

مُتُون
MOUTOUNE

مجلة علمية أكاديمية محكمة ، تصدرها كلية العلوم الاجتماعية والعلوم الإنسانية
جامعة الدكتور مولاي الطاهر : سعيدة - الجزائر

جانفي 2016

ردمك: 1112-8518 :ISSN

مُتُون

MOUTOUNE

مجلة علمية أكاديمية محكمة، تصدرها
كلية العلوم الاجتماعية والعلوم الإنسانية
جامعة الدكتور مولاي الطاهر: سعيدة- الجزائر

مدير المجلة مسؤول النشر
د. بكري عبد الحميد
عميد كلية العلوم الاجتماعية والعلوم الإنسانية

المدير الشرفي
أ.د. فتح الله وهبي تبون
مدير جامعة سعيدة

رئيس التحرير
د. محمد حفيان

الهيئة العلمية

- ١.د. بوعرفه عبد القادر [وهران] اد. فيدوح عبد القادر [قطر] اد محمد عثمان الخشت [جامعة القاهرة]
١.د. حسن حماد جمهورية [مصر] د. محمد عبد الحميد المالكي [ليبيا] ا.د. زكي الميلاد [السعودية]
د. ساميه صادق سليمان [مصر] ا.د. عامر عبد زيد الوائلي [العراق] ا.د. بودوايه مبخوت [تلمسان]
د. غيضان السيد علي [مصر] د. محمد الناصري [المملكة المغربية] د. وائل أحمد خليل الكردي [السودان]
د. سهيل فرح نعيم [لبنان - روسيا] اد هدي الخولي [أثينا - القاهرة] د.صالحى صلاح الدين [جامعة غرناطة اسبانيا]
د.عطاء الله حبيب [جامعة كومبلوتنس مدريد] د.عتو نوريه [جامعة كومبلوتنس مدريد] قدور أحمد
جامعة كومبلوتنس مدريد [سليم يلماز [جامعة مرمره اسطنبول] عبد النبي الأشقر[جامعة مونبيليه3]

لجنة القراءة والتحرير

١. د.محمد حفيان [جامعة سعيدة] ا.د عبد الله موسى [جامعة سعيدة] د.شريفى علي[جامعة سعيدة]
د.رشيد بومعالي[جامعة سعيدة] د.شباب عبد الكريم [جامعة سعيدة] د.قدوري عبد الكريم[جامعة
سعيدة] د.حسن عالي [جامعة سعيدة] د.فارج مسرحي[جامعة باتنه] د.بلقاسم بومدينى [جامعة
معسكر] د.كبداني فؤاد [جامعة سعيدة] د.لكحل مصطفى [جامعة سعيدة]، د عفيان محمد [سعيدة]
د.بداني فؤاد [سعيدة] د بجاوي وفاء [جامعة الجزائر2]

قواعد النشر وشروطه في مجلة متون

تنشر المجلة وترحب باسهامات البحوث العلمية الأصيلة التي تتوافر فيها شروط البحث العلمي وخطواته المتعارف عليها عالمياً ومحلياً . ويتم استلام البحث المستوفي للشروط والمعايير والتي لم يسبق نشرها من قبل .

التزامه بقواعد النشر المتبعة في المجلة، وفق المنهجية العلمية المطلوبة والتقيّد بالاصالة والتوثيق والجدة

وقوع موضوع البحث ضمن إهتمامات وأهداف المجلة التي تعنى بقضايا التعليم الجامعي العالي في مجالات العلوم الاجتماعية والعلوم الانسانية وبالاخص في المجالات التالية:

الفلسفة. علم النفس وعلوم التربية. العلوم الاجتماعية ، القانون ، الدراسات الاقتصادية
علم التاريخ وعلم الآثار. علوم الاعلام والاتصال. علم المكتبات والمعلومات والعلوم الوثائقية
وعلم الارشيف. تحقيق التراث و المخطوطات. تقارير المؤتمرات والندوات العلمية التي لها علاقة
بموضوعات المجلة..

لا تعتمد المجلة نمطاً واحداً في عناصر تقرير البحث، نظراً للتنوع الكبير في طبيعة البحوث التربوية من الكمي إلى النوعي، ومن التجريبي الميداني إلى الوصفي، إلا ان العناصر الرئيسية المشتركة بينها تتمثل في:

مقدمة أو خلفية موضوع البحث وأدبياته ومسوغاته وأهميته.

مشكلة البحث وتحديد عناصرها وربطها بالمقدمة.

منهجية البحث المناسبة لطبيعة المشكلة البحثية وتتضمن الإجراءات والبيانات الكمية أو النوعية التي مكنت الباحث من معالجة المشكلة البحثية ضمن محددات وافتراسات بحثية واضحة.

نتائج البحث ومناقشتها مناقشة علمية مبنية على إطار فكري متين يعكس تفاعل الباحث مع موضوع البحث من خلال ما يتوصل اليه الباحث من استنتاجات وتوصيات مستندة إلى تلك النتائج.

عدم اعتراض أي عضو من أعضاء فريق البحث على أي قضية تخص فريق البحث نفسه، وفي حالة تلقي هذا الاعتراض يلتزم الموقع على التعهد بدفع تكاليف النشر التي تقدرها الهيئة، ويتم التوقف كلياً عن السير بإجراءات نشر البحث.

على الباحث ان لا يعتمد على المصادر الثانوية غير الموثوقة في هذا المجال، وفيما يلي بعض العناصر التي يتوقع من الباحث العودة إلى قواعد البيانات والمواقع الإلكترونية التي تساعد في التعرف على المعايير والشروط في هذا النظام ومنها (مع ملاحظة بعض المعايير غير الحدية، وتحفظ المجلة ببعض الخصوصيات في هذا الإطار):

عدد كلمات البحث أو الصفحات (25 صفحة كحد أقصى بما في ذلك ملاحق البحث).

عدد كلمات الملخص بالعربية (200 كلمة كحد أقصى).

عدد كلمات العنوان (لا تزيد عن 20 كلمة).

عدد الكلمات المفتاحية (Keywords) (3-5 كلمات).

التوثيق في المتن وقائمة المراجع من كتب ودوريات مع الاختلاف في عدد المؤلفين، والتوثيق من الإنترنت في ضوء طبيعة المعلومات المتوفرة.

الإلتزام بأخلاقيات البحث وحقوق الملكية.

يقدم البحث مكتوباً باللغة العربية أو اللغة الإنجليزية ومطبوعاً على الكمبيوتر بمسافات مزدوجة، ومتوافقة مع برنامج Ms Word حجم خط 14 simplifide arabic والعناوين ب 16 على ورق (A4) على نسخة الكترونية أو على CD، وإن لا يضاف للبحث أي لون غير أسود- أبيض في أي موقع من البحث، وترسل البحوث وجميع المراسلات المتعلقة بالمجلة إلى: moutoune.ssh@univ-saida.dz

من الضروري أن يظهر في الصفحة الأولى من البحث عنوان البحث، واسم الباحث (الباحثين)، وجهة العمل، والعنوان (العناوين ، والبريد الإلكتروني،

يخضع البحث المرسل إلى المجلة إلى التحكيم من قبل هيئة التحرير لتقرير أهليته للتحكيم الخارجي، ويحق للهيئة أن تعتذر عن السير في اجراءات التحكيم الخارجي أو عن قبول البحث للنشر في أي مرحلة دون إبداء الأسباب.

البحث المقبول للنشر يأخذ دوره للنشر حسب تاريخ قبوله للنشر بصرف النظر عن العدد الذي تم تحديده أو العدد الذي أرسل إليه أو في أحد الأعداد التي تليه.

تعتذر المجلة عن عدم إعادة البحث الذي يتم إرساله إلى المجلة (بكليته أو أجزاء منه) إلى الباحث في حالة عدم قبوله للنشر في أي مرحلة من المراحل، كما تعتذر عن أي طلب بتزويد الباحثين بتقارير التحكيم للبحث الذي يتم رفضه، إلا باستثناء من هيئة التحرير.

ما ينشر في المجلة يعبر عن وجهة الباحث (الباحثين)، ولا يعبر بالضرورة عن وجهة نظر المجلة.

ترتب البحوث عند النشر في عدد المجلة وفق اعتبارات فنية، وليس لأي اعتبارات أخرى أي دور في هذا الترتيب، كما أنه لا مكان لأي اعتبارات غير علمية في إجراءات النشر.

إذا استخدم الباحث برمجيات أو أدوات قياس من اختبارات واستبانات، أو غيرها من أدوات البحث، فعلى الباحث أن يقدم نسخة كاملة من الأداة التي استخدمها إذا لم ترد في متن البحث أو لم ترفق مع ملاحقه، وأن يشير إلى الإجراءات القانونية التي تسمح له باستخدامها في بحثه. وأن يحدد للمستفيدين من البحث الآلية التي يمكن اتباعها للحصول على البرمجية أو الأداة.

لاتتقاضى المجلة أجوراً على النشر فيها، ولا تدفع للباحث مكافأة مالية عن البحث الذي ينشر فيها. وبمجرد اشعار الباحث بقبول بحثه للنشر قبولاً نهائياً، تنتقل حقوق الطبع والنشر إلى مجلة متون.

الافتتاحية

تتقدم ادارة مجلة متون بهذا العدد الذي يضم مجموعة دراسات متنوعة في مسائل فكرية

دينية، وفلسفية، وادبية

وتأمل ان يجد القارئ فيها بعض ما يفيد في ترقية حسه المواطني، وفي اكتمال انسانيته، لأن

القراءة باب مفتوح على عوالم الامكان.

التحرير

فهرس المحتويات

صفحة	المؤلف	العنوان	
7	د. دريس بن مصطفى د. ياسمين فيدوح	علم الكلام دلالات المصطلح	1.
16	بن قرنه مختاربه د. بوشيبه محمد	اشكالية الفرد والمواطنة في فلسفة توماس هوبز	2.
32	د. خالد يمينه د. بلعز كريمه	مقاربات فلسفية وشعرية عند القدماء	3.
44	د. بن فطة عبد القادر جامعة معسكر	من ذخائر الدرس الصرفي في الشعر العربي القديم -أبنية المشتقات نموذجا	4.
57	د. طالب حفيظة جامعة وهران	الاسلام والعنف مقاربة نقدية	5.
67	العاقب سفيان جامعة وهران	فرانسييس فوكوياما والتأسيس الفيلو-بوليتيك لنهاية التاريخ	6.
93	بوطيل عبد القادر جامعة الشلف	من الفضاءات الافتراضية الى الهويات الجديدة	7.
102	د. محمد بن علي غليزان	سؤال السياسي في فكر الماوردي	8.
113	بلقشير مصطفى جامعة سعيدة	قراءة في كتاب مفهوم النص الديني لنصر حامد أبوزيد	9.

علم الكلام ودلالات المصطلح

د. بن مصطفى دريس / جامعة سعيدة

د. ياسمين فيدوح / جامعة عبد الحميد بن باديس مستغانم

في البدء:

قراءة العلم من العنوان مدخل رئيس لفهم محتوياته، وأبعاده، فالعنوان إشارة خارجية، وترميز للدلالات التي يحملها الاسم في رحمه، والتواضع على اسم لعلم ما، مسألة إشكالية تضع المتلقي بين إمكانات دلالية مفتوحة على معاني متعددة، تأخذ أحيانا صيغة التضاد تارة، والتصادم تارة أخرى. والأصل في الخلاف طبيعة الموضوع نفسه، فالقضايا الإنسانية زبئية، ونسبية، فلا قرار، ولا استقرار في الحدث الإنساني، والاتفاق على تصور واحد يعدّ من المستحيلات، إذ أن صيرورة الوعي في الزمن، توجب الانتقال [من.. إلى].

فلحظات الوعي لحظية، وأنية لا تستقرّ على حال، فنحن لا نستحمّ في النهر مرتين ذلك هو التأسيس الفلسفي لمبررات الاختلاف.. والمتفق بين أصحاب التخصص أن الأشكلة تزداد حدة كلما اقتربنا من ساحة المقدّس، والدين نموذج حي لهذه الوضعية المتأزّمة، فالدين الإسلامي رسالة الله إلى العباد جميعا دون استثناء، ذلك هو المعنى البسيط الذي يدركه المعتقّد بهذا الدين، ولكن الممارسة، والاعتقاد السائد يشير إلى نخبوية، واحتكار للعقيدة، فالإسلام دين فئة، وممتلك للفرقة الناجية فقط.

البحث في المفهوم والمصطلح الإسلامي اقتضاء يفرضه الراهن الإسلامي، فالاختلاف حول الدلالة، وحول المشروعية عرفها القدماء من السلف الصالح، ودوّنوا فيها المصنّفات، وابتكروا فيها فنون المناظرة، وأساليب في الحجاج خلافا للمعاصرين الذين اجتهدوا في إقصاء الآخر، وأصبح الآخر محاكيا عندهم للغوييم، وهي من الرواسب الصهيونية في الفكر الإسلامي المعاصر.

والاختلاف في الاصطلاح على العلم من حيث دلالته، ملمح يؤكد الثراء الذي يحمله العلم من حيث محتواه، أو أن اللحاظ التي يملكها العلم تتقاطع به مع علوم، ومجالات أخرى مثل علم الكلام، فهو من حيث البناء الفونولوجي للكلمة يتقاطع مع علم اللغة أو الدراسة التي تجعل من الكلام،

واللسان، والنطق، واللغة مبحثا له، ويبدو أن هذا اللون من المباحث الفلسفية في اللغة قد تأسس مع المسلمين، وإن كان الخلف في المجتمع الإسلامي قد أضعوا جهد الآباء في البحث، والاختلاف بين المدارس اللغوية، والنحوية في العراق وفي جميع الأمصار في المدينة العربية الإسلامية، فالبحث في أصل اللغة عندهم، وانقسامهم إلى مدارس، مدرسة الوحي، ومدرسة التواضع .. يؤكد هذا المنحى الابداعي عندهم، والعلاقة بين هذه البحوث اللغوية وعلم الكلام ظاهرة في النص المعتمد في تفسير النظرية، فكل من هؤلاء انطلق من النص القرآني: " وعلم آدم الأسماء كلها"، " وكلم موسى تكليما.." فالنص القرآني يؤسس لكثير من البحوث النظرية، والعملية. وسندستشف من خلال التسميات، والاصطلاحات المتعددة لعلم الكلام طبيعة العلم، وخصوبته، وإمكاناته المعرفية، والسلوكية التي يملكها..

علم الفقه الأكبر:

الفقه في اللغة: العلم، والفقيه هو العالم، وتوصيف علم الكلام بالفقه الأكبر دالة على أهمية وخطورة العلم، وعظمة المتخصص في الحقل، فهو مادة معرفية للمعارف الرئيسة التي يحتاجها المؤمن، فالمعارف المتضمنة في هذا العلم تؤهل المؤمن للوصول إلى مرتبة الكمال المفترض لإيمان المسلم، وقد جاء في تاريخ علم الكلام أن الإمام أبوحنيفة النعمان، هو من اصطلح على علم الكلام بعلم الفقه الأكبر، إذ ورد في الفقه الأبسط: "... اعلم أن الفقه في الدين أفضل من الفقه في الأحكام والفقه هو معرفة النفس مالها، وما عليها، وما يتعلق بالاعتقادات هو الفقه الأكبر، ولأن يتفقه الرجل كيف يعبد ربه، خير له من أن يجمع العلم الكثير..¹

وقد أخذ الفكر في التراث الإسلامي كثيرا من الدلالات حسب مجال التخصص، فالفقه الأكبر عند علماء الأخلاق هو الأخلاق، أي العلم الذي يبحث في السلوك النموذجي، والسليم، وفي كيفيات، وآليات تحقيقه، والإمام أبو حنيفة النعمان يصطلح على علم الكلام بالفقه الأكبر لجلالة الأهمية التي يضطلع بها، فالطريق إلى معرفة الله مدخل لصحة العبادات، وشرائط قبولها، فهو يميز بين الفقه، والفقه الأكبر، فالفقه هو العلم الباحث في الأحكام العملية الفرعية، من حيث إن هذه الأخيرة تبني على صحة الاعتقاد بأصول الدين من معرفة بالشارع سبحانه وبصحة ورود الشريعة ووجوب التزام المكلف بها، ومن ثم كانت هذه أصولا، والأولى فروعاً². فمجال الفقه الأصغر الجزئيات، ومجال الكلام

¹ كمال الدين البياضي، إشارات المرام من عبارات الإمام أبي حنيفة النعمان، دار الكتب العلمية بيروت، الطبعة الأولى 2007 ص: 15

² حسن محمود الشافعي، المدخل إلى دراسة علم الكلام، مكتبة وهبه، القاهرة، الطبعة الثانية 1991 ص: 14

الكليات، فالفقه تقنين لأحكام تنظيمية شرعية وضعها الشارع لحفظ مصالح العباد على مستويات متعددة، فردية وجماعية.

ويبدو أنّ هذه الدلالة قد بقت متداولة بين المتأخرين من العلماء، حيث نظر إليه على أنه مدخل نظري للأحكام الفقهية، وللا التزام الديني، إذ نجد التفتازاني³ يورد المفهوم نفسه، حيث جاء فيه: "اعلم أن الأحكام الشرعية منها ما يتعلق بكيفية العمل وتسمى فرعية وعملية، ومنها ما يتعلق بالاعتقاد وتسمى أصلية واعتقادية، والعلم المتعلق بالأولى، يسمى علم الشرائع لما أنها لا تستفاد إلا من جهة الشرع، ولا يسبق الفهم عند إطلاق الأحكام إلا إليها، وبالثانية علم التوحيد والصفات لما أن ذلك أشهر مباحثه وأشرف مقاصده".⁴

تفيد هذه الإشارة إلى خطورة هذا العلم، فالممارسة اليومية للشعائر، لدى الفرد، والجماعة تقتضي الاطلاع على نتائج علم الكلام، فالفقه الأكبر هو الأرضية التي تستمد منها الأحكام التجزيئية الفقهية قوتها الحجاجية، والأصولية.

علم أصول الدين :

من التسميات المتعددة التي عرف بها علم الكلام علة أصول الدين، فهو علم باحث في الأحكام الاعتقادية المأخوذة من الدين أو الشرع الإسلامي... والأصل ويبدو أن هذه التسمية قديمة أيضا، ولعلها ترجع إلى القرن الثاني الهجري، وهي تعتمد على تقسيم الأحكام الشرعية إلى أصول وفروع ومن أقدم ما وصلنا من استخدامكم لها صنيع الأشعري في كتابه الإبانة عن أصول الديانة أي أصول الدين، و عبد القاهر البغدادي الأشعري المتوفى سنة 429 هـ في كتابه أصول الدين، و اللالكائي في كتابه أصول السنة وقد مات سنة 418 هـ.

وهو باب من الإعجاز في أصول الدين يدور النظر فيه على فحص العقل في التحسين والتقييح، في الإحالة والتصحيح، والإيجاب والتجوز والاعتقاد والتعديل والتحويل والتوحيد والتفكير، والاعتبار فيه ينقسم إلى دقيق ينفرد العقل به، وجليل ينزع إلى كتاب الله تعالى فيه.⁵

³ الإمام سعد الدين ولد بتفتازان سنة 722 أخذ عن أكابر أهل العلم في عصره كالعضد وطبقته وفاق في النحو والصرف والمنطق والمعاني والبيان والأصول والتفسير والكلام وكثير من العلوم وطار صيته واشتهر ذكره ورحل إليه الطلبة وشرع في التصنيف وهو في ست عشرة سنة [2]، وكان قد انتهت إليه معرفة علوم البلاغة والمعقول بالمشرق بل بسائر الأمصار لم يكن له نظير في معرفة هذه العلوم مات في صفر سنة 792 ولم يخلف بعده مثله.

⁴ سعد الدين التفتازاني، شرح العقائد النسفية، تحقيق: أحمد حجازي السقا، مكتبة الكليات الأزهرية، الطبعة الأولى 1987 ص: 10

⁵ صابر عبده ابازيد، علم الكلام الإسلامي، دار الوفاء لدنيا الطباعة والنشر، الطبعة الأولى 2010 ص 22

ويمثل علم الأصول المرجعية الاستدلالية للأحكام الفقهية، فهو ربيب المنطق، على قاعدة الصيانة التي يحملها علم المنطق في غاياته التعليمية، وهو علم أبدعه مفكري الإسلام، والملمح الإبداعي فيه يظهر في طبيعة التأسيس النظري البرهاني للأحكام الشرعية، فهو علم يستمد مجاله البحثي من علوم الحديث، وعلوم القرآن، وعلوم اللغة: نحو، صرف، إعراب.. ووجه الشبه بين علم الأصول كما يعرف حاليا، وعلم الأصول كاصطلاح على مباحث علم الكلام يكمن في الحجاج الموظف، ومستويات القراءة المتعددة التي أخضع لها النص، وفضاءات التأويل من بركات هذا العلم أيضا.

علم العقائد:

وهي أحدث نسبيا من التسميات السابقة، ولعلها ترجع إلى القرن الرابع، والعقائد جمع عقيدة وهي فعيل بمعنى مفعول أي المعتقدات الدينية، والمقصود بها القواعد أو الأحكام الشرعية الاعتقادية التي يطلب من المكلف الاعتقاد بها أي الإيمان بصحتها كما شرحها التفتازاني في النص المذكور آنفا، مثل: الله احد، الشريك محال، البعث حق، ونحوها.

ويبدو أن هذا المصطلح يقترب كثيرا من الحقل المعرفي الذي اهتم به علماء الكلام، فالعقائد هي جملة الأفكار أو الرؤى الفكرية التي تحدد موقف الإنسان من الكون، ومن جزئياته، فالعقيدة والاعتقاد مسألة ضرورية في الممارسات الإيمانية، ولتمييز الاعتقادات الصحيحة من الخاطئة في مجال العقيدة، ينبغي معرفة الأصول الاستدلالية لكل رأي أو اعتقد، ومنه لزم التعرف على أساليب المنطق في الحجاج والاستدلال، فهو إذن بحث، ودراسات تشتغل على تحديد، وتصويب للاعتقادات نحو العقيدة الأصيلة، والصحيحة.

علم التوحيد:

يمكننا أن نستشف من خلال التسميات المتعددة لهذا العلم امتدادات الحقل المعرفي الذي يميز هذا النوع من الدراسات، فالتوحيد أصل العقيدة الإسلامية، والمطلب الذي جاءت به الرسائل السماوية السابقة، فالتوحيد فعل عقائدي ينطلق من مقدمات نقدية لكل معتقد منحرف، أو يسعى إلى مراجعة نقدية لكل الرؤى الإنسانية للكون، خصوصا إذا كانت هذه الرؤيا ضالة بالمفهوم المعرفي، وليس بالدلالة العقدية، فعلم التوحيد يحدد الآليات، والضوابط النظرية، والمسلكية للاعتقاد السليم، فهو في الحقيقة ليس هو إحدى الصفات الإلهية فحسب، بل هو شعار الملة الإسلامية كما يقول البيروني، وهو الصفة التي عرف بها الإسلام من بين الأديان العالمية .. فلا غرو أن يتخذ علم العقائد الإسلامية هذه السمة الغالبة أو الهدف المقصود من دراسة العقائد اسما له؛ واسمه علم التوحيد، لأن وحدانية الله أشهر مباحثه وأشرف أجزائه، والتوحيد تفعيل النسبة لا الجعل؛

فمعنى "وحدت الله" نسبت إليه الوجدانية لا جعلته واحدا، فان وحدانيته ليست بجعل جاعل، فالتوحيد الإيمان بالله وحده، ويتبع ذلك الإيمان بما شرع".

علم التوحيد والصفات:

يقع التوحيد في قلب العقيدة الإسلامية، من حيث هو الأصل، والمقدمة التي تقتضي صحة، ونجاعة النتائج، حيث يكون المترتب عن الاعتقاد في التوحيد مجرد لازم عن الأصل الذي هو التوحيد، وعليه أسس السلف اسم العلم من خلال هذا المبدأ، فمجال التوحيد لا ينحصر في الأفكار النظرية، بل ينبغي أن يظهر على كمستوى الأفعال والسلوك، فهناك مجالين للتوحيد، توحيد أقوال، وتوحيد أفعالي، وعلى مستوى كيف نجد التوحيد الإيجابي، والتوحيد السلبي، وعليه فإن توحيد الله مقدمة، ومقصد رئيس في العلم.

نجد هذه التسمية في مصادر قديمة نسبية مقدّمة "شرح العقائد النسفية وقد عللها بقوله: "لما أنّ ذلك . يقصد مباحث الصفات . أشهر مباحثه واشرف مقاصده"، ولا شك أن البحث حول الذات الإلهية وما يتعلق بها من الصفات والأفعال هو أهم مقاصد علم الكلام او كل مقصوده عند البعض، والصفات الإلهية أهم تلك المباحث، وحولها اختلفت آراء المتكلمين إثباتا أو تعطيلًا، وتحقيقًا أو تأويلًا..⁶

الأصل في التسمية هو المقصد الرئيس في مباحث هذا العلم، فالكلام الإلهي، والإرادة، والعدل... والصفات الإلهية التي كانت محل جدل بين المدارس الفقهية والكلامية كانت في النهاية تهدف إلى توحيد الله وتنزيهه، ولذا عرف علم الكلام بالمقاصد التي كان يرمي إليها. علم النظر والاستدلال:

ذكر هذا الاسم في مقدّمة شرح التفتازاني للعقائد النسفية، والشيخ محمد يوسف موسى أيضا في مادة التوحيد من الطبعة العربية لدائرة المعارف الإسلامية، والنظر هو التفكير في الأشياء، وإعمال العقل في الظواهر الطبيعية والإنسانية، وحصر علم الكلام في مسائل النظر، والاستدلال يكشف عن الطابع البرهاني، والحجائي الذي ميّز هذا اللون من البحث، والعلم القريب من هذه التسمية هو المنطق، والملمح المميز لاصطلاح المسلمين هو التركيز على المسألة المنهجية في العلم، وليس الغاية منه، ولوراجعنا تعريفات المنطق عموما لوجدناها تحصر دلالة العلم أي المنطق في الغايات التي يرمي إليها، وهي اجتناب الزلل في الاستدلالات..

⁶ سعد الدين التفتازاني، شرح العقائد النسفية، ص : 14

أما التعريف الإسلامي لعلم الكلام فيركّز على الحركة البرهانية والاستدلالية للعلم. وقد أورد الفيلسوف المغربي طه عبد الرحمن هذا المعنى، يقول: "علم النظر أو علم الاستدلال وأريد بفتح الدال به علم الكلام بوصفه العلم الذي يختص بالاستدلال على العقائد، إن إثباتا لصحتها أو إبطالاً لما يعارضها من الشبه والأهواء".⁷

ومن خلال التعريفات المتعددة التي أعطيت لهذا العلم تتكشف لدينا التقاطعات القائمة بينه، وبين العلوم الدينية، مثل علم الحديث، علم الأصول، علم الأخلاق...

علم الكلام:

علم الكلام هي التسمية الشائعة لهذا العلم، وتفسير التواضع راجعة لجملة من المبررات، أهمّها، تضمن هذا العلم المبحث الرئيس الذي كان موقع الأشكلة بين الفرق الكلامية، والذي هو كلام الله، ويذكر التفتازاني علل أخرى للتسمية، تتجاوز المجال الضيق الذي هو كلام الله، إلى تباين الأقوال في المشاكل العقيدية، يقول: "...لأن عنوان مباحثه كان قولهم الكلام في كذا وكذا، ولأن مسألة الكلام كانت أشهر مباحثه وأكثرها نزاعاً وجدلها...، ولأنه يورث قدرة على الكلام في تحقيق الشرعيات، وإلزام الخصوم بالمنطق للفلسفة".⁸، ويمكن القول أن دلالة العلم لا تخرج عن وجهين: وجه متعلق بالتعريف على مرجعية القضايا، والمواضيع التي يتناولها العلم، ووجه حجاجي غلب فيه طابع المحاجة على أصحاب التعريف، وهو المنحى الغالب على علم الكلام.

علم الكلام من زاوية الموضوع:

غلب هذا المنحى في التعريف على كثير من المواقف الفكرية والمذهبية في تاريخ علم الكلام، ومن بين هذه التعريفات التي تندرج في هذا السياق تعريف عضد الدين أفيجي (756 هـ) الذي جاء فيه: "الكلام علم نبحت فيه عن ذات الله تعالى وصفاته، وأحوال الممكنات من المبدأ والمعاد على قانون الإسلام، والقيد الأخير لإخراج العلم الإلهي للفلاسفة... الكلام علم باحث عن أمور يعلم منها المعاد، وما يتعلق به من الجنة، والنار، والصراط والميزان والثواب والعقاب، وقيل الكلام هو علم بالقواعد الشرعية الاعتقادية المكتسبة من الأدلة".⁹

⁷ طه عبد الرحمن، تجديد المنهج في تقويم التراث، ص 382

⁸ سعد الدين التفتازاني، شرح العقائد النسفية، ص: 15

⁹ الأيجي، المواقف، عالم الكتب، لبنان، ص:

والغرض من تعريف الكلام بقضائاه يكون تقديمًا لمضمون الاعتقاد الإسلامي للغير، فالإشارة إلى مسائل اعتقادية في الكتابة أو في سياق الحاجة يمكن المخالف من التعرّف على العقيدة، وعلى أحقيتها، وهذا ما تبين من خلال المناظرات الكلامية التي يزخر بها التراث الإسلامي، فالمحاجة تكشف عن عمق، وسعة الإطلاع بالمسائل الاعتقادية عند الإنسان، فالعقيدة الإسلامية على قاعدة الخاتمية تتمتع بحجية لا تجد لها نظيرًا في العقائد الأخرى

علم الكلام والحجاج:

يمثل الحجاج العنوان الأساس لعلم الكلام، إذ كانت المناظرات الكلامية بين علماء المدارس، سيرة رئيسة في تاريخ هذه المدارس، فكانت دراسة المنطق وآلياته ضرورة وجودية قبل أن تكون منطقية، وفي تعريف الفارابي إشارة إلى هذا الملمح: "وصناعة الكلام يقتدر بها الإنسان على نصره الآراء والأفعال المحدودة التي صرح بها واضح الملة، وتزييف كل ما خالفها بالأقاويل، وهذا ينقسم إلى جزءين أيضًا: جزء في الآراء وجزء في الأفعال. وهي غير الفقه يأخذ الآراء، والأفعال التي صرح بها واضح الملة مسلمة ويجعلها أصولًا، فيستنبط منها الأشياء اللازمة عنها.

والمتكلم ينصر الأشياء التي يستعملها الفقيه أصولًا من غير أن يستنبط عنها أشياء أخرى، فإذا اتفق أن يكون لإنسان ما قدرة على الأمرين جميعًا فهو فقيه متكلم، فيكون نصرته لما بما هو متكلم، واستنباطه عنها بما هو فقيه..¹⁰

يميز الفارابي بين أوجه علم الكلام، فهو علم الحجاج العقلية، المعتمد في الدفاع، ونصرة الآراء، ويكون في مستويين: مستوى القول، ومستوى الفعل.

المستوى القولى [الخطاب]:

اهتم علماء الكلام في التراث الإسلامي ببنية الخطاب، فالمعاني المقصودة، لا تكون إلا في خطاب متماسك، وسليم، ولذا اهتم أصحاب الفن بآليات المنطق، لضبط المقاييس الموجهة للأحكام نحو الصواب والصدق، كما ركز العلماء أيضًا على دراسة علوم اللغة، النحو، والصرف، وعلوم البلاغة البيان والبدیع، على قاعدة وجوب الفهم الدقيق للمعاني المتضمنة في بنية الخطاب.

المستوى الأفعالي: السلوك.

يمثل الخطاب في الشريعة الإسلامية المدخل السليم للفهم، ولكن الجانب المعتمد في قياس الصدق، والصواب هو الأفعال، الممارسة، والنصوص المتضمنة في التراث الإسلامي دالة على ذلك: "لا

¹⁰ الفارابي، أبو نصر، إحصاء العلوم، ص: 71

يعرف الحق بالرجال، ولكن يعرف الرجال بالحق". ادعوا الناس بأخلاقكم.. كونوا دعاة صامتين.. والتراث الإسلامي زاخر بهذه الدلالات.

والنظر إلى الفعل في علم الكلام يؤسس لقاعة اعتماد العرف، والعادات الاجتماعية كمعيار للحجاج، فالتراث الثقافي للجماعة يمكن اعتباره حجة في إثبات صحة حكم أو فكرة ما، وهذا ما أشارت إليه مدرسة الحوليات الأوروبية في دراسة الأحداث التاريخية.

ونفس المعنى نلمسه في النص الخلدوني، حين يقول: "واعلم أن المتكلمين يستدلون في أكثر ما حولهم بالكائنات وأحوالها على الوجود الباري تعالى وصفاته، وهو نوع استدلالهم غالبا، ولكن إذا نظر المتكلم في الموضوعات الطبيعية إنما ينظر فيه من حيث أنها تدل على الفاعل أو الموجد، أما نظر الفيلسوف في الإلهيات فهو نظري في الوجود المطلوب وما يقتضيه لذاته".¹¹

ولتقريب معنى اعتبار الفعل مقياسا لصحة المعتقد، وليس العقيدة، فالعقيدة تبقى متعالية على الملتزمين بها، أو المعتقدين في صحتها، الوضع الجديد الذي تعايشه الأمة الإسلامية مع الجرائم التي ترتكبها الحركات المدعية الإسلام، فجرائم القتل والاعتصاب التي تقوم بها هاته الجماعات كافية لبيان بطلان المعتقد الذي يتبناه هؤلاء، ومروق هؤلاء المجرمين، فالعمل والسلوك معلم في علم الكلام، ومنه يتبين أن علم الكلام في الثقافة الإسلامية ليس بحثا تجريديا خالصا، بل علما نظريا، وعمليا أيضا. وهناك نمط من التعريفات تعتمد القضايا المبحوث فيها، كمرجعية في التعريف، والذي يدل على الاهتمام الواسع عند علماء الإسلام بالمسائل الابيستيمولوجية في المعارف والعلوم، وعلى سبيل المثال لا الحصر.

علم الكلام والايديولوجيا:

العلاقة بين المعتقد والايديولوجيا تلازمية، حيث يتحول المعتقد أمام المخالف إلى قناعة فكرية وشرعية يجب شرعا الدفاع عنها، وإضفاء الشرعية والمشروعية على القناعة تحويل للعقيدة، فالعقيدة الصحيحة هي التي تملك القدرة على احتواء الآخر، بصورة إنسانية يصبح فيها المخالف صاحب حق في الدفاع، أو ممارسة اعتقاداته، فتسفيه معتقدات الغير ينبغي الاحتياط فيه، والمشكلة في المدارس الكلامية هي السقوط في شرك الايديولوجيات، وفي هذا السياق نجد الرفض الرشدي للأساليب الكلامية، وفي النص التالي نلمس على الاستهجان عند ابن رشد لعلم الكلام:

¹¹ ابن خلدون، المقدمة، تحقيق علي عبد الواحد وافي مطبعة دار الشعب، القاهرة ، ص: 327

"ولما كان علم الكلام بقصد به نصره آراء قد اعتقد فيها أنها صحيحة عرض لأصحابه أن ينصروها بأي نوع من أنواع الأقاويل أتفق، سوفسطائية كانت وصارت هذه الأقاويل عند من نشأ عن سماعها من الأمور المعروفة بنفسها، مثل إنكارهم وجود الطبائع والقوى ورفع الضروريات الموجودة في طبيعة الإنسان، وجعلها كلها من باب الممكن وإنكار الأسباب المحسوسة الفاعلة وإنكار الضرورة المعقولة بين الأسباب والمسببات"¹²

يبين ابن رشد في هذا النص خطر التوظيفات الإيديولوجية في الإساءة إلى العلم، مهما كانت طبيعة هذا العلم، فالانتصار للعقيدة، يدفع المدافع إلى انتهاج جميع الأساليب، فالغاية تبرر الوسائل، فيقع المدافع في إشكالات تضطره إلى إنكار ما هو قائم بالحجة والبيان، وهو المأخذ الذي أخذه الفلاسفة والمفكرين على المدرسة السفسطائية، فيجدون أنفسهم في شرك الشكوك..

خاتمة:

يمكن القول أن علم الكلام كعلم حجاجي يجعل من العقيدة حقلا للدفاع يبقى حاضرا في شتى العصور، وعند جميع الديانات، فكل من خلال التدين يروم إثبات ملكيته للحقيقة، والتي تبقى مجال بحث، وتساؤل مستمر

¹² ابن رشد، تفسير ما بعد الطبيعة تحقيق الأب مورييس يونج المطبعة الكاثوليكية بيروت 1952 ج 1 ص 43

اشكالية الفرد والمواطنة

في فلسفة توماس هوبز

بن قرنة مخطارية/طالبة دكتوراه . جامعة وهران 2 محمد بن احمد

إشراف: د. بوشيبة محمد /. جامعة وهران 2 محمد بن احمد

المخلص:

ان الإنسان ومنذ أول يوم تأسست فيه شكل الدولة الأولى. عاش أزمة حقيقية بين الرضوخ لقاعدة التعايش والتنازل عن حريته الشخصية و الانتماء لهيئة سياسية واتخاذ صفة المواطن. وبين العيش على فطرته القائمة على تجسيد فرديته بدون قيود، وفي هذا الصدد أسهبت العديد من الكتابات عبر مختلف الحقب الزمنية التي عرفت علاقة بين الحكام والمحكومين. في حدود المادي والمعنوي للحكام باعتبارهم مؤسسات سياسية، وحدود الأفراد باعتبارهم متساوين أو مختلفين، فتقف مسار مضمون المواطنة يسمح بمعرفة العلاقة بين الحكام والرعية. تلك الإشكالية التي ناضلت فلسفة توماس هوبز لتوضيح الإطار العام لها، وبرفضه لكل ما من شأنه انتهاك حرية الإنسان وسلامته. آمن هوبز بالإنسان الطبيعي لما يملكه من حقوق فطرية فعمل للحفاظ على كل ما هو طبيعي وتنميته وفق ما يتعايش وحاجات الفرد ضمن مشروع العقد الاجتماعي الذي كان أساسه الإنسان (الفرد).

مقدمة:

في ظل تسارع التغيرات التي عايشتها الإنسانية في جوانب الحياة المختلفة (السياسية والثقافية والاقتصادية والاجتماعية)، تطلّبت الحاجة تحرير العديد من المفاهيم عن الإنسان وفضائله الاجتماعية والسياسية من قبيل الفردية، الديمقراطية، العدالة، و المواطننة هذه الأخيرة التي كانت عُرضة للتساؤل من أجل الفهم ثم التجسيد. فمفهوم الفرد والمواطن كانا من بين أهم تلك المصطلحات، كون الانتماء كان حاجة متأصلة في النفس البشرية، فالإنسان من غير انتسابه للدولة تائه والدولة من غير إنسان لا معنى لها. فكان للبشرية بذلك مسارا طويلا وشاقا حتى تستطيع التوفيق بين استقلالية الفرد ومتطلبات النظام العام. من خلال أهمية هذا الطرح تظهر هناك حلقة رئيسية حاولنا الوقوف عندها وهي آراء هوبز حول إشكالية الفرد والمواطن، فكيف يتحقق مفهوم المواطننة في الدولة عند هوبز؟ وفيما تمثلت أهمية فلسفته بشكل عام وفلسفته السياسية بشكل خاص في انتقال بالإنسان من مفهوم الحق الطبيعي والحالة الفطرية إلى الحق السياسي والحالة المدنية؟

1. الحالة الطبيعية أو الفطرة الأولى:

إنّ هوبز^(*) T. Hobbes في محاولة تركيزه على إيجاد نظرية سياسية علمية ،حاول البدء بحقيقة لا تقبل نقضاً ولا شكاً، حقيقة يستدل منها باقي نظرياته وأفكاره، وقد وجد تلك الحقيقة في تحليله الطبيعة البشرية، والتي أخضعها للأنانية السيكلوجية، فنظر لها نظرة تشاؤمية.

رأى هوبز أنّ الفرد بطبيعته مندفع بنزعة حب البقاء، وأنه في سبيل تحقيق الطمأنينة في الحياة . يستخدم كافة الأساليب ويحاول أن يسعى لتحقيق القوة وزيادتها تأمينا لنفسه، الإنسان عند هوبز ليس كائن اجتماعيا بطبعه كما ظهر مع أرسطو، ولا كائنا عقليا كما يقول فلاسفة التنوير، بل هو كائن شرير حافل بالنقائص تدفعه المصلحة الذاتية، وتتحكم فيه الغرائز الأولية من أنانية وشجع، ويتلخص هذا كله في العبارة المشهورة التي قالها هوبز: « الإنسان للإنسان ذئب، وكل إنسان عدو لكل إنسان.» (هوبز توماس ، يناير 2011: 134). وبالتالي كانت حالة الطبيعة حرب من كل فرد ضد كل فرد. فلقد شكل هذا الطرح لهوبز أثرا بالغاً في إحداث قطيعة إبستمولوجية في القرن السابع عشر، عمل من خلالها على تحرير الفلسفة السياسية من سجن اللاهوت الذي طالما ارتبطت به ارتباطا وثيقا، فالمستجد مع هذه الفكرة هو إضفاء الطابع العلماني على الاهتمامات الفكرية.

يُعتبر الإنسان في هذا الطرح كائنا مستقلا، " فالحالة الطبيعية هي الحالة الأولى منطقياً بالعلاقة مع الحياة الاجتماعية والسياسية، حيث يؤخذ بعين الاعتبار الإنسان الفردي فحسب. يُضاف إلى ذلك أنّه لما كانت الأولوية المنطقية مختلطة مع الأسبقية التاريخية، فإنّ حالة الطبيعة هي الحالة

التي يفترض فيها أنّ البشر قد عاشوا قبل تأسيس المجتمع و الدولة". (دومون لويس، 2006: 113 . 114). "فهو يوضع رؤيته الخاصة فيما يتعلق بحالة الطبيعة the state of nature وهي تمثل ما تصوره من التفاعلات الإنسانية قبل أن يكون هناك أي شكل من القوانين، فهي رؤية تمثل وصفه الخاص الذي تخيله للحياة الإنسانية". (دليو ستيفن، 2010: 173).

إذاً حالة الطبيعة لدى هوبز هي حالة رغبة لامتناهية فقد الإنسان فيه صفته العقلية، فأصبح للرغبة الأولوية المطلقة وإشباعها هدفاً في حد ذاته، هذا ما يتنافى و امتلاك الإنسان للملكة العقل ، فرغم تميزها بطابع المساواة بين الأفراد في القوة والقدرة و الخبرة غير أنها تؤدي إلى انتشار حالة حرب دائمة، يتحكم في الإنسان مبدأ الرغبة في الحصول على كل شيء. تسفر هذه الأسباب فرادى ومجموعة إلى انقسامات وصراعات يتسابق فيها الأفراد في حالة من الجشع إلى فرض ذواتهم، متسببين في نشوء صراعات خطيرة فكل فرد يسعى إلى تحقيق مصلحته مستعداً للقضاء على غيره في غياب سلطة تردعهم . وهكذا تبقى حقوق الإنسان مهددة بسبب غريزة حب البقاء التي انطبعت بها الطبيعة البشرية مما جعل كل فرد في حالة شعور بالخوف من الآخرين الأمر الذي يدفعه بالهروب من هذه المشكلة، بالانتقال من الفرد إلى المواطن.

2. من الحالة الطبيعية إلى حالة المجتمع:

لطالما كانت الدولة محطة مهمة من محطات المجتمع البشري، حيث قدمت العديد من التصورات على مر الحقب والعصور في ماهيتها، ونشأتها والأسس التي تقوم عليها. قد أعطى هوبز الفرد دوراً في إنشاء الدولة ورسم حدودها، وذلك عن طريق فكرة العقد الاجتماعي. الفكرة التي ظهرت مع السفسطائيين فكان الإنسان في الفكر الفلسفي السفسطائي مقياس المعرفة والوجود، فهو الحكم والفيصل على الأشياء. وقد عارض عمالقة اليونان أفلاطون وأرسطو أطروحات السفسطائيين فعرفه أرسطو بقوله: «الإنسان حيوان اجتماعي» (طاليس أرسطو، 1924: 29). فهو في ضوء هذه التعريفات مدني بطبيعته. فالفرد إذا انفصل عن مدينته لم يعد إنساناً، وهو الاعتقاد الذي يجعل من المواطن نتيجة من نتائج الدولة ، وليس العكس فالدولة ليست نتيجة من نتائج عقد ابرمه المواطنين ، أو بمعنى آخر الإنسان لا يستطيع تحقيق طبيعته سوى في سياق الدولة.

أمّا بالمرور إلى القرون الوسطى، فقد كانت المدينة الأرضية مجرد مرحلة لبلوغ المدينة السماوية أو مدينة الله، "فحب الذات لحد احتقار الله صنع المدينة الأرضية ، وحب الله لحد احتقار الذات صنع المدينة السماوية" (serge lancel، 1999:P552). و وصولاً إلى هوبز "فقط كانت الدولة نتيجة العقد أو الميثاق أو الاتفاقية التي يعقدها الأفراد وهم يعيشون حالة طبيعية تقوم على النزاع

والفوضى والحروب المستمرة، حالة أزمة دائمة، مما دفعهم إلى التفكير في إيقاف هذه الحرب لينعموا بالسلم، وذلك لا يمكن إلا في إنشاء مجتمع منظم." (دولاكمانى كريستيان، 2003: 153). وهي كذلك " كائن مصطنع أوجده الإنسان ككيان طبيعي خدمة لمصالحه، وبالتالي فإن الدولة لم تنم نمو طبيعيا بل إنها أنشئت نشأة مصطنعة عن طريق الأفراد" (توفيق مجاهد حورية 2019: 402).

إن فكرة المجتمع السياسي لدى هوبز لا يمكن أن تقوم إلا على أساس واحد ووحيد وهو التضحية الطوعية لكل فرد باستقلاله الشخصي لتتوصل بذلك بالجميع إلى السلم والسلام الذي تضمنه القوانين، فهوبز يؤكد على وجود حقوق لدى كل إنسان منها حق الحياة وحق البقاء، وحق الملكية وغيرها، وهذه الحقوق هي حقوق فطرية لكل فرد غير مكتسبة سبق وجودها وجود أي جهة سياسية. وقد منحت صفة المساواة بين الجميع ومنحتهم الحق في ممارستها بكل حرية، وهذا ما أكدته قول هوبز: «إن السبب النهائي، والغاية، وهدف البشر التواقين بطبيعتهم إلى الحرية وممارسة السلطة على الآخرين، من خلال فرض قيد على أنفسهم، الذي يجعلهم يعيشون في إطار الدولة، هو الخروج من حالة الحرب البائسة وهي نتيجة ضرورية للأهواء الطبيعية التي تسيطر البشر.» (هوبز توماس، يناير 2015 : 176.175).

إذا فلسفة هوبز هي محاولة لاستئصال حالة الحرب التي شكلت دافع و مبدأ الاجتماع الإنساني، فالتجربة الإنجليزية على وجه الخصوص تؤكد أن الحرب مرض خطير وجب شفاء الجسم السياسي منه، فغياب الدولة هو الحالة الطبيعية نظريا، وهي حالة حرب وجزع وخوف لا نهائي من الموت، وهي نمط العيش السائد في حالة غياب قوة عامة قادرة على بث الرعب في قلوب الناس فيقول صالح مصباح: «إنها حال لا وجود فيها لا فلاح ولا ملاح ولا تجارة ولا آلات قادرة على تحريك أشياء على قدر كبير من القوة ولا وجود فيها لمعارف ولا حساب للوقت» (مصباح صالح، 2011: 47).

"وبالتالي قرر البشر المنعزلون الذين ظلوا أسرى شهواتهم الوجدانية أن يتحدوا ليضعوا عقدا contrat أو ميثاقا covenant فيما بينهم، وينص هذا العقد أن ينشئ مع الآخرين جمهورية. أي أن يتخلى عن رغبته ويتنازل عن حريته، ويضع تلك الأخيرة بين أيدي سلطة مركزية أو هيئة سياسية تتمتع عندئذ بكافة السلطات التي يجعلها تنشر السلام والأمن " (دولاكمانى كريستيان، 2003: 160). فلا يمكن لمجتمع سياسي أن يقوم في نظر هوبز دون سلطة الدولة. هذا الجسم الاصطناعي من شأنه التحكم في خطر الأفراد الذي ينبعث من مساواتهم ورغباتهم في حياتهم الطبيعية، الشعور بالخوف وعدم الأمن هو الذي دفع بالفرد للبحث عن السلطة من أجل حماية نفسه، "إن الفرد الجديد الذي يحسب حساب المصلحة Individual calculatng يحدد لنفسه أهدافه الشخصية

في غياب الخير الأعظم الذي سوف يقصده الناس كافة طواعية سواء كانت هذه الرغبة الدائمة في المزيد من المراكمة ناشئة عن تأثير مجتمع رأسمالي متطور، فإنه أكد أن الإنسان يحركه ميل عام تشترك فيه الإنسانية كلها . أي رغبة دائمة لا تهدأ في حيازة سلطة إثر سلطة، وهي رغبة لا تنقطع إلا بالموت فقط" (اهرنبرغ جون، فبراير 2008: 149، 150).

رغم الحرية التي امتلكها الفرد في الحالة التي سبقت الدولة، كانت الحاجة إلى السلطة ضرورة تفرض نفسها، فكانت بذلك ملازمة لجوهر الشرط الإنساني. فإن لم تكبح جماح الرغبة الإنسانية تؤدي إلى اندلاع حرب لا تسلم منها البشرية، إن الحقوق الطبيعية التي أكدها هوبز للفردية مثل المساواة، والأمن، والمصلحة كان من شأنها دفع البشرية نحو إقامة الدولة. "فمن المستحيل قيام المجتمع المدني من سلطة عامة، ولنسوف تجعل فوضى الشرط الطبيعي الإنساني من الحياة نفسها أمرا مستحيلا. والمفارقة العميقة هي أن كل فرد يعتمد على عقله الشخصي ينتهي سريعا إلى وضع لا يطاق بالنسبة للجميع، وعليه ثمة إدراك أو قاعدة عقلية عامة تفيد أن كل إنسان عليه أن يسعى إلى السلام، بقدر ما يأمل في الحصول عليه وعندما يخفق في سعيه ذاك فإنه يلجأ إلى ما يجنبه من الحرب ، فالمصلحة الذاتية العقلانية هي حافز للفرد وبقاء للجماعة. فهي تقع في صميم الحياة الإنسانية في حال الطبيعة وتستلزم قيام المجتمع المدني" (اهرنبرغ جون، فبراير 2008: 152).

بالنسبة لهوبز كلما انتقل الإنسان من الحياة الفطرية الطبيعية إلى الحياة الاجتماعية الحضارية، نفع نفسه وغيره بمختلف الجوانب الاقتصادية والعلمية والأخلاقية أو بمعنى مغاير الإنسان بوصفه كائنا طبيعيا فهو في حالة حرب مستمرة، الأمر الذي دفعه لإنتاج مضادات اجتماعية للطبيعة البشرية. ما يؤخذ على هوبز هنا انه صور حالة الطبيعة حالة تجريد وغياب للمجتمع وليس الحكومة فقط مما أدى بجون لوك J. Locke. للوقوف على عكس هذا الطرح: «فالطور الطبيعي طور من الحرية، فهو ليس طورا من الإباحة.» (لوك جون، 140: 1959)

الفرد هو أصغر الأجزاء المركبة لهذا الكائن الاصطناعي، "فحركة الأفراد باتجاه مستقيم لتلبية رغباتهم، ثم الصدام الناجم عن هذه الحركة المستقيمة باتجاه إشباع الرغبة الأنانية، وحالة الحرب المترتبة عن هذا الصدام وكون الأفراد متفاوتين في قوتهم ومتساوين في ضعفهم. ذاك كله غير قادر على إنتاج حالة اجتماعية أي حيز اجتماعي عام منظم، وهي بالتالي حالة حرب ضرورية، فغياب الدولة هي الحالة الطبيعية نظريا، وحالة الخوف المتساوي في توزيعه بين الأفراد، هي الدافع إلى تفعيل قوانين العقل. التي يسميها هوبز قوانين الطبيعة من أجل الخروج من أهوال حالة الطبيعة " (بشارة عزمي، يناير 2012: 98).

وبالتالي تكون الحالة الطبيعية هي ناجمة عن الفطرة يغيب فيها العقل، لا يستطيع الإنسان التخلص منها إلا إذا حُكِّم عقله وسبَّق الصالح العام عن الخاص وبهذا يكون قد انتقل إلى الحالة السياسية، التي جعلها هوبز كنتيجة للتعاقد الذي يحدث بين الأفراد وتتكلل فائدته في الدولة، الأداة التي تضرب بيد من حديد حالة الطبيعة والإنسان الطبيعي. " فنجاح المستمر الذي حققه الإنسان من تلك الأشياء التي يرغب فيها يعني تحقيق التطور والرفق المستمر، والسعادة، لأن هذه الأخيرة ما هي إلا حركة مستمرة وغير منقطعة، فالقاعدة الأخلاقية عند حسب الطبائع البشرية حسب ميولاتهم ورغباتهم فالخير ما يحقق النفع والشر ما ينفر منه الإنسان أو ما يلحق به الأذى" (p84، hobbes, thomas).

بناء على هذا التحليل، نستنتج أنّ هوبز توقع شكل الحياة الإنسانية في حالة عدم وجود الدولة وما الذي يشرح وجود الأفراد في مجتمع سياسي، لذلك وجب ضرورة فهم العيش في الدولة وما يعنيه، حتى يتسنى للفرد فهم ما يعنيه العيش من دونها يقول هوبز: « إن البشر من دون دولة يشعرون بعدم الأمان، من غير وجودها نشترك لندافع عن أنفسنا... فلا يسلم في الصراع الفردي للبقاء أحد. إذ لا وجود لمن هو حصن وغير معرض للخطر. وهناك مساواة نسبية بين البشر في الدهاء لذا ستكون الحرب مستمرة، وتلك هي الحالة التي تدعى حالة الطبيعة التي يقاتل كل واحد فيها الآخر، فالأجزاء المكونة هي الكائنات البشرية أو الأفراد وهدفهم الأساسي حفظ الذات» (سكيريك غنازوغيلجي نلز، أبريل 2012 : 396). فتلك كانت نتيجة التحليل الذي رغب هوبز أن يشرح به الظواهر الاجتماعية.

لقد كان تنازل الأفراد عن حقوقهم الطبيعية تنازلاً قامت على أساسها السلطة السياسية من أجل إنهاء حالة الطبيعة ونفياً مطلقاً، لتقوم على إثرها دولة مطلقة الصلاحية، فالدولة هي القوة المشتركة التي تنزع من نفوس الأفراد الشعور بالخوف .

3. شرعية السلطة السياسية ومنطق المواطنة في ظل رعاية فردية الإنسان :

لم تكن فكرة الدولة عند هوبز مثلما كانت عليه بالنسبة إلى مختلف المجتمعات التي سبقته وإنما كانت ذات خصوصية وهذا ما انعكس على كيفية تصوره لفكرة المواطنة وممارستها. في كل مرحلة تاريخية عكست المواطنة شكل الممارسة السياسية السائدة وطريقة تنظيم الدولة للمجتمع، " فبحسب هوبز لا يتحقق خلاص الإنسان إلا بشرط، أن يسلم الجميع كل سلطتهم وكل قوتهم لرجل أو جماعة قادرين على اختزال كل الإرادات في إدارة واحدة ألا وهي الدولة. وهذه الدولة تتمتع بسلطة غير محدودة واعتباطية، فرييس الدولة سواء كان رجلاً أو جماعة لا يخضع للقوانين المدنية، فهو يمتلك

سلطة سن القوانين أو تعطيلها وهو المؤهل الوحيد بحكم امتلاك السيادة المطلقة للحكم، بين الآراء المتعارضة أو المؤيد للسلام" (ولد يب سيدي محمد، 2008: 93). "فقد اعتبر هوبز أنّ الحاكم له السلطة المطلقة والعليا التي تلزم الأفراد بالطاعة، وتمنح للفرد فردا كان أو جماعة عن طريق اتفاق أو تعاقد إرادي يتم بين الأفراد ،يعكس رغباتهم في العيش المشترك، وتنظمه يد أمره تحتكر استعمال القوة ووضع القوانين بغرض تحقيق السلم المدني ،الذي يعد الغاية من خضوع البشر، بعدما كانوا يعيشون حالة حرب نظرا لعوامل ثلاث :الريبة، المنافسة، المجذالتى تشكل طبيعتهم" (p123 : (hobbes,thomas, 1999).

يبدو أنّ هوبز رأى المواطنة من خلال إرادة الأفراد في قيام المجتمع الإنساني، فبالرغم من أن الإنسان خارج الإطار السياسي كان في حالة حرية تامة بلا ضوابط، استعمل فيها الفرد حريته وفق ما تمليه عليه رغباته خارجا بذلك عن كل قانون أو جهة وصية، سوى قانون الطبيعة الذي كان الموجه الوحيد للحرية التامة لسلوك الفرد في هذه الحالة. إنّ العبور إلى الحالة السياسية كان خوف من العدوان البشري الذي قام على افتراض أنّ الإنسان شرير بطبعة وأنّه يبحث عن مصلحته الخاصة، ويقبع داخله ذئب شرير يتحين اللحظة المناسبة للانقضاض على غيره، فكان الحل بالنسبة إلى هوبز هو الدولة القوية التي تهذب الرغبات الحيوانية الكامنة في الإنسان. واحتكرت بذلك الدولة الحديثة وسائل العنف والقهر، وانتقلت سلطة المقدس الغيبي (الإله) إلى سلطة المقدس العيني (الدولة).

الدولة تأسست لتوفير الرعاية لأفرادها، واستئصال الخوف الذي تفشى قبل وجودها وتحقيق الأمن الاجتماعي والسياسي للجميع، بعدما عاش الجميع في حالة من الفوضى واللاطمأنينة وغياب الرادع القانوني. إنّ مصدر التغير في الإنسان هو تحقيق الأنانية الفردية فسلطة الحاكم المفرد هي وحدها التي تتيح تحقيق العدالة وحماية الملكية. قبل إمكان إطلاق كلمات العدل والجور يجب أن تكون هناك سلطة قسرية تجبر الناس سواءاً بسواء على تنفيذ موثيقهم من خلال رادع العقاب الذي يكون أعظم بكثير من المنفعة التي يتوقعونها من نقضهم للميثاق، وعلى تحقيق التوافق الذي يجني ثماره الناس بعقد متبادل تعويضاً عن تنازلهم في حقهم الكلي ولا توجد مثل هذه السلطة قبل بناء جماعة ذات كيان سياسي، فيقول في هذا الصدد: «إنني أضع في المرتبة الأولى كنزوع وميل عام لدى جميع البشر، رغبته اللامتناهية في اقتناء السلطة والمزيد منها وهي رغبة لا تنتهي إلا بالموت ،فالإنسان لا يستطيع ضمان القوة ووسائل العيش التي يمتلكها الآن دون البحث عن المزيد منها.» (p96 : 1999, (hobbes thomas)، فكان السبيل الوحيد بذلك في نظر هوبز لتفادي التنافس بين الأفراد المؤدي إلى

حرب شاملة ومدمرة، وضع الفرد ومصالحته وتوجهه الفردي تحت السيطرة هو إسناد كل حقوقه إلى الكيان السياسي وهو الدولة (التنين).

فالدولة نشأت بفعل إرادي، "فالأفراد كانوا مواطنين كاملي الإرادة والوعي في تلك اللحظة التاريخية التي قرروا فيها بكامل وعيهم التنازل عن كامل إرادتهم ووضعها أمانة في يد الحاكم الذي لم يوقع العقد، وإنما نجم عن توقيعه وبالتالي هو غير ملزم بأي علاقة متبادلة و غير مقيد بأي التزام تجاه المحكومين" (بشارة عزمي، يناير 2012: 99). بالتالي يكون الأفراد قد مارسوا مواظنتهم بإرادة تامة، لكن هذه الممارسة تمت لمرة واحدة للاختيار بين أمرين إما البقاء في عالم الفوضى والغياب التام للسلطة، أو المرور إلى عالم السلام الذي لا يتحقق في نظرهوبز إلا عن طريق السلطة المطلقة.

إنّ توماس هوبز يقوم بالفصل التام بين المواطن والإنسان، بفصله بين حالة الطبيعة التي يجعل الحق الطبيعي سائدا فيها، وهو حق الإنسان بتحقيق رغباته مع إباحة كل الوسائل التي تمكنه من ذلك، وبين الحالة المدنية التي يتحول فيها الإنسان إلى مواطن. "إنّه بذلك يفتح المجال في تاريخ الفكر السياسي المدني للتقدم نحو المواطنة لا على أساس العودة إلى الامتيازات الموروثة أو القائمة على الانتماء، وإنّما على أساس التقدم تدريجيا نحو المواطنة العامة الحديثة القائمة على الحقوق والواجبات في العلاقة مع الآخرين" (بشارة عزمي، يناير 2012: 101). ووفقا لهذا المفهوم يتمتع الفرد بالمشاركة في المسائل العامة، في حين أنه كان يتمتع قبل ذلك بالاستقلال في حياته الخاصة فالعقد الاجتماعي انطلق من الفرد وصفاته الفردية للوصول إلى المجتمع السياسي كعلاقة نفعية متبادلة بين الأفراد فهو بهذا يكون قد ساهم في تأسيس سلام مدني وأعد البشرية لكي تفي بواجباتها المدنية.

فضلا عن هذا فاتفق أشخاص كثيرون يصبح قوة كافية تجعل من انتهاك الأفراد لحقوق الآخرين أمرا خطيرا "فالحد عن هذا الانتهاك يجب أن يكون بدرجة تكفي لصد أي عدو عن الحرب الخطيرة، وتبين هذه المتطلبات والعناصر غير الاجتماعية في طبيعة الإنسان أن الوحدة التي تتحقق عن طريق الرضا، والإرادات الكثيرة التي تتفق في موضوع واحد هو الصالح العام لا تكفي لأن تربط الناس معا، لأن المجتمع السياسي أو الدولة يتطلب وحدة حقيقية أو اتحادا" (شتراوس ليو وكروبسي جوزيف، 2005: 585).

من خلال تلخيص هوبز قيام الدولة على أساس العقد الاجتماعي^(**) الذي من خلاله تمتع الحاكم بسلطة مطلقة، كون الإنسان ليس كائنا اجتماعيا على غير ما كان تصوّره أرسطوAristote، وإنّما هو كائن أناني لا يعمل إلا إذا كان الهدف من هذا العمل يحقق مصالحه الشخصية، فمن خلال

هذا أصبح من الضروري إعطاء الحاكم سلطة مطلقة فهو الذي يضع القوانين ويعديلها حسب مشيئته.

لقد ترتب عن كل هذا، تعديلا في نوعية الحقوق التي يتمتع بها الأفراد فأصبحت من صلاحية الحاكم، فلا يحق للأفراد الخروج أو الثروة على السلطات الحاكمة، مما جعل هوبز يميل إلى النظام الملكي دون غيره من الأنظمة (الأرستقراطي والشعبي). هذا يعني أنه لا مجال للحديث عن الديمقراطية موازنة بعدم تقييد سلطة الحاكم أو سلطة الدولة. فهوبز بهذا يكون قد أقام فلسفته السياسية على دولة مطلقة السلطات أساسها التعاقد والقبول الحر فالحرية الذاتية أو الفردية لا يمكن أن تكون مسلمة مثلما كانت داخل الحالة الطبيعية ولا يمكنها أن تكون مستقرة داخل الحالة الاصطناعية لأنها أصبحت منسوبة إلى ذات أعلى مسيرة لها لأن ضرورة تحديد الإرادة الفردية أصبح شرطا اجتماعي وسياسي، لأن الأفراد في رأيه هم من قاموا بصنع هذه السيادة، "فكل فرد بموجب هذا التأسيس، صانع لكل أفعال وأراء الحاكم المطلق المنصب" (هوبز توماس، يناير 2011: 185-186). وأي إخلال بهذا المقتضى يتعين عليهم (المواطنين) إرجاعهم إلى حالة الطبيعة. فضلا عن هذا فإن الحرية الفردية الطبيعية لم يتم التسليم بها كمبدأ للنظام الاجتماعي والسياسي مادامت المؤسسة المصطنعة تقتضي بالضرورة تقييد هذه الحرية الطبيعية إن لم نقل إلغائها بكل بساطة. هذا ما يتنافى والكثير من التوجهات التي ترى أن الحرية أساسية ومبدأ من مبادئ المواطنة يقول ألان: «الطاعة و المقاومة ضروريتان لكل مواطن الأولى ضرورية لحفظ نظام المجتمع والثانية ضرورية لصيانة الحرية و بقائها. «(صليبا جميل، 1982: 439)

فالتمييز بين مفهومي الإنسان والمواطن، وتعبير الفرد السياسي وجد للمرة الأولى في الفكر الأوروبي في القرن السابع عشر إذ أخذت فكرة المواطنة كشرط لحفظ البقاء والمساواة تكتسب دلالتها في إطار الدولة الحديثة، فوضع هوبز للحالة الطبيعية والحالة السياسية لم يكن اعتباطياً، إنَّ حقوق الإنسان الفرد الطبيعية سبقت حقوقه السياسية ونشأة الدولة. فالإنسان حراً بطبيعته، حقوقه ثابتة غير قابلة للتصرف أما حقوقه كمواطن فهي ما يكتسبها بانتمائه لكيان سياسي، هذا ليس لغرض مدني أو اجتماعي وإنما نتيجة لحقوقه الطبيعية لكون الإنسان مواطناً يعني ممارسته لإرادته الذاتية على نحو واقعي للانضمام إلى المجتمع المدني بصفته مواطناً ينتهي إلى دولة.

الحالة الطبيعية هي حالة انسجام مع الذات والاكتفاء الذاتي. "تم الابتعاد عنها نتيجة لنشوء مؤسسة الملكية أو نشوء الحياة التي تحتاج إلى مؤسسة الملكية الاجتماعية لحمايتها ومشروعية اللامساواة التي تصاحبها. فالدولة كانت تعاقدا اجتماعيا يتخلى فيه كل فرد عن حريته كاملة للعاهل

والحاكم المطلق أو الكائن الجديد صاحب الإرادة المسندة إلى القاسم الأعظم بين المصالح، أو المستندة إلى ما يجب أن تكون عليه الإرادات" (بشارة عزمي، يناير 2012: 137-138). " فوضع الإنسان المدني هو نتاج الفن الإنساني والحيلة والإرادة الإنسانية التي يوجهها الحساب الفردي للمصلحة بالطبع، فالإنسان الطبيعي المنغلق على نفسه لم يكن ليأتي للمجتمع السياسي إلا بفعل الحاجة" (جاك شوفالييه جاك، 2006: 327).

فالبشر الطبيعيين بفرض على حريتهم هذه القيود الملازمة للحياة في المجتمع المدني أو الدولة، "إنما رضخوا لاهتمامهم الكبير بتوفير سبل بقائهم وحياتهم بشكل أكثر سعادة ، فالأمر يتعلق بالنسبة لهم بانتزاع أنفسهم من بؤس حالة الحرب الافتراضية الناجمة عن عدد لا بأس به من شهواتهم الطبيعية ، وعن عدم وجود سلطة مرئية تعمل على دفعهم بواسطة الخوف من العقاب، لتنفيذ اتفاقياتهم ومراعاة قوانين الطبيعة" (جاك شوفالييه جون، 2006: 328)، فالفرد ينتظر حماية فعالة مقابل طاعته للسلطة .

لم تكن نظرية هوبز السياسية عقيدة متناقضة جدا فحسب، فهذه النظرية ملائمة أيضا كتصور مبسط لسلوك المواطن الذي اقتصر فقط على طلب السلم والطمأنينة، ويستند تنظيم العلاقات بين المواطنين على ما يراه الحاكم من عدالة وخير وشر. "السيد الحاكم هو المشرع وهو حر في أن يصدر ما يشاء من قرارات وقوانين مادام يعتقد أنها في صالح الجماعة، وليس لإنسان الحق في الإدعاء أنه كان ضحية للظلم على يد السيد الحاكم" (إمام عبد الفتاح إمام، مارس 1994: 59). حرية المواطن إذن لا تكمن في ممارسة السياسة وإنما هي قدرة السيد أو الحاكم في الحفاظ على تلك الحرية. وبالتالي تكون المواطنة هي الصفة التي يكتسبها الإنسان من خلال انخراطه في الحياة السياسية العامة ومساهمته فيها، والتي اقتضت وجود تنظيم سياسي (اللويثان).

وهذا يكون الإنسان المواطن قد اكتسب حق المساهمة في تشكيل مجتمع سياسي بصورة مباشرة. تمكن هوبز من المشاركة في إدارة الشؤون العامة كما أتاحت له حرية الخيار السياسي. أنه من خلال النظرية التي قدمها للدولة والمجتمع أعطى مفهوما سلبيا للمواطن فهو مواطن غير مهتم وغير آبه بتسيير الشؤون العامة، مُسندا ذلك إلى الحاكم صاحب السيادة المطلقة. بالتالي تكون العلاقة في حالة انفصال شبه تام بين المواطن والدولة اقتضت فقط على حق واحد تمثل في الحق الدفاع عن الحياة.

لقد ضخم هوبز من شأن الحكومة وأعطاهم مطلق الصلاحيات والسلطات، ووضع كل هاته السلطات في يد الحاكم الذي طغى وجوده على وجود الدولة والفرد والمجتمع على حد سواء، فهو بوز قد

جعل من العقد الاجتماعي عقد خضوع ونقطة انطلاق للحياة الاجتماعية والسياسية. فكيف استطاع المحافظة على هوية الفرد واستقلاليتيه في خضم أداء واجباته؟

يظهر بسهولة دلالة فلسفة هوبز في تاريخ الفكر السياسي وذلك مقارنة بمن سبقه وبمن تلاه نظرا لأحداثه قطعية كلية بالفلسفة التقليدية الرامية إلى اعتبار الإنسان حيوانا اجتماعيا وسياسيا. بالنسبة لهوبز لا يمكن الحديث عن الإنسان بصفة عامة، لأنه لا يوجد شيء يتصف بالعمومية فهو يقترح صيغة ترك فردية المتعاقدين البشر الطبيعيين سليمة، "فهؤلاء لا ينحلون في أي لحظة داخل الشعب كما أن إرادتهم الفردية لا تنحل في إرادة مشتركة أو عامة فوحدة المجتمع المدني تنتج فقط عن حلول الإرادة الواحدة للسيد ممثل اللوفياتان محل تعدد الإرادات الفردية المتناقضة افتراضيا، فكل ذوبان هو أمر مستبعد وهكذا يبقى الفرد سليما في نفس الوقت الذي تتأسس فيه السلطة ومعها قوة فريدة" (جاك شوفالييه جون، 2006: 329).

لم يكن هوبز نفسه مهتما اهتماما كبيرا بالحياة السياسية الاجتماعية للأفراد وإنما كان تحليله للطبيعة البشرية يتضمن تصورا للأهمية التي تعود بها هاته الأخيرة على الإنسان (الفرد)، باعتباره أنه سيتعرض في آخر الأمر للتأثر ببواعث تعارض مصالحه مع غيره من الأفراد، ومن هذه الوجهة تصبح أشكال الحياة السياسية والاجتماعية وكذا الاقتصادية كلها تصب في المصلحة الخاصة للأفراد فهوبز يقول: « ما المجتمع إلا وسيلة لحماية الناس من نتائج طباعهم الجامحة» (ماكيقر.م وبيج شارلز، د(ت): 88). أي أنه ابتكار مصطنع لتحقيق النفع الأمني للأفراد لا غير فالإنسان ولد حرا، مساويا لغيره. و ما أبرمه من عقد اجتماعي لم يكن إلا لسد الحاجيات الاجتماعية المتعلقة بانتظام الحياة في المجتمع ولحمايته. "ففكرة العقد الاجتماعي لدى هوبز نظرت إلى المجتمع كنسق بيولوجي أو كائن عضوي أكبر يشبه في تركيبه ووظائفه وفي حدة أجزائه جسم الإنسان أو الفرد ويتعرض لقوانين متشابهة في نموه ونضوجه وضمحلالة" (ماكيقر.م وبيج شارلز، د(ت): 90) لقد انطلق هوبز في مرحلة انتقال الإنسان من حالة الطبيعة إلى الحالة المدنية إلى حصر وبطريقة قسرية نوعا ما الصفات التي تميزت به الطبيعة البشرية والتي استحالة قيام المجتمع بتلك الظروف مما أدى إلى وضع قوانين الطبيعة لإصلاح الخلل المشاع في الحالة الأولى من أجل تكوين مجتمع سياسي، "فإذا كان السلوك البشري تبعث عليه المصلحة الذاتية الفردية وجب اعتبار المجتمع وسيلة مؤدية إلى هذه الغاية فحسب. فكان هوبز الممثل الكامل لمذهب المنفعة والممثل الكامل للمذهب الفردي في آن واحد فسلطة الدولة وسلطة القانون ليس لهما من مبرر إلا لأنها يساهمان في أمن الكائنات البشرية وليس من سبب

معقول للطاعة واحترام السلطة سوى التوقيع بأن يسفر هذا عن ميزة تزيد عما تتيحه أضدادها" (سباين جورج ، د(ت): 197).

إذن قيام الدولة لم يكن إلا لتحقيق مجموع المصالح الذاتية والمستقلة للأفراد من خلال هذا المجتمع الاصطناعي فقد شقّت الحرية الفردية طريقها نحو المجتمع المدني في شكل حرية الفرد الإنسان لا المواطن المغلوب عن أمره ليلتحم بذلك بكل أكبر يعمل على مساعدته لمواجهة الحالة الطبيعية القاسية، فشكّل الإتحاد الاجتماعي (الدولة) ما هو إلا وسيلة لتحقيق الغايات الفردية والتحرر من القيود. "فمعارضين هوبز اعتبروه كبير أساقفة الروح الفردية التنافسية " (فالح عبد الجبار، 2018: 30).

فالمجتمع لديه تآلف من أفراد أكثر ما يميزهم حب التملك وحب السيطرة وقد تساوا في الأمر الذي دفع بهم إلى حالة حرب دائمة وشاملة بعضهم ضد بعض، حرب كانت قد تنتهي بدمار الجميع في حالة استمرارها بلا طائل. وكان هذا الدافع الأكثر أهمية لإنشاء الدولة غير أن الناس لا يكونون أقل فردية بعد إبرامهم للعقد عما كانوا قبل إبرامه فالمصلحة الذاتية تسود المجتمع المنظم كما تسود في حالة الحرب المفترضة. فأغلبية السياسيين اعتقدوا أن الإنسان ولد معه استعداد وميل طبيعي إلى الاجتماع على عكس هوبز الذي رأى أن الإنسان لا يبحث أبدا عن المجتمع إلى متى بدا له نافعا ولعل هوبز رأى في هذا تفسيراً لخضوع المواطن لسلطة الدولة وبالتالي ممارسة مواطنته.

لقد كانت الدولة والمجتمع من صنع الكائنات البشرية بواسطة عقد الذي قام على مصالح ذاتية بالدرجة الأولى وبالتالي الروابط السياسية تسييرها المصلحة الذاتية للأفراد وهذا ما ميز هوبز عن سابقه كأفلاطون Platon وأرسطو الذين أقاموا نظرياتهم على المسلمة القائلة بأن الكائنات الإنسانية اجتماعية بالفطرة، أما هوبز فكل ماله علاقة بالحالة الاجتماعية للإنسان يمكن رده للدولة وفي الغالب إلى رغبة الفرد بحفظ ذاته. فبينما كان يظهر تفرد المواطن الإغريقي فقط من خلال انتمائه إلى المدينة. فلكي تكتشف هويته عليه أن تكون مواطنا، بينما أولى هوبز عناية فائقة بتفرد الإنسان وحياته الخاصة بعيدا تماما عن الهيئة السياسية، "وهكذا صار هوبز ناطقا باسم ما يسمى المذهب الفردي المنهجي" (سكيريك غناروغيلجي نلز، أبريل 2012: 401).

فبموجب الطرح الأنف الذكر يمكن أن نستنتج أن الإرادة الخاصة الفردية هي الأساس الذي يعول عليه هوبز في بناء نظريته فمصدر التغيير في الإنسان حسب رأيه هو تحقيق الأنانية الفردية، فجعل بذلك الأولوية للمصالح الفردية وتغليبها على المصالح الاجتماعية فالفرد يتخلى عن حالة الطبيعة ويتحد مع البشر لإقامة حكومة لأجل المحافظة على حياته وحرية وملكيته، فالحكومة لا

تقوم إلا بإرادة الأغلبية، فما أقره ميكيا فيلي N. Machiavel طريق القوة بالنسبة للأمير يراه توماس هوبز واقع الإنسان في حالة الطبيعة فهو يؤكد على حرية الأفراد وليس المواطنين، "لا يجوز أن نستنتج من خلال استخدام عبارة حرية، أي حرية الإرادة في الرغبة أو في الميل بل حرية الفرد الكامنة في عدم مصادفته العوائق أمام تحقيق ما يريد أو ما يرغب أو يميل إلى القيام به" (هوبز توماس، يناير 2011: 217).

فيشكل القانون المدني جزءا من الأمور التي تملها الطبيعة في الواقع، العدالة هي نتيجة إملاء قانون الطبيعة بما تحويه من تنفيذ لاتفاقات معينة ومنح كل مستحق إلى صاحبه فكل فرد في الدولة ملزم بإطاعة القانون المدني.... "لأنّ إطاعة القانون المدني هو أيضا من أقسام قانون الطبيعة فالقانون المدني والقانون الطبيعي ليسا أنواعا متعددة من القوانين بل هي مختلفة حيث يكون الأول هو القسم المدون والآخر القسم غير المدون" (هوبز توماس، يناير 2011: 270). فالقانون في نظر هوبز بشقيه (المدني والطبيعي) لم يستخدم إلا للحد من حرية الإنسان الطبيعية وهذا ليس لغرض إلا للحد من التعدي عن حقوق بعضهم البعض والإتحاد للدفاع عن مصالح ضد العدو المشترك، فهوبز من أنصار المساواة وصلته واضحة بالنزعة الاستقلالية لحقوق البشر واضحة بذاتها وما يبرر في نظره وجود المؤسسات الاجتماعية إلا لكونها تحمي وتحافظ على المصالح والحقوق الفردية .

"كانت الفردية هي العنصر الحديث تماما في كتابات هوبز فبعده بقرنين بدت المصلحة الذاتية في نظر معظم المفكرين دافعا أشد وضوحا من التنزه عن الغرض، وبدت المصلحة الذاتية المستنيرة علاجا للأدوار الاجتماعية أكثر قابلية للاستخدام من أي شكل من العمل الجماعي وسلطة الحكم المطلق كانت حقا المكمل الضروري لفرديته فهذه كانت مقدمات مذهب هوبز المنطقية " (سباين جورج، د(ت): 206).

وهكذا تبدو فلسفة هوبز في جوهرها وصميمها فلسفة فردية في اللباب، فإذا كان هوبز قد ضخم من شأن الحكومة وأعطاهم مطلق الصلاحيات والسلطات ووضع عنان كل هذه السلطات في يد حاكم طغى على وجود الدولة والمجتمع معا، فما كان ذلك إلا لمصلحة الفرد في الأساس. فالإنسان في فلسفة هوبز ما هو إلا كائن فردي عاش حياته بين حالة الطبيعة فردا منعزلا إلى أن استحالة عليه العيش فردا مطلقا فأنشأ كيانا شكليا. بصياغة عقدا اجتماعيا وهميا، كون بموجبه كيانا سياسيا سمي الدولة وأوكل إليها الحفاظ على أمن الفرد وحقه في الملكية الخاصة.

الأمر الواضح أنّ هوبز انطلق من نقطة مفادها أن الفرد هو ذلك الكائن الإنساني الخاص الذي تمتع بجميع حقوقه في حالة الطبيعة غير أنه لا يمكن لحياة هذا الكائن أن تقوم إلا بصورة

سلبية تميزت بالتوحد والحيلة والخديعة مما أدى إلى ضرورة الحياة السياسية التي فرضت عليه ضرورة التخلي عن جزء من سلطانه مقابل ضرورة بلوغ قدر من الأمن والراحة وبهذا يكون الإنسان لا هو استطاع البقاء بطريقة مرضية في حالة الطبيعة، ولا هو اكتفى بذاته في الحالة السياسية.

الخاتمة:

تحمل نظرية هوبز فلسفة حول الإنسان تضع الحاجات و الرغبات في أساس التراتب الهرمي لقوى الإنسان الفطرية ، فشكلت بذلك حالة الطبيعة أول مجتمع للإنسان يقوم على الرغبة كقيمة لازمة وينظر إليها أنها عقلانية ومشروعة ، هذا ما أحدث انفصال في نظريته بين الرغبة والعقل، وبين الحقوق الفطرية والمدنية وبالتالي بين الفرد و المواطن . فكانت آراءه محاولة للتوفيق بين حريات الأفراد والنظام الاجتماعي الذي يتعرض للتهديد جراء نفس تلك الحرية التي تنتج حالة صراع وفوضى.

الهوامش:

*توماس هوبزTomas Hobbes (1588. 1679): فيلسوف ورجل سياسة انجليزي له العديد من المؤلفات في السياسة والقانون والتاريخ. أهم أعماله السياسية على الإطلاق هو كتاب التنين Leviathan الذي تكلم فيه عن العقد الاجتماعي والمجتمع المدني.

**العقد الاجتماعي Social Contract: هم مصطلح يعبر عن اتفاق عدد من الأفراد على تكوين مجتمع بناء على قاعدة الفائدة المشتركة وتجنب الأضرار، مقابل تسليم الفرد لإرادة الجماعة وترجع جذور هذا المفهوم إلى العهد القديم، وقد تناوله عدد من الفلاسفة سموا بفلاسفة العقد مثل هوبز. لوك . روسو.

قائمة المراجع

1. إمام عبد الفتاح، إمام. (مارس 1994). الطاغية. (دون ذكر الطبعة). الكويت : المجلس الوطني للثقافة والآداب.

2. اهرنبرغ، جون. (فبراير 2008). المجتمع المدني: (التاريخ النقدي للفكرة)، تر: علي صالح وحسن ناظم. (الطبعة الأولى). بيروت، لبنان: المنظمة العربية للترجمة.
3. بشاره، عزمي. (يناير 2012). المجتمع المدني: (دراسة نقدية). (الطبعة السادسة). الدوحة، قطر: المركز العربي للأبحاث ودراسة السياسات.
4. توفيق، مجاهد، حورية. (2019). الفكر السياسي من أفلاطون إلى محمد عبده. (الطبعة السابعة). القاهرة، مصر: مكتبة. t.me/katabrawya 485.
5. جاك شوفالييه، جان. (2006). تاريخ الفكر السياسي: (من مدينة الدولة إلى الدولة القومية). ج2. تر: محمد عرب صاصيلا. (الطبعة الخامسة). بيروت، لبنان: المؤسسة الجامعية للنشر والتوزيع.
6. دليو، ستيفن. (2010). التفكير السياسي و النظرية السياسية و المجتمع المدني . تر: ربيع وهبة. (دون ذكر الطبعة). الجيزة، مصر: الهيئة العامة لشؤون المطابع الأميرية.
7. دولاكامباني، كريستيان. (2003). الفلسفة السياسية اليوم (افكار، مجادلات، رهانات). تر: نبيل سعد . (الطبعة الأولى). مصر: عين للدراسات والبحوث الإنسانية والاجتماعية.
8. دومون، لويس. (2006). مقالات في الفردانية: (منظور أنثربولوجي للأيديولوجية الحديثة). تر: بدر الدين عردوكي. (الطبعة الأولى). بيروت، لبنان: المنظمة العربية للترجمة.
9. سباين، جورج. (سنة النشر غير معروفة). تطور الفكر السياسي. تر: راشد البراوي، ج3. (دون ذكر الطبعة). مصر: الهيئة العامة المصرية للكتاب .
10. سكيريك، غنارو غيلجي ، نلز. (أبريل 2012). تاريخ الفكر الغربي : (من اليونان القديمة إلى القرن العشرين) تر: حيدر حاج إسماعيل . (الطبعة الأولى). بيروت، لبنان: المنظمة العربية للترجمة.
11. شتراوس، ليو وكروبسي، جوزيف. (2015). تاريخ الفلسفة السياسي: (من ثيوكديدديدس حتى اسبينوزا) تر: محمد سيد احمد. (دون ذكر الطبعة). القاهرة، مصر: المجلس الأعلى للثقافة .
12. صليبا، جميل. (1982). المعجم الفلسفي . ج2. (دون ذكر الطبعة). بيروت، لبنان: دار الكتاب اللبناني.
13. طاليس، ارسطو. (1924). علم الاخلاق الى النيقوماخوس. ج1. تر: احمد لطفي السيد: (دون ذكر الطبعة). القاهرة، مصر: دار الكتب المصرية.

14. فالج ، عبد الجبار.(2018). الإستلاب (هوبز ،لوك . روسو. هيغل . فيورباخ . ماكس). (الطبعة الاولى). بيروت، لبنان : دار الفرابي .
 15. لوك، جون .(1956). في الحكم المدني .تر: ماجد فخري .(دون ذكر الطبعة).بيروت ،لبنان: اللجنة الدولية لترجمة الروائع .
 16. مكيقر، ر.م وبيج، شارلز. (2000). المجتمع، تر: على أحمد عيسى. (دون ذكر الطبعة). القاهرة، مصر: مكتبة النهضة المصرية .
 17. مصباح ، صالح. (مارس 2011). فلسفة الحداثة الليبرالية الكلاسيكية من هوبز الى كانط. (الطبعة الأولى). بيروت، لبنان: جداول للنشر والتوزيع.
 18. هوبز، توماس. (يناير 2011). الفياتان: (الأصول الطبيعية والسياسية لسلطة الدولة). تر: ديانا حرب وبشرى صعب.(الطبعة الاولى). بيروت، لبنان : دار الفرابي.
 19. ولد ييب. سيدي محمد.(2011). الدولة وإشكالية المواطنة : (قراءة في مفهوم المواطنة العربية). (الطبعة الأولى). عمان ،الاردن: دار كنوز المعرفة للنشر والتوزيع.
- المراجع الاجنبية:

1. Hobbes thomas, **les élément de droit naturel et politique**, traduction: LOUIS roux, lyon: education HERMES
2. hobbes Thomas. (1999). **léviathan, traité de la matière, de la forme et du pouvoir de la république ecclésiastique et civile**, traduction: français tricaud, france: éducation DALOUZ
3. Serge, lancet. (1999). **saint augustin**. paris: arthé nofoyord

مقاربات فلسفية وشعرية عند القدماء

د/خالدي يامنة أستاذة محاضرة "أ" جامعة مستغانم

د/بلعز كريمة أستاذة محاضرة "أ" جامعة سعيدة

ملخص :

مع مرور الزمن ارتبط الشعر بالفلسفة ووجدت هذه الأخيرة وسطا تتجسّد من خلاله بهذا يمكن القول أنّه لا وجود لقطيعة ابستمولوجية بينهما بل هناك علاقة تجمع بين الشعر و الفلسفة في مركب واحد رغم تباين طبيعتهما واختلافهما، فكل من الشعر و الفلسفة يخاطب مجال في الطبيعة البشرية و يعمل على تطورها كون أن الشعر يخاطب الوجدان و الروح و الفلسفة تخاطب العقل و التفكير ولهذا فهما يصبّان في بوتقة واحدة وهي الاهتمام بالإنسان كذات عاقلة مفكرة وذات وجدانية لها قريحة. فظهرت إشكالية العلاقة بين الفلسفة والشعر بشكل جدّي، منذ القديم فكانت الفلسفة تنحو منحى التأويل في تفسير الوجود الذي لا ينجلي الا في شكل نظم وقوة خالقة لابرار مكنون هذا الوجود ويؤكد الشعر في الاخير مجاله البياني الذي يشكل التوجه الفكري والفلسفي للحقيقة المتوطدة في الذات المفكرة للتعبير عن المفكر فيه و اهتمام الفلسفة بما هو فني تظهر أيضا من خلال المجال الذي ترعرعت فيه القريحة الشعرية من خلال التعقل بوصفها ممارسة إنسانية دالة على نشاطه العقلي والوجداني، وكيفية لتمثل الكائن والطبيعة والحياة والتاريخ. لقد كان الشعر دائما حقا لتأملها النظري بوصفه سؤالا عن ماهية الفن وحقيقة الجمال والجميل، وبالتالي عن الوجود، أصبح بالتالي الفكر الإنساني متحررا يعي ذاته من خلال أنه تأصل النظم في البرهان وتجلي العقلاني في البياني.

الكلمات المفتاحية: البرهان، التاريخ، الحقيقة، الفلسفة، الشعر، الملحمة

مقدمة: " من ذا الذي يريد أن يفصل بين الشعر والفلسفة" من هذا التساؤل الذي طرحه غادامير نجد أنّ كل من الفلسفة و الشعر خطابان معرفيان ، وميزة الخطاب الأول أنه عقلي أما الثاني فهو ذوقي . وليس اهتمام الفلسفة بالشعر بالشئ الجديد بل يمكن القول أنها المجال الذي نمت فيه نظرياته الكبرى و الحقل الذي يتأمل فيه ذاته و يتعقلها بوصفها ممارسة انسانية دالة علي نشاطه العقلي و الوجداني. و المتأمل لتاريخ الفكر في عمومه سواء كان الفكر الشرقي القديم أم الفكر الغربي اليوناني يجد بأن القلب الشعري كان أساس القول في معظم الأحيان، بحيث كان يتخذ هذا الفكر من الصياغة الشعرية شكلا مفضلا للتعبير عن حقائقه ومضامينه، وهذا كان شأن جل المشتغلين بالحكمة آنذاك. إلى حدود الفترة السوفسطائية والسقراطية وحتى الافلاطونية ، حيث بدأ أفلاطون يفك أواصر هذا التلاحم الحميمي بين الفكر والنظم، بل بين الفلسفة والشعر، بين العقلي الميثالي والدوقي الوجداني خاصة في كتابه الجمهورية، وعلى وجه التحديد في الكتاب العاشر بحيث يتم فيه الهجوم على الشعر والشعراء والفن بصفة عامة من وجهة نظر فلسفية. ولكن لم يدم هذه القطيعة فمع مرور الزمن ارتبط الشعر بالفلسفة ووجدت هذه الأخيرة وسطا تتجسّد من خلاله يمكن القول لا يوجد قطيعة ابستمولوجية بينهما بل هناك علاقة تجمع بين الشعر والفلسفة في مركب واحد رغم تباين طبيعتهما و اختلافهما ، لكن كل من الشعر و الفلسفة يخاطب مجال في الطبيعة البشرية ويعمل على تطويرها كون أن الشعر يخاطب الوجدان والروح و الفلسفة تخاطب العقل و التفكير ولهذا فهما يصبّان في بوتقة واحدة وهي الاهتمام بالإنسان كذات عاقلة مفكرة وذات وجدانية لها قريحة والاشكال الذي يفرض نفسه من خلال هذا: ماهي طبيعة العلاقة الفلسفة بالشعر؟ وماهي تجلياتها عند الشعراء والفلاسفة؟ كيف تجسّدت المباحث العقلية في النظم وكيف عبّر المجال الدوقي عن الرؤى المعرفية التي تتسم بالحكمة؟

الفلسفة الماهية والمفهوم:

الاشتقاق اللغوي: فيلوصوفيا، وتعني حرفياً "حب الحكمة" هي دراسة القضايا العامة والأساسية التي تتعلق بأمور كالوجود (الانطولوجيا)، والمعرفة (الابستمولوجيا)، والقيّم (الاكسيولوجيا) من المرجح أنّ الفيلسوف وعالم الرياضيات فيثاغورس¹ مبتكر ذلك اللفظ تنازلا منه أمام تلامذته

¹ ولد فيثاغورس 570 ق.م في ساموس بآسيا الصغرى وانتقل الى كروتونا فيما بعد اين مارس الفلسفة والسياسة وخطب الناس ووعظهم فصار له اتباع وسمي هذا الاتجاه بالفيثاغورية (للاطلاع اكثر يرجع ل:محمد جديدي، الفلسفة الاغريقية، ص124 وما بعدها)

الذين كانوا ينادونه بالحكيم . " وهذا فالفلسفة محبة للحكمة وتعتمد الفلسفة "2 على المنهج الفلسفي التساؤل، والمناقشة النقدية، والجدال بالمنطق، وتقديم الحجج في نسق منظم على الرغم من هذا المعنى الأصلي، فإنه يبقى من الصعب جدا تحديد مدلول الفلسفة بدقة. لكنها - بشكل عام - تشير إلى نشاط إنساني قديم يتعلق بممارسة نظرية أو عملية "تأمل مستمر للثابت والمتغير وللجوهر والاعراض للعلل والمعلولات"3 أي عرفت بشكل أو آخر في مختلف المجتمعات والثقافات البشرية منذ أقدم العصور. وحتى السؤال عن ماهية الفلسفة "ما الفلسفة"؟ يعد سؤالاً فلسفياً قابلاً لنقاش طويل، هو الآخر وهذا يشكّل أحد المظاهر الأساسية للفلسفة في ميلها للتساؤل والتدقيق في كل شيء والبحث عن ماهيته ومختلف مظاهره وأهم قوانينه. لكل هذا؛ فإن المادة الأساسية للفلسفة مادة واسعة ومتشعبة ترتبط بكل أصناف العلوم وربما بكل جوانب الحياة، ومع ذلك تبقى الفلسفة نمط متميّز من التفكير ينصب حول موضوعات شاملة. و توصف الفلسفة أحيانا بأنها "التفكير في التفكير"، أي التفكير في طبيعة التفكير والتأمل والتدبر، كما تعرف الفلسفة بأنها محاولة الإجابة عن الأسئلة الأساسية التي يطرحها الوجود والكون. فالكائن البشري طالما أنه يمتلك العقل فهو يتميز بالروح الفلسفية.

الشعر الماهية والمفهوم:

يُعرف الشعر في معناه اللغوي "على أنه كلّ كلام موزون ومقفى"4، أمّا بالنسبة لتعريف الشعر في الاصطلاح فإنّه القول الذي يتألف من أمور تخيلية، وفيما يتعلق بالشعر المنتثر فهو كلّ كلام مسجوع وبلغ، ويكون مثل الشعر في التخيل والتأثير "يُعتبر الشعر أحد الفنون الأدبية، حيث أنّه يزيد قدراً ومكانة عن الفنون النثرية الأخرى، مثل الخطابة، والمقالة، والمثل، والرواية، ويجري الشعر على الوزن والقافية، ويقوم على التركيز والتكثيف، ويظهر فيه العنصر الوجداني والخيالي بشكل أوضح من ظهورها في الفنون الأخرى، كما يمكن أن يكون الشعر وصفاً لمشهد طبيعي، أو موقف من المواقف، أو شخص من الأشخاص"5 أو تعبير عما يجول في النفس من خواطر، أو عاطفة، أو قد يكون انعكاساً للنفس الفردية، أو الجماعية، وغير ذلك من الأمور التي يُمكن أن يكون عليها الشعر،

² علي عبد المعطي محمد، دارالمعرفة الجامعية، الإسكندرية ط3، 1998، ص21

³ المرجع نفسه ص30

⁴ معجم اللغة العربية ، المعجم الوسيط، مكتبة الشروق الدولية، ص484.

⁵ ألاء جابر، تعريف الشعر، اطلع عليه 17 جوان 2018 عبر الموقع <https://mawdoo3.com>

وتجدر الإشارة إلى أنَّ هذا الفن لا يتطور إلّا في ظل التركيز، وتحليق الخليل، وتحريك الوجدان، وتوفير الموسيقى، وبالتالي فإنَّ اجتماع ما سبق يقود إلى نهضة الشعر وتقدمه. ومن عناصر الشعر: العاطفة: وتتمثل بالعواطف التي تختلج في النفس البشريّة، من مشاعر الحزن، والفرح، والغضب، والخجل، والمودة، والحب، غزل وغيرها من العواطف الإنسانيّة. الفكرة: يجب أن يقوم كل شعر على فكرة معينة، فالفكرة هي الأساس الذي يُبنى عليه العمل الفنيّ.

الخيال: يحتاج الشاعر إلى توظيف الخيال في أشعاره، يتميز كلّ شاعر بأسلوبه الشعريّ الخاص، لهذا نجد أن أفلاطون استبعد الشعراء من جمهوريته ظناً منه بأنهم جديرون" بأن يملؤون عقول الناس بالأوهام والخرافات وأن يصرفوهم عن جد العمل إلى هزل القول، فكان الشعر مع أفلاطون بلا وظيفة، اللهم إلا إذا كان أناشيد تتقدم صفوف المحاربين، ترن أصداؤه في ظلال راياتهم"⁶. ومن أنواع الأساليب الشعريّة: الأسلوب الأدبيّ. الأسلوب التجريدي، الأسلوب الحكيم، الأسلوب المتكلف، أسلوب النظم وهو قدرة الشاعر على القيام بجمع اللفظ والمعنى بصورة تجعلهما يتناسبان مع بعضهما البعض." فالشعر ملكة ترتبط بكثرة الحفظ للأشعار الجيدة ذات الطبقة العالية من البلاغة، حتى تنشأ في النفس ملكة ينسج على منوالها على حد تعبير ابن خلدون⁷ أما الشعر عند ارسطو فترتبط وظيفته بالطبيعة الإنسانية في بحثها عن المتعة والإحساس بالجمال، فقال في هذا السياق "يبدو أن الشعر-على العموم- قد ولّده سببان وأن هذين السببين راجعان إلى الطبيعة الإنسانية، فإن المحاكاة أمر فطري موجود للناس منذ الصغر ثم إن الالتذاذ بالأشياء المحكية أمر عام للجميع"⁸.

تاريخية العلاقة بين الفلسفة والشعر:

الملحمة والتجلي الفلسفي من خلال النظم (الشعر):

إن الحديث عن نشأة الكون في الحضارات الشرقية الأولى، والتطرق الى مختلف نماذجه واشكالياته لما لها من دور في تحديد الدلالات الفلسفية، حول المسائل الفلسفية الكثيرة، التي تجلّت على شكل قصص شعري لان "الفلسفة حاضرة حيثما حضر الانسان وحيثما فكّر"⁹ والانسان كيان

⁶ صلاح عبد الصبور، قراءة جديدة لشعرنا القديم، دار العودة، بيروت، ط 3، 1982، ص10.

⁷ ابن خلدون المقدمة، دارالكتاب اللبناني، ج1، لبنان، دط، 1955 ص410

⁸ ارسطوطاليس، فن الشعر، ترجمة متى بن يونس تحقيق شكري عياد، دار الكتاب القاهرة، دط، 1967، ص36.

⁹ محمد ثابت أفندي، مع الفيلسوف، دار النهضة العربية للطباعة والنشر، بيروت، لبنان، ط1، 1984، ص36

متكامل من وجدان وعاطفة وفكر ومارس الانسان فعل التفلسف والتأمل الفكري كقضايا الموت والحياة، والنفس والجسد وخلود الروح السعادة والفضيلة....الخ.

والتأمل للملحمة" انوما إيليش"¹⁰ وجلجامش"¹¹ يجد بعض اللمسات الفلسفية التي تناولها الفلاسفة اليونان منذ طاليس وتسمى الاولى بأسطورة الخلق الأولى وهي من أقدم وأجمل الملاحم في العالم القديم فتاريخ كتابتها يعود إلى مطلع الألف الثاني ق.م أي قبل ألف وخمسمئة سنة تقريبا من كتابة الإلياذة وتدوين أسفار التورات العبرانية وقد لقيت كثيرًا من الاهتمام والدراسة من قبل علماء المسمايات والأنثروبولوجيا والميثولوجيا والنيولوجيا¹² فإلى جانب الشكل الشعري الجميل الذي صيغت فيه الملحمة والذي يعطينا نموذجًا لأدب إنساني متطور فإنها تقدم لنا وثيقة هامة عن معتقدات البابليين ونشأة آلهتها ووظائفهم وعلاقاتهم.

وجدت الملحمة موزعة على 7 ألواح فخارية أثناء الحفريات التي كشفت عن قصر آشور بانيبال ومكتبته التي احتوت على مئات الألواح الفخارية في شتى المواضيع الأدبية والدينية والقانونية وما إليها وهي كلها مواقف فلسفية من الوجود والآلهة وحتى الإنسان ذاته وعندما نقرأ مقتطفات من نص الملحمة نجد "اينوما ايليش تعني:

عندما في الأعالي لم يكن هناك سماء...

وفي الأسفل لم يكن هناك أرض...

ولم يكن من الآلهة سوى ابسو ابوهم وميمو وتعامة التي حملت بهم جميعا...

يمزجون أمواهم جميعا....

قبل أن تظهر المراعي وتتشكل سبخات القصب...

قبل أن يظهر للوجود الآلهة الآخرون.....

أن المتأمل لهذا القصص الشعري الذي يجد أن الأسطورة بها سرد لوقائع الخلق وما يتلوها من أحداث، أخرى لتصل إلى تنصيب الآلهة "مردوك"¹³ الذي ترّج على عرش بابل لهذا فهي تعتبر مصدرا لأفكار الخلق الأكاديمية. أما ملحمة جلجامش فهي الأخرى تعبر عن مسألة فلسفية هامة وهي مسألة الخلود والقدر باعتبار جلجامش بطل أسطوري حكم أور والباحث عن الخلود نتيجة فقدانه لزميله

¹⁰ اسم الملحمة مأخوذ كما هي عادة السومريين والبابليين من الكلمات الافتتاحية في النص.

¹¹ هي ملحمة سومرية شعرية اكتشفت لأول مرة 1853 في موقع أثري بالصدفة وعرف فيما بعد أنه كان المكتبة الرسمية للملك آشور في العراق ويحتفظ بالالواح الطينية التي كتبت عليها بالمتحف البريطاني.

¹² فراس السواح ، مغامرة العقل الأولى دراسة في الأسطورة دار الكلمة للنشر، بيروت، لبنان، ط1981، ص44

¹³ طيب تزييني، دراسات في الفكر الفلسفي في الشرق القديم، دار الكتاب دمشق، دط، 1988 ص132.

"انكيديو"الذي أخفى عنه أسرار الموت بعد أن ظهر له أنه كان عائدا، من مملكة الأموات. فأدرك جلجامش أن الموت حقيقة لا مفر منها هو حتمية على البشر الآلهة وحدها من تنال الخلود وهكذا فالحكمة الحقيقية تكمن في صنع الخلود بالأعمال المجيدة كما هو وارد في نص الأسطورة:

إلى أرض الأحياء، تاق السيّد الى السفر

الى أرض الأحياء، تاق جلجامش الى السفر،

فقال لتابعه انكيديو

أي انكيديو.إن الختم والآجر، لم يأتيا، بعد بلا مصير المحتوم

ولسوف أدخل أرض الأحياء، وأخلد لنفسي هناك إسمي

ففي الأماكن التي رفعت فيها الاسماء سأرفع إسمي

وفي الأماكن التي لم ترفع فيها الأسماء سأرفع إسمي.¹⁴....

جلجامش الى اين تندفع مسرعا؟

ان الحياة التي تبحث عنها لن تجدها

لان الآلهة التي خلقت البشر حكمت على الناس بالموت....

يمكننا بعد عرض هذه الأبيات الشعرية من القصيدة الجد مطولة أن نستنبط المسائل الفلسفية التي تناولتها تتمثل في وهي الحياة والموت، ومصير الانسان،¹⁵ والرضا بالواقع وبالحياة¹⁶ ودعوة الى التأمل الذي يعتبر المنهج الحقيقي للفلسفة وأن الآلهة فقط هي التي تخلد أما البشر فالموت لا ريب فيه. كما أننا نلمس في مضمون القصص الشعري بعض القضايا الأكسيولوجية كالحق، والخير والجمال وقيم أخلاقية أخرى كالعفو والشجاعة وغيرها...حتى الحضارة الصينية هي الأخرى شهدت الجانب الشعري مثلما صورها كتاب الشعر "شيه، تشينغ" وكانت هذه الاشعار تتألف من مختارات بها ثلاثمائة بيت منها ما يعبر عن أغاني شعبية وبعضها الآخر يروي جوانب اجتماعية ودينية مثلا:

عام خصيب توافرت فيه الذرة والأرز

ولدينا أهراء مستطيلة الارتفاع

وتصنع النبذ والمشروبات الروحية الحلوة

¹⁴ نقلا عن محمد جديدي، الفلسفة الاغريقية، الدار العربية للعلوم ناشرون، ط2009، ص1، ص27

¹⁵ باقرطه، نفس المرجع السابق ص152.

¹⁶ مصطفى النشار الفلسفة اليونانية من منظور شرقي دارقبا للطباعة والنشر، القاهرة، ط1998، ص1، ص65.

ونقدمها قربانا لأجدادنا، نساء ورجال¹⁷

وهذا نوفي بجميع الطقوس ومن المسائل الفلسفية التي نستنبطها من هذا المقطع القصصي الشعري أنّ الصينيين القدامى هم الآخرين ألفوا أشعارا ذكروا فيها تعاليمهم وفلسفاتهم واهتموا بمسألة فلسفة الاديان والخلود.

الشعر شكل جديد للتعبير الفلسفي عند اليونان:

بدأت الفلسفة بشكل المنظم مع فلاسفة الطبيعة كطاليس المالطي وهيراقليطس "وغيرها ويعد أكسينوفان كغيره من الفلاسفة اليونان الذين اتخذوا من الشعر لغة للإفصاح عن المسائل الفلسفية. ولد في مدينة "كولوفون" إحدى المدن الايونية حوالي 570 ق.م "عاش حوالي 92 عاما قضى معظمها في التجوّل و الاشعار"¹⁸ وكان شعره عبارة عن تأملات في الطبيعة ككل وفي أصل الاشياء وفي الظواهر الدينية التي عاصرها. ودارت أشعاره وتأملاته حول موضوعات شتى ومن نماذج بعض أشعاره نجده يقول:

انه كان يوجد امتزاج بين الارض والبحر

تكشف الأصداف وسط الأرض وفي الجبال

وجدت في محاجر سرقوسة آثار سمكة وعجول البحر

الاشياء تولدت حين كانت جميع الاشياء في الاصل مطمورة في الطين¹⁹

يؤكد هذا النص مبحث الوجود ونشأة الكون وبعض الآراء الميتافيزيقية. أما بارمنيدس²⁰ فهو الآخر كان شاعرا كبيرا فكتب "فلسفته كلها شعرا في قصيدة شهيرة حفظها لنا سمبيليقيوس بألفاظها وعلّق عليها"²¹ وكانت هذه الأشعار تتسم بجمال النظم حتى أنه لجأ الى هذا الأسلوب الشعري للتعبير عن فلسفته تأثرا بأستاذه اكسينوفان من ناحية ومن ناحية أخرى لأنه رأى سهولة حفظ الشعر وسمو تعبيراته وكثرة الصور التي تتيح له أن يعبر عن تلك النزعة الصوفية التي تخللت قصيدته عموما ووضحت أكثر في مقدمتها.

¹⁷ نقلا عن محمد جديدي نفس المرجع السابق ص43

¹⁸ ويل ديورينت، قصّة الحضارة المجلّد الأول ترجمة، محمد بدران، مطبعة لجنة التأليف، والترجمة والنشر القاهرة ط3، 1969، ص251

¹⁹ نقلا عن مصطفى النشار، نفس المرجع السابق ص159.

²⁰ ولد في أليا 480 ق.م وكان معاصرا لهيراقليطس، كتب اعماله الفلسفية شعرا وفي الواقع كلاما موزونا وهو أهم الفلاسفة الشعراء

²¹ ويل ديورينت، نفس المرجع السابق، ص251

وتنقسم تلك القصيدة القسمين أساسيين هما: طريق الحق وطريق الظن، ومقدمة استهلالية رمزية يلمح فيها برمنيدس الى أن قصيدته انما هي الهام إلهي وذلك على غرار ما كان يفعل الشعراء الكبار من أمثال "هوميروس" و"هزيود" في قصائدهم²² ولكن الفرق بين برمنيدس وبين هؤلاء الفلاسفة هو أن برمنيدس تحدث في قصائده عن آله واحد وهورية العدالة "دايك" أما "هوميروس" وغيره استلهموا في قصائدهم آلهة متعددة أطلقوا عليها ربّات الشعر. إن المقدمة الخاصة بقصائد برمنيدس لها أهمية كبيرة كونها تعبر عن صورة تمهيدية ذات دلالات عديدة²³ وكانت الفلسفة متجلية من خلالها كما يلي:

إن الجياد التي قادتني الى حيث يتوق قلبي...

لأنها قادتني على طريق الألوهة الغريزة النطق...

التي تمر في كل المدن، وتنقل المائت الذي يعرف...

جاءة عربي بينما كانت العذارى تدلني على السبيل...

فقلت: مرحى أيها الشاب...

يا رفيق الهاديات والخالدات (أي العذارى بنات الشمس مرشدات العربة)...

مرحى لقد أرسلت في هذا الطريق بالأمر الإلهي "دايك" لا القدر السيئ.²⁴

والبحث عن الحق بعد هذا الترحيب من الإلهة التي تعرف سر مجيئ الفيلسوف وهو البحث عن القيم الأكسيولوجية وهي الحق الثابت ومعرفة ظنون البشر الفانين. وهناك من أول هذه المقدمة واعتبر أن العربة التي ركبها برمنيدس وهو يسعى للبحث عن الحق انما يتحدث عن دور الحواس أما بنات الشمس فإنها العيون واعطيت تأويلات أخرى وكانت كلها فلسفية خالصة وهي المعرفة والوجود خاصة مبدأ القائل الوجود لا يمكن أن يتحوّل الى اللاوجود أو إنكار التحوّل من الوجود الى اللاوجود لأنهما لا يجتمعان والعقل وحده هو الذي يطلعنا على الوجود الحقيقي الثابت والواحد. وهكذا كانت فلسفة برمنيدس المصاغة نظماً والمحبوكة بشكل شعري لها الفضل في التأثير على الفلسفة اليونانية

²² Paul-Bernard Grenet. Histoire de la philosophie ancienne, p.38

²³ فودسواف تاتاركيفيتش، الفلسفة اليونانية، ترجمة محمد عثمان مكي العجيل، دار كنوز للنشر والتوزيع القاهرة، ط 2012، 1، ص 59

²⁴ ميشلن سوفاج، برمنيدس، ترجمة، بشارة سارجي، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، بيروت، لبنان، ط 1981، 1، ص 53 وما بعدها.

وارتقت من طور السذاجة الى الطور التجريدي الخالص .، "هو يشير مباشرة نحو اللاهوت حيث النفس الكبرى أو الصانع الذي يشكل العالم المادي ويحكمه"²⁵.

مبررات اقضاء افلاطون الفلاسفة من المدينة الفاضلة:

يرى أفلاطون أن الفن عبارة عن محاكاة لعناصر تخيلية، أي ليست حقيقية، سرد ودمج لشخصيات وملحميات، هي من نسج الخيال، وليست حقيقية. بل أكثر من هذا أنّ هذه الملاحم تقدم تصوراتها في إطار تخيلي مثلما يحدث مع الالهة. لهذه الأسباب سنتدرج في معرفة رأي أفلاطون في الشعر والشعراء عموماً. ذلك أنّ عنصر التخيل الذي يقدمه الشعراء في ملاحمهم، يفسد النشء وعلى المربين والساسة أن يسهروا على ألا يتلقى الأطفال هذا النوع من الشعر لأنه يفسد عقولهم. لكن الشعر الذي يراه أفلاطون مناسباً لجمهوريته يتركز على النسق الافلاطوني الذي أسسه في نظريته المعرفية، وهو نسق يتركز أساساً على العقلانية، أي إقامة دولة ذات حقيقة برهانية، وأفلاطون يعتبر أن الشعراء مجالهم الخيال لذا يجب استبعادهم. رغم اعجابه الشديد بهوميروس وغيره من كتاب التراجيديا، لكن استبعادهم يضمن للدولة الاستمرار، لأن الدولة مجالها الحقيقة لا الوهم"²⁶.

نفهم من خلال هذا أن افلاطون لم يطرد كل الشعراء من جمهوريته لأن الشعر والشعراء حسبه أصناف:

الشعر التراجيدي يثير فينا انفعالات لكن اثارته ليست تطهيرا ولا يستطيع تقديم حقيقة برهانية مبنية على العقل وبالتالي فان هذا النوع من الشعر يقضي على ثبات النفس. الشعر الكوميدي فهو برأيه أخط من التراجيدي لأنها تولد فينا الضحك الذي لا يليق بالإنسان الحر وكذلك تصور الانسان أدنى مما هو عليه في الواقع.

الشعر التمثيلي فهو يروي المشاعر الحقيقية من وجهة نظره الشخصي. لهذا فإن أفلاطون يستثني من هذا الهجوم الشعر الغنائي والشعر الملحمي لأن النقاوض المصورة فيه لا تؤثر في مصير البطل، ولا تقلل كثيراً من اعجابنا به بوصفه بطلاً، ويأتي بعد ذلك شعر المآسي، ثم الملهة فهما أسوأ نماذج الشعر لمساهمتهما المباشر بالخلق²⁷ لأنه أصدق تعبيراً عن الحقيقة لأن الشاعر يروي الحقيقة على لسانه فبالتالي يكون صادقاً في عرضه، فهذا الشعر يعبر عن الحقيقة وجمالها وفي هذا

²⁵ أه. أمسترونغ، مدخل الى الفلسفة القديمة، ترجمة سعيد الغاني، المركز الثقافي العربي ، ط1، 2009، ص35.

²⁶ الشعر بين ثابتين ، افلاطون واودونيس، صراع البرهان والخيال، اطلع عليه عبر الموقع:

<https://www.alawan.org/2018/10/24/>

²⁷ دكتور محمد غنيي هلال: النقد الأدبي الحديث، بيروت، دط، 1973 ص35.

الشعر يسلك الشعراء طريق الالهام والحدس وان الآلهة برأي أفلاطون هي التي تلهم هؤلاء لكي ينقلوا الحقيقة الى البشر فهؤلاء الشعراء هم ألسنة الآلهة وسفرائها الى البشر وبرأي أفلاطون أن الحب هو الذي يدفع الفيلسوف نحو الحق. والحب يدفع الشاعر نحو الجمال.

إذا يمكننا أن نرى من خلال كل ذلك بأن أفلاطون لم يرفض الفن بل أراد فنا حقيقيا يتماشى مع نظرية الفن واعتبر أن "نظرية الجمال لا ترتبط بنظرية الفن بل هي مرتبطة بنظرية بالحب الجنسي ونظرية الاخلاق"²⁸، وبذلك يمكننا أن نقول أن وظيفة الفن تتحدد لديه بأنه يريء الشباب الذين سيحكمون المدينة الفاضلة الفن هو مدخل لدراسة الفلسفة .

هناك سر آخر وراء استبعاد أفلاطون للشعراء، وهو أن الشعر الذي كان يقدمه كتاب الملاحم هو شعر ذو طابع تمثيلي، أي فرجوي بالأساس وغير تجريدي، ليس فيه من العمق شيء، يجلب الفرجة فقط، سواء على خشبات المسرح أو في المجال العمومي. لذا فضل أفلاطون أن يضحي بالشعر والشعراء في دولته، وهكذا يمكن القول إذن ان المحاكاة عند "أفلاطون" تصوير لظاهر الطبيعة، على نحو يشبه فيه الشاعر الرسام الذي يحاكي "الشيء" ولا يحاكي "المعنى" او المثل" فيتأخر بذلك عن الصانع" الذي يحاكي مثلاً عقلياً إلهياً ثابتاً.

الخاتمة:

من خلال هذه العلاقة المتبادلة بين الفلسفة والشعر توصلنا الى أنّ الشعر كلغة بيانية والفلسفة كنسق عقلي، يتخذان الوجود منطلقاً لهما لسبر اغوار الحقيقة. فالشعر ينبجس من الانطولوجي كحقيقة للتعبير عن لوغوس الغير مفصوح عنه والفلسفة تظهر من خلال البيان الملعّز حيناً والمكني حيناً آخر. والشعر هو العمل الأصيل لابرار الحقيقة كقوة فعالة وناضجة . والوجود في نظر الشعر هو نوع من النداء الذي يدعو الى الاصغاء مثلما كان حال الشعر القديم في الاساطير القديمة حيث يتوحد البشر بالآلهة، والارض بالسماء فينفجر الفكر وتنكشف القريحة لتقول ماهو فلسفي بشكل فني وفريد . إذن نلتبس من خلال جدلية علاقة الفلسفة بالشعر أن في قلب الحقيقة معركة كامنة وديمومة مستمرة هي بمثابة العمل المتبادل الأصيل . الذي يعتبر بمثابة "المشروع القبلي للحقيقة وما ماهية الشكل الفني كأثر لمعركة الفلسفية الا دليل على الانصهار الذي جعلهما بالفعل كشكل واحد فمن خلال النظم يظهر ماهو برهاني ومن خلال العقلاني يتجلى البياني.

²⁸ كولنجوود، روبن جورج، مبادئ الفن، ترجمة احمد حمدي محمود، الهيئة المصرية العامة للكتاب، القاهرة،

قائمة المصادر والمراجع:

- أ.هـ. أمسترونغ، مدخل الى الفلسفة القديمة، ترجمة سعيد الغانمي، المركز الثقافي العربي ، ط1، 2009.
- ارسطوطاليس،فن الشعر،ترجمة متى بن يونس تحقيق شكري عياد، دار الكتاب القاهرة،دط،1967.
- صلاح عبد الصبور، قراءة جديدة لشعرنا القديم، دار العودة، بيروت، ط 3، 1982، ص10.
- طيب تزيي، دراسات في الفكر الفلسفي في الشرق القديم،دارالكتاب دمشق، دط، 1988.
- علي عبد المعطي محمد، دار المعرفة الجامعية، الإسكندرية ط3، 1998، -معجم اللغة العربية، المعجم الوسيط، مكتبة الشروق الدولية،ط1،دت..
- فراس السواح،مغامرة العقل الأولى دراسة في الأسطورة دار الكلمة للنشر،بيروت،لبنان،ط1981.
- فودسواف تاتاركيفيتش، الفلسفة اليونانية، ترجمة محمدعثمان مكي العجيل،دار كنوز للنشر والتوزيع القاهرة، ط1،2012
- كولنجوود، روبن جورج،مبادئ الفن، ترجمة احمد حمدي محمود، الهيئة المصرية العامة للكتاب، القاهرة، دط،2001.
- محمد ثابت أفندي، مع الفيلسوف، دار النهضة العربية للطباعة والنشر،بيروت،لبنان،ط1،1984.
- محمد جديدي ،الفلسفة الاغريقية،الدار العربية للعلوم ناشرون،ط1،2009.
- محمد غنيمي هلال: النقد الأدبي الحديث، بيروت، دط، 1973. -
- مصطفى النشار الفلسفة اليونانية من منظور شرقي دار قباء للطباعة والنشر، القاهرة، ط1،1998..
- ميشلن سوفاج ،برمنيدس، ترجمة، بشارة سارجي، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، بيروت،لبنان،ط1،1981 .
- ويل ديورينت، قصّة الحضارة المجلّد الأول ترجمة، محمد بدران، مطبعة لجنة التأليف، والترجمة والنشر القاهرة ط3،1969.
- الشعر بين مثابتين ، افلاطون واودونيس، صراع البرهان والخيال،اطلع عليه عبرالموقع

<https://www.alawan.org/2018/10/24/>

- ألاء جابر، تعريف الشعر، اطلع عليه 17 جوان 2018 عبر الموقع <https://mawdoo3.com> :

من ذخائر الدرس الصرفي في الشعر العربي القديم - أبنية المشتقات نموذجاً -

بن فطة عبد القادر

أستاذ محاضر - أ -

جامعة مصطفى اسطمبولي - معسكر

الملخص:

إنّ تطور الدرس الصرفي يعكس لنا المستوى اللغوي الذي وصل إليه القدامى بفضل اقتراحهم من القرآن الكريم و الحديث النبوي الشريف اللذين فرضا وجودهما على الحقل اللغوي. فتأثيرهما كان جوهريا فيه خاصة في المكونات الصرفية التي نالت الكثير من الاهتمام لدى الشعراء، الذين كانوا ملتزمين بصفاء لغة شعرهم، فقيّدوا كلماتهم بأبنية صرفية لتحقيق الدلالات المخزونة فيها بصورة أفضل. إنّ ضبط الأبنية الصرفية في الشعر ضرورة أساسية في سلامة الأفكار الواردة في إبداع الشاعر وتكثيفه، وتيسير فهم المقاصد لتكون دقيقة لدى المتلقي.

الكلمات المفتاحية

المكونات الصرفية، دلالة الأبنية في الشعر العربي.

.

مقدمة:

تزايد الاهتمام بالمكونات الصرفية لدى الشعراء حتى بلغوا بها مبلغا عجيبا، وُزِّعَتْ في ثنايا القصيدة توزيعا مدروسا لتبدوا متماسكة غير مبعثرة. ولا غرو فإن دور فحول الشعراء كان لامعا متّنا دعائهما فتشكل من أشعارهم طرازا فريدا أخضعوها للرقى الصرفي المؤصّل في الكتاب والسنة. كما استوعب أصحاب النباهة من الشعراء صورها، فكان لهم الاستعداد القوي في التمكن منها، وجعلها المحافظ على هيكل القصيدة من التصدع، وهم بذلك يفيدون في العطاء اللغوي، و إنمائه في رحاب الإنتاج الشعري غايتهم تثبيت هذه المكونات والإثمار فيها.

نحاول من خلال هذا البحث أن نبين عمل الشعراء على إزالة ما لا يليق بأصالة الشعر العربي برؤية متميّزة، وإدراك منطقي يعمل على حيويتها المنبعثة من التراث الحقيقي بروية حكيمة تدفعهم إلى طموح لا يحده عن الاستمرارية، فوراثة المعارف أمر لا يمكن إلغاؤه ولا الوقوف ضده حتى يدخل سرّة الصرف العربي بثقة، فيكشفون لّها، ويبرزون معالمها المشرقة بفهم علمي، ولا يكونون متطقلين عليها. واتبعت في هذا البحث المنهج الوصفي التحليلي للوقوف على الأسس المتينة التي آثرها الشعراء لحماية الشعر العربي وإحكام توضيحيها؛ لأنّ الابتذال بدأ يدبّ في أوصاله وأخذت الرطانة المكدّسة في النفوس المتعسّفة تتأهّب للتخلص من رحيقه القحّ، و الانقضاظ عليه ليأتي الفكر اللغوي الشعبي المسموم مكتسحا أصالته.

السؤال المطروح: هل تمكّن الشعراء من استمالة القراء لتذوّق أشعارهم عن طريق حسن توظيف المكونات الصرفية؟

حقيقة المكونات الصرفية في الشعر العربي:

اجتمعت أصالة المكونات الصرفية و جمال الشاعرية على السليقة العربية الخالصة و الذوق السليم المصقولتين، استلهموهما من مجاميع ملكتهم التي تعجّ بالخيال الملهب و الأنفاس المتقدّة، تجد الشعراء من خلال هذا التفاعل راضين ببيئتهم مقتنعين بشاعريتهم التي هي منبع التغيي بعروبهم ما يدلّ على شَمَمهم. إنّ التلازم بينهما ينصع على حقيقته في تصوير التي يحياها الشعراء لا تشوبها الأوضار و الدنيا مشحونة بالعزّة. حاولوا إثبات إحساسهم العميق بالولوج في أجواء ذات إحساس مرهف، يتجلّى فيها الإبداع الرفيع بعيدا عن الإسفاف. والمتفهم لهذا المكونات يلمس فيه فطنة ثاقبة و نماء في الأفكار و خصوبة في اللغة، يكشف عن شخصية الشعراء الذين يهزّهم جمال اللغة، و تطربهم الأبنية الرخية، ينتابها الذود عن العربية والثورة على كلّ المستهجنين.

هذه المكونات كانت تصدر عن فهم ووعي لأقيسة اللغة التي يستمدّ منها الشعراء ما يريدون، والتوصل إليها سهل مادام الشاعر ذا فصاحة كالجاهلين، وناصية لغوية كالذين جاءوا بعد الإسلام كالمتنبي و أبي تمام (عبقريّة الشاعر أن توائم في تناسق فريد بين متطلبات العرف اللغوي للجماعة اللغوية التي يعيش بينها، و الصياغة الشعريّة لقصيدته، و لا يمكن الفصل بين أجزاء لحظة خلق الشعري بحيث يمكن القول بأنّ صياغة البيت من الشعر تكون نتيجة لعدد من التفاعلات المختلفة التي يمجج بها ذهن الشاعر).¹

إنّ منطق التدوّق تمده تجربتهم الثرية في مجال النظم، و من هنا كانت مسؤوليتهم ثقيلة لتكون الأبنية التي وظفوها سبيلا نبيلًا للتهديب و للنهضة بالإبداع الشعري في أفضل منزلة، فتتعالى الغايات ويشرق الشعر باللغة ليكون ذا عطاء، و أقرب إلى التوجيه و التعليم منه إلى اللغو والغلو (و من المنطلقات الأساسية في تناول أية ظاهرة لغوية في الشعر أن يكون هناك اعتراف كامل بأنّ الشاعر الحق سواء أكان قديما أم معاصرا هو الذي يمتلك اللغة، و هو الذي يبدع بها فيها).² من هنا يجب أن نتبصّر في المكونات الصرفية في الشعر العربي لنلاحظ واقع اللغة العربية يومها، و التفرّس في حقائق الدرس الصرفي للوقوف على دقائق الكلام العربي الفصيح الذي جذب العلماء للاستشهاد والاحتجاج ، بل حقّز بعضهم أي يقرض الشعر لما فيه من التربية اللغوية كالشافعي.

إن المكونات الصرفية قد قويت في الشعر، و متنت أشكالها، ونضجت معانيها، ما جعل الوازع اللغوي يجري في ضمير الشاعر محافظا على روح العربية. كان طموح الشعراء أكبر في التفنّن في توظيف الأبنية الصرفية مما أعطى دليلا يؤكّد للمتلقّي مدى نباهتهم في الغوص في لُها التي نعمت بجو من الاستقرار في مناكب القصيدة، وحرصهم على أن تكون محصّنة، بحيث تؤمّن لهم إدارة أشكاها والإشراف عليها بصورة تتيح للقارئ معرفة ما يدور في ملكة الشعراء. ولم تقتصر جهودهم على ما تملكه قرائهم بل استثمروا ما يكتنزه الدرس الصرفي في القرآن الكريم و السنة الشريفة. و بحكم ارتباط الشعراء بسنة الفصحاء أصبحوا يتأثرون بطابع لغتهم الزاهرة فأخذوا ينهلون ما حوت من ذوق عال، و امتصوا منها أجود الأبنية (نحد للكلمة في الشعر قيمة مميّزة تنبع هذه القيمة من حقيقة أنّ الشعر نشاط لغوي بالدرجة الأولى ، و تعبير فيّ قوامه اللغة ، و الكلمة فيه من أهم الوسائل الشعريّة في إبداع الدلالة ، اعتباره المثير المادي للمعاني).³

¹ . زكريا إبراهيم، مشكلة الفن للدكتور، مكتبة مصر 1979، ص 144. 185

² . انظر محمد حماسة، كتاب اللغة وبناء الشعر مكتبة الزهراء القاهرة، ط 11991، ص 210

³ . محمد العبد، إبداع الدلالة في الشعر الجاهلي مدخل لغوي أسلوب، مكتبة الآداب القاهرة، ط 2 1428، ص 1

والواضح من الموروث الشعري أنّ كثيرين من الشعراء يتحكّمون في زمام الصرف العربي، وهم الذين رضعوا الفصحاة من رحم البداوة كالمتنبي، فأرادوا أن يذهبوا بالمكونات الصرفية إلى مستوى اللغويين يقدموا صورة مرنة مستحسنة عن رقيّ الشعر، وهي خطوة إلى ربط صلة إبداعهم بأصالة تراثهم. فهتّمهم سمت إلى رفع لغة الشعر إلى طراز مرموق يتقطّر لذّة ليوقرّوا في قصائدهم المباهج التي ينغمرون فيها القراء. من أجل ذلك أبدعوا في تثبيت القوافي بمكونات صرفية متينة تستقطب الأذواق، مادام في جوفها جمال يفوح بنسائم رخية سكنت الوعي الشعري و صفاء الإيقاع في الأبيات (الذاكرة الجمالية المعرفية للوعي الشعري إذ تتجسد في هذا الفضاء اللغوي الموزون المنظم أفقا وعمودا في وحدات وتقوم بتشكيله جماليا بحيث يكثف ذاته ويستجمعها لكي يصدر عنه المعنى).⁴ إنّ الشعراء قد أتقنوا مضامين الدرس الصرفي، تهتّمهم في ذلك المكونات الصرفية فهي ضرورية لتقرير المعاني، و دون عناء وجدوا مسلكا إليها باطلاعهم على الأقيسة اللغوية فأصبحت معروفة لديهم عبر المحاكاة أو السماع أو التلقين عن ذوي الخبر العميقة، فكانت الطبقة المتفصّحة من الشعراء كشریف الرضي و أبي تمام تأخذ بزمام هذه الحركة، و من هنا وسمهم بعض اللغويين بكياستهم كابن جني و ابن قتيبة و ابن فارس، فلم يكن هؤلاء الشعراء أصحاب عبث ولغو تتحكّم فيه نزوات سلبية تخدّر ملكتهم خاصة ذوي الفضيلة كزهير بن أبي سلمى و حسان بن ثابت.

لا يفاجئونا بهذا التسامي، فالبناء اللغوي لديهم تمتد عروقه إلى أصالة اللغة سنّها السلف وعدّوا الخروج عنه إهانة للسان العربي (اللغة هي صورة وجود الأمة بأفكارها و معانيها و حقائق نفوسها وجودا متميزا قائما بخصائصه، فهي قومية الفكر، تتحد بها الأمة في صور التفكير و أساليب أخذ المعنى من المادّة، و الدقّة في تركيب اللّغة على دقّة الملكات في أهلها، و عمقها هو عمق الروح و دليل الحس على ميل الأمة إلى التفكير والبحث عن الأسباب والعلل).⁵

المكونات الصرفية تعكس نباهة الشعراء القدامى و المتوجّهة بعناية فائقة إلى الصناعة الصرفية التي تنبئك ببراعتهم، فهي تمثّل صدقا جليا في تصورههم اللغوي يتحسس القارئ من خلالها شغوفهم بجمال اللغة. فأشعارهم البديعة تسمح للمتذوّق تقدير احترافهم ومكتسباتهم، فجلبهم كان يحظى بشأن في عصره. فاللغة تمثّل معلما من معالم ثقافتهم مرتبطة بإبداعهم، و انسياقهم وراء مرجعيتهم التراثية، و من خصائص شعرهم اهتمامهم بالأبنية الصرفية التي عدّوها ضربا من الرقيّ الشعري يلجأون إليها لإبراز أصالة اللغة، يطربون المتلقي ببريقها. فالشعر ليس تعبيراً عن المشاعر فحسب بل أيضا ما يزخر به من بنى تركيبية، فلا يخفى على القارئ اللامحات اللغوية الصافية التي تومئ إلى تلهّف

الوحدة ⁴. هلال جهاد، جماليات الشعر العربي دراسة فلسفة الجمال في الوعي الشعري الجاهلي، مركز دراسات

العربية، ط1 2007، ص 102

⁵. صادق الرافعي، من وحي القلم، المكتبة العصرية صيدا بيروت، 25/3

الشعراء إلى الطائفة المودعة في لبّ الدرس الصرفي العربي (و لعلنا لا نبالغ إذا قلنا إنّ اللغويين لم يكادوا يتركون قصيدة ولا مقطوعة لشاعر جاهلي أو إسلامي إلا سجّلوها و دوّنوها و فسروها و شروحها. ولبذلك انقادت اللغة لمعاصريها من الشعراء وغير الشعراء).⁶

إنّ حسن توظيف المكونات الصرفية تجعل الشاعر مبرزاً لها رغم وجود الومضات الفنية للتعبير، فهي تمدّ النص بطاقة حيوية من رقة الأوزان، و سلاسة القوافي، و عذوبة الإيقاع ما يبتّ الاستجابة لدى المتلقين خاصة إذا تجنّب الشاعر التكلف في صناعتها. فلمسات الشاعر المنبعثة عن ملكته تشدّ القارئ إلى الانغمار في جوّها. فالشاعر الموهوب يجعلها تنمو دون تصدّع مادامت قوية السبك (الخطاب الشعر الحق، يرمي إلى مخاطبة القوة الوجدانية الانفعالية بحيث تؤثر تجربة الشاعر في المتلقي لتحث استجابة أو متشاركة وجدانية تقترب من الصوغ الكلي لتجربة الشاعر، بمعنى آخر أن الفهم القائم على أساس أن لغة الشعر لغة تعبير جمالي أو انفعالي يولد القدرة في عملية التوصيل والتلقي).⁷ هذه المكونات لا يمكن أن تتمرّد على لغة القرآن و سنة الفصحاء بل يهلهل لها المهرة من الشعراء، و يعدّونها سموّاً للقصيدة و من المآثر اللغة العربية، هذا دليل على هيأهم بها، وإقبالهم على تلقيها.

و مما زاد في شأن هذه المكونات اهتمام الخلفاء و الأمراء بالموهوب، فلم يكن سماع الشعر مجرد ملهاة و تسلية و العطاء و المكسب المادي بل لابدّ من صدى تولّده اللغة الشعرية من متعة لغوية، و انسياب الحروف و عذوبة الإيقاع، هذا ما تشهد عليه مجالس خلفاء بني العباس (و كانت مجالس الخلفاء تكتظ باللغويين مثل الكسائي و الأصمعي، فكان لا بد للشعراء أن يروقوهم حتى ينالوا استحسانهم، و يرى ذلك الخلفاء منهم فيجزلوا في العطاء).⁸

كانت حرية الشاعر مكفولة في اختيار ما يناسبه، فأصبحت رابطة بين كبار الشعراء مزجوها بفلسفتهم الشعرية، أضفوا عليها أشعة ملكتهم، و ألبسوها رقيّاً فنياً، فتألقت في فؤاد لغتهم. و المتنبّع لهذه المكونات الصرفية يرى أنّ البيئة العربية في العراق و الشام كانت من الحواضر المهمة في تجويدها فأُرسيت قواعدها، و هُنْدِسَتْ صورها، وبرز فيها جهابذة الشعراء كالمتنبي و الشريف الرضي و البحتري و حتى البيئة العجمية كان لها نصيب في تطورها بفضل المبدعون الرواد الذين ذاع صيتهم كابن زيدون و ابن هانئ بالأندلس.

فالسمة البارزة في هذه المكونات الأصالة التي تتطلب شخصية قوية الإرادة تشكّل ثورة و الاستبسال، تحافظ على القيم العربية التي شكّلت حلقة وصل بين الشعراء و لغتهم، و ما حوته من ذوق رفيع انصبّ فيه سحرها و أجود ما أنتجته قرائح أبنائها. و هذه محاولة أهل الشعر ناجحة في الأخذ بزمام هذه الحركة التفاعلية بين الإبداع و الناصية اللغوية التي بلغت مرحلة النضج على يد فحول الشعراء

⁶. شوقي ضيف، تاريخ الأدب العربي، ط 8 القاهرة، 3/ 139

⁷. عبد الكريم راضي جعفر، الشاعر اللغة، مجلة آفاق عربية، جامعة الموصل العدد 20 آذار 1997، ص 49

⁸. شوقي ضيف، تاريخ الأدب العربي، 3/ 139 عبد 49

في بيئة رضعت الشعر من رحم السليقة العربية المفخرة التي تباهى بها الموهوبون، وذلك معلم الطبع المتأنف الذي يعرض الربوع و الأطلال الزاهية كأنها أهلة. فالمكونات الصرفية من خلال الموروث الشعري تصوير عربي قحّ، و قلب القصيدة ينبض بالحيوية، و يفيض بصفاء الحياة تزواج فيها الشعر باللغة، فالشاعرية تتوهج هوى لتقطن لهما. دلالة أبنية المشتقات في ضوء نماذج شعرية:

إنّ الشعر العربي حفل بالأبنية الصرفية ومنها المشتقات، أكّدت وعي الشعراء اللغوي، حقّقوا به المجد في المواقع الخالدة، كما كانوا مخلصين في تطهير اللسان من برائن اللحن. مثّلت قصائدهم الثروة اللغوية التي أرخت التربة الفنية لأسمى النماذج، أثبتت وقوف الشعراء إلى جانب اللغويين في تمثين حصون اللغة، وردّ السقوط. استوعب الشعراء المهمة واحترموا مسؤوليتهم حتى يكونوا دعاة الأمة، واثقين بصدق الدوافع، هذا ما أدركه شعراء الرسول صلى الله عليه وسلم، حدّدوا موقعهم في الحقل الدعوي، إنّه الإحساس الذي خلّدهم، و من روادهم حسان بن ثابت من خلال رثائه للرسول صلى الله عليه وسلم⁹

بَطْيَبَةً رَسَمَ لِلرَّسُولِ وَمَعَهْدُ مُنِيرٌ وَقَدْ نَعَفُو الرُّسُومُ وَتَهَمَدُ
وَلَا تَمْتَحِي الْآيَاتُ مِنْ دَارِ حُرْمَةٍ بِهَا مَنِبَرُ الْهَادِي الَّذِي كَانَ يَصْعَدُ

استعمل الحسان في رثاء الرسول صلى الله عليه وسلم ألفاظا بناها على البعد الجمالي، فقد عرّج على الصور اللفظية التي تلامس الذوق و تكشف عن الدلالات المتنوعة. جسّد اهتمامه بالأخلاق الفاضلة للرسول صلى الله عليه وسلم ككلمة "الهادي" جاءت على صيغة اسم فاعل من الفعل الثلاثي "هدى" بمعنى بصّر و هو من الأسماء الله سبحانه و تعالى قال ابن الأثير (637 هـ): (هو الذي بصّر عباده و عرّفهم طريق معرفته حتى أقروا ربوبيته، و هدى كلّ مخلوق إلى ما بدّل له منه في بقائه و دوام وجوده)¹⁰ فهدي النبي الكريم نواة صالحة تكبر و تتكامل، لأنّه ساع إلى الخير المزهر في رحاب الدين الحنيف، و إسقاط الحظ البائس الذي حاضر البشرية، ودحض الظلم و الضياع اللذين عاناها الناس قبل البعثة المحمدية. إنّ المتدبّر في كلمة "الهادي" يرى أنها في نماء مستمر، و دلالتها متدفقة تشرف على مقاصد جليلة، وعلى معاني متأرجة الفضائل هذا ما نجده في قوله تعالى ﴿يَا أَيُّهَا النَّبِيُّ إِنَّا أَرْسَلْنَاكَ شَاهِدًا وَمُبَشِّرًا وَنَذِيرًا وَدَاعِيًا إِلَى اللَّهِ بِإِذْنِهِ وَسِرَاجًا مُنِيرًا﴾ الأحزاب 45 . 46. أراد الرسول صلى الله عليه وسلم أن يقيم معادلة متزنة ليدرك الإنسان قيمته، و لا يكون وليد نزوة فورية، فمعامله تبدأ بمعرفة نعم الله فيسحب ذاته من الغريزة إلى الصبغة، تحمل دلالة نقية صافية خالية من التأويل، نذهل حين نقف على ما فيها من رقيّ عن صدق الرسول صلى الله عليه وسلم ،

⁹ . حسان بن ثابت، الديوان مطبعة السعادة مصر، ص 81

¹⁰ . ابن منظور، لسان العرب، مادة هدي، دار صادر بيروت 1963م

وتنطوي تحتها الكثير من ملامح الرحمة و الهداية يقول ابن الساعاتي (640 هـ) مادحا الرسول الكريم

11

أضاء هديا وجنح الكفر معتكر... ووجه حق، وستر الشك مسدول
إنَّ إلغاء الموت أمر غريب و مريب يقف ضد إرادة الله في سننه، يسحب الإنسان إلى الشطط،
ويحوّله إلى ترسيخ منطق معقد يشلّ حياته، تناوئه عوالم مجهولة. فالمعادلة الزمنية متّزنة فالأحياء
سيصرون أمواتا هذا ما أشاعه المشكّكون في حقيقة الموت، كانوا يزعمون أنه ليس قضاء الله وقدره،
وغيرهم في ذلك خسيس، حاولوا بسعي دنيء أن يطمسوا حقيقته، و من هنا دمغهم الفرزدق
بقوله¹²:

أَرَى الدَّهْرَ لَا يُبْقِي كَرِيماً لِأَهْلِهِ، وَلَا تُحَرِّزُ اللُّؤْمَانَ مِنْهُ الْمَهَارِبُ
أَرَى كُلَّ حَيٍّ مَيِّتاً، فَمَوْدَعاً، وَإِنْ عَاشَ دَهْرًا لَمْ تَنْبُتْ النَّوَابُ

وظّف الشاعر في البيت الثاني اسم الفاعل " مودعا " المفردة في سياق عجيب، حاول أن يثبت
إحساسه العميق بانغماره في أجواء روحية، فيها قدرة شعرية متميّزة فجرت فيه هاجس التوبة، وأن
الحياة لحظة يأس تتسم بانغلاق حسي، هذا يدعو حقا إلى التفكير في قدرة الله وعظمته قال تعالى:
﴿وَمَا جَعَلْنَا لِبَشَرٍ مِنْ قَبْلِكَ الْخُلْدَ أَفَإِنْ مِتَّ فَهُمُ الْخَالِدُونَ﴾ الأنبياء 34 فالمتى ركنة عقدية يحمل
عودة الحياة و مباهج لقاء الله من جهة، ويوم حزن عميق للأشقياء، اضطرعت في ذهن الفرزدق
خواطر منعت الطمع في الخلد، وأومات بزوال الدنيا، والكائنات تحت القدر قال كعب بن زهير¹³:

كُلُّ ابْنٍ أَنْثَى وَإِنْ طَالَتْ سَلَامَتُهُ يَوْمًا عَلَى آلَةٍ حَدْبَاءَ مَحْمُولٍ

إنَّ رغبة بعض الشعراء في الحصول على المزيد من الشهرة في قلب التيارات الجارفة للتهالك على
الآثام، تسيطر عليهم الأهواء والأعصاب التي يغذيها الاتهام، هذا ما جرى في العصر العباسي على يد
الشعوبيين على رأسهم بشار بن برد الذي شنّع العرب، مبطنًا أحقادا دفينّة، من ذلك هجاؤه لواصل
بن العطاء (131 هـ) مكفّرا جميع الأئمة¹⁴

الأرض مُظْلَمَةٌ والنارُ مشرقةٌ والنارُ معبودةٌ مذ كانت النارُ

في هذا البيت وظّف كلمتين على وزن اسم الفاعل وهما " مظلمة و مشرقة " يريد بشار تأليه إبليس في
تفضيل النار على الطين، محتقرا العلماء عابثا بعلمهم وعرقهم، يراهم أنذل الخلق متعنّتا في الإسفاف
بهم؛ في هذا البيت تهجّمه على المعتزلة مفرغا سخطه على أقطابهم، فسمّة العنصرية الفارسية راسبة

¹¹ . الفرزدق ، الديوان، شرح: علي فاعور، دار الكتب العلمي، ط 1 1407، ص 85. 86

¹² البوطي سعيد رمضان، مختارات من أجمل الشعر في مدح الرسول، دار المعرفة، دمشق ط 1 1408، ص 27

¹³ . كعب بن زهير ، الديوان، تحقيق علي فاعور، دار الكتب العلمية بيروت 1417، ص 65

¹⁴ . انظر بشار بن برد، مقدمة الديوان، مطبعة لجنة التأليف والترجمة والنشر القاهرة، ط 2 1278،

في رحمها. حتى أنّ واصلاً أهدر دمه (أما لهذا الأعمى الملحد المشيّف المكثّى بأبي معاذ من يقتله. أما والله لولا أنّ الغيلة سجية من سجايا الغالية ، لبعثت من يبيع بطنه على مضجعه ، ويقتله في جوف منزله وفي يوم حفله)¹⁵

يقدّس ديانتها المجوسية النتنّة التي تبجل النار ويؤثرها على الطين الذي خلق منه الإنسان، فمذهبه الزرادشتي يتوهم أنّ للعالم إلهين: إله للنور وهو الخير في مفردة "مشرق"، وإله للشر في كلمة "ظلمة". دلف العرب الكرم يجوسون خلال الجزيرة العربية حاملين جودهم مرميين معاقده مانحين أدب الضيافة. فالجود أصيل و خصب في سرّة الخلق العربي، يلتقطون أخفى همساته، فهو يسكن محل نياطهم، يبوح به الشعراء في قصائدهم، به تمكّنوا من رسم واقعهم، هذا ما رصع به حاتم الطائي شعره¹⁶

بِلَادِ إِمْرِيٍّ لَا يَعْرِفُ الذَّمُّ بَيْتَهُ لَهُ الْمَشْرَبُ الصَّافِي وَلَيْسَ لَهُ الْكَدَرُ
أَبْشَرُ وَقَرَّ الْعَيْنُ مِنْكَ فَإِنِّي أَجِيءُ كَرِيماً لَا ضَعِيفاً وَلَا حَصِرَ

وردت في البيت صيغة مبالغة "كريم" من الفعل كَرُمَ و الكرم ضد اللؤم، يجمع الفضائل والعزّة، هذا ما أشاد به الشاعر إنّها حقيقة لا تخفى على أحد، أصل المقلّد المتّبع لدى العرب، فهذا المشتق يفصح عن بطانة حاتم و يبوح عن موروث مؤصل في سيرته، فالكرم يسكن محل نخوته، كان في عيشه غير عديد بل مع الضيف مغتبطا باعثا حركة السخاء كالغيث المنساب، سدل الستار عن الشخّ إلى غير رجعة، يمدّ يده إلى كلّ طارق، يغدق ما راق له ما يطفو على ما يملك. إلى جانب هذا فهو موصول بالمروءة متماس مع بيئته، يسري الندى في عروقه. فالرجل دخل حقل الخلود الذي نشمّ عبير الصالحين رغم أنّه عاش عصرا انقطع فيه الوحي، فالكرم ليس تزجية لدى حاتم الطائي بل هو تعبير عن جمال الخلق.

إنّ الضائقة التي أحاطت بالبلاد الإسلامية، و تكالبت فيها قوى البغي و الشر من العجم الفرس و الروم سعت إلى تمزيق الأمة و تفرقتها، وزرع فيها الهوان و الضياع دفعت بالفحول إلى رفع عن كاهله الأعباء، و فتح الطريق إلى النصر حتى يستمرّ الامتداد مع شموخ السلف هذا ما نلامسه في العصر العباسي حيث ركضت الجيوش الإسلامية وراء العدو لاسترجاع ثغورهم المغتصبة، هنا جاء الشعراء لتخليد المأثروفي هذا الباب يقول المتنبي يمح سيف الدولة¹⁷:

عَلَى كُلِّ طَيَّارٍ إِلَهًا بِرَجْلِهِ إِذَا وَقَعَتْ فِي مِسْمَعِيهِ الْغَمَاغِمُ

استعمل العرب في كلامهم صيغة "فَعَّالٌ" للحرف و الصنع كالنجّار و النّسّاج و الحدّاد، ولا بدّ أن تظهر في طريقة الأداء قال ابن يعيش (643 هـ): (وإن كان شيء من هذه الأشياء صنعة ومعاشا يداومها

¹⁵ . حاتم الطائي، الديوان، شرح أحمد راشد، دار الكتب العلمية بيروت، ط 3، 3142، ص 23

¹⁶ .. العادل خضر، نسيان ما لا ينسى، الدار التونسية للكتاب، ط 1، 2015، ص 28/27

¹⁷ . المتنبي، الديوان، المكتبة الثقافية لبنان، ص 389

صاحبها نسب على فعّال فيقال لمن يبيع اللبن والتمر لبّان و تمّار. ولمن يرمي بالنبل نبّال.¹⁸ ، فصيغة المبالغة "طيّار" توحى إلى سرعة الجياد ورشاقتهما في المعركة، وتدل على الكرّ والفِرّ، فيقاع الكلمة يشعر بعمق المضمون وحقيقة المشهد. نقل لنا صورة اجتمعت فيها أسباب مهارة الممدوح الذي يصل ويجول في ساحة الوغى دون أن يعيقه أحد. فالشكل والمضمون وحدة متفقة السمات والخصائص لـ "طيّار" التي توحى إلى مدح الممدوح الموقّ في ردع العجم، وإحقاق الخزيّ بجند والعنة بالقادة. من النوادر التي خلّفها الشعراء هو مدحهم للأمراء الصغار، فابتنوا الصيغ وعرفوا هندستها، فبدت عنايتهم فائقة في الضبط والتهديب هذا ما نلامسه في قول ابن حمديس الصقلي¹⁹: مادحا أبا الحسن علي بن يحيى

لي هوئ أوي إليه مرحاً غير أّي بالنها عنه حيود

استقى الشاعر صيغتين من صيغ المبالغة القياسية في الكلمتين "مرحاً و حيود" من حظيرة الدرس الصرفي، أضاف إليهما ما تزخر به كياسته، فارتقى بهما في طمأنينة واثقة في الإشادة بممدوحه. "فمرحاً" على وزن فعِل، انطلق منها الشاعر يعالج الحسرة التي ألمّت به بعد سقوط صقلية الهبة النفيسة التي تركها الآباء والأجداد، وموت المعتمد الطود العظيم، فواجه الزمن بأثقاله، فحملت الكلمة الآثار الباقية فوعت ما يستودعه كلّ ما خلفته النوائب (وقد سبق شعراء العرب إلى الواقعية بمعناها العلمي الحديث؛ فهو يكثر في قصائده من الحديث عما يجول بالنفس، وما يشعر به من آلام الحياة وأحداثها، وما كان يعتريه من حيرة وشك، وسخط على الحياة حينها ، ومن أمل و ابتاسم و تفاؤل وثقة به حينها آخر، كل ذلك مع الجد في التعبير ومع تمثيل حركات نفسه وعقله وأسلوبه)²⁰ أمّا كلمة "حيود" فعلى وزن فعُول صيغة المبالغة من الحيد أي ترك الجادة والصدود عنها (كل اسم على فعول يحمل دلالة الكثرة، و الزيادة عن المستوى الطبيعي، فتطلق صيغة فعول لمن كثر منه الفعل)²¹ ، فالشاعر ترك العبث واللغو وحاد عنهما، والتزم بطريق النجاة مبتعداً عن البرائن لتقدّمه في السن، وتكالب العجم على أمته، فكان أريباً في التملّص من الاستهتار، فهذا الوزن يحمل يقين ابن حمديس أنّه سيدخل التراث الشعري من بابه الأوسع بما آتت به فطنته من الثمرات في اكتشاف الكثير من الحقائق التي كانت خفية لتقدّمه الفكري، واتّسع قريحته (استطاع أن يرتفع بالشعر الصقلي ارتفاعاً يجعل له موضعاً بين سائر الشعر العربي)²²

¹⁸ .ابن يعيش، شرح المفصل، .إدارة الطباعة المنبرية مصر 13/6

¹⁹ .ابن حمديس ، الديوان، تحقيق إحسان عباس ، دارصادر لبنان 1379 ، ص 5

²⁰ .محمد عبد المنعم خفاجي، الأدب الأندلسي التطور والتجديد، دار الجيل بيروت، 789

²¹ .ابن مالك ، تسهيل الفوائد وتكميل المقاصد تحقيق: محمد كامل بركات، دار الكتاب العربي القاهرة

167/1967،1

²² .إحسان عباس، العرب في صقلية، دار الثقافة بيروت، ط 1 1875 ، ص 308

الحماس إلى السيرة النبوية يمثل تطلعا رخيا في أخلاق الرسول صلى الله عليه وسلم، يجبر العيش في رحابها، ولا يمكن أن تكون عاطفة آنية، بل ضرورة الوقوف عند قيمها الأصيلة المرتقية. شجاعة الرسول صلى الله عليه وسلم أروع الجوانب وأكثرها إضاءة، إنها ظاهرة صحية وتكوين نفسي فيه تجميع القوى وتوحيد الشمل لهذه الأمة، ومن الشواهد الشعرية التي وردت فيها صرخة متطلعة إلى من يكشف غشاوة الواقع الميرقول كعب بن زهير²³

إِنَّ الرَّسُولَ لَنُورٌ يُسْتَضَاءُ بِهِ مَهْنَدٌ مِنْ سُيُوفِ اللَّهِ مَسْلُورٌ

إن الرقي الصرفي للفظ "مسلول" الذي جاء على صيغة اسم المفعول من الفاعل الثلاثي سلّ يسلّ أي استأصل الشيء وأخرجه بلين، و نقول سيف سليل ومسلول، هذا المشتق فيه غذاء روحي، و دواء نفسي يقذفه الله في النفوس الكبيرة، مع ما فيها من فوائد جليلة يدعو حقا إلى الاقتداء بشخصية النبي الكريم، و التدبر في قدرته العجيبة المتجليّة في أنبل خلقه.

لنا مع المفردة وقفة تأمل في المعجم الدلالي للقرآن الكريم نستجلي بعض معالمها، ونقلب النظر في رقيها داخل السياق، ومحاولة المقارنة بينها و بين معناها التقليدي عند العرب، فالشاعر هذب الكلمة ورفع من شأنها، وخصّها بفحالة الرسول صلى الله عليه وسلم لتكون على قدر كبير من الدقة و الإتقان و التقيّد بالأحكام، هذا القدر من الدقة كان مثار انتباه العرب و العجم و إعجابهم به. فما سمعوا من قبل من هو أجود رجلا، وأكبر شأنا، وأسرع نخوة، حتى يتمكن الخاطر من التأمل في حقائق تلك المفردة ودقائقها، فعند الوصول إلى ذكرها يستشعر عظمة الرسول صلى الله عليه وسلم، ويستنير القلب بنور الله المعرفة قال تعالى: ﴿ وَذَاعِيَا إِلَى اللَّهِ بِإِذْنِهِ وَسِرَاجًا مُنِيرًا ﴾ الأحزاب 46 فالرسول صلى الله عليه وسلم نور لا لبس فيه لا يترك للباطل شبهة إلا فضحها، هذه الكلمة ربطها الشاعر بالسيف رمز الشجاعة، إنه وصف شامل للتقوى وتخويف الفجرة من مخالفة الدين، وترهيب أهل العصيان و مؤاخذتهم على عملهم.

فشجاعة النبي الكريم تقررت بموجب مقاييس أعلى رتبة و أجلّ قدرا و هي موضع اتفاق. إنها الأصل الأعظم، والركن الأهم في شخصية الرسول صلى الله عليه وسلم ليجد مكانه رحبا في القلوب التي لا يمكن إنكار صحتها، ورفض واقعيتها لما فيها من ليونة و تأني، فالنبي الكريم حمى المظلومين في الأرض من أحقاد الظالمين وتعسفهم، فهو خصم لأهوائهم. ومما لا ريب فيه أنّ الرسول صلى الله عليه وسلم الجواد المعطاء بما يملك من بركات سيظل حاميا للحق والعدل مادام محكوما بالمنطلق الرباني.

²³. كعب بن زهير، الديوان، تحقيق علي فاعور، دار الكتب العلمية بيروت 1417، ص 65

ركب بعض الشعراء القلق و جفّ مزاجهم و ارتعشت أحاسيسهم نحو أعدائهم، فأخذوا يقدحون حسبيهم، ويمنحون صور اللؤم و النذالة، تهبّ في داخلهم نفحات حارقة لعلّها رسالة مقت و سخط. و صاحبنا جرير عمد إلى أسر ضغيئته و حصره في ذم أعدائه و الردّ على مبغضيه يقول في هذا الصدد²⁴

يَفْخَرُ بِالْمَحَمِّ قَيْنُ لَيْلَى وَبِالْكَبِيرِ الْمُرَقَّعِ وَالْعَلَاةِ

أثر الشاعر توظيف صيغة اسم المفعول في بيته للتنكيل بأعدائه، و إفراغ شحنته ضاحكا بهم ممستمرّا في سحقهم في قوله "المَحَمِّ والمُرَقَّعِ" فالأولى من الفعل الرباعي حَمَمَ أي سَخَنَ، فجرير يريد ألا يمنح الخلود لأعدائه يقصد الزبرقان و بني طهية و في نفس الوقت يلمّح إلى الفرزدق، يقبل على المهجو كاشفا قبح هيئته و قد سخمتها الحمم بأوضارها، فهجاؤه بهذا المشتق يؤلم في سخرية و تقطيب. يستعجل جرير الانتصار عليهم بتكريس الشعر لتحقيق رغبته المتدافعة في نفسه، فصيحته تعالت و تطاولت ضد قوى الشر كما يراها حين طعم بيته باسم مفعول آخر في قوله "المُرَقَّعِ" من الرباعي "رَقَعَ" جذوته بقيت موقدة لتلهب خصومها بشراسة، كان لها وقعها عليهم أفقدهم مهابتهم حين جعلها بين كلمتين قاتلتين "الكبير والعلاة" فالكبير ينفخ الرائحة النتنة بيد الحداد و هو يحمل السندان أي العلاة، وجعلهم في أروقة الانكسار، مستعجلا نكبتهم و تقويضهم.

رسم الشعر معالم الدين و أبرز الصورة الجديدة للعقيدة الإسلامية، و أفلح في تصوير نعمة الخالق بأجل الصفات التي لا يمكن أن تكون بعيدة عن الفطرة. إنّ خطوة الشعراء في التوحيد استردّت العقول من الضلال والقلوب من الزيف، و هيئت الجو السليم لخوض معركة الدعوة، فهذا كعب بن زهير و عيا نابعا من إدراكه لدواعي الانتصار الدين الجديد قائلا²⁵

فَقُلْتُ خَلُّوا طريقي لَا أَبَا لَكُمْ فَكُلُّ مَا قَدَرَ الرَّحْمَنُ مَفْعُولٌ

وقف كعب من خلال هذا البيت موقفا نبيا أمام مقاصد الإسلام و تعاليمه، وأشار إلى أنّه لن يكون من المارقين الذين يجدون غضاضة في التكيف مع الدين الحنيف، و حرجا في الاستنصار بقوة الله تعالى، كان صريحا في مجابهة الشرك، وثيقا في التعامل مع الرسول صلى الله عليه و سلم و صحابته. هذا ما نلمسه في كلمة "الرحمن" على وزن فعلا ن صفة مشبهة التي توحى إلى الرأفة بالمرحوم، و دفع الضرر عنه قال تعالى: ﴿الْمَلِكُ يُؤَمِّدُ الْحَقُّ لِلرَّحْمَنِ﴾ الفرقان 26. إنّها عند البشر من الكيفيات النفسانية لأنّها انفعال، و لتلك الكيفية اندفاع يحمل صاحبه على أفعال و جودية بقدر استطاعته و على قدر قوة انفعاله، فالبيت كلّه نغمة إسلامية، فيها كثير من الملامح العقدية والنفسية. ولا شك أنّها فتحت رؤية على عدم المفر والهروب من قضاء الله وقدره، و لعلّ هذه المفردة أضفت على شعره الصفاء والنقاء، بقيت من أهم المعطيات المصيرية في الفلاح والنصر.

²⁴. جرير، الديوان، دار بيروت للطباعة و النشر 1406، ص 70

²⁵. كعب بن زهير، الديوان، ص 65

ظل موقف الشعراء من القذارة من الناس مرتبطا بمواقفهم الرخيصة لأنهم سجلوا تحريضهم على الشرّ و الضرر، و قدّم هؤلاء الشعراء أطماعهم الشخصية في تمزيق دواعي الخير، إنّ فكرتهم في كشف البعد العقدي الذي كان يساور نواياهم الخبيثة هذا ما أشار إليه حسان ابن ثابت في قوله²⁶

وأنت زنيم نيط في آل هاشم كما نيط خلف الرّاكب القدح الفرد

فكلمة "زنيم" صفة مشبهة من الفعل زَنَمَ و هو من زَنَمْتِي أذن المعز، و يطلق على من لا نسب له و يدعي ذلك و قصد بها الوليد بن المغيرة. هذا المشتق سجل فيه الشاعر نموذج المعبر عن هذا المارق الذي أصبح لوحة خصيصة لكل عيّ امتلك القدرة على الجور، و شتّعه القرآن في قوله تعالى: ﴿عُتِّلَ بَعْدَ ذَلِكَ زَنِيمٌ الْقَلَمُ﴾¹³

قدّمت المفردة الاتجاه الذي كان عليه الرجل من غضاضة ضد الدين، لم يجد حرجا في تعاونه مع الظلم، ينتمز كل فرصة للوصول إلى غايته البذيئة، فحسان رسم تكالبه وتخفيه وراء حجاب الكفر لتقويض وحدة المسلمين .

ظلّ الشعراء أوفياء للخلفاء و الملوك، و لم يكن شعرهم غائيا عن مدحهم والإشادة بهم، بل دخل الشعر بلاطهم و رسم صورهم، وتابع دقائق الأحداث، وكانوا حريصين على التنويه بخصال الحكام. و كان وقوف الشاعر في إطار القيم الأصيلة خاصة للذين خدموا الأمة ودافعوا عن ثوابتها كعمر بن عبد العزيز الذي قال فيه الفرزدق²⁷

فَعُجِّتْهَا قَبْلَ الْأَخْبَارِ مَنْزِلَةً * * * وَالطَّيِّبِي كُلِّ مَا التَّائَتْ بِهِ الْأُرُ

في البيت صفة مشبهة "الطَّيِّبِي" جمع مذكر حذف النون للإضافة مفردة طَيِّب من الفعل طاب أي لَدَّ والطَّيِّب ضد الخبيث. هذا المشتق يحمل شموخ الرجل الذي رفع عن كاهله أثقال رعيته، و شقّ طريقه إلى تحقيق العدل الذي عجز عنه حكام بني أمية الذين سبقوه، و يملك أعظم قوة تتجلى في الانتصار للحقّ، و تأكيد الجانب الرجولي في تثمين المواقف المشعّة، وتخليد الأحداث. فكلمة "الطَّيِّب" حافلة بالنضال العتيد ضد الشرّ تعالت في أرجاء الخلافة الإسلامية يري العقول لتقف موقفا واحدا في توحيد الصف و ردّ التمزّق، تحمل الأمن والخير و نوّه القرآن بها الصالحين ووصفهم بها في عدّة مواضع منها قوله تعالى: ﴿بَلَدَةٌ طَيِّبَةٌ وَرَبُّ غَفُورٌ﴾ سبأ 15

و الواضح في هذا التفاعل تنويه الشعراء بأصلة الأبنية، و إثباتهم حبّهم لها، وتحقيق صدقهم لها فتواردت في الموروث الشعري مواقفهم تقوّي سجّل تفاخرهم بلغتهم. فشغوفهم بها يمثل حركة تنفخ المآثر في التراث العربي و أصوله المجيدة. فالخبير ببواعث الشعر العربي في هذا المجال يطلّ على ما في ملكة الشاعر من توهج الإباء في تحقيق مهمة و هي الغيرة على نساء اللغة العبقّة.

خاتمة:

²⁶ . حسان بن ثابت ، الديوان ، ص100

²⁷ . الفرزدق ، الديوان، ص165

إنَّ حرص الشعراء القدامى على المكونات الصرفية و المحافظة على أصولها لم ينبعث من تقليد أو اللاوعي، إنّما عن قناعة و ضرورة أكّدت الالتزام بأصالة الدرس الصرفي لترفع الحركة الشعرية بروافد لغوية، ما أمّن استمرار بقاء روح العربية، و دفعها لتحسين نفسها من الاندثار وجعلها مركزا حضاريا راقيا يفرض كيانه على اللغات الأخرى. إنّ المتأمل إلى هذه الأبنية الصرفية للمشتقات يرسم صورة نيّرة في ذهنه العصور الخالدة للفكر اللغوي، ويستوعب أنّ الشعراء تركوا لحياتهم حيّزا لغويا في نظمهم، و من الطبيعي أن يدفعهم هذا الحرص بأن يتمسّكوا بلغتهم تمسّكا صادقا، فقسوة العجم ضارية و شراستهم الظالمة استباححت اللغة العربية.

هكذا سجّل الشعراء مجد لغتهم، و أدركوا أنّها المنقذة و المالكة لزمان الأمانة العلمية، ولّت في ضمير أبنائها فقوّة الإباء، و تدفع الباحثين إلى إعادة النظر في أشعارهم حتى لا يضيّعوا خصائصها، و يعبّروا عن الجانب الوجداني والحسي بمكونات صرفية كانت تلوم أماراتها في الموروث الشعري الفصيح.

التوصيات:

1. ضرورة الاستقراء العميق للموروث الشعري والتغلغل إلى جوهر المكونات الصرفية، والتقلّب في مناحيها للاستمتاع بلطائفها.
2. الرجوع إلى حظيرة الشعر العربي الأصيل للتأكيد من غزارة الأبنية الصرفية، وسعة الذخيرة التي يكتنزها الشاعر العربي.
3. استظهار ملكة الشعراء القدامى لتنشئة الذوق الشعري السليم، و تعلّم الأسلوب الرصين تجنباً للزلق في نظم الشعر.

الاسلام والعنف

مقاربة نقدية

د. حفيظة طالب

كلية العلوم الإنسانية والعلوم الإسلامية جامعة وهران بن بلة 1

الملخص:

الإسلام دين التوحيد ونهى الله عز وجل عن التطرف والعدوان والتطرف في الدين فيه مشقة وتفريق بين الناس وهذا مخالف لتعاليم الإسلام التي حثنا الله عليها فهو الصمد عن سبيل الله وقد حذر الله سبحانه وتعالى من سلوك الاختلاف والتفرقة وأخذ العبرة من الأمم السابقة لقوله تعالى في سورة آل عمران : " وَلَا تَكُونُوا كَالَّذِينَ تَفَرَّقُوا وَاخْتَلَفُوا مِنْ بَعْدِ مَا جَاءَهُمُ الْبَيِّنَاتُ ۚ وَأُولَٰئِكَ لَهُمْ عَذَابٌ عَظِيمٌ 105

الكلمات المفتاحية:

الاسلام، الرحمة، العنف، الاسلاموفوبيا

مقدمة

يشهد العالم انتشارا رهيبا لظواهر مقيمة كالعنف والتطرف والعدوان، وذلك بشكل لم يسبق له مثيل، سواء من حيث الأثر الإرهابي في حدته أو من حيث تمكن الجماعات المتطرفة من استقطاب وتجنيد الآلاف في صفوفها من مختلف الأطياف والألوان والجنسيات، ممن اقتنعوا بالانتساب والقتال تحت راياتها.

ويمكن الخلل في كون هذا العنف -سواء كان فرديا أم منضويا تحت ألوية التنظيمات الإرهابية- أن أغلب العمليات المنسوبة إليه مرتبطة باسم الدين، بل ويتم تمريرها وتبريرها بأنها تأتي لتخليص العالم وتحريره من قوى الشر كأمريكا وأوروبا، إذ يرون أن العالم ينحصر في دائرتين فقط لا ثالث لهما -أو إن شئت قل في قطبين-؛ الأول: قطب وقوى الخير الذي يدعون أنهم أهله ولهم الحق في التصدر والزعامة فيه، والآخر قطب وقوى الشر الذي يجب أن يبيدوه، وذلك تحت راية الدين كما يزعمون. ولذا تأتي هذه الدراسة لتطرح رؤية دينية حقيقية مبنية لحقيقة العنف والتطرف والعدوان وكيفية التعامل معه علما وعملا ومنهجيا، ونحاول أن نظهر أن الإسلام هو السلام بعينه، ولم يكن أبدا جزءا من المشكلة.

أهمية الموضوع وأسباب اختياره:

لعل أهمية البحث في هذا الموضوع تكمن فيما يلي:

1. لما كان التأسيس لمنظومة العنف والتطرف والإرهابي تم من خلال الدفاع وتأييد أفكار الشر باستماتة من قبل أصحابها، كان لزاما علينا العناية بمرتكزات معتقداتهم من خلال دحضها ونقدها وبيان الرأي السديد والأصوب فيها.
2. تظهر أيضا أهمية الدراسة في كونها تظهر مكامن الخلل والغلط الذي دخل على المتطرفين من جهة تقرير المقولة المقتضية لأحد الأمرين: "إما أكون أو لا أكون" أو "إما أنا أو أنت"، وهو ما يسهم في مزيد من الصراع وتأجيج وتأسيس لمظاهر العنف، وفي المقابل يكون هناك تدمير لمبادئ التسامح والتعايش وقبول الآخر، لذا كان البحث في هذا الموضوع من الأهمية بمكان.

أهداف البحث:

يهدف هذا البحث إلى ما يلي:

- أولا: بيان معاني وحقيقة المصطلحات المرتبطة بالعنف وهي: "التطرف"، "العدوان"، "العنف"، "الإرهاب".

ثانيا: الكشف عن الأسباب والعوامل المختلفة والمتعددة والتي غالبا ما تؤدي إلى نتائج كارثية.

ثالثا: بيان التصور الخاطئ لحاملي الفكر التطرفي لتعاليم الإسلام والذي نتج عنه فيما بعد عنف رآه أهله خيارا حتميا.

رابعا: التعرّيج على الدوافع غير المشروعة للقائمين على هذه التنظيمات المتطرفة سواء كانت سياسية أم خاضعة لأهواء نفسية وفي حالات أخرى إلى أزمت نفسية.

إشكالية البحث:

ما هي الوسائل التي تمكن من دحض شهادات وتفسيرات المتطرفين وكيف نعيد قراءة النصوص الشرعية التي يصطف خلفها المتطرفون

جعلت هذا البحث ينتظم في مقدمة ومبحثين وخاتمة؛ تناولت في المقدمة التعريف بالموضوع وأهميته وأسباب اختياره وكذا الأهداف فالإشكالية ثم الخطة وأخيرا المنهج المتبع؛ بعد المقدمة شرعت في التعريف بمصطلحات البحث مع عرض النصوص القرآنية و الحديثية النابذة للعنف والتطرف، وجعلت كل هذا في المبحث الأول مقسما إلى مطلبين: الأول: تعلق بمصطلحات البحث وهي: العنف والتطرف والعدوان والإرهاب والثاني استقل ببيان وعرض النصوص القرآنية والحديثية النابذة للعنف والتطرف. واستأثر المبحث الثاني بعرض أسباب التطرف وتقرير سبل مكافحته في مطلبين أيضا- أي عللا النحو الذي سرنا عليه في المبحث الأول من حيث الموازنة بين مطالب كل مبحث، ثم بعد المقدمة والمبحثين ذيلت البحث بخاتمة تناولت فيها أهم النتائج المتوصل إليها.

المنهج المتبع:

سلكت في هذا البحث منهجا وصفيا يتلاءم مع طبيعته المقتضية للتوصيف الدقيق للأحداث التطرفية وذلك بعد استقراءها، ثم تحليل وبيان الأسباب المفضية إليها، مع التعليق والنقد والتفسير والشرح.

المبحث الأول: التعريف بمصطلحات البحث مع عرض النصوص القرآنية و الحديثية النابذة للعنف والتطرف.

قد جرت عادة الباحثين تقرير المفاهيم قبل تفريع الأحكام عليها، لأنه كما يقول علماء المنطق إن الحكم على الشيء فرع عن تصوره، ولذا نحن في هذا المقام ارتأينا الشروع في عملية تحديد ماهية المصطلحات مع التعرّيج على النصوص الشرعية الرافضة جملة وتفصيلا لمبدأ العنف والإرهاب والتطرف، وذلك قبل إبداء الأسباب وسبل المكافحة والعلاج.

المطلب الأول: التعريف بمصطلحات البحث.

الفرع الأول: مصطلحا العنف والتطرف.

أولاً: تعريف العنف لغة واصطلاحاً

العنف في اللغة هو خرق الأمر وقلة الرفق به⁽¹⁾

والعنف اصطلاحاً: هو لغة التخاطب الأخيرة الممكنة مع الواقع ومع الآخرين، حيث يحس المرء بالعجز عن إيصال صوته بوسائل الحوار العادي، وحين تترسخ القناعة لديه بالفشل في إقناعهم بالاعتراف بكيانه وقيّمته. والعنف هو الوسيلة الأكثر شيوعاً لتجنب العدوانية التي تدين الذات الفاشلة بشدة، من خلال توجيه هذه العدوانية إلى الخارج بشكل مستمر، أو دوري وكلما تجاوزت حدود احتمال الشخص.⁽²⁾

ثانياً: تعريف التطرف لغة واصطلاحاً

التطرف في اللغة هو مجاوزة حد الاعتدال⁽³⁾

والتطرف في الاصطلاح هو مجانبة الفطرة السليمة واتباع الطريق الخطأ المنهي عنه عرفاً أو ديناً أو قانوناً، أو الخضوع والاستسلام للطبيعة الإنسانية دون قيود.⁽⁴⁾

الفرع الثاني: مصطلحا العدوان والإرهاب.

أولاً: تعريف العدوان لغة واصطلاحاً

العدوان في اللغة يطلق ويراد به: الظلم الصُّراح⁽⁵⁾

وفي الاصطلاح هو تجاوز المبدأ المأمور به بالانتهاء إليه والوقوف عنده⁽⁶⁾

ثانياً: تعريف الإرهاب لغة واصطلاحاً:

كلمة "الإرهاب" في اللغة تعني الإخافة، جاء في لسان العرب: "رَهَبَ بمعنى خاف والاسم الرَّهَبُ، كقوله تعالى: "مِنْ الرَّهَبِ" أي: بمعنى الرهبة، ومنه: لا رهبانية في الإسلام، كاعتناق السلاسل، و

الاختصاص، وما أشبه ذلك مما كانت الرهبانة تتكلفه، وقد وضعها الله عز وجل عن أمة محمد صلى الله عليه وسلم، وأصلها من الرُّهْبَنَةِ: الخوف، وترك ملاذ الحياة كالنساء" (7)

وفي الاصطلاح تطلق كلمة إرهاب للدلالة على أي فعل يتضمن إحداث خلل في الوظائف العامة للمجتمع، وينطوي تحتها ألوان متعددة من العنف ابتداءً من عمليات اختطاف الطائرات في الفضاء إلى إلقاء القنابل بلا تمييز، إلى عمليات الاختطاف ذات الطابع السياسي، والاغتيال، وحوادث القتل باسم الدين، وإتلاف الملكيات العامة، أي إنه تهديد باستعمال عنف غير عادي لتحقيق غاياته السياسية والدينية، ويستخدم في إحداث تأثير معنوي أكثر منه مادي. (8)

المطلب الثاني: عرض النصوص القرآنية والحديثية النابذة للعنف والتطرف.

الفرع الأول: النصوص القرآنية

- قال تعالى: ﴿وَمَنْ يَتَعَدَّ حُدُودَ اللَّهِ فَأُولَئِكَ هُمُ الظَّالِمُونَ﴾ (9).

- قال تعالى: ﴿واعتصموا بحبل الله جميعاً ولا تفرقوا واذكروا نعمت الله عليكم إذ كنتم أعداء فألف بين قلوبكم فأصبحتم بنعمته إخواناً وكنتم على شفا حفرة من النار فأنقذكم منها كذلك يبين الله لكم آياته لعلكم تهتدون﴾ (10)

- قوله تعالى: ﴿لا تغلوا في دينكم﴾ (11).

- قال تعالى: ﴿أنه من قتل نفساً بغير نفس أو فساد في الأرض فكأنما قتل الناس جميعاً﴾ (12)

- وقال تعالى: ﴿الذين يتبعون الرسول النبي الأمي الذي يجدونه مكتوباً عندهم في التوراة والإنجيل يأمرهم بالمعروف وينهاهم عن المنكر ويحل لهم الطيبات ويحرم عليهم الخبائث ويضع عنهم إصرهم والأغلال التي كانت عليهم فالذين آمنوا به وعزروه ونصروه واتبعوا النور الذي أنزل معه أولئك هم المفلحون﴾ (13).

- وقال جل وعلا: ﴿فاستقم كما أمرت ومن تاب معك ولا تطغوا﴾ (14).

- قول الله تعالى: ﴿لا ينهاكم الله عن الذين لم يقاتلوكم في الدين ولم يخرجوكم من دياركم أن تبروهم وتقسطوا إليهم إن الله يحب المقسطين، إنما ينهاكم الله عن الذين قاتلوكم في الدين وأخرجوكم من دياركم وظاهروا على إخراجكم أن تولوهم ومن يتولهم فأولئك هم الظالمون﴾ (15).

الفرع الثاني: الأحاديث النبوية.

- عن أبي هريرة رضي الله عنه أن النبي صلى الله عليه وسلم قال: «إن الدين يسر، ولن يشاد الدين إلا غلبه، فسددوا وقاربوا وأبشروا، واستعينوا بالغدوة والروحة وشيء من الدلجة». (16)

- عن ابن عباس رضي الله عنهما قال: قال رسول الله صلى الله عليه وسلم: «إياكم والغلو في الدين، فإنما أهلك من كان قبلكم» (17)

- عن ابن مسعود رضي الله عنه أن النبي صلى الله عليه وسلم قال: «هلك المتنطعون - قالها ثلاثا»- (18)

- عن حذيفة بن اليمان رضي الله عنه أن النبي صلى الله عليه وسلم قال: «يكون بعدي أئمة لا يهتدون بهدايتي ولا يستنون بسنتي، وسيقوم فيهم رجال قلوبهم قلوب الشياطين في جثمان إنس. قال حذيفة: كيف أصنع يا رسول الله إن أدركت ذلك؟ قال: تسمع وتطيع للأمر، وإن ضرب ظهرك وأخذ مالك -وفي رواية بزيادة: إلا أن تروا كفراً بواحاً لكم عليه من الله سلطان» (19)

المبحث الثاني: أسباب حصول ووقوع العنف والتطرف وآليات وطرق مجابهته.

بعد تقرير ماهية الألفاظ والمصطلحات المتعلقة بالعنف والتطرف وأيضاً بعد عرض موجز للآي والأحاديث الذي تدعو إلى نبذ جميع أشكال ومظاهر التهيب والتخويف والإرجاف، سنتناول في هذا المبحث -بإذن الله- أسباب العنف وطرائق مجابهته في مطلبين:

المطلب الأول: أسباب حصول ووقوع العنف والتطرف.

تتعدد العوامل والأسباب المفضية إلى العنف والتطرف وتختلف أيضاً باختلاف الأفراد وأنماط تفكيرهم وخلفياتهم الدينية والسياسة ونحو ذلك، وقد تجتمع هذه الأسباب كلها أو كلها لدى فرد واحد أو مجموعة تشكل تنظيماً إرهابياً يحمل بعداً محلياً أو دولياً، وتمتد آثاره إلى المساس بالأمن النفسي والمجتمعي لدى المواطنين وحتى الأنظمة السياسية، وفيما يلي بيان لأهم الأسباب المؤدية لكل أشكال العنف والعدوان، وهما في الحقيقة سببان جعلناهما في فرعين:

الفرع الأول: العوامل والأسباب التي ترجع إلى التصور والفكر

وهي من العوامل المهمة جداً، لأن أفعال الإنسان وتصرفاته ناتجة عن تصور معين لحقيقة تعاليم الإسلام -سواء من حيث الجملة أو من حيث التفصيل- ثم عن تفكير نمطي حول الآليات والتطبيق، فإذا كان الأصل فاسداً -أعني الفكر والتصور- كانت الحقيقة المتهمة فاسدة وكان الفكر مثلها⁽²⁰⁾؛ يقول الدكتور دراز: "... الإنسان يمتاز عن سائر الكائنات الحيّة بأن حركاته، وتصرفاته الاختيارية يتولى قيادتها شيء لا يقع عليه سمعه ولا بصره، ولا يوضع في يده ولا عنقه، ولا يجري في دمه، ولا يسري في عضلاته وأعصابه، وإنما هو معنى إنساني روحاني اسمه الدين والعقيدة".

الفرع الثاني: الأسباب التي ترجع إلى جانب اقتصادي أو عامل اجتماعي.

يعتبر الاقتصاد في أي دولة من الدول-خاصة غير المتطورة- من الأسباب الفاعلة جدا والمحرّكة والداعية إلى العنف والتطرف في العالم؛ كما أن تعاقب وتوالي الأزمات الاقتصادية وعدم تعافي الدول الضعيفة منها له تأثير شديد على المجتمعات من حيث حدة العنف والعدوان فتصير تلك المجتمعات مراتع خصيبة للتنظيمات والجماعات الإرهابية، لأنه يسهل على القائمين عليها استقطاب الشباب البائس والمشرّد البطال خاصة مع ما يشعرون به من إحباط ومرارة ينضاف إليها عدم تكافؤ الفرص، كل هذا وذاك يشكل ردة فعل قوية لدى هؤلاء متى سنحت لهم الفرصة، وإذا انضم إلى كل هذا عدم وجود توجيه سديد وسليم، فلا محالة ولا ريب أن سيقعون اليوم أو غدا ضحايا للجماعات المتطرفة⁽²¹⁾.

المطلب الثاني: آليات وطرق مجابهة العنف والتطرف.

لقد أثبت الأحداث الكثيرة في السنين الأخيرة أن شريحة الشباب هم أكثر استهدافا من قبل الجماعات الإرهابية، خاصة الفئة الهشة التي تُعاني من عدم الحصانة الثقافية، لذلك تعيّن تحصينهم بالإجراءات والتدابير الوقائية دينيا وثقافيا من شرك الوقوع في المحذور، وذلك على مختلف الجهات، أهمها جهتان:

الفرع الأول: الجهة الدينية

إن تفشّي المنكرات والكبائر دون أن يكون هناك إنكار أو محاولة جادة لتغييرها سبب رئيس لحدوث الفتن والحروب والقتال في البلاد⁽²²⁾؛ ومما لا يختلف فيه اثنان أن التشددّ تقابله ردة فعل مساوية له في القوة أو أشد، والنتيجة غالبا ما تكون كارثية.⁽²³⁾

يجب على المؤسسات الدينية أن يكون القائمون عليها لهم دور هام في تحييد الشباب المسلم عن التطرف، ويساعدونهم على فهم الدين الصحيح، لذلك وجب مراقبة هذه المؤسسات بصفة دورية، وإبعاد كلّ من ليس أهلاً لذلك المنصب من إصدار أي فتوى شرعية، مع توعية الناس بشأن عظم الفتوى وخطورة الخوض فيها من غير تحقيق للشروط التي نص عليها الفقهاء.

الفرع الثاني: الجهة الأسرية والاجتماعية

وأما على المستوى الأسري أو الجهة الأسرية فينبغي أن نفكر وأن نتباحث في قضية زواج الشباب المسلم، وذلك من حيث إعداد برامج تأهيلية لهم من أجل توعيتهم بالأدوار المنوطة بهم، وذلك نحو تأهيل البنات والفتيات والنساء على حسن القيام بالأدوار الزوجية والأمومية، وكذلك الأمر بالنسبة للشباب من حيث تأطيرهم على القيام بالدور الزوجي والأبوي في آن واحد، فكثيرة هي الزيجات التي تفشل بسبب عدم الوعي بمسؤوليات هذه الأدوار وعدم الاستعداد لتقبّل هذه المسؤوليات أو عدم

فهمها من هنا نشأت الفجوة بين الأهل والأولاد؛ والتأهيل يجب أن يكون تأهيلاً مستمراً بحيث يتم التأهيل على مستوى المستجذات والأمور الطارئة التي على الشباب مواجهتها وعلى الوالدين مساعدة هؤلاء الشباب في مواجهتها وأهم هذه المشكلات هي القضاء على أوقات الفراغ لدى الشباب.⁽²⁴⁾

الخاتمة

أولاً: النتائج

أولاً: لقد أثبت الأحداث الكثيرة في السنين الأخيرة أن شريحة الشباب هم أكثر استهدافاً للعدوان، خاصة الفئة الهشة التي تُعاني من عدم الحصانة الثقافية، لذلك تعين تحصينهم بالإجراءات والتدابير الوقائية دينياً وثقافياً من شرك الوقوع في المحذور، وذلك على مختلف الجهات، أهمها جهتان: جهة دينية وجهة أسرية واجتماعية

ثانياً: التطرف هو مجانية الفطرة السليمة و إتباع الطريق الخطأ المنهي عنه عرفاً أو ديناً أو قانوناً، أو الخضوع والاستسلام للطبيعة الإنسانية دون قيود.

ثالثاً: العدوان هو تجاوز المقدار المأمور به بالانتهاء إليه والوقوف عنده.

رابعاً : العوامل والأسباب المفضية إلى العنف والتطرف تتنوع وهي ليست على شاكلة واحدة وقد تجتمع في شخص واحد أو أشخاص وقد تكون أهم الأسباب المؤدية لكل أشكال العنف هما التصور والفكر، والجوانب الاقتصادية الاجتماعية.

ثانياً: التوصيات.

- جعل الرجل المناسب في المكان المناسب، وذلك من خلال إسناد المهام لعلماء أكفاء مخلصين حقيقيين وأيضاً تعزيز دورهم في نشر الوعي لمكافحة ومجابهة التطرف والعنف وتجفيف منابعهما.

- الحث على نشر التسامح ونبذ العنصرية، كما ينصح بتحري الدقة والأمانة والموضوعية في نقل الأخبار وعرضها، خاصة ما كان متعلقاً بهذه القضايا.

- دعوة الجامعات والمعاهد العلمية والدينية إلى إبراز تسامح الإسلام وإظهاره على ما هو عليه بصورته براءة مُشرقة، والتركيز على المنظومة الأخلاقية فيه كقيم التسامح والتعايش وقبول الآخر والمحبة والسلام والتعاون على البر والخير.

الهوامش:

- 1-القاموس المحيط للفيروز أبادي، ج3ص178
- 2-التخلف الاجتماعي لمصطفى حجازي، ص263
- 3-المعجم الوسيط، ج2ص555
- 4-مقال منشور على الأنترنت على موقع:
www.annabaa.org
- 5-المصباح المنير للفيومي، ج2ص397
- 6-الكليات لأبي البقاء الكفوي، ص922
- 6-لسان العرب لابن منظور ج8 ص337
- 7-الإرهاب التهديد والردّ عليه لموريس إريك، ص34
- 8-سورة البقرة: 229
- 9-سورة آل عمران: 103
- 10-سورة النساء: 171
- 11-سورة المائدة: 32
- 12-سورة الأعراف: 157
- 13-سورة هود: 112
- 14-سورة الممتحنة: 8 – 9
- 15-رواه البخاري (39)؛ ومسلم (2816)
- 16-أخرجه ابن ماجه (3029)؛ والحاكم (1711)؛ و البيهقي (9806)
- 17-رواه مسلم (2670)
- 18-أخرجه مسلم (1847)
- 19-الإرهاب بين التدمير والتبرير لسلطان العيد - بحث منشور على الإنترنت.
- 20-كتاب الدين لدراز، ص223 .
- 21-كمال حماد. الإرهاب والمقاومة في ضوء القانون الدولي لكمال حماد، ص43.
- 22-الإرهاب الأسباب والعلاج لعضام الجفري-بحث منشور في مؤتمر موقف الإسلام من الإرهاب، المنعقد في جامعة الإمام محمد بن سعود الإسلامية بالرياض.
- 23-الأنساق الاجتماعية ودورها في مقاومة الإرهاب والتطرف، لعبد الله بن عبد العزيز، مركز الدراسات والبحوث، جامعة نايف العربية للعلوم الأمنية، الرياض 1427هـ – 2006م.
- 24-من جهود المملكة العربية السعودية في مكافحة الإرهاب، موقف الإسلام من الإرهاب سعيد بن عائض الزهراني،

قائمة المراجع:

- الإرهاب الأسباب والعلاج لعصام الجفري، بحث منشور في مؤتمر موقف الإسلام من الإرهاب، المنعقد في جامعة الإمام محمد بن سعود الإسلامية بالرياض خلال الفترة من 1-3 ربيع الأول (1425هـ).
- الإرهاب التهديد والردّ عليه لموريس إريك (1991)، ترجمة الدكتور أحمد محمود، القاهرة – الهيئة المصرية العامة للكتاب.
- الإرهاب بين التدمير والتبرير لسلطان العيد، منشور على الإنترنت.
- الإرهاب والمقاومة في ضوء القانون الدولي لكمال حماد، المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر والتوزيع، الطبعة الأولى، بيروت، (2003).
- الأنساق الاجتماعية ودورها في مقاومة الإرهاب والتطرف، عبد الله بن عبد العزيز، مركز الدراسات والبحوث، جامعة نايف العربية للعلوم الأمنية، الرياض (2006م).
- المعجم الوسيط لمجموعة من المؤلفين، دار الدعوة، القاهرة، مصر.
- لسان العرب لابن منظور، دار إحياء التراث العربي، بيروت، لبنان.
- مصطفى حجازي، التخلف الاجتماعي، معهد الإنماء العربي، بيروت، (1976).
- مقال منشور على الأنترنت على موقع: www.annabaa.org
- موقف الإسلام من الإرهاب لسعيد بن عائض الزهراني، جامعة الإمام محمد بن سعود الإسلامية، الرياض (1425هـ).

فرانسيس فوكوياما والتأسيس الفيلو-بوليتيك لنهاية التاريخ

العاقب سفيان

طالب دكتوراه / جامعة وهران 02

مقدمة:

شهدت الانسانية في العصر الحديث تحولات بارزة في حياتها الفكرية والثقافية والعلمية، ومن ثمة شملت باقي مجالات الحياة، فالحيات السياسية والاقتصادية والاجتماعية عامة، وكانت تلك التحولات قد مست بقوة مجال العمل من حيث وسائله، ومناهجه في التأثير على الطبيعة. وفي إستخراج الطاقة وتحويلها من صورة غير نافعة إلى أخرى نافعة، من منطلق تسخير الطبيعة والطاقة لخدمة مصالح الإنسان وتحقيق أغراضه، وكان للانفجار العلمي والثورة الصناعية ومن وراء ذلك الإصلاح الديني والسياسي والتربوي الداعي الى تحرير العقل والإنسان الفرد والمجتمع من كل ما يعيق السير نحو التقدم والازدهار الدور الكبير في تفجير التكنولوجيا، وهو ما تميزت به الحياة عامة في الغرب الأوربي الحديث في الشرق الإطلنطي وفي الولايات المتحدة الأمريكية في غربه إن تخطي الغرب الأوربي الحديث أزمات ونكسات العصور الوسطى وإملاكه لشروط النهضة، وأسباب القوة والتقدم جعله يبني حضارة قوية، تقوم على أساس الحية والعلم والتكنولوجيا هذه الحضارة مكنته من الوصول الى درجة عالية من الازدهار في المجال الاقتصادي والرفاهية المادية، ذلك لكثرة الإنتاج الصناعي وتنوعه، وازدهار حركة التسويق والتجارة، وكان ذلك بفعل تطور وسائل النقل والاتصال، الحالة الجديدة التي عرفتها شعوب أوربا الحديثة. وكذا شعوب الولايات المتحدة الأمريكية، غيرت مجرى ومسار شعوب العالم برمته، بفعل انتقال منتجات الحضارة الغربية الفكرية والعلمية والتكنولوجيا وغيرها إلى تلك الشعوب مع حرص الغرب على ذلك، ولكن في خضم النماء الاقتصادي والازدهار العلمي والتكنولوجي الغربي، تنامت الكثير من التحولات والتوجهات، وارتبطت بالوعي التاريخي وبظروفه الفكرية والمادية، ومن أبرز

هذه التحولات توجه العولمة ،التي إرتبط بمفاهيم عدة قام عليها الفكر الغربي الحديث ،مثل الحرية و العقلانية و الليبرالية و العلمية ،العلمانية و الحداثة والتحديث وغيرها هذه المفاهيم في إطار الظروف التاريخية للغرب الحديث ومصالحه قامت بأدلجة العولمة ،حيث نشأت ونمت الظاهرة وأصبحت موضوعا يشغل الجميع ،يشغل الغرب الذي يسعى الى بسط سلطانه ونفوذه على العالم بقوته وحضارته المركزية ، ومن دون منافس ويشغل الجهات الأخرى من العالم لحاجتها إلى التنمية وهي تفتقر إلى شروطها و توجد في الأطراف خارج المركز والعولمة فلسفتها وإيديولوجياتها ومنظورها للدفاع عنها وفرض هيمنتها ،لكن العولمة بهذه الفلسفة وبممارساتها بلغت من التطرف الأيديولوجي الليبرالي ومن الاستبداد السياسي ، ومن الفساد الاقتصادي وغيرها فاجعلها في قفص الاتهام ، وفي ظل هذه التغيرات والتحولات التي عرفتها ساحة أوربا الغربية وبخاصة الولايات المتحدة الأمريكية بزغ على المشهد الثقافي والسياسي البعض من رواد الفكر الفلسفي و السياسي على شاكلة "ريتشارد رورتي" و"وصامويل هيتينجتون" و"فرانسيس فوكوياما" هذا الأخير الذي يعد نموذجا لبحثنا هذا.

فوكوياما من الفلسفة إلى السياسة

يعتبر " فرانسيس فوكاياما" Francis Fukuyama " عالم سياسة واقتصاد سياسي ومؤلف وأستاذ جامعي أمريكي، اشتهر بكتابه "نهاية التاريخ والإنسان الأخير" الصادر عام 1992م، والذي جادل فيه بأن انتشار الديمقراطيات الليبرالية والرأسمالية والسوق الحرة في أنحاء العالم ،قد يشير إلى نقطة النهاية للتطور الإجتماعي والثقافي والسياسي للإنسان. وارتبط اسم فوكوياما بالمحافظين الجدد، ولكنه أبعد نفسه عنهم في فترات لاحقة⁽¹⁾

ولد يوشيرو فرانسيس فوكوياما في حي هايد بارك بمدينة شيكاغو في 27 أكتوبر 1952 م لكل من يوشيو فوكوياما وتوشيكو كواتا. هرب جد فوكوياما من الحرب الروسية اليابانية عام 1905 م وافتتح متجراً في لوس أنجلوس كاليفورنيا قبل الاعتقال الاداري للأميركيين اليابانيين خلال الحرب العالمية الثانية. والده كان أوفر حظاً من جده وتفادى الاعتقال لأنه حصل على بعثة دراسية في جامعة نبراسكا. هذه التجربة التي مرت بها عائلة فوكوياما جعلته ناقداً للإسلاموفوبيا.⁽²⁾

¹⁻ Robert Boynton "Francis Fukuyama: The Neocon Who Isn't". *Robert Boynton* .May 16 2015.

²⁻ Stephen Moss (2011)".(Francis Fukuyama: 'Americans are not very good at nation-building'". *The Guardian* .May 16 2015 .

يقصد فوكوياما بنهاية التاريخ كإتجاه وليس كأحداث ، الديمقراطية الليبرالية هي تنويع التطور الأيديولوجي للإنسان، وعدم وجود بديل غير بربري وخطير يعني ان الحجج الأيديولوجيا للآخرين لاترقى لمقارعة الديمقراطية الليبرالية ، وبمعنى ادق يمثل هذا المؤلف النظري الأيديولوجي و السياسي للنظام العالمي الجديد ولنوجه العولمة في عصرنا ، وينطوي على الخلفية النظرية الفلسفية التي تستند اليها ايدولوجيا العولمة و سياستها الليبرالية في الإقتصاد و في ممارسة السلطة و الحكم في الحياة الإجتماعية الفكرية و الثقافية عامة، و لم يكن الكتاب ذا طابع علمي يهد الى تعميق البحث و الدراسة الإنسانية و الإجتماعية انطلاقا من الواقع الإنساني الحضاري في العالم المعاصر بقدر ماكان بيانا نظريا و خطابباسياسيا وايديولوجيا، الهدف منه تبرير توجه العولمة و تمرير فرض النظام العالمي الجديد الذي تسعى القوة المهيمنة الى فرضه على العالم أجمع ، و مادام اليسار الأيديولوجي كان ومازال يقف في وجه هذه الأطروحة السياسية الممثلة في الرأسمالية والديمقراطية فإنه يعتبر الوأسمالية الموحشة هي التي أنجبت العولمة و ماترتب عنها من تداعيات خطيرة على حياة الإنسان ،هذا على الرغم من التحولات الكبرى السياسية والإقتصادية التي عرفتھا الساحة الدولية ،ومنه توجه دول المعسكر الشرقي صوب الديمقراطية واقتصاد السوق والتعاطي بإجابية مع العولمة والنظام العالمي الجديد و في الإتجاه المعاكس ينطلق المفكر "فوكوياما" في صياغة رؤية سياسية و إيديولوجية ذات أبعاد فلسفية تحدد مشروعية مرتكزات المرحلة التاريخية الراهنة ومحدداتها وموجهاتها،المرحلة التي تتسم بسيطرة منتجات النهضة الأوروبية الحديثة و المتمثلة في التقدم العلمي والتكنولوجي الهائل في الرأسمالية و الديمقراطية ،وفيما أفرزته الحرب العالمية الأولى والثانية وفي عجز اليسار في الإستمرار،إن رؤية :فوكوياما"على كون الديمقراطية الليبرالية هي "نهاية التارخ"الذي يتحرك ليس بفعل العنف بل بدافع الرغبة الشديدة للإعتراف ،هذا المحرك الأساسي للتاريخ يُعرف في الرؤية "بالتيموس"ونجاح الديمقراطية الليبرالية يتم بالتقدم العلمي والتكنولوجيا وينبغي التأسيس للعلم و التكنولوجيا في المجتمع لبناء الديمقراطية الليبرالية في الحياة السياسية والإقتصادية فيمنهض المجتمع بمشاركة الشعوب الفعلية

ان الصورة الحقيقة التي تعكس الخلفية الفكرية والسياسية للمفكرالامريكي " فرانسيس فوكوياما" ، تتضح معالمها من مؤلفاته وبخاصة اطرو حته"نهاية التاريخ و الإنسان الأخير" التي نشرها في مجلة "ناشيونال أفيرز" سنة 1989م ، قبل يتوسع فيها ويؤلف الكتاب،من ابرزاطروحاته والتي اراى من خلالها بأن تطور التاريخ البشري كصراع بين الأيديولوجيات قد انتهى الى حد كبير

، مع استقرار العالم على الديمقراطية بعد الحرب الباردة ، و سقوط جدار بارلين سنة 1989م ، وتوقعه لإننتصار الليبرالية السياسية والإقتصادية.

لكن مانشهده ليس مجرد نهاية الحرب الباردة ، ولكن نهاية التاريخ على هذا النحو . هذه نقطة النهاية التطور الأيديولوجي للبشرية وباية عولمة الديمقراطية الليبرالية كشكل النهائي للحكومة الإنسانية.

يعيب "فوكوياما" على بعض البلدان غير الديمقراطية التي استوردت التكنولوجيا من دون إنتاجها قائلا : " العيب الوحيد البارز هو منطقة الشرق الأوسط التي ليست فيها أيضا ديمقراطيات مستقرة ، بينما تحتوي عدد كبيرا من الدول حيث المداخل الفردية تصل إلى المستويات الأوروبية أو الآسيوية ولكن النفط يفسر كل شيء ، فالمداخل النفطية سمحت لدول مثل العربية السعودية و العراق وإيران والإمارات العربية المتحدة أن تُحصل الدلائل الخارجية للحدثة . سيارات ، فيديوهات ، طائرات حربية من طراز ميراج دون أن تتلقى مجتمعاتها التحولات الاجتماعية الضرورية لبناء ونحت هذه الثورة "(3)

إن هذه الرؤية تعبر عن قراءة للتاريخ والمجتمع والفكر في الغرب الأوربي وفي الولايات المتحدة الأمريكية ، وهي سلاح فكري فلسفي إيديولوجي إلى جانب القوة الاقتصادية والعسكرية للدفاع عن الوضع الذي تجسده العولمة وتعممه في العالم أجمع ، من صور الدفاع عن العولمة ما جاء على لسان فوكوياما : "كلما اقتربت الإنسانية من نهاية الألف الثالثة فإنه يُلا حظ أن الأزميتين المزدوجتين للتسلطية والاشتراكية لم تترك في ساحة المعركة إلا إيديولوجيا واحدة محتملة ذات طابع شمولي ، هي الديمقراطية الليبرالية ، عقيدة الحرية الفردية والسيادة الشعبية فبعد مائتي سنة من إطلاقها للثورتين الأمريكية و الفرنسية ، برهنت مبادئ الحية و المساواة ليس فقط أنها دائمة ، بل أيضا أنها تستطيع أن تنبعث من جديد "(4). وبعد مرور عقد من الزمن على نظرية "فوكوياما" في كتابه "نهاية التاريخ والإنسان الأخير" يكتب مقالا صدر عام 1999م عنوانه "عشر سنين على نهاية التاريخ" يطرح فيه أطروحته السابقة ويؤكد عليها ، فيقول: لا شيء مما طرأ على السياسة العالمية أو الاقتصاد الكوني مدة عشر سنوات الأخيرة يشك في صحة ما انتهت إليه ألا

³ - فيصل عباس ، العولمة والعنف المعاصر ، جدلية الحق والقوة ، ص.290

⁴ . فرانسيس فوكوياما ، نهاية التاريخ والإنسان الأخير ، ترجمة فؤاد شهين ، ص.68

وهو أن الديمقراطية الليبرالية واقتصاد السوق المنقذان للوجود بالنسبة الى المجتمعات الحديثة
". (5)

إن فلسفة "نهاية التاريخ" لدى المفكر الأمريكي فوكوياما تعتمد على فلسفة هيغل ومنظورها الجدلي ،لهدف رئيسي هو الدفاع عن الديمقراطية الليبرالية من منطلق تقدير الذات و الرغبة الشديدة في الاعتراف "التي موس" وتفضيل الحكم الديمقراطي و التحرك في النضال ضد كل أشكال الهيمنة والتسلط و الاستبداد،و الوقوف امام كل من يعيق تنفيذ الطموح صوب الديمقراطية الليبرالية وإذا كانت الجدلية الهيجلية على مستوى الفكر والمثال هي محرك التاريخ في اتجاه صياغة مكتملة تاريخية تتجاوز ما خلفته الحداثة من مساوئ في الفكر و الممارسة ،ولايتحقق اكتمال العقل و الروح السياسي والفلسفي والديني في التاريخ إلا بأسلوب ينتهي بالوعي الى المطلق المتعين في الزمان وفي المكان والمتمثل في نظام الدولة المكتمل الإنسجام ، "ومن الواضح أن هيغل يصف بجلاء نموذج الدولة الصناعية الغربية الحديثة ، وإن كان تأثره بالنموذج النابليوني معروف ،وممكن ثم كانت الإنتقادات العديدة التي وجهت له باتهامه بالتنظير للدولة الكليانية ..فلایمكننا إلا أن نقر بأنه وفق في ضبط طبيعة الدولة الغربية الحديثة ،التي وان كانت أول دولة أعلنت حرية الإرادة مبدأ تتأسس عليه الحركة الإجتماعية و السياسية ،فإنها في الآن نفسه أكثر دولة سلطوية في التاريخ، وأبعدها تدخلا في قولبة أنماط المعرفة والسلوك الفردي والجماعي، إن ما يمكن دون تردد ، إن هيغل كان أعمق نظرا وأكثر واقعية من تلميذه ماركس ، الذي تنبأ بإنهيار التناقض الطبقي وإنتفاء شكل الدولة ، بينما اكتفى فيلسوف المثالية الجدلية بضبط حركة الوقائع ،وقدمها في قالب نسقي تحكمه غائية العقل المطلق في مسار تجسده التاريخي"⁶.لقد تأثر فوكوياما بفلسفة التاريخ لدى هيغل التي تتميز بالمتانة الفكرية وبالصلابة في المفاهيم ،ولم تقف هذه المتانة والقوة في فلسفة التاريخ الهيجلية في وجه الإنحراف بها في نهاية التاريخ نحوكونها مجرد ايدولوجيا تحمي الدولة الديمقراطية الليبرالية الغربية الحديثة، لذا يعتبر العديد من المفكرين أطروحة نهاية التاريخ وما تنطوي عليه ليس بفمر الجديد فهي "لاتقدم رؤية جديدة ،أو مفاتيح معقولة لحقبة انفصمت فيها الدلالة عن الحدث ، وإنما هي أثر لأزمة نظرية متفاقمة ،تحيل في ماوراء مقصده . فوكوياما. إلى أزمة انسداد آفاق المعقولة التي تنبع في سياق الحداثة من محددات

⁵ .فرانيس فوكوياما ،مقالة :عشر سنين على نهاية التاريخ ، ترجمة المنصف الشنوني ، دار الثقافة العربية ،المجلس

الوطني الكويت ،سنة 2002

⁶ . السيد ولد آباه ، اتجاهات العولمة ، ص 150.

الإنسانية النظرية (الذات المفكرة) و المقاييس الموضوعية في وصف الظاهرة (العلم التجريبي) والتاريخانية الغائبة (مقولة التقدم). ولذا فان نهاية التاريخ لانفصم عن موت الإنسان الذي أعلنه " ميشال فوكو" (أي تقويض مقولة الوعي في علاقة تمثله المباشر لموضعه)، كما لاتنفصل عن " موت التجريبية الوضعية" التي أبرزت لمقاييس الإستمولوجية زيفها وعقمها ، ولا تنفصل كذلك عن انتكاسة التصورات التاريخية التي قامت على أنقاضها المناهج الجديدة في كتابة التاريخ وقراءته "(7) .

لم يأبه "فوكوياما" بالتحولات المتسارعة في العالم في ظل العولمة و النظام العالمي وما سببته الأزمات على المستوى الإقتصادي و المالي ، ليس في العالم المتخلف فحسب بل امتدى تأثيرها الى البلدان المتقدمة وعلى رأسها الولايات المتحدة ، مما يطعن في مقولة نهاية التاريخ وهو الموقف الذي يرى البعض صيه الكثير من الطرافة ، إن فوكوياما في "مقالته الأخيرة التي نشرها بصحيفة "لوس أنجلس تايمز" بادر بالتأكيد إلى "إنني لا أرى فيما حدث في عالم السيادة الدولية ، وفي الإقتصاد العالمي خلال السنوات العشر الأخيرة أي شيء يتعارض حسب وجهة نظري مع الإستنتاج القائل إن الديمقراطية المتحررة والنظام الإقتصادي الذي يتحكم في السوق هما البديل الوحيد النافع للمجتمعات الحديثة". وفي هذا السياق لاينظر الى غلى الأزمات التي عصفت باقتصاديات البلدان الآسيوية وروسيا، ولاتراجع الديمقراطية ، وانتشار الحروب الأهلية في مناطق شتى من العالم ، شواهد تفند نظريته ، وإنما يرى ان اتجاه العولمة (بالمنظور الرأسمالي الغربي) قد تجذر وتوطد ، لسببين اساسين: هما من جهة غياب نموذج تنموي بديل ، وآثار الثورة التقنية للمعلومات من جهة أخرى "(8)

فوكوياما كغيره من المفكرين الغربيين المعاصرين اطار العقل و الحركة في المجتمعات الغربية ومجتمع الولايات المتحدة الأمريكية فيه يكون الزمن مليء بالإيجابية في الفكر والممارسة في حياة الناس ، الإيجابية التي يصنعها العلم وتبنيها الثورة التقنية ، باعتبار العلم هو محرك التاريخ وليس حركة متطلبات الإقتصاد و السياسة والإجتماع البشري، والثورة العلمية التكنولوجية في مجال البيولوجيا ت كفيلة بضمان التغير الكيفي للعنصر البشري ، وهو ما لم تقدر عليه الإيديولوجيا الشيوعية ، يستمد فوكوياما خلفيته "النظرية لنموذجه المعدل من "الإيديولوجية العلمية" ولذا لم يكن من المستغرب أن يستند الى نتائج البيولوجيا التي تشهد تطورات مذهلة ،

⁷ فيصل عباس ، مرجع سابق ، ص. 293.

⁸ . السيد ولد آباه ، اتجاهات العولمة ، مرجع سابق ، ص. 29.

منذ أن بدأت تطورات تقنيات التصرف في الجينات "، ووصلت مرحلة الإستنساخ ، ولم يفقد فوكوياما نزعته التفاؤلية التي انبنت بدءاً على ايمانه باكتمال حركة التاريخ ، وغدت تتأسس على المراهنة على تطور العلم والتقنية وما ينجم عنها من تغير لشكل البشرية ذاتها التي ستنتهي ويحل محلها نموذج جديد من الإنسان ، وهو حصيلة انتفاء تتوفر فيه ميزات التفوق و السمو والكفاءة المطلوبة في العصر الجديد"⁽⁹⁾

أن ارتباط التطورات الكشفية و التجريبية و التقنية في العلوم البيولوجية بسائر مشكلات الإنسان أفرز نزاعات ايديولوجية عديدة قادها مفكرون وعلماء وساسة ، كانت متفقة في عمومها على تحكم العنصر العرقي الوراثي و الجيني في مصادر وأساليب ومنتجات التقدم والتحضر ، والأكثر مما تنتجه التطورات التقنية في البحوث العلمية البيولوجية في رأي فوكوياما ، فلسفة ما بعد الحداثة قوضت الأيديولوجية المؤسسة للديمقراطية الليبرالية ، وتركت العالم الغربي في موقف أضعف . حقيقة إنعدام عملية الماركسية والفاشية أمام الديمقراطية الليبرالية كانت سبباً كافياً للإحتفاء بالسلوك التفاؤلي في العصر التقدمي ، لأن هذا الأمل في المستقبل هو ما جعل المجتمعات الغربية تكافح من أجل الحفاظ على القيم التقدمية.⁽¹⁰⁾ فلسفة ما بعد الحداثة من ناحية أخرى ، أصبحت جزئاً لا يتجزأ من الوعي الثقافي ، لا تقدم أملاً ولا شيء يدعو للحفاظ على الشعور الضروري واللازم بهذا المجتمع والحفاظ على قيمه . رالف داندروف ، عالم سياسة وعلم اجتماع ألماني قال عام 1990 أن فوكوياما حصل على 15 دقيقة من الشهرة بعد مقاله المثير للجدل ،⁽¹⁰⁾ ولكن فوكوياما تجاوز الـ 15 دقيقة من الشهرة " وأصبح يسمى بالـ "فيلسوف الملكي للرأسمالية المظفرة" وقال عنه عالم الاجتماع الإسرائيلي أميتاي إيتزوني⁽¹¹⁾ :

هو من بين قلائل من المثقفين المستمرين ، هم في كثير من الأحيان مجرد نجوم إعلام يلتهمهم و يبصقهم بعد 15 دقيقة من الشهرة ، لكنه استمر .

ولكن أحداث 11 من أيلول 2001 رفعت من رصيد أستاذه الأسبق صامويل هنتجتون الذي ألف كتاباً يرد فيها على أطروحة تغلب الديمقراطية الليبرالية ويقدم نظرية جديد لصراعات عالم ما بعد الحرب الباردة . أحداث 11 سبتمبر جعلت فرانسيس فوكوياما يتراجع قليلاً ويصف ما يحدث

⁹ . فرانسيس فوكوياما ، نهاية الإنسان ، عواقب الثورة التكنولوجية ، ت . د . أحمد مستجير ، إصدارات سطور ، لبنان

، ط 1 : 2002 ، ص 189 .

¹⁰ Dahrendorf (1990) *Reflections on the revolution in Europe* p. 37

¹¹ Wroe ، Nicholas (May 10, 2002) . "History's Pallbearer" . *The Guardian* . Guardian Media Group

بالـ"تحدي التحليلي"، مضيفاً بأنه لم يعرف ماهو هذا الذي يواجهونه بالضبط، "هذه مجموعة بيانات جديدة" على حد تعبيره.

قال لاحقاً بأن التطرف الإسلامي هو سلوك اللحظات الأخيرة لثقافة ستتطور مع مرور الوقت، لأن منفذي أحداث 11 سبتمبر لا يمثلون توجهها غالباً وسيواجهون التحدي في النهاية، و"التحدي سينتصر" الحادثة بالنسبة لفوكوياما قطار سريع لن يخرج عن مساره، الديمقراطية والأسواق الحرة تستمر في التوسع لتصبح المبادئ المنظمة والمسيطرة على الكثير من دول العالم. عدد المسلمين الذين يريدون الهجرة إلى الغرب والمشاركة في إنتخابات، يفوق عدد الذين يريدون تفجير كل شيء فيه. يضيف مقدراً موقف معارضيهِ :

هناك شيء بخصوص الإسلام، أو النسخ المتطرفة منه على الأقل التي أصبحت مهيمنة في السنوات الأخيرة، ما يجعل المجتمعات المسلمة مقاومة للتحديث. من بين جميع النظم الثقافية المعاصرة، الإسلام لديه أقل عدد من الديمقراطيات باستثناء تركيا، ولا يحتوي دولاً حققت انتقالاً من حالة الدول النامية إلى دول متقدمة مثلما فعلت كوريا الجنوبية وسنغافورة. الإسلام هو النظام الثقافي الوحيد الذي ينتج أشخاص يرفضون الحادثة بانتظام مثل أسامة بن لادن أو طالبان. وهو ما يثير التساؤل حول مدى تمثيل هؤلاء في المجتمع الإسلامي الأكبر، وما إذا كان هذا الرفض للحادثة متأصل في الدين الإسلامي بطريقة أو بأخرى. إذا كان الراضين للحادثة أكثر من مجرد جماعات هامشية متطرفة، يمكن القول أن هنتنغتون محق وأننا في صراع طويل أصبح خطيراً بحكم التمكين التكنولوجي. ثم يعقب بالقول :

من المنطقي أن نسأل ما إذا كان الإسلام السياسي يشكل بديلاً موضوعياً للديمقراطية الليبرالية، الإسلام الراديكالي ليس لديه أي شعبية في العالم المعاصر بصرف النظر عن أولئك الذين هم مسلمون ثقافياً من البداية" 14 بالنسبة للمسلمين أنفسهم ، أثبت الإسلام السياسي أنه أكثر جاذبية من الناحية النظرية مما هو عليه في الواقع. بعد 23 عاماً من حكم رجال الدين الأصوليين، معظم الإيرانيين وخاصة الشباب، يودون العيش في مجتمع أكثر تحراً بكثير. الأفغان الذين عانوا من حكم طالبان يشعرون بالأمر نفسه. الكراهية المعادية للولايات المتحدة لا تُترجم إلى برنامج سياسي قابل للحياة. نحن في نهاية التاريخ بسبب وجود نظام واحد سيستمر بالهيمنة على السياسة الدولية وهذا النظام هو الديمقراطية الليبرالية، الصراع الذي نواجهه هو ليس صراع بين ثقافات متساوية بين

بعضها البعض مثل القوى الأوروبية في القرن التاسع عشر، الصراع الحالي هو سلسلة من اجرائات آخر نفس لمجتمعات تعتبر وجودها التقليدي مهدد بالفعل بسبب التحديث

يرفض فوكوياما موقف بعض معارضيه بأن الراديكالية الإسلامية الراضية للتحديث متجذرة في المعتقد الإسلامي نفسه، ويسمي هذا الموقف بالـ"هنتجتوني" نسبة لصامويل هنتجتون.⁽¹²⁾ فوكوياما لا يؤمن بوجود "الإستثناء الإسلامي" أمام منطق التحديث ويرى أنه وبرغم الاتحاد القديم بين الدولة والمسجد، ستكون هناك قوى دائمة تدعو لعدم تسييس الدين مثلما حدث في الغرب.⁽¹³⁾ يؤيده في موقفه "سعد الدين إبراهيم"، الذي قال بأن المسلمين وعبر أربعة عشر قرناً، شهدوا ظهور عدة حركات سواء كانت متطرفة أو إصلاحية أو متمردة أو روحانية، أو تبشيرية فهم في هذه المسألة ليسوا مختلفين عن المسيحيين. ألمانيا مثلاً، شهدت العديد من الحركات المماثلة في القرنين السادس والسابع عشر، وهي فترة تحول اجتماعي واقتصادي عميق في التاريخ الألماني والأوروبي بشكل عام. في ذلك الوقت، عملية التحديث قد بدأت لتوها مع كل ما يصاحب ذلك من الاضطرابات الواسعة النطاق.⁽¹⁴⁾ و يضيف "سعد الدين إبراهيم" أنه معجب بحساسية وذكاء تفنيد "فوكوياما" لأطروحة صامويل هنتجتون المعنونة صراع الحضارات.⁽¹⁵⁾ نهاية التاريخ ليس باعتباره توقفا للأحداث، بل لعدم وجود نظام في المستقبل لما بعد الديمقراطية الحديثة والرأسمالية. الديمقراطية الليبرالية تتوافق في الأساس مع الطبيعة البشرية لأنها تستوفي الرغبات الطبيعية للثراء والاعتراف. بعد عقدين من الزمن على أطروحته وبدون تشكل مرحلة ما بعد الليبرالية والرأسمالية في الأفق تشخيصه الأساسي لا يزال سليماً.

وفي كتابه مستقبلنا بعد البشرية يجادل فوكوياما بأن التكنولوجيا الحيوية تسمح للبشر بسيطرة مباشرة على تطورها الطبيعي وقد تسمح بتعديل طبيعة الإنسان وهو ما يعرض الديمقراطية الليبرالية للخطر. وصف فوكوياما البعد إنسانية بأنها من أخطر الأفكار في

¹⁵ Francis Fukuyama (2006). (The 'end of history' symposium: a response". *Open Democracy* .May 17 2015.

¹⁶ Saad Eddin Ibrahim (2006). (Politico-religious cults and the 'end of history'". *Open Democracy* May 17 2015.

العالم.⁽¹⁶⁾ نمت حركات تحررية كثيرة في العالم المتقدم من المدافعين عن الحقوق المدنية والحركات النسوية إلى المدافعين عن حقوق مثلي الجنس. ولكن هناك حركات غربية كما يصفهم فوكوياما، لا يريدون أقل من تحرير الجنس البشري من قيوده البيولوجية.⁽¹⁷⁾ البعد إنسانية موجودة ضمناً في كثير من جداول أعمال البحوث البيولوجية المعاصرة. التكنولوجيات الجديدة الناشئة من مختبرات الأبحاث والمستشفيات سواء عقاقير تغيير المزاج مواد زيادة كتلة العضلات، عقاقير محو الذاكرة الانتقائية، الفحص الجيني قبل الولادة، يمكن بسهولة أن تستخدم لتعزيز القدرات البيولوجية للبشر وتخفيف حدة الأمراض. الجنس البشري هو جنس ضعيف في نهاية المطاف، أمراضه تتطور باستمرار، يعاني من القيود المادية، ويعيش حياة قصيرة والمحظوظ من يعيش إلى سن الـ 100. بالإضافة إلى الغيرة، العنف، والقلق المستمر، تبدو مشاريع البعد إنسانية منطقية وجذابة. ولكن فوكوياما لديه نظرة مختلفة ويجادل بأن المجتمعات قد لا تقع فريسة سهلة لنظرة دعاة بعد الإنسانية ولكنهم قد يقعون في شركها دون إدراك، نظراً للمغريات البيولوجية التي يقدمونها بثمن أخلاقي فادح.⁽¹⁸⁾

إن أول ضحايا البعد الإنسانية هي المساواة. يقول فوكوياما بأن الولايات المتحدة شقت طريقاً صعباً في هذا الجانب فأكثر الصراعات السياسية جدية في تاريخ أميركا كانت تتمحور حول من هو الذي يمكن إعتباره إنساناً. إعلان الاستقلال الأمريكي شدد أن "كل الناس خلقوا سواسية" ولكن مع ذلك، السود والنساء لم يعتبروا كذلك وفق تفسيرات معظم الأميركيين عام 1776.⁽¹⁹⁾ الفكرة الكامنة وراء المساواة في الحقوق هو الاعتقاد بأن جميع البشر يمتلكون جوهر الإنسان الذي يقزم ويقلل من قيمة الاختلافات السطحية مثل لون البشرة، الجمال، وحتى مستوى الذكاء. هذا الجوهر الذي يفيد بأن لكل البشر قيمة متأصلة، هو قلب الليبرالية السياسية ولكن تعديل هذا الجوهر هو أساس مشروع بعد الإنسانية. إذا ما حاول الإنسان أن يجعل من نفسه أكثر تفوقاً بيولوجياً، تتراود أسئلة عن نوعية الحقوق التي سيطالب بها هؤلاء البشر المتحولون مقارنة بالذين لم يحظوا بنفس الفرص ليجعلوا من أنفسهم بشراً خارقين. إضافة إلى الآثار المترتبة على المواطنين في دول فقيرة حيث عجائب التكنولوجيا الحيوية على الأرجح ستكون

17-Francis Fukuyama (2004). "Transhumanism". *Foreign Policy*. May 17, 2015

بعيداً عن تناول الناس، تهديد فكرة المساواة يصبح أكثر إزعاجاً من الدول المتقدمة. فالفكرة هي أن تكنولوجيا كهذه ستجعل من الأقوياء حالياً أقوى وتخلق طبقة اجتماعية تدعي لها حقوقاً أكثر إستناداً على تفوقها الجسماني أو الجيني.

يجادل فوكوياما بأن البشر هم أعجوبة منتجات معقدة لعملية تطورية طويلة، خصائصهم الجيدة مرتبطة ارتباطاً وثيقاً بتلك السيئة. العنف والعدوانية هما السبب وراء قدرة الإنسان على الدفاع عن نفسه. مشاعر الاحساس بالتفرد والتميز، هي الدافع وراء الاخلاص للمقربين. الغيرة هي الدافع الحقيقي خلف الحب. حتى الوفاة تلعب وظيفة هامة في السماح للجنس البشري ككل في البقاء والتكيف، فأخر ما يريده الناس هو دكتاتور يعيش طويلاً ولا يموت. تعديل أي من الخصائص الرئيسية لدى البشر يستلزم لا محالة تعديل حزمة معقدة ومتراصة من الصفات الانسانية، ولا يوجد أحد قادر على التنبؤ بالنتيجة النهائية لهكذا تعديلات بالنسبة لفوكوياما، لا يمكن الوثوق بعلماء البيولوجيا لأن هدفهم الرئيسي هو التغلب على الطبيعة وغالبهم لا يهتم لأي اعتبارات أخلاقية، وهناك الأخلاقيون البيولوجيين وهدفهم الأساسي هو تبرير وتقديم المسوغات لكل ما يريد أن يقوم به العلماء.⁽²⁰⁾

إن الجدل حول هذه القضية ليس حكراً على الجانب الذي تحدث عنه فوكوياما وهو الجانب السياسي فهناك جوانب أخرى ولكن هناك من رد على الجانب الذي أشار إليه فوكوياما. الانتقادات لنظرية فوكوياما تجادل بأن الليبرالية السياسية هي ما سينظم الحياة في مجتمع ما بعد الإنسانية، لأن البيولوجيا لم تكن العامل المحدد أو المحرك للحقوق السياسية والمدنية. الليبرالية لم توجد على أساس المساواة الفعلية بين البشر، بل بالمساواة في الحقوق وأمام القانون. كما أن الهندسة الوراثية قد تخفف من الفوارق بين البشر بدلاً من تفاقمها، فهي تتيح لكثيرين إمتيازات كانت في السابق حكراً على قلة. الليبرالية السياسية ليست في خطر بل هي من سيضمن حقوق الأفراد في مجتمع ما بعد الإنسانية لجوهرها القائم على تطبيق القانون على الجميع مهما كانوا أغنياء أو فقراء، جهلة أو متعلمين، أقوياء أو عاجزين، معززون بيولوجياً بفضل الأبحاث أو غير معززين. والجدل لا يزال مستمراً.

وفي مقالته الفضائل الاجتماعية وتحقيق الازدهار ، تشرح نظرية الاقتصادات التقليدية الحديثة 80% من الأحداث الاقتصادية، والباقي يعتمد على دور الدولة والتنظيم الاجتماعي للمجتمع. مالت البنية الفكرية والاجتماعية في غالب المجتمعات الغربية لتهميش المجالات

²²⁻ Ronald Bailey (2004). "(Transhumanism: The Most Dangerous Idea?". *Reason* .May 17 2015.

الاجتماعية والأنثروبولوجية للاقتصاد، ولكن الاقتصاد بحد ذاته لا يمكنه تفسير لماذا بعض المجتمعات أكثر ازدهاراً من غيرها. يقول فوكوياما أن البلدان المزدهرة تميل إلى أن تكون تلك التي يمكن أن تتم فيها العلاقات التجارية بين الناس بشكل غير رسمي ومرن على أساس الثقة، مثل ألمانيا واليابان والولايات المتحدة. في مجتمعات أخرى، مثل فرنسا وإيطاليا وكوريا، تخضع السندات الاجتماعية للعلاقات الأسرية وغيرها من وجوه الولاءات المختلة، وهو ما يخلق الجمود ويستفز الدولة للتدخل بما يثبط النمو الاقتصادي. الفكرة الرئيسية للكتاب هو الأداء الاقتصادي للمجتمعات متعلق بشكل كبير بوجود درجة عالية من الثقة في المجتمع المدني، في العلاقات الغير العائلية والغير الحكومية. جميع أشكال الجماعات الثقافية الاجتماعية التقليدية مثل القبائل والجمعيات القروية، والطوائف الدينية وما إلى ذلك، تقوم على أساس تقاليد مشتركة وتستخدم هذه المعايير لتحقيق غايات تعاونية. الأدبيات حول التنمية لم تعتبر هذه العلاقات مفيدة لرأس المال الاجتماعي.

القدرة الثقافية على تشكيل منظمات وشركات غير أسرية وغير حكومية هي المفتاح لتشكيل منظمات تجارية كبيرة، ناجحة وحديثة. في المجتمعات ذات الروابط الأسرية القوية أكثر من اللازم أو حيث كانت الكاثوليكية أو الشيوعية قوية، يجد الأفراد صعوبة في تشكيل روابط اجتماعية يمكن أن تؤدي إلى علاقات فعالة على صعيد الاقتصاد الجزئي. المجتمعات ذات الثقة المنخفضة تقلل قدرة أعضائها على التضامن وتقلل من فعالية التعاون مع الغرباء. في الأجزاء الصينية من شرق آسيا والعديد من بلدان أميركا اللاتينية على سبيل المثال، رأس المال الاجتماعي يتواجد داخل دائرة ضيقة من الأسر، فتلك المجتمعات لا تثق بالغرباء من خارج دوائرهم الضيقة غالباً لأن الغرباء يصنفون ضمن فئة مختلفة عن الأقارب في ثقافة العمل وهو ما يؤدي إلى انخفاض مستوى السلوك الأخلاقي للمواطنين وتبرير المعايير المزودجة. في مثل هذه المجتمعات، يشعر الموظف العمومي أن من حقه السرقة أو الاختلاس طالما أنها تصرفات ستصب في مصلحة عائلته أو عشيرته، فحسن السيرة والسلوك محفوظ للعائلة والمعارف فقط⁽²¹⁾

تعاني المجتمعات التقليدية من عدم وجود أفراد على أطراف الشبكات الاجتماعية، أفراد قادرين على التنقل بين المجموعات المختلفة وبالتالي يصبحون حملة لأفكار ومعلومات جديدة. المجتمعات التقليدية غالباً ما تكون قطعية، أي أنها تتألف من عدد كبير من الوحدات الاجتماعية المتطابقة والقائمة بذاتها مثل القرويين أو القبائل. المجتمعات الحديثة على النقيض من ذلك،

²³⁻ Francis Fukuyama (1999). (Social Capital and Civil Society". IMF May 24 2015.

فهي تتألف من عدد كبير من الفئات الاجتماعية المتداخلة التي تسمح بعضويات وهويات متعددة ولذلك يكون تبادل المعلومات والابداع والابتكار أصعب وإستغلال الموارد البشرية أسوأ في المجتمعات التقليدية مقارنة بالحديثة لا يقترح فوكوياما بأن المنظمات أو الشركات العائلية غير منتجة فمن الواضح أنها ليست كذلك، ولكن نمو وتطور الشركات الأكبر حجماً لا يحدث في المجتمعات "العائلية" دون تدخل مكثف من جانب الدولة، وهو ما يعرقل قدرة القطاع الخاص على إيجاد شركات ضخمة وقوية وديناميكية مثل المجتمعات ذات الثقة العالية، فالملاحظ بشأن المجتمعات التقليدية أن الشركات الكبرى في الغالب ما تكون ضمن القطاع الحكومي مع كل ما يصاحب ذلك من لا فعالية وإنعدام في الكفاءة.

لافتقارها القدرة على إيجاد علاقات إجتماعية عفوية، تقع هذه المجتمعات فريسة عدم الكفاءة أو المحسوبية أو تكلفة العقود الرسمية وتدخل الدولة. عندما توجد الثقة بين العمال ورؤسائهم، وبين الموظفين ومدراءهم من خارج العائلة، وبين الموردين والمنتجين، تزدهر الترتيبات الغير الرسمية منخفضة التكلفة. من المصادر الأساسية لرأس المال الاجتماعي وجود مجتمع مدني، فوجود المجتمع المدني شرط ضروري للديمقراطية الليبرالية كما قال إرنست غيلنر: "بدون مجتمع مدني لا توجد ديمقراطية"

إن المصلحة الذاتية والعقود وأتعاب المحامين كلها مصادر مهمة للارتباط الاقتصادي، ولكن أكثر المنظمات فعالية هي تلك القائمة على مجتمعات تمتلك قيماً أخلاقية مشتركة. الديمقراطية الليبرالية تعني وجود مجال لحماية الحرية الفردية بتقييد الدولة عن التدخل، ولكن يجب على المجتمع أن يكون قادراً على تنظيم نفسه حتى لا يتحول النظام السياسي إلى أناركية. بغياب المجتمع المدني، تتدخل الدولة لتنظيم الأفراد الذين لا يستطيعون تنظيم أنفسهم والنتيجة غياب الحرية بتصرف الدولة كأب للمواطنين مسؤول عن تلبية كافة إحتياجاتهم. إنخفاض رأس المال الاجتماعي يؤدي إلى العديد من الاختلالات السياسية مثل ما حدث في فرنسا وإيطاليا حيث تشكلت أنظمة مركزية صارمة بشكل مفرط وغير قادرة على الاستجابة الشعبية، وهو ما جعلها أنظمة غير قابلة للتغيير والاصلاح إلا من خلال الثورات والانتفاضات الشعبية أو الاضرابات العامة بصورة أدق كما حدث خلال أحداث مايو 1968 في فرنسا.

إن فوكوياما قدم نظريته بشكل جيد لدرجة أن النقاد كانوا على إستعداد لتجاوز تعميمه للمجتمعات التي درسها بالتفصيل في كتابه وهي الولايات المتحدة واليابان وألمانيا (مجتمعات ثقة

عالية)، وكوريا الجنوبية وفرنسا وإيطاليا والصين (مجتمعات ثقة منخفضة).⁽²²⁾ ويؤكد فوكوياما ويشدد أن كتابه لا يتبنى دعوة رومانية للـ"عودة إلى الأيام الذهبية" ما قبل المجتمعات والتقاليد الرأسمالية، فالديمقراطية الليبرالية والرأسمالية يظلان الجوهر، والتنظيم والإطار السياسي والاقتصادي الوحيد للمجتمعات الحديثة.⁽²³⁾ الانتقاد يركز على الاستثنائات والشذوذ التاريخي، وهي تحديات للهيكل الأساسي للكتاب. ما افتقده فوكوياما وفقا لنقاد كان ربط جداله الرئيسي بحالات تاريخية سابقة من النهوض والصعود الاقتصادي، بما في ذلك الثورة الصناعية في أوروبا الغربية وبريطانيا والولايات المتحدة. التدابير والاختبارات التي أجراها فوكوياما لقياس دور الثقافة والثقة المجتمعية في التنمية الاقتصادية شابتها المراوغة.⁽²⁴⁾ وصف فوكوياما لكوريا الجنوبية بأنها مجتمع "ثقة منخفضة" تلقى ردوداً مختلطة من علماء كوريين، لأن بعض الدراسات الكورية وجدت خصائص تدعم جدال فوكوياما وبعضها وجد أن مستوى الثقة المجتمعية لا يقل عن ذلك في اليابان والبيانات الاحصائية لا تدعم وضع كوريا الجنوبية في سلة واحدة مع أميركا اللاتينية كـ"مجتمع ثقة منخفضة".⁽²⁵⁾

الأزمة الاقتصادية الآسيوية انتهكت جداله عن أقوى نماذج المجتمعات ذات الثقة العالية وفقا لنقاد ولكن في الحقيقة، الأزمة المالية عام 1997 كانت نتيجة ضغوطات من وول ستريت فالكوريون يسمونها بـ"أزمة صندوق النقد الدولي" ولم تكن أزمة اقتصادية أصيلة، يعتقد الكوريون أن صندوق النقد الدولي استغل أزمة السيولة لفرض أسواق رأس مال مفتوحة في كوريا لصالح غولدمان ساكس وسي تي غروب وغيرهم لأنه مهما ادعى صناع سياسة أميركيين أن نواياهم كانت صادقة، لا يمكن اغفال الضغط السياسي من جانب البنوك الأميركية الكبرى التي لديها مصلحة ذاتية مباشرة من التحرير المالي الآسيوي. في كل الأحوال، هذا الكتاب وبقا لفورين آفريز سيثري ويزيد من تعقيد الجدل السياسي حول التنمية الاقتصادية لأنه يتحدى كافة النظريات التقليدية الحديثة وغيرها من النظريات التي تركز على دور الدولة. هو صوت ونداء إلى المجتمع المدني للاضطلاع بدور أكبر في صياغة شروط الحياة السياسية والاقتصادية الحديثة.

²⁴- Peter Lindsay (2014). "Trust and the Bottom Line". *Jstor* . May 17 2015

²⁴- G. John Ikenberry (1996). "Trust: The Social Virtues and the Creation of Prosperity". *Foreign Affairs* . May 17 2015.

²⁵- You, Jong-sung (2003). "A Study of Social Trust in South Korea". *Harvard University* . May 28 2015.

وفي مؤلفه "الطبيعة البشرية وإعادة بناء النظام الاجتماعي" الذي صدر عام 1999، يجادل فيه أنه منذ الستينيات وحتى التسعينات، معظم الدول الغربية شهدت خلا في نظامها الاجتماعي. يظهر هذا الخلل في ثلاث محاور :
 زيادة معدلات الجريمة.
 تراجع الثقة في الآخرين.
 انهيار منظومة الأسرة نتيجة إرتفاع معدلات الطلاق.

على مدى نصف القرن الماضي، تحولت الولايات المتحدة وغيرها من البلدان المتقدمة اقتصاديا إلى ما يسمى "مجتمع المعلومات" أو عصر المعلومات، أو العصر ما بعد الصناعي. هذه المرحلة الانتقالية تسمى بـ"الموجة الثالثة"، يعني أنها ستكون في نهاية المطاف تتبع موجتي سابقة في التاريخ البشري: من البدائية إلى المجتمعات الزراعية ومنها إلى الصناعية. المجتمع المتمحور حول المعلومات يميل إلى إنتاج أكثر شيئين قيمة للناس في معظم الدول الديمقراطية الحديثة، وهي الحرية والمساواة. انفجرت حرية الاختيار في كل شيء من قنوات التلفزيون إلى مجمعات التسوق منخفضة التكلفة والتقاء الأصدقاء على شبكة الإنترنت. الهرمية بجميع أنواعها السياسية والمؤسسية، أصبحت تحت ضغط متزايد وبدأت في التآكل.

إن الناس يربطون عصر المعلومات بظهور شبكة الإنترنت في التسعينات ولكن التحول من العصر الصناعي بدأ في وقت أقدم من ذلك، تميزت الفترة منذ ما يقرب من منتصف الستينيات إلى التسعينات بتدهور خطير في الأوضاع الاجتماعية في معظم دول العالم الصناعي. بداية بالجريمة وتزايد الفوضى الاجتماعية بشكل جعل وسط المدينة في أغنى المجتمعات على الأرض غير صالح للسكن تقريبا. تراجع الأسرة كمؤسسة اجتماعية والتي ظلت مستمرة لأكثر من 200 سنة بشكل متسارع في النصف الثاني من القرن العشرين. تراجع الزيجات والولادات وارتفاع معدلات الطلاق. واحد من كل ثلاثة أطفال فيالولايات المتحدة وأكثر من نصف الأطفال في الدول الاسكندنافية ولدوا خارج إطار الزواج. وأخيرا انخفاض الثقة في المؤسسات الحكومية فبرغم أن الغالبية العظمى من المواطنين في الولايات المتحدة وأوروبا أعربوا عن ثقتهم في حكوماتهم ومواطنيهم في الخمسينيات، أقلية صغيرة بقت على موقفها بحلول التسعينات. برغم عدم وجود ما يثبت أن العلاقات الانسانية أصبحت أقل، إلا أنها لم تعد بذات الديمومة والمرونة وتقتصر على مجموعة أقل من الأصدقاء والمعارف. اليابان وبعض الدول ذات الأغلبية الكاثوليكية استمرت بالتمسك بالقيم العائلية التقليدية بشكل أوضح من الدول الاسكندنافية أو العالم الناطق باللغة الإنجليزية، وهو ما

وفر عليهم الكثير من التكاليف الاجتماعية السلبية. ولكن من الصعب تصور أنها ستكون قادرة على الصمود على مدى أجيال قادمة، ناهيك عن إعادة تأسيس أي شيء مثل الأسرة النوواة في العصر الصناعي.⁽²⁶⁾

هذه التغييرات كانت دراماتيكية ووقعت على نطاق واسع في بلدان متشابهة؛ وكلها ظهرت في نفس الفترة من التاريخ تقريبا. هذه التغييرات أحدثت اضطراباً كبيراً في القيم الاجتماعية التي كانت سائدة في مجتمع العصر الصناعي خلال القرن العشرين. وبرغم الانتقادات الموجهة للمحافظين لتركيزهم على فرضية الانحطاط الأخلاقي،

يقول فوكوياما بأن المحافظين محقون مبدئياً. يشدد فوكوياما أن جداله ليس من الحنين إلى الماضي، ولا هو نتاج ضعف في الذاكرة، أو محاولة للتقليل من آثار الجهل والنفاق الاجتماعي في العصور السابقة، بقدر ما هو تراجع اجتماعي حقيقي قابل للقياس بسهولة بالنظر إلى إحصائيات الجريمة، والأطفال الغير شرعيين واليتامى، وانخفاض فرص التعليم وتحقيق النتائج المرجوة منه وما شابه ذلك أشكال الاضطراب.

هذا الاضطراب يفسره فوكوياما بترادف إنتقال تلك المجتمعات من العصر الصناعي إلى عصر المعلومات، كثرة هي الايجابيات التي يصدرها الاقتصاد القائم على المعلومات، ولكن هناك تأثيرات سيئة أيضا على الحياة الاجتماعية والأخلاقية. الطبيعة المتغيرة أدت إلى إستبدال عقلية العمل البدني ودفعت الملايين من النساء إلى أماكن العمل، الابتكارات في مجال التكنولوجيا الطبية مثل حبوب منع الحمل وزيادة طول العمر أدت إلى تراجع دور الأسرة، تنامي الثقافة الفردية يؤدي إلى الابتكار والنمو وهو ما امتد إلى المعايير الاجتماعية حيث تأكلت تقريبا جميع أشكال السلطة الاجتماعية، كل هذه العوامل المذكورة آنفاً ساهمت في هذا "الاختلال الاجتماعي"⁽²⁷⁾

ولكن هناك جانب مشرق، فتعطل أو إختلال النظام الاجتماعي يعني العمل على تجديده. البشر بطبيعتهم حيوانات اجتماعية، وغرائزهم الأساسية تدفعهم إلى إنشاء قواعد أخلاقية متجددة تربطهم ببعضهم البعض كمجتمعات، فهم حيوانات عقلانية وهذه العقلانية تدفعهم إلى إيجاد سبل عفوية للتعاون مع بعضهم البعض. الدين برغم أنه قد يكون مفيداً في هذه العملية، لكنه ليس شرطاً أساسياً لا غنى عنه كما يروج المحافظون، ولا الدولة القوية والتوسعية ضرورية كما يعتقد بعض اليساريين. الحالة الطبيعية للإنسان ليست "كل رجل ضد رجل آخر"

²⁶⁻ Francis Fukuyama (1999). (The Great Disruption". *The Atlantic* May 17. 2015.

²⁷⁻ "Anthony Gottlieb". *New York Times* .May 19 2015

كما تصور توماس هوبز بل هي في مجتمع مدني منظم تحكمه قواعد أخلاقية.⁽²⁸⁾ حقيقة تؤكدتها الأبحاث الجديدة في علم وظائف الأعصاب، وعلم الوراثة السلوكي وعلم الأحياء التطوري، والأنثروبولوجي.⁽²⁹⁾

إذا كانت التكنولوجيا تصعب من عملية الحفاظ على تقاليد مجتمعية قديمة للمجتمع، سيسعى الجنس البشري تلقائياً للخروج بمنظومة أعراف وتقاليد جديدة لتتناسب مع مصالحهم الأساسية. العديد من المناقشات حول مفهوم الثقافة تعامل النظام الاجتماعي كما لو كان مجموعة ثابتة من القواعد المتوارثة عن الأجيال السابقة. السياسة العامة محدودة نسبياً في قدرتها على التلاعب بالثقافة، فأفضل السياسات العامة هي تلك التي تتشكل عبر الوعي المجتمعي الواسع بقيوده الثقافية المعرّقة. الثقافة قوة ديناميكية متجددة باستمرار، إن لم يكن التجديد عن طريق الحكومات فهو عن طريق تفاعلات الآلاف من الأفراد الذين يشكلون المجتمع. على الرغم من أن الثقافة تميل إلى التطور ببطء مقارنة بالمؤسسات الاجتماعية والسياسية الرسمية، إلا أنها تتكيف مع الظروف المتغيرة. دراسة كيفية نشوء النظام الاجتماعي ليس نتيجة وجود وصاية سلطة هرمية من أعلى إلى أسفل سواء كانت سياسية أو دينية قدر ما هو نتيجة للتنظيم الذاتي من جانب الأفراد، يعد أحد أكثر التحولات الثقافية إثارة للاهتمام في العصر الحديث وفقاً لفوكوياما.⁽³⁰⁾

مال فوكوياما إلى تعميم التاريخ بأسلوب هيغلي فوفقاً لنقاد، هو يميل إلى إعتبار كل تطور في فترة تاريخية مقارنة نتيجة لظاهرة واحدة.⁽³¹⁾ إذا كانت اليابان وكوريا الجنوبية نجت من ما يسميه بالـ"خلل الاجتماعي" برغم أنها مرت بنفس التغيرات الاقتصادية التي يقول فوكوياما أنها تسببت بهذا "الخلل" في أمكنة أخرى، فهو يخلق معضلة غير مريحة للهيكل الأساسي لنظريته. يعترف فوكوياما في نهاية كتابه بأن هذا "الخلل الكبير" في طريقه نحو الزوال، بدلالة إنخفاض معدلات الجريمة والطلاق ومشاكل شرعية الأطفال منذ التسعينات، تزايدت معدلات الثقة والآثار السلبية للفردية تقترب من نهايتها وهو ما يطرح السؤال عن فائدة أول مئة صفحة من

²⁸⁻ Francis Fukuyama (1999). "The Great Disruption". *The Atlantic* May 17, 2015.

الكتاب.⁽³²⁾ ومع ذلك، فإن الكتاب قيم لدارسي تقلبات النظام الاجتماعي وبرغم أن القضايا والحلول التي قدمها أميركية خالصة، من السهل رسم أوجه التشابه مع مجتمعات أخرى،⁽³³⁾ تواجه نفس المشاكل أو قد تواجهها في المستقبل.⁽³⁴⁾

أما في كتاب أمريكا على مفترق طرق: الديمقراطية، السلطة، وميراث المحافظين الجدد والذي ويتمحور حول سياسة الولايات المتحدة الخارجية منذ أحداث 11 سبتمبر. يعد هذا الكتاب أحد أكثر كتب فوكوياما شخصنةً بسبب إرثه الشخصي كأحد المحافظين الجدد سابقاً.⁽³⁵⁾ شارك فوكوياما العديد من العاملين في إدارة الرئيس جورج دبليو بوش نظرتهم للعالم، عمل مع بول ولفويتس في أكثر من مناسبة وكان مسؤولاً عن توظيف فوكوياما في جامعة جون هوبكنز عندما كان عميداً فيها، عمل مع ألبرت ولستيتروم مثله تماماً كان محللاً لمؤسسة راند لعدة سنوات، كان فوكوياما تلميذاً لآلن بلوم الذي كان بدوره تلميذاً لليون شتراوس، فكان من السهل على فوكوياما أن يشعر بالراحة كما لو كان في منزله خلال أي مؤتمر أو ندوة يقيمها المحافظين الجدد ولكنه مع كل هذا، لم يشاركهم رؤيتهم حول حرب العراق.⁽³⁶⁾ عام 1998، اقترح فوكوياما على الرئيس بيل كلينتون تبني إجراءات أكثر حدة وصرامة إتجاه صدام حسين لعرقلة عمله مفتشي الأمم المتحدة، ولكن ورقة الحرب لم تكن موضوعة على الطاولة، وبعد أحداث 11 سبتمبر طُلب من فوكوياما أن يشارك في وضع إستراتيجية طويلة المدى للحرب على الإرهاب فقرر حينها أن الحرب ليست جواباً منطقياً⁽³⁷⁾

وبحلول 2004 بدأ يتسائل ما إذا كان قد غير قناعاته بشكل يمنعه من أن يكون من المحافظين الجدد، أو أن مؤيدي غزو العراق أساءوا تطبيق المبادئ التي يؤمنون بها. في مقال له عام 2004 بمجلة "ناشيونال إنترست"، كتب فوكوياما أن المحافظة الجديدة تحولت إلى شيء لا يمكنه تأييده. بالنسبة لفوكوياما، استندت المحافظة الجديدة على مجموعة من المبادئ المتناسكة

²⁹- "Anthony Gottlieb". *New York Times*. May 19 2015.

³⁰- G. John Ikenberry (1999). (The Great Disruption: Human Nature and the Reconstitution of the Social Order". *Foreign Affairs*. May 19 2015.

³¹-Andrew Leigh (2000). (Review of Francis Fukuyama, "The Great Disruption: Human Nature and the Reconstitution of Social Order"". *Australian Journal of Political Science*. May 19 2015.

³²- Paul Berman (2006). (Neo No More". *New York Times* اطلع عليه بتاريخ May 18 2015.

³³- Francis Fukuyama (2006). (America at the Crossroads". *Yale University Press*. May 18 2015.

³⁴- Francis Fukuyama (2006). (America at the Crossroads". *Yale University Press*. May 18 2015.

خلال الحرب الباردة التي ولدت سياسات حكيمة سواء في الداخل الأمريكي أو الخارج. يمكن تفسير هذه المبادئ بعدة طرق، فخلال التسعينات كانت تستخدم لتبرير سياسة خارجية أميركية أكثر إستخداماً للقوة وهو ما أدى منطقياً لتبرير حرب العراق في نظر المحافظين الجدد. أصبحت المحافظة الجديدة مرتبطة بشكل لا رجعة فيه مع سياسات إدارة جورج دبليو بوش، وأي محاولة لإعادة تعريفها بشكل مخالف من المحتمل أن يكون غير مجدياً لذلك، هدف فوكوياما من الكتاب كان إعادة تعريف وتوجيه السياسة الخارجية الأميركية بطريقة تتجاوز إرث جورج دبليو بوش ومؤيديه من المحافظين الجدد.

وخلال الفترة الأولى من رئاسة جورج دبليو بوش، هوجمت الولايات المتحدة على أراضيها من قبل جماعة إسلامية متشددة تسمى بتنظيم القاعدة، وهو عمل إرهابي يعد الأكثر تدميراً في تاريخ أميركا.⁽³⁸⁾ ردت إدارة الرئيس بوش بأربعة إجراءات:

انشاء "وزارة الأمن الداخلي" (إنجليزية: Department of Homeland Security) وإصدار قانون باتريوت أكت وهو متعلق بتسهيل ومنح صلاحيات أكبر للأجهزة الأمنية الأميركية.⁽³⁹⁾

غزو أفغانستان وخلع نظام الطالبان الذي وفر ملجأ لتنظيم القاعدة. تبني سلسلة سياسات وإجراءات وقائية بنقل الحرب إلى بلاد العدو عوضاً عن إجراءات الردع والاحتواء التي سادت خلال الحرب الباردة. فحتى رئاسة رونالد ريغان، الواقعية الكلاسيكية كانت تشدد على الحفاظ على المصالح القومية باحتواء الأنظمة الشيوعية القائمة ومنع قيام أنظمة جديدة وليس التدخل في شؤون الدول الأخرى.

غزو العراق وخلع نظام صدام حسين على أساس إمتلاكه أو تخطيطه لإمتلاك أسلحة دمار

شامل

المبادرتين الأولى، كانت ردوداً حتمية لأحداث 11 سبتمبر، وحصلت تأييد الأغلبية الساحقة من السياسيين والشعب الأمريكي. المبادرتين الثانية، لم تكن ردوداً واضحة لأحداث 11 سبتمبر. ما جعلها مثيرة للجدل، كان التركيز لحد الهوس تقريبا على تغيير النظام في العراق وتأكيد الاستثنائية الأميركية التي أعطت واشنطن ليس فقط الحق، بل واجب رعاية هذه المسألة.

وينتقد فوكوياما جذور وفروع سياسة بوش الخارجية. ويرى أن صعود المحافظين الجدد استجابة مفرطة لهزيمة الاتحاد السوفيتي، بالاعتقاد أن مثل هذا الحدث الذي أدى إلى

³⁵⁻ Francis Fukuyama (2006). "America at the Crossroads". Yale University Press .May 18 2015.

تغيير أنظمة أوروبا الشرقية بالجملة، يمكن أن يحدث في أماكن أخرى. رافق ذلك اعتقاد مبالغ فيه عن فعالية العمل العسكري خصوصاً مع فكرة أن الخسائر الأمريكية في حقبة الأسلحة ذات التقنية العالية يمكن أن تبقى في أدنى حد ممكن، كما كانت في حرب الخليج الأولى وكوسوفو. يشرح فوكوياما كيف فشلت إدارة الرئيس بوش في توقع ردود فعل بقية العالم عقب غزو العراق. يعتقد فوكوياما أنه لن يكون من السهل على الولايات المتحدة إستعادة الأرض التي فقدتها، فقد تغيرت المواقف الأوروبية بشكل دائم، في حين أن أمريكا اللاتينية انحرفت إلى اليسار بشكل كبير، جزئياً كرد فعل على الولايات المتحدة. وفي الوقت نفسه، هاجس الأحداث في الشرق الأوسط، شغل الأميركيين بعيداً عن الشؤون الآسيوية، وهي ستشكل تحديات إستراتيجية أكبر على المدى البعيد.⁽⁴⁰⁾ أن هدف هذا الكتاب تسليط الضوء على إرث المحافظين الجدد، أخطاء الرئيس بوش، وتحديد وسيلة بديلة للولايات المتحدة لربطها ببقية العالم. يقدم فوكوياما نموذجاً غير معروف في أي من مدارس السياسة الخارجية الأمريكية ويسمها بالـ "واقعية الويلسونية" نسبة لودرو ويلسن، الرئيس الثامن والعشرين للولايات المتحدة. الواقعية الويلسونية تختلف عن الواقعية الكلاسيكية من خلال أخذ ما يدور داخل الدول المتسهدفة بالاعتبار عوضاً عن التركيز عما تنتجه أو تصدره للخارج. القول بأن بناء الدولة والانتقال الديمقراطي عمليات صعبة لا يعني أنها مستحيلة، الدول الضعيفة والفاشلة هي أكبر مصادر التهديد في العالم اليوم، ولا يمكن للقوة العظمى الوحيدة في العالم أن تتجاهلها لأسباب متعلقة بالأمن والأخلاقيات، ولكن الواقعيين الكلاسيكيين والمحافظين الجدد لا يبدون اهتماماً كبيراً بقضية التنمية داخل تلك الدول والمجتمعات، حيث التطور المؤسسي والسياسي والاقتصادي مشكلة حقيقية.

الواقعية الكلاسيكية تقول أن طبيعة النظام سواء كان ديمقراطياً ليبرالياً أو إستبدادي ليس ذي أهمية كبيرة للأمن القومي الأميركي، وإن كانت الولايات المتحدة تفضل إزدياد عدد الديمقراطيات الليبرالية في العالم لأن الديمقراطيات الليبرالية لا تدخل في حروب ضد بعضها البعض وتسهل عمل الأميركيين كثيراً مع شركاء أجنب، ولكن الواقعية الكلاسيكية تقترح اللعب بالأوراق المطروحة على الطاولة، ويعدهنزي كيسنجر أبرز هؤلاء "الواقعيين". المحافظين الجدد وفوكوياما والليبراليين يعارضون هذا التوجه وإن اختلفت الأساليب. المحافظون الجدد لم يكونوا

³⁶⁻ Louis Menand (2006). (Breaking Away". *The New Yorker* May 28 2015

سعداء بالواقعية الكلاسيكية وأيدوا رونالد ريغان عندما قام بالتدخل في نيكاراغوا لأنهم يؤمنون باستخدام القوة لغايات أخلاقية. ليبراليوا الحرب الباردة كانوا مؤمنين بالقوة الأميركية لاحتواء التوسع السوفييتي - دون تغيير الأنظمة - ولذلك علقت الولايات المتحدة فيفيتنام.

إن الفرق بين الليبراليين والمحافظين الجدد هو أن المحافظين لا يؤمنون بالهندسة الاجتماعية ويرون فيها أوجه تشابه مع الشيوعية ولديهم شكوك حول فعالية القانون الدولي والأمم المتحدة التي يعتبرونها تمثيلية ليبرالية عن التعاون والسلام الدولي، فهناك دول جيدة وسيئة ولا منطوق في معاملة كل الدول باحترام لأنه يخلق مشكلة أخلاقية، مثل ترأس ليبيا معمر القذافي لجنة الأمم المتحدة لحقوق الإنسان عام 2003. عندما تفكك الاتحاد السوفييتي، أثبت العديد من المحافظين الجدد أن "الواقعيين" كانوا على خطأ، فأصبح "تحرير المجتمعات" هدفاً مشروعاً وممكناً في السياسة الخارجية الأميركية وبعد أحداث 11 سبتمبر، أصبحت وجهة التحرير القادمة واضحة.

تختلف الواقعية الويلسونية عن المحافظين الجدد و"القومية الجاكسونية" نسبة للرئيس السابع للولايات المتحدة أندرو جاكسون، فالواقعية الويلسونية تأخذ المؤسسات الدولية على محمل الجد. لا يريد فوكوياما إستبدال السيادة القومية بمنظمات دولية غير خاضعة للمسائلة مثل الأمم المتحدة لأنها ليست ولن تصبح أبداً فعالة وشرعية كمقر للحكم العالمي. ولكن العالم يفتقر لآليات المسائلة بين الدول، تناسب التداخل الاجتماعي والاقتصادي المكثف الذي يسمى بالعولمة. تحتفظ الدولة القومية بميزة لا يمكن إستبدالها بأي جهة دولية عابرة للقوميات، لأنها المصدر الوحيد لسيادة القانون. ولكن هذه الدولة لن تكون فعالة بدون شرعية مستدامة تتطلب طابعاً مؤسسياً أعلى بكثير مما هو موجود حالياً. عالم متعدد المؤسسات من شأنه تلبية هذه الاحتياجات بصورة تدريجية، ولكن العالم لم يصل إلى هذه المرحلة بعد، ولا توجد مدرسة من مدارس السياسة الخارجية الحالية يمكن لها أن تقدم إرشادات كافية وترسم طريقاً واضحة للوصول بالعالم إلى تلك النقطة.

إن الواقعية الويلسونية هي طريقة أو وسيلة مختلفة للولايات المتحدة لترتبط ببقية العالم، طريقة ليست مستوحاة من قومية أندرو جاكسون ولا المحافظين الجدد ولا الليبراليين العالميين، طريقة أكثر واقعية للولايات المتحدة لتعزيز التنمية السياسية والاقتصادية للدول الفاشلة أو الضعيفة دون شن حروب وقائية وتفتح الأبواب أمام مؤسسات دولية متعددة مناسبة لواقع

العالم الحقيقي المتمثل بالعملة.⁽⁴¹⁾ ويلسونية لأن فوكوياما جادل بضرورة الحفاظ على روح الليبرالية العالمية ولكنها واقعية في نفس الوقت، "لنستمر في تشكيل العالم ولكن لا ينبغي لنا أن نكون أغبياء حيال ذلك" هي الفكرة المبدئية.⁽⁴²⁾ هذا الكتاب يعد من أهم الكتب حول السياسة الخارجية للولايات المتحدة وعن المحافظين الجدد كذلك، لأنه يوفر أحد أفضل التاريخيات الموجودة حالياً عن هذه الحركة. فرانسيس فوكوياما أثبت أنه أقدر من يستطيع رسم الخطوط الأساسية لقطب جديد في الخطاب السياسي الأمريكي⁽⁴³⁾

وكتابه أصول النظام السياسي، يشرح فوكوياما جذور المؤسسات السياسية من عصور ما قبل التاريخ وحتى الثورة الفرنسية وهو الجزء الأول من كتاب آخر صدر عام 2014 بعنوان النظام السياسي والاضمحلال، والذي استمر فيه بتحليل المؤسسات السياسية منذ الثورة الفرنسية وحتى الوقت الحالي. كان كتاب صامويل هنتجتون النظام السياسي في المجتمعات المتغيرة الصادر عام 1968 إلهام خلف كتاب فوكوياما.⁽⁴⁴⁾ يقول فرانسيس بأن أطروحة هنتجتون تعد أحد الجهود الأخيرة في مجال التنمية السياسية وقد كلف طلابه بدراستها في كثير من الأحيان.⁽⁴⁵⁾ فقد أسست أطروحة هنتجتون الأفكار الأساسية للسياسة المقارنة بما في ذلك نظرية الاضمحلال، ومفهوم التحديث السلطوي، وحقيقة أن التنمية السياسية مجال منفصل عن غيره من جوانب التحديث. صدر كتاب صامويل هنتجتون عام 1968 أي بعد عقد أو اثنين تقريباً من بدء موجة التحرر من الاستعمار الأوروبي بعد الحرب العالمية الثانية، والكثير من استنتاجاته عكست إضطرابات تلك الفترة بكل ما فيها من حروب أهلية وإنقلابات. ولكن بعد سنوات، شهد العالم تغيرات هامة ومفصلية مثل النهضة الاقتصادية في شرق آسيا، انهيار الشيوعية، تسارع وتيرة العملة، وما سماه هنتجتون نفسه بالموجة الثالثة من عملية الديمقراطية حول العالم وهي الديمقراطية الليبرالية كنموذج حكم مقبول من كافة أطراف الساحة السياسية في أي بلد.

³⁷⁻ Louis Menand (2006). "Breaking Away". *The New Yorker* May 28 2015

³⁸⁻ Walter Russell Mead (2006). "America at the Crossroads: Democracy, Power, and the Neoconservative Legacy". *Foreign Affairs* .May 20 2015.

³⁹⁻ G. John Ikenberry (2011). "The Origins of Political Order: From Prehuman Times to the French Revolution". *Foreign Affairs* May 28 2015.

⁴⁰⁻ Francis Fukuyama . *The Origins of political order : from prehuman times to the French revolution* . Farrar, Straus and Giroux . ^p.13 ISBN

⁴⁰⁻ ^ Francis Fukuyama (2013). "The Origins of Political Order". *MISTRA* .May 19 2015.

ولكن النظام لا يزال هدفاً صعب المنال في كثير من المناطق، فشعر فوكوياما بضرورة العودة إلى كتاب هنتغتون حول "النظام السياسي في المجتمعات المتغيرة" والتوسع فيه ومحاولة تطبيق أفكاره الأساسية في عالم اليوم.⁽⁴⁶⁾ يرى فوكوياما بأن صامويل هنتغتون ناقش قضية التحديث السياسي في الدول النامية ولكنه لم يأخذ المرحلة المتقدمة للتاريخ البشري بعين الاعتبار، فكثير من الدول النامية التي تعاني منالتخلف السياسي يوجد بها أحزاب سياسية، هيكل للدولة، جيش، ومنظمات. لم يشرح هنتغتون من أين يأتي النظام في المقام الأول بالنسبة لمجتمعات متخلفة كثير منها قديم بالفعل، الدول ليست حبيسة ماضيها ولكن الكثير من الأحداث التي وقعت قبل مئات وربما آلاف السنين لا تزال تؤثر على طبيعة ثقافتها السياسية. فإن كان ولا بد من دراسة وفهم عمل المؤسسات السياسية الحديثة، يجب دراسة أصولها والظروف التي ساعدت على تشكيلها⁽⁴⁷⁾ يقول فوكوياما «سأتحدث عن أصول المؤسسات السياسية، من أين تأتي بالضبط. هذه هي القضية المركزية في عملية التنمية، لأنه إذا لم نفهم السياسة جيداً، ولا أقصد مجرد القرارات السياسية على المدى القصير، ولكن المؤسسات الفعلية التي تنظم المجتمعات، لن يكون هناك نمو اقتصادي، ولا تطور اجتماعي وبالتالي لن يوجد مجتمع عادل

يناقش فوكوياما الأسباب التي جعلت الكثير من الدول حيث قامت ثورات أو إنقلابات أو أي نوع من الاضطرابات المصاحبة لتغيير النظام السياسي، تقف في "منطقة رمادية" فلا هي بالسلطوية ولا بالديمقراطية. قادتها "منتخبون" ولكنهم مشغولون بشراء وسائل الإعلام أو إغلاقها، التضيق على المعارضة، التلاعب بالانتخابات، والاستيلاء على مؤسسات الدولة وشخصنة شروط الحياة السياسية. وهو ما خلق قلقاً إزاء قدرتها على تقديم الخدمات الأساسية التي يتوقعها المواطنون عادة من حكوماتهم، لأن الفشل في تطبيق وعود أي نظام سياسي هي أكبر تحدياته الوجودية قبل أي شيء آخر الديمقراطية الليبرالية يقول فرانسيس، ليست مجرد صندوق إقتراع بل حزمة معقدة من المؤسسات التي تقيد

⁴¹⁻ Francis Fukuyama . *The Origins of political order : from prehuman times to the French revolution* . Farrar, Straus and Giroux, p.24 ISBN

⁴²⁻ Francis Fukuyama . *The Origins of political order : from prehuman*

وتنظم السلطة بالقانون وبنظام من التوازنات والضوابط. هذه الاضطرابات مشاهدة في الشرق الأوسط وأميركا اللاتينية وأجزاء من أوروبا الشرقية وجنوب شرق آسيا وآسيا الوسطى والجزر الصغيرة في المحيط الهادي.

مثل ما حدث في أوكرانيا عقب الثورة البرتقالية عام 2004 التي اندلعت ضد فساد رئيس الوزراء فيكتور يانكوفيتش وتلاعبه بنتائج الانتخابات، وهو ما أدى إلى صعود فيكتور يوشتشينكو خلفاً له. ولكن تحالف البرتقاليين أثبت أنه غير مسؤول وخيب آمال مؤيديه فكانت النتيجة إعادة انتخاب يانكوفيتش مجدداً عام 2010.⁽⁴⁸⁾ أميركا اللاتينية لديها أكبر نسب من عدم المساواة الاقتصادية في العالم وغالباً ما يأخذ التفاوت الطبقي أشكالاً إثنية، فصعود شعبيين مثل هوغو تشافيز وإيفو مورالس ما هو إلا عرض من أعراض عدم المساواة التي يشعر بها كثير من المواطنين إسمياً في القارة اللاتينية، سواء في الأوضاع أو الفرص المتاحة.⁽⁴⁹⁾ تفاوت المداخليل أمر طبيعي شريطة إدراك الناس أن الفرصة متاحة لهم ولأبنائهم لتحسين ظروفهم الاقتصادية وضرورة التحقق الدائم من شرعية الوسائل التي جمع بها الأثرياء ثرواتهم، هكذا يفكر الأميركيون العاديون على الأقل

إن دولة ديمقراطية ناجحة منذ تأسيس الدولة القومية عام 1947، وهو نجاح ماهر نظراً لتنوعها الديني والإثني وحجم مساحتها الجغرافية. مع ذلك، الديمقراطية الهندية تعاني من اختلالات جوهرية مثل حقيقة أن ثلث المشرعين الهنود تحت شكل من أشكال الاتهام الجنائي وبعضهم لجرائم خطيرة مثل القتل والاعتصاب. ذلك لأن السياسيين الهنود يمارسون سياسات زبائنية، حيث يحصلون على الأصوات الانتخابية مقابل خدمات ومنافع مباشرة للناخبين أو ممثليهم الاجتماعيين ودائماً ما تتم مقارنة سياسات الفساد الهندية بالعملية والفعالية الصينية، فالصينيين ليسوا ملزمين بسيادة قانون أو مساءلة للحكومة ما أرادوا بناء سد جديد أو تجريف حي سكني بأكمله لبناء مشروع استثماري، تمهيد طريق أو بناء مطار.⁽⁵⁰⁾ هذه كلها تحديات

⁴³⁻ Francis Fukuyama . *The Origins of political order : from prehuman times to the French revolution* . Farrar, Straus and Giroux.p.26 ISBN

للديمقراطية وتؤكد حقيقة أن المؤسسات السياسية تتطور بشكل بطيء ومؤلم أحياناً حتى تتعلم المجتمعات التغلب على بيئتها

هذا الكتاب في جزء كبير منه وإن كان توسعة لأفكار صامويل هنتغتون عن التنمية السياسية وضرورة إعتبارها مجالاً رئيسياً وليست مجرد ظاهرة ثانوية للهياكل الاقتصادية، هو تكملة لكتاب نهاية التاريخ والإنسان الأخير. يقول فوكوياما أن الخلل ليس في مفهوم الديمقراطية نفسه، فعدد قليل من الناس حول العالم معجب بالـ"قومية البترولية" لفلاديمير بوتين، اشتراكية هوغو تشافيز، إسلامية النظام في إيران، أو الرأسمالية التسلطية في الصين التي ليس من السهل توصيفها أو محاكاتها. فكل هذه النماذج وغيرها كثير، حريصة على تبني مظاهر ديمقراطية سطحية مثل الانتخابات الصورية والتلاعب بالاعلام لشرعنة أنظمتها أمام مواطنيها. فهذه هي قوة الديمقراطية الليبرالية، تجبر السلطويين على مجاملتها بالتظاهر أنهم ديمقراطيون.

معظم الناس تفضل العيش في مجتمعات ديمقراطية حيث يمكنهم مساءلة حكومة فعالة تقدم الخدمات التي يطالبون بها في وقت قياسي ومنخفض التكلفة. إذن المشكلة في ضعف وفساد المؤسسات السياسية وافتقارها للقدرات والكفاءة احتجاجات الربيع العربي التي نادت بتغيير الأنظمة وإستبدالها بديمقراطيات متجاوبة لم يكن لها لتنجح دون إدراك المحتجين أن أمامهم طريقاً طويلاً وشاقاً لبناء مؤسسات سياسية تستطيع توفير الديمقراطية والحفاظ عليها، فالنظام السياسي لا يتشكل تلقائياً فور إسقاط أشكال الحكم الغير مرغوبة. إعتبار المؤسسات السياسية من المسلمات أمر شائع ولم يتحدث عن ضرورة تحديثها سوى قلة من علماء السياسة، بل إن العديد من المنظرين السياسيين سواء في اليسار أو اليمين، روادتهم العديد من الأوهام بانتهاء السياسة كلياً.

كارل ماركس تنبأ بـ"أقول الدولة" فور نجاح ثورة البروليتاريا في إلغاء الملكية الخاصة. اليساريين الأناركيين أو الثوريين منذ القرن التاسع عشر وهم يروجون لتدمير هياكل السلطة القديمة دون تفكير جدي عن البديل الذي سيأخذ مكانها. بالتأكيد، الأنظمة الشيوعية الحقيقية فعلت عكس ما تنبأ به ماركس تماماً، فقد بنو هياكل دول إستبدادية كبيرة قادرة على إجبار الناس التصرف بشكل جماعي ما فشلوا في تحقيق ذلك من تلقاء أنفسهم. أوهام إلغاء السياسة والسيادة أكثر وضوحاً في اليمين، حيث يعتقد بعض هؤلاء أن اقتصاد السوق سيقول من لزمة الحكومات أو يجعلها غير ذي صلة بالمرّة لاقتصاد الرأسمالي العالمي يلغي سيادة الحكومات الديمقراطية ويستبدلها بسيادة السوق، إذا صوت مجلس تشريعي

لصالح فرض قيود مشددة على التجارة، سيعاقب ويُجبر على تبني سياسات يعتبرها اقتصاد السوق العالمي عقلانية أحلام اليمين التقليدية بالغاء الدولة أو تقليصها إلى أقصى درجة ممكنة غالباً ما تجد لها أنصاراً متعاطفين في الولايات المتحدة مثل الليبرтариين الذين جادلوا بضرورة التخلص من مجلس المحافظين للنظام الاحتياطي الفيدرالي وإدارة الغذاء والدواء وحتووكالة الاستخبارات المركزية.

يقول فوكوياما أن الجدل حول حجم الحكومات الحديثة مشروع، فقد نمت بشكل كبير يحد من النمو الاقتصادي والحرية الفردية. من حق الناس أن يشتكوا من البيروقراطية الغير متفاعلة، فساد السياسيين، وطبيعة السياسة التي أصبحت بلا مبادئ بشكل متزايد، كل هذه جدالات مشروعة ولكنه دليل على اعتبار مؤسسات الدولة من المسلمات في الغرب،

وشاهد على عدم إدراك كيفية وجودها بالشكل التي هي عليه حالياً. لا يدرك هؤلاء أن أحلامهم بتقليص الدولة ممارسة فعلياً في مناطق كثيرة من الشرق الأوسط وأفريقيا، من الصومال إلى ليبيا واليمن ودول أفريقيا جنوب الصحراء، حيث لا تستطيع الدول جمع أكثر من 10% من عوائد الضرائب في الناتج المحلي الإجمالي. عوضاً عن "إطلاق روح المبادرة"، هذا المعدل المنخفض من الضرائب يعني أن الخدمات الأساسية مثل الصحة والتعليم إلى مجرد ملء الحفر في الطرقات بحاجة ماسة إلى التمويل، البنية الأساسية للاقتصاد الحديث مثل الطرق وأنظمة المحاكم والشرطة في عداد المفقودين.

إن المؤسسات السياسية ضرورية وليست أمراً مفروغاً منه. اقتصاد السوق والمستويات العالية من الثروة لا تظهر بطريقة سحرية لأنها تستند على أساس مؤسسي خفي مبني على حقوق الملكية، سيادة القانون، ونظام سياسي. السوق الحرة والمجتمع المدني القوي، كلها عناصر هامة لديمقراطية تعمل، ولكن لا شيء يمكن أن يحل محل وظائف الحكومة الهرمية القوية. يتزايد اعتراف الاقتصاديين سنة تلو الأخرى أن مشكلة الدول الفقيرة ليس في افتقارهم إلى الموارد، بل في فقرهم إلى مؤسسات سياسية فعالة. لذلك، هذا الكتاب يوفر فهماً أفضل حول أصل هذه المؤسسات وكيفية الانتقال من الصومال إلى الدنمارك.

من الفضاءات الافتراضية الى الهويات الجديدة

بوطبل عبد القادر

باحث في العلوم الاجتماعية

جامعة حسيبة بن بوعلي الشلف

ملخص:

تتلخص هذه الدراسة حول النظرة السوسيولوجية لمدى اكتشاف هويات جديدة طغت على الهوية الأصلية في الآونة الأخيرة ضمن المجال المجتمعي البشري الذي تحول إلى فضاء افتراضي لا يمكن السيطرة عليه أو ترويضه من خلال اطر واستراتيجيات مضمونة تمكن من التنبؤ مستقبلا عكس المجتمعات الواقعية الأصلية، مما أدى إلى بروز معاني ومفاهيم يمكن القول أنها سوسيوافتراضية متغيرة غير ثابتة تمدنا بمعاني مختلفة في نفس المجال ونفس الزمان، حتى أصبح هناك أفراد افتراضيين نتعامل معهم في مجتمع غير المجتمع لا نعرف عنهم شيء غير أننا مرتبطين من حيث وجودنا في العالم الافتراضي الذي الغ أهم المقومات المجتمعية كاللغة والدين والعرق والرقعة الجغرافية، أصبحت تجمعنا اتجاهات وإيديولوجيات تتحكم في مصيرنا كمجتمع واحد.

الكلمات المفتاحية:

الهوية- الهوية الافتراضية الفضاءات الافتراضية

مقدمة:

أتاحت تكنولوجيا الاتصال فرص عديدة للتواصل بظهور عدة تطبيقات تكنولوجية من بينها تطبيقات مواقع التواصل الاجتماعي، فأصبح مستخدم هذه المواقع بإمكانه التعرف والتواصل مع أفراد آخرين لا يعرفهم ومن أماكن مختلفة سواء بعيدة أو قريبة بكل سهولة، فأصبحت هذه المواقع عبارة عن فضاءات افتراضية ذات منصات يقدم فيها الفرد نفسه ليتحول من فرد عادي إلى فرد افتراضي ينتمي إلى مجتمع افتراضي يبحث عن أرضية مناسبة لتقديم هوية افتراضية وفق شروط افتراضية مست جوانب عديدة منها اللغة المستخدمة والبيانات الشخصية في التفاعل بين المستخدمين للتعبير عن ذواتهم أو استبدالها بأخرى مزيفة، وهذا ما شكل أزمة هوياتية أثرت في تفاعلاتهم وأفعالهم الاجتماعية جعلت من الأفراد يكتسبون هوية مشتتة بين الهوية الافتراضية و الهوية الواقعية الأصلية لهم.

الأهمية:

تتجلى أهمية هذه الورقة البحثية في أهمية الانترنت كوسيلة اتصال من نوع آخر وأول على المستوى العالمي، وثانيا النظر في مسألة الهوية وإعادة التعرف على مكوناتها وأبعادها من جديد خاصة في العصر الحالي أي عصر الرقمنة والعولمة.

ثم مدى تفاعل وقبول العنصر البشري لهوية جديدة تتعارض والواقع المعاش.

الأهداف:

- التعرف والتعريف بالهوية الافتراضية.
- الكشف على الفضاءات الافتراضية.
- التعرف على مكانة الهوية الافتراضية في المجتمع الحقيقي.
- الاطلاع على كم من الدراسات حول موضوع الهوية الافتراضية.
- التوصل إلى مفهوم عام حول الهوية الافتراضية في المجتمعات العربية.

تحديد المفاهيم إجرائيا:

1- الهوية: هي كل ما يميز الفرد عن غيره فيزيولوجيا ونفسيا واقتصاديا واجتماعيا، ويمكن القول أنها كل البيانات التي تخص الشخص العادي من الاسم واللقب والجنس ومكان الإقامة والجنسية والدين والمعتقد واللغة، باعتبارها الوعاء الخاص الذي يحمله كل فرد في مجتمعه.

2- الهوية الافتراضية: هي عبارة عن بيانات شخصية يقدمها الفرد على شبكة الانترنت في الفضاءات الافتراضية لتمييزه عن غيره حيث أنها لا تخضع لسمة الثبات كالهوية الحقيقية ولا للحدود الجغرافية، فهي متغيرة متعددة.

3- الفضاءات الافتراضية: هي عبارة عن مواقع تواصل اجتماعية على شبكة الانترنت تتيح الفرصة لجميع فئات وشرائح المجتمع بالتواصل والتفاعل مع بعضهم البعض بدون التزامات زمنية ومكانية.

أولاً: مفهوم عام حول الهوية والهوية الافتراضية:

تعتبر الهوية من أهم المواضيع الشائكة التي كانت ولا تزال حيز الدراسة و الفهم من قبل الباحثين وعلماء الاجتماع في شتى الميادين و التخصصات، باعتبارها المقصد الوحيد للتمييز بين الفرد وغيره في مجموعة ما كالمؤسسات بمختلف نشاطاتها أو في مجتمع من المجتمعات، فلا يُعرف الفرد إلا من هويته، ولا نقصد هنا الهوية الشخصية فقط كالاسم واللقب والإقامة والطول وغيرها، بل تمتد إلى ما هو أوسع نطاقاً من ذلك كالثقافة والدين والمعتقدات واللغة وما نحو ذلك. إلا أن في الآونة الأخيرة مع ظهور التكنولوجيا وعالم الرقمنة وطغيان الانترنت في جميع مجالات الحياة وانفتاح المجتمعات على بعضها البعض مما أدى إلى ظهور ما يسمى بالمجتمعات الافتراضية الذي أصبحت ملاذاً للتواصل بأشكال مختلفة وجديدة لا بديل للفرد في الغنى عنها (فايسبوك، تويتر، استغرام، فيبر.... وغيره)، والولوج إلى هذا العالم الذي فرض نفسه وبكل قوة. هذا ما أعطي شكل جديد للتعارف و التمايز عن الآخر سمي بالهوية الافتراضية على غرار الهوية الأصلية أو الحقيقية للفرد.

ومن هذا المنطلق سوف نقدم بعض المفاهيم حول الهوية والهوية الافتراضية مع طرح مكونات وأبعاد الهوية الافتراضية

1- الهوية:

تعرف الهوية على أنها مجموعة من المقومات الأساسية المكونة للخصوصية المميزة لكيان ما على آخر، وهي تتكون من: الدين، اللغة، الثقافة، الجنس، الأرض والتاريخ، فالهوية هي حصيلة المعاني التي يرسمها الفرد عن نفسه انطلاقاً من خبراته التي يبنها من تفاعلاته مع الآخر.

فالهوية متحولة ومتفاعلة مع الواقع والتاريخ. (احمين، 2017، صفحة 63)

كما يقصد بالهوية حسب تعدد تعريفاتها إنها: تعني فهم الفرد لذاته في علاقته بالآخرين، ولا تتوقف بما هو نفسي وشخصي فحسب بل تمتد إلى ما هو اجتماعي من خلال التفاعل مع الآخرين، كما يمكن وصفها بالمنبع الذي ينهل منه الأفراد في تذللهم لمعاني الأشياء والأحداث، إذ يبني الفرد معني شئ ما أو حدث ما انطلاقاً من مميزات سوسيوثقافية تربطه به. (عادل، 2016)

فمن هذه التعاريف يمكن فهم أن للهوية مقاصد ومعاني جليلة يمكن معرفتها وقراءتها عبر عدة وجهات نظر مختلفة، لكن في حقيقة الأمر ومن الناحية السوسولوجية فهي عبارة عن سمات وميزات خفية يمكن أن لا تدرك حتى لصاحبها، فهي تكمن في جميع ما يحيط به في بيئته الذي يعيش فيها ولا تتغير بل تتكيف مع تكيف الفرد في مختلف تحركاته ونشاطاته وأعماله.

فهوية الطفل تبقى نفسها هويته عندما يكبر لكنه يكتسب صفات وميزات أخرى تدخل في تركيبة الهوية من حيث انتمائه لمجموعة ما أو انتقاله من مكان لآخر يعيش فيه وهذا ما يضيف على هويته التكيف والقبول، فعلى سبيل المثال من ولد في الجزائر وهو ذكر أبويه جزائريين الأصل مسلمين، تبقى هويته انه جزائري الجنسية مسلم حتى لو عاش في الصين وغير من شكله ولبسه وعمله ولغته، لكن في الأصل انه اكتسب هوية جديدة تضاف إلى هويته الأصلية ولا تلغيها .

2- الهوية الافتراضية:

في حقيقة الأمر إن مسمى الهوية الافتراضية هو شكل من أشكال الهوية الأصلية للفرد إلا انه يفصل الفرد عن عالمه الحقيقي ومجتمعه الأصلي الذي يعيش فيه ويدخله عالم آخر لا حدود له ولا موقع ولا وقت محدد فيه للتفاعل والاتصال، وهو عالم افتراضي لا يمكن الحكم عليه بالصدق والحقيقة فجل مستعملي هذه المواقع الافتراضية لا يمكن معرفة حقيقتهم فقد تكون البيانات الموجودة على الموقع مزيفة لا تعكس حقيقة المرء وشكله وكلامه أو تعليقاته، فهناك من يرمز له بصورة فنان أو رياضي أو حتى حيوان واسم مستعار أو قد يكون ذكر وله صورة أنثى والعكس وهذا ما يبقي هذه الصيغة خفية افتراضية محتملة التغير أو الحذف في أي وقت، حيث أثبتت بعض الدراسات في علم النفس الاجتماعي أن كل هذه الاستعارات والكنائيات والتصرفات ما هي إلا تصور لما يجوب داخل الفرد ومكبوح بداخله لا يستطيع البوح به وإخراجه في عالمه الحقيقي، وهذا ما سيقودنا إلى بعض التعاريف للهوية الافتراضية ومكوناتها والفرق بينها وبين الهوية الحقيقية وكيف للفرد إن يكتسب هوية جديدة في ظل الفضاءات الافتراضية.

يطلق لفظ الهوية الافتراضية على الآثار والحركات والتحركات جميعها التي يقوم بها المستخدم عند تبحره في الانترنت. (احمين، 2017، صفحة 128)

ويكون لها ثلاث خلفيات:

- الإطار الذاتي للشخصية (الهوية الوطنية الواقعية)
 - الإطار الافتراضي (الهوية الافتراضية العالمية)
 - الإطار الثقافي الطبيعي. (احمين، 2017، صفحة 130)
- كما يمكن أن نفهمها أو نفسرها ضمن ثلاث مستويات:
- الهوية المعلنة: وهي المعلومات التي يقدمها المستخدم قد تكون حقيقية أو مزيفة.
 - الهوية النشطة: هي النشاط التي يقوم به المستخدم في العالم الافتراضي.
 - الهوية المحسوبة: وهي حالة المستخدم أثناء اتصاله بالانترنت (اون- لايين) أو (اوف - لايين). (احمين، 2017، صفحة 131)

كما تعرف الهوية الافتراضية على أنها مجموعة المعطيات والآثار المرتبطة باسم ما (لقب، اسم)، هذه المعطيات تشكل جملة المعلومات المزدوجة في نماذج des Formulaire عبر المواقع، أما الآثار الرقمية فهي مجموعة المقالات، التعليقات، الفيديوها، الصور ووجهات النظر والموافق مثل: الإعجاب التي من خلالها نتشارك في الويب، وفي الوقت نفسه ما يكتب أو يدرجه الآخرون حولنا. (عادل، 2016، صفحة 277)

وتعتبر كذلك: بأنها مجموعة الصفات والرموز والبيانات التي يستخدمها الأفراد في تقديم أنفسهم للآخرين في المجتمعات الافتراضية ويتعاملون من خلالها. (مسعود، 2016، صفحة 470)

وحسب موسوعة الويب Webopedia تعرف الهوية الافتراضية Virtual identity : بأنها الشخصية التي يتم إنشاؤها من طرف المستخدم الإنسان يعمل كصلة وصل بين الشخص الطبيعي والشخص الظاهري للمستخدمين.

انطلاقا من هذه التعاريف يمكن القول أن الهوية الافتراضية ما هي إلا تقمص لهوية مستعارة لشخص حقيقي تعبر عن كل م لا يستطيع البوح به في عالمه الحقيقي، وتكون تنشط في مجتمع افتراضي ذات صلة وثيقة بالمجتمع الحقيقي، لكن يمكن أن نرى بعض الناشطين السياسيين والكتاب وغيرهم من فئات المجتمع ينشطون في المجتمعات الافتراضية بشخصياتهم الحقيقية كالصورة والاسم والوظيفة وغيرها من البيانات التي تدل عليهم، لكن حقيقة هذا

النشاط يكون إما ممنوع عليهم في المجتمع الحقيقي أو لا يملكون الجرأة لتقديم ما يقومون به على الواقع.

هذا دليل على أن للهوية الافتراضية أهمية بالغة لتجسيد الواقع وإعطاء الصورة الحقيقية للشخص المستخدم، حيث أصبحنا نعيش في مجتمعين أحدهما حقيقي والثاني افتراضي، فبعد الانتهاء من أعمالنا و أدوارنا في المجتمع الحقيقي كل منا يتوجه مباشرة ليجوب في مجتمعه الافتراضي من خلال أي فضاء من الفضاءات الافتراضية الذي يحسن التعامله فيه جيدا. ومن هنا يمكن إعطاء أو تلخيص بعض الخصائص الهامة حول الهوية الافتراضية على النحو التالي:

- إنها غامضة وأفراد العالم الافتراضي مشتتون، حيث يمكن لأي مستخدم أن تكون له أكثر من شخصية متعددة.
- تستفيد الهوية الافتراضية من خصائص الشبكة العنكبوتية كالتفاعلية مع نظيراتها ومع مختلف الأحداث المحلية والدولية.
- تأخذ التمكين خاصية لها بحيث تتجاوز حدود الزمان والمكان.
- تتمتع بحرية منقطعة النظير وتمارس بحق الحق في الاتصال لما تنفرد به من نقد ومشاركة.
- إنها صعبة المعرفة وان عرف أصحابها فان مشاعرهم الافتراضية عادة ما تختلف عن المشاعر التي يتميزون بها في عالمهم الحقيقي، وربما كانت هي مشاعرهم الحقيقية.
- إن في الفضاء الافتراضي أكثر شكل استراتيجي تقترب منه هو هوية الواجهة حيث يتظاهر الفرد بهوية أخرى تلك التي هو عليها فعلا، في محاولة منه لتفادي الانتقاد أو بحثا عن الإرضاء، وهي ظرفية أو مستمرة تعالج موقف ما. (عادل، 2016، صفحة 278)

ثانيا: التداخل بين الهوية الحقيقية والهوية الافتراضية

في هذا العنصر ينصب اهتمامنا حول ما مدي لجوء الفرد الى الهوية الافتراضية على غرار الهوية الحقيقية، ما يجعل جل المبحرين في الفضاءات الافتراضية إلى الانصباع للبحث عن حرية أكثر لمعالجة قضايا غالبا ما ترتبط بالواقع، فعلى سبيل المثال المتابع للقضايا السياسية يجد ذلك التفاعل الذي يبذله المطلعون على الصحف الالكترونية أو النسخ الالكترونية للجرائد الورقية، فيما قد يتجاوز الرأي إلى تعقيب على بعض الآراء وقد بلغت هذه العملية ذروتها في القضايا

الكبرى كالانتخابات أو تعديل الدستور وغيرها من القضايا الذي تمس الرأي العام في المجتمع الحقيقي.

فعلى هذا الأساس لا يمكن الفصل بين الهويتين أو الاستغناء عن أحدهما، فقد أصبحت الهوية الافتراضية جزءاً لا يتجزأ من كينونة الإنسان فان أخوض في عالم افتراضيا لا دريت لي بتفاصيله ولا اعلم مع من أخوض هذا العراك لا بد لي أن اكتسب هوية تمنحني صفة أتميز بها عن الآخر مهما تميز هو عني.

ففي الأخير يبقى الفرد هو المتحكم والمسيطر على خصوصياته إلا أن الواقع المعاش فرض علينا ان نغمس في فضاءات افتراضية أصبحت تتحكم في تصرفاتنا وسلوكياتنا رغما عنا.

ثالثا: عرض لبعض الفضاءات الافتراضية

لقد أصبح العالم كقرية صغيرة يمكن التواصل في لحظات وفترات لا تدعي بذل الجهد الكبير وفي أوقات نحن نحددها وكل هذا في فضاء نتحكم في مصيرنا فيه بالرغم عن عدم إمكانية الاستغناء عنه، فهل يمكن ان نبقى على هذا الحال؟ والي متى؟

أكبر دليل على هذا ومثال واضح على احد الفضاءات الافتراضية وهو موقع الفيسبوك او كما يسمى الفضاء الأزرق

الفيسبوك بالانجليزية Facebook هو موقع تواصل اجتماعي يمكن المستخدمين من مشاركة الصور، ونشر التعليقات، وروابط الأخبار او أي محتوى آخر مثير للاهتمام، كما يمكنهم من لعب الألعاب والدردشة وبث الفيديو المباشر.

وهو موقع الشبكات الاجتماعية الأكثر شيوعا والأكثر شعبية على الانترنت، ويمكن الوصول او استخدام موقع الفيسبوك من خلال أي متصفح انترنت وذلك عن طريق الدخول الى الموقع الرسمي له www.facebook.com ، كما انه متوفر على شكل تطبيق للهواتف المحمولة والأجهزة اللوحية.

الانستغرام: ويع من احد شبكات التواصل الاجتماعي ويستخدم لالتقاط الصور الفوتوغرافية والفيديو، وتعديلها، ثم شراكتها كما انه يعتبر من تطبيقات التواصل الاجتماعي، حيث انه مخصص لمشاركة الصور ومقاطع الفيديو من الهواتف الذكية كغيره من مواقع التواصل، وعندما ينشئ فرد حسابا عليه فانه يظهر له الملف الشخصي الخاص به، كما سيتمكن من نشر صورة أو مقطع فيديو ثم يتم عرضها على ذلك الملف، ويستطيع المتابعون لهذا الشخص رؤية المنشور، وكذلك سيرى الشخص مشاركات الآخرين الذين تابعهم.

وعلى غرار هذه المواقع قد نجد الكثير منها للتواصل الاجتماعي والتجول في عالم افتراضي، ويعتبر هذا عرض مبسط لموقعين مهمين في عملية التواصل الاجتماعي.

رابعاً: الهوية الافتراضية الجماعية

تعتبر الهوية الجماعية كوعاء حامل الصفات والميزات التي تتصف بها جماعة ما في مكان العمل أو مؤسسة لهم نفس الموصفات والسمات يتفقون في نشاط واحد ويتشاركون في قضية واحدة، مما تفضي عليهم صفة الهوية الجماعية.

ولكن هذا يمكن ان يكون في مجتمع حقيقي يعيشون فيه أفراد في مكان واحد وتجمعهم عادات وتقاليده ومعتقدات لا يمكن تفرقتهم

أما في العالم الافتراضي فقد فقد تجمعهم قضية واحدة لا كن لا يجمعهم نفس المكان والزمان والدين واللغة وغيرها من أساسيات الهوية الجماعية.

ولهذا تكتسب الهوية الجماعية في العالم الافتراضي حسب المقومات التي قضيا الحياة الاجتماعية للأفراد لا عاداتهم ومعتقداتهم، فقد يكون من يشاركني الرأي في قضية ما من بلد لا اعرفه ومختلف عني في كثير من الأمور لا كن هويته الافتراضية وتجوله في عالم افتراضي ألقى به في مجموعة تتلائم خصائصهم الاجتماعية أو الثقافية أو السياسية، مما يكسبه هوية جماعية حسب مايميل له في عالمه الافتراضي.

الخاتمة:

في آخر هذه الورقة البحثية يمكن القول أن الهوية الافتراضية لا يمكن حصرها في تعاريف أو خصائص جلية، لأننا في عالم لا ندرك حدوده وأبعاده، فعالمنا الافتراضي غير ثابت مستمر قابل للتغير في أي وقت، فهل يمكن أن نحكم على شخص ما على أساس افتراضي؟ يمكن أن يكون لا دخل له فيه، وهذا ما يطول بنا شرحه وتفسيره عبر دراسات مستمرة تتابع والتحويلات والتغيرات الطارئة في أي وقت.

المراجع:

- 1- بايوسف مسعود. (2016). الهوية الافتراضية: الخصائص والابعاد، دراسة استكشافية على عينة من المشاركين في الفضاءات الافتراضية. مجلة العلوم الانسانية والاجتماعية .

- 2- بن هناس سعيد عادل. (2016). من الهوية الحقيقية الى الهوية الافتراضية. مجلة انسة للبحوث والدراسات (1)، 273-282.
- 3- عبد الحكيم احمين. (2017). الهويات الافتراضية في المجتمعات العربية. الرباط، المغرب: دارالامان.

سؤال السياسي في فكر الماوردي

د/ محمد بن علي

المركز الجامعي احمد زبانه غليزان

المولج:

الإنسان عند الماوردي كائن اجتماعي بطبعه، لأنه محتاج لغيره، ولا يستطيع الاستغناء عنهم منفردا. يقول الماوردي "اعلم أن الله تعالى لناقد قدرته وبالحكمه، خلق الخلق بتدبير، وفطرهم بتقديره، فكان من لطف ما دبر، وبديع ما قدر، أن خلقهم محتاجين، وفطرهم عاجزين، ليكون بالغنى منفردا.. ثم جعل الإنسان أكثر حاجة من جميع الحيوان، لأنّ من الحيوان من يستقل بنفسه عن جنسه، والإنسان مطبوع على الافتقار إلى جنسه، واستعانتته صفة لازمة لطبعه، وخلقه قائمة في جوهره، ولذلك قال الله سبحانه وتعالى "وخلق الإنسان ضعيفا".

إنّ هذه الفكرة التي يرددها الماوردي عن طبيعة الإنسان ليست جديدة، فقد انتهى إليها سابقوه، كالفارابي، وابن أبي الربيع، وهي تُظهر ولا شك حضور المتن اليوناني بقوة، حتى وإن كان الماوردي استأنس بالنص القرآني للتدليل على آرائه، فالمرجعية الدينية في هذا الرأي تظهر واضحة في قوله "إنما خص الله تعالى الإنسان بكثرة الحاجة، وظهور العجز نعمة عليه، ولطفا به، ليكون ذل الحاجة، ومهانة العجز، يمنعانه من طغيان الغنى وبغي القدرة، لأنّ الطغيان مركون في طبعه إذا استغنى¹. لكن الله تعالى-يقول الماوردي-لم يترك الإنسان هكذا عاجزا محتاجا، دون أن يبين له الطريق "ولما خلق الله الإنسان ماس الحاجة، ظاهر العجز، جعل لنيل حاجته أسباب، ولدفع عجزه حيلة، دله عليها بالعقل، وأرشده إليها بالفطنة"، فبالعقل والفطنة يسترشد الإنسان في حياته، ويسير مصالح دنياه وفق ما أراد له الله، فسلطة العقل ليست مطلقة، بل هي محدودة بالمشيئة الإلهية، لأنّ الله تعالى جعل الظفر موقوفا على ما قسم وقدر، كيلا يعتمدوا في الأرزاق على عقولهم، وفي العجز على فطنهم، لتدوم له الرغبة والرغبة.

¹ الماوردي، أدب الدنيا والدين، دار الكتب العلمية، بيروت، ط1، 1987، ص 107

-السلطة السياسية عند الماوردي:

يتميز العصر الذي عاش فيه الماوردي، بكثرة الفتن والاضطرابات والمؤامرات والدسائس بسبب الأوضاع المزرية، والتدهور الخطير الذي عاشته الخلافة العباسية، إضافة إلى فتن أخرى بين الحنابلة والشافعية أو بين أهل السنة والرافضة، دون نسيان خلافت "بنو بويه"، وحروبهم الداخلية، في هذه الظروف، "بدأ مركز الخليفة في التدهور، مع تزايد نفوذ العنصر التركي والفارسي، حيث كان الخليفة يمثل السلطة علناً أما في الواقع فكانت السلطة تتأرجح بين القادة الأتراك والفرس، فلم يكن للخلفاء من الأمر شيء، سوى ذكر أسمائهم في الخطب ونقشه على السكة، وقد استبد البويهيون بالحكم كله في أيديهم، إثر دخولهم بغداد، ما ترتب عليه ضعف مركز الخلافة، حتى عاد الخليفة العباسي العوبة في أيديهم"².

لهذه الأسباب اهتم الماوردي بإعادة بناء الدولة، وإعادة الاعتبار لمنصب الخليفة، أو الإمام باعتباره ظل الله في الأرض، يأوي إليه كل مظلوم، "فالسلطان القاهر تتألف برهبتة الأهواء المختلفة، وتجتمع بهيبته القلوب المتفرقة، وتنكف بسطوته الأيدي المتغالبية، وتنقمع من خوفه النفوس"³، وبالتالي كل مجتمع سياسي يراد تجنيبه أسباب الفوضى، لا بد أن يكون له سلطة عليا تدير أموره. يقول الماوردي مؤكداً على ذلك "لولا الولاة لكانوا فوضى مهملين وهمجا مضاعين، وقد قال الشاعر- الأفوه الأودي:

لا يصلح الناس فوضى لا سراة* لهم *** ولا سراة لهم إذا جهّالهم سادوا⁴

فالإمامة هي الشرط الأساس، الذي يضمن الاستقرار، وهي التي تصدر عنها كل الولايات، أو السلطات الأخرى، ولهذا فهي مقدمة كل حكم سلطاني. يعتبر الماوردي الإمامة منصبا دينيا وسياسيا في الوقت نفسه، بل يرى بأن "الإمامة موضوعة لخلافة النبوة في حراسة الدين وسياسة الدنيا، وعقدها لمن يقوم بها في الأمة واجب بالإجماع وإن شذ عنهم الأصم⁵، والإمامة عند الماوردي "فرض على الكفاية، كالجهاد وطلب العلم إذا قام بها من هو أهلها سقط فرضها على الكفاية". أمّا إذا لم يقم بها أي أحد خرج من الناس فريقان: أحدهما أهل الاختيار حتى يختاروا إماما للأمة- والثاني أهل الإمامة

² رسلان صلاح بسيوني، الفكر السياسي عند الماوردي، مكتبة نهضة الشرق، القاهرة، (ب ط)، 1985، ص 93.

³ المرجع نفسه، ص 58

⁴ * سورة كل شيء أعلاه . الماوردي على بن محمد حبيب، الأحكام السلطانية والولايات الدينية، ديوان المطبوعات الجامعية، الجزائر، (ب ط).

⁵ (ط)، 1983، ص 5.

⁵ المرجع والصفحة نفسها

حتى ينصب أحدهم للإمامة"6(1)، هذان الفريقان يشترط فيهما الماوردي جملة من الشروط، هي في الأغلب شروط أخلاقية: فحق الاختيار ليس متروك للجميع، وإنما هو مقصور على فئة معينة تتوفر فيها جملة من الشروط، يطلق عليهم أهل الحل والعقد، لأنه إذا تقرر أن هذا المنصب واجب بإجماع، فهو فرض كفاية وراجع إلى اختيار أهل الحل والعقد، فيتعين عليهم نصبه، أما الشروط المعتبرة فيهم فهي ثلاث:

أ- العدالة الجامعة لشروطها.

ب- العلم الذي يتوصل به إلى معرفة من يستحق الإمامة.

ج- الرأي والحكمة المؤديان إلى اختيار من هو للإمامة أصح7. وهذه الشروط كما يظهر ذات صبغة أدبية أخلاقية، "فاشترطت العدالة هنا يعني التقى والورع، أما الحكمة التي يشترطها الماوردي، فهي في نظر العلماء نوعان: "قوليه وفعلية: أما القولية فهي قول الحق، وأما الفعلية فهي فعل الصواب"8.

فإذا اجتمع أولوا الحل والعقد تصفحوا أحوال المتقدمين إلى منصب الإمامة، بالاعتماد على جملة من الشروط الأخلاقية، تتلخص في: "العدالة على شروطها، العلم المؤدي إلى الاجتهاد، سلامة الحواس من سمع وبصر ولسان، سلامة الأعضاء من نقص يمنع استيفاء الحركة وسرعة النهوض، الرأي المفضي إلى سياسة الرعية وتدير المصالح، الشجاعة والنجدة المودية إلى حماية البيضة وجهاد العدو، النسب القرشي لقول النبي "الأئمة من قريش"، وقوله: "قدموها ولا تقدموها"9، عند توفر هذه الشروط-التي هي في الأساس شروط أخلاقية-يقوم أهل الرأي باختيار الإمام من بين من تتوفر فيهم الشروط، وهناك طريقة أخرى للاختيار، وهي عهد الإمام من قبل، فهو ما انعقد الإجماع على جوازه، لأمرين عمل بها المسلمون: فالخليفة أبا بكر عهد بها لخليفته عمر. إذن في استطاعة الإمام أن يستخلف وليا للعهد، ويقوم بتعيينه فتكون "بيعة منعقدة وأن الرضا بها غير معتبر، لأن بيعة عمر (ض)، لم تتوقف على رضا الصحابة"10، وبهذا فالخليفة بمجرد أن ينصب ترتب عليه واجبات تفرض عليه القيام بها. أما الواجبات التي ينبغي للإمام مراعاتها والقيام بها فهي عشر واجبات. حفظ الدين: ليكون

⁶ المصدر والصفحة نفسها..

⁷ المصدر نفسه، ص 6

⁸ رسلان صلاح بسيوني، مرجع سابق، ص 124.

⁹ المصدر السابق، ص 6

¹⁰ المصدر السابق، ص 9

محروسا من الخل لا سيما القضاء على البدع¹¹. تنفيذ الأحكام: بين المتشاجرين وقطع الخصام بين المتنازعين. حماية البيضة: والدب عن الحريم، أي الاهتمام بالزمن في الداخل والخارج حتى يعيش الناس آمنين. تحصين الثغور: بالعدة المانعة والقوة الدافعة جهاد: من عاند الإسلام بعد الدعوة، حتى يسلم أو يدخل الذمة. إقامة الحدود لتحصان محارم الله تعالى عن الانتهاك وتحفظ حقوق العباد. جباية الخراج والصدقات على ما أوجب الشرع. تقدير العطايا: وما يستحق في بيت مال المسلمين، من غير إسراف ولا تقتير. استكفاء الأمناء: والمقصود هنا مراعاة الكفاءة والدقة، في تعيين الموظفين -أي الرجل المناسب في المكان المناسب بلغة اليوم- وأن يباشر بنفسه الأمور، ويتصفح الأحوال، لينهض بسياسة الأمة.

تلك هي الواجبات المنوطة بالإمام، والتي يمكن إجمالها في أمرين هامين "إقامة الدين وبيانه وأخذ الناس بالنزول في أحكامه وتعاليمه. وإدارة شؤون الدولة، على ما تقتضيه وفي ذلك خير للأمة جمعاء، أفراد وجماعات في داخل البلاد وخارجها. فإذا أدى الإمام ما ذكرناه من واجبات في حق الأمة، يكون قد أدى حق الله فيما لهم، وبالتالي وجب على الرعية طاعته، ما لم يخرج عن هذا ويتغير حاله. علما أن ما يخرج عن الإمامة أمران: الأول جرح في عدالته: أي إخلاله بإحدى الشروط السابقة "كالعدالة". والمقصود هنا الفسق وارتكاب المحرمات، تحكيما للشهوة، وانقياد للهو، فهذا الفسق يمنع من انعقاد الإمامة ومن استدامتها، أما الأمر الثاني، فيتعلق بما يرتبط ببدنه وهو على ثلاثة أوجه: "نقص الحواس: كزوال العقل وذهاب البصر، فقد الأعضاء: وهو على نوعان: نوع لا يسقط الإمامة كقطع الذكر والأنثيين، ونوع يمنع عقد الإمامة كذهاب اليدين والرجلين. نقص التصرف بالحجر والقهر: أما الحجر فهو "أن يستولي عليه من أعوانه من يستبد بتنفيذ الأمور، أما القهر فهو أن يصير مأسورا في يد عبد قاهر، لا يقدر على الخلاص منه، فيمنع ذلك من عقد الإمامة"¹². لكن ولما كان من المستحيل أن يقوم الإمام بنفسه على كل شؤون الأمة الدينية والسياسية، كان لا بد له من أعوان، وعمال يعينونه على تأدية الوظائف التي أقيمت من أجلها الدولة، "ففي" أول الأمر كان الخليفة يشرف على كل شؤون الدولة بنفسه، وإن استشار بعض المقربين إليه، ولكن فيما بعد لم يتمسك الخلفاء كثيرا بهذا الإشراف المباشر، لاتساع رقعة الإسلام"¹³. ومن هنا تظهر أهمية الوزير، "لأن ما وكل إلى

¹¹ المصدر السابق، ص 14

¹² الماوردي على بن محمد حبيب، الأحكام السلطانية والولايات الدينية، المصدر نفسه، ص 18.

¹³ رسلان صلاح الدين بسيوني، مرجع سابق، ص 269.

الإمام من تدبير الأمة لا يقدر على مباشرة جميعه إلا بالإستئابة"، ومن المعروف أن منصب الوزارة كان موجود قبل الإسلام عن الشروط المطلوبة للمنبص فهي نفسها شروط الإمامة .

يبدأ بناء الدولة عند الماوردي من الأعلى إلى الأسفل، ولهذا نجده يتحدث عن المراكز الهامة وصولاً إلى الأقل أهمية، وهذا البناء الهرمي بناء أخلاقي، لأن الحاكم يصبح بمثابة المصدر الأول، طاعته واجبة لأنه المفوض من الله لإدارة شؤون عباده، فهو بالتالي السلطة العليا التي تهب الحركة لما دونها، فالرئيس الأول على الإطلاق هو الذي لا يحتاج في شيء أصلاً أن يرأسه إنسان.

هكذا شيّد العقل السلطاني لنفسه سلسلة من الآداب، تخدم طرح التمكين للسلطان، طرحاً يجعل السياسة مربوطة بالشريعة. وفق إيديولوجية الطاعة لأولى الأمر، لهذا تأخذ الوصايا والتوجيهات الأخلاقية، نصيباً أوفر على اعتبار أن هذه الأخيرة، تعد من العلوم المساعدة على "الولاء والطاعة".

-السلطة السياسية...الحاكم وسيط بين الله وعباده:

جاء في مقدمة كتاب "دور السلوك في سياسة الملوك"، ما يوضح الصورة التي يرسمها الماوردي للحاكم والمرتبة التي يضعه فيها، فالملك-لم يذكر الماوردي عبارة الخليفة-راعي الرعية وحارسها، والوسيط بينها وبين الله، فهو من استرضاه الله واستودعه خلقه". لذلك ليس من الصعوبة أن نتصور تصرفات ملك بهذه الصفات، التي تحاكي الذات الإلهية. يقول الماوردي: "إن الله اختص ملك الملوك: بهاء الدولة وضيء الملة وغيث الأمة، باعتقاد الحق واجتناب الباطل، وجعل له من ولد سندا يظاهاه يوازه، فإن الله سبحانه ببليغ حكمته، وعدل قضائه، جعل الناس أصنافاً مختلفين، وأطواراً متباينين، ليكونوا بالاختلاف مؤلفين، وبالتباين متفقين، واختص منهم راعياً أوجب عليه حراسة رعيته، وأوجب على الرعية طاعته، وجعله الوسيط بينه وبين عباده، ولم يجعل بينه وبينهم أحداً سواه، فكان ملك الملوك، بهاء الدولة ممن خصه الله باسترعاء خلقه، واستودعه حفاظ حقه"¹⁴.

إن النظر إلى الملك بهذه النظرة-باعتباره ظل الله في الأرض-مسألة تخلق مفارقة، تطرح إشكاليات نظرية وسياسية، تترتب عنها مفارقة المماثلة بين الإله والملك، خاصة فيما يتعلق بمبدأ الطاعة ولزوم الصبر، حفاظاً على استمرار السلطة، بحكم أنها حارس للدين وراعية لرسالة الله بين بني البشر، مع كل ما تحمله هذه النظرة في المخيال الجمعي من مآسي. فالحاكم الذي لا تُقيد لسلطاته، ولا مساءلة له عن أفعاله، حاكم طاغية لا تنتظر منه احترام أفراد رعيته، أو قبول مراجعتهم له.

¹⁴ الماوردي، درر السلوك في سياسة الملوك، مرجع سابق، ص 54

إن النص السابق يبيّن حاجة الماوردي وقلقه النفسي، تجاه وضع الدولة الإسلامية آنذاك، ولهذا فلا غرابة أن "يحاول إيجاد شرعية للملك، واسم الملك ولهذا فإنه يغيب في نصوصه اسم الخليفة والإمام، ومؤسسة الخلافة والإمامة، فهذه المفاهيم عندما ترد، ترد كمرادفات للملك والسلطة فالفقيه هنا يتجه إلى إرساء مؤسسة الملك، باعتبارها أمراً واقعاً، بل إنه يتكلم عن الإمامة ووظيفتها، بما هي في نهاية التحليل ملك"¹⁵.

إن ضرورة وجود السلطان أو الملك القاهر، تتأتى من كونه "تتألف برهنته الأهواء المختلفة، وتجتمع بهيبته القلوب المتفرقة، وتنكفّ بسطوته لأيدي المتغالبة، وتنقمع من خوفه النفوس المتعادية"¹⁶.

لا يفكر الماوردي في طغيان الحاكم، أكثر ما يفكر في إيجاد سلطة حازمة، تمسك بزمام الأمور في ظل واقع متردي، تملؤه الفتن، والمؤامرات والدسائس والخلافات. فقد شارك الأمراء البويهيون الخلفاء العباسيين في سيادتهم الدينية والسياسية، فمنذ عهد عضد الدولة، صار الأمير البويهي يذكر مع اسم الخليفة في خطبة الجمعة، فلم يكن للخلفاء من الأمر شيء، سوى ذكر أسمائهم في الخطب ونقشه على السكة. وقد استبد البويهيون بالحكم كله في أيديهم، إثر دخولهم بغداد مما ترتب عليه ضعف مركز الخلافة، حتى عاد الخليفة العباسي ألعوبة في أيديهم. في وضع هكذا لا غرابة أن يصبح الاهتمام بمنصب حاكم الدولة، يحوز كل اهتمام الماوردي، غير مبال بما يترتب عن إطلاق يد الملك من ظلم واستبداد.

لقد حاول الماوردي بشتى الوسائل، جمع الأدلة من المورث الأدبي والنصوص المؤسسة (القرآن والسنة)، في محاولة لتبرير ما يدعوا إليه، فنجدته يتأول حديث النبي "السلطان ظل الله في الأرض، يأوي إليه كل مظلوم". وحديث "إن الله يزج بالسلطان أكثر مما يزج بالقرآن"، بالإضافة إلى حديث "إن لله حراساً في السماء وحراساً في الأرض، فحراسه في السماء هم الملائكة، وحراسه في الأرض الذين يقبضون أرزاقهم والذين يذبون عن الناس".

إن الحكم الذي يؤسس له الماوردي، حكم فردي مطلق، لا يقبل المشاركة، خاصة إذا كان ذلك على أرض البلد الواحد. يقول الماوردي "فأما إقامة إمامين أو ثلاثة في عصر واحد، وبلد واحد فلا يجوز إجماعاً"، مستدلاً بالنص الديني، الذي يدعم حجته، فقد روي عن النبي أنه قال: "إذا بويع أميران

¹⁵ عبد اللطيف كمال، في تشريح أصول الاستبداد، دار الطليعة للطباعة والنشر، بيروت، ط 1999، ص 155

¹⁶ الماوردي، أدب الدنيا والدين، مصدر سابق، ص 112

فولوا أحدهما"17، فحتى الوزراء ممن يختارهم الملك لتنفيذ سياسته ليس لهم من مناصبهم إلا العمل على خدمة سيدهم، وتزين صورته، وحجب عثراته عن العامة، فمهمة الوزير-وان كانت لا تتعدى خدمة الملك- يحددها الماوردي في جملة من النقاط، يتقاطع القليل منها مع المهام السياسية، فالوزير يجب عليه "أن يكون لإحسان الملك شاكرا ولا ساءته عاذرا، يشكر على يسير الإحسان ويعذر على كثير الإساءة ليستمد بالشكر إحسانه ويستدفع بالعدر إساءته"18.

إن المهمة الأساسية التي ينتدب من أجلها الوزير، ظاهرها سياسي وباطنها ينحدر ليلبغ درجة، يصبح معها الوزير يعمل على تبييض صورة الملك، و"يظهر محاسنه إن خفيت، ويستر مساويه إن ظهرت، لأنّه بمحاسنه معلوم موسوم، وبمساويه مقروء مرسوم"19، كما أنه ليس للوزير مراجعة الملك فيما قرر أو أمر، لأن ذلك من شأنه أن يغضب جلالته، وينعكس ذلك بالوبال على الوزير، فالملك "يأنف من معارضته، فربما انقلب بسطوته إذا عورض، ومال بانتقامه إذا خولف، فبوادر الملوك تسبق نذيرها وتأسيرها، فإن سلم من الخطر لم يسلم من الضجر"20.

إن مرتبة الاستعلاء التي يصور فيها الملك، تجعل تفرد لا يضاهيه بشر من رعيته، فحتى وزيره يحرم عليه التشبه به "فلا يلبس مثل ملابسه، ولا يركب مثل مراكبه، ولا يستخدم مثل خدمه، فإن الملك يأنف إن موئل، وينتقم إن شوكل"21. إن هذه العبارات ليست إلا غيض من فيض وصورة مصغرة، لما كانت عليه شؤون الحكم والسياسة في عصر الماوردي، بل في الكثير من قصور الملك، التي عرفت الدولة الإسلامية فيما بعد دولة الخلفاء الراشدين، فالملوك سيزوا ملكا مترامي الأطراف وفق نزوات فردية، لا تقبل الرأي المخالف، فلذلك لم تصحب الملوك، إلا على اختيارهم ولم يتمسكوا إلا بمن وافقهم على آرائهم، وليس لمن خالفهم حظ منهم.

-آليات ممارسة السلطة والمحافظة على الحكم :

تبنى السياسة المثلى، التي تحافظ على كيان الدولة وتقي الملك شر الفتن، على ثلاثة أسس هي: الرغبة: "تدعو إلى التآلق وحسن الطاعة، وذلك من أقوى الأسباب في حراسة المملكة. الرهبة: وهي "من أقوى الأسباب في تهذيب المملكة. وقد قيل: من إمارات الجد حسن الجد، ومن علامات الدولة قلة

¹⁷ عبد اللطيف كمال، في تشریح أصول الاستبداد، ص ص 112، 113.

¹⁸ الماوردي قوانين الوزارة وسياسة الملك، تحقيق رضوان السيد، دار الطليعة للطباعة والنشر، بيروت، ط1، 1979، ص 211.

¹⁹ المصدر والمكان نفسه.

²⁰ المصدر نفسه، ص 212.

²¹ المصدر والصفحة نفسها.

الغفلة"22. الإنصاف: وهو "العدل الذي به يستقيم حال الرعية، وتنتظم أمور المملكة، وفيه "إعزاز الملك وتوفير الأموال، وليس في العدل ترك مال من وجهة، ولا أخذه من غير وجهة، بل كلا الأمرين عدل لا استقامة للملك إلا بها".

من خلال أدب النصيحة، الذي لا تكاد تخلو منه الآداب السلطانية، يواصل الماوردي راسما الطريقة التي تمكّن للملك، وتحفظ حكمه من الفتن ومن بين ذلك: حرصه على انتقاء أعوانه وحاشيته، التي تساعد على إدارة أمور ملكه. فالملك ومادام هو العضو الرئيس في جسم المملكة، فهو يشبه في تدبير أمور الحكم "الطبيب المدبر للجسد، في حفظ الصحة، وعلاج الأمراض". وهكذا عليه أن يضع نفسه موضعه- أي موضع الطبيب- ويفصل دولته على شاكلة أعضاء الجسد، فيكون الجند والأعوان بمثابة اليدين في بطشها، ويكون الحراس والحجاب بمثابة الظهر والعينين، ويكون ناقلوا الأخبار وأصحاب البريد بمثابة الأذنين، واللسان في نطقه يمثل الوزراء. مع الإشارة إلى أنّ هذه الأعضاء، تتموضع حول القلب قربا وبعدا، فهكذا الشأن بالنسبة لحاشية الملك في القرب والبعد حيث يعتبر الماوردي حاشية الملك ومقربه، بمثابة الخاصة أو الأعضاء الشريفة، في هرم المملكة، وهم من الملك بمثابة أعضاء الجسد، التي لا قوام له إلا بها، أما بقية الشعب أو العامة، فهم مسخرون لخدمة الطبقة الأولى، لأنّ "حاجة الخاصة إلى العامة في الاستخدام، كحاجة الأعضاء الشريفة إلى التي ليست شريفة... وعوام الناس لخواصهم عدة"23.

إن عملية انتقاء أفراد الحاشية عملية مفصلية في التأسيس لملك قوي، وهذه الفكرة كما يبدو وليدة ظروف عصره، المليء بالقلق، لكنها لا تؤدي غرضها، إلا إذا حرص الملك بنفسه وسهر على مراقبة أعوانه، خاصة الطبقات التي لها صلة وثيقة بتثبيت دعائم الملك، ولهذا فالملك "أشدّ حاجة إلى تفقد أربع طبقات، ولا يستغنى عن تفقد أحوالهم بنفسه، لأنهم عماد مملكته وقوام دولته"24، وهم: الوزراء، القضاة والحكام، وأمراء الجند وعمال الخراج، لأنّ الوقائع تؤكد أنه لكل طبقة من الناس، حكّام وعوام آفة مفسدة، على الملك إدراكها قبل اختياره لأعوانه "فآفة الملوك سوء السيرة، وآفة الوزراء خبث السريرة، وآفة الجند مخالفة القادة، وآفة الرعية مفارقة الطاعة وآفة القضاة شدة الطمع"25.

²² الماوردي، درر السلوك في سياسة الملوك، مصدر سابق، ص 92

²³ الماوردي، درر السلوك في سياسة الملوك، مصدر سابق، ص 94

²⁴ المصدر، نفسه، ص 9

²⁵ المصدر، نفسه، ص 104

إن مكانة الملك في فكر الماوردي، مكانة الحاكم المطلق الذي يدير دواليب السلطة من مركزيا، لا يشاركه ولا يراجع فيه أحد. أما بالنسبة لعلاقته مع الرعية، فهي علاقة أخلاقية قوامها عطف الأب على أبنائه، ليس من وجهة نظر سياسته، لأن الماوردي يتخيل الرعية كقطيع ينقاد، دون أدنى فكرة عن المطالبة بالحقوق، لهذا على الملك أن "يقيم رعيته مقام عياله، واللاندين به، بالإحسان إليهم، وحذف الأذى عنهم.... ويهتم كل الاهتمام، بأمن سبلهم ومسالكهم.. لينتشر الناس في متاجرهم آمنين"26. ومن الدعائم المقوية لبقاء الملك ودوامه، أن يساوي بين الجميع أمام القضاء، ويجري الحكم على الخاصة والعامة السواء.

يستحضر الماوردي دائما المتن الفارسي ليدعم به أسلوب النصيحة. يقول: "كان الموبدان (القاضي)- إذا دخل على أنوشروان يقول: يا ملك الملوك استدم النعم بالعطف على الرعية..... يا ملك الملوك أعط الحق من نفسك يتعاطاه الناس وراء بابك"27، وهذا لا شيء إلا لتحقيق الهدف الأسعى، من وراء هذا السلوك وهو مبدأ الطاعة، كغاية أولى وأخيرة للاستمرار الملك واستمرار هيئته وعظمته. "ويورد الماوردي في باب ترويض الخاصة على الطاعة مستندا في ذلك إلى مماثلة عجيبة، ربط فيها بين علاقة الملائكة بالله، وعلاقة خاصة الملك بالملك، فإذا كان الملائكة، وهم حسب تعبير الماوردي أقرب الخلق إليه منزلة. لا يعصون ما أمرهم، بل يسبحون له الليل والنهار، وهم لا يسأمون ولا يفترون، فإنه يجب على الملك أن يروض الخاصة على طاعته إقتداء بالله28، وترويض الخاصة والاهتمام لأمرهم، ليس من باب المصادفة، بل هو من باب المحافظة على بطانة الملك، وضمان ديمومة ولائها له، وتأثيرها في بقية الطبقات، فإذا حصل ذلك" وأقام الملك بطانته على حال الصواب، (والصواب هنا هو الطاعة والخضوع)، أقام كل امرئ منهم بطانته، على مثل ذلك، حتى يجتمع على ذلك عامة الرعية.

هكذا يكون مبدأ الطاعة تنازليا من أعلى القمة، أين يتموضع الملك، مروراً بالحاوية والمقربين، من أعوان ووزراء، انتهاء إلى طاعة العامة، ومن البين أنه في هذا ترتيب، نجد القمة تضغط والقاعدة تتحمل الضغط، ليظل الملك يعلو ويتربع على قمة الهرم، فهو "سلطان مسترعى، ينقاد الناس لطاعته، ويتدبرون بسياسته، ليكون بالطاعة قاهرا وبالساسة مدبرا"29

-العدل عند الماوردي:

²⁶ المصدر نفسه، ص 116، 114

²⁷ المصدر نفسه، ص 116، 114

²⁸ المصدر نفسه، ص 117. انظر: عبد اللطيف كمال، في تشريح أصول الاستبداد، مرجع سابق، ص 182

²⁹ عبد اللطيف كمال، في تشريح أصول الاستبداد، المرجع والصفحة نفسها

إذا كان العدل أحد قواعد الدنيا، التي لا انتظام لها إلا به، فإن الماوردي يرى أن العدل يجب أن يتدرج كالتالي: عدل الإنسان في نفسه: "يكون بحملها على المصالح، وكفها على القبائح، ثم بالوقوف في أحوالها على أعدل الأمرين: من تجاوز أو تقصير، فإن تجاوز فيها جور، والتقصير فيها ظلم، ومن ظلم نفسه، فهو لغيره أظلم" 30. عدل الإنسان فيمن دونه: ويكون بأربعة أشياء: بإتباع الميسور، وحذف المعسور وترك السلط بالقوة، وابتغاء الحق في السيرة. روي عن النبي أنه قال: "أشد الناس عذاباً يوم القيامة، من أشركه الله في سلطانه، فجار في حكمه". وقال أردشير: "إذا رغب الملك عن العدل، رغبت الرعية عن طاعته". عدل الإنسان مع من فوقه: كالرعية من السلطان، وذلك بإخلاص الطاعة وبذل النصرة، وصدق الولاء، فإن إخلاص الطاعة أجمع للشمل، وبذل النصرة أدفع للوهن، وصدق الولاء أنفى لسوء الظن. عدل الإنسان مع أكفائه: ويكون بترك الاستطالة ومجانبة الإذلال، وكف الأذى، لأن ترك الاستطالة آلف، ومجانبة الإذلال أعطف، وكف الأذى أنصف 31.

والعدل كما يكون ضروري للملك للمحافظة على ملكه، فإنه ضروري لمعاونه ولا سيما لوزيره، والواجب في حقه أن يقود نفسه بالعدل، لأنه بذلك ينقاد الناس لطاعته ويكفوا عن معصيته. "وأعلم أنك لن تستغزر موادك إلا بالعدل والإحسان، ولن تستندرها بمثل الجور والإساءة، وقد قيل: بالعدل والإنصاف تكون مدة الائتلاف" 32. ووفقاً لأدب النصيحة، يوصي الماوردي الوزير مبيناً أن العدل شامل للأموال والأفعال، "فعدلك بالأموال أن تؤخذ بحقها، وتدفع إلى مستحقها، لأنك في الحقوق سفير مؤتمن، وكفيل مرتين، عليك غرمها، ولغيرك غنمها". أما العدل في الأقوال، فهو ألا يخاطب الوزير، جلسائه إلا وفق درجة الإستهال "فلا يخاطب الفاضل بخطاب المفضول، ولا العالم بخطاب الجاهل، فلسانك ميزانك فأحفظه من رجحان أو نقصان". وعدل الوزير في أفعاله، أن تتوافق ردات فعله وتتناغم مع المواقف الطارئة، فيجب عليه أن يضع كل ردة فعل موضعها، فلا "يعاقب إلاّ على ذنب ولا يعفو إلاّ عن إنابة، ولا يبعثك السخط على طرح المحاسن، ولا يحملك الرضا على العفو عن المساوئ".

خلاصة القول أن تجربة الماوردي، تعبر من وجهة نظر واقعية عن حالة التمزق الذي كانت تعيشه مؤسسة الخلافة آنذاك، وما خلفه ذلك الواقع من خراب ودمار، وإضعاف لشوكة الدولة الإسلامية. هذا ما يبرر ربما لجوؤه إلى تعليل ظهور الملكية، كنمط حكم حل على مستوى الممارسة مكان

³⁰ الماوردي، أدب الدنيا والدين، مصدر سابق، ص 117

³¹ المصدر نفسه، ص 118

³² الماوردي قوانين الوزارة وسياسة الملك، مصدر سابق، ص 123

الخلافة، فالنظام الملكي يعرف على مستوى الممارسة، هيمنة الملك على الحكم في شتى المجالات، السياسية والاقتصادية الاجتماعية، هيمنة تسندها قوة مطلقة، تضمن له الانتصار والاستمرار في الحكم. فحتى وإن بادر الماوردي إلى إبراز قوة الدين في المحافظة على الدولة وتماسكها، إلا أن هذا العامل، يصبح ثانوياً أمام حكم مطلق، لا يسأل فيه الحاكم (ملك أو سلطان) عما يفعل.

قراءة في كتاب مفهوم النص الديني

لنصر حامد أبو زيد

بلقصور مصطفى

باحث في الفلسفة جامعة سعيدة

1- التعريف بالمفكر

1-1- نشأته وحياته:

- ولد في إحدى قرى طنطا في 10 يوليو 1943.
- تحصل على دبلوم المدارس الثانوية الصناعية قسم اللاسلكي عام 1960م
- التحق بالجامعة وحصل على الليسانس من قسم اللغة العربية وآدابها بكلية الآداب جامعة القاهرة 1972م بتقدير ممتاز
- الماجستير في الدراسات الإسلامية عام 1976م بتقدير ممتاز.
- الدكتوراه الدراسات الإسلامية عام 1979م بتقدير مرتبة الشرف الأولى.

2-1- تدرجه الوظيفي:

- فني لاسلكي بالهيئة المصرية العامة للاتصالات السلكية واللاسلكية 1961 - 1972م
- معيد بقسم اللغة العربية وآدابها، كلية الآداب، جامعة القاهرة 1972م
- مدرس مساعد كلية الآداب، جامعة القاهرة 1976.
- مدرس بكلية الآداب، جامعة القاهرة 1982
- أستاذ مساعد بكلية الآداب، جامعة القاهرة 1987
- أستاذ زائر بجامعة ليدن بهولندا 1995.

3-1- وفاته :

عاد إلى مصر قبل أسبوعين من وفاته بعد إصابته بفيروس غريب فشل الأطباء في تحديد طريقة علاجه، ودخل في غيبوبة استمرت عدة أيام حتى فارق الحياة صباح الإثنين 5 يوليو 2010

4-1- أهم مؤلفاته :

- فلسفة التأويل: دراسة في تأويل القرآن عند محي الدين العربي 1983
- مفهوم النص: دراسة في علوم القرآن 1990
- الإمام الشافعي: وتأسيس الأيديولوجية الوسطية 1992
- التفكير في زمن التكفير: ضد الجهل والزيغ والخرافة 1995
- نقد الخطاب الديني: رؤية نقدية 1995
- هكذا تكلم ابن عربي 2002
- الاتجاه العقلي في التفسير: دراسة في قضية المجاز في القرآن عند المعتزلة 2007.

2- كتاب مفهوم النص الديني:

في عام 1990 صدر الدكتور نصر حامد أبوزيد بكتابه الموسوم " مفهوم النص ، دراسة في علوم القرآن " بطبعته الأولى عن المركز الثقافي العربي في بيروت، وهو أهم محاولة في تأويل وفهم دراسة القرآن الكريم، طبع منه أكثر من ثمانية طبعات، وهو خلاصة قراءة للنص القرآني وفق المناهج الهرمينوطيقية الحديثة. يصنف ضمن علوم القرآن (دراسة القرآن والعلوم المتصلة به: أسباب النزول، المكي والمدني..الخ).

" تستهدف هذه الدراسة تحقيق هدفين: أما أولهما فهو إعادة ربط الدراسات القرآنية بمجال الدراسات الأدبية والنقدية، بعد أن انفصلت عنها في الوعي الحديث والمعاصر، وذلك نتيجة عوامل كثيرة أدت إلى الفصل بين محتوى التراث وبين مناهج الدرس العلمي، والحقيقة أن دراسة القرآن من حيث كونه نصا لغويا، أي من حيث بناؤه وتركيبه ودلالته، ومن حيث دلالاته وعلاقته بالنصوص الأخرى في ثقافة معينة دراسة لا إنتماء لها إلا لمجال الدراسة الأدبية."¹

- بينما إنقسمت آراء المفكرين حول كتاب مفهوم النص الديني إلى موفقين والموقف الأول: يرى أن حامد أبوزيد وفق للإبداع في مجال علوم القرآن من جهتين:
- 1- التراث الإسلامي : لم يكن أسير التراث الإسلامي في كتابه مفهوم النص.
 - 2- التراث الهرمينوطيقي : تجاوز الهرمينوطيقا الحديثة في الغرب.
- ومن بين من مثلوا هذا الموقف المفكر العربي حسن حنفي (1955م)

¹ - نصر حامد أبوزيد، مفهوم النص دراسة في علوم القرآن، الهيئة المصرية العامة للكتاب، د.ط، 1990، ص 21

الموقف الثاني: يرى أن حامد أبو زيد ليس بهذا الحجم بل قدم تصورات يمكن أن نجدها في التراث الإسلامي.

علما أن علوم القرآن حتى نهاية القرن العاشر ترجع إلى مصدرين أساسيين هما:

- البرهان في علوم القرآن لبدر الدين الزركشي (1344 م - 1392 م)

- الإنشقاق في علوم القرآن لجلال الدين السيوطي (1445 م-1505 م)

3- منهج دراسة القرآن عند حامد أبو زيد

يؤكد على وجود منهجين في دراسة القرآن سائدان إلى اليوم في العالم.

1- المنهج الإيديولوجي الديني: وهو منهج غيبي أسطوري، لا يندرج وفق المنهج العلمي الحديث.

يتبنى أشياء ثابتة سلفا يحملها على كل شيء، فهو يقرأ النص القرآني بوصفه نصا إلهيا من عند الله، وهو مرفوض عند حامد أبي زيد.

“ وإذا كان الحل السلفي - في حقيقته وجوهره - يتنكر دون أن يدري لمقاصد الوحي وأهداف الشريعة حين يفصل النص عن الواقع. وذلك بالمطالبة بتطبيق نص مطلق على واقع مطلق”²

2- المنهج العلمي: منهج علمي منطقي. يتعامل مع النص القرآني بوصفه نصا أدبيا، ويحلل النص مباشرة دون الأخذ بالإعتبار صاحب النص.

“ إن الدراسة الأدبية - ومحورها مفهوم “النص” - هي الكفيلة بتحقيق “وعي علمي” نتجاوز به موقف “التوجيه الإيديولوجي” السائد في ثقافتنا وفكرنا. والبحث عن هذا المفهوم وبلورته وصياغته لا يمكن أن يتم بمعزل عن قراءة القرآن قراءة جديدة باحثة منقبة. إن موقف الخطاب الديني المعاصر من علوم القرآن وعلوم الحديث كذلك هو موقف التردد والتكرار، إذ يتصور كثير من علمائنا إن هذين النمطين من العلوم يقعان في دائرة العلوم التي نضجت واحتقرت حتى لم يعد فيها للخلف ما يضيفه للسلف”³.

4- إشكالات على المنهج.

يرى المفكر د. علي حرب (1941م) أن حامد أبو زيد أخطأ في إعتباره المعيار العلمي الوحيد في قراءة النص هو المعيار الأدبي. ويؤكد هذا الإشكال د. محمد أركون (1928م-2010م) حين يرى أن معيار دراسة النص القرآني هو مجموع العدة العلمية المعاصرة: (علم الاجتماع، علوم اللسانيات المختلفة، علم التاريخ والنقد التاريخي، الأدب، الأنثروبولوجيا.. الخ) أي مجموع العلوم الإنسانية. ولقد غفل نصر

² - نصر حامد أبو زيد، مفهوم النص دراسة في علوم القرآن، ص 18.

³ - نصر حامد أبو زيد، مفهوم النص دراسة في علوم القرآن، ص 13.

حامد أبوزيد عن ما يسمى اليوم بإيديولوجيات العلم، فحتى المنهج العلمي صار عند كثير من المفكرين إيديولوجيا، كاللغات الدينية يرون أنه لا يجب التخلي عنها.

5- أساسيات المنهج عند نصر حامد أبوزيد

1-5- التفريق بين المنهج الديني والإيديولوجي والمنهج العلمي في دراسة النص.

“ ولعل الحديث عن دور الواقع والثقافة في تشكيل هذه النصوص يمثل نقطة الإنفصال، وربما التداور، بين منهج هذه الدراسة وبين المناهج الأخرى التي يتبناها الخطاب الديني المعاصر عند مناقشة هذه القضايا حيث تعطى الأولوية عند مناقشة النصوص الدينية للحديث عن الله عزوجل (قائل النص) ثم يلي ذلك الحديث عن النبي صلى الله عليه وسلم (المستقبل الأول) للنص ثم يلي ذلك الحديث عن الواقع تحت عناوين، أسباب النزول، والمكي والمدني والناسخ والمنسوخ”⁴.

2-5- منطلقات المنهج:

ينطلق حامد أبوزيد من مرجعيات من التراث الإسلامي (عبد القاهر الجرجاني (1009-1978)- بدرالدين الزركشي (1344 م – 1392م)- جلال الدين السيوطي (1445م-1505م)-فخر الدين الرازي (1150م-1210م)، يحشد منها مؤيدات لكلامه أي من داخل التراث الإسلامي يبني مشروعه. مقابل محمد أركون وعلي حرب الذين يعلنون ما يسمونه بالقطيعة فالموروث لا يعطي الشرعية في التعامل مع النص.

“ التراث هو نقطة البداية كمسؤولية ثقافية وقومية، والتجديد هو إعادة تفسير التراث طبقا لحاجات العصر، فالقديم يسبق الجديد، والأصالة أساس المعاصرة”. “ إن التجديد يقوم على أساس وجود أصل قديم”⁵.

3-5- دراسة أنطولوجيا النص

يرى حامد أبوزيد أنه قبل قبل دراسة دلالة النص يجب دراسة أنطولوجيا (وقائعية النص)، يعني النص موجود وتعاملنا معه كموجود مادي، فعلينا أن نترك ما هو قيمي الذي يخرزونه النص (الملائكة، الآخرة، الأنبياء...الخ)، ونحلله أدبيا وتعامل معه أنطولوجيا.

“ إن النص يصف نفسه بأنه رسالة، والرسالة تمثل علاقة إتصال بين مرسل ومستقبل من خلال شفرة، أو نظام لغوي، ولما كان المرسل في حالة القرآن لا يمكن ان يكون موضوعا للدرس العلمي، فمن الطبيعي أن يكون المدخل العلمي لدري النص القرآني مدخل الواقع والثقافة، الواقع

⁴ - نصر حامد أبوزيد، مفهوم النص دراسة في علوم القرآن، ص29

⁵ - نصر حامد أبوزيد، مفهوم النص دراسة في علوم القرآن، ص18-19

الذي ينتظم حركة البشر المخاطبين بالنص وينتظم المستقبل الأول للنث وهو الرسول، والثقافة التي تتجسد في اللغة. بهذا المعنى يكون البدء في دراسة النص في بالثقافة والواقع بمثابة بدء بالحقائق الإمبريقية"⁶.

6- وقفات مع أنطولوجيا النص عند نصر حامد أبو زيد.

1-6 الحروف المقطعة (آلم - طه - كهيعص - حم)

يذكر المفكر ثلاثة عشرة تفسيراً من التراث ويصفها بأنها إيديولوجية وهي مرفوضة حسب رأيه. يرى أن هذه الأحرف ليست لها دلالات، ولا تبحث عن دلالات في النص. ينبغي التعامل معها كموجودات، أي أن القرآن يريد أن يلقي كلمة غير مفهومة (أنا موجود متمايز)، مختلف عن بقية النصوص. الحروف ليس لها معنى، وبمجرد وجودها فهي معنى على نحو من إعلان وجود، إن القرآن حسب مفكرنا دائماً يعتمد أن يبين أنه نص ممتاز متباين عن النصوص العربية.

إذا يجب أن نفهم الحروف المقطعة فهما أدبيا، كأديب يريد أن يقدم مقطوعة-قصيدة ليس لها نظير في الساحة تلفت الأنظار لا على أنه يريد أن يجلب الناس إلى الدين.

" إن النص في إطلاقه هذا الإسم على نفسه ينتسب إلى الثقافة التي تشكل من خلالها، ولكنه في نفس الوقت يفرض تميزه باختيار هذا الإسم غير المؤلف تماماً من حيث صيغته وبنائه"⁷.

2-6 ممكن الإعجاز في القرآن

القرآن ولد في الثقافة العربية، فهو منتج ثقافي، أي فهو وليد الثقافة العربية. أن صاحب النص (الله عز وجل) بعد هيمنته على الإنسان وفكره نظر إلى المجتمع العربي، فأراد إعادة بناء الإنسان فماذا فعل؟

أوجد نظام اللغة (نظام التفكير)، وحسب مفكرنا صاحب النص أراد أن يؤسس ثقافة جديدة، فبدأ من اللغة باعتبارها نظام التفكير الوحيد، فأوجد القرآن من بطن اللغة العربية. لكن ماذا فعل معها؟

قام بتقوية اللغة، أخضعها للتطوير (الصلاة، الزكاة، الإيمان الهدى... الخ) كلها تغيرت بنسبة كبيرة جدا وتولدت دلالات جديدة مع مرور الزمن. وهكذا حسب عبارات حاد أبو زيد، هيمن النص القرآني على العقل وهذه قوته التي تميزها عن عصى موسى عليه السلام، بامتلاكه لنظام اللغة وصار أكبر مرجع لغوي في العربية.

⁶ - نصر حامد أبو زيد، مفهوم النص دراسة في علوم القرآن، ص 27

⁷ - نصر حامد أبو زيد، مفهوم النص دراسة في علوم القرآن، ص 60.

3-6- نظرية قدم القرآن عند الأشاعرة:

يرفض حامد أبو زيد نظرية الأشاعرة القائلة: أن القرآن قديم قدم الله تعالى، فحيث أن صاحب النص قديم لا يتغير ولا يتبدل ولا يتحرك فيجب أن يبقى القرآن ساكن صامت، ثابت، جامد، زمن هنا فربطوا بين القرآن والله.

بينما يعتنق نظرية المعتزلة، فيرى حامد أبو زيد أن القرآن محدث، مخلوق كخلق أي شئ آخر ومنفصل عن خالقه بأي معنى من المعاني. لكن لماذا ذهب حامد أبو زيد وبحث في قدم القرآن؟ يريد أن يقول لنا عندنا: الله عز وجل، القرآن وواقع الإنسان. والله صاحب النص ولا تنقطع صلته به، لكن قولنا محدث، يعني أن القرآن داخل الزمان والمكان، متفاعل مع الواقع، وخاضع لنظام الواقع والحياة، فهو متغير بتغير نظام الحياة.

4-6- نماذج من التفسير كدليل على حدوث القرآن:

يعتمد نصر حامد أبو زيد ثلاثة نظريات أنتجت علوم القرآن التراثية في الثقافة الإسلامية تدل على أن هناك جدلية بين النص والواقع وهي النسخ، المكي والمدني وأسباب النزول)، نقتصر فيها على نظرية النسخ.

القرآن تعرض لعشرات المرات للنسخ والتحويل خلال ثلاثة وعشرون سنة. والآن مرت علينا تحولات أكبر بمئات المرات التي وقعت خلال ثلاثة وعشرون سنة في المجتمع العربي. أفليس من الصحيح أن نقول أن نظام النسخ والمنسوخ مستمر وأن الآيات ما زالت تنسخ، علما أن النسخ عند حامد أبو زيد ليس حذف للآية، بل تجميد لها، لأنه من المحتمل أن يموت الناسخ فيعود زمن المنسوخ.