



شباب

# التفاهم

العدد الثامن والعشرون: ربيع الثاني 1438هـ - يناير 2017م

ملحق لمجلة التفاهم تصدره وزارة الأوقاف والشؤون الدينية بالتعاون مع «الرؤية»

## أما قبل...

### د. هلال الحجري

حددت الأمم المتحدة يوم السادس من يناير من كل عام يوماً عالمياً ليتامى الحروب. وهو في الحقيقة يوم مُخزٍ لتاريخ البشرية كلها؛ وليس لتاريخ العصر الحديث فحسب. فماذا سيتذكر العالم في هذا اليوم؟!

لا يمكننا أن نتخيل أعداد اليتامى من الأطفال الذين خلفتهم الحروب منذ الأزل. ولذلك، لا غرابة أن تتفق جميع الديانات السماوية على تقديس حق اليتيم ورعايته؛ حتى أن القرآن الكريم ذكر اليتيم واليتامى ثلاثاً وعشرين مرة، ناهيك عن الأحاديث النبوية التي كفلت حق اليتيم وحثت على كفالته.

ولا يمكننا أيضاً أن نحصي أعداد اليتامى الذين خلفتهم الحربان العالميتان الأولى والثانية ولا يتامى الحروب التي خاضتها الدول الاستعمارية الكبرى في القرنين التاسع عشر والعشرين: بريطانيا، وفرنسا، وأمريكا، كما لا يمكننا أيضاً إحصاء ضحايا الإجرام الأمريكي في فيتنام، وكوبا، وأفغانستان، والعراق، ولا جرائم إسرائيل في أطفال فلسطين.

إن معظم دول العالم التي تدعي الحضارة والتقدم قد لطخت أيديها بدماء الأطفال في حروب قذرة؛ وحسب إحصاءات اليونيسيف الأخيرة فإن حوالي عشرين مليون طفل هُجروا من بيوتهم بسبب الحروب في العقدين الأخيرين فقط، كما تسببت النزاعات المسلحة في مقتل أكثر من مليوني طفل وإصابة ثمانية ملايين طفل بجروح خطيرة، وأصيب ثلاثون مليون طفل باضطرابات نفسية، وتم إحصاء ثلاثمائة ألف طفل استغلوا كمقاتلين في الحروب.

ومع ذلك، فإن جرائم بعض الدول الإسلامية تجاه شعوبها وجيرانها في هذا الشأن لا تُغتفر! ولا نملك إحصائيات دقيقة عن يتامى الحروب والأنظمة الاستبدادية في هذه الدول.

والمضحك المبكي أن الدول التي تسببت في هذه الحروب أخذت تتصدق لاحقاً ببنائها لأماكن إيواء لهؤلاء الأيتام! وكأن الجراح النفسية الغائرة في هذه الأرواح البريئة التي نتجت عن الخوف والدمار وفقدان الأسرة يمكن أن تُضمدها لقمة عيش أو خُرقة من اللباس!

إذا كان ثمة رسالة يمكن أن يحققها «اليوم العالمي ليتامى الحروب» فينبغي أن تكون إيقاف هذه الجرائم فوراً وترك الشعوب تقرر مصيرها بنفسها دون تدخلات أيديولوجية أو دينية، أو أطماع اقتصادية.

أفكارنا الطائشة.. قنبلة موقوتة تفتك بالأمان

الشرعية والديمقراطية.. بين النظرية والتطبيق

المدنيّة والحضارة.. صراع بين الإسلاميين والغرب !!

الدعوة المحمدية من الجانب السياسي

أطر فهم الجمال الفني وقياسه

الولايات المتحدة والتيارات الأصولية في شرق آسيا

جدل الهوية في رواية «ليون الإفريقي»

علاقة الإنسان بالمكان.. الإسكندرية نموذجاً

الحدائثية والفن.. المفهوم والتأثير

أوهام علمية المجتمع العربي

لماذا هيمن النقل على العقل في الإسلام؟



إيناس الشياضية

## أفكارنا الطائشة.. قبلة موقوتة تفتك بالأمان

الكاتبة مريم آيت أحمد استطاعت أن تضع قلمها بكل عقلانية على واقع نعيشه اليوم، في مقالها «مفهوم الوسطية والمفهوم الفكري»، المنشور في مجلة «التسامح»؛ حيث بينت من خلاله مفهوم التطرف الفكري، أو الانحراف الفكري، الذي يعدُّ قبلة موقوتة تهدد أمن المجتمعات، خصوصا في هذه المرحلة من تاريخ العالم التي تتسم بالصراع الحضاري، وثمة حقيقة مخيفة وراء ذلك لا يعيها معظمنا، خصوصا المستمرين بطرح آرائهم التي تتبرأ منها خصوصيات مجتمعهم وثقافتهم، أو حتى دينهم الذي يعتقدون، من أن صراعهم الفكري هذا كفيلا بأن ينسف ملامح الحياة التي ينشدها الجميع في أي مجتمع؛ فالسلام الفكري يخلق جوًّا مناسباً للنمو والتطور والتقدم والازدهار، والتعاؤم يعني ديب الرعب، والخوف، وعدم الثقة في أوساط المجتمع، ومن ثم انعدام الأمان.

فقد عمَد غزاة الفكر لاستخدام وسائل الإعلام المختلفة الحديثة والتقليدية في دعم مخططاتهم لتشكيل تصورات للمتلقي والتلاعب بمعارفهم وتشتيت أذهانهم، ومن ثم غسل أدمغتهم لتقهقروهم عن معتقداتهم السليمة لبنائه مرة أخرى بحسب رغباتهم، مستخدمين بذلك طول باعهم في استخدام الصوت والصورة معا في التلاعب بالحقائق لخدمة مصالحهم الذاتية، كما أن الانفتاح الإعلامي على مواقع التواصل الاجتماعي يجعلنا أكثر حذرا من أن نكون إحدى ضحايا هذه الحرب؛ فهي كما تصفها الباحثة مريم أنفذ من السهام وأشد وقعا في القلوب. وهنا، طرحت الباحثة عدة طرق لتحسين مجتمعاتنا وشبابها من الانجراف وراء هذه الأفكار؛ من خلال تكاتف المؤسسات المختلفة كالأسرة، والمؤسسات التعليمية التي من واجبها أن تعلم أبناءها طريقة البحث العلمي المنطقية في استقاء المعلومات السليمة، وتنمية شخصياتهم وجعلها مُتقبلة للرأي الآخر، واستخدام وسائل الإعلام المختلفة بطريقة إيجابية مُسخرَة لدفع شر هذه الفتن وليس تأجيلها، والأهم من ذلك هو ترسيخ الوعي الديني والفهم العميق للنصوص الشرعية لأن غيابها بات ثغرا كبيرا يسهل للعدو نفاذ القلوب والتحكم بها.

«ادْعُ إِلَى سَبِيلِ رَبِّكَ بِالْحُكْمِ وَالْمَوْعِظَةِ الْحَسَنَةِ».. كانت كلمات ختامية لمقال الباحثة التي أتفق معها تماما؛ فنحن أمة واحدة، ويجب علينا دعوة الناس لأدياننا ولتوجهاتنا امتثالا لأمره تعالى بالدعوة إلى سبيله محبة ورغبة في أن ينعم الآخرون بالخير الذي ننعم به لا رغبة بانتهاكهم، ولنتق شر أفكارنا الطائشة في فترات ركودنا المعري فهي حتما قبلة موقوتة ضد الأمان الذي ننعم به.

مريم في مقالها بأنه يعني الحفاظ على المكونات الثقافية الأصلية من مواجهة التيارات الثقافية الوافدة، أو الأجنبية المشوهة، وهو بهذا يعني حماية وتحسين الهوية الثقافية من الاختراق أو الاحتواء من الخارج، كما ذكرت أيضا أن السلام الفكري هو الحفاظ على العقل من الاحتواء الخارجي، واعدت الباحثة في مقالها أشكالاً مختلفة للعنف الفكري الذي لم تحصره على التعصب الديني فحسب، بل ذكرت أن هناك تعصبا ثقافيا يمنع المجتمعات من التعبير عن خصوصياتها، ويمنعها من التعلم. أما العنف الجنسي فيتمثل في احتقار الرجل للمرأة، في حين ينصب العنف الاقتصادي على نهب الثروات ومنع الفرد من أن يكون منتجا. أما العنف العرقي والقومي، فيمنع العمل السياسي، ويفرض قيمه، والخطير في هذا النوع هو ممارسته من قبل المؤسسات أو الحكومات ووسائل الإعلام.

وفي الحقيقة: الغزو الفكري وُلد من رحم اتجاهات فكرية معادية لدولة أو دين، محاولة بذلك الوصول لأهدافها والسيطرة على توجهات هذه الدول اجتماعيا وسياسيا، وتتفاوت الدول في تأثرها بهذه الحروب الفكرية من عدمه، في حين بينت الباحثة أن الظروف الاقتصادية الصعبة بلا شك ستكون بيئة خصبة للتأثر بهذه الأفكار والانجراف نحوها بطرق مختلفة، كإشاعة الخوف في المجتمع، وهذا ما نلمسه حاليا حين نقرأ في فترات متواصلة أخبارا كاذبة من بلد ضد بلد آخر بنية تهديد أمنه وتحطيم اقتصاده والتشويش على العامة، وهز قناعاتهم حسدا من عند أنفسهم، ولإيجاد توجهات سياسية اجتماعية مغايرة تخدم مصالحهم المعادية، وهذا ما يجعلنا نجتهد لدعم اقتصاد مجتمعاتنا بالأفكار البناءة والداعمة له إعلاميا واجتماعيا وسياسيا.

ولست هنا لأكتب حتى أكون من صفوف المناشدين بقمع الفكر أو مصادرتة، أو مصادرة ما ن فكر به؛ فالتفكير والتأمل والبحث مبدأ سليم جدا، ولكن حينما تراودنا أفكار كثيرة تتعارض بداخلنا لسنا مجبرين أن ن فكر بها بصوت مزعج وصاخب يفتقر إلى الأدلة والمصداقية فنلوث بها ثقافتنا، ونزعج مصداقية ما نؤمن به، والأصح هو أن نمحص أفكارنا قبل أن نبثها للآخرين؛ فهناك مراهقون كثر وأناس من ديانات وثقافات أخرى يقرأون ما نكتب ويتابعوننا عن كتب، فوا أسفاه لو اعتبرنا أحدهم قدوة أو مثالا لأمة بأكملها ونحن بتلك الصورة الفكرية الباهتة. ولست متأكدة من أن «المتيقفين» اليوم يتعمدون التطرق لهذه الأمور ليُحدثوا الصخب والضجة حتى تزداد أعداد متابعيهم في عوالم افتراضية، فرضت نفسها ليلتفت حولهم معارضون كثر، وهذا بلا شك ما سيُشعرهم بالأهمية.

لم تتطرق الكاتبة مريم إلى هذا الصنف فحسب، بل إلى صنف آخر، وهو ما اعتبره أشد خطورة، وهم الذين يُعارضون الآخر دينيا أيًا كان داخليا أم خارجيا، وهو أحد أهم أسباب ظهور العدائية بين المذاهب في بعض المجتمعات، وظهور ما يُسمى بالجماعات المتطرفة، فهم يرون أن الحضارة تجعل الفرد يعيش لنفسه مليا لرغباتها متنكرا للأخلاق والفضيلة، وللأسف نتج عن ذلك أناس متطرفون بأفكارهم كانت ذواتهم هي أولى الضحايا، فرغم مظاهر الدين التي يترنون بها من لحن طويلا وأنواب ليست مسبلة، وغيره، إلا أنهم لم يستطيعوا العيش برفقة هذه الأفكار، وتعششت بداخلهم مخازن للنفاق تصدمننا يوما بعد يوم بأفعال لا تمت للإيمان بصلة.

السلام الفكري وما أدراك ما السلام الفكري؟ يبدو هذا المصطلح غريبا على البعض؛ فلقد عرّفته الكاتبة



أمجد سعيد

## الشرعية والديمقراطية.. بين النظرية والتطبيق

يتناول الباحث الأكاديمي المصري ياسر قنصوه في مقاله البحثي تحت عنوان: «الشرعية والديمقراطية في العالم الحديث: مرجعيات واعدة، تطبيقات مراوغة»، والمنشور بمجلة «التسامح»، العلاقة الوطيدة ما بين الشرعية بمفهومها الغامض بالطبع والديمقراطية التي تلهت خلفها أغلب شعوب العالم الآن، ويبدأ الباحث أولاً بالتعمق في المعنى الغامض للشرعية والذي بدوره يتداخل مع الارتباط الشرعي بالديمقراطية، وهذا التداخل بدوره يرتبط بعدة مسائل قد تزيل الغبار عن معنى الشرعية، ولكنها تربطه بعدة مفاهيم أخرى، قد تعني للفرد المعنى المجرى للأحد للشرعية برمتها؛ منها: أ- ارتباط الحكومة بسلطات تحوّل الشرعية. ب- قبول الناس لشرعية الحكم السياسي. ج- الحيثية القانونية لشرعية السلطة. د- ضرورة إضفاء الشرعية في أوضاع سياسية معينة. وما إن تسلم بهذه المسائل يتبادر إلى ذهنك السؤال التالي: هل يجب أن تكون كل النظم التي تدعي الشرعية ديمقراطية؟

السائدة، ليكون نظاما ديمقراطيا جديدا ودقيقا إلى حد يتجاوز فيه حدود الدولة أو الأمة ويصرح ببقاء التعددية الثقافية على النطاق العالمي. لذلك؛ فلا بد من تأسيس روابط متينة في الديمقراطية الجديدة تجمع بين «الاستقلال الذاتي» و«التضامن الاجتماعي» من أجل إيجاد شرعية مؤكدة قادرة على التماهي في ظل الديمقراطية الجديدة، ومنها يأتي مصطلح «ديمقراطية الحوار» والتي تساعد على حسم النزاعات والوصول لأفضليات سياسية ضمن شرعية مؤكدة. هناك ركنان أساسيان في ديمقراطية الحوار؛ أولهما: الديمقراطية، والثاني: الحوار. أما الحوار، فيأخذ الصيغة العقلانية لإعطاء الفرص وصنع القرار. ومن ناحية الديمقراطية، فهدفها إشراك الجميع في الفعل الحوارية بأسلوب جماعي يضمن انتماء الفرد إلى المنظومة الكاملة؛ وبالتالي إعطاؤه الحق ضمن ديمقراطية حوارية جديدة «إن قيمة ديمقراطية الحوار ماثلة في معارضتها لكل النزاعات الأصولية، مع الوعي بأن جميع النزاعات أو الصراعات أو الانقسامات لا يمكن التخلص منها عن طريق الحوار المتصل، لكنها في النهاية تمثل إمكانية إيجاد ثقة حيوية ومتجددة بين الأفراد في ظل علاقة اجتماعية تربط بعضهم بعضاً». ينبغي على أسس الديمقراطية أن تكون أسسا مرنة وتحمل الخاصية التي من شأنها إحداث التغيير المستمر؛ لأن الموافقة بين الديمقراطية والشرعية تتطلب تغييرا مستمرا مع ما يلائم متطلبات الخروج من حدود الدولة؛ لذلك فإن الشرعية تحمل في طياتها أزمات عديدة منها أزمة التغيير التي من شأنها تتناقض مع الديمقراطية الجديدة، والإشكال الكبير يكمن ما بين النظرية والتطبيق في الشرعية الديمقراطية والديمقراطية الشرعية.

القوانين فإبطال القانون لا يعني شيئا بالنسبة لعدم اعتباره قانوناً منذ البداية. عندما أتى جون لوك وجلب معه الديمقراطية الليبرالية والذي جعل تحليله العقلاني مرتبطاً بالعقل، وهم من يُسميهم لوك أصحاب المناصب والملاك في إنجلترا، ومنذ القرن الثامن عشر استطاعت الديمقراطية الليبرالية أن تؤكد على نمطية الشرعية المستمدة من ليبرالية أصيلة». وبذلك تمتاز الشعوب الليبرالية بثلاث سمات رئيسية؛ هي:

أ- حكومة ديمقراطية دستورية عادلة إلى حد معقول.

ب- مواطنون يوجد بينهم مشاعر مشتركة.

ج- طبيعة أخلاقية.

أما بخصوص الشعبية التي نالتها الديمقراطية الليبرالية منذ نهايات القرن العشرين، فكانت شعبية قوية ومتينة إلى حد أنها وقفت نداً للرأسمالية الاقتصادية، وأفشلت كل محاولة بديلة كالشيوعية والاشتراكية. فمن وجهة نظر فرانسيس فوكوياما، أنه وعلى الرغم من يسارية أو يمينية النظم المتسلطة إلا أنها لم تنجح في تطوير شريعتها لعدم امتلاكها الإرادة الخيرة ولنقص في مرونة الأنظمة والتشريعات بداخلها، وبسبب المرونة في أنظمة الديمقراطية الليبرالية ضمن لها حق الاستمرار والشعبية الواسعة. الديمقراطية الليبرالية تكفل حق الفرد في التحرر من قيود سياسية كثيرة، وانفتاحا تاما للمجتمعات، ولكنها لا توفر ظروفًا جديدة لمعرفة بشرية جديدة.

الديمقراطية الجديدة هي البيئة الوحيدة التي ستقدم للأفراد ما لم تقدمه لهم الديمقراطية القديمة، بمعنى آخر أنها سوف تفضي إلى تطبيق جديد بعيد عن التطبيق التقليدي للديمقراطية التقليدية أو

قد يكون مفهوم الشرعية شائكا ويكتنفه بعض الغموض، ولكن هنالك بعض الصور التي يجب التمييز بينها فيما يخص صور الشرعية: الصورة الوضعية للشرعية، والصورة المعيارية للشرعية. أما الصورة الوضعية فهي تختص بقبول الأفراد الخضوع للسلطة، والصورة المعيارية تشمل نطاق الفلسفة السياسية، أي أنه الوجه الأخلاقي للممارسة السلطة بحق. غير أن المفهوم الديمقراطي يزيد الأمر غموضاً، فالديمقراطية بحد ذاتها مثار تساؤل في تطبيقها أو إضفاء الشرعية عليها، والديمقراطية من جانب الفلسفة والمنظرين هي الحريات المدنية كحرية التعبير والنقد... وغيرها من الحريات التي تدرج تحت سياق المدنية، أما ما يعبر عن الغموض الذي يشمل هذه المفاهيم هو اتحاد الثلاث المتلازم: الشرعية، والديمقراطية والسلطة. فالسلطة تمنحك الحرية من خلال الديمقراطية، ولكنها تسلبها منك من خلال الشرعية، كالتصويت الانتخابي مثلا، يكون في ظاهر الأمر معنى تاماً للحرية، ولكن قد تضمن لك الحرية في التصويت والتعبير، وقد تصوت لاستبعادك. الطرح النموذجي الديمقراطي الذي توصل إليه جان جاك روسو من خلال استفادته من صورة المدينة في جنيف وأثينا ليتوصل إلى النموذج المباشر للديمقراطية من خلال مفهوم الإرادة العامة، والإرادة العامة هي الصورة المكفولة لحقوق الناس والتي تضمن للفرد الواحد حقه كإنسان، وهي المحددة للصالح العام، وفي سياق الإرادة العامة تتحقق الحرية الفردية بشكل تام في المجتمعات، ولكن في حضور الإرادة العامة تبدأ الديمقراطية الليبرالية بالغياب؛ إذ إن الشعوب هي التي تصادق على كل القوانين والأنظمة التي بدورها تدير دفة الحكم. وإذا لم يتفق الشعب على أحد هذه



أيمن البيماني

## المدنية والحضارة.. صراع بين الإسلاميين والغرب!!

لا شك أن الحضارة الإسلامية خلدها التاريخ كواحدة من أعظم الحضارات البشرية التي قامت على وجه الأرض، وتشرّبت من علومها العديد من الحضارات من بعدها في مجالات شتى، تبعثها منذ عهد قريب محاولات عديدة لإيضاح الشروط اللازمة لتجديد التمدن الإسلامي في الوقت الحالي. وهنا لنا وقفة ومناقشة مع مقال رضوان السيد والمنشور في مجلة «التفاهم» بعنوان «المدنية والحضارة في أفكار الإسلاميين المحدثين والمعاصرين»، والذي تطرّق إلى طريقة تعامل المثقفين والكتاب المسلمين مع مفاهيم المدنية والحضارة والدولة عبر فترات زمنية مختلفة.

والخلاف الذي شبّ بينها في الحرب العالمية الثانية، والذي قتل الآلاف وشرد الملايين من البشر. ثم جاءت كتابات أبو الحسن الندوي خاصة في كتاب «الصراع بين الفكرة الإسلامية والفكرة الغربية»، والذي استعرض فيه الصراع بين الفكرتين الغربية والإسلامية خلال القرنين التاسع عشر والعشرين، وسيطرة الحضارة الغربية على التقدّم وأساليب الحياة، ولن تقوم الحضارة الإسلامية إلا على يد العرب فقط لأنهم هم الذين قادوا النهضة الأولى، ليفتح الباب هو الآخر ويمهد الطريق بشكل كبير لظهور الحركات الإسلامية النشطة. لذلك، صارت كتابات المودودي والندوي وسيد قطب هي الغذاء الفكري والمعبري للحضارة الكاملة أو الحضارة البديلة للمسلمين، خاصة جماعة الإخوان المسلمين في مصر.

وبذلك؛ فإن تطوّر المسألة الحضارية عند المسلمين أدى لبزوغ مشروع الدولة الإسلامية الحديثة، ليظهر كتاب «معالم في الطريق» لسيد قطب وكتابات أخرى ودراسات اهتمت بطرائق بناء الدولة الإسلامية الحديثة والتي تقارع الحضارة الغربية.

خلاصة.. بدأ العرب والمسلمون بالحديث عن «المدنية» باعتبارها نهضة أوروبية ومشروعاً كبيراً للحضارة الغربية، مع ضرورة الاستفادة قدر الإمكان من الحضارة الغربية في تلك الأساليب والأدوات التي أدت لازدهارها، أو الشراكة معها في المستوى العلمي والتقني والفكري والسياسي. ثم تحوّل الحديث في عشرينيات وثلاثينيات القرن المنصرم ليأخذ منحى «الهوية» بدل إشكالية التقدم، ليصبح الحديث عن «الحضارة» بدلا من المدنية، وأن الحضارة عمادها الدين البحت وتشريعاته وتعاليمه وليس قوامها بواسطة صناعة وتعاليم بشرية، وأنه لا عائق أمام الحضارة الإسلامية لتسيّد العالم إلا الغرب؛ لذلك فلا بد من النضال معهم وطردهم من دور الريادة. ثم جاء مفهوم «الدولة الإسلامية» لتنتهي مع هذه المرحلة أغلب كتابات الإسلاميين كمالك بن نبي وغيره الكثيرين عن شروط قيام الحضارة وازدهارها، ولا تزال الكتابات تفتح لنفسها باباً أوسع يوماً بعد يوم في هذا الشأن الواسع.

العالم والذات، وعرض الإمكانات الباقية والخالدة من «الحضارة» الإسلامية السابقة؛ لأنها قامت على نظم ممتازة، وما لبثت أن سادت قضية الهوية العربية والإسلامية والخوف على مصائر الدين الإسلامي، وضرورة الحفاظ على حضارتنا التي ظن البعض أنها تتوافر فيها أسباب ومقومات الخلود والبقاء الأبدية!

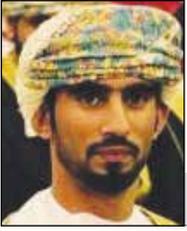
قام الأميركي «لوثروب ستودارد» بعنوان «حاضر العالم الإسلامي»، والذي يركز على ما بقي من أمجاد الحضارة الإسلامية. ثم قام «عادل زعيتو» بترجمة كتاب الفرنسي «جوستاف لوبون» عن حضارة العرب، والذي أثنى على إنسانية الإسلام ومقارنته بتوحش الحضارة الغربية قديماً. وهناك كتاب آخر لجوستاف لوبون بعنوان «سرتطور الأمم»، والذي رسخ لدى المثقفين المسلمين أن حضارتهم تتوافر فيها ثوابت الخلود، حتى جاءت صدمة زوال الخلافة الإسلامية عام ١٩٢٤م ممثلة بأخر محطة لها وهي الخلافة العثمانية بإزاحة الخليفة العثماني السلطان عبدالمجيد الثاني من السلطة، لتتحول القضية من قضية تفوق على النمط والأسلوب الغربي إلى إشكالية المحافظة على الهوية الإسلامية من التضييل والزوال. وبالتالي فإن التغيير من «المدنية الغربية» إلى «الحضارة الإسلامية» صار عاملاً وشاملاً، وظهرت معه حركات الحفاظ على الهوية الإسلامية مثل الإخوان المسلمين في مصر، والجماعة الإسلامية في الهند.

ظهرت في كتابات العديد من الكُتاب والمثقفين أن الحضارة بأكملها هي «الدين»، وإذا ما أراد المسلمون التقدم والازدهار مرة أخرى فلا بد من العودة لشرعيتهم وأصولهم الدينية، ومن أمثالهم شكيب أرسلان في رسالة «لماذا تأخر المسلمون، ولماذا تقدم غيرهم»، وكتاب المفكر الهندي محمد إقبال بعنوان «إحياء الإسلام». ثم جاء نهج الحضارة المنفصلة والمستغنية والمكتملة في مقال أبي الأعلى المودودي التي ترى أن طريقة ووسيلة الخلاص من عباءة التقدم الغربي هو التنكر للغرب وتكوين دولة إسلامية مستقلة تتميز عن قومية الحضارة الغربية، والتي من شواهدا الصراع

يعدُّ رفاة رافع الطهطاوي واحداً من أبرز المهتمين بهذه المسألة في كتاباتهم؛ باعتبار أن الوعي بالصلحة العامة أساس المدنية، ثم نشطت أكثر عند خير الدين التونسي (١٨٨٨م) ليجعل التنظيمات العامة أساس إدراك وفهم أهمية المنافع العمومية في التمدن. وأوشكت هذه الرؤية أن تكتمل عند رفيق العظم الذي قارن بين أصول النهوض الإسلامي القديم وأسباب الازدهار الأوروبي الحديث، ثم اعترف بانحطاط الفكر الإسلامي وحاجة المسلمين للأدوات الأوروبية الحديثة للنهوض. أما محمد عبده فقارن بين موقف الإسلام والمسيحية من التمدن ليخلص إلى أفضلية الإسلام في هذا الشأن، ثم أوضح أن التقدم والازدهار ليس أمراً معتمداً على الدين أو معارضاً له؛ وإنما هو حالة من التصميم والإرادة، ومشروع مهم وملهم للنهوض بالأمة وازدهارها وتقدمها، وذلك عن طريق رؤى فكرية واسعة وعميقة، وأساليب مبتكرة، وطرق منهجية واضحة ترسم الطريق الصحيح للنهوض، وذكر فيما ذهب إليه زميله رفيق العظم فيما سبق عن ضرورة أخذ الأدوات والأساليب من الأوروبيين للنهوض بالأمة الإسلامية مرة أخرى.

يعتبر محمد رشيد أحد تلاميذ محمد عبده الذين تشرّبوا أفكاره وساروا على نهجه. فقال بعد وفاة شيخه إنه إذا بلغ بنا الوعي والفهم والإدراك بأهمية مصالحنا، وأن هذا أو ذاك الأمر بالفعل أياً كان من الحضارة الأوروبية المتقدمة نافع ومفيد لنا؛ فيمكن لنا أخذه واعتباره وتطبيقه للاستفادة منه دون الحاجة لتأصيله دينياً وتشريعياً. وظلت المسألة الحضارية عالية الوتيرة لدى أغلب تلاميذ محمد عبده من بعده مثل فتحي زعلول الذي ترجم كتاب «سر تقدم الإنجليز السكسون»، وأضاف له مقدمة كافية وواقية عن التقدم وشروطه ومنهجه وطرقه.

وفي عشرينيات القرن الماضي حدث تحوّل تدريجي في مصطلحات المدنية والحضارة، ويمكن القول إن مصطلح الحضارة يفوق في التقدم والازدهار مستوى المدنية. ويمكن وصف الحضارة بأنها مرحلة الاكتفاء والكمال في الحياة، ولكنه يوماً بعد يوم تطوّر إلى نبت الآخر، واعتبار أمجاد الماضي أبدية، فبدأ نقد «حضارة» الغربية ومثاليها على



أحمد المكتومي

## الدعوة المحمدية من الجانب السياسي

طيلة تاريخهم المديد، لم يتوقف المسلمون عن تنزيل المسائل السياسية والدولة والسلطان السياسي منزلة الموضوع الأهم في جملة مواضيع الجماعة والأمة والمجتمع الإسلامي التي شغلته منذ بواكير الدعوة المحمدية.. عبدالإله بلقزيز تحدث في مقاله الصحاح بمجلة «التسامح» ما قبل نظرية الدولة: المسألة السياسية في إسلام الصدر الأول» عن إشكاليات عدم تنزيل السياسة والسلطة ضمن القضايا التي يجب على المسلمين الاهتمام بتفاصيلها، وعدم جعلها جزأين مستقلين من جملة الطقوس الدينية.

النبوية حتى تتكون جماعة إسلامية، وأنها يمكنها الاستغناء كجماعة اعتقادية عن سلطان سياسي يرضى اجتماعها الديني ويعيد إنتاجه.

لقد كان خبر وفاة النبي -صلى الله عليه وسلم- فاجعة لم تكن في الحسبان، ولكن عندما وقع الحدث جاء التحدي الكبير أمام المسلمين، وهو من سيخلف النبي في إمامة المسلمين؟ هذا التساؤل ما كان ليأخذ وجهاً دينياً إطلاقاً، وذلك لعلم المسلمين سلفاً بأن الرسول محمد هو آخر الأنبياء والمرسلين؛ بحيث أن القيادة الدينية اختتمت به. بل كان السؤال سؤالاً سياسياً، وكان هدفه من سيخلف النبي في الإدارة السياسية لشؤون المسلمين. قد يُعترض على القول بأن خلافة النبي كانت مزروجة الطبيعة «سياسية ودينية في آن واحد»، وأن خليفة رسول الله ليس فقط قائداً سياسياً يقود المعارك والفتوحات ويدير بيت المال، بل قبل كل شيء هو من يؤمهم لصلاة الجماعة ويملك حق الفتيا في أمور حياتهم، هذا صحيح بلا شك، إذ يجب على الخليفة أن يكون سياسياً ودينياً من شأنه إمسك زمام الإمامة في الإسلام، ولكن الأمر الذي لا يقبل الجدل أن خليفته لمن يكون مثل النبي إطلاقاً فلا هو مرسل يحمل وحياً وكتاباً ولا هو معصوم من الخطأ، بل هو من عامة الشعب، ويتم تنصيبه أميراً للمؤمنين إذا أجمع عليه جماعة المسلمين، ولكن لن يكون إجماعاً كإجماع المسلمين على نبوة محمد صلى الله عليه وسلم.

يقول عبدالإله بلقزيز: إن خلافة المسلمين كانت مثالية نوعاً ما في الفترة التي تمت فيها مبايعة أبي بكر الصديق وعمر بن الخطاب، وهي التي استخدم فيها المسلمون نظاماً سياسياً قرانياً هو نظام الشورى. ولكن ازدهر مصطلح الشورى في الفكر الإسلامي الحديث بتأثير سلطة الأفكار الليبرالية الداعية إلى إقامة السلطة على مقتضى الاختيار الديمقراطي؛ إذ يفصح عن أن الحكم يتقرر بالاختيار لا بالتعيين أو التوريث أو ما شابه. ثم يعود ويقول إن من أسباب الخلاف بين معاوية والإمام علي -رضي الله عنه- أن النص القرآني لم يُقدّم تشريعاً خاصاً لمسألة السياسة يرسم إطار السياسة والسلطان، والذي نتج عنه تحول في نظام الحكم إلى توريث وليس شورى، ولعل هذا كان أوضح نزاع على السياسة والسلطان في العهد الإسلامي.

«وأندر عشيرتك الأقربين» أن يبدأ النبي الدعوة من محيطه الهاشمي، إلا أن حصيلته كانت ضيقة جداً للأسباب التي أُنصرت إليها. فقد كانت هذه المحنة النبوية في التبليغ وكسب الأنصار والتقدم في بناء جماعة اعتقادية قوية ومتماسكة من جملة الأسباب التي حملت على الهجرة الاضطرارية من مكة إلى يثرب ومعها البحث عن جمهور جديد خارج النطاق المكاني (مكة المكرمة). ومن هذه النقطة، انتقلت الدعوة النبوية من الجانب الديني إلى الجانب السياسي لا يفارقها الدين. فيمكن القول بأن جماعة المسلمين في مكة تحولت لجماعة سياسية بعد الهجرة إلى يثرب. لم يقتصر الأمر على التوسع في الدعوة بل امتد الأمر إلى المؤاخاة بين الأوس والخزرج (الأنصار) والمهاجرين، حتى شملت المخالفين في الملة من القبائل اليهودية التي أبرم النبي معها عقداً سياسياً أو دستورياً سياسياً يُؤسس مبكراً لعلاقة المواطنة وهي الاشتراك في الوطن لا في الدين؛ ففي الحقيقة أن دولة المدينة هي دولة إسلامية بحتة. وقد أمكنها أن تتحول إلى دولة إسلامية وهو نقض الميثاق النبوي بين يهود قريظة وبنو القينقاع وبنو النضير بسبب غدرهم، وقد وصل ذروته في الاصطدام المسلح والتصفيّة المادية الشاملة الذي عبرت عنه معركة خيبر.

ومع تزايد جمهور المؤمنين برسالة الإسلام واتساع نطاق الدعوة؛ بحيث فاضت عن المجال الحجازي لتشمل سائر الجزيرة العربية في عهد النبي -صلى الله عليه وسلم- إلا أنه لن يكون عصياً إدراك حقيقة أن ذلك التزايد في جمهور المسلمين والتوسع الجغرافي لم يكن حكماً ولم يعن أن رسالة الإسلام تغلغت عميقاً في وجدان المخاطبين، والدليل على هذا الأمر -كما فسره عبدالإله بلقزيز- عائد إلى واقعيتين: الأولى أن بعضاً من معتنقي الإسلام ما جهروا بإسلامهم طوعاً وإيمانا، بل اضطروا للخوض فيه واللحاق بحركته الظاهرة بعد أن لحقتهم الهزيمة في المواجهة الشرسة مع الإسلام، وتبين لهم أن حفظ البقية الباقية من مصالحهم ومراتبهم إنما هو وقف على السباحة في تياره لا ضده. والثانية هي حركة الردة التي سرعان ما اندلعت في أرجاء مختلفة من أراضي المسلمين ما إن عمّ خبر وفاة النبي -صلى الله عليه وسلم- وفي الواقع يُمكن وصف الردة بكونها تمرداً سياسياً لأطراف ضد الدولة، وما صاحب هذا التمرد من ممانعة من دفع الزكاة وغيرها. إذن؛ خلاصة القول أن العرب كانوا بحاجة لكامل الفترة

المسلمون كعادتهم مختلفون عن أهل الملل الأخرى من المسيحيين والهندوس... وغيرهم ممن أوجدت نصوصهم وتجاربهم التاريخية توازناً مقبولاً بين العقيدة والحياة؛ فلو أتينا من الجانب السياسي فإن أسس إقامة هذه الدول هو الفكر العلماني الذي هو بدوره مرفوض من قبل جماعة المسلمين الذين يرون أن الدين والسياسة والاقتصاد هي كتلة واحدة تنصب فوق رأس المجتمع المدني. وعليه؛ يكون الجانب الروحي شاملاً لجميع جوانب الحياة. ومن هذا المنطلق، يأتي الجدل العميق في كيفية توازن الحقة المحمدية من الجانب السياسي توازناً أشبه أن يكون مثالياً، وحتى بعد وفاته -صلى الله عليه وسلم- وذلك في حقبة أبي بكر الصديق وعمر بن الخطاب رضوان الله عليهم.

ولكن: هل اشتملت رسالة الإسلام على رسالة دينية ومشروع سياسي في آن واحد؟ إن الصدام السياسي الكبير بين أوروبا الاستعمارية وبين الدولة العثمانية أعاد الصلة بين الدين والثقافة وبين السياسة في أعين المستشرقين، وهذا كان مصحوباً بصحوة إسلامية عظيمة في أعظم الدول العربية وهي مصر، ثم تلتها الهند، ومن بعدها باكستان التي لعبت دوراً كبيراً في غرس الفكرة الدينية في عمق التخطيط السياسي. وهذا كله كان في معظم كتابات المستشرقين والكتاب، مناقشين بالوعي الإسلامي؛ وكان من بينهم: رشيد رضا، وحسن البنا، وسيد قطب، وأبو الحسن الندوي. حيث ردّد الكتاب تعريف الإسلام بأنه دين ودولة، وكانت هذه شرارة أمل من أجل صحوة إسلامية لم تشهدها القرون الماضية.

لقد أنتجت الدعوة المحمدية جماعة وهي «جماعة المسلمين»، والتي تسمت باسم رسالة نبيهم، حيث إنه لم يكن من السهل تشكيل مثل هذه الجماعة خاصة في بداية الدعوة التي لا تتعدى الحيز القرشي والقبلي، وهذا عائد إلى ضيق المجال المكاني أو بسبب قوة الممانعة التي أبداها المجتمع المكي ضد دعوة تقترح تدمير المنهج الوثني وعاداته الاقتصادية والتجارية، أو تفرض نظاماً جديداً قوامه المساواة في الدين. وهذا الأمر كان لقريش عظيماً؛ حيث امتازت قريش بأفضلية مطلقة على الصعيد المادي والقبلي، فكيف ترضى بأن تتساوى مع جملة العبيد والذين يشكلون السواد الأعظم. فمع كل هذا استجاب عدد لا يزيد على عشرة -كما أحصته كتب السير- إلى الدعوة المحمدية مع أنها كانت سرية، ثم بمقتضى أمر الوحي



عاطفة المسكرية

## أطر فهم الجمال الفني وقياسه

انطلق الإنسان نحو ممارسة الفن منذ قرون عديدة. يعود هذا اللفظ اللاتيني الأصل -الفن- إلى كل ما يتعلق بمختلف الأنشطة والمهارات والمهام اليدوية تحديداً، والخبرات المكتسبة في القرن الحادي عشر؛ حيث يُمثل الفن بشكل ما حركة الأفكار التي تعكس التغييرات الطبيعية، الاجتماعية، الاقتصادية والسياسية في تلك الفترة.

أنها من جانب آخر تعمل على أن لا تدرج كل الأعمال بصفتها أعمالاً فنية، إلا إذا توافرت فيها شروط معينة. كما أن هناك مبحثاً أساسياً يُسمى «فلسفة الفن» يقوم بهذا الدور تحديداً، وتم استخدامه من قبل العديد من الفلاسفة مثل أفلاطون وأرسطو لتقييم مختلف الأعمال الفنية. لا بد من الإشارة هنا إلى أن الفن لا يقتصر على بعض الأمور المحددة كالرسم مثلاً، إنما يتجاوز ذلك كافة الفنون وحتى الشعبية منها؛ إذ مثل ما ذكرت سابقاً أنها تعكس جانباً من هوية الفنان أو تجارب حياته التي مر بها، والتي شكلت نظريته الداخلية للأمر، واستطاع التمييز عن الآخرين بذلك من خلال قدرته على التعبير عن نظريته الذاتية على هيئة عمل فني كالرسم مثلاً، ويصنف على أنه عمل فني مادي. وهناك نوع قد يندرج ضمن قائمة الأعمال الفنية غير المادية كالمعزوفات الموسيقية.

وعلى كل، يستمر الجدل حتى العصور الحالية في تحديد جمالية هذه الفنون وموقع الذوق الشخصي للفرد كعنصر محدد لذلك، خاصة وأن الشخص قد لا يعلم بالاشتراطات الجمالية لأي عمل فني إن لم يكن متخصصاً في ذلك. إذن؛ هذا يعني أن يقتصر التقييم على المتخصصين؛ مما يعني حرمان باقي الأفراد من التمتع بهذه الأعمال والأنسجام معها نتيجة تأملها كل حسب ذوقه. وهذا بالذات فيه شيء من التضيق للحريات الفردية ومحاولة السير في نطاق جماعي واحد دون مراعاة للتنوع والاختلاف بين الأفراد.

ختاماً.. نستطيع القول إن مرحلة استقلال الفن من الحكم الديني والأخلاقي وقبل انخراطه بالمعايير الثابتة كانت تعد أفضل مرحلة مر بها الفن كانعكاس داخلي للذات؛ إذ لا يليق بالفن إلا أن يُمارس في بيئة حرة مثلما بدأ.

أصبح فيها الفنان يشترط في تحديده لأسعار أعماله الفنية وفقاً لسمعته كفنان في ذلك العصر، وليس على متطلبات العمل الفني من جهد وأدوات. ولا يهم أن يكون العمل وفقاً للطلب؛ حيث يتم تقبل أي عمل مادام أنه يحمل توقيع فنان ذاع صيته في زمن ما. وبعد تحقق هذه الاستقلالية للفن بعيداً عن الحكم الديني والأخلاقي وبعيداً عن سيطرة السلطة، دخل الفن مرحلة من التقييد تحكمها بعض المعايير الثابتة أو المحدودة نوعاً ما، تحدد جمالية العمل الفني من عدمه. إلا أن هذه المعايير قد تكون غير واضحة تماماً، أو لا ترضي كل الفئات والأذواق؛ حيث يضع البعض هذه الشروط الجمالية بناء على ما يتركه العمل من أثر في دواخلهم كالانسجام والتناغم. حتى إن بعض الفلاسفة اختلفوا بأنفسهم في تحديد ما إذا كانت هذه المعايير صالحة للتطبيق على كافة الأعمال الفنية لتحديد مستواها. حقيقة الأمر أن القدامى منهم تبعوا نهجاً أقرب للثبات لتقييم الأعمال، بينما الذين أتوا بعدهم كانوا أكثر ميلاً لربط الظروف الزمانية والمكانية للفنان بعمله الفني؛ وذلك يعني بعدهم النسبي عن المعايير الثابتة. ومن هذه النقطة بالتحديد، ظهرت بعض الفنون الجديدة التي تُصنّف على أنها حرة أي غير ملتزمة بمعايير التقييم الثابتة كالشعر الحر مثلاً. لكن برأيي أن الفن كونه يعكس ما يشير إلى ذات الإنسان الداخلية، فلا بد أن توضع له حدود معينة تقيه العشوائية الكامنة بداخله أحياناً، إلا أنه يجب أن لا يؤثر ذلك على المخرجات الفنية. أي يُحكم الفنان في طريقة طرحه للعمل الفني؛ حيث يكون ملتزماً بنقاط معينة تحدد ماهية الأفكار التي يود أن تعكسها اللوحة أو العمل الفني بشكل عام.

ورداً على التساؤلات التي طُرحت في فترات معينة حول أهمية وجود مثل هذه المعايير التي تعدّ نوعاً من التقييد على الفنون التي خلقت حرة من الأساس،

ويختلف تعريف الفن وفقاً للمعنى السائد له في كل عصر؛ إذ إنّه بدأ في بيئة حرة دون قيود، ليستقل بعدها كدراسة في القرن الثامن عشر، رغم وجوده منذ القدم.. ويشير أحد المؤلفين -يُدعى مارك جيمينز- في مقاله حول «ظهور الاستقلال الذاتي للفنون الجميلة في الغرب» والمنشور بمجلة «التسامح»، إلى الصخب الناتج عن استقلال الفن كدراسة وجانب مضاف إلى العلم. أيضاً يُعرف هوبرت ريد الفن على أنه إبداع الأشكال والأنماط الجديدة. وكانت هناك في السابق أفكار ترفض فكرة الإبداع هذه؛ كونها تخلق شيئاً جديداً، أو تعكس ما هو موجود وفق ما تراه العين الداخلية للإنسان. فكون الإبداع الفني أقرب للخلق من ناحية تكوينه لأنماط جديدة لشيء ما، جعل منه فكرة مرفوضة لأن الخلق من امتيازات الخالق. هذا الربط بين الفن والقدرة الإلهية تلاشى مع تقدم السنين. مما يدل على ذلك الفترة التي عاش بها الفنان الإيطالي ليوناردو دافنتشي الذي لم يكن رسّاماً فحسب، بل كان مهندساً، وجيولوجياً، وموسيقياً، ونحاتاً، ومعماريًا، وعالمًا في نفس الوقت.

كل ذلك يعكس عبقريته التي تستدعي التفكير والتراجع عن الفكرة التي كانت سائدة حول الفن وعلاقته بالخلق؛ إذ إن العبقرية من الله، والإبداع إذا اتصل بها يظل من القدرات الفردية التي لا يتميز بها كل فرد؛ فلذلك اعتبر الفنان استثنائياً، حيث أصبح يطلب من الفنانين أن يوقعوا على أعمالهم. فكأنما التوقيع يعكس وعي الفنان بأن له عبقرية التي تميزه عن الآخرين، وأنه لا يخضع لقوانين غير التي تملئها عليه نفسه. هذا التحول في الفكر السائد حول الفنون لم يحدث بشكل مباشر، وكان التغيير بطيئاً نسبياً؛ إذ إنّه كان يرسخ تحت ضغط الدين من جهة، والسلطة من ناحية أخرى. لكن التحول خلق صورة منافية تماماً لما كانت عليه في السابق لدرجة



ناصر الجارحي

## الولايات المتحدة والتيارات الأصولية في شرق آسيا

يُحاول كلُّ من كريستوفر بوند ولويس سايمونز، في مقالهما المعنون بـ«الجبهة المنسية: كسب قلوب وعقول المسلمين في جنوب شرق آسيا»، والمنشور بمجلة «التسامح»، مناقشة طرق كسب الولايات المتحدة لقلوب وعقول المسلمين في جنوب شرق آسيا، من خلال استقراء الوضع السياسي والتنموي في شرق آسيا، وربطها بالسياسات الأمريكية؛ وذلك من أجل وضع أفضل التصورات التي تُساعد الولايات المتحدة الأمريكية أثناء فترة أوباما في كسب منطقة آسيان «جنوب شرق آسيا»، قبل أن تتحول إلى منطقة مضطربة وغير مستقرة سياسيا.

لي كوان يو «أعداء الأمل»، كما أشار المقال إلى نقطة مهمة حيث إن هناك اتجاهين في وسط الإعلام الأمريكي حول سبب اندفاع مجموعة كبيرة من الشباب للانخراط في الحركات الجهادية.. الاتجاه الأول: يرى أنه بسبب الحقد الذي يمتلكه الشباب تجاه الولايات المتحدة الأمريكية وتغذية الحركات الأيديولوجية المتطرفة. أما الاتجاه الثاني، فينفي ارتباط القضية بسبب النزعة الأيديولوجية عند الشباب، بل يرى أن السبب يعود إلى انعدام فرص الحياة المناسبة وتفشي الفقر والجهل، ولكن الاتجاه الأول ينفي هذا الرأي موضحاً أن الذين شاركوا في عمليات الحادي عشر من سبتمبر هم أشخاص من الطبقة الوسطى والغنية، ولكن الاتجاه الثاني يردُّ على هذا الرأي موضحاً بأن هناك فارقاً بين قادة الحركات الجهادية وبين أتباعهم والذين عادة لا يعرفون إلا القليل عن الإسلام، وينتشر بينهم الفقر والجهل، مما يضطرهم للانضمام إلى هذه الحركات، فلو نظرنا إلى إندونيسيا فإنه خلف تلك البناءات الشاهقة مجتمعات فقيرة مسحوقة تعاني من انتشار الفقر والجهل والجريمة؛ لذلك فإن الانتماء لهذه الحركات غير نابع من عقيدة مرتبطة بالشباب.

وأشار الكاتب أيضاً إلى أن الميل إلى التطرف غير مُرتبط فقط بالحركات الإسلامية، فهناك نزاعات إثنية موجودة في الفلبين وتايلاند.

حاول المقال دراسة واقع دول شرق آسيا من منظور السياسة الأمريكية، كما حاول اقتراح حلول من مُنطلق دور السياسة الأمريكية في إحلال السلام ومحاربة كل مظاهر التطرف، وهذا الأمر يعكس نظرة استعلائية ينتهجها منظرو السياسة الأمريكية تجاه دول العالم الثالث، حيث إنه لم يتحدث عن تأثير الحرب الأمريكية في فيتنام على نظرة أبناء شرق آسيا تجاه سياسات الولايات المتحدة، ولكن المقال طرح استقراء تاريخياً مُهماً حول تطوُّر الحركات الأصولية في البلاد وأسبابها، وما هي الحركات التي ساعدت على نموها بعدما كانت شبه منعدمة، وهو ما يُضيف محوراً مهماً لدراسة تأثير الخطابات الدينية التي تدعو لتطبيق الشريعة في الدول الإسلامية غير العربية أو حتى الدول التي تملك أقلية مسلمة.

العرب أكثر عُموماً وفهماً للإسلام، فظهرت حركات تطالب بتطبيق الشريعة، وأصبح المسلمون في شرق آسيا يطالبون بتطبيق الشريعة، بينما كانوا سابقاً بعيدين جداً عن هذه الأفكار، وكان عدد كبير منهم لا يصلي ويشربون الخمر، ولا يلتفتون للقضايا الدينية ولا الاختلاف في الديانة، والحجاب تلبسه النساء على الأغلب ولكن بدون نقاب، ومع امتداد الحركة الوهابية الأصولية وما صاحبته من أموال ضخمة لبناء المساجد والمراكز الإسلامية، ظهر رجال دين متشددون وضباط محليون في المقاطعات الإندونيسية الأكثر فقراً وإهمالاً، وذلك من أجل تطبيق الشريعة، ضاربين بأسس الحياة المدنية عرض الحائط، كما أنهم طالبوا النساء بارتداء الحجاب وفرضوا ٢٠٥% نسبة من أموالهم كزكاة للفقراء، أما الأطفال فعليهم أن يجيدوا قراءة القرآن بالعربية قبل دخول المدرسة في سن السابعة، إن مستنقعات الإرهاب في جنوب شرق آسيا لا يمكن تجفيفها من خلال القوى الأمنية التي تحاول قمع الإرهاب بقوة السلاح، بل من خلال بيئات تنموية نهضوية جاذبة لطبقات المجتمع الفقيرة إليها؛ حيث إن الكاتب يطالب السياسة الأمريكية بتجاوز لغة الأسلحة الباليستية من أجل قمع الإرهاب إلى لغة بناء المدارس والمصانع، وهذا ما قاله أيضاً وزير الدفاع الإندونيسي قبل انتخاب أوباما حاكماً للولايات المتحدة: «إن ما يحتاج إليه فتیان جنوب شرق آسيا هو توفير فرص العمل»، ويعتقد وزير الدفاع الإندونيسي أن الولايات المتحدة كانت غير مستعدة لمثل هذه الحلول طويلة المدى.

وفي الإطار ذاته، ذكرت دراسة سنغافورية أن القيام بسجن قيادي الحركات المتطرفة غير مجد؛ لأنه يتيح لهم المجال في نشر أفكارهم داخل السجن، وإنما الحل في مراقبتهم وتضييق الخناق عليهم. وفي السياق ذاته، إذا ما تأملنا الحركات الجهادية نجد أنها تعتقد بأنها تخوض حروباً عادلة لإحياء قتل الإسلام وأن العدو الأبرز للإسلام هو الولايات المتحدة الأمريكية، ولقد ساعدت سياسات بوش الابن على تعميق هذه الفكرة، وهؤلاء الشباب الذين ينجرون وراء هذا الخطاب الجهادي يكون الدفاع عادة الجهل والفقر وغياب فرص العمل ويسميهم رئيس وزراء سنغافورة الأسبق

وتطرق المقال في بدايته إلى الحديث عن زيارة أوباما لإندونيسيا، وأنها تتجاوز حدود ذكريات الطفولة الخاصة به إلى محاولة إعادة رسم السياسة الأمريكية لمنطقة شرق آسيا، موضحاً بأن الولايات المتحدة لم تلتفت إلى هذه المنطقة لسنوات طويلة منذ حرب فيتنام عندما تم إجلاء الرعايا الأمريكيين وإدارتهم وبعض الفيتناميين من سايفون عاصمة فيتنام. وهنا؛ نجد النظرة الواضحة في قراءة الكاتب للسياسة الأمريكية كونها تحمل شعار الحرية والنهضة تجاه العالم، وهذا ما عكسته لغة المقال في العديد من النقاط؛ فهو يرى أن الولايات المتحدة هي الطبيب المداوي لأزمات العالم، ولكنه قد يخطئ في التشخيص ولا يستطيع حل كل الأزمات في العالم فينسحب مع نفسه عندما يفشل ويتجه لحل أزمة جديدة ويستمر في رسالته، فمن بعد حرب فيتنام لم تلتفت الولايات المتحدة لجنوب شرق آسيا حتى ظهرت وتوغلت الحركات الأصولية في هذا النطاق الجغرافي، وأما حول سبب انتشار الحركات الأصولية في جنوب شرقي آسيا وبالأخص إندونيسيا، فهي ترجع لعدة محاور؛ هي: انتشار الفقر والجهل، وكذلك عدم إنهاء الولايات المتحدة الأمريكية خطتها الإصلاحية بشكل كامل، حيث إن السياسة الأمريكية تعمل على علاج الخلل بشكل مباشر من خلال استخدام النهج العسكري، وهذه طريقة غير مجدية برأي كاتب المقال، بل يجب مساعدة أبناء المنطقة وتدريبهم وتأهيلهم حتى يستطيعوا تجاوز الأزمات التي يعيشونها.

وكذلك ركز المقال حول لفظة تاريخية مثيرة للاهتمام، وهي أن دول جنوب شرق آسيا إندونيسيا وماليزيا والفلبين وسنغافورة وتايلاند تضم ربع مليار مسلم؛ منهم ٢٢٠ مليون مسلم في إندونيسيا، وكانت هذه الدول بعيدة عن الشرق الأوسط والدول العربية المسلمة، فظهر في دولها نمط مختلف من المسلمين في جنوب شرق آسيا، ولكن مع مرور السنوات وانتشار وسائل الإعلام ووجود مناطق في شرق آسيا يتقش فيها الفقر والجهل انتشر نموذج الإسلام الراديكالي قادمًا من الشرق الأوسط، وأما سبب تقبلهم للنموذج الراديكالي للإسلام والذي أدى إلى تبدل سلوكيات وعادات عدد كبير من المسلمين في شرق آسيا؛ فهو أن مسلمي شرق آسيا يرون أن



فاطمة إحسان

## جدل الهوية في رواية «ليون الإفريقي»

تتناول رواية «ليون الإفريقي» لأمين معلوف حياة الرحالة والعالم والدبلوماسي الأندلسي الحسن بن محمد الوزان، الذي شهد الأعوام الأخيرة من عهد الدولة الإسلامية في الأندلس، ثم هاجر مع أسرته إلى المغرب وقام برحلات إلى شمال إفريقيا ومصر، قبل أن يختطفه القراصنة الإيطاليون ويعيش في البلاط البابوي حيث تغير اسمه إلى ليون دي مويثشي وتزوج فتاة متنصرة من يهود الأندلس وأنجب منها ابنه «يوسف» أو «جوزيف» أو «جيوسبي» الذي يروي لنا قصة حياته. لكن ليون عند معلوف شخصية تحمل أبعاداً عدة، تزواج بين ثنائيات ضدية مبلورة هوية بالغة التعقيد، يتناولها الباحث المغربي الحسين الإدريسي في مقاله المنشور بمجلة التفاهم، والمعنون بـ«جدل الأنا والآخر في رواية ليون الإفريقي»، والذي سأقوم هنا بمحاولة لتلخيصه وشرحه.

كان بوسعها أن تستخدم على هواها جميع أسلحة الغواية وأن تخرج دون حجاب، وأن تغني وترقص وتصب الخمر وتغمز بعينها، في حين كان لزاماً عليّ بحكم وضعي ألا أتخلى قط عن وقاري، وألا أظهر كذلك أي اهتمام بملذات أبيك». ما يمكن استشفافه من هذا الشاهد هو تحويل الفتاة المسيحية إلى سلعة اشتراها محمد من الجندي الأسر لها، وبما أن السلعة تستخدم مظاهر الأنوثة كראس مال لها، فإن المشتري سيدخرها لترفيهه (الرقص، الموسيقى، المتعة) لكن يبدو أن هذه المظاهر تصاحب امتيازات تغبطها عليها الزوجة «الحرّة».

### نقائص الثنائيات الضدية ودلالاتها

لا يمكن الجزم بأن رواية «ليون الإفريقي» قائمة على ثنائيات ضدية أساساً، فعلى الرغم من تقديم الروائي للجدل من خلال أطراف متصارعة إلا أنه قدم مشاهد عملت على دحض هذا الجدل، لتقول بأن الثنائيات الضدية لم تشمل جميع الفئات والجهات والمواقف المطروحة في العمل، وإنما كانت تتحرك بجانب هذه الثنائيات مواقف تنقضها حسب خصوصياتها الدينية والاجتماعية، على سبيل المثال نلاحظ نقض الثنائيات في الحديث عن السلطان الذي انصرف إلى الملذات على الرغم من تحذير طبيبه إسحاق حمون، فالظاهر أن المنصب قد منح للآخر دينياً على أساس الكفاءة العلمية والمهنية، ولم تمنع مخالفته عقائدياً من تقليده المنصب.

### خلاصة

عمل أمين معلوف على اقتباس نصوص ومشاهد وشخصيات جاهزة من (وصف أفريقيا)، مما شكل حسب رأي جوليا كريسفا «فسيفساء من الاستشهادات»، وقام بنسج قالب سردي يحتوي هذه الفسيفساء يتضمن الثنائيات التي أشرنا إليها في المقال، معتمداً ما أطلق عليه عبد الملك مرتاض «لغة المناجاة»، أي تضمين خطاب داخل خطاب آخر، الأول داخلي والثاني خارجي، ولكنهما يندمجان تماماً لإضافة بعد حداثي أو سردي أو نفسي إلى الخطاب الروائي. ولعل معلوف قد اختار هذا الأسلوب السردية بهدف الإضاءة على جوانب مختلفة من شخصية الوزان المعقدة بكل الدلالات التي يوحي بها هذا الوصف.

إلى جماعة المسلمين قائلًا (عندنا)، بينما لم ينسب نفسه للمسيحيين، فقال (عندنا هنا في إيطاليا) على سبيل المثال. ٢- اهتمام الكتاب باللامح الإسلامية في المدن والقرى التي زارها المؤلف.

٣- توثيق التواريخ في الكتاب وفقاً للتقويم الهجري فيما عدا مرات قليلة ورد فيها التاريخ الميلادي.

٤- تمسك المؤلف باسمه الإسلامي رغم مرور سنين على أسره وتداول اسمه المسيحي.

### جدل الأنا والآخر في الرواية

أولاً: مظاهر الجدل العقائدي

قبل الولوج إلى العمل الروائي تستوقفنا عبارة تتوسط بياض صفحة كاملة للشاعر الإيرلندي وب بيتس، في قوله: «لا ترتب مع ذلك بأن ليون الإفريقي، ليون الرحالة، كان أيضاً أنا»، وهو ما يخرج ليون الإفريقي من شخصيته التاريخية إلى رمز يخترق المستقبل. لعل أبرز الأدلة على ذلك هو أن الثنائيات المشيرة للتمييزات العقائدية في الرواية، لا تتناول ديانة بالنقد دون الأخرى، ولا تتبنى هوية عقائدية محددة، ومما يساعد على إظهار هذه التمييزات على ألسنة شخصيات مختلفة، فينتقد بعضها المسيحية في حين تنتقد اليهودية على ألسنة أخرى.

ثانياً: مظاهر الجدل القومي

تمتد ثنائية الذات والآخر إلى المستوى القومي رغم السمة العقائدية الطاغية على العمل الروائي. يحيلنا السارد إلى إشارة على التعددية اللغوية للبطل في المدخل بقوله: «تسمع في فمي العربية والتركية والقشتالية والبربرية والعبرية واللاتينية والعامية الإيطالية»، وهذه التعددية لا تعبر في جوهرها عن فصل بين الذات والآخر لأنها تعددية نابعة من ذات واحدة، وعلى لسان واحد.

### مظاهر الجدل على مستوى الهوية الجنسية

تظهر متغيرات الهوية الجنسية في الرواية في أنماط السلوك الفردي والجماعي، وهي متغيرات لا تبني على الجنس كمعطى بيولوجي وإنما كمتغير يعكس نمطاً من التفكير السائد وأشكالاً اجتماعية مؤسسة على هذا النمط، وهي أشكال تتدثر بأغطية دينية متداخلة كما نقرأ في الفصل الأول المعنون بـ(عامر سلمى الحرّة): قال لي أمي «كنت حرة وكانت جارية، ولم يكن الصراع بيننا متكافئاً».

بدأت علاقة أمين معلوف صاحب رواية «ليون الإفريقي» بالكتابة الأدبية تحت وطأة الاغتراب، بعد انتقاله لفرنسا، وبقائه فيها إبان الحرب الأهلية في وطنه لبنان، وكانت رواية «الحروب الصليبية كما رآها العرب» باكورة أعماله. تتكئ هذه الرواية إلى عناصر التاريخ بصورة أولية، وتوظف هذه العناصر لاستخلاص قيم إنسانية كالتسامح والإخاء والمحبة وتوجيهها للقارئ. في هذا السياق تندرج روايتنا «سمرقند» و«حدائق النور» اللتين تجمعان بين أسلوب السيرة الذاتية والاستناد للمرتكزات التاريخية، وحين نصل إلى «ليون الإفريقي» محور مقالنا هذا نجد أن بطل الرواية الحسن بن محمد الوزان، لا يمكن تصنيفه ضمن انتماء محدد، فلا يوجد تعريف أفضل من ذلك الذي افتتح به أمين معلوف الرواية على لسان ليون: «كتنت أنا حسن بن أحمد الوزان، يوحنا- ليون- دومديتشي، بيد مزين، وعمدت بيد أحد البابوات، وأدعى اليوم (الأفريقي)، ولكني لست من أفريقيا ولا من أوروبا ولا من بلاد العرب، وأعرف أيضاً بالغرناطي والفاصي والزياتي، ولكنني لم أصدر عن أي بلد، ولا عن أي مدينة، ولا عن أي قبيلة، فأنا ابن السبيل، وطني هو القافلة، وحياتي أقل الرحلات توقعاً».

### ثنائية الوزان بين الظاهر والباطن

قبل التوغل في ثنائية الظاهر والباطن لا بد من الاطلاع على معالجة المحقق أصل العمل الروائي «وصف أفريقيا»، لتمييز لمسات أمين معلوف على شخصية الحسن الوزان، فإذا كان أمين معلوف قد ولف ثنائية الظاهر والباطن باعتبارها مظهراً من مظاهر التسامح والانفتاح، فإن المحقق الراحل محمد حجي يعد ذلك ذكاءً من الوزان وقدرة عالية على التأقلم مع البيئة المسيحية حين تظاهر بالتمسح وحمل اسم حاميه البابا، فصار يدعى ليون أو يوحنا الأسد الغرناطي أو الإفريقي، تسترأ وتطبقاً لضمون الآية الكريمة: «من كفر بالله من بعد إيمانه إلا من أكره وقلبه مغمض بالإيمان»، لكن هذه قراءة يرفضها البعض بحجة أنها تتضمن تأويلاً يفرض على شخصية الوزان تعسفاً، رغم أن محمد حجي قد دعم وجهة نظره بأربعة أدلة هي:

١- الصبغة الإسلامية الظاهرة في كتاب (وصف أفريقيا)، عندما يتحدث المؤلف عن عادة أو عيد إسلامي نسباً نفسه



نادية المكيّة

## علاقة الإنسان بالمكان.. الإسكندرية نموذجًا

على مرّ الزمن، تحوّلت علاقة الإنسان بالمكان من صورتها الفيزيائية المرتبطة بوجود عناصر مادية وحدود جغرافية إلى علاقة منحت كل مكونات البيئة حوله رموزاً شكّلت عبر التاريخ ذاكرته المعرفية وتكوينه الحضاري، وأصبح المكان معطى يحدّد طبيعة البشر، وأسلوب حياتهم، وانتماءاتهم ومعتقداتهم، بل باتت دراسة المكان مناهجياً وجغرافياً واجتماعياً مفتاحاً لمعرفة توجهات المجتمع وتصوّراته. وفي التاريخ ارتبطت ألفاظ الحقل اللغوي للجندر (ك، و، ن) بتاريخ الأحداث والمواقف مثلما يشير الباحث السوري فيصل الحفيان في دراسته للعلاقة التاريخية بين الإنسان ومدينة الإسكندرية في مقاله: (الإسكندرية الثغر والمعبر والرباط)، والمنشور بمجلة «التسامح» ولعلّ مقاله خير مثال لتحويل هذا الحيز من الفراغ الكوني إلى أحد مستويات الذات الإنسانية التي يصف الشاعر تأثيرها قائلاً: «لقد زادني مسراك وجداً على وجد».

«الرَبطُ المرسل، والأقوال غير الموثوقة». ومهما يكن من أمر فإنه حتى مع وجود مرويات غير مثبتة حول هذه المدينة تبقى الإشارة فيها إلى الفكر الجمعي الذي يرى ويتصوّر الأماكن بالنظر إلى معطيات مختلفة منها التاريخ والمعالم الأثرية والنصوص.

وبالعودة إلى الوصف الأول الذي أطلقه الكاتب على هذه المدينة وهو «الثغر»؛ فإنها كانت كذلك -بحسب ما أورده- من جانب أن المسلمين حين فتحوها لم تكن لديهم دراية بركوب البحر أن ذلك؛ الأمر الذي سيعرض المسلمين لخطر الهجوم عبر سواحلها لو جعلوها حاضرة مصر. غير أن الكاتب والروائي البريطاني فورستر رأى لعدم الاختيار هذا سبباً أيديولوجياً خالصاً، يقول في كتابه (الإسكندرية تاريخ ودليل): «فعمرو وأصحابه لم يكونوا متعصبين ولا همجيين، وكانوا على وشك أن يبدؤوا في بناء مصر جديدة خاضعة لهم بالقرب من القاهرة، لأنهم نظروا من الإسكندرية بشكل غريزي، وبدت لهم كمدينة وثنية تافهة». ولا يمكن بالطبع الاستناد إلى هذا الرأي تماماً؛ فالكاتب البريطاني لم يكن مؤرخاً بل كان روائياً قاصاً، كما لم يكن هذا الدليل كتاب تاريخ أكثر من كونه دليلًا سياحياً على طريقة الروائيين.

وقد تحول مفهوم الثغر هذا مع التفوق العسكري للمسلمين إلى مفهوم حماية وحرص؛ فقد أوصى الخلفاء ولاتهم أن يؤمنوا الإسكندرية ويحموها من البيزنطيين، كما كانوا يُرسلون غزاة من المسلمين للمرابطة فيها والاستعداد لصد أي هجوم أو ثورة محتملة. وحين كانت الإسكندرية بوابة مشرعة أمام البحر، كانت تجمع بين ثنائية الثغر والمعبر؛ فقد كان ساحلها قبالة سواحل أوروبا، ما يجعلها عرضة لهجومهم، وهي في الوقت ذاته بمينائها المتسع معبراً للتجار والعلماء القادمين من المغرب عبر البحر.

إن هذا التفاعل المتنامي بين الإنسان والمكان هو ما يُنتج أنساق الخصوصية الثقافية والحضارية التي تميّز الذات في الإسكندرية عن الآخر في أي مدينة أخرى، هذا التفاعل النائر تارة والخافت تارة أخرى يشكل للمكان كما للإنسان روحه وهويته.

المبكر بمستقبل مدينة لم يكن الإسكندر يعرفها أو يحمل شعوراً مسبقاً تجاه عناصرها، يجعلنا نفكر في التأثير الذي يتركه مكان ما بحيث يحفز في الإنسان تطلعات ورغبات.

### - الجغرافيا / الموقع:

لقد مثل موقع اليونان في الجزء الشرقي من سواحل أوروبا الجنوبية أهمية كبيرة لنشاطها التجاري واتصالها الحضاري بغيرها من الأمم، ولعل التجربة التي منحتها المكان للإسكندر المقدوني وجيشه في حضارته الأم تلك قد أثرت تجربته في المدينة المصرية الإسكندرية، فقد استشرف في ساحلها ونهرها وترتبها وموقعها المقابل لمقودنيا الإمكانات الحضارية والاقتصادية والعسكرية. وقد أشار الكاتب إلى أهمية الموقع نظراً لالتقائه بين ثلاث قارات؛ آسيا التي كان الإسكندر قد فتح جزءاً منها، وأفريقيا التي تقف عليها مصر، وأوروبا التي يُطل عليها ساحل الإسكندرية.

### - التاريخ:

لقد بدا أن الكاتب انطلق في تشكيل ملامح مدينة الإسكندرية من التاريخ الذي قرر فيه الإسكندر الأكبر بناءها، لكن ولأنه لا يؤمن بأن لهذه المدينة تاريخاً عظيماً قبل ذلك فقد وقف عند ملمح التاريخ قائلاً: «هذا عنصر لم يكن متوفرًا ساعة إنشاء الإسكندرية، فالإشارة إليه على اعتبار ما سيكون على حد تعبير علماء البلاغة»، وقد كان لإصرار الكاتب على فكرته أن جعله ذلك يخطو بالإسكندرية قرونًا من الزمن ليقول أنها أصبحت «أعظم مدينة في العالم القديم». وبعيداً عن هذا التعميم الذي يُخرج مدناً من القائمة فقد انتعشت الثقافة في الإسكندرية بجهود العلماء وبنائ المؤسسات العلمية.

وانتقالاً من العالم القديم إلى العصر الإسلامي، يشير الكاتب إلى المكانة التي اكتسبتها مدينة الإسكندرية في التاريخ الإسلامي من خلال دراسة الأدبيات الإسلامية، وهي مكانة لم ترتبط بوجود معلم ديني؛ إذ لم تمثل هذه المدينة أهمية من الجانب التشريعي، لكنها -بحسب الكاتب- مثلت صورة منعكسة لبعض القصص والآثار في النصوص الدينية، من ذلك قصة قوم إرم وقصة ذي القرنين، على اعتبار أن الأولى إشارة إلى مدينة الإسكندرية والثاني إشارة إلى الإسكندر الأكبر، وغيرها من المآثر التي وضعها الحفيان في قسم

لكن كيف يمكن أن تحمل مدينة واحدة مثل الإسكندرية هذه الثلاثية المتلاحمة؟ أن تكون ثغراً يمكن للأعداء الولوج منه، وممرًا لعبور السائرين، ومدينة يُرابط عليها خشية فقدها! يبدو أن المكان يملك سطوة لا يملك الإنسان إلا الإذعان لها، كما أذعن الشاعر اليوناني كفافيس من قبل «المولود في الإسكندرية» -لقدّرهُ بالعيش فيها:

«ستؤدي بك السيل، دائماً، إلى هذه المدينة

فلا تأملن في فرار

إذ ليس لك من سفينة

ولا من طريق»

وأذعن لهذا القدر أيضاً الحفيان في مقاله المذكور أعلاه حين قال: «هي أماكن/مدن قدرها أن تظل تحت الضوء». غير أن الذي لا يمكن تجاوزه في دراسة تأثير المكان على الإنسان هو البعد التاريخي الذي شكّل هذه الصور الذهنية والنفسية، وهنا تبدأ القصة -كما يرويها الكاتب- باختيار الإسكندرية عاصمة للإسكندر الأكبر منذ أكثر من ثلاثة قرون سبقت ميلاد المسيح، لتكون امتداداً لأثينا اليونانية، وقد جاء اختيارها، كما تذكر المصادر، لأسباب سياسية وإدارية وجغرافية، وهذه الأخيرة هي الميزة الأكثر أهمية -بحسب المصادر- نظراً لموقعها على الساحل، وإشرافها على مدخل النيل، ولتربيتها الغنية ومناخها المناسب.

ويستبق الحفيان بقية الحكاية التاريخية للمدينة مستوقفاً القارئ عند المقومات التي صنعت مجد هذه المدينة التي رأى أنها لم تكن بتلك الأهمية قبل بناء الإسكندر لها، وهو رأي يعترض فيه الحفيان على المصادر التي أشارت إلى التاريخ العظيم للمدينة حتى قبل مجيء قائد اليونان. ومن جملة المقومات هذه:

### - الوعي بمستقبل المكان:

أن تستشعر القادم وتؤمن به يعني أن تفعل كل ما باستطاعتك لبناء الحاضر، هكذا بدا الكاتب واثقاً من أن الإسكندر الأكبر كان قد رأى في الإسكندرية بوابة لمجد قادم، ويبدو أنه في هذه المرحلة تحوّلت مدلولات المكان عند القائد اليوناني من قطعة جغرافية تترجع في الشرق إلى مشروع كبير لمدينة حضارية، وميناء تجاري نشط، وقاعدة عسكرية مهمة. إن هذا الوعي



عبد الله الشحي

## الحدائية والفن .. المفهوم والتأثير

في مقاله المعنون بـ «الفن الغربي المعاصر: الحدائية وما بعد الحدائية»، المنشور بمجلة «التسامح» يتحدث الباحث صلاح قنصوه عن التحولات التي حصلت في مسار الفن في الحقبة الحديثة أو ما يسمى بالفن الحديث، وتقسيم التحول الحاصل لمرحلة الحدائية وما بعد الحدائية. يشرح فيه الفرق بين مصطلح الحدائية ومصطلح الحدائية، ثم يوضح أبرز النقاط الجوهرية المميزة للفن الحديث، والعلامات البارزة فيه. ويتحدث عن أمثلة من بعض المنظرين للفن الحديث وبعض المدارس الفنية الحديثة.

أمثلة بماركس وفرويد وماكس لانك، هؤلاء الفلاسفة والعلماء قد غيروا القواعد في مجال تخصصهم، وابتكروا طرقا جديدة لفهم وتفسير الظواهر، ونشأت نظريات مختلفة من جهودهم.

تكثر الأعمال الغريبة وغير المفهومة عند الفنانين الذين يعملون بالفن الحديث، وهي كذلك لعدم تعود الناس عليها وعلى غرابتها، فقد توجد لوحة مليئة بالألوان والخطوط التي ليست ذات معنى عند تفحص العمل للمرة الأولى، لكنها تحتاج حاسة خاصة يكتسبها الشخص وليس شرطا أن توجد عند جميع الناس. في نفس الوقت قد لا يروق هذا المفهوم للجمال كثيرا من الناس، نظرا لتعودهم على التعرض لنوع واحد من الجمال مما جعله قابلا مسيطرا لأحكامهم لكل ما هو جديد.

وفيما يتعلق بالفرق بين أشكال الفن داخل الحدائية وما بعد الحدائية، فإن الحدائية ركزت على المعنى في العمل الفني أو المدلول على حد تعبير الكاتب، فالمشاهد أو المتذوق عند اتصاله بالعمل الفني يحاول استخلاص المعنى الذي وضعه أو قصده الفنان، من جهة أن الفنان فعلا قد قصد وضع معنى محدد لإدراكه. لكن الأمر ليس كذلك في ما بعد الحدائية، فالمعنى هنا ليس بيد الفنان بالضرورة ليفرضه على المتذوق، بل على المتذوق أن يصيغ العمل بالمعنى الذي يراه مناسباً.

مر الفن بمراحل من التغيرات أعادت تشكيل ملامحه في حقب مختلفة، حيث ظهرت توجهات ومدارس كانت نتيجة التحولات والمتغيرات الراهنة لتلك الأزمنة. والعصر الحديث أيضا بموجة تحولاته المتسارعة والمتلاحقة تركت أثرا جسيما في الأعمال الفنية المعاصرة، وولدت فلسفات جديدة تحاول وضع مفاهيم جديدة للفن. وأظن أنه من المنطقي والمعقول التنبؤ بحدوث المزيد من التحولات مستقبلا، نظرا لوتيرة التطور الموجودة والتي شملت كل شيء.

الحدائويين، وليس ذلك لشيء إلا لكون العمل الفني مختلفا فالعمل الفني لا يحتاج أن يحمل معنى خارجيا أو يمثل حقيقة موضوعية، بل إن الفن والعمل الفني مكتفٍ بذاته غير محتاج لاكتساب معانيه من غيره، أي أن اللوحة الفنية مثلا هي واقع خاص مستقل، وليست مجرد التقاطه لشيء آخر. يشير الكاتب إلى أن هذا الاتجاه ليس جديدا وإنما طالما كان موجودا ولكن بصورة متخفية. وتختلف التوجهات التي تندرج تحت فضاء الحدائية فيما بينها في كيفية عمل الفن ولكنها تشترك «في رفض الواقعية»، إذا لا سلطان للواقع على الفن، بل لا سلطان لأي شيء على الفن، نتيجة للحرية اللامشروطة التي منحت للفن.

ومن المدارس الفنية الحديثة المدرسة المستقبلية التي تصنع قطيعة مع الماضي، وتستشرف المستقبل، وتتميز لوحاتها بالمؤثرات التي تدل على الحركة وسرعة الضوء، والمدرسة الدادية التي تشتهر بنقد الفن بالفن، أي السخرية من الفن وقيم الفن واتخاذ الفوضى والعبثية سبيلا للتعبير. يوجد أيضا المدرسة السريالية والتي يمكن اعتبارها أكثر تنظيما من الدادية، بل هي في الحقيقة ناتجة عنها، وتقوم فلسفتها أساسا في ترك النفس تمارس التعبير وليس العقل، وقد تأتي مكونات الأعمال السريالية من الواقع لكنها تستخدم بطرق غير واقعية.

تعتبر عملية التجديد في أي مجال من مجالات الحياة آلية لضمان الحيوية في ذلك المجال وضمان مرونته، فالقواعد التي نفترض ثباتها والقوانين المطلقة تمنع روح التجديد والتبديل، ذلك بأن كل الاكتشافات مثلا ماهي إلا نتاج محاولات جريئة وممارسات جديدة غير مسبوقة وعمليات مدفوعة برغبة التغيير. هذه الحركة في الفن يسميها الكاتب بميتا فن أو نقد الفن، حيث يتم تجاوز المؤلف والاعتاد لما هو مختلف وغير مألوف، كما يضرب

في حين لا يمكن وضع تعريف لمصطلح الحدائية، يمكن القول إنها فكرة تتمثل في ممارسة التجديد في جوانب مختلفة، تزيد وتنقص بين المنظرين للحدائية. فمن الدعوة للتجديد في اللغة من جهة استبدال الفصحى بالعامية والشعر العمودي بالحر، إلى مختلف دعوات التجديد في مختلف جوانب حياة الإنسان، كل ذلك نتيجة الرغبة في الخروج عن المألوف وإحلال الحديث بالقديم. ولا ترغب الحدائية في التعايش مع أي نموذج تقليدي سابق، فلا يخضع المجتمع مثلا لنموذج ماض، يخبره بما يجب أن يكونه أو ما لا يجب أن يكونه. تختلف المجتمعات في طريقة تعاملها مع الحدائية، فالمجتمعات المحافظة التي تجد صعوبة في تقبل الجديد عموما، ترى خطرا عظيما في الحدائية، وهو موقف متوقع وطبيعي على أية حال. فأخطبوط الحدائية أحدث اضطرابات كثيرة وكثيفة أدت لتحولات جذرية لم تكن كل المجتمعات مستعدة لها، ولذلك فقد اعتبر مرفوضا عندهم حتى قبل النظر في دعوته، فتحول كبير كهذا يحتاج وقتا ليترسخ، مع إمكان استثناء الأجيال الجديدة التي عاشت خضم هذه التحولات، فهي أكثر صلة بنتائج الحدائية.

من الضروري كما يرى الكاتب لفت الانتباه للفرق بين الحدائية والحدائية، حيث الحدائية تمثل حقبة تاريخية ومجموعة من الاختراعات والتحولات التي حصلت على مستويات عدة، أما الحدائية فكانت «انقلابا قيميا فنيا» أي أنها جاءت نتيجة للحدائية ولكنها متميزة عنها. تلك التحولات والتغييرات شملت أشياء كثيرة، وطالت مختلف جوانب الحياة، والفن واحد منها. الفن داخل النظرة التقليدية المشهورة يمكن أن يوصف بأنه محاولة جاهدة وعملية إبداعية من أجل إنتاج عمل يعبر عن الواقع، أي تصوير الأشياء كما ما هي عليه في الحقيقة. على عكس الفن في الاتجاه الحدائي.

تشكل نقطة الخروج عن المؤلف مربوط الفرس عند



هاجر السعدية

## أوهام علمية المجتمع العربي

يعد مقال رشدي راشد «المجتمع العلمي والتقاليد الوطنية»، والمنشور بمجلة «التسامح» من المقالات التي تعرّي حقيقة المجتمعات العربية الغارقة في وهم سعيها لعلمنة مجتمعاتها. يمكننا القول إن كل شيء يعبر عن نفسه عن طريق عدده (كميته) فعندما يتواجد مجموعة من العلماء والخلاقين والمبدعين والمؤسسات والمراكز العلمية في مجتمع ما هذا يعكس مدى رقي ثقافة البلد الحاضن لهذه الطاقات المنتجة؛ ولكن رشدي - وأنا متفق معه - ينفي هذه الافتراضية في مجتمعاتنا العربية حيث يشير إلى فكرة أن عدد الجامعات ومراكز البحوث والتذكير بعدد الأطباء والمهندسين مهم دون أدنى شك لكن هذا لا يشكل بالضرورة مدينة علمية أو مجتمعا علميا.

متنافسة، والجدير ذكره أن مشروع الترجمة في بغداد خص عدة علوم في أن واحد ولم يكن يقتصر على العلوم ذات المنفعة العلمية مثل الطب والتنجيم كما ادعى البعض؛ بل شمل أيضا العلوم الاجتماعية والإنسانية. مما يستوقفنا هنا استفهام لما جرى نقل علوم الإرث الهلنستي في تلك الفترة وفي بغداد؟ الإجابة حتما وجود طلب من المجتمع، فكل الدراسات التي نقلت من اليونانية إلى العربية تبين أن الخلفاء وناصري العلم أسسوا المكتبات والمرصد وشجعوا بكرم البحث والترجمة. والجدير بالإشارة إليه أن عملية الترجمة لم تخضع لتصور سابق وتخطيط، وهذا لا يعني أنهم قاموا بترجمة كل ما يلقى أمامهم بل إن الروايات التي أوردها المترجمون أنفسهم تبين بالعكس؛ أن العلمية كانت مقصودة ومنظمة.

المثل الثاني (مصر) في القرن ١٩م كانت تحت قيادة محمد علي باشا ويمكننا أن نوجز فلسفة قيادته وإدارته مصر في ذلك الوقت. إنه قام لأسباب عسكرية واقتصادية بتملك العلم الحديث أي العلم والتقنيات الأوروبية، وحقق ذلك من خلال عمل إصلاح جذري للنظام التربوي حيث أضاف للنظام التقليدي نظاما حديثا حتم إضعاف النظام السابق ولكنه لم يلفه. فأنشأ مدارس عديدة متخصصة بمساعدة العسكريين والمهندسين الأوروبيين، إلى جانب قيامه بابتعاث عدد كبير من الطلبة إلى أوروبا لكنهم ما إن عاد الطلاب إلى مصر حتى اصطدموا بافتقار مصر إلى مؤسسات البحث. فتجربة محمد علي باشا ضحية لوهمين: الأول توجيه الاهتمام بنتائج العلم دون تأمين الوسائل لإعداده، والثاني الاقتناع بإمكانية الاستغناء عن البحث الأساسي.

المثل الثالث (مصر) في النصف الأول من ق ٢٠م، حيث استعان البحث بذكر سيرة مصطفى مشرفة؛ فهو باحث تلقى التدريس بداية مسيرته في مصر ثم واصل التدريس في إنجلترا. ونجد في قصته تبرير سبب غياب روح الإبداع والعطاء العلمي في مجتمعاتنا العربية. ويؤكد لنا هذا التاريخ أنه يجب البدء بالدعم المادي والعلمي للمؤسسات في البلاد العربية التي تسير في اتجاه تملك العلم.

مغايرا لما كان في العصر الكلاسيكي وبدأ يظهر إلى الوجود تصور آخر للتعليم والبحث، والجدير بالذكر أنه لا يمكن القيام بالتعليم والبحث دون تدخل السلطة والدولة وقد سعت بعض الدول الجديدة في القرن ١٩ إلى تملك هذا العلم مثل مصر واليابان، وكانت الدولة الوطنية مدفوعة بشكل ظاهر بدافع إستراتيجية عسكرية واقتصادية أيضا. ويمكننا أن نعزي فشل مصر في تحقيق هذا العلم إلى عدم تجاوب أصحاب القرار أي النخبة السياسية والأوساط الاقتصادية ورفضهم الالتزام الإداري والواعي بالعمل على تملك العلم. بينما العلم الصناعي أي علم المجتمعات الصناعية التي تنتج وتستهلك البحث بمعنى آخر تقوم بتصنيع البحث، أي أن البحث يجري في مراكز ومؤسسات ومخابر خاضعة لطرائق تنظيم وإدارة خاصة مما تسهم في تطوير التطبيقات العلمية على الصناعة، ووفقا لعنى العلم الصناعي اختلف لدينا مفهوم المجتمع العلمي وهكذا.

ومن النظرة الإجمالية أعلاه نستنتج أن العلم يلزمه تكوين وبناء مؤسسات خاصة به إلى جانب وجود ثقافات ومجتمعات مؤهلة أكثر من غيرها لاستقبال العلم الحديث وتملكه، وهذه المجتمعات هي تلك التي ورثت العلم الكلاسيكي منذ تاريخ طويل، ولكن هذه القوة الكامنة تبقى دون جدوى إذا لم يجر تنشيطها بشكل إرادي، كما نستخلص إنه لم يكن هناك تطور متساو لمختلف المجتمعات سواء أكان العلم كلاسيكيا أم حديثا أم صناعيا. ولم يكن العلم الكلاسيكي أو الحديث أو الصناعي شيئا ينقل من مجتمع إلى آخر، كذلك ليس هناك نشر ممكن للثقافة العلمية من مجتمع إلى آخر عن طريق الترجمة أو نقل العلماء، وما إليه دون أن تتواجد البنية التحتية اللازمة. ولن يستطيع أي مجتمع أن يملك العلم دون أن يبني لنفسه وبنفسه تقاليده الخاصة بالبحث. ولتبيان هذه الفكرة استعان الباحث بأمثلة المثال الأول بغداد (العلم الكلاسيكي)، الثاني مصر (العلم الحديث) والأخير مصر أيضا (العلم الصناعي).

ازدهرت بغداد في بداية القرن ٩م حيث نشطت حركة الترجمة في الفترة الثانية التي وصلت من خلالها إلى الأوج. مما صاحب حركة الترجمة هذه زيادة عدد العلماء والمؤلفات وازدادت التخصصات بشكل مطرد، وبرزت مدارس

قد يحدث إن هذا العدد لا يحمل في طياته إلا عملية إعادة إنتاج ثقافي واستيراد ثقافة وتطويعها على مجتمع يختلف من حيث معاييرها وبنيتها وعوامله. فالحديث عن المجتمع العلمي مهمة أبعد من أن تكون سهلة. ولا يمكن الكلام عن المجتمع العلمي دون الكلام عن البحث العلمي ( فالمجتمع العلمي يكون موجودا حينما توجد تقاليد وطنية في البحث العلمي تمهد لوجود هذا المجتمع العلمي) وفي حال عدم وجود تقاليد وطنية للبحوث لا يبقى أمامنا سوى كمية من المعلمين والتقنيين. ولقد أورد الباحث رشدي راشد لإيضاح ما أكده ثلاثة أمثلة مأخوذة من تاريخ العلوم في هذه المنطقة (العربية) من العالم، وقبل ذكر الأمثلة نستوقف لذكر بعض الوقائع التاريخية - التمييز بين العلم الكلاسيكي والعلوم الحديثة والعلم الصناعي-. لقد تطور العلم الكلاسيكي فيما بين القرن التاسع الميلادي والنصف الأول من القرن ال ١٧ م ونشأ أول الأمر في المراكز المدنية الإسلامية وباللغة العربية، ولقد تم تنشيط هذا العلم من جديد في نهاية القرن ١٦ وخلال النصف الأول من القرن الذي يليه بدأ يضمحل في مكان نشأته. وكان هذا العلم مكتوبا باللغة المسيطرة التي كانت العربية في بادئ الأمر ثم اللاتينية فيما بعد.

أما العلم الحديث فهو أوروبي، ويمكن أن نؤرخ بدايته بشكل تقريبي مع نيوتن وخلفائه في القرن ١٨م، نقصد بهذا العلم أنه نشأ وتطور في أوروبا الغربية فقط ويتميز هذا العلم عن الكلاسيكي بنزعة قوية إلى توحيد فروعه، وبأشكال من التنظيم خاصة به مثل متحف الإسكندرية ونماذج بيت الحكمة وبيت العلم في القاهرة والمدارس الدينية النظامية والمرصد والمستشفيات ومراكز حقيقية للبحوث مع مخابرها إلخ. كل هذه أصبحت ضرورية بفضل خاصية أخرى من خصائص العلم الحديث وهي تقوية البعد التطبيقي الهادف إلى المنفعة.

وأخيرا فإن العلم الحديث يتميز عن الكلاسيكي بتطلبه نشر قواعد العلمية والأخبار العلمية أي أنه يعتبر العلم ثقافة، وهذا ما لم يكن قد حصل من قبل ومن هنا بدأ بروز الفلسفات العلمية، ووفقا لتلك الظروف لقد أصبح مفهوم المجتمع العلمي نفسه وتكوين هذا المجتمع وتأثيره



كاملة العبرية

## لماذا هيمن النقل على العقل في الإسلام؟

في فترات كثيرة من التاريخ الإسلامي كان يتم إقصاء العقل لصالح النقل وتبع ذلك تهميش للأراء المختلفة ووصفها بالهرطقة وغيرها من الألقاب، لماذا ساد العقل على النقل في الإسلام؟ يناقش هنا علي مبروك في مقاله المنشور بمجلة «التسامح» تحت عنوان «من الثيولوجي إلى الأنثروبولوجي: قراءة في الترتيب الذي ساد الإسلام للعلاقة بين العقل والنقل» الأسباب التي أدت لهيمنة النقل على العقل وتبعات ذلك وما هو دور الثقافة التي سبقت الإسلام للتمهيد لهذه السيطرة. هذا المقال يناقش بشكل واسع أثر الدين والثقافة في سيادة جانب واحد من التفكير دون سواه.

أنه يلقي باللوم على الثقافة البدوية. يعرج مبروك بعد ذلك للحديث عن الطبيعة النقلية للعلوم التي كانت موجودة عند العرب قبل الإسلام والتي أثرت بدورها على هيمنة النقل على العقل بعد الإسلام. يقول: «علم العرب الذي كانوا يفتخرون به هو علم لسانهم ونظم الأشعار، وتأليف الخطب وعلم الأخبار ومعرفة السير والأعصار» وبالتالي فإن هذه العلوم لا تحتاج سوى إعادة ما قاله الأسلاف وتكراره، وقد أغفل مبروك هنا أن الكثير من علماء الإسلام من أهالي البلاد المفتوحة من الذين لديهم علوم كثيرة غير نقلية ولديهم من الفنون والفلسفة والعمران مما لم يكن موجودا عند أهالي جزيرة العرب والذين ساهموا بشكل كبير في مختلف العلوم الإسلامية وكان لهم أثر عظيم في علوم الفقه والحديث، أفلم يكن من المفترض أن يؤدي هذا إلى حدوث تغيير فعلي لو كان الأمر فعلا يقتصر على نوع وطبيعة العلوم الموجودة سابقا قبل الإسلام؟

فيما يتعلق بالقبيلة يرى مبروك أن «الأصل الواحد» أو «الجد المشترك» الذي يعود إليه نسب كل قبيلة والتعصب على الأنساب عند العرب تسلسل إلى العقل العربي فانتقلت طريقة التفكير من الأصل المشترك في النسب إلى «النص الأصلي» في الإسلام، وهنا انتقل النظام الأبوي إلى الدين، ومثلما يتعصب العرب لأنسابهم ويحافظون عليها تعصبوا أيضا للنصوص وحافظوا عليها.

مقال علي مبروك هذا متشعب وغني بالكثير من التحليل العميق لخلفية هيمنة النقل على العقل وأسبابه المتعددة من الثقافة والسلطة والقبيلة، لكن كما قلت سابقا وددت لو أنه توسع في الحديث عن دور السلطة في هيمنة جانب أحادي في التفكير، لأنني أرى بأن له الأثر العظيم في تهميش العقل.

البعبر - الذي هو مركز محيطها وأساس وجودها كله- هو أساس التحديد اللغوي للعقل وأصله». وإذا كان العقل لغويا يعني التقييد فإنه في القرآن يأتي بمعنى الإدراك أي أنه فعل تحرير لا تقييد. كما يرى مبروك بأن الثقافة العربية التي سبقت الإسلام والتي لم تعرف العمران واعتادت على «الجاهز» من المعاش كان لها أثر في العقل الإسلامي، فتلك الثقافة بنظر مبروك اعتادت على الاستهلاك لا الإنتاج، فهي كانت تعيش على جهد الآخرين ولم تنتج معاشها بنفسها وانعكس ذلك على تعامل العرب مع الدين فعقيدة الكسب الأشعري تقوم على استهلاك فعل الغير، والغير هنا كما يقول مبروك هو الله. وقد يكون كلام مبروك هنا صحيحا فحتى اليوم نرى أن المسلمين يعيشون أزمة أفكار من حيث أننا نقوم باستهلاك أفكار الغير ولا نتجت الجديد، فالأمر لا يقتصر على المجال الديني فقط بل في جوانب متعددة، ومن الطبيعي بما أن العرب اعتادوا على الجاهز من الأفكار أن يكتفوا بما قاله العلماء الأوائل والفقهاء السابقون دون أن يضيفوا فيها شيئا بل إنهم أيضا صبغوها بالقداسة وأصبح نقد تلك الأفكار بمثابة الكفر الذي سيؤدي إلى اعتبار صاحبها خارجا عن الملة والدين، وهنا تزداد هيمنة النقل على العقل ليصبح دور العقل هامشيا.

بعد ذلك ناقش مبروك أنه توجد احتمالية لوجود علاقة بين «النقل» وبين «التنقل» أي الانتقال من مكان لآخر وهو الذي اعتاده البدو، فالتنقل أثر حتى في طريقة تفكير البدوي بحيث جعلها غير مترابطة وأثر ذلك بدوره على العقل الإسلامي. وهذه الفكرة لم تقنعني فهذا الكلام يفترض خصيصا أن العرب جميعهم كانوا رُحَلا ينتقلون من مكان لآخر وأن العقل الإسلامي لم يتأثر إلا بالبدو الرحل بينما العرب المستقرون في شكل قري وتجمعات لم يتأثر بهم مع أن القرآن ذاته نزل بمكة وليس بالبادية، كما

بداية يرى مبروك أن سبب هيمنة النقل على العقل ليس كونه يمثل «الحقيقة» بل لأنه الطرف الذي يقف بجانبه «الأقوى» فسبب تجاوبه مع خطاب السلطة أصبح مهيمنا وأصبحت له السيادة، فسبب نجاحه لا ينبع من داخله بل من خارجه، تبعا لذلك أصبح دور العقل هو إثبات التنزيل فقط وليس بناء التأويل مثلما هو المفروض. هيمنة رأي واحد أو طريقة واحدة في التفكير تكرر بعدها كثيرا في التاريخ الإسلامي وذلك أدى إلى غياب التسامح وانتشار ثقافة ترى أنها هي الممثل الوحيد للحقيقة، فانتشار ثقافة غير متسامحة ودور السلطة في نشرها أدى إلى ظهور نزعات غير متسامحة. كان سيكتمل هذا الجزء أكثر لو بيّن مبروك كيف عملت السلطة على هيمنة النقل على العقل ودافعت عنه.

ولأن العقل يتأثر بالثقافة التي يوجد فيها يوضح بعد ذلك مبروك الفرق بين «الثقافة الإسلامية» و «الثقافة التي سادت الإسلام» حيث يعبر الأول عن مساحة واسعة تتفاعل فيها أنساق واتجاهات شتى دون قيود ويغلب عليها التسامح والتنوع فإن الثاني مختلف تماما، حيث يعبر عن هيمنة ثقافة واحدة للإسلام بحيث أصبحت هي ذات السيادة والمعبر الوحيد عن الإسلام وهمشت غيرها من الثقافات. وكان من المحال أن يستطيع هذا «العقل» وحده الإحاطة بكل جوانب الإسلام.

### كيف أثرت الثقافة التي سبقت الإسلام في تكوين العقل الإسلامي؟

يرى مبروك أن الثقافة التي سادت قبل الإسلام ساهمت في تكوين العقل الإسلامي، فلغويا العقل (مأخوذ من عقال البعير لأنه يمنح ذوي العقول من العدول عن سواء السبيل)، يقول مبروك « فإن ذلك يكشف عن مركزية الدور الذي لعبته البداوة في تحديد العقل منذ البدء؛ وأعني من حيث جعلت