من القيم جزء لا يتجزأ من إنسانية كل إنسان، ولذلك نجد الجوهر الإنساني حاضرا في كل التقاليد الثقافية والدينية للشعوب عبر التاريخ الطويل للإنسانية. كما يشير المفكر المغربي بأن القيم المشتركة أو الإنسانية لا تعني أن المشتركات لا بد أن تكون شاملة لجميع الناس في كل ظروفها وأحوالها وإنما تؤكد بأنها مشتركة أو عموميات كثيرة فيما بيننا ويمكن البناء عليها لتجاوز الأزمات العالمية الكبرى وصناعة حياة أفضل للأجيال القادمة. وعلى ضوء ذلك يحدد المفكر المغربي ثلاثة معالم لاستراتيجية المشتركات القيمية، يتمثل المعلم الأول في: الالتزام بثقافة المسالمة واحترام الحياة والتي تعني الالتزام بحل الخلافات بطرق سليمة تضمن العدل لكل الأطراف والسعي لتنشئة الأجيال على روح المسالمة تضمن للآخر الاحترام، كما تسعى لمنع تعذيب الإنسان بأي صورة سواء كانت نفسية أو جسمية مما يتطلب منا الالتزام باحترام الحياة والاهتمام بها. أما المعلم الثاني فيتمثل في: الالتزام بثقافة التضامن والنظام الاقتصادي العادل والمساواة،



عاطفة المسكرية

الأيدولوجيا العربية المعاصرة

تعدُّ رائدة ابن خلدون «المقدمة» من الكتب المهمة في فهم التاريخ؛ حيث إنه أغنى المعرفة من خلالها بالكثير من النظريات؛ من بينها: نظرية بناء الدولة وأطوارها. ويستفتح ابن خلدون النظرية بالجزء المتعلق بالظفر بالسلطة ونشوء الدولة وارتقائها، مروراً بمرحلة الازدهار والتطور، ومن ثمَّ الفساد، انتهاءً بسقوط الدولة وانهيارها.. ونجدُ كل هذا ينطبق على الحضارات والدول عبر التاريخ؛ مما يجعل نظريته من المسلمات التاريخية، ويكاد يتفق الأغلبية على ذلك. فأقول الحضارات وشروطها يعد من ضمن قسريات النظرية الخلدونية، ولكن ما الذي يجعل الشعوب تستمر بالقتال في سبيل تغيير واقعها؟ إنها الطبيعة البشرية التي لا تكل عن البحث عن سبل التطوير والتقدم، حتى وإن أدركت أنها في وضع مُسلم به. لقد فُطر الإنسان على مقاومة الظروف الصعبة والتحديات لاستمرارية العيش، وإلا لما قامت الحضارات وُبُيت الأمم من الأساس. وفي سياق محاولة فهم أيدولوجيا الإنسان المكوّن للحضارات العربية المسلمة والمعاصرة تحديداً، يذكر الباحث التونسي محمد الحداد في مقال له بعنوان «القيم الدينية والتنمية وإنسانية الإنسان»، المنشور بمجلة «التفاهم»، تصنيف المفكر المغربي عبدالله العروي للرموز الثلاث التي تعكس هذه الأيدولوجيات، والتي تُسهم في دعم عناصر التكوين الحضاري.

فعاد الى بلاده متمسكا بالأفكار الغربية، بل داعيا لقطع كل الصلات بالعالم الشرقي آنذاك. وأيضا كان محملا ببعض الأفكار العنصرية تجاه الزوج ومزاوجة نساء الغرب لتحسين النسل. كما أنه روج كثيرا للاشتراكية وتحرير المرأة، وخرج بالعديد من المؤلفات في مختلف المواضيع نتيجة اطلاعه الواسع؛ كونه كان يُجيد بعض اللغات الأجنبية؛ مما أتاح له القدرة على الوصول للكثير من المصادر الغربية. مما لا شك فيه أن الاستفادة من الحضارات المتقدمة والتسليم بذلك، رغبة في امتثال نفس النهج، لهو أمر إيجابي، لكن أن يصل الأمر إلى إنكار الذات، وتقديس الغرب لدرجة التطرف وعدم إحصار مكان من الضعف، لهو أمر غير مرغوب؛ كونه يعكس نوعاً من التبعية والتبني لسياسات رد الفعل دائماً، واللهات وراء التغييرات بدل استشرافها وتأسيسها. يعيدنا ذلك إلى تصريح أحد السياسيين المتطرفين، وقد ذكر أن الأمم المتخلفة ستبقى دائماً تتبعنا وتنتظر الفعل منا لتحلله وتستنتج تبعاته، بينما نكون قد انتقلنا لمرحلة أخرى ولفعل آخر؛ مما يبقي هذه الأمم في الصفوف الخلفية دائماً. فلا هدف من استعمال المكتسبات العلمية دون حضور الروح العلمية الخاصة بنا، والنابعة من رغبتنا في تطوير أنفسنا، وخلق نجاحات تتعلق بنا نحن؛ لأن الاستفادة تكمن في تخصيص المميزات المكتسبة من حضارات متقدمة لتتناسب مع واقع حضارتنا وقدرتنا على توظيفها لحل مشكلاتنا الخاصة. فلنتذكر دائماً أن الغرب المتقدم اليوم كان متأخراً في السابق، وأن المسلمين كانوا في موقع الريادة. ولنا أن نستعيد هذه المكانة يوماً ما إن طالبت المدة أو قصرت، فقط ينبغي علينا مواصلة الاجتهاد ودمج الأيدولوجيات العربية التي تخدم فكرة التقدم، إضافة لتسخيرها لإيقاظ الضمير العربي وإشعال الهمم.

تُصيب وقد تخطئ؛ حيث تُشير كل الدراسات إلى أن الإنسان لا يستطيع الانفصال عن عاطفته، أصله وخلفيته التي تربي عليها، يتحتم على ذلك عدم مقدرته على تفسير النصوص بموضوعية مطلقة. ومن هنا، يُصبح الاجتهاد والتجديد ضرورة؛ بالتالي تصبح هذه الأيدولوجيا تتجه نحو الاتجاه الصحيح في دعم عناصر تكوين الحضارة العربية المعاصرة. ثانياً: ذكر المفكر المغربي عبدالله العروي الرمز الثاني المتمثل في الأستاذ لطفي السيد، ذي الشخصية السياسية، وهو إحدى الشخصيات المساهمة في تكوين الأيدولوجيا العربية. يعدُّ الأستاذ لطفي من الشخصيات التي تأثرت بالفكر النهضوي التجديدي للإمام محمد عبده، وسُمي بـ«أبو الليبرالية المصرية»؛ حيث كان يُنادي بحرية الأفراد ونيل الاستبداد، وكان يرفض ربط أي كيان بالآخر؛ أي أن لا تربط مصر وتذوب فردانيته في الصورة الجماعية للعالم العربي، كما نادى بأهمية تعليم المرأة أيضاً. كما يعدُّ السيد أنموذجاً لفكر لا يزال يُنادى به حتى يومنا هذا. على الرغم من حدوث الكثير من التطورات، وأن الكثير من الدول والمجتمعات قطعت شوطاً طويلاً فيما كان ينادي به، إلا أنهم لم يصلوا للمرحلة المراد منهم وصولها. لكن من الجدير بالذكر في هذا السياق أن هذه الأيدولوجيا أصبحت حاضرة بشكل قوي في أذهان الأجيال الناشئة. وأخيراً، ذكر المفكر الشخصية الداعية لمواكبة الحداثة الغربية، وهو «المصلح» سلامة موسى، الذي قادته بعض الظروف في حياته للتوجه إلى أوروبا، وفيها قرأ العديد من المؤلفات وتعرف على شخصيات من أمثال فولتير وكارل ماركس، ثمَّ انتقل إلى إنجلترا وقابل بعض الشخصيات البارزة آنذاك منهم جورج برنارد شو، وتأثر بأفكار تشارلز داروين كذلك.

فالرمز الأول هو الإمام محمد عبده، الذي اختصر فيه المفكر شخصية الشيخ الذي يرتبط بالتبعية الديني، والرمز الثاني كان الأستاذ لطفي السيد مُمثلاً لشخصية السياسي، والرمز الثالث والأخير هو سلامة موسى الذي يعكس جانب دعاة اتباع القوانين الغربية الجالبة للحداثة.. نناقش رأي الباحث التونسي في كل ما ذكر؛ لمحاولة فهم نظريته تجاه الأيدولوجيا العربية المكونة للحضارة. أولاً: كان الإمام محمد عبده ذا نزعة تجديدية ونهضوية في الدين؛ حيث كان يرفض الجمود الفكري الذي يزعم أصحابه أنه ناتج عن الدين. ولطالما دعا محمد عبده لفهم العلوم المعاصرة وتسخيرها لازدهار الأمم، وإذا ما تمَّ قياس الوقائع التاريخية مقارنة بما نحن عليه الآن في الحاضر، سنجد أن الدين كان حاضراً في كلتا المرحلتين: مرحلة شروق الحضارة الإسلامية، ومرحلة أفولها التي هي أقرب إلى زماننا الحالي. ما يجب أن يتم أخذه في الحسبان أن القرآن الذي نزل على سيدنا محمد خاتم الأنبياء والرسل، راعى الظروف التي كانت تمر بها أمة محمد في تلك الفترة، مثله كمثل معجزات باقي الأنبياء؛ فسيدنا موسى مثلاً أحد معجزاته أن يلقي بعصاه فتتحول إلى حية تسعى، المعجزات كانت دائماً تتناسب مع عقول الأمم التي أرسل لها الأنبياء؛ فقوم موسى اهتموا بالسحر فكانت معجزته تخاطب اهتماماتهم وعقولهم، وكذلك معجزة سيدنا محمد -صلى الله عليه وسلم- القرآن، تخاطب أهل الفصاحة والبلاغة والشعر في تلك الفترة؛ فمن كفر أنكر، ومن آمن فسره استناداً للمعطيات التي كانت بيده في تلك الفترة. إن حتمية التغيير للظروف الزمكانية يتحتم عليها مراعاة الأمر فيما يتعلق بالتفسيرات كذلك؛ فالتجديد مطلب هنا، ناهيك عن كون التفسيرات اجتهادات بشرية آخر الأمر، قد



عبدالله العلوي

الصحافة العربية المهاجرة.. قلم حر

ومعاناة الواقع

يُعطينا الباحث المغربي رشيد العفاقي في مقاله «الصحافة اللبنانية المهاجرة إلى طنجة ١٨٨٩-١٩١١»، والمنشور بمجلة «التفاهم»، نموذجاً مهماً جداً من نوعية الهجرة وثقافة الهجرة، وهذه الهجرة تختلف عن بقية الهجرات؛ فغالباً عندما نسمع عن الهجرة تذهب مخيلتنا إلى الهجرة للدول الأوروبية والأمريكتين، ولكن هذه المرة هي هجرة عربي إلى دولة عربية. وعموم القول إن هذه الهجرات غالباً ما تكون بسبب طلب الاستقرار: النفسي، والاقتصادي، والأمني، والسياسي، والاجتماعي، بعد ما مرت بها البلاد العربية في القرنين الماضيين من مأس جمة وظروف قاسية جداً، وكل ذلك سبب فراغاً سياسياً ومجتمعياً؛ مما اضطر إلى انتقال البعض من بلده الأم لدولة أكثر أمناً، حتى ولو كانت عربية، وهذه ذاتها الظروف التي جعلت اللبنانيين يهاجرون إلى المغرب العربي وغيرها من الدول المجاورة؛ بسبب الظروف السياسية في تلك الحقبة من الزمن، وأنشأوا فيها صحفاً ومجلات وأدبيات، وظهر الكثير من الصحفيين اللبنانيين في المغرب؛ منهم من ذكره العفاقي في مقاله آنف الذكر، ومنهم ما مرّ مرور الكرام على المغرب تمهيداً لخروجه إلى أوروبا.

فكان دورها جوهرياً جداً خاصة في سواحل إفريقيا، ولاقت توسعاً مهماً جداً، واهتماماً بالغ الأثر من العمانيين المهاجرين إلى زنجبار، فأنشأوا الصحف من أجل نشر الدين الإسلامي، وإذكاء روح العروبة، ونشر العلم والثقافة العربية، كما أنها اهتمت بالقضايا الاجتماعية والسياسية والأدبية والعلمية والاقتصادية المختلفة، وتعد جريدة «الظلع» أهم جريدة قام العمانيون بإصدارها في المهجر الإفريقي، والتي يعود إصدارها إلى العام ١٩٢٩م، وقد قامت الجمعية العربية في زنجبار بإصدارها، كما ظهرت عدة جرائد للمهاجرين العمانيين؛ مثل: جريدة «النجاح»، وجريدة «النهضة»، وجريدة «الإصلاح» والتي أسسها الشاعر العماني أبو مسلم البهلاني، مع العلم أنه رغم الظروف القاسية التي كانت تعاني منها حركة التواصل الدولي في ذلك الوقت، فإن الجرائد تصل إلى مسقط ومصر ولبنان وسوريا... وغيرها من الدول العربية، ونشير هنا إلى مقال «الصحافة العُمانية في زنجبار»، الذي تمّ نشره في جريدة «العرب» في العدد ٩٩٥٧؛ حيث يقول صاحب المقال: تعتبر الصحافة العُمانية رائدة على المستوى العربي، وحرصت منذ بدايتها في مطلع القرن الماضي على الحفاظ على المفاهيم القومية، وتكريس الثقافة والأدب، عبر استقطاب كُتّاب ومفكرين عرب بارزين، إضافة للعمانيين، وبعده لغات».

بعد دور الصحافة المهاجرة العربية قديماً وحديثاً دوراً مهماً جداً؛ فهو وإن تغيّرت مسمياته وطرائقه وأساليبه ومعانيه وغاياته، فإنه يستحق أن يعطى أهمية حقيقية واهتماماً ملحوظاً؛ سواء في القضايا التي يتناولها أو طريقة تناولها؛ فالكاتب فيها يكتب بلسان المغترب الذي خرج من بلاده ليجد قوت يومه أو كلمة حرة يقولها بدون خوف، وإهمال مثل هذه الأقلام لا يعني بالضرورة إسكاته، بل ربما يكون قبلة موقوتة ستنفجر يوماً ما؛ بسبب إهمالك لها.

جداً، خاصة الصحف التي انتهجت نهج السياسة؛ مثل: جريدة «رأي اليوم» التي تصدر من العاصمة الإنجليزية (لندن)، وجريدة القدس العربي والتي يتمّ طباعتها في لندن ونيويورك وفرانكفورت وتوزّع في العالم أجمع؛ فهذا النوع من الصحافة لا يلقى قبولا من الجمهور العربي والعالمي؛ نظراً لأنها تتحدث عن العالم دون التركيز على دولة معينة، كما أنها تتحدث بلغات مختلفة، ورغم أن اهتمامها الأكبر هو الوطن العربي، لكنها لا تقف على توجهها هذا، بل تنتقل بين العالم، وتتحدث عن القضايا السياسية في العالم أجمع؛ لذلك لاقت رواجاً كبيراً وانتشاراً واسعاً، ولها تأثير كبير حتى على مستوى الحكومات، وقد يكون سبب انتشارها هو حق الحرية المفتوح للكتابة فيها دون رقابة ودون شرعنة للنص، كما أن هناك صحفاً لها اهتمامات مجتمعية لاقت قبولا من شريحة كبيرة في المجتمعات العربية؛ مثل: حرية المرأة والبطالة... وغيرهما. ويقول الدكتور محمود عاصم: «تولي الصحف العربية المهاجرة اهتماماً واسعاً لقضية فلسطين وحرب العرب مع إسرائيل، وتتبنّى قضايا المرأة في الصحافة المهاجرة مكاناً خاصاً ينم عن المساواة والحب والتحرر وتكافؤ الفرص والمناصرة في المجتمع، كما أنها تركز جل عنايتها على موضوعات قلما تتناولها الصحف العربية الصادرة في العالم العربي، وهي تنطوي على حرية التعبير والفساد المستشري والبطالة المتفشية في الوطن العربي...» ونقلًا من ذات المقال آنف الذكر للدكتور محمود، ربما نتفق شيئاً ما مع ما نقله عن الدكتور حلمي القاعود في كتابه «الصحافة المهاجرة: دراسة وتحليل»؛ حيث يقول: «إن الصحافة العربية المهاجرة هي بمثابة أقلام مأجورة من بعض الأنظمة لخدمة مصالح الحكومات العربية، ويدل ذلك انهيار بعض الصحف المهاجرة التي اعتمدت على تمويل بعض الأنظمة». لم تكن الصحافة العُمانية المهاجرة أقل مستوى عما ذكرناه سابقاً؛ فقد أثبت نفسها في مهجرها؛

لم يتخلّ الصحفيون الشوام عامة -سواء السوريين أو اللبنانيين- عن دورهم الصحفي في مهجرهم، بل لعبت الصحافة المهاجرة دوراً مهماً في الحديث عن الثقافة والمجتمع والسياسة؛ فنشأت صحف ذات اختصاص واحد، وأخرى ذات اختصاصات متنوعة؛ فبعضها كانت إخبارية وأدبية وعلمية؛ مثل: جريدة «المغرب»، والتي أنشأها اللبنانيان عيسى فرح وسليم كسباني في المغرب، وبعضها كانت أدبية وعلمية وسياسية وتجارية مثل جريدة «الصباح»، التي أنشأها الصحفي اللبناني وديع كرم، وهناك صحف مختلفة الاختصاص أوردتها العفاقي في مقاله سابق الذكر.

سارت الصحافة المهاجرة -سواء في الدول العربية، أو أوروبا، أو الأمريكيتين- وفق المصالح السائدة حينها؛ سواء كانت مصلحة تجارية يتمّ دفعها من قبل الحكومات أو حكومات الانتداب، أو سياسية تخدم حكومة عن غيرها، والوقوف في صف حكم معين، وغالباً ما يتم إسقاط مثل هذه الجرائد مثلما حصل لجريدة «لسان المغرب»، عندما أوقفها النائب السلطاني بطنجة السيد محمد الكبّاص، وطرد صاحبها فرج الله نمور وأرتور نمور بعدما كانت مؤالية للحكومة، وإما أن تلعب دور الحياد بين هذه وتلك، وغالباً ما تبقى دون غيرها، بينما هناك نوع آخر مختلف عن الاثنين وعلى أكبر تقدير يُكتب لها البقاء وهي الصحف التي اهتمت بالمجتمع والأدب والفنون وأحوال المغتربين وكتاباتهم المختلفة؛ سواء الشعر، أو القصة، أو المقال... وغيرها، وتجد هذا النوع عند شعراء المهجر في الأمريكيتين؛ سواء في زمن جبران خليل جبران أو في الحقبة التي جاءت بعده، ومن أهم الصحف التي ظلت طويلاً بسبب اتجاهها لمثل هذه المواضيع مجلة الفنون التي أنشأها الأديب نسيب عريضة، ومجلة «السمير» التي أنشأها الأديب إلبا أبو ماضي التي عيّنت بشؤون العرب في أمريكا. إن الصحافة العربية المهاجرة في عصرنا هذا، خاصة في أوروبا، تنعم بانتعاش ملحوظ، وتتميز بقوة كبيرة



نوف السعيد

العقد الاجتماعي العربي

يُناقش مقال «سيروية بناء الدولة والشرعية والاندماج الوطني في بلاد المغرب» لكاتبه امحمد مالكي، المنشور في مجلة التفاهم إشكالية الاندماج الوطني في البلاد المغربية بعد نصف قرن من الاستقلال. ويدرس تطلعات جيل الشباب الجديد ممن لم تعد تقنعه الأيديولوجيا الوطنية المبنية على التاريخ والنضال. فسيما أمن آباؤهم بالقادة الوطنيين، وفرصة الدولة الناشئة في تحقيق مقومات العيش المشترك، فإن أبناءهم لم يرثوا سوى الخيبة، وأنظمة تكرر الحكم الفردي، وبالتالي دولة يشك في شرعيتها (نعني بالشرعية قبول الأغلبية العظمى من المحكومين لحاكمهم).

أو لغوي أو عرقي أو جنسي أو مهني أو جهوي. الدستور المغربي يتبنى كافة حقوق الإنسان، كما هو متعارف عليها عالميا، بكل آليات حمايتها وضمان ممارستها. أعني أنها قد تكون أقرب الأمثلة على امتلاك مقومات الدولة الحديثة من ناحية تشريعية، ومن ناحية الحريات، خصوصا أن الأفراد لهم دور فاعل، ولهم حق في التمثيل السياسي (التمثيل الحقيقي الذي يتضمن القدرة على صناعة القرار) لكنها في المقابل تعاني غياب العدالة الاجتماعية، وسيادة القانون وتعرض تحت الفساد مقارنة بدول الخليج مثلاً. هذا ما قد يجعلها فاشلة إلى الآن في توطيد مفهوم الدولة الحديثة.

جيل الشباب الجديد جاهز لصياغة نوع جديد من العقد الاجتماعي، النوع الذي يضمن للجميع عيشا مشتركا، وفرصا متساوية، النوع المبني على قيم موضوعية وعقلانية، وعلى توافق مؤطر ومنصوص. ورغم أن الكاتب يشدد على الدور الذي لعبه الاستعمار في تفكيك المجتمع، ومحاربة اللحمة الوطنية، إلا أن هذا أمر - إن صح - فقد انقضى عليه حوالي نصف قرن. ومن الواجب الاعتراف - في المقابل - أن الوعي السياسي والمدني لدى الشعوب المغربية، يعود - وإن لم يكن كليا، وإن لم يكن بصورة مباشرة - إلى الاستعمار، وأن اعتراف وقبول الجيل الجديد للحكومات يقرره أداء هذه الحكومات لضمان حقوق الشباب وتلبية حاجاتهم الأساسية، وهذا لا يمكن تحقيقه إلا بوجود الكفاءات الإدارية، هذه الكفاءات التي تأتي من صفوف الشباب أنفسهم، الشباب الذين يتمتعون بالتعليم والمهارات والخبرات، والقدرة على الانفتاح والتفاعل مع العالم. حققوا ذلك إما بفرص الابتعاث (إن تحدثنا عن الشعوب الخليجية)، أو الهجرة، أو ببساطة عبر التفاعل في الفضاء الإلكتروني.

أو «أسوأ من ذلك» تقوم بنقيض الدور المنوط بها، فإنه يأتي دور المجتمع المدني في مواجهة تسلط الدولة، ودعم القضايا الحقوقية. حتى إذا ساءت الأمور أكثر لم يعد بالإمكان سوى إصلاح الأمور بثورة جديدة لا تضمن تبعاتها. وهو ما حدث لاحقا، للحكومات التي جاءت ما بعد الاستقلال.

مرت دول المغرب العربي بصراعات متشابهة، من الاستعمار، والانقلابات. خاض أفراد تلك المجتمعات ثورات ليجدوا أنفسهم في النهاية أمام أنظمة تكرس الحكم الفردي، تقيد الحريات العامة، أمام دولة تنهال مع الحزب الحاكم، وتصبح في خدمته. وفي حين يمكن لذاكرة المجتمع أن تغفر حين تأخذ التاريخ القريب في الحسبان، إلا أن الجيل المعاصر الذي لم يشهد مرحلة ما بعد الاستعمار والانقلابات «والذي يشكل بالمناسبة ثلث التركيبة السكانية للوطن العربي» والذي لم تعد تقنعه الأيديولوجيا الوطنية، والأيديولوجيا التاريخية، والأيديولوجيا الدينية، راغب في صياغة عقد اجتماعي جديد بمطالبات عصرية تأمل الانتقال من التقليدية، ومن الاتفاقات الضمنية، الانتقال من القيم الدينية المؤدجة (نعني بذلك القيم السياسية المستندة إلى الدين)، إلى الموضوعية، وإلى القيم العقلانية، والاتفاقات المدونة.

يقول الكاتب «بلاد المغرب وإن اشتركت مع نظيراتها في المشرق في مجمل الإشكاليات السياسية والاجتماعية... فإنها ما زالت محتفظة بحد أدنى من تلاحم مكوناتها، ومحافظة على قدر يسير من ولائها للدولة» وفي حين أنه يصعب قياس الولاء، إلا أن ما أراه شخصا فارقا في التجربة المغربية هو أن تشريعاتها متقدمة بالفعل، وكلما كانت الدولة مواكبة لتطلعات الشعب، كان الشعب أقرب للإيمان بها والاعتراف بشرعيتها. فالجزائر مثلا لا تسمح بتأسيس الأحزاب على أساس ديني

يرجع الكاتب أحد أسباب فقدان الاندماج الوطني (بين شرائح الشعب، والشعب مع الدولة) في بلاد المغرب إلى الكيفية التي اكتسبت عبرها هذه الحكومات شرعيتها. يفرق الكاتب في مقاله بين نوعين من الشرعية: شرعية الإنجاز، وشرعية الأصول. تعني شرعية الإنجاز أن الأحقية في حيازة السلطة تأتي مسلما بها بفعل الإنجازات المقدمة، وليس بفعل الاختيار المبني على الدستور وهو ما تعنيه شرعية الأصول. أي اختيار السلطة الحاكمة وفق نصوص الدولة المدونة سلفا والمتوافق عليها شعبيا. «كل النظم غير المؤسسة على الشرعية العقلانية تجد في التلاعب بالحديث عن الإنجازات وسيلة فعالة لتجديد القبول وإعادة إنتاجه» وهذا تماما ما حصل في بلدان المغرب العربي. لقد نظر للنخب القائمة للنضال الوطني، باعتبارها المستحقة لحيازة السلطة، هذا الاتفاق الضمني، غير المبني على حق أصيل (أو بشكل أدق غير المبني على اتفاق سالف مكتوب)، أي أن الحاكم لم يحظ بالسلطة وفقاً لطرق كان المجتمع قد حددها سابقاً في الدستور (الدستور الذي لم يكن قد ولد بعد على الأغلب)، نقول إن هذا الاتفاق يكشف مع الأيام عدم جدواه خصوصا مع تماهي القوى الحاكمة مع الدولة، ومع استغلال هذه القوى لسلطاتها من أجل تثبيت وجودها. نقول إن هذه الطريقة المرتجلة في اكتساب السلطة سريعا ما تخبو شعبيتها، خصوصا حين تتحول مع الوقت إلى سلطات ذات طابع شبيه بما ثار الناس أساساً عليه.

إن الوظيفة الأولى للحكومات - وسبب تأسيسها في المقام الأول - هي صيانة العيش المشترك. أي تكفل الحكومات بتوفير المساواة والحماية للجميع، فيما يقبل المجتمع الإنساني بالخضوع لسلطة مركزية عبر نوع من «عقد الاجتماعي». وحين تخل الحكومة بواجباتها،



محمد الشحي

العلاقة المشوبة بالتوتر فيما بين الشرق والغرب

في إطار العلاقة المشوبة بالتوتر، وانعدام الثقة المتبادلة فيما بين طرفيها، يطالعنا بين فترة وأخرى مقال هنا وهناك يناقش تلك العلاقة المفتقدة للسلم، والمخبئة للحرب في جلابيها، أعني العلاقة ما بين الشرق والغرب. هذان الطرفان اللذان يحتملان تاريخاً، وحاضراً أكبر مما قد تحتمله ذاكرة بعينها. وذاكرة معنونة بصرخة عربية قديمة مفادها «لا تصالح». الغرب، ذلك البعيع، والمارد الذي ما فتئ ينظر إلى الشرق بوصفه أرض السحر الذي أضفته عليها حكايا ألف ليلة وليلة، والغرب الراغب ببسط نفوذه على طريق الحرير الذي يمر بالشرق. كيف لطرفين اثنين يجزان كل هذا الإرث من العلاقة المتوترة أن ينعماً بأي جسر تواصل مهما كانت صورته.

أنهم جميعهم يتكلمون من خارج دائرة الإسلام، وبالتالي لا يمتلكون الأهلية التي تمكنهم من تقييم تجربة المؤمنين، ويقصد بهم المسلمين هنا.

ومما يلحظ في طرح طيباوي أنه خلط بين مفهومين، وجعلهما كالوجهين للعملة الواحدة، وأعني هنا القومية العربية والقومية الإسلامية. وإنه لمن نافل القول ببيان الفارق بين المستويين من الهوية؛ فالهوية الإسلامية أكثر اتساعاً من الهوية العربية، وحيثما تنتهي حدود الهوية العربية، فإن الهوية الإسلامية تخترق تلك الحدود لتشمل الأمم غير العربية. فكيف ساغ لطيباوي أن يتغاضى عن هذا الفارق فيما بين الهويتين لحساب تصفية حساباته مع الاستشراق والمستشرقين.

إن الحديث يطول حول طبيعة العلاقة ما بين الشرق والغرب، لا سيما عندما نتحدث في مستوى الاستشراق والذين اشتغلوا فيه من العرب وغيرهم. لكن الروح العلمية الصرفة التي لا تعرف هوى، ولا تميل لجانب دون آخر ميلاً مسبقاً، تلك الروح التي تحمل على عاتقها مهمة وصف الظواهر كما هي على أرض الواقع، بعيداً عن وصفها كما ينبغي أن تكون، تحتم علينا تلك الروح النظر بعينين اثنتين للاستشراق؛ فقد كان له دور كبير في إعادة بعث التراث العربي الذي كان مهملاً في هوامش الحياة العربية، فالمتشققون هم الذين صنفوا لنا مخطوطاتنا، وهم الذين أخرجوا أول ما خرج من تلك الآثار، وهم الذين دونوا جوانب كانت مهمشة من حياتنا حينما كان المؤرخون يتمسحون ببلاطات السلطة ويؤرخون للحياة السياسية فحسب. لا يعني هذا الكلام براءة جميع المستشرقين من الأهواء أو المسؤولية عن دماننا التي أريقَت في سبيل الموارد الطبيعية والتجارية، إلا أننا يجب علينا ألا نغفل عن حقيقة أخرى مفادها أننا استعمرنا عندما كنا قائلين للاستعمار بجهلنا وفقرنا ومرضنا.

إن هذه المقالة المطولة التي عرضت لجانب قصير منها غنية بتاريخ العلاقة المشتبهة فيما بين الشرق والغرب، ولو أنها -على ما يبدو- مجتزأة من كتاب أكبر للكاتب نفسه.

الاهتمام بالثقافة والمجتمع الشرقيين كان منفصلاً تماماً عن ممارسات السلطات الاستعمارية.

ويؤكد الكاتب على حق الشعوب في أن تكون موضوعات للبحث الاستشراقي لا أغراض له، مع بقاء حقيقة أن الشرق ليس عليه أن يتوقع من الغرب أن يتخلى عن الحقائق العلمانية في النظر إلى الشرق على حساب النظرة الشرقية للشرق. ويحيل الكاتب ذلك إلى سبب مفاده أن الشرق يخلو من المفاهيم المعاصرة، والأفكار المهمة، وتفسيرات التاريخ التي منبعها الغرب الأوروبي، ويضرب لذلك أمثلة للأفكار الماركسية واليهودية والليبرالية التي هي أساس تحليل عبدالمملك للاستشراق؛ وهو بذلك كمن يبين عوار من يناقض ذاته بحيث إن عبدالمملك يهاجم الغرب مستخدماً أدوات الغرب الأوروبي في التحليل والتفسير للظواهر المدروسة.

كما يعرض الكاتب مثالا آخر لردود الشرق على الغرب، وهو رد طيباوي للاستشراق في مقالة له بعنوان «المستشرقون الناطقون بالإنكليزية» (١٩٦٤)، ومقالة أخرى بعنوان «نقد ثان للمستشرقين الناطقين بالإنكليزية» (١٩٧٩). وعلى الرغم من الأثر الكبير الذي تركه هذا النقد على المستشرقين المعنيين بالأمر، وهما جب وأريبري، وهما -حسب الكاتب- مستشرقان إنكليزيان رائدان، إلا أنهما فضلاً عن الخوض في جدل عقيم، ومع ذلك فقد وافق ضمناً جب على الكثير من الانتقادات، بينما أريبري فأقر بأن القصة التي رواها طيباوي «حزينة لكنها للأسف صحيحة».

بينما كان الذي رد على طيباوي دونالد بي. ليتل في مقالة بعنوان «ثلاث انتقادات عربية للاستشراق» (١٩٧٩)، وكانت تدور حول ثلاث قضايا هي بمثابة المدارات التي تدور حولها مقالة طيباوي؛ وهي: أن التجربة الدينية بديهيّة بطبيعتها، وأنها لا يمكن فهمها بواسطة الطرق التحليلية والنقدية التي يستعملها العلماء، وأن الذين ينظرون إلى النظام الديني من الخارج لا يمكنهم أبداً أن يقدروا أهمية تجربة أولئك الذين يعيشونها. هذا الجانب الأخير يمثل الصفة التي وجهها طيباوي لكل المستشرقين على اعتبار

تعد دراسات الاستشراق باباً للنظر في طبيعة العلاقة ما بين الاثنين، ومنذ أن نهض العرب بعد سباتهم فيما يسمى بعصر الجمود، ونظروا فيما كتب الغرب الأوروبي عنهم، وفي أول ردة فعل لهم لجأوا إلى حيلة دفاعية نفسية متمثلة في الانسحاب من النقاش والتحليل إلى الهروب إلى الأمام المتمثل في النظر فيمن كتب لا فيما كتب، واستعادوا بذلك ذاكرة مثقلة بالدماء والصراخ ليلبسوها لبوس المعرفة، مهاجمين كل المستشرقين ومتهمين إياهم بالعمل لصالح دوائر الاستعمار بوصفهم عرباً يبن للقوى الإمبريالية، وكان رأس هذه المدرسة إدوارد سعيد بكتابه «الاستشراق». لقد عرفنا نماذج كثيرة لردود الشرق على ما كتب الغرب، بتفنيد متحامل، واستعراض مجتزأ في بعض الأحيان. ولكن السؤال الذي يترأى في الأفق للناظر المتفحص، مفاده: هل رد الغرب على هجوم الشرق الثقيل؟ وما كانت أهم حججه؟ بكلمات أخرى: كيف تعامل الغرب مع الهجوم الشرقي عليه؟

نستعرض هنا أهم مواقف الغربيين إزاء مقالات الشرق، والتي عرضها ألكسندر ماكفي في مجلة التفاهم بمقالة طويلة بعنوان «ردود الهجوم على الاستشراق».

يبدأ الكاتب تلك الردود بمحاولة كل من كلود كاهين وفرانيسكو غابرييلي في الرد على عبدالمملك، إلا أنهما اعترضوا على نتائجهما فحسب، ولم يتطرقا إلى صحة افتراضاته الأربعة الأساسية؛ وهي: أن الاستشراق في الماضي راقب عمومًا الشرق من وجهة نظر غربية، وأنه كثيراً ما كان أداة للإمبريالية والاستعمار، وأن الاستشراق أصبح مهجوراً وبحاجة إلى الإصلاح، وأن المستشرقين كان منهم في الماضي اهتمام غير كاف للتاريخ الحديث لشعوب الشرق وثقافته. كما يناقش غابرييلي أن الاستشراق في الماضي تورط في إخضاع الشرق واستغلاله، لكن هذا لا يعني أن الحافز الرئيس للاهتمام الأوروبي بالشرق من الناحية التاريخية واللغوية والأدبية والدينية كان سياسياً واقتصادياً. على عكس عديد من المستشرقين الذين انخرطوا في بحث نزيه وحماسي عن الحق مثل إدوارد براون، ولوي ماسينيون، وليون كيتاني الذين أصروا على



زهرة ناصر

المجتمع المدني في سياق تاريخ الأفكار.. من أرسطو إلى هيجل

شهد مفهوم المجتمع المدني انتشاراً كبيراً في السنوات الأخيرة؛ باعتباره مجموعة من التنظيمات الوسيطة التي تسعى لتنظيم العلاقة بين الفرد والدولة، لكن ما ليس معروفاً حقاً هو التحولات التي طرأت على هذا المفهوم منذ فلاسفة الإغريق إلى أن تشدّب بفعل أحداث تاريخية عديدة، مُتحوّلاً إلى ما هو عليه اليوم. فبعد أن كان سابقاً يراصد في معناه المجتمع السياسي، ومرتبباً تماماً بالكيان الذي يحكم الدولة، جاءت الثورة الفرنسية مُحَدِّثة شقاً بين ما قبلها وما بعدها؛ حيث كانت أحداثها المحور المفصلي في عملية تشكل المجتمع المدني في معناه الحديث.. مقال «في المجتمع المدني والدولة المدنية»، المنشور في مجلة «التفاهم» يتتبع سير هذه التحولات في سياق الفكر السياسي والفلسفي الغربي؛ حيث ناقش عملية تشكل الدولة المدنية في إطار أربع مرجعيات فلسفية؛ هي: مقولة شمولية العقل، مقولة استقلالية العقل، مقولة الحق الطبيعي، ومقولة العقد الاجتماعي.

حيث قال: إن المجتمع «هو المركب الذي يشمل المعارف، والعقيدة، والفن، والأخلاق، والأعراف، وأي قدرات أو عادات اكتسبها الفرد نتيجة تعايشه في المجتمع». ودرس مونتسكيو من قبله المجتمع وكان هو صاحب فكرة مجتمع المجتمعات التي دعا من خلالها إلى إقامة فيدراليات الهيئات الوسيطة التي تتحقق من خلال وجود طبقة النبلاء كحلقة وصل بين الدولة وأفراد المجتمع، وهذا يذكرنا قليلاً بالتنظيمات الوسيطة في مفهوم المجتمع المدني الحديث، وبذلك يكون مونتسكيو قد وضع أولى أساسات المجتمع المدني الحديث.

ومن بعد ذلك، جاء فلاسفة التنوير في منتصف القرن الثامن عشر بتنظيراتهم، بداية بجان جاك روسو الذي حاول ترسيخ مقولة العقد الاجتماعي، وهو عقد افتراضي ناتج عن توحد الإنسان الحر مع الآخرين بإرادته؛ لأن الإنسان العاقل بطبيعته حيوان اجتماعي يحتاج الأمان والتعاطف، وهذا تماماً عكس ما ذهب إليه هوبز بقوله إن المجتمع يتوحد بالإرهاب، وكذلك خلاف رأي لوك الذي قال إن الأفراد يتوحدون من أجل منافعهم الفردية. وبعد أن انتقد ديفيد هيوم أفكار جاك روسو مؤكداً أن المصالح الذاتية هي المحرك الأساسي للمجتمع، رد عليه إيمانويل كانط قائلاً: إن المجتمع المدني يجب أن يقوم على الإحساس بالواجب الأخلاقي، وواجب الفرد أن يفكر كيف سيستفيد الآخر منه بدلاً من العكس.

وكما أسلفت الذكر، كان للثورة الفرنسية دور مفصلي في تطور مفهوم المجتمع المدني؛ فهي التي وضعت النظريات موضع التطبيق؛ فالبرغم من أن فكرة التنظيمات الوسيطة أوجدها مونتسكيو، إلا أن الثورة هي التي أحدثت التغيير الدرامي بعد أن محقت الطبقية وأزالت امتيازات طبقة النبلاء، مثل الوساطة بين الدولة والشعب، حيث انتقلت هذه المهمة إلى مؤسسات أخرى. وبعد الفصل الذي حدث بين السياسة والاقتصاد، ظهرت دولة حديثة تماماً ومجتمع مدني مُنفصل نوعاً ما عن الدولة، ولكن هيجل -الذي لم يتفق مع نظريتي الحق الاجتماعي والعقد الاجتماعي- كان مُحَقِّقاً عندما اعتقد أن المؤسسات الوسيطة تنتمي للدولة أكثر من انتمائها للمجتمع، فكلاهما له الأهداف عينها.

هكذا إذن تطوّر مفهوم المجتمع المدني منذ فلاسفة الإغريق مروراً بالمسيحية، ثم عصر التنوير، ثم الثورة الفرنسية، واستمرت الأحداث بالتغيير كما استمر المفكرون بعد هيجل بالتنظير إلى اليوم، ولا أعتقد أنها ستتوقف يوماً.

وفق القانون الطبيعي، أصبح ضعيفاً، وأصبحت النفس البشرية فاسدة لا يعتمد عليها، وكان لا بد من الاستناد للكتاب المقدس في وضع أسس السياسة والمجتمع المدني، وكانت هذه أول نظرية مسيحية تعنى بالمجتمع المدني، وضعها القديس أوغسطين والتي رهنّت قيام الأمة بمشروع الخلاص. إلا أن هذا التزاوج بين الكنيسة والسياسة لم يؤت بالثمار المرجوة، حيث سرعان ما بدأت ملامح الصراع بين الإمبراطور والبابا بالظهور، وفقدت السلطة السياسية قدرتها على إدارة الشؤون الدينية. ثم تسربت أفكار أرسطو حول المجتمع المدني مجدداً على يد الأكويوني، محدثة تغييراً في الأفكار الموروثة عن أوغسطين؛ فحاول الأكويوني أن يشرك العقل في مشروع الخلاص من خلال موافقته مع الإيمان، وافترض أن السلوك البشري يُمكن تقويمه من خلال قوانين الطبيعة والقوانين الإلهية المنزلة معاً. ومنذ القرن الثالث عشر، استمرت المساعي لفصل السياسة عن الكنيسة، حتى إن الشاعر دانتي أليغيري كتب عدة أطروحات، ناقش فيها هذا الفصل، وكذلك دعا في مقاله الطويل «الحكومة العالمية» إلى ضرورة رفع قبضة الكنيسة عن السياسة. ومن ثم حاول مكيافيلي في القرن الخامس عشر أن يضع منهجاً يتجاوز فيه السلطة الدينية وينتزعها من الفكر السياسي، مُمهّداً بذلك الطريق لتطوره لاحقاً على أيدي مفكرين آخرين؛ مثل: مونتسكيو ولوك وروسو. وفي القرن السادس عشر، احتج اللاهوتي مارتن لوتر على سلطة الكنيسة، وكافح من أجل التقليل من سطوتها على الناس والمجتمع.

أما المجتمع المدني في القرن السابع عشر، فيمكن اختزاله في فكرتين: الأولى لتوماس هوبز الذي رأى أن المصلحة الفردية تنتج حالة حرب دائمة إذا لم تقهر من قبل سلطة تتمتع بالنفوذ الكامل لإنزال العقاب الأليم بالأفراد في حال نقضهم المواثيق المتفق عليها. أما الفكرة الثانية، فكانت نوعاً ما تجابه الأولى، وقد وضعها جون لوك، وعارض من خلالها السلطة المطلقة للدولة في تحديد أقدار مواطنيها؛ لأنها بذلك تهدد الحقوق الأساسية التي حصلوا عليها بموجب القانون الطبيعي، فلا يصح أبداً أن يسلب أحد شيئاً أعطته له الطبيعة كالحرية والملكية ما دام أنه بقي أخلاقياً ولم يتعد على حقوق الآخرين. وخلاصة القول؛ رأى لوك أن المصلحة الفردية لا بد منها لأنها أساس الحياة الطبيعي، وعليه وجب على الدولة حمايتها وتنظيمها، ولا بد أن تكون حكومة هذه الدولة محدودة ذات ملكية دستورية، وليست بملكية مطلقة والتي دعا إليها مواطنه هوبز.

عرف المجتمع لأول مرة في عصر التنوير من قبل إدوارد تايلور؛

وعلى الرغم من أن فكرة المجتمع المدني نُوقِشت كثيراً منذ السفسطائيين، إلا أن المجتمع المدني كمصطلح اتخذ شكلاً واضحاً المعالم فقط عند أرسطو، وإذا أمعنا النظر في الترجمة الحرفية للمصطلح الذي استخدمه، سنجد أنه يعني المجتمع السياسي، وهذا يتوافق تماماً مع أفكاره حول المجتمع المدني؛ فهو يعتبره اجتماعاً سياسياً لا يتحقق وجوده واستمراره إلا بوجود دولة قادرة على إشتراع القوانين لتنظيمه. وبعبارة أخرى، لا يوجد دولة قادرة على إشتراع المصلحة الخاصة في سن القوانين، كان لأرسطو رأي آخر أكثر حصافة؛ حيث قال إن القوانين لا بد وأن تكون نتيجة المداولات العامة بدلاً من أن يضعها الخبراء بمعزل عن التجربة؛ ذلك لأن الناس من خلال تعاطيهم المستمر فيما بينهم يُعززون الذكاء الجمعي الذي يوصلهم لقانون وسط يُرضي جميع الأطراف. ومن بين الطبقات الثلاث، يُفضل أرسطو حكم الطبقة الوسطى المتعلمة؛ فحكم الفقراء ينتج دولة هشة، وحكم الأغنياء ينتج سياسة احتكار الثروات، وهو مُحَقٌّ؛ فليس أفضل مثلاً على فشل الديمقراطية إلا ما حدث في فنزويلا في بداية الألفية الجديدة؛ فبالرغم من أن تشايفيز هوجو كان محبوباً جداً، وانتُخب من قبل عامة الشعب، إلا أن ذلك لم يكن كافياً فقد خَلَفَ عَقْبَ وفاته دولة ذات اقتصاد أقل ما يُقال عنه إنه منكوب، أما إذا حاولت ذكر أمثلة على فشل الديكتاتوريات فلن تتسع هذه الصفحة ولا الصفحات الأخرى. هكذا إذن وضع أرسطو الأسس الأولى لمفهوم المجتمع المدني، واستمرت تنظيراته حوله حتى عقب وفاته، بل إنها تطورت على أيدي الرواقيين المحدثين المنادين بشمولية العقل حتى باتت العدالة -التي تحدث عنها أرسطو- تشمل الجميع: نساءً وعبداً وأطفالاً.

لا يغيب عن بال أحد أن المسيحية كانت سبباً في انهيار الجمهورية الرومانية التي كان أساسها العدالة المتحققة بالقانون الذي شرع نتيجة لثورات العامة، واعتراضاتهم المستمرة على الاحتكار والطبقية. لكن ما الذي حدث فعلاً؟ وكيف أصبحت للكنيسة سلطة تحوّلها التدخل في شؤون الحكم؟ لا بد أن ذلك حدث عندما لاحظ قسطنطين أن وتيرة انتشار المسيحية أصبحت في تسارع، متجاوزة بذلك الوثنية، فأعلن حينها الإمبراطورية الرومانية دولة مسيحية من أجل تحقيق دوافعه السياسية. ونتيجة لذلك، طرأ على مفهوم المجتمع المدني تغيير درامي؛ حيث بعد أن كانت مهمة الكيان السياسي أو الدولة أداة لتحقيق الخير الأسمى على الأرض، أصبحت أداة لتمهيد مملكة الله في السماء، وبعد أن كان العقل الإنساني أداة ينتظم من خلالها المجتمع ويتطور



وليد العبري

المجتمع المدني في الإسلام وإشكاليات الممارسة السياسية

أذنت هجرة النبي صلوات الله عليه إلى يثرب عام ٦٢٢م بالانتقال من مرحلة إلى مرحلة، ففي عام ٦٢٣م على الأرجح كتب كتاب المدينة أو عهد المدينة بين الذين اتبعوه من المهاجرين، وقبائل المدينة «الذين سُموا بعد ذلك بالأنصار» والذين تحالفوا معه، وإن لم يؤمنوا بدعوته من أهل المدينة عرباً ويهوداً، وهذا ما ناقشه الباحث رضوان السيد في مقاله المنشور بمجلة التفاهم وتحدث عن تفاصيل العلاقات الداخلية، ومقتضيات «الأمة الواحدة» الموقف الواحد تجاه الخارج المعادي أو المصادق والمُحالف.

مثل مصير سائر الإمبراطوريات القديمة والوسيط. يمضي الزمن الأول، فتسقط الإمبراطورية تحت وطأة فاتح جديد؛ بيد أن المصير الأكثر وروداً هو ضعف السلطة المركزية، وانقسام الإمبراطوريات إلى دويلات. وبقدر ما يرتبط الوعي لدى الجمهور بالزمن الذهبي الأول، يكون هناك حرص مستشعر تنبأه وتفيد منه النخب العسكرية والإدارية للاحتفاظ بالسلطة، والاستعانة بالعصبيات الطرفية أو البازغة لحفظها بعد أن تكون العصبية أو العصبيات المركزية قد استنفدت قواها، وهكذا.

وفي حدود القرن الرابع الهجري، بدا كأنما لا بد من حصول تحول، إذا كان يراد للدولة الإمبراطورية أن تستمر، إنما لكي لا تفقد السلطة معناها في نظر الجمهور وتحول إلى «دولة قوة» مجردة كما ذكر الماوردي في «نصيحة الملوك». فقد ارتأى المنظرون بعد الماوردي أن تجتمع في السلطات الجديدة أربع صفات لكي تظل الشرعية متحققة: تبادل الاعتراف بين السلطان والخليفة (لتحقيق الاستمرارية الدينية والعربية)، والكفاية (القدرة على القيام بالمهام السياسية والإدارة الداخلية)، والشوكة (القدرة على مواجهة العدو الخارجي)، والعدالة، والتي يجتمع في اعتبارها أمران: تمكين هذه الدولة السلطانية، أو تلك من الاستمرار بالخطوة برضا الرعية (الملك السياسي) كما تحدث عنه ابن خلدون، وإظهار الارتباط مرة أخرى بنموذج الخلافة الراشدة.

هل يكون هذا «الوعي الجديد» هو الذي أنتج الحركات الجهادية؟ الحركات الجهادية فيما أرى ناجما عن مخاضات الحداثة، وعن السياسات الدولية، وقد بدت لأول وهلة حركات انتحارية، مثل فرق اليسار المتطرف في أوروبا واليابان من القرن الماضي. هي تريد إسقاط النظام العالمي الذي ترى أنه طغى على الإسلام، وأنها حركات انشقاكية في قلب الدين، لذلك سرعان ما ارتدت لتضرب في قلب ديار المسلمين، غير مفرقة بين نظام ونظام، ومجتمع ومجتمع؛ لكن هؤلاء الانقساميين المتطرفين، عمدوا أخيراً لإقامة خلافة على بقعة من الأرض، فأشبهوا بذلك حركات إحياء الخلافة، أو تطبيق الشريعة، أو ولاية الفقيه، ولذلك تخلوا عن مشروع مشابه لمشروع أهل تطبيق الشريعة أو استحضر الإمامة.

الرسول الكريم هو خاتم الأنبياء. وفي الآثار المنسوبة للصحابة (وليس للنبي كالأثر الأول) حاول هؤلاء إيضاح أسباب ذهابهم لاختيار هذا اللقب لأمرهم؛ بأنه محاولة لتجنب أنماط السلطة التي كانت سائدة لدى فارس والروم، أي الملك الكسروي أو القيصري. إنها سلطة رحمة ورعاية وإدارة عادلة، والأمير أول بين متساويين.

لقد غيرت ظروف القرنين الأولين علاقة الأمة بسلطاتها؛ فتيار الشورى والتعاقد ظل في المعارضة على طول الخط تقريباً. وبعد أن كان يمسك لفترة في القرن الأول بمفاصل مفاهيم «الشرعية»: الشورى والعدالة؛ تضاعل تأثيره حتى قارب الزوال في القرن الثالث الهجري. وجرى التعزي أو تمثيل المخارج بظهور الفقهاء الذين فصلوا الشأن الديني عن الشأن السياسي، وتولوا هم الشأن القضائي والإرشادي والتعليمي والإفتائي؛ في حين صارت السلطة السياسية «حارسه الدين وسائسه الدنيا».

ولنا أن نفهم ذلك كما نشاء؛ لأن التردد والتنازع على التقاسم ظل سائداً على أطراف المجالين. وكان المخرج الآخر ظهور مؤسسات غير سلطوية، أبدعت فيها الأمة وتصرفت بحسب المصالح لفئاتها المختلفة في المواطن المختلفة.

عندما ظهرت الصيغة التي حددت مهام الإمامة بأنها «حارسه الدين وسائسه الدنيا» فإن ذلك كان ناجماً عن أمرين اثنين آخرين: تحديد معنى «دار الإسلام»، وما آلت إليه السلطة أو مرتكزات الشرعية وآلياتها في تحديد دار الإسلام، برزت مسألة «الوحدات الثلاث» إذا صح التعبير: وحدة الدار، وحدة الأمة ووحدة السلطة.

فلا تكون الدار حقاً دار إسلام إلا إذا كانت السلطة واحدة ومسيطر عليها وحدها على الأرض، والدين الإسلامي مرجعيتها العليا، ومن في الدار ومن مسلمين وذميين ومستأمنين «أمنين بالأمان الأول». وقد تحقق ذلك كله في القرنين، فحتى الأمراء الأمويون الذين هربوا إلى الأندلس وأقاموا إمارة هناك، ما جراًوا حتى القرن الرابع على إعطاء أنفسهم لقب أمير المؤمنين، فضلاً عن خليفة الله.

مع ضعف الخلافة، وقيام السلطة بمهامها عبر قرون طويلة، بدأ كأنما تغير نظام الحكم، واستقر على نحو جديد ومختلف، فكان مصير الإمبراطورية الإسلامية،

إن العلاقة بين الأمة الجديدة، والمسلمين خارجها هي علاقة دينية وليست علاقة سياسية، فالاجتماع السياسي بدار الهجرة هو الأساس، الذي جرى التعبير عنه فيما بعد باسم «دار الإسلام» فليس على مسلمي يثرب أو أمتهما واجب في الدفاع عن أولئك الذين بقوا خارج يثرب رغم إسلامهم، إلا إذا كانوا من المستضعفين الذين يتعرضون للاضطهاد والظلم بسبب دينهم، أو إذا كان الذين يتعرضون للاضطهاد بينهم وبين المسلمين تحالف أو ميثاق بحسب القرآن. وقد كان في ذلك استحثاً لعدم الانضمام إلى دار الهجرة، ودار الإسلام، فتكتمل الولاية أو الولاء بينهم وبين إخوانهم في الدين والأمة.

ومع أن الأمر واضح فقد استمر الاشتباه على مدى الأزمنة الكلاسيكية بشأن الطابع السائد أو الأصل للكيان الجديد. ويرجع الاشتباه إلى أن أول رئيس للدولة هو النبي محمد الكريم. وأقصد بأن هذا الاشتباه ما كان ينبغي أن يحصل بشأن طبيعة الكيان، وهل هو ديني (أو كهنوتي) أو مدني، يأتي من أن الأمة ما كانت ذات دين واحد في أفرادها أو جماعاتها. ثم إن الأمة ما اختارت نبيها في حين كانت هي التي اختارت رئيسها أو تعاقدت معه. وهكذا فهناك فرق شاسع بين الأمر الديني والأمر السياسي. فالنبي مصطفى من الله سبحانه وتعالى، والرئيس اختيار المتعاقدين أو المقيمين أو المواطنين. وقد أوضح القرآن الكريم أن الطاعة في الشأن الديني لا حدود لها، أو أن القرآن والرسول هما اللذان يحددانها؛ بينما أوضح الرسول الكريم حدود الطاعة في الشأن السياسي بقوله: «إنما الطاعة في المعروف». والمعروف أو المتعارف عليه يحدده الناس أو الجماعة، أو يكون عرفاً لا يجوز خرقه أو الخروج عليه من الحاكم والمحكومين.

بيد أن الاشتباه استمر على الرغم من ذلك كله، فصحيح أن المسلمين اختاروا رئيسهم بمحض إرادتهم، وفي تفاوض سياسي مشهود في السقيفة بعد وفاة النبي الكريم، لكنهم سمو أميرهم أو رئيسهم «خليفة»، وخليفة رسول الله. واللقب أو الوصف قرآني، والقرآن أطلقه على النبي داود. وبذلك عاد الاشتباه مرة أخرى، فداود كان نبياً وزعيماً سياسياً لبني إسرائيل. وفي أثر انتشر في القرن الأول فيما يبدو، حاول أتباع «مدينة السلطنة» إيضاح الأمر، بالقول إن بني إسرائيل كان يسوسهم الأنبياء؛ أي أن ملوكهم كانوا أنبياء وملوكاً، بخلاف ما صار عليه الأمر في الإسلام؛ فإن



بسام الكلباني

الهرمينوطيقا: من مركزية المعنى إلى لامركزية الفهم

يعتقد أن مصطلح الهرمينوطيقا مشتق من هرمس في اليونانية، وهو الملاك الذي ينقل رسائل الآلهة من بعضهم إلى بعض، وفي الوقت نفسه يساعد البشر - حسبما كانت تقضي به بعض الأساطير اليونانية - على فهم الرسائل الرمزية للآلهة.

على ملاحظة مواد اللغة. أي أن عملية التأويل عند شلايرماخر مرادفة لـ «إعادة البناء» والتي تتخذ ثورتين اثنتين متكاملتين: تأويل نحوي؛ يتوخى فهم خطاب معين انطلاقاً من العناصر اللغوية وطبيعة العلاقات التي تنظمها، ثم تأويل تقني نفسي؛ ومداره تلك الخصوصية أو الكيفية التي ينبثق بها الفكر من داخل الإطار الكلي المميز لحياة المؤلف (واضع النص) النفسية والتاريخية. أو بمعنى آخر: إعادة بناء تلك الحدوس الأصلية للمؤلف الذي أنتج النص؛ بالتركيز على اتجاهه ونفسيته وأسلوبه من ناحية، وظروف حياته من ناحية أخرى. وعلى ضوء هذا ينقلنا شلايرماخر في مجال البحث من ضيق مجال معرفي قديم مؤسس على مركزية المعنى إلى أفق جديد وهو مجال لا مركزية الفهم. إذا كان شلايرماخر قد ارتقى بالهرمينوطيقا إلى مرتبة الاستقلالية الأبستمولوجية، جعلها فرعاً فلسفياً خاصاً يعنى بكيفية فهم النصوص وتأويلها، فإن هايدجر قد أدخلها في نطاق التقصي الفلسفي ذاهباً إلى أن الفهم ليس مجرد بنية معرفية؛ وإنما يشكل واحداً من البنيات الأساسية للوجود، ومن هنا فإن الهرمينوطيقا في اعتقاد هايدجر هي نظرية الفهم نفسها؛ فإن هذا الفهم له معنى خاص عنده؛ أي هو القدرة على إدراك إمكانات الذات للوجود في سياق حياة المرء، ووجوده في العالم. لذا يصير الفهم ليس شيئاً يمكن امتلاكه والتمكن منه، بل هو شكل من أشكال الوجود في العالم، أو عنصر مؤسس لهذا الوجود؛ بحيث يمكن من ممارسة الفهم بالفعل على المستوى التجريبي، ومن هذا المنطلق، يكون الفهم - من الناحية الوجودية - أمراً ضرورياً من جهة، وسابقاً على أي فعل وجودي آخر من جهة أخرى. مع كل هذا يقر هايدجر بأن ثمة بعداً آخر للفهم، وهو أنه مرتبط بالمستقبل مما يجعل النص والخطابات ليست مكتفية بذاتها أو كاملة في نفسها؛ وإنما هي قابلة لقراءات متعددة وحاملة لدلالات كثيرة، ينتقل وفقها التأويل من طور إلى آخر، وينمو المعنى تبعاً لذلك في صورة من صور إغناء النصوص وإثرائها بحسب مقتضيات زمن تلقيها والتفاعل معها، أي أن الفهم يمكن أن يكون فعلاً تاريخياً، وهو ما يؤكد بأن الفهم مرتبط دائماً بالزمن الحاضر ولا وجود له خارج التاريخ، وأن المفسر له فهم خاص يرتبط بعصره، يجب ألا ينفك عنه؛ ليقوم بتفسير النص وفقاً لفهم العصر السابق.

فالعق النظري والبعد الفلسفي إنما تحددنا عبر جملة من المحطات التي تمثلت في التطورات الحاسمة التي شهدتها الوعي الفلسفي الأوربي؛ إذ هي التي رسمت تاريخ تطوره وتحولاته كما يعتقد الحبيب بو عبدالله في كتابه «مفهوم الهرمينوطيقا». وللاستدلال على ما ذهبنا إليه كون النظر الهرمينوطيقي مديناً في تطوره إلى البحث الفلسفي وإن كان منبته دينياً، نكتفي بالإشارة إلى أن ظهور الهرمينوطيقا إنما ترافق مع تأويل النصوص الدينية المقدسة في القرنين السابع عشر والثامن عشر. كما أن الأسئلة التي طرحت آنذاك على تلك النصوص كانت مرتبطة في مجملها بمشاكل التوفيق بين العهدين، أو بين التشريعات الإلهية ونواميس الطبيعة، أو بين الخوارق والانتظام، بل وحتى بين الأساطير الإنجيلية والوقائع التاريخية. فيما ظهرت هرمينوطيقا الأنوار في صورتها الدينية لتحقيق مسعى التوفيق بين معاني النص الديني وصورة العالم الجديدة في عصر الأنوار، وكلها ذات طابع فلسفي بامتياز. وبلا شك فإن هذا التفاعل بين الديني والفلسفي في نطاق الدرس الهرمينوطيقي «عبر تاريخه» مكن من الانتقال من الهرمينوطيقا القديمة (علم التفسير) المرتكز على وحدة المعنى الصحيح ووحدة الحقيقة اليقينية، إلى الهرمينوطيقا المعاصرة التي فتحت الفهم الإنساني على تقبل فكرة تعددية المعنى ونسبية الحقيقة. إن إحدى الإشكالات المركبة في الفلسفة الغربية تبقى تلك التي طرحها إيمانويل كانط، وهو يجتهد في حل مشكلة الميتافيزيقا بخصوص مدى قدرة العقل على الإحاطة بالظواهر، ومن هنا فإن تأكيد على أن العقل لا يدرك إلا عبر قنوات تسبق التجربة قد زعزع الثقة شبه المطلقة بالعقل التي كان قد رسخها ديكارت وعززها التنوير. إن أزمة العقل تتجلى أساساً في نظرية فهم النص التي وضع أسسها اللاهوتي والفيلسوف فريديريك شلايرماخر، والذي يعد مؤسس الهرمينوطيقا، على أساس أنه مارس نقداً جذرياً للهرمينوطيقا اللاهوتية التقليدية، والتي لم تكن في نظره سوى تجميع قواعد في التأويل بعيدة كل البعد عن أي تأصيل منهجي من جهة، ولافتقارها للنظرية العامة التي وفقها يستقيم التأويل والفهم من جهة أخرى. وانسجاماً مع ما أبداه شلايرماخر، يرى بيتر زوندي أنه «لمعرفة نظرية الفهم عند شلايرماخر ينبغي الاعتناء بالاعتبارات المتصلة بالتطبيق الفعلي للفعل، وبمشروعه في تأسيس هرمينوطيقا جديدة قائمة

وعلى المستوى الإجرائي، يبقى أرسطو أول من وظف مصطلح هرمينوطيقا في باب «منطلق القضايا» من كتابه «الأورغانون». أما في القرون الوسطى فقد استعمل المفهوم للتعبير عن معنى التفسير والتأويل المرتبطين بالكتاب المقدس؛ إذ يحيل إلى جملة من المبادئ والقواعد التي يتعين أن ينضبط لها المفسر لأجل الوصول إلى معنى النص الديني. وتبعاً لهذا فإن مصطلح الهرمينوطيقا «في أصوله البعيدة» مصطلح مدرسي لاهوتي تقتزن دلالاته بذلك العلم المنهجي الذي يهدف إلى فهم وتفسير نصوص الكتاب المقدس التي تتطلب فهماً، والتي يشعر المتلقي لذلك باغتراب إزاء معناها. بمعنى أن الهرمينوطيقا رامت منذ البداية أن تنفذ إلى عمق «الوجود النصي»؛ لذا لم تتورط في مفهوم الشكل أو البناء اللغوي المنغلغل على ذاته أثناء عملية تفسيرها للنصوص، حتى إن «دلتي» وهو أحد أقطاب الفلسفة الهرمينوطيقية يؤكد في مؤلفه «نشأة الهرمينوطيقا أن فن الفهم يتمركز حول تفسير بقايا الوجود الإنساني المحفوظة في الكتابة.

إن مهمة الهرمينوطيقا ليست مقتصرة فقط على فهم النصوص وتأويلها، وعلى الاجتهاد في تخريج معانيها أو محاولة الوصول إلى معنى خفي حقيقي، أو الانتقال من المعنى المجازي إلى مراد المتكلم؛ وإنما ترى أن النص يحتمل معنى بصورة افتراضية، مبررة ذلك بكون القراءة ليست مجرد فك شفرة للنص أو سننه، كما كانت ترى المذاهب التأويلية القديمة، وعلى ضوء ذلك يمكننا أن نبرر أن وراء الانعطاف الأساس الذي عرفه مسار الهرمينوطيقا «واستناداً إلى ما سبق» إنما تمثل في الانتقال من إشكال: «ما هو معنى النص؟» إلى إشكال آخر ومغاير هو: «ما الفهم؟» وبلا شك هما إشكالات يحددان التمايز القائم بين اهتمامات الهرمينوطيقا في صورتها الكلاسيكية والهرمينوطيقا الحديثة التي نحن معنيون بها في هذه المقالة.

يعتقد الباحث العياشي ادراوي في مقالته بمجلة التفاهم والمعنونة بـ «سؤال الهرمينوطيقا في الفكر الإسلامي نقلة مفهومية أم نكسة منهجية» بأن الإطار المعرفي لأصل مفهوم الهرمينوطيقا هو إطار فلسفي في المقام الأول. وعلى الرغم من أن السياق الديني والفضاء اللاهوتي هما اللذان احتضناه وأكسباه امتلاءه الدلالي، من خلال إشارة بعض قضايا المعنى والتأويل ذات الصلة بقراءة وتفسير النصوص المقدسة اليهودية والمسيحية تحديداً،



أمجد سعيد

جغرافية المحيط الهندي

نُشر نيكولاس بورسيل وبيرجن هورتن مقالاً في العام ٢٠٠٦م؛ ذكر فيها حرفياً ما يلي: «يمكن للمقارنة النسقية بين البحار أن تُوجي بتصوّر جديد للتاريخ، ستمكنه من أن يصل إلى مستوى عالمي شمولي. والحال أن مفهوم البحر أو المحيط قد بدأ من هنا مفهوماً واعداً ومهماً». في المقال البحثي بقلم هانز غاوبه في مجلة التفاهم بعنوان «دراسات المحيط الهندي»، تمت مناقشة أهمية المسطحات المائية كالبهار والمحيطات بالنسبة لتتبع التاريخ، وقد بدأ هذا التخصص في المحيطات المائية من المفاهيم الاصطلاحية لها، كلفظ البحر أو المحيط، حيث إن الاصطلاح «علم تاريخ البحار» (Thalassology). واشتقاق هذا الاسم جاء من اللفظ اليوناني القديم الدال على معنى البحر (Talassa). عبارة مثل هذه كانت ستبدو مستحدثة، وإن كُتبت قبل خمسين سنة من هذا التاريخ؛ وذلك لأنه كانت قد ظهرت عام ١٩٤٩م النشرة الأولى لكتاب فرناند لروديل «البحر الأبيض المتوسط في عهد الملك فيليب الثاني».

النظر إلى المجال نظرة شاملة، وجدنا أن المحيط الهندي يضم في مجاله المائي بحاراً عديدة؛ منها: بحر يافا وفلوبيس وتيمور وباندا وأرافورا وسيرام وحدودها التي تتبع الخط الساحلي الأسترالي من رأس لويوين في كل الاتجاهات نحو رأس يورك، ويمتد على طول الامتداد الواقع بين خط الاستواء وما لايا.

وإذا تمّت الإشارة المختصرة إلى هذا الأمر؛ ستظهر لنا المشكلات مرة واحدة. ومنها أنه إذا ما ذهبنا نحن إلى البحر الأحمر، فإن التساؤل المطروح: لماذا لا نذهب أبعد من البحر الأبيض المتوسط؟ وماذا يقال بالنسبة إن ذهبنا للحدود الشرقية للمحيط الهادي التي تم ذكرها آنفاً؟

معظم المسافرين على صفحة المحيط الهادي لا يعلمون شيئاً عن هذه الحدود الجغرافية الاصطناعية التي ذكرت هنا؛ وهذا كل ما يحتاجه الأمر، وهو تكوين فكرة حقيقية لأبعاد المحيط الهندي الذي لا تقل أهميته وتاريخه عن المحيطات الأخرى؛ فلو ذهبنا إلى أبعد من هذه الحدود الجغرافية وتوغلنا في تاريخ الأراضي التي تشكل حدود هذا المحيط الضخم لاستغرقتنا الكثير والكثير في البحث عن العوامل الإنسانية والتجارية والدينية؛ فما يُشكل حدود الأشياء ونخص هنا المحيطات والمحيط الهندي بالذات هو التاريخ الذي بدوره صنع شيئاً فشيئاً هذه الحدود من أفواه الذين أبحروا على متنه ومن المسافات المحددة التي قطعها سفنهم؛ سواء كان ذلك لهدف إنساني نبيل أو لأسباب أخرى جعلت هذه الحدود قابلة للرصد والتأريخ.

وقد وضع البعض هذه المقاربة ليس لشيء وإنما كانت الحدث الرائج آنذاك، والبعض كان على تمام الدراية بفوارق المناطق المذكورة آنفاً؛ وذلك لأن المحيط الهندي كان مسرحاً أقدم بكثير للاتصالات الاقتصادية والثقافية التي تعود إلى عصور ما قبل التاريخ والشعوب الشرقية البائدة.

بعد أن تمّت معالجة معظم البحوث التاريخية المتعلقة بالمحيط الهندي، أشار بروديل إلى نتيجة مفصلية؛ مفادها: هناك حاجة ملحة لمواجهة مشكلتين أساسيتين إذا أردنا أن نكتب تاريخاً مقنعاً للهند والمحيط الهندي؛ أولاً: نحن بحاجة لتعيين الحدود الجغرافية للمحيط الهندي بدقة، ثانياً: علينا أن ننظر بعامة إلى المواضيع والنزوعات المشتركة، وأن نرى إلى أي مدى يمكننا التحدث عن الوحدة في المحيط الهندي. بقدر ما تعلق الأمر بالحدود الجغرافية للمحيط الهندي، جاء الرسم الجغرافي الدقيق لحدود المحيط الهندي كحل بسيط نسبياً؛ وهو: أن المحيط الهندي يبتدئ من رأس الرجاء الصالح في الغرب إلى القطب الجنوبي في الجنوب، ويضم بحرَيْن معا؛ هما: البحر الأحمر وبحر الخليج؛ ويتخلل عن بحرَيْن معا؛ هما: بحر جافا وبحر جنوب الصين. وهكذا يُصبح المحيط الهندي المجال المائي الواقع شمال هذه. وفي الشمال الغربي، تمتد الحدود من المدخل الجنوبي إلى قناة السويس نزولاً للساحل الإفريقي الشرقي وإلى رأس غولهاش، ومن هناك جنوباً إلى الحدود الشمالية للمحيط الجنوبي، وشرقاً من السويس. فأما الحدود الشمالية فتتبع الساحل الآسيوي في كل اتجاه محيط حول مضيق مالاي في الحد الأقصى للجنوب الشرقي. أما المنطقة الصعبة التي تشكل الخلاف، فهي إندونيسيا. وإذا ما تم

والحال أن النشرات المستحدثة المستجدة لهذا الكتاب وترجماته إلى العديد من اللغات جعلت شهرة كتاب بروديل تجول العالم، ولم يكن ذلك بالأمر الفجائي؛ ذلك أنه فضلاً عن موقف بروديل الموسوعي الأكاديمي، فإن لغته ركزت في العديد من أجزاء عمله على الصلة ما بين البحر والبر وبين البر والبحر: «موصولة هي حياة البحر بحياة البر، وشعر البحر أشبه ما يكون بشعر البادية، نصفه بدوي الطبع، وبحارة البحر يمكن أن يستحيلوا إلى مزارعين حسب الفصول. وإنه لبحر أشجار الكروم والزيتون تماماً مثلما هو بحر السفن الشراعية ذات المجادف الضخمة، وسفن التجار المستديرة. وتاريخه لا يُمكن بأي حال أن ينفصل عن تاريخ البر المحيط به مثلما ليس من الممكن فصل الطين عن يدي الطيان التي تشكله».

ومهما يُقال، فإن أفكار بروديل قد أسهمت إسهاماً حاسماً في التأثير على ما صار يعرف فيما بعد تحت مسمى «مدرسة الحوليات التاريخية»، كما أسهمت هي في توجيه مباحثها بقوة. على أن هذا لا يمنعنا من القول إن أفكار بروديل صبت في مجرى المؤرخين المحدثين الذين اكتشفوا بشكل مفاجئ ما كان أبجدياً معروفاً منذ أمد بعيد. على أن دراسات بروديل البحرية قد ركزت واتكأت على مساحة خلقها البحر الأبيض المتوسط. وقد ترك لبعض الباحثين فرصة توسيع نظرتهم والأخذ بعين الاعتبار النظر للمحيط الهادي والمحيط الأطلسي؛ بسبب أنهما وحدتان تاريخيتان واقتصاديتان وثقافيتان، ونتيجة لذلك فإنه ليس من المفاجئ للجميع بالمرّة أن تكون وجهة النظر هذه قد لامست وامتدت لتطال المحيط الهندي وتشمله ضمن مخطط الدراسات البحرية كذلك.



زينب الكلبانية

صراع لاهوت التحرير والكنائس في أمريكا اللاتينية

ما المراد بلاهوت التحرير؟ بالأساس هو خط ديني مسيحي يستلهم رؤاه من كتابات ذات منحى لاهوتي نضالي، تم تأليفها منذ عام ١٩٧١ من قبل مجموعة من رجال الدين المسيحيين، على غرار غوستافو غوتيراز من البيرو، وروبيم ألفز من البرازيل، وغيرهم من الكتاب من مختلف دول أمريكا اللاتينية. ولذلك ليس مصادفة أن تظهر هذه الحركة في أمريكا اللاتينية، في جنوب القارة التي تفشى فيها التباين الاجتماعي بشكل صارخ، وقد توالى، منذ تفجر الثورة الكوبية سنة ١٩٥٩، نضالات اجتماعية تطلعت إلى إرساء العدالة، دعمتها حركات ثورية بشكل متلاحق، وهذا ما ناقشه الباحث ميكائيل لوي في مقاله المنشور بمجلة التفاهم.

بين سائر المعتقدات، فضلا عن المسألة البيئية. مستهلا عمله بوضع الليبرالية الجديدة محل نقد لاهوتي وسياسي، باعتبارها الشكل الجديد الرائج في أمريكا اللاتينية لنظام مضطرب داخليا ألا وهو الرأسمالية. حيث لم يقتصر النقد الذي وجهه لاهوتيو التحرير إلى نظام السيطرة السائد على المجالات الاقتصادية والاجتماعية والأخلاقية؛ بل شمل أيضا المجال اللاهوتي. فقد بدت الرأسمالية -ولا سيما في شكلها الليبرالي الجديد من منظورهم- شكلا من أشكال الوثنية. فليست المسألة المحورية المطروحة اليوم في أمريكا اللاتينية الإلحاد؛ أي المسألة الأنطولوجية التي تطرح وجود الله؛ بل تتمثل المسألة في الوثنية، في عبادة الآلهة المزيفة لنظام الاستغلال. حيث يتميز كل نظام من أنظمة الاستغلال بهذا الشكل تحديدا بأنه يخلق آلهة وأوثاناً، تضفي قدسية على الاضطهاد، وتناصب الحياة العداء. فعملية البحث عن الإله الحقيقي في هذه المعركة للآلهة تقودنا إلى رؤية للأشياء تنزع نحو الصدام مع الوثنية، والرفض للآلهة المزيفة، والأوثان المميته، وأسلحتها الدينية التي تروج للموت. فالإيمان بالله المحرر، ذلك الذي يكشف عن سره في نضالات الفقراء ضد القهر، هو ما يكتمل بشكل حاسم بنفي الآلهة الزائفة فيغدو الإيمان من هذا الباب نقبضا للوثنية.

ليس لاهوت التحرير مجرد مجموعة من النصوص فحسب؛ بل هو أيضا ممارسة نضالية من أجل العدالة الاجتماعية في أوساط الطبقات المحرومة، من داخل الشعوب المضطهدة.

تيارات المناضلين المسيحيين التي تشارك في الحركة المناهضة للعولمة شديدة التنوع -منظمات غير حكومية، مناضلون في نقابات أو في أحزاب يسارية، تنظيمات مقرّبة من الكنيسة- ولا تتقاسم الخيارات السياسية ذاتها. مع ذلك فإن مجملها تشترك في الخطوط الكبرى للاهوت التحرير، كما تبلور مع رجال الدين، بل أيضا كما يمارس من قبل أساقفة ذاتي الشهرة أو معروفين بدرجة أقل، وتسهم في النقد الأخلاقي والاجتماعي والبيئي للرأسمالية بقصد العمل لأجل تحرير الفقراء.

انتخاب البابا فرانسيس (برغوليو) من أمريكا اللاتينية ربما سيمهد الطريق لخلق ظروف ملائمة في حضان الكنيسة الكاثوليكية؛ لتطور لاهوت التحرير. فالدعوة الموجهة لغوستافو غوتيراز للالتقاء مع البابا فرانسيس في الفاتيكان يمكن أن تكون بادرة لطيفة الماضي وتدشين مرحلة جديدة.

«المركز، وأثرت على المؤتمرات الأسقفية (لا سيما في البرازيل)، وفي حالات أخرى بقيت معزولة على «هامش» المؤسسة. ضمن هذا السياق جاء ميلاد لاهوت التحرير. بدأ موضوع التحرر يشغل لاهوتيي أمريكا اللاتينية الأكثر تقدما -غير المقتنعين «بلاهوت التنمية» الرائج في جنوب القارة- منذ أواخر ستينيات القرن الماضي. وعلى سبيل المثال نورد حالة اللاهوتي البرازيلي هوغو أسمان، الذي سبق أن تلقى تعليمه في فرانكفورت. فقد لعب دورا بارزا منذ سنة ١٩٧٠ في حشد أولى العناصر لبلورة نقد مسيحي ذي طابع لاهوتي تحريري للتنمية الاقتصادية المستدامة؛ لكن بحلول عام ١٩٧١، ومع صدور مؤلف غوستافو غوتيراز - اليسوعي البيروفي، الذي أنهى تحصيله العلمي في جامعتي لوفان وليون الكاثوليكيتين- كان المولد الفعلي للاهوت التحرير. ففي مؤلفه المعنون بـ«لاهوت التحرير - السياقات»، سيطرح غوتيراز جملة من الأفكار الاحتجاجية، ستكون مدعاة لإثارة بلبله في التصورات اللاهوتية داخل الكنيسة. في مستوى أول، ألح على ضرورة تهشيم الثنائية المتوارثة عن الفكر الإغريقي: فلا وجود لواقعين: أحدهما «زمني» والآخر «روحي»، أو تاريخين: أحدهما «مقدس» والآخر «مدنس». هناك تاريخ موحد فحسب، وفي حضان هذا التاريخ الإنساني والزمني ينبغي أن تتحقق العدالة الاجتماعية، والخلاص، ومملكة الرب. لا يتعلق الأمر بترقب الخلاص من أعلى؛ فالخروج التوراتي يبين لنا بشكل لا لبس فيه «أن بناء الإنسان عمل من صنعه، يتأتى تبعاً لنضاله السياسي التاريخي». كما أنّ مسار الخلاص يغدو مسارا جماعيا و«شاملا» بعد أن كان خيارا فرديا و«خاصا»، حيث لا يتمثل الرهان في أن ينجو المرء بنفسه، بل في خلاص وتحرر شعب بأسره يرزح رهن الاستعباد. فليس الفقراء -ضمن هذه السياق- مجرد موضوع للشفقة أو هدفا للإحسان؛ لكنهم -على غرار سائر المستضعفين من بني إسرائيل- صنع تحررهم. وفيما يتعلق بالكنيسة، ينبغي أن تكف عن لعبها دور الشريك في جهاز السيطرة؛ متبعة التراث العظيم لأنبياء التوراة والنموذج الشخصي للمسيح، وأن تواجه الجبابرة، وتندد بالظلم الاجتماعي.

خلال العقود الأخيرة، دشّن لاهوت التحرير ورشات عمل جديدة، بتناوله بالتحليل مظاهر اضطهاد المرأة، وأشكال العنف والميز السلطة على تجمعات الزوج والسكان الأصليين، كما ضم إلى تلك المسائل تحديات التنوع الثقافي والتعددية الدينية والحوار

ولئن برزت اختلافات جمة بين آراء مجمل هؤلاء اللاهوتيين؛ فإننا نجد في سائر أعمالهم العديد من المحاور الرئيسة التي شكلت أرضية مشتركة ومنطلقا جذريا نابعا من المعتقد التقليدي، كما أرسته الكنائس المسيحية، سواء منها الكاثوليكية أو البروتستانتية، ومنها: تقريع أخلاقي واجتماعي للرأسمالية باعتبارها نظام حيف وجور، وبوصفها شكلا من أشكال الخطيئة البنيوية. أيضا توظيف أدوات التحليل الماركسية بقصد تفهم دواعي الفقر، والإحاطة بتناقضات الرأسمالية وبمختلف أشكال الصراع الطبقي. كذلك خيار موالاة الفقراء ومناصرة نضالاتهم في التحرر الاجتماعي الذاتي، والسعي الجاد من أجل إرساء العدالة الاجتماعية.

ومنها أيضا العمل على النهوض بالشرائح المسيحية المدممة في أوساط الفقراء، كشكل جديد من جمهور الكنيسة، والبحث عن نمط بديل لحياة الفردانية التي أملاها النظام الرأسمالي، وقراءة مستجدة للكتاب المقدس، تحوم أساسا حول جملة من الإصحاحات الواردة في سفر الخروج التوراتي، كنبراس للنضال من أجل التحرر لشعب يرزح تحت نير الاستعباد، وأخيرا نقد الثنائية اللاهوتية التقليدية باعتبارها نتاجا للفلسفة الأفلاطونية الإغريقية، ولأنها لا تمت بصلة للتراث الكتابي التوراتي، الذي يتميز فيه التاريخ البشري عن المسار الإلهي ولا ينفصلان.

لم تؤثر مسيحية التحرير بخطها اللاهوتي إلا في مجموعة ضئيلة من كنائس أمريكا اللاتينية؛ حيث بقي التوجه السائد -في الغالب الأعم- إما محافظا أو معتدلا، لكن تأثير تلك المسيحية ما كان هينا أو عرضا، لا سيما في البرازيل حيث رفض المؤتمر الأسقفي (CNBB) -برغم الضغوط القوية المتأتية من حاضرة الفاتيكان وبشكل متكرر- إدانة لاهوت التحرير.

ذلك أن مسار التأسيس اللاهوتي في الثقافة الكاثوليكية في أمريكا اللاتينية -وهو ما سيقود إلى بروز لاهوت التحرير- لم ينطلق من قمة الكنيسة ليسير نحو القاعدة، ولا من القاعدة الشعبية باتجاه القمة، ولكن من الهامش باتجاه المركز. فالشرائح أو القطاعات الاجتماعية في الحقل الديني الكنسي -التي ستغدو المحرك الفاعل في عملية التجدد- كلها ذات طابع هامشي أو متحدرة من الأطراف بالنسبة إلى المؤسسة؛ الجهاز الكنسي اللائقي وأعوانه، والخبراء اللائكيون، والكهنة الأجانب، والتنظيمات الدينية. ففي بعض الحالات استولت الحركات على



عبد الله الشحي

علاقة أوروبا بالمسلمين ونماذج من تأثير المسلمين عليهم

يتحدث حاتم الطحاوي بمجلة التفاهم في مقالته المعنونة بـ «الإسلام وأوروبا والصين: العلاقات التجارية والثقافية حتى القرن السادس عشر الميلادي» عن نماذج من العلاقات التي أقامتها دولة الإسلام عبر العهود مع كل من أوروبا والصين، ويوضح كيف استطاعت هذه العلاقة خلق تأثيرات على مختلف الأصعدة. أحدث الاتصال المستمر بين المسلمين وغير المسلمين تأثيرات متنوعة وكثيرة، حيث تأثر المسلمون بغيرهم وأحدثوا تأثيراً على غيرهم. وكان أبرز العوامل لذلك قيام الحروب والتبادل التجاري والاتصال الثقافي المباشر.

أيضاً المنظومة الأخلاقية التي دعا إليها الإسلام كانت فريدة بحيث إنها عندما تتبع تسهم في جعل المجتمعات مكاناً أفضل للعيش، نعم هناك وجود للأخلاق خارج الدين بحكم الحديث الشريف: «إنما بعثت لأتمم مكارم الأخلاق»، لكن الأخلاق داخل الدين تملك قيمة موضوعية خاصة. بالإضافة إلى ما سبق فإن الإسلام يتمتع بالبساطة واليسر، فلا يكلف الدخول به شيئاً ولا ضرورة للمرور بطقوس معقدة أو نحوه، ولا تستلزم تعاليمه وساطة كهنوتية مهيمنة. كما أنه يتعلق بالممارسات اليومية والالتزام في كل الأمور، فليس ثمة انفصال بينه وبين الحياة.

فكل ذلك سهل على المسلمين الانخراط في مجتمعات غيرهم وإحداث تأثيرات متنوعة فيها. ولهذا التأثير دلالات عدة يمكن استنتاجها. كنا قد ذكرنا سابقاً التأثير باللغة العربية ومفرداتها، ونضيف بعض ما أورده الكاتب من تأثيرات كالتيغير في العمران والبناء المشابهة لنمط العرب عندما أمر ثيوفيل ببناء قصر له مشابه لأحد القصور في بلاد الشام.

لنخرج الآن على أكبر دلالة مستفادة من هذا التأثير، وهي أن المسلمين في ذاك العصر قد تمتعوا بروح عظيمة من التسامح والتعايش جعلتهم مؤهلين لإقامة العلاقات القوية والانفتاح على حضارات غيرهم ومنجزاته. فعلى الرغم من الاختلاف في العقيدة واستمرار النقاش الديني، وعلى الرغم من النزاعات العسكرية والسياسية، فإن كل ذلك جرى إبقاؤه في سياقه الخاص بينما تم السماح للعلاقات الاقتصادية والتواصل الثقافي بأن يزدهرا.

إن بذرة التسامح موجودة في المجتمعات الإسلامية، أو بالأحرى في الإسلام نفسه بدليل الأمثلة التي طرحناها ونتائجها التي شاهدنا، وليس ثمة ما يمنع ظهورها وبزوغها مرة أخرى إن تم سقيها بالمفاهيم المناسبة وتلقيها بالطريقة المنفتحة السمحة في تناول النصوص. علما تنبت شجرة الحضارة لتعود الأمة شامخة بين بقية الأمم.

وقد قال ابن خلدون إن المغلوب مولع بتقليد الغالب، ونستطيع أن نضيف أن الغالب قد يقلد المغلوب أحياناً كما رأينا، نظراً لما قد يجد من خصائص ومزايا في المغلوب تجذبه إليه.

مثل تأثير الحروب فإن الاتصال الثقافي المباشر بين أمتين يخلق تأثيراً مشابهاً، وما أقصده هنا هو الاتصال الذي لا يكون نتيجة حرب أو تجارة، بل للقرب الجغرافي، ويظهر دائماً في مناطق الثغور والمناطق الحدودية. ويذكر الكاتب أنطاكية كمثال لكونها كانت تطل على الحضارة البيزنطية. بالطبع فإن المناطق الحدودية تعتبر حلقة وصل وهي مطلعة على ثقافة الحضارتين، وتأخذ من العناصر الثقافية الخاصة بكل منهما.

نتنقل بعد ذلك للعنصر الاقتصادي المتمثل في التجارة، أي التأثير الذي يحدثه تواجد تجار من ثقافة ما في بلاد غير بلادهم. فهم يتحدثون بلغتهم ويبرزون أخلاق دينهم. ويقومون بتحريك العملات بين الأسواق.

إن هذه الأشكال من التفاعل حصلت بوجود دافعين اثنين، أولهما موجود في كل حضارة وهو رغبة الحاكم في التوسع وإدخال الجديد لبلاده وتخليد اسمه، والثاني هو خصائص الدين الإسلامي الفريد. إن أي حاكم ليطمح في بسط نفوذه فيقيم الحروب، ويريد الاستفادة من التطور عند غيره فيقيم العلاقات الثقافية والتجارية، فيدفع عجلة التأثير والتأثر وفقاً لهذه العوامل. ثم هناك الدين الإسلامي نفسه والذي تميز بجملة من المزايا أهمها، أنه دين دعوة وتبشير، وحضه على الأخلاق الفاضلة، وبساطته وعدم تكلفه. فالإسلام يحض على نشر تعاليم السماء والدعوة إلى الله، بالكلمة الطيبة والجدال الحسن أولاً، ثم بالسيف مع مراعاة عدم البطش والتعدي أو التدمير من غير ضرورة، فحرص المسلمون منذ أيام الدعوة النبوية على نشره بأكبر قدر ممكن وتبليغه لكل بلاد استطاعوا الوصول إليها.

جدير بالذكر أن التأثيرات كانت متبادلة بين الطرفين لكننا نركز هنا على التأثير من طرف المسلمين حصراً. وسوف نتناول بعض النماذج من أوروبا لكل عامل من العوامل الثلاثة السابقة، لكن قبل ذلك علينا ملاحظة أمر مهم بخصوص أوروبا، وهو أنها أكثر من أثر وتأثر بالحضارة الإسلامية؛ حيث كانت هناك مساحة واسعة للتفاعل على مختلف المستويات.

ومن البدهة القول بأن سبب ذلك هو القرب الجغرافي من بلاد الإسلام، ويُمكن أن نضيف أن أوروبا أرض قامت عليها دول مسيحية كالدولة البيزنطية، وهو دين إبراهيمي مثل الإسلام، فكانت الحوارات الدينية والتساؤلات والردود تطرح بشكل مستمر. السبب الثاني هو الاهتمام المشترك لكل من المسيحيين والمسلمين بالقدس، والحروب التي قامت من أجل بسط النفوذ عليها.

تاريخ الحروب بين المسلمين والمسيحيين طويل، وللحروب التاريخية بشكل عام قضيتان مهمتان عندما نتحدث عن التأثير بين الحضارات، هما فتح البلدان وقضية الأسرى.

إن التوجه العسكري في احتلال أو فتح البلدان-تسميتها احتلالاً أو فتوحاً يعتمد على زاوية نظرك- يؤدي إلى نشر ثقافة الفاتح في البلد المفتوح، فتفرض لغة الفاتح ودينه وأسلوب حياته، ولا يشترط حدوث ذلك بالقوة بل قد يأخذ وقتاً من التفاعل والاندماج.

ومن أمثلتها التي تناولها المقال الأندلس؛ حيث قدم الدارسون الأوروبيون لنهل العلم وتعلم اللغة العربية منها، وأن أحد البابوات وهو سلفستر الثاني كان قد طلب العلم هناك.

من البديهي أن يؤثر الفاتح في البلاد المفتوحة لكن العكس قد يحصل أيضاً، يخبرنا الكاتب أن الصليبيين الذين احتلوا بيت المقدس قد تعلموا اللغة العربية ونهلوا من العرب وأخذوا من علوم الطب لديهم.