



## أما قبل...

### د. هلال الحجري

قررت الأمم المتحدة أن تجعل الاهتمام باللغة العربية في يوم 18 ديسمبر من كل عام: اهتماماً عالمياً. في هذا اليوم، هناك في مختلف دول العالم مؤسسات وهيئات ومجتمعات تحتفل باللغة العربية، وتعد ندوات علمية حول العرب وثقافتهم وأدابهم. إن الاهتمام العالمي باللغة العربية ليس حديث عهد؛ وإنما يعود إلى عهد الاستشراق في القرون الماضية، حين اكتبت طائفة من المستشرقين على دراسة التراث العربي، وقاموا بجمع المخطوطات العربية وفهرستها وتحقيق العديد منها تحقيقاً علمياً منضبطاً. كما أنهم قاموا بطباعة هذا التراث ونشره وترجمته إلى «أهمد» اللغات العالمية.

وقد أكب جهود المستشرقين العلمية هذه اهتمام أكاديمي أيضاً بتدريس اللغة العربية في أشهر الجامعات العالمية. ولعل القرار الذي اتخذته مجمع فيينا الكنسي عام 1912م، كان أول نافذة للغة العربية في أوروبا؛ حيث تمت الموافقة على تعليم اللغة العربية في خمس جامعات أوروبية؛ هي: جامعات باريس، وأكسفورد، وكامبريدج، وبولونيا، وسلمنكا.

وفي القرون اللاحقة، وفي القرن التاسع عشر خاصة، اتسعت رقعة الاهتمام باللغة العربية لتشمل أقسام الاستشراق وكلياته في أوروبا، وفتحت الجامعات الأوروبية مساقات الأدب العربي، والفلسفة الإسلامية، وتاريخ المسلمين، وثقافتهم. أما في العصر الحديث، فإن أكبر الجامعات في العالم فتحت أقساماً خاصة باللغة العربية وأدبها. فهناك قسم اللغة العربية والدراسات الإسلامية، بجامعة جورج تاون بالولايات المتحدة الأمريكية، وهو لا يقتصر على برامج البكالوريوس في اللغة العربية، وإنما يمنح شهادة الماجستير في الأدب العربي واللسانيات، كما يمنح القسم شهادة الدكتوراه في الدراسات الإسلامية. وهناك قسم اللغة العربية والدراسات الإسلامية في جامعة سيدني بأستراليا، وهو قسم نشط أيضاً يغطي البرامج الثلاثة البكالوريوس والماجستير والدكتوراه. وهناك قسم اللغة العربية ودراساتها في جامعة ترم ببريطانيا، وهو معروف خاصة ببرنامجه المتميز في الدراسات العليا في مجال الترجمة. وهناك في جامعة ليدز ببريطانيا أيضاً قسم اللغة العربية والدراسات شرق أوسطية. ولو شئت أن أعد أقسام اللغة العربية في الصين، وروسيا، والهند، وتركيا، وهولندا، وبولندا لما اتسع المقام، ولكنها لمحة سريعة أود أن أخلص منها إلى أن الاهتمام العالمي باللغة العربية منقطع النظر.

وهذا اهتمام يقابله في الجامعات العربية للأسف إغراض عن اللغة العربية وتصغير الخذل لها. لقد بدأت بعض الجامعات العربية للأسف تتنمّل من مسؤولياتها تجاه أمتها ولغتها. هناك أقسام أغلقت في بعض الجامعات العربية، وأقسام أخرى مهددة بالإغلاق، وكل ذلك نتيجة لسوء فهم فلسفة التعليم والغاية منه. ينتشر في العالم العربي اليوم مفهوم مخلوط للبراجماتية أو النفعية، وهو ربط التعليم بسوق العمل. ونجد بعض الجامعات العربية تستبسل في الدفاع عن هذه الفلسفة وتنفيذها؛ حتى إنها أصبحت بجميع كلياتها مهددة بالإغلاق؛ نظراً لأن كل التخصصات، إن عاجلاً أو آجلاً، سيمتلئ منها سوق العمل، وستجد هذه الجامعات نفسها صبيحة يوم ما شاغرة إلا من بعض وحداتها الإدارية!

في الجامعات الغربية، خاصة الأمريكية، التي انطلقت منها الفلسفة البراجماتية، أقسام للجَمال، والمنطق، والفلسفة، واللغة العربية، والتاريخ، والأدب المقارن، ونظرية الأدب، إلى غير ذلك من التخصصات التي لا علاقة لها بسوق العمل، ولكنها وثيقة الصلة بالقيم الإنسانية. وهذا ما ندعو إليه جامعاتنا العربية؛ أن تحترم الدور الذي تقوم به كليات الآداب والعلوم الاجتماعية، بمختلف تخصصاتها في اللغات، والتاريخ، والموسيقى، والمسرح، والآثار، والإعلام، وعلم الاجتماع، والسياحة. جميع هذه التخصصات رسالتها في تنمية القيم الإنسانية ينبغي أن تحترم وتقدّر. ولا يمكن أن يتحقق هذا الاحترام بقياس هذا الدور بالمسطرة والقلم، وربطه بالمنفعة المادية. ونحن في هذا اليوم يحتفل فيه العالم باللغة العربية، يحق لنا أن ندق ناقوس الخطر، ونقول لجامعاتنا العربية:

فتشبهوا إن لم تكونوا مثلهم... إن التشبه بالكرام فلاح!

◀ الأنظمة الديمقراطية ومسيرة الحريات العامة

◀ الاضطراب المفاهيمي.. أزمة فكرية أم صيرورة معرفية؟

◀ الحرية في الفلسفة السياسية الأوروبية

◀ النرجسيات القاتلة

◀ الأديان والعالم الجديد

◀ تطور مفاهيم الحكمة والسعادة عند فلاسفة اليونان

◀ حلم مجتمع المعرفة العربي

◀ الحاكمية لله أم للشعب؟

◀ ماذا فعل الشرق بهيغل؟!

◀ ما هو التصور السياسي للعدالة الأكثر قبولا؟

◀ عرب المؤامرة وغرب صدام الحضارات





## الأنظمة الديمقراطية ومسيرة الحريات العامة

مريم العدويّة

أشارَ الكاتبُ التونسيُّ رافع بن عاشور في مقال له بعنوان «الحريات العامة في النظم الديمقراطية» -نُشر عبر صفحات مجلة «التفاهم»- إلى خصوصية السلطة في هذا القرن؛ حيثُ أصبح لها عين ثاقبة ترصد بها الحياة المدنية والمعطيات الشخصية للأفراد بدقة متناهية. وفي ظل «الإدارة العمومية» التي تُشكّل مطية الدولة لممارسة نفوذها الإدارية بكل ما أوتيت من سعة الأجهزة المتقدمة والكادر البشري المؤهل، فإن كفة الحريات العامة تظل في خطر من أن تضيق عليها الأولى؛ لذا يعلو باستمرار صوت الحريات العامة وحقوق الإنسان؛ فالأنظمة السياسية -وإن كانت ديمقراطية- إلا أنها تشكل تهديداً مستمراً للحريات العامة وضمنان ممارستها الهادئة.

### رابعاً: طرق تنظيم ممارسة الحريات العامة

بما أن الدولة مسؤولة عن حماية الحريات العامة؛ فأمامها خياران: الأول: يتيح الفرصة لممارسة الحرية بدون أي شرط مسبق، ولكن هذا لا يذهب نحو الحرية المطلقة. وتسمى نظم جزائية. الثاني: خاضع لشروط وإجراءات سابقة لممارسة الحرية وتسمى نظم وقائية. ويمكن تطبيق النظامين معا حسب طبيعة الحرية محل التقنين. ومن الناحية العملية نجد أن النظامين يتشابكان في نتائجهما فالنظام الوقائي يؤدي إلى الردع بمعنى أنه وقائي بينما الوقائي يؤدي عدم احترامه إلى آثار جزائية.

- النظام الجزائي: عمليا هو اختصاص وضع حدود الحرية وقيودها بالرجوع إلى المشرع نفسه الذي يجرم بعض الأفعال ويحجرها بقوانين سابقة الوضع غير رجعية تعين بوضوح الجزاء المرتقب في حال الإقبال على المخالفة.

ومن إيجابيات هذه الطريقة:

أولاً: إعلام الشخص؛ فقبل ارتكاب الفعل يكون الشخص على بينة من العقاب المرتقب.

ثانياً: يجنب هذا النظام تدخل الإدارة ولا يجعلها رقيباً على الحرية. ثالثاً: إذا تم تجاوز الحدود الموضوعه بصفة قانونية، فإن القاضي الجزائي هو المكلف بملاحظة المخالفة أولاً وبيّانها ثانياً.

رابعاً: في تكليف القاضي الجزائي بهذا الدور ضمان للحرية. خامساً: القاضي الجزائي لا سلطة تقديرية له في التجريم بل هو خاضع لمبدأ شرعية المخالفات والعقاب.

١- النظام الوقائي: يتضمن النظام الوقائي تحديداً وتقييداً مسبقين للحرية العامة من ذلك أن ممارسة الحرية مشروط بتدخل مبدئي للإدارة من أجل هذا فإن النظام الوقائي يدخل في نطاق الشرطة الإدارية.

وفي ظل هذا النطاق، يُمكن للإدارة الالتجاء إلى ثلاث طرق؛ هي:

- الإعلام المسبق.

- الترخيص المسبق.

- التحجير.

هذا.. وسيبقى الحديث عن الحريات والدفاع عنها حديث الساعة دائماً، حتى في تلك الدول الراقصة في قدم الديمقراطية؛ فالحرية مهددة دائماً بل ويتجدد التهديد بصفة مستمرة بسبب التقنيات الجديدة والمتطورة؛ لذا ستبقى دائرة الحرية والسلطة حاضرة في نطاق التساؤل. وهنا يبرز دور المجتمع المدني والصحافة كقوة ضاغطة قد تضاهي دور القانون وآلياته.

للحريات العامة.

المفهوم القانوني للحرية:

تحت مظلة هذه الأخيرة نجد شبكة متداخلة من الأطر بين ما هو اجتماعي وبين ما هو قانوني في ظل الحرية؛ فحرية الفرد لا تخصه لوحده في أغلب الأوقات بل تعني المجتمع الذي هو جزء أساسي منه، ولكن على سبيل المثال لا الحصر عندما يتعلق الأمر بحرية التفكير أو الحق في السلامة الجسدية فإن منها تنطلق الحريات العامة التي يُعنى بها الكاتب في هذا المقال.

الحريات العامة:

- اختلاف التعاريف:

لقد مرّت الحريات العامة بتعاريف كثيرة خلال مسيرتها التاريخية، ويبقى في نهاية المطاف أساسها راسخاً؛ فهي التي يكرسها القانون الدستوري أو الإداري أو الدولي أو الخاص مع بقاء مسألة التبويب في إطار الخلاف والاختلاف.

- تعدد التصنيفات:

تتعدد تصنيف الحريات العامة باختلاف المعايير المستعملة ويقوم الجدول الجوهري حول بعض الحقوق؛ حيث يشكك البعض في كونها حريات عامة. لذا وجب اعتماد أقل التصنيفات جموداً وأكثرها مرونة، فمن المفيد التفريق بين الحريات الفردية والحريات الجماعية من جانب آخر.

ثالثاً: الشروط الكفيلة بتحقيق الحريات العامة.. ومنها:

أ- اعتبار الفرد قيمة ذاتية: فلا يمكن للحريات العامة والديمقراطية أن تعلق إذا ما تم تقييد حق الفرد على حساب المجموعة، ولقد برزت الحريات العامة وحقوق الإنسان بصورة كبيرة في إطار نظرية القانون الطبيعي والنظريات الفردية التي تطورت خلال القرن الثامن عشر بأوروبا، ومن أساسيات النظرية الفردية التالي:

١- الدولة مسخرة للفرد وليس العكس.

٢- على الدولة أن تترك الفرد يحقق بنفسه جميع إمكانياته.. فالفرد هو حجر الزاوية على عكس ما ترمي إليه نظريات أخرى مثل النازية والماركسية، حيث ترفضان رفضاً قطعياً أن يكون الفرد الهدف بل تجعلاه وسيلة منقاداً من أجل المجموعة.

٣- الديمقراطية وسيادة القانون:

إذا كانت الفردية تشكل الإطار النظري للحريات العامة فإن الدولة الديمقراطية، تشكل الشرط العملي لهذه الحريات؛ إذ لا يمكن حماية الحريات إلا في نطاق هذا التنظيم والسلطة ونعني بالديمقراطية هنا الديمقراطية التحررية مثلما تقدم ذلك أي تلك التي تقوم على مبادئ بسيطة أثبتت التجارب الحديثة وانهيار أنظمة أوروبا الشرقية أن لا مناص منها.

وحتى تبقى كفة الميزان متوازنة بين الحفاظ على الحريات العامة وما شاكلها من حقوق الإنسان وروح القوانين، مع كفة النظم السياسية التي تكفل الأمان بدورها وما سواها من متطلبات الاستقرار، وجب أن يكون للنظم السياسية حدودها التي لا تشطح عنها؛ لتغيب حضور الكفة الأخرى؛ فلا حرية مطلقة ولا سياسية مطلقة العنان دون قيود.

وفي المقال تطرق الكاتب لثلاث نقاط أساسية حول الموضوع؛ هي:

١- مفهوم النظم الديمقراطية.

٢- مفهوم الحريات العامة في الدول الديمقراطية.

٣- آليات تنظيم الحريات العامة في الدول الديمقراطية.

أولاً: تعريف النظم الديمقراطية

الديمقراطية هي أيديولوجيا تعنى بتنظيم العلاقة بين طرفين هما الدولة والمواطن، وما يعنيه بالضبط الكاتب في هذا المقال هو الديمقراطية الليبرالية (التحررية)؛ حيث إن ما عداها من أنواع أخرى للديمقراطية لم يعد لها ذلك الحضور الكبير.

وللنظم الديمقراطية شروط تنظيم قواعد السلطات المنتمية إليها ومنها:

أ- شروط وجود النظام الديمقراطي:

تتفرع إلى أقسام؛ هي: الشروط الاقتصادية، والشروط السياسية، وهكذا يتبين أن التحرر السياسي ينطلق من مبدأ أساسي هو القيمة المطلقة للكائن الفردي التي تعكس بدورها بثلاثة جوانب أساسية؛ وهي: حق الانتخاب، والاعتراف بالحرية، والمساواة

أما القسم الثالث من شروط وجود النظام الديمقراطي؛ فهو: الشروط الاجتماعية؛ وهي تلك المتعلقة بالمجتمع المدني والعلاقة بين الأفراد والمجموعات داخل المجتمع، ومنع الصراع الطبقي مع الحفاظ على وجود الاختلافات الطبقيّة التي لا مفر منها.

ب- قواعد تنظيم السلطات في النظم الديمقراطية:

حيث الشعب يمارس السيادة؛ وذلك من خلال التالي: الوصول إلى السلطة ويتمثل في الانتخابات الشرعية وحق الترشح والانتخاب، وممارسة السلطة حيث السلطة تتركز على احترام وحماية الأفراد.

وهناك مبدأ للسلطة في النظم الديمقراطية؛ هما:

- مبدأ تفريق السلطات.

- دولة القانون؛ فالقانون فوق الجميع.

بينما القواعد التي تتركز عليها السلطة هي:

- تمارس الأغلبية الفائزة في الانتخابات ولايتها تحت مراقبة الأقلية.

- ضمان الحريات.

- التدخل المباشر لصاحب السيادة في حالة القرارات المصيرية.

ثانياً: مفهوم الحريات العامة في الدول الديمقراطية

تتعدد المفاهيم في هذا الإطار، ولا يوجد إجماع حول مضمون واحد





مُحمَّد الكُمزاري

## الإضطراب المفاهيمي.. أزمة فكرية أم صيرورة معرفية؟

يستند الباحث السوري مُحمَّد جمال باروت، في معالجته لقضية الاضطراب المفاهيمي في الفكر العربي المعاصر، بمجلة التسامح إلى حصيلة معرفية مُركَّبة، تشكَّلت من خلال الاطلاع الواسع والعميق على الثقافة العالمية الجديدة والمعاصرة، وما بعد الحديثة والعولمة وتجلياتها الظاهرة والمضمرة؛ فللمفاهيم والمصطلحات دورة حياة معيَّنة، بغض النظر: هل تطول هذه المدة أم تقصر! بمعنى أن لها بداية تصل بعدها للذروة، ثم تتوارى أو تموت، فاسحة المجال لمجموعة أخرى من المفاهيم والمصطلحات لتحل مكانها؛ فعلى سبيل المثال: كانت مفاهيم مثل الرأسمالية والاشتراكية -بكل المفاهيم المتفرعة عنها- تحكم رؤية العالم لنفسه في حقبة غير بعيدة مضت، واليوم خرجت مفاهيم أصولية في الشرق والغرب، استطاعت أن تفرض هيمنتها ونفوذها على التفكير والتفاعل البشري على كل مستوياته الدنيا والعليا. ومع كل ما يتم فرضه على هذه المفاهيم من ابتسارٍ وسياقاتٍ وتوظيفاتٍ، فإنها تبقى علامات فارقة تتحكم في التفكير والجدال وتقدّم نفسها كأدوات خطيرة لإدارة الخلافات والصراعات والحروب.

وهل هو مفهوم «مدرسي» منجز؟ أم أنه مفهوم قابل؛ لأن يُستعاد من جديد في شروطٍ مختلفة عن الشروط التي تكوّن وتطوّر وتبلور فيه؟

إنّ المفاهيم المرتبطة بالعمران أو الاجتماع البشري -على مختلف أبعاده- هي في حقيقتها التداولية «مفتوحة» قابلة باستمرار للقراءة والتفسير والتأويل مهما حاول تاريخ الفكر أن يلبسها ثوب المفهوم المتسق والمتماسك و«المكتمل». فلتاريخ الفكر منهجه في وضع حدود المفاهيم بعد «استقرارها»، غير أنه لكل مفهوم تاريخ اجتماعي-اقتصادي-سياسي مُعقّد يجعل منه قابلاً للاستعادة وإعادة المسألة والاستدعاء، وفي شروط معينة الطلب عليه لأهداف اجتماعية-سياسية معينة. بل إن «التماسك» و«الاتساق» و«مناعة» المحدّثات هي جزء من طبيعة المفهوم التجريدية، والانتقال من المتعين إلى المجرّد، ومن الواقع إلى الفكر. وهو ما يعطي المفهوم «المجرّد» طابع الاستقلال النسبي عن الشروط التي تمّ إنتاجه أو تكونه أو تطوره فيها؛ بحيث أصبح قابلاً للمقروئية في شروط زمانية-مكانية مغايرة.

وختاماً.. فإنّ اهتمام المثقفين والمفكرين بما يُسمى «الاضطراب المفاهيمي» لم يأت من باب الترف المعرفي، وإنما جاء ليؤكد الدور الكبير الذي تلعبه المفاهيم في فهمنا للعالم والأحداث والأفكار من حولنا، ودوراً آخر لا يقل أهمية في التأثير على انتقائنا لخياراتنا وقناعاتنا وعقائدنا، وهي أشبه ما تكون بجهاز الراديو الذي يرسل ولا يستقبل: تُحدّثنا، وتُغنّنا، تُحنّنا على الفعل، ولكنها أبداً لا تستمع لنا، أبداً لا تستجيب لمخاوفنا أو تحفظاتنا. وبتعبير آخر، فهي أشبه ما تكون بالنظارة ذات اللون الواحد، إن كانت حمراء جعلتنا نرى كل المشاهد من حولنا باللون الأحمر، وإن كانت سوداء صبغت الكون بالسواد، وإن كانت بيضاء عمّ البياض وانتشرا!

رضوان جودت- زيادة الأيديولوجي على المعرفي الذي يتنامى إيقاعه ووتيرته في تعميق الغموض والالتباس في الخطاب العربي من قبل التيارات القومية والماركسية والإصلاحية. ومن ثمّ كان ممكن الخلل في هذه الخطابات في «عدم إدراك مفهوم شامل عن النهضة».

... إنّ حضور إشكالية «الاضطراب المفاهيمي» -وإذا ما أعطينا الكلمة مؤشراً إجرائي وليس مؤشراً المعيار- عملية ترتد إلى طبيعة انتقال المفهوم من بيئة إلى بيئة أخرى. وفي عملية الانتقال هذه يشهد كل مفهوم (رحلة) أو عملية انتقال يعاد فيها تفسيره وتأويله، بشكل يكون فيه قابلاً للاستخدام في مجال ثقافي آخر.

وفي إطار المقاربة نفسها، يستخدم الكاتب آلية «تبيئة المفاهيم»، أي نقل المفاهيم من حقل معرفي إلى حقل آخر مختلف عنه، عبر ربط هذا المفهوم الجديد بمعانٍ تقريبية في المجال المنقول إليه، وتحديد المرجعية التي نشأ فيها المفهوم، ومحاولة تأسيس مرجعية تقريبية في الثقافة العربية المعاصرة؛ وذلك حتى يكتسب هذا المفهوم المشروعية المعرفية، وتبدو هذه الآلية مهمة للغاية في الفكر العربي المعاصر؛ ذلك أن ابتكار المفاهيم وتقريبها وتبيئتها يساعد في فهم الواقع؛ لأن الظواهر الاجتماعية عامة لا تفصح إلا عن النذر اليسير من ماهيتها وطبيعتها ومضمونها، وفي هذه الحالة تتكفل المقاربة المفاهيمية بمعرفة مضمون الظاهرة على الأقل بطريقة نسبية.

ومن هنا؛ فإنّ الاضطراب المفاهيمي في الفكر العربي المعاصر عملية فكرية أكثر ممّا هي مسألة تتعلق بمعرفة حدود المفهوم نفسه. وبكلام آخر لا يرتد الاضطراب إلى مسألة «أكاديمية» بحثة تتعلق بمعرفة بيانات المفهوم ومحدّداته بقدر ما يرتد إلى عملية فكرية معقّدة، ومشروطة بالضرورة تاريخياً ومعرفياً. وبطبيعة المفهوم نفسه، وهل هو مفهوم «منجز» بشكل يسمح بتدوين تاريخه وتحديد محدّداته؟ أم لا يزال في طور «الإنجاز»؟

هذا الأمر دَفَع الباحث إلى استشفاف تشخيصي؛ مُفاده أنّ الاضطراب المفاهيمي علامة مميزة للثقافات التي تدخل أو ترغم على الدخول في مرحلة تحولات جذرية، وهي تشكل جزءاً من عملية فكرية معقدة تشكل مبحثاً نموذجياً لدراسات الثقافة والاتصال الثقافي. حيث اتسم هذا الاضطراب بقوة الموجة أو التيار في الفكر العربي المعاصر، لاسيما الإسلامي منه؛ بسبب طبيعة المواجهة التي بدأت عنيفة بين ثقافة غربية مسلحة بسلطة المعرفة والقوة وفتح العالم وبين ثقافة راسخة الجذور أصيبت بالصدمة، وبمواجهة أسئلة وإشكاليات من طراز جديد لم تكن من (النوازل) التي عرفها المسلمون من قبل.

ولا شك أنّ العقل العربي والإسلامي الحديث قد تلقى صدمة كبرى لم يتلق مثلها في التاريخ؛ ألا وهي: «صدمة الحداثة»، والتي بعثت الأوراق والمفاهيم، وأسهمت في إحداث ارتباك فكري رهيب في الوعي العربي. بل إنّ آثار الصدمة أُلقت بظلالها على وضع الأمة الحرج إزاء أوروبا. هل أوروبا الحديثة ترنو لغزو العرب أم لنقل المدنية إليهم؟! من هنا تفجر ذلك «الوعي الشقي» في ثقافتنا العربية والإسلامية الحديثة. ومن المؤكد أنّ هذا التشويش والارتباك في الأفكار والمواقف قد انعكس، حتماً على المفاهيم النهضة العربية في السياسة والاجتماع والمعرفة. يقول كمال عبداللطيف في هذا المعرض: «يرادف مفهوم السلفية في الفكر الإسلامي المعاصر، مفهوم النزعة الأصولية، ونزعة التجديد الديني، ونزعة الإصلاح الديني إلى غير ذلك من التسميات التي يمكن أن يعثر عليها الباحث المهتم باليات الفكر العربي المعاصر (كتاب «مفاهيم ملتبسة في الفكر العربي المعاصر»، ١٩٩٢، ص: ٢٧). بل إنّ بعض الدارسين العرب قد سارع إلى سبر أغوار هذا الاضطراب المفاهيمي، من خلال مفهوم النهضة باعتباره من المفاهيم المتداولة في الخطاب العربي المعاصر التي يغلب عليها -كما يقول



إيمان بدر

## الحرية في الفلسفة السياسية الأوروبية

تُشير يُمنى الخولي - في بحثها عن، نظرية الحرية في الفلسفة السياسية الأوروبية - بمجلة التسامح إلى أن الحرية بُوصفتها أحد أسمى الأهداف الإنسانية المنشودة، لا يقتصر التنظير بها فلسفياً، وإنما يراد بها تحقيقها على أرض الواقع، وقد شهد تعريفها اختلافات واسعة وصلت إلى أكثر من مائتي تعريف؛ وذلك نظراً لسعتها والاختلافات المعرفية بين الناس، بيد أنه يُمكننا أن نتطرق إلى محورين رئيسيين في مفهوم الحرية، واللذين نجدهما قد رسما أطر الفلسفة السياسية الأوروبية؛ هما: الحرية الموجبة والحرية السالبة.. ويُقصد بالحرية الموجبة هي تلك التي تسعى إلى تحديد مسار محدد يُمارس فيه الإنسان حريته، بينما تسعى الحرية السالبة إلى إزالة العوائق التي تعيق الإنسان عن الوصول إليها.

تحريرهم وترسيخ الحرية. فبعد انتهاء المشروع الاستعماري الغربي الأوروبي بعد الحرب العالمية الثانية وتعاضم حركات التحرير القومي في الدول المحتلة، خرجت إنجلترا وفرنسا متهاكنتين. ومن ثم شهدت الفلسفة الغربية في النصف الثاني من القرن العشرين تيارات دأبت على نقد المركزية الأوروبية وحركتها الاستعمارية ونقد قيم الحداثة. ومن وجهة نظري الشخصية، فإنني أتفق مع الكاتبة فيما يتعلق بأن الفلسفة السياسية الأوروبية الحديثة قد اتخذت من الحركة السياسية والاقتصادية الحرة في دولها لتكون شعاراً تستغله لنهب ثروات الشعوب الأخرى ممن لم تتوافر لهم الظروف الملائمة للنهوض، وهكذا أضحت الحرية في أوطانهم أداة لاستعباد الدول الأخرى. وأدى ذلك ليس فقط إلى تيارات أوروبية في الداخل تنقد هذه الحركة الاستعمارية بل تنقد أيضاً قيم الحداثة التي انبثقت منها، كذلك فإن الرأسمالية كنظام اقتصادي يؤدي إلى خلق توزيع غير عادل للثروات والسلطة. وفجوة ملحوظة بين طبقة الرأسماليين الذين يسعون لحصد المزيد من الأرباح والطبقة الكادحة مما يجعل من الطبقة الوسطى شبه معدومة. وأدى هذا النظام أيضاً إلى انتشار البطالة والتمسولين واحتكار القلة لسوق العمل. وهي بالتالي تعزز مشاركة الأغنياء في السياسة على حساب الآخرين من الطبقات المتوسطة والفقيرة؛ وذلك لأنهم عماد الاقتصاد؛ وبالتالي ينعكس ذلك على القرارات الحكومية المتحيزة لصالحهم، كما أن حقوق العمال ليست مصادرة في جميع الحالات؛ فعلى سبيل المثال: يكون الضمان الصحي مستمراً باستمراره في عمله، وحالما يخرج من العمل بسبب ظروف قاهرة، ينقطع أجره ويخسر الضمان الصحي. لنتتهي من هذا إلى أن المنشود هو نظرية سياسية عادلة تؤكد الحرية لكل الأطراف وليس طبقة أو عرق معين.

وحقوق الطبقة العاملة. وهذا لا يعني أن للدولة دوراً هامشياً، بل هي وسيلة لتحقيق غاية أشمل من الغايات الفردية وهي تحقيق النظام والقانون في الداخل ودفع الأعداء الأجانب من الخارج؛ وذلك لخلق جو صالح لكل الممارسات الفردية. كما أن النظام السياسي الليبرالي هو نظام مُضاد لفلسفة الاستبداد السياسي، وهو النقيض للدكتاتورية التي تكمن مشكلتها في تضرد جماعة أو مذهب ما للسلطة وخضوع الأفراد قسراً لها، وإلا زجت بهم في السجون والمعتقلات، كما نجد ذلك في العديد من الدول ذات الحكم الشمولي المستبد والتي لا تتسامح مع تعددية الأحزاب والأفكار إلا بما يحفظ لها الحق في استمرارية حكمها. على عكس الدولة في الفلسفة الليبرالية، والتي تؤمن بحرية الاختلاف والآراء؛ مما يجعلها حاضنة لمختلف التيارات الفكرية في جو من التسامح والديمقراطية، وقد بُني هذا الفكر على أساس أن الفرد حر في طريقة تفكيره ومعتقداته، ولا يحق لأي أحد التدخل فيها أو فرض رأيه قسراً. وقصارى ما يمكن أن يفعله الفرد كما أشار برتراند رسل هو «أن ذلك الرأي يبدو له أصح من غيره». ويشهد التاريخ الدور الكبير الذي لعبته الليبرالية في إرساء أسس الحكم الدستوري ووجوب استقلال أو فصل السلطات الثلاث عن بعضها: التنفيذية والتشريعية والقضائية. على أن هذا الوجه الإيجابي في الفلسفة الأوروبية في شقيها السياسي والاقتصادي، والذي يتأسس على إطلاق حريات الأفراد في نشاطهم الاقتصادي والسياسي، له وجه قبيح آخر كما تشير الكاتبة لذلك، وهو وجه الاستعمار وسلب الخيرات من الشعوب الضعيفة، فأضحت الحرية الأوروبية هي حرية لرعاياها ولكنها حرية سلبت الآخرين تحررهم. لقد بدأت بالدفاع عن طبقة صغار الملاك، وانتهت باستعمار الشعوب الصغيرة لتأكيد التبعية لها وباسم

وقد تجسّد مفهوم الحرية الموجبة في القطب اليميني الرأسمالي في أوروبا، والذي يسعى لتقليص نفوذ الدولة إلى أقصى حد لتمكين الفرد من حق التملك، بينما على العكس يسعى القطب اليساري الاشتراكي إلى إزالة العوائق التي تحول دون أن يكون للدولة دورها الرئيسي تجاه رعاياها، وظل هذا التقابل بين اليمين واليسار ماثلاً وواقعاً للحركة السياسية إبان القرن العشرين حتى انهيار الاتحاد السوفييتي الاشتراكي؛ وبالتالي انتهت الحركة السياسية لصالح اليمين والذي يقوم في جوهره على الدفاع عن حق الفرد في الملكية، وأن ترفع الدولة يدها عن وسائل الإنتاج وتترك ملكيتها للأفراد وتنافسهم الحر ولا تتدخل في العلاقات الاقتصادية بينهم. وكانت تعني في البداية ملكية ناتج العمل، فالعمل امتداد مباشر للإنسان ولكن بدأت هذه الملكيات الفردية تنمو وتتراكم، خصوصاً في ظل الثورة الصناعية التي تضاعفت فيها إمكانات تشغيل رأس المال واستغلال الطبقة العاملة، وأدى التقدم التكنولوجي إلى ظهور الصناعات الضخمة والتي هي في غير حاجة لمهارات العمال الصغار، ووجد الذين لا يملكون قطعة أرض أنفسهم في قارعة الطريق، وظهر التفاوت والفجوة الكبيرة بين أصحاب رؤوس المال والطبقة الكادحة. ومع استبدال الصناعات اليدوية بالآلية، انتشرت البطالة والفقر مما أدى لتنامي ظهور الفكر الاشتراكي الذي يحاول إزالة معوقات الحرية التي تراكمت على كواهل الطبقة الكادحة والفقراء؛ وذلك بتمكين الدولة من إرساء العدالة الاجتماعية وتشارك الجميع في خيارات الوطن وناتج العمل على السواء، على أن الرأسمالية المتمثلة في فلسفتها الليبرالية ظلت المعبر الرسمي عن الحرية في النظرية السياسية الأوروبية. والدولة في الفلسفة الليبرالية الرأسمالية كما رأينا لا تتدخل في الملكيات الخاصة، ولكن جل ما يمكن أن تفعله هو ربطها بواجبات والتزامات كالضرائب والجمارك



بسام الكلباني

## المرجسيات القاتلة

يتساءلُ مُحَمَّدٌ محفوظٌ في مقاله بمجلة التسامح المعنون بـ«سؤال الهوية والتعددية في المجال الإسلامي المعاصر»، عمّا إذا كان بالإمكان للإنسان أن يفهم نفسه دون الآخر؟! وهل بإمكان الفرد العيش مستغنياً عن الآخر المختلف عنه؟! الذات بشكلها الديني والقومي والإثني بحاجة ماسة لفهم ذاتها من أجل الوصول إلى الهدف الأسمى وهو العيش السليم مع الآخر المختلف، فإذا كان عنوان الذات دينياً؛ فما من منفذ لفهمها دون فهم الآخر المختلف معها في الدين، وإذا كان عنوان الذات قومياً أو عرقياً أو مذهبياً؛ فإنه من المحال فهم الذات وإدراك الحقائق دون نسج علاقات سوية مع الآخر. فالآخر هو مرآة الذات بكل دوائرها، ومن يبحث عن ذاتٍ حقيقية دون آخر حقيقي؛ لن يتمكن من استيعاب ولا فهم وإدراك حاجاته ومتطلباته دون فهم ذاته قبل كل شيء.

أسقط الحدود وأوصل مناطق العالم ببعضها البعض حتى أضحت قرية كبيرة، فهذا التوسع المعلوماتي؛ قد جرف الإنسان إلى مهاوٍ سحيقة وضياح وتشبّت ولهاث وراء الجديد من التكنولوجيا وصناعة المعلومات، وقد أخطأ الإنسان العربي في التعامل مع هذه التطورات، فلم يُحسن خلق حالة من التوازن المجتمعي حتى يتمكن المجتمع من ملاحقة التطورات ومواكبتها دون إضاعة الذات، فعملية التوازن هذه؛ لا تتم إلا على قاعدة الهوية وتفعيل عناصرها في الوجود الاجتماعي الشامل، بيد أنهم وقبل كل شيء عليهم أن يدركوا حقيقة أن الهوية التي تطالب بإحيائها في الوسط الاجتماعي قد تؤدي إلى نظام مغلق وموغل في العزلة، والتغلب على هذه الإشكالية هي من خلال خلق نظام ثقافي متوازن متضمن مجموعة من القيم والمبادئ التي ما إن تمسك بها مجتمع ما؛ إلا وعمل على إحيائها، وكانت سبباً من أسباب التحضر، وعاملاً من عوامل التمدن في مختلف الحقول والمجالات، أسطها التعامل مع الأقليات، وأوسعها اللحاق بركب الحضارة المعاصرة.

التعصب والعنف والتسلط الأيديولوجي والفكري والسياسي هي من سمات المجتمعات العربية في القرن الواحد والعشرين، والتي من شأنها سخرت الحكومات سُبلاً وجماعات تعمل جاهدة على إفناء وطمس الهويات والعناصر الثقافية والأيديولوجية المختلفة معها والمغايرة لها، وهو ما أنتج فئات ومكونات مجتمعية منعزلة في حالة هجوم أو دفاع طوال الوقت؛ فإمّا تعايش سلمي وتعددية ثقافية وسياسية، وأمّا هجوم على الآخر لحماية المكتسبات الحضارية، والمحصلة مشهد دموي، وسلسلة تصفيات، ومواثيق تُخرق، وحقوق تنتهك، ولو شاء ربك لجعل الناس أمة واحدة.

والتلاشي، وفي أحيان كثيرة إلى الجمود أو الاختفاء الكلي من الوجود، فحتى لو كان خيار العزلة خياراً أيديولوجياً؛ فالنظرة المرجسية إلى الذات وقيمتها وما تملك من مبادئ ومعارف لا تؤدي بالضرورة إلى فهم حقيقة الذات الثقافية والقيمية؛ ذلك لأن هذه النزعة المرجسية لديها قد تقودها إلى شعور وهمي بالاستغناء عن الآخرين بكل معارفهم ومكتسباتهم العلمية والحضارية؛ فالعزلة لا تفضي إلا إلى بناء صورة نمطية حول ذات غير قادرة على استنهاض الإنسان واكتشاف قدراته ومكامنه. وحده التواصل والانفتاح حول الآخر حضارياً وثقافياً يقودنا إلى فهم الذات والهوية.

تمر الشعوب العربية في حالة عزلة حقيقية؛ تهدف بهذا -كما تظن- إلى الحفاظ على ثوابت المجتمع ومكتسباته ومقدساته من خلال الانكفاء والانعزال، والمحصلة في الأخير شعوب ذات ثقافة أحادية ومرجسيات قاتلة وزينوفوبيا تجاه أي كيان غريب، واستماتة في الدفاع عن تلك الثوابت بالسيف دون التواصل المستدام مع الآخر لمعرفة وكشف خباياه وسبر أغواره ومكوناته، معتقدين أن التطورات الحديثة بأشكالها المختلفة ومؤسساتها المتنوعة والدخيلة وأفاقه الرحبة قد تلغي الانتماء إلى هوية واضحة المعالم، لهذا كان المسلمون فيما مضى؛ يشيطنون الآخر المختلف معهم في الأمور العقديّة أو الفقهية، بلا مبرر ولا تواصل، ووحده الانفجار المعلوماتي العظيم فضح كافة أشكال التمييز والكره والانعزال والانكفاء نحو الذات، وقزّم المفاهيم وعزى عبثيتها، واتضح للمسلمين قاطبة فيما بعد أن الاختلاف مع الآخر لم يكن ممنهجاً ولم يكن مبرراً ولا يعدو أكثر من كونه اختلافاً في وجهات النظر لا يرقى لأن يكون خلافاً دموياً. ولا شك أن التطور العلمي والتكنولوجي الهائل، والذي

في القرون الخاوية؛ وقبل الإعلان العالمي لحقوق الإنسان، وقبيل ميثاق الأمم المتحدة المتعلق بإزالة كافة أنواع التمييز والعنصرية تجاه الأقليات والمرأة؛ كانت دعوات استئصال ونفي الآخر تتطاير في كل أرجاء المعمورة بدعوى الحفاظ على مصالح الأكثرية والغالبية من الأقليات الدينية أو الثقافية التي تشكل -كما يظنون- خطراً على مكتسبات الأكثرية الحاكمة والسائدة، ورغم تصاعد الوتيرة الحادة بين الأقليات والأكثرية، وبين الطوائف والإثنيات العرقية المتناحرة في الشرق الأوسط على وجه التحديد؛ إلا أن كل تلك الممارسات المتطرفة جعلت الآخر أكثر تشبهاً في ذاته بكل خصوصيتها وحيثياتها المباشرة وغير المباشرة، فكل تلك الأيديولوجيات والنزعات الاصطفائية والتطهيرية لم تُفض إلا إلى المزيد من بروز الهويات الفرعية والخصوصيات المراد طمسها وشجبها من المنظومة الإنسانية.

الآخر الديني هو ضرورة وجودية للذات الدينية، كذلك هي الحال عند الآخر المذهبي؛ فالأخير ضرورة وجودية ومعرفية للذات المذهبية، وهكذا دواليك عند بقية العناوين ودوائر الانتماء بكافة أشكالها والتي تحدد معنى الذات للآخر؛ فالذات التي لم تتجاوز حدودها مهما كان ثراؤها ومهما كانت تملك من تجارب وخبرات؛ تظل في حاجة كيانية ماسة إلى أن تعبر هذه الحدود انطلاقاً من احتمالية أن الآخر قد يحمل ثراءً وخبرة لم تعرفها، فالذات في عملية خروجها إلى الآخر إنما هي تعيد اكتشاف ذاتها، وقد تصل إدراكها؛ أي أن الذات لا يمكن أن تكون ذاتاً إلا بوجود الآخر.

فالعزلة والانكفاء بالذات لا يقودان إلى اكتشاف الذات؛ ولنا في التاريخ تجارب كثيرة لإثنيات عرقية ومذاهب وطوائف انتهت باعتزالها إلى الانطواء والانحسار





عبد الله الجهوري

## الأديان والعالم الجديد

اختتم قبل أيام في روما اللقاء الدولي حول الرحمة، وتعزيز المشتركات بين أتباع الأديان من أجل السلام والمصالحة، بحضور ثلة من علماء العالم الإسلامي يتقدمهم مفتي جمهورية مصر العربية شوقي علام، ومفتي لبنان عبد اللطيف دريان، وآخرون. وبغض الطرف عن نتائج اللقاء وما آل إليه، فإن الحوار بين الأديان والطوائف بدأ يحجز حيزاً معتبراً على أجندة القيادات السياسية والدينية سيما في منطقتنا الملتهبة فكرياً وسياسياً. وفي خضم هذه الظروف تتباين الآراء حول عودة الدين والتطرف إلى الواجهة، بينما يرى آخرون أن موجة الإلحاد وظهور طائفة «اللا دينيين» في تنام مستمر، لكن النتائج ستبقى متباينة أيضاً ومتنوعة بتنوع المجتمعات والقوميات، مع الأخذ بالاعتبار المتغيرات السياسية والاقتصادية العالمية. وفي سياق هذا الموضوع قدم للقارئ الكريم حسام تمام حواراً ثرياً مع عالم الاجتماع الديني ومدير مرصد الأديان في سويسرا جان فرانسوا ماير. فرانسوا ماير تحدث في لقائه عن ثلاث قضايا هي (مسار حركة الأديان في العالم، وتأثيرات الإنترنت على الدين، والحركات الدينية الجديدة) والتي تبدو مترامية الأطراف للوهلة الأولى، بيد أن الجامع المشترك بينها هو إلقاء الضوء على التحولات الدينية في العالم الجديد.

أخذها حيزاً واسعاً من معادلة القراءة فإنها لم تحل أبداً مكان الكتاب الورقي.

وعن استخدام الجماعات الدينية الجديدة للإنترنت، يرى ماير أن شبكة المعلومات تشكل الفرصة الذهبية لها للحصول على الأتباع ونشر الأفكار، ولكن قبل أن نتوغل في الحديث لنكشف للقارئ ما المقصود بالحركات الدينية الجديدة؟ من أسماها، هي عبارة عن تنظيمات وأفكار دينية أو شبه دينية مبتدعة، وتنقسم إلى قسمين، منها ما يتحدر من ديانات قديمة سماوية وغير سماوية كالبهائية وحركتي شهود يهوه، والمورمون، ومنها ما هو مبتدع تماماً كـ بعض الديانات التي ظهرت وتظهر في بلدان شرق آسيا. إن بعض الديانات الجديدة -بحسب ماير- تحاول تقديم نفسها على أنها فهم جديد «صحيح» للدين الذي قامت عليه، وبالتالي فهي غالباً قد لا تعتبر نفسها من الديانات الجديدة. وعلى كل حال فإن ماير يرى - في الغالب - ضعف هذه الحركات الدينية الجديدة، وأن كثيراً منها إلى أقول، ولن تتمكن من الصمود طويلاً، أو على الأقل ليس لدى كثير منها القوة الكافية لأن تحل محل الديانات الكلاسيكية أو القديمة.

وبعد تطواف واسع بين الديانات الجديدة وتطورات الديانات الكلاسيكية وعلاقة الاثنين بالإنترنت واعتمادهما عليه في إيصال الأفكار وتجميع المريدين وتصحيح الصور ونشر الأخلاق والعقائد المتعددة، يعود ماير ليؤكد وجود بعض القضايا التقليدية المتعلقة بالتعددية الدينية، التي من شأنها خلق خلاف وقلق وتوتر لا بد منه إثر تحول بعض المؤمنين من ديانة إلى أخرى. وفي ختام حديثه يستبعد ماير تأثير الهجمة على الإسلام في الغرب على فضول الغربي ورغبته في التعرف على الإسلام ومعرفة ماهيته.

استثمار تويتر دينياً وأيدولوجياً. وتوقع أنه لو أعيد اللقاء مع ماير بعد ست أو سبع سنوات من لقائه مع حسام تمام لما فوّت فرصة الحديث عن التطور الهائل لتويتر وفيسبوك وأثرهما على حركة الأديان في العالم وكذلك أثرهما على الأديان أو الطوائف الجديدة.

ويرى ماير أنه رغم رفض بعض الجماعات الدينية المتشددة للإنترنت باعتبارها تحتوي مواد قد تضر بالبعدين الأخلاقي والعقدي، فإن هذه المجموعات مازالت صغيرة ولا تتمتع بالشعبية الكافية لجعلها قوية كتلك الجماعات اليهودية المتشددة التي تشجع أتباعها على تقليص دخولهم للإنترنت. وفي الجانب الآخر يرى ماير أن الجانب الأكبر من الحركات الدينية بتنوعها الواسع تدرك جيداً أنها بحاجة إلى هذا الفضاء المفتوح وأنه لا غنى لها عنه. وهذا يفسر سر تهافت الفقهاء والقساوسة والرهبان والمؤسسات الدينية الرسمية لتبني حسابات شخصية على مواقع التواصل الاجتماعي في تويتر وفيسبوك والآن تطور الأمر ليشمل استئجار، وسناب شات وإن كان بدرجة أقل نسبياً.

ماير يؤكد أن شبكات المعلومات العالمية رغم أهميتها وزخمها وحاجة الأديان إليها، فإنها لن تكون بديلاً يقضي على المؤسسة الدينية الرسمية، وسيبقى الأشخاص دوماً للبحث عن لقاء مباشر على الأقل بالنسبة للأجيال التي بدأت استخدام هذه الوسائل وهي في سن متقدمة نسبياً. ولا يستبعد ماير أن يختلف الأمر بالنسبة للأجيال القادمة التي نشأت على استخدام الإنترنت منذ الصغر. وليؤكد المؤرخ السويسري وعالم الاجتماع الديني ماير كلامه يضرب للقارئ الكريم مثلاً بالكتب الإلكترونية التي رغم

في البداية تحدث ماير عن محاولات السلطة الدينية العودة إلى الواجهة عبر استغلال/استثمار الأحداث السياسية والاقتصادية في العالم كما فعلت بعض الكنائس في الولايات المتحدة الأمريكية التي ربطت الأزمة الاقتصادية في أمريكا بتراجع الاهتمام بالجانبين الأخلاقي والروحي، وكذلك فعلت الكنيسة الكاثوليكية في روما حين وجهت معاشر «المؤمنين» إلى أن «بناء الحياة على الجوانب المادية يشبه البناء على الرمال». وفي السياق نفسه قدم المسلمون النظام الاقتصادي الإسلامي باعتباره الأكثر ثباتاً والأقل تأثراً بالأزمة المالية العالمية التي اجتاحت العالم في 2008 متأثرة بأزمة الرهن العقاري وما تلاها من مضاعفات. ويلخص ماير حركة الأديان في العالم، ببروز التعددية الدينية في بعض المناطق في العالم في مقابل ظهور جماعات متشددة لا يسعها التنازل عن الثوابت التي انطلقت منها.

وفي سياق علاقة الإنترنت بالدين، فإن ماير يرى - بمبدأ حساب الربح والخسارة - أن الخاسر الأكبر في المسألة هي المؤسسة الدينية الرسمية، أو السلطة الدينية التقليدية التي خسرت نفوذها لصالح أفكار دينية هجينة لا تتبع المؤسسة الرسمية ولا تعترف بسلطتها في الغالب وإن أظهرت عكس ذلك. كما أنه أصبح من السهل جداً لأي فرد أن يصبح له أتباع ومريدون من كل مكان حول العالم شريطة أن يُغذي موقعه بالتحديات والتشيطات اللازمة بصفة دورية. وفي هذا السياق أتذكر جيداً كتاب الناقد الثقافى السعودى، عبدالله الغدّامى الذى طرح فكرة الفقيه الفضائى مشيراً إلى تحول الخطاب الدينى من المنبر إلى الشاشة. وفي كتابه الآخر (ثقافة تويتر) بين الغدّامى التطورات التى طرأت على الساحة الدينية إسلامياً على وجه الخصوص وكيف تم



كامل السوطي

## تطور مفاهيم الحكمة والسعادة عند فلاسفة اليونان

لطالما تساءل الفلاسفة عن مفهومي الحكمة والسعادة، وعن ربطهما ببعضهما البعض أو فصل أحدهما عن الآخر، أيهما السبب وأيها النتيجة، أم أنهما مترادفان على الدوام لا ينفصلان. الكاتب المصري مصطفى النشار في مقاله «مفهوم الحكمة ومفهوم السعادة في الفلسفة اليونانية» المنشور في مجلة التسامح يفتح مقاله بتخطئة الشباب الذين يرون أن السعادة قرينة المال ومتعة الجسد وأن الحكمة لا تعني إلا التعاسة وسوء المظهر، ومن هنا كان من الضروري أولاً الإجابة عن سؤال من هو الحكيم؟ ومن هو السعيد؟ أو ما الحكمة وما السعادة؟

مجرد الاستمتاع بها، بل على النقيض من ذلك بالزهد فيها. بينما جاء فلاسفة العصر الهلينيستي بمفاهيم قريبة للحكمة والسعادة من تلك التي أتى بها السوفسطائيون كما تم توضيحه سابقاً من ارتباطهما بالفرد نفسه، وأحد فلاسفة ذلك العصر، فإن أبيقور لديه نظرة شبيهة ومختلفة عن سابقيه في أن واحد. فهو وإن كان يسلم بأن السعادة تميل للإنسان إلى كل ما هو لذيق، فإنه بالمقابل يجد أن قدرة الإنسان على اختيار ما هو طبيعي وضروري هي المؤدية إلى شعور الإنسان بالرضا.

أما الرواقيون التابعون لنفس العصر الهلينيستي، فإن الكاتب يسرد خمس صفات للحكيم الرواقي: إنه رجل بلا انفعالات لأنه لا يترك نفسه تسقط فيها، والإخلاص ومحاولة الظهور بأفضل صورة ممكنة، وإيمانه التام بالألوهية، وبأنه وديع ولا يضر نفسه ولا غيره، وخامس صفاته هي شعوره الدائم بالحرية رغم الإيمان بالاحتمالية والقدرية.

وإذا أمكنني أن أتحدث عن الحكمة والسعادة من منظور حديث فإنه من الممكن القول بأن هذه الفلسفة مازالت سارية حتى يومنا هذا منذ فلاسفة اليونان، فالصفة الخامسة صفة متعلقة بالجدليات الكلاسيكية المتعلقة بحرية الإرادة، فإذا كان المرء مؤمناً بالاحتمالية أفلا يجعله ذلك يقبل بالوضاعة إن كان وضيعاً ومتقاعساً، وعليه، يسير إلى الرذيلة؟ لقد تحدث ستيفين هوكنج في كتابه التصميم العظيم عن لعبة حاسوبية تسمى لعبة الحياة، والخلاصة التي نستنتجها من تلك اللعبة هي أن الإنسان لن يفعل ما سيفعله بعد ثوان من الآن إلا لأنه قد عاش ظروفًا ستجعله تلقائياً يفعل ذلك الأمر. إلا أن صفات الحكيم الرواقي تضع حلاً عبقرياً وإن كان قديماً لهذه المعضلة، فالحكيم الرواقي يجب عليه أن يؤمن على الدوام بأنه حر رغم إيمانه بالقدرية والاحتمالية، فنحن البشر على أية حال لطالما أمنا بالشيء ونقيضه لكي ننجو من فظاعة الحقيقة.

الخير الذي يحصل بالزهد. و لم يكن الفيلسوف الكبير سقراط ليصمت عن هذا التأثير الذي أحدثه السوفسطائيون في عامة الناس، حيث كان يسعى بكل جهده للتوحيد بين الحكمة والسعادة بعد أن قام السوفسطائيون بفك الارتباط بينهما وجعلهما كذلك حالة خاصة بالفرد. فالوصول إلى الفضيلة حسب سقراط يجب أن يمر بالتساؤل والتأمل، فمن يدعي أنه نقي فعلياً أن يسأل نفسه ما النقاء حقاً، وبطول التأمل والاستفتاء المستمر يصل الإنسان بعد ذلك إلى الفضيلة ومعرفة الخير والحكمة. وإضافة إلى ذلك، فإن سقراط يربط بين المعرفة والفضيلة والجهل والرذيلة، حيث أنه يرى أنه لا يمكن أن يسلك المرء طريق الرذيلة إلا إن كان في حقيقة الأمر جاهلاً بالفضيلة، فإن ادعى أحدهم بأنه عارف بالخير والفضيلة وناقضت أعماله تلك المعرفة فإن ذلك يعني أن ادعائه كان عارياً من الصحة. وقد أثبت سقراط التزامه بهذه المفاهيم عملياً حينما قبل بحكم المحكمة بقتله بشرب السم ووجد سعادته في تطبيق الحكم عليه، لأنه كان يرى أن الفضيلة تتحقق في احترام القانون. وقد سار أفلاطون على نفس النهج الذي ساره سقراط، فأكد أن الفضيلة والمعرفة هما وحدة واحدة، وأن الفضيلة لا تتحقق إلا بالمعرفة، تلك التي تنتج عن التساؤل والتأمل. ويرى أفلاطون أن هناك فضيلة فلسفية وهناك فضيلة اعتيادية، حيث أن الأولى يختص بها الفلاسفة الذين يعرفون الفضيلة عن طريق إعمال العقل، أما الثانية فهي الفضيلة الاعتيادية التي ترتبط بحياة الناس الاعتياديين والتي تشمل اتباع التقاليد والعادات واستخدامها السياسيون. ويبرز ارتباط الحكمة بالسعادة عند أفلاطون حينما نعرف أن الحكمة ممكنة حينما يوازن الإنسان بين الفضيلة الفلسفية والفضيلة الاعتيادية، وينتج عن ذلك بلوغ السعادة الكاملة. وكذلك أكد الفيلسوف أرسطو على ما جاء به أفلاطون من التوحيد بين الفضيلة والسعادة، وأن الأخيرة لا يمكن أن تكون قرينة للذات و

فالحكمة هي اكتساب العلم من التعلم أو التجارب، ويفرق الكاتب بين الحكمة حينما تكون نظرية فيسميها فلسفة، وحينما تكون عملية فتكون حينذاك خبرة. أما السعادة فإنها حالة خاصة بالإنسان دون الحيوان، الإنسان الذي يستطيع أن يحكم على حياته بأنها في خير تام ورضا كبير. إلا أن هناك مذاهب فكرية قديمة رأت أن السعادة تتحقق بالاستمتاع باللذات أو الأهواء كما يرى القورينائيون والسوفسطائيون، بعكس سقراط وأفلاطون حيث يريان أن السعادة في اتباع الفضيلة. وقد كان الاهتمام الأول من قبل فلاسفة اليونان بالحكمة مرتبطاً بالفيلسوف هيراقليطس، الذي كان يرى أن الحكمة قرينة الزهد، بينما لم يكتف فيثاغورس بالتوافق مع رؤية هيراقليطس حول الحكمة بل أضاف على ذلك أن السعادة تكمن في محبة الحكمة، وأن ذلك لا يقود إلا إلى الإقتراب أكثر من الآلهة ومحبة الآلهة، وبتمام ذلك يتحقق مفهوم السعادة عند الإنسان ويصبح واقعاً، وذلك ما أثنى عليه الفيلسوف يامبليخوس حيث رأى أن الخير كله باتباع تعاليم الآلهة والكف عن نواهيها. وقد سلك الفيلسوف بارمنيدس مسلك فيثاغورس ويامبليخوس إلا أن له صبغة طبيعية أكثر من سابقيه حيث أنه طريق إلهي يدرك بالعقل، ولكنه طريق محض بالظن كما أنه مدعم باليقين في أن واحد. وحسب بارمنيدس، فإن الحق الذي تعرفه باليقين وتهدمه بالظن هو وحدة واحدة لا تتجزأ للوجود المعقول، وحينما يدرك المرء حقيقة الوحدة تلك فإنه بذلك قد حقق السعادة التامة التي يطمح محب الحكمة أن يصل إليها. وبالرغم من مادية ديموقريطس، فإن فلسفته توافقت نوعاً ما أيضاً مع سابقيه الفيثاغوريين، حيث رأى أن قيمة الإنسان آخر ما ترتبط به من الأشياء قوة الجسد، أما الإنسان فلا يعني شيئاً إن لم يتسم بالخلق الرفيع، وأن للسعادة معنى مادياً عملياً وسماء باعتدال المزاج، ولا يحصل للمرء اعتدال المزاج ولا خلق النفس الرفيعة إلا حينما يكون عارفاً بحقيقة



زهرة النباهنية

## حلم مجتمع المعرفة العربي

يستخلص لنا الكاتب مسعود ضاهر في مقالته بمجلة التسامح «مجتمع المعرفة في اليابان والدروس المستفادة عربياً» أهم الدروس المستفادة من المجتمع العربي الياباني الذي تبني فلسفة القوة النظيفة التي تقوم على التركيز على الطاقة الإبداعية الخفية لدى الشعوب وأبرزها التراث الثقافي، والقدرة على التواصل والإبداع.

ومجتمعنا العربي إلى أن يصبح مجتمع معرفة، بحاجة إلى إرادة سياسية قوية تسخر كل الإمكانيات المالية والبشرية والمؤسسية في ثلاثة أنشطة رئيسية وهي: إنتاج المعرفة، ونشرها، والتعامل معها في حل قضايا المجتمع، والتي تُعد بمثابة المقياس للتقدم والتطور في هذا العصر.

الاجتماعية والمهنية واستخدام نتائجها من قبل مختلف مؤسسات المجتمع وخصوصاً المؤسسات الاقتصادية، وإذا لم يتم ذلك، فإنها تتحول إلى ترف عبثي لا يسهم في عملية التنمية، وتوضع النتائج في الأدراج وعلى الرفوف.

ومن منظور ديننا الحنيف للمعرفة فإنها هي تلك التي تنفع وتخدم الناس، ويتجلى ذلك في كتاب الله عز وجل حين عرض سيدنا موسى عليه السلام على الخضر مرافقته لطلب العلم انطلاقاً إلى حل مشاكل الناس وحاجتهم ومنها حماية حقوق العمال، وخطورة عقوق الوالدين، وكفالة حقوق الأيتام، ونستخلصها من الآيات التالية:

((أما السفينة فكانت لمساكين يعملون في البحر فأردت أن أعيبها وكان وراءهم ملك يأخذ كل سفينة غصبا))  
((وأما الغلام فكان أبواه مؤمنين فخشينا أن يرهقهما طغيانا وكفرا))

((وأما الجدار فكان لغلامين يتيمين في المدينة وكان تحته كنز لهما وكان أبوهما صالحا فأراد ربك أن يبلغا أشدهما ويستخرجا كنزهما رحمة من ربك وما فعلته عن أمري ذلك تأويل ما لم تسطع عليه صبرا))..

إن استعمال المعرفة في حل قضايا المجتمع هو وحده الكفيل بالدفع إلى المزيد من إنتاج المعرفة، ونجد استعمالها في الأرض العربية ضئيلاً جداً؛ وذلك لأن حكوماتنا ومؤسساتنا فضلت أن تستورد الحلول الجاهزة من الخارج، وربما يعزى ذلك لعدم ثققتها في مؤسساتها البحثية العربية.

من هذا كله نستشف أننا ننادي بالتقدم والتنمية، لكننا عاجزون عن التضحية ببعض من التراث أو التقاليد؛ لذلك لا ندهش من التقدم الياباني الذي يقف أمامه العالم مذهولاً رغم أن اليابانيين قوم شرقيون مثلنا، وبدأوا مسيرتهم من واقع عزلة وتخلف حضاري، كما بدأنا نحن في النصف الأول من القرن التاسع عشر الميلادي. ومن دون إرادة سياسية صادقة وعنيدة من قبل الدول العربية، ومن دون مجتمع يثق بصدق تلك الإرادة ويتفاعل معها، فإن الحديث عن بناء مجتمع المعرفة العربي يصبح حلمًا لا يرتبط بالواقع.

للتعلم الذاتي، وملكات النقد والتحليل والإبداع وبالتالي يفقد التعليم هدفه التنموي والإنساني لأجل تحسين نوعية الحياة وتنمية قدرات الإنسان.

وبالنظر إلى التعليم الياباني الذي ساعد اليابان في التحول إلى دولة حديثة قائمة على مجتمع معرّي صحيح، نجد أن هنالك ملامح وخصائص في نظامهم لا تتوافر لدينا ومنها المركزية في التعليم حيث يقوم هذا المبدأ على توفير المساواة في التعليم ونوعيته لمختلف فئات الشعب بغض النظر عن كل شيء، وبالرغم من المركزية في الإشراف على المعلمين إلا أنهم صنّاع قرار بالمدرسة ويتمتعون بقسط عالٍ من الحرية، ومن الخصائص الأخرى المهمة في التعليم الياباني روح المسؤولية والعمل الجماعي لدى الطلبة وهذه الخاصية تشكل قوة نفسية رائعة في مواصلة التعليم، والخاصية الأخرى في نظام التعليم الياباني هي التركيز على مبدأ الجد والاجتهاد؛ إذ يعتبرون من أكثر الطلاب إقبالاً على الدراسة، ويتوقف عندهم الالتحاق بالجامعة على ضرورة اجتياز اختبارات صعبة للالتحاق بمدرسة ثانوية ثم بعد ذلك الجامعة التي يقع اختيارهم عليها، وليس فقط على نتائج اختبارات المدارس الثانوية. والمقولة اليابانية «أربع ساعات... نجاح... خمس ساعات... رسوب» أي أربع ساعات نوم تعني النجاح بينما خمس ساعات نوم تعني الرسوب تؤكد على مدى المثابرة والجد والاجتهاد في تحقيق ما يصبو إليه الطالب الياباني. ومما لا شك فيه أن هنالك أسباباً أخرى في دولنا العربية تسهم في تحديد نوعية التعليم منها سياسات التعليم التي نوافق فيها الكاتب؛ إذ أننا نعاني من بطالة ثقافية من خريجي العلوم الإنسانية والثقافية، وكل ذلك نتيجة لسياسة تنصرف عن التقانة والعلوم العصرية والتكنولوجيا المتطورة، وكذلك المناهج، وأساليب التعليم التي لا تفسح المجال لبناء شخصية قادرة على التعلم والإبداع في شتى الحقول. وكلها من وجهة نظري تحتاج إلى رؤية واضحة ومتكاملة لتحكم العملية التعليمية.

### التعامل مع المعرفة في حل قضايا المجتمع؛

إذا تمت عملية توليد المعرفة ونشرها بالشكل المناسب، سيبقى علينا الاستفادة منها في الارتقاء بالإنسان وإمكاناته

### إنتاج المعرفة

المؤسسات الأكاديمية هي المراكز المحورية لهذا النشاط العلمي الحيوي، لما لها من وظيفة أساسية في تشجيع البحث العلمي وتنشيطه نظراً لكونه أهم وأبعد أوجه النشاط الفكري الذي يهدف إلى زيادة معرفة الإنسان ورفع قدرته على التكيف مع بيئته والسيطرة عليها واكتشاف الحلول للمشكلات التي تواجه المجتمع وأفراده، وهو ضروري لبناء دولة عصرية تتمتع بالرخاء. لذلك لا بد من أن تكون البحوث التي تُنفذ مرتبطة بخطة التنمية التي تضعها الدولة، حيث لا يمكن تحقيق أي تقدم علمي حقيقي من دون وضع سياسة عامة للبحث العلمي.

الإنفاق على البحث العلمي في الدول العربية يكاد يتسم بضعف حجمه، وبارتباط الأموال المخصصة له بالميزانية العامة بمعنى أن أمواله تأتي من اعتمادات الميزانيات، وبمعنى آخر غياب العلاقة بين مؤسسات البحث العلمي الحكومية وبين المشاريع الصناعية في القطاع الخاص، وبالتالي النتيجة هي تراجعنا في التنمية التكنولوجية، في حين نرى ونلاحظ الثبات لميزانية البحث العلمي في اليابان رغم مرورها بأزمات كبيرة منذ أكثر من عشر سنوات، وركود اقتصادي حاد. هذا المجتمع الذي تُوظف فيه المؤسسات الرسمية والخاصة نسبة عالية من موازنتها على الأبحاث العلمية تكاد تكون بين النسب الأعلى في العالم لا يبخل أبداً على أماكن إنتاج المعرفة كما هو الحال في دولنا العربية. أضف على ذلك تشويهها وتغييرها وقمع حريتها بدعوى الدين وتارة أخرى باسم العادات والتقاليد؛ لذلك لا نشاءم إذ قلنا بأن بناء مجتمع معرّي في دولنا العربية من أشبه المستحيلات.

### نشر المعرفة؛

يصاحب نشاط إنتاج المعرفة نشاط آخر وهو تحدّي حقيقي نتعامل فيه مع المعلومات والبيانات على أنها مخزون معرّي يمكن من خلاله تكوين رأس مال يسهم في التنمية الإنسانية، ويتم نشر هذه المعرفة بعدة وسائل منها وسائل الإعلام، والتنشئة، وأهمها هو التعليم، وفي مجتمعاتنا العربية أخطر مشكلات التعليم كما ذكرها الكاتب هي تردّي نوعيته وذلك يعني افتقار الموارد المخصصة للتعليم إلى القدرات الأساسية





أم كلثوم الفارسية

## الحاكمية لله أم للشعب؟

يحاول الباحث والأكاديمي صلاح الدين الجورشي في مجمل مقاله بمجلة التسامح المعنون تحت تأملات في إشكالية المشروعية والشرعية في الخطاب الإسلامي المعاصر رصد التغيير الذي طرأ على الخطاب السياسي الحركي الإسلامي، خاصة منذ ثمانينات القرن الماضي، معللاً ذلك بتراجع الضغوط على معظم الحركات الإسلامية، وتوفر قدر من الحريات والانفتاح السياسي، وهو ما شجع الكثير منها على الانخراط في تجارب يجمع بينها توفر الحد الأدنى من التعددية الحزبية. بل إن بعض هذه الحركات تمكّن من خوض انتخابات ناجحة ودخول البرلمان في عدد من الدول العربية مثل الأردن ومصر والكويت واليمن ولبنان وفلسطين والبحرين وموريتانيا والعراق. وفي هذا السياق يستعرض الكاتب معضلة فكرية وسياسية ودينية متمثلة في التساؤل الكبير الحاكمية لله أم للشعب؟ فمصطلح الحاكمية أحدث اضطراباً شديداً في المفاهيم، مما عطل -ولا يزال- نسق التفاعل الإيجابي مع المنظومة الديمقراطية. هذا المصطلح لا تكاد نجد له أثراً في أدبيات رموز حركة النهضة العربية مثل الأفغاني أو عبده أو خير الدين التونسي، وإنما اقترن ظهوره مع صعود الحركة الإسلامية المعاصرة، وتحديدًا مع تأثر سيد قطب بكتابات أبو الأعلى المودودي. حيث يعتقد الكثير من الإسلاميين، الذين يؤمنون بأن الشرعية لا بد أن تكون دينية بمعنى أن تكون واحدة ومطلقة، كلية وشاملة، تمتلك العديد من العناصر والتطبيقات، أخلاقية واجتماعية وأيضاً قانونية وسياسية.

وناسفة للحريات والمؤسسات باسم الإسلام. وهذا الفهم من شأنه أن يخلق حالة تعارض نظري وعملي بين شعار (الحاكمية لله) بكل ما يحمله من غموض ويتضمنه من إحياءات قدسية وبين مطلب (الحاكمية للشعب) الذي يطالب به الديمقراطيون ويستند على برلمانات منتخبة انتخاباً ديمقراطياً مباشراً.

وإذا أردنا أن نتحدث بلغة الفقه الدستوري، فإن الحاكمية كما يقول محمد سليم العوا: «هي السيادة»، وهذه الأخيرة لله سبحانه وتعالى، وهو من منح للإنسان حق الحاكمية على مصيره الاجتماعي، انطلاقاً من الحرية المقررة في الدين نفسه. إن الاختيارات التي تختارها الأمة تصبح جزءاً من الشريعة، وهذا يعني أن الأمة تشترع لمصالحها، المتحوّلة عبر الزمان والمكان. فإذا كانت القاعدة أن التشريع لإرادة الله «فإن للأمة - بتعبير راشد الغنوشي- مشاركة فعالة في ذلك». هكذا يمكننا أن نتجاوز المفهوم الجامد الذي يحصر الشريعة في النصوص الدينية، ويتدخل العقل البشري الجمعي لتدبير أمور الحياة السياسية التي تركتها الشريعة نفسها منطقة عفو وفراغ في كثير من أمورها، لما تتسم به من دينامية مرتبطة أساساً بالاجتماع السياسي البشري. وبالتالي يمكن القول إن ما يشرعه المجتمع عبر مؤسساته الدستورية كالبرلمان في مجال الشأن العام والحياة السياسية، هو بمثابة شريعة تستوجب القبول به من الأمة، ما لم يرد فيه نص قطعي الدلالة والثبوت في الشريعة الإسلامية.

بالسلطة التنفيذية. وفي كل هذه المراحل والآليات، لا يتدخل الله سبحانه وتعالى بشكل مباشر أو غير مباشر لتعيين هذه الجماعة أو تلك، أو ليضفي عليها أي نوع من أنواع الشرعية. فاللعبه وقواعدها يحددها المواطنون، ويتحكمون فيها وفق ما فهموه من نصوص الدين وتوجهاته العامة، وكذلك وفق ما تمليه عليهم مصالحهم.

وبالرجوع إلى فترة الخلافة الراشدة نجد أن المسلمين قد أدركوا أن السلطة السياسية للدولة، مدنية وليست دينية، لذلك لم ينصب أي خليفة لاعتبارات دينية، بل كان تدخل سلطة الإرادة العامة في الاختيار، هو الاعتبار الحاسم في التولية. وكان ضعف الشورى يؤدي حتماً إلى ظهور العنف السياسي، وتنامي نزعة الحاكم الفرد، حتى أن ذهنية الفقيه استسلمت لما ورد في الأثر من أن (الله يزع بالسلطان ما لا يزع بالقرآن)؛ وترتب على ذلك تهميش الأمة، وتغييب بناء المؤسسات السياسية والعالمية، فالتحق العالم الفرد بالحاكم الفرد، وتم القضاء سلطوياً على أمل بناء نظرية سياسية تقول إن الله يزع بالأمة، ما لا يزع بالسلطان والقرآن.

لهذا نعتقد بأن مصطلح (الحاكمية) من شأنه أن يربك المنظومة السياسية، ويضفي عليها غموضاً شديداً، ويجعل الحاكمين يتوهمون بأنهم يحكمون باسم الله، وهو ما يؤدي بالضرورة إلى تقويض النظام السياسي الديمقراطي إن كان قائماً أو الحيلولة دون قيامه. كما أن ذلك يضخ المجال أمام إقامة سلطة دينية قامعة باسم الله،

وهذا الرأي كما يعتقد الكواكبي من أخطر مظاهر الاستبداد حيث إن التخلي عن شعار الدولة الإسلامية الذي لا مبرر له أصولياً وتاريخياً من شأنه أن يساعد كثيراً على إزالة الحواجز الوهمية بين المسلم ونمط الدولة الديمقراطية. فالتخلي عن الطابع العقائدي للدولة هو الذي يفتح المجال للحديث عن دولة مدنية، تنبثق مؤسساتها من الشعب، ويديرها بشر لا يحق لهم أن ينفصلوا أو يتعالوا عن اختاروهم وحملوهم مسؤولية الحكم. فإضفاء الطابع الإسلامي على الدولة من شأنه أن يفتح المجال لمن يكون على رأسها ليزعم قولاً أو ممارسة بأن مهمته هي حماية الإسلام والحكم باسمه، مما يؤدي تدريجياً إلى ممارسة الاستبداد باسم الدين.

ومما تجدر الإشارة إليه أن العملية السياسية برمتها، هي مسار بشري بحث يخضع للتجربة والمراجعة والخطأ والمحاسبة. ومن هنا إما أن تكون الهيئة الحاكمة مختارة من الأمة اختياراً حراً وفق برنامج سياسي ومجتمعي محدد، فتكون بذلك هيئة تتمتع بالشرعية الشعبية، وإما أن تكون هيئة منصبة أو فرضت نفسها بالقوة، فتصبح هيئة مغتصبة للحكم وفاقدة للشرعية بقطع النظر عن الشعارات التي ترفعها، أكانت دينية أو غيرها.

فالشعب هو الذي يجب أن يكون مصدر السلطة من حيث وجودها المادي ومن حيث مشروعيتها، باعتباره هو الذي يختار الحاكم، كما يختار من سينوبون عنه في البرلمان أو مجالس الشورى المنتخبة. ومن مهام البرلمان أو مجالس الشورى وضع التشريعات ومحاسبة الماسكين



سيف الوهبي

## ماذا فعل الشرق بهيغل؟!

ظل هيغل مترعباً على عرش فلاسفة التاريخ ولا زال، وذلك من خلال أفكاره الفلسفية العميقة وعطائه الذي لم ينضب منذ بزوغ نجمه في عام ١٧٧٠. عاصر هيغل أحداثاً هائلة كانت تمر بها أوروبا وأمريكا، فقد تأثر بالثورة الفرنسية وكان من أهم الداعمين لها، كما تأثر بعلم اللاهوت وتاريخ المسيحية، وقد ألف ما يربو على عشرين مجلداً توزعت مجملها بين فلسفة التاريخ، والمجتمع المدني، وعلم الجمال. أما ما سنتناوله اليوم من تحليلات طرحها هيغل حول الشرق في مقال للأستاذ فؤاد الزري في مجلة التسامح عنونه بـ(هيغل والشرق: نقد المنهج واللغة في فلسفة التاريخ)، سننطلق من خلاله في بعض محاضرات هيغل في فلسفة التاريخ والتي تحدث فيها في مجلده الثاني عن الشرق حيث كانت أفكاره متأثرة من الكتاب والنقاد حول العالم. وحقيقة الأمر أن هيغل أبدى نظرة دونية حول الشرق بشكل عام، فقد وجب علينا هنا مراجعة بعض الأفكار التي طرحها، نظراً لما يمثله من مرجع مهم لدى مفكري الغرب في فلسفة التاريخ.

هي النهاية وهي فوق الجميع.

### الإسلام: العرب والفرس

على قدر فلسفة هيغلية واضحة من نزعة أوربية داعمة للسيطرة والاستعمار؛ تأتي نظرة هيغل الذي أبدى تجاهلاً واضحاً وصريحاً للحضارة الإسلامية التي امتدت لأكثر من ستة قرون، فبالرغم من أنه أثنى على الروح والأخلاق وقدرة العقيدة الإسلامية على تطهير الروح البشرية، وفي دخول شعوب أفريقيا في نطاق الحضارة إلا أنه وقع في نفس الخطأ الذي وقع فيه كثير من مفكري أوروبا وعصر التنوير حيث رأى الإسلام الذي عمّ وشمل أقطاب الأرض كافة من خلال المواجهة المسلحة بين المسلمين العثمانيين وأوروبا المسيحية فبنى صورة تنم عن التخلف والعرب والانحطاط حول الإسلام.

أما عن الفرس فقد وقع هيغل في خطأ جسيم لا ندري أكان متعمداً أم غافلاً؛ فقد أدرج الحضارات البابلية والآشورية والفينيقية تحت مسمى الحضارة الفارسية، ليس هذا فحسب بل حتى الحضارة الفرعونية انضمت إلى الفرس أيضاً، وتعود نظرة هيغل للفرس إلى بعد سياسي بحث حيث كان الفرس (الدولتان الصفوية والقاجارية) يعيشون بحبوحة من العلاقات الوطيدة مع الأوروبيين.

ولا يمكننا أن نلقي باللوم كله على كاهل هيغل وحده؛ فمعظم مفكري أوروبا المشهورين قد تورطوا في فرضيات فلسفية تدعو للاستعلاء والتأله، وهي تصورات بُنيت على نظريات تختص بالأعراق وكتابات الرحالة القدماء، ولكن ما يثير الدهشة هو اعتماد فيلسوف له حيز ضخم في محيط الفلسفة التاريخية على مصادر أقل ما نقول عنها أنها ليست مهنية، فليس هنالك أي مبرر يدعو لاحتلال أراضي الآخرين بدعوى تحريرهم؛ فما رأيانه هو غير ذلك، فبدلاً من فك الأغلال عنهم كبلوا ونهبت ثرواتهم أمام أعينهم. أما ما كان يرمي إليه هيغل من نظريات فلسفية تاريخية اتسمت بالعقلانية عن الشرق، فلنسا موقنين منها، ولا ندري ما في بطن قلبه حقاً. ولكن ما نحن متأكدون منه أن كل كلمة كتبها هيغل عن الشرق تحولت إلى قوالب مدرسية ثم تحولت لاحقاً إلى حقول بشرية بدعوى استعمارية مغلقة بالحرية، فأوروبا ليست النهاية وليست فوق الجميع.

كما وصف هيغل أخلاق الصينيين بعبارات نابية بعيدة عن الكرامة الإنسانية، فيقول: (ولا يبدو لهم أمراً مزعجاً أن يبيعوا أنفسهم كعبيد وأن يأكلوا خبز العبودية المر، أما الانتحار، كعملية انتقامية، والتخلي عن الأطفال وتركهم في العراء فهي عادات مألوفة وأشياء تحدث يومياً). إن اعتماد هيغل على مصادر المبشرين والرحالة والضباط والغزاة (رجال الاستعمار) وحكاياتهم، خلق هذه التوصيفات المغلوطة حول الإنسان الصيني الذي يتسم بالكرامة رغم الاختلافات بين أفرادها، فكان من الأجدر بهيغل أن يأخذ برأي آخر من غير الأوروبيين الذين كانوا يحملون شيئاً من الضغينة تجاه الصينيين لكونهم كانوا مكروهين وهو ما اعترف به هيغل في كتاباته.

### الحضارة الهندية

لا تختلف الحضارة الهندية كثيراً عن الصين من ناحية الحكم فهي على كل حال تحت وطأة المبدأ الأبوي البطرياركي على حد قول هيغل، لكنها مثالية الخيال وتحول كل شي إلى خيال محض وهي من طبيعة الإنسان الهندي، حيث يصف هيغل الروح الحاملة للطبيعة الهندية بقوله: (إن الفرد في حالة الحلم يكف أن يكون واعياً بحيث يقدر على التفرقة بين ذاته وبين الموجودات)، أما عن الأخلاق الهندية فقد كرر هيغل الخطأ نفسه مرة أخرى؛ فكل ما اعتمده هو عبارة عن حكايات الضباط الإنجليز، الذين وصفوهم بالغش والخداع، والسلب وغيرها من الأوصاف البديئة؛ فيقول في نهاية وصفه لهم: (ويتفق الإنجليز جميعاً على ذلك)، وهي نتيجة نظام الطبقات الهندي - يقصد الصفات الهندية - على حد تعبيره، ونتيجة الأفكار الدينية للمجتمع الهندي.

وبرغم الاعترافات العديدة من قبل مفكري العالم وفلاسفته ومن ضمنهم مفكري وأدباء أوروبا خاصة، على أن ما تحقق في أوروبا في القرون الأخيرة ما هو إلا نتيجة التراكم الحضاري بين الشعوب المختلفة، ومن ضمنها الشرق الذي كان زاخراً بالاكتشافات والكنوز الضخمة في العلوم والآداب والفن؛ إلا أن هيغل كان يحاول طمس حقائق التاريخ، ويرى فيها (الحضارات) مجرد فكرة بسيطة في محطات تاريخية لم تكتمل إلا بأوروبا ولم تتطور إلا عن طريق الجرمان ولن تنتقل إلى غيرهم، لأنهم برأيه خط النهاية في السباق التاريخي، فأوروبا

اعتمد هيغل على الدوام تقسيماً تصاعدياً للتاريخ ابتداءً بالطور الآسيوي، وهو موضوعنا في هذه المقالة، ثم عقبتها الطور اليوناني والروماني، وبعدهما الطور الجرمانى. أما الطور الأول فقد أسماه هيغل (طفولة التاريخ)، حيث الحرية حسب رأيه تعمل على (تطوير نفسها دون أن تصل إلى مرتبة الحرية الذاتية)، ويمتد هذا الطور من أقصى الصين والهند إلى حضارات الفراعنة والآشوريين والبابليين والفرس. ومن خلال هذا المقال سنناقش أفكار هيغل حول الشرق انطلاقاً من الصين ثم الحضارة الهندية، إلى الإسلام، والعرب، والفرس.

### هيغل والحضارات الشرقية؛

#### الصين

لطالما اتفق معظم مؤرخي وفلاسفة التاريخ على أن الشرق هو مهد الحضارة الإنسانية ومبتدؤها، وهو أمر لم ينكره هيغل فيقول عند أول كلمات يكتبها عن الشرق في كتابه (العالم الشرقي): (ينبغي أن يبدأ التاريخ بامبراطورية الصين لأنها أقدم ما ينبتنا به التاريخ، ونحن نرى الصين منذ فجر التاريخ على تلك الحال التي هي عليها في يومنا الراهن). لكن ما يجعلنا نشكك في مصادر هيغل العلمية هو تجاهله لحضارات عريقة وقديمة قدم التاريخ الصيني مثل الساميين والسومريين، وهو ما يضع أكثر من نقطة استفهام حول فلسفة هيغل حول الشرق.

أما عن الصين، فقد انتقد هيغل النظام البطرياركي الذي أفردته للصينيين وحدهم وهو خطأ فادح جداً لدى الفيلسوف الألماني؛ فما هو معلوم أن كل الحضارات منها البابلية والفرعونية كانت ذات سلطات بطرياركية. كما ينتقد هيغل النظام التشريعي في الصين واصفاً إياه بالنظام العادل السالب للحرية الذاتية، فهو من جهة عادل وبه مساواة لكل الأفراد إلا أنه سالب للإحساس الحر على حد تعبيره، فيقول: (لكن الصينيون لم يعرفوا الكرامة، فهم رعايا يخضعون للتأديب والتريبة أكثر من خضوعهم للعقوبة، كما هي الحال بالنسبة للأطفال عندنا) وهذا النقد يبدو غاية في التناقض لدى هيغل؛ فهو عندما أراد تقديم الحلول لنظام التشريع في الصين، انتقد تقنين العلاقات واصفاً إياه بأنها قد طمس الإحساس الحر تماماً، ومن جانب آخر يؤيد النظام الدولتاني الذي تعتمده الدولة القومية البروسية في ذلك الوقت.



وليد العبري

## ما هو التصور السياسي للعدالة الأكثر قبولا؟

تعد نظرية العدالة التي أعدها جون رولز من أهم المحاولات الفلسفية بعد النظريات التعاقدية في القرن الثامن عشر لبناء قاعدة صلبة للممارسة الليبرالية الحديثة، إذ ولدت الكثير من الحوارات في الفكر السياسي المعاصر، واهتز بنيانها بعد الانتقادات التي تعرضت لها، وهذا ما سوف تناقشه في مقال الباحث والأكاديمي الموريتاني عبدالله السيد ولد أبيه «نظرية العدالة لدى جون رولز: الأطروحة ونقادها» والمنشور في مجلة التسامح.

فكرة المجتمع جيد التنظيم: وهو المجتمع الذي تم تصوره لضمان الخير للأفراد، ومحكوم بتصور عمومي للعدالة من قبل المؤسسات والأفراد.

فكرة البنية القاعدية: وهي الطريقة التي توزع بها المؤسسات الاجتماعية الأساسية الحقوق والواجبات الرئيسية.

فكرة الوضعية الأصلية: وهي تقويم مدى عقلانية وملاءمة نظرية ما للعدالة إذا كانت مبادئها قد انتقاه أشخاص عقلانيون من بين مبادئ أخرى.

فكرة حجاب الجهل: وهي تعني افتراض وضع المتعاقدين الأصليين خلف غطاء الجهل.

فكرة الإجماع عن طريق التوفيق: وهي إضفاء سمة الواقعية للمجتمع، ومراعاة للظرفيات التاريخية والاجتماعية، مما يفضي إلى نقاط إجماعية تتجاوز تضارب المواقف الفردية.

ومن خلال هذه الأفكار الخمس، يصل رولز إلى صياغة المبدئين الرئيسيين للعدالة، اللذين هما زبدة نظريته كلها، وهما:

المبدأ الأول: يجب أن يتمتع كل شخص بحق متساو لغيره، وهو مبدأ الحرية، الذي يتعلق بالمسائل الدستورية الأساسية كحرية التعبير والتفكير والتنظيم.

المبدأ الثاني: يجب أن تنظم أشكال التفاوت الاجتماعي والاقتصادي بطريقة تضمن أن تكون في مصلحة كل أحد، وأن تكون متعلقة بمواقع ووظائف مفتوحة للجميع، وهو مبدأ الاختلاف، الذي يتعلق بالإنصاف في الفرص.

أما عن الجدل الواسع الذي خلفه رولز، سنقف باقتضاب في هذا المقام عند قراءات الفيلسوف الكندي تشارلز تايلور، الذي انطلق من نقد التصور الفردي للذات الحرة بإخراجها من سياقها الانتمائي، كما هو واضح في نظرية رولز التي تقوم على انفصام خطير بين الإنسان والمواطن، ويرى تايلور أن رولز لم يتمكن من التخلص من مبدأ الذاتية الأخلاقية المهيمنة على الثقافة الغربية الحديثة، وهنا يفقد العقل دور الحكم في الحوارات الأخلاقية، وبطبيعة الأمر يمكنك تنبيه محاوره إلى بعض النتائج التي فاتته، ولكن لا يمكنك إقناعه في حالة تشبته بموقفه الأصلي.

والخلاصة هنا يمكن القول بأنه يجب ضبط العقل العمومي، وهو عقل المسؤولين الذين يمارسون بصفتهم جسما جماعيا للسلطة السياسية عن طريق إصدارهم للقوانين ومراجعتهم للدستور، ومشاركته مع العقل غير العمومي، الذي يتشكل في المؤسسات الدينية والجامعية ولدى وسائل التواصل الاجتماعي، وهو مقبول في حدود حرية الوعي والتعبير، لكنه لا يمكن أن يعوض العقل العمومي لأنه مجال الثقافة والقيم المشتركة للأمة.

لتماهيها مع ما تعبر عنه قوانين التاريخ، وإما بمنحها قيمة القوانين الطبيعية كما يكشف عنها العلم التجريبي.

فالمشكل هنا هو تمويه مصدر القوانين بالعجز عن حسمه نظريا، فالفلسفات القديمة أرجعتها لقوة الفضيلة أي من حيث انسجامها مع نظام الوجود ذاته، والمنظومات الدينية أرجعتها لمصدر إلهي مقدس. لذلك يتم النظر للدولة من زاوية قانونية باعتبارها مرجعية التأسيس ومصدر الشرعية بصفاتها قائمة على عقد أخلاقي ذاتي يحقق إرادة جماعية مشتركة تتخذ شكل وثيقة قانونية تحكم علاقات الناس فيما بينهم، وتحدد شكل السلطة التي تحكمهم.

إن هذا التصور يقوم إذا على تناقض خفي بين المنظور الاصطناعي لتحقيق الأمن المشترك والمنظور القيمي أي الدولة بصفاتها تعبيراً عن المضمون الأخلاقي للإرادة المشتركة.

فما أراد رولز هو أن لا تُقدم نظرية العدالة التوزيعية كفسلفة أخلاقية بل تعتبر نظرية سياسية لا تطمح إلى بلورة أسس جوهرية للفعل الأخلاقي. ومع ذلك تتميز أطروحته بكونها تريد الوصول إلى مبادئ كونية للعدالة، وهدفه تقديم تصور للعدالة يعمم ويرفع إلى أعلى مستوى من التجريد، أي البحث عن تأسيس أصلي لقيم العدالة من خلال الرجوع لفكرة (الوضعية الأصلية) للمتعاقدين، تضاداً لتأثير المواقف والتصورات الاجتماعية على المعايير المؤسسة للحالة الترابطية القائمة، وأن ميزة هذا الترابط يسمح بتصوير مبادئ العدالة بصفاتها مبادئ من شأن البشر أن يختاروها.

وإن الهدف من وضع تصور سياسي للعدالة وليس مذهبا أخلاقيا شاملا هو حسم الإشكال العصي المطروح على كل المجتمعات الليبرالية التعددية، الذي هو رسم الحد الفاصل بين الفردية الذرية المتولدة عن مبدأ الإرادة الذاتية الحرة والشمولية الاجتماعية، التي تموه وتقصي الحقوق الفردية وهي الحقوق القاعدية الأساسية للإنسان الحديث.

يعرف رولز المجتمع في نظريته للعدالة بأنه نسق التعاون الاجتماعي القائم على الإنصاف. لفكرة التعاون ثلاث خصائص أساسية هي: أنه نمط من الترابط تحكمه قواعد دقيقة يقبلها الجميع، ويضمن الإنصاف بين المشاركين في الحقوق والفوائد، ويتضمن فكرة الفائدة العقلانية التي تختلف عن المنافع الفردية الضيقة. ومن هنا يصبح هدف نظرية العدالة هو تحديد صيغ التعاون الاجتماعي الضامنة للإنصاف من خلال تعيين الحقوق والواجبات الأساسية التي تضعها المؤسسات السياسية والاجتماعية مع تحديد نمط وضوابط تقسيم المنافع المترتبة على التعاون الاجتماعي.

والسؤال المطروح يغدو عندئذ: ما هو التصور السياسي للعدالة الأكثر قبولا؟

للإجابة عن هذا الإشكال يقدم رولز عدة نظريات محكمة تتلخص في المفاهيم الرئيسية التالية:

غالبا ما كان العقد الاجتماعي محطة خلاف بين الفلاسفة، إذا انقسم إلى اتجاهين: جمهوري يركز على البعد المتعلق بالإرادة المشتركة والهوية الجماعية للأمة، وليبرالي يركز على الحقوق الفردية الأولية.

أما الفلسفات النفعية التي ظهرت في القرنين الثامن والتاسع عشر فركزت على فكرة محورية مفادها أن التمييز بين الفعل الخير والسيء يحدد حسب معيار الرفاهية، ويمكن تلخيص أسسه إلى ثلاث محددات رئيسية: مبدأ الرفاهية، ومبدأ التقويم بالأثر الراجع، ومبدأ المنفعة. واتجه بعض الفلاسفة إلى توجيه نقد راديكالي للحداثة السياسية القائمة على التصورات الوضعية والتاريخية، مما يؤول إلى إضعاف الجسم الاجتماعي والسياسي، ودعوا إلى الرجوع للفلسفات القديمة في تصورها العمومي كتطبيق لقيم الفضيلة المدنية.

ومن هنا بدأت نظرية العدالة التي طرحها رولز عام ١٩٧١م حدثا كبيرا في تاريخ الفلسفة السياسية، وذلك لعدة أسباب من بينها أنها أول نظرية في العصر الراهن تقدم بناء مفهوما قويا لتأسيس مرجعية العدالة، والمعروف أن التقليد الفلسفي يتأرجح إجمالا بين تصورين للمسألة الأخلاقية:

التصور المعياري الذي يعود لفلسفة أرسطو، ويتحدد بحسب غائية السلوك بحيث يضمن الخير والكمال، وإن السعادة هي الخير المطلق المطلوب لذاته، فهو الغاية القصوى للإنسان.

التصور الإجرائي الذي بلوره كانط ويتحدد بحسب قابلية السلوك للتعميم والصياغة الكونية، فستبدل أخلاق السعادة بأخلاق الواجب، فالفعل الأخلاقي ليس مدى تلاؤمه مع سعادتنا أو مصالحنا، بل مع المقوم الكوني لإنسانيتنا.

وهكذا تفضي التصورات الإجرائية إلى نتيجتين هامتين، لهما أثر حاسم في الفكر القانوني والسياسي: أولاهما: إناطة الفاعلية الأخلاقية بالقوانين، ومن هنا جاءت فكرة استقلالية السلطة القضائية في جهاز الدولة.

ثانيهما: بناء الشرعية السياسية على المقوم الأخلاقي بمفهومه الحديث، أي الحرية بصفاتها إرادة ذاتية تنزع للكونية من خلال إقامة مؤسسات كلية.

هذا التصور هو الأساس المرجعي والنظري لنظريات العقد الاجتماعي، ويرتكز على مصادر تناسب أخلاق الواجب مع التشريعات المدنية، ويتأسس على مرجعية العقل بصفته إطار الكونية الإنسانية.

بيد أن هذا التصور قد طرح إشكالات عدة، نذكر من بينها ما بينه ليوبشتراس من أن التصورات القانونية السياسية الحديثة التي أرست قطيعة من مفاهيم الفضيلة الأرسطية انتهت إلى تأرجح غير محسوم بين القانون كمجرد إجراءات عملية لضبط الدولة والمجتمع بصفاتها جهازا له قواعد اشتغاله، وبين منح هذه الإجراءات قيمة مطلقة إما





فاطمة ناصر

## عرب المؤامرة وغرب صدام الحضارات

في مقال نُشر بمجلة التّسامح يتناول الباحث المصري صلاح سالم نظرية المؤامرة وصدام الحضارات بين العرب والغرب. حيث يقول الكاتب إن كلاً من صدام الحضارات ونظرية المؤامرة ليس سوى وجهين لعقدة حضارية واحدة تعكس روح التعصب والانحياز لهوية معينة. ويقول الكاتب في جملة محيرة إن القيم الأخلاقية كرفض التعصب والإيمان بالتعددية والحرية لا تحقق بمفردها الأهداف التاريخية وإنما تحتاج لمن يتعصب لها، وإن العرب والغرب كلاهما لم ينج من فخ هذه الإشكالية، وهي بدورها ساهمت في خلق عقدي المؤامرة وصدام الحضارات. وهنا لا نفهم ماهي الأهداف التاريخية التي تحتاج لمن يتعصب لها. لا يفصل الكاتب في هذا الشأن ولكنه يحلل في مقاله أصل عقدي التعصب لدى العرب ولدى الغرب.

التيار التوفيقى ويرى الكاتب أنه تيار -عريض- لا يعلى من الآخر حتى يجعله ملاكاً ولا يدين منه فيجعله شيطاناً. وإنما يراه بمنطلق إنساني يخطئ تارة ويصيب تارة أخرى. فيستلهم منه ما ينفعه ويلفظ منه ما يضره. ويخلص الكاتب بهذه المقارنة إلى أن عقدة المؤامرة ليست سوى حالة «وجدانية» أو «نفسية» وأن التيار السلفى دوره محدود في العالم العربي، وهو غير متمكن على الصعيد السياسي حتى نعتبره مؤثراً. حيث يكتفي بدور المعارضة غير المؤثرة بينما كل البناءات السياسية العربية في القرن العشرين تتبنى التيار التوفيقى. وهذا في وجهة نظري قول عجيب؛ فالتيار السلفى الضعيف الذي يقول عنه الكاتب وإن قلت سلطته السياسية فإنه مهيمناً اجتماعياً. بل إن هيمنته الاجتماعية انعكست على قوته التي لازالت تهز ليبيا وسوريا والعراق وتكدر صفو مصر والمغرب العربي وبعض بلدان الخليج العربي بأعمال إرهابية تحاول فيها التأكيد على وجودها وقوتها.

أما عن عقدة صدام الحضارات فيستعرض الكاتب أهم روادها وهم: هانتنغتون وفوكوياما ودانيال بابيس وبات روبرتسون وأوريانا فالانتشي وميشال ويلبيك ومارتن أيميس، الذين يرون في الإسلام خطراً محققاً بالحضارة الغربية. ويرى الكاتب أنه على الرغم من أن هؤلاء لا يمثلون العقل الغربي النزيه والمنصف إلا أنهم يملكون الأدوات التي تجعل تصوراتهم قابلة لأن تصبح إستراتيجيات محققة، بينما الفكر السلفى العربي الذي يقابلهم محروم من هذه الأدوات ولا يقوى سوى على التنظير. وهذا أمر يخالف الواقع - كما أراه - فهل الحركات السلفية الإسلامية المتطرفة لا تملك الأدوات وهي مكتفية بالتنظير؟ بل قد يرون في وصف الكاتب إهانته لنضالهم الذي كان كما يروونه قولاً وفعلاً، وتغييراً للمنكر بدءاً من اللسان ووصولاً للتضحية بالجسد بغية الجهاد في سبيل الله. وفي مقابل كل هؤلاء لا يذكر الكاتب اسماً واحداً لرواد السلفية وأبرز مفكرها.

عشر لم تكن هناك عقدة ضد الآخر، حيث لا نرى في الأدبيات وخاصة الرحالة منهم كابن بطوطة ما يظهر أي عقدة بالنقص أو حتى الإعجاب؛ فهو زار كل البلاد عدا أوروبا. ويعزي الكاتب هذا إلى عدم إعجاب العرب بالحضارة المسيحية الغربية في ذلك الوقت.

في المقابل تعود عقدة صدام الحضارات إلى جذور تبدأ من أواخر العصر الوسيط. حيث يمكن القول إن عمر عقدة المؤامرة يمتد لثلاثة قرون، بينما تم طرح نظرية صدام الحضارات كنظرية قبل عقد فقط بواسطة هانتنغتون.

٣- البعد الثالث : الحامل الثقافى للعقدتين. حيث يقول الكاتب في هذا إن عقدة المؤامرة العربية مرتكزة على التيار السلفى الذي يتمحور فكره حول الانغلاق على الذات ورفض الانفتاح خاصة ذلك الذي يأتي من مصادر غربية تخالفه دينياً وثقافياً. ولم يذكر الكاتب ما الذي يجعل الفكر السلفى بهذا الانغلاق؟ ولا يذكر الأدبيات والمصادر التي يرتكز عليها خاصة تلك التي ترفع من شأن المسلم وتدني من أي آخر وإن تفوق عليه على الصعيد الإنساني والحضارى. فلا يقول إن السلفى يرى نفسه كجزء من خير أمة أخرجت للناس وأن القرآن الذي بين يديه صالح لكل زمان ومكان وهو الكتاب الذي جاء ليكمل ما نقص في باقي الرسالات السماوية. ومن هذا المنطلق الذي لم يذكره الكاتب في مقاله نرى أنه من الصعب الدخول في تفاوضات مع هذا الفكر الذي لا يقبل بالآخر مهما بدا وديعاً من مبدأ : «وَلَنْ تَرْضَى عَنْكَ الْيَهُودُ وَلَا النَّصَارَى حَتَّى تَتَّبِعَ مِلَّتَهُمْ...» إلى نهاية الآية التي تجعل من فكرة المؤامرة مترسخة في صميم الذهن السلفى وتجعل من حياكة الدسائس شغلاً شاغلاً للآخر الذي يتربص بالمسلمين والإسلام للأبد. في مقابل الفكر السلفى يستعرض الكاتب تيارين آخرين هما: تيار المعاصرة والتيار التوفيقى. فأما تيار المعاصرة فيراه الكاتب بأنه تيار يمجّد الآخر ويراه ملهماً ومثالياً، ويقول عنه إنه تيار يعلى من العقل ويهمل الروح ويرى في مبادئ الغرب مصححة لحاضرهم، خاصة تلك القيم المتعلقة بالديموقراطية وحقوق الإنسان. أما التيار الثالث فهو

### أبعاد التعصب العربي والغربي

يقول الكاتب إن التعصب الغربي جاء مرتكزاً على قيمة «الحرية» التي يدافع عنها الغربي بضرواوة ويقوده التعصب لها إلى محاولة فرضها على الآخر ولو بالقوة. فيحلل لنفسه احتلال البلدان بحجة فرض رؤيته عن الحرية المتمثلة في مفهوم «الديموقراطية الغربية». بينما يتمحور التعصب العربي حول «الهوية» وربط تشكيل تلك الهوية بحقبة زمنية سابقة. فيكون التعصب رغبة في العودة إلى الفكر وطرائق العيش التي أنتجها السلف كونها - حسب نظرهم- نموذجاً مثالياً. وفي هذا لا يذكر الكاتب أي تأثير للإسلام في هذا التعصب، على الرغم من أن مثالية الحقبة السلفية جاءت من فكرة قربها من النبي الكريم ونشوء الإسلام الأول.

يقول الكاتب إنه على الرغم من المنطلقات المشتركة بين عقدة الغرب والعرب المتعصبين، فإن لهما اختلافات جذرية ساهمت في تكوينها ثلاثة أبعاد أساسية وهي:

١- البعد الأول: جوهر العقدة. يقول الكاتب إن منبع العقدين ومنطلقاتهما مختلفة. فنرى في عقدة صدام الحضارات أنها نشأت من فكرة تهديد منجزات الحضارة الغربية ومكاسيها، التي نشأت في الأساس بعد الانعتاق الغربي من سلطة الدين التي هيمنت على المشهد وكانت سبب رجعية الحضارة الغربية وتخلفها. وهذا على نقيض دور الدين الذي ساهم في نهضة الحضارة العربية كما يقول الكاتب. وأضيف لا يمكن إشراك الدين في إيجابية النهوض الحضارى دون إشراكه في سلبية تخلفه اللاحق؛ مما خلق بدوره عقدة المؤامرة التي جعلت العربي يخشى الحضارة القائمة التي لا يستطيع مجاراتها.

٢- البعد الثاني : العمق والعمر التاريخي لكلا العقدين، حيث نرى تفوق نظرية المؤامرة العربية على نظرية صدام الحضارات الغربية في هذا المعيار. فنرى أن جذور عقدة المؤامرة غالباً ما تبرر بالحملات الصليبية على بلاد المسلمين والتي تعود إلى القرنين الحادي عشر والثالث عشر، غير أن الكاتب يعتقد أن عقدة المؤامرة ظهرت بعد ذلك بزمن. ويستشهد بأنه حتى القرن الرابع