



سلسلة استراتيجيات معرفية

نحن والتغريب

مجموعة مؤلفين

الجمعية العلمية للدراسات الاستراتيجية
المركز الإسلامي للدراسات الاستراتيجية



نحن و التفریب / مجموعة مؤلفین. - الطبعة الأولى. - النجف، العراق. - العتبة

العباسية المقدسة، المركز الإسلامي للدراسات الاستراتيجية، ١٤٤٣ هـ. = ٢٠٢١

٤٠٣ ص؛ ٢٤ سم. - (سلسلة استراتيجيات معرفية؛ ٧)

يتضمن إرجاعات بيبليوجرافية.

ردمك: 9789922625522

يتضمن إرجاعات بيبليوجرافية.

١. الاسلام والغرب. أ. العنوان.

LCC: BP173.5. N34 2021

مركز الفهرسة ونظم المعلومات التابع لمكتبة ودار مخطوطات العتبة العباسية المقدسة

فهرسة اثناء النشر

المحتويات

مقدّمة المركز:	١١
التغريب هو الوجه الآخر للهيمنة الغربيّة، حقبة الخلافة العثمانية نموذجاً / هاشم الميلاني	١٣
تمهيد:	١٣
التغريب:	١٧
الإطار النظريّ:	١٧
عوامل التغريب:	٢٠
جهاز الدولة:	٢١
السفراء:	٢٥
النخب والمثقفون:	٢٥
التيّارات والأحزاب:	٢٨
الإطار التطبيقيّ:	٣٠
معالم التغريب:	٣٠
التغريب الثقافيّ:	٣٢
أ- الصحافة:	٣٢
ب- الترجمة:	٣٣
ت- نظام التعليم:	٣٤
ث- الفنّ:	٣٤
التغريب في المنظومة السياسيّة:	٣٧
التغريب في المنظومة الاقتصاديّة:	٤٢
تغريب المجتمع:	٤٥
الخاتمة:	٤٦
«الأمركة» بوصفها تغريباً للعالم / د. محمود حيدر	٥٣

٥٤.....	ماهية أميركا وهويتها
٥٧.....	أمبراطورية فوق العالم
٦١.....	التأسيسات الإستراتيجية لنظرية الأمركة
٦٨.....	الأمركة ومسار تغريب العالم
٧٧.....	الأمركة وفلسفة الحرب على الغير
٨٥.....	النزعة القومية وأثرها في أمركة العالم
٩١.....	أمركة العالم بالصوت والصورة
١٠١.....	خاتمة نقدية مجملة لأمركة العالم
١٠٥.....	التّغريبُ والعولمةُ في مجتمعاتنا «الآثار والتداعيات وآليات المواجهة» / نبيل علي صالح
١٠٦.....	المبحث الأول- مفهومُ التّغريب في مبناه ومعناه
١٠٩.....	المبحث الثاني- مفهومُ العولمة عند أهل اللغة والاصطلاح
١١٣.....	المبحث الثالث- سياقاتُ ومخاطرُ التّغريب المعولم وتحديات مواجهتها
١١٣.....	أولاً-دوافعُ نشأة حركة التّغريب في عالمنا العربي والإسلامي:
١١٧.....	ثانياً-الفرقُ بين التّغريب والتّحديث:
١٢١.....	ثالثاً-مجالاتُ التّغريب وميادينه العولمية (العولمة كأداة تغريبية):
١٢٢.....	١. في المجال الثقافي:
١٢٤.....	٢. في المجال السياسي العملي:
١٢٦.....	٣. في المجال الاقتصادي:
١٢٨.....	٤. في المجال التربوي (والتعليمي):
١٣٢.....	المبحث الرابع- آليات التّصدي للتّغريب والعولمة
١٣٦.....	المبحث الخامس-الإسلامُ بين قبولِ العالمية الإنسانية ورفضِ التّغريب العولمي
١٤٣.....	ساعي
١٤٤.....	المقدمة:
١٤٥.....	١. السيّد أحمد فريد
١٤٧.....	أ. المنظومة النظرية لأحمد فريد: المبادئ والأساليب
١٤٧.....	١. عرفان ابن عربي

المحتويات ❖ ٧

١٤٨.....	٢ . معرفة الأسماء.....
١٤٩.....	٣ . هايدغر.....
١٤٩.....	ب - التغريب؛ الإحالة التاريخية للشرق.....
١٥٣.....	ج - الغرب والحرية.....
١٥٧.....	٢ . جلال آل أحمد.....
١٥٨.....	أ - جلال آل أحمد و«لتغريب» وشجب الحداثة والمكننة.....
١٦٢.....	ب - المكننة وزوال الهوية.....
١٦٤.....	ج - كلام حول النسبة بين التغريب والعدمية.....
١٦٦.....	الاستنتاج.....
١٦٩.....	من التغريب إلى عدم التنمية؛ من الفلسفة إلى التنوير / محمد تقي الطباطبائي.....
١٧٠.....	المقدمة.....
١٧٤.....	مشروع التغريب.....
١٧٩.....	اختلاف النسبة العلية عن النسبة الشرطية.....
١٨١.....	الخروج من حالة التغريب.....
١٨٦.....	تقييم داخليّ ثابت.....
١٩٠.....	الاستنتاج.....
١٩٣.....	التَّغريب والاستشراق تشويه القِيم وتصنيع الوعي تبعاً لإستراتيجيّات السيطرة الغربية / خضر إبراهيم حيدر.....
١٩٣.....	تمهيد:.....
١٩٤.....	الدلالة اللُّغويّة والاصطلاحية للتَّغريب:.....
١٩٨.....	الاستشراق والتَّغريب: دلالات مشتركة:.....
٢٠٢.....	التبشير اللاهوتيّ واستراتيجية التَّغريب:.....
٢١٠.....	تغريب اللُّغة العربيّة بتشجيع اللّهجات المحليّة:.....
٢١٢.....	التَّغريب والاستشراق والإسلاموفوبيا:.....
٢١٩.....	الخاتمة النقدية:.....
٢٢٣.....	مقارنة بين رؤية جلال آل أحمد ومصطفى لطفي المنفلوطي / رضا فرصتي جويباري، فاطمة رحيمي دون.....

٢٢٤	المقدمة
٢٢٥	الأدب القصصي
٢٢٦	الأدب المقارن
٢٢٦	التغريب من وجهة نظر المنفلوطي وجلال آل أحمد
٢٢٧	اقتراب المواطن المصري والإيراني من الغرب من وجهة نظر المنفلوطي وجلال آل أحمد
٢٢٨	التغريب يساقو إشاعة الإلحاد وبيع الأوطان
٢٣٠	استهداف الحضارة الغربية للأسرة
٢٣١	تسلل الغرب إلى المجتمع القروي
٢٣٢	المرأة من وجهة نظر المنفلوطي وجلال آل أحمد
٢٣٥	هجوم الثقافة الغربية على حجاب المرأة المصرية والإيرانية
٢٣٦	وجوب غربة المنتجات الغربية
٢٣٧	نقاط الاشتراك بين المنفلوطي وجلال آل أحمد
٢٣٨	نقاط الاختلاف بين المنفلوطي وجلال آل أحمد
٢٣٩	مصطفى لطفي المنفلوطي من وجهة نظر الآخرين
٢٤٠	جلال آل أحمد من وجهة نظر الآخرين
٢٤٠	النتيجة
٢٤١	التغريب الأكاديمي رؤية تحليلية نقدية في الاستتباع المعرفي للغرب / ثريا بن مسمية
٢٤١	المقدمة:
٢٤٢	عوامل التغريب وعلاماته التأسيسية
٢٤٦	مظاهر التغريب:
٢٤٨	مخاطر التغريب الأكاديمي
٢٥١	التغريب المعرفي ونقد الإستشراق
٢٥٦	التغريب الأكاديمي في دراسات ما بعد الاستعمار
٢٥٨	خاتمة نقدية
٢٥٨	أفاق جديدة للتغريب الأكاديمي
٢٦١	الإمبريالية السياحية إخفاقات الحداثة الغربية في البلاد العربية / عادل الوشاني
٢٦٣	أزمة المجتمع الغربي: من طموح الأنوار إلى الظلمة الجديدة:

المحتويات ❖ ٩

٢٦٧	الدلالة الأولى: السياحة الغربية في البلدان العربية:
٢٦٧	سفر نكوصي إلى المرحلة البدائية للإنسانية:
٢٧٠	الدلالة الثانية: مغالبة الشيخوخة والتنعم المديد بالشباب
٢٧٤	الدلالة الثالثة: العيش الرغيد بدون عمل وبدون شقاء
٢٧٧	الدلالة الرابعة: نفي الموت والاستمتاع بالخلود
٢٧٩	خاتمة
٢٨١	التطور المنشود لعالمنا الإسلامي ليس تغريباً ولا تحديثاً / أ.د. بهاء درويش
٢٨٢	السجل التاريخي بين الحضارة الإسلامية والغرب
٢٨٦	محاولات التغريب من الداخل والخارج
٢٨٩	مبررات التغريب
٢٨٩	موقفنا من التغريب
٢٩٠	الدين مكوّن أساسي للهوية
٢٩١	الموقف من فصل الدين عن الدنيا
٢٩١	وإلى تفصيل القول
٢٩٣	هل العبادات علاقة فردية بين العبد وربّه؟
٢٩٤	والآن: ما الذي تحتاج إليه أمتنا الإسلامية
٢٩٧	معنى التغريب وتاريخه في العالم الإسلامي الحديث والمعاصر / د. غيضان السيّد علي
٢٩٩	أولاً- المقصود التغريب في اللغة والاصطلاح
٣٠٩	ثالثاً: التغريب في العصر الراهن
٣١٣	رابعاً: وسائل التغريب في العالم الإسلامي
٣١٧	خاتمة
٣٢١	التغريب في العالم الإسلامي وعوامله / سارة دبوسي
٣٢١	مقدمة:
٣٢٣	قراءة في ظاهرة التغريب
٣٢٤	العوامل الخارجية للتغريب
٣٢٤	أ: عوامل تاريخية: الاستعمار السياسي
٣٢٧	ب: الاستعمار الثقافي:

خاتمة:	٣٤١
معالم التغريب في الثقافة الرأسمالية الغربية وتأثيرها في قيمنا الأخلاقية والحضارية / عبد الخالق الغراوي.....	٣٤٤
تعريف الرأسمالية على أنها نظام اقتصادي:	٣٤٤
الرأسمالية نظام اقتصادي أم ثقافة حياة؟	٣٤٤
الثقافة الرأسمالية وتغييرها لخريطة القيم الغربية:	٣٤٦
أولاً: الفردانية.....	٣٤٨
ثانياً: المثلية	٣٥٠
قيم أخلاقية وحضارية إسلامية قتلتها الثقافة الرأسمالية أو لوّثتها	٣٥٣
١ . ثقافة طلب العلم:	٣٥٤
٢ . تلويث الثقافة التربوية:	٣٥٨
سبل المعالجة:	٣٦١
٣ . الحلّ السياسي:	٣٦٢
٤ . الحلّ التربوي والتعليمي:	٣٦٢
٥ . الحلّ الاقتصادي:	٣٦٣
٦ . الحلّ الثقافي:	٣٦٣
تيارات التغريب في العالم الإسلامي الحديث والمعاصر / رمضان خلف محمد رسلان	٣٦٧
المقدمة:	٣٦٧
المبحث الأول: تيارات التغريب في القرن التاسع عشر	٣٦٨
المبحث الثاني: تيارات التغريب في القرن العشرين.....	٣٧٦
الخاتمة:	٣٨٣
أوربة البلاد التونسية في دولة الاستقلال / محمد بشير رازقي	٣٨٧
المقدمة:	٣٨٧
ظلم الحاضر يعكس خلل الماضي: الريف التونسي	٣٩٠
الحياة الريفية اليومية التونسية والتغريب	٣٩٢
الخاتمة:	٤٠٠

مقدمة المركز:

يهدف «المشروع التأسيسي لعلم الاستغراب» الذي أطلقه المركز الإسلامي للدراسات الإستراتيجية، الى رسم خريطة طريق لوضع إستراتيجية معرفية بعيدة المدى للتعامل مع الغرب و التعرف إلى وجوهه المختلفة، إذ لم يعد الغرب قادراً على تجاوزها، وقد بسط نفوذه وقيمه في جميع أرجاء المعمورة. طبعاً هذا لا يعني أن حضارة الغرب هي الحضارة المتكاملة من جميع الجوانب، أو أنها الحضارة الوحيدة التي ستبقى إلى الأبد أي إنها صالحة لكل زمان ومكان.

بل هناك حضارات أخرى لها قيمها ومثلها الخاصة، عاشت إلى جانب الحضارة الغربية وما زالت ، بل بدأت تنافسها ثقافياً وجغرافياً وسياسياً مما دعا بعض مفكري الغرب إلى طرح نظرية صراع الحضارات. وصراع الحضارات هذا لا يعني الصراع العسكري وحسب، بل هو في الواقع صراع ثقافي فكري معرفي قبل كل شيء، إذ الصراع العسكري لم يكن صراعاً مستمراً بل به نقطة بداية ونهاية، كما في جميع الحروب التي شهدتها البشرية، ولكن الذي يدوم ويستمر إلى المدى البعيد، هو الصراع الثقافي والهيمنة المعرفية والعلمية، ولذا سعى الغرب إلى استخدام هذه الوسيلة للهيمنة على الشرق ولاسيما العالم الإسلامي.

فالتغريب هو الصراع الحضاري والثقافي الذي استند الغرب إليه للهيمنة على العالم الإسلامي الحديث والمعاصر، وقد تبنت ترويجه والدعوة اليه بعض النخب الفكرية في العالم الإسلامي، بحيث أصبحت أداة لطمس الهوية والانسلاخ من القيم الأصيلة، والرؤية الى العالم من المنظار الغربي. جاء هذا الكتاب لتسليط الضوء على هذه الظاهرة التي تنخر جسم الامة الإسلامية، ليكون خطوة الى

الأمام في تأسيس علم الاستغراب للتعرف على الغرب في تعامله مع الآخر، ومحاولة السيطرة عليه بروح استعلائية، وإخضاعه لخططه وبرامجه من دون أن يفسح له المجال للإبداع والمشاركة في ركب التقدم والتحضّر.

ونحن إذ نقدّم هذا الكتاب إلى القارئ العربيّ، نأمل أن ينال رضاه، وأن يسعفنا بأرائه البناءة للنهوض بالأمة الإسلامية، والحدّ من الهيمنة الغربيّة.

وآخر دعوانا أن الحمد لله ربّ العالمين، والسلام على رسوله الأمين، وآله الميامين.

التغريب هو الوجه الآخر للهيمنة الغربية،

حقبة الخلافة العثمانية نموذجاً

هاشم الميلاني^(١)

«إنّ ما قد بلغته الروح الغربيّة في الشرق من سعة الانتشار وشدّة التأثير، هما من الأهميّة

بحيث لو أردنا الكلام عليه تفصيلاً استغرق ذلك المجلّدات الضخام».^(٢)

تمهيد:

لماذا السؤال عن الغرب والاهتمام به وهو الأمر الذي ربّما لم يكن ذا بال قبل عدّة قرون؟.. وللإجابة عن هذا السؤال لا بدّ من مراجعة الذاكرة وقراءة الماضي القريب، إذ راح العالم الإسلاميّ ينحدر بعد ما كان في الصدارة والتألّق، وبات يعيش رويداً رويداً على هامش الغرب فكريّاً وسياسيّاً واقتصاديّاً واجتماعيّاً بعد أن كان رائداً ومتقدّماً. منذ ذلك الحين بدأ يتولّد ما عرف بسؤال النهضة عند النخب الإسلاميّة: «لماذا تأخّر المسلمون وتقدّم عليهم غيرهم؟».

والجواب عن سؤال النهضة كامن في السؤال الأوّل الذي طرحناه في مستهلّ البحث، إنّنا تأخّرنا إذ لم نُسائل الغرب ولم نحاكمه، وزعمنا أنّه سبب التقدّم والرقّيّ فاقتفينا أثره حذو القُدّة بالقُدّة، بل الأمر خلاف ذلك تماماً؛ إذ سبب تأخّرنا هو الغرب نفسه. بيان ذلك هو أنّ علاقة العالم الإسلاميّ

١. باحث في الفكر الإسلاميّ، مدير عامّ المركز الإسلاميّ للدراسات الإستراتيجيةّ.

٢. استودارد، حاضر العالم الاسلاميّ ٤: ٢٣٧.

بالعالم الغربيّ قبل ثلاثة قرون تقريباً، كانت علاقة تفوّقٍ في كثير من المجالات، أو كانت علاقة النّدّ للنّدّ، وإذا سردنا أبرز المعالم الحضاريّة، رأينا ذلك عياناً، فالتقدّم العلميّ والمعرفيّ والثقافيّ والاجتماعيّ والاقتصاديّ وغيرها من المجالات، كان للعالم الإسلاميّ. كما أنّ النظام السياسيّ والاقتصاديّ لم يكن يختلف كثيراً بين الشرق والغرب، ففي الشرق يحكم الملك وفي الغرب يحكم الإمبراطور، وفي الشرق يكون الاعتماد على الزراعة وتربية المواشي والحرف اليدويّة، وكذلك في الغرب، وإذا كان ثمة تفوّق في مكان، كان الاعتماد على تبادل الخبرات والعلوم، فالإنسان بطبيعته يقتبس ويتعلّم ليتطوّر ويسدّ حوائجه الماديّة، وهذا هو دأب نمو الحضارات وتبادلها فيما بينها.

يشير المؤرّخ العثمانيّ أحمد جودت إلى أنّ الغرب انتفع من خلال الحروب الصليبيّة من العالم الإسلاميّ انتفاعاً عظيماً:

«فإنّ العلوم والفنون والصنائع في ذلك العصر كانت بأعلى درجة في استانبول ومصر، فتعلّم الإفرنج فيها أشياء كثيرة، واشتروا عدّة كتب روميّة وسريانيّة وعربيّة، وأخذوها إلى أوروبا واجتهدوا في مطالعتها... وصاروا ينشرون في جهات أوروبا بعض العلوم التي نقلت من بلاد العرب إلى أسبانيا وشاعت بين أهل الإسلام، كالطبّ والكيمياء وعلم النباتات والحساب والهندسة والمنطق... ومن ذلك الوقت ظهر لعالم الوجود كلّ ما كان غير معروف في أوروبا من أنواع النبات والأمتعة»^(١).

كما أنّ المؤرّخ الغربيّ آيان موريس عندما يصف تقدّم الغرب في الآونة الأخيرة يقول:

«لم تكن ريادة الغرب محتومة في الماضي البعيد، فأكثّر من ألف سنة، بدءاً من نحو ٥٥٠م إلى عام ١٧٧٥م أحرزت المناطق الشرقيّة نتائج أعلى»^(٢).

١. تاريخ جودت: ٢٢٨.

٢. لماذا يهيمن الغرب اليوم، آيان موريس: ٤٤. وانظر أيضاً: فرنسا والإسلام، جاك فريمو: ١٤.

وأضاف قائلاً:

(في عام ١٧٧٦م كان الشرق والغرب لا يزالان متعادلين).^(١) وأكثر من هذا (فإن أوروبا القرن الثامن عشر تستورد على نطاق جدّ واسع منتجات من المصنوعات الآسيوية، خصوصاً مصنوعات الهند. فالقمشة القطنية الشهيرة المسماة بالقطنيات الهندية تغرق السوق الأوروبية)^(٢).

فالعالم الإسلامي كان يتقدّم ويتطوّر بنحو طبيعيّ، يؤثّر ويتأثّر، يأخذ ويعطي، يُعلّم ويتعلّم، وكان الأمر جارياً على هذا المنوال طوال القرون الماضية، غير أنّ الغرب بعدما نهض أراد أن يسيطر على العالم ليبقى الجهة المستفيدة الوحيدة، ليكون هو المركز والباقي أطرافاً، فقطع صلة التّواصل والتبادل وحارب الشرق للحيلولة بينه وبين سُبُل الرقيّ والتقدّم الحقيقيّة، ولم يسمح له منها بشيء إلاّ بما يدرّ عليه الأرباح وينفعه في خططه الإمبريالية والاستعماريّة.

فسبب التخلف كما يراه إيف لاکوست الجيوسياسيّ البارع هو الاستعمار الذي مارسته دول الشمال حيال هذه الدول منذ القرن التاسع.^(٣) مضافاً إلى ما يشير إليه المستشرق الأمريكيّ ستودارد (١٨٨٣ - ١٩٥٠) إلى وجود تخوّف حقيقيّ عند طبقة مفكّري الغرب، بأنّ الشرق إذا حاز رؤوس الأموال، فسوف يسبق الغرب اقتصادياً^(٤). ففي «القرنين الثامن عشر والتاسع عشر كان التطوّر في هذه المجتمعات [أي الإسلاميّة] قد انحرف جرّاء التدخّل الأوروبيّ»^(٥).

١. م ن: ٦٣٦.

٢. الازمات الشرقية، هنري لورنس: ١٣.

٣. الجغرافية السياسيّة للمتوسط، إيف لاکوست: ٣٣.

٤. حاضر العالم الاسلامي، ستودارد: ٢١٦.

٥. تاريخ المجتمعات الاسلاميّة، لايدس: ٧٤٩: ٢.

إذن عندما نرجع مرّة أخرى إلى سؤال النهضة، نرى أنّ سبب تأخّرنا ليس الدين ولا التراث ولا التقاليد والأعراف القديمة، بل إنّ سبب تأخّرنا الوحيد هو الغرب ذاته، وما استخدمه من أحيث الوسائل لإطاحتنا واستعمارنا، ليبقى هو الأعلى وهو المتفوّق الوحيد. ففي: «القرنين الثامن عشر والتاسع عشر كان التطوّر في هذه المجتمعات [أي الإسلامية] قد انحرف جرّاء التدخّل الأوروبي». هذا ما ذكره واعترف به المستشرقون أنفسهم، وقد تنبّه إليه أكثر من واحد من المسلمين أيضاً، فقد قال محمّد لطفي جمعة أنّ:

«أوروبا تريد اغتيال الشرق واستغلاله والقضاء على مصادر الحياة فيه وتسخيرها لأغراضها حتّى في محاربة أعدائه».^(١)

ونحوه ما يذكره شكيب أرسلان في خصائص الغرب الاستعماريّ:

«أنّ الأوروبيّ بمقتضى فطرته لا يطيق وجود غيره، ولا يرى إذا ساد حقاً إلّا لنفسه، فهو لا يقف بمجرّد الوجدان كما يقف المسلم عن استقصاء حقوق من يستولي على بلاده، بل إذا وقف لا يقف إلّا بسبب قوّة تصادمه، أو سبب موازنة يترجّح بها عنده نفع الوقوف على ضرره. فأما إذا وجد نفسه قادراً على أن يفعل ولا يلحق به ضرر، فإنّه قلّما يتوقّف عن هضم حقوق الذين تغلّب عليهم إلّا نادراً».^(٢)

ويشير أيضاً محمّد فريد بك إلى أنّ:

«كل وعود الأجانب للشرقيّين وعود عرقوبيّة، وسراب كاذب يحسبه الظمآن ماء، وإنّ إظهارهم لنا الولاء والصدّاقة لم يكن إلّا لنوال أمانيتهم والفوز بغاياتهم، فالعاقل من لم يتمسك

١. حياة الشرق، محمّد لطفي جمعة: ١٨.

٢. التعصّب الأوروبيّ أم تعصّب الإسلام، شكيب أرسلان: ١٩٩، وإيضاً حاضر العالم الإسلاميّ، تأليف ستودارد (مع تعليق

شكيب أرسلان) ٣: ٣٢٩.

التغريب هو الوجه الآخر للهيمنة الغربية، ❖ ١٧

بذيل وعودهم، ولا يخالج فكره أنّ دولة أوروبية تودّ خيرًا أو تبغي صلاحًا لدولة أو أمة شرقية مطلقًا».^(١)

ويضيف قائلًا:

«ومن الغريب أنّ جميع دول أوروبا لا تأنف من استعمال أنواع الغشّ والخديعة في سياستها، حتّى صارت لفظة سياسيّة عندهم مرادفة للكذب والمين والتظاهر بغير الحقائق».^(٢)

التغريب:

من أهمّ أسباب سيطرة الغرب على العالم الإسلاميّ، هو أداة التغريب حيث يستعان بها على هدم البناء من خلال التخر في أسسه ومبانيه، وإلباس المجتمع لباسًا آخر. وكلّ ذلك بأيادٍ محلّيّة ووطنية. ولأجل الوقوف على هذه الأداة ومعرفة طرائق فاعليّتها نتطرّق إليها من خلال فحص تطبيقيّ في إحدى أكبر إمبراطوريّات العالم الإسلاميّ، ألا وهي الإمبراطوريّة العثمانية، لنرى كيف جرى تفكيكها والسيطرة عليها من خلال تغريبها، بعدما كانت أعظم قوّة في العالم أجمع.

وسنبحث الموضوع ضمن إطارين:

- الإطار النظريّ، ونبحث فيه عن معنى التغريب وعوامله.
- الإطار العمليّ، ونبحث فيه عن بعض المعالم التغريبية الحاصلة في لمجتمع العثمانيّ.

الإطار النظريّ:

التغريب لغة من باب التفعيل يأتي بمعنى التّشبيه أو الدلالة على التّكثير أو نسبة المفعول إلى الفاعل. والتغريب لغة من باب التّفعل يأتي أيضًا بمعنى التلبّس والصيرورة والمطاوعة.

١. تاريخ الدولة العلية العثمانية، محمّد فريد: ٢٨٠.

٢. م ن: ٢٨٦.

وكلا المصطلحين: (التغريب-التغرب) في معناهما الاصطلاحيّ يدلّان على التشبّه بالغرب، أو التلبّس به ومطاعته والصيرورة مثله، فالتغريب إذن، أن يصبح المرء متشبّهًا بالغرب ومتلبّسًا ومنبهرًا به.

يقول أنور جنديّ في معنى التغريب:

«التغريب في أبسط مفهوم هو: حمل المسلمين والعرب على قبول ذهنيّة الغرب، وغرس مبادئ التربية الغربيّة في نفوس المسلمين حتّى يشبّوا مستغربين في حياتهم وتفكيرهم، وحتّى تجفّ في نفوسهم موازين القيم الإسلاميّة».^(١)

ويصف جلال آل الحمد التغريب بقوله:

مجموعة الأعراض التي تطرأ على حياتنا في جوانبها الثقافيّة والحضاريّة والفكريّة من دون أن يكون لها أيّة جذور في التراث، أو أيّ عمق في التاريخ، ومن دون أن يكون دخولها متدرّجاً، يسمح بالاستعداد لها.... وإنّا تدهمنا دفعة واحدة، لتقول لنا: أنا هديّة الآلة إليكم. التغريب إذن مؤشّر حقبة من تاريخنا لم نضع فيها اليد على الآلة، ولم تكن لنا معرفة بنظامها وبنائها ولم تتوافر خلالها مقدّمات الآلة، أي العلوم الحديثة والتكنولوجيا. والتغريب بعد ذلك: خصوصيّة فترة من تاريخنا اضطررنا فيها تحت وطأة جبر السوق والاقتصاد وتداول النفط، إلى استيراد الآلة واستهلاكها^(٢).

فالتعريف الاول اقتصر على التغريب الثقافيّ، أمّا الثاني فحدّد البعد التقنيّ والتكنولوجيّ والتبعية فيه، والحال أنّ التغريب له وجوه متعدّدة ولا يقتصر على بعد أو بعدين، كما أنّ مطاع صفدي جعل التغريب هدفاً للسيطرة السياسيّة حيث يقول:

١. أهداف التغريب، أنور الجنديّ: ١٣.

٢. نزعة التغريب: ٣٨.

التغريب هو الوجه الآخر للهيمنة الغربية، ❖ ١٩

«كان مبدأ تدمير الثقافات الذاتية الخاصة بالشعوب المستعمرة وإلباسها النمذجة التغريبية المسلحة في مضمونها المعرفي والتقني الأصلي، أساساً لزعزعة الاستقلال الوطني لهذه الشعوب»^(١).

وعملية التغريب هذه تعدّ من أهم أسباب هيمنة الغرب على العالم الإسلامي، وكانت الدول المستعمرة تضع الخطط والبرامج للتوسّع في ذلك، وهذا ما يعترف به المستشرق الأميركي ستودارد بكلّ صراحة إذ يقول:

«وقد كان من ديدن الحكّام والمستسلّطين الغربيين أنّهم متى قبضوا على أزمّة الحكم في بلاد شرقية يشرعون بمقتضى الضرورة في نشر المؤثرات والعوامل الغربية جاهدين في تقريب متناولها. وفي ذلك أسباب: ففي المقام الأوّل كانت الدولة المتسلّطة ترى من مصلحتها أن تحمل السكّان على طاعة رؤوسهم لها وانقيادهم إلى حكمها وأمرها، وأن تسعى في توفير أسباب العمران الماديّ، وصيانة السلم والأمن، لكي يتسنى لها بذلك كلّ الانتفاع واستدراار الخيرات وابتزازها.. ولكنّ هذه الحكومات الغربية لم تقصر همّها على الترقية الماديّة فحسب، بل سعت في سبيل ترقية الأمم الداخلة في حكمها، الترقية الاجتماعيّة والعقليّة والأدبيّة»^(٢).

وإذا ما أجرى المرء فحصاً دقيقاً للعالم الإسلامي، لرأى المؤثرات الغربية في جميع مفاصل الحياة الاجتماعيّة والدينيّة والثقافيّة والسياسيّة للفرد المسلم، حتّى إنّ بعضهم ذهب شططاً وتغربن نهائياً «فباتوا لا يكثرثون لشأن من شؤون الدين الذي ولدوا فيه، ولا يهابون المصارحة بالتعطيل والإلحاد، فتلاشت في نفوسهم حرارة الإسلام، وذهبت منهم عصبية الإيمان»^(٣).

١. نقد الشر المحض، مطاع صفدي: ١٩٩.

٢. حاضر العالم الإسلامي ٤: ٨.

٣. م ن: ١: ٢٧٣.

ومن الطريف ما وصف به محمد لطفي جمعة، الشرقيّ المتغربين بقوله:

«فإنّه إذا كان يلبس الملابس الإفرنجيّة فهو من رأسه إلى أخمص قدميه مجهّز من أوروبا، فطربوشه من النمسا، وقميصه من فرنسا، وربطة عنقه من إيطاليا، وزرايره من تشيكوسلوفاكيا، وقماش بدلته من شفليد أو برمنجهام أو ولفرهامبتون وجورابه من أميركا أو لندن، وحذاءه من إنجلترا أو سويسرا، وثيابه التحتانيّة الصوفيّة منها والقطنيّة من ألمانيا واليابان، ولم يبق بعد ذلك إلّا صورة اللحم والدم، والله أعلم كم من الأمم اشتركت في تكوينها، دع عنك عاداته الأخرى اليوميّة، فهو يركب في سيارة إنجليزيّة أو فرنسيّة، ويشرب مشروباً اسكتلنديّاً، ويدخّن سجائر من هولندا، ويقبض على عصا مصنوعة في يوغوسلافيا».^(١)

ووصل الأمر في تركيا إلى حدّ ظهر فيها تيّار سمّاه المؤرّخ التركيّ يلماز بالتيّار الرومنطقيّ وهم يقولون:

«بأفضليّة كلّ شيء أوروبيّ، وإنّ كلّ شيء تركيّ، عثمانيّ، حتّى إسلاميّ، هو فاسد، كما أنّهم يتنكّرون للتاريخ التركيّ والعثمانيّ والإسلاميّ».^(٢)

عوامل التغريب:

والتغريب هذا لم يولد في العالم الإسلاميّ فجأةً ومن دون أسباب وعوامل، بل تضافرت مجموعة عوامل أدّت إليه، مع لحظ أنّ التغريب كان يختلف سعة وضيّقاً بين حين وآخر، فتارة يشتدّ إذا تضافرت واتّحدت جميع الأسباب والعوامل، وتارة يخفّ إذا قلّت الأسباب والدواعي، وإذا نشطت سائر الحركات والتيّارات المناهضة للغرب، حتّى إنّ الشخص الواحد ربّما كان متغربناً في برهة من

١. حياة الشرق: ١٧٥.

٢. تاريخ الدولة العثمانيّة، يلماز أوزتونا ١: ٦٤٥.

التغريب هو الوجه الآخر للهيمنة الغربية، ❖ ٢١

حياته، غير أنّه يتراجع في أخريات حياته وتتكشف له الحقيقة^(١). كما هي الحال عند زكي نجيب محمود^(٢) وغيره من المفكرين.

وفيما يلي نشير إلى أهم العوامل في نشر التغريب، مع تركيزنا في الإمبراطورية العثمانية كنموذج لذلك:

جهاز الدولة:

لا يخفى أنّ جهاز الدولة (السلطان أو الرئيس أو الوزراء) لما يملك من قوّة ومال، كفيل بأيّ تغيير يطرأ على المجتمع، وقد ورد عن أمير المؤمنين (عليه السلام) قوله: «إذا تغيّر السلطان تغيّر الزمان».^(٣) وفيما يخصّ بحثنا فإنّنا نرى أنّ جهاز الدولة كلّما كان متغربناً أدّى ذلك إلى سرعة حركة التغريب في البلاد.

إنّ الحكّام والملوك العثمانيين كغيرهم، كانت تحكمهم المصالح قبل كلّ شيء بحيث أصبحت المصالح الشخصية والحفاظ على الملك في الدرجة الأولى من الأهميّة وفوق جميع القيم، وكم قرأنا في كتب التاريخ عن قتل الأولاد أو الإخوان أو الأرحام لأجل البقاء في الملك. وهذا ما تنبّه إليه حتّى المستشرقون، حيث يقول جيرمي سولت:

«والواقع أنّه خلال حكم الممالك الإسلامية الكبرى، كانت العقائد والمبادئ، دائماً في الدرجة

الثانية بعد مصلحة الحاكم والدولة والمشرّعين والفقهاء في المؤسسات الدينية الذين كانوا

١. للمزيد راجع: حاضر العالم الإسلاميّ، ستودارد ٤: ٤.

٢. راجع تجديد الفكر العربيّ، زكي نجيب محمود: ٥.

٣. نهج البلاغة، الكتاب رقم ٣١.

يتشاورون ويستفتون، لتبرير شرعيّ لأيّ أمر قضى به الحاكم أو أراد القيام به، وأيّ عالم يتجاسر على إبداء رأي الشرع في أمر لا يريد الحاكم سماعه، قد يُعدم بقطع رأسه»^(١).

هذه المصلحة كانت تربط الدولة العثمانيّة بجيرانها من جهة الغرب، فكانت تحصل بينهم روابط أسريّة وتزواج، أو عقد معاهدات تجاريّة أو سياسيّة، وكانت الأمور تجري بشكل طبيعيّ ولم تخرج عن طورها ولم تصل إلى مرحلة الانبهار والتغيرين إلّا بعدما تفوّق الغرب وحاول بثّ هيمنته وسيطرته بكلّ وسيلة.

من هنا نرى بعض ضعاف النفوس من سلاطين الدولة العثمانيّة، وكذلك بعض الوزراء ولا سيّما الصدر الأعظم كان أداة فاعلة في غربنة الدولة والمجتمع. علماً بأنّ الانفتاح على الغرب بدأ مبكراً عند سلاطين الدولة العثمانيّة، فمع قطع النظر عن مسألة التزاوج بين الأمراء العثمانيين في القرن الرابع عشر وبين حكام وأمرأ الغرب، يذكر لنا التاريخ أنّ السلطان محمد الثاني (١٤٣٢-١٤٨١) يُنسب إليه ترتيب الحكومة على نظمات جديدة، ووضع أوّل مبادئ القانون المدنيّ وقانون العقوبات^(٢).

ثمّ إنّ السلطان سليمان القانونيّ (١٤٩٤-١٥٦٦) عندما فتح بلاد المجر أخذ معه إلى تركيا الكتب التي كانت موجودة في خزائن متياس كورفن^(٣). فكانت سبباً في الاطّلاع على ثقافة الغرب والاقتراس منه.

أمّا السلطان سليم الثالث (١٧٨٩-١٨٠٧) فإنّه كان «يستلهم أوروبا بقصد أخذ تكنولوجيّتها العليا، وكلّ الذين جاءوا بعده قلّدوه... استقدم من أوروبا الضباط والمهندسين والبحريّين، ألّبس الجيش ملابس بطراز مستنبط من اللباس الأوروبيّ»^(٤).

١. تفتيت الشرق الاوسط، جيرمي سولت: ٤٣.

٢. تاريخ الدولة العلية العثمانيّة، محمد فريد: ٩٢.

٣. م ن: ١١٩.

٤. تاريخ الدولة العثمانيّة، يلماز أوزتونا: ١-٦٤٦-٦٤٧.

التغريب هو الوجه الآخر للهيمنة الغربية، ❖ ٢٣

ثمَّ إنَّه كان «يرغب في تكوين دراية بنظم الحكم الأخرى في العالم خاصَّة في فرنسا... كما أنَّه أوَّل سلطان عثمانيَّ يرسل سفراء دائمين إلى العواصم الأوروبيَّة... ويعتبر سلطان سليم الثالث نصيرًا للانفتاح على الغرب، خصوصاً على فرنسا التي يحترم ثقافتها»^(١).

أمَّا السلطان محمود الثاني (١٧٨٥-١٨٣٩) فإنَّه ارتدى الملابس الأوروبيَّة، وسكن في قصر دولما باخشي المبنِّي على طراز النموذج الغربيّ، وتنقل في عربة وأدخل الموسيقى الغربيَّة إلى البلاط وإلى الجيش، وقد اقتدى به الموظفون الحكوميُّون والوجهاء ولبسوا الزيَّ الأوروبيّ، وأصبحت اللغة الفرنسيَّة علامة الحضارة^(٢).

وقد وصفه الدبلوماسيُّ الفرنسيُّ في الدولة العثمانيَّة انكه هارد بقوله: «وقد اسرف في التقليد الأعمى للدول الأجنبية من حيث ملبسه وعاداته»^(٣).

أمَّا السلطان عبد العزيز الأوَّل (١٨٣٠-١٨٧٦) فإنَّه أوَّل من زار أوروبا من سلاطين الدولة العثمانيَّة وذلك عام ١٨٦٧ م، واستغرقت الرحلة ٤٦ يومًا، زار فيها فرنسا ولندن وغيرهما، وفي لندن أكل الطعام مع الملكة وذهب معها إلى المراقص والمسارح^(٤).

وقد تطوَّر الأمر عند السلطان مراد الخامس (١٨٤٠-١٩٠٤) فدخل الماسونيَّة عام (١٨٦٧ م) بشكل رسميٍّ، وكان مدمنًا على الشرب، وأصبح آلة بيد إنكلترا والوزراء الذين يلعبون لعبة المشروطيَّة^(٥).

١. بدايات المسألة الشرقيَّة، روبر مانتيران (ضمن كتاب تاريخ الدولة العثمانيَّة) ٢: ١٢، ١٤.

٢. م ن: ٢: ٥٩، وانظر أيضًا تاريخ الدولة العليَّة العثمانيَّة، محمَّد فريد: ٣٢٥.

٣. تاريخ الاصطلاحات والتنظيَّات في الدولة العثمانيَّة، انكه هارد: ٢٥.

٤. تاريخ الدولة العثمانيَّة، يلماز ٢: ٧٢.

٥. م ن: ٢: ٨٩.

أمّا السلطان عبد الحميد الثاني (١٨٤٢-١٩١٨) فإنّه برغم استبداده السياسيّ وتركه النظام اللبيريّ السياسيّ، فقد كان من أكبر أنصار التحديث في سائر المجالات^(١).

فإنّه أرسل مئات من الضباط والأطباء والمتخرجين الشباب وأرباب المهن الأخرى إلى أوروبا خصوصاً فرنسا وألمانيا بغرض التحصيل، وقد ارتقت العلوم التطبيقية والإنسانية إلى المستوى الأوروبيّ، فربّى جيلاً مجهّزاً بالثقافات واللغات الغربية^(٢).

وأنت ترى أنّ حركة التغريب ظهرت في تركيا قبل باقي دول الإسلام، وذلك بسبب توجه الحكّام والملوك إلى الغرب بغية اقتفاء أثره للوصول إلى التقدّم والرقى. طبعاً هذا عدا ما فعله الصدر الأعظم وباقي الوزراء من حركة تغريبية نشطة في جهاز الدولة والمجتمع العثمانيّ آنذاك، من قبيل صدر الأعظم رشيد باشا (١٨٠٠-١٨٥٨) حيث يعدّ رئيس حركة الإصلاح والتنظيمات، وكان يجيد اللغة الفرنسية وله دراية جيّدة بالشؤون الأوروبية^(٣).

وكذلك مدحت باشا (١٨٢٢-١٨٨٤) فقد دعمت بريطانيا صدارته، وكان منهمكاً في حبّ بريطانيا، وكان عدواً للإسلام، وقد ضرب القرآن على الكرسيّ في مقصورة مجلس العوام^(٤). ومنهم أيضاً إبراهيم حقي باشا (١٨٦٣-١٩١٣) حيث فتحت سبل المدنية أيام صدارته^(٥)، وكان متسلّطاً على الثقافة الغربية ومعتاداً على الحياة الأوروبية، ومتفرنّجاً^(٦).

١. بدايات المسألة الشرقية، روبر مانتران ضمن كتاب (تاريخ الدولة العثمانية) ٢: ٦٦.

٢. تاريخ الدولة العثمانية، يلماز: ٢: ١٨٧.

٣. بدايات المسألة الشرقية، روبر مانتران ضمن كتاب (تاريخ الدولة العثمانية) ٢: ٦٧.

٤. تاريخ الدولة العثمانية، يلماز: ٢: ١٢٨.

٥. تاريخ جودت: ٧٥.

٦. تاريخ الدولة العثمانية، يلماز: ٢: ٢٠٤.

السفراء:

من العوامل المؤثرة في تغريب الدولة والمجتمع العثمانيّ، وجود السفراء الغربيّين في العاصمة واعتماد الصدر الأعظم أو السلطان عليهم، حتّى تمكّن السفير الفرنسيّ عام (١٦٧٣م) من تحسين العلاقات مع الدولة العثمانية بعد تصدّعها^(١).

وقد اشتدّت حركة السفراء في زمن صدارة إبراهيم باشا (١٧١٨ - ١٧٣٠) حيث إنّ ما ميّز صدارة إبراهيم باشا العظمى هو اهتمامه الذي أولاه للعلاقات الدبلوماسية مع الدول الغربية كما أنّه لفهم أسباب التقدّم في الغرب والاطّلاع على حياتهم كان يوفد مندوبين إلى أوروبا^(٢).

النخب والمثقفون:

من العوامل المهمّة في تغريب المجتمع العثمانيّ، ما قام به النخب والمثقفون في الدعوة إلى التمسك بالغرب، وهذه العملية قد بدأت في وقت مبكر، ففي عهد السلطان عبد الحميد الأوّل (١٧٧٤ - ١٧٨٩) بدأ مثقفون عثمانيّون بנדاءات لإدخال التجديدات على الفكر الإسلاميّ، ولا سيّما الذين سافروا إلى الغرب «وقد تسوّى لهم أن يرصدوا عن قرب هياكل حكم الدول الأوروبية ونظمها، وأنهم قد نقلوا منها عددًا معيّنًا من الأفكار بالنسبة إلى المستقبل»^(٣).

وإلى هذه الفئة يشير المستشرق الأميركيّ استودارد:

«وهناك فريق آخر من المسلمين الذين بلغت منهم مؤثرات الحضارة الغربية مبلغًا عظيمًا، وتوغّل فيهم تيارها توغّلًا كبيرًا، فأقبلوا على كلّ شيء غربيّ أغثّ كان أم سمينًا، ولوّا ظهورهم إلى جميع

١. الدولة العثمانية في القرن السابع عشر، روبرت مانتران ضمن كتاب (تاريخ الدولة العثمانية) ١: ٣٧٢.

٢. الدولة العثمانية في القرن الثامن عشر، روبرت مانتران ضمن كتاب (تاريخ الدولة العثمانية) ١: ٤١٥.

٣. بدايات المسألة الشرقية، روبرت مانتران ضمن كتاب (تاريخ الدولة العثمانية) ٢: ٢٥، ٢٩.

ماضيهم بحيث صاروا لا يحفلون بمفخرة من مفاخر تاريخهم، ولا يبالون بذكرى من ذكريات سالف أيامهم...»^(١)

طبعاً لا يفوته التعريض بهذه الطبقة المتغربة، لا لأجل أنّ عملها غير صحيح، ولا من باب لزوم التمسك بالهوية الدينية والوطنية، بل من باب أنّ عملهم هذا يوغر قلوب المسلمين عداء ضدّ الغرب ويسبّب ردّ فعلهم تجاه تقبّل قيم الغرب إذ يقول:

«دأبهم استثارة الروح الدينية في قلوب سواد الأمة، وحمل هذا السواد على مقت كلّ شيء غربي يروونه في بلادهم»^(٢).

وقد اشتدّت عمليّة التغريب في فترة التنظيمات (١٨٣٩-١٨٧٨) حيث إنّها «تتميّز بظهور كوكبة كاملة من الأدباء الذين يجربون شيئاً فشيئاً الأشكال الأدبية المأخوذة عن الغرب: الرواية، المسرح، البحث الفلسفيّ، فنّ الكتابة الصحفية. ويستخدمون هذه الوسائل التعبيرية لتوجيه النقد وللسجال ولتقديم الدرس إلى القادة ولتهذيب القراء. وقد يتصوّر المرء أنّ هؤلاء الكتّاب ليسوا إلاّ نشطاء بلا فائدة، لكنّ ذلك غير صحيح، فإذا كانت عجلة الإصلاح تتحرّك فالفضل في ذلك إنّما يرجع إليهم أيضاً، فعبّر الحماسة التي يحتفون بها بالحضارة الغربية، وعبر الحميّة التي ينادون بها بتحوّلات أكثر جسارة باستمرار، يسهمون إسهاماً فعّالاً في تحريك الأمور»^(٣).

ثمّ إنّهم، بحكم انفتاحهم على الثقافة الأوروبية، ينفصلون عن أوساطهم الأصلية المتديّنة جداً. والأيدولوجية الأكثر انتشاراً في صفوف الجيش، هي نوع من المادّية المبتدلة القائلة بالتفوّق المطلق للعلم على الدين والأكثر ثقافة مشرّبون بأفكار أوجوست كنت وهربرت سبنسر، أي

١. حاضر العالم الإسلامي، استودارد ١: ٢٧٣.

٢. م ن: ١: ٢٧٥.

٣. بدايات المسألة الشرقية، مانتران ضمن كتاب (تاريخ الدولة العثمانية) ٢: ٧١.

التغريب هو الوجه الآخر للهيمنة الغربية، ❖ ٢٧

بسوسيولوجيا تطبيقية تميل في النهاية إلى ما سُمي بالداروينية الاجتماعية المفضية إلى تقديم تفسير بيولوجي للنزاعات بين الأمم.^(١)

ويمكن أن نشير إلى بعض هؤلاء المثقفين من قبيل محمد أفندي الذي أرسله أحمد الثالث عام (١٧٢٠م) إلى فرنسا، وقد «ترك تقريراً مثيراً عن رحلته إلى فرنسا، قد أثار حماسه إلى أقصى حدّ فيما شاهده في ذلك البلد، ولدى عودته إلى إسطنبول أصبح داعية الثقافة والمدنية والتقنيات الفرنسية إلى درجة أنّ الصدر الأعظم الشديد التأثير بما سمع، دفع بأوساط البلاط والحكومة إلى تبني أسلوب حياة جديدة... وتبنى السلطان أحمد الثالث عن طيب خاطر هذه الحالة الذهنية ودعا إلى إسطنبول عدداً من الفنانين الأجانب، ونظم الكثير من أشكال اللهو المكلفة...».^(٢)

ومنهم أيضاً نامق كمال (١٨٤٠-١٨٨٨) الصحفي والمثقف النشط الذي حاول لبرلة الإسلام، وكان يحمل بين جنبه كلّ إيمانات العصر، وكانت له «ذخيرة من الأفكار التقويضية الرامية بشكل خاصّ إلى لبرلة نظام الحكم والمؤسسات... وكان مدافعاً متحمساً عن فكرة الحرية».^(٣)

ومنهم أحمد مدحت (١٨٤٤-١٩١٣) وهو من الأدباء اللامعين، ومن الدعاة إلى التغريب، وقد سعى «إلى أن ينقل إلى العدد الأكبر من القراء بشكل ميسور وبلغة بسيطة العناصر الأساسية للحضارة الأوروبية... ويتولّى تبسيط معارف أوروبا للجماهير».^(٤)

١. الازمات الشرقية، هنري لورنس: ٢٤٢-٢٤٣.

٢. الدولة العثمانية في القرن الثامن عشر، مانتران ضمن كتاب (تاريخ الدولة العثمانية) ١: ٤١٥.

٣. فترة التنظيمات، بول دومون ضمن كتاب (تاريخ الدولة العثمانية) ٢: ٧٤-٧٥.

٤. النزاع الأخير، فرانسوا جورجو ضمن كتاب (تاريخ الدولة العثمانية) ٢: ٢١١.

ومنهم عبد الله جودت (١٨٦٩-١٩٣٢) أحد مؤسسي حركة تركيا الفتاة ومن دعاة التغريب، كان طبيباً ويمارس الكتابة والترجمة، وقد رأى أنّ التغريب ضرورة مطلقة بالنسبة إلى الإمبراطورية العثمانية، وقد كتب:

«ليست هناك حضارة غير الحضارة الأوروبية، ولا بدّ من الأخذ بها بوردها وشوكها».

وكتب أيضاً:

«الغرب قدوتنا، وأن نحبه فذلك يعني أن نحب العلم والتقدم والتطور المادي والأدبي».^(١)

التيارات والأحزاب:

من العوامل الأخرى في غربنة المجتمع، وجود تيارات فكرية وأحزاب سياسية متغربة، أخذت على عاتقها تغريب الدولة والمجتمع، وربما يقال إنّ الأحزاب والتيارات هي بمثابة عملة ذات وجهين، فهي عامل مهم من عوامل التغريب من جهة، ومن جهة ثانية فهي أثر ومعلم من معالم التغريب. تُعدّ الماسونية من أهمّ التيارات التغريبية في الدولة العثمانية، حيث إنّ «الرهان على الماسونية الفرنسية كان في ذلك العصر اختياراً للعقلانية، وللروح الفولتيرية، ولأفكار الثورة الكبرى».^(٢) وبلغ الأمر في اللهاث وراء الماسونية حدّ الوصول إلى القول، إنّ السلطان مراد الخامس انضمّ عام (١٨٧٢م) إلى المحفل الماسوني رسمياً^(٣).

١. موت إمبراطورية، بول دومون ضمن كتاب (تاريخ الدولة العثمانية) ٢: ٢٦٢، ٢٦٣.

٢. فترة التنظيمات، بول دومون ضمن كتاب (تاريخ الدولة العثمانية) ٢: ٦٣.

٣. م ن: ٢: ٦٦.

التغريب هو الوجه الآخر للهيمنة الغربية، ❖ ٢٩

كما أسّس محفل ماسونيّ عام (١٨٦٣م) في تركيا تحت عنوان (محفل اتّحاد الشرق) وهو محفل مرتبط بمحفل الشرق الكبير الفرنسيّ، وتبنّى فكرة التعايش الأخويّ، والوفاق بين الأجناس، وقد ضمّ (١٤٣ عضواً) من مختلف طبقات المجتمع العثمانيّ^(١).

ومن التيارات التغريبية أيضاً جماعة العثمانيين الشبان، التي أسّست عام (١٨٦٥) على يد كلّ من الأمير المصريّ مصطفى فاضل (١٨٢٩-١٨٧٥) والكاتب الاجتماعيّ علي سواوي (١٨٣٨-١٨٧٨) وضياء باشا، حيث كانت جمعية سرّية للغاية، تهدف إلى ترويج الأفكار الجديدة، وهؤلاء القادة في هذه الجمعية كانوا مقيمين فترة من الزمن في أوروبا، حيث تعرفوا عن كثب إلى الأفكار والتقنيّات وأساليب الحياة الغربية، ممّا سبّب المزيد من تغربهم وانسلاخهم عن هويّتهم القومية والدينية^(٢).

ومنها أيضاً حركة (الأدب الجديد) المتأثرة بالنهضة الأدبية الأوروبية، وقد تجمّعت تحت لواء مجلة (ثروة-أي فنون) بإدارة توفيق فكرت، وكتب فيها أحمد مدحت حيث نقل العناصر الأساسية للحضارة الغربية بلغة سهلة إلى المجتمع التركيّ وتمكّن من تبسيط معارف أوروبا للجماهير^(٣).

ومنها أيضاً حركة (تركيا الفتاة) التي أسّست عام (١٩٠٢م) في فرنسا من قبل خمسين ليبرالياً معارضاً لسياسات عبد الحميد الثاني، وإن كانت جذور هذه الحركة يرجع إلى عام (١٨٨٩م) على يد طّلاب مدرسة الطبّ العسكريّ، وكانت هذه الحركة مدعومة من قبل الدول الأوروبية خصوصاً بريطانيا، كما أنّ اليهود والحركة الماسونية كانوا داعمين لها أيضاً^(٤).

١. م ن: ٢: ٧٩-٨٠.

٢. م ن: ٢: ٧٧.

٣. النزاع الأخير، فرانسوا جورجو ضمن كتاب (تاريخ الدولة العثمانية) ٢: ٢١١.

٤. م ن: ٢: ٢٢٧-٢٣٧.

وتثبيتاً لهذه المعلومة المستشرق الأميركي ستودارد يؤكدُها قائلاً:

«إنَّ تركيا الفتاة غدت تدبر دفة سفينتها عصبه من الجاحدين الغربيين، أغلبهم ليسوا من

المسلمين أو ليسوا مسلمين إلا اسماً، بل هم من زنادقة اليهود».^(١)

الإطار التطبيقي:

وهنا نبحث عن تطبيقات التيار التغريبي في الإمبراطورية العثمانية والنتائج التي وصلت إليها

ونذكر

أهمّ العوامل التغريبية:

معالم التغريب:

العوامل التي ذكرناها أدت إلى ظهور تيار متدرّج يتكوّن من الساسة والمثقفين وعامة الناس، ينحو نحو الحياة الغربية، ولا سيما بعدما تفوّق الغرب على العالم الإسلامي، وبدأ بغزوه سياسياً وثقافياً واجتماعياً.

وحركة التغريب هذه كانت تأخذ بالشدة والضعف، ففي البداية كانت محاولات لتجديد الجيش والمعدّات العسكرية مع الحفاظ على الدين والتمسك به، ولكن بشكل متدرّج توسّع نطاق التغريب ليشمل جميع مفاصل الحياة في العالم الإسلامي، فترى -كما مرّ- التأثير الغربي في الملبس والمنطق والمأكل والمسكن.

ففي الإمبراطورية العثمانية، وخلال ثلاثة قرون تقريباً (١٨-٢٠) تتطوّر مشاهد التغريب والاختراق الشامل، فالتغريب بدأ من نقطة صغيرة وتوسّع شيئاً فشيئاً بشكل سريع ومذهل: «إنَّ

١. حاضر العالم الإسلامي، ستودارد ١: ٣١٧.

التغريب هو الوجه الآخر للهيمنة الغربية، ❖ ٣١

جرعة معيّنة من الحرية ومن الانفتاح على أفكار التقدم، قد فتحت الطريق أمام هجمات متكررة على النظام القائم»^(١).

ويرى بعض الباحثين أنّ القرن الثامن عشر هو بداية هجوم الدول الأوروبية على الإمبراطورية العثمانية على الصعد السياسية والعسكرية والاقتصادية والتقنية والثقافية كافة^(٢).

واشتدت في القرن التاسع عشر مع فترة التنظيمات (١٨٣٩-١٨٧٨) التي نشأت جرّاء البحث عن سبب تأخر الدولة العثمانية، حيث كان الجواب هو الالتحاق بالغرب واقتفاء أثره، بمعنى علمنة المجتمع والقانون والتعليم والثقافة العامة^(٣).

وفي هذه المرحلة يشترك الجميع في غربنة الدولة والمجتمع بحيث إنّك تشهد في أواخر هذا القرن الرجال الذين يرتدون الملابس الأوروبية، محطات سكك الحديد، الموانئ الخاصة بالسفن التجارية، بنايات عامة ومزينة بشكل باذخ، النسيج الحضريّ الجديد، صالات المسرح وغيرها من الأمور التي تدلّ على تحديث المجتمع وعلمنته^(٤).

وفي بدايات القرن العشرين «فإنّ التغريب استمرّ أكثر فأكثر: فالصحف الأوروبية والأفكار الغربية، والموضة، وأحدث التقنيات والألعاب وأشكال اللهو كالدراجة والسينما، لا تتوقّف عن غزو المدن الكبرى للإمبراطورية»^(٥).

وفيما يلي يمكن أن نرصد أهمّ المعالم التغريبية في الإمبراطورية العثمانية:

١. فترة التنظيمات، بول دومون ضمن كتاب (تاريخ الدولة العثمانية) ٢: ١٢٥.

٢. الدولة العثمانية في القرن الثامن عشر، روبر مانترا ضمن كتاب (تاريخ الدولة العثمانية) ١: ٤٢٨-٤٢٩.

٣. راجع: فترة التنظيمات، بول دومون ضمن كتاب (تاريخ الدولة العثمانية) ٢: ٦٣.

٤. م ن: ٢: ١٥٨-١٥٩.

٥. موت الامبراطورية، بول دومون، ضمن كتاب (تاريخ الدولة العثمانية) ٢: ٢٥٣-٢٥٤.

التغريب الثقافي:

التغريب الثقافي هو أوسع نطاقاً من غيره، لأنّ للثقافة مساحة واسعة تشمل في آن واحد مجموعة مهامّ متنوّعة، وقد تأثّرت الثقافة العثمانية بالمؤثرات الغربية كثيراً، وهذا ما يعترف به المستشرق فرانسوا جورجو ويقول:

«وبالرغم من الرقابة فإنّ الحياة الثقافية في إسطنبول عام (١٩٠٠) تقريباً تظلّ مفعمة بالحركة، وبالرغم من ارتفاع النبرة الإسلامية السائدة، فإنّ الحياة الثقافية تعتبر مشرّبة أكثر من ذي قبل بمثل الغرب»^(١).

وفي هذا المحور خصوصاً، يمكن أن نشير إلى الأمور التالية:

أ- الصحافة:

قد دخلت الصحافة الإمبراطورية العثمانية أواخر القرن الثامن عشر، حيث صدرت مجموعة صحف عام (١٧٩٥م) فرنسية، وقد صدرت أوّل صحيفة تركيّة في إسطنبول بأمر محمود الثاني عام (١٨٣١م)، ويرى المستشرق مانتران أنّ الصحافة التركية لم تشهد انطلاقها الحقيقيّ إلّا في الشطر الثاني من القرن التاسع عشر^(٢). كما يرى بول دومون أنّ أكثر الجماعات الأثنية والطائفية كانت لها صحفٌ خاصّة في الإمبراطورية العثمانية وبلغات مختلفة، يعدّ القاسم المشترك بينها الدعوة إلى التقدّم والعدالة والإخاء^(٣). وعند فرانسوا جورجو يكون المحور هو «الانفتاح الأوسع على العالم الغربي»^(٤).

١. النزاع الأخير، فرانسوا جورجو ضمن كتاب (تاريخ الدولة العثمانية) ٢: ٢٠٩.

٢. بدايات المسألة الشرقية، مانتران ضمن كتاب (تاريخ الدولة العثمانية) ٢: ٥٩.

٣. فترة التنظيمات، بول دومون ضمن كتاب (تاريخ الدولة العثمانية) ٢: ٧١.

٤. النزاع الأخير، فرانسوا جورجو ضمن كتاب (تاريخ الدولة العثمانية) ٢: ٢١٠.

التغريب هو الوجه الآخر للهيمنة الغربية، ❖ ٣٣

ب- الترجمة:

إنّ الاهتمام بالتراث الغربيّ ظهر مبكّرًا في الخلافة العثمانيّة، فالسلطان محمد الثاني (١٤٥١-١٤٨١) أمر بترجمة بعض الكتب اليونانيّة والغربيّة المختلفة، وكان يرغب في التعرّف إلى الدين المسيحيّ^(١). وقد مرّ أنّ السلطان سليمان القانوني (١٤٩٤-١٥٦٦) عندما فتح بلا المجر اصطحب الكتب.

وبعدما أُسّست أوّل مطبعة في الخلافة العثمانيّة عام (١٧٢٧م)، نشرت ترجمات كتب فرنسيّة وإنكليزيّة خصوصاً كتب التاريخ والجغرافيا والعلوم^(٢). كما تتزايد نسبة الكتب المترجمة في بدايات القرن العشرين.

يقول فرانسوا جورجو:

«فحتّى عام (١٨٧٥م) كانت نسبة المؤلّفات المترجمة من لغة أجنبيّة إلى التركيّة (٦٤٪) قياساً بمجموع الكتب الصادرة منذ إدخال الطباعة. وفي عصر عبد الحميد تنتقل هذه النسبة إلى (٢٣٪)، كما أنّ نوع الأعمال المترجمة يتغيّر، ففي زمن التنظيمات كانت الكتب المترجمة قليلة، لكنّها كانت كبرى أعمال الآداب الأوروبيّة. وبعد عام (١٨٨٠م) نجد أنّ الأعمال المترجمة عن الفرنسيّة أساساً، تعتبر في غالبيّتها كتباً شعبيّة تتمتع بتوزيع واسع، وروايات أخلاقيّة، وقصص مغامرات، وكتب خيال علميّ»^(٣).

١. صعود العثمانيّين يقولان فاتان ضمن كتاب (تاريخ الدولة العثمانيّة) ١: ١١٣.

٢. الدولة العثمانيّة في القرن الثامن عشر، مانتران ضمن كتاب (تاريخ الدولة العثمانيّة) ١: ٤١٨.

٣. النزاع الأخير، فرانسوا جورجو ضمن كتاب (تاريخ الدولة العثمانيّة) ٢: ٢١٠.

ت- نظام التعليم:

لقد جرى الاهتمام بالتعليم الغربيّ بشكل ملحوظ في عهد التنظيمات (١٨٣٩-١٨٧٨) بدءاً من التعليم العسكريّ وانتهاء بباقي العلوم الإنسانيّة، وجرّاء ذلك نشأ جيل أخذ يتعمّق في الثقافة الغربيّة^(١). وكذلك افتتحت الكليّات الفرنسيّة والإنكليزيّة والأميريكيّة شيئاً فشيئاً^(٢).

والتعليم الغربيّ هذا قد نسخ النظام التعليميّ القديم، وانتشر في جميع المحيط التعليميّ، من كُتابيب الأطفال حتّى الجامعات والكليّات الكبرى، فصار الناشئ الشرقيّ يرتضع أفوايق العلوم على مناهج غربيّة^(٣).

يذكر المستشرق بول دومون أنّ في عهد محمود الثاني جرى إنشاء المدارس العلمانيّة الأولى المخصّصة للأطفال والبالغين، ولتفعيل عجلة التغريب في النظام التعليميّ، قدّم فيكتور دوروي وزير التعليم العامّ في عهد نابليون الثالث، مشروعاً للسلطان العثمانيّ لإصلاح التعليم، وقد عمّم عام (١٨٦٩ م)، كما ساعدت فرنسا لتأسيس مجموعة مدارس في تركيا على هذا النحو^(٤).

ث- الفنّ:

من المعالم التغريبية الأخرى التي لا تمسّ الطبقة المثقّفة فحسب، بل تشمل جميع طبقات المجتمع، هو الفنّ بفروعه الكثيرة، ليشمل الرسم والنحت والمسرح والموسيقى ونمط العمران والبناء وغيرها، وكان للتغريب فيها ميدان واسع للعمل.

١. تاريخ الدولة العثمانيّة، يلماز: ٢: ٥٠٧.

٢. م ن: ٢: ٥١٢.

٣. حاضر العالم الإسلامي، ستودارد: ٤: ٢٣٤.

٤. فترة التنظيمات، بول دومون ضمن كتاب (تاريخ الدولة العثمانيّة) ٢: ٩٢-٩٣.

التغريب هو الوجه الآخر للهيمنة الغربية، ❖ ٣٥

وقد تأثر الفنّ العثمانيّ بمؤثرات كثيرة منها البيزنطيّ والإيطاليّ، ولا سيّما أنّ جهاز الدولة كان من الدعاة إلى ذلك ومن المتحمّسين إليه، فالسلطان أحمد الثالث (١٦٧٣-١٧٣٦) دعا إلى إسطنبول عددًا من الفنّانين الأجانب، ونظّم الكثير من أشكال اللهو واللعب^(١).

يقول المؤرّخ العثمانيّ يلماز أوزتونا بخصوص فترة حكم السلطان محمود الثاني:
«دخلت الموسيقى الغربيّة البيانو، الجوقة، الأوركسترا، المسرح، الأوبرا، المجتمع العثمانيّ، كانت هذه الفنون موجودة سابقًا يتولّاها ويقوم بها الأوروبيّون، والآن أصبحت من مؤسّسات الدولة الرسميّة»^(٢).

أمّا المسرح فإنّ السلطان عبد الحميد الثاني كان مولعًا به، وقد أمر بإنشاء مسرح في يلدز، ودعا إليه الفرق التمثيليّة والفرق الموسيقيّة الغربيّة^(٣).

علمًا بأنّ المسرح مأخوذ بالكامل من أوروبا، إذ يجري ترجمة شيللر وفكتور هيجو واقتباس مولير إنّ هذه المسرحيّات المبنية بالكامل في أغلب الأحيان على نجاحات المشاهد الأوروبيّة، تتحدّث عن إيجابيات الحضارة الغربيّة، وتعلي من شأن الأفكار وأساليب الحياة الواردة من أوروبا^(٤).
وأما الرسم فنجد أنّ عثمان حمدي (١٨٤٢-١٩١٠) الذي تتلمذ على أيدي جيروم وبولانجيه، يستمدّ إلهامه من الروح الاستشراقية للرّسّامين الأوروبيّين المعاصرين^(٥).

١. الدولة العثمانيّة في القرن الثامن عشر، روبير مانترا، ضمن كتاب (تاريخ الدولة العثمانيّة) ١: ٤١٥.

٢. تاريخ الدولة العثمانيّة، يلماز أوزتونا: ٢١.

٣. النزاع الأخير، فرانسوا جورجو، ضمن كتاب (تاريخ الدولة العثمانيّة) ٢: ٢١٠.

٤. فترة التنظيمات، بول دومون، ضمن كتاب (تاريخ الدولة العثمانيّة) ٢: ٧٢.

٥. النزاع الأخير، فرانسوا جورجو، ضمن كتاب (تاريخ الدولة العثمانيّة) ٢: ٢١١.

وأما الرواية فقد ظهرت عام (١٨٧٠) من خلال ترجمة الروايات الغربية أمثال البؤساء، روبنسون كروزو، تيليك وغيرها، وهي برغم سذاجتها غير أنّها تحسّن تمامًا أداء وطيفتها التربويّة، إذ تدعو إلى الحضارة الحديثة، ويعلي هذا النوع من الروايات من شأن العلاقات بين الجنسين، ويستمتع بتناول مشكلة التحرّر الأنثوي^(١).

أما بخصوص الموسيقى فقد فُتح عام (١٨٣١م) معهد لتعليم الموسيقى الغربية على الطراز الإيطاليّ، ثمّ بعدها الموسيقى الألمانية والفرنسيّة، وأصبحت الموسيقى الغربية فنّا يتذوّقه المثقّفون^(٢). وفي مجال العمران ونمط البناء وتشييد البيوت والقصور، فإنّه بعد رجوع المندوبين والسفراء العثمانيّين إلى تركيا، وبعد تدوين مشاهداتهم عن نمط الحياة الغربيّة ونشرها في البلاط والأوساط المثقّفة، تظهر رغبة في تغيير نمط الحياة وفقًا للنموذج الغربيّ، فالصدر الأعظم إبراهيم باشا (١٧١٨ - ١٧٣٠) بعدما استمع إلى تقرير محمّد أفندي المبعوث إلى أوروبا دفع أوساط البلاط والحكومة إلى تبني أسلوب حياة جديدة، ودفع إلى تشييد القصور... وإنشاء الحدائق كحدائق مياه أوروبا العذبة^(٣). ومنذ عهد عبد الحميد الثاني شهدت المدن الكبيرة في الإمبراطوريّة العثمانيّة تغييرات كثيرة، فهندسة الشوارع، محطّات سكك الحديد، مكاتب البريد، مستودعات السلع، الفنادق، الترام، المقاهي وغيرها من الأمور، فإنّها كلّها مقتبسة من الغرب^(٤).

١. فترة التنظيمات، بول دومون ضمن كتاب (تاريخ الدولة العثمانية) ٧٢: ٢.

٢. تاريخ الدولة العثمانية، يلماز ٥٠٩: ٢.

٣. الدولة العثمانية في القرن الثامن عشر، مانتران، ضمن كتاب (تاريخ الدولة العثمانية) ٤١٥: ١.

٤. فترة التنظيمات، دومون ضمن كتاب (تاريخ الدولة العثمانية) ١٠٩-١١٢.

التغريب هو الوجه الآخر للهيمنة الغربية، ❖ ٣٧

كما أنّ الصدر الأعظم مصطفى رشيد باشا (١٨٥٨-١٨٠٠) كان يرغب في إعطاء العاصمة العثمانية ملمحاً مائلاً للحواضر الغربية، لذا صاغ عام (١٨٣٦م) مجموعة قوانين ومبادئ لا بدّ من الالتزام بها في تخطيط المدن وبناء البيوت، تحقيقاً لرغبته تلك^(١).

التغريب في المنظومة السياسية:

المنظومة السياسية متشعبة الأطراف وينضوي تحتها مجموعة أمور، من قبيل شؤون الدولة ونوعية نظام الحكم، الدستور والبرلمان، الدبلوماسية والعلاقات الدولية، شؤون العسكر والحرب والأحزاب وغيرها من الأمور، ونحن نرى أنّ التغريب قد نال جميع هذه الشؤون.

ففي نظام الحكم وإن كانت الدولة العثمانية تتبع نظام الإمبراطورية أو الحكم المطلق للسلطان إلى حين القرن العشرين، غير أنّ سلطات الحاكم جرى تقييدها بالبرلمان ونظام المشروطة، حتّى إنّ عبد الحميد الثاني بعدما ألغى البرلمان اضطرّ لفتحه من جديد في أخريات حكمته.

إنّ الحكم العثمانيّ في القرن الثامن عشر والتاسع عشر، بعدما أفل نجمه واجه انتكاسات عديدة في العالم، وبدأت الدول الغربية بالضغط عليه لإجراء اصطلاحات سياسية تصبّ في مصالحهم وتدعم مشاريعهم.

وتشتدّ حركة تغريب المنظومة السياسية في فترة التنظيمات (١٨٣٩-١٨٧٨) حيث تتغيّر الأمور بشكل متدرّج إلى أن يجري صبّ الدولة بقالب جديد مأخوذ من أوروبا، وتفتتح وزارات على غرار وزارات الدول الأوروبية، كالشؤون الخارجية والداخلية والعدل والمالية والتجارة وغيرها من الوزارات^(٢). وهذا ما يعترف به المستشرق دومون إذ يقول:

١. م. ن: ٢: ١١٣.

٢. م. ن: ٢: ٨٤.

«فمنذ ذلك الحين تبدو الدولة العثمانية مزودة بنظام حكم مماثل تمامًا لنظام حكم أمم الغرب

الحديثة».^(١)

أما الأحزاب فقد نشأت في الربع الأخير من القرن التاسع عشر^(٢)، وأسست في بدايات القرن العشرين أي عام (١٩٠٢م) حركة (تركيا الفتاة) لتتولّى لاحقًا وبالتدريج المشهد السياسي في تركيا، وتغيّر المنظومة السياسية نحو العلمنة والليبرالية، إلى أن ينهار الحكم العثماني على يد مصطفى كمال أتاتورك، ليحارب كل أنواع التدين والتقاليد، ويفتح الباب أمام الغرب على مصراعيه.

أما الأحزاب فإن أكثر ما كانت تناادي به، إنها هو مسألة الحرية والعدالة متأثرة بالغرب إذ كثير منها نشأ في المهجر جرّاء الخوف من بطش السلطة، يقول المستشرق الأميركي ستودارد:

«وأخذ الشبان المسلمون الجارية في عروقهم روح الوطنية، يفرون إلى ديار الغربة سعيًا وراء غرضين: طلب العلم، إنشاء الدعوات السياسية الحرة المنظمة... ثم شرعوا يصدرن مئات النشرات والكتب الأدبية والثورية، ويبعثون بها خفية إلى أبناء أوطانهم».^(٣)

وقد خفي على هؤلاء المتحمسين للحرية والعدالة، المتمسكين بأذيال الغرب، إنّ احتضان الغرب لهم ودعمهم وفتح المجال لهم ليس لسواد عيونهم وليس حبًا لهم، بل هي أطماع وأغراض استعمارية، يرمون من خلالها إلى التدخل في شؤون العالم الإسلامي والسيطرة عليه، وإلاّ فهم أبعد ما يكونون من الحرية وحقوق الإنسان، وإنّ شعارات الإنسانية وحقوق الإنسان ما هي إلاّ ألفاظ لا معاني لها إلاّ فيما يلائم مصالحهم^(٤).

١. م ن: ٢: ١٥١.

٢. حاضر العالم الإسلامي، ستودارد ٤: ٤٦.

٣. م ن: ٤: ٤٧.

٤. تاريخ الدولة العلية العثمانية، محمد فريد: ٤٨٤.

التغريب هو الوجه الآخر للهيمنة الغربية، ❖ ٣٩

أمّا في مجال القانون، فكانت تعتمد الدولة العثمانية في بدايات تأسيسها على الشريعة الإسلامية وفق المذهب الحنفي، ولكن جرّاء الفتوحات والتوسّع في الأراضي البيزنطية والصربية والبغارية في القرنين الرابع عشر والخامس عشر، تعرّفت الحكومة العثمانية إلى مدونات قانونية موجودة في هذه البلدان، ونظرًا إلى عدم استجابة ما عندهم من الفقه الحنفي للمستجدات الطارئة، لجأ الحكّام إلى الاستفادة من تلك القوانين العرفية.

ففي منتصف القرن الخامس عشر، يصدر محمّد الثاني سلسلة قوانين عرفية يعتمد فيها على مدونات الإمبراطورية البيزنطية القانونية. وإلى هذا يشير المستشرق نيكورا بقوله:

«ولذا فليس ممّا يدعو إلى الدهشة أن نجد في المدونات القانونية التي أصدرها السلاطين عناصر

تشريع تجد جذورًا عميقة لها في هياكلها أصل رومانيّ أو بيزنطيّ أو سلافيّ أو جيرمانيّ»^(١).

وفي فترة التنظيمات اشتدّت هذه الحركة حيث كانت إحدى المهام الرئيسة التي كان على مكاتب الباب العالي إنجازها تتمثّل في صوغ قوانين جديدة، تتماشى مع روح التنظيمات، قوانين تليق بدولة حديثة^(٢).

ولم يقتصر ذلك على قانون الدعاوى والمرافعات القضائية فحسب، بل شمل سائر الأمور أيضًا، ففي عام (١٨٥٠م) قدّمت فرنسا للدولة العثمانية نموذج قانون تجاريّ جديد^(٣). طبعًا لا يعني هذا نفي قوانين الشريعة فورًا، إذ إنّ الظرف لم يسمح لذلك الأمر الذي تهيأ في فترة أتاتورك، بل كانت الأمور تجري على نوع التوافق والتزاج بين القوانين العرفية المستوردة وبين القوانين الشرعية، وإن كان على حساب الثاني وباستعمال الحيل الشرعية.

١. تنظيم الإمبراطورية العثمانية، نيكورا بيلدسينو ضمن كتاب (تاريخ الدولة العثمانية) ١: ١٧١-١٧٢.

٢. فترة التنظيمات، دومون ضمن كتاب (تاريخ الدولة العثمانية) ٢: ٨٨.

٣. م ن: ٢: ٨٨.

يقول المؤرخ العثماني يلماز:

«كان مبدأ الاستحسان في المذهب الحنفي، والاستصلاح في المذهب المالكي، يوفران تسهيلات وراحة وحرية لمن بيدهم الصلاحيات التشريعية في الدولة. وأبرز الأمثلة على ذلك القوانين التي أمر القانوني بوضعها، وأعدّها شيخ الإسلام أبو سعود أفندي، تمكّن بها بدهاء قانوني خارق من تلبية احتياجات الدولة العالمية العظمى لذلك العصر بشكل لطيف جدًّا من دون معارضة أحكام الشريعة».^(١)

وهذا الأمر نفسه جرى في القضاء أيضًا، حيث فصل القضاء الديني عن القضاء العرفي والمدني، ففي عام (١٨٤٠م) أنشئت محاكم التجارة منفصلة عن الجهاز الديني، وهذه المحاكم كانت تطبق قانونًا مستوردًا من فرنسا، وتباشر عملها وفق اجراءات مشابهة لتلك المعمول بها في أوروبا^(٢).

وفي عام (١٨٦٠م) جرى إنشاء شبكة من المحاكم المسماة بالمحاكم النظامية، والمكلّفة بالنظر في جميع المسائل التي تخرج عن اختصاص السلطات الدينية، وهذه المحاكم وإن كانت لا تخرج عن الإطار الإسلامي العام، إلّا أنّ إدارتها كانت بيد العلمانيين وأصحاب الديانات الأخرى، ممّا شكّل ثورة حقيقية صامتة للمضي نحو علمنة القضاء.

وقد انطلى الأمر على العلماء آنذاك وعلى شيوخ الإسلام، حيث لم ينتبهوا إلى ما يجري وراء الأكمة، وتصوّروا أنّ الأمور تجري وفق الشريعة الإسلامية، وأنّ الإصلاح إنّما هو إصلاح داخلي لا علاقة له بمؤثرات أجنبية، إلى هذا الأمر يشير المستشرق بول دومون قائلاً:

«ومن المؤكّد أنّ انتهاء الحقوقين المكلفين بوضع القوانين الجديدة وإنشاء الهياكل القضائية الجديدة كلّهم تقريبًا إلى فريق العلماء قد سهّل الأمور. فقد أمكن بهذا الشكل لإصلاح القانون أن يظهر - إلى حد بعيد - بوصفه إصلاحًا نابعًا من الداخل. وبهذا الشكل جرى تمرير الكثير من

١. تاريخ الدولة العثمانية، يلماز ٢: ٤٦٥.

٢. فترة التنظيمات، دومون ضمن كتاب (تاريخ الدولة العثمانية) ٢: ٩٠.

التغريب هو الوجه الآخر للهيمنة الغربية، ❖ ٤١

أقراص العلاج، بما في ذلك القرص المرّ إلى حدّ ما، والمتمثّل باعتقاد قوانين مأخوذة عن الغرب المسيحي^(١).

وهكذا لم يتنبّه شيوخ الإسلام إلى ما خبّاه المتلبّسون بلباس الإسلام ظاهرًا، والمتغريبون باطنًا إلى أن انتهت الأمور إلى عام (١٩١٣م) حيث أصدرت الحكومة تشريعًا جديدًا يحدّد بشكل ملحوظ من تدخّل المحاكم الدينيّة، ويضع القضاة الشرعيّين والمفسّرين الآخرين للشريعة، تحت سيطرة سلطات مدنيّة، وسوف يكون ذلك تدشينًا لسياسة علمنة نشيطة سوف تؤدّي في غضون سنوات قليلة إلى تبديل المشهد المؤسسي العثمانيّ تبديلًا محسوسًا^(٢).

هذا كلّه بشأن القانون والقضاء، أمّا في مجال العسكر والجيش، فقد بدأ التأثير الغربيّ فيه مبكرًا، حيث استجلب السلطان العثمانيّ مدربين من شتّى دول الغرب لتعليم الجيش وتحسين المعدات العسكريّة، وأشار إلى هذا الامر المؤرّخ العثمانيّ جودت باشا حيث قال:

وكان ترتيب العسكر الجديد وانتظامه موقوفًا على استجلاب معلّمين ومهندسين من أوروبا^(٣).

إنّ التدريب والتعليم وفق النمط الأوروبيّ في الجيش العثمانيّ، بدأ عام (١٧٢٨م)، وفي عام (١٧٩١) بدأ سليم الثالث في تأسيس جيش النظام الجديد، مزوّدًا بالعلوم الحديثة وعلى الطراز الأوروبيّ^(٤). وهكذا استمرّ الأمر مع باقي السلاطين العثمانيّين، ومّا يؤسف له أنّ هذه الجيوش بدل أن يصبّ عملها لمصلحة الدين والأمة الإسلاميّة، أصبحت أداة لقمع المسلمين المناوئين للخلافة العثمانيّة من جهة، وأداة للدول الغربيّة في ضرب خصومهم من جهة ثانية من خلال عقد تحالفات

١. م ن: ٢: ٩١.

٢. موت الإمبراطوريّة، بول دومون ضمن كتاب (تاريخ الدولة العثمانيّة) ٢: ٣٢٣.

٣. تاريخ جودت: ١٣٧.

٤. تاريخ الدولة العثمانيّة، يلاز: ٢: ٤١١.

واهية، فكم من دم للمسلمين أريق على يد الجيش العثماني، وكم من مسلم عثماني أريق دمه حفاظاً على مصالح دول غربية مقابل دول غربية أخرى.

التغريب في المنظومة الاقتصادية:

إنّ الاقتصاد هو عصب الحياة ورأس مال التقدّم والرفق، ولذا ترى أنّ كثيراً من الحروب قد حدثت نتيجة للعثور على موارد مائيّة جديدة أو الحصول على أسواق لتصريف المنتجات، والسيطرة على المال يعني السيطرة على المجتمع، لذا حاول الغرب استغلال هذا الأمر لتضعيف الدول الأخرى من جهة، وتقوية نفسه من جهة أخرى، واستعملوا لذلك أخبث الأساليب وبأبشع الطرائق، بحيث أصبح الاقتصاد والمال أقوى سبل هيمنة الغرب على الدول واستعمارها.

وهذه هي القرصنة الاقتصادية التي أشار إليها جون بركنز فهي تعتمد على إعطاء قروض، خلق شركات تجارية كبيرة تابعة للقوى العظمى، إنهاك البلاد بالديون وما شاكل لتتم السيطرة، إنّه يقول: «ويحقّق قرصان الاقتصاد أكبر نجاح عندما تكون القروض كبيرة لتضمن عجز الدولة المستدينة عن سداد ما عليها من ديون في ظرف سنوات قليلة. آنئذٍ نسلك سلوك المافيا، ونطلب رطلاً من اللحم مقابل الدين. وتتضمّن قائمة طلباتنا واحدة أو أكثر من التالي: السيطرة على تصويت الدول في الأمم المتحدة، أو إنشاء قواعد عسكرية، أو الهيمنة على موارد الثروة كالبتروّل أو قناة بنما. طبعاً يبقى البلد مثقلاً بالدين، وبذلك يضاف بلداً آخر إلى إمبراطوريّتنا العالميّة».^(١)

ويقول في شرح الخدع المستخدمة وتوضيحها لإلقاء الدول في فخّ التبعية الاقتصادية:

«نحن اليوم لا نحمل سيوفاً، ولا نرتدي دروعاً أو ملابس تعزلنا عن غيرنا... نزور مواقع المشاريع، ونتسكّع داخل القرى الفقيرة، نتظاهر بإنكار الذات، ونحدّث الصحف المحليّة عن الأعمال الإنسانيّة العظيمة التي نؤدّيها. نغطّي طاوولات مؤتمرات اللجان الحكوميّة

التغريب هو الوجه الآخر للهيمنة الغربية، ❖ ٤٣

بأوراقنا ومشاريعنا المالية، ونحاضر في كلية إدارة الأعمال في هارفارد عن عجائب المشاريع الكبرى». ^(١)

ولست هذه القرصنة بجديدة، بل استعملتها الدول الغربية تجاه الحكومة العثمانية لإطاحتها والسيطرة عليها، يصف المستشرق مانتران القرن الثامن عشر بأنه بداية حقيقية لهجوم الدولة الغربية على الدولة العثمانية عسكرياً واقتصادياً، فيقول بهذا الصدد:

«سوف يشهد القرن الثامن عشر تطوّر وجود غربيّ في التجارة الدولية للإمبراطورية العثمانية، وهو وجود راجع إلى انطلاق رأسمالية ميركانتيلية (تجارية) تدعمها الحكومات وتعبّر عن نفسها من خلال إنشاء الشركات التي تستفيد من دعم السفراء والقناصل أو توسيعها، ويفرض هؤلاء الآخرون قدرًا كبيرًا من السلطة بل المطالب، بما يتناسب مع تضالّ القوة العثمانية، وعندئذ يجري استخدام الامتيازات على نطاق واسع لحساب التجّار الغربيّين الموجودين في ثغور الإمبراطورية». ^(٢)

ويكشف القناع عن النّيّات والأهداف من هذا التوسّع الاقتصاديّ قائلاً:

«إنّ أوروبا التجّار والشركات، ترتدي قناع النّيّات الحسنة ليتسنى لها بشكل أحسن التسرّع على الاستيلاء الاقتصاديّ على الأسواق، وعلى الاستحواذ على الموادّ الأولية، وعلى السيطرة السياسيّة في نهاية الأمر». ^(٣)

وهذا ما يسمّيه مستشرق آخر بالفتح السلميّ أمام الفتح العسكريّ، حيث يصف بقوله:

١. م ن: ٢٧.

٢. الدولة العثمانية في القرن الثامن عشر، مانتران ضمن كتاب (تاريخ الدولة العثمانية) ١: ٤٢٩.

٣. م ن: ١: ٤٣٤.

«أعني به القبض على خناق بلاد شرقية مستقلة استقلالاً يخترق السياج، برؤوس الأموال الغربية، تمدّ بها الدولة الفاتحة تلك البلاد على شكل القروض والامتيازات، ومتى جرى ذلك أخذت السيطرة السياسية تبدو شيئاً فشيئاً».^(١)

كما أنّ المستشرق الروسي لوتسكي يشهد بأنّ الامتيازات التجارية التي أعطيت لدول الغرب، كانت وسيلة من وسائل الاستعباد الاستعماري^(٢).

ثمّ إنّ الانخراط في الاقتصاد العالمي فتحّ آخر وقعت فيه تركيا أدّى الى تبعية تامة، وقد أشار المستشرق لايبديس إلى أنّ التنمية الاقتصادية العثمانية كانت معتمدة على قروض أوروبية، تستخدم تلك الأموال في مدّ سكك الحديد وإنشاء المرافق العامة الأخرى، وتمويل النفقات العسكرية، وعندما لم تتمكن الدولة العثمانية من تسديد الديون وأشار إلى الرباح المترتبة عليها، اضطرت إلى الموافقة على نوع من الإدارة الأجنبية لحلّ مسألة الديون وعليه منذ ذلك التاريخ وصاعداً أحكمت البنوك الأجنبية قبضتها على الاقتصاد العثماني^(٣).

ومضافاً إلى الأهداف السياسية الكامنة في التغريب الاقتصادي، فهناك الهيمنة الثقافية أيضاً، حيث يتغيّر سلوك المجتمع ونمط الحياة، فإنّ التجار يروجون أيضاً الحياة والفنون التقنية والفلسفات... ومهمّة تمويل التغيير^(٤).

وقد شكّا كثير من الوطنيين من هذه الحالة، ومن توجّه الناس إلى سلوك الحياة الغربية، والتوجّه نحو زخرف الحياة الدنيا، والتشبّه في المأكل والملبس والمسكن بالغربيين^(٥).

١. حاضر العالم الإسلامي، ستودارد ٤: ٧.

٢. تاريخ الأقطار العربية الحديث، لوتسكي: ٢٥.

٣. تاريخ المجتمعات الإسلامية، لايبديس ٢: ٨٢٣.

٤. فترة التنظيمات، بول دومون ضمن كتاب (تاريخ الدولة العثمانية) ٢: ٨١.

٥. للمزيد راجع: حياة الشرق، محمد لطفي جمعة: ١٧٥.

التغريب هو الوجه الآخر للهيمنة الغربية، ❖ ٤٥

وهناك أثر آخر نتج من التغريب الاقتصاديّ، ألا وهو ترك المنتج الوطنيّ والتوجّه نحو الغربيّ، وكثيراً ما كان الإنتاج الوطنيّ أفضل من نظيره الغربيّ، وهذا ما أثار تعجّب المستشرق الأميركيّ ستودارد وغيره من مفكّري الغرب^(١). وقد أشار مستشرق آخر إلى أنّ التغريب الماليّ ترك آثاراً مباشرة وغير مباشرة في المجتمع التركيّ، من حيث التوجّه نحو الكماليّات وتقليد النمط الغربيّ، وترك الإنتاج الداخليّ وتدمير الصناعات المحليّة.^(٢) كما أنّ محمّد لطفي جمعة يستشهد بمسألة الطرابيش، ويتعجّب من الدولة وكيف تشتري للجيش الطرابيش المصنوعة في الغرب وتترك الإنتاج الوطنيّ مع كونه أفضل، ويرى أنّ ذلك كان بسبب التدخّل الأجنبيّ لدعم تجارته على حساب الاقتصاديّ الداخليّ^(٣). ومن الآثار الأخرى للتغريب الاقتصاديّ أيضاً، سعي الشركات التجاريّة الغربيّة لضرب العملة الوطنيّة أي الليرة التركيّة، بهدف شراء الموادّ الخام بسعر بخس^(٤).

تغريب المجتمع:

ليس المجتمع حالة مستقلّة عن أفرادهِ وما ينتجهِ كلّ شخص لندرسه بشكل مستقل، بل المجتمع هو المجموع المتكوّن من الأشخاص والجامعات والأفكار والتجارة والسياسة وغيرها من الأمور، وكلامنا السابق عن التغريب في الثقافة والسياسة والاقتصاد هو بمجموعه صورة أخرى لتغريب المجتمع، إذ المجتمع -كما قلنا- ليس بمعزل عن أفرادهِ. ولكن اقتضت العادة تصنيف بعض الموارد ضمن المجتمع بشكل خاصّ كنمط الحياة والأسرة ومقوّمات الهوية وما شاكل، وكلّ هذه الأمور قد نالها التغريب لى نطاق واسع.

١. حاضِر العالم الإسلاميّ، ستودارد ٤: ٢٠٨.

٢. العثمانيّون تفكيك الصور، اندرو ويتكروفت: ٢٠٦.

٣. حياة الشرق، محمّد لطفي جمعة: ١٨٨.

٤. تاريخ الدولة العثمانيّة، يلماز ٢: ٥٧٤.

وكما يقول ستودارد:

«فإنَّ ما بلغته الروح الغربيَّة في الشرق من سعة الانتشار وشدَّة التأثير، هما من الأهميَّة بحيث لو أردنا الكلام عنه بالتفصيل لاستغرق ذلك المجلَّدات الضخام»^(١).

الخاتمة:

١. إنَّ عوامل التغير في المجتمع التركيَّ أنتجت معالم تغربيَّة مسَّت الدولة والاقتصاد والثقافة والمجتمع، حتَّى إنَّ الدين لم يسلم من الغربنة ومسَّته شرارتها.
٢. لم يكن المجتمع التركيَّ بدعاً من سائر المجتمعات، فالعوامل تلك تنتج المعالم نفسها في كلِّ مكان، فأنت إذا طبقت تلك العوامل في إيران أو مصر أو الهند حصدت النتائج نفسها، إذ الغرب هو الغرب لم تتغيَّر خططه وبرامجه الاستعماريَّة أينما كان.
٣. ينبغي للخطاب الإسلامي الذي يرى أنَّ الاسلام هو الحلَّ، النظر في حالة تركيا التي تحوَّلت من دولة كانت تُعدَّ عاصمة الخلافة الإسلاميَّة الى دولة علمانيَّة ليس للدين فيها أثر وذلك على يد كمال اتاتورك. ليقف على مناورات الغرب وخططه الناعمة والصلبة التي اطاحت الامبراطورية العثمانيَّة خلال مدَّة زمنية قليلة لا تتجاوز القرن الواحد.
- ينقل لنا المستشرق كامبفاير صورة حسيَّة مؤلمة عن تركيا، فيشير إلى أنَّه ليس في تركيا حركة إسلاميَّة، وصارت تركيا دولة غير إسلاميَّة، فليس في مدارسها ثقافة إسلاميَّة، واللغة العربيَّة لا يسمح بتعليمها، والحكومة التركيَّة راغبة عن الإسلام، والبلاد مفتوحة على مصراعيها أمام مدنيَّة أوروبا بما تحمل من شرٍّ^(٢).

١. حاضر العالم الإسلامي، ستودارد ٤: ٢٣٧.

٢. مصر وآسيا الغربيَّة، كامبفاير: ١٠٣-١٠٤ (ضمن كتاب وجهة الاسلام). ونحوه ايضاً: تاريخ المجتہات الإسلاميَّة،

التغريب هو الوجه الآخر للهيمنة الغربية، ❖ ٤٧

٤. ليس كلّ اقتباس من الغرب أو كلّ تأثير تغريباً، إذ لا ضير في الاستفادة من التقنيّات الحديثة، وأسباب الرفاه والراحة، أينما كان المنشأ، إذ نظام الكون مبنيّ على التسخير، فالله سبحانه وتعالى سخر بعض الناس لبعض، فالإنسان بطبيعته وفطرته يتّجه إلى سدّ حاجاته إمّا من خلال ما يقوم به هو وإمّا من خلال الاستفادة ممّا يصنعه غيره سواء أكان في الشمال أم الجنوب، في الغرب أم الشرق. والمذموم الذي نعدّه تغريباً، هو الانبهار بالغرب والوصول إلى التلبّس بمبادئه وأسسهِ وترك الهوية القوميّة والدينيّة والوطنيّة.

٥. ممّا يوجب العجب استمرار بعض النخب الفكريّة في العالم الإسلاميّ بالحالة الغرويّة، بعدما رأينا أنّ الغرب نفسه قد تحلّى عن كثير من مبادئه التي كان يظنّ فيما مضى خلودها وصحّتها، فظهرت المابعديات ولا سيّما ما بعد الحداثة وما بعد العلمانيّة. فالأجيال السابقة التي شهدت صدمة الغرب، ربّما كانت معذورة إذا أصابتها لوثّة التغريب، غير أنّ جيل الحاضر غير معذور في ذلك بعدما انقلب الغرب على نفسه. وبهذا الصدد يشير أحد رواد الفكر العلمانيّ العربيّ المعاصر إلى أنّ الخطاب الحداثويّ قد تمعّد غصّ النظر عن نقد الحداثة في الغرب بدافع أيديولوجيّ معرفيّ بحث، إذ ساد في الغرب نقد حادّ أعاد النظر في جميع اليقينيّات التي رسّختها موجة الحداثة في الغرب، وطال هذا النقد القيم العقلانيّة والإنسانيّة والرأسماليّة والتقنيّة وغيرها، ولكنّ الفكر العربيّ تمعّد إخفاء هذا الجانب، وعدم التأثير به، وعدم التعامل معه، بل طفق ينهل من منظومة الفكر الغربيّ السابق، وسبب ذلك يعود إلى حاجتهم إلى خطاب الحداثة من دون خطاب مساءلة الحداثة ونقدها^(١).

٦. إنّ ما ذكرناه من وجود تيّار تغريبّي في الإمبراطوريّة العثمانيّة يحاول غربنة كلّ شيء، لا يعني نجاح هذا التيّار تماماً، بل كان هناك تيارّ معارض أيضاً من عامّة الناس ومن طبقة العلماء، ولم يكتسح التغريب الساحة العثمانيّة كلّها.

١. من النهضة إلى الإصلاح، عبد الإله بلقزيز، ٢٧-٢٨.

ففي منتصف القرن السادس عشر أُعدم ثلاثة من العلماء بسبب تفكيرهم المتحرّر، وكذلك استبعدت أيّ فرصة يستفيد منها العثمانيّون من التقدّم العلميّ المعاصر الذي حدث في أوروبا، عن طريق خطر استيراد الكتب المطبوعة.^(١)

وفي الفترة الممتدّة من ١٧٠٠ إلى ١٧٧٤م ظهرت حركة إسلاميّة نشطة تعارض الإصلاحات المتأثّرة بالأفكار والتقنيّات الأوروبيّة^(٢). كما أنّ الشعب سمّى السلطان محمود الثاني (١٧٨٥-١٨٣٩) «كاوور بادشاه» أي البادشاه الكافر.^(٣) كما أنّ الاتجاه التغييريّ خسر نوعاً ما زمن السلطان عبد الحميد الثاني (١٨٤٢-١٩١٨) حيث ظهرت في صفوف المثقّفين الإسلاميين اتّجاهات معادية للغرب، يقول الباحث ويتكرّفت:

«وبحلول عام ١٩٠٠م كان الخوف من الهيمنة الأوروبيّة قد شاع في أوساط المسلمين العثمانيّين».^(٤)

وقد كتب صحفيّ شاب آنذاك:

«لقد اجتذبنا التغير من نواحٍ كثيرة، لكنّ الغرب هو الإمبرياليّة، وطالما كان البلد شبه مستعمرة في أيدي الإمبرياليّين، وطالما ظلّت الامتيازات قائمة، فقد كان من الصعب الدفاع عن الغرب».^(٥)

١. المجتمع الإسلامي والغرب هاميلتون جب ٢: ٢١٨.

٢. الدولة العثمانيّة في القرن الثامن عشر، مانتران ضمن كتاب (تاريخ الدولة العثمانيّة) ١: ٤١١.

٣. تاريخ الدولة العثمانيّة، يلماز ٢: ٢١.

٤. العثمانيّون تفكيك الصور: ١٨٣.

٥. موت الإمبراطوريّة، بول دومون ضمن كتاب (تاريخ الدولة العثمانيّة) ٢: ٢٨١.

التغريب هو الوجه الآخر للهيمنة الغربية، ❖ ٤٩

ولكن مع هذا بقي الحظّ التغريبيّ نشطاً بسبب دعم جهاز الدولة له ولا سيّما بعض الوزراء وأصحاب المناصب، وكذلك بعض المثقفين والنخب، إلى أن وصل الأمر على يد أتاتورك إلى محاربة سافرة للدين ولما ظهر التدين.

٧. إنّ نموذج الدولة العثمانية خير دليل ملموس على فشل الآراء والنظريات التي ترى أنّ التقدم والرفق يحصل باقتفاء النموذج الغربيّ، إذ إنّ هذا لو كان متاحاً وصحيحاً لما انهارت الدولة العثمانية التي سعت بكلّ جهدها إلى اللهاث وراء الغرب واقتفاء أثره. حتّى إنّ علمانية أتاتورك الصارخة لم تكن شفيعة لتركيا كي تدخل في حقل الدول الأوروبية وتلحق بهم، بل بقيت محسوبة على دول الشرق الاوسط المصنّفة ضمن العالم الثالث. وعليه فقد بات سراب الغرب مكشوفاً أمام الناظرين حيث إنّّه لا يزيد الظمآن إلاّ عطشاً ولهاثاً.

٨. إنّ ما يحتاج إليه العالم الإسلاميّ اليوم في سبيل إعادة نهضته ليس هو النأي عن الغرب ولا هو التغريب، بل الاعتماد على النفس، وتفعيل الطاقات الكامنة في جسد الأمة، مع الاستفادة من آخر ما توصل إليه العلم، ومحاولة الإسهام فيه، إذ العلم ليس حكراً على أحد وكذلك المعرفة والإبداع، بل هو متاح للبشر جميعاً، ولكنّ تحصيله يحتاج إلى تفعيل وجهد ومثابرة إذ ليس للإنسان إلاّ ما سعى. وكأنها غاب عتّا أنّ الانفتاح على العالم من حولنا والانتفاع بثقافته وعلومه أمر، وأنّ نفي الذات وتغيير الجلود والاعتراّب عن الآخر أمر آخر.^(١) فعندما نأخذ ونقتبس من الآخر، لا نبقي أمامه مكتوفي الأيدي، منبهرين، بل نشاطره الرأي والإبداع، ونستفيد لنضيف إلى عجلة العلم جديداً، فنحن لا نتحرّج في التعلّم من أحد لتحصيل العلم والمعرفة - شرقاً أو غرباً - إنّما لا نريد أن نبقي تلاميذ إلى الأبد!

١. شعرنا القديم والنقد الجديد، وهب رومية: ٢١.

٥٠ ❖ نحن و التفریب

ولنختم كلامنا بما قاله الأمير شكيب إرسالان:

«رائحة التفرنج تؤذيني، فالتفرنج لا يفيد شيئاً، والتعلم غير التفرنج، واليابانيون تعلموا وبقوا
يابانيين بجميع عواطفهم وأطوارهم وأوضاعهم^(١)...».

١. حياة الشرق، محمد جمعة: ١٩ (نقلاً عن مجلة الكويت العدد الرابع شعبان ١٣٥٠).

التغريب هو الوجه الآخر للهيمنة الغربية، ❖ ٥١

المصادر

١. الاغتياال الاقتصاديّ للأمم، جون بركنز، دار الطناني للنشر.
٢. أهداف التغريب، أنور الجندي، من إصدارات اللجنة العليا للدعوة الإسلامية في الأزهر.
٣. التعصّب الأوروبيّ أم تعصّب الإسلام، شكيب أرسلان، ط الثالثة ١٩٩٥م دار ابن حزم.
٤. العثمانيون تفكيك الصور، اندرو ويتكروفت، ط الاولى ٢٠١٤ مركز الإمارات للدراسات والبحوث الإستراتيجية.
٥. تاريخ الأقطار العربية الحديث، لوتسكي، ط التاسعة ٢٠٠٧، دار الفارابي.
٦. تاريخ الدولة العثمانية، مجموعة مؤلّفين، إعداد روبر مانتران ط الأولى ١٩٩٢ دار الفكر القاهرة.
٧. تاريخ الدولة العثمانية، محمّد فريد، طبع عام ٢٠١٢م مؤسسة الهنداوي.
٨. تاريخ الدولة العثمانية، يلامز أوزتونا، طبع عام ١٩٨٨ مؤسسة فيصل للتمويل تركيا.
٩. تاريخ جودت، ترجمة عبد القادر أفندي، طبع عام ١٣٠٨ هـ، مطبعة جريدة بيروت.
١٠. تجديد الفكر العربيّ، زكي نجيب محمود، ط التاسعة عام ١٩٩٣م، دار الشروق.
١١. تفتيت الشرق الاوسط، تاريخ الاضطرابات التي يثيرها الغرب في العالم العربيّ، جيرمي سولت، ط الاولى ٢٠١١م دار النفائس.
١٢. حاضر العالم الإسلاميّ، لوثر وب ستودارد، القاهرة ١٣٥٢ هـ مكتبة البابي الحلبيّ.
١٣. حياة الشرق، دوله وشعوبه وماضيه وحاضره، محمّد لطفي جمعة، الهنداوي عام ٢٠١٢م.
١٤. شعرنا القديم والنقد الجديد، وهب رومية، سلسلة عالم المعرفة رقم ٢٠٧.
١٥. لماذا يهيمن الغرب اليوم، ايان موريس، ط الاولى ٢٠١٨م مركز نماء للبحوث والدراسات.
١٦. من النهضة إلى الإصلاح، عبد الإله بلقزيز، مركز دراسات الوحدة العربية.
١٧. نزعة التغريب، جلال احمد، ط ٢، عام ٢٠٠٥م، دار الهادي.
١٨. نهج البلاغة، جمع الشريف الرضي، طبع عام ٢٠١١، العتبة العلوية المقدسة.
١٩. المجتمع الاسلامي والغرب، هاميلتون جب وهارولد باون، ط ١، عام ٢٠١٢م، هيئة ابو ظبي للسياحة والثقافة.

٢٠. الأزمات الشرقيّة، المسألة الشرقيّة واللعبة الكبرى ١٧٦٨ - ١٩١٤. هنري لورنس ط ١، ٢٠١٨، المركز القوميّ للترجمة.
٢١. نقد الشّر المحض، نظريّة الاستبداد في عتبة الألفيّة الثالثة، مطاع صفدي، ط ١، ٢٠٠١، مركز الانهاء القوميّ.
٢٢. فرنسا والإسلام من نابليون الى ميتران، جاك فريمو، ط ١، ١٩٩١، دار قرطبة.
٢٣. تاريخ الاصلاحات والتنظيمات في الدولة العثمانيّة، انكه هارد، ط ١، ٢٠١٧، دار ومؤسّسة رسلان.
٢٤. الجغرافيا السياسيّة للمتوسّط، ايف لاکوست، ط ١، ٢٠١٠، الكلمة.
٢٥. تاريخ المجتمعات الإسلاميّة، أيرام. لايبس، ط الثانية دار الكتاب العربيّ.
٢٦. وجهة الإسلام نظرة في الحركات الحديثة في العالم الإسلاميّ، إعداد وتقديم: هاملتون جب، المركز القوميّ للترجمة عام ٢٠٠٨.

«الأمركة» بوصفها تغريباً للعالم

د. محمود حيدر^(١)

تتناول هذه الدراسة أطروحة الأمركة بوصفها واحدة من أهمّ أطروحات أزمنة ما بعد الحداثة. ومن البين أنّ مصطلح الأمركة الذي تسعى الدراسة إلى تحليله ونقده كمفهوم وتجربة، ليس جديداً في حقل التداول، وإن اقترن ظهوره في العقود الأخيرة. فهو كما تدلّ الوقائع مفردة شاعت في حقل الفكر السياسيّ ودراسة العلاقات الدوليّة مع بداية القرن العشرين المنصرم. أمّا التداول الاصطلاحيّ له، فقد جرى تحديداً في عام ١٩١٥ بتأسيس ما عرف بـ «اللجنة القوميّة للأمركة» التي سعت إلى تنظيم حياة المهاجرين ودمجهم في بوتقة الحلم الأميركيّ. غير أنّ المصطلح سيعود إلى استئناف حضوره، ويكتسب شهرته مع نهاية حقبة الحرب الباردة عام ١٩٨٩ عندما انفردت الولايات المتّحدة الأميركيّة، بعد سقوط الاتحاد السوفياتيّ، بالهيمنة الوحيدة الجانب على النظام العالميّ الجديد.

المعنى الكليّ لمصطلح الأمركة^(٢) يشير في العمق والمآل الأخير إلى جعل العالم ظلّاً لأميركا. وكان من أبرز أهدافه التي ظهرت في التاريخ إضفاء نمط الحياة الأميركيّة على المهاجرين أفراداً وجماعات، وعلى دول وشعوب العالم الواقعة في دائرة الاستهداف الاستعماريّ والهيمنة. كما يعرب المصطلح عن التأثير الأميركي في مناطق العالم في شتى مجالات الحياة، من خلال السيطرة العسكريّة والإعلاميّة والسياسيّة ناهيك عن التمدّد الثقافي والاقتصاديّ.

١. مفكّر وأستاذ في الفلسفة والأديان المقارنة، لبنان.

سوف نسعى في هذه الدراسة إلى إجراء مقارنة أنثرو- تاريخية لعقيدة الأمركة، ثم نقف على منشئها، ونقد مبانيها الفكرية وجذورها اللاهوتية والثقافية.

ماهية أميركا وهويتها

إذا كان الغرب بما هو غرب (أوروبا وأميركا الشمالية) قام على تكوين حضاري وميتافيزيقي، أفصى إلى تفوق إنسانه على الإنسان الهندي والأفريقي فضلاً عن سائر الأعراق... فإن التمثيل الأعلى لمثل هذا الاعتقاد سيجد تعبيره الصارخ في التجربة التاريخية الأميركية. تبدئ الرحلة حين كشف المهاجرون الإنكليز والإسبان أميركا وحولوها إلى أيقونة يحكمون بواسطتها العالم كله. غير أن اللافت في ظاهرة أميركا المنفردة، هو قيامها أساساً على الانسلاخ عن أصلها الأوروبي والبدء بأصل جديد. وهذا هو السبب الذي حدا بمؤسسيها الأوائل إلى التبرؤ من مصدرهم الأوروبي. الأمر الذي أولاه الفيلسوف الألماني مارتن هايدغر عناية خاصة لما رأى أن العالم الإنكلوساكسوني للأمركة قرّر تدمير أوروبا باعتبارها البدء الخاص للعنصر الغربي.

مع النشأة الأميركية الخارجة من أصلها الأوروبي والخارجة عليه في الآن عينه، شكّلت أول «ما بعدية» كبرى في التاريخ الحديث. وهذا يعني أن أميركا شكّلت فعلاً حالة «ما بعد أوروبا» بكل ما تحمله العبارة من أبعاد تاريخية وثقافية ولاهوتية. غير أن المفارقة في هذا المنعطف من تاريخ القارة الأوروبية هي أن «الما بعد الأميركي» الذي انفصل عن أصله ما لبث أن عاد إلى هذا الأصل من أجل أن يحتويه ويضمّه تحت جناحيه في إطار غرب حضاري تامّ القوام. استناداً إلى هذه الصيرورة، أمكن لنا أن نعرف السبب الذي يجعل كلّ تنظير حول راهن الغرب ومُقبله محكوماً بالجمع اللاواعي بين أوروبا وأميركا بوصفها كتلة حضارية واحدة. ومن أجل ذلك، يصير بديهاً أن يُنظر إلى أطروحة ما بعد الغرب بوصفها قاعدة كلية لدراسة مآلات القارتين: الأوروبية والأميركية معاً. مع ذلك، فإن تمايزاً جوهرياً بين هاتين القارتين يمكن أن نتبين معالمه في التركيب الخاص والاستثنائي للبنية الأميركية، الذي يقوم على غاية يتكامل فيها عنصران أساسيان: الأول: الاستيلاء على الهوية الحضارية

«الأمركة» بوصفها تغريباً للعالم ❖ ٥٥

للغرب عبر الهيمنة الكاملة على الفضاء الأوروبي الذي جاءت منه، والثاني: التمدد نحو بقية العالم من أجل إعادة تشكيله وفقاً لقيمتها وغاياتها الكبرى.

ومهما يكن من أمر، فلو كان لنا أن ننبئن لأميركا صفة ما، لَصَعِبَ البيان، واتَّسع حقل التوصيف. بعضهم ينظر إلى أميركا بوصفها قضية فينومينولوجية؛ أي إنها البلد الذي ظهر على خريطة العالم كاستثناء لا يشبه سواه. وبعضهم وجد فيه خلاصة الحداثة وما بعدها. وآخرون ممن أخذوا فيه، لم يروا إليه إلا بصفة كونه مقولة ميتافيزيقية حطَّت على الأرض البكر لتصنع للعالم خلاصه من الإثم، ثم لتستنقذه من هبوب الجاهلية.

لم تستقرَّ المقالة الأميركية على توصيف واحد. والفردة التي خُلعت عليها، من أهلها ومن عدوها، جعلتها مقالة مفتوحة على التأويل. فبقدر ما تبدو الأطروحة الأميركية بسيطة، هي مركبة. وهي واضحة بنسبة ما يكتنفها الغموض. وكلما تسامت على الجغرافيا والتاريخ ومملكة الاستحواذ، كان لها في التفاصيل والصغائر قضايا، قد يصبح العالم كله بسببها على حافة القيامة. وهكذا تبدو أميركا منذ ولادتها كمرآة مكتظة بالمفارقات. لا منطق للعالم من دونها. أو من دون أن يكون لهذا العالم بها صلة الربط، والشرط، والإصغاء، ثم ليكون له معها مكانة ومقامٌ وجدوى. حقُّ لها أن تَجْمَعَ المتفرِّق، وتفرِّق المجتمع. ثم لتستأنف الجَمْعَ والفِرْقَةَ حيثما شاءت لها عقيدة القضاء والقدر. من هذا النحو أمكن القول إنَّ شعار «أميركا هي العالم، والعالم هو أميركا».. ليس مجرد أطروحة للاستخدام الأيديولوجي العابر والمؤقت. وإنَّما هو مستخلص الأيديولوجيا الأميركية في حدِّه الأقصى. وهو ما سيبين لنا من خلال الاستقراء المعمق للرواية التي تنظر إلى عالمية أميركا بوصفها قضية لاهوتية وعقيدية، من قبل أن تكون شأنًا متعلقًا بالحاجة إلى الانتشار الجيو - إستراتيجي.

شعور أميركا بنفسها اليوم، هو شعورها بنفسه يوم زعم مؤسِّسوها الأوائل بأنَّ مهمتها العظمى، هي إنقاذ البشرية من حروبها الإفنائية المستدامة. ويستدلُّ من التواريخ المنصرمة ومما هو راهن اليوم

أنّ عقيدة المؤسّسين لما تزل على حالها. كما لو أنّنا بإزاء أمة لما تزل في طور التأسيس من إبراهيم لينكولن الى آخر حكام البيت الأبيض. الكلمات التي ترسلها إلى العالم، هي عينها. وخُطْبُ استعظام الذات هي نفسها. وكلّ الذين حكموا من الجمهوريين والديموقراطيين، لم يفارقوا تلك اللغة التي لا تنظر إلى العالم بمن فيه الأوروبيون إلّا كـ «أغيار».

من لا يجد الحال على مثل هذا النحو، فليتذكّر كلمات الروائي الأميركي هرمان ملفيل^(١) التي رفعت بارانويا الاستعلاء، والقوّة، وتقديس الدماء، إلى حدّ الجنون إذ يقول ملفيل:

«لا نستطيع إراقة قطرة واحدة من الدم الأميركيّ من دون أن يُراق دُمُ العالم كلّهُ. دُمُّنا نحن أشبه بطوفان الأمازون. إنّهُ دُمٌّ مؤلّف من مئات التيارات النبيلة المترافدة في مجرى واحد. نحن لسنا أمة، بمقدار ما نحن عالم. فما لم نكن قادرين على أن نزعّم أنّ العالم كلّهُ هو لأبينا وسيّدنا، مثل ملك إبراهيم، يبقى نَسَبُنا ضائعاً في الأبوة الكونية الشاملة»^(٢).

على هذه الروح تتكئ الأيديولوجيا الأميركية. هي روح رسولية يشترك فيها السياسيّ والدينيّ، والغيبّي والأرضيّ من دون تفاوت ولا منقطع. وهي روح لا تزال مستمرة وسارية في الزمان والمكان منذ عهد الاستيطان. ولو نحن قرأنا وثيقة ماي فلاور عام ١٦٢٠ لرأينا كيف شبّه أوّل حاكم لبوسطن مدينته بالقدس الجديدة. وبعد قرون سينكشف الخطاب الأميركيّ عن رسولية مزعومة لا تفاجئ أحداً. إذ على الأميركيّين كما صرّح أحد الشيوخ (جس هلمز عام ١٩٩٦:

«حمل مشعل الأخلاق السياسيّ والعسكريّ في قانون القوّة، كما عليهم أن يصبحوا قدوة للشعوب».

١. ولد هرمان ملفيل في مدينة نيويورك عام ١٨١٩. وهو من أبرز الروائيّين الأميركيّين. كتب روايته «موبي ديك» التي يمتزج فيها الواقع بالخيال حيث يصوّر أميركا وطناً فوق كلّ الأوطان ويضفي عليها صفة أسطورية دون سواها من بقاع العالم.

٢. نيكول غيتان- نشأة النزعة القومية الأميركية ومصادرها- ترجمة: جورجيت حداد- مجلة «مدارات غربية» العدد السابع،

«الأمركة» بوصفها تغريباً للعالم ❖ ٥٧

لقد بدأت أميركا بالأيديولوجيا لتؤسس الدولة بالفكرة. ثمّ لتحبي فكرة الأمة بالعقيدة. حتى جورج بوش الذي دخل مغامرته الكبرى ليخوض حربين عالميتين بعد الحادي عشر من أيلول/ سبتمبر ٢٠٠١، سوف يحفر في سرّ الإشكال ويقول: «لا يوجد عرق أميركيّ بل عقيدة أميركيّة فقط». وهكذا فإنّ كثيرين من مؤرّخي سياسة أميركا الخارجية قرأوا المسارات «الأخلاقيّة» و«التهديبيّة» لهذا البلد فأدركوا هذا الدور ضمن ديكالكتيك الهيمنة. وحين دخلت الولايات المتّحدة زمناً آخر في مطلع القرن الحادي والعشرين، كان عليها أن تنهياً لعالم راح يجري بسرعة بينة باتجاه الفراغ. ثمّ كان عليها أن تملأ هذا الفراغ بأيّ ثمن. حتى لا تغدو هي نفسها تائهة في فضاء العدم. لكنّها، وهي تفعل ذلك، لم تلبث أن امتلأت بعالم يكتظّ بفوضاه، ويمنحها أعداء تؤسّس على عداوتهم المفترضة زمنها الجديد.

أمبراطوريّة فوق العالم

حين سئل الرئيس تيودور روزفلت عمّا إذا كانت الإستراتيجية الأميركيّة العليا عازمة على تشييد فضائها الإمبراطوريّ – وكان ذلك في مستهلّ القرن العشرين – أنكر ما يرمي إليه سائله وقال:

«إنّ البلد الذي قام على فضيلة الحرب، يصعب عليه أن يقع في خطيئة الإمبراطوريّة!».

ربّما كان روزفلت على شيء من يقين، من أنّ قوله هذا لا يتعدّى حدود الأخلاق النظرية. وحين حرص على نفي الطموح الإمبراطوريّ مساوياً بينه وبين الخطيئة، كان يعي كم للخطاب الأخلاقيّ من أثر حاسم في لعبة القوى وتكوين حقائق التاريخ. فالضرورة الأيديولوجيّة للخطاب السياسيّ إذاً، هي التي ستحمل الرئيس الأميركيّ إلى ما يمكن وصفه بالجمع بين متناقضين يشغلان الفكر السياسيّ الأميركيّ في ذلك الوقت: قيم الحرّيّة، والطموح الإمبراطوريّ/ الاستعماريّ.

مع ذلك، تبقى الأسئلة هي نفسها منذ ما قبل روزفلت وإلى يومنا الحاضر:
هل أميركا إمبراطورية؟ هل هي إمبريالية جديدة؟ أم هي دولة/ أمة من ذلك النوع
السياسي الذي يمكث في «منطقة استثنائية»... ثم ما هي الجذور اللاهوتية والثقافية التي
تدفع العقل الأميركي نحو أمركة العالم؟

كانت الولايات المتحدة الأميركية في أثناء الحرب الباردة إمبريالية من طراز خاص. لم
تقم بعمليات الإخضاع والهيمنة على طريقة الإمبرياليين: البريطانية والإنكليزية عبر
الاستعمار المباشر للدول المستعمرة. كان عليها أن تتبع حكاية «القرصان الأكبر» الذي يقطع
الطريق على القراصنة الصغار ويلتهم حصادهم. لقد عمدت الولايات المتحدة إلى إخضاع
القوى الإمبريالية القديمة لنظامها الخاص؛ لذا لم تؤدّ الحرب الباردة التي شنتها الولايات
المتحدة إلى هزيمة العدو الاشتراكي، وربما لم يكن ذلك قط، هدفها الأول في حقيقة الأمر.
لقد انهار الاتحاد السوفياتي تحت وطأة تناقضاته الداخلية الخاصة. ولم تفعل الحرب الباردة،
في الحدود القصوى، أكثر من إفراز بعض شروط العزلة التي ما برحت، عبر تردد أصدائها
في الكتلة السوفياتية نفسها، أن ضاعفت تلك التناقضات القابلة للانفجار. لعل أهم آثار
الحرب الباردة هو التعرف إلى خطوط الهيمنة داخل العالم الإمبريالي. تلك الخطوط التي
دأبت على تسريع عملية تدهور القوى القديمة، ورفع مستوى مبادرة الولايات المتحدة على
صعيد تأسيس نظام إمبراطوري. وبحسب عدد من المفكرين الاستراتيجيين فإنه لو لم يكن
قد جرى الإعداد مسبقاً لنمط جديد من المبادرة الهيمنية، لما خرجت الولايات المتحدة
منتصرة في نهاية الحرب الباردة. المسألة إذن، تتعلق ببعد تاريخي للتكوين الأميركي السيادي،
فالمشروع الإمبراطوري هو مشروع سلطة متشابكة بشكل المرحلة أو الصيغة الرابعة من
التاريخ الدستوري الأميركي. وعلى ما يبين مايكل هاردت وأنطونيو نيغري في كتابهما

«الأمركة» بوصفها تغريباً للعالم ❖ ٥٩

«إمبراطورية العولمة الجديدة»^(١) فإنَّ تحقيق فكرة السيادة والهيمنة الأميركية اتخذ مسيرة طويلة تطوّرت عبر مراحل مختلفة من تاريخ الولايات المتحدة الدستوري. فالمعروف أنَّ الدستور الأمريكي، كوثيقة مكتوبة، بقي دونما تغيير ذي شأن (باستثناء بعض التعديلات)، غير أنَّ الدستور يجب فهمه أيضاً، بصفته منظومة ماديّة من التفسير والممارسات الحقوقية التي لا يعتمدها المحلفون والقضاة فحسب، بل الأفراد أيضاً في المجتمع. وفعلاً فإنَّ هذا التأسيس الماديّ الاجتماعيّ قد تغيّر جذرياً منذ تأسيس الجمهورية. ويذهب بعض علماء القانون والتاريخ السياسيّ إلى تقسيم أميركا الدستوريّ إلى أربع مراحل أو أربعة نظم متمايزة^(٢):

- مرحلة أولى تمتدّ من إعلان الاستقلال إلى الحرب الأهلية وعملية إعادة البناء.
- مرحلة ثانية وهي مثقلة بالتناقضات، تتزايد مع الحقبة التقدمية، مغطّية انعطافة القرن، من مبدأ تيودور روزفلت الإمبرياليّ، إلى إصلاحية وودرو ولسون الأئمية.
- مرحلة ثالثة، تمتدّ بين فترتي ما يسمّى الصفقة الجديدة^(٣) والحرب العالمية الثانية إلى فترات اشتداد الحرب الباردة.
- مرحلة رابعة، وهي التي سبق أن أشرنا إلى بعض وجوهها، وهي بدأت في خلال عقد الستينيات عبر نشاط الحركات الاجتماعية واستمرّت إلى حين تفكيك الاتحاد السوفياتيّ وكتلة أوروبا الشرقية.

١. مايكل هاردت وأنطونيو نيغري، الإمبراطورية، إمبراطورية العولمة الجديدة، تعريب فاضل جتكر، مراجعة النصّ د. رضوان

السيد، مكتبة العبيكان ٢٠٠٢، الرياض، السعودية ص ٢٦٨.

2. Bruce Ackerman proposes a periodization of the first three regimes or phases of U. S. Constitutional history. See *Let me people: Foundations* (Cambridge, Mass: Harvard University press 1991) in particular pp. 58-80.

3. New Deal

فالمراد بحصيلة هذه المراحل الدستورية القول إنّ كلاً منها شكل خطوة إلى الأمام في التشكل التاريخي للسيادة الإمبراطورية للولايات المتحدة^(١).

عندما حلّت الأزمة الماليّة الكبرى سنة ١٩٢٩، جاء الإنقاذ بانتخاب فرانكلين روزفلت (ابن عمّ الرئيس الذي سبقه تيودور روزفلت) ومع الرئاسة الأولى لروزفلت الثاني ١٩٣٢، وبعد سياسة العدل الاجتماعيّ الجديدة التي أعلنها وطبّقها وعادت بها الولايات المتّحدة إلى حياتها الطبيعيّة، أخذ الحلم الإمبراطوريّ يشغل نخبها السياسيّة والبيت الأبيض في المقدّمة. ومن واشنطن كان فرانكلين روزفلت يتابع ما يجري في أوروبا وشغله «صراع الإمبراطوريات»، الذي عاد (كما لو كان متوقّعا) يتجدّد مرّة أخرى باعثاً في القارّة نذر عواصف تتجمّع من جديد. لقد بدأت إيطاليا تشهد صعوداً للحركة الفاشيّة بقيادة بنيتو موسوليني الذي وصل إلى السلطة، وشعاره مرّة أخرى هو الشعار الرومانيّ القديم في وصف البحر الأبيض المتوسط بـ «أنّه بحرنا».

وفي ألمانيا، التي نهضت من وسط ركّام الهزيمة في الحرب العالميّة الأولى، ونفضت عن نفسها رداء الهوان الذي فرضته عليها معاهدة فرساي سيجري انتخاب أدولف هتلر. وستصعد النازيّة إلى السلطة في قلب أوروبا الغربيّة، ثمّ ليعلن هتلر أنّه جاء ليحيي «الرايخ الثالث» الذي ينبغي أن يعيش ألف عام كما كان يقول^(٢).

في اليابان، كانت الصورة مشابهة حيث كان الحزب العسكريّ المطالب بالتوسّع اليابانيّ باتجاه العالم انطلاقاً من آسيا الشرقيّة/ الجنوبيّة يمسك بسلطة القرار في طوكيو فارضاً نفسه على الإمبراطور هيرو هيتو.

١. مايكل هاردت وأنطونيو نيغري، المصدر نفسه ص ٢٥٢.

٢. راجع محمد حسنين هيكل، الإمبراطورية على الطريقة الأميركيّة، مجلّة وجهات نظر، العدد الخمسون، آذار/ مارس ٢٠٠٣.

«الأمركة» بوصفها تغريباً للعالم ❖ ٦١

أمّا في روسيا، فقد ازدادت سطوة الزعيم السوفيّاتيّ جوزيف ستالين الذي خلف لينين في قيادة الحزب والدولة. لقد أمسك ستالين البلاد الشاسعة القويّة بقبضة فولاذيّة، مستغلّاً موارد بلد هو الآخر بحجم قارّة ومحاولاً أن يبني من التخلّف القيصريّ دولة صناعيّة قادرة على المنافسة والتفوّق. كان تقدير روزفلت أن هناك حرباً عالميّة في الأفق، وتوقّع أنّها سوف تدور بالدرجة الأولى بين ألمانيا وإيطاليا من ناحية وبريطانيا وفرنسا من الناحية الأخرى. وبدت تلك الصورة المحتملة أمام عينيه شديدة الوضوح. وفي ذلك الوقت المبكر لم يكن لدى روزفلت تصوّر واضح لمسلك الاتحاد السوفيّاتيّ ولا لمسلك اليابان، ولعله ظنّ أن كلا البلدين سوف ينتظر حتّى يرى اتّجاه العواصف ثمّ يقرّر كيف يستفيد من هبوبها ويستغلّ التطوّرات والنتائج^(١).

لكنّ المراقبة الأميركيّة لصورة العالم آنئذٍ راحت تتخذ مسلكاً خاصّاً، إذ كانت ترصد بدقّة اتّجاهات القوى بين الإمبرياليّات المتحاربة من دون أن تستغرق في حروب مباشرة غير محسوبة النتائج بالكامل لمصلحتها. بينما كان الطموح الإمبراطوريّ وتحقيق السيادة العالميّة هو الناظم المركزيّ للإستراتيجيّة الأميركيّة العليا.

التأسيسات الإستراتيجيّة لنظرية الأمركة

وفقاً لما سبق كانت مجمل تقديرات الرئيس روزفلت الثاني تركّز في العلامات الفارقة التالية:
أولاً: الحرب التي تلوح نُدُرها الآن هي الفرصة السانحة للولايات المتّحدة لكي تقفل صفحة الإمبراطوريّات القديمة، وتفتح صفحة الإمبراطوريّة الأميركيّة ؛ لأنّها وحدها الأجدر بـ «فرض سلام» تقدر عليه مواردها وطاقاتها، وهي ليست قادرة على ذلك وحسب، بل هي تستحقّه لأنّها قلعة الغنى في العالم وذروة تقدّمه.

١. هيكمل، المصدر نفسه.

ثانياً: فيما يتعلّق بالصراع الأوروبيّ، وهو دائرة الحرب الأساسيّة، كانت خطّة الولايات المتّحدة، مبنية على منطق أن الإمبراطوريّات الجديدة تكون أكثر عنفواناً من تلك القديمة، وبالتالي فإنّ هتلر يجب ألاّ ينتصر، وكذلك موسوليني.

ثالثاً: هذا معناه أنّ بريطانيا وفرنسا ينبغي أن تخرجا من حمّام الدم الأوروبيّ سالمين، وفي الوقت نفسه غير قادرين هذه المرّة على الاحتفاظ بإمبراطوريّتهما الشاسعة (في آسيا وأفريقيا). وهذا معناه أيضاً، أنّ انتصار الحلفاء الأوروبيّين يصحّ أن يجري داخل حدود لا يمكن تجاوزها، وإلاّ فإنّ ما حدث بعد الحرب العالميّة الأولى سوف يتكرّر بعد الحرب العالميّة الثانية، ولن تتمكّن الولايات المتّحدة من فرض رأيها ورؤيتها لمصائر العالم فوق سطوة إمبراطوريّاته القديمة المتهالكة.

رابعاً: من الأنسب للولايات المتّحدة هذه المرّة أيضاً، أن تظلّ بعيدة عن ميادين القتال حتّى آخر لحظة. على أنّها خلافاً لموقف ويلسون من الحرب العالميّة الأولى، لن تعلن حيادها «فكراً» و «فعلاً»، وإنّما عليها أن تكشف وتظهر انحيازها الفكريّ ضدّ النازيّة. لأنّ تلك مسألة أخلاقيّة. أمّا عمليّاً فإنّها سوف تترك بريطانيا وفرنسا وحدهما وسط «عاصفة الحرب» وتراقب هي من بعيد حتّى ينزف كلا الطرفين دمه، ويرتجّ تحت مطارق الحديد.

خامساً: إذا كانت سياسة الاتحاد السوفيّتيّ واليابان هي الانتظار والمتابعة حتّى تظهر حركة الموازين، فإنّ الولايات المتّحدة سوف يتعيّن عليها التدرّع بالصبر الطويل، وهي قادرة على ذلك بحكم أمان المحيطات. ففي حين أنّ روسيا ملاصقة من الشرق لغرب أوروبا بحيث يصل إليها صدى المدافع، فإنّ الولايات المتّحدة بعيدة. كما أنّ حال اليابان هي نفسها، لأنّها على تماسّ مباشر مع أطراف الإمبراطوريّتين البريطانيّة والفرنسيّة في آسيا (الهند والهند الصينية). وعليه، أخذت تنشأ تلك المقولة التي ترى أنّ الولايات المتّحدة تقدر وتملك أن تكون آخر الصابرين لكي تكون أوّل الوارثين^(١).

«الأمركة» بوصفها تغريباً للعالم ❖ ٦٣

سوف تضع الحرب العالمية الثانية أوزارها لتسفر عن استئناف واقعيّ لرحلة أميركا في ما وراء الحدود. وفي هذا المسار سيُفتح الباب للولايات المتحدة الأميركية لتحفر مجراها الجيو-استراتيجي بصفتها دولة عالمية. لقد أفلحت الولايات المتحدة في أن تراث الإمبرياليات التقليدية وتؤسس على هذا الإرث آليات جديدة للسيطرة الأمنية والاقتصادية والإعلامية، وقد اصطلاح على هذه الحقبة في أوساط اليسار العالمي بحقبة الاستعمار الجديد. وبقطع النظر عن مدى صحة هذا الاصطلاح للواقع التاريخي الدولي أو مطابقته بسبب من دخالة الأيديولوجيا المكثفة وأثرها في نشوئه، فإنه سيأخذ سياقها الفعلي في نظام الصراع اللاحق الذي حكم العالم بها عُرف بـ «الحرب الباردة».

لقد كشفت الحرب الباردة حقائق مدوية ما كان لها أن تظهر لولا أن أصبحت الولايات المتحدة وجهاً لوجه مع العالم. لم تعد أيديولوجيا الحرية والديموقراطية وحقوق الإنسان والليبرالية الاقتصادية حجاباً يخفي وراءه نزعة الهيمنة. صارت هذه الأخيرة بآلياتها ووقائعها وأنساقها وأنظمتها هي الحاكمة والمحددة لعلاقة أميركا بالعالم. إذ على نزعة الهيمنة ستنشأ المقدمات الفعلية للعالمية الأميركية. فخلال الحرب الباردة، بل عبر مسيرة القرن العشرين، بات واضحاً بصورة مطردة، أن الولايات المتحدة شقّت طريقها باتجاه العالم تحت شعار إمبراطورية الحرية.

على أن هذا الإغراء بالحرية سيؤدّي - ضمن معادلة الحامي للحرية والمتسلط على مقادير الثروة العالمية - إلى ظاهرة استعمارية أكثر عمقاً واتساعاً. بعبارة أخرى، ما لبثت حماية البلدان في سائر أرجاء العالم من الشيوعية، أن أصبحت متعذرة التمييز. فكان لا مناص من تحقيق السيطرة بأساليب وتقنيات إمبريالية. وفي هذا المعنى لم تكتف بوراثة الحصاد السياسي للإمبرياليات الأوروبية التقليدية لتمضي في صناعة مفاهيم جديدة للسيطرة، بل إنّها عمدت إلى استرجاع الآليات التقليدية للاستعمار البائد. ولعلّ التجربة الفيتنامية في هذا الإطار هي الأكثر دلالة وسطوعاً على هذا النوع من السيطرة. فلقد كانت الحرب في فيتنام متناغمة مع الإستراتيجية السياسية العالمية القائمة على حماية «العالم الحر» من

الشيوعية. غير أنَّ هذه الحرب لم يكن بوسعها أن تكون عملياً، إلاَّ عملية استئناف في العمق لأشكال السيطرة الأوروبية التقليدية. وليس من شك في أنَّ الهزيمة التي لحقت بأميركا في فيتنام ستكون واعظاً لها لتغادر السياق الكلاسيكي للسيطرة وتتجه إلى صياغات إستراتيجية جديدة تقوم على حكم إمبراطوريٍّ من طراز جديد.

إنَّ الجدل العميق الذي اشتعل داخل حقول الفكر الإستراتيجيِّ الأمريكيِّ بعد حرب فيتنام قد أدَّى بحسب زبغيو بريجنسكي إلى اعتراف متزايد بضرورة إعادة تحديد دور أميركا العالميِّ. ذلك أنَّ اندفاع أميركا في العالم بنموّها الخاصِّ وبفعل حربين عالميتين جعلها تحرّك بنشاط في البداية، ثمَّ تضمن، استعادة الغرب لاقتصاده ولأمنه العسكريِّ. وهذا الوضع - النابع من الضرورة المتميّزة بالهموم العسكرية الثقيلة - أخذ يتحوّل بشكل متزايد نحو مزيد من التورّط في المشاكل الأكثر أساسية وذات الطابع السياسيِّ الأقلّ، والتي باتت تواجه الإنسانية في الثلث الأخير من القرن العشرين. وعلى رأي بريجنسكي، فإنَّ جون كينيدي هو الذي سيمسك بروح الوضع الأمريكيِّ الجديد في العالم عندما قال عن نفسه إنّه أول رئيس أمريكيٍّ يعتبر العالم كلّهُ من شؤون السياسة المحليّة بمعنى أو بآخر. ومن المؤكّد أنَّ كينيدي كان أوّل رئيس «عالميٍّ» للولايات المتّحدة. فروزفلت برغم كلّ اتّجاهاته الدوليّة كان يؤمن في الأساس باتّفاق عالميٍّ يشبه اتّفاق ١٨١٥، حيث «الأربعة الكبار» كان لهم دوائر نفوذ خاصّة. أمّا ترومان فلقد تهيأ قبل كلّ شيء إلى تحدّي شيوعيٍّ معيّن وأظهرت سياسته أنّها تعطي أولويّة واضحة للمشاكل الإقليميّة. واستمرَّ أيزنهاور على الطريق نفسه مطبّقاً بين الحين والآخر سوابق أوروبية على مناطق أخرى. وهذه التحوّلات كانت معبّرة عن تغيُّر دور الولايات المتّحدة. إلاَّ أنّه مع كينيدي كان الشعور بأنَّ كلّ قارة قادرة، وكلّ شعب له الحقّ في أن يتوقّع القيادة والطموح من أميركا، وأن أميركا ملزمة بالقدر نفسه بالانغماس والتورّط في كلّ قارة وكلّ شعب. إنَّ أسلوب كينيدي المثير - كما يلاحظ

بريجنسكي – أنه ركّز في الطابع الإنساني العالمي للمهمة الأميركية بينما كان افتتانه الرومنسيّ بفتح الفضاء يعكس قناعته بأنّ زعامة أميركا العالميّة ضروريّة لفاعليّة دورها العالمي^(١).

في خلال الحقب الرئيسة الأميركيّة التي تلت حقبة كينيدي، لم تغادر جدليّة الهيمنة على العالم وحمايته الرساليّة المدعاة العقل الإستراتيجيّ الحاكم في الولايات المتّحدة. كان ثمة استيقاظ دائم لنزعتي الهيمنة والمهمة الرساليّة. وإن كانت هذه الأخيرة باقية على الدوام كذريعة أيديولوجيّة تسوّغ لمنطق القوّة وتمهّد له سبيل الفلاح.

في كتابها^(٢) الذي نشره في باريس عام ٢٠٠٣ تحت عنوان: «أميركا المقبلة: قياصرة البتاغون المجلد»، بيّن الباحثان الإستراتيجيان الفرنسيّان جيرار شاليان^(٣) وأرنو بلان^(٤) الخلفيّة التاريخيّة والثقافيّة التي تحمل الفكر السياسيّ الأمريكيّ على الجمع الدائم بين هاتين النزعتين المفارقتين (الهيمنة والرساليّة). ثمّ يتساءلان عن السبب الذي يجعل إدارة جورج بوش الثاني تحرص وتقاتل بحزم للحيلولة دون ظهور قوّة منافسة لها على وجه الأرض، وعن موضوعيّة البحث عن الدوافع المحرّكة لهذه الإدارة في ما ترفعه من شعارات. وللإجابة عن السؤال، يؤكّدان أنّ الجذور التاريخيّة هي وحدها التي يمكن أن تمدّنا بالمشهد وخلفيّة معاً. فتاريخ أميركا منذ توماس جيفرسون وحتى جورج دبليو بوش عرف ظهور توجّهين اثنين، توزّعت بينهما الإدارات، أحدهما مثاليّ حالم، والآخر واقعيّ مكيفيلي شرس. ولكي نعبر عن الأمر بلغة فلسفيّة، نستطيع القول إنّ إحدهما تعود إلى الفيلسوف

١. زبغنيو بريجنسكي، بين عصرين، أميركا والعصر التكنولوجيّ، ترجمة وتقديم محبوب عمر، دار الطليعة، بيروت، الطبعة

الأولى ١٩٨٠-٢٨٧-٢٨٨.

2. Gerard Chaliand et Arnaud Blin, America is back – les Nouveaux Césars du Pentagone, Paris

2002 .

3. Gerard Chaliand

4. Arnaud Blin

الإنكليزي توماس هوبز القائل: «إنَّ الإنسان ذئب لأخيه الإنسان»، في حين تعود الأخرى إلى كانط الفيلسوف المثالي «الترانساندانالي» المتسامي، العالمي، وإلى جان جاك روسو أيضاً اللذين تحدّثا عن إمكانية «السلام الدائم» و«التعايش السلمي» العالمي. وكنا ينظران إلى الإنسان كائناً محكوماً بالأخلاق والنيّات الطيّبة والطبيعة الخيّرة على عكس هوبز ومكيافيلي. ومن هذا المنطلق فإنَّ أميركا الواعظ الإنجيلي جيمي كارتر تختلف - سياسياً وموضوعياً - عن أميركا المحافظ اليميني المتطرّف رونالد ريغان، تماماً كما أنَّ إدارة الداعية الديموقراطي الساعي إلى تحقيق رسالة أميركا بإشاعة الحرية في العالم - بيل كلينتون - تختلف عن إدارة اليميني المحافظ وذي التوجه الإمبريالي جورج دبليو بوش المرتمي في أحضان جماعة المحافظين الجدد، بكلّ مشروعها وأطروحاتها المتطرّفة الكوسموبوليتية. ويرى المؤلّفان أنَّ تاريخ الولايات المتّحدة كمشروع سياسي عرف مرحلتين رئيسيتين: إحداها أطلقها الآباء المؤسّسون وقدمت هذه الدولة الهائلة كمشروع طوباويّ من قبيل «مدينة الشمس» لكامبانيا، أو «مدينة الله» لتوماس مور، ومشروعها الانكفاء على نفسها واستغلال مواردها الهائلة لتحقيق دولة الرفاه التي تجسّد الفضيلة أخلاقياً. والعدالة سياسياً، والتي تتعاطى دائماً مع السياسة الخارجيّة من المفهوم المثالي الأخلاقي وأحياناً التقويّ الطهوريّ.

أمّا المرحلة الثانية فتبدأ منذ الحرب العالميّة الثانية حين أصبحت أميركا قوّة عظمى، وبالتالي وجدت نفسها تخرج من حدودها السوسيو - تاريخيّة التي اعتادتها لتمارس الهيمنة على العالم، - ويا للمفارقة - لتتبادل أيضاً الأدوار مع أوروبا التي كانت خلال المرحلة سالفة الذكر، [خصوصاً في القرن التاسع عشر] تلعب دوراً إمبريالياً، وتتعاطى مع السياسة بالمفهوم الهوبزيّ المكيافيلي، التي جنحت منذ انتهاء الحرب، وبضغط من موروثها «الفاشي - النازي» إلى التعايش السلمي، وإلى تغليب المفهوم المثاليّ للتعاطي مع السياسة عامّة والخارجيّة منها خاصّة.

وإذا كانت أيديولوجيا فتوحات أوروبا الاستعماريّة في القرن التاسع عشر تخرص على تعميم «رسالة الرجل الأبيض»، فإنَّ العنوان الذي سيرفعه قياصرة «البتاغون» الآن للخروج بالدور

«الأمركة» بوصفها تغريباً للعالم ❖ ٦٧

الأميركيّ، إلى الحدّ الأقصى، من حلمه إلى واقعيتّه هو «نشر النموذج الأميركيّ» عبر العالم، وذلك تعبيراً عن إيمان راسخ لدى الأميركيّين عامّة بما يعتبرونه رسالة قدرهم ترويجها وإشاعتها عبر العالم هي «القدر البين للشعب الأميركيّ»، الذي يعني أنّ أميركا قبل أن تكون دولة أو قوّة عظمى هي فكرة ورسالة عظيمة وحلم جميل حافل بالوعود^(١).

عندما وضعت الحرب الباردة أوزارها التي ظلّت على مدى نحو نصف قرن تقيدّ الطموحات الجيو - استراتيجيةً للولايات المتّحدة، صار سهلاً إحداث تغيير راديكاليّ في آليات صنع تلك الطموحات.

فإذا كان رونالد ريغان قد أوصل النزاع مع الشيوعية السوفياتيّة إلى نهايته المدوية وذلك بسقوطها، فإنّ جورج بوش الأول سيمحو ما تبقى من آثارها في الشرق الأوسط عبر حرب الخليج الثانية في عام ١٩٩١. لكنّ الرئيس بيل كلينتون الذي سيخلف الرئيس بوش سيتخذ لنفسه منحى آخر، من دون أن يقطع الصلة مع المنطق الإجماليّ لمن سبقوه في الإدارة. إذ على رأي الذين قرأوه، فإنّ كلينتون كان أول رئيس أميركيّ، منذ أيام فرانكلين روزفلت، يصوغ أفكاره حول القضايا العالميّة من دون أن يضطرّ لمواجهة الاتحاد السوفياتيّ. وفي خطابه عن «حال الأمة» في شهر كانون الثاني ١٩٩١، استعاد كلينتون صدى الكلمات التاريخيّة التي أطلقها الملياردير والقطب الإعلاميّ الشهير هنري لوس في شباط ١٩٤١، أي قبل عشر سنوات من دخول الولايات المتّحدة الحرب العالميّة الثانية. يومها قال لوس:

«إنّ الأميركيّين فشلوا طوال العقود الأربعة الأولى من القرن العشرين في التنبّه إلى مدى سيطرة بلدهم على مصير العالم، وهذا ما جعل المسار التاريخيّ للبشريّة يأخذ منعطفاً بائساً..»

١. راجع حسن ولد المختار، أميركا بين واقعيّة «مكيافيلي» ومثاليّة «روسو»، الاتحاد، أبو ظبي، ٢٥/٤/٢٠٠٣.

ثم ليضيف:

«إن أميركا كمرکز فعال للحلقات الدائمة التوسع في حقل الأعمال.. أميركا كمرکز تدريب لخدم الجنس البشري المهرة.. أميركا الكريمة التي تؤمن مجدداً بأن العطاء مبارك أكثر من الأخذ، وأميركا كمحطة لتوليد المثل العليا في الحرية والعدالة - من المؤكد أنه من جميع هذه العناصر يمكن أن نكون رؤى عن القرن العشرين نستطيع أن نكرس أنفسنا لها بكل محبة ونشاط وحماسة».

وبعد ثمانية وخمسين عاماً نظر كليتون إلى قصيدة لوس نظرة المقتدي والمقلد، ولا سيما للاحية وجوب أن يبسط الأميركيون أيديهم للقرن الأميركي. فقد ظهرت أطروحة لوس، كما لو أنها أطروحة مأثورة ينبغي الأخذ بها عن ظهر قلب. غير أن هذه الاستعادة التي أخضعت للتأويل الإيجابي من جانب كليتون، أي بصفتها صيغة للتعاون بين الأمم، سرعان ما تهاقت وعادت إلى غائيتها الأولى كمادة أيديولوجية وسياسية وثقافية لأمركة العالم.

الأمركة ومسار تغريب العالم

ما كان لأحد أن يتصور مدى ما بلغته الأيديولوجيا السياسية الأميركية وهي تستعيد نظرية الاحتلال، بوصفها فضيلة لا غنى للعالم عنها في رحلة القرن الحادي والعشرين. أولئك الذين نظروا «للإمبراطورية الفاضلة» أمثال لويس لافام رئيس تحرير مجلة هاربرز^(١) وحدهم كانوا على يقين مما ذهبوا إليه. الأمر بالنسبة إلى هؤلاء يتعدى الجانب الأخلاقي كما أراده التنوير الغربي سحابة ثلاثة قرون متواصلة. إنهم ينطلقون من قبلية اعتقادية تعود في جذورها إلى ثقافة الاستيطان الأنكلوساكسوني، ومؤداها أن التاريخ لا تعمّره البراءة. وإن ما ينبغي لأميركا أن تفعله لكي تحقّق رسالتها إلى العالم، هو النأي بنفسها عن البراءة وأن تمضي بعيداً في السجية الماكيافيلية الفائلة بفضيلة

«الأمركة» بوصفها تغريباً للعالم ❖ ٦٩

«أن تخيف الآخر بدل أن تكسب حبه لك»^(١).. ومن الأمثلة البينة في هذا الصدد ما حصل عندما خسرت الولايات المتحدة مقعدها في لجنة حقوق الإنسان التابعة لهيئة الأمم المتحدة في جنيف في مطلع أيار/ مايو من العام ٢٠٠١. يومذاك أصيب كثيرون في نيويورك وواشنطن بالدهشة الحقيقية. جلُّ هؤلاء كانوا من النُخب الأميركية والغربية التي صدّقت ما تحتزنه العمارة الأيديولوجية من براءات ذات صلة بالقانون الدولي، وشرعة حقوق الإنسان، وقيم الديمقراطية. وحسبهم أن أميركا هي التي أوجدت مفهوم حقوق الإنسان، وهي التي هرعت دائماً إلى إنقاذ الأطفال المفقودين، وانتشال الديمقراطيات الفاشلة. ولم يحدث قطّ أن استبعدت الولايات المتحدة من عُرف لجنة الضمير خلال أربعة وخمسين عاماً من وجودها. كذلك لم يسبق أن حدث في الذاكرة الحية أن تتعرّض القوة العظمى الوحيدة في العالم إلى مثل هذه السخرية غير المستحقة على أيدي أتباعها الجاحدين^(٢).

يومئذ كان بديهاً أن يصبّ الأميركيون جام غضبهم على الأوروبيين، خصوصاً على فرنسا. فعلى ما بين منظرٍ اليمين الأمريكيّ فإنّ الفرنسيين تحديداً خانوا الأمانة والتبعية وصوّتوا لإخراج الولايات المتحدة من واحدة من أهمّ أسلحة الدعاية والتدخل في شؤون العالم وأخطرها. ومع ذلك فإنّ القضية لم تتوقّف عند هذا النوع الطبيعيّ من ردود الفعل.

كان ثمة ما هو أدنى إلى المفارقة إذ إنّ «المطبخ الفلسفيّ - الأيديولوجيّ» للإدارة الأميركية سينبري إلى إسكات المحتجّين والمدعّين، ثمّ ليمضي في عزفٍ منفرد مؤثراً اللامبالاة وإدارة الظاهر لهذه

١. ضياء الدين سارادار وميريل وين ديفيس، فصل من كتاب نشرته فصلية شؤون الشرق الأوسط، العدد ١١٠ ربيع ٢٠٠٣،

ترجمة علي جوني والعنوان الكامل للكتاب:

Pourquoi le monde deteste – t,il l’Amerique? Paris, e’d. Fayad, 2002, 284 P .

٢. المصدر نفسه.

القضية. معتبراً أن أميركا ليست في حاجة إلى مَنْ يمنحها شهادة حسن سلوك ، أو يصحّح خطأ ترى إليه على أنه جزء عزيز في مسلكها العام.

إنّ هذا ما سيعبر عنه الكاتب في مجلّة «التايم» تشارلز كروثامر^(١) على نحو لا شوب في صراحته: «ليست أميركا مواطناً عالمياً وحسب بل إنّها السلطة المهيمنة في العالم، وأكثر هيمنة من أيّ قوة أخرى منذ عهد روما. ووفقاً لذلك، فإنّ أميركا في وضع يؤهلها لإعادة تشكيل المعايير، وتغيير التوقعات وخلق حقائق جديدة. أما كيف يكون ذلك؟ فيكون - برأيه - عن طريق إظهار إرادة غير اعتذارية لا سبيل إلى تغييرها»^(٢)..

المسألة إذن، هي وجوب أن تفعل أميركا أيّ شيء من دون أن تبرّر أو أن تعتذر ، حتّى لو جرى ذلك الفعل مجرى إيذاء أمم وشعوب بأكملها فلا ينبغي أن يُحجم القادة عن إتمام المساحة المتبقية لبلوغ الهدف. فلا اعتذار بحسب هذا الاعتقاد؛ يشكّل منقصة لصاحبه، وإخلاقاً في شبكة المعايير والمفاهيم، التي عليها تؤسّس إستراتيجيات التحكم بالأوضاع^(٣).

استناداً إلى هذه الفلسفة السياسية المتجدّدة سيغيب منطق الإقناع والتحاور في العلاقات الدوليّة، وقد وبدا أنّ منعطفاً كهذا، راح يؤتي أكله مع «الانتصارات المدوّية» التي حققتها الولايات المتّحدة بعد الحادي عشر من أيلول/سبتمبر ٢٠٠١. والمثل العراقيّ سيعزّز هذا المنطق حيث أفلحت الولايات المتّحدة في جعله شبيهاً بالمثلين اليوغوسلافيّ والأفغانيّ. لكنّ ثمة جانباً آخر من المشهد لا يبدو أنّه سيكون مريحاً، أو مربحاً، للسلوك الأميركيّ المشار إليه. فالولايات المتّحدة ربحت الحروب التي خاضتها حين استعملت الحدّ الأقصى من جبروتها العسكريّ. لكنّها راحت بعد ذلك، تجد

1. Charles Krauthammer

٢. المصدر نفسه.

٣. محمود حيدر، لاهوت الغلبة، التأسيس الديني للفلسفة السياسيّة الأميركيّة، دار الفارابي، ومركز دلتا للأبحاث المعمّقة،

بيروت، ٢٠٠٩، ص ٢١٠.

«الأمركة» بوصفها تغريباً للعالم ❖ ٧١

صعوبات جمّة في ربح السلام. وهذا ما ذهب إليه الخبير الإستراتيجيّ الفرنسيّ باسكال بونيفاس الذي أكّد أنّ أميركا بدأت تفقد حبّ الناس لها، بل إنّها صارت مكروهة على امتداد العالم أجمع.

«البارانويا» الأميركيّة التي بلغت ذروتها مع السنة الأولى من الألفيّة الثالثة، نظرت إلى النقد الأوروبيّ، ولا سيما الفرنسيّ بعين السخرية والاستهتار. ولقد سبق للكتاب الأميركيّ لويس لافام أن ساجل النزعة الانتقاديّة لأميركا لدى الفرنسيّين. سوف يلاحظ أنّ الفرنسيّين لم يستوعبوا ما يسمّيه بـ «مذهب البراءة الأميركيّة» بشكلٍ كامل. هذا المذهب الذي فهمه البيوريتانيون (حركة إصلاح بروبستانتية سعت إلى تطهير الكنيسة الإنكليزيّة من بقايا الباباويّة الرومانيّة الكاثوليكيّة في القرنين ١٦ و١٧).. الأوائل في براري ماساتشوسيتس الموحشة، على أنّه اختيارهم من قبل الرّب (...). وفي معرض إعطاء المذهب الأميركيّ بعده الميثافيزيقيّ يزعم «لافام» أنّ الله اختار أميركا لتكون موقع إنشاء الجنة الأرضيّة. فقد كان الهدف الأميركيّ عادلاً دوماً، ولم يكن هنالك أيّ شيء يمكن أن يُقال فيه أنّه غلطة أميركا. ويضيف:

«إنّ الأجيال المتلاحقة والسياسيّين الأميركيّين عبّرت عن إيمانها هذا بكلماتٍ مختلفة من أمثال: أميركا الأمل الأخير للبشريّة، أميركا سفينة الأمان وناشرة الحضارة الخ.. إلّا أنّه سيذهب إلى مسافة أبعد في خلع الأوصاف فيعلن أنّ الشرّ لم يكن قطّ جزءاً عضويّاً من المشهد الأميركيّ أو الشخصيّة الأميركيّة. فالشرّ - على ادّعائه - سلعة قاتلة ومستوردة من دون ترخيص من خارج، إنّما هو مرضٌ أجنبيّ يجري تهريبه عن طريق الجمارك في شحنة «فلسفة ألمانيّة» أو أرزّ آسيوي (...). ولأنّ أميركا بريئة بالتعريف، فقد يخونها الآخرون دوماً، كما في «بيرل هاربر» وليتل بينغ هورن، وخليج الخنازير، وبما أنّه جرت خيانتنا، نستطيع دوماً أن

نبرّر استخدامنا للوسائل الوحشية، أو المخالفة للروح المسيحية في سبيل الدفاع عن سفينة الأمان في وجه خيانة العالم»^(١).

لم يكن عرض هذا الكلام للردّ على ما يسمّيه لويس لافام عدم فهم الفرنسيين وجهلهم بحقيقة «الروح السياسية الأميركية» وحسب، بل هو يعني أكثر من رسالة دأبت المسيحية الصهيونية الحاكمة في الولايات المتحدة على توجيهها إلى العالم كلّ منذ وقت بعيد.

وما المقصود بهذه الرسالة اليوم فإنّه يتعدّى الكليات الاعتقادية. فهي تتوجّه إلى الذين يطالبون بوجوب قيام مرجعية أممية تعيد الاعتبار للقانون الدولي. ولأنّ القوانين تدخل في صلب «البراءة» التي أسقطها الأميركيون من حسابهم فلا حاجة إليها كما يقول «لافام». فالقوانين - عنده - «وضعت لغير المحظوظين الذين ولدوا دون جينات الفضيلة».

إنّ هذا الحدّ المُشرّع على اللامتناهي في التفكير الأميركي الجديد، هو الذي يؤسّس لأميركا القرن الحادي والعشرين. وسنجد من تظاهرات هذه الرؤية اللاهوتية ما لا حصر من الأحداث اللاحقة. حيث تصبح القوانين الدولية وشرعة الأخلاق التي تحكم التوازنات في النظام العالمي، مجرد نصوص لا فائدة منها.

سوف تظهر أطروحة العالمية الأميركية بقوة أشدّ بعد الحادي عشر من أيلول ٢٠٠١. إذ لم يكن للعقيدة السياسية الأميركية بعد هذا التاريخ سوى إمطة اللثام عن واحدة من أبرز أطروحاتها المعاصرة. عنينا بها أطروحة: «أميركا هي العالم والعالم هو أميركا».

إنّ تجديد هذه الأطروحة بعد هذا التاريخ، ينطوي بلا ريب على فعلية كثيفة؛ ذلك لأنّ عالمية أميركا هذه المرّة لم تعد شعاراً ينبغي إخراجها من القوة إلى الفعل وحسب. فالعالمية الأميركية بعد انصرام

١. لويس هـ. لافام، روما الأميركية، عن نظرية الإمبراطورية الفاضلة، نقله إلى العربية شادي عمران بطاح، في إطار ملفّ

أعدّه «مجلة الثقافة العالمية» الكويت، بعنوان «طبيعة الدولة الفاشلة»، العدد ١٧، مارس (إبريل) ٢٠٠٣.

«الأمركة» بوصفها تغريباً للعالم ❖ ٧٣

الحرب الباردة، ثم بعد زلزال الحادي عشر من أيلول، غدت واقعاً موضوعياً وذاتياً بالنسبة إلى دولة كأميركا راحت تتصرّف حيال أيّ وضع في العالم بصفته وضعاً متّصلاً بقوة بالأمن القوميّ الأميركيّ. إذا كان الخطاب السياسيّ ميّالاً كالعادة إلى ضربٍ من الديماغوجيا لإظهار محاسن الطموح الإمبراطوريّ للولايات المتّحدة، فالخطاب الإعلاميّ الموجّه يبدو أقلّ تكلفاً في ارتداء الأقنعة. هذا ما سيجدُ في بيانه الباحثان البريطانيّان ضياء الدين سارادار وميريل وين ديفيس في مقالتهما المشتركة التي وضعها تحت عنوان «أميركا هي العالم والعالم هو أميركا»^(١). يستهلّ الباحثان مقالتهما بالإشارة إلى المسلسل التلفزيونيّ الشهير (ألياس)^(٢) التي تعرضه محطة أي.بي.سي A.B.C الأميركية. وقرّرا أنّ صراحة هذا المسلسل الذي يروي قصّة طالبة تعمل في الخفاء عميلة سرّية على مستوى عالٍ، توسّع إلى حدّ كبير أفق المعرفة بالنسبة إلينا جميعاً. فقد صُنّف «ألياس» بأنّه برنامج ترفيهيّ مسلّ لا يستدعي أيّ اهتمامات. لكنّ هذا المسلسل العاديّ والسطحيّ، والذي يحبس الأنفاس عبر حبكة غريبة، يكشف للمُشاهد أشياء كثيرة عن أميركا والطريقة التي تنظر بها إلى العالم. يضيف صاحبها المقالة:

«إنّ السينما والتلفزيون يعكسان الواقع ويوجدانه في الوقت نفسه». وكما أشار إلى ذلك الروائيّ والناقد الإيطاليّ أمبرتو إيكو، فإنّهما لا يكتفيان بنقل أيديولوجيا: إنّهما الأيديولوجيا الأميركيّة في حدّها الأقصى. بهذه الدلالة تتمظهر أميركا بصفقتها هي العالم، بحسب مسلسل «ألياس». إذ يمكن أن ينتقل سير أحداث حلقة نموذجيّة بسرعة الضوء من لوس أنجلوس إلى القاهرة أو إلى موسكو، وإلى روما أو إلى أوكسفورد، وإلى توسكانا أو إلى جنيف، ومن مستشفى للأمراض العقليّة في بوخاريسيت إلى صحراء أريزونيّة قبل أن يعود إلى لوس أنجلوس. إذن، ليست بقيّة العالم سوى شرفة أميركا حيث يُقدّم الأشرار - أعداء الـ «سي.آي.إي» و «SD - 6» - باعتبارهم «الآخرين»، ويؤدّون دورهم ويظّلون على ما هم عليه. وحيثما تقدّم المهتمّات العمليّة السريّة، فإنّ العالم بأسره ما عدا بعض التفاصيل

الثانويّة وبعض السكّان الأصليين المثيرين للإعجاب، يشبه تماماً لوس أنجلوس، حيث يجري تصوير المسلسل. وحيثما توجه سيدني نظرها، فإنّها تكتشف الأفق نفسه. لذا ليس مفاجئاً أنّها تنتقل في العالم غير الأميركيّ كما تنتقل في حديقته الخلفيّة، وأنّها تعود من كلّ مهمّة وكأنّها لم تقم إلّا بجولة صغيرة في مركز تجاريّ مجاور. أمّا في ما يتعلّق بأعدائها، فإنّهم موجودون في كلّ مكان ومن كلّ الأجناس - هم عرب وصينيّون وروس وكوبيّون - ويعملون جميعاً كشبكات مستقلّة وسريّة.

إنّ ما يعرضه «الياس» بثقة كبيرة - كما يبيّن الباحثان - ليس القول إنّ أميركا تريد أن تحكم العالم، وإنّما المؤكّد أنّها تحكمه بكلّ بساطة. فالدول/ الأمم والحدود الجغرافيّة والهيكلية السياسيّة تتحوّل إلى سخافة وحسب. إذ المهمّ هو وجود شبكات متنافسة تسعى كلّ منها إلى ضمان مصالحها على المسرح العالميّ. مسرح يغفل التنافس بين القوى العظمى بما أنّه ليس هناك سوى قوّة عظمى وحيدة ومصدر وحيد للنظام العامّ. وعليه، فإنّ الحديث عن «إمبراطوريّة أميركيّة» أو عن «إمبرياليّة أميركيّة»، في ظلّ نظام طبيعيّ من هذا النوع يصبح بلا معنى، هذه الخطب والتحليلات باطلة إلى حدّ خطير. إذ إنّ فكرة الإمبراطوريّة تعني وجود مستعمرات يُقمع فيها سكّان يرفضون الخضوع. كما أنّ الإمبرياليّة هي تعريفاً حاضرة مزدهرة تسعى جاهدة للسيطرة على الأسواق وفرض قوانينها على بلد بعيد. أمّا حالياً، فإنّ العالم يمثّل امتداداً للمجتمع الأميركيّ، إذ - تحديداً - يلتحق الأفراد والجماعات بحماسة بثقافتها وقيمها. وهكذا تصبح المسافة، كما يظهر مسلسل «ألياس» ذلك بمهارة كبرى، بلا أيّ معنى. فباستثناء «دول مارقة» شاذّة، لم يعد هناك «بلدان بعيدة» ثمّة حاجة إلى «إخضاعها للنفوذ» من جانب الإمبرياليّة الواضحة للعيان. إذن، لا تقدّم أميركا نفسها قوّة إمبرياليّة بالية تبحث عن «دوائر نفوذ» وتتنافس مع إمبراطوريّات أخرى؛ إنّها قوّة عظمى لا مثيل لها. وعليه كيف يفاجئنا بأن ينظر مسلسل «ألياس» إلى العالم بصفة كونه أميركا؟^(١)

«الأمركة» بوصفها تغريباً للعالم ❖ ٧٥

يجيب صاحبها المقالة عن سؤالها بضرب من الاستفهام المنطقيّ. فلئن كان العالم هو أميركا، فهذا يعني أنّ مصالح أميركا هي مصالح العالم. وإنّ أولئك الذين يعملون ضدّ مصالح أو ثقافة أو رؤية أميركا للعالم، يلحقون الضرر في الحقيقة برفاه العالم وأمنه. هذا هو المنطق الذي حكم كلّ التدخّلات العسكريّة الأميركيّة منذ أكثر من قرن. كانت المعادلة بسيطة جداً: تدخّلت أميركا عسكريّاً في الخارج بسهولة وباستمرار تماماً مثلما تنطلق العميلة المزدوجة الخارقة «سيدني» في مهمّة. وهكذا أرسلت الولايات المتّحدة قوّاتها إلى الصين وكوريا وفيتنام وإندونيسيا وكذلك إلى بلدان أكثر قرباً مثل كوستاريكا وغواتيمالا وغانادا في خلال عقود الحرب الباردة. وفي أثر تفجيرات الحادي عشر من أيلول مباشرة نشر المناضل الأميركيّ من أجل السلام والمتعاون المنتظم مع المجلّة المتطرّفة «كونتر بانتش» زولتان غروسمان قائمة تحت عنوان: «قرن من التدخّلات العسكريّة الأميركيّة: من ونديد كني إلى أفغانستان»، وقد جرى إعدادها استناداً إلى أرشيف الكونغرس ولحساب البحوث في مكتبة الكونغرس. وتحصي القائمة ١٣٤ تدخّلاً محدوداً أو واسع النطاق، عالمياً أو داخليّاً، ممتدّة زمنياً على مدى ١١١ عاماً، بين عامي ١٨٩٠ و ٢٠٠١. وتظهر هذه الوثيقة أنّ الولايات المتّحدة تدخّلت حتّى نهاية الحرب العالميّة الثانية ١٥، ١ تدخّلاً سنوياً كمعدّل وسطيّ. ثم وصل هذا الرقم إلى ٢٩، ١ تدخّلاً خلال الحرب الباردة. أمّا بعد سقوط جدار برلين، فقد ارتفع الرقم ليلبغ تدخّلين سنوياً. وعليه، فكلّما توسّعت الإمبرياليّة العظمى الأميركيّة، تتزايد التدخّلات من أجل حماية «مصالحها». إلى ذلك، وكما يبيّن جوهان غالتنغ، مدير «ترانسند» (شبكة إنترنت من أجل السلام والتنمية) في «البحث عن السلام» (٢٠٠٢)، فإنّ التوزيع الجغرافيّ للتدخّلات تبدّل أيضاً في فترة ما بعد الحرب. ففي مرحلة أولى، ركّزت الولايات المتّحدة تدخّلاتها بعنف شديد في شرق آسيا (كوبا، فيتنام، إندونيسيا، وكذلك إيران). ثم جاء دور أوروبا الشرقيّة (بما في ذلك الاتحاد السوفياتي).

لكنّ العمليات العسكرية كانت هذه المرة أقلّ عنفاً ظاهراً بسبب وجود قوى عظمى منافسة. وفي المرحلة الثالثة، تركّزت التدخّلات في أميركا اللاتينية، بدءاً بكوبا قبل أن تشمل القسم الأكبر من القارة. وقد مورس العنف هذه المرة على مستويات متدنية ومرتفعة، لكنّها لم تصل إلى المستوى الذي بلغته في شرق آسيا. أمّا في المرحلة الرابعة، والتي نشهدها حالياً، فإنّها تمتدّ من الشرق الأدنى إلى آسيا الوسطى: بعد فلسطين وإيران، ثمّ ليبيا والمنطقة اللبنانية – السورية، انتقلت العمليات إلى العراق في التسعينيات، ثمّ إلى أفغانستان والعراق مطلع القرن الحادي والعشرين. بكلام آخر، تحوّلت أهداف هذه التدخّلات من المجتمعات الكونفوشوسية والبوذية إلى الثقافات المسيحية والكاثوليكية، ثمّ إلى الحضارة الإسلامية. إنّ بقية شعوب العالم يكوّنون إلى حدّ كبير جدّاً الفكرة التي لديهم عن أميركا، وكذلك نظرة أميركا إليهم، من خلال المسلسلات التلفزيونية، على غرار «ألياس» وأفلام هوليوود مثل فيلم «القرار الأخير» أو «منع التجوال». لكنّ هذا الإدراك يستند أيضاً إلى تجربة معيشة – على سبيل المثال سلوك الولايات المتحدة في منابر دولية، على غرار الأمم المتحدة – على أنّ هذا السلوك ليس مختلفاً عن سلوك «SD – 6» في مسلسل «ألياس»: بما أنّنا نهيمن على العالم، يمكننا أن نتصرّف إلى حدّ كبير كما يحلو لنا. وكما كتب الأمين العامّ الأسبق للأمم المتحدة بطرس بطرس غالي في كتابه «الأمم المتحدة المهزومة: مآثر الولايات المتحدة – الأمم المتحدة»، فإنّ الأمم المتحدة هي حالياً ملكية حصرية لقوة عظمى وحيدة – الولايات المتحدة – التي تستغلّ من خلال استخدام التهديد والتهديدات وحقّ النقض (الفيتو) المؤسسة الدولية لخدمة مصالحها فقط. إذ إنّ الولايات المتحدة تستخدم المنظّمة وفق ما يناسبها لتشريع تحرّكاتها وتشكيل الائتلافات وفرض عقوبات على «الدول المارقة». أمّا عندما يتصدّى لها الرأي العامّ العالميّ، فإنّها تعامل المنظّمة باحتقار كبير^(١).

الأمركة وفلسفة الحرب على الغير

هنالك إذن، ممارسة مركبة للهيمنة الأميركية على العالم. وإذا كان لنا أن نلاحظ ماهيتها، أمكن القول إنها ممارسة تجمع بين السلوك الإمبريالي التقليدي - الدخول العسكري المباشر - وممارسة الاحتلال وتسويق الحروب بذريعة الأمن الدولي، وبين السلوك الإمبراطوري الذي لا يرى أي شأن في العالم مهما كانت مؤثراته الأمنية والاقتصادية والثقافية إلا شأناً أميركياً داخلياً. ذلك كان شأن الإمبراطوريات القديمة. فهي إمبراطوريات جامعة لم تكن ترى العالم فيما وراء حدودها إلا انطلاقاً من رؤية مركزية مبنية على المنطق الذي تحدده المصالح العليا لدولة ما وراء الحدود. وهنا يبدو المثال الأميركي صارخاً.

في أواخر تسعينيات القرن الماضي صعد التيار اللاهوتي المتشدد إلى رأس القرار في الولايات المتحدة، نقل الفيلسوف الألماني المعاصر يورغن هابرماس^(١) عن المؤرخ إريك هوبز باوم قوله عن القرن العشرين أنه قرن أميركي بامتياز. ثم يعلق على هذا في شيء من السخرية المرة: يحق للمحافظين الجدد الذين حكموا أميركا في مستهل القرن الواحد والعشرين، أن ينظروا إلى أنفسهم بصفتههم «متصرين» وأن يتخذوا مثلاً لنظام عالمي جرت إقامته على الانتصارات المحققة التي أحرزتها الولايات المتحدة منذ نهاية الحرب العالمية الثانية في أوروبا وفي جنوب شرق آسيا إثر هزيمتي ألمانيا واليابان، وفي أوروبا الشرقية إثر انهيار الاتحاد السوفياتي. وقد جرى تأويل مرحلة ما بعد التاريخ هذه، بحسب اصطلاح فرانسيس فوكوياما، في ضوء النزعة الليبرالية، فمن شأن ذلك أن يجنبنا الحوض في

١. يورغن هابرماس (١٩٢٩-...) فيلسوف وعالم اجتماع ألماني معاصر، ويعد من أبرز منظري مدرسة فرانكفورت من الذين لا يزالون على قيد الحياة. له أكثر من خمسين مؤلفاً في الفلسفة السياسية وعشرات الدراسات في علم الاجتماع، وقد اشتهر مؤخراً بكونه صاحب نظرية الفعل التواصلي الذي سعى إلى تطبيقها على مرحلة ما بعد الحداثة.

مما حكة حول الأهداف المعيارية: إذ ماذا يمكن فعلاً أن يحظى به الناس أفضل من تعاظم السوق الحرّة على المستوى العالميّ وتعاظم عدد الدول الليبراليّة؟.

لدى الأيديولوجيا الأميركيّة ثمة ما يسوّغ المقولة الأمنيّة بتظاهراتها المختلفة، سواء لناحية الحرب الاستباقية التي تفترض عدوّاً قد يهاجم في أيّة لحظة، أو لناحية إسقاط ما يسمّيه أصحاب النزعة الذرائعية من المحافظين الجدد، أنظمة الشرّ، أو الحكومات الراعية للإرهاب. هؤلاء يعترفون بأنّ الحرب غير الشرعية تبقى عملاً متعارضاً مع القانون الدوليّ، غير أنّ من شأن النتائج الضارّة أن تنزع أيّ طابع شرعيّ عن النيات الحسنة، أي تلك القائلة بوجوب عدم الحرب بسبب من لاشرعيّتها. والسؤال الذي يطّلقه فلاسفة المحافظين في وجه مؤيدي القانون الدوليّ هو التالي: لماذا لا يَسعُ النتائج الحسنة أن تمتلك على نحو استدلائيّ، القدرة على إضفاء الطابع الشرعيّ، ذلك أن المقابر الجماعية والزنايات تحت الأرض وشهادات الذين تعرّضوا للتعذيب، لا تترك في نهاية المطاف، مجالاً لأيّ شكّ حول الطبيعة الإجرامية لنظام الحكم (العراق - يوغوسلافيا الصربية - مثلاً)؟

هكذا تتشكّل ذرائعية العقل الأمنيّ الأميركيّ ليمضي في صياغة أنظمة الأمن الإقليمية والدولية وفق زمن أميركا للقرن الواحد والعشرين. إنّه يريد أن يواجه العالم بمعيارية جديدة حول شرعية الحرب الاستباقية أو البدء بالحرب ضدّ أيّ حالة سيادية انطلاقاً من الظنّ أنّ هذه الحالة قد تشكّل خطراً على السلام الدوليّ.

طبعاً، ضمن هذه المعيارية تحتفظ القوة الأميركية الأعظم بحقّها في التفرد في العمل، حتّى باستخدام السلاح، لتدعيم موقعها المهيمن في مواجهة أيّ غريم محتمل. غير أنّ ممارسة سلطة عالمية ما، ليست، في نظر هؤلاء المنظرين الجدد، غاية في حدّ ذاتها. فما يميّز المحافظين الجدد عن المدرسة «الواقعية». هي رؤية سياسية عالمية لأميركا منعقة من السبيل الإصلاحية لسياسة الأمم المتحدة

«الأمركة» بوصفها تغريباً للعالم ❖ ٧٩

الخاصة بحقوق الإنسان. سياسة لا تخلّ بالأهداف الليبرالية (لسياسة الأمم المتحدة على هذا الصعيد) لكنّها تحطّم القيود الحضارية التي يفرضها ميثاق الأمم المتحدة^(١).

بعد زلزال ١١ أيلول ٢٠٠١، ظهرت فلسفة سياسية مستحدثة تقوم على الاعتقاد إلى جعل هذه القاعدة أساساً لعقيدتهم: «إذا تحرّكت أميركا تغيّر العالم». فما الذي يمنع حين تشعر أميركا القرن الواحد والعشرين أنّ تهديداً ما لعالميتها ينبغي القضاء عليه من دون سابق إنذار.

إنّها نظرية الاستباق في الحرب أو «الحرب الاستباقية»^(٢). فعلى الرغم من أنّ هذه النظرية أخذت متسعاً من النقاش بين الخبراء الإستراتيجيين بعد الحادي عشر من أيلول ٢٠٠١، تبقى نظرية مستعادة بامتياز. فهي ليست جديدة في تاريخ الإستراتيجيات الأميركية. هناك محطات في التاريخ الحديث من القرن التاسع عشر، والقرن العشرين ولغاية اليوم، شهدنا فيها إطلاق شعارات مفادها: «عندما تتحرّك أميركا يتغيّر العالم». ويبيّن الخبراء في هذا الصدد، أنّ هذه الشعارات أو هذه الأطروحة وجدت حقوقها التطبيقية فعلاً. ففي الحرب العالمية الأولى رأينا مبادئ وترتيبات جديدة، وفي الحرب العالمية الثانية أدخلت الولايات المتحدة الأميركية عنصراً جديداً على العالم، وهو العنصر النووي والحرب الشاملة Global War و Total War. وقد تغيّر العالم بعد الحرب العالمية الثانية، فأنشأت أميركا المؤسسات ابتداءً بالأمم المتحدة في سان فرانسيسكو وصولاً إلى المؤسسات المالية للسيطرة على أمور معينة، مثل صندوق النقد الدولي IMF والبنك الدولي^(٣) وبالتالي كلّ الأنظمة والمعاهدات لمزيد من السيطرة على العالم. وكانت مقارنة أميركا للعالم، تكتسب شكلاً معيناً، بصرف النظر عن المقاربة الأوروبية^(٤).

١. يورغن هابرماس «التمثال والثوريون»، «لوموند»، باتريس، السبت ٣ أيار/ مايو ٢٠٠٣.

2. Preemptive

3. World Bank

٤. الياس حنا، إستراتيجية الأمن القومي الأميركي، ندوة «شؤون الأوسط» عدد ١١٠، ربيع ٢٠٠٣.

ثمة إذن تواصلية في العقل الإستراتيجي الأمريكي على اختلاف أحقابه وتمرله. وهي تواصلية تعدّ مبدأ التفوق والغلبة، سواء في حيز الأمن أساساً، أو في المجالات الاقتصادية والسياسية أساساً لها. والواقع أنّه لا يمكن النظر إلى ما آلت إليه إستراتيجية السيطرة المفتوحة على المجال العالمي بأسره، إلّا في إطار الفهم التاريخي لتطور العقل الإستراتيجي الأمريكي بأحيازته المختلفة. ولئن كانت إستراتيجية بناء النظام العالمي الجديد والسيادة عليه بمواصفات وشروط أميركية خاصّة، هي السائدة بعد الحرب الباردة، فإنّ منعطف الحادي عشر من أيلول سيؤسّس لهذه الإستراتيجية ويطلقها كغراب ضارّ في فضاء العالم^(١). وعلى ما يبيّن ج.جون إكنبري الخبير الإستراتيجي الأمريكي وأستاذ الجيوبوليتيك في جامعة جورجتاون، فإنّ ثمة إستراتيجية كبرى جديدة، أخذت تبدو ملامحها لأوّل مرّة منذ فجر الحرب الباردة. وهي تقوم على كونها استجابة مباشرة للإرهاب، ولكنها تشمل أيضاً رؤية أوسع لكيفية استخدام الولايات المتحدة للقوّة ولتنظيم النظام العالمي. وبحسب هذا النموذج (الباراديغم) الجديد، فإنّ على أميركا أن تكون أقلّ التزاماً بشركائها وبالقواعد الدولية والمؤسسات فيما هي تتقدّم للقيام بدور أكثر تفرّداً واستباقية في مهاجمة التهديدات الإرهابية ومواجهة الدول المارقة التي تسعى للحصول على أسلحة الدمار الشامل. فالولايات المتحدة ستستخدم قوّتها العسكرية التي لا مثيل لها في إدارة النظام الكوني. وهذه الإستراتيجية الكبرى الجديدة سبعة عناصر تبدأ أولاً بالتزام أساسي بالحفاظ على عالم أحادي القطب ليس للولايات المتحدة أيّ ند منافس فيه. ولا يمكن السماح لأيّ ائتلاف قوى لا يشمل الولايات المتحدة أن يهيمن فيه. ولقد جعل بوش في حزيران ٢٠٠٢ من هذه النقطة أساساً للسياسة الأميركية الأمنية إذ قال في حفل التخرّج في كليّة وست بوينت العسكرية: إنّ أميركا تملك قوّة عسكرية لا يمكن تحدّيها وهي تنوي أن تحافظ على ذلك بحيث تجعل من سباقات التسلّح المزعزعة للاستقرار في الحقب الماضية بلا معنى، وبما يحصر الخلافات بشؤون التبادل التجاري

١. محمود حيدر، لاهوت الغلبة، مصدر سبقت الإشارة إليه، ص ٢١٥.

وقضايا السلم الأخرى. وبالتالي فإنّ الولايات المتّحدة لن تسعى لتحقيق الأمن من خلال الإستراتيجية الواقعيّة الأكثر تواضعاً التي تقوم على العمل من داخل نظام كونيّ متوازن القوى. وهي ثانياً، لن تسعى لتحقيق إستراتيجية ليبراليّة تقوم معها المؤسسات الديموقراطيّة والأسواق المتكاملة بالتخفيف من أهميّة سياسات القوّة بشكل عامّ، بل إنّ أميركا ستكون أقوى كثيراً من الدول الرئيّسة الأخرى إلى حدّ أنّها ستحتفي معه التنافسات الإستراتيجيّة والتنافس بين القوى العظمى، الأمر الذي سيكون لمصلحة الجميع لا لمصلحة الولايات المتّحدة فحسب^(١).

ولقد سبق لهذا الهدف أن ظهر بشكل مقلق في نهاية إدارة بوش «الوالد» حينما سرّبت وزارة الدفاع، البنتاغون، مذكرة كتبها آنذاك بول ولفوويتز. وقال فيها إنّ مع انهيار الاتحاد السوفياتيّ، يتعيّن على الولايات المتّحدة أن تعمل للحؤول دون ظهور منافسين في أوروبا وآسيا، إلّا أنّ التطوّرات التي حصلت في التسعينيّات جعلت من هذا الهدف الإستراتيجيّ غير ذي صلة. فلقد نمت الولايات المتّحدة بسرعة تفوق كثيراً القوى الرئيّسة الأخرى وأبطأت تخفيض إنفاقها العسكريّ وزادت من الإنفاق على التطوّر التكنولوجيّ لقوّاتها. ولقد بات الهدف اليوم جعل هذه المزايا دائمة - كناية عن أمر سيدفع الدول الأخرى إلى التخلّي عن محاولة اللحاق بها. وقد وصف بعض المفكرين هذه الإستراتيجية بـ «الاختراق» الذي تقوم به الولايات المتّحدة بالتحرك بسرعة كبيرة لتحقيق أفضليّات تكنولوجيّة (في الأتمتة واللايزر والأقمار الصناعيّة، والأسلحة فائقة الدقّة في الإصاغة... إلخ) بحيث لا يعود من الممكن لأيّ دولة أو ائتلاف دوليّ، تحديّها، سواء في زعامتها الكونيّة أو في دورها الحمايّ أو المنقذ. إلى ذلك، هناك عنصر آخر يتمثّل في تحليل جديد ودراميّ للتهديدات الكونيّة وكيفيّة مهاجمتها. فالحقيقة الجديدة المروّعة تتمثّل في أنه بات في وسع مجموعات صغيرة من الإرهابيّين - وربّما

١. ج. جون إكنيري، طموح أميركا الإمبرياليّ، ترجمة: غسان رملوي «شؤون الأوسط»، العدد ١١٠، ربيع ٢٠٠٣،

نقلاً عن فصليّة 5، No 81, Foreign Affairs, Sep. oct. 2002 vol 81.

بمساعدة دول خارجة على القانون - أن تحصل تقريباً على أسلحة دمار شامل نووية أو كيميائية أو بيولوجية. لا يمكن، بحسب الإدارة الأميركية استرضاء هذه المجموعات أو ردعها، فلا بد من استئصالها.

أمّا العنصر الثالث من عناصر هذه الإستراتيجية الجديدة فيقوم على أنّ مفهوم الردع العائد إلى حقبة الحرب الباردة قد عفا عليه الزمن. وبما أنّ الردع يعمل جنباً إلى جنب مع السيادة وتوازن القوى، فمع نهاية الردع تأخذ العناصر الأخرى للبناء الواقعي بالتداعي. إذ لم يعد التهديد اليوم قادماً من قوى عظمت أخرى يجري التعاطي معها من خلال القدرة على ردّ الضربة النووية، فليس لهذه المجموعات الإرهابية عنوان محدّد ولا يمكن ردعها لأنّها إمّا راغبة في الموت بسبب ما تؤمن به وإمّا هي قادرة على الهرب من الضربة الانتقامية، وبالتالي فإنّ الإستراتيجية الواقعية القديمة القائمة على بناء الصواريخ وغيرها من الأسلحة القادرة على تحمّل الضربة الأولى والقيام بضربة انتقامية تعاقب المهاجم لم تعد تتضمن الأمن وإنّما الخيار الوحيد الباقي هو الهجوم. ويتعيّن أن يكون استخدام القوة، كما يحاجج أصحاب هذا الرأي، وقائياً وربما يكون استباقياً: الهجوم على التهديدات المحتملة قبل أن تتحرّك إلى مشكلة كبيرة. وبنتيجة ذلك، فإنّ العنصر الرابع من هذه الإستراتيجية الكبرى يتضمن إعادة تحديد مفهوم السيادة. فبما أنّه لا يمكن ردع هذه المجموعات الإرهابية، يتعيّن على الولايات المتحدة أن تكون مستعدة للتدخل في أيّ مكان وفي أيّ زمان لتدمير التهديد. فإذا كان الإرهابيون لا يحترمون الحدود، على الولايات المتحدة ألاّ تحترمها بدورها. بل إنّ البلاد التي تأوي الإرهابيين سواء أكان ذلك لأنّها توافقهم أم لأنّها غير قادرة على تطبيق قوانينها، تتخلّى عن حقّها في السيادة. فإذا فشلت دولة ما في الالتزام بذلك، فإنّها تتخلّى عن بعض المزايا الطبيعية التي تمنحها السيادة بما في ذلك الحقّ بأنّ تترك وشأنك في أرضك. وتكتسب الدول الأخرى، بما فيها الولايات المتحدة، حقّ التدخل. وفي حالة

الإرهاب فإنّ ذلك قد يقود أيضاً إلى الدفاع الوقائي عن النفس، وبالتالي فإنّك تملك الحقّ في التدخل إذا كان لديك ما يجعلك تعتقد أنّ المسألة تكمن في تحديد متى تُهاجم لا في إذا كنت ستهاجم أم لا^(١).

العنصر الخامس في هذه الإستراتيجية الكبرى الجديدة يتمثّل في هذا التقليل العامّ من قيمة القواعد الدوليّة والمعاهدات والشركات الأمنيّة. وهذه النقطة مرتبطة بطبيعة التهديدات الجديدة: فإن كانت المخاطر تزداد وهامش الخطأ في الحرب على الإرهاب ينخفض، فإنّ المعاهدات والقواعد التي تحدّ وتضبط استخدام القوّة ليست أكثر من إلهاءات مزعجة. فالمهمّة الرئيسة تتمثّل في القضاء على التهديد. لكنّ الإستراتيجية الجديدة تنهل أيضاً من نظرة عميقة تشكّك في قيمة المعاهدات الدوليّة أساساً. ويعود ذلك جزئياً إلى إيمان أميركيّ عميق بأنّ على الولايات المتّحدة ألاّ تنغمس في عالم المؤسسات والقواعد المتعدّدة الطرف الفاسد والمقيّد. وإذا كان الاعتقاد بأنّ سيادة الولايات المتّحدة أمر مقدّس سياسياً فقد قاد بعضهم إلى تفضيل العزلة، إلّا أنّ الرأي الأكثر نفوذاً، خصوصاً بعد ١١ أيلول لا يدعو إلى انسحاب الولايات المتّحدة من العالم، بل إلى العمل في هذا العالم وفق هواها. ولم تكن معارضة النخبة الأميركيّة الحاكمة لعدد مذهل من المعاهدات والمؤسسات، من بروتوكول كيوتو إلى المحكمة الجنائيّة الدوليّة، ومؤتمر البيولوجيا تظهر سوى الدليل البيّن على هذا التوجّه الجديد.

في العنصر السادس ترى الإستراتيجية الكبرى الجديدة أنّه يتعيّن على الولايات المتّحدة أن تضطلع بدور مباشر وغير مقيّد في الردّ على التهديدات.

أمّا العنصر السابع والأخير في الإستراتيجية الكبرى الجديدة المشار إليها فهو الذي يقيم وزناً أقلّ للاستقرار الدوليّ. إذ يسود في أوساط أصحاب وجهة النظر الانفراديّة رأي يمكن وصفه بالعاطفيّ يقوم على ضرورة كسر تقاليد الماضي. فسواء أكان الأمر متعلّقاً بالانسحاب من معاهدة الصواريخ المضادّة للصواريخ الباليستيّة أم الرفض لتوقيع معاهدة رسميّة لنزع السلاح، فإنّ صنّاع القرار في

الولايات المتحدة مقتنعون بأنّ على الولايات المتحدة أن تتخطى التفكير السائد للحرب الباردة. ولقد لاحظ مسؤولو الإدارة بشيء من الرضا أنّ انسحاب أميركا من معاهدة الصواريخ لم يؤدّ إلى سباق تسلّح كونيّ، ولكنّه مهّد الطريق أمام اتفاق تاريخيّ لتخفيض التسلّح بين الولايات المتحدة وروسيا. وينظرون إلى هذه الخطوة كبرهان على أن تخطي النموذج القديم للعلاقات بين القوى العظمى لن يؤدّي إلى هدم البيت الدوليّ. ففي وسع العالم أن يتحمّل مقاربات أمنيّة جديدة في راديكاليّتها. كما أنّ في إمكانه أن يتأقلم مع الانفراديّة الأميركيّة. بيد أنّ الاستقرار ليس هدفاً في حدّ ذاته. فقد تؤدّي السياسة الصقوريّة الجديدة، نحو كوريا الشماليّة على سبيل المثال إلى زعزعة استقرار المنطقة، ولكن ربّما كان ذلك هو الثمن الضروريّ لاقتلاع نظام شرير وخطر كنظام بيونغ يانغ.

وبحسب المفكرين «النيو إمبرياليين»، فإنّ الإستراتيجيّات الكبرى الأقدم، من ليبراليّة وواقعيّة، لم تعد نافعة. ذلك أنّ الأمن الأميركيّ لن يضمّنه، كما يظنّ أصحاب الإستراتيجيّة الواقعيّة، الحفاظ على الردع والعلاقات المستقرّة بين الدول العظمى، إذ في عالم من التهديدات غير المتكافئة، ليس ميزان القوّة العالميّ هو الذي يُميل كفة الحرب أو السلام. كذلك فإنّه ربّما كان للإستراتيجيّات الليبراليّة المتعلّقة ببناء النظام على التجارة المفتوحة والمؤسّسات الديمقراطيّة بعض التأثير البعيد المدى في الإرهاب، ولكنّه لا يعالج التهديدات الفوريّة. فالعنف الكارثيّ المجنون بات على عتبة بيتنا - كما يقول الإمبرياليّون الجدد - الأمر الذي بجعل من الجهود الرامية إلى تقوية قواعد المجتمع الدوليّ ومؤسّساته غير ذات قيمة عمليّاً. فإذا تصوّرنا أسوأ ما يمكن تصوّره، والذي يقوم على «أننا لا نعرف ما لا نعرفه»، فإنّ كلّ شيء آخر يصبح ثانويّاً، سواء القواعد الدوليّة أو تقاليد الشراكة أو معايير الديمقراطية. إنّها الحرب. وهي كما لاحظ كلاوزفيتز في عبارته الشهيرة:

«الأمركة» بوصفها تغريباً للعالم ❖ ٨٥

«الحرب هي شيء خطير جداً بحيث إنّ الأخطار الناجمة عن المحبة والإنسانية هي أسوأ أنواع الأخطار»^(١).

النزعة القومية وأثرها في أمركة العالم

كان لصدمة الحادي عشر من أيلول/ سبتمبر ٢٠٠١ ما يشبه «الأثر الجيولوجي» في النفس السياسية الأميركية. فلسوف نرى إثر ذلك ما هو أقرب إلى إعادة تشكيل الذات الأميركية على نحو ما تشكّلت عليه في نشأتها الأولى. سيمتلئ التفكير الإستراتيجي بطائفة من قواعد النظر والسلوك بدت للوهلة الأولى كما لو كانت انقلاباً على ميراث الديموقراطية الأميركية بأجمعه:

أولاً: النزعة القومية الحادة احتلت مرتبة وازنة في مكونات التفكير الجديد للإدارة الأميركية. حتى إنّها باتت إحدى خاصّيات المفارقة الأيديولوجية للمحافظين الجدد.

ثانياً: إنّ ما طفا على سطح الأطروحة الأميركية وهي تلج فضاءات القرن الحادي والعشرين، جاء تكثيفاً لعقيدة أميركية طاعنة في الزمن. والعقيدة على ما يبيّن منظّرو الفلسفة السياسية هي رزمة العوامل المكوّنة لإيهان الأميركيّ برسالته التي ينبغي أن يكتب لها الحضور المستدام في الزمان والمكان العالميين.

ثالثاً: كلّ شيء يدخل نطاق الرسالة الأميركية يتحوّل إلى ركن من أركان العقيدة. فالدين والقومية والوطنية، والثقافة، والفلسفة، ناهيك عن الإستراتيجيات السياسية والعسكرية، هي على الجملة، تؤلّف ما يسمّى الأطروحة الأميركية. ولأنّ المآل الأخير لهذه الأطروحة هو ما يصحّ تسميته بالفكرة الأميركية فإنّ كلّ ما يتعلّق بأصول هذه الفكرة وفروعها هو بعين ذاته ترجمة للأطروحة بأكملها.

١. إكنيري، المصدر نفسه.

وعلى ما يبين بعض علماء الاجتماع فإنَّ الأطروحة الأميركية هي نفسها العقيدة الأميركية ، وهي نفسها كذلك الأيديولوجية الأميركية. بذلك تكون الأطروحة مجموعة مقترحات ومساائل بشأن أميركا تقدّمها الأمة لنفسها وللعالم الخارجي. وهكذا تنقش الصورة: «الأميركيون من كلِّ الأصول القومية، والطبقات، والأديان، والمعتقدات والألوان، لديهم عامل مشترك: مثال اجتماعي هو الروح العامة للجماعة ، وعقيدة سياسية (...)» ولقد كان الكاتب الأميركي رالف والدو ايمرسون يعرف الالتزام بالمبادئ الأميركية للحكم على أنّها شكل من أشكال اعتناق الدين. وهذه الأطروحة أو العقيدة أو الفكرة، بما يرافقها من أساطير قومية ، تشكّل الأساس الذي بُنيت عليه القومية المدنية الأميركية، وتجعل من الوجه العلني للولايات المتحدة نموذجاً للقومية المدنية بامتياز. وعلى المستوى النظري، فإنَّ كلَّ من يتقبَّل «الأطروحة» أو «الفكرة» الأميركية يمكنه أن يصبح أميركياً، بصرف النظر عن اللغة والثقافة والأصل القومي، مثلاً كان يمكن لأيِّ شخص أن يصبح سوفياتياً إذا تقبَّل الشيوعية^(١).

غير أنَّ مفارقة الأطروحة الأميركية تكمن في واقع أنَّ أيَّ تكوين من تكويناتها له سَمْتُ خاصّ يطابق روح أميركا. قومية الأميركيين لم تظهر على نصاب ما ألفتُهُ أوروبا حين أطلقت إمبرياليّتها الحديثة. إنَّ قومية أميركا من طراز تركّب على عمومية المفهوم وخصوصية المكان. بل يمكن القول إنَّ القومية الأميركية مفارقة للمفهوم ومُتّحدة معه في الوقت عينه. تعني القومية الأميركية الولاء للفكرة: وهذه الأخيرة تعني أنَّ أميركا بوصفها رسالة حضارية هي في آن، جغرافيا ذات بُعد ميثافيزيقي. وعلى هذا النحو يستلزم الولاء لفكرة موالة حاملي تلك الفكرة باعتبارهم الصنف البشري الخاصّ المؤهل لحمل هذه الرسالة. وهم- بحسب التنظير العقائدي الأميركي- الإنكلوساكسون البيض البروتستانت (Wasp).

1 .David Frun, Read Right New York: Basic Books 1994, P 130 .

رابعاً: ربّما كان العنصر الأهمّ والمميّز في القوميّة الأميركيّة أنّها قوميّة منفتحة، احتوائية، متّسعة، ولكن بقيادة ومآل عنصريّين...

ذلك ما يطابق التوصيفات التي ذهبت إلى اعتبار مبادئ الأطروحة الأميركيّة عقلانيّة وكونيّة في الآن نفسه... وأنّ الأميركيّين ينظرون إليها، ويتعاملون معها، بما هي حقيقة قابلة للتطبيق على الشعوب والمجتمعات في أيّ مكان وزمان. وهذا ما أشار إليه الكسيس دو توكفيل مرة أخرى بقوله: «إنّ الأميركيّين مجمعون على المبادئ العامّة التي يجب أن تحكم المجتمع البشريّ كلّ. والذين جاءوا من بعده من الأيديولوجيّين الأميركيّين، كانوا على نحو كبير من الوضوح حين رأوا أنّ قدر أميركا باعتبارها أمة، أن لا تكون لديها أيديولوجيّات، بل أن تكون هي نفسها أيديولوجيا».

لقد كان ثمّة حرصٌ لا يقربه الوهن من جانب «حكّماء أميركا السياسيّين» على تأكيد العوامل الجوهريّة للعقيدة الأميركيّة ولو على سبيل التبشير. وهي الإيمان بالحرّيّة، والدستور، والقانون، والديموقراطيّة، والفردانيّة، والمساواة الثقافيّة والسياسيّة. وهذه الحزمة من الفضائل بقيت في جوهرها النظريّ على ما هي عليه سحابة التاريخ المديد من عمر أميركا. والمعروف أنّ مثل هذه الحزمة تجد جذورها بصورة أساسيّة في عصر التنوير، فضلاً عن كونها مشتقة من التقاليد البريطانيّة: فلسفة جون لوك الليبراليّة، فضلاً عن قناعات أقدم بكثير من دور القانون و«حقوق الرجال البريطانيّين الأحرار»...^(١)

ولو كان لنا أن نقرأ المزيد ممّا كُتب في الأطروحة الأميركيّة، ولا سيّما في وجهها القوميّ، لوجدنا الكثير من علامات الذهول والتساؤل.

١. أتانول ليفن، أميركا بين الحقّ والباطل، تشريح القوميّة الأ/يركيّة، ترجمة د. ناصرة السعدون، المنظّمة العربيّة للترجمة،

يروي عالم الاجتماع الكنديّ السلافيّ الأصل ساكفان بيركوفيتش أنّه اكتشف في أميركا مئات الطوائف والفِرَق، ولكلّ منها شكله المختلف عن البقيّة، لكنّها كلّها تؤدّي المهمة نفسها. وهذا الإجماع الأيديولوجيّ - كما يقول - يجري توظيفه بكلّ الإغراء الأخلاقيّ والعاطفيّ كأنّه رمز دينيّ. «ولقد منحه هذا الاكتشاف - كما يعترف هو نفسه - بعض إحساس أنثروبولوجيّ بالدهشة لوجود مثل هذه الرمزيّة القبليّة»... وهذا هو الشيء الذي يحمل كثيرين منّا على ترجيح أن تكون الولايات المتّحدة في بداية القرن الواحد والعشرين أكثر مجتمع أيديولوجيّ على وجه الأرض^(١).

من جهته، وعلى جاري عاداته في التنظير الأيديولوجيّ لـ «الأمركة» يرى صاموئيل هنتنغتون أنّه من الممكن التحدّث عن مجموعة من الأفكار السياسيّة التي تشكّل أطروحة «الأمركة». وهذه الأطروحة بنظره لا تشبه في شيء النزعة البريطانيّة أو الفرنسيّة أو الألمانيّة أو اليابانيّة. فـ «الأمركة» عند هنتنغتون، يمكن مقارنتها بالأيديولوجيّات والأديان الأخرى. بمعنى أن رفض الأفكار الأساسيّة لهذه العقيدة يجعلك «غير أميركيّ»... إنّ هذا التماهي للقوميّة مع العقيدة أو القيمة السياسيّة يجعل الولايات المتّحدة عمليّاً حالة فريدة (...) ولذا فإنّ ما هو غير اعتياديّ في أميركا على هذا الصعيد هو الإجماع الكلّيّ على الإيمان بهذه المبادئ القوميّة الموجهة^(٢).

مرجع هذا التصريح أنّ أميركا بالنسبة إليهم راسخة في إيمانها بنفسها. إذ حين يمجّد الأميركيّ مبادئ دولته ومؤسّساتها وقوانينها فإنّه لا يفعل ذلك من باب الدفاع الوطنيّ، بل ليقين لديه أنّ هذه المبادئ يمكن، بل ينبغي تطبيقها على المجتمعات البشريّة كلّها. إنّ ذلك اليقين مرجعه إلى عقيدة القدر الخاصّ التي يؤمن بها الأميركيّون حيال بلدهم.

١. أناتول ليفن، المصدر نفسه، ص ١٣٣.

٢. أناتول ليفن، المصدر نفسه، ص ١٣٢.

«الأمركة» بوصفها تغريباً للعالم ❖ ٨٩

صحيح أنّ جميع الأمم لديها ما يكفي من الزعم بأنّها الشعب المختار ، لكن لا يوجد أمة في التاريخ الحديث تهيمن عليها فكرة أنّ لها مهمّة خاصّة في هذا العالم كأميركا. ولذا فليس من العجيب في شيء أن يتحدّث الأميركيّون دوماً عن عراقه دولتهم باعتبارها أقدم دولة حديثة في العالم، وبالتالي أقدم جمهوريّة، وأقدم ديموقراطيّة ، وأقدم نظام فيديراليّ ، بل أقدم دستور مدوّن، كما يتباهى الأميركيّون بأنّ لديهم أقدم أحزاب سياسيّة حقيقيّة.

خامساً: قد يكون من أهمّ مصادر قوّة العقيدة ما يسمّى بالقوميّة المدنيّة في المجتمع الأميركيّ، أنّها تقوم على الجمع بين التراث الهائل للتنوير الأوروبيّ، والتيارات الدينيّة البروتستانتية ، والتقاليد الأميركيّة القديمة (...). وحين بدأ «الخطّ الرئيس» للبروتستانتية في الولايات المتّحدة يتّجه أكثر فأكثر نحو الليبراليّة والتسامح في القرن العشرين، راح يتشكّل في الوقت نفسه تيّارٌ من البروتستانتية الغامضة اصطلح على تسميته بالدين المدنيّ. وهو ما يمكن النظر إليه على أنّه منطقة التوسّط بين التنويريّة العلمانيّة والتدين البروتستانتيّ.

إنّ هذا «الدين المدني» الذي هو حصيلة توافق وطنيّ مدين لإيمان مؤسّسي الجمهوريّة بالله. أولئك الذين شدّدوا على الأهميّة المركزيّة للدين من أجل ديمومة الجمهوريّة من دون تخصيص ماهيّة هذا الدين. لكن من المؤكّد أنّهم قصدوا نوعاً من أنواع البروتستانتية. وهو ما سيرجمه الرئيس آيزنهاور في قوله الشهير:

«ليس لحكومتنا أيّ معنى ما لم تؤسّس على الشعور بالإيمان الدينيّ العميق. ولا يهمني ما يكون هذا الدين»^(١).

١. ورد أيضاً في استشهادات وإحالات أناتول ليفن، المصدر نفسه، ص ١٤٤.

لم يأت ما أوردناه من كلام آيزنهاور في مسرى التظهير الأيديولوجي كما قد يبدو من ظاهر الخطاب، وإنّا في فضاء توصيف واقع الحال التاريخي للبنىّة الأميركية. فالتأسيس الديني في هذا المقام يدخل في الاطروحة الأميركية نفسها ولا يمكن النظر اليه كأمر عارض عليها. وهو ما يستجليه القول: إنّ أميركا هي موطن أعمق إيمان ديني محافظ في العالم الغربي وأوسع انتشاراً، وهو بالتالي يشمل مجموعة مهووسة بأمال ألفيّة^(١) مجنونة ومخاوف وكرهيات. وهاتان الظاهرتان - كما يبيّن علماء تاريخ وأنثروبولوجيا غربيون - ترتبطان بشكل وثيق. وقد أظهر استطلاع للرأي أجراه «معهد بحوث بيو للاستطلاع» عام ٢٠٠٢، أنّ الولايات المتحدة تبدو في مطلع القرن الحادي والعشرين أقرب إلى العالم النامي منها إلى الدول الصناعيّة من حيث الإيمان الديني. ذلك بالرغم من أنّ أغلب المؤمنين في الولايات المتحدة ليسوا من الأصوليين البروتستانت، بل من الكاثوليك، ومن التيار الرئيس البروتستانتي الأكثر ليبرالية. لقد ظلّت أهميّة الدين في أميركا المعاصرة حالاً نمطيّة واضحة منذ بدايات القرن التاسع عشر. وهو ما لاحظته دوتوكفيل حوالي ١٩٣٠، يوم كان الإيمان الديني بين الشعوب الأوروبيّة مهتراً إثر عقود عدّة من التنوير والثورة الفرنسيّة، بينما بقي الإيمان الديني الأميركي متوقّداً وشاملاً^(٢).

سادساً: في ما يتّصل بالإشكال البنائي للأطروحة الأميركية والمتمثّل بالتلاؤم بين مركزيّة الدين ومركزيّة العلمانيّة، فيعود إلى الروح العلميّة للمؤسّسين الأوائل. أولئك الذين خاضوا اختبارات مركّبة ومعقّدة أفضت إلى ظهور ما سبق وأشرنا إليه في «الدين المدني». إنّ معنى هذه الصيغة جاء كثمرة خليط عجيب من لاهوت مسيحيّ بروتستانتيّ ذي طابع صوفيّ، ومن علمنة آتية من خلاصات الحدائث الأوروبيّة التنويريّة. ولقد تأكّد هذا المعنى من خلال إجراءات المصالحة بين الدين والعلمانيّة التي أدّت إلى مزجها في وعاء ثقافيّ ومعرفيّ واحد. فقد أتاح التحرّر من المسيحيّة التقليديّة

1. Millenarian

2. Tocqueville, Democracy in America, P 51 .

الكاثوليكية وكذلك التحرر من العلمانية الحادة ذات النموذج الأوروبي-الفرنسي خاصة، إلى إنتاج الدين الأميركي من دون أن يسبغ على مؤسسات الدولة والمجتمع الصفة الشيوعية.

أمركة العالم بالصوت والصورة

لم يكن الإعلام بأحيازه المختلفة، بما فيها الصناعة السينمائية، حالة عارضة لنزعة أمركة العالم. فهو في الأساس يندرج ضمن أولويات الإستراتيجية الأميركية العليا لينحدر ويتوزع على إستراتيجيات الحرب والاقتصاد والأمن والاجتماع الداخلي وأنظمة الأمن الإقليمية والدولية.

وإذا عدنا إلى الحرب الدعائية الأميركية في القرن العشرين وما بعده، فسنجد أن صناعة الأفلام الأميركية لعبت فيها دوراً إلى جانب دور الصحافة، وانظروا إلى الدعاية التي يخلفها فيلم يشاهده مئات الملايين من البشر؟ ألم نقرأ كتاب فيل تايلور: «فخائر العقل» والوصف الذي جاء فيه حول شن حملة دعايات واسعة عبر سلسلة أفلام أميركية أشرف عليها مكتب «الدعاية والمعلومات الحربية» الأميركي بعد أشهر قليلة من الهجوم الياباني على القوات الأميركية في ميناء بيرل هاربر عام ١٩٤١ كانت وزارة الدفاع الأميركية التي كان يطلق عليها في ذلك الوقت اسم «وزارة الحرب» تنفق سنوياً مبلغ ٥٠ مليون دولار على إنتاج الأفلام أثناء الحرب العالمية الثانية من أجل ترويح الدعايات الحربية التي ترغب فيها المصالح الأميركية داخل الولايات المتحدة وخارجها. وقدّم الإعلام، والصحافة والنشر، في ذلك الوقت كلّ خدماته لمصلحة تلك الحرب وأهدافها بشكل لم يسبق له مثيل^(١). وما عاد أمراً غير معروف القول أن للولايات المتحدة ما يزيد على مئة عام من التجارب الواسعة في

١. محمود حيدر، الدولة المستباحة، من نهاية التاريخ إلى بداية الجغرافيا، دار رياض الريس للكتب والنشر، بيروت، ٢٠٠٣،

التسويق الإعلامي لسياسات إدارتها في الداخل والخارج. وحسب البروفسورة نانسي سنو المتخصصة في علم الدعاية وإحدى أبرز الكوادر في وكالة المعلوماتية الأميركية، فإنه كان لدى الرئيس الأميركي وودرو ويلسون ووزير خارجيته جورج كريل واللجنة «الإعلامية العامة» برنامج لتدجين الشعب الأميركي نحو قبول اشتراك أميركا في الحرب العالمية الأولى وترويج أميركا في الخارج. بل إن ويلسون نفسه ألقى خطاباً أمام «كبار التجار الأميركيين» قال فيه:

«اذهبوا إلى دول العالم لبيع البضائع الأميركية من أجل تغييرها وتوافقها مع المبادئ الأميركية». كان هذا عام ١٩١٦. الآن لم يختلف الأمر لكنه ازداد كثافة بسبب توافر التقنية التي تساعد على الإسراع بالجهود وبسبب توافر حملة «الحرب على الإرهاب» واختلاقتها كعدو جديد. وتحدثت فكتوريا دي غراتسيا الكاتبة في «نيويورك تايمز» عن الطريقة التي تعمل بموجبها جهود الدعاية الأميركية بالمقارنة مع الطرق والأشكال الأخرى فتقول:

«إن النشر والإعلان اللذين يدعمهما القطاع الخاص الأميركي كانا في خدمة حكومة تقدم نفسها بمظهر من يعارض التدخل الواسع الخارجي ومن يحاول تطويق قادة دول ترى أنهم ديكتاتوريون وحصارهم من أجل تظهير نفسها أمام الجمهور الأميركي بصورة من يحمل رسالة إنسانية عقلانية تجاه الجمهور الذي يحمل هذه الأفكار. وإذا كانت أنظمة دول أخرى يمكن أن تقوم بالدعاية لأيديولوجيا متشددة وبشكل مباشر، فإن الديمقراطية الأميركية تفعل ذلك بشكل يستخدم المثل الرفيعة».

وهذا القول يدل على أن مؤسسات النشر والدعاية التي تعمل مع القطاع الخاص كانت خدماً للدعاية الأميركية. وهذا بالضبط ما تقوله الشركات الدعائية الكبرى حين تصف وظيفة «وكالة المعلوماتية الأميركية» أثناء الحرب الباردة وما بعدها. والحقيقة هي أنه لا توجد أي دولة في العالم تشبه الولايات المتحدة في ميدان إنشاء صلات قريبة بين التجارة

«الأمركة» بوصفها تغريباً للعالم ❖ ٩٣

(ترويج البيع) وبين أعمال الإدارة الأميركية (ترويج الدعاية السياسية). ومنذ الحرب العالمية الأولى اختلطت الإعلانات والدعايات بترويج الحرب والمساعدات الخارجية والتبادل الثقافي. وهذا ما خلق إشكالاً حقيقياً للإدارة الأميركية في عام ٢٠٠٢ حول ما إذا كانت الولايات المتحدة، هي الدولة التي تعتبر نفسها الأولى في فنّ الدعايات، ستتجنب التدخل في عملية يُخلط فيها بين الدعاية التجارية والجهود الحكومية لترويج المجتمع الأمريكي في العالم. لا شكّ في أنّها لا يمكن أن تقوم بذلك، فنحن - والكلام لنانسي سنو - ما زلنا نواصل قراءة تقارير بين فترة وأخرى عن كيفية قيام مجلس العلاقات الخارجية الأمريكي واللجنة الاستشارية الدبلوماسية، بإدخال أسنانها في برامج الإعلانات والدعايات الكبرى من أجل إعادة إبراز وجه أميركا في العالم بالمظهر المطلوب. وهذا ما ترغب أميركا في أن تشكّله للعالم: إنّ مظهر البائع المطلق. ومثلما لا يستطيع النمر تغيير شكل خطوط جلده، فإنّ أميركا أيضاً لا تستطيع أن تكون حالة ليست هي إيّاها. فنحن نظهر أمام العالم بما يشبه شركة «بارنوم وبيلي» العالمية، ولنتذكّر ما قاله «بي تي بارنوم» صاحب هذه الشركة: «إنّ مصّاص دماء يولد هنا في كلّ دقيقة». ولذلك نحن لا ينبغي أن نفاجأ حين يزداد عدد من يعادون أميركا سنة تلو أخرى بعد التعاطق العالمي الذي توجّه نحونا في أعقاب أحداث ١١ أيلول. ومن المؤكّد أنّ اللغة الخطابية للرئيس بوش لا تقوم إلّا بتسعير نار الكراهية وتأجيجها على الولايات المتحدة^(١).

لم تنشأ الإمبريالية الإعلامية الأميركية من فراغ. فهي تدخل دخولاً عميقاً في رؤية أميركا الشمولية لنفسها وللعالم الذي أمامها. ولذلك سيكون لمؤسسة الإعلام الأميركية دور

١. نانسي سنو من حديثها مع شبكة «غوريللا» الإلكترونية للأبناء حول كتابها الجديد حرب المعلومات: الدعاية الأميركية

والسيطرة على الرأي العام ووضع حرية الرأي بعد ١١ أيلول؛ أنظر أيضاً المحرر العربي.

يتعدّى الجانب المهنيّ - التجاريّ ليمضي بعيداً في التبشير الأيديولوجيّ بالبعد الرساليّ لأمركا. والذين قرأوا الظاهرة الأميركية قبل أن تتحوّل إلى صيغة الولايات المتّحدة الحديثة وجدوا أنّ مفكّريها - من أساتذة وكتّاب وكهنة ورجال دولة - لم يخفوا هدفهم الأخير: فرض نمط حياتهم على العالم كلّ. فأمركا تعتقد نفسها وتريدها شموليّة كلّية لا تضاهي. وبهذه الصفة، لا تصوّر ذاتها إلّا متفوّقة على مجمل المناطق التي يتحرّك في داخلها أفراد وأمم، وترى أنّ من واجبها احتواءها. إنّها قائدة العالم ما دامت العناية الإلهيّة قد أمرت بذلك، تجسّد نصاب العالم المقبل وفقاً للخطط الإلهيّة. ومن المقدّر - بحسب المفكّرين الأوائل والمتأخّرين - أن تقع على كاهل أميركا مسؤوليّة إملاء قانونها. القانون الذي شرّعته السّماء وفرضته على الأمم والشعوب^(١).

لا ريب في أنّ بعض هذه الشعوب والأمم اعتقد أيضاً عبر التاريخ، أنّه مكلف برسالة تحضيريّة. لكنّ ما تنفرد به أميركا، التي صارت الولايات المتّحدة فيما بعد، هو أنّ التقرير المشروع لوعي الذات، لشخصيّة متفردة، قد ارتدى عنها رداءً مرّضياً. فإذا كان طبيعياً، على غرار كلّ جسم عضويّ حيّ، أن تعربّ أمّة ما عن رغبتها في تخليد ذاتها بلا موارد، فإنّ أميركا من جهة خصوصيّتها، تستشعر بهذه الإرادة كأنّها رغبة في قوّة لا حدود لها ما دامت تؤمن بأنّ أصلها إلهي. فمنذ الأصل، يتجلّى وعيها لذاتها في صورة تقرير مُفرط لتفوّق مطلق وفي صورة شخصيّة قوميّة مُصابة بجنون العظمة في آن^(٢).

وسيبدو لنا الأمر بوضوح لو نحن قرأنا الحضور الأميركيّ في العالم منذ المنشأ حتّى بلوغ الذروة. ثمة ما ينبغي البحث عنه في تكوين النفس الأميركيّة. لقد قامت الولايات المتّحدة

١. راجع: ميشال بوغنون، موردان: أميركا التوتاليتاريّة، الولايات المتّحدة والعالم إلى أين؟، قدم له: بيار سالينجر، تغريب

خليل أحمد خليل، دار الساقبي، لندن، بيروت ٢٠٠٢، ص ٢٤٥-٢٤٦.

٢. ميشال بوغنون موردان، المصدر نفسه - ٠ ص ٤٤٧.

شيئاً فشيئاً، انطلاقاً من نواة أيديولوجية ذات محورين: في المقام الأول، الاقتناع بأنها كانت مكلفة برسالة. وفي المقام الثاني، اليقين بأن أداء الرسالة يستلزم استخدام كل الوسائل بلا تحريم. ومما يميّز السياسة الأميركية منذ مولدها: الثبات في العمل على قدر الديمومة في متابعة الهدف، وكذلك مواصلة الجوهر الأيديولوجي المولّد للعمل. أنّ هذه السياسة بلغت ذروة قوّة تحقّقها في فجر القرن الثامن عشر، وزادت أيضاً في مطلع القرن التاسع عشر. تحت السقف الأيديولوجي تنضوي كلّ الأحياز التي تزعم الثقافة السياسية الأميركية فرادتها وتفوّقها، من التفوّق الفكريّ إلى التعليميّ إلى اللغويّ الإنكو - أميركيّ إلى الاقتصاديّ وما فيه من فروع ناهيك بالعسكريّ بصفته السوبرمان الذي سيخلّص البشرية من شرور نفسها وخطاياها. لكنّ المسار العام للهيمنة سيجري على الإجمال ضمن شبكات الاتّصال والإعلام.

في عرضه لمكوّنات وأسس الإمبراطورية الإعلامية الأميركية، يسأل بوغنون: لماذا يمكن أن يشكّل احتكار الاتّصال امتيازاً أو كسباً حاسماً لمن يستطيع امتلاكه؟ لأنّه، كما قلنا، يغطّي كلّ وظائف البشر والشعوب الروحية: روحهم. ثمّ ينبري إلى الإجابة ليلاحظ أنّ النجاح الأوّل لأمركا في مجال الاتّصال، قام على مفارقة: فهي أمة قنّاصة وشرسة، مسؤولة عن عدّة تدخّلات خارج حدودها الشرعية، منذ نهاية حرب الاستقلال، أو هي موضوع كره من جانب شعوب كثيرة. ومع ذلك، توصّلت الولايات المتّحدة إلى خداع الشعوب بحكم مسبق، وذلك يعود إلى عوامل: خبرة طويلة في الإعلان، احتكار كبريات وكالات الصحافة الدولية، قوّتهم الماليّة إلخ. وكذلك يدينون لسليبيّة الأجهزة الإعلامية والمؤسسات التربويّة والحكومات في مجمل العالم^(١).

لقد انبتت العمارة الإعلامية الأميركية على امتداد تاريخ طويل. ولقد مكّنتها الاستهدافات الرسالية والأيدولوجية في تضافرها مع المجمعات الصناعية والعسكرية من التطور المطرد باتجاه السيطرة.

سنة ١٨٤٨، وُلدت في الولايات المتحدة الوكالة الصحافية، «أسوشيتد برس»؛ تلتها سنة ١٩٠٧ «يونيتد برس أسوسييشن»، و«الإنترناشيونال نيوز سرفيس»، سنة ١٩٠٩، المجمعّة سنة ١٩٥٨، في وكالة «يونيتد برس إنترناشيونال». وإذا أضفنا وكالة «رويتر» (تسمّى الآن «رويترز») التي تنتمي اليوم إلى صحافة بريطانيا العظمى وأستراليا ونيوزيلندا، وتكتفي على غرار معظم الوكالات غير الأميركية في العالم غالباً، بتكرار معلومات الوكالات الأميركية، فإننا نحصل على تكتّل قادرٍ على مراقبة ٩٠٪ من الإعلام الموثوث.

ومع الصحافة والدوريات الكبرى التي بلغت جمهوراً عالمياً (نيويورك تايمز ونيويورك هيرالد تريبيون)، (الريدز دايجست، ناشيونال جيوغرافيك ماغازين، بلاي بوي، تايم، نيوزويك)، وشبكات التلفزة (ABC و NBC، ومنذ ١٩٨٠ CNN، الشبكة العالمية الأولى)، صارت الولايات المتحدة تملك سلطاناً ذا مدى لا يُسبر غوره، يسمح لها منذ عشرات السنين، بقولبة فكر بضعة مليارات من الأفراد. وعبر الصحافة والسينما والتلفزة والراديو، وجد الأميركيون طريقة لتصوّر الثقافة والآداب والإعلام والسياسة واستعمال القوة، والإملاء ولفظ اللغة الإنكليزية – ولاختراق الرؤوس^(١).

لاحظ المفكّر الفرنسي الراحل روجيه غارودي في بداية التسعينيات أنّ فلسفة الإعلام في الغرب تنطوي على تحريض دائم، وحاسم، من أجل تجنيد المشاهدين بالإغراء، ودعوة إلى الغوغائية، وإلى الخمول الدائر تجاه رأي عامّ تتلاعب به الدعاية، والإعلانات، وأدوات نقل الثقافة الجماهيرية.

١. بوغنون، أميركا التوتاليتارية، ص ١٨٩.

التلفزيون نفسه لا يقصّ حكاية التاريخ ولكنّه يصنعها من خلال التلاعب بها ؛ أيّ أنّه يستسلم إلى انحرافات السوق، وإلى تهديم كلّ روح نقّادة، وكلّ فكر يشعر بالمسؤوليّة. وذلك بدءاً باستطلاعات الرأي العامّ التي لا تهدف إلى إعطاء صورة واقعيّة عنه، بل إلى التلاعب به. وعن طريق البلاهة الخانقة للألعاب والمسابقات المتلفزة التي تلوّح بإغراء الحصول على المال بسهولة، وصولاً إلى الأخبار التي تخضعنا إلى تأمل كوارث العالم بغباء، مروراً بأفلام الصور المتحرّكة اليابانيّة، وهي كلّها تنحو بانتهازيّتها التجاريّة إلى جعل الجمهور كالأطفال، من دون تقديم ما يساعد على فهم نهاية الألفية الثانية، إلّا بالجرعات التي تعالج الداء بالداء وبعد الحادية عشرة ليلاً (أي الأفلام الإباحيّة).^(١)

على أنّ المارّة التي يتحدّث فيها مثقّفون غربيّون عن واقع الإعلام في مجتمعاتهم، مردّها إلى شعورهم بأنّ الحضارة الغربيّة وبسبب طغيان الأمركة عليها تنحو بسرعة مذهلة نحو الاضمحلال الأخلاقيّ. حتّى إنّ كثيرين منهم راحوا يصفون نهاية القرن العشرين بأنّها عودة متجدّدة لعصر فساد التاريخ وتدهوره، كما كان الأمر زمن انحطاط الرومان، وأنّ هذا التدهور الموسوم بهيمنة تقنيّة وعسكريّة أميركيّة ساحقة لا تحمل أيّ مشروع إنسانيّ قادر على إعطاء معنى للتاريخ وللحياة.

ربّما كان الفرنسيّون من أكثر الأوروبيّين تحسّساً من الآلة الإعلامية الأميركيّة التي حوّلت عصر ما بعد الحداثة في الغرب إلى حقل اختبار للإجهاد على ما تبقى من ثقافة الأنوار، وتخطيم عقلائيّتها، واستلاب بعدها الإنسانيّ. فتحت تأثير التلفزيون الأميركيّ مثلاً، أصبح الإنتاج التلفزيونيّ المقرّر تقديمه إلى العدد الأكبر من الناس، - أي إلى الأكثرية - هو المعيار الكليّ، الكونيّ. ومعلوم أنّ أوروبا التي تعيش هستيريا الجلوس مدّة طويلة أمام الشاشات الصغيرة هي أكثر المستهلكين للمسلسلات الأميركيّة، لكونها أقلّ تكلفة من إنتاج المسلسلات المحليّة. ولقد أخذت تنتشر في أرجاء العالم طريقة

١. روجيه غارودي، ثقافة اللامعنى، فصل من كتاب له بعنوان «الهدّامون».

نسخ الأساليب اليسيرة للوصول إلى الجمهور الأكثر عدداً. وأخذت صورة هذا العالم المثالي تغدو أليفة في عيون الجماهير. فالرياضة أمست البديل عن الهوية الجماعية. ومفهوم الفوز - ومشاهد البطولة - باتت أكثر أهمية من مفهوم التسامح، واللاعنف، وأنسنة العلاقة بين الأفراد والجماعات.

حتى إن مؤلف كتاب «التسليية حتى الموت» (نيل بوستمان) راح يكشف عن تخطيط مسبق يمحك وراء إعداد أكثرية البرامج التلفزيونية في أميركا. فهي تعد من أجل جمهور شاب. وهي تالياً لا تخاطب إلا الجانب غير الناضج لدى البالغين. ولقد سبب هذا الخفض المتدرج للمستوى الثقافي في البرامج الكبرى الموجهة إلى أكثرية الجمهور، طفولة فعلية لديه وسهل التلاعب به.

يتمركز السجّال حول فلسفة الإعلام في أوروبا والولايات المتحدة، بصورة أساسية على الجانب المتعلق بالأثر السلبي في السيادة القومية للدول - الأمم. وهو ما تشعر به أوروبا اليوم، في كثير من الحرج، نتيجة الهيمنة الأميركية على عقول الأجيال الجديدة في مجتمعاتها التي تستخدم منظومة وسائط إعلامية موجهة إلى أوروبا والعالم استطاعت من خلالها أن تشكل تياراً ثقافياً استهلاكياً جعل كثيرين من الخبراء الأوروبيين يتساءلون عما إذا كان عليهم أن يودّعوا هويتهم الثقافية. والألسني الأميركي ناعوم تشومسكي يقول:

«إن وظيفة المنظومة الإعلامية الأميركية هي أن تسلي وتلهي وتعلم.. وكذلك أن ترسخ لدى الأفراد القيم، والمعتقدات، وقوانين السلوك، التي تجعلهم يندمجون في بنى المؤسسات داخل المجتمع الموسع. وحتى يكون بالمستطاع القيام بهذا الدور، في عالم تتمركز فيه الثروات، وتشتد وتقوى فيه النزاعات بين مصالح الطبقات يجب القيام بدعاية منظّمة».

لكن إذا كانت مشاعر الأوروبيين على هذا النحو من الحذر تجاه الاستحواذ الأميركي على الإعلام، فكيف سيكون عليه الحال في بلدان العالم الثالث؟

الأمر هنا يدعو إلى اليقين أن هذا العالم يتعرض لحملة احتواء وهيمنة أشد وأقصى. وهي هذه المرة تتصل بغزو الوجدان، والثقافات، وحرف المجتمعات المتأخرة، وخصوصاً مجتمعات الجنوب عن قيم

«الأمركة» بوصفها تغريباً للعالم ❖ ٩٩

التحرّر وإشعارها بلا جدوى التمسك بمبادئ السيادة والكرامة الوطنيّة. لقد لاحظ عدد من الخبراء الغربيّين كيف تطوّرت ميزانيّات الإعلام حتّى أصبحت توازي ميزانيّات الدفاع لدى بعض البلدان. وتقول الإحصائيّات إنّ منذ عام ١٩٨٦ بلغ رقم أعمال اقتصاد الإعلام في الغرب والاتّصالات مبلغ (١١٨٥) مليار دولار: منها ٥١٥ ملياراً للولايات المتّحدة و٢٦٧ ملياراً للجماعة الأوروبيّة و٢٥٣ مليار لليابان و١٥٠ ملياراً للآخرين جميعاً. إنّ استيعاب المعطيات المتعلّقة بشركات الدعاية والإعلان - وهي الحامل الأوّل للإعلام - في هذه الأرقام يعزّز الاتجاه الواضح لسيطرة الشمال. وعلى هذا المستوى من تمركز المقدّرات، يصبح من اليسير أن نفهم لماذا أصبح التساؤل عن التوازن بين الشمال والجنوب تساؤلاً تافهاً ومثيراً للسخرية. والشكّ الوحيد الباقي ينصبّ على كيفيّة انتهاء المعارك المميّنة التي تخوضها بعض المجموعات الضخمة ضدّ بعض.^(١)

وعموماً فإنّ الديناميّات المتّبعة لوسائل الاتّصال والإعلام بعد الحرب الباردة، آيلة إلى غاية واحدة لا مناصّ منها، وهي: تحرير حركة رأس المال من أيّ قيد، بما فيها القيود النابعة من مصلحة الأمم التي لا يزال رأس المال الوطنيّ يؤلّف ميكانيزم استقلالها وسيادتها.

وعلى النسق إيّاه لا ينفكّ منظّرو الفريدة الأميركيّة، عن ابتعاث مروحة من الأفكار، لا تهدف إلّا إلى منح السيطرة مشروعيّة الاستمرار والتراكم لتأخذ صعيدها المعرفيّ والثقافيّ. ويتحدّث معظم هؤلاء بلغة اليقين، ودائماً عبر آليّات الإعلام، بهدف خلق اعتقادات في المجتمعات الدوليّة، وخصوصاً الأوروبيّة فضلاً عن «مجتمعات الأطراف» مؤادها التسليم بنمط الحياة الأميركيّة كقدر لا مناصّ منه. وها هو دانيال بيرتون أحد البارزين في قطاع الاتّصالات يرى:

«أنّ الولايات المتّحدة. بصفتها رائداً في اقتصاد الشبكات سوف ترسم تطوّر هذا الاقتصاد. ذلك أنّه ليس هناك أيّ دولة أخرى في العالم تملك المؤهلات اللازمة لتوجّه تطوّره، فهناك وجود

١. جاك دوكورنوا، خضوعاً لأوامر الشمال، لومند ديبلوماتيك أيار (مايو) ١٩٩١.

برمجي هائل، ومصنّعو موادّ على مستوى دولي وصناعة ديناميكية ذات محتوى جيد، وقطاع اتصالات كامل المخصصة. وقاعدة صلبة لرأس مال جسر، وسوق عمل مرن، ونظام جامعي لا نظير له».

يضيف بيرتون:

«إننا في النهاية نتّجه نحو عالم للشبكات يتكوّن من مجتمعات إلكترونية تجارياً وثقافياً، عالم يعمل على تدعيم مكانة الولايات المتحدة كأمة من بين الأمم الأخرى، ولكنها في الوقت نفسه، على النقيض من ذلك، أمة تعمل على تفكيك نظام الدولة - الأمة».^(١)

المسألة بالنسبة إلى المؤسسة السياسية الأميركية لا تتعلق بالأخلاقيات المجردة، وإنما أساساً وقبل أي شيء تتعلق بملاءمة النشاط الإعلامي والثقافات المنتجة في سياقه، مع الدرجة التي بلغها تطوّر شبكات المصالح والنفوذ في العالم، لذا فإنّ الآليات الإعلامية تقصد بشكل منهجي ومعقّد إعادة تشكيل الوعي الجماعي العالمي، وتكييفه على نحو يناسب حاجات الإمبريالية المفتوحة، فثورة التكنولوجيا الإعلامية كما يؤكّد الكاتب الفرنسي إيناسيو رامونيه تتطلّع إلى إحلال الحاسوب محلّ العقل البشري، وتتسارع هذه العقلنة العامة لأدوات الإنتاج بفعل التوسّع الكبير في الشبكة الجديدة للاتصالات، وبذلك ينشط الإنتاج وتختفي بعض المواد وتتفجر موجة البطالة والعمل المؤقت (...) أمّا في الميدان الاقتصادي فالسائد هو ظاهرة العولمة أي الارتباط المتزايد والوثيق بين اقتصادات بلدان متعدّدة، وتهمّ هذه العولمة أساساً القطاع المالي الذي يهيمن من بعيد على الأجواء الاقتصادية وتعمل الأسواق المالية طبقاً لقواعد وضعتها لنفسها بنفسها، وباتت من الآن فصاعداً تفرض قوانينها الخاصة على الدول ذاتها، في حين أنّه على صعيد العلاقات الاجتماعية أحدثت ثورتا الإعلام والاقتصاد أزمة في مفهوم السلطة، فبعد أن كانت هذه حتّى عهد قريب عموديّة أبويّة مهيمنة، باتت الآن تزداد أفقيّة

1. Joseph S. Nye, Jr. and William A. Owens. "American Information Edge". Foreign Affairs, Issue 106, Spring 1996.

«الأمركة» بوصفها تغريباً للعالم ❖ ١٠١

وفق تركيب شبكيّ - بفضل تقنيّات الاستقلال الإعلاميّ - وتوافقيّ. وفي ذلك تغيير جذريّ لهويّة السلطة السياسيّة وممارساتها.^(١)

لم تكن التكنولوجيا التي أنجبتهما العقلانيّة الغربيّة في أيّ يوم بريئة من غاياتها السياسيّة، وكذلك لن تكون ثورة المعلومات التي اختتمت قرناً واستهلّت قرناً آخر بريئة من داء التسييس. وحين يذهب الإعلام المسيطر ليسوّغ ثورته المدهشة فلا يفعل هذا إلّا لخدمة أمركة راحت تتصدّر عرض العولمة مع سقوط الثنائيّة القطبيّة.

خاتمة نقدية مجملّة لأمركة العالم

ربّما لم يشهد مجتمعٌ أو أمةٌ ضرباً من القطيعة الأنثروبولوجيّة كمثّل ما عهدته أميركا. فقد كان على الساكنين الجدد من الإسبان والإنكليز أن يصوغوا وعياً جماعياً خلاصته، أن لا تاريخ لأميركا إلّا بهم، وأنّ هويّتهم لا تولد، وتنمو، وتبلور، إلّا داخل هذا المكان الجديد. ومثّل هذا الفهم للذات التاريخيّة والثقافيّة لم يكن بمنأى من التوظيفات الكبرى التي جرت بواسطتها الاستحواذ على العالم وإعادة تشكيله طبقاً لثقافتها وأنماط حياتها.

هكذا يظهر التاريخ الأميركيّ كشريط متّصل عنوانه الكلّيّ أمركة العالم عبر آليات قهريّة متعدّدة الأشكال..

لقد بدأت أميركا أطروحتها بأيديولوجيّة الهيمنة والاستعلاء. ثمّ ما لبث أن عصّف الوهنُ بها في مطالع القرن الحادي والعشرين بعدما أصبحت إدارة العالم بقوة الحديد والنار عبئاً عليها، بل عبئاً يفوق قدراتها. لكنّ الغريزة الأيديولوجيّة لا تزال كامنة في الروح الأميركيّة.

١. كريغ تيرنر «موظّف كندي يلمّح بإمكانية محاربة هوليود تجارياً» لوس أنجلوس تايمز، ١١ شباط (فبراير) ١٩٩٧.

إذا كانت استباحة سيادة الدول بدءاً من أوروبا، وامتداداً إلى بقية العالم هي المظهر الأكثر مع نهاية القرن العشرين، فإنّ أميركا هي الدولة التي أخذت على عاتقها هذه المهمة الاستعمارية المستحدثة. أي أمركة العالم كلّ ولو بالاحتلال المباشر. من هنا ينشأ المعنى الأميركي للعالم، إذ حين يُرى العالمُ بعين أميركية، لا تبدو سيادة الآخر على نفسه إلّا خروجاً على سيادة أميركا على نفسها. ولسوف تكون المعادلة على الشكل التالي: إنّ سيادة دولة ما على شعبها في نطاق جيو- سياسيّ محدّد، سترتبّ عليها، حكماً، الانزياح، والافتراق عن مصالح أميركا ونفوذها في العالم. إنّ هذا التأسيس الشموليّ للدولة الأميركية لم يبتدئ بعد نهاية الحرب الباردة، ولا بعد زلزال الحادي عشر من أيلول/ سبتمبر ٢٠٠١، بل مع أول غيث من الشعور الأميركيّ بأنّ العالم آيل بحتمية «القضاء والقدر» إلى الانضواء تحت ظلال الدولة المخلّصة العظمى.

«أميركا هي العالم، العالم هو أميركا». هي القاعدة الميتاستراتيجية التي تقوم عليها الهندسة المعرفية لهذا البلد. كان المؤرّخ الألمانيّ أريك هوبزباوم يقول عن القرن العشرين أنّه قرن أميركيّ. لكننا بعد فترة، سنسمع من المحافظين الجدد، وفي مستهلّ القرن الواحد والعشرين، أنّ على أميركا، أن تحكم العالم سحابة القرن الجاري. وسيجد هذا الاعتقاد من القبلّيات ما لا حصر له. مثلما سيجد القارئ كم للميثولوجيا الأميركية من قدرات في التحكم بمسارات السياسة، والأمن، والاقتصاد، والثقافة، وإستراتيجيّات الحروب^(١).

لقد أضأنا في هذه الدراسة على مفهوم الأمركة بوصفه تعبيراً صارخاً عن مهمة أميركا في عالم ما بعد الحداثة. ثمّ كان علينا أن ندخل مناطق السجال حول النوع السياديّ الذي تمارسه على العالم، والذي سيبلغ ذروته بعد أحداث الحادي عشر من أيلول/ سبتمبر. وإلى ذلك فقد على منطقة ثالثة في السلوك الأميركيّ السياديّ. وهي منطقة تراوح بين خصائص الإمبريالية التقليدية والإمبرياليّات

١. أنظر مقدّمة محمود حيدر لكتابه الذي سبقت الإشارة إليه «الدولة المستباحة، من نهاية التاريخ إلى بداية الجغرافيا».

«الأمركة» بوصفها تغريباً للعالم ❖ ١٠٣

الأسطورية (القديمة). فلا يظهر في السلوك الأمريكي كمثال ما درجت عليه الإمبرياليات المعروفة في أوروبا في خلال القرنين المنصرمين، أي السعي إلى السيطرة على الأسواق وفرض قوانينها على بلاد بعيدة. فلم يرَ هذا السلوك إلى العالم إلا بصفته امتداداً للمجتمع وللأمن القومي الأمريكي ببعده الجيو- إستراتيجي.

أميركا اليوم لا تزال تريد أن تحكم العالم. وهي تعكف على إنجاز هذه المهمة بآليات وأساليب وذرائع لا حصر لها. إلا أن مثل هذا الهدف لا يني يدخل في عمق اللاهوت الأمريكي. فالولايات المتحدة التي وصفها صاموئيل هنتنغتون بأنها مجتمع من الطراز الذي كانت تحكمه أسرة تيودور، قد تحرز نجاحاً في عالم يشبه عصر الملكة إليزابيث الأولى بصورة جديدة، وفيه صراعات شبه دينية، ودولة قبلية، ومغامرون في التجارة، وأساطيل حربية، وقنلة... إن هذا التوصيف الذي يُخلع على أميركا حتى من الذين نظروا لها بصفته الدولة الكاملة، سيكون له أكثر من باب يمكن أن يُفتح على التشاؤم. صحيح أنها ستكون بفضل قوتها واقتدارها وعظمتها آمنة، ولكنها ستفقد روحها، وستكف أميركا عن أن تكون «المدينة الواقعة على التل»، كما كان يصفها لاهوتيوها الأوائل، وسوف تصبح بدلاً من ذلك، أمة مرقعة، تقسمها الولاءات والأعراق، وسوف يسكنها شعب يُفزع السفر إلى الخارج، أو مغادرة البيوت داخل الوطن.

على أي حال، لا تتعلّق الهيمنة - والهيمنة الأمريكية تحديداً - بعوامل جيوبوليتيكية ميكانيكية كما كان الظنّ فيما مضى، مطلقاً؛ ذلك أنها بادئاً، ولدت من ادعاء لا من وضع أو من ظرف أو موقف؛ وهي بالتالي تجد أصلها ومصدرها في السجلات السياسية الأميركية الداخلية. ولأنها ثانياً، تخضع لمحددات غير مستقرّة، بل ظرفية في أغلب الأحيان. فلنستدر إذن صوب التاريخ لتتبّع تكون هذا الزعم أو ولادة هذا الادعاء، الذي كثيراً ما يكون متردداً متأرجحاً.

وهكذا فإننا سنرى أن تكون الهيمنة جاء في أغلب الأحيان رجراجاً يتردد بين إرادة الانعزال وبين مشيئة تأكيد الذات من أجل السيطرة على القارة الأميركية كلها بادئاً، وسنرى بعد ذلك كيف أتمها لقيت في مرّات عديدة معارضة، وفي مرّات أخرى تشجيعاً، من الديناميات المنبثقة من الفضاء العالمي، التي كثيراً ما التفت عليها أيضاً وتفادتها. وقد فقدت منذ سقوط جدار برلين، نقاط استهدائها فباتت تتقمص على التوالي، ومرة بعد مرة، فقدت تجسّدات ثلاثة، من دون أن يكون أيّ منها حاسماً، محافظة جورج بوش «الابن» الجديدة، وليبرالية باراك أوباما الجديدة (أو النيوليبرالية) وقومية دونالد ترامب الجديدة أيضاً. وقد فشلت الأولى فشلاً محققاً، وبخاصة أنها لطالما بدت وكأنها خارج الزمن، فأما الثانية فكانت أكثر تسديداً، إلا أنها لم تتوصّل إلى إعادة تكوين الزعامة الأميركية، وأما الثالثة فإنها لم تعد تقدّم لحاكمية العالم و«حوكمته» شيئاً.^(١)

وبعد.. هل يدخل الأميركيون عصراً مضاعفاً من التشاؤم؟

هذا هو السؤال الذي يُقَضّ مضاجع النخب الأميركية من الذين يشغلون مواقع القرار. لكنّ الجواب عنه لن يكون ميسوراً ما دامت أمركة العالم بلغت اليوم درجة الذروة في السباق مع الزمن. فالذي لا يغرب عن حسابات العقل الإستراتيجي الأميركي هو تلك الحقيقة الداهية التي تقول: لم تعد أميركا بقادرة على صناعة الوقائع عبر الحروب الكبرى لتعيد تشكيل العالم وفق الأحادية الأميركية.

لقد ظهر بوضوح لا يقبل الشك، أنّ وارد التشاؤم قد انسلّ إلى النفس السياسية - الأميركية ولم يفارقها بعد...

١. نهاية الزعامة أميركية، كتاب جماعي: إشراف: برتران بادوي ودومينيك فيدال، ترجمة: نصير مروة، مؤسسة الفكر العربي،

التغريب والعولمة في مجتمعاتنا العربية والإسلامية

«الآثار والتداعيات وآليات المواجهة»

نبيل علي صالح^(١)

ملخص تنفيذي عام

يسلطُ البحثُ الضوءَ الفكريَّ النَّقديَّ على مفهومي «التغريب» و«العولمة»، ويتقصَّى معرفياً آلياتَ اختراقهما للثقافة العربية والواقع السياسي والاجتماعي العربي والإسلامي، وأسباب نجاحهما في امتلاك أرضية وقاعدة قويّة في مؤسّسات الدولة العربية الرسميّة منذ عدّة عقود، حيثُ كانت نشأة تلك الدولة في ظلّ أجواء الهيمنة الاستعماريّة الغربيّة لبلداننا، وتبعيّة النخب العربيّة الحاكمة لها.. ويتوسّع البحث في شرح آليات عمل المفهومين وتحليلهما في مجالات الثقافة والتربية والسياسة والاقتصاد، وسبل مواجهة التحدّيات والأخطار الناجمة عنهما.. يخلص البحث إلى ما يراه معياراً في مسؤوليّات التصديّ للتغريب والعولمة برغم مظاهر قوّتها، وهو ضرورة تظهير الإسلام هويّة ثقافيّة منفتحة ومستقلّة، ومشروع استنهاض حضاريّ عالمي (لا عولمي)، والبناء عليه في مشروع الدولة القويّة والقادرة والعادلة.. وهذا من أهمّ الشروط النوعيّة المطلوبة من أجل دفع العرب والمسلمين لامتلاك أسس القوّة العلميّة والمعرفيّة اللازمة بدورها لإسقاط التغريب وتحويل العولمة من فكرة

سوقيّة تسليعيّة إلى فضاء حضاريّ تبادليّ إنسانيّ بعيد عن الغلوّ والتعصّب والتحيّز الحضاريّ والمجتمعيّ.

المبحث الأول- مفهوم التّغريب في مبناه ومعناه

لا يُعدّ مصطلح التّغريب حديث العهد، من حيث معناه الفكريّ الاصطلاحيّ، ويعود ظهوره إلى مراحل تاريخيّة سابقة من حياة مجتمعاتنا العربيّة والإسلاميّة، وذلك عندما بدأ احتكاكها واتّصالها مع عالم الغرب (السياسيّ والثقافيّ) الحديث في الفترة ما بين القرن الثامن عشر ومطلع التاسع عشر، من خلال البعثات العلميّة والإرساليّات التبشيريّة الدينيّة منها والاستشراقية الثقافيّة التي كانت -على ما ظهر لاحقاً- مقدّمة اختراقية لحركة الاستعمار الحديث بهدف التغلغل داخل مجتمعاتنا العربيّة والإسلاميّة..

هناك إذن خلفيّة تاريخيّة عميقة الجذور وواسعة الامتدادات وحافلة بالصدمات والصراعات الكبرى التي وقعت بين الإسلام والغرب، حتّى قبل أن تظهر لدى هذا الغرب مبادرات التنوير والحداثة التي سعت -ونجحت في مسعاها- لإقامة مجتمعات العقل والعلم.

إنّ الغرب -بما هو حضارة مسيحيّة بالعنوان الأوّل لها برغم مظاهر تأسيسها العقليّ اليونانيّ- لم يستوعب في وعيه الدينيّ والثقافيّ والحضاريّ نشوء أمة أو حضارة قويّة معادلة له أو أقوى منه، انتشرت في أنحاء العالم حتّى وصلت إلى عقر داره، مهدّدة كياناته السياسيّة، ومشكّلة تحدياً جوهريّاً له في المستقبل البشريّ، فانطلق هذا الغرب في حروبه لإيقافها تحت زعم تحرير مقدّساته، انطلاقاً ممّا كان يسمّيه بالغزو أو الاحتلال «الإسلامي» البربري، ناسياً أو متناسياً أنّ الأديان كلّها، بأشخاصها

التَّغْرِيبُ وَالْعَوْلَةُ فِي مجتمعاتنا العربيّة والإسلاميّة ❖ ١٠٧

ورأسها الرّمزيّ والاعتقاديّ، تحظى لدى المسلمين كافّة بالتقدير والاحترام الذي يصل حدّ الواجب الشرعيّ بصرف النظر عن مذاهبهم وطوائفهم المتعدّدة والمختلفة^(١).

لكنّ هذا اللفظ (المصطلح) بات منذ فترة من المصطلحات التي أخذت تدرج وتنتشر في كتابات كثير من نخبنا ومثقفينا المحدثين الباحثين عن أسباب انحطاط العرب وترديّ واقعهم الاقتصاديّ والسياسيّ وتخلفهم الحضاريّ.. فما هو المقصود بهذا المصطلح في اللغة والمعنى الفكريّ الاصطلاحيّ؟!.

-التغريب لغةٌ يعني النفي والإبعاد عن البلد^(٢). يقول ابن منظور في لسان العرب:

«وَالْغُرْبَةُ وَالْغُرْبُ: النَّزُوحُ عَنِ الْوَطَنِ وَالْإغْتِرَابُ؛ قَالَ: الْمُتَكَلِّمُ... الْغُرْبُ، جَانِبُهُ وَالْإغْتِرَابُ وَالتَّغْرِيبُ كَذَلِكَ؛ تَقُولُ مِنْهُ: تَغَرَّبَ، وَاعْتَرَبَ، وَقَدْ عَرَبَ الدَّهْرُ... عَرَبَهُ، وَأَعْرَبَهُ: نَحَاهُ... وَالتَّغْرِيبُ: النَّفْيُ عَنِ الْبَلَدِ... وَمِنْهُ الْحَدِيثُ: أَنَّهُ أَمَرَ بِتَغْرِيبِ الزَّائِي؛ التَّغْرِيبُ: النَّفْيُ عَنِ الْبَلَدِ الَّذِي وَقَعَتِ الْجَنَائَةُ فِيهِ. يُقَالُ: أَعْرَبْتُهُ وَعَرَبْتُهُ إِذَا نَحَيْتُهُ وَأَبْعَدْتُهُ... وَعَرَبَهُ وَعَرَّبَ عَلَيْهِ: تَرَكَهُ بُعْدًا»^(٣)..

من هنا، وبلا نطلاق من التعريفات المعجميّة لكلمة «تغريب» يمكن أن نسجّل الملاحظ الآتية:

١. لاحظ قوله تعالى: ﴿آمَنَ الرَّسُولُ بِمَا أُنزِلَ إِلَيْهِ مِنْ رَبِّهِ وَالْمُؤْمِنُونَ ۚ كُلٌّ آمَنَ بِاللّهِ وَمَلَائِكَتِهِ وَكُتُبِهِ وَرُسُلِهِ لَا نَقِرُّ بَيْنَ أَحَدٍ مِنْ رُسُلِهِ ۚ وَقَالُوا سَمِعْنَا وَأَطَعْنَا...﴾ (البقرة: ٢٨٥)؛ وقوله تعالى: ﴿إِنَّ الَّذِينَ آمَنُوا وَالَّذِينَ هَادُوا وَالصَّابِئِينَ وَالنَّصَارَى وَالْمَجُوسَ وَالَّذِينَ أَشْرَكُوا إِنَّ اللَّهَ يَفْصِلُ بَيْنَهُمْ يَوْمَ الْقِيَامَةِ إِنَّ اللَّهَ عَلَى كُلِّ شَيْءٍ شَهِيدٌ﴾ (الحج: ٢٢). وقوله تعالى: ﴿لَا يَنْهَاكُمُ اللَّهُ عَنِ الَّذِينَ لَمْ يُقَاتِلُوكُمْ فِي الدِّينِ وَلَمْ يُخْرِجُوكُمْ مِنْ دِيَارِكُمْ أَنْ تَبَرُّوهُمْ وَتُقْسِطُوا إِلَيْهِمْ إِنَّ اللَّهَ يُحِبُّ الْمُقْسِطِينَ﴾ (المتحنة: ٦٠)

٢. ابن أبي بكر الرازي، مختار الصحاح، المكتبة العصريّة والدار النموذجيّة، لبنان/ بيروت، ط ٥/ ١٩٩٩م، ص ٤٧٠.

٣. جمال الدين محمد بن مكرم بن منظور، لسان العرب، تحقيق: عبد الوهاب والعبيدي، دار إحياء التراث العربيّ،

لبنان/ بيروت، ط ٣/ ١٩٩٩م، ج ١، ص ٦٣٨-٦٣٩.

الف. يستعمل علماء اللغة «الإغراب» و«التغريب» بمعنى واحد، وهو التّخفية والإقصاء عن الوطن، أي الإبعاد القسري عنه لأسباب متعدّدة سياسيّة وغير سياسيّة.

ب. إنّ «التغريب» مصدرٌ قياسيٌّ للفعل غير الثلاثي «غَرَبَ». وهذا الفعل مَزِيدٌ بالتّضعيف. وغالب الظنّ أنّ معنى هذه الزيادة هو «صَيْرُ شَيْءٍ شَبْهَ شَيْءٍ». ولا سبيل إلى فهم هذا المعنى، إذا ما اقتصرنا على الدلالة المعجميّة للتغريب، بل لا بدّ من ربط هذا المعنى بالدلالة السياسيّة والأيدولوجيّة والحضاريّة للكلمة.

ج. التغريب انتقالٌ إجباري وابتعادٌ اضطراريّ، لا يملك الإنسان السلطة لردّه أو دفعه، بل يُفرض عليه فرضاً. ويسمّي بعض الدّارسين هذا النمط من الارتحال بـ«غربة القهر»^(١).

والواضح أنّ المعاني اللغويّة السابقة تقتصر على البعد المادّي للكلمة، في حين أنّ للكلمة أو للمصطلح حمولات معنويّة ثقافيّة وسياسيّة أكثر شدة وتأثيراً وخطورة من معناه المادّي.

ويطلق التغريب، في الاصطلاح الثقافي والفكريّ المعاصر، غالباً على حالات التعلّق والانبهار والإعجاب والتقليد والمحاكاة للثقافة الغربيّة والأخذ بالقيم والنظم وأساليب الحياة الغربيّة؛ بحيث يصبح الفرد أو الجماعة أو المجتمع المسلم -الذي له هذا الموقف أو الاتجاه- غريباً في ميوله وعواطفه وعاداته وأساليب حياته وذوقه العامّ وتوجّهاته في الحياة، ينظر إلى الثقافة الغربيّة (وما تشتمل عليه من قيم ونظم ونظريّات سياسيّة وغير سياسيّة وأساليب حياة) نظرة إعجاب وإكبار، ويرى في الأخذ بها الطريقة المثلى لتقدّم جماعته أو أمته الإسلاميّة^(٢).

وقد أطلق المفكّر «جلال آل أحمد» على التغريب مصطلح «غرب زدي»؛ وهو بالمناسبة مصطلح متشعّ سلبية، بل دلالات هجائيّة لكلّ ما هو غربيّ، ويوازيه بالعربيّة «وباء الغرب» أو «الإصابة

١. عبد الرزاق الخشروم، الغربة في الشعر الجاهليّ، منشورات اتحاد الكتّاب العرب، سوريا/دمشق، طبعة عام ١٩٨٢م،

٢. عمر التومي الشيباني، التغريب والغزو الصهيونيّ، مجلّة الثقافة العربيّة، ليبيا، العدد ١٠، السنة التاسعة عام ١٩٨٢م، ص ٦١.

التَّغْرِيبُ وَالْعَوْلَةُ في مجتمعاتنا العربيّة والإسلاميّة ❖ ١٠٩

بالغرب»، أو «التسمّم بالغرب»، أو «نزعة التغريب»، حيث عرّفه على أنّه مجموعة الأعراض التي تطرأ على حياتنا في جوانبها الثقافيّة، الحضاريّة والفكريّة، من دون أن يكون لها أيّة مقومات وجذور في التراث أو أيّ عمق في التاريخ، وبدون أن يكون دخولها متدرّجاً، يسمح بالاستعداد لها، وإنّما تدهمنا دفعة واحدة، لتقول لنا: أنا هديّة الآلهة إليكم، أو قل إنّها الممهد للآلهة^(١).

المبحث الثاني- مفهوم العولمة عند أهل اللغة والاصطلاح (في المعنى الفكريّ والسياسيّ والاقتصاديّ)

سُلّطت الأضواء الفكريّة والسياسيّة على ظاهرة العولمة بعد حدوثِ تغيّرات عديدة على السّاحة العالميّة منذ نهاية عقد الثّمانينيّات في القرن الماضي، التي أشعلَ شرارتها سقوط جدار برلين (الفاصل سياسيّاً وأيديولوجيّاً بين الحلفين والمعسكرين المتناقضين السابقين، حلف الناتو الغربيّ وحلف وارسو الشرقيّ)، وبدء انهيار المعسكر الأحمر في العالم، وتفكّك منظومة دوله الشيوعيّة السوفيّاتيّة السابقة، وإعلان انتصار النظام الرأسماليّ بقيادة الولايات المتّحدة الأمريكيّة، ورفع لواء الانتصار من خلال تكريس الفكرتين المضلّلتين، «نهاية التاريخ» و«صدام الحضارات»..

يعد مصطلح «العولمة» جديداً بهذه الصيغة الصرفيّة من الناحية الزمنيّة، ويرجع تاريخه إلى عدّة عقود خلّت، ولهذا هو لم يرد في قواميس اللغة العربيّة القديمة المعروفة كلسان العرب وغيره من المعاجم والقواميس المهمّة في هذا المقام، لكن برغم ذلك، فقد أوردته معاجم لغويّة جديدة خاصّة بعد إجازة استعماله كمصطلح جديد (بمعنى جعل الشيء عالميّاً)^(٢) من قبل معجم اللغة العربيّة بالقاهرة.

١. جلال آل أحمد، نزعة التغريب، ترجمة: حيدر نجف، سلسلة كتاب قضايا إسلاميّة معاصرة، العراق/بغداد، طبعة

عام ٢٠٠٠م، ص ٢٥.

٢. أحمد صدقي الدجاني، مفهوم العولمة وقراءة تاريخيّة للظاهرة، جريدة القدس، تاريخ النشر: ٦ / ٢ / ١٩٩٨م، ص ١٣.

من الصَّعبِ إعطاء معنى اصطلاحياً واحداً أو تعريفاً جامعاً مانعاً للعولمة، والسبب يعود إلى تعدد مواقع اشتغالها وآلياتها العملية، لكن بالإطار العام ارتبطت العولمة كظاهرة بشرية حية، بمجموعة من المتغيرات والأحداث والتطورات السياسية والاقتصادية والفكرية والإعلامية اجتمعت لتعطيها معنى «العالمية»، وجعل الأشياء ذات صبغة عالمية، أي تعميمها على كل الأمم والمجتمعات والشعوب.. سواء كانت تلك الأشياء، ثقافية رمزية أم اقتصادية مادية أم سياسية عملية، بما يحول العالم البشري إلى ما يشبه الكتلة الواحدة أو العالم الواحد الموجه توجيهاً واحداً في إطار حضارة واحدة هي الحضارة الغربية بفكرها وأنظمتها القيمية والسلوكية.. ومع أن مفهوم العولمة لا يقتصر على الجانب الاقتصادي، بل يشمل الجوانب الثقافية والاجتماعية والبيئية والسياسية كما قلنا، إلا أن الجانب الاقتصادي (المالي والتجاري) يبقى أهم جانب وأبرز مظهر من مظاهر العولمة التي فتحت الأجواء العالمية لانتقال رؤوس الأموال وتأسيس الشركات الضخمة العابرة للحدود بهدف الاستثمار في البلدان وتحقيق الأرباح.. فالبدء كان إذاً من الاقتصاد ثم أخذ يجري الحديث عنها بوصفها نظاماً أو نسقاً أو حالة ذات أبعاد متعددة، تتجاوز دائرة الاقتصاد، لتشمل -إلى جانب ذلك- المبادلات والاتصال والسياسة والفكر والتربية والاجتماع والأيدولوجيا^(١).

وفي اللغة الإنكليزية فإنَّ العَوْلَمةَ تقابلُ المعاني التالية: (الكونية، الشمولية).. إذاً تفيدنا المعاني السابقة كلها في إعطاء العولمة معنى: تصميم الشيء وتوسيع نطاقاته وزيادة مساحات (ودوائر) استخدامه وديناميته، أو التعامل معه ليشمل المجموع الكلي العام. أي أنه إذا قامت جماعة ما بالدعوة إلى سلوك طريق العولمة فإنها تعني بذلك تعميم نمطها الفكري والثقافي والسياسي والاقتصادي

١. محمد السيد سليم، حول العولمة والعلاقات الدولية، سلسلة محاضرات، الموسم الثقافي في قسم العلوم السياسية، كلية

الاقتصاد والعلوم السياسية/ جامعة القاهرة، طبعة أولى لعام ٢٠٠٠، ص ١١٠.

الخاص بها، كنموذج عام قابل للتطبيق، على الجميع بأساليب وطرق شديدة الفعالية تملكها تلك الجماعة بما يؤدي -في النهاية- إلى سيادة قيمها وسلوكها وأنماط تفكيرها، على العالم بأسره.

وبذلك تعني «العولمة» جَعْلَ الشيء على مستوى عالمي، أي نقله من الأمكنة والنطاقات المحدودة والضيقة إلى اللا محدود واللا مراقب. أي إدماج العالم في نظام كوني جديد يحول العالم إلى قرية صغيرة، أو «شركة ومؤسسة واحدة» ليسهل فهمها ووعيتها، والتنقل فيها والتحكم بمسارها المختلفة لصالح الأفكار والأيديولوجيات والنظريات الخاصة بهذا الطرف أو ذلك.

من الواضح أن هذا التعريف يجعل العولمة صيرورة تاريخية متحولة ذات مستويات مختلفة، اقتصادية، سياسية، ثقافية، (أيديولوجية). ففي مجال الاقتصاد تترجم العولمة على شكل آليات السوق لتكون هي الناظم والمحرك الأساسي ليس فقط لوسائل وأنماط الإنتاج على صعيد الأقطار، بل على العلاقات الاقتصادية العالمية بين الدول كلها.. وفي مجال السياسة، تكون العملة المتداولة هي الديمقراطية الليبرالية بطبعها الغربية.. وفي مجال الثقافة تسيطر ثقافة المجتمع الغربي الرأسمالي الاستهلاكية الفارغة والمدعومة بماكينته إعلامية مرئية ومسموعة وإلكترونية شبكية جبارة وواسعة، ترسم أساليب الحياة الاجتماعية وفق منطق رأس المال المادي والصناعة الاستهلاكية المحدودة القائمة على تجذير مواقع القوى الغرائزية والشهوية وإكسابها طابع الشرعية الأخلاقية، فكل ما ترغب به صحيح أخلاقياً ومن حَقك فرد حتى لو أدى إلى أذيتك وهلاكك...!! كما تسيطر هنا مفاهيم حقوق الإنسان، والدعوة إلى ضرورة اعتمادها والالتزام بها بحسب المنظومة والرؤية الغربية للموضوع أيضاً، وتكريس النزعة الفردية الأنانية، وتهميش (إلى درجة الإلغاء) التفكير الجماعي^(١). وهذه الأبعاد

١. وهذا هو أخطر ما في العولمة كبعد ثقافي، ويُقصد بثقافة العولمة طبعاً، الإطار المعرفي الذي يجعل النظام الرأسمالي مقبولاً من سائر الشعوب، ولا يكون في هذه الحالة في صورة ظاهرة تتمثل في إخضاع عقل هذه الشعوب لتقبل النظام الرأسمالي فحسب؛ بل إعلاناً للتكيف من قبل مفكرين استراتيجيين مخططين لوضع دعائم فكر بعينه ييسر تقبل فكرة الانخراط في حركة الرأسمال

مجتمعة صارت تتميز حالياً -بعد أن كانت منفردة فيما مضى- باسم العولمة بسبب تمددها عبر الحدود العالمية، واختراقها للحواجز كلها، مُحَمَّلَةً على وسائط نقل هائلة الاتساع والامتداد مثل الشركات الضخمة، والمؤسسات المالية الدولية في الاقتصاد والتجارة، ومثل الفضائيات والمنصات الرقمية في الثقافة والإعلام والدعاية.

وبما أن أول ظهور لهذا المفهوم كان في الولايات المتحدة الأمريكية، فإنه يمكن النظر إلى العولمة والدعوة إليها -في هذا المجال- من زاوية كونها وسيلة لتعميم أنماط التفكير والاستهلاك الأمريكية، إلى درجة التماهي مع هذا النموذج الحضاري الأمريكي، وتوسيع دائرة نفوذه، وفسح المجال أمامه ليشمل العالم بأسره. وبهذا المعنى تصبح العولمة -إلى جانب كونها نظاماً اقتصادياً يأخذ بأساليب وطرائق وحدانية السوق- «أيديولوجية» عالمية المنشأ والتوجه والهدف (أمريكية بامتياز=الأمركة=مكدلة للعالم من مكدونالد)، تعكس خصائص هذا النظام ومحدداته ومعاييرها، وتعمل على تكريس وترسيخه عبر الاستفادة من أحدث التقنيات العلمية في مجال الاتصالات ذات الطابع المدني والعسكري، وذلك بهدف ممارسة أوضاع جديدة للسيطرة على موارد (وثروات وطاقات) العالم وبخاصة ثروات العالم الثالث ومنه عالمنا العربي والإسلامي.

طبعاً التعريفات أو المعاني السابقة، تعتبر معاني صحيحة، إلا أنها ربما ليست شاملة، وهذا راجع إلى طبيعة الاختلاف في تحديد مفهوم العولمة، واختلاف الآراء حول اعتبارها ظاهرة أم عملية أم حالة، فهناك من يركز على تجلياتها وهناك من ينظر إلى نتائجها واتجاه ثالث يركز على فكر العولمة وحصرها في نطاق الإيديولوجية.. ويمكن هنا النظر إلى العولمة من ثلاث زوايا أساسية، أو التعامل معها على ثلاثة مستويات، المستوى الأول هو العولمة كمنهجية وكأيديولوجية، أو إطار نظري مجرد، أما المستوى

الثاني هو العولمة كظاهرة تقوم على مجموعة من الإجراءات والسياسات والممارسات المقصودة، أما المستوى الثالث هو اعتبار العولمة عملية، بمعنى أنها مرحلة تاريخية أو مجموعة من التغيرات التي ليست وليدة الساعة ولا يمكن التحكم في مسارها^(١).

المبحث الثالث - سياقاتُ ومخاطر التَّغْرِيب المعولم وتحديات مواجهتها في الحاضر والمستقبل أولاً-دوافعُ نشأة حركة التَّغْرِيب في عالمنا العربي والإسلامي:

درج المؤرخون على توثيق وتأريخ الاحتكاك والمواجهة (والصدام) الحضاري بين الغرب والشرق (عالم الإسلام) مع بدء الحملة الفرنسية (بقيادة نابليون بونابرت) على مصر، والتي لم تقتصر على البعد العسكري فحسب، بل تعدته إلى أبعاد علمية وثقافية وحضارية أخرى.. حيث كانت العقلية الغربية تعيش هاجس اكتشاف هذا العالم الشرقي، والتعرّف على خفاياه وثرواته وخيراته وما يخترنه من إمكانات وقدرات كبرى كان قد خبرها استشرافاً فكرياً ومعرفياً، وأيضاً خبرها واقعاً حياً على الأرض في طبيعة التعقيد السياسي والتاريخي القائم بين الحضارتين منذ قرون عديدة، والذي يعود إلى زمن الحروب الصليبية التي فجّرتها ظروف ومناخات سياسية ودينية وفكرية واجتماعية سادت وهيمنت على عالم الغرب في القرن الحادي عشر الميلادي، وشكّلت تعبيراً فاقعاً عن عنف المجتمع الإقطاعي الأوروبي والموجه بالتحديد ضد عالم الإسلام والمسلمين.. ومن ثم جاءت بعده الحركة الاستعمارية الغربية المعروفة التي استباحّت مختلف أقاليم الإسلام، ونهبت خيراتها وثرواتها ناظرةً نظرةً عنصرية وحتى عرقية إلى مجتمعاتنا معتبرةً إياها مجرد شعوب همجية متخلّفة مستهلكة، لا تستأهل ما فيها من قدرات وموارد ضخمة.

١. صلاح سالم زرنوقة، العولمة والوطن العربي، جامعة القاهرة، طبعة أولى لعام ٢٠٠٢م، ص ١٢.

وهكذا، بعد أن حدث الصدام مع الغرب، كان من نتائجه المهمة على صعيدنا العربي والإسلامي، وقوف الناس والنخب المفكرة بالذات، على مقدار تخلف مجتمعات العرب والمسلمين والمدى الكبير الذي بلغه انحطاطهم الحضاري قياساً بعالم الغرب الذي كان وقتها قد قطع أشواطاً واسعة في حديثه وتطوره العلمي الصناعي والبحثي الاكتشافي.

وفي مواجهة هذا الواقع المتخلف -الذي تتحمل فيه عقلية الغرب وسلوكيته الاستعمارية المسؤولية الأكبر- حاول كثير من العاملين والمفكرين النهضويين في عالمنا العربي والإسلامي، البحث عن حلول ومعالجات جدية لأزمة أمتهم الحضارية، فنشأت تبعاً لذلك، عدة تيارات فكرية وسياسية^(١)، كان من بينها تيار التغريب الذي دعا رموزه إلى الاندماج الكامل في عالم الغرب.

إذاً، التغريب لم يكن وليد لحظة، فقد أسهمت إرهابات اجتماعية وسياسية وثقافية عديدة في نشأته وتحولُه (رغم نخبوته) لتيار مؤثر، له رموزه وأفكاره وحركاه وحضوره المهم في الساحة الثقافية والسياسية العربية والإسلامية.

ولا يمكن -في معرض حديثنا هنا عن أسباب ودوافع نشوء هذا التيار أو تلك الحركة التغريبية- أن ننهم كل من انضوى تحت جناحها، وانتظم في مساراتها ودوائرها الفكرية التبشيرية والسياسية التنظيمية بسوء النية والقصد، فبعض من نخب التغريب ورموزه، اندفعوا بحماسة شديدة للانخراط في مجرى التيار التغريبي شعوراً منهم بمسؤوليتهم تجاه واقع مجتمعاتهم التي كانت تعاني وتتوجع

١. بخصوص آلية التعاطي مع الغرب، كان هناك أيضاً -إلى جانب هذا التيار التغريبي الداعي للذوبان في منظومة الغرب- تياران آخران، أحدهما تيار رافض جذرياً وبالطلق لأي تعامل مع الغرب العنصري الاستعماري الذي يقف، بحسب رأي هذا التيار، وراء كل أزمات المسلمين ومشكلاتهم وأمراضهم وتخلفهم الحضاري والاجتماعي. وأنه يجب الانتهاء من التهاهي مع هذا الغرب وفك الارتباط معه على كل المستويات، وبدء الاستنهاض الذاتي العربي والإسلامي دوننا حاجة له وفكره وقيمه وأساليب حياته.. والثاني تيار توفيقي حاول دعاته ونخبه إيجاد مساحة مشتركة بين الحضارتين الغربية والإسلامية، وذلك بالانفتاح على الغرب في مكاسبه ونظمه وآليات عمله المؤسسية العملية ومعطياته المتقدمة دون نسيان أو تنامي ثقافة الأمة الإسلامية.. أي بما يحافظ على ذاتنا ونسيجنا التاريخي الحضاري، ولا يلغي خصوصيتنا الثقافية الإسلامية القائمة على الوسطية والتوازن بين الروح والمادة.

وتكابد أمراضها وتحلفها الحضاري المقيم، في ظلَّ مقارنتها مع بلدان التقدم الغربي التي اطلَّع (هذا البعض) عليها، وعاش تجاربها التَّهْضُويَّة الفكرية والعملية الناجحة من خلال احتكاكه وتفاعله عن قُرب مع مختلف تيارات حداثتها العقلية والعلمية والسياسية.

لكن نسبة هؤلاء المتحمسين الغيورين كانت قليلة، إذ أنَّ كثيراً من رموز ومؤسسي وأتباع تيار التغريب العربي كان مطَّلعاً وعارفاً بطبيعة ما يقوم به من مهام ووظائف «موكولة» له، وبالتالي من سوء فِعال، سواء على صعيد تحميل مسؤولية الفشل الحضاري العربي للدِّين الإسلامي ذاته، وليس للعادات والتقاليد الموروثة وهيمنة مواقع الاستبداد والطغيان على كافة مفاصل الأمة، أو على صعيد تنفيذ أجنداث موضوعة لهم من قبل أسيادهم في عالم الغرب السياسي ممن كانوا يرون في الإسلام عقبة كأداء وتحدياً حقيقياً (وجودياً) لحضارتهم الغربية في رفضه الاستسلام لأهوائهم والخضوع لمصالحهم وتطويع الأمة فكرياً وسياسياً، بما يوجبُ العمل -كما يزعمون- على محاربته وإسقاطه من داخله كقوة نهوض فاعلة في وعي أبنائه وأتباعه، بما يجعلنا نؤكد على أنَّ هذا التغريب (والتخريب) الثقافي وغير الثقافي مرتبط أساساً بالغزو الفكري والاستعمار الغربي المادي الحديث، وبحركة الاستشراق والمستشرقين أيضاً التي كانت بدأت منذ عقود طويلة قبل ذلك التاريخ.

إنَّ ظروفَ وبيئة ولادة حركة التغريب تقع هنا، في واقع هذا الاصطدام بأسئلة النهضة وهواجسها وسؤال التغيير العربي الإسلامي، ومعاينة أسباب نهضة الغرب وتقدمه الكبير من خلال اطلاع نخب عربية سياسية وعلمية (تم إرسالها كبعثات علمية إلى البلاد الأوروبية أو من خلال استقدام الخبراء الغربيين للتدريس والتخطيط للنهضة الحديثة في بعض بلداننا العربية)، على نظمه العلمية المتقدمة وأساليب تطوره الاجتماعي المدني التي جعلت مجتمعات الغرب تعيش حياة مزدهرة وسعيدة على صعيد المسكن والمشرب والعمران المادي والتنظيم المدني والسياسي والعسكري ووسائل العيش

والرفاه والاستقرار، والذي جاء نتيجة عوامل عديدة، لعل من أهمها الاكتشافات والاختراعات العلمية، والتمكن من القبض على أسس العلوم العصرية.

لقد اكتشف هؤلاء النخب مفهوم التقدم الذي أنضجه عصر الأنوار، وفي موازاته وبالارتباط به، واجهوا مفهوم الانحطاط التاريخي الذي طبقوه على تاريخهم الماضي. ونظرَ قسمٌ متزايد من النخب المحلية إلى هذا التاريخ والنظم الاجتماعية التي عرفها كنماذج للجمود والخمول والترهل وجب تركها وإهمالها.. وبالمقابل أصبح التعلم على يد الأوروبيين والاقتداء بأعمالهم في الأدب والسياسة والفنون وسلوكيات الاجتماع البشري ميداناً للإبداع، ولتجديد الفكر واللغة وأساليب التعبير ومنظومة المفاهيم السائدة في المناظرة العقلية والسياسية.. فتجددت المصطلحات، وكتبت الموسوعات، وترجمت مؤلفات عديدة إلى اللغة العربية، وظهرت فنون القصة والرواية والمقالة الصحفية والمناظرة الفكرية، في حجر ثقافة إسلامية بقيت إلى حقبة طويلة رهينة الجدالات والتعليقات والشروح الدينية^(١).

لكن للأسف كل تلك الحالات من الاطلاع والتفاعل ومحاولة الاستفادة من نهضة الغرب العقلية والعملية لحل مشكلة التأخر الحضاري للمجتمعات العربية والإسلامية، اندرجت في وعي تلك النخب على هيئة مظاهر وحالات متكلّفة من التعلق والإعجاب والتقليد والمحاكاة للثقافة الغربية، والدعوة إلى الأخذ بالقيم والنظم وأساليب الحياة الغربية؛ بحيث يصبح الفرد أو الجماعة أو المجتمع المسلم الذي له هذا الموقف أو الاتجاه غريباً في ميوّله وعواطفه وعاداته وأساليب حياته وذوقه العام وتوجهاته في الحياة، ينظر إلى الثقافة الغربية -وما تشتمل عليه من قيم ونظم ونظريات وأساليب

١. برهان غليون، العرب بين حلم النهضة والخوف على الهوية، محاضرة في معهد الدوحة، نقلها موقع الجزيرة، تاريخ النشر:

حياة- نظرة إعجاب وإكبار وخضوع لمثلٍ أعلى، ويرى في الأخذ بها الطريقة المثلى لتقدُّم جماعته أو أمته الإسلاميَّة^(١).

ثانياً- الفرقُ بينَ التَّغْرِيبِ والتَّحْدِيثِ:

هناك خلطٌ مقصودٌ بينَ مصطلحي التَّحْدِيثِ والتَّغْرِيبِ، حيثُ أنَّ بعضَ المثقَّفينَ يعتبرون أنَّ مفاهيم التَّحْدِيثِ، والمدنيَّة، والتَّطور، والتَّقدم، والحدائِة، والحضارة، التَّنوير، التَّجديد، العصريَّة، هي نفسها تؤثر وتدل على مفهوم التَّغْرِيبِ.. والهدف على ما يبدو تجميل هذا المصطلح وتقريبه للناس الراضة بالمثل للفرقة ونهجها وسلوكيات أصحابها.

لكن مفهوم ومصطلح التَّحْدِيثِ يفرِّقُ عن مفهوم التَّغْرِيبِ من حيث أنَّ التَّحْدِيثِ -كعملية مجتمعية- لا يتطلَّبُ القطعَ مع التَّراث والبيئة الثقافيَّة والحضاريَّة السَّائدة، ولا الاستغراق في الغرب والدُّوبان فيه وتبني مقولاته وسياقاته ومناهجه، والالتزام بمحوريَّته ومركزيَّته بالكامل.. حتى أنَّ كثيراً من مجتمعات وشعوب العالم -ومنهما بعض مجتمعاتنا العربيَّة والإسلاميَّة- تمكَّنت من الوصول إلى مراحل متقدمة ومتطورة من التَّحْدِيثِ (العمرائي والبنوي والمؤسسي) بعيداً عن الخضوع لمركزيَّة الغرب وتبني نمطه الحدائِة.

فقد حاولتُ نخبُ الحُكْمِ العربي (التي استلمت دفة القيادة عقب خروج المُستعمر وتحقُّق الاستقلال الوطني) نقلَ بعض أفكار وقوانين وسلوكيات الغرب المتقدِّم على المستوى الاقتصادي والاجتماعي والسَّياسي، بما يُضفي أشكالاً من مظاهر الحياة الحديثة على الدولة والمجتمع، ويؤدي إلى

١. عمر التومي الشيباني، التَّغْرِيب والغزو الصَّهْيوني، مجلة الثقافة العربيَّة، ليبيا، العدد ١٠، السنة التاسعة، عام ١٩٨٢م،

إحداث نقلة نوعية في حياة الناس قد ترفع من مستوى معيشة الناس وتزيد في رفاهيتها وتأمين حاجاتها وتحقيق وسعاداتها.

إذاً التحديثُ لا يطلُّ العمق السِّياسي والثقافي، ولا يتضمنُ تغييرات نوعية في البنية المفاهيمية السائدة، وإنما يكفي بالتقليد والاستعارة والمحاكاة للآخر، ومحاولة شراء منجزات حضارة الآخر المتقدم، ونقلها كما هي، دونما امتلاك القدرات والبنى التحتية (العلمية والتصنيعية الحقيقية) على استنباتها محلياً.. كما لا يشترطُ التحديث الأخذ بالحدثة كمنظومة متكاملة، وإن كان لا بدَّ من أن يجرَّ معه طبعاً بعض قيمها وممارساتها، كما نشاهد في السلوك الاقتصادي والسياسي لكثير من المجتمعات والدَّول في العالم، مهما بلغت درجة محافظتها وتقليديَّتها، فمثلاً نحنُ نرى كيفَ يشتري العربُ -وهم دولٌ متخلفة علمياً من حيث البنية والمضمون المعرفي والصناعي- كل أشكال وأنواع وأنماط الحدثة العلمية التي لم يساهموا في إبداعها وإنتاجها.. يشترونها ويقومون بنقل هياكلها نقلاً مادياً إلى عالمنا العربي والإسلامي.

ويمكن أن نطلق على هذا النمط من التحديث بالتحديث القشري، وهو تحديث فوقى أوامري فرضته بالقوة النخبُ السياسية العربية (التي استلمت الحكم بعد عهود الاستقلال الشكلي، وكونت دولاً لتحديثية قامت على منطق الغلبة وعقلية الهيمنة والاستئثار)، لم يمتكَّن بلداننا من ولوج طريق الحدثة بمعناه البنيوي المعرفي العلمي، بالرغم من كثرة ما اشتغلت وما قامت به تلك النخب الحاكمة -ومعظمها ذات طابع أمني أو ذات خلفية وامتداد عسكري بحت- من محاولات التحديث القسري الفارغ التي أدخلوا فيها مجتمعاتهم وشعوبهم منذ أكثر من سبعين سنة، ولم تنجح إلا بتكوين دولٍ متشظية الانتماءات المذهبية والطائفية والجهوية، مغطاة بحجاب بسيط من علمنة غريبة مستبدة فارغة من مضمونها ومعناها الحقيقي القائم على الحرية والديمقراطية والتعددية، إلخ..

وهكذا استحالَ التحديثُ العربيُّ الرسميُّ الفوقي استبداداً وانغلاقاً وقمعاً وفساداً عريضاً واسعاً، وانعكس على حياة المجتمعات بؤساً وتخلفاً وابتعاداً عن معنى الحدثة الحقيقية.. والسبب وراء ذلك

هو أن الجماعات التحديثية العربية، وهي غالباً منتمة للحركة التغريبية، لم تتمكّن من بلورة مفاهيم وأطر فكرية وثقافية وفلسفية، لتطلعهم الفكري والسياسي بعيداً عن محاكاتهم المتكلفة للنموذج الثقافي والعملية الغربي.. راهنوا فقط على فرض تحديث شكلي من خارج سياقه على مجتمعاتنا المنتمة لسياق حضاري ثقافي آخر.. أي من دون الدخول المباشر إلى جوهر الحقيقة الحداثوية (العقل والحرية).. وانحصرت جلّ طروحاتهم ومشاريعهم في تمثّل التجربة الغربية، حيث اعتبر بعضهم (بشكل أو بآخر) أنّ التغريب شرط ضروري ولا بدّ منه للتحديث.. بل دعا بعضهم إلى الاحتلال الأجنبي لبلداننا كطريق منقذ من الاستبداد الفردي السلطاني، وكشرط لإقامة النظام الديمقراطي الجديد...!! إنّ ارتباط عملية التحديث بمركزية الغرب ومشاريعه الاستعمارية، حوّل التحديث وكأنّه عملية تغريب شاملة للحياة العربية والإسلامية.. وجعل هذه المساوقة، تؤدّي إلى تطبيق عشوائي وشامل لمعايير الغرب في الحداثة والتحديث، فأصبحت هذه المعايير هي الفصيل، وهي مؤشر النجاح والفشل^(١).

ونحنُ مع قناعتنا بفشل التحديث العربي والإسلامي على وجه العموم، وتعمق الأزمات التي عاشتها مجتمعاتنا العربية والإسلامية منذ ما قبل بدايات ما سمي بعصر النهضة العربية، وكانت تتمثل في تخلفها عن ركب الحضارة، والذي تظّهر أكثر على الأرض من خلال استمرار انحطاطها السياسي وارتهاؤها للفوضى والإمعية الحضارية والانقسامات العربية العربية وصراعاتهم وهزالتهم السياسية والعملية، وتكالب الآخرين عليهم، لكن معالجة تلك الأمراض لا تكون -مثلاً فعل نخب الثقافة والسياسة العربية منذ بدايات القرن الماضي- بالتهاوي مع الغرب، والانسحاق أمامه وتقديم فروض الولاء والطاعة له، وتحميل مسؤولية ذلك الفشل للدين الإسلامي.. مع اعترافنا -بطبيعة الحال- بأسبقية الغرب وعلو كعبه العلمي والتقني التكنولوجي، وتمكّنه من بناء نظم سياسية ودول حديثة

قوية ومقتدرة وحاضرة في عصرها، جعلت الفردَ الغربي يعيشُ أعلى مراحل التطور الحضاري العملي.. لكنه بقي غرباً احتكارياً ونخبوياً يقبض على مواقع وإمكانات القوة العلمية والمعرفية، ويمنع ويعيق تطور غيره من المجتمعات ومنها وعلى رأسها مجتمعاتنا العربية والإسلامية.. لا بل أكثر من ذلك، حيث كان هذا الغرب طامعاً بثروات بلادنا العربية والإسلامية على الدوام، واضعاً إياها على الدوام في بؤرة الاستهداف النفعي والمصلحي، وناظراً إليها كم منطقة ثروات لنهبه وسوق ضخمة لتصريف منتجاته وسلعه، ولكن بقي أمر واحد شكّل جداراً كبيراً وعالياً يمنعه من الاختراق وهو الإسلام، فعمل على إسقاطه في عيون أبنائه، والتشكيك في فعاليته وصلاحيته، وتعاون في هذا الصدد مع كثير من النخب الفكرية والسياسية العربية والإسلامية، وانطلقت تيارات التغريب والعلمنة لتشكّل في دين الأمة.. ويومها لم يكن للدين الإسلامي من مواقع قوة للدفاع والتحدي سوى مرجعيات المعنى التقليدية الرمزية المنتشرة هنا وهناك من عالمنا العربي والإسلامي (سواء في النجف الأشرف أو الأزهر أو قم أو جامع الزيتونة وغيرها)، وهي كانت تفتقر للقوة الحقيقية المنظمة لمواجهة تحديات الغرب وتياراته التغريبية الساعية لتهديد الإسلام في عقر داره.. كانت القوة يومها متركزة ومتمثلة فيما بقي من أطلال دولة الخلافة العثمانية، كآخر مظهر من مظاهر وجود «الدولة الإسلامية» في واقعها المكاني وامتدادها التاريخي (رغم المؤاخذات عليها)، حيث ذهبت تلك الدولة بذهابها، وأصبحت بلاد المسلمين مفتوحة ومستباحة أمام أطماع الغربيين بعدما تشكّل فراغٌ سياسي وعملي واقعي على الأرض العربية نتيجة انهيار تلك الدولة (السلطنة)^(١)، تفاقم معه أمر العرب والمسلمين

١. على هذا الصعيد، يؤكد برهان غليون على أنّ الدولة العثمانية، (بما كانت تشكّله من رمزٍ لاستمرارية تاريخية ترجع بنفسها لبدء الإسلام، أي لحقبة التأسيس الأوّلي)، كانت لا تزال تقدم -بالرغم من تفسّخها- غطاءً مقبولاً، وإنّ واهياً، لمسائل كبرى ليس من السهل إيجاد الحلول السريعة أو النظرية لها، والتي لا تقوم بدونها دولة ولا سياسة.. ومن هذه المشاكل مشكلة الشرعية التي تستند (أو ينبغي أن تستند) إليها السلطة، والقيم التي يمكن أن يمارس باسمها الحكم، وإطار السيادة والقوة التي كانت مورثة عن زمن الفتح والانتصارات العسكرية والتاريخية، والولاء الرمزي والسياسي لجماعة ترسّخت صورتها في الوعي، باعتبارها جماعة

الذين عاشوا هامشية سياسية نتيجة إبعاد نخبهم عن السلطة، فدخلوا حقبة الانفصال تلك دون غطاء سياسي أو رمزي شرعي مجتمعي فاعل ورصين وخبير بشؤون السياسة العالمية وفنونها وألعايبها.

ثالثاً-مجالات التَّغْرِيب وميادينه العولمية (العولمة كأداة تغريبية):

لا شكَّ أنَّ الثقافة الغربيّة وما فيها من حمولاتٍ فلسفية ومعرفية مادية بحتة بعيدة عن المعنى الغائي ومرتبطة بالراهن وخالية من الروح، تتناقض في العمق والجوهر مع ثقافتنا الإسلامية التي تقوم بالمعنى والغاية والمثل الأعلى والمقاصد الإنسانية العليا.

وقد أسهمتِ العولمة باعتبارها فضاءً مفتوحاً للتسويق والتسليع والاستهلاك المادي، في توسيع مجالات ومواقع حضور الفكر التغريبي في مجتمعاتنا، ورفع منسوب غربة العرب والمسلمين عن ثقافتهم ودينهم وهويتهم التي تشكلت في إطاره، ودفعتهم للارتقاء الأعمى في أحضان ثقافة الغرب وسلوكياتها المادية والاستهلاكية القائمة على علموية أداتية لا تنظر إلا لذاتها، خصوصاً مع امتلاك العولمة لوسائل التشويق والإثارة والانبهار والجذب المادي الغرائزي التي تبنتها معظم نظم الحكم السياسية العربية والتي باتت هي نفسها تغريبية وغريبة بالمعنى السياسي والثقافي عن محيطها الشعبي التاريخي، أي عن حاضنتها وتربتها الطبيعية.. والمقصود هنا بـ«غربة» السلطة السياسية العربية والإسلامية عموماً هو اتساع رقعة ومساحة التباعد والتنابد (وربما التناقض الكلي) ما بين الانتماء الثقافي والمعرفي الحضاري الإسلامي للشعب والأمة (وهو انتماءٌ إسلامي ماهوي أصيل)، وما بين الانتماء السياسي والأيدولوجي للنخب والسلطات الرسمية المهيمنة بالعنف وقوة الأمر الواقع^(١).

المسلمين أو الإسلام عامة، وأجهزة مادية مستقرة وراسخة تفرض الهيبة والاحترام، وتمثل سيطرة حقيقية ودائمة وموروثة على الأرض وفي ثنايا المجتمع. (راجع: برهان غليون، نقد السياسة.. الدولة والدين، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، لبنان/ بيروت، ط ٢/ ١٩٩٣م، ص ٢٣٦).

١. نبيل علي صالح، تاريخنا في قراءة معاصرة، مجلة المنهاج، العدد ٨٥-٨٦، خريف وشتاء ٢٠١٨م، ص ١٨٨.

هذه الغربة التي انطلقت من خلال حركة التّغريب وتوسعت مدى فكرياً وسياسياً لتجد لها قوى مساندة في سدة الحكم السياسي العربي والإسلامي، انطلق تأثيرها السّليبي في بلداننا ومجتمعاتنا من خلال مجالات عديدة أسهمت العولمة في ترسيخها أكثر فأكثر، ومن أبرزها:

١. في المجال الثقافي:

سعى دعاة التّغريب إلى تعميق النظرة النمطية السلبية عن الإسلام والثقافة الإسلامية مستخدمين اليوم كافة أشكال ومستويات العولمة السياسية والإعلامية والثقافية وغيرها.. وذلك من خلال التركيز على سلبيات الواقع العربي والإسلام القائم ونسبها للدين نفسه، في محاولة منهم لتزييف مفاهيمه وقيمه وتحريف مقولاته وأحكامه، والدعوة للتعاطي معه كدين ماضوي وهوية مغلقة وثقافة مسوّرة بالتطرف والعنف وإلغاء الآخر؛ وتفتقر للقدرة على التطور والانسجام مع العصر والحياة الإنسانية، وبالتالي لا مكان لهذا الدين -الذي تنبثق عنه تلك الثقافة- في عالم التقدم والعلم والازدهار الحياتي والمجتمعي، بل هو يقف -كما يزعم دعاة التّغريب- ممانعاً على طريق وصول العرب والمسلمين إلى نهضتهم التّمومية والحضارية الحقيقية، وإنه إذا ما أرادوا تحقيق ازدهارهم لا مناص لهم سوى بالسير على خطى الغرب والاندماج به والتماهي الكامل معه.

وهذا كله أتى كمحاولة من قبل تيارات التّغريب للنيل من الهوية والقيم الثقافية الإسلامية المؤسّسة، وإسقاطها في نظر أهلها وأتباعها، خصوصاً وأنّ الهوية والثقافة الإسلامية الأصيلة تتشكّل عملياً في إطار وعي الأمة لذاتها ولقيمها وانتظاماتها المعرفية الجوهرية التي نزل بها الإسلام، وشرحها وأوضحها الرسول الكريم ﷺ والأئمة الأطهار (عليهم السلام)، فإن فقدت الأمة هويتها ومعاييرها البنيوية الراسخة فقدت ذاتها وكيونيتها ومرجعيّتها القيمية والعملية التي تتحرك بموجبها في الحياة.. ولهذا يمكننا القول بأنّ إشاعة مفردات التّغريب الثقافي عن طريق مختلف أدوات العولمة (الإعلامية والسوقية الاستهلاكية) هو أحد أشكال السيطرة الغربية والأمريكية المركزية على ما سمي بالبلدان الطرفية المهمشة (همّ المركز وباقي ثقافات العالم هي الطرف).. حيث نجد ضعف الاهتمام بالثقافة

التَّغْرِيبُ وَالْعَوْلَةُ فِي مجتمعاتنا العربيَّة والإسلاميَّة ❖ ١٢٣

الرصينة الجادة، والانهاك بالثقافة المعلبة والجاهزة، مع التركيز على المواد والموضوعات الثقافية السطحية التافهة، سواء في القنوات الفضائية أو الصحف والمجلات ومختلف مواقع الإعلام والمسرح والسينما ووسائل الإعلام، ليتوقف معنى الثقافة هنا عند حدود الترفيه والاستهلاك والإمتاع الفني والتسلية والإغراء بما قد يقضي كلياً على معايير الوعي والمسؤوليات والإحساس بقيمة الحياة عند الفرد المستهدف.. وهذه من أشكال الاختراق الثقافي للتغريب المفضي إلى إلغاء الخصوصيات الثقافية ونسف الأصالة المحلية القيمية، وبالتالي الذوبان في مشروع ثقافي عولمي موحد هو الثقافة الأمريكية المعولمة.

بناء على ما تقدم نخلص إلى أنَّ طبيعة العلاقة بين هذه الثقافة العربية الإسلامية والثقافة الغربية لم تقم ولم تبْنَ -في كل تاريخها وخاصة اليوم- على التبادل والتفاعل الذي يفترض أن يجري بين جانبيين على درجة واحدة تقريباً من الندية، بحيث يتم بينهما تبادل يقوم على الأخذ والعطاء بشكل واع وفي ظل الاختيار الحر ودون تهديد للهوية. بل إن الوطن العربي يواجه غزواً ثقافياً غريباً يتم من طرف قوي غالب لطرف ضعيف مقهور.. وعادةً ما يتحوّل المقهور إلى مبهور بقوة القاهرة، فيأخذ منه ما لا يحتاج إليه، ورويداً رويداً يتحوّل إلى تابع ذليل له^(١).

وقد أدت محاولات تقليد الغرب الغالب في كثير من الأحيان إلى شكل سافر ومباشر من أشكال التبعية وفقدان الاستقلال.. فالثقافة الأجنبية تغزونا من كل حدي وصوب، ما تغزونا سائر أنماط حياة الغرب عامة. وعلى الرغم مما قامت به الثقافة العربية (الإسلامية) من جهود تظل الغلبة للتيار الدخيل، بسبب قوته الذاتية أولاً وبسبب ضعف مناعة البنية العربية ثانياً.. وقد أدى الضعف العربي والقوة والهيمنة الغربية إلى إجبار النموذج العربي الإسلامي السياسي والاقتصادي والثقافي والتربوي

١. علي أحمد مدكور، جوانب من إشكاليات الثقافة العربية، وحدة الثقافة العربية، مجلة دراسات تربوية، العدد ٢، السنة السابعة،

على الانكفاء والانزواء، وأصبحت مهمته الأساسية تكمن في الدفاع عن وجوده بعد أن تراجع إلى خط دفاعه كثقافة شعبية مغلوبة لأمة مغلوبة^(١).

٢. في المجال السياسي العملي:

نظر التيار التغريبي إلى الإسلام نظرة ثقافية تراثية تقليدية، معتبراً الإسلام مجرد علاقة روحية بين العبد وربّه، ولا دخل له بالحياة والسلوك الإنساني.. وهذه النظرة استقوها من الحركة الاستشراقية الغربية التي كانت -من باب العلم والموضوعية- أقلّ تطرفاً (رغم جذرية انتماؤها للثقافة الغربية المركزية والنخبوية في نظرتها للآخر) أكثر موضوعية من نظرة تيار التغريب العربي والإسلامي إلى دينه وواقع أمته التي خرج منها.. وتقوم تلك النظرة على عدم التمييز بين نوعين وشكلين للتراث الديني الإسلامي، فهناك العنصر الإلهي المقدس الذي لا يقبل التغيير والتعديل لأنه من الله تعالى، وليس لنا إلا أن نؤمن به، والعنصر البشري الأرضي غير المقدس، وهو عبارة عن الجهود الفكرية التي بذلها علماء وفقهاء ومفكرون وفلاسفة، في تحليلاتهم وتفسيراتهم وشروحاتهم وتأويلاتهم وتجديداتهم واجتهاداتهم القابلة -هي نفسها- للمراجعة والنقد والأخذ والرد والتفكير المتجدد دوماً^(٢).. وهذا هو التراث المتغير بتغير الزمان والمكان، وهو تراث يبقى مفتوحاً لآراء واجتهادات علماء في مدى الزمان كله.

أثّرت تلك النظرة (التي انتصر رموزها في فرض رؤيتهم الغربية نتيجة ظروف سياسية خارجية، ودعم منقطع النظر تلقوه من قوى الاستعمار الخارجي) على حياة العرب والمسلمين في موضوع العلاقة بين الإسلام وواقع المسلمين الذين كانوا ينظرون للدين (بعفويتهم وليس بنخبوية قياداتهم)

١. عزيز العظمة، الأصالة أو سياسة الهروب من الواقع، دار الساقي، لندن، طبعة عام ١٩٩٢م، ص ١٨.

٢. محمود حسني، جوانب من إشكاليات الثقافة العربية، وحدة الثقافة العربية، الاتحاد العام للأدباء والكتاب العرب،

الأردن/ عمان، طبعة عام ١٩٩٥م، ص ٥.

التَّغَرُّبُ وَالْعَوْلَةُ فِي مَجْتَمَعَاتِنَا الْعَرَبِيَّةِ وَالْإِسْلَامِيَّةِ ❖ ١٢٥

نظرة تقدير واحترام وأنه صالح لكل زمان ومكان.. فتمَّ للأسف إخراج الدِّين من دائرة الواقع ليعاد مرة أخرى إلى المسجد كحالة عبادية وعظية طقوسية، أي جرى إبعاده عن إحدى أهم وظائفه وهي الوظيفة العمومية والشأن الحياتي الاجتماعي والسياسي العام، إذ أن السياسة تتقوم بقيمة العدل، وكذلك الدين هو نفسه يتقوم بها كقيمة حقوقية نظر لها الرسل ونزلت بشأنها نصوص قرآنية مقدسة.. فالإسلام دين شامل متكامل لا يقتصر على ناحية معينة أو جانب دون آخر من حياة الفرد والمجتمع، بل هو دين ودولة يتحرك في المجال الخاص الشخصي والعام المجتمعي، وأنه لا انفصال بين الديني والسياسي، لأنَّ الدين جاء أساساً لإحقاق الحق وإقامة العدل وتمثله عملياً بين الناس ما قلنا، يقول تعالى:

﴿لَقَدْ أَرْسَلْنَا رُسُلَنَا بِالْبَيِّنَاتِ وَأَنْزَلْنَا مَعَهُمُ الْكِتَابَ وَالْمِيزَانَ لِيَقُومَ النَّاسُ بِالْقِسْطِ..﴾ (الحديد: ٢٥)

وأنَّ السِّياسة تريد - كما يقول فواعلها - تطبيق العدل بين الناس؛ فلماذا - والحال هذه - يتم التمييز بين الديني والسياسي طالما أن الهدف واحد بين الدين والسياسة وهو تحقق قيمة العدل؟!.. وأما التغريبيون (العلمانيون) فيعتقدون من جهتهم - كما قلنا - بأنه لا دور للدين في السياسة، ولا حضور له في ساحات الحياة وتعقيداتها ومختلف مواقعها، لأن الدين مقدس والسياسي مدّس، فلا يمكن للقداسة (التي تمثل نموذج القيم التأسيسية والأخلاق القارّة الفاضلة) أن تتلوّث بمستنقعات السياسة وشوائبها وقذاراتها البشرية من كذب ونفاق ورياء ومكر ودهاء ولعب على الحبال (وهي مواصفات الاشتغال السياسي).. والدين برأيهم أيضاً هو منظومة فوق بشرية، له بعد سماوي مفارق، هو ماض ثابت ومحدود، بينما التاريخ أرضي دنيوي، وله ماض وحاضر، متحرّك وغير محدود. طبعاً العلاقة بين الدِّين والسِّياسة أو الدِّين والسُّلطة ليست حديثة زمنياً، بل تعود إلى العهود الأولى لتطور الفكر والعقل البشري منذ أن انطلق الإنسان يتلمّس وجوده الفاعل على الأرض باحثاً ومدبراً،

في علاقته بنفسه ومحيطه وفعاليات وجوده المتنوعة.. ومنذ أن بدأت السلطة تتكون وتكبر وتهيمن على مفاصل حياة الإنسان، وتحاول التقرب من ممثلي الأديان للحصول على شرعيتها بين الناس.

في الواقع لا يمكنُ بناءُ أيّة قناعة راسخة وتحويلها إلى قانون مطلق قابلٍ للتنفيذ للعلاقة بين الديني والسياسي بين الدين والسلطة، ليس فقط في سياقنا الحضاري الإسلامي -الذي لم يعرف حقيقةً هذا الانقسام الديني والديني- بل حتى في أعرف ديمقراطيات الغرب العلمانية الحديثة القائمة على الفصل البنوي الحاد بين الديني والديني، في أشدّ مظاهرها تطرفاً وعنفواناً وهي العلمانية أو اللائكية الفرنسية التي تمثّل -كما تعرفنا عليها- علمنةً عارية من أية حمولات دينية، نازرةً للدين نظرة تطرّف وإلغاء كامل، بحيث كادتْ تقتربُ من العلمنة الملحدة.. وهي تختلف عن العلمنة الألمانية والعلمنة الإنكليزية التي كانت متساهلة مع البعد الديني.. بما يعني أنّ اللائكية هي النسخة الفرنسية من العلمنة التي تفصل الدين عن الدولة ومختلف شؤون الحكم.. وهي تقابل كلمة الكهانة الخاصة بالاكليروس الديني المسيحي.. أي هي الاستقلال الكامل عن اللاهوت.

المهم، أنه حتى في أكثر وأشدّ مناخات الإقصاء العلماني للدين والتعبئة الفكرية المضادة له القائمة نظرياً في تلك الدول، لا يمكن القول بوجود علمنة عملية حقيقية مطبقة على الأرض، بل للدين حضور ما فيها (في تلك الدول التي تدعي العلمنة)، وله أيضاً أدواره الوظيفية الواضحة للعيان، ولكن غير المقنونة ضمن الدساتير والنصوص الرسمية.. فهناك تطرف علماني ضد أديان أخرى وضد مجتمعات ودول أخرى، وصل حدود استخدام العنف الأعمى..!!.

٣. في المجال الاقتصادي:

يسعى الفكرُ التغريبي لتكريس نمط الاقتصاد الرأسمالي.. ومن الواضح أن لهذا النظام فهماً مادياً خالصاً للحياة، وأنظمة عملية تحدد معاييرها وأنظمة الفكرية والسلوكية بالجانب المادي النفعي، أي بنظام السّوق الاقتصادية. وقد جرى تطبيق تلك المنهجية المستقاة من الفكر الاقتصادي الغربي،

بصورة فوقية قسرية في كثير من بلداننا العربية والإسلامية منذ عقود طويلة، دونما وجود أي احتضان شعبي لها.

وقد أدت تلك السياسات الاقتصادية التغريبية الفوقية التي تم فرضها وتطبيقها من قبل الهياكل الإدارية المتغربة، إلى توسيع رقعة الفقر والتخلف والفساد، خصوصاً مع تصاعد سياسات انفتاحهم الاقتصادي على الغرب، وفتح الأسواق المحلية أمام الرساميل الأجنبية (الغربية منها بالذات) الذي التزمت به تلك النخب المتغربة، تحت شعار ظاهري هو تنمية مجتمعاتها وتطوير بلدانها في ظل هيمنة كاملة لمؤسسات إدارية وسياسية مترهلة وضعيفة وغير مهنية وغير مدربة، بل وفاسدة وغير مهيكلة اقتصادياً بما يتناسب مع ضرورات التحفيز الاقتصادي وعوامل الجذب الاستثماري.. فضلاً عن ذلك (وهذا هو الأهم) استنكاف الناس عن الانخراط في تلك المشاريع الاقتصادية والتنموية بسبب غربتها وعدم انسجامها مع سياقهم الحضاري الإسلامي.. فضلاً أيضاً عن أن النموذج الغربي للاقتصاد والتنمية، كان مكلفاً للحياة البشرية، رغم تمكّنه من بناء مجتمعات غربية منتجة وقوية، ونجاحه في توفير رفاه مادي كبير للفرد الغربي، حيث أنه كان نموذجاً مدمراً للبيئة والطبيعة ومختلف المجالات النفسية والاجتماعية^(١).

وعلى الرغم من محاولة تلك النخب التغريبية الاقتصادية والسياسية الحاكمة استصدار القوانين اللازمة لمواكبة التغيرات الاقتصادية العالمية، بهدف تطوير مجتمعاتها ورفع معدلات التنمية فيها (كما تزعم)، مع الاعتماد شبه الكامل على الرؤية الغربية لنظام السوق الاقتصادي، فقد بقيت مجتمعاتنا

١. نادر فرجاني، عن غياب التنمية في الوطن العربي، التنمية العربية (الوضع الراهن والمستقبل)، مركز دراسات الوحدة العربية،

لبنان/ بيروت، طبعة عام ١٩٨٥م، ص ٣١-٤٧.

رافضة للتنمية وللإقتصاد بالطريقة التي أرادوا فرضها وتحقيقها، وبقيت الإقتصادات المحلية ريعية ذليلة تابعة ومرتهنة للغربي، من أصغر الأشياء إلى أكبرها.

لقد أسهمت الرؤية التغريبية في هذا المجال الإقتصادي التنموي إلى بقاء التخلف الشامل مهيماً على بلداننا ومجتمعاتنا رغم حداثتها السطحية القشرية الظاهرة.. إذا ما معنى أن تشتري معملاً حديثاً وتنقله إلى أرضك مع آلاته وخبراته دونما امتلاكك القدرة العلمية والمعرفية لآلية تشغيله وتصنيعه وبناء مثله؟!..

إنَّ الفاعل الأساسي في الموضوع الإقتصادي التنموي هو الإنسان، وطبيعة الفكر والمعرفة التي تسيطر عليه وتدفعه للعمل والفاعلية، والإمكانات والمواهب التي يحوز عليها، وأيضاً البنية العلمية والتشريعية والقانونية والنظام الحقوقي والترتبة السياسية التي يعمل فيها ويمارس دوره وواجبه وبرنامجه الإقتصادي من خلالها.. فمهما نظرنا للإقتصاد ومدارسه ونماذجه ولوسائله وأدواته، يبقى الأهم من ذلك كله وجود الفاعل الإقتصادي القادر على التحفيز والعطاء والاستثمار.. والفاعل هو الإنسان، بفكره وعلمه وإيمانه بحضارته ونسيجه التاريخي الذي يبقى هو البيئة النفسية والشعورية الأكثر تأثيراً في وعيه وسلوكه الدافع للعمل والحضور والإنتاجية العملية.. لكن التيار التغريبي العربي لم يلتفت لبناء الإنسان، بل إلى تغريبه ومحاولة سلبه دينه ودفعه للتهاهي مع الرؤية الغربية، وهذا كان موضع رفض كامل من قبل هذا الفرد المسلم.

٤. في المجال التربوي (والتعليمي):

للتربية دور مهم في نقل الثقافة والاهتمام بها والمساهمة في تطوير كثير من عناصرها ومجالات فاعليتها العملية.. فالتربية تعمل على بناء الإنسان وتنشئته على ثقافة ما وتأصيلها في نفسه وزرع مقوماتها في وعيه عملية وسلوك مدرسي تعليمي مستمر عبر الأجيال.. وثقافتنا في عالمنا العربي والإسلامي هي ثقافة إسلامية تستند على فكر الإسلام وقيمه ومقاصده العليا في بناء إنسان ملتزم أخلاقياً وسلوكياً، ومنفتح على دينه بوعي ومسؤولية، وعلى عصره في مواقع العلم والمعرفة العلمية،

ومشارك في صناعة واقعه وتطوير مجتمعه انطلاقاً من قيمه ومبادئه الإنسانية الأصيلة.. ولكن المشكلة والخطورة هنا تكمن في موضوع التغريب الثقافي الذي مارسه وما زالت تمارسه نخب متغربة بالكامل استلمت مواقع الحكم والإدارة، وقامت بنشر مناهج الفكر التغريبي خاصة على مستوى فلسفة التربية والمناهج الدراسية وقضايا البحث العلمي واللغة العربية وغيرها، ومحاولة إعادة تركيبهم للنسيج التربوي الثقافي-الاجتماعي العربي والإسلامي وفقاً للنموذج الغربي ورؤيته للتربية والتاريخ والثقافة والحضارة والدولة وأنظمة التفكير، ولذا غلبت الصيغة الغربية في التربية والتفكير والتعليم، ليصبح موضوع التعليم عندنا مجرد اتباع أعمى وتقليد كاريكاتوري لتعليم الغرب، تتداخل فيه البيروقراطية، وترتيف التاريخ والجغرافيا، والاستهانة باللغة القومية، وتغريب المناهج وتغريب العلوم الإنسانية، وعلمانية الأنظمة التربوية الهادفة إلى تهमيش الإسلام أو استبعاده وإقصاؤه من خلال سلخها عنه، حيث أن معظم الدول العربية علمانية في أنظمتها وسياساتها وسلوكها وأساليب تربيتها، ولأول مرة يجري في بعض بلداننا العربية (نموذج مصر وسوريا) الحديث عن ضرورة استبعاد التربية الدينية تماماً من مناهج التعليم واستبدالها بمواد أخرى؛ لأنها مادة شكلية، خاصة وأنها لا تضاف إلى المجموع، أما اللغة العربية فمحظور أن تتضمن الآيات التي تتناول الجهاد، أو غير المسلمين، أو الحكام الطواغيت، وهناك مندوبون من بعض الدول الغربية يشرفون أو يتابعون المناهج العربية والإسلامية في بعض الدول العربية.

هذا الانسحاق أما الغرب والذي تمارسه نخب علمانية فجدة لا دين لها سوى مصالحها وتبعيتها للغرب، لم ولن يسهم سوى بإبقاء جذوة الصراعات قائمة في مجتمعاتنا ولن يحدّثها ويطورها بعيداً عن قناعاتها وخياراتها الدينية الإنسانية التي ما فتى الغرب وأصابعه في المنطقة يدجون ويخلطون عن سابق قصد وتصميم بين الإسلام والإرهاب (والعنف)، بين الإسلام والتطرف.. وكأن إعادة منهجة التعليم الرسمي العربي بإخراج مواد التربية الإسلامية (طبعاً بناء على أوامر تغريبية)، سيسهم في بناء

أسس التسامح والمحبة بين الحضارات والأمم، ويطور مجتمعاتنا ويحسن أحوالنا، ناسين ومتناسين أن لبّ وجوهر التخلف يكمن في الإقصاء والاستبداد والتبعية العمياء للغرب ومناهجه وآلياته، والانسحاق أمام أوامره ورغباته في مختلف المواقع السياسية وغير السياسية.. ومتناسين أيضاً أن الأمم والبلدان لا تحيا ولا تتطور بقبول ثقافة الآخر كما هي بلا هضم ولا استيعاب، والانفعال بها بلا وعي، والاستعارة منها بلا تأصيل.. والمجتمعات لا تتطور أيضاً بالتمرد على ثقافتها الأصيلة وعدم الوفاء بالتزاماتها العملية تجاهها، بل بالانفتاح على تاريخها وهويتها وثقافتها التاريخية التي هي موضع اعتزاز وفخر عند أبنائها الأوفياء الصلحاء، خاصة عندما تكون تلك الثقافة إنسانية في مبادئها وعقلانية واقعية في قيمها ومنفتحة في حركتها وفاعليتها، كما هي حالة وواقع ثقافتنا الإسلامية الأصيلة.

لقد كان الجهل بطبيعة الثقافة الإسلامية والتعاليم الصحيحة للإسلام كدين يستهدف صناعة الإنسان روحياً وإنسانياً، من أهم الأسباب التي دفعت لشيوع فكرة خاطئة أن السبب الرئيسي لتخلف الأمة هو اعتمادها على قيم وأفكار تراثية قديمة، لا تتناسب مع العصر ولا تلائم الحياة المتطورة، وأنه لا سبيل إلى تقدم العرب والمسلمين إلا بأخذهم للنماذج الغربية العصرية في كافة المجالات، ووصل الحال بأحد المفكرين العرب ليقول بأن الغرب بجذوره الفكرية وبمعتقداته استطاع أن يحقق التقدم، وأنه إذا أراد العرب التقدم، فليس عليهم سوى أن يتخلوا عن إسلامهم ويفكروا تفكيراً غربياً، مع أن الإسلام -وكما هو معروف- يحث على الالتزام بالمنهج العقلاني فكراً وعملاً^(١).. ويدعو للعمل والإنتاج والإبداع، وهذه كلها مكونات وعناصر أساسية للتقدم الحياتي البشري.. والإسلام يحضّ صراحةً على العلم بظواهر الكون، ويأمرنا أمراً مباشراً بأن «نقرأ» معالم الكون فوق قراءتنا لما نتعلمه بالعلم، وما يسطره.. والتاريخ العربي الإسلامي يشهد على تقدم العرب وتطور حركة العلوم

١. عبد القادر يوسف، حول النظرية العربية في التربية، مجلة المستقبل العربي (مركز دراسات الوحدة العربية)، العدد ٣٦٦، شهر

والاكتشافات عندهم، وفي هذا دليل كبير على أن الإسلام لم يصطدم بالعلم، وأنه لولا البيئة العلمية والمعرفية التي خلقها هذا الدين المعروف بعقلانيته (حيث تجاوزت آيات العقل الخمسين آية في القرآن الكريم) ما كان العرب والمسلمين وصلوا إلى تلك العلوم التي اعتمد الغرب في نهضته عليها أكثر بكثير من اعتماده على مقتضيات العقل اليوناني وحيثياته ونتائجاته^(١).. وواقع العرب والمسلمين اليوم (حيث استمرارهم في واقع التخلف والانحطاط التربوي والعلمي والبحثي والتعليمي) هو دليل - من جهة أخرى - على أن نظم العلمانية العربية (التي فرضتها عليهم النخب التغريبية بأبشع معانيها الاستبدادية على كل المستويات والأصعدة)، لم تسهم في تطوير مجتمعات العرب والمسلمين وتحديثها، ولم تكن قرينة التطور والتقدم بل هي وليدة التبعية والتغريب.. بالعكس فقد أحدثت عملية الفرض - (والتبعية لنظم الغرب)، وخصوصاً منها سياسات فرض مظاهر التغريب في منظومات التربية والتعليم العربية والإسلامية - أزمة حقيقية وصراعاً عميقاً في بنية الهوية العربية الإسلامية، بين ثقافة دخيلة غير مقبولة البتة في تلك المجتمعات وثقافة تاريخية يمتزج فيها الدين بالعادات والتقاليد ونظم الواقع الاجتماعي المتعدد المشارب والاتجاهات.. وكانت النتيجة على صعيدنا التربوي والتعليمي أن تكرست ظواهر الاغتراب والازدواجية وانفصام الشخصية في الشخصية العربية والإسلامية،

١. صدرت كتب غربية كثيرة بهذا الشأن لعل من أهمها وأحدثها كتاب: جورج صليب، العلوم الإسلامية وقيام النهضة الأوروبية، الناشر: مطبعة معهد ماساتشوستس للتكنولوجيا، ترجمة الدار العربية للعلوم، إصدار عام ٢٠١١م. ويخلص فيه الباحث إلى هناك فرضية تاريخية معروفة حاول الاستشراق الغربي ترسيخها في الذهنية المعرفية والسياسية العامة، مفادها أن نمو وازدهار الإنتاجية العلمية في الحضارة الإسلامية عبر مختلف مراحل التاريخ، جاء فقط بفضل التأثيرات الأجنبية، وأن ما حدث لاحقاً من تدهور وتخلف لتلك الحضارة كانت القيم والأفكار الإسلامية هي المسؤولة عنه.. ولكن كل البحوث والدراسات الحديثة أقامت الحجة على عكس تلك الفرضية، ووثقت بالدليل أنها كانت رؤية مضللة ومحض افتراء، حيث جاءت النتائج لتؤكد على أن الإنتاجية العلمية بين المسلمين قد عززتها ورسختها القيم الإسلامية نفسها بشكل فعال من خلال رفض الفلسفة الطبيعية الأرسطية.. ومن ثم كانت هناك لاحقاً تأثيرات ودوافع أخرى وراء تدهور الإنتاجية العلمية في الحضارة الإسلامية.

والعيش في تناقض صارخ بين إيمان الناس وقناعاتها وانتهاكها الحضاري الإسلامي وبين أنماط وسلوكيات تربوية وتعليمية (وهوياتية) مفروضة عليها من الخارج لا ترغب بها ولا تنفتح عليها.. لأنها بالأساس لا تعكس هوية المجتمعات العربية والإسلامية وقيمه وعقيدته وواقعه.. بل تسببت في تعميق مشكلة هذه الهوية، مما قاد -في معظم الأحيان- إلى افتقاد المسار والوجهة الحضارية العربية الإسلامية.. وهكذا قاد التغريب على هذا الصعيد التربوي إلى تغليف الهوية الأصلية (وهي هوية إسلامية) بغلاف كثيف من الغموض يحجب الإحساس بالاتجاه، ويعيق التغير والتصور، ويعقد الحركة ووضوح الرؤية والهدف^(١).

المبحث الرابع - آليات التصدي للتغريب والعولمة

ليس هُناك أية حلولٍ سحرية لمواجهة التغريب والتصدي لسلبات العولمة التي تحوّلت من ظاهرة وحالة إلى واقع حقيقي ملموس، له هيكلية وقواعده ومنظوماته المؤسسية والعملية في كل أنحاء العالم..

وجاءت العولمة لتكرّس واقع عالمي قائم على المادة يتحرك وفقاً لعقيدة نفعية لا تقيم وزناً سوى للمصالح والتربّح ومراكمة الثروات وتأييد ثقافة المال والاستهلاك وتسهيل مرور البضائع ومعها ثقافتها المنتجة لها.

بهذا المعنى أصبحت بلداننا -التي هي جزء من عالم المجتمعات والتبادل البشري- مرتعاً لحركة ثقافة التغريب التي استغلّت المنظومات العولمية وجيّرتها لصالح تعميق وتوسيع مديات تأثيرها وفاعلية وجودها على أكثر من صعيد سياسي واقتصادي وتربوي تعليمي.

١. سلامة الخميسي، التربية وتحديث الإنسان العربي، عالم الكتب (سلسلة قضايا تربوية)، مصر القاهرة، طبعة أولى لعام

التَّغْرِيبُ وَالْعَوْلَةُ فِي مجتمعاتنا العربيَّة والإسلاميَّة ❖ ١٣٣

ورغم ممانعة مجتمعاتنا العربيَّة المسلمة للتَّغْرِيب المَعُولم من خلال تَمَسُّكها بثوابتها الاعتقاديَّة وإيمانها العميق بثقافتها الإسلاميَّة وما تحتزنه من رؤى نظريَّة وقيم وسلوكيات عمليَّة، بقيت وسائل الممانعة لدى تلك المجتمعات دفاعيَّة بحيث لم تتعدَّ حدود الرِّفْض والاستنكار، مع محاولات فكريَّة ومعرفيَّة جادة قامت بها نخب مفكرة للدِّفاع عن ثقافة الأُمَّة وتراثها وقيمها الأصيلة في مواجهة غزو حقيقي يستهدفها في القلب، ويريدُ أن يصيب منها مقتلًا.

ولكن كيف يمكن للعرب والمسلمين مواجهة التَّغْرِيب والعولمة الممسكة بأدوات القوة الماديَّة الهائلة (السلطة-المعرفة-الإعلام)، في ظل واقع عربي وإسلامي متخلف، ضعيف ومترهل، يزداد ضعفًا وهوانًا مع تقادم الأيام.. خاصة مع احتلال الدول العربيَّة لمراتب متأخرة ومتدنيَّة جدًّا في أغلب المؤشرات سواء في مجال السياسة أو الاقتصاد أو الاجتماع؟!.

في الواقع، لا مكان في عالم اليوم للثقافات الضعيفة والواقفة موقف الدِّفاع عن نفسها، وتسوير وجودها بالأمان والبقاء في عالم الذكريات والبكاء على الأطلال.. ومواجهة الواقع المترهل والمتخلف الذي رسخته قوى التَّغْرِيب والاستبداد، تقتضي النزول من تلة الحنين والدِّفاع عن الهويات إلى الواقع العملي، والانخراط فيها وضخ روح التجديد في مختلف أًقْنِيَّة تلك الثقافة ليدق نبض العصر فيها من جديد.

نعم يجب أن تمتلك ثقافتنا القوة ليس للبقاء فقط، بل للانتقال من عوالمها التقليديَّة إلى عوالم مفتوحة على الحياة والعصر.. فالعولمة التي تحتزن -في حيز كبير منها- أنماط التَّغْرِيب الثقافي والسياسي العملي، باتت (كظاهرة واقعيَّة) تفرض وجودها على البشريَّة جمعاء، وليس فقط على بلداننا ومجتمعاتنا العربيَّة الإسلاميَّة.. ولا يمكنُ لدولنا الفقيرة والمُستضعفة والمستباحة تحقيق أية استجابة جيِّدة ونافعة على ما تثيره ثقافة التَّغْرِيب وواقع العولمة التَّغْرِيبِيَّة من تحديات جمة على الصَّعد كافَّة، ما لم يتم البدء الفوري بإحداث إصلاحات وتغييرات جذريَّة حاسمة في داخل هذه البلدان على صعيد الحكم والسُّلطة

وحقوق الإنسان، والحريّات السياسية والفردية ومنظومات الفاعلية الاجتماعية والاقتصادية التنموية، من أجل استنهاض قوى وإمكانات الواقع المحلي على طريق تفعيل ذاتها وقدراتها، واستشراف آفاق المستقبل، والتأثير القوي في مجريات الواقع الحضاري خاصة على صعيد مواجهة التغريب الشامل الرافض لتحررنا وحريتنا، والمصرّ على بقائنا في دائرة الحاجة والعوز والتعيش على فئات الحضارة الغربية التي تسعى إلى تعميق هوياتها ودوائر تأثيراتها من خلال ظاهرة العولمة في سياق احتكارهم للعلم والمعرفة العلمية الحديثة، وإحكام سيطرتها على الأسواق العالمية.. والموقف الدفاعي الحالي لهويتنا وثقافتنا لن يجعل ثقافتنا وحضارتنا -المستبعدة عن ساحة التأثير العالمي حالياً- قادرة على التحول إلى حضارة صانعة وفاعلة ومنتجة هي بذاتها للمعرفة والعلم والتقنية، لا أن تبقى مجرد حضارة هاشمية ليس لها من الحضارة إلا اسمها، تعيش على الموائد الدولية، خصوصاً مع وجود إرادة غربية قوية وجدية معيقة ومانعة لهذا التحول النوعي العربي والإسلامي المطلوب.

من هذا المنطلق علينا أن نواجه التغريب والعولمة بثقافة وهوية عربية إسلامية متماسكة وقوية، ومرنة ومتحررة من قيود الاستبداد التاريخي والمعاصر (الذي فرضته عليها قيود التاريخ وتسلط الحكام المعاصرين، للانطلاق إلى رحاب الحرية والحياة)، ومعبرة عن حقيقة المشاعر النفسية والأنسجة العقائدية التي يخترنها المسلمون في داخل وعيهم بعد تنقيتها من شوائب التاريخ، وإعادة تقديمها إلى العصر بما يتلاءم مع واقع الإسلام في أصله وحقيقته الجوهرية كدين عالمي إنساني، من أجل أن يكون تفاعلنا مع الآخر -في مجال العولمة الثقافية- مثمراً ومنتجاً، وقادراً على تقويم مظاهر هذه العولمة، ودراستها، وغربلتها، بحيث تتحول إلى حركة حضارية إيجابية عاقلة، تسير على طريقة تأمين النمو أو الصحيح لثقافات الآخرين، وتسهم في بناء ثقافة عالمية إنسانية توظّف في خدمة الناس. وثقافتنا الإسلامية -في حقيقة أمرها- تدرك تماماً من خلال إثارتها الإنسانية العالمية.

إن شرط مواجهتها للعولمة والتغريب، وبالتالي امتدادها ونفاذها إلى قلب ووعي العالم المعاصر، لا يمكن أن يتحقق من دون فهم عميق لقوانين الحياة الراهنة، وأدواتها، وسبل ممارسة الأداء الناجح في

التَّغْرِيبُ وَالْعَوْلَةُ فِي مجتمعاتنا العربيَّة والإسلاميَّة ❖ ١٣٥

مختلف مجالاتها وميادينها.. ونجاحنا نحن كمسلمين، لا يكمن في الهروب من العولمة ورفض مواجهة قوى التغريب، والانغلاق على أفكارنا ورسالتنا، والابتعاد عن معطيات العصر وتجنُّب مواجهة تحدياته وهمومه وتعقيداته، لأنَّه بكل بساطة وقوة يقتحم أجواءنا بدون استئذان، من كل حذب وصوب. ولن نكون فاعلين فيه ما لم نشارك في بناء حضارته، ونتحمَّل مسؤولياتنا فيه (خصوصاً الثقافية منها) بإيجابية تامة، ونتعامل مع معطياته بنجاح.. وسبيلنا إلى ذلك العلم والإيمان والعمل بهما، وتدبُّر قوله تعالى:

﴿يَا مَعْشَرَ الْخِنِّ وَالْإِنْسِ إِنَّ اسْتَطَعْتُمْ أَنْ تَنْفُذُوا مِنْ أَقْطَارِ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ فَانْفُذُوا لَا تَنْفُذُونَ إِلَّا بِسُلْطَانٍ﴾ (الرحمن: ٣٣) ..

فالسلطان هنا منطق وحجة وبرهان وعلم، وعمل به وتطبيق لمعطياته، ونفوذ حسب قوانينه التي تبقى اكتشافاً لقدرة الخلق وقوانين الكون الذي يدبره بقدرته وحكمته.

إذا المطلوب هو أن نستخرج أفضل وأهم ما تختزنه ذاتنا الثقافية الإسلامية، أي أن نؤسس لثقافة إسلامية أصيلة جديدة تخوض غمار مواجهة الواقع السياسي والاجتماعي ..

ويجب أن نعلم أنَّه لا يوجد مجتمع أو دولة أو أمة في هذا العالم تخلو من التعقيدات والمشاكل والتحديات الاقتصادية وغير الاقتصادية، فكل الحضارات والبلدان تعاني من أمراض وتؤ من بهويات ومقدسات، ولكنها تفتح على عصرها، انطلاقاً من وجود أشخاص وحكومات ومجتمعات قوية وقادرة وقابلة، تمتلك إدارة واعية وكفّية ومسؤولة للموارد والثروات التي تملكها تلك المجتمعات، بينما حالنا نحن معكوسة، حيث أن بلداننا ومجتمعاتنا تسيطر عليها نخبة متعالية شبه عاجزة عن إدارة ما تملكه مجتمعاتها من موارد وثروات وقدرات وطاقات جبارة، مع انتشار للفساد والإفساد والأمراض المجتمعية، وتفشي المحسوبيات والزبائنيات ووالخ.

إنّ قوى التغريب استفادت من إمكانات العولمة وركبت موجاتها لتحقيق أغراضها، فما المانع الذي يمنع ثقافتنا من استثمار إيجابيات العولمة...؟! فهذه العولمة مهما كانت لها تداعيات سلبية، فهي تتيح لنا إمكانات كبرى للنفاذ إلى العصر والحضور الفاعل فيه، بشرط تغيير واقعنا الداخلي وإعادة تصميمه حقوقياً وإنسانياً.. وهي (أي العولمة) لا تخيف ولا تؤثر سلباً إلا على المجتمعات الضعيفة والمتخلّفة الفاقدة لإحساسها الحقيقي (ومسؤولياتها التاريخية) بالحياة والعصر، والتي لا تملك زمام أمورها وتفتقر لقيادات واعية مسؤولة.

على هذا الصعيد نعتقد أن استثمارنا لإمكانات العولمة، للحفاظ على الهوية والدفاع عن الخصوصية الثقافية في مواجهة قوى التغريب، مشروط بمدى عمق عملية الانخراط الواعي في عصر العلم والتكنولوجيا، والوسيلة في كل ذلك هي اعتماد الإمكانات التي توفرها العولمة نفسها، أعني الجوانب الإيجابية منها.

المبحث الخامس-الإسلام بين قبول العالمية الإنسانية ورفض التغريب العولمي

الإسلام دينٌ ورسالة إنسانية تستهدف بناء الإنسان وصياغته وفقاً لرؤية إلهية تقوم على فكرة الخلافة الربانية وما تقتضيه من مسؤوليات بناء الحياة وإعمار الأرض على ضوء قيم العدل والمساواة والتوازن الروحي والمادي.. بالتالي يوجه القرآن خطابه إلى كل إنسان في كل زمان ومكان، ولا يقصرها على بعد زمني ومكاني واحد، بما يعني أن مسؤولية الدعوة للإسلام وللقيم التي يريد صياغة الإنسان عليها، مستمرة مع الأيام حتى يرث الله الأرض وما عليها ومن عليها.

بهذا المعنى الإسلام دين عالمي في فكره وقيمه وخطابه الدعوتي الإنساني للبشرية جمعاء، يقول تعالى: ﴿وَمَا أَرْسَلْنَاكَ إِلَّا رَحْمَةً لِّلْعَالَمِينَ﴾ (الأنبياء: ٢١)، ﴿تَبَارَكَ الَّذِي نَزَّلَ الْفُرْقَانَ عَلَى عَبْدِهِ لِيَكُونَ لِلْعَالَمِينَ نَذِيرًا﴾ (الفرقان: ٢٥)، وقوله تعالى: ﴿إِنَّ هُوَ إِلَّا ذِكْرٌ لِّلْعَالَمِينَ وَلَتَعْلَمَنَّ نَبَأَهُ بَعْدَ حِينٍ﴾ (القلم: ٥٢).. ﴿وَمَا أَرْسَلْنَاكَ إِلَّا كَافَّةً لِّلنَّاسِ بَشِيرًا وَنَذِيرًا وَلَكِنَّ أَكْثَرَ النَّاسِ لَا

التَّغَرُّبُ وَالْعَوْلَةُ فِي مجتمعاتنا العربيَّة والإسلاميَّة ❖ ١٣٧

يَعْلَمُونَ ﴿سبأ: ٢٨﴾.. ويوجه القرآن كلماته ونداءاته لكل الناس بلا تقييد ولا تحديد ولا خصوصية، يقول تعالى: ﴿يَا أَيُّهَا النَّاسُ اعْبُدُوا رَبَّكُمُ الَّذِي خَلَقَكُمْ وَالَّذِينَ مِنْ قَبْلِكُمْ لَعَلَّكُمْ تَتَّقُونَ﴾ (البقرة: ٢١)، وقوله تعالى: ﴿يَا أَيُّهَا النَّاسُ كُلُوا مِمَّا فِي الْأَرْضِ حَلَالاً طَيِّباً وَلَا تَتَّبِعُوا خُطُوَاتِ الشَّيْطَانِ إِنَّهُ لَكُمْ عَدُوٌّ مُبِينٌ﴾ (البقرة: ١٦٨)، وقوله تعالى: ﴿يَا أَيُّهَا النَّاسُ قَدْ جَاءَكُمْ الرَّسُولُ بِالْحَقِّ مِنْ رَبِّكُمْ فَآمِنُوا خَيْراً لَكُمْ...﴾ (النساء: ١٧٠)، وقوله: ﴿قُلْ يَا أَيُّهَا النَّاسُ إِنِّي رَسُولُ اللَّهِ إِلَيْكُمْ جَمِيعاً﴾ (الأعراف: ١٥٨)، وقوله: ﴿يَا أَيُّهَا النَّاسُ قَدْ جَاءَكُمْ مَوْعِظَةٌ مِنْ رَبِّكُمْ وَشِفَاءٌ لِمَا فِي الصُّدُورِ وَهُدًى وَرَحْمَةٌ لِّلْمُؤْمِنِينَ﴾ (يونس: ٥٧)..

ومن خلال هذه المعاني الروحية والعملية الواسعة التي توفرها وتبثها تلك الآيات والنصوص القرآنية في أرجاء الإنسانية، تتأكد عالمية هذا الدين ونزوعه للبعد الإنساني باعتباره ديناً خاتماً أقر واعترف بكل الأديان والرسالات السابقة، وجدد في مفاهيمها، وطوّر في معانيها، وقدمها للبشرية خطاباً عالمياً إنسانياً يتناسب مع فطرة الإنسان وطبيعته الذاتية، ويناسب أوضاعه الحياتية في كل زمان ومكان، في توازنه واعتداله ووسطيته ورفضه للغول والتطرف، يقول تعالى: ﴿وَكَذَلِكَ جَعَلْنَاكُمْ أُمَّةً وَسَطًا لِتَكُونُوا شُهَدَاءَ عَلَى النَّاسِ وَيَكُونَ الرَّسُولُ عَلَيْكُمْ شَهِيداً﴾ (البقرة: ١٤٣). ويقول الله تعالى: ﴿إِنَّ اللَّهَ يَأْمُرُكُمْ أَنْ تُؤَدُّوا الْأَمَانَاتِ إِلَىٰ أَهْلِهَا وَإِذَا حَكَمْتُمْ بَيْنَ النَّاسِ أَنْ تَحْكُمُوا بِالْعَدْلِ إِنَّ اللَّهَ نِعِمَّا يَعِظُكُمْ بِهِ إِنَّ اللَّهَ كَانَ سَمِيعاً بَصِيراً﴾ (النساء: ٥٨)..

وعندما يوجّه القرآن خطابه العام للناس جميعاً فهو لا يفرق فيما بينهم، بألوانهم ولا بقومياتهم ولا بجنسياتهم أو خلفياتهم الجهوية والاثنية والعرقية وغيرها، كما أنه ينبذ أية دعوات أو مشاريع خاصة وفتوية للفرقة والعنصرية والنزاعات الجهوية والطائفية والإقليمية وغيرها؛ فالله تعالى خلق الناس متنوعين مختلفين، ولكنه جعل قيمة التقوى معياراً للتفاضل فيما بينهم، قال تعالى: ﴿يَا أَيُّهَا النَّاسُ إِنَّا

خَلَقْنَاكُمْ مِنْ ذَكَرٍ وَأُنْثَى وَجَعَلْنَاكُمْ شُعُوبًا وَقَبَائِلَ لِتَعَارَفُوا إِنَّ أَكْرَمَكُمْ عِنْدَ اللَّهِ أَتْقَاكُمْ إِنَّ اللَّهَ عَلِيمٌ خَبِيرٌ ﴿١٣﴾ (الحجرات: ١٣).

والعالمية الإسلامية التي تستند على قيم الإسلام كدين عالمي إنساني، في مختلف علاقاته وطرائق تعاملاته الإنسانية المعروفة مع الشعوب والمجتمعات التي انفتحت عليها، تختلف في دعواها ورؤيتها وسلوكياتها عن العولمة، من حيث أن العالمية رؤية إنسانية تركز على المشتركات الحضارية بين الشعوب والأمم والحضارات، وتقوم على تأصيل فكرة التعاون والتفاعل الخلاق بأساليب الحوار والتي هي أحسن بعيداً عن وسائل القوة والغصب والإكراه.. بينما العولمة - كما أثبتت الوقائع والتجارب الدولية خلال العقود الثلاثة الأخيرة - ليست أكثر من وسيلة فرض نمط محدد جاهز ومعلّب من الثقافة والسياسة والاقتصاد على الشعوب والأمم دونها أي اعتبار لخصوصياتها الثقافية وتقاليدها الاجتماعية وسياقاتها الحضارية.. ويرتبط هذا الفرض والقسر بسيادة القوة في العلاقات الدولية، بمعنى أن تحاول دولة أو مجموعة دول (بفعل ما تمتلكه من مصادر قوة ومن قدرة على الفعل والتأثير في مسار العلاقات الدولية)، تصدير نمط محدد إلى العالم تحقيقاً لمصالحها في الدرجة الأولى.. والخطأ الذي شاع حول النزعة العالمية أو الانفتاح العالمي للإسلام، يأتي من حيث اعتباره نوع من العولمة، بينما هي (أي العالمية) مختلفة - كما ذكرنا - عن العولمة، وهي تتمثل في تلك المجهودات المشتركة بين الدول والأمم والشعوب، في طموحاتهم وتعاونهم في شتى ميادين الفكر والعلوم والمعرفة والتقانة^(١).. فالعالمية محاولة للارتفاع بالخصوصية التي تمتلكها المفاهيم العقدية، التي نشأت في بيئة مخصوصة في سبيل التفتّح على ما هو عالمي وكوني، أمّا العولمة فهي إرادة للهيمنة تسعى إلى قمع الخصوصية وإقصائها وربما إلغائها كلياً...!!!

١. عدنان السيد حسين، العلاقات الدولية في الإسلام، المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر، طبعة أولى ٢٠٠٥م، ص ٣٢٢.

إنَّ العالمية الإسلاميّة التي تأسّس وتؤصّل للمنهج الإنساني العقلاني في دائرة الغايات العليا التي أقرتها الشرائع السماوية (ومنها الشريعة الإسلامية) والتي تحث على الإبداع وإغناء المعرفة، والانفتاح على الحضارات والثقافات العالمية غير المعولة، باتت حاجةً ماسّة لهذه البشرية التي تتفاقم أمراضها النفسية والعملية وتجمّح قواها وفواعلها للغلو المادي الاستهلاكي الذي كلف (وما زال يكلف) البشرية كثيراً من الدماء والدموع.

أما العولة فهي لم تتمكن من التحوّل لعامل مشترك تكاملي بين الأمم والحضارات رغم مكامن قوتها الواضحة، وكل الشعارات والدعايات التي قام بها الغرب وقواه التغريبية في المنطقة، من أنها (أي العولة) هي مشروع حضاري إنساني لتوحيد العالم على أسس ومبادئ كونية إنسانية، كانت محض تضليل وتزييف وافتراء.. فالعولة لا تمثل مشروعاً حضارياً وإنسانياً لتوحيد العالم على أساس النقاط المشتركة، وتحقيق التكافؤ والتوازن، والتنوع في دائرة الوحدة، بحيث يأخذ كل شعب في الدائرة العلمية حصته من خلال حاجاته وعناصره ومصالحه.. إذ كيف تجتمع الإنسانية مع السعي الدائم والحديث للدول الغربية لإخضاع شعوب العالم المستضعف ومنعها من التطور العلمي والتنموي؟!.. إننا نعتقد أن تلك الفروقات التي تكرسها التغريب والعولة في بعدها الاجتماعي والاقتصادي بالذات ستؤدي لا محالة إلى نتائج كارثية على المستوى الإنساني. وقد بدأنا نلمس فعلياً كثيراً منها في الآونة الأخيرة، وذلك من خلال:

١. تحطيم آمال الشعوب الفقيرة والمستضعفة في التحرك وتحقيق الاستقلال الاقتصادي والسياسي، وبالتالي انهيار تطلعاتها في التعبير عن ذاتها، وحضارتها، وكيانها الداخلي المستقل عن الذات المركزية للآخر. ويبدو ذلك واضحاً من خلال تداخل السلوك الاقتصادي مع السلك السياسي في سياق ما يجري حالياً من إسقاط لكل الحواجز والحدود والخطط والتوجهات الدولية أمام حركة رأس المال دخولاً، وخروجاً، واستثماراً، وانتهاج طريق وحدانية السوق الرأسمالية

المتوحشة، وفتح السبل والمعايير الدولية كلها أمامه، حتى لو كلف ذلك ارتكاب مجاوز دموية، أو إشعال حروب، وإثارة فتن واضطرابات داخلية هنا، وإسقاط حكومات.

٢. انعدام الأمن والطمأنينة، وسيطرة العقائد العنصرية والمعادية للآخر بالمثل في العالم، بعد حقبة طويلة من سيطرة الإيديولوجية العالمية الليبرالية، والقومية، والاشتراكية إضافة إلى تأكيد التيارات الأصولية الجديدة - سواء كانت دينية وعلمانية - على قضايا الهوية، والذاتية، والعودة نحو العقائد المتزمتة الرافضة لوجود الآخر.

إنَّ الإسلامَ دينٌ عالمي لا يقفُ حجرَ عثرة في طريق تطور الإنسان وتحديث المجتمعات طالما أن هذا التطور مقرون بالإنسانية والغائية القيمية، بل يعتبر أن الحداثة الحقيقية ليست هي حداثة الشكل والمظاهر العمرانية، وهيمنة ثقافة التسليع والرفاهية الاقتصادية المطلقة غير المتوازنة (ثقافة الاستهلاك المادي الفارغ المدمر للحياة والموارد والطاقات) على حساب الوعي والفكر والمعايير العقلية عند الإنسان، وليست هي ثقافة الشكل والمظهر على حساب المضمون والجوهر الإنساني الروحي العميق.. وليست هي أيضاً حداثة شراء أحدث أنواع المصانع والمعامل والاختراعات والمكتشفات والطائرات ومختلف أشكال ومظاهر التكنولوجيا دون وعي ومعرفة ثقافتها ومناخها المعرفي الذي أفضى إليها وأنتجها وساهم في إبداعها وبنائها ونموها وتحولها لكائن حي مادي مفيد.. وبالتالي، فلا حداثة فعلية مطلوبة من دون اعتماد ثقافة العقل والحرية والمبادئ الإنسانية، ولا حداثة فعلية مستقبلية من دون اعتماد مناهج فلسفة العلوم لتجديد العقلانية وتطويرها وتفعيلها.

المصادر

أولاً: القرآن الكريم.

ثانياً: الكتب:

١. ابن أبي بكر الرازي، مختار الصحاح، المكتبة العصرية والدار النموذجية، لبنان/ بيروت، ط ٥/ ١٩٩٩ م.
٢. إدوارد سعيد، الاستشراق: المفاهيم الغربية للشرق، ترجمة محمد عناني، دار رؤية للنشر والتوزيع، مصر/ القاهرة، (ترجمة للنسخة الصادرة عن دار بنجوين عام ١٩٩٥ م)، طبعة أولى لعام ٢٠٠٦ م.
٣. السيد أحمد فرج، العولمة والإسلام والعرب، دار الوفاء، مصر/ المنصورة، الطبعة الأولى، ٢٠٠٤ م.
٤. يرهان غليون، نقد السياسة.. الدولة والدين، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، لبنان/ بيروت، ط ٢/ ١٩٩٣ م.
٥. جورج صليبا، العلوم الإسلامية وقيام النهضة الأوروبية، الناشر: مطبعة معهد ماساتشوستس للتكنولوجيا، ترجمة الدار العربية للعلوم، إصدار عام ٢٠١١ م.
٦. جلال آل أحمد، نزعة التغريب، ترجمة: حيدر نجف، سلسلة كتاب قضايا إسلامية معاصرة، العراق/ بغداد، طبعة عام ٢٠٠٠ م.
٧. جمال الدين محمد بن مكرم بن منظور، لسان العرب، تحقيق: عبد الوهاب والعبيدي، دار إحياء التراث العربي، لبنان/ بيروت، ط ٣/ ١٩٩٩ م.
٨. سلامة الخميسي، التربية وتحديث الإنسان العربي، عالم الكتب (سلسلة قضايا تربوية)، مصر القاهرة، طبعة أولى لعام ١٩٨٢ م.
٩. صلاح سالم زرنوقة، العولمة والوطن العربي، جامعة القاهرة، طبعة أولى لعام ٢٠٠٢ م.
١٠. عبد الرزاق الخشروم، الغربية في الشعر الجاهلي، منشورات اتحاد الكتاب العرب، سوريا/ دمشق، طبعة عام ١٩٨٢ م.
١١. عدنان السيد حسين، العلاقات الدولية في الإسلام، المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر، طبعة أولى ٢٠٠٥ م.
١٢. عزيز العظمة، الأصالة أو سياسة الهروب من الواقع، دار الساقي، لندن، طبعة عام ١٩٩٢ م.
١٣. فضل الله محمد إسماعيل، العولمة السياسية: انعكاساتها وكيفية التعامل معها، مكتبة بستان المعرفة، الطبعة الأولى، ١٩٩٩ م.

١٤٢ ❖ نحن و التغريب

١٤. محمد السيد سليم، حول العولمة والعلاقات الدولية، سلسلة محاضرات، الموسم الثقافي في قسم العلوم السياسية، كلية الاقتصاد والعلوم السياسية/ جامعة القاهرة، طبعة أولى لعام ٢٠٠٠م.
١٥. محمد محفوظ، الإسلام والغرب وحوار المستقبل، المركز الثقافي العربي، لبنان/ بيروت، طبعة أولى ١٩٩٨م.
١٦. محمود حسني، جوانب من إشكاليات الثقافة العربية، وحدة الثقافة العربية، الاتحاد العام للأدباء والكتاب العرب، الأردن/ عمان، طبعة عام ١٩٩٥م.
١٧. محمد رضا المظفر، أصول الفقه، مؤسسة النشر الإسلامي، إيران/ قم، طبعة عام ٢٠٠٢م.
١٨. نادر فرجاني، عن غياب التنمية في الوطن العربي، التنمية العربية (الوضع الراهن والمستقبل)، مركز دراسات الوحدة العربية، لبنان/ بيروت، طبعة عام ١٩٨٥م.

ثالثاً: المجالات المحكّمة:

١. أحمد صدقي الدجاني، مفهوم العولمة وقراءة تاريخية للظاهرة، جريدة القدس، تاريخ النشر: ٦ / ٢ / ١٩٩٨م.
٢. أحمد كمال أبو المجد، العولمة والهوية ودور الأديان، مجلة المسلم المعاصر، العدد (٩١)، السنة الثالثة والعشرون.
٣. عبد الرحمن إبراهيم حمد، دور العلوم في التصدي للتغريب والعولمة، مجلة مداد الآداب، جامعة بغداد/ كلية الآداب، عدد خاص بمؤتمر العلوم الإنسانية والتنمية البشرية المعاصرة، العدد ١٢، حزيران ٢٠١٥م.
٤. عبد القادر يوسف، حول النظرية العربية في التربية، مجلة المستقبل العربي (مركز دراسات الوحدة العربية)، العدد ٣٦، شهر شباط لعام ١٩٨٢م.
٥. عمر التومي الشيباني، التغريب والغزو الصهيوني، مجلة الثقافة العربية، ليبيا، العدد ١٠، السنة التاسعة لعام ١٩٨٢م.
٦. علي أحمد مدكور، جوانب من إشكاليات الثقافة العربية، وحدة الثقافة العربية، مجلة دراسات تربوية، العدد ٢، السنة السابعة.
٧. نبيل علي صالح، تاريخنا في قراءة معاصرة، مجلة المنهاج، العددان ٨٥-٨٦، خريف وشتاء ٢٠١٨م.

رابعاً: مواقع الانترنت والمنصات الرقمية:

١. برهان غليون، العرب بين حلم النهضة والخوف على الهوية، محاضرة في معهد الدوحة، نقلها موقع الجزيرة، تاريخ النشر: ٢٥ / ٤ / ٢٠٢١م، الرابط:

بحث الاختلافات المفهومية للتغريب بين آراء أحمد فرديد و جلال آل أحمد^١

محمود مقدس^(٢)

د. أحمد ساعي^(٣)

الخلاصة

يحظى عقد الأربعينيات من القرن الرابع عشر للهجرة الشمسية^(٤) بأهمية بالغة؛ ويعود السبب في ذلك إلى ظهور مصطلح التغريب للمرة الأولى في الأدبيات السياسية الشائعة بين شريحة المثقفين والمستنيرين. وعلى الرغم من اشتهاار كلّ من أحمد فرديد و جلال آل أحمد بوصفهما شارحين لمفهوم التغريب، فإنّ فهم كلّ واحد منهما وتناوله للموضوع، خلافاً لما هو المتصور يختلف عن الآخر إلى حدّ كبير. ويأتي هذا المقال إجابة عن السؤال حول مكمّن الاختلاف بين جلال آل أحمد و فرديد في طرح

١. مقال مقتبس من أطروحة على مستوى الدكتوراه لكانتها محمود مقدس بإشراف الدكتور أحمد ساعي، تحت عنوان علل افول گفتان سکولاریسم و سیطره گفتان مذهبی در فرهنگ سیاسی روشنفکران مخالف شاه از ۱۳۳۲ تا ۱۳۵۷ (رويکرد زيائي شناختي و اسطوره اي).

تعريب: حسن علي مطر.

٢. طالب على مستوى الدكتوراه من الجامعة الإسلامية الحرة، قسم العلوم والتحقيقات في طهران، العلوم السياسية، طهران، إيران.

٣. أستاذ مساعد وعضو اللجنة العلمية في الجامعة الإسلامية الحرة، قسم العلوم والتحقيقات في طهران، العلوم السياسية، طهران، إيران.

٤. يقابله عقد الستينيات من القرن العشرين للميلاد. (المعرب).

وتدوين مفهوم التغريب، وما الذي كان يريده كلّ واحد من هذين المفكرين من مفهوم التغريب؟ وتقوم فرضيّة هذه المقالة على القول إنّ مراد أحمد فرديد كان ناظرًا في الغالب إلى الناحية الأنطولوجيّة والوجوديّة من التغريب، في حين كان جلال آل أحمد يؤكّد - في لا وعيه - على الجانب الماهويّ من التغريب. وبعبارة أخرى: بينما كان فرديد يزعم أنّ الغرب والشرق مفهومان أنطولوجيّان يشير كلّ واحد منهما إلى نوعين من الفهم للوجود في حدّ ذاته ونفسه، يذهب جلال آل أحمد إلى القول إنّ تعارض الغرب والشرق لا يكمن في ناحيته الوجوديّة والأنطولوجيّة، وإنّما هو أمر يرتبط بالماهية والهويّة التاريخيّة.

المقدّمة:

لا شكّ في أنّ انقلاب الثامن والعشرين من شهر مرداد^(١)، ودور الدول الغربيّة فيه، قد شكّل واحداً من أهمّ المنعطفات في وعي المثقّفين والمستنيرين في إيران؛ إذ حدث بعدها أن تغيّرت نظرتهم إلى المجتمع والسياسة والكفاح والعالم تغيّراً جذريّاً. وقد توصّلوا - بسبب الدور الصارخ لأمريكا في هذا الانقلاب إلى نتيجة مفادها أنّ شعار الحرّيّة الذي ترفعه هذه الدولة العظمى ليس سوى خدعة، وأنّ عقد الآمال عليها في تحقيق الحرّيّة الحقيقيّة ليس سوى تعلّقاً بالسراب. ولهذا السبب أخذوا منذ ذلك الحين - ولاسيّما في عقد الأربعينيّات - ينظرون إلى كلّ ما يحمل بصمات الغرب بوصفه شيئاً مذموماً ويدعو إلى الريبة، وأخذ ينضج بينهم التوجّه المتدرّج نحو المضامين الوطنيّة. وقد ذكر جهانبغلو^(٢) ثلاث خصائص هامّة ومشتركة بين المستنيرين من أبناء هذا الجيل، وذلك على النحو الآتي:

١. انقلاب عسكريّ قام به جيش النظام الشاهنشاهيّ، بتاريخ: ٢٨ / ٥ / ١٣٣٢ هـ ش (الموافق لـ: ١٩ / ٨ / ١٩٥٣ م، وذلك بدعم من الولايات المتّحدة الأمريكيّة لإطاحة حكومة محمد مصدّق المنتخبة شعبيّاً. (المعرب).

٢. أمير حسين جهانبغلو (١٩٢٣ - ١٩٧١ م): فيلسوف ومحقّق إيراني في حقل الفلسفة والاقتصاد والتاريخ. (المعرب).

بحث الاختلافات المفهومية للتغريب بين آراء أحمد فرديد وجلال آل أحمد ❖ ١٤٥

١. التأثر بالرؤية الماركسيّة الشموليّة الروسية، أو أنصار العودة إلى الأصالة الإسلاميّة في المجتمع.

٢. اعتبارهم أنفسهم المشرّعين السياسيين والأخلاقيين في المجتمع.

٣. التحدّث عن الحداثة الوطنيّة، ومعارضة المكننة والنظام الصناعي والهجرة إلى المدن.

ومع غصّ الطرف عن أنّ إدراك هذا الجيل وفهمه للغرب والحداثة قد اقترن بالكثير من سوء الفهم الشديد؛ إذ إنّ الاهتمام المبالغ فيه من قبل هذا الجيل بالنزعة الوطنيّة والبحث عن الأصالة، قد حملهم على اتّخاذ ردود فعل مبالغ بها تجاه كلّ ظاهرة غربية وحديثة^(١). وقد تبلور مفهوم التغريب بدوره في ظلّ هذه المرحلة في الأدبيّات السياسيّة لهذا الجيل.

لقد عُرف أحمد فرديد بوصفه أوّل من وضع هذا المفهوم، إلّا أنّ استعماله من قبل جلال آل أحمد هو الذي أدّى إلى انتشاره وتعميمه على نطاق واسع وصار ترنيمة على ألسنة المستنيرين والمعارضين السياسيين في هذه الحقبة الزمنيّة. وعلى الرغم من وجود نقاط التشابه الظاهريّ، لا بدّ من الإقرار بوجود اختلافات جوهرية بين فهم أحمد فرديد وفهم جلال آل أحمد لظاهرة التغريب. وسوف نسعى في هذه المقالة - من خلال قراءة آراء هذين المفكرين - إلى بحث هذه الاختلافات؛ وبيانها لكي نكون فهماً أوضح لمفهوم التغريب الذي خيم فترة من الزمن على أدبيّات التنوير في إيران.

١. السيّد أحمد فرديد

وُلد السيّد أحمد فرديد - واسمه في الأصل: أحمد مهيني يزدي - فس أسرة ثريّة في محافظة يزد سنة ١٢٨٩ أو ١٢٩١ هجريّة شمسيّة، وبعد إكمال دراسته التقليديّة في الكتّاب، اتّجه بعمر الثانية عشرة إلى تعلم اللغة الفرنسيّة بتوجيه من والده، كما درس الرياضيات والهندسة القديمة والحديثة أيضاً. وفي

عام ١٣٠٧ هـ ش أكمل دراسته المتوسطة^(١). وكان السيّد أحمد فرديد مثل الكثير من أبناء جيله يدعو إلى التجديد. وقد قال في هذا الشأن: «إنّ الغرب قد اجتذبني إليه كما يصنع المغناطيس ببرادة الحديد. أجل، إنّ الغرب قد صعقني بتيّاره، وقد أحرقت هذه الصاعقة شجرة العقيدة في وجودي من جذورها؛ فذهب كلّ شيء واحترق»^(٢). وقد هامَ فترة من الزمن بـ «غوستاف لوبون» كما تعلّق فترة بأفكار الفيلسوف الفرنسي هنري برجسون، وقال إنّّه ترجم له كتاباً، ولكنّه امتنع عن طباعته في اللحظة الأخيرة. وفي تلك الفترة تعرّف فرديد إلى صادق هدايت، واستمرّت عُرى الصداقة بينهما حتّى نهاية عمرهما، وكانت صداقة من النوع الذي يربط بين تيّارين، يمثّل أحدهما كاتب يحمل الأدب الحديث، ويمثّل التيّار الآخر فيلسوف باحث في الفلسفة الحديثة^(٣).

ولدى عودته إلى إيران، مارس التدريس في كليّة الآداب والإلهيات في جامعة طهران، وأخذ ينشر أفكاره في الأندية والمحافل الثقافيّة مستنداً إلى معرفته باللغات اليونانيّة واللاتينيّة القديمة وكذلك السنسكريتيّة والبهلويّة، وإطلاعه على تاريخ الفلسفة والإنثروبولوجيا الفلسفيّة، والفلسفات الوجوديّة أيضاً. وبعد انتصار الثورة الإسلاميّة دفعه إخفاقه في النشاط السياسيّ إلى اختيار الاعتزال، وفي عام ١٣٧١ هـ ش (١٩٩٢ م) عطّل جميع جلساته الأسريّة، وألغى جميع محاضراته أيضاً، ليختار العزلة التامّة هذه المرّة، حتّى وافته المنية في الخامس والعشرين من شهر مرداد سنة ١٣٧٣ هـ ش (١٩٩٤ م)^(٤).

١. ص٣، (٢).

٢. ص٣، (٣).

٣. ص٣، (٤).

٤. ص٣، (٥).

أ. المنظومة النظرية لأحمد فرديد: المبادئ والأساليب

من خلال قراءة المخطوطات اليدوية والتقارير القليلة لفرديد، يتبادر إلى الذهن أنه كان يتحدث بشكل مغلق ومضطرب. وبغض النظر عن لحن كلامه الخطابي والشفهي، يمكن القول: إن فرديد كان رجلاً ثورياً لا يقرّ له قرار، وكان - على حدّ تعبيره - يسارياً؛ إذ هو يؤمن بتطور التاريخ وظهور وتجلي واحد من أسماء الله في كلّ برهة من الزمن إيماناً عجيباً. ولذلك فإنه يذهب إلى الاعتقاد بعدم الرضوخ للأوضاع الآتية. ولم يكن فرديد يؤمن كثيراً بالتساهل والتسامح، بل يخالف ذلك بشكل صريح. وقد عُرف أحمد فرديد بإعراضه عن الكتابة، حتّى جرى تلقيبه بـ «الفيلسوف الشفهي». وكان منهجة هرمنيوطيقياً تماماً. وتقوم فلسفته على أساس التأويل ومقولات، من قبيل: التاريخ، والزمان، واللغة، والفهم، والإدراك وما إلى ذلك. كما أنّ منهج المعرفة في تفكير أحمد فرديد منهج عرفاني؛ بمعنى أنّه يقوم على تقدّم الحضور على الحصول. إنّ الذي يمكن تحصيله بذائقة الحضور ليس من الضروري أن لا يحصل من خلال السعي إلى الحصول^(١). وإنّ المبادئ الفكرية لأحمد فرديد التي تمثل أساس فلسفته، هي:

١. عرفان ابن عربي

لقد كان أحمد فرديد متعلّقاً بشكل خاصّ بالعرفان النظري لابن عربي، وكان مهتمّاً بآرائه إلى حدّ كبير. وكان فرديد يبدي اهتماماً خاصّاً ببعض مؤلّفات محيي الدين ابن عربي، ولا سيّما كتاب فصوص الحكم. إنّ أهمّ مقولة لفرديد - التي تشكل أساساً لمجمل حكمته الإلهية وفلسفته التاريخية - مقتبسة من نظرية علم الأسماء لمحيي الدين بن عربي؛ بمعنى الظهور الزماني والتاريخي لأسماء الله في عالم الشهادة. إنّ الأسماء في العرفان النظري لابن عربي، هي ذات الثوابت العقلية أو ماهيات الأشياء التي

تقع في العلم الإلهي ضمن عالم الغيب، ثم ظهرت بناء على التقدير الإلهي في قالب الأشياء في العالم المحسوس. إنَّ كلَّ اسم في هذه النظرية العرفانية هو واحد من أسماء الله، وبهذا العنوان يكون ربَّ النوع نوعاً خاصاً من الأشياء؛ لأنَّ العالم بأسره فيض للحقيقة الإلهية، فكلَّ شيء صادر عنه، وكلَّ شيء راجع إليه. ولو غضضنا الطرف عن الديالكتيك بوصفه منطق الحركة التاريخية في فلسفة هيغل، لا تكون نظرية الظهور التاريخي للأسماء في العرفان النظري لابن عربي - بحسب الظاهر في الحد الأدنى - بعيدة الشبه عن نظرية البسط التاريخي للفكرة في فلسفة هيغل^(١).

٢. معرفة الأسماء

إنَّ المبدأ الثالث - الذي هو بنحو من الأنحاء نتيجة للجمع بين المبدئين المتقدمين في علاقة أخرى - هو مبدأ الاهتمام بمعرفة جذور الكلمات أو على حدَّ تعبير فريد «معرفة الاسم». لقد تعلَّم فريد من الثقافة الألمانية وأستاذه المعاصر هايدغر، الاهتمام بجذور معرفة الكلمات ومعانيها في الاستعمالات القديمة، كما تعلَّم من الثقافة الإسلامية وأستاذه هايدغر أولاً: إنَّ الله هو الذي علَّم الأسماء للبشر. وثانياً: إنَّ لأسماء الله أهمية خاصة، وإنَّ العالم ليس سوى تجلياً لها. إنَّ لمعرفة الأسماء بزعم فريد وجهين، أحدهما: علم التأثيل^(٢)، بمعنى معرفة جذور الكلمات على طول التاريخ، والعثور على الروابط الجذرية بينها. والآخر: معرفة الأسماء، بمعنى معرفة أسماء الله، ومعرفة الاسم التاريخي أو معرفة المراحل التاريخية على أساس تجلي أسماء الله^(٣). يذهب أحمد فريد إلى الاعتقاد بأننا إذا أردنا الوصول إلى لغة قدسية وإلهية، وجب علينا التخلّي عن الاضطرابات اللغوية الراهنة التي كانت هي السبب في ابتعاد الإنسان عن حقيقة الكلام والاسم، والبحث عن الجذور الأصلية للكلمات والعمل على إحيائها من جديد.

١. ص ٤، (٦).

٢. علم التأثيل أو الأتمولوجيا (etymology): علم يبحث عن العلاقات التي تربط كلمة بوحدة قديمة جداً تُعدّ هي الأصل، وهي عملية لسانية تعتمد على المقارنة بين الصيغ والدلالات لتمييز الأصول والفروع. (المعرب).

٣. ص ٥، (٧).

٣. هايدغر

كان فرديد منذ البداية متعلقاً بهايدغر، ويرى نفسه مشافهاً له. ويتحدث أحياناً عن منهجه الذي يمثل منطق الهرمنيوطيقا، ويرى نفسه أحياناً متناغماً مع هايدغر بشكل كامل^(١). يمكن القول: حيث إن فكر هايدغر يبدو للنظر في الوهلة الأولى عرفانيّ المسلك، ومن ناحية أخرى يذهب هذا الفيلسوف الألمانيّ الشهير إلى التمسك باللغة ومبادئ علم الأسماء، فقد أضاف أحمد فرديد الإيراني أيضاً تابلاً عرفانيّاً وأسماً لفلسفته. ربّما أمكن التعريف بفرديد بوصفه نسخة إسلامية لهايدغر؛ وذلك لأنّه يعمل على تفسير هايدغر في إطار الإسلام. ليس من الواضح ما إذا كان فرديد قد قرأ كتاب «الوجود والزمان» لهايدغر، ولكن طبقاً لكلام فرديد في هذا الكتاب، يمكن القول إنّّه قد تأثر بهايدغر في مرحلته الثانية، وهي مرحلة «العودة»، كما تأثر بشدّة بالتقرير الذي قدّمه هايدغر عن تاريخ الفكر الفلسفيّ في الغرب تحت عنوان «تاريخ الميتافيزيقا» و«غروب حقيقة الوجود» في آثار من قبيل «مدخل إلى ما بعد الطبيعة»^(٢) وتعلّم منه الكثير من الأشياء. وفي ضوء هذا الفهم الفلسفيّ لتاريخ «الغرب» و«الإحالة التاريخية»، حيث كان فرديد يسعى إلى شرح وضع تاريخنا الراهن على هامش مفهوم «التغريب»^(٣).

ب- التغريب؛ الإحالة التاريخية للشرق

إنّ أحمد فرديد - على حدّ تعبير داريوش آشوري^(٤) - قدّم بوصفه فيلسوفاً مفهوماً جديداً إلى اللغة الفارسيّة؛ وقد اكتسب هذا المفهوم مصيراً تاريخيّاً في غاية الأهميّة، ألا وهو مفهوم «التغريب»^(٥). لقد عمد فرديد إلى ذكر مصطلح التغريب بالالتفات إلى مقدّماته الحكميّة والفلسفيّة. وقد أخذ جلال آل

١. ص ٥، (٨).

2. Einführung in die Metaphysic.

٣. ص ٥، (٩).

٤. داريوش آشوري (١٩٣٨م): كاتب ومفكر ومترجم إيرانيّ، يعمل في مجال العلوم السياسيّة والاجتماعيّة والفلسفيّة، يقيم

منذ سنوات في فرنسا. (المعرب).

٥. ص ٥، (١٠).

أحمد فكرة كتاب التغريب من أحمد فرديد، برغم اعتقاد فرديد بأنّ جلال آل أحمد لم يستوعب هذا المصطلح الذي صاغه. إنّ استغراب فرديد - خلافاً لرؤية أشخاص من أمثال جلال آل أحمد من الذين قلّلوا التغريب إلى مفهومه الفوكوي - كان حالة تاريخيّة هي حصيلة استحواذ صورة الحضارة الغربيّة على ثقافة الشرق وتاريخه. وقد ذهب داوري إلى القول:

«إنّ للتواريخ مادة وصورة، فعندما تظهر في التاريخ صورة جديدة، تغدو صورة التاريخ السابق

مادة للتاريخ الجديد، وتترك أثرها في التاريخ اللاحق».^(١)

ولا بدّ من التأكيد - بطبيعة الحال - أنّ مفهوم التغريب هذا قد تبلور على مرّ الزمن، ولذلك يمكن العثور في مختلف المراحل على تعابير للتغريب لا تنسجم تمام الانسجام مع هذه التقسيمات، وربّما أمكن العثور فيها على معانٍ يراد بها ما يخالف هذه المعاني نسبياً. وقد وضح اختلاف رأيه عن جلال آل أحمد، بيد أنّ المفهوم الذي يقدّمه عن التغريب يختلف عن النزعة اليونانيّة والنزعة التجديديّة التي سيؤكّدها فيما بعد، والتي سيعمل تلاميذه على تكرارها.

يقول أحمد فرديد:

«إنّ المفهوم الذي أريده من التغريب يختلف كثيراً عن ذلك المفهوم الذي كتب عنه الراحل جلال آل أحمد. إنّ التغريب من وجهة نظري يُطرح بلحاظ فلسفة التاريخ. إنّ النكته تكمن في مسألة الإدراك والوعي الذاتي، وإني أعرفّ التغريب على النحو الآتي: إنّ التغريب هو الانسياق القهريّ وراء حضارة الغرب وثقافته، والتبعية المطلقة للغرب دون بلوغ مرحلة الإدراك والوعي الذاتي الذي وصل إليه الغربيّون على كلّ حال. من الواضح أنّ عصر نهضتنا الذي أطلقنا عليه مصطلح التغريب كان وليد المقتضيات القهرية للتاريخ، من قبيل الاستعمار ولوازمه أيضاً. وعليه فإنّ نقد التغريب - خلافاً لما كتبه جلال آل أحمد في هذا الشأن - لا يستلزم الثناء على حقبة ما قبل المشروطة والثورة الدستوريّة وعقد الآمال الفجّة على العودة إلى الحياة البائسة والتدينّ الزائف. وعلى كلّ

بحث الاختلافات المفهوميّة للتغريب بين آراء أحمد فرديد وجلال آل أحمد ❖ ١٥١

حال فقد قسّمت التغريب على الدوام إلى ممدوح ومذموم. وعندما قلت إنّ صادق هدايت

مستغرب صالح، فذلك لأنّه كان قد ثار في حينها بوجه التغريب بشكل آخر من التغريب»^(١).

لقد عمد أحمد فرديد إلى تقسيم المراحل التاريخيّة - على أساس ظهور الأسماء - إلى ثلاثة أقسام، وهي: هويّة الغيب، واسم آدم، واسم يونان. وفي الحقيقة فإنّ هذه هي المرحلة التاريخيّة التي كانت لها الغلبة منذ ألف وخمسمئة سنة حتّى الآن، أي منذ عصر بداية الفلسفة وأفلاطون وأرسطو إلى عصر النهضة والتنوير، والمرحلة الحديثة بشكل عامّ. وقد ذهب أحمد فرديد - متأسيّاً بهایدغر - إلى الاعتقاد بأنّ الحقيقة قد جرى تجاهلها في هذه المرحلة، ووُضعت في دائرة العدم. يرى أحمد فرديد أنّ الشرق أمر ينتمي إلى «ما قبل الأمس»، وإنّ «الأمس والغد» قد تجرّى إخفاؤهما في الحجاب من قبل الغرب. إنّ الشرق هو مأوى الأمة الواحدة، وإنّ الغرب هو المقرّ التاريخيّ للنفسانيّة والنزعة العدميّة. وإنّ الذين يتخلّفون عن الشرق ويرمون بأنفسهم في أحضان الغرب هم المستغربون^(٢).

لقد ذهب أحمد فرديد في «لقاء الجلال وفتوحات آخر الزمان»^(٣) إلى القول بوجود مراتب للتغريب. فقد قسّم التغريب إلى عدّة أقسام، ومن بينها: تقسيم التغريب إلى مضاعف وغير مضاعف، وتقسيم التغريب إلى سلبيّ وإيجابيّ، وتقسيم التغريب إلى مركّب وبسيط^(٤). كان أحمد فرديد ينظر إلى نفسه بوصفه مستغرباً واعياً. وكان ينظر إلى التاريخ بوصفه مجموعة من التجلّيات الدورانيّة، وأنّ كلّ

١. ص ٦، (١٢).

٢. ص ٧، (١٣).

٣. عنوانه في الأصل الفارسيّ: «ديدار فرهي وفتوحات آخر الزمان».

٤. ص ٧، (١٤).

دورة منه تمثل مظهراً لاسم. ويرى أننا نعيش حالياً في مرحلة باسم التغريب؛ وذلك لأن الغرب أصبح يهيمن من خلال ميثافيزيقيته على كل مكان^(١).

إن الغرب من وجهة نظر أحمد فرديد ليس مفهوماً جغرافياً أو سياسياً أو اقتصادياً، ولا ثقافياً أيضاً. إن ماهية الغرب بالنسبة إليه - تبعاً لهايدر - ماهية ميثافيزيكية، والميثافيزيقا بدورها فهم وتفسير خاص للوجود في نفسه، وطريقة مواجهة خاصة للوجود، بمعنى أنه مفهوم خاص من الأنطولوجيا. إن الغرب والشرق هما نوعان من الأنطولوجيا، ونوعان من فهم الوجود في نفسه، حيث يتجليان في تقليدين وتاريخين متنوعين، وثقافتين وحضارتين مختلفتين، ويبرزان في نوعين من الأنظمة الاجتماعية المختلفة. يرى فرديد أن المجتمعات الشرقية على الرغم من اصطفاها الشيولوجي والأيدولوجي والسياسي في مواجهة الغرب، مستغربة تماماً، بمعنى أنها رازحة تحت وطأة التفكير الميثافيزيقي^(٢). ويرى أحمد فرديد أن الشرق من الوقوع تحت نفوذ التفكير الغربي، بحيث لم يعد بإمكانه التبرّج بالشرق أو البحث عن الأصالة الشرقية. إن الإنسوية الغربية قد فرضت سيطرتها وهيمنتها وألقت بكلّكلها على الشرق بحيث أصبح الحديث عن تقسيم العالم إلى شرق وغرب أمراً متكلفاً ومكابراً. وعلى حدّ تعبيره فإنّ الذي يعدّ في جميع العالم الراهن اسم الأسماء هو الإنسوية الغربية، وإنّ هذه الإنسوية تمثل أدب الدنيا والإحالة التاريخية... لأنّ الشرق الراهن بدوره قد تقبّل الإنسوية الغربية^(٣). إن نظرة أحمد فرديد إلى الغرب ومالاً إلى الشرق رؤية مؤدجلة وأسطورية. وقد وصف الغرب في مقطع على النحو الآتي: «إنّ الغرب هو عالم الغرور، وتاريخ الغرب هو تاريخ جولان الشيطان في آخر الزمان»^(٤). إنّ هذه الرؤية مستلهمة من التقسيمات والاستقطابات الثنائية المتداولة. إنّ فرديد من

١. ص ٧، (١٥).

٢. ص ٧، (١٦).

٣. ص ٧، (١٧).

٤. ص ٧، (١٨).

بحث الاختلافات المفهومية للتغريب بين آراء أحمد فريد وجلال آل أحمد ❖ ١٥٣

خلال وضع الميتافيزيق / الغرب في قطب تفكيره، مع إمكانية التقابل المطلق بين الميتافيزيق واللاميتافيزيق، والغرب / الشرق، والحصول / الحضور، أو الإغريقي / غير الإغريقي، منح طريقة مواجهته مع الغرب والميتافيزيق وجهاً أيديولوجياً ونزعة تقليلية^(١). ويمكن الوقوف بوضوح على رؤية فريد الأيديولوجية والأسطورية في وصفه للغرب، وذلك حيث يصف الغرب بأنه إحالة تاريخية شيطانية: «إنّ الغرب باطل برمته، وهو باسره إحالة تاريخية للشيطان»، أو «إنّ القرون الأربعة الماضية من تاريخ الغرب باطلة بأجمعها. إنّها أزمة إبليسية وشيطانية، وكلّها بطلان في باطل»^(٢).

ج - الغرب والحرية

لا يمكن فهم رؤية فريد واعتقاده بالإنسان والحرية إلا في ضوء رؤيته إلى التغريب. ولا بدّ من الإقرار بأنّ فلسفة فريد ليست فلسفة إنسوية بالمعنى الحديث؛ وذلك لأنّه في الأساس ضدّ الإنسوية. فلو ألقينا نظرة على مبادئه الفلسفية - التي سبق أن أشرنا إليها - سوف نجد أنّها تشير إلى أنّ الإنسان بما هو إنسان ليس له موقعاً في فلسفته. إنّما الذي يشكّل هاجساً لدى فريد - تبعاً لهايدغر - هو أزمة اعتبار عدمية العالم الحديث، والتي ظهرت تبعاً للحدثة وظهور تأصيل الإنسان الحديث وتأليهه. إنّ رؤية فريد إنّما تُفهم في إطار نظراته العرفانية ونظريته التاريخية أيضاً. إنّ الإنسان في الرؤية العرفانية لفريد - والمقتبسة من رؤية عرفاء من أمثال ابن عربي - مظهر لتجليّ الأسماء الإلهية وظهورها، ولا يمكن الوصول إلى الحقيقة القدسية إلا بمساعدة من الحبّ. وفي الحقيقة فإنّ هذه هي ذات الرؤية

١. ص ٨، (١٩).

٢. ص ٨، (٢٠).

القائلة بأنّ العقلاء هم وحدهم محور الوجود، ولكنّ الحبّ وحده هو الذي يعلم أنّ هؤلاء العقلاء تائهون في هذا المحور^(١).

وفي هذه الرؤية يجب القول:

«إنّ الإنسان ليست له قيمة كبيرة بما هو إنسان، وإنّما تكمن قيمته في مقدار سعيه وفنائه في ذات الله ووصوله إلى الحقيقة. وبشكل عام فإنّ الآراء العرفانية إنّما ترى قيمة الإنسان في سعيه من أجل الوصول إلى الكمال، ولا تقول بحريّته. وهكذا كان الأمر بالنسبة إلى أحمد فرديد أيضاً. فإنّ فرديد لم يكن يذهب إلى الاعتقاد بحريّة الإنسان كثيراً، ويرى ذلك في الأساس من علامات التغريب. يرى فرديد أنّ الحرّية الغربيّة هي ذات الإنسيويّة، ولذلك فهي ليست سوى العبوديّة للنفس الأمّارة. ويرى أنّ هذا النوع من الحرّية إنّما هو حرّية شيطانيّة تصدر عن شهوات النفس. يرى فرديد أنّ الحرّية الحقيقيّة هي الحرّية التي يدعو إليها الإسلام؛ بمعنى التحرّر من النفس الأمّارة. إنّ الحرّية في الإعلان العالميّ لحقوق الإنسان، هي حرّية من أجل الحرّية، إنّ هذه الحرّية تعني التحرّر من النفس المطمئنة»^(٢).

١. مضمون بيت من الشعر في الفارسيّة لشمس الدين حافظ الشيرازي، يقول: «عاقلان نقطه پرگار وجودند ولي.. عشق داند

که در این دایره سرگردانند».

٢. ص ٨، (٢١).

وقال في موضع آخر:

«إنّ الإعلان العالمي لحقوق الإنسان لا ينطوي على أيّ أثر من الإنسانية. فكلّ ما هنالك هو الإنسان المسوخ؛ وهو النسناس الذي كتب هذا الإعلان العالمي لحقوق الإنسان يمينه»^(١).
إنّ تحليل فريد لماهية الليبرالية يقوم على أساس الموضوعية النفسانية أو الذاتية^(٢)، وهي الذاتية التي تؤدّي إلى العجز عن الوصول إلى حقائق الأشياء، والضياع في الظواهر. يرى فريد أنّ الذاتية تمثّل باطناً لصورة نوع من الغرب الجديد، ويذهب إلى الاعتقاد بأنّ هذا الكنه والباطن كلّما تجلّى في الاقتصاد، فسوف يبدو على شاكلة النظام الاقتصاديّ الرأسماليّ، ويكون المضمار البرجوازيّ حلبة لظهوره، وكلّما تجلّى في السياسة فسوف يبدو على الشاكلة الليبرالية، كما يظهر في حقل الأخلاق على شكل الفردانية^(٣). يرى أحمد فريد:

«أنّ الحرّية عين الجبر، وأنّ الإنسان مُجبر، ويعاني الاستكبار، وأنّ ما يقوم به إنّما يصدر عن نفسه الأمانة. ويطلق على ذلك عنوان الحرّية»^(٤). إنّ حرّية الإنسان المعاصر ليست حرّية إنسانية. يرى أحمد فريد أنّ حرّية الإنسان تعني الفرار من الحقّ والحقيقة والهروب من ذات الإنسان. إنّ الدفاع عن «الحرّية» من وجهة نظر فريد هي بطبيعة الحال: «تحرّر من الدين الإسلاميّ المقدّس، ومن هناك عن الشريعة والطريقة والحقيقة بجميع المعاني»^(٥).

١. ص ٩، (٢٢).

٢. الذاتية (subjectivism): مذهب فلسفيّ يقول بأنّ المعرفة كلّها ناشئة عن الخبرة الذاتية. (المعرب، نقلاً عن: منير البعلبكي، المورد الحديث، قاموس إنجليزي / عربي).

٣. ص ٩، (٢٣).

٤. ص ٩، (٢٤).

٥. ص ٩، (٢٥).

وفي الأصل يذهب أحمد فرديد إلى الاعتقاد بأن الديمقراطية هي من خصائص اليونان، ويرى أن الإنسان اليوناني مثل مظهر الطاغوت^(١). وقال بشأن الديمقراطية: إن الديمقراطية نظام حكم منحط؛ لأن كل واحد فيه يدعي الألوهية، ويصل الأمر بجميع الأفراد في ظل هذا النظام؛ ليكونوا مستبدين ودكتاتوريين^(٢). إن نسيان أصول الدين وفروعه أمانة على الديمقراطية الغربية. يرى فرديد أن الديمقراطية تجسيد لنظام الهمج الرعاع والجهالير الشعبية التي لم تستضئ بنور العلم وسراج الدين. يذهب أحمد فرديد إلى الاعتقاد إلى أن:

«الديمقراطية هي سلطة الدهماء، والدعوة إلى الركون والوثوق بالجموع الضالة. وإن الدهماء

هي النفس الأمارة. وفي الديمقراطية يعتبر جميع الناس أنفسهم رؤساء وأنبياء»^(٣).

وفي المجموع فإن أحمد فرديد يرى حقوق الإنسان والديمقراطية من معطيات العقل المفكر في المال، وهو عقل جزئي، وقد جرى اعتبار مبنى الحداثة والعقلانية ملازمة له. وقال فرديد في «لقاء الجلال...»:

«إن العقل الجديد هو في الأصل وهم وسراب. فلم يعد هناك من وجود للعقل بمعناه الأصيل

فيما قبل الأمس وبعد الغد أبداً»^(٤).

والآن حيث تعرّضنا لشرح نظريات أحمد فرديد في حقل التغريب ورؤيته إلى هذا المفهوم بالتفصيل، نتقل إلى بيان آراء جلال آل أحمد في هذا الخصوص.

١. ص ٩، (٢٦).

٢. ص ٩، (٢٧).

٣. ص ٩، (٢٨).

٤. ص ٩، (٢٩).

٢. جلال آل أحمد

يعدّ جلال آل أحمد من أكثر المستنيرين تأثيراً ونفوذاً في القرن العشرين للميلاد. ويمكن القول بكلّ ثقة: إنّ الفضاء التنويري لعقد الأربعينيات^(١) كان حكرًا على جلال آل أحمد. ولد جلال آل أحمد بتاريخ: ١١ / ٩ / ١٣٠٢ هـ ش^(٢) في أسرة متديّنة وعلمائيّة. وعلى حدّ تعبيره فإنّ والده وشقيقه الأكبر وصهره قد ماتوا وهم يعتلون صهوة العلوم الدينيّة^(٣). انقضت فترة طفولة وشباب جلال آل أحمد ضمن حالة من الارستقراطية التي كانت المؤسسة الدينيّة تحظى بها، ولكنّ هذه الحالة من الرخاء قد تغيّرت بعد إلغاء رضا شاه للامتيازات الممنوحة لعلماء الدين. لقد استطاع جلال آل أحمد أن يُكمل دراسته في المرحلة المتوسطة سرّاً دون علم والده. وفي عام ١٩٥٣ م تعرّف في دار الفنون على كسروي، وشكّل ذلك بداية لانتمائه إلى حزب توده. وفي تلك السنة دخل الكليّة العليا في طهران ليواصل دراسته في حقل الأدب الفارسيّ. وفي عام ١٩٥٧ م وإثر أحداث آذربيجان وقضيّة امتياز نفط الشمال، حدث انشقاق في حزب توده، لينفصل جلال آل أحمد عن هذا الحزب ويؤسّس مع خليل ملكي «حزب زحمتكشان»^(٤). وقد تحدّث بنفسه عن الإحباط الذي أصابه من حزب توده قائلاً: كانت تلك حقبة وكان فيها حزب اسمه حزب توده، وكان له كلام، يبدو ثورياً، يتحدّث فيه ضدّ الاستعمار، ويتظاهر بالدفاع عن العمال والفلاحين وما إلى ذلك من الشعارات الرنانة الأخرى، ويا للحماسة الذي كان

١. يقابله عقد الستينيات من القرن العشرين للميلاد. (المعرب).

٢. الموافق لـ: (٣ / ١٢ / ١٩٢٣ م).

٣. ص ١٠، (٣٠).

٤. (حزب الكادحين).

يشير فينا، كنّا يافعين أغراراً من أعضاء هذا الحزب، من دون أن نعي من الذي يمسك بخيوط اللعبة، وكانت شمعة شبابنا تذوي، وكنّا في الوقت ذاته نخترن التجارب^(١).

إنّ الإحباط واليأس من عقد الآمال على حزب كانت تحرّكه أياد أجنبية، ترك تأثيراً كبيراً في بلورة الإطار الفكريّ لجلال آل أحمد. وإثر حلّ حزب زحمتكشان، وتأسيس القوّة الثالثة والانفصال عن هذا الحزب بسبب الخلاف مع قاداته، تخلّى جلال آل أحمد بضع سنوات عن المشاركة في أيّ نشاط حزبيّ أو سياسيّ، وانصرف للكتابة حول المشاكل والمعضلات الاجتماعيّة. وإن ترجمته لأعمال مثل «التغريب» لكامو، و«المقامر» لدستوفسكي، و«العودة من الاتحاد السوفيّتيّ» لجيدو، و«الأيدي القذرة» لسارتر، تعود إلى تلك الفترة^(٢). توفّي جلال آل أحمد بتاريخ: ١٨ / ٦ / ١٣٤٨ هـ ش^(٣)، في قضاء أسلم من محافظة جيلان عن عمر ناهز السادسة والأربعين عاماً. وكان سبب وفاته - برغم الشائعات القائلة عن دور للسافاك في قتله - بحسب رواية [زوجته] سيمين دانشور في كتابها «غروب جلال»، تجلّط رئويّ بسبب الإفراط في تناول الكحول وإدمان التدخين.

أ- جلال آل أحمد و«التغريب» وشجب الحداثة والمكننة

إنّ الكتاب الأشهر لجلال آل أحمد والذي يُمكن اعتباره نوعاً من البيان والماهيّة الفكرية له، هو كتاب «التغريب»^(٤). وقد تحدّث رضا براهني^(٥) حول أهميّة هذا الكتاب قائلاً:

١. ص ١٠، (٣١).

٢. ص ١٠، (٣٢).

٣. الموافق لـ: (٩ / ٩ / ١٩٦٨ م).

٤. عنوانه في الأصل الفارسي: (غرب زدگي).

٥. رضا براهني (١٩٣٥ م): كاتب وناقد أدبيّ وشاعر يساريّ إيرانيّ.

بحث الاختلافات المفهومية للتغريب بين آراء أحمد فريد وجلال آل أحمد ❖ ١٥٩

«إنّ كتاب التغريب لجلال آل أحمد يمثل الرسالة الشرقية الأولى التي تشرح حالة الشرق في مواجهة الغرب الاستعماريّ، ويحتمل أن يكون هو الرسالة الإيرانية الأولى التي تحظى بالقيمة الاجتماعية على المستوى العالميّ»^(١).

لقد تعرّض جلال آل أحمد في كتاب التغريب إلى إبداء آرائه حول أداء التكنولوجيا الغربية في المجتمع الشرقيّ الإيرانيّ. وبعبارة أخرى: إنّ يشجب الحداثة في إيران، ويشنّ هجوماً كاسحاً على أغلب أنحاء الحياة الحديثة أو الآليّة^(٢). إنّ هذا الكتاب زاخر باستنباطاته وأفهامه الذهنيّة للتاريخ. فهو لا يمتلك تفسيراً للأحداث التاريخيّة المختلفة في إيران، ابتداء من سقوط الشاه سلطان حسين إلى الحركة الدستوريّة وغير ذلك، سوى سبب واحد، ألا هو «الغرب». فمن بين مجموع صفحات هذا الكتاب البالغة ١١٦ صفحة، خصّص أربعين صفحة لبيان الحالة التاريخيّة للمسألة، وأمّا سائر الصفحات الأخرى فهي في وصف حالة العصر بوصفه نتيجة لا يمكن اجتنابها للمسار التاريخيّ. وعلى حدّ تعبير داريوش آشوريّ:

«إنّ رؤية جلال آل أحمد في هذا الكتاب حيث يتعاطى مع الواقعيّة المحسوسة، صائبة ودقيقة، ولكن حيث يتعرّض إلى الأمور التاريخيّة بعموميّتها، تتحوّل هذه الرؤية إلى خيال جامح، زاخر بالتناقضات والأمور العاطفيّة»^(٣).

يتعرّض جلال آل أحمد في كتاب التغريب - بزعمه - إلى معرفة جذور وتوصيف أهمّ آفات المجتمع الإيرانيّ، التي تسبّبت في فساد واهترائه، إذ يقول: أتحدّث عن التغريب بما هو بمثابة الإصابة بالوباء. وإذا كان هذا الوصف لا يتناسب مع بعض الأمزجه، فلنسمّه: حمياً أو زمهريراً. ولكن كلاً؛ فهو في

١. ص ١١، (٣٣).

٢. ص ١١، (٣٤).

٣. ص ١١، (٣٥).

الحد الأدنى شيء متاخم للشيخوخة. هل رأيت كيف تهترئ حبة الحنطة؟ إنها تنخر من الداخل. تبقى القشرة الخارجية سليمة، ولكنها ليست إلا قشرة... وعلى كل حال فإن صورة الكلام تتحدث عن آفة. أسباب وافدة من الخارج، وتستوطن في بيئة صالحة لكي تحتضنها^(١).
ومن هنا يقول جلال آل أحمد:

«إنّ الغرب والشرق لا يحملان بالنسبة إليّ مفهوماً سياسياً أو جغرافياً. وإنما هما - من وجهة نظري - مفهومان اقتصاديان. فالغرب يعني مدناً متخمة، والشرق يعني مدناً جائعة. ولذلك فإنّي أرى دولة جنوب أفريقيا قطعة من الغرب، وإن كانت تقع إلى أقصى الجنوب من القارة الأفريقية، وأرى أغلب البلدان في أمريكا اللاتينية جزءاً من الشرق، وإن كانت تقع في الجانب الآخر من الكرة الأرضية»^(٢).

وحالياً فإنّ هذا الغرب وارث الثورة الفرنسية، تعلوه طبقة وقشرة من الديمقراطية، والشرق تركة استعمارية فقط مفتقرة إلى الديمقراطية. إنّه يرى الشرق والغرب في تقابل ثنائي بين الفقر والغنى، والعجز والقوة، والجهل والعلم، والحطام والعمران، والبربرية والحضارة، وليس سوى ذلك. وفي معرض الجواب عن السؤال التالي: ما الذي حدث حتى أصبحنا مستغربين؟ يعود جلال آل أحمد إلى التاريخ، ويبحث عن جذور ذلك في تاريخ خياليّ. فهو يرى أنّنا منذ باكورة الإسلام كنّا ننظر على الدوام إلى الغرب بدلاً من النظر إلى الشرق!

ففي جميع هذه المراحل بدلاً من أن نرمي ببصرنا إلى الشرق الأقصى (حيث الصين والهند وما بينهما)، لنمتلك الخزف والطباعة والدست والعرفان والرسم والارتياض (التأمليّ عبر اليوغا)

١. ص ١١، (٣٦).

٢. ص ١١، (٣٧).

والمراقبة (على الطريقة البوذية) والزعفران والعُناب والتوابل وما إلى ذلك، نرمي ببصرنا إلى الغرب حيث المملكة الليديّة^(١) والمغرب الأقصى وبحر الشمال الزاخر بالعنبر^(٢).

بيد أنّ جلال آل أحمد لا يقدّم أيّ شاهد تاريخيّ على هذا المدّعى؛ والسبب في ذلك واضح؛ إذ لا يوجد أساساً أيّ شاهد على ذلك. إنّ ثنائيّة الغرب والشرق إنّما هي من نتائج المرحلة الحديثة وثمارها، إذ لو اتّخذنا من ظاهرة الجوع والشبع ملاكاً ومعيّاراً لهذا التقسيم - على حدّ تعبيره - فسوف نجد أنّ الشرق كان أكثر شعباً من الغرب. إنّ جلال آل أحمد يبحث في الغرب حتّى عن أسباب مجيء الملوك الإيرانيّين وذهابهم أيضاً؛ إذ هو الذي يعمل على إخراج جميع هذه المسرحيّات من وراء الكواليس. كيف يتخلّص الغرب من البطل الأقرع للبهلويّ على يد تحالف القبائل البشتونيّة^(٣)... وبعده يأتي الدور لنادر شاه ليغزو الهند، ويجب إشغال بلاط محمّد شاه بالتفكير في شمال الهند، وبعد ذلك يجب أن يتعرّض رأس نادر للضرب بأعلى الطاق^(٤)، وحتّى الثورة الدستوريّة ومشاركة المجاهدين البختياريّين فيها، كان السبب فيها يكمن في أن وجودهم في مناطقهم يعرقل مخطّط الإنجليز في اكتشاف النفط، ومن هنا كان لا بدّ من العمل على إشغالهم بأمور أخرى، وأن تبقى السفوح الجنوبيّة من سلسلة جبال

١. المملكة الليديّة (Lydia): اسم لأشهر الأقاليم الغربيّة في آسيا الصغرى قديماً. يقال إنّها منشأ العملات النقديّة، وخلال حكمها القصير لآسيا الصغرى بين القرنين السابع والسادس قبل الميلاد أثّرت بشكل كبير في اليونانيّين في الغرب. (المعرّب).

٢. ص ١٢، (٣٨).

٣. غلجائي: تحالف من القبائل البشتونيّة ذات الأصول الإيرانيّة في أفغانستان وباكستان، ولهذه القبائل الكثير من التشعّبات حيث يقطن أبناؤها في ضواحي غزني والأراضي التي تمتدّ من الشرق إلى وزيرستان وخوست. وكان لهم دور كبير في سقوط الدولة الصفويّة. ومن بين الشخصيّات المعاصرة التي تنتمي إلى هذه القبائل المعاصرة، يمكن الإشارة إلى محمد نجيب الله آخر رؤساء الجمهوريّة الديمقراطيّة الأفغانيّة، ومحمد أشرف غني الرئيس الراهن لأفغانستان، وعمران خان رئيس الوزراء الباكستانيّ الحاليّ. (المعرّب).

٤. ص ١٢، (٣٩).

زاجروس خالية من الهجرة الشتوية للقبائل البختيارية! وبطبيعة الحال فإنّ جلال آل أحمد يدعي ويقول:

«أنا لا أمارس كتابة التاريخ. وإنّما أعمل على تدوين ملاحظاتي واستنباطاتي، وذلك على نحو عاجل. وعليكم بعد ذلك أن تذهبوا وتعثروا على الأدلة والحقائق في تضاعيف التاريخ بأنفسكم».^(١)

ولكنّه في بعض الموارد - كما في هذا المورد - يذهب إلى ما هو أبعد من كتابة التاريخ وحسب؛ إذ يعمل على اختلاق التاريخ، حيث يخترع وقائع وأحداث تاريخية لا وجود لها إلّا في مخيلته وذهنيته الأسطورية، ويعمل على شرحها وتحليلها.

ب - المكننة^٢ وزوال الهوية

يرى جلال آل أحمد أنّ معيار الفصل بين المجتمعات الحديثة وغير الحديثة - الشرق والغرب - يكمن في الآلة. وبعبارة أخرى: إنّ الميزة البارزة للغرب - بزعم جلال آل أحمد - تكمن في امتلاك هذا الغرب لآلات وأدوات إنتاج البضائع بواسطتها؛ في حين أنّ الشرق يفتقر إلى أدوات الإنتاج ويمتلك المواد الخام. ويبدو بطبيعة الحال أنّ جلال آل أحمد لا يدعو إلى نبذ الآلات والأدوات، ولكنّه يسعى إلى السيطرة عليها، إلّا أنّه يقع في الكثير من التناقضات في بيان رؤيته. يذهب آل أحمد إلى الاعتقاد بـ «أنّ البحث لا يدور حول نبذ الآلة... فإنّ استحواذ الآلة على العالم يعدّ جبراً تاريخياً. إنّما البحث يكمن في أساليب التعاطي والتعامل مع الآلات والتكنولوجيا»^(٣).

١. ص ١٢، (٤٠).

٢. نسبة إلى الماكينة.

٣. ص ١٣، (٤١).

بحث الاختلافات المفهومية للتغريب بين آراء أحمد فريد و جلال آل أحمد ❖ ١٦٣

إنّ هذا يعني أنّ الشعوب المفتقرة إلى أدوات الإنتاج، تفقد هويّتها التاريخيّة والثقافيّة أمام الهجوم الكاسح والقهريّ لهذه الأدوات، وتحوّل إلى بضاعة لهذه الأدوات والآلات الغربيّة وحسب. حيث هذا هو مراده الأصليّ من التغريب؛ إذ:

«إنّنا لم نستطع الحفاظ على شخصيّتنا (الثقافيّة / التاريخيّة) في قبال الآلة وهجومها الجبريّ الكاسح. وإنّما ذبنا فيها... وكلّ الكلام يكمن في أنّنا ما دمنا غير مدركين لماهيّة حضارة الغرب، وأساسها وفلسفتها، واكتفينا بمحاكاة الغرب على المستوى الظاهريّ... سوف نكون تماماً ذلك الحمار الذي تقمّص شخصيّة الأسد»^(١).

ومع ذلك فإنّ جلال آل أحمد يرى أنّ التغريب - بمعنى سيطرة الآلة على الإنسان الشرقيّ - يقوم على أصليّين بديهيّين؛ الأصل البديهيّ الأول: هو «أنّنا ما دمنا مستهلكين وحسب، وما لم نصنع الآلة بأنفسنا فسوف نبقي مستغربين... وعندما نصنع الآلة سوف نُصاب بداء المكننة»^(٢). والأصل البديهيّ الآخر: يقوم على «أنّ الغرب عندما يُطلق علينا عنوان (الشرق)، يكون قد استيقظ تواءً من نومه الشتويّ القروسيّ»^(٣)^(٤).

وبالتالي لم نعرف ما إذا كان يتعيّن على الإنسان الشرقيّ أن يستخدم الآلة أم لا. من الواضح أنّ جلال آل أحمد برغم اعتباره التكنولوجيا أمراً لا بدّ منه، ولكنّه يمتقتها ويغضها. يسعى جلال آل أحمد في كتابه (كارنامه سه ساله) إلى تقديم صورة واضحة عن التغريب؛ حيث يعتمد في هذا الكتاب صراحة إلى تعريف مفهوم التغريب، قائلاً: «إنّ التغريب يعني عوارض العلاقة

١. ص ١٣، (٤٢).

٢. ص ١٣، (٤٣).

٣. نسبة إلى القرون الوسطى. (المعرب).

٤. ص ١٣، (٤٤).

الاقتصادية الخاصة (والسياسية قطعاً) القائمة بين هاتين المجموعتين من البلدان الشرقية والغربية. وهي ليست من نوع العلاقة التبادلية، أو العلاقة القائمة على عقد ملزم لطرفين. بل هي نوع من العلاقة التي تقوم بين العبد والسيد^(١). ومن ناحية أخرى، يقول جلال آل أحمد: «إني أسمي هذه العلاقة بالتغيريب... ومن هنا فإنّ البحث يدور حول ما إذا كانت هذه العلاقة قابلة للاستمرار أم لا؟»^(٢).

وعلى الرغم من اعتقاده أنّ الآلة جزء من المصير الجبري والقهريّ المفروض على الإنسان الشرقيّ، إلّا أنّه يؤمن من ناحية أخرى بأنّ الشاري والبائع لهذه الآلة شخص واحد «بمعنى أنّ الغرب نفسه هو الذي يحدّد سعر بيع المواد الخام وشرائها... وبعبارة أخرى: إنّ الغرب هو الذي يحدّد مصير السوق العالمية»^(٣). ومن هنا يسعى جلال آل أحمد جاهداً إلى البحث عن مهرب للخلاص من ربكة هذه التبعية، كي يضع حداً لهذا المصير المحتوم. «أرى أنّ هذا التغيريب دائرة مغلقة، ويجب العمل على فتحها مهما أمكن»^(٤).

ج - كلام حول النسبة بين التغيريب والعدميّة

يسعى جلال آل أحمد إلى إضفاء أبعاد فلسفية إلى مضامين بحثه التغيريبيّ، حيث ينسبه إلى الأبحاث المتداولة في أوروبا خصوصاً ألمانيا. فقد ذكر جلال آل أحمد بنفسه في مدخل الكتاب أنّ من الذين قرأوا النسخ الأولى من التغيريب الدكتور هومن، فشجّعه على مطالعة كتاب بعنوان (تجاوز الحدود) للكاتب الألمانيّ إرنست يونجر^(٥)؛ إذ يرى هومن أنّ كلاً من يونجر وجلال آل أحمد قد تحدّثا عن موضوع

١. ص ١٣، (٤٥).

٢. ص ١٣، (٤٦).

٣. ص ١٣، (٤٧).

٤. ص ١٤، (٤٨).

٥. إرنست يونجر (١٨٩٥ - ١٩٩٨ م): كاتب وروائيّ ألمانيّ، عُرف بغزارة إنتاجه وغرابة أطواره. (المعرب).

بحث الاختلافات المفهومية للتغريب بين آراء أحمد فرديد وجلال آل أحمد ❖ ١٦٥

واحد، ولكن بلغتين مختلفتين. وهذا الأمر هو الذي دعا جلال آل أحمد إلى ترجمة كتاب إرنست يونجر بالاشتراك مع هومن. ويتأثير من هذا الإيحاء ذهب جلال آل أحمد إلى الاعتقاد بأنّ ما توصّل إليه بفراسته، سبق ليونجر أن ذكره بصيغة فلسفية. وقال في مستهلّ ترجمته لكتاب «تجاوز الحدود»:

من خلال هذا الكتاب أدركت أنّه إذا كان هناك من ألم، كان هناك عالم لا رقعة مكانية وحسب، وإن كان الألم الذي أصابنا عضالاً، وفلسفياً دون العاطفيّ... وإن كان الذين يتعرّفون إلى هذا الألم ويشخصونه هم الكتاب في كلّ مكان؛ لنذكر في نهاية المطاف أنّه إذا كان هناك من وجع فهو سياسي واجتماعي - وليس فردياً^(١).

ومع ذلك يجب القول إنّ مضمون كتاب إرنست يونجر يختلف عن محتوى كتاب التغريب لجلال آل أحمد. إنّ العنوان الثانويّ لكتاب يونجر هو «البحث في العدميّة»، وقد تعرّض الكتاب في الواقع إلى الماضي والحاضر والمستقبل، وتناول خلفيات داء العدميّة وطرائق تشخيص هذا الداء وعلاجه. وكان هذا الكتاب موجّهاً إلى المخاطب الأوروبيّ والألمانيّ تحديداً. يذهب يونجر إلى الاعتقاد بأنّنا نسير حالياً فوق مسار مأزوم، وأنّ هذه الأزمة تتلخّص في العدميّة؛ بمعنى أزمة الشكّ المطلق وإلغاء الوجود وإنكار جميع القيم الأخلاقية. والآن علينا أن نرى ما إذا كانت هذه العدميّة تتناسب مع آراء جلال آل أحمد في التغريب أم لا.

إنّ العدميّة هي من ثمار الأزمة الأنطولوجيّة والأخلاقية ونتائجها، كما أنّها انعكاس لهذه الأزمة. وهذا يعني في الحقيقة أنّ الإيمان بأنّ الطبيعة نظام أوجده الخالق، قد آل إلى الضعف، وبالتالي سوف يجري تعليق جميع القيم التي قامت على هذا الإيمان والرؤية. وبعبارة أخرى: إنّ العدميّة تعني تقلّص الوجود وانحساره نحو قيمة بمعزل عن الوجود. وعلى هذه الشاكلة تكون العدميّة عبارة عن أزمة مجتمعة إذ لم يكن الله فيه ميتاً، فإنّ وجوده - في الحد الأدنى - لم يعد أمراً بديهيّاً. ومن هنا يكون كلّ شيء

مباحاً على حدّ تعبير دستوفسكي؛ إذ الأخلاق مستحيلة وغير ممكنة. إنّ العدميّة أزمة ترتبط بأسلوب تحوّل خاصّ طرأ على تاريخ الغرب خلال القرون الثلاثة الأخيرة، وهي تجربة تخصّ الأفراد الذين كانوا يعيشون في أحضان تلك الثقافة على ذلك النحو من مسار التحوّل والتطوّر. إنّ تشخيص هذا الداء من قبل رواده الفكريّين، كان تشخيصاً لأزمة قد انصهرت في بوتقة حياتهم، ولم تتسلّل إليهم من الخارج ومن طريق الثقافات الأخرى.

وأما الأزمة التي يتحدّث عنها جلال آل أحمد فهي أزمة ناجمة عن التماس القهريّ والقشريّ بين ثقافتين، وقد شكلت أزمة بالنسبة إلى واحدة منهما فقط. وعلى هذا الأساس فإنّ الأزمة التي يتحدّث عنها جلال آل أحمد ذات منشأ وماهيّة مختلفة عن أزمة العدميّة التي يتحدّث عنها إرنست يونجر. إنّ أزمة الهوية تستند في الغالب إلى الناحية القيّميّة منها إلى الناحية الأخلاقيّة، وهي ترتبط بحدوث الفوضى والاضطراب في القيّم التي يجب اتّباعها، والثنائيّة والضياع في اختيار هذه القيّم غير المتناغمة، وهي القيّم المتجذّر بعضها في الأصالة، ويتجذّر بعضها الآخر في التجديد، في حين أنّ العدميّة تعني - على حدّ تعبير نيتشه - «بيان انعدام قيمة القيّم». يضاف إلى ذلك أنّ أزمة الهوية ليست أزمة أنطولوجيّة، ومن هنا فإنّ هذه الأزمة لا تشبه العدميّة التي يجري تداولها في الغرب من هذه الناحية. وعليه فإنّ الشبه الذي يراه جلال آل أحمد بين مشروعه ومشروع إرنست يونجر إنّما هو توهم ليس إلّا. ولم يتّضح ما هو الشيء الذي كان يبحث عنه جلال آل أحمد في كتاب «لتغريب»، ثمّ وجده في كتاب «تجاوز الحدود»^(١).

الاستنتاج

كما سبق أن ذكرنا فإنّ مفهوم التغريب جرى أوّل الأمر على لسان أحمد فرديد في عقد الأربعينيّات، ولكنّه لاقى رواجاً عامّاً بعد استعماله من قبل جلال آل أحمد، الذي اقتحم الأروقة الأدبيّة والمحافل

بحث الاختلافات المفهومية للتغريب بين آراء أحمد فريد وجلال آل أحمد ❖ ١٦٧

السياسية والأندية التنويرية. وعلى الرغم مما يبدو في الوهلة الأولى من وحدة المراد بهذا المفهوم عند كل من فريد وجلال آل أحمد - بوصفه مفهوماً ناظراً إلى هجوم الغرب على أركان ثقافة الشرق وإيران وتاريخها تحديداً - إلا أنّ نظرة فريد إلى هذا المفهوم تختلف جداً عن رؤية جلال آل أحمد. إنّ الامتعاظ الأصلي الذي كان يديه أحمد فريد - خلافاً لجلال آل أحمد - لم يكن مقتصرًا على التكنولوجيا الغربية الحديثة فقط، بل إنّّه كان يشكو من البنية الدنيوية ذاتها في الاستمولوجيا الغربية التي تمتدّ بجذورها إلى الإغريق في باكورة التاريخ، حيث كانوا يرون فارقاً وجودياً وأنطولوجياً بين ذهن الإنسان بوصفه عنصراً معرفياً والعالم الخارجي بوصفه موضوعاً للمعرفة^(١). وبعبارة أخرى: إنّ مشكلة فريد مع الغرب مشكلة أنطولوجية ووجودية، حيث يرى أنّ الشرق قد خضع لنفوذ التفكير الغربي وتأثيره بحيث لم يعد هناك مجال للحديث عن الشرق؛ إذ لم يعد هناك من وجود للشرق أصلاً، وكلّ ما هنالك هو الغرب والميتافيزيق الغربي. إنّ الغرب والشرق - من وجهة نظر أحمد فريد - يدلّان عن نوعين من الأنطولوجيا، أي نوعين من الثقافة والتاريخ المختلف، والرازح حالياً تحت سلطة وجود واحد وميتافيزيق واحد اسمه الغرب.

وأما من وجهة نظر جلال آل أحمد فإنّ التغريب إنّما هو ناظر إلى الهوية، بمعنى أنّه يتعاطى مع أزمة الإنسان الشرقي في مواجهة الهجوم التكنولوجي الغربي. وفي الحقيقة فإنّ جلال آل أحمد يربط التغريب مباشرة بالانبهار بالغرب والاستسلام أمام المظاهر الغربية، وبالتالي فإنّ كلّ من كان خارج دائرة التأثير الغربي لا يُعدّ من وجهة نظر جلال آل أحمد مستغرباً، في حين يذهب أحمد فريد إلى القول باستحالة أن نجد إنساناً ليس مستغرباً؛ إذ إنّ هذه المرحلة في الأساس هي مرحلة هيمنة الغرب على جميع أنحاء العالم، ولا يمكن لشخص أن يشدّ عن هذه الهيمنة. حتّى فريد كان يرى نفسه مستغرباً، ولكنّه مستغرب بسيط، بمعنى أنّه مستغرب ويعلم أنّه مستغرب - خلافاً للمستغرب المركّب، الذي يكون

مستغرباً ويجهل أنّه مستغرب - وفي هذا السياق يبدي جلال آل أحمد تدمّره وامتعاضه من المشروطة والحركة الدستورية، ويتحسّر على زوال البراءة والبساطة القروية والريفية، ويتوق إلى العودة إلى أحضان تلك الأصالة العفوية والبريئة.

من التعريب إلى عدم التنمية؛ من الفلسفة إلى التنوير^١

محمد تقي الطباطبائي^(٢)

الخلاصة

إنّ لتفكير الدكتور رضا الأردكاني حركة ونشاطاً ولكنّه لم يتّضح منطق ومغزاه. وإنّ الموضوع الرئيس لهذه المقالة هو الاهتمام بهذا النشاط الفكريّ، وإيضاح منطق الداخليّ، ثمّ العمل بعد ذلك على دراسة تحدّياته الداخليّة. ومن هنا يجري في البداية إثبات وجود هذا النشاط، والانتقال بعد ذلك - في إطار حركة تفسيرية - إلى الاهتمام بماهيّة هذا النشاط ومنطقه. والغاية من كلّ هذا هو إيضاح تبلور مفهوم «عدم التنمية» (المفهوم الجوهريّ في الأعمال المتأخّرة للدكتور رضا الأردكاني) على نحو مضمّر في فهم سماحته لكيفيّة الخروج الكامن من حالة «الاغتراب» (المفهوم الجوهريّ في الأعمال المتقدّمة لسماحته)، ومن الأفضل فهم حركته الفكرية في إطار مفهوم النشاط والتحوّل في مستوى الفهم، قبل فهم هذه الحركة على أساس الشرح والانفصال. وفي هذا السياق يجري الانتقال من المستوى الفلسفيّ إلى المستوى التنويريّ، ويتغيّر السؤال الرئيس أيضاً من ماهيّة نسبتنا إلى الغرب وكيفيّتها، إلى السؤال عن كيفيّة التغلّب والسيطرة على الصعوبات الماثلة في طريق التجديد. ومن هنا تبرز تساؤلات جديدة ومستحدثة. إنّ هذه التساؤلات المستحدثة، بدلاً من أن تكون تساؤلات عن أسباب هذا النشاط، تعدّ

١. تعريب: حسن علي مطر.

٢. أستاذ مساعد في مجموعة الفلسفة، من جامعة طهران.

أسئلة عن «مشروع التغيرب» نفسه وتبويه المفهومي. ومن خلال بيان هذه التساؤلات تتضح حاجتنا الماسة إلى العودة المجددة من التنوير إلى الفلسفة وإعادة تفكيرنا في مشروع التغيرب، بوصفه فهماً خاصاً لـ «الأنا» و«الآخر».

المقدمة

حيث كان البحث عن التغيرب على الدوام عرضة للأفهام المتنوعة والمتعارضة، نسعى في هذا المدخل إلى تبويب مقدّمات وكذلك مدّعيات هذه المقالة، بشكل مقتضب ومبسّط في حدود الإمكان، لنعمل على دراستها واحدة فواحدة، وبسطها وتفصيلها في ضوء مقالات الدكتور رضا داوري.

١. إنّ نظم كلّ عالم وتاريخه يحكي عن نوع خاصّ من التفكير. وإنّ هذا النوع من التفكير يمثّل عقلانيّة هذا العالم الذي لا يعدّ عالماً نظريّاً وحسب، بل هو معيار لسلوك الأشخاص الذين يعيشون في رحابه (العقل المشترك) ورؤيتهم. في العالم والتاريخ الذي يُعدّ تاريخاً غربياً، تعدّ الصورة التفصيليّة والمفهوميّة لهذا العقل فلسفة. إنّ هذا العقل التفصيليّ فلسفيّ وعقليّ أصيل وبشريّ. وحيث يكون هذا العقل أصيلاً، فهو مطلق وغير مشروط. وعلى هذا الأساس فإنّ كلّ أمر إلهيّ أو طبيعيّ أو إنسانيّ سيجري تقييمه من خلال محوريّة هذا العقل. ويذهب كلّ من أحمد فريد والدكتور رضا داوري إلى تسمية هذا العالم بـ «عالم التغيرب».

٢. إنّ العالم الحديث قد نُظِمَ بالكامل على أساس هذا العقل، حيث العلم الحديث والتقنيّة الحديثة من آثار هذا العقل وثمار تطبيقاته واستخدامه. إنّ العالم الحديث بسبب القدرة التي حصل عليها من العلم والتقنيّة، قد عمّ جميع أرجاء الأرض، وإنّ العقل الحديث قد أبطل مفعول وتأثير جميع أنحاء التفكير الأخرى في حياة الإنسان المعاصر. وعلى هذا الأساس فإنّ العالم المعاصر بأسره هو عالم مستغرب. وإنّ العقل الوحيد الذي يحكم هذا العالم هو العقل البشريّ؛ ومن هنا فإنّ العالم الراهن عالم واحد، وإنّ العقل الراهن هو عقل موحد. وعلى هذا الأساس نكون نحن - مثل سائر الشعوب

من التغريب إلى عدم التنمية؛ من الفلسفة إلى التنوير ❖ ١٧١

الأخرى في هذا العالم - مستغربين؛ بمعنى أن الملاك في سلوكنا ورؤيتنا إلى الحياة، لم يعد نفسه ذلك الملاك الذي كان واضحاً وظاهراً ومتجلياً في تاريخ حياتنا الثقافية / التاريخية.

٣. إن مشروع التغريب يمثل إطاراً لطرح المسألة الخاصة بنسبتنا إلى الغرب في عالم يعتبر التغريب فيه صفة لجميع الذين يعيشون فيه. وإنّ واضع هذا الإطار هو أحمد فرديد (١٢٩١ - ١٣٧٣ هـ ش).

٤. إن غاية فرديد من بيان هذا الإطار هو إدراكنا لوضعنا الراهن (التغريب)، من أجل الخروج منه وسلبه.

٥. إن الدكتور رضا داوري هو أيضاً - مثل أحمد فرديد - يفكر ضمن إطار مشروع التغريب في نسبتنا إلى الغرب، ومن هنا فإنّه يتمسك بأصل مشروع التغريب وغايته من هذا المشروع. بيد أنّه في إيضاح مشروع التغريب وبيانه يستفيد من نسبة فلسفية باسم نسبة الشرط والمشروط أو النسبة الاستعلائية^١ وبطبيعة الحال فإن دخول هذه النسبة يؤدّي إلى إيجاد اختلافات في فهمه لمشروع التغريب، مغايرة لفهم أحمد فرديد. إنّ طرح نسبة الشرط والمشروط يؤدّي من جهة إلى اتّضح دقائق غير مرئية في مشروع التغريب، ويجعل كلام أحمد فرديد أكثر وضوحاً، ولكنّه يؤدّي من ناحية أخرى إلى اختلاف فهم الدكتور رضا داوري عن فهم أحمد فرديد لكيفية الخروج من حالة التغريب. من خلال طرح نسبة الشرط والمشروط ندرك الأسباب التي دعت أحمد فرديد إلى اعتبار العقل تاريخياً، واعتباره الفلسفة أساساً للعالم الغربي، وقوله إنّ عقل العالم الغربي عقل متأسن. إنّ الدكتور رضا داوري في الوقت نفسه يصل من خلال طرح النسبة الاستعلائية إلى هذه الرؤية، وهي أنّ الخروج من حالة التغريب ينطوي على شرط مغاير لما قاله أحمد فرديد، وما لم يتحقّق هذا الشرط لا يكون سلب هذا العقل أمراً ممكناً، وهذا الشرط هو الوصول إلى القدرة على المشاركة في المسار العالمي للعلم والتقنية الحديثة. ومن هنا فإنّه يعبر عن وصف واقعنا الراهن بـ «التغريب المنفعل»، كما يعبر عن وصف الواقع

الذي يمكننا المشاركة فيه بـ «التغريب الفاعل». وعلى هذا الأساس فإنّه يحصل على فهم لنسبتنا مع الغرب، بحيث إنّه يسعى - بدلاً من الوقوف في الاتجاه المقابل له منذ البداية، كما هي الحال بالنسبة إلى أحمد فرديد - إلى الخروج منه عبر تحقيق التجديد.

٦. إنّ كلّاً من أحد فرديد والدكتور رضا داوري ينظران إلى عالم وعقل وراء العالم والعقل الحديث، وإنّ الاختلاف بينهما إنّما يكمن في الطرائق التي يقترحانها من أجل الوصول إلى تلك الحالة المثاليّة. إذن غايتهم من مشروع التغريب واحدة، كما أشارا إلى ذلك أكثر من مرّة.

٧. إنّ الذي يطرح تحت عنوان الشرخ في فكر الدكتور رضا داوري، ينظر إلى التقابل الذي يبدو بحسب الظاهر بين الغاية من مشروع التغريب من جهة، والتغريب الفاعل من جهة أخرى؛ لأنّ الغاية من مشروع التغريب هي الخروج من حالة التغريب، في حين أنّ مشروع التغريب الفاعل في الخطوة الأولى يمثل مشروعاً إلى المزيد من التجدد والتنمية.

٨. لم يحدث شرخ أو انفصال في تفكير الدكتور رضا داوري؛ إذ إنّ لم ينتهك إطار مشروع التغريب ولا الغاية منه. وفي الحقيقة فإنّه يرى أنّ الخروج من حالة التغريب المنفعل شرط لإمكان الخروج من التغريب.

٩. على الرغم من عدم حدوث شرخ في تفكير الدكتور رضا داوري، إلّا أنّه قد حدث انتقال حقيقيّ في مستوى البحث، وكان هو بنفسه ملتفتاً إلى ذلك وقد شار إليها. وفي الحقيقة فإنّه من خلال الخوض في كينيّة الخروج من التغريب المنفعل (فتح الطريق الشاقّ إلى التجديد)، ينتقل بحثه من المستوى الفلسفيّ - الذي يجري فيه بحث نسبة العقلانيّات والعوالم والتواريخ - إلى المستوى التنويريّ، حيث يجري التفكير فيه بالمشاكل والمعضلات الماثلة في طريق تحديث العالم غير النامي. في المستوى التنويريّ لا يبقى هناك وجود للتحديات في ذات العقلانيّة الغربيّة، بل يجري السعي فيه إلى التغلب على معضلات الخروج من التغريب المنفعل، والتفكير في طرائق الوصول إلى التجديد وتحقيق العقل الحديث أيضاً. إنّ المستوى الفلسفيّ - بلغة الفلسفة الرسميّة - مستوى يجري السؤال فيه عن المبادئ،

من التغريب إلى عدم التنمية؛ من الفلسفة إلى التنوير ❖ ١٧٣

وأما على المستوى التنويري، فإنه بعد القبول بالمبادئ يرد السؤال عن كيفية حلّ المسائل. وعلى هذا الأساس ليس هناك شرح وانفصال في تفكير الدكتور رضا داوري، ولكن هناك انتقال وتحوّل حقيقيّان؛ إذ بدلاً من سلب التجديد، يجب أن نعمل قبل كلّ شيء على تحقيقه وأن نتقل إلى الحداثة لنتمكّن بعد ذلك من الخروج منه.

١٠. إنّ الإيمان بالعقل الواحد والعالم الواحد هو بمثابة عقب أخيل بالنسبة إلى مشروع التغريب؛ إذ جرى في آليّة الدكتور رضا داوري حتّى أحمد فرديد أخذ هدف وغاية غير حديثة للخروج من حالة التغريب، وهي غاية لا تنسجم مع فرضيّة وحدانيّة العقل؛ إذ حيث لم يكتب التحقق لعقل غير العقل الحديث، لا يعود بالإمكان أن نرجو التوصل إليه من خلال الوصول إلى التغريب الفاعل أو سلب العقل الحديث. إنّ هذا العقل غير الحديث يجب أن يكون له حضور منذ البداية، بل ينبغي أن يُرصد له موضع في سلوكنا وتنظيرنا. وفي الحقيقة إذا نظرنا من زاوية عليا إلى تبويب أحمد فرديد لمشروع التغريب، فسوف نرى أنّه إضافة إلى العقلانيّة الحديثة والمتأنسة، ينظر إلى عقل آخر، وإنّ غايته الأساسيّة من مشروع التغريب هي الوصول إلى هذا العقل الآخر. ولكن من ناحية أخرى لم يُتخذ في مشروع التغريب نفسه أيّ إمكان بعين الاعتبار لهذا العقل الحديث مطلقاً. وعندما تقع الـ «نحن» ضمن الغرب، لا يعود هناك إمكان لانيّة الـ «نحن» (بالمعنى الغربيّ والمتأنسن للعدم).

١١. إنّ شرط إمكان مشروع التغريب، هو الإيمان بالاختلاف والتمايز بيننا وبين الغرب، الذي نُفي في هذا المشروع، وزال إمكانه. وكأنا كنّا في عالم ثمّ انفصلنا عنه، وأخذنا نعيش في عالم لم نصل إليه بعد (إنّ واقعنا هو واقع «المنفصل / غير الواصل»). ليس هناك أيّ إمكان في ذات مشروع التغريب؛ وذلك لأنّنا قد انفصلنا عن عالمنا، وفقدنا الاختلاف والتمايز الحقيقيّين بيننا وبين الغرب، ومن هنا لا يمكن لنا أن نصل إليه أبداً. ولذلك من الضروريّ جداً أن نعود إلى مشروع التغريب ذاته، ونسأل عن إمكان هذا التمايز الحقيقيّ. إذا كان مشروع التغريب هو طرح مسألة لإيضاح نسبتنا إلى

الغرب، فما هي النسبة التي نفهمها من مفهوم النسبة؟ وسوف نقع هنا في متاهة من التحدّيات الكبرى بشأن تاريخ الفلسفة، حيث تستهدف نسبة هذا الاتحاد والتماهي وهذه المغايرة المستعملة هنا، وسوف نُسأل عمّا إذا كانت هذه النسبة دياكتيكية جدلية أم استعلائية أم إضافة إشرافية أم غير ذلك؟ وعلى هذا الأساس فإنّ المسألة المهمّة لا تكمن في كيفية الخروج من حالة التغريب، بل في التوبيع الدقيق لمشروع التغريب نفسه بما هو فكرة ومشروع فلسفيّ، وهذا الأمر لا يغدو ممكناً إلّا من خلال إعادة مستوى البحث إلى مستوى فلسفيّ ودقيق.

مشروع التغريب

إنّ التغريب مصطلح كان أحمد فرديد هو أوّل من وضعه، وهو بالنظر إلى فهمه كان يعادل «العدميّة»، والذي يمكن تبويه أيضاً على أساس مفهوم الإنسويّة^(١)، ومرجعية ومحورية الإنسان بالنسبة إلى كلّ شيء. وفي تبويب مختصر يمكن القول: إنّ الاغتراب من وجهة نظر أحمد فرديد مرادف لتأصيل العقل البشريّ ومرجعيتّه في المقارنة مع الله والعالم^(٢). وبطبيعة الحال فإنّ هذا الفهم للتغريب يراه أحمد فرديد معادلاً للتغريب المضاعف الذي تعود بدايته إلى عصر النهضة. إنّ مضاعفة التغريب تكون في نسبة عدم مضاعفته في التفكير الإغريقيّ. فهو يرى أنّ التغريب غير المضاعف قد بدأ من اليونان والإغريق، أي من حيث اعتبار الإنسان بوصفه مظهرًا لله، وكان الله متعالياً ولا يزال، ولكنّ الإنسان لم يوضع في عصر النهضة بوصفه مظهرًا، بل بوصفه أصلاً وأساساً، وعلى هذا الأساس فإنّ التغريب أخذ يتضاعف منذ عصر النهضة فصاعداً، وأضحى التفكير الفلسفيّ مثلاً له. إنّ من خلال هذا التعريف للعقلانية الغربيّة، يعتبر التغريب منذ بداية وصف العالم والتاريخ مفهوماً غريباً. وعلى هذا الأساس فإنّ التغريب لا يرتبط بنسبة العوالم والتواريخ غير الغربيّة إلى الغرب وحسب. إنّ

1. humanism.

٢. فرديد، أحمد، غرب و غرب زدكي (الغرب والتغريب)، ص ١٧ - ٢١، نشر فرنو، طهران، ١٣٩٥ هـ.ش. (مصدر فارسي).

من التغريب إلى عدم التنمية؛ من الفلسفة إلى التنوير ❖ ١٧٥

التغريب من وجهة نظره عبارة عن العيش الغريب، والعيش الغريب يعني الحياة في عالم يكون معيار العمل والعلم وملاكه فيه هو العقل البشري. إن تأصيل العقل البشري هو الذي يجعل من التغريب مضاعفاً، وهذا الأمر قد بدأ - من وجهة نظر فريد - منذ عصر النهضة، وقد عمّ اليوم أقطار الكرة الأرضية جميعاً، بحيث أبطل مفعول كلّ عالم وتأثيره وكل عقلانية من الجذور^(١).

كما أنّه يقسّم التغريب إلى بسيط ومركّب، وهذا مأخوذ من مفهوم الجهل البسيط والمركّب، بمعنى أنّ المستغرب البسيط هو الذي يدرك أنّه مستغرب، وأمّا المستغرب المركّب فلا يعلم ذلك.

وتقسيمه الآخر للتغريب، هو تقسيمه على أساس سلبية التغريب أو إيجابيته. وبعبارة أخرى: يمكن أن نقيم نسبة إيجابية مع التغريب والاتفاق معه، ويمكن أن نقيم معه نسبة سلبية، والعمل في عين التغريب على نفيه ونسخه. يعتبر أحمد فريد نفسه مستغرباً مضاعفاً بسيطاً سلبياً، أي هو شخص يريد من خلال الاستعانة بالعلم الحصريّ أن يعود في الخطوة الأولى إلى التغريب غير المضاعف، ثم يخرج بعد ذلك من التغريب بشكل عام^(٢).

وعلى هذا الأساس فإنّ أحمد فريد من خلال تقسيم التغريب وإضافة ثلاثة قيود إليه، يثبت أنّه يعلم أنّه مستغرب، ولكنه يروم الخروج من هذه الحالة. إنّ سلب العنوان نسبة قيمتهما فريد مع الغرب، بيد أنّ هذا السلب يقوم على إيجاب، وهو إيجاب التوضع في العالم الغربيّ. ومن هنا فإنّ هذا السلب ليس سلباً من الخارج، وإنّما هو سلب جرى إيجاده من الداخل، ولكن في ظلّ رجاء الخروج، وإنّ هذا الخروج يسير باتجاه حالة هي في نهاية المطاف غير حديثة ولا غريبة.

إنّ الدكتور رضا داوري مفكّر يعمل على التنظير في إطار مشروع التغريب، ويشرح هذا المشروع بلغة أوضح، ويسعى إلى التغلب على التحديّ الماثل أمام فهم أحمد فريد للخروج من حالة التغريب.

١. المصدر أعلاه، ص ١٥٣.

٢. المصدر أعلاه، ص ١٥٤ - ١٥٨.

وفي الحقيقة فإن المشكلة الأكبر الماثلة في طريق فرديد تكمن في أنّه لا يرشدنا إلى آليّة الخروج وطريقته (إنّ المراد بعدم إرشاد فرديد إلى آليّة الخروج، هو أنّ طريقة حلّ فرديد لا تقدّم مبنى للعمل على ما بعد المستوى الفرديّ، ولا يقول لنا ما هي نسبة التفكير الجديد وغير الحديث إلى العلم والسياسة والعلاقات الدوليّة والخطط التنمويّة وأمور من هذا القبيل).

من ناحيته ذهب الدكتور رضا داوري إلى اعتبار الفلسفة عين التغريب^(١)، فهو يرى أنّ التغريب يتعلّق هو الآخر بالعالم الغربيّ أيضاً^(٢). لقد ورد هذا الكلام في سياق تبويب أحمد فرديد، ولكن ما هو المراد به؟ إنّ المشاركة الفكرية لداوري في هذا الشأن هي توفير أرضيّة لتوضيح وبيان هذا التصوير والتبويب المنسوب إلى أحمد فرديد. ولتوضيح مراد الدكتور رضا داوري من هذه العبارة، لا بدّ من بيان المفاهيم الثلاثة الآتية، وهي: الغرب، والتغريب، والفلسفة.

«إنّ ماهيّة الغرب والتغريب مقرونة ومربطة في الحقيقة بماهية الفلسفة؛ وذلك لأنّ الفلسفة منذ اليوم الأول كانت تسعى إلى التغلّب على فقر وعجز الإنسان، وهذا الاتجاه هو الذي يؤدّي إلى تأصيل العقل البشريّ»^(٣).

يذهب الدكتور داوري إلى الاعتقاد بأنّ الفلسفة طريقة تفكير، وإنّ الغرب عالم تكون طريقة التفكير الأصيلة فيه فلسفيّة. إنّ التفكير يعني إقامة النسبة، وإنّ هذه النسبة في مفهومها الأعمّ هي النسبة التي تقوم بين الإنسان والخالق والعالم. وبعبارة أخرى: كلّما تحدّثنا عن التفكير فإنّ هذا التفكير في حالته الأعمّ يقوم على نسبة تقوم بين هذه الأمور الثلاثة، وهي: التفكير والخالق والعالم. يمكن أن

١. داوري أردكاني، رضا، فلسفة جيست؟ (ما هي الفلسفة؟)، ص ٤٢ - ٤٣، پژوهشگاه علوم انساني و مطالعات فرهنگي،

طهران، ١٣٧٤ هـ ش. (مصدر فارسي).

٢. المصدر أعلاه، ص ٤٥.

٣. المصدر أعلاه، ص ٥٣.

من التغريب إلى عدم التنمية؛ من الفلسفة إلى التنوير ❖ ١٧٧

تكون لهذه النسبة أنحاء مختلفة، والفلسفة هي تلك النسبة التي يكون العقل البشري والوجود الإنساني فيها هو المعيار، ويجري تقييم الأخرين بواسطة هذا المعيار^(١).

إنّ الدكتور داوري يلتفت إلى تقدّم السؤال من الغرب، ليتمكّن من إبداء فهمه الاستعلائيّ عن الغرب بوصفه كلاً وشرطاً غير مشروط، مع أجزائه المشروطة (الثقافة الحديثة، والعلم والتقنيّة الحديثة، والسياسة، والفنّ الحديث). إنّ هذه الناحية غير واضحة في مشروع أحمد فرديد. إنّّه من خلال هذه المقدّمة - (الاعتقاد بتاريخية العقل والوجود، ومثول كلّ مرحلة من التاريخ ضمن عهد وميثاق بين الإنسان والخالق، حيث يكون الإنسان فيه مظهراً لاسم من الأسماء الإلهيّة، و...) - يقول لنا ما هو مراده بالغرب، ولكنّه لا يقول لنا ما هي نسبة العقل البشريّ المتأصّل - الذي يدور كلّ شيء فيه مداره - بما هو حديث، وما هو كائن ومائل في العالم الغربيّ.

إنّ الدكتور داوري حيث يسأل عن ماهيّة الغرب، يسعى إلى إيضاح هذا المطلب غير المصرّح به (وليس لزوماً غير المفكّر فيه) عند أحمد فرديد. إنّ نشاط الدكتور داوري يكمن في سعيه إلى بيان أنّ نسبة الغرب إلى ما هو غربيّ هي نسبة الشرط والمشروط، ونحن ما لم ندرك هذه النسبة، لا يمكن لنا أن نفهم كنه كلام فرديد، وسوف نعتبره مجموعة من المدّعيّات التي لم يجرِ إثباتها. إنّ الفهم الأهمّ لأحمد فرديد هو أنّه لو حدث تغيير في النسبة بين هذه الأمور الثلاثة غير المشروطة عقلاً (الله، والإنسان، والعالم)، فإنّ كلّ شيء سوف يتغيّر. في مورد النسبة بين هذه المفاهيم الثلاثة، لو عددنا الأمر العقلانيّ إلهياً أوّلات، عندها سنفهم العقل البشريّ على هامشه، وإنّ نسبته إلى العالم الطبيعيّ بدورها سوف تكون على نحو خاصّ. إنّ الدكتور داوري يسعى إلى إيضاح الرؤية الفلسفيّة لأحمد فرديد - (بمعنى تغيير العالم وكلّ ما فيه، عندما تتغيّر النسبة بين هذه المفاهيم الثلاثة) - بلغة كانطيّة، وعليه فإنّه عندما

١. داوري أردكاني، رضا، دربارہ غرب (بشأن الغرب)، ص ١٣٠ - ١٣٣، نشر هرمس، طهران، ١٣٩٣ هـ ش؛ داوري

أردكاني، رضا، فلسفہ چیست؟ (ما هي الفلسفة؟)، ص ٤٢ - ٤٦، ١٣٧٤ هـ ش. (مصدران فارسیان).

يريد التحدّث عن التغريب، يتحدّث عن ماهيّة الغرب، وعندما يريد بيان ماهية الغرب وشرحها، فإنّه يفهمه بما هو شرط لإمكان أيّ فهم وأيّ عمل في العالم الغربيّ. إنّ الغرب عبارة عن عالم يغلب فيه نمط من التفكير (نسبة خاصّة بين المفاهيم العقلية الثلاثة)، حيث يكون العقل البشريّ فيه هو المعيار والمحور في الفهم والعمل. والتغريب أيضاً يعني التعلّق بمثل هذا العالم، وفي هذا العالم يبرز العلم الجديد، والتقنيّة الحديثة، والثقافة الجديدة أيضاً، وعلى هذا الأساس فإنّ شرط إمكان تحقّق هذه الأمور الحديثة هو التعلّق بعالم الغرب. إنّ التغير يكمن في إقامة النسبة، حيث تجعل جميع الأمور الجديدة ممكنة. يعرّ الدكتور داوري عن هذه النسبة بين العالم الغربيّ ومتعلّقاته في بعض الموارد بعنوان الإدراك البسيط والإدراك المركّب. إنّ كلّ نمط خاصّ من التفكير يتبلور في بادئ الأمر بشكل إدراك بسيط ومشترك، ويصبح مرشداً في العلم والعمل للأشخاص الذين يعيشون في ذلك التاريخ والعالم الخاصّ. إنّ هذا العقل يحدّد مصير حياتهم، ويظهر لهم وجهة حياتهم^(١). إنّ الفلسفة هي الإدراك الذاتيّ وتفصيل هذا الإدراك الإجماليّ البسيط والمشارك في العالم والتاريخ الغربيّ. وعليه لو قيل إنّ الفلسفة أصل العالم الجديد، فهذا لا يعني أنّ الفلسفة هي علّة العالم الجديد. إنّ الفلسفة إدراك ذاتيّ للواقع الجديد الذي يمثّل ظهوراً للعقلانيّة الجديدة^(٢).

إنّ طرح النسبة الشرطيّة بين العالم الغربيّ بوصفه كلاً وشرطاً أو ذاتاً، مع جميع مشتقّاتها واحدة من أهمّ معطيات الدكتور رضا داوري لبيان وإيضاح مشروع التغريب، ولكن حيث إنّ إدراك الأمر الاستعلائيّ والمنزلة الأنطولوجيّة التي تمثّل شرطاً للإمكان في الفكر الفلسفيّ، ليس سهل المنال، فإنّ نقطة القوّة هذه تتحوّل إلى واحدة من أكثر الأمور تحدياً في مفاصله الفكرية. ومن هنا يبدو من

١. داوري أردكاني، رضا، فلسفه تطبيقيّ (الفلسفة المقارنة)، ص ١٩٣ - ١٩٤، نشر سخن، طهران، ١٣٩١ هـ.ش. (مصدر

فارسي).

٢. المصدر أعلاه، ص ١٢.

من التغريب إلى عدم التنمية؛ من الفلسفة إلى التنوير ❖ ١٧٩

الضروريّ أن تكون لنا إشارة إلى الاختلاف بين النسبة العليّة والنسبة الشرطيّة، والتي يجري الخلط بينهما عادة من طريق الخطأ.

اختلاف النسبة العليّة عن النسبة الشرطيّة

في النسبة بين الشرط والمشروط، التي تعادل في اللغة الكانطيّة النسبة الاستعلائيّة، يكون التحقق التجريبيّ للأمر الواقع مشروطاً بشرطين، وهما: الشرط المادّي، والشرط الصوريّ. إنّ الشرط المادّيّ هو شرط إمكان الكثرة والمغايرة والكينونة، والشرط الصوريّ هو شرط إمكان الاتحاد والتشابه والمعقوليّة. ولكن بغضّ النظر عن التمايز بين هذين الشرطين، فإنّ الذي يُسمّى شرطاً بشكل عامّ، لا يكون له أيّ تحقّق بمعزل عن المشروط، بل إنّ وجوده رهن بالمشروط. ومن هنا لا يمكن للشرط أن يمنح الوجود للمشروط ويكون علّة له، ولكن في الوقت نفسه حيث يكون مقوّماً لإمكان تحقّقه التجريبيّ، يكون مقدّماً عليه. وبعبارة أخرى: في النسبة الشرطيّة يكون الشرط مقدّماً على المشروط، ولكنّه لا يكون في هذا التقدّم الضروريّ العلّة التي تمنح الوجود للضرورة أبداً، وإنّما هذه الضرورة ضرورة على مستوى الإمكان. وعلى حدّ تعبير كانط: صحيح أنّه ما لم تكن لدينا تجربة حسّيّة، لن نحصل على أيّ إدراك عن العالم، إلّا أنّ هذا لا يعني أنّ إدراكاتنا جميعها للعالم هي من قبيل الإدراكات الحسّيّة وما وراء التجريبيّة. وأنّ من بين هذه الشروط الاتحاد الجوهريّ للأمر المحسوس. صحيح أنّنا لا نجربّ الجوهر الواحد في الحسّ، وأنّ الجوهر الواحد ليس موجوداً حقيقياً (لا في الحسّ، ولا في العقل)، إلّا أنّ هذا لا ينهض دليلاً على أنّنا نستطيع أن نجربّ شرط الاتحاد الجوهريّ حسّيّاً. وعليه فإنّ الاتحاد الجوهريّ في الأشياء المحسوسة أمر لا يدرك بالحسّ، إلّا أنّنا لو حذفناه من التجربة الحسّيّة، لغدت تجربة الأشياء حسّيّاً مستحيلة.

لو أخذنا الغرب بما هو مجموع علّة لكلّ ما هو غربيّ، لكان من المبرّر والوجيه جدّاً أن نتساءل ونقول: هل الغرب كائن كي يُطالب بأن يكون علّة، أو نطالب بإظهار الغرب لنا كي نراه. وأمّا إذا

أخذنا الغرب بما هو مجموع بوصفه شرطاً صورياً يضيفي الاتحاد على كل ما هو غربي، فلا يرد هذا الإشكال، وذلك لأننا في النسبة الشرطية لا نبدأ بأمر سابق ومتقدم، وإنما نبدأ بأمر لاحق وتجريبي، ولكننا نتجه إلى شرطه الذي هو أمر سابق. وبعبارة أخرى: لقد وقع أمر، ونحن نسعى إلى العثور عن شرط إمكانه، وعلى هذا الأساس فإنّ هذا الشرط من الناحية الوجودية والأنطولوجية رهن بوجود الأمر الواقع، وليس علّة له، ولكن من الناحية الأستمولوجية والمعرفية يكون أصلاً وأساساً وشرطاً لإمكانه^(١).

لم يكن تفكير رينيه ديكارت وإيمانويل كانط علّة لظهور التجدد. وعليه ما هي النسبة القائمة بين فلسفة الفلاسفة والتاريخ الحديث؟ إنّ الفلاسفة الجدد بمنزلة الناطقين باسم التاريخ، وإنّ الفهم والإدراك الجديدين قد استقام بلغتهم. فلولاً اللغة لما كان هناك فهم وإدراك ولما تحقّق العلم الراهن. وبعبارة أخرى: لولا الكوجيتو^(٢) الديكارتي وطرح الإدراك والفهم الترانسندنتالي^(٣) الكانطي، لما أمكن فتح الطريق أمام الإنسان لتسخير العالم والكائنات. وفي الحقيقة فإنّ الفلسفة كانت تمثّل تمهيداً وتوطئة وشرطاً مقوماً للمرحلة الجديدة، وليس علّة لوجوده، ولو كان علّة لوجوده، لوجب أن يكون خارج المعلول^(٤).

إنّ فُهمت النسبة بين الشرط والمشروط بشكل صحيح، فسوف تتّضح تاريخية العقل من وجهة نظر أحمد فريد، وقيام العالم الغربي على الفلسفة، كما يتّضح اتّحاد العالم الغربي في عين تعدّد تجلياته؛

١. داوري اردكاني، رضا، ما و راه دشوار تجدد (نحن وطريق التجديد المعقد)، ص ١٠، نشر رستا، طهران، ١٣٩١ هـ.ش.

(مصدر فارسي).

٢. الكوجيتو: مبدأ انطلق منه ديكارت لإثبات الحقائق بالبرهان، وذلك من خلال القضية المنطقية القائلة: «أنا أفكر، إذن أنا

موجود». (المعرب).

٣. الترانسندنتاليزم (transcendentalism): الفلسفة المتعالية: كل فلسفة تقول بأن اكتشاف الحقيقة يتم بدراسة عمليات

الفكر لا من طريق الخبرة أو التجربة. (المعرب، نقلاً عن منير البعلبكي، المورد؛ قاموس إنجليزي / عربي، ص ٩٨٤).

٤. داوري اردكاني، رضا، فلسفه تطبيقي (الفلسفة المقارنة)، ص ٣٣، نشر سخن، طهران، ١٣٩١ هـ.ش. (مصدر فارسي).

من التغريب إلى عدم التنمية؛ من الفلسفة إلى التنوير ❖ ١٨١

لأنّ الشرط لا يتحقّق إلّا في ظلّ الاتحاد مع المشروط. إذا كان العقل في معناه العامّ أمراً إمكانياً وبسيطاً، وليس كياناً مستقلاً وغير مقيّد بالزمان، فسوف يكون في عالم المجرّدات ضرورياً؛ ليكون تحقّقه أمراً زمنياً وتاريخياً. إنّ العقل تاريخي، بمعنى أنّ إمكانات العقل تعطى، وإذا لم تعط، فلا يكون هناك إمكان لتحقيقها، ولكن من ناحية أخرى ما لم يكتب لها التحقّق التاريخي، لن يكون لها أيّ فعليّة.

لو كان أحمد فرديد ورضا داوري يريان أنّ الفلسفة أساس العالم الغربي، لكان هذا الأساس بمعنى الشرط، ولما كان بمعنى العلة. وعلى هذا الأساس فإنّ تقدّم الفلسفة على سائر أحداث عصر النهضة ليس من سنخ التقدّم الزمني، بل هو من هذا السنخ، ولا يمكن نقده بالقول: حيث بدأ عصر النهضة من القرن الخامس عشر للميلاد، إلّا أنّ الفلاسفة الحداثويين قد بدأوا بالظهور منذ القرن السابع عشر للميلاد، إذن لا يمكن اعتبار الفلسفة أساساً للعالم الحديث. وهكذا الأمر بالنسبة إلى الاعتقاد بوحدة العالم الغربي في عين تعدّده الواقعي والقائم؛ وذلك لأنّ هذا العالم الواحد هو ذات الجهة والشرط الواحد الذي يوحد جميع هذه الأعمال المتنوّعة بحسب الظاهر من الداخل، ويضعها في عالم واحد، بيد أنّ هذا العالم ليس له أيّ تحقّق بمعزل عن ظهوراته وتجليّاته، لنروم البحث عنه في العالم، وحيث لا نجده، نقول: لم نعثر في أيّ مكان من العالم على شيء باسم العالم الغربي الواحد.

والآن إذا توضّح مشروع التغريب في ضوء التفسير الاستعلائي لرضا داوري عن نسبة العالم الغربيّ الواحد مع تجلّياته المتعدّدة، فقد حان الوقت لنعمل على هذا الأساس على بحث رأيه المختلّف عن فرديد في خصوص كينيّة الخروج من حالة التغريب.

الخروج من حالة التغريب

يرى أحمد فرديد إمكانيّة القضاء على التغريب من طريق العلم الحسوليّ ومعرفة ماهيّة الغرب. والخطوة الأولى في طريق القضاء على التغريب - من وجهة نظر فرديد - تكمن في ما يُسمّى بالتغريب البسيط؛ إذ ما لم نعرّف بأننا مصابون بالتغريب، وأننا لم نعد نعيش ضمن عالمتنا الثقافيّ، وأننا - على حدّ

تعبيره - نفكر بعد أربعة قرون من تاريخ التغريب، فلا يكون هناك أيّ إمكانية للقضاء على التغريب^(١). والخطوة الثانية في هذا تتمثل في التعرّف إلى ماهيّة التغريب من طريق الفلسفة. وعلى هذا الأساس فإنّ السؤال عن ماهيّة الفلسفة يمهّد الطريق للخروج من التغريب، بيد أنّ هذا الطريق هو ذات الطريق الذي يجري سلوكه بالعلم الحسوليّ. كما أنّ للدكتور رضا داوري مثل هذا التعبير عندما يروم الحديث عن بداية الخروج من حالة التغريب. فهو يرى أنّنا من خلال إدراك ماهيّة الفلسفة، ندرك ماهيّة التغريب، وإنّ هذا الإدراك يمثّل بداية الخروج من حالة التغريب^(٢).

إلا أنّ هذا الإدراك وحده ليس كافياً؛ إذ إنّ إدراك ماهيّة التغريب وحده لا يمنحنا القدرة على الخروج منه. كما أنّ الخروج من هذه الحالة لا يجري من خلال الفهم والإدراك الفرديّ، بل يجب أن يتحقّق على المستوى الشامل للمجتمع^(٣). وبطبيعة الحال فقد كان لكلّ من أحمد فرديد والدكتور رضا داوري رؤية خاصّة إلى حادثة الثورة الإسلاميّة، وكانا يريان أنّها تجلّ وظهور لنحو خاصّ من التفكير، وأنّ هذه الحادثة كانت تمثّل بداية للخروج من حالة التغريب^(٤). إنّ هذه الرؤية تنبثق عن ذلك الفهم الذي تكوّن على أساس القول بقيام العقل الفلسفيّ على العقل المشترك والإدراك البسيط، والذي على أساسه يذهبان إلى القول بأنّه ما لم يتغيّر نمط سلوك الناس في حياتهم اليوميّة، لا يمكن الحديث عن ظهور نمط آخر من التفكير. وقد ذهبنا إلى القول إنّ هذا التغير قد تجلّى بوضوح في حادثة الثورة الإسلاميّة بوضوح. بيد أنّ النقطة التي يريد الدكتور رضا داوري إضافتها إلى بحث أحمد فرديد تذهب

١. فرديد، أحمد، غرب و غرب زدگي (الغرب والتغريب)، ص ٢٨، ١٣٩٥ هـ.ش. (مصدر فارسي).

٢. داوري أردكاني، رضا، فلسفه چیست؟ (ماهي الفلسفة؟)، ص ٥١، پژوهشگاه علوم انساني و مطالعات فرهنگي، طهران، ١٣٧٤ هـ.ش. (مصدر فارسي).

٣. داوري أردكاني، رضا، ما و راه دشوار تجدد (نحن وطريق التجديد الصعب)، ص ١٢٨، نشر رستا، طهران، ١٣٩١ هـ.ش. (مصدر فارسي).

٤. فرديد، أحمد، غرب و غرب زدگي (الغرب والتغريب)، ص ١٠٤، ١٣٩٥ هـ.ش؛ داوري أردكاني، رضا، فلسفه چیست؟ (ماهي الفلسفة؟)، ص ٥٤، ١٣٧٤ هـ.ش. (مصدران فارسيان).

من التغريب إلى عدم التنمية؛ من الفلسفة إلى التنوير ❖ ١٨٣

إلى ما هو أبعد من كونه ظهوراً للثورة. إنّ الدكتور داوري ينظر إلى كَيْفِيَّة القدرة على تحقيق ذلك الإمكان الذي اتّضح في الثورة. ومن هنا فقد عمد إلى تقديم تقسيم جديد لمشروع التغريب تحت عنوان: «التغريب الفاعل، والتغريب المنفعل».

إنّ هذا التقسيم مقتبس من تقسيم العدميّة إلى فاعلة ومنفعله من وجهة نظر فريدريش نيتشه، القائمة على أساس زيادة ونقصان قوّة الروح^(١). إنّ «التغريب المنفعل» يعني الجهل بمنشأ قوّة الإنسان الغربيّ والتقهقر أمامه، وأمّا «التغريب الفاعل» فيعني المساهمة والمشاركة مع الغرب في السياسة والأدب والعلم والفنّ. أو بعبارة أخرى: الوصول إلى إمكانيّة الاستفادة من قوّة العلم والقدرة على ذلك^(٢). إنّ الذي يميّز هذا التقسيم هو الاهتمام بمفهوم الاقتدار والخروج من حالة الهزيمة في مواجهة الغرب. يرى الدكتور رضا داوري أنّ الثورة تستطيع أن تساعدنا على تحصيل واكتساب العلوم والفنون الجديدة، وأنّ تخرجنا من حالة التغريب المنفعل. وإذا عدنا إلى تقسيم الشرط إلى مادّيّ وصوريّ في النسبة الشرطيّة، فسوف يكون بمقدورنا إدراك أنّ تحقّق الخروج من حالة التغريب يحتاج إلى شرطين، ويأتي تشديد أحمد فريد في الغالب على الشرط الصوريّ. إنّ المعرفة الفلسفيّة لذات الغرب وشموليّته يمثّل شرطاً صوريّاً للخروج من حالة التغريب، بيد أنّ الشرط المادّيّ لهذا الخروج يتمثّل في الانتقال من حالة التغريب المنفعل إلى الفاعل، أو الوصول إلى إمكانيّة الاستفادة من قوّة العلم. وفي الحقيقة فإنّ الدكتور رضا داوري فيما يتعلّق بتغيير الواقع الراهن، لا نحتاج إلى التعرّف إلى إمكانيّات العمل في العالم الحديث من خلال التعرّف إلى العالم الغربيّ برمّته فحسب (الشرط الصوري)، بل إضافةً إلى ذلك هناك حاجة إلى الاستفادة العمليّة - بمساعدة التنمية وتنظيم عالمنا على

١. نيتشه، فريدريتش، ارداه قدرت (إرادة قدرة)، ترجمه على اللغة الفارسيّة: مجيد شريف، ص ٣٨، نشر جامي، طهران، ١٣٧٨ هـ.ش.

٢. داوري أردكاني، رضا، فلسفه چيست؟ (ما هي الفلسفة؟)، ص ٤٨ - ٥٠، ١٣٧٤ هـ.ش. (مصدر فارسي).

أساس العلم - من القدرة التي يوفرها العلم لنا (الشرط المادي). إنّ الفلسفة تعلّمنا ما هو منشأ القوّة في العالم الغريب، والعلم يمنحنا القدرة على الاستفادة من هذه القوّة. إنّ الفلسفة تضع الإمكانيات أمام أعيننا، والعلم يعمل على تحقيقها. إنّ العلم هو منشأ القوّة في العالم المصاب بآفة التغريب. إنّ الفلسفة تمنحنا فهم هذه الحقيقة وإدراكها، بيد أن هذا الفهم والإدراك، لا يمنحنا القدرة على الاستفادة من العلم؛ وعليه هناك حاجة إلى الشرط المادّي أيضاً؛ لنخرج من حالة التغريب.

وهذا هو مكنم العقدة التي تعدّ - من وجهة نظر الناقلين - موجدة للشرح في تفكير الدكتور رضا داواري. إنّ الذي حدث لم يكن شرخاً، بل هو انتقال وحسب من مستوى البحث إلى مستوى آخر. إنّ الحقيقة هي أنّنا لا نستطيع بمجرد معرفة منشأ قوّة الغرب؛ بمعنى إدراك ماهيّة الغرب ومعرفة العقل المتأصل بذاته، حتّى بمجرد الثورة - أن نمتلك القدرة على الاستفادة من هذه القوّة، وما لم نستفد من هذه القوّة، فلن نستطيع الخروج من حالة الانفعال، وبالتالي فإنّ الخروج من حالة التغريب لن تتحقّق أبداً. إنّ الذي جرى تعريفه في هذا التقسيم الأوّل - في تفكير الدكتور رضا داواري في عام ١٩٨٠ م - للتغريب إلى فاعل ومنفعل، جرى بسطه في الأعوام اللاحقة وعلى المستوى التنويريّ إلى ثنائيّة التنمية وعدم التنمية. وعلى هذا الأساس برغم عدم تحقّق أيّ تغيير في مشروع التغريب، وكذلك في الغاية من هذا المشروع، فإنّ الوصول إلى هذه الغاية أصبح مشروطاً بشرط جديد، كان يبدو بحسب الظاهر في الحدّ الأدنى في قبال الغاية من هذا المشروع. إنّ المشاركة في قوّة العلم هي عين معرفة الغرب. إذا كان الغرب قد سيطر على جميع شؤون حياتنا، وعمل على تغييرها رأساً على عقب، وما لم نتعرّف إليها فلن نستطيع التحرّر من أغلالها، هناك حاجة ملحة إلى الحصول على تلك القوّة التي عملوا على تسخيرنا بواسطتها^(١). إذن يمكن لنا أن نلاحظ أنّ الانتقال من المستوى الفلسفيّ إلى المستوى التنويريّ كان حاضراً منذ البداية في تفكير الدكتور رضا داواري مع طرح مسألة التغريب الفاعل والمنفعل. ومن

١. داواري أردكاني، رضا، دربارہ غرب (بشأن الغرب)، ص ٣٧، نشر هرمس، طهران، ١٣٩٣ هـ ش. (مصدر فارسي).

من التغريب إلى عدم التنمية؛ من الفلسفة إلى التنوير ❖ ١٨٥

هنا فإنه في كتاب «ما هي الفلسفة؟»^(١)، وبعد بيان أقسى الانتقادات على الفلسفة، يظهر في الفصول اللاحقة مباشرة، ليلعب دور المدافع عن الفلسفة.

إنّ الدكتور داوري يبدي اهتماماً كبيراً بهذه المسألة، وهي أنّ هناك حاجة عند التفكير بوضعنا التاريخي إلى أن تكون أقدامنا ثابتة فوق الأرض، وأن نبحت بالالتفات إلى الحقائق الراهنة، ومن هنا لا يمكن تجاهل هذه الحقائق عندما تحققت الثورة، ولا عندما تراجع مصانعنا بدلاً من أن تتقدّم وتطور حول نفسها. إنّ عدم تمكن مصانعنا من الوصول إلى مستوى الإنتاج بعد سنوات من التقليد والموتاج، يدلّ على عجزنا عن الاستفادة من العلم^(٢).

إنّ الدكتور رضا داوري يُقوّم عالماً - بحسب تصريحه - بعمل تنوري، ويدعو جميع العلماء والمفكرين إلى القيام بمثل ذلك؛ إذ لديه سؤال جادّ، وهذا السؤال ليس سؤال عن كيفية الخروج من حالة التغريب وحسب، بل عن كيفية التنمية. إنّ الدكتور رضا داوري يسعى في هذا المستوى - على غرار المستنيرين في القرن التاسع عشر؛ حيث كانوا يفكّرون في إخفاقات العالم الحديث ويسعون إلى تجاوزها وحلّها - إلى التفكير في إخفاقات إيران شبة المتطورة؛ لعلمه بأنّ الشرط الأول في الخروج من حالة عدم التنمية هي العلم بها وإدراكها^(٣).

لدينا نوعان من الرؤية الساذجة؛ إحداهما: أن يذهب بنا الظنّ إلى إمكانية الوصول إلى الازدهار العلميّ من دون فلسفة (تجاهل الشرط الصوريّ). والأخرى: أن يذهب بنا الظنّ إلى إمكانية الوصول إلى الازدهار العلميّ عند الحصول على الفلسفة (تجاهل الشرط المادّيّ). وفي الحقيقة فإنّ تجاهل هذين

١. عنوانه في الأصل الفارسي: «فلسفه چیست؟».

٢. داوري أردكاني، رضا، علم اخلاق و سياست (العلم والأخلاق والسياسة)، ص ١١ - ١٢، نشر سخن، طهران، ١٣٩٣

هـ.ش. (مصدر فارسي).

٣. المصدر أعلاه، ص ١٨٣ - ٢٢٥.

الشرطين يضع الكثير من العقبات في طريق التجديد؛ الأول: تصوّر سهولة منشأ قوّة الغرب. والثاني: السذاجة في إنقاص المهمّة العلميّة للعلم والاكتفاء بالتنظير الفلسفيّ. إنّ الدكتور داوري يفكّر في صعوبة طريق التنمية وهو الذي يتصوّره الإيرانيون طريقاً سهلاً، ويرى أنّ هذا الاستسهال يمثل أكبر عقبة في طريق التنمية. إنّ طريق التاريخ ينغلق خلف سالكيه، ولا يمكن بتقليد الغرب أن نصل إلى القوّة التي وصل إليها^(١).

تقييم داخليّ ثابت

والآن بعد أن اتّضح شرحتنا لمشروع التغريب وكيفية الخروج منه في رؤية الدكتور رضا داوري إلى حدّ ما، من المناسب أن نتحدّث عن تحدّد كامن في أصل مشروع التغريب، ويتعرّض له كلّ سعي أو جهد للخروج من حالة التغريب. إنّ العالم الراهن - طبقاً لمشروع التغريب - مستغرب بأسره، ونمط التفكير الوحيد في هذا العالم هو التفكير الفلسفيّ؛ أي التفكير القائم على العقل البشريّ المتأصّل. وأمّا الغاية من مشروع التغريب فهي الخروج من حالة التغريب، والسؤال المائل هنا هو: كيف يمكن للحالة التي جرى نفي إمكانها منذ البداية أن تتحقّق الآن أو في المستقبل؟

إنّ شرط إمكان الخروج من حالة التغريب يجري نفيه في ذات مشروع التغريب؛ إذ إنّ العالم الوحيد الممكن في هذا المشروع هو العالم الغربيّ الواحد. فكيف يمكن الخروج منه؟ وكيف يمكن تحقيق ما لم يُمنح إمكانيّة التحقق؟ وحيث إنّنا من خلال المشاركة في مسار التنمية العالميّة ننتقل في نهاية المطاف من التغريب المنفعل إلى التغريب الفاعل، كيف يمكن للتنمية أن تساعدنا على الخروج من حالة التغريب؟ وهل فتحت الثقافات غير المتطوّرة التي وصلت إلى التنمية عبر هذا النموذج طريقاً غير طريق التنمية؟ كيف يمكن للإمكان الذي جرى نفيه في بداية الأمر أن يتحقّق في نهاية المطاف فجأة

١. داوري أردكاني، رضا، فرهنگ فلسفه و علوم انسانيّ (الثقافة والفلسفة والعلوم الإنسانيّة)، ص ٤٢٤، نشر سخن، طهران،

من التغريب إلى عدم التنمية؛ من الفلسفة إلى التنوير ❖ ١٨٧

بمساعدة تحقيق الشرط الصوريّ والمادّيّ؟ إنّ الإمكان الذي جرى نفيه هو إمكان الخروج من حالة التغريب نفسها؛ لأنّ مشروع التغريب يقوم على القول بالاتّحاد المطلق والشامل لعقلانيّة العالم الغربيّ. يرى الدكتور رضا داوري أنّ نسبة البلدان غير النامية أو تلك التي في طريقها إلى التنمية إلى البلدان النامية صورة خاصّة من نسبة المركز إلى ما يحيط به^(١). فإنّ كنّا نعيش حالياً وسط عالم مستغرب، وجب علينا التصديق بكلام الدكتور رضا داوري؛ حيث إنّ علينا التحرك باتجاه المركز (تلبية الشرط المادّيّ)؛ ولكنّ السؤال هنا هو: كيف يمكن الخروج من المركز إلى خارج هذه الدائرة؟ وهل يمكن لنسبة المركز والمحيط أن تفسّر لنا وضعنا اللانامي بشكل واضح؟

إنّ السؤال الأصليّ يقول: هل اخترنا إطاراً صحيحاً لتقييم أنفسنا والعالم الغربيّ. إذا كنّا حول هذا المركز تماماً، فلماذا نتمنّى الخروج من حالة التغريب؟ أفلم تكن الغاية الأصليّة من مشروع التغريب هي الخروج منه؟ وهل ذلك العقل الذي خطّط لمشروع التغريب يندرج هو الآخر ضمن هامش التاريخ والعقل الغربيّ، أم يرى أنّه حيث يقيم مع الغرب نسبة أخرى غير نسبة المركز إلى المحيط وأمثال ذلك، فإنّ بإمكانه - من خلال إدراك واقعه، ثمّ شحذ الهمم - أن يحقّق ذاته في الخروج من تحت سيطرة الغرب؟ إذا كان الأمر كذلك فما هي النسبة بيني وبين الآخر التي كان يجب أخذها بعين الاعتبار في مشروع التغريب ولم تؤخذ بعين الاعتبار؟ أليس من اللازم الرجوع مرّة أخرى إلى ذات مشروع التغريب، والاستفهام عن مقدّمته الهامّة القائمة على إدراك واحد للعالم؟ إنّّه لما يدعو إلى التأمل أن يفكّر كلّ من أحمد فرديد والدكتور رضا داوري ضمن إطار نهاية الحداثة، ولكنّها لا يزالان يحتفظان بهذا الفهم الحديث عن العالم الواحد، فهم لعالم واحد وموضوع واحد وعقل واحد. إنّّه بالفهم الذي يقدّمه الدكتور رضا داوري عن التاريخ بمعنى أفق الإمكان ومستقبل الإنسان، لن يبقى هناك أيّ مكان لتاريخنا الثقافيّ أبداً؛ إذ إنّ صدر تاريخ تجدّدنا، من وجهة نظر الدكتور رضا داوري - وكذلك

١. داوري أردكاني، رضا، در باره غرب (بشأن الغرب)، ص ٢٢٠ - ٢٢١، ١٣٩٣ هـ ش. (مصدر فارسيّ).

أحمد فرديد بطبيعة الحال - يقع في ذيل تاريخ تجدد الغرب، وعليه نكون قد انفصلنا عن تاريخنا. فإذا كان الأمر كذلك، فلن يكون بالإمكان تحقيق الغاية من مشروع التغريب أبداً، ولا ينبغي بعد ذلك الحديث عن رؤية الإعداد ونقد العالم الحديث من أجل الخروج من حالة التغريب؛ لأنّ هذا الخروج بشكل عامّ غير قابل للتحقق. إذا انفصلنا عن تاريخنا، فلن نعود مالكين لهويّتنا، وإنّما سوف نكون بلداً غير نامٍ وحسب إلى جوار البلدان غير النامية الأخرى، التي تنتمي إضافة إلى عصر التجديد وعصر التقنية وعصر ما بعد التجديد - إلى عصر النزعة التجديدية أيضاً^(١).

السؤال الآخر الذي يجري بيانه في هذا السياق هو: إذا لم يكن هناك، على مستوى التاريخ غير النامي أيّ فرق بيننا وبين سائر البلدان التي لم تكن نامية حتّى قبل مئة سنة، وإن الجانب الواقعي لحضورنا في تاريخ عدم التنمية؛ إذن لماذا توصلوا إلى التنمية في حين لم نصل نحن إليها؟ ألا ينبغي لنا الحديث عن نماذج وأمثلة ثقافية / تاريخية لاشعورية على نحو خاصّ، هي التي تميّز وضعنا منهم، وهي التي أدّت بنا إلى عدم التمكن من تحقيق التنمية برغم إرادتنا ذلك؟ ألم يكن لهذه العوامل دور المانع والحائل دون تحقيق التنمية؟ ألا يُعدّ تجاهلها نوعاً جديداً من التبسيط الذي يجب إضافته إلى التبسيط المتقدّمين؟ ألا ينبغي عند التفكير في النسبة بيننا وبين الغرب أن نلتفت إلى هذه الناحية أيضاً ونعطيها هامشاً من تفكيرنا.

إذا تحوّلت نسبتنا تجاه الغرب إلى نسبة العالم غير النامي والعالم النامي، حيث لا يكون عندها أيّ وجه للاختلاف في هذا التمايز بيننا وبين سائر البلدان غير النامية الأخرى، فهل نكون قد خرجنا في هذه الحالة من مشروع التغريب والغاية من هذا المشروع؟ المشكلة أنّ الدكتور رضا داووري إذا لم يعد ملتزماً بالغاية من مشروع التغريب، يتعيّن عليه عندها أن يتقبّل نقد أولئك الذين اعتبروا تفكيره

١. داووري اردكاني، رضا، ما وراء دشوار تجدد (نحن وطريق التجديد الصعب)، ص ١٣٠ - ١٣٣، ١٣٩١ هـ ش. (مصدر

فارسي).

من التغريب إلى عدم التنمية؛ من الفلسفة إلى التنوير ❖ ١٨٩

منفصلاً، وقد سعى من ناحيته إلى الإجابة عن انتقادهم^(١)؛ إذ القول باختلاف مستوى البحث التنويري والسياسي عن مستوى البحث الفلسفي وحده، لا نكون قد أوضحنا المسألة. فإنّ السؤال الرئيس إنّما يكمن في السؤال عن النسبة بين هذين المستويين، لا عن انفصالهما. كما أنّ عليهم الاعتراف بأنّهم يفكّرون في طرائق تنميتنا لا أكثر. إذا قيل: إنّ هذا سؤال هامّ يقول «فأين تكمن إيرانيتنا؟»، و«ما هو مكن وحدّة هويتنا؟»، أو يقال: «لست أنكر الهوية التاريخية وبداية ومنشأ التاريخ»^(٢)، ويقوم الاعتقاد على «أنّ التفكير ما بعد الحداثي تفكير سلبيّ ومعدّ، وأنّ مرحلة الإعداد تدعونا إلى العودة نحو الشرق والرجوع إلى كلمات الأساتذة في التفكير القدسيّ والمعنويّ، التي ترشدنا إلى المنطقة المضيفة من تفكيرنا المستقبليّ»^(٣). كيف يمكن القول: «أمّا الآن فهناك تاريخ واحد يفرض شكله على جميع التواريخ الأخرى، ألا وهو تاريخ الغرب الجديد»^(٤). وإذا قيل: إنّ مسألة الهوية والإيرانية مسألة ثقافية، ولا يوجد موضع لها في مستوى الرؤية التاريخية، وفي ذلك المستوى لا يكون هناك موضع لغير التاريخ الغربيّ، فعندها يجب أن تتساءل: هل هذه العقلانيّة الواقفة فوق سنام الثقافات واللغات والتواريخ، تعدّ مقبولة في يومنا هذا في عالم ما بعد الحداثة والفلسفة أيضاً^(٥).

١. انتظر: المصدر أعلاه، ١٣٧ - ١٧٧.

٢. داوري أردكاني، رضا، علم اخلاق و ياست (العلم والسياسة والأخلاق)، أو فرهنگ فلسفه و علوم إنسانيّ (الثقافة والفلسفة والعلوم الإنسانية) [ملاحظة: التردد من المصدر]، ص ١١٠ - ١١١، ١٣٩٣ هـ.ش. (مصدر فارسي).

٣. المصدر أعلاه، ص ٤٠.

٤. المصدر أعلاه، ص ١١١.

٥. إنّ بيان هذه الأسئلة لا يعني أن الدكتور رضا داوري لم يكن ملتفتاً إليها، بل إنه ملتفت إلى الكثير منها، بما في ذلك تعددية العقل أيضاً. وإنّما المشكلة إنّما تظهر عندما نروم الحصول على فهم وإدراك منسجم ومتناغم عن تفكيره ورؤيته. إنّّه يؤكد أنّ لديه إدراكاً وفهماً مختلفاً عن مفاهيم من قبيل: التاريخ والزمان والحقيقة وغيرها. إلا أنّ هذه الأفهام لم يجز توضيحها بالمقدار الكافي، وعندما يجري السعي إلى إعادة صياغتها، تتضح لنا بعض مواطن الخلل التي تستدعي متناً مجدّدة إلى رقة الفلسفة والعمل الفلسفيّ الدقيق.

إنّ هذه الأسئلة الكثيرة ونظائرها من الأسئلة الأخرى التي تواجه تفكير الدكتور رضا داوري، إنّما تثبت هذه المسؤولية التي لا يمكن التخلّي عنها؛ حيث يجب التأمل بشأن مكانة مشروع التغريب على نحو فلسفيّ وواضح؛ إذ يزعم كاتب السطور أنّ تفكير أحمد فريد والدكتور رضا داوري يمثل التعاطي الفلسفيّ الأعمق الذي قمنا به حتّى الآن بشأن نسبتنا إلى الغرب، وهو يُعدّ أرضيّة مناسبة للغاية من أجل بلورة مختلف التبويبات الفلسفيّة المختلفة عن هذه النسبة. بيد أنّ هذه الأرضيّة تحتاج بشكل جادّ إلى إيضاح وصياغة مفاهيم جديدة، كما تحتاج إلى بحثها مجدّداً على مستوى فلسفيّ، وإعادة النظر والتعريف بالمصطلحات الغامضة، من قبيل: التاريخ، ونحن، والزمان، والوقت، والمآثر التاريخيّة، والنسبة بيننا وبين الغرب، وتاريخ النزعة التجديديّة.

الاستنتاج

الآن بعد هذه المسيرة الطويلة نستطيع أن نحصل على صورة واضحة لمشروع التغريب عند أحمد فريد والدكتور رضا داوري أردكاني. وبطبيعة الحال فإنّ هذه الصورة تمثّل تفسيراً، وهي ليست تقريراً وحسب. إنّ هذا التصوير يمثل سعيّاً للوصول إلى فهم منسجم لمجموعة من الأفكار الفلسفيّة الواقعيّة التي جرى عرضها وبيانها بلغة بعيدة عن المتعارف والمألوف جدّاً. أزعّم أنّ المسألة التي ورد ذكرها في مشروع التغريب، تمثّل النسبة بيننا وبين الغرب، ومسألتنا الرئيسيّة في الفلسفة، وطريقنا نحو الرقعة الملحقة للفلسفة. بيد أنّ هذا الرأي ليس رأياً لا يقبل النقد وإعادة التفكير، وإنّما هو رأي يدعو إلى مجهود نقديّ. إلّا أنّ النقد بدوره لا يكون إلّا من طريق التحاور الودّيّ الهادئ بغية الوصول إلى الفهم والإدراك. إنّ المجهود التفسيريّ في هذه المقالة لم يكن بداعي تسقّط الأخطاء، وإنّما يهدف إلى بيان أهميّة طرح المسائل الفلسفيّة في حقلها الاختصاصيّ، وإيضاح أفكارها الأصليّة والرئيسيّة.

لا يذهب الظنّ بي إلى أن أحمد فريد والدكتور رضا أردكاني لا يؤمنان بماهيتنا غير المستغرّبة في تاريخها وعقلها، بل على العكس، فإنّهما كانا على الدوام في بحث دائم عن هذه الماهيّة. وإنّما أرى أنّ مشروع التغريب يعاني غموضاً بنيويّاً من الزاوية الفلسفيّة الدقيقة؛ إذ لم يجر الالتفات في هذا المشروع

من التغريب إلى عدم التنمية؛ من الفلسفة إلى التنوير ❖ ١٩١

إلى النسبة بين الأنا والآخر والتمايز الحقيقي الذي سعى إليه كلٌّ من أحمد فريد والدكتور داوري في غايتها من مشروع التغريب، وعليه نجد هناك حاجة إلى أن نأتي بتعريف جديد للنسبة بين الأنا والآخر، كي نعمل في هذا المشروع منذ البداية على فتح طريق عقلائيّ-بعيداً عن خلق الأوهام الخطيرة جداً- لإمكانية التفكير بالغاية من مشروع التغريب. وقد لا يكون هذا الطريق موجوداً، بيد أن وجوده أو عدم وجوده لا يتّضح إلّا بعد السعي الفلسفيّ في إطار البحث عن هذا الطريق.

التغريب والاستشراق تشويه القيم وتصنيع الوعي

تبعاً لإستراتيجيات السيطرة الغربية

خضر إبراهيم حيدر^(١)

تمهيد:

هذه الدراسة تحاول تأصيل العلاقة التبادلية بين مفهومي الاستشراق والتغريب.. مفترضين أنَّ مفهوم التغريب هو أحد أهمِّ المرتكزات التي قامت عليها إستراتيجيات الاستشراق وأخطرها منذ الحملات الصليبية الأولى إلى يومنا الحاضر. وهذا ما يطرح السؤال حول الإنتاج المتبادل بين الحركة الاستشراقية وغاياتها التغريبية في المجتمعات العربية والإسلامية خصوصاً.

من الواضح أنَّ العلاقة بين التغريب والاستشراق هي من الرُّسوخ والعمق بحيث تعكس أهمَّ الحقائق التاريخية في فهم العلاقة بين الغرب والإسلام. فرغم ما قيل عن الاستشراق بأنَّه نسقٌ علميٌّ مستقلٌّ بذاته، إلَّا أنَّه في حقيقته ومعطياته لم يكن بمنأى من الإستراتيجيات العليا للمركزية الغربية ومطامحها الكولونيالية. وعليه، بدا واضحاً أنَّ الاستشراق، وخلال أطواره المختلفة زمانياً ومكانياً، لم يكن خارج الانزياح للمشروع الاستعماريّ. ويمكن الاستدلال على هذه الحقيقة بالإشارة إلى هدفين أساسيين يشكّلان جوهر مهمّته ودوره:

١. صحافيّ وباحث في الفكر السياسيّ، لبنان.

الهدف الأول: تسويق العقلانيّة والنزعة النفعيّة المادّيّة بها هما شأن ذاتيّ جوهريّ لعقيدة

الغرب.

الهدف الثاني: رؤية الشرق انطلاقاً من تفكير الغرب ومعاييره وقيمه المادّيّة، وبالتالي

إعادة توليد صورة العالم الإسلاميّ على نحوٍ يجعل نُخبَهُ ومثقفيه غافلين عن واقع أمرهم.

الدلالة اللّغويّة والاصطلاحيّة للتّغريب:

تبعاً لما ورد في الدراسات والأبحاث العلميّة من تعريفات معجميّة لكلمة «تغريب» ودلالاتها

الاصطلاحيّة، يمكن أن نسجّل الملاحظات الآتية:

أولاً: يستعمل علماء اللّغة «الإغراب» و«التّغريب» بمعنى واحد، وهو التّنحية والإقصاء من

الوطن. و«التغريب» مصدر قياسيٌّ للفعل غير الثلاثيّ «عَرَبَ». وهذا الفعل مزيدٌ بالتّضعيف. ومعنى

هذه الزيادة هو «صَيْرُ شَيْءٍ شَيْءً شَبْهَ شَيْءٍ»^(١). ولا سبيل إلى فهم هذا المعنى، إذا ما اقتصرنا على الدلالة

المعجميّة للتّغريب، بل لا بدّ من ربط هذا المعنى بالدلالة السياسيّة والأيدولوجيّة والحضاريّة للكلمة.

والتّغريب في دلالاته الفعلية هو انتقال إجباريّ وابتعاد اضطراريّ لا يملك الإنسان السلطة لردّه أو

دفعه، بل يُفرض عليه فرضاً. ويسمّي بعض الدّارسين هذا النمط من الارتحال بـ«غربة القهر».

ثانياً: إنّ دلالة التّغريب تتغيّر بانتقالنا من الإطار اللّغويّ إلى الأطر الثقافيّة والسياسيّة والاجتماعيّة،

وتتشعّب معانيه مع توالي الأيام. فالتّغريب، كما ندركه في الوقت الحاضر، ليس هو التّغريب الذي كان

يعرفه الجوهريّ أو ابن منظور^(٢). ولكن برغم أنّ هذا المعنى قريبٌ من دلالة الفعل «عَرَبَ»^(٣) في

الإنكليزيّة؛ إذ يعرف معجم «أوكسفورد» هذا الفعل على النحو الآتي:

١. ابن منظور، لسان العرب ١، ٦٣٨-٦٣٩.

٢. فريد أمعشوشو، التغريب مفهوماً وواقعاً، مجلّة «الداعي» العدد الرابع، السنة الأربعون، فبراير، شباط ٢٠١٦، المغرب.

“To Make an eastern country\person\etc. more like one in the west esp. in ways of living and thinking\institutions\etc.”.

أي جعل الشرق تابعاً للغرب في الثقافة وأساليب العيش وطرائق التفكير... وفي الفرنسية، التَّغْرِيب يعني الشيء نفسه.

ثالثاً: يتخذ التَّغْرِيب أشكالاً مختلفة، لعلَّ أخطرها «التَّغْرِيبُ الثقافي»؛ لأنَّه إبدال ثقافيٍّ، غايته إحلال ثقافة أجنبية محلَّ الثقافة المحليَّة الأصليَّة، مع ما يرافق ذلك من مظاهر التبدُّل والتغيي^(١). ومهما يكن من تنوُّع التعريفات التي حفلت بها المعاجم العربيَّة والأجنبيَّة، فإنَّ ما يهْمُنَّا في هذه الدِّراسة هو الوقوف على التَّغْرِيب الذي مارسه القوى الاستعماريَّة تجاه البلاد والمجتمعات الإسلاميَّة وخصوصاً في الفترة التي مهَّدت لانحيار السلطنة العثمانيَّة وصعود الأمبرياليَّات الحديثة الفرنسيَّة والإنكليزيَّة على وجه التَّحديد.

رابعاً: من المؤكَّد أنَّ مصطلح «التَّغْرِيب»، بدلالته المعاصرة المعروفة، هو من نتاج الفكر الغربيِّ، ويرتبط بالحركة الأمبرياليَّة الأوروبيَّة التي انطلقت في القرن التاسع عشر. ذلك يعني أنَّه ليس من ابتكارنا في الشرق، ولكنَّه ظهر في المعجم السياسيِّ الغربيِّ باسم «Westernization»، وكانوا يعنُّون به نشر الحضارة الغربيَّة في البلاد الآسيويَّة والأفريقيَّة الواقعة تحت سيطرتهم عن طريق إزالة القوى المضادَّة التي تحفظ لهذه البلاد كيَّانها وشخصيَّتها وعاداتها وتقاليدها، وأهمُّها الدِّين واللُّغة، وفي زوال هذه القوى ضمانٌ لاستمرار السيطرة الغربيَّة السياسيَّة والاقتصاديَّة حتَّى بعد إعلان استقلال هذه البلاد وتحرُّرها من نَيْر الاستعمار الغربيِّ ظاهرياً^(٢).

١. المصدر نفسه.

٢. محمد مصطفى هدار، التَّغْرِيب وأثره في الشعر العربيِّ الحديث، مجلَّة «الأدب الإسلامي»، العدد الثاني، القاهرة ١٩٨٢.

خامساً: في كتابه المعروف: «التّغريب وأثره في الشعر العربيّ الحديث»، يشير المفكّر المصريّ أنور الجنديّ إلى أنّ مصطلح التّغريب شاع أساساً في الثقافة السياسيّة الغربيّة من خلال الأدبيّات والدراسات الاستشراقية: فقد استخدمه الاستشراق الغربيّ للتعبير عن الخطّة التي تتبّعها القوى ذات النفوذ السياسيّ الخارجيّ لحمل العالم الإسلاميّ على الانصهار في مفاهيم الغرب وحضارته، والعمل على إخراج المسلمين من هويّتهم الإسلاميّة وصهرهم في بوتقة الغرب. وأمّا الهدف من ورائه - كما يضيف الجندي - فهو

«القضاء على الوجهة الإسلاميّة الأصيلة بإدخال عناصر غريبة عليها، لتحويلها عن طبيعتها ووجهتها، على نحو يقضي على تميّزها الخاصّ، ويجعلها قريبة من المفهوم المسيحيّ الغربيّ»^(١).

وفي سياق تأصيله للأهداف العميقة التي رسمتها دوائر الاستشراق المرعيّة من حكومات الغرب الاستعماريّة، يلحظ بعداً آخر أشدّ خطورة، وهو العمل على مقاومة قيام وحدة العالم الإسلاميّ السياسيّة والفكريّة بثبيت قوائم الإقليميّات والقوميّات، وبذلك تعكس كلّ وحدة منها التأثيرات الأوروبيّة على طريقتها الخاصّة، أي بالخضوع إلى الثقافات الفرنسيّة والإنكليزيّة والأميريكيّة، بحيث يكون لكلّ منها ولاؤها المنفصل.

وفي السياق عينه، يطمح دُعاة التّغريب إلى تغيير الموازين الدينيّة والتعاليم الأخلاقيّة على نحو يقرّبها من الموازين الغربيّة التي هي في الوقت نفسه متمثّلة في التعاليم الأخلاقيّة للكنيسة المسيحيّة، وذلك على حدّ تعبير هاملتون جب في كتابه «وجهة الإسلام»، وهو أول كتاب وُضع عن مخطّط التّغريب وكشف عن أنّ المقصود به بذل الجهود المكثّفة لحمل العالم الإسلاميّ على الانصهار في الحضارة الغربيّة، وهدم الحضارة الإسلاميّة التي تقوم عليها وحدة المسلمين، بهدف جعل كلّ قطر

١. أنور الجنديّ، أهداف التّغريب في العالم الإسلاميّ، إصدار: الأمانة العامّة للدعوة الإسلاميّة بالأزهر الشريف، القاهرة،

التَّغْرِيب والاستشراق تشويه القيم وتصنيع الوعي ❖ ١٩٧

يَتَّجِه إلى اقتباس ما يلائم ظروفه منها، وعندئذ يتعدَّد أسلوب الاقتباس بتعدُّد البيئات الإسلاميَّة المختلفة، فتفقد طابعها الموحد، ولا يعود هناك شيء اسمه حضارة إسلاميَّة^(١).

من هنا، فإنَّ ما رسمه الغرب عن طريق المستشرقين من خطط ثقافيَّة ومعرفيَّة وأكاديميَّة يستهدف السيطرة على مفاصل الوعي في مجتمعاتنا العربيَّة والإسلاميَّة. لذا، اتَّجهت هذه الخطط نحو ما سُمِّي بـ «حرب الكلمة» التي ترمي إلى تزييف المفاهيم الإسلاميَّة المتعلِّقة تحديداً بالجهاد ومقاومة المستعمر الأجنبيِّ وتحريفها عبر إعادة تفسيرها طبقاً لمقتضيات المشروع الاستعماريِّ. وفي هذا المضمار، لا بدَّ من الإشارة إلى أنَّ منظَّمات التبشير والاستشراق عملت منذ وقت بعيد وفق هذا المخطَّط، واستطاعت أن تجد لها مكاناً بواسطة النفوذ الأجنبيِّ، حتَّى إذا سقطت الخلافة الإسلاميَّة وانتشر عقد الوحدة الإسلاميَّة، اتَّسع هذا النفوذ كثيراً في ما بين الحربين العالميَّتين (١٩١٨ - ١٩٣٩)، وهي الفترة التي اطمأنَّ فيها النفوذ الأجنبيُّ إلى أنَّه أصبح قادراً على السيطرة عن طريق مدارس الإرساليَّات، وعن طريق نقل مناهجها إلى وزارات التعليم والمعارف في البلاد الإسلاميَّة. ولقد كان على الاستشراق أن يرسل خمسة من رجاله لدراسة هذا المخطَّط الذي كُشف عنه وسُمِّي الاستغراب، أو التَّغْرِيب، أو الفرَّجَة، فأعدَّ كلٌّ من هاملتون جب (جامعة لندن)، وماسنيون (جامعة باريس)، وكامبفماير (جامعة برلين)، وبرج (جامعة لندن)، ولفتنانت كولونيل فرار في الجيش الهندي سابقاً، هذه الدِّراسة التي ظهرت تحت اسم «وجهة الإسلام»^(٢)، وذلك للتعرُّف إلى المدى الذي وصلت إليه خطَّة التَّغْرِيب، وإلى أيِّ حدٍّ أصبح العالم الإسلاميُّ مُغرَّباً، وما هي العوامل التي تحقِّق إتمام تغريبه^(٣).

١. المصدر نفسه، ص ٦.

الاستشراق والتغريب: دلالات مشتركة:

يُستنتج من مجمل البحوث التي وردت في هذا المجال، أنَّ الفهم الأكثر مطابقة لمعنى الاستشراق هو الذهنيَّة التي تترجم فهم الغرب للشرق، من دون أن يكون للشرق حرِّيَّة التعريف بنفسه كما هي في الواقع. كان للغرب شغف التعرُّف إلى شرقٍ لم يعد عند غروب القرن الثامن عشر مجردَ نظيرٍ جهويٍّ له، بل كان بالنسبة إليه جغرافيا مسكونة بالأسرار، ثمَّ وجد أن لا مناصَّ له من تحرِّي ما تثيره الدهشة التي ينطوي عليها. فأنى ذهبت التفسيرات لجلاء الأسباب المعرفيَّة التي دفعت بالنُخب الغربيَّة إلى مثل هذا التحرِّي، فليس من العقلائيَّة أن تُحمل الظاهرة على محمل البراءة، ذاك أنَّنا لسنا بإزاء إجراء معرفيٍّ منقطع الصلة عن تحوُّلات الحداثة وتدقُّقها إلى خارج فضائها القومي^(١).

في مقدِّمة كتابه الشهير «الاستشراق»، يورد المفكّر إدوارد سعيد تأصيلاً نظرياً لأطروحته بالقول: «إذا أخذنا من أواخر القرن الثامن عشر نقطة انطلاق محدَّدة تحديداً تقريبيّاً، فإنَّ الاستشراق يمكن أن يناقش ويحلَّل بوصفه المؤسَّسة المشتركة للتعامل مع الشرق. أي التعامل معه بإصدار تقارير حولّه، وإجازة الآراء فيه وإقرارها، وتدريسه، والاستقرار فيه، وامتلاك السيادة عليه».

أمّا مؤدَّى الأطروحة التي يمضي سعيد إلى إنجازها فيقولها في قوله:

«إنَّنا لم نكتنِه الاستشراق بوصفه إنشاءً، فلن يكون بوسعنا أبداً أن نفهم الفرع المنظَّم تنظيمياً عاليّاً والذي استطاعت الثقافة الغربيَّة عن طريقه أن تتدبَّر الشرق - حتّى أن تنتج - سياسياً، اجتماعياً، عسكرياً، عقائديّاً، علمياً، وتخيُّليّاً».

لقد احتلَّ الاستشراق مركزاً هو من السيادة بحيث إنَّني أو من بأنّه ليس في وسع إنسان يكتب عن الشرق، أو يفكر فيه، أو يمارس فعلاً متعلّقاً به، من دون أن يأخذ بعين الاعتبار الحدود المعوَّقة التي

١. محمود حيدر، الإسلام بعين الاستشراق، بحث مقدّم إلى مؤتمر الأكاديميِّين الدوليّ الذي انعقد في كربلاء المقدَّسة بالعراق

تحت عنوان: «البحث العلميّ عين المعرفة لاستكشاف قيَم الرسالة المحمديَّة»، في ١٥-١٧ كانون الثاني ٢٠١٣.

التَّغريب والاستشراق تشويه القيم وتصنيع الوعي ❖ ١٩٩

فرضها الاستشراق على الفكر والفعل. وبكلمات أخرى، فإنَّ الشرق، بسببه، لم يكن (وليس) موضوعاً حرّاً للفكر أو الفعل.. لا يعني هذا أنَّ الاستشراق، بمفرده، هو الذي يقرّر ويحتّم ما يمكن أن يُقال عن الشرق، بل إنّه يؤلّف شبكة المصالح الكلية التي يُستَحْضَر تأثيرها بصورة لا مفرّ منها في كلّ مناسبة... بحيث يكون فيها ذلك الكيان العجيب «الشرق» موضعاً للنقاش. أمّا كيف يحدث ذلك، فالجواب، حسب سعيد، هو أنَّ الثقافة الغربيّة اكتسبت المزيد من القوّة والهويّة بوضع نفسها موضع التّضادّ مع الشرق باعتباره ذاتاً بديلة حتّى سرّيّة «تحت-أرضيّة»^(١).

بوجهٍ عامّ، لا يوضع الكلام - الذي مرّ معنا- خارج الحفر المعرفيّ المتعدّد الأنساق. وهو هنا يعبر عن نفسه في استكشاف الشرق بما هو جغرافيّة الإسلام المترامية الأطراف، وإعادة تشكيله وتأليفه على قاعدة ما ذهبنا إلى تسميته بـ«ديالكتيك التثمين والتفكيك». فلو عدنا إلى المشهد العالميّ المعاصر، لوجدنا أنّه كلّما انعقد كلام حول ثنائيّة الإسلام والغرب، عاد ما بينهما من وصل وفصل إلى سيرته الأولى. فما من شيءٍ للإسلام على الغرب، أو للغرب على الإسلام، إلّا رُدَّ إلى مستهلّ الإشكال. إلى تلك اللحظة التي أدرك فيها الغرب، بما هو غرب، أن استئناف التاريخ، وإعادة ترتيبه، لا يتحصّل إلّا بآخِر يواجهه، ليحاوِّره أو يجادله، أو ليُهيمن عليه. إنّها أيضاً اللّحظة نفسها، التي يدرك فيها المسلمون أنّهم، على وجه القصد، هم ذلك الآخر^(٢).

أمّا السؤال المفترض عن موقعيّة الاستشراق ضمن جدليّة «الذات والآخر» فقد نجد جوابه في التوظيف الأيديولوجيّ للفكر الاستشراقيّ سحابة قرون الحداثة الفائتة.

١. إدوارد سعيد، الاستشراق: المعرفة، السلطة، الإنشاء، نقله إلى العربيّة كمال أبوديب، مؤسّسة الأبحاث العربيّة، بيروت،

الطبعة السابعة: ٢٠٠٥، ص ٨.

٢. محمود حيدر، حاضريّة الإسلام، مجلّة «مدارات غربيّة».

استثناءً للسؤال ثمة من يمضي إلى أنَّ عملية إنتاج «الشرق» اختُبرت في إطار إنتاج «الغرب» لنفسه على يد جماعة احتكرت مع الوقت ترجمة هذا «الشرق» وتأويله وتفسيره وتقديمه للغربيين والشرقيين على حدٍّ سواء.

ولا تكتفي هذه الرؤية بذلك، بل راحت تُنشئ صلة وطيدة بين الاستشراق ورجالاته من جهة، ومرجعيتين اثنتين في التاريخ والثقافة الغربيتين من جهة ثانية.

المرجعية الأولى: هي علاقات المدرسة الاستشراقية المتعددة الأوجه بالمؤسسة الاستعمارية ثمَّ الأمبريالية الأورو- أميركية، بمصالحها واستراتيجياتها. وهي علاقات ليست تُحتزل بالتطابق والمباشرة والتبعية، لكنَّها تُبيِّن أنَّ دور مدرسة الاستشراق لا يقتصر على المكتشفات والأبحاث والدراسات في مضمار اللغات والجغرافيا والآثار والثقافات الشعبية والديانات والحضارات «الشرقية»، قديمها والحديث. بل إنَّ دور المستشرق يصل أحياناً إلى مستوى الفعل والتأثير المباشرين في مراكز القرار السياسي والاقتصادي في الدول الاستعمارية أو الأمبريالية، فهو يلعب دور المثقف الهامس في أذن «الأمير»، حيث تقرّر نصائحه واستشاراته وتقديراته مصائر شعوب وبلدان بأكملها. المثال المعاصر من هذا النمط من المستشرقين البريطانيِّ برنارد لويس، مستشار شؤون الإسلام والعراق خلال عهدَي جورج بوش الأب و جورج بوش الابن، وهو ناحِت مصطلح «صدام الحضارات»، وصاحب النصيحة بغزو العراق ردّاً على هجمات الحادي عشر من أيلول ٢٠٠١.

المرجعية الثانية: هي الوشائج التي تربط تيارات مدرسة الاستشراق بتطوُّر العلوم الطبيعية والاجتماعية والإنسانية الغربية^(١). ثمَّ تخلص هذه الرؤية إلى أنَّ المستشرقين يشتركون في عدد من الثوابت في نظرهم إلى «الشرق» أهمُّها:

١. فواز طرابلسي، الديمقراطية ثورة، (إدوارد سعيد في تطوُّره الفكريّ، شركة رياض الرئيس للكتب والنشر، بيروت، ٢٠١٣،

التَّغريب والاستشراق تشويه القيم وتصنيع الوعي ❖ ٢٠١

١. النِّعرة الجوهرية، والمقصود بها تقديم الغرب والشرق بما هما جوهران متمايزان يُختصُّ كلُّ منهما بخصائص أصلية ثابتة صارت طبيعة ثانية له. لكنَّ التمايز يفصح عن تراتب عموديٍّ صارم وثابت، حيث العقلانيَّة والتطوُّر والرقِيُّ هي جوهر جماعة، والروحانيَّة والأعقلانيَّة والتخلُّف جوهر جماعة أخرى.

٢. التعميم، أي افتراض أنَّ معرفة الجزء تكفي لمعرفة الكل.

٣. التَّنميط، أي إضفاء خاصية واحدة من خصائص الجماعة على الجماعة كلها.

٤. الجمود، أي تصوير عالم الشرق وحياته على أنَّها ثابت لا يتحوَّل، ما يعادل إعدام فعل الزمن والتاريخ فيه.

٥. التفرُّد، وهو عكس التعدُّد، حيث «الشرق» دينٌ واحد، ومجتمع واحد، و«عقل» واحد، وجبلة نفسانيَّة واحدة، وثقافة واحدة.

٦. الثقافويَّة، أي تفسير أفكار الشرقيين وسلوكهم ونمط حياتهم على أساس مبدأ تفسيريٍّ أوحده هو «ثقافتهم» التي تُختزل إلى دينهم بالدرجة الأولى.

وهكذا تصل الرؤية المشار إليها إلى خاتمتين، الأولى تحذُّر من أن «يسهم الشرق الحديث في تشويق ذاته»، والثانية تؤكد أنَّ «الاستغراب ليس هو الجواب على الاستشراق»^(١).

ثمَّة من يبيِّن أنَّ الاستشراق، الذي كثيرًا ما أسهب المعنيون في توصيفه وتعريفه، لا يعدو كونه علمًا شمل الإسلام عقيدة وثقافة، واجتماعًا سياسيًا، وبنية حضارية. فلا عجب إذن، أن تنشأ مدارس للدراسات العربية والإسلامية، أبرزها تلك التي تزعمها المستشرق «بورجشتال»، ولا غرابة أيضًا حين تنبؤاً إحداها - تحت إدارة المستشرق سنوك هورخرونيه - مكانة مرموقة وُضعت في خدمة المستعمرات الهولندية في جنوب شرق آسيا. أمَّا الألمان الذين حُرِّموا من وليمة المستعمرات، فلم يُنهِهم

١. فواز طرابلسي، المصدر نفسه، ص ١٢١.

ذلك عن الضرب بسهم وافر في هذا العلم. ومن باب أولى - ونحن نستجمع أسباب اللّهفة الأوروبية على الثقافة العربية - أن نعود بذاكرتنا لنرى إلى الدافع الذي آل بالإسبان إلى العدول عن السيف نحو الكلمة، من أجل درء الخطر الذي شكّله الفتح الإسلاميّ بداية، ومن بعده الموحدون الذين أثاروا بانتصاراتهم المتكررة حفيظة الكنيسة. أمّا النتيجة فكانت ولادة فكرة ترجمة القرآن للتعرف إلى الطبيعة الروحية والفكرية للخصم. ولقد أصاب المستشرق الألمانيّ يوهان فوك حين شبّه حال الكنيسة وهي تتبنّى الفكرة وتنفّذها، بحالة الدول النامية في وقتنا الراهن. إذ بات لزاماً عليها، أن تخطو الخطوة الأولى، فتفتّح معرفياً على ثقافات وأيديولوجيات الدول المصنّعة والمتقدمة... وهكذا، فقد أطلقت ثقافة الغرب المسيحيّ في القرون الوسطى مناخات قطيعة واختصام مع الإسلام بلغت ذروتها مع الحروب الصليبيّة. والمشكلة التي لم تجد مستقراً سعيّاً لها بعد، فهي تلك التي تتمثّل على الإجمال بتمدد وسريان ثقافة القطيعة والاختصام، حيث لا تنفكّ تداعياتها تعصف بعالمنا المعاصر.

التبشير اللاهوتيّ واستراتيجية التغريب:

كانت فكرة التبشير هي الواقع الحقيقيّ خلف انشغال الكنيسة بترجمة القرآن وإتقان العربية. فكلّما كان الأمل في تحقيق نصر نهائيّ بقوة السلاح يتلاشى، فيصبح واضحاً أن احتلال البقاع المقدّسة لم يؤدّ إلى ثني المسلمين عن دينهم، بقدر ما أدّى إلى عكس ذلك، وهو تأثر المقاتلين الصليبيين بحضارة المسلمين وتقاليدهم ومعيشتهم في حلبات الفكر. وقبل حدوث واقعة (إيديساس) عام ١١٤٣، وهو العام الذي ردّ فيه الصليبيون على أعقابهم، ظهرت أول ترجمة لآتينيّة للقرآن على يد الأب بطرس المبجل. وقد وجد هذا الأخير الفرصة سانحة للتعرف إلى التناظر القائم في ذلك الوقت بين الإسلام والمسيحيّة، ولا سيّما لجهة المعارك الدائرة بين المسلمين والإسبان، والشعار المرفوع لاسترداد بيت المقدس. ثم خرج من ذلك كلّه بقناعة أن لا سبيل إلى مكافحة (دين محمد ﷺ) بعنف السلاح الأعمى، وإنّما بقوة الكلمة، ودحضه بروح المنطق المسيحيّ. ولمّا كان مثل هذا العلم يشترط المعرفة

التَّغريب والاستشراق تشويه القِيم وتصنيع الوعي ❖ ٢٠٣

المتعمّقة برأي الخصم، فقد وضع خطّة للعمل على ترجمة القرآن إلى اللّاتينية^(١) وذلك وفقاً لإستراتيجية تأويليّة تُفضي إلى إعادة تشكيل عقيدة المسلمين على نصاب التّحريف والتّشويه.

في هذا المجال، نلاحظ إلى أيّ مدى كان للعامل الدينيّ حضوراً استثنائيّاً في نشاط الاستشراق. كما يلاحظ المحقّقون الدور الذي تَبَوَّاه الفكر اللاهوتيّ في تغذية الحركة الاستشراقية ودعمها. ففي وقت مبكّر يجري التعامل مع الشرق بوصفه جغرافيا دينيّة، ومع لغة القرآن بما هي الفضاء المعنويّ والمعرفيّ الحاضن لتلك الجغرافيا. ولو تحرّينا الدراسات والتحقيقات التي أنجزها المستشرقون في لغة الدّين وفلسفته، لتبيّن لنا عمق التلازم بين الدّين واللّغة لاستكشاف البناءات المعرفيّة لمجتمعات الشرق العربيّ والإسلاميّ.

فلئن عُرِف الاستشراق لدى جُلّ المستشرقين بأنّه فقه اللّغة (الفيلولوجيا)، كما حرص المستشرق باريت على تسميته، فلن يكون ذلك مُجانبَةً لحقيقة التعريف. فاللّغة العربيّة، بحكم تحدّرها من أسرة ساميّة واحدة، إلى جانب الآراميّة والسريانيّة والعبريّة، راحت تستأثر باهتمام الكنيسة لشرح ما اختلط عليها من نصوص الكتاب المقدّس. من أجل ذلك، شاع القول إنّ الإقبال على تعلّم العربيّة لم يكن بحافز أحاديّ، ولا بطفرة دينيّة فحسب، بل لأسباب معرفيّة أيضاً. فمن المعروف أنّ العصر الوسيط شهد للعرب بأنّهم ورثة العلوم القديمة. وهو ما كان يُطلق على الطبّ والفلك والفلسفة والرياضيّات. كانت العربيّة وقتها كالإنكليزيّة اليوم، لغة الرقيّ والمدنيّة، وبوّابة الخلاص من الجهل والتخلّف. وكان الشعار المرفوع دوماً وحتّى وقت متأخّر من القرن الثامن عشر، هو تخلص الاستشراق من قبضة اللاهوت^(٢). سوى أنّ هذه المحاولة لم تجد سبيلاً لها لتصير نهجاً راسخاً في

١. يوهان فوك، تاريخ حركة الاستشراق، الدراسات العربيّة، الإسلاميّة حتّى بداية القرن العشرين (نقله عن الألمانية عمر

لطفي العالم)، دار المدار الإسلاميّ، بيروت ٢٠٠١، ص ١٧.

الممارسة الاستشراقية. وسيأتي من الحوادث ما يدلُّ على أنَّ المنحى الغالب فيه هو تحوُّله إلى ضربٍ من ميتافيزيقا سياسيَّة، بما لهذا الاصطلاح من معنى. ولنا على سبيل التحقيق أن نحيل القارئ إلى الحادثة التالية:

عام ١٨٨٨، أقدم جوغوير على ترجمة «ألفيَّة» ابن مالك المشهورة، وهي، كما يُعرف، أرجوزة في النحو العربي لا مكان فيها للجدل الدينيِّ أو العقائديِّ أو السياسيِّ، لكنَّه افتتح الترجمة بهذه الكلمات: «لقد حان الوقت لإتقان هذه اللُّغة الساميَّة (العربيَّة)؛ ذات الطابع الشعائريِّ أساسًا والمنتشرة في مستعمراتنا. والدافع إلى هذا العمل - على ما يوضح صاحب الترجمة - هو أن نتعرَّف إلى الاتجاهات الخبيثة لكتَّابها وأن نشهر بهم. إنَّ بحثي قد يكون مفيدًا على المستوى العلميِّ البحت، لكنَّ هدفه الأكبر عمليٌّ؛ إنَّه من نوع الطموح الذي يحمله المهندس العسكريُّ عندما يدرس مراجع عدوِّه حول الدفاع والهجوم؛ إنَّ هدفه هو التدمير»^(١).

كان للتبشير الذي مارسه الكنيسة الغربيَّة دوره الكبير في عمليَّات التَّغريب التي طاولت بلدان المشرق، وخصوصًا فيما سُمِّيَ بالمجتمعات الشرق أوسطية. ويمكن القول إنَّ النتائج المترتبة على التبشير الدينيِّ كان لها أثر بالغ في التمهيد للحملات الاستعماريَّة المتلاحقة على المنطقة. حسب الباحث والأكاديميِّ الماليزيِّ البروفسور أحمد فاوسي أوغوبنادو، يمكن تقسيم غزو الرجل الأبيض للجغرافيا الإسلاميَّة في أفريقيا إلى مرحلتين:

-المرحلة الأولى: كانت في القرن الخامس عشر مع الاستكشافات الجغرافيَّة التي قام بها الأوروبيُّون في بحثهم عن طريق إلى الهند، ووصل البرتغاليُّون إلى بنين سنة ١٤٧٧ (Eriwo, 2012). بينما يرى فافونوا (Fafunwa, 2002) أنَّ التَّجَّار البرتغاليِّين وصلوا إلى لاغوس وبنين سنة ١٤٧٢. وفي سنة ١٤٨٥ كانوا قد تمكَّنوا من جعل أهل بنين ينخرطون في تجارة البهار، وعليه أرسل ملكها أوبا

التَّغريب والاستشراق تشويه القيَم وتصنيع الوعي ❖ ٢٠٥

مبعوثاً إلى البلاط الملكي في البرتغال. ورغم أنَّ اهتمام البرتغاليين بدءاً كان محصوراً في التجارة، لكنَّهم رأوا لاحقاً أنَّ عليهم تحضير الأفارقة ليصبحوا مستهلكين جيِّدين، والتحضير بحسبهم هو تنصيرهم وجعلهم يتَّبعون مبادئ التعليم الغربيِّ. بدأ النشاط التبشيريُّ في بنين سنة ١٥١٥ عبر مبشرين كاثوليكين أسَّسوا مدرسة للأمراء المنتصرين ولأولاد الوجهاء في بلاط أوبا (Ibid) .. في السنة نفسها، بعث غاسبر أسقف أبرشيَّة ساو تومه رهباناً أغسطينيين لزيارة واري، حيث نجحوا في تعميد أحد أبناء ملك واري وسَمَّوه سباستيان. في ما بعد خَلَف سباستيان والده وأعطى المبشرين البرتغاليين دعمًا واسعاً، أمَّا ابنه دومينغوس فقد أُرسل إلى البرتغال لتعليمه الكهنوت. مع ذلك، وجد البرتغاليون من العوائق ما فاق الخدمات المقدَّمة لهم ما جعلهم يتخلَّون عن مشروعاتهم.

-المرحلة الثانية: بدأت في أيلول عام ١٨٤٢ مع وصول أوَّل المبشرين الإنكليز إلى باداغري، وما زالت آثارها قائمة. في تلك المرحلة، كان العبيد المحرَّرون في سيراليون منخرطين في التَّجارة في مناطق اليوروبا، ويعملون على نشر الدِّين المسيحيِّ، وسيطرون على أوَّل كنيسة أُنشئت في تلك المنطقة. أمَّا المبشرون فكانوا مؤتمنين على التعليم الذي استعمل أداة للتنصير، وذلك لإنتاج مسيحيين يمكنهم قراءة الإنجيل وإقامة الشعائر. هنا نقبس من ويليام بويد قوله:

«.. يجب التذكير بأنَّ الكنيسة أخذت على عاتقها مسألة التعليم لا لأنها ترى التعليم أمراً جيِّداً بذاته، ولكنها وجدت أنَّه لا يمكنها أداء دورها من دون توفير القدر اللازم من التعليم لأتباعها، خصوصاً لكَهنتها ليتمكَّنوا من دراسة النصوص المقدَّسة وتأدية مهامهم الدينيَّة (Fafunwa, 2002:70).

في هذا المقطع، نستنتج أنَّ قدوم الأسياد المستعمرين أدَّى إلى إدخال المسيحيَّة كدين جديد إلى جانب الدِّين التقليديِّ والإسلام، كما أنَّ نمط التعليم الغربيِّ تسلَّل عبر المسيحيَّة الوافدة، تاركاً آثاره الإيجابية والسلبية على الأديان الموجودة على تلك الأرض. وقد بيَّنا سابقاً في هذا البحث أنَّ مفهوم

الدِّين لا يقتصر على الشعائر فحسب، ولكنه يتخطّاها إلى الثقافة والاقتصاد والسياسة وجوانب أخرى من سعي الإنسان، وهو ما طالب به الإسلام. ويرغم ذلك، سنحقّق في الجوانب الاقتصادية والسياسية من منظور الدِّين وحسب، لا من منظور علمي الاقتصاد والسياسة^(١).

مع الاتّصال المباشر الذي حدث بين فرنسا وبلدان العالم العربيّ والإسلاميّ، وانطلاقاً من اكتشاف (رأس الرجاء الصالح عام ١٤٨٨م)، وتدقّق المستشرقين بعناوينهم المتعدّدة من علماء ومنقّبين ومبشّرين وغيرهم، وافتتاح مراكز التبشير في أفريقيا السوداء بدءاً من الكونغو عام (١٤٩١م)، وعملها للتعرّف إلى هذه القارّة، والتمهيد بالتعاون مع عصابات تجار الرقيق؛ لدخول فرنسا بوصفها أكبر قوّة غازية لها، ثقافياً، اقتصادياً، وعسكرياً. ومن ثمّ تأكيد وتوسّع هذا الوجود والاتّصال في القرن التاسع عشر من خلال حملة نابليون على مصر عام (١٧٩٨م)، وفتح قناة السويس في ما بعد عام (١٨٦٩م)، واحتلال الجزائر عام (١٨٣٣م)، وتونس عام (١٨٨١م)، ثمّ وجودها في المغرب والشام بعد فرض الانتداب الفرنسيّ على سوريا ولبنان خلال المدة (١٩٢٠ - ١٩٤٩م)، والسعي لخلق دولة لبنان الكبير.

لذا، أعطيت حركة الاستشراق الفرنسيّة زخماً كبيراً؛ إذ كان هذا الوجود على الأرض يعني توفّر المختبر العمليّ والعلميّ للاستشراق. فقد أعدّت فرنسا جيشاً من المبشّرين والمستشرقين للعمل في أفريقيا وبلاد الشام، وقد بلغ عدد المبشّرين المرتبطين بالمقام البابويّ قبل الحرب العالميّة الأولى (٧٣٠٠٠) مبشّراً، كان ثلاثة أرباعهم من الفرنسيّين الذين توجّهوا إلى سوريا في مجال التعليم، للتخصّص في الاستشراق، وتلبّسوا بجميع المظاهر، حتّى في ثياب المستكشفين؛ لرسم مناهجه بما يخدم الأهداف الثقافيّة والسياسيّة لفرنسا.

١. أحمد فاسوي أوغونبادو، آثار الاستعمار على الأديان، تجربة جنوب غرب نيجيريا، ترجمة: محمد الصبّاح، مجلّة «الاستغراب»،

التَّغريب والاستشراق تشويه القِيم وتصنيع الوعي ❖ ٢٠٧

كان لغزو نابليون لمصر الأثر الكبير في مسيرة الحركة الاستشراقية عموماً والفرنسية خصوصاً. فقد مثَّل هذا الغزو - ومن زوايا عدَّة- النموذج الصادق للاستيلاء العلميِّ الحقيقيِّ على ثقافة ما من جانب ثقافة أخرى أقوى منها، كما أذن بدوران عجلة الروابط بين الشرق والغرب، وأعدَّ المشهد أو الإطار الذي ازدهر فيه الاستشراق، فأصبح يُنظر إلى مصر ومن بعدها البلدان الإسلامية الأخرى على أنَّها المجال أو المختبر أو المسرح الحيُّ للمعرفة الغربية عن الشرق.

كان الشرق يجتذب نابليون منذ أيام مراهقته، حتَّى إنَّه طالع وكتب بيده مخطوطات تمثِّل ملخصاً للكتاب الذي ألفه ماريني بعنوان (تاريخ العرب). ويتَّضح من مذكراته وكتاباتِه أنَّه كان منغمساً بالذكريات والأبجاء التي ارتبطت بالشرق في عهد(الإسكندر الأكبر) بصفة عامَّة، وبمصر بصفة خاصَّة، فطرح فكرة إعادة فتح مصر باعتباره (الإسكندر الجديد)!! نفسها عليه، مُضافةً إلى الأسباب الأخرى؛ فاكسب هذا المشروع طابع الحقيقة الواقعيَّة في ذهنه؛ من خلال الخبرات التي تنتمي إلى مجال الأفكار والأساطير والنصوص الاستشراقية، المستمدة من كتابات الرحالة الفرنسي(فولني) الذي كانت توصياته بمثابة خريطة طريق لمشروع نابليون فطبَّقها تطبيقاً دقيقاً، إذ كان يصحب فريقاً كبيراً من المستشرقين والعلماء تجاوز عددهم (١٧٥) منهم (٢١) عالماً في الرياضيات، و(٣) علماء في الفلك، و(١٧) مهندساً مدنياً و(١٣) عالماً في الطبيعيات، وهناك متخصصون في الاقتصاد، والفنون الجميلة وعمال المطابع، المترجمون وغيرهم.

في هذا السياق، يذكر الباحث بهاء الدين أنَّ الاستعمار ورجال الكنيسة كانوا يشجِّعون المستشرقين ويدفعونهم لدراسة الحديث والفقهِ موفِّرين لهم كلَّ المساعدات الماديَّة والمعنويَّة، وقد وصلت أبحاث كلِّ من شاخت وجولد تسيهر حدَّ التقديس بحيث يُرفض كلُّ نقد لأبحاثهم، وحدث ذات يوم أن

تقدّم طالب لإنجاز رسالة دكتوراه تنتقد شاخت في جامعة لندن ثمّ جامعة كامبردج، فرفض طلبه في كلتا الجامعتين، وردّت عليه جامعة كامبردج بأنّها لا تسمح بنقد شاخت^(١).

في الواقع، لقد خدم المستشرقون الاستعمار، فسلفستر دي ساسي ترجم الإعلان العامّ الموجّه إلى الجزائريّين عند احتلال الجزائر، كما تجسّس على المسلمين في الشرق خدمة للاستعمار، وعندما أنشأت فرنسا قبيل ذلك الاحتلال هيئة المترجمين والمرشدين العسكريّين كان من أهمّ أعضائها العديد من المستشرقين منهم سيلفستر دي ساسي نفسه، وكارل هنريش بيكر مؤسّس مجلّة «الإسلام» الألمانيّة، كان يقوم بدراسات تخدم الأهداف الاستعماريّة الألمانيّة في أفريقيا، أمّا بيرتولد مؤسّس مجلّة «الإسلام» الروسيّة فقد كلّفته حكومة بلاده القيام ببحوث تخدم مصالحها في آسيا الوسطى، وتولّى عالم الإسلاميّات اليهوديّ سنوك هورنجر ونيه مناصب في أندونيسيا خدمة للاحتلال، وكان الباحث لامارتين يبرر الاحتلال الأوروبيّ للشرق خلال رحلاته إلى فلسطين. إذن، أصبح الاستشراق في ذلك الوقت مرادفاً للهيمنة فعلاً.

لقد عمل الاستعمار على الاستفادة من التراث الاستشراقيّ، وجنّد طائفة كبيرة من المستشرقين لخدمة أغراضه، وتحقيق أهدافه، وتمكين سلطانه في البلاد المستعمرة، حتّى إنّ بعضهم عملوا مستشارين لوزارات خارجيّة دولهم، وقناصل، وتجسّسوا على المسلمين.

عن علاقة الاستشراف بالتنصير والاستعمار، كتب الباحث نجيب العقيقي:

«تعاونت الكنيسة مع ملوك أوروبا في مهمّة نصفها الأول سياسيّ ونصفها الآخر تبشيريّ

عنصريّ».

١. لخضر بن بوزيد، الدراسات الاستشراقيّة وخطرها على العقيدة والفكر الإسلاميّ، دراسات استشراقيّة، العدد ١٥، صيف

التَّغْرِيب والاستِشْراق تشويه القِيم وتصنيع الوعي ❖ ٢٠٩

والاستِشْراق مثل التَّنْصِير نال الدعم المادي والسياسي والمعرفي والحماية، كما نال رعاية الكنيسة ومباركتها. فقد اتَّجَهِت الكنيسة الغربيَّة إلى التَّنْصِير من خلال الفكر والثقافة والعلم، وكان التَّوجُّه إلى ما نُسَمِّيهِ اليوم بالغزو الفكري في تحقيق ما فشَل فيه سلاح الغزو الحربي الذي اتَّخَذ من الاستِشْراق مُنْطَلَقاً له، وسعى من خلاله لتَشْوِيهِ الإسلام بطرائق شتى.

لقد برز الاستِشْراق في البداية بقصد إيقاف التأثير الإسلامي في الغرب، ثمَّ تطوَّر ليخدم مشروع تنصير المسلمين، فكان منذ بداية نشأته لخدمة الكنيسة والاستعمار، ولم يَتَنَاسَّ المستشرقون التبشير في دراساتهم العلميَّة، والكثير منهم رجال دين، وكان هدفهم إدخال الوهن في قلوب المسلمين من دينهم وتاريخهم وتراثهم، والتشكيك في مبادئهم وعقائدهم وحضارتهم لسلبهم عن دينهم. من جهة أخرى، كانت سياسة الاستعمار أيضاً تخدم كلاً من الاستِشْراق والتبشير، فهي تقوم على:

- تشجيع التبشير وتمكينه في البلاد الإسلاميَّة .

- فصل الدِّين عن الدولة والحياة، وإلغاء العمل بالشرعية الإسلاميَّة - تربية جيل من أبناء المسلمين على الفكر والسلوك الغربيين، وعزله عن عقيدته أمَّته وتاريخها، ثمَّ اصطفاء نخبة من هؤلاء ليصنعهم الغرب على عينه، وقد ولَّاهم مقاليد البلاد بعد خروجه منها، فعاثوا فيها فساداً.
- توجيه مناهج التعليم والتربية والإعلام والثقافة والفكر والأدب وغيرها، وصبغها بالصبغة الغربيَّة الخالصة.

- العمل بكلِّ وسيلة على عرقلة النهضة الإسلاميَّة فكرياً وسياسياً واقتصادياً وعسكرياً لتبقى بحاجة إلى الغرب.

- عرض الأفكار والنظريَّات والفلسفات الغربيَّة الهدَّامة ونشرها بين المسلمين كالشيوعيَّة، والاشتراكيَّة، والوجوديَّة، والقوميَّة، والوطنيَّة، والإباحيَّة... الخ، وتمكين أصحاب تلك الاتجاهات من مراكز القيادة والتوجيه.

تغريب اللّغة العربيّة بتشجيع اللّهجات المحليّة:

لم يكن اهتمام الدول الاستعماريّة باللّهجات العربيّة العاميّة من أجل البحث العلميّ كما كانت تدّعي، ولا في سبيل إغناء اللّغة العربيّة وتقويتها، ولا من أجل حاجتها إلى المعرفة، بل كان ذلك من أجل هدفٍ مركزيّ يتمحور حول القضاء على العربيّة الفصيحة وإحلال العاميّة محلّها.^(١)

ففي إيطاليا مثلاً، دُرست العاميّة في مدرسة نابولي للدروس الشرقيّة التي أُنشئت سنة ١٧٢٧. وفي فيينا بالنمسا، أُنشئت مدرسة القناصل سنة ١٧٥٤ لأنّها كانت تعلّم القناصل لغات الشرق، ومنها العربيّة، مهمّةً بلهجاتها العاميّة. ثمّ أُسست سنة ١٨٥١ مدرسةً للّهجات الشرقيّة. وهكذا يبدو أنّها عملية تجهيزٍ للكوادر المؤهّلة لتأدية دورٍ مهمٍّ على هذا الصعيد. وفي فرنسا، دُرست اللّهجات العربيّة العاميّة في مدرسة باريس للغات الشرقيّة الحيّة التي أُنشئت سنة ١٧٥٩. وفي روسيا، أُنشئت مدرسة لازاروف للغات الشرقيّة في مدينة موسكو سنة ١٨١٤، وكانت تُدرّس العربيّة ولغات الشرق الأخرى. وفي سنة ١٩٠٩، خصّصت فرعاً لها لتدريس العربيّة ولهجاتها العاميّة. وفي ألمانيا، أنشئ مكتبٌ كبيرٌ في برلين لتدريس اللّغات الشرقيّة ومنها العربيّة ولهجاتها المحليّة. وفي المجر، أُنشئت سنة ١٨٩١ الكليّة الملكيّة لعلوم الاقتصاد الشرقيّة وتدريس اللّهجات ومنها العربيّة. أمّا في بريطانيا، فقد أنشأت جامعة لندن في أوائل القرن التاسع عشر فرعاً فيها لتدريس العربيّة الفصحى واللّهجة العاميّة. وقليل من العرب لا يعرف عن «لورانس» الجاسوس البريطانيّ في المنطقة العربيّة، الذي كان يتقن لهجات القبائل العربيّة إتقاناً جيّداً، وهو بالتالي خرّيج هذه المدرسة وأحد أبرز كوادرها المشهورين.^(٢)

١. صالح زهر الدين، مخاطر استهداف المستشرقين للّغة العربيّة، دراسات استشراقية، العدد ١٤، ربيع ٢٠١٨.

٢. ص. زهر الدين، المصدر نفسه.

التَّغريب والاستشراق تشويه القِيم وتصنيع الوعي ❖ ٢١١

ويذكر المحققون أنَّه، نتيجةً لذلك، ظهرت مجموعة كبيرة من المؤلفات الخاصَّة باللَّهجات العاميَّة على أيدي خريجي هذه المدارس والجامعات من المستشرقين، خصوصًا الذين لمعت أَسماؤهم في سماء بلادهم نتيجة هذه الخدمة الجلِّي، وكان من بينها على سبيل المثال:

- لهجة بغداد العاميَّة، للمستشرق «ماسينيون».
- لغة بيروت العاميَّة، للمستشرق «إمانويل ماتسون».
- لغة مراكش العاميَّة وقواعدها لـ «ابن سميل».
- قواعد العاميَّة الشرقيَّة والمغربِيَّة لـ «كوسان دوبرسفال».
- عاميَّة دمشق لـ «براغستراسر».
- قواعد العربيَّة العاميَّة في مصر لـ «ولهلم سبيتا».
- اللَّهجة العربيَّة الحديثة في مصر لـ «كارل فولرس».
- العربيَّة المحكيَّة في مصر لـ «سلدن ولمور».
- المقتضب في عربيَّة مصر لـ «فيلوت وباول».

وقد أخذ عددٌ من المستشرقين منذ القرن التاسع عشر يسجِّلون ويدرسون نماذج للَّهجات العربيَّة الحديثة في مناطق مختلفةٍ من الوطن العربيِّ؛ وقد حظيت أقطار الشمال الأفريقيِّ، وسوريا وفلسطين، والعراق، بالجهود الأكبر من هذه الدراسات، وذلك لسهولة وصول الباحثين إليها وتكاثرهم فيها، وجاءت هذه الدراسات اللَّهجيَّة في أنماطٍ مختلفة، فكان منها كتب المعاجم، ومنها الدراسات الوصفِيَّة، ومنها كتب تعليم اللُّغة للأجانب وكتب النصوص. ولعلَّ أول أطلسٍ لغويٍّ ظهر عن لهجات الوطن العربيِّ هو ذلك الذي ألَّفه «براغستراسر»^(١) بعنوان «أطلس لهجات سوريا وفلسطين»، ونُشر في «لايبزيغ»^(٢) سنة ١٩١٥. كما أنَّ من أهمِّ العلماء الذين درسوا اللَّهجة العربيَّة في منطقة سوريا

1. Berg Strasser

2. Leipzig

والأردن كان المستشرق الفرنسي «كانتينو»^(١)، حيث بدأ دراساته عن هذه المنطقة سنة ١٩٣٤ بكتابه عن اللهجة العربية في تدمر «*Dialecte arabe de palmyre, Beyrouth 1934*»، ومن أهم أعماله أيضاً كتابه عن لهجة حوران ملحقاً به أطلس من ستين خريطة: «*Les parlers arabes du Horan, Paris 1946*»

ويُعدُّ المستشرق فالين^(٢) من الرواد الأوائل الذين درسوا لهجات الجزيرة العربية، وذلك سنة ١٨٤٨، حيث أصدر مجموعة من النصوص نُشرت في مجلة المستشرقين الألمانية ZDMG عامي ١٨٥١ - ١٨٥٢. كما أن المستشرق الهولندي «سنوك هرجروني»^(٣) من أهم المستشرقين الرحالة الذين زاروا بلاد العرب في القرن التاسع عشر، وقد سجّل أثناء إقامته في مكة بعض الأمثال والأغاز المكيّة^(٤).

التغير والاستشراق والإسلاموفوبيا:

في حقبة متأخرة وتحديدًا في بداية الألفية الثالثة، برز إلى التداول مصطلح الخوف من الإسلام (الإسلاموفوبيا). ومع أن هذا المصطلح ليس جديدًا في الأدب السياسيّ الإستشراقيّ، إلّا أنّه شكّل مادة إعلاميّة وثقافيّة عملت الحكومات الأوروبيّة والأميريكيّة خصوصًا على توظيفه في تغريب المجتمعات الإسلاميّة المعاصرة. ويشير الدارسون إلى أنّ النشأة الأولى لمصطلح «الإسلاموفوبيا» في الأدبيّات والكتابات الغربيّة تعود إلى عشرينيّات القرن الماضي، حيث استخدمه مستشرقٌ ولاهوتيٌّ بلجيكيٌّ هو هنري لامانس - الذي عاش في لبنان سنوات - وذلك في سياق كتاب له عن النبيّ محمد ﷺ. كما ورد هذا المصطلح للمستشرق والرسّام الفرنسيّ إيتيان ديني بعنوان: «الشرق كما يُنظر

1. Cantineau

2. Wallin

3. Snouck Hurgronie

٤. صالح زهر الدين، مخاطر استهداف المستشرقين للغة العربيّة، مصدر سبق ذكره.

إليه من الغرب».^(١) وبحسب النُحاة وعلماء النفس، يُنظر إلى مصطلح «الإسلاموفوبيا» على أنه حاصل جمع لمفردتين: الإسلام، و«فوبيا». وكلمة «فوبيا» ذات جذور إغريقيّة وتدلُّ على الخوف غير المبرّر، كما تعني «الرَّهاب» على وزن «فعال» وهو حسب الطبّ النفسيّ مصطلح خاصٌّ بما يسمُّونه بالإمراضية. غير أنّ الأبعاد السياسيّة لهذا المفهوم بدأت تتبلور منذ أواخر السبعينيّات وبداية الثمانينيّات من القرن الماضي إثر بروز ظاهرة «الإسلام السياسيّ» في العالم العربيّ والإسلاميّ، وخصوصًا بعد الثورة الإسلاميّة في إيران عام ١٩٧٩. وقد تزايد الاهتمام الغربيّ بدراسة تنامي الصعود السياسيّ للتيّارات الإسلاميّة خلال العقدين المنصرمين. وقد ارتبط مفهوم «الإسلاموفوبيا» في الكتابات الغربيّة ولا سيّما الاستشراقيّة المستحدثة بمجموعة من المسلّمات المسبّقة والسلبية عن الإسلام والمسلمين، وخصوصًا ما كشفت عنه الصورة النمطيّة الهواميّة التي بدّأها البيروقراطيّة الأمنيّة والسياسيّة البريطانيّة عبر لورانس العرب وملاحظاته. ثمّ أكملتْها نظيرتها الأميركيّة في سياق عملها على رسم قوالب نمطيّة للأمم والشعوب بهدف وضع قوالب سلوكيّة للتعامل معهم. وتجدر الإشارة هنا إلى أنّ معظم علماء النفس والأنثروبولوجيا الذين رسموا هذه القوالب كانوا من اليهود المهاجرين من ألمانيا هربًا من النازيّة.

ولعلّ سبب شيوع مفهوم «الإسلاموفوبيا» وغلبته يعود إلى أنّه يبرّر العداء للإسلام من دون الاعتراف به. والآليّة المعتمّدة في ذلك تقوم على تحويل هذا العداء من مظهر تمييزيّ إلى ردّ فعل مرّضيّ ناجم عن ممارسات ومظاهر إسلاميّة متعارضة والقيم الغربيّة، بدءًا من الحجاب ولغاية حوادث ١١ سبتمبر^(٢).

١. محمّد أحمد النابلسي، الإسلاموفوبيا كمظهر لجنون العظمة، راجع موقع «المركز العربيّ للدراسات المستقبلية»

www.mostakbaliat.com/antiarab-html

٢. محمد أحمد النابلسي، المصدر السابق إياه.

في المجال التعريفيّ لمفهوم «الإسلاموفوبيا»، تناول عدد من علماء الاجتماع الغربيين هذه الظاهرة من خلال مقاربات متعددة. وهنا نذكر أربعاً منها:

المقاربة الأولى: حسب المستشرق الألمانيّ غيرنوت روتر، يُنظر إلى الاتّهام الدائم الذي يوجّهه الغرب إلى الإسلام بأنّه دينٌ عدوانيٌّ، على أنّه نفاق صرف. وفي كتابات المتشدّدين المسلمين تُقلب هذه التهمة أيضاً وتوجّه إلى الغرب. ويجري تبرير ذلك في أغلب الأحوال بحقائق تاريخيّة محدّدة، بداية من الحروب الصليبيّة، مروراً بالقضاء على المسلمين واليهود في إسبانيا وطردهم منها، وصولاً إلى عصري الاستعمار والانتداب، وانتهاءً بتأسيس «دولة إسرائيل» (التي يُنظر إليها على أنّها وليدة الاستعمار الغربيّ الحديث)، ناهيك بسياسة الاقتصاد العالميّ التي توصف بأنّها استغلاليّة وإمبرياليّة، والتي يمارسها الغرب بمساندة بعض الحكومات التابعة له في الشرق الأوسط^(١).

المقاربة الثانية: وهي مقارنة ذات بُعد أيديولوجيّ، وتعتبر أنّ الخوف والمصطلح المشتقّ منه هو انعكاس لمشاعر سلبية عميقة مدفونة في وعي المواطن الغربيّ ضدّ الإسلام والمسلمين، وتعبير عن تحيّز تاريخيّ وثقافيّ ضدّ الإسلام كدين، وضدّ المسلمين وحضارتهم. وهي مقارنة منقوصة لأنّ الثقافة الشعبيّة في الغرب تقرأ كلمة «يهودي» على أنّها كلّ ذلك مضافاً إليها الخبث والعدائيّة والميل إلى الخيانة والتآمر. حتّى إنّ هذه الدلالة للكلمة كانت موجودة في الموسوعات الغربيّة الكبرى ثمّ سُحبت في السنوات الأخيرة بعد احتجاجات يهوديّة مكثّفة، لكنّها باقية في اللا شعور الغربيّ.

المقاربة الثالثة: وهي مقارنة تربط «الإسلاموفوبيا» ببعض الأحداث الدوليّة التي أثّرت بقوة في العلاقات بين العالم الإسلاميّ والمجتمعات الغربيّة خلال السنوات الأخيرة، وعلى رأس هذه

١. غيرنوت روتر، الإسلام والغرب، الجار المفقود، ترجمة ثابت عيد، مجلّة فكر ونقد، بيروت، برلين، السنة الأولى، العدد

الخامس، كانون الثاني (يناير) ١٩٩٨.

التَّغريب والاستشراق تشويه القِيم وتصنيع الوعي ❖ ٢١٥

الأحداث هجمات الحادي عشر من سبتمبر ٢٠٠١ وما تبعها من عمليَّات إرهابيَّة، رفع مرتكبوها شعارات إسلاميَّة.

المقاربة الرابعة: وهي مقارنة ذات أبعاد اقتصاديَّة تربط صعود «الإسلاموفوبيا» خلال العقود الأخيرة ببعض التغيُّرات المجتمعيَّة الكبرى التي لحقت بالمجتمعات الإنسانيَّة خلال العقود الأخيرة، وعلى رأس هذه التحوُّلات تراجع قوى اليسار الغربيِّ التقليديَّة التي سادت خلال النصف الثاني من القرن العشرين، وصعود قوى اليمين الثقافيِّ ومعه الأصوليَّات الدينيَّة في الغرب والعالم الإسلاميِّ خلال هذه الفترة^(١).

إنَّ النتائج المتربِّة على هذه المقاربات على الجملة سنجدُها بيَّنة في سلبياتها، سواء في المجتمعات الغربيَّة أم في المجتمعات العربيَّة والإسلاميَّة. وهذا ما سنأتي على ذكره في سياق هذا البحث. بيد أنَّ الاستنتاج الإجماليَّ ممَّا سبق ذكره هو أنَّ أطروحة الخوف من الإسلام لا تتوقَّف عند كونها مجرد مصطلح نَبَتَ على نحو المصادفة الظرفيَّة بعد الحادي عشر من أيلول ٢٠٠١.. وإنَّما كانت أقرب إلى عنوان كبير يعكس مشاعر أزمة غابرة تشكَّلت على أرضها ثقافة الغرب وإستراتيجيَّاته العليا حيال الإسلام والمسلمين.

لبيان المبرِّرات المنطقيَّة للفرضيَّة المشار إليها، تجدر الإجابة عن السؤال الآتي:

كيف جرى التعامل مع المصطلح من جانب الباحثين ووسائل الإعلام الأميركيَّة والغربيَّة، وما هي التيارات الدينيَّة والأيديولوجيَّة التي روَّجت له وأطلقتَه بقوة بعد زلزال ١١ سبتمبر؟
الواضح أنَّ عبارة «إسلاموفوبيا» أو «رهاب الإسلام» تحتوي على نوعين متلازمين من الخوف بحسب الباحث والسوسيولوجيِّ الباكستانيِّ أمير علي:

النوع الأوَّل: إنَّ الرعب بات موجودًا في المجتمعات الغربيَّة وداخل أميركا بصفة خاصَّة.

١. محمد أحمد النابلسي، مصدر سابق.

النوع الثاني: إنه خوف بات يتهدّد مصالحهما في الخارج، وخصوصاً في العالمين العربيّ والإسلاميّ. وبسبب هذه الرؤية عن ازدواجيّة موقع الإسلام تحديداً، يخشاه غير المسلمين أكثر فأكثر ويغضونه. وفي هذا الميدان المفعم بالكثافة يُذكر الكثير من التسميات التي تطلق عادة على المجتمعات الإسلاميّة داخل أوروبا من قبيل: الطابور الخامس، ورأس الجسر، والجيب، وحصان طروادة، والعدو الداخليّ إلخ..^(١).

إذن، ف«الإسلاموفوبيا» بهذه المدلولات تؤوّل إلى الشعور بالخوف والكراهية تجاه الإسلام والمسلمين. وهذا النوع من المفردات كان حاضراً في أدبيّات المستشرقين الإنكليز والفرنسيّين على مدى قرون، لكنّه بعد ١١ أيلول ٢٠٠١ صار أكثر وضوحاً، وتطرّفاً، وخطورة. فهو عنصر ثقافيّ وأيديولوجيّ أساسيٌّ لمجمل وسائل الإعلام والتواصل، فضلاً عن الرأي السائد في المدارس والمعاهد وأوساط المجتمع المدنيّ في أميركا ودول الاتحاد الأوروبيّ. وفي هذا الإطار، يوضح أمير علي^(٢) في دراسة له بعنوان «الإسلاموفوبيا في أميركا» أنّ هناك فئتين في الغرب تروّجان لمقولة الخوف من الإسلام هما: شركات «الميديا» المعادية للمسلمين - وطريقة عمل وسلوك الوسط الأيديولوجيّ الإسلاميّ الذي يعيش في الغرب، وخصوصاً الوسط المتضامن مع تنظيم القاعدة.

في أوساط المسلمين المقيمين في المجتمعات الغربيّة، يسود شعور عارم بانعدام الثقة تجاه السلطات، ولاسيّما المؤسسات المؤثّرة في الرأي العامّ، وفي مقدّمها الميديا بتقنيّاتها المختلفة. النتيجة المباشرة لهذا

١. أمير علي، من دراسة له بعنوان: «الإسلام في أميركا: درب وعرة بالانتظار، دراسة حول النشاطات المعادية للإسلام»، في المؤتمر الأول حول الإسلام في أميركا، الذي أقيم في جامعة إنديانابوليس، في إنديانا من ٤ لغاية ٦ تموز ١٩٩٧، وذلك برعاية الجمعية الإسلاميّة لأميركا الشالّة، وجمعية علماء الاجتماعات المسلمين، وجامعة إنديانابوليس. وقد عرض الجزء الثاني في المؤتمر السنويّ الثاني حول الإسلام في أميركا، والذي أقيم في فندق «حياة ريجنسي» في شيكاغو، في إيلينوي، من ٣ الى ٥ تموز ١٩٩٨ ونظم من قبل الجمعية الإسلاميّة لأميركا الشالّة، وجمعية علماء الاجتماعات المسلمين.

٢. البروفسور أمير علي، مؤسس معهد المعلومات والتربيّة الإسلاميّة (III&E)، شيكاغو، إيلينوي، الولايات المتّحدة

التَّغْرِيب والاستشراق تشويه القِيم وتصنيع الوعي ❖ ٢١٧

الشعور تمثّلت بالتداعيات السلبية لـ«الإسلاموفوبيا» وانعكاسها على الأقلّيّة المسلمة في الولايات المتّحدة، وذلك من خلال جملة من الظواهر السوسولوجيّة التي يلعب الإعلام الدينيّ والعلمانيّ معًا في تغذيتها وديمومتها. من أبرز هذه الظواهر:

أولًا: شعور بعض المسلمين بالامتناع والغضب تجاه من يهاجمهم، فيعمّمون غضبهم على الشعب الأميركيّ برمّته، فتنتبع صورة الأميركيّين غير المسلمين في أذهانهم على أنّهم ظالمون، وعنصريّون، ولا يتمتّعون بالأخلاق.

ثانيًا: بعض المسلمين هم في حالة يدافعون فيها حتّى عن الانتقادات ضدّ تصويب المفاهيم الخاطئة والممارسات الفاسدة التي شاعت بين المسلمين في القرون اللاحقة، بينما ينبري بعضهم الآخر للدفاع عن الحكّام الديكتاتوريين والمستبدّين في البلدان ذات الغالبية المسلمة.

ثالثًا: يعزل بعض المسلمين أنفسهم عن الشعوب غير المسلمة، في شرنقة تحول دون اندماجهم في المجتمع ككلّ. وكان من شأن مثل هذا الموقف التأثير على الأجيال الجديدة منهم.

رابعًا: ينمو لدى بعض المسلمين حسّ خاطئ بالاضطهاد في العمل، والمدرسة، والحيّ الذي يعيشون فيه.

خامسًا: قد تلجأ أقلّيّة صغيرة جدًّا من المسلمين إلى الانتقام، وترتكب أفعالاً جنونيّة ستقرنها وسائل الإعلام بجميع المسلمين، الأمر الذي ضاعف من انتشار ظاهرة «الإسلاموفوبيا»، وفاقم آثارها السلبية في المجتمع.

سادسًا: أدّت المفاهيم الخاطئة حول الإسلام والمسلمين إلى التمييز على مستوى الأسرة، والوظيفة، والمدرسة، والجامعة، وإلى تقبّلها في الأحياء. وبهذا، حين يمرّ ضحايا «الإسلاموفوبيا» الجهلة من غير المسلمين بجوار رجل مسلم يرتدي ثيابًا شرقيّة أو امرأة تضع الحجاب، ينهالون عليها بعبارات

السخرية والتهكُّم.^(١) واستناداً إلى أبحاث ميدانيَّة، توصَّلت لجنة رانيميد المتخصَّصة بقضايا الأقليَّات المسلمة في بريطانيا، إلى جملة من النتائج التي ترتَّبَت على طغيان ثقافة الخوف من الإسلام في المجتمعات الأوروبيَّة والأميريكيَّة، وخلصت إلى ثمانية معايير تحكم الرؤية الغربيَّة للإسلام والمسلمين^(٢)، هي:

- المعيار الأول: الثقافات الإسلاميَّة كتلة واحدة متجانسة لا تتغيَّر.

- المعيار الثاني: الثقافات الإسلاميَّة مختلفة كلياً عن الثقافات الأخرى، وهي بالتالي لا تستطيع التواصل والحوار معها.

- المعيار الثالث: النظر إلى الإسلام على أنَّه تهديد جسيم.

- المعيار الرابع: النظر إلى الإسلام على أنَّه دونيٌّ بالنسبة إلى الغربيين، وهو في نظرهم بربريٌّ وبدائيٌّ وغير عقلائيٍّ.

- المعيار الخامس: انتقادات المسلمين للثقافات والمجتمعات الغربيَّة مرفوضة تلقائياً ومسبِّهاً.

- المعيار السادس: رهاب الإسلام مقترن بالعدائيَّة والعنصريَّة تجاه المهاجرين.

- المعيار السابع: افتراض أنَّ «الإسلاموفوبيا» أمر طبيعيٌّ ولا يثير الجدل.

- المعيار الثامن: اعتبار الإسلام كدين مجرَّد أيديولوجيَّة سياسيَّة لتحقيق مصالح وأغراض معيَّنة^(٣).

من المهمَّ الإشارة هنا، إلى ما يبيِّنه المؤرِّخ والمستشرق الأميركيُّ برنار لويس في السياق نفسه، حيث يقول:

١. المصدر نفسه.

٢. الإسلاموفوبيا: مظاهرها وأخطارها، مقتطف من دراسة استشاريَّة أعدَّتها لجنة رانيميد حول المسلمين البريطانيين عام

١٩٩٧. راجع موقع اللّجنة: www.runnimedtrust.org

٣. دراسة لجنة رانيميد، راجع المصدر نفسه.

«بينما يرى النقاد المسلمون في الغرب انحلالاً أخلاقياً وتشردماً في القيم الأسريّة، يسلّط المحلّلون الغربيّون الضوء على قيمة الحرّيّة الفرديّة في انتقاداتهم للإسلام المعاصر».

ثم يلاحظ أنّ ما يجري بثّه يوميّاً على شاشات التلفزة وشبكات التواصل، يفضي إلى أنّ الفرد في العالم الإسلاميّ يخضع للجماعة ولقيادة دينيّة ذات هيبة، في حين أنّ حرّيّة الفرد في الغرب المحرّر من الإكراه السياسيّ، والدينيّ، والثقافيّ، مسألة مقدّسة في نظام اجتماعيّ يحدّ من الاستغلال العشوائيّ للسلطة الشخصيّة^(١). ولكن، ردّاً على مثل هذه الانتقادات، يضع المسلمون المعاصرون الحرّيّة على مستوى المجتمع، مجادلين بأنّ الغرب أصبح في غربة عن نفسه، إذ يضع المصلحة الذاتية فوق كلّ اعتبار. وهذه الانتقادات «للآخر» هي على ارتباط وثيق بالصراع السياسيّ وسياسة تبرير الذات العقائديّة، حيث الهدف الأعلى المنشود أكثر أهميّة من آثار العمل الذي يقوم به المرء. ضمن هذه الحرّيّة، غالباً ما تلازم الخطاب الغربيّ حول الحرّيّة والديمقراطيّة على سبيل المثال بالدعم للقادة القمعيّين، تماماً كما استُخدمت الدعوات للقيم الروحيّة والمجتمعيّة الإسلاميّة للدفاع عن أعمال تُعتبر نقيضة لها^(٢).

الخاتمة النقديّة:

برغم تعدّد الصور عن الغرب في الشرق الأوسط المسلم وتقلّبها، تنتقل الأفكار المكوّنة عن الخصم إلى مقدّمة الوعي عند اشتداد الخلافات السياسيّة. ففي لحظة الصدام الحضاريّ بين الغرب والإسلام، والذي استعرت وقائعه بقوة بعد أحداث الحادي عشر من سبتمبر ٢٠١١، استيقظت ذكريات الحروب الدينيّة وتاريخ الاستعمار؛ وقد شكّل ذلك أساساً متجدّداً لعدم ثقة العرب

١. للمزيد من التعرّف إلى رأي المستشرق والمفكر الأميركيّ المعروف برنار لويس في هذا الصدد، أنظر كتابه:

Bernard Louis, the Atlantic Monthly, Islam and Liberal Democracy, New York 1993 No2 P. 89.

٢. أمير علي، مصدر سابق.

والمسلمين بالقيم الغربية. وعندما تشيع الصور التي تصف شدة معاناة الجاليات المسلمة على يد غير المسلمين من الجماعات العنصرية الغربية، يسود مناخ عارم من الدفاعية والغضب الأخلاقي. ومن الواضح أنَّ دوائر التغريب التي يربها العقل الاستشراقي، استشعرت صعوبات جمّة في تحويل الوعي الثقافي والديني للمسلمين الذين يعيشون في المجتمعات الغربية. لكنّ هذا لم يثنها عن مواصلة غزوها الثقافي بأشكال وطرائق شتى. فعلى صعيد الحكومات الغربية، تواصلت الضغوط على بعض الحكومات المسلمة ذات الأنظمة السيادية اقتصادياً وسياسياً وعسكرياً. أمّا على صعيد آخر، وخصوصاً على صعيد المجتمع المدني في أوروبا وأميركا، فقد تنامت نزعات العداء للإسلام والمسلمين^(١). ولعلّ الإمعان في تشويه القيم والمقدّسات، ومنها الصور المسيئة للنبي الأعظم ﷺ، إنّما يعكس شعوراً باليأس الغربي من التغريب القسري الذي يمارس من دون توقف. على أنّ النتيجة الإجمالية لهذا كله هو تنامي الامتعاض السياسي المقرون بخيبة الأمل تجاه الغرب. ولاسيما عندما تتواصل أنشطة الإعلام الغربي لتعزيز فكرة أنّ التغيير في الشرق الأوسط لا يمكن أن يتحقّق إلّا بمزيد من برامج التغريب سياسياً وأخلاقياً.

في مرحلة متأخرة من عمليّات التغريب التي يمارسها الاستشراق بنسخته المعاصرة، يمكننا القول إنّ ثمة أشكالا أخرى من التنميط لصور الإسلام والمسلمين هي أشدّ خطورة من ذي قبل. وهذا ما نلاحظه من خلال العناوين المستحدثة التي ابتكرتها المركزية الغربية مثل: القوة الناعمة الهادفة إلى احتواء من خلال ما يسمّى بـ «كيّ الوعي»، هذا إلى مقولة «صراع الحضارات»، ونظرية موت أيديولوجيات المقاومة والتحرير، وأيديولوجية نهاية التاريخ.. إلخ. وهذه كلّها تدخل في إطار السلوك التغريبي الذي تمارسه الحكومات الغربية عبر المنظّمات غير الحكومية في مجمل بلدان العالمين العربيّ

١. ناثن فانك وعبد العزيز سعيد، الإسلام والغرب، روايات عن الصراع وتحوّل الصراع، الصحيفة الدولية لدراسات السلام،

التَّغْرِيب والاستِشْراق تشويه القِيم وتصنيع الوعي ❖ ٢٢١

والإسلاميَّ. وهناك أدلَّة واضحة على تلك الممارسات منها، على سبيل المثال، ما شهدته بعض هذه البلدان من أحداث دامية وفتنٍ وحروب أهليَّة ضمن ما يسمَّى بـ «الربيع العربي».

مقارنة بين رؤية جلال آل أحمد ومصطفى لطفي المنفلوطي

في حقل التنوير والتغريب^١

رضا فرصتي جويباري^(٢)

فاطمة رحيمي دون^(٣)

الخلاصة

جرى التعرّض في هذه المقالة إلى دراسة ومقارنة أعمال الشاعر والكاتب والمناضل المصريّ البارز السيد مصطفى لطفي المنفلوطي، مع أعمال ومؤلفات [الكاتب والمفكر الإيرانيّ] جلال آل أحمد، استناداً إلى نظريّة ما بعد الاستعمار (التنوير والتغريب). كما جرى التعرّض إلى مقولات من قبيل: آراء هذين الكاتبين حول المرأة، واستهداف الغرب للنساء في المجتمعين المصريّ والإيرانيّ، وتسليط الضوء على مفهوم الحجاب والعفاف، وهجوم الغرب على القرى والأرياف في هذين القطرين، وأسباب عزوف الشباب المصريّ والإيرانيّ عن الدين، وتحلّلهم ولا مبالاتهم تجاه الأسرة والوطن. وكذلك رؤية الكاتب لضرورة تنقية المعطيات الغربيّة، ونقاط الاشتراك والافتراق بينهما، وفي الختام جرى التعرّض إلى آراء بعض المستنيرين والمفكرين المعاصرين لهذين الكاتبين.

١. تعريب: حسن علي مطر.

٢. عضو اللجنة العلميّة في الجامعة الإسلاميّة الحرّة، فرع قائمشهر، اللغة والأدب الفارسيّ. قائمشهر / إيران.

٣. طالب وباحث على مستوى الماجستير، من جامعة بيام نور، فرع بابل، اللغة والأدب الفارسيّ. بابل / إيران.

المقدمة

لو نظرنا إلى المجتمعات الشرقية، ربّما وجدنا أنّ القراءة المتزامنة والمقارنة التطبيقية للتراث القصصيّ للشعبين الإيرانيّ والمصريّ أكثر إلحاحاً وضرورة من سائر البلدان الأخرى، وذلك لأسباب من قبيل: الموقع الجغرافيّ للبلدين والأحداث التاريخية المتشابهة في كلا البلدين تقريباً (من حيث سيادة الحكم الاستبداديّ، والتدخل الأجنبيّ في المؤسسات الاجتماعيّة والسياسيّة، والعمل على تغيير الأسس الفكرية والدينيّة لغرض الاستغلال الاقتصاديّ)، والتجذّر العميق للمعتقدات التقليديّة والدينيّة بين أبناء الشعبين، وتمتّع الأصالة بدعم الجماهير، وامتلاك كلا القطرين موقعاً إستراتيجياً وجيوستاسياً هاماً بالنسبة إلى الغربيّين وما إلى ذلك من المزايا الأخرى التي تميّز هذين البلدين من سائر البلدان الأخرى. ولا سيّما بالنظر إلى المكانة العلميّة والدينيّة لهذين القطرين في المرحلة المعاصرة حيث كانا على الدوام محطّ اهتمام الغرب والشرق، وكان كلّ تحوّل أو تغيير يحدث في هذين البلدين يمهد إلى حدوث تحولات ومتغيّرات في سائر البلدان الإقليميّة المجاورة.

إنّ من بين المراحل المتشابهة نسبياً في تاريخ إيران ومصر، مرحلة العقد الأخير من القرن التاسع عشر والنصف الأول من القرن العشرين، حيث اقترنت هذه المرحلة تقريباً بتحوّلات فكريّة جوهريّة تعدّ من حلّبات المواجهة بين الأصالة والتجديد في كلا البلدين. وعلى الرغم ممّا يبدو بحسب الظاهر من تقدّم المصريّين على الإيرانيّين في هذا المضمار، وكان مصطفى لطفّي المنفلوطي (١٨٧٦ - ١٩٢٧ م) يُعدّ واحداً من أبرز الروائيّين المناهضين للاستعمار في مصر. ظهر هذا التيّار في إيران بفارق بضعة عقود بريادة جلال آل أحمد (١٩٢٣ - ١٩٦٩ م) وأخذ يتصاعد ويتّسع يوماً بعد يوم. لقد توصل هذان الكاتبان الروائيّان بذكاء - من خلال تتبّع جذور أسباب تختلف المجتمع - إلى التعريف بالاستعمار بوصفه من أكبر أسباب تخلف المجتمع في قطريهما، وأنّه السبب الرئيس في تفشّي ظاهرة الفقر الاقتصاديّ والفكريّ والثقافيّ في البلدين. مع فارق أنّ جلال آل أحمد قد عمد - في صلب الخطاب

مقارنة بين رؤية جلال آل أحمد ومصطفى لطفي المنفلوطي ❖ ٢٢٥

النستولجي^(١) بعد انقلاب الثامن والعشرين من مرداد^(٢) في إيران، وفي مواجهة الخطاب الماركسيّ المنتمي إلى روسيا، والخطاب البهلويّ - إلى طرح الخطاب الثالث بوضوح ورؤية واقعية تتمحور حول مكافحة الاستعمار. وأمّا السيد مصطفى لطفي المنفلوطي فقد عمد إلى تناول موضوع الظلم وعدم المساواة الاجتماعيّة وجور الحكام المرعوبين وعملاء الاستعمار، من خلال الاتجاه القائم على الرومنطقيّة الاجتماعيّة، ومزج الحقيقة بالخيال، والتأسيس لرؤية مثاليّة. وكان لأعماله مكانة خاصّة في إيجاد الصحوة واليقظة الوطنيّة في مصر، وذلك من خلال التعريف بالثقافة الوطنيّة ومحاربة الثقافة الغربيّة.

وفي دراستنا لمضامين قصص هذين الكاتبين المؤثرين، نتعرّض في هذه المقالة إلى مناقشة أعمال المنفلوطي، ولا سيّما «النظرات» (وهي مجموعة من المقالات والقصص القصيرة)، حيث تتجلى فيها بعض المسائل - ولا سيّما مسألة التغريب - بشكل أكبر. كما نتعرّض في الوقت نفسه إلى مسائل التنوير والتغريب في أعمال جلال آل أحمد أيضاً.

الأدب القصصيّ

إنّ الأدب القصصيّ واسع ومتشعب للغاية، إلى الحدّ الذي يمكن القول معه: إنّ الأدب القصصيّ يشمل جميع أنواع الروايات والقصص الشريّة. «يطلق الأدب القصصيّ في معناه الجامع على كلّ رواية يغلب بعدها الصناعيّ والإبداعيّ على بعدها التاريخيّ والواقعيّ... في حقل الأدب القصصيّ الشامل للقصّة والرواية، والقصّة القصيرة، والآثار ذات الصلة بها»^(٣).

١. الحنين إلى الماضي. (المعرب).

٢. انقلاب عسكريّ قام به جيش النظام الشاهنشاهي، بتاريخ: ٢٨ / ٥ / ١٣٣٢ هـ ش (الموافق لـ: ١٩ / ٨ / ١٩٥٣ م، وذلك بدعم من الولايات المتّحدة الأمريكيّة لإطاحة حكومة محمد مصدق المنتخبة شعبياً. (المعرب).

٣. مير صادقي، ص ٥٦، ١٣٧٦ هـ ش. (مصدر فارسيّ).

الأدب المقارن

إنّ الأدب المقارن فن جميل، يمكن من خلاله أن ندرك التقارب بين ثقافتين وقطرين. إنّ الأدب المقارن يعني الدراسة الشاملة للنصوص والآثار في ثقافتين تختلف إحداها عن الأخرى. إنّ الأدب المقارن «دراسة ومناقشة مقارنة لآثار وأعمال منبثقة عن خلفيات ثقافية مختلفة»^(١).

التغريب من وجهة نظر المنفلوطي و جلال آل أحمد

إنّ «الغرب» من وجهة نظر مصطفى لطفى المنفلوطي يعني إنجلترا وفرنسا والاستعمار الشامل لهذه البلدان على الشعب المصريّ، والتغريب يعني أولئك الحكّام العملاء والمصريّين الخونة الذين كانوا يسعون إلى تسليم مصر إلى الجيوش الأجنبيةّ من خلال تبعيتهم للغرب وتقليده في عاداته وأعرافه، ويجعل النظام الاقتصاديّ والحقوقيّ بما يتوافق مع مصالح الأقليات الأجنبيةّ. إنّ إسماعيل باشا (ملك مصر في حينها) هو واحد من مصاديق التغريب من وجهة نظر المنفلوطي: «إسماعيل باشا الذي كان ينوي تحويل مصر إلى قطعة من أوروبا، وجعلها تنهاى وتتناغم مع حضارة الغرب»^(٢). ونتيجة لأفكار وأعمال الحكام العملاء والمستغربين في مصر، آلت الأوضاع الاجتماعيّة والثقافيّة في البلد إلى التدهور والانحطاط، وغرق في فوضى الفساد والارتشاء، وساد نظام السخرة والاستعباد، واختنقت مصر في مستنقع المظاهر الغربيّة، بمعنى أنّها قد استغربت بالمعنى الحرفيّ للكلمة.

يلجأ جلال آل أحمد إلى استعمال مختلف التعبيرات بشأن التغريب؛ ومن ذلك - على سبيل المثال - أنّه يُشبه التغريب بسوسة القمح؛ ووجه الشبه هنا يكمن في أنّ القمح إذا أصابته هذه السوسة فسوف تفسده من الداخل مع الإبقاء على القشرة الخارجية فقط؛ فتبقى الصورة الظاهريّة صورة قمحة

١. شورل، ابو، ادبيّات تطبيقيّة (الأدب المقارن)، ترجمه إلى اللغة الفارسيّة: طهمورث ساجدي، ص ٢٥، نشر: أمير كبير،

طهران، ١٣٨٦ هـ.ش.

٢. جرجي زيدان، تاريخ آداب اللغة العربيّة، ص ٣٢٧، دار مكتبة الحياة، ١٩٨٣ م.

مقارنة بين رؤية جلال آل أحمد ومصطفى لطفي المنفلوطي ❖ ٢٢٧

سليمة، ولكنها لا تحتوي على شيء في باطنها. إنّ التغريب من وجهة نظر جلال آل أحمد، يعني أن يجري إفراغ الشعب من ثقافته وأصوله ومعتقداته ودينه وأيديولوجيته، مع الإبقاء على شكل شعب بحسب الظاهر، ولكنّ هذا الشعب يفتقر إلى المحتوى والمضمون، فهو لا يعرف موطناً لقدمه، ولا يجد ما يستند إليه من ذاته. يذهب جلال آل أحمد إلى الاعتقاد بأنّ التغريب يعني آفة مرضيّة، ومعاملة بين طرفين، ولكنها معاملة تنتهي لمصلحة طرف على حساب الطرف الآخر، إنّ التغريب نوع من النظام الإقطاعي، حيث تعتلي البلدان الغربيّة برذعة البلدان الضعيفة والنامية؛ لتعيش عليها من خلال امتصاص عصارة حياتها وشّلّها؛ إنّ التغريب باختصار هو الأسلوب الحديث للاستعمار والاستثمار. «إنّ التغريب يعني تبعات العلاقة الاقتصادية الخاصّة (والسياسيّة حتّى) بين مجموعتين من البلدان التي لا يجمع بينها معاملة أو معاهدة بين طرفين ... وإنّما هي شيء في حدود العلاقة القائمة بين الأفراد في ظل النظام الإقطاعي حيث يكون هناك سيّد ظالم وعبد مظلوم ... وهو ما تعبرون عنه بالنيوكوليوناليّة (أو الاستعمار الجديد)»^(١).

اقتراب المواطن المصريّ والإيرانيّ من الغرب من وجهة نظر المنفلوطي وجمال آل أحمد
يذهب السيّد مصطفى لطفي المنفلوطي إلى الاعتقاد بأنّ اقتراب الفرد المصريّ من الغرب يساوق حتفه، وأنّه بذلك سوف يضيّق على نفسه عالماً بمثل هذه الرحابة والسعة، وذلك إذ يقول صراحة:
«إنّ خطوة واحدة يخطوها المصريّ إلى الغرب تُدني إليه أجله وتدنيه من مهوى سحيق يُقبر فيه قبراً لا حياة له من بعده إلى يوم يبعثون»^(٢).

١. آل أحمد، جلال، كارنامه سه ساله (ملخص ثلاث سنوات)، ص ١٧، نشر زمان، طهران، ١٣٤٦ هـ ش. (مصدر فارسي).

٢. المنفلوطي، مصطفى لطفي، النظرات ص ٨٩، مكتبة لبنان، بيروت، ١٩٩١ م.

يذهب المنفلوطي إلى الاعتقاد بأنّ الشعب المصريّ قد أفرط في تقليد الحضارة الغربيّة، وضل الطريق وكفر مثلها وغرق في مستنقع الفسق والفجور. وتتلخّص كلمة المنفلوطي في أنّ الشعب المصريّ ورافعي راية الغرب يرون رذائل الغرب ومفاسده، ومع ذلك يغمضون أعينهم عنها ويبدون انبهارهم الأعمى بهذا الغرب، حتّى لم يعودوا يرون حضارتهم الغنيّة ودينهم العظيم، ولا ينتهون عمّا نهاهم الله سبحانه وتعالى دون أن يطرف لهم جفن.

حيث إنّ الغرب لا ينتمي من وجهة نظر جلال آل أحمد إلى رقعة جغرافيّة خاصّة، يمكن القول إنّّه يذهب إلى الاعتقاد بأننا منذ أن انفصلنا عن الهند الأمّ وقعنا في أحضان الغرب. وهو يرى أنّ جميع الهجمات والمخاطر التي تعرّض لها مجتمعتنا إنّما جاءت من الغرب. بما في ذلك الاجتياح المغوليّ والعثمانيّ، ولكنّه يرى في دخول الإسلام إلى جغرافيتنا وآدابنا وتقاليدينا واحدة من المواهب والنعّم. وقد ذهب جلال آل أحمد إلى الاعتقاد بأنّ شعبنا قد تعرّض في العقود الثلاثة الأخيرة إلى بلاء، بحيث إنّّه بدلاً من اختيار التنافس مع الغرب الذي كنّا نمارسه في الماضي، بل اللجوء حتّى إلى إبداء الحسد أو الحقد على الغرب أو تكفيره بسبب الحروب التي خاضها ضدّنا أو بسبب إهانته لمقدّساتنا؛ أخذنا نقترّب منهم أكثر فأكثر، ونتأثر بثقافة الغرب ونقلده بشكل أعمى، ونتبّع المظاهر الغربية بعباء، حتّى لم نعد نحفظ بعزّتنا وكرامتنا، ونزلنا من علياء كبريائنا إلى حضيض الهوان. إلى الحدّ الذي «يأخذون [معه] نفطنا؛ لأنّهم يرون ذلك من حقّهم! ولأنّنا مغفلون ومشلولون، ينبغي أن يعملوا هم على تدبير سياستنا وإدارة شؤوننا»^(١).

التغريب يساقو إشاعة الإلحاد وبيع الأوطان

يرى المنفلوطي أنّ من بين أسباب إشاعة الإلحاد وعدم الغيرة على الوطن في مصر، بناء المدارس الغربيّة في مصر وتعلم أبناء المصريّين في هذه المدارس. وهو يرى أنّ هذه المدارس مادّيّة بشكل بحت،

١. آل أحمد، جلال، غرب زدكي (التغريب)، ص ٤٦، نشر فردوس، طهران، ١٣٨٦ هـ.ش. (مصدر فارسي).

مقارنة بين رؤية جلال آل أحمد ومصطفى لطفى المنفلوطي ❖ ٢٢٩

وليس لها أية صلة بالدين. ويرى أنّ إقرار مادّة الرقص الغربيّ في مناهج التعليم الدراسيّ من قبل وزارة التربية والتعليم، والاحتفال في أيّام الأحد ورأس السنة الميلاديّة، والإقبال على الأمور الكميّية وغير الضروريّة الآخذة بالازدياد يوماً بعد يوم، من نتائج هذه المدارس الغربيّة. وبطبيعة الحال فإنّه بالنسبة إلى الذين يتعلّمون في هذه المدارس، لا يعود هناك في قاموسهم معنى لحبّ الدين وحبّ الوطن، وإنّهم يتخلّون عن المبادئ الدينيّة والوطنيّة بكلّ سهولة.

يعمل جلال آل أحمد - مثل المنفلوطي - على إقحام كلامه ضمن سطور قصصه ورواياته؛ وذلك حيث يريد التعبير عن وجعه ومكنون صدره، ولا يسمح له المكان والزمان بذلك. بيد أنّ يده مطلقة في رواياته وقصصه، وله الحرّيّة التامّة في التعبير عمّا يشاء، ومن ذلك حيث يقول:

«يا لخلوّ مكان أولئك المعلّمين الهرمين المحنّكين الذين كانوا في فترة طفولتنا! كم كانوا رائعين!

كانوا متواضعين ومغمورين ... و[في المقابل] يا هؤلاء الشباب المغرورين! والمقلّدين التافهين

للنزعة الغربيّة!»^(١).

إنّ إيران المستغرّبة هي مثل البيت الذي اقتحمه لصّ سارق، فلا يستطيع صاحب البيت بعد ذلك أن يعثر على الأثاث المسروق ولا يسعه استبدال أثاث آخر به أبداً، ولا يبقى له رمق في البحث عن السارق وتقديمه للعدالة. يذهب جلال آل أحمد إلى الاعتقاد بأنّ الغرب قد تغلغل في جماعة الإيرانيين، بحيث لم يعودوا يعرفون أنفسهم. فلم يبق لديهم ما يعتقدونه من دين أو سلوك أو منهج. إنّ الإيرانيّ المستغرب لا يفرّق بين المسجد والكاзино، ولا يفرق بين الصلاة ولعب الميسر، إنّ هذا الشخص قد تحوّل إلى متفرّج من العيار الثقيل، ولا يبالي بالوطن ولا بالدين ولا بالثقافة. وتبعاً لذلك لا يهّمه إنقاذ بلاده. ويرى جلال آل أحمد أيضاً أنّ السبب في ذلك يعود إلى وزارة التربية والتعليم العميلة للغرب. حيث لا يوجد في هذه المدارس التي أقاموها أثر لأدبيّاتنا وثقافتنا القديمة ولا وجود للفلسفة

١. آل أحمد، جلال، ص ٧١، ١٣٨٣ هـ ش. (مصدر فارسي).

والأخلاق، ولم تتمكّن هذه المدارس من التوفيق بين ماضي مجتمعا ومستقبله وبين البيت والمدرسة. وقد عبّر عن سوء ظنّه بمنظومة التربية والتعليم على لسان طالب يافع، يقول:

«لماذا لم يكن نجله - الذي حصل في العام الماضي على شهادة السادس - يستطيع قراءة القرآن الكريم، والأسوأ من ذلك أنّه كان كلّما شكّا ذلك إلى مدرسته، يجيبونه بكلّ وقاحة: وما إصرارك على ذلك يا رجل؟! ... وهل هناك اليوم من يهتمّ بمثل هذه الأمور!»^(١).

استهداف الحضارة الغربيّة للأسرة

يذهب السيّد مصطفى لطفى المنفلوطي إلى الاعتقاد بأنّ المجتمع المصريّ حتّى ما قبل مجيء الحضارة الغربيّة كان يتمتّع بأسر منسجمة ومتلاحمة، ولكن بعد غزو الحضارة الغربيّة لهذا المجتمع تبعثرت عُرى الأسر المصريّة وتفكّكت أو أصرها وتشتّت أوصالها، وأصبحت حياتها باردة لا روح فيها. وبعد دخول الغرب ألقت علومه ومعارفه ومخترعاته بظلالها على حياة المصريّين. تلك الزخارف الظاهريّة، والحياة الفرديّة البحتة، حتّى لم يعد الأخ يعرف شيئاً عن أخيه؛ ويعيش كلّ من الزوجين في ظلّ نفور كلّ منهما من الآخر، والأولاد يتعاملون مع آبائهم وأمّهاتهم بوقاحة و صلف، والأب مهممل لأولاده، ولم تعد حرمة البيت مقدّسة. يقيم المنفلوطي في كتاب (النظرات) مقارنة بين الأسر المصريّة قبل مجيء الغرب وبعد التغريب؛ فيقول:

«كانت الأسرة الواحدة أشبه شيء بالمملكة الدستوريّة المنظّمة، يدبّرها عقل واحد في جسوم كثيرة متّفقة في الرأي والدين والمذهب والأخلاق والعادات ... [وبعد مجيء الغرب صار الأمر] وكأنّ ساحة المنزل ساحة حرب»^(٢).

١. المصدر أعلاه، ص ٥٨، ١٣٨٤ هـ ش. (مصدر فارسي).

٢. المنفلوطي، مصطفى لطفى، النظرات، ص ٢٣٦، مكتبة لبنان، بيروت، ١٩٩١ م.

يذهب جلال آل أحمد إلى الاعتقاد بأن الأفكار والآراء الغربية قد مسخت المجتمع الإيراني والأسرة الإيرانية، وأصبحنا من حينها نعاني أزمة فقدان الهوية، وإن الحياة المستغربة التي نعيشها حالياً لا تشبه حياتنا السابقة التي كنّا نعيشها قبل التغريب إلّا قليلاً. في الفترة الماضية كان كلّ همّ والد الأسرة يتلخّص في أن يأتي بلقمة حلال إلى أفراد أسرته، وأن يحافظ على حريم أسرته في شتى الظروف. وكانت المرأة بدورها دعامة الأسرة وعمود خيمتها، وكانت عقّتها وشرفها درعاً حصينة تحفظ البيئة الداخلية للأسرة كما تحفظ سمعتها الخارجية، أمّا الآن وبسبب تقليد الغرب: «أصبحت حياتنا تفتقر إلى الأصالة واللون والطعم والرائحة، وأصبحت أجواؤنا خالية من ذلك الصفاء وأضحت زاهرة بالجهل والغباء والغرور الزائف، وأضحى كلّ شيء مضطرباً وفوضوياً»^(١).

يقول جلال آل أحمد إنّ أسرنا بعد هجوم الغرب لم تعد تشبهنا. حيث أخذت الأسر تبني بيوتها على الطراز الغربيّ، وصارت تلبس وتأكّل مثل الغربيّين، بل تقنّي حتّى المجلّات والصحف ذات اللون والرائحة الغربية. وفي ظلّ هذه الأجواء صارت الأسر تفقد ثقافتها وتكتسب ثقافة أخرى، وأخذت بذلك تعاني أزمة فقدان الهوية.

تسلّل الغرب إلى المجتمع القرويّ

يذهب السيّد مصطفى لطفى المنفلوطي إلى الاعتقاد بأنّ الغرب قد تسلّل إلى المجتمع المصريّ من جميع المسامات، وهو شيء ربّما لم يكن المجتمع المصريّ على علم به. ومن ذلك تغيّر حياة القرويين والفلاحين بفعل التغريب؛ إذ قبل مجيء الغربيّين كان القريّون يعيشون في طهر ونقاء وكانوا في غاية الاستغناء، ولكن بعد مجيء هذه الثقافة المنحطّة، تحوّلت حتّى هذه البضائع الكمالية من وجهة نظر هؤلاء القرويين البسطاء إلى أشياء ضروريّة لا يمكن الاستغناء عنها أبداً. وكذلك الحروب الداخلية

١. آل أحمد، جلال، در خدمت و خیانت روشنفکران (في خدمة و خيانة المستنيرين)، ص ٣٨، نشر: فردوس، طهران، ١٣٧٢

ه.ش. (مصدر فارسي).

- وأغلب جنودها من القرويين - سببها الغرب وتدخلاته في شؤوننا. عندما عاد هؤلاء الجنود من الحرب لم يكن في وجودهم شيء من ذلك الصدق والحبّ الأصيل لبني جلدتهم وكانت تلك البراءة والبساطة القديمة قد فارقتهم؛ وفوق ذلك كلّ كانوا قد جلبوا معهم بعض الأفكار والعادات الجديدة السيئة، وعملوا على نشرها في قراهم ... وكلّ ذلك أدّى إلى إضعاف أسس الأخلاق ودعائمه، والتنكّر للعادات الاجتماعية الأصيلة، وصار سبباً لانتهاك حرمة المجتمع.

ومن وجهة نظر جلال آل أحمد هناك أنحاء مختلفة لتسلّل الغرب إلى القرى. إنّه يعتقد بأنّ الغرب قد قلب قرانا رأساً على عقب، ومن خلال تسلّل مظاهره إلى الغرب، لم يمنعها من القيام بمهامّها (من إنتاج البضائع الضروريّة للبلد وتطوير حياتها الخاصّة)، بل فتحت شهيتها على النزوح والهجرة إلى المدن، الأمر الذي أدّى إلى تحقيق المزيد من رغبات الغرب، ليحكم قبضته على مصادرنا من الموادّ الخام، ليجبرنا على استهلاك منتجاته. «إنّ الشيء الوحيد الذي تسلّل من العالم الغربيّ إلى هذه القرى هو التجنيد، و«المقاحل»^(١)، وكلا هذين الأمرين أسوأ تأثيراً من الديناميت»^(٢).

والضربة الأكثر تدميراً على جسد القرى تمثّلت في توزيع الأراضي. حيث تمكنوا بذلك من نشر ثقافة تشرذم الأملاك، وسلب قدرة القرى عن القيام بأيّ شيء، والقضاء كذلك على التناغم وهو ما يحتاج إليه قطاع الإنتاج في هذا البلد.

المرأة من وجهة نظر المنفلوطي و جلال آل أحمد

إنّ رؤية السيد مصطفى لطفی المنفلوطي - بالنظر إلى بيئته الاجتماعية - تعكس بيان العضلات والمشاكل وطرائق علاجها وإصلاحها. لقد كان يذهب إلى الاعتقاد بأنّ المرأة المصريّة مرتبطة أبداً

١. المقحل أو الترانزستور، بالإنجليزية: (transistor).

٢. آل أحمد، جلال، در خدمت و خیانت روشنفکران (في خدمة وخيانة المستنيرين)، ص ٧٨، نشر: فردوس، طهران، ١٣٧٢

ه.ش. (مصدر فارسي).

مقارنة بين رؤية جلال آل أحمد ومصطفى لطفي المنفلوطي ❖ ٢٣٣

بالرجل؛ إذ لا تمتلك متاعاً أو بضاعة تعتمد عليها في طلب الرزق دون حاجة إلى رجل، ومن هنا يكون عطف الرجل عليها من قبيل عطف السيد على خادمه وعبد. وفي ذلك يقول ما نصّه:
«إنّ المرأة المصريّة شقيّة بئسة، ولا سبب لشقائها ويؤسها إلّا جهلها وضعف مداركها؛ إنّها لا تحسن عملاً، ولا تعرف باب مرتزق»^(١).

خلافاً لرؤية المجتمعات الغربيّة يذهب المنفلوطي إلى الاعتقاد بإقرار العدالة بين المرأة والرجل وليس المساواة؛ إنّهُ يدرك الاختلافات والفوارق بين المرأة والرجل جيّداً، ويرى لكلّ واحد منهما شأنًا يليق به ومنزلة تناسبه.

إنّ المنفلوطي يقدّم نصيحة للمصريّين بأن يفتحوا مجال التعليم للنساء المصريّات، ليصنعوا منهنّ مدارس لتعليم أولادهم قبل أن يبلغوا السنّ التي تؤهّلهم للذهاب إلى المدارس الحكوميّة؛ لأنّ الأم المتعلّمة يمكن لها أن تلعب دوراً كبيراً في بلورة مستقبل أولادها، وسوف يترك ذلك بدوره أثراً كبيراً في مستقبل المجتمع والوطن.

إنّ المرأة بوصفها ظاهرة اجتماعيّة قد دخلت مجال الأدبيّات في إيران بالتزامن مع الثورة الدستوريّة، قد كانت المرأة في هذه المرحلة ذريعة للكتابة عن حرمانها، وعدم حرّيّتها، وانعدام حقّها في التصويت وما إلى ذلك. إلّا أنّ جلال آل أحمد عمد إلى تقديم صورة للجانب الواقعيّ والحقيقيّ للمرأة في المجتمع. إنّ المرأة محرومة ومظلومة إلى أقصى حدّ بحيث لا تملك أيّ حقّ في المجتمع والحياة؛ من ذلك أنّ المرأة قد تضطرّ إلى التخلّي عن أبسط حقوقها الطبيعيّة من قبيل الأمومة - على سبيل المثال - لكي تتمكّن من مواصلة الحياة في بيت زوجها الثاني؛ حيث نجده في «طفل الناس» يقول على لسانها:

١. المنفلوطي، مصطفى لطفي، النظرات أو العبرات ص ١٣٠، ١٩٩١ م.

«... لم يكن زوجي مستعداً لإيوائي مع طفل الناس. فلم يكن الطفل طفله، فكنْتُ لذلك مضطرةً إلى التضحية بالطفل»^(١).

إنَّ النساء في أغلب قصص جلال آل أحمد لا يطمحن إلى آمال طويلة وعريضة. إنَّ مطالبهنَّ تبدو مثلهنَّ في غاية الضعة والانكسار. إنَّ هؤلاء النساء بسبب عجزهنَّ وأميتهنَّ يتشبَّحن لحلِّ مشاكلهنَّ بأمور من قبيل السحر والطلاسم والنذور والدعاء. إنَّ هؤلاء النساء إمَّا أن يتلقَّين الضرب على أيدي آبائهنَّ أو أزواجهنَّ، وإمَّا أن يتجرَّعن الغصص من لدغ ألسنة أمهات أزواجهنَّ. إنَّ المرأة لا تعاني في هذه الدنيا عذاباً يلحق بها من الجنس المخالف، بل هي إضافة إلى ذلك تعاني الأذى من بنات جنسها أيضاً؛ من ذلك مثلاً الزوجة التي تعاني الأمرين من ضرَّتها، تسعى من خلال اللجوء إلى الطلاسم وحرِّق نبات الحرمل إلى استعادة زوجها - الذي هو كلُّ حياة المرأة في ذلك المجتمع - من بين مخالب ضرَّتها، ولكن هناك في المقابل مجموعة أخرى من النساء الخيَّرات والمؤمنات والمبدعات أيضاً.

«إنَّ زوجة الميرزا أسد الله اسمها زرين تاج، وهي من تلك النساء اللَّاتي يقطر الفنَّ من جميع أصابعهنَّ، وتستطيع وحدها أن تطعم جيشاً بأكمله»^(٢).

ومع ذلك لا تخلو قصص جلال آل أحمد من بعض النساء القليلات الهائئات بالحضارة الغربيَّة، وليس هنَّ من هاجس سوى تحسين مظهرهنَّ والحصول على الزوج المثالي. إنَّ هذا الصنف من النساء يسلمن أمرهنَّ لمبضع الجراح؛ لكي يجري لهنَّ عمليَّة تجميل للأنف، ويحرمن أنفسهنَّ من نعمة الضحك والتقطيب، مخافة أن تتغضن وجناتهنَّ. يمكن العثور على نموذج المرأة المتجدِّدة والمستغرِبة في كتاب «زوج أميركي»؛ حيث المرأة في هذه الرواية قد تخلَّت عن عقيدتها وثقافتها وهجرت وطنها على أمل التعلُّق بسرَّاب، وخسرت حياتها في هذه المقامرة.

١. آل أحمد، جلال، سه تار (القيثارة)، ص ١٧، نشر: أمير كبير، طهران، ١٣٤٩ هـ ش. (مصدر فارسي).

٢. المصدر أعلاه، ص ٢٠.

مقارنة بين رؤية جلال آل أحمد ومصطفى لطفي المنفلوطي ❖ ٢٣٥

«لقد طلب يدي من اللقاء الأول ... حتّى بابا الذي كان معارضا في البداية، قال لي بعظمة لسانه: احترسي يا بنت! فلا يمكن لفتاة من بين ألف أن تحظى بالزواج بأمريكّي ... كانت جميع الفتيات يرغبن في الاقتران به»^(١).

هجوم الثقافة الغربيّة على حجاب المرأة المصريّة والإيرانيّة

يذكر السيّد مصطفى لطفي المنفلوطي في قصّة قصيرة له بعنوان «الحجاب»، في كتابه «العبرات» - في الدفاع عن العفاف والحجاب - حقيقة مرّة عن المجتمع والرجل المصريّ المستغرب، ويمكن لقلب كلّ مسلم غيور أن يعتصر ألماً على الانحدار الذي وصلوا إليه. ويعلّق المنفلوطي على ذلك قائلاً: «لو أنّ المسلم مات بسبب ذلك كمداً ما كان ملوماً على ذلك: ذهب فلان إلى أوروبا وما ننكر من أمره شيئاً، لبث فيها بضعة سنين، ثمّ عاد وما بقي ممّا كنّا نعرفه منه شيء .. دخلت عليه فرأيتُه واجماً مكتئباً .. فسألته ما باله؟ فقال: ما زلت منذ الليلة من هذه المرأة - التي يسمّيها الناس زوجتي - في عناء لا أعرف السبيل إلى الخلاص منه .. ليس لي في الحياة إلّا أمل واحد هو أن أغمض عينيّ ثمّ أفتحها فلا أرى برقعاً على وجه امرأة في هذا البلد»^(٢).

ثمّ أبدى المنفلوطي أسفه من هذه الاستحالة الثقافيّة، وأعرب عن دهشته من فقدان الرجل المسلم لهويّته في المجتمع الإسلاميّ حتّى يتشبه بالكفّار، ويفخر بانعدام الغيرة ويدعو إلى السفور ونزع الحجاب!

١. آل أحمد، جلال، ص ٧٢، ١٣٥٠ هـ. ش. (مصدر فارسي).

٢. المنفلوطي، مصطفى لطفي، العبرات، ص ٤٩، ١٩٩١ م.

«إنّ من بين مظاهر التجدّد والتنوّع في الحياة الاجتماعيّة، تلك التي تتمثّل في إحداث التحوّل والتغيير في طريقة الملبس في بعض الأندية والمحافل»^(١).

وكان من بين الأساليب التي لجأ إليها الغرب وقادته من أجل الوصول إلى مآربهم المشؤومة في المجتمعات الإسلاميّة، نزع الحجاب وما يستر المرأة المسلمة، وكانت الخطوة الأولى التي اتّبعوها لتحقيق هذه الغاية هي الدعوة إلى نزع الحجاب تحت ذريعة المطالبة بحريّة المرأة، وهذا ما اعترض عليه جلال آل أحمد، قائلاً:

«إنّ من واجبات التغريب أو لوازمه، منح المرأة حريّتها .. لم نعط المرأة سوى حقّ الظهور وإبراز مفاتها في المجتمع .. بمعنى أنّنا دفعنا بالمرأة - التي تكفّلت بالحفاظ على التقاليد والأسرة والجيل والدماء - إلى الانحلال والتهتك، دفعنا بها إلى الأزقة والشوارع لتكتفي بالتبرّج والانفلات»^(٢).

وجوب غربة المنتجات الغربيّة

يرى المنفلوطي ضرورة غربة كلّ ما يأتي من الغرب، ليغدو بالإمكان الاستفادة من محاسنه. وهو بالالتفات إلى مهنته بوصفه كاتباً قد اضطلع بمهمّة غربة الأدب الغربيّ على نحو جيّد للغاية، وقدمه لخدمة شباب الوطن. من ذلك - على سبيل المثال - فإنّ كتاب «في سبيل التاج» كان في الأصل مسرحيّة فرنسيّة، حوّلها المنفلوطي إلى رواية باللغة العربيّة، وأخذ يدعو القارئ في جميع سطورها إلى حبّ الوطن والتضحية في سبيله. ولم يغفل في ترجماته عن الأهداف الاجتماعيّة السامية قطّ: «فتى تعارضت في نفسه عاطفتان قويّتان: حبّ الأسرة، وحبّ الوطن. فضحّى بالأولى فداءً للثانية، ثمّ ضحّى بحياته

١. عبد الجليل، ج. م، تاريخ ادبيّات عرب (تاريخ الأدب العربيّ)، ترجمه إلى الفارسيّة: آذرنش، ص ٢٦٩، نشر: أمير كبير،

طهران، ١٣٦٣ هـ ش.

٢. آل أحمد، جلال، غرب زدگي (التغريب)، ص ٨٩، ١٣٨٦ هـ ش. (مصدر فارسي).

مقارنة بين رؤية جلال آل أحمد ومصطفى لطفي المنفلوطي ❖ ٢٣٧

فداء لشرف الأسرة^(١). يرى المنفلوطي أنّ هذا الشاب قد ألمات جسمه، ولكنّه رسّخ روحه في صدور النفوس الخالدة.

إنّ المنفلوطي إنّما يقبل بالمنتجات الغربيّة ما لم تتنافى مع الإسلام والتعاليم الإسلاميّة. إنّ جلال آل أحمد يذهب في تحليلاته إلى اعتبار التغريب آفة من قبيل: سوسة القمح والوباء، أو الطاعون على حدّ تعبير ألبير كامو. ولكنّه على الرغم من جميع هذه المواقف المتصلّبة والمتشدّدة، يذهب - مثل المنفلوطي - إلى القول إنّ المعطيات والمنتجات الغربيّة ليست كلّها سيّئة أو مضرّة. وإنّ علينا في مواجهة الغرب أن نعمل على أخذ العناصر النافعة والمفيدة من الحضارة الغربيّة، من قبيل: الماكينة، والتكنولوجيا، والعلوم التجريبيّة، والتقنيّة، والديمقراطيّة الجوهريّة على صورتها الأصوليّة، وأمّا سائر الموارد الأخرى فإنّها لا تجدّنا شيئاً ولا تضمّد جراحنا، بل نعمل على تدمير مجتمعتنا وثقافتنا، وعلينا أن نجتنبها ونرفضها جملة وتفصيلاً.

نقاط الاشتراك بين المنفلوطي وجلال آل أحمد

يشترك كلا هذين الكاتبين القديرين في الكثير من النقاط. ونقطة الاشتراك الأولى تكمن في الانتماء الأسريّ والحالة الاجتماعيّة؛ إذ وُلد كلاهما في أسرة علميّة متديّنة من السادة الأشراف ينتهي نسبها إلى رسول الله ﷺ، وقد أبصرا النور في مرحلة كان القطر الحبيب الذي يتتميّن إليه رازحاً تحت وطأة الاستعمار الأجنبيّ. ولهذا السبب عمد كلّ واحد من هذين الكاتبين الهادفين على توظيف قلمه واتّخاذ سلاحاً للدفاع عن بلاده وتحريره من مخالب الاستعمار. يقول جلال آل أحمد:

١. المنفلوطي، مصطفى لطفي، في سبيل التاج، ص ١١، ١٩٨٢ م.

«لقد صار القلم في أيّامنا هذه بمنزلة السلاح، ولو عبثنا بهذه البندقية فإنّ رصاصها الطائش إذا لم يُصب أولاد الجيران دون قصد، فإنّها سوف تُجفل حائمهم وتدفّعها إلى التحليق من شدّة الرعب حتماً... والويل لتلك اليد التي لا تعرف متى يجب استعمال هذا السلاح وأين»^(١).

ولكي يتمكّن هذين الروائيين البارزين من التعبير عن معارضتهما للوضع السائد في مجتمعيهما، فقد انتميا إلى الأحزاب السياسيّة في سعي منهما إلى البحث عن حلّ للمشكلة بالتعاون مع سائر أبناء الوطن. وحيث كان المنفلوطي تلميذاً للشيخ محمد عبده، فقد انتمى إلى حزب الأمة. «إنّ حزب الأمة أسسه أتباع الشيخ محمد عبده»^(٢).

وأما جلال آل أحمد فبعد سنوات من الوقوف على حقائق مجتمعه، وإدراكه لأسباب تأسيس مختلف الأحزاب، مال إلى الانشقاق عن جميع الأحزاب، وعاد إلى الدين والعقيدة، وأخذ - مثل المنفلوطي - يبيّن لشباب وطنه طرق النجاة. فإنّه منذ عام ١٩٦٢ م أخذ يصرّح في كتاباته علناً بعودته إلى حضن الثقافة الدافئ وإلى رحاب الدين والتقاليد الإيرانيّة الأصيلة من دون وجل.

وأما نقطة الاشتراك الأخيرة بين جلال آل أحمد والمنفلوطي! فهي لعبة القدر التي لا تجري دائماً على طبق ما تشتهي السفن. فقد داهمهما طائر الموت وفارقا دار الفناء مبكراً، قبل أن يتمكّنا من تكحيل طرفيهما برؤية تحرّر بلديهما من سلطة الغرب والاستعمار الأجنبيّ واستقلالهما.

نقاط الاختلاف بين المنفلوطي و جلال آل أحمد

يذهب السيّد المنفلوطي إلى اعتبار الغرب بالمعنى الأخصّ للكلمة، متمثلاً بالبلدان الغربيّة، كإنجلترا وفرنسا، التي سيطرت على المجتمع المصريّ في عصره، وجعلت من حكام بلده عملاء يخدمون مصالحها، وقد تصدّى المنفلوطي لمحاربة الظواهر الضارّة لهذا الغرب. وأما جلال آل أحمد

١. آل أحمد، جلال، كارنامه سه ساله (ملخص ثلاث سنوات)، ص ١١، ١٣٤٦ هـ ش. (مصدر فارسي).

٢. الزركلي، خير الدين، الأعلام، ص ٢٣٨، دار العلم، بيروت، ١٩٨٦ م.

فيرى التغريب في كل رأي وفكرة صادرة عن أي بلد أو سلطة تريد الاستحواذ والهيمنة على الثقافة والآداب والعقيدة والتقاليد الإسلامية والإيرانية.

لقد كان المنفلوطي منضوياً تحت لواء الدين والعقيدة منذ بداية احتراف الكتابة. وقد كان من الإصرار والتأكيد في الدفاع عن الإسلام والدين والأخلاق، حتى رماه بعضهم بالتعصب للإسلام. وأما جلال آل أحمد فلم يصل إلى اليقين بالدين والعقيدة إلا بعد مخاض عسير ومسيرة مليئة بالمنعطفات والمطبات، حتى توصل بعد ذلك إلى أن الثقافة إنما هي نافذة يتوصل من خلالها إلى طرائق وأدوات لإنقاذ أبناء وطنه وشعبه.

مصطفى لطفي المنفلوطي من وجهة نظر الآخرين

يُعدّ السيّد مصطفى لطفي المنفلوطي من الكتّاب الذين حظيت مؤلفاتهم وأعمالهم باهتمام الكثير من الكتّاب والمفكرين في الداخل والخارج، وتبعاً لذلك كانت لهم آراء متنوّعة حول المنفلوطي وأعماله، وفيما يلي نكتفي بذكر نصّ لحنا الفاخوري في هذا الشأن؛ إذ يقول:

«لا شكّ في أنّ المنفلوطي قد عثر على أصول أسلوبه في الأدب النثريّ العباسيّ؛ حيث تجلّى له سرّ الجمال في اطراد العبارة المقفّعيّة^(١)، وموسيقى العبارة الحميدية^(٢)، وطبيعة السياق الجاحظي^(٣).. ولذلك فقد أبقى أسلوبه - على ما فيه من بعض الهفوات والعيوب - أثراً عميقاً في القارئ؛ فكان حجة على الذين يرمون النثر العربيّ بالجمود، ونموذجاً جرى عليه جماعة من النشء المثقّف، وقد فتح باباً جديداً في الكتابة يروق النفس العربيّة الحديثة»^(٤).

١. نسبة إلى عبد الله بن المقفّع (صاحب كلیلة ودمنة). (المعرب).

٢. نسبة إلى عبد الحميد الكاتب (من أعلام الكتاب في القرن الثاني للهجرة). (المعرب).

٣. نسبة إلى أبي عثمان الجاحظ (من كبار أئمة الأدب في العصر العباسي). (المعرب).

٤. الفاخوريّ، حنا، تاريخ الأدب العربيّ، ص ٧٦٨.

جلال آل أحمد من وجهة نظر الآخرين

لقد تحدّث الأستاذة سيمين دانشور عن أعمال زوجها جلال آل أحمد، قائلة:

«إنّ المادّة الخام لأعمال جلال آل أحمد، تتألّف من الناس والحياة، وفي الحقيقة فإنّ كلّ ما يكتبه جلال يكون قد عاشه أو عيشه، وعلى كلّ يكون قد خاض تجربته أو يخوضها.. إنّ النساء والرجال في «الضيافة»، و«القيثارة» و«امرأة زائدة عن الحاجة»، و«مدير المدرسة» هم في الغالب أحياء ويعيشون بيننا، وأكثرهم لا يعلم أنّه يلعب دور البطولة في قصص جلال آل أحمد»^(١).

وفي رأي آخر حول جلال آل أحمد يقول:

«كلّما تقترب من القصص المتأخّرة لجلال آل أحمد، نجدّه يتّجه إلى غايات سياسيّة واجتماعيّة أكثر تحديداً في كتابته»^(٢).

النتيجة

يُستنتج من دراسة أعمال المنفلوطي وجلال آل أحمد، أنّ هذين الكاتبين المسلمين المفكرين، كانا يذهبان إلى وجهات نظر وآراء متشابهة تقريباً. وكان كلاهما يرى أنّ نجاة شعبيهما وازدهارهما رهن بالعودة إلى الدين الإسلاميّ الحنيف، وكلاهما يرى أنّ التغريب هو السبب الرئيس في انحطاط الأوضاع وانهارها في كلّ من مصر وإيران. وفي مجال النقد تعدّ أسلوب جلال آل أحمد أكثر صراحة وحدة من أسلوب مصطفى لطفي المنفلوطي. ويعمد جلال آل أحمد إلى بيان مطالبه بشكل لاذع وزاخر بحيث يضطرّ القارئ إلى متابعة أسلوبه حتّى النهاية من دون إبطاء، وأمّا المنفلوطي لما يتمتّع به من نفس لطيفة ومفعمة بالعاطفة، فيرسل كلامه تحت غطاء من رواياته الرومنطيّة.

١. دانشور، سيمين، غروب جلال، ص ٩ - ١٠، نشر خرّم، قم، ١٣٧١ هـ.ش. (مصدر فارسي).

٢. شيخ رضائي، حسين، نقد وتحليل وگزیده داستان هاي جلال آل أحمد (نقد وتحليل و خلاصة روايات جلال آل أحمد)، ص ٥٩، ١٣٨١ هـ.ش. (مصدر فارسي).

التغريب الأكاديمي رؤية تحليلية نقدية في الاستتباع المعرفي للغرب

ثريا بن مسمية^(١)

المقدمة:

إذا كان من تصنيف دقيق لإستراتيجيات التغريب التي وضعتها المركزية الأوروبية وهي تتعامل مع نخب الشرق العربي والإسلامي ابتداءً من مرحلة الاستعمار الجديد، فسيكون للتغريب الأكاديمي مكانة مركزية في تلك الإستراتيجيات. ويمكن القول إنّ البعثات الاستعمارية حتّى تلك التي جرت قبل حملة نابوليون بوناپرت على مصر، قد أقامت للحقل الأكاديمي أهمية استثنائية، باعتباره الحقل الذي من خلاله تعيد صناعة الوعي، وإطاحة التقاليد الثقافية التي تشكّل في الحقيقة خطّ الدفاع الأول عن قيم شعوب المنطقة المعنوية والأخلاقية والدينية.

ولقد بدا واضحاً كيف تعاملت البعثات الاستشراقية مع المدارس والمعاهد والجامعات في العالمين العربي والإسلامي في سبيل تحقيق هذه الغاية الاستعمارية. وعلى أية حال فقد تعدّدت التيارات التغريبية ذات الأبعاد السياسية والاجتماعية والثقافية والفنية. ومن بينها نلفي تيار التغريب الأكاديمي الضارب بجذوره في عصور الاستعمار القديم والمستحدث، كما يتموضع بقوة في مسار الحياة الإنسانية الرّاهنة المتنوّعة من جهة مكوّناتها الثقافية. أمّا غايته الكبرى فهي طبع الحياة المعنوية والثقافية في بلادنا بطابع الغرب وأسلوب حياته تحقيقاً لأبرز الأهداف وهي الدّوران بلا هوادة في فلك المركزية الغربية.

١ . باحثة واستاذة فلسفة الجمال بكلية أصول الدين، جامعة الزيتونة، تونس.

وإذا كان المشغل العامّ الذي تندرج فيه دراسة هذا التيار، هو حوار الحضارات، فإنّ اللافت للانتباه هو طبيعة هذا الحوار اللامتكافئ. فهو يدور بين شرق يعاني مختلف الأزمات الاقتصادية والاجتماعية والسياسية، وغرب تجاوز الذات إلى ما يحصنها ويجعل منها مركزاً مستقطباً. فالتنمية عند أغلب النخب العربية تنهض على ربط المصير العربي الإسلامي بمسالك التقدّم الغربي اعتباراً لوحدة المصير الإنساني. وهو توجه يضحي بالفوارق الهويّة والخصوصيّات الحضاريّة.

عوامل التغريب وعلاماته التأسيسية

لقد وجد هذا التيار التّغريبيّ جذوره في المحاولات الإصلاحية التي رام أصحابها، منذ القرن التاسع عشر، تحقيقها بالأخذ عن الغرب ما يلائم الشريعة من التّنظيمات المدنيّة كخير الدّين باشا التونسي (ت ١٨٩٠ م) في مقدّمة كتابه «أقوم المسالك في معرفة أحوال ممالك» ورفاعة رافع الطّحطاوي المصري (ت ١٨٧٣ م) في كتابه «تخليص الإبريز في تلخيص باريس». ولكنّ الفارق النوعي بين هذه المنطلقات الإصلاحية وجوهر التيار التّغريبيّ هو أنّ الوجه الحقيقيّ للغرب والمتمثّل في الاستعمار والنّزعة التّوسّعية. لم يكن جلياً أمام المصلحين على عكس أصحاب التيار التّغريبيّ الذين جاءوا تاريخياً بعد حروب ماديّة وثقافيّة.

وبصفة إجمالية، يظلّ التّغريب معبراً عن صيرورة لإحداث التّشابه المهجين بين طرفين. والمهمّ أنّ التّغريب تيار يتّسم بالقهرية والإجبارية، سواء وعى المتغرب العربي والمسلم ذلك أم لم يع. فالتّغريب يبدأ بالإعجاب ثمّ الانبهار ثمّ التّعلّق ثمّ الاندماج والانصهار. وهو ما يفضي إلى أن يكون الشّرق تابعاً والغرب متبوعاً في المستوى الثقافيّ أساساً لأنّه يتضمّن أساليب العيش وطرائق التّفكير. وما من شكّ في أنّ أخطر أنواع التّغريب هو التّغريب الثقافيّ لأنّه هو الضّامن لتحقيق التّلاعب بالعقول وإنجاز الانسلاّب والانبثاق عن الجذور. وهو ما يندرج ضمن إستراتيجية محو كلّ القوى الحيويّة المضادة والمقاومة لإرادة المسخّ والدّوبان من قبيل الدّين واللّغة. فما همّ العوامل الدّاعية لدوران بعض النّخب الأكاديميّة العربيّة في فلك التّغريب؟

التّغريب الأكاديميّ رؤية تحليليّة نقدية في الاستتباع المعرفيّ للغرب ❖ ٢٤٣

قبل الخوض في عوامل التّغريب تجدر الإشارة إلى أنّ المقصود بهذا المصطلح هو العمل على خلق عقلية تنهض على مقاييس الفكر الغربيّ وتوجّهاته المختلفة من أجل تحقيق هدف أساسيّ هو محاصرة المنتجات الفكرية الإسلامية ومناوأتها ومصادمة القيم الشرقية بصفة عامّة. والعمل على تهديمها لفسح المجال أمام سيادة الحضارة الغربية. وهكذا تتعمّق المركزية الغربية التي تعمل على تحقير مكّونات الحياة الشرقية ونبد المكّونات الهويّة وإبعادها عن مراكز الضّغط والتأثير. فالأرضية النظريّة لتيّار التّغريب الأكاديميّ هو تحطيم معالم الشخصية المميّزة للحضارة الإسلامية، وهذا التيار يستعمل أدوات التّغريب والتّرهيب في استمالة أنصاره. وهو يعتمد إلى تحقير الآخر وتهجينه وإلى تمجيد الغرب وتعظيمه. وبذلك يقضي على الاختلاف البناء. علماً بأنّ البحث العلميّ أبعد ما يكون عن العاطفة والتّجيش والحماسة.

ولما كانت العوامل تتضافر بصفة طبيعيّة في بلورة آية ظاهرة اجتماعيّة وثقافيّة، فإنّ العوامل الكامنة وراء ظاهرة التّغريب عديدة ومتنوّعة، لعلّ من أبرزها العامل النفسيّ الذي ضبطه ابن خلدون وحدّد معاله في قولته الشهيرة «المغلوب مولع أبداً بتقليد الغالب»^(١) وقد توسّع المفكر الجزائريّ مالك بن نبيّ في تحليل هذا العامل وعبر عنه بطريقته الخاصّة عندما أطلق عليه عبارته المميّزة وهي «القابليّة للاستعمار». وحسب رأيه يتضافر جفاف الرّوح وضبابيّة الرؤية وانفصام الشخصية وتهرؤ النّسيج الاجتماعيّ لتكريس تخلف المجتمع الإسلاميّ الذي انطمست فاعليّته الحضاريّة لتحلّ محلّها القابليّة

١. عبد الرّحمان بن خلدون، المقدّمة، دار عالم الثقافة للنّشر والتّوزيع، وبالتّحديد الفصل الثالث والعشرون: في أنّ المغلوب مولع أبداً بالافتداء بالغالب في شعاره وزيّه ونحلته وسائر أحواله وعوائده، ص ١٨٤.

للاستعمار. ولا شكّ في أنّ ضعف الحصانة الحضاريّة والاجتماعيّة مهّد بتغلّب الآخر مؤذن باختراقه الذات^(١).

وفي فضاء هذا العامل الدّاخليّ، كانت الحياة العقليّة والثّقافيّة في العالم الإسلاميّ تتسم بالجمود والتّحلّل والتّقليد، ولاسيّما في أواخر عهد الخلافة العثمانيّة. وهذه الحالة يسمّيها مالك بن نبيّ بتهرؤ شبكة العلاقات الاجتماعيّة حيث التّكلسّ الفكريّ والتّأخّر الثّقافيّ وغلبة التّقليد وعدم الاهتمام بالوقت والإنسان والتّراب وعلى نقیض ذلك يقترح حلولاً نهضويّة من قبيل توجيه الثّقافة وتوجيه العمل وتوجيه رأس المال^(٢). وهو ما جعل إمكانيّة اختراقها من الثّقافة الغربيّة المتصاعدة أمراً ميسوراً. إنّ هذا العامل يجعل الأكاديميّين العرب في وضع لا يحسدون عليه لأنّهم ينوسون بين تراث يجهلونه وحضارة غربيّة يعيشون على هامشها ولا يفعلون فيها. وعليه فهم يحيون في ما هويّة تُرهق روح الإبداع، وتحنّط علاقة الإنسان بالحياة وتقودهم إلى خارج العصر حسب عبارة أبي القاسم حاج حمد^(٣).

والجدير بالملاحظة هو أنّ العامل الدّاخليّ المشار إليه آنفا قد تضافر مع عامل آخر خارجيّ يتمثّل في أنّ القوى الاستعماريّة لما يئست من جدوى البقاء على أرض المستعمرات تحت وطأة حركات المقاومة المتصاعدة وتزايد الخسائر الماديّة والمعنويّة في صفوف جنودها والاضرار بمصالحها، قد آثرت الخروج من باب ما سُمّي بالتحرّر الوطنيّ وأحقّيّة الشّعوب في تقرير المصير لتعود من نوافذ الاستعمار الجديد النّاعم في أساليبه والمغلّف بغلاف العوامة التي تروم سير كلّ الشّعوب في سبيل الفلك الواحد. وهو ما اصطلح على تسميته بالاستعمار الجديد أو الامبرياليّة حيث الحروب بين أصحاب رؤوس

١. انظر ناجي الحجلّوي، التفكير الاجتماعيّ عند مالك بن نبي، الدّار التّونسيّة للكتاب، ط ١، تونس، سنة ٢٠١١، ص ص

١٠١، ١٠٢.

٢. مالك بن نبيّ، شروط النّهضة، دار الفكر، دمشق، ١٩٧٩ م، ص ١٠٩ وما بعدها.

٣. أبو القاسم حاج حمد، منهجيّة القرآن المعرفيّة، دار الهادي للنشر والتّوزيع، ط ١، س ٢٠٠٣، ص ٢٤٨.

التَّغْرِيب الأكاديميَّ رؤية تحليليَّة نقدية في الاستتباع المعرفي للغرب ❖ ٢٤٥

الأموال على اقتكالك المراكز واحتلال أكبر قدر ممكن من المستعمرات لضمان الأسواق واليد العاملة^(١) وهكذا جرى التَّسويق لبعض المفاهيم وتسويق بعض الاصطلاحات من قبيل العلمانيَّة والفردانيَّة ففرضت أنماط من التَّفكير تحصَّن الدِّين في الزَّاوية باعتباره عنصر تخلف لا علاقة له بالفضاء العام ولا بالحياة المشتركة. وقد انبرت جهود كثيفة لكسر الكثير من البنى الذهنيَّة بدلاً من معالجتها ونقدها وتطويرها فأضحت الازدواجيَّة هي الطَّابع المميِّز للحياة في كلِّ مستوياتها العمرانيَّة والتعليميَّة واللُّغويَّة والدُّوقيَّة.

والنتيجة أنَّ البرامج التعليميَّة صُنعت على عين هذه الدَّوائر التَّغربيَّة المنحازة لطرف من طرفي الثَّنائيَّات المتحكِّمة في تصوُّرات الأجيال وعقولهم على طرف آخر. فصرنا أمام تقليديٍّ مقابل حداثيٍّ وتقدِّميٍّ إزاء رجعيٍّ ومتقدِّمٍ مقابل متخلف. والذي زاد الطَّين بلةً والمريض علةً أنَّ هذه البرامج التعليميَّة قُدَّت بشكل يعمِّق الفجوة بين طرفي الازدواج ما أدَّى إلى تفكُّك الروابط الثقافيَّة والأسريَّة والاجتماعيَّة بصفة عامَّة. إنَّ التَّغريب الأكاديميَّ مرض حضاريٍّ مرَّكب لأنَّه ينبني في جوهرة على سلب الذات والتَّأسيس له بأدوات تبدو علميَّة منضبطة بمناهج وهي في حقيقة الأمر ترتكز على مقولة الكم بدلاً من الكيف، ومن ثمَّ تعمل الموجَّهات التَّغربيَّة على تشجيع نزعات الاستهلاك بدلاً من التَّركيز في التَّسلُّح بأدوات المعرفة المنتجة للعلوم والتَّكنولوجيا.

جليٍّ، حيثنذ، أنَّ التَّغريب يصدر عن معرفة استشرافيَّة تعتبر أنَّ التَّعليم هو المجال الحيويَّ الذي يصنع العقول ويدرِّب النفوس ويبنِّي الذات الإنسانيَّة. وعليه فهو الفضاء الكبير الذي يراهن عليه التَّغريب الأكاديميَّ. إنَّ قوَّة العامل الخارجيّ تزداد صلابة عندما تتحوَّل إلى قوَّة ضاغطة تجعل الفكر

١. هاري ماجدوف، الإمبرياليَّة من عصر الاستعمار حتَّى اليوم، مؤسَّسة الأبحاث العربيَّة، ط١، س ١٩٨١ ص ١٠٠ وما

بعدها.

السياسي حارساً لأهم أهدافها والثقافة خادمة لأهم مراميها وأهل الاجتماع أشبه ما يكون بالمثلين على مسرح التغريب.

لقد عرفت الثقافة العربية الإسلامية ، بعد ازدهارها حيناً من الدهر جفت فيه منابع الإبداع وتغلب فيه الثقل على العقل فأضحى الفعل انفعالاً والإنجاز إعجازاً والإبداع بدعة والحديث محدثاً، وانغلقت السنّة الثقافية. وفي ذات اللحظة بدأت القارّة العجوز من نومها وتنفض عن نفسها غبار الأعصر المظلمة بالفقر والجهل والمرض والحروب الدينيّة، وهذه الدّورة الحضاريّة اللامتكافئة دعت إلى تنظيم رحلات استكشافيّة وبعثات علميّة من بلدان عديدة كمصر والشّام واليابان فكانت الفرصة الذهبيّة أمام صانعي القرار الغربيّ لإحكام أدوات التّحكّم في مصائر الأجيال المتلاحقة عبر وضع أسس التغريب المتينة. وهكذا عادت البعثات العلميّة بالتّبشير العميق بحضارة النّور الذي لا ينطفئ والتي سبقت إلى التّقدّم بأشواط.

مظاهر التغريب:

إنّ اجتماع العاملين الأساسيّين الدّاخليّ والخارجيّ المذكورين آنفاً من شأنه أن ينجز برامج التغريب الشّاملة لكلّ مستويات الاجتماع. إذ تدخل الإعلام المرئي والمسموع لتثبيط العزائم والتّشكيك في القدرات، والإعلام يستعين بمحاورة الأكاديميّين لإضفاء الصّبغة العلميّة والمعرفيّة على هذه البرامج المبطنّة بالرّغبة في خذلان القوى المحليّة والوطنية على الجهود التي تبذلها النّخبة في المدرّجات الجامعيّة من الدّعوات المجانيّة ومدفوعة الأجر لصناعة عقول مغترّبة. إنّ التّيار التّغريبّي يقوم أساساً على استقطاب الفرد ولاسيّما إذا كان أكاديميّاً بارزاً لاقتناعه المسبق بقدرته على الإشعاع والتّأثير فيمن حوله. ولعلّ أبرز مثال على هؤلاء هو مجموعة المثقّفين المسيحيّين العرب ومنهم سلامة موسى القائل:

التّغريب الأكاديميّ رؤية تحليليّة نقدية في الاستتباع المعرفيّ للغرب ❖ ٢٤٧

«يجب علينا أن نخرج من آسيا وأن نلحق بأوروبا، فإنّي كلّما ازدادت معرفتي بالشرق زادت كراهيتي له، وشعوري بأنّه غريب عنيّ. وكلّما زادت معرفتي بأوروبا زاد حبّي لها وتعلّقي بها وزاد شعوري بأنها منّي وأنا منها»^(١).

ومن هذا المنطلق الوجدانيّ يظهر التّغريب في أوضح تجلّياته في المواقف ممّجدة للغرب من جهة ونابهة للتراث نبذاً صريحاً بما فيه من إيجابيّات وسلبيّات، من جهة أخرى. كما يتجلّى في التّعصّب للغات الأجنبية وفي دعوات صريحة لمناصرة الفرنكفونيّة والإنجلوسكسونيّة، وفي اللباس وفي الأكل والأغاني والرّسوم والمسرح والسّنيما. ومن ثمّ يجري العزوف الكليّ على الاهتمام بمشاغل الدّولة الوطنيّة والأمة بصفة عامّة لأنّ أهمّ مظهر للتّغريب هو إلحاق الشّلل بحركة التّفاعّل الحيويّ مع مكوّنات الهوية الأصيلة التي تمثّل الخزان الحضاريّ والمولّد الحقيقيّ للقيم والأخلاق.

وإذا كان التّثاقف بين الأفراد والجماعات أمراً ضرورياً وله فوائد لا تحصى، بحسب قانون التّأثير والتّأثر، فإنّ التّغريب الأكاديمي لا يولي لهذا الجانب أيّة أهميّة لأنّه ينظر إلى المسألة بعين واحدة باعتباره عدم صلاحية التّراث للاستمرار، مقابل صلاحية الاستعمار لكلّ شيء. وهذه الرّؤية الأحاديّة للقضايا جعلت من التّغريب الأكاديميّ يظهر بمظهر الجنين المشوّه الذي يُلحق الأذى بأوليائه، ولا هو يتمتّع بدوره بسحر الحياة وجمال الوجود.

وعلى هذه الشاكلة تجري عمليّة هضم المنتجات الغربيّة واستهلاك القيم المصاحبة لها، فيجري ترويج الكتاب الأجنبيّ والفلم الوافد والمجلّة العابرة للأفاق. ولا سيّما ما أحدثته الثّورة الاتّصاليّة من قدرة على ترويج الأفكار والرّؤى والقيم الغربيّة المدمّرة لكلّ خصوصيّة وذاتيّة، والطّريف في كلّ ذلك أنّه يروّج باسم الحرية وضرورة الانفتاح.

١. سلامة موسى، اليوم والغد، مؤسّسة هنداوي سي آي سي، سنة ١٩٩١، ص ١٦.

مخاطر التّغريب الأكاديميّ

تحدّد قيمة كلّ ظاهرة اجتماعيّة أو ثقافيّة بحسب الحجم الذي تحتلّه، وبحسب التّأثير المنجّرة عنها. ولما كان أهمّ رصيد تملكه المجتمعات العربيّة الإسلاميّة هو رأس مالها البشري، وما يحيل عليه من طاقات وذكاء وكفاءات، فإنّ هذا الرّصيد قد ظلّ في مهبّ التّعرّض إلى الاهتزاز والتّخريب. والملاحظ، أنّ التّغريب الذي تسلّل من بوّابة الأكاديميا يعمل بكلّ حزم على تنفيذ مخطّطاته وإرساء قواعدها عبر إنشاء مدارس ومعاهد عليا تضمن له الاستمرار. وهي شواهد عينيّة تشهد له بالتّفوق والامتياز، بما يمتلكه من تجهيزات عصريّة وإمكانات ماديّة وتكنولوجيّة كبيرة. وهي طريقة تنسجم تمام الانسجام مع المكافآت والتّحفيزات التي ترصد لحراس أهداف التّغريب، ما ينعكس سلباً على السّلم الاجتماعيّ والانسجام بين الفئات المتنوّعة والمتباينة في الانتماء.

إنّ الخطر الجاثم على كاهل الأوطان والبلدان التي تسمّى السّائرة، في طريق النّمو من التّغريب الأكاديميّ هو النّقلة النوعيّة من الحوار بين الحضارات حيث العلاقة الأفقيّة ومعاملة النّد للنّد، إلى الغزو الحضاريّ المتجاوز لكلّ حدود الاحترام وتقدير الشّعوب ومالها من مقدّرات. إنّ فعل الغزو الذي انبثق من تيار التّغريب وجد له تحييزاً مشخّصاً من خلال الأجهزة الاصطلاحيّة والأرضيّة المفهوميّة التي عملت الأوساط الأكاديميّة على الإقرار بها وإجرائها ضمن البحوث والدّراسات. وهذا الجهاز النظريّ سهّل على الغزو بسط نفوذه بشكل متعيّن. وهكذا أصبح التّغريب شاملاً للعديد من النّواحي الاجتماعيّة والسياسيّة والثقافيّة.^(١)

إنّ مجتمعا تقوده نخبة متغرّبة يعيش على شفا جرف هار، وتسود الفوضى مختلف أوساطه، ويعمّ التّوتر مختلف علاقته، فلا غرو حينئذ أن يعيش شباب الأمة الغربيّة المضاعفة والجفاف النّفسيّ ويشكو

١. انظر محمّد مصطفى هذارة، التّغريب وأثره في الشّعر، مقال في مجلّة الأدب الإسلاميّة، مج ١، ٢٤، سنة ١٩٩٤، ص ٧ وما

التَّغْرِيب الأكاديميّ رؤية تحليليّة نقدية في الاستتباع المعرفي للغرب ❖ ٢٤٩

من ضعف الدَّفَق الروحيّ، فتكثر موجات الانتحار فيه ويعصف الموت بحياة الشَّباب الذي يفترض فيه الأمل والطَّموح وحبّ الحياة والتَّعلُّق بها وتكتسحه موجات الهجرة غير النظاميّة وضمونها يلاقي الشَّباب أبشع أنواع المصير وتتعاظم موجات الإرهاب يوماً بعد يوم. وما ذلك إلاّ تعبير عن إفلاس البدائل النَّظريّة وفراغ الطُّروحات الفكرية التي روجتها النَّخب الأكاديميّة المرتمية في أحضان التَّغْرِيب.

إنّ الذي حدا ببعض الدَّارسين لظاهرة التَّغْرِيب وأخطارها مثل طارق البشري، إلى القول: «يدولي أنّ الغلوّ يسمّى بدرجات شتّى وأشكال متنوّعة وعلى فترات ممتدّة أو متقطّعة، ما بقيت هيمنة التَّغْرِيب ولن يضعف إلاّ بضعتها»^(١)

هو أنّ الهيمنة التي يمارسها التَّغْرِيب على المجتمعات المستهدفة بالعملية التَّغريبية لا تدع حركة النّمّو الاجتماعيّ يتطوّر بطريقة طبيعيّة، وإنّما تجعل حركة هذه المجتمعات تخضع إلى مبدأ ردود الأفعال. وردّ الفعل متوتّر بطبعه لأنّه أبعد ما يكون عن التَّعقّل والحسابات المنطقية. فالأفكار التي يزرعها التَّغْرِيب الأكاديميّ هي أفكار قاتلة على حدّ عبارة مالك بن نبيّ. وضرر هذه الأفكار القاتلة يتجسّد في خيانتها لنماذجها المثالية وتسرّبها إلى مجتمع غير قادر على هضمها وفقد الحصانة ضدّها بما هي عناصر وافدة. «إنّ الأفكار الميتة تنتقم بتجميد التَّقدّم والأفكار القاتلة تنتقم بتدمير التَّقدّم»^(٢).

١. طارق البشري، سبقي الغلو ما بقي التَّغْرِيب، مقال منشور بمجلة العربي، ع ٢٧٨، جانفي ٨٢، ص ٦١

٢. مالك بن نبيّ، مشكلة الأفكار في العالم الإسلاميّ، تعريب محمّد عبد العظيم علي، دار الحكمة للنشر والتَّوزيع، تونس، سنة

لأنّها تقتل كلّ الخلايا الحيويّة في جسم القيم والأخلاق والأفكار، وتقتل العقل والنفس على رأي شلتاغ عبّود.^(١)

فلا يمكن، على هذه الصّورة، فصل التّيار التّغريبيّ على العلاقات الدّوليّة الجائرة التي تتركز وفق علاقة الأطراف بالمركز، إذ ينجح هذا التّيار إلى تغليب الصّوت الواحد لأنّه ينهض على تنفيذ إستراتيجيّة مسطرة مسبقاً ويروم تحقيق أهداف مقدّرة أوّلاً وهي سوق العالم في اتّجاه واحد ومعاملة مواطنيه على أنّهم أرقام فقط يمكن تعلبيهم والتّحكّم بهم عن بعد. ولا أدلّ على ذلك من توجّهات هاملتن جب في كتابه وجهة الإسلام حيث يحرص على معرفة حركة تغريب الشّرق والوقوف على العوامل التي تحول دون تحقيق هذا التّغريب. وهو ما يتناغم تماماً مع جهود علماء الاجتماع والأنثروبولوجيا في بادئ الأمر إلى دراسة المجتمعات البدائيّة لا من أجل الأخذ بأيديها ومساعدتها على تخطّي الصّعوبات، وإنّما ذلك لأجل التّمكن منها والسيطرة عليها كما بدا ذلك في أعمال لفي بريل.

لقد تصدّى عمر فروخ ومصطفى الخالدي في كتابهما «التّبشير والاستعمار»^(٢) إلى فضح المخطّطات التّغريبية العاصفة بمقدّرات الحضارة المعنويّة والأدبيّة، وعليه يتّضح أنّ خطر التّغريب أشدّ وأنكى على الحضارة الإسلاميّة من الاستعمار المباشر لأنّ العدو المباشر يصرّح بوجوده ويعلن عن نفسه، ومن ثمّ يسهل تجنّبه أو التّصدّي له. أمّا العدو الخفيّ المبطن فيصعب التّفطن إليه، ولا سيّما من عموم النّاس، وخاصّة إذا تغلّف بغلاف التّقّدّم والتّحضّر والرّقيّ. وتسرّب إلى المجتمع من بوابات الجامعة التي تُفترض فيها الموضوعيّة العلميّة ودقّة البحث الأكاديميّ. وكلّ ذلك يسوّق تبعاً لتلقّي النّخبة لتكوينها وتعليمها في الجامعات الغربيّة. وعلى هذه الصّورة مثل المتخرّجون من الجامعات الغربيّة الأمّناء على

١. انظر شلتاغ عبّود، في المصطلح الثقافي والتّغريب، مقال منشور بمجلّة التّغريب، مجلّة «أفاق الثقافة والتّراث» ع ٣٣، ص ٩،

أفريل ٢٠٠١، ص ٥٤.

٢. عمر فروخ ومصطفى الخالدي، التبشير والاستعمار، منشورات المكتبة العصريّة، صيدا، بيروت، سنة ١٩٥٣، ص ٢٥.

التّغريب الأكاديميّ رؤية تحليليّة نقدية في الاستتباع المعرفي للغرب ❖ ٢٥١

مصالح الغرب بالوكالة وهم يقدّمون أنفسهم على أنّهم متشبّعون بالمناهج العصريّة وطرائق التّفكير الجديدة وهم في حقيقة الأمر ليسوا كذلك لأنّهم أبعد ما يكونون عن الفصل بين الذات والموضوع.

التغريب المعرفي ونقد الإستشراق

من أبرز المحاولات النقدية التي تناولت التغريب الأكاديميّ والمعرفي ما تضمنه كتاب إدوارد سعيد «الاستشراق»^(١) الصادر في عام ١٩٧٨ م، وهو كتاب كان له أثر كبير وإسهام عظيم في إرساء أسس نظرية ما بعد الاستعمار ودعائمه. يعالج سعيد في هذا الكتاب العلاقة بين الهيمنة الكولونيالية والثقافة، ويقطع فيه شوطاً طويلاً في تحليل الخطاب الاستشراقيّ مبيناً أنه ليس كما يدّعي أنّه فرع معرفيّ حياديّ بل تخترقه حتّى النخاع علاقات القوّة والسلطة، فدراسات المستشرقين عن (الشرق) خدمت إلى حدّ كبير المخطط الاستعماريّ الهادف إلى إخضاع الشعوب الشرقية لسيطرته واستغلالها لمصلحته^(٢). وهكذا يمضي سعيد ليبين آليات الهيمنة والاستحواذ عبر إعادة تشكيل الوعي العامّ من خلال الإرساليّات والجامعات والمعاهد الأكاديمية.

أمّا في كتابه «الثقافة والإمبريالية»^(٣) الصادر سنة ١٩٩٣، حيث يوسّع إطار التحليل ليشمل أماكن أخرى أبعد من الشرق العربيّ والشرق الأدنى الإسلاميّ، كالهند على سبيل المثال. وكذلك قام فيه بدراسة حركات المقاومة، كذلك تحدّث فيه عن إرادة الآخرين لمقاومة إرادة الإمبريالية، إضافة إلى الأعمال المعارضة التي قام بها مثقفون أوروبيون وأميريكيون وعلماء لا يمكن اعتبارهم جزءاً من بنية شيء مثل الاستشراق^(٤).

1. Orientalism

٢. مجدي عز الدين حسن، نقد الكولونيالية من منظور إدوارد سعيد، مجلة «الاستغراب» العدد الثاني عشر، صيف ٢٠١٨.

3. Culture and Imperialism

٤. إدوارد سعيد، السلطة والسياسة والثقافة، ترجمة نائلة قلقيلي حجازي، دار الآداب، بيروت، ط ١، ٢٠٠٨ م، ص ٢٠٨.

لقد هدَفَ سعيد من خلال كتاباته المتعدّدة إلى اختراق حجب التقاليد الثقافيّة الغربيّة التي شُيّدت على مدى عقود طويلة في القرنين الماضيين. وعالجت كتاباته بشكل موسع وعميق، الهيمنة الأكاديميّة التي مارسها الغرب على الشرق والجنوب، ورَكَزَت هذه الكتابات بشكل خاصّ في دراسة العلاقة بين الشرق (وتحديداً الشرق الأدنى الإسلاميّ والعربيّ) وبين الغرب (تحديداً فرنسا وبريطانيا والولايات المتّحدة). حيث جرى رصد تلك العلاقة منذ غزو نابليون بونابرت لمصر في أواخر القرن الثامن عشر، مروراً بتناول الفترة الاستعماريّة الرئيسيّة التي تزامنت معها نشأة دراسات المستشرقين الحديثة في أوروبا، انتهاءً بالهيمنة الإمبرياليّة البريطانيّة والفرنسيّة على الشرق بعد الحرب العالميّة الثانية وظهور السيطرة الأميركيّة في الوقت نفسه. وعن طريق فرض هذا التمرکز الأوروبيّ، استطاع الغرب الكولونياليّ فرض هيمنته وسيطرته على بقاع بعيدة عنه كأفريقيا وآسيا وأميركا اللاتينيّة. هذه السطوة من جانب المركزيّة الأوروبيّة ما كان لها أن تحصل إلّا على حساب تهميش كلّ ما يقع خارج محيط دائرة الحضارة الأوروبيّة، وما أنتجته هذه الأخيرة من معارف ورؤى وتصوّرات وقيم للموضوع الكلّيّ المركب من ثلاثيّة الإنسان والعالم والله^(١).

وعلى النسق المعرفيّ نفسه سنجد أن التغريب الأكاديميّ أخذ مساحة مركزيّة في أعمال إدوارد سعيد، باعتباره العامل الأبرز والآخر في صناعة الغربيّ بين النخب العربيّة والإسلاميّة في الشرق. وفي سياق سعيه إلى ربط العمليّة التغربيّة بالمنطق الأساسيّ الذي يحكم الغرب حيال الشرق راح يبيّن كيف قام التسويغ العقليّ للإمبرياليّة على ما يسمّى (عبء الرجل الأبيض)، وعلى مهمّة نشر الحضارة، ونشر قيم التحضر والتمدّن، وحقوق الإنسان، واليوم أصبح يتمثّل في ما يدعى (الحرب على الإرهاب) و(النضال من أجل الديمقراطية)، ويستشهد سعيد بها ورد في بعض خطابات الرؤساء المتعاقبين على رئاسة الولايات المتّحدة الأميركيّة، من أنّهم يقاتلون لأجل نصرّة الخير في مقابل الشر، وأنّهم لا يهدفون

١. مجدي عز الدين حسن، المصدر نفسه.

التّغريب الأكاديميّ رؤية تحليليّة نقدية في الاستتباع المعرفي للغرب ❖ ٢٥٣

إلاّ لنشر القيم الديمقراطية، القيم الأميركيّة، في كلّ أنحاء العالم. والخلاصة أنّهم لا يتحدثون أبداً عن الهدم والتدمير، ولكنّهم يتحدثون في الحقيقة عن إهداء التنوير والحضارة والسلام والتقدّم للناس^(١). مثل هذا التطوّر في مسار العلاقة الهيمنية بين الغرب الاستعماريّ والشرق العربيّ الإسلاميّ سيفضي إلى ما يسمّيه إدوارد سعيد بـ (التشرنق العرقيّ الأوروبيّ). وهو حالة غربية لاشعورية كامنة خلف طرائق البحث الغربيّ ومناهجه والتي أدّت، في محصلتها النهائية، إلى حشر كلّ الثقافات غير الأوروبية، والأدنى منها، إلى موقع من مواقع التبعية. وهكذا تبدو العملية التغريبية حاضرة في صميم الاستشراق وتحتلّ حيزاً يماثل تماماً موقع المستعمرة المفيدة للنصوص والثقافة الأوروبية^(٢).

في هذا المقام يوازي بين نشأة دراسات الاستشراق من جهة، وبين بداية الاستعمار الأوروبيّ للعالم، من الجهة الأخرى. ويرى أهميّة الدور الكبير الذي قام به الباحثون الغربيّون المشتغلون في حقل الاستشراق في تعزيز مصالح الغرب الكولونياليّ^(٣) وإدامتها. ثمّ يضرب مثلاً بما قاله ماكولي عن التربية الهندية، عام ١٨٣٥م في محضر اجتماع رسميّ:

«ليس لي أيّ معرفة لا بالسينسكريتية ولا بالعربية، ولكنني فعلت ما بوسعي لتكوين تقويم دقيق لقيمة كلّ منهما. لقد قرأت ترجمات لأشهر الأعمال العربية والسنسكريتية. ولقد تحدثت، هنا وفي الوطن، مع أناس متميّزين بكفاءاتهم في اللغات الشرقية. بيد أنّني ما وجدت واحداً منهم بمقدوره أن يدحض حقيقة كون رفّ واحد من مكتبة أوروبية جيّدة يساوي كلّ الأدب المحليّ للهند والجزيرة العربية. إنّ السموّ الجوهريّ للأدب الغربيّ محطّ الإقرار التامّ فعلاً من قبل أولئك الأعضاء الذين يشكّلون اللجنة والذين يدعمون الخطّة الشرقية في التعليم. وليس من المبالغة أن نقول إنّ كلّ المعلومات التاريخية المجموعة في اللغة السنسكريتية أقلّ قيمة ممّا قد يوجد في تلك الملخصات

١. راجع: إدوارد سعيد، الثقافة والمقاومة، ترجمة علاء الدين أبو زينة، دار الآداب، ص ١٦٦.

٢. مجدي عز الدين حسن، المصدر نفسه.

٣. إدوارد سعيد، العالم والنص والناقد، ترجمة: عبد الكريم محفوض، منشورات اتحاد الكتاب العرب، ٢٠٠٠، ص ٥٥-٥٦.

المتبدلة والمستخدمة في المدارس الإعدادية في إنكلترا، وفي كل فرع من فروع الفلسفة الأخلاقية والمادية نجد أن المكان النسبي لهاتين الأمتين هو نفسه تقريباً^(١).

ذلك القول هو في الواقع - كما يقول سعيد - دليل على التشرنق العرقي، بل أكثر من ذلك، لأن رأي ماكولي ما هو إلا تصوّر غارق في صميم التشرنق العرقي وذو نتائج مؤكدة. إذ إن ماكولي كان يتحدث من موقع السلطة حيث كان بوسعه ترجمة تصوّراته إلى قرار يأمر سكان شبه قارة بأسرها أن يذعنوا للدراسة بلغة غير لغتهم الأم. وهذا ما حدث في حقيقة الأمر^(٢).

وبقدم سعيد مثلاً ثانياً، من كتاب إيريك ستوكس: *(النفعيون الإنكليز والهند)*، حيث تحدث ستوكس عن أهمية الفلسفة النفعية للحكم البريطاني في الهند. يكتب سعيد معلقاً: «يتعجب المرء في كتاب ستوكس من الكيفية التي تتمكّن بها زمرة قليلة من المفكرين نسبياً، من بينهم بينتام وجون ستيوارت ميل، من الإتيان بالحجج لتعزيز مذهب فلسفي واستكماله لحكم الهند، مذهب ينطوي في بعض جوانبه على تشابه لا يرقى إليه الشك مع آراء آرنولد وماكولي في الثقافة الأوروبية من أنّها أسمى من كلّ ما عداها. فهذا هو جون ستيوارت ميل يحتلّ اليوم بين (نفعيي البيت الهندي) منزلة ثقافية مرموقة إلى الحدّ الذي جعل آراءه عن الحرية والحكومة التمثيلية تدور على ألسنة أجيال وأجيال على أنّها المقولة الثقافية الليبرالية المتطورة حول هذه القضايا. ولكن عن ميل كان على ستوكس أن يقول ما يلي:

«لقد أفاد جون ستيوارت في كتيبه عن الحرية قائلاً بدقّة متناهية أنّ مبادئ الحرية مقصود تطبيقها حصراً على تلك البلدان التي تطوّرت تطوّراً كافياً في مضمار الحضارة ليكون بمقدورها تسوية شؤونها بالبحث العقلاني. وعلاوة على ذلك كان مخلصاً لأبيه في تشبّثه بالاعتقاد أنّ الهند ما كان بالإمكان حكمها وقتذاك إلا بشكل استبدادي. ولكن على الرغم من أنّه كان يرفض، هو نفسه،

١. إدوارد سعيد، العالم والنصّ والناقد، مصدر سابق الذكر، ص ١٧.

٢. المصدر السابق نفسه، ص ١٧-١٨.

التّغريب الأكاديميّ رؤية تحليليّة نقدية في الاستتباع المعرفي للغرب ❖ ٢٥٥

تطبيق تعاليم الحرية والحكومة التمثيلية في الهند، فإنّ حفنة ضئيلة من الليبراليين الراديكاليين وجهرة متكاثرة من المثقّفين الهنود لم يضعوا أمثال هذه القيود».

وكما يقول سعيد، فإنّ لمحة خاطفة على آخر فصل في «الحكومة التمثيلية» - ناهيك عن التطرّق إلى المقطع الوارد في المجلد الثالث من «مقالات وبحوث» حيث يتحدّث عن تغييب الحقوق بالنسبة إلى البرابرة - توضّح بمنتهى الجلاء رأي ميل الذي قال فيه إنّ ما كان عليه أن يقوله عن هذا الأمر لا يمكن تطبيقه فعلاً على الهند، والسبب بالأساس أنّ رأي ثقافته بحضارة الهند هو أنّها لم تكن وقتها قد بلغت بعد درجة التطوّر المطلوب^(١).

إنّ تاريخ الفكر الغربيّ بأسره إيّان القرن التاسع عشر، حسب ما يذهب سعيد، مليء بأمثال هذه التخرّصات والتمييزات بين ما هو مناسب لنا (أي الأوروبيين) وما هو مناسب لهم (غير الأوروبيين)، إذ إنّ الأوائل مصنّفون بأنّهم في الداخل، في المكان الصحيح، مألوفون، متممون، وباختصار فهم فوق، والمثاني مصنّفون على أنّهم في الخارج، ثنويّ، شواذّ، تبعّ، وباختصار فهم تحت. فمن هذه التمييزات التي حظيت بسطوتها من خلال الثقافة، ما كان بوسع أيّ امرئ أن يتفلّت منها حتّى ماركس نفسه. إنّ النظرة إلى الثقافة الأوروبيّة على أنّها المعيار الممتاز حمل معه زمرة مرعبة من التمييزات بين ما لنا وما لهم، بين الملائم وغير الملائم، وبين الأوروبيّ وغير الأوروبيّ، وبين الأعلى والأدنى، فهذه هي التمييزات التي يقع عليها المرء في أيّ مكان في موضوعات من أمثال علم اللغة والتاريخ ونظرية العرق والفلسفة والأنثروبولوجيا، حتّى البيولوجيا^(٢).

هذا هو الوجه القبيح للكونولونية الثقافية والفكرية، الذي قام سعيد بتعريته في مجمل كتاباته، وهو يرى أنّ الكونولونية الثقافية نجحت في دمج منظور المستعمر (بكسر الميم) في رؤى الشعوب

١. إدوارد سعيد، العالم والنصّ والناقد، مصدر سابق الذكر، ص ١٨.

٢. نفس المصدر السابق، ص ١٨-١٩.

المستعمرة، حتّى شعرت هذه الأخيرة بأنّها غير قادرة على فعل أيّ شيء دون وصاية الأول ودعمه، وفهمت كذلك أنّ التشريع لا ينبغي أن يصدر من ثقافة مجتمعاتها وقيمها، ولكن من مجتمع الأول وقيمه هو^(١).

التغريب الأكاديمي في دراسات ما بعد الاستعمار

إذا أقرنا أنّ دراسات ما بعد الاستعمار هي: مرتبطة بدقّة، بواقعة تاريخيّة محدّدة، أي الماضي الاستعماريّ للعالم الغربيّ، فإنّ هذه الدراسات ستأخذ مساحة واسعة في بيان وقائع التغريب الأكاديميّ والمعرفيّ. وبالمقابل إذا رأينا أنّها حقاً حجة فرعيّة، لنقد استبانات العلوم الاجتماعيّة والعلوم الإنسانيّة، فسنلاحظ إلى أيّ درجة لا نتي نتجدّد، بمقتضى عقل الزمن أو المسائل التي تنشأ، آنذاك، أعتقد أنّ الإجابة ستختلف. فإحدى النقاشات الضخمة التي دارت داخل وحول دراسات ما بعد الاستعمار. في البلدان الأنكلوسكسونيّة، خلال العقد الأول من هذا القرن، كانت لمعرفة إذا ما كانت الإمكانات النقديّة والمردود الفكريّ لدراسات ما بعد الاستعمار، تستطيع أن تحافظ على بقائها مع العولمة، ومع التغيرات الكبيرة، لتوازن القوى في العالم، بحيث يبدو أنّ التوازن الاستعماريّ لم يعد من مكّنات الواقع، إذ إنّ عدداً من مفكّري مرحلة ما بعد الاستعمار لاحظوا ذلك بأنفسهم وتوقّعوا أن تكون استبانات ما بعد الاستعمار، في طريقها إلى الاختفاء، وأنّها ستخلي مكانها، قريباً، لشيء آخر. ينبغي أن نرى جيّداً، من هذا الموقع، أنّ ثمة فكرة ما نسمّيه العولمة، التي هي ظاهرة جذريّة بجلّتها. وعليه فإنّ النقاش حول هذه المسألة، أبعد من أن يقفل. فالقراءة بين الاستعمار أو بالحرّيّ مرحلة السيطرة الاستعماريّة، وعولمة اليوم قد أوضحها عدد كبير من المحلّلين. والعولمة-استخدم الكلمة الإنكليزيّة - globalization - ليست سوى التمدّد الأقصى لما كانت عليه إمبرياليّة المرحلة

١. راجع: إدوارد سعيد، القلم والسيّف، حوار دافيد بارساميان، ترجمة توفيق الأسدي، دار كنعان للدراسات والنشر، دمشق،

الاستعماريّة. وبالتأكيد لا يزال هناك الكثير، ممّا ينبغي فعله لفهم العالم، الذي نعيش فيه اليوم، بالأدوات التي كانت بحوزتنا لشرح نظام العالم منذ قرن. ولكنّ هذا النقاش لم يقفل مرّة أخرى، فدراسات ما بعد الاستعمار، هي بصدد دمج عدد كبير من الأبحاث (هي في الحقيقة مرتبطة بعمق بما كانت عليه في البداية) التي تأخذ في الحسبان ظاهرات معاصرة جدّاً. إذ إنّ عدداً من فروع دراسات ما بعد الاستعمار، غيرت اسمها من «ما بعد الاستعمار»^(١) ليصير «عابراً للاستعمار»^(٢). ويبدو أنّها تطوّر استبانات متمحورة حول مسألة الهيمنة، باتجاه استبانات تتناول أكثر حقائق التنقّل، التبادل، التعايش وتدقّق المهاجرين. إنّنا نسير باتجاه إندماج^(٣) هذين الحقلين: دراسات ما بعد الاستعمار ودراسات العولمة. ويمكن أن نفكر في هذا الوضع المتحرّك، أنّ دراسات ما بعد الاستعمار، في طريقها إلى التحوّل باتجاه يعطيها عقد إيجار غير محدود، أو على أيّ حال، بأفق بعيد جدّاً. والمسألة بعد ذلك هي في معرفة إذا ما زلنا نستطيع تحديد حقل دراسات متقلّب، إلى هذا الحدّ. والصحيح أنّ دراسات ما بعد الاستعمار، تتطوّر منذ البداية في مناخ متعدد الاختصاصات^(٤)، وفي جوّ جدل مستمرّ، وكانت تطمح لأن تكون محلّ استبانات متقاطعة، ذات نزعة لاستثمار حقول الدراسات من الداخل، ولفتحها وخلع إطاراتها. ثمّة شيء متكافئ مع الدراسات من النوع نفسه. ويمكن اعتبارها حقل دراسات خاصّاً، ونستطيع أيضاً اعتبار أنّ مسألة النوع، تطرح في كلّ ميادين الدراسات، وأنّ، ببساطة، ثمّة في كلّ حقل دراسة، نمطاً من الاستبانات يجعل تكاملية الحقل المعنيّ، في موضع اتّهام. وينبغي الاعتراف بأنّ دراسات ما بعد الاستعمار نفسها، تتبدّل بطريقة أخرى، هي على حدود المعقول: نرى راهناً من دراسات ما بعد الاستعمار، ما يُطبّق في الكرة الأرضيّة على مناطق لم تعرف الاستعمار قطّ، مثل الشرق الأقصى الصينيّ أو اليابانيّ. وكان أن أنشئت نشرة في جامعة استوكهولم «أوروبا ما بعد الاستعمار»

1. postcolonial

2. trans colonial

3. fusion

4. transdisciplinary

وهي تعنى بأوروبا الوسطى والشرقية، وتطَبَّق دراسات ما بعد الاستعمار، على مراحل من التاريخ، هي خارج هذا الحقل كلياً. إنَّك تجد دراسات ما بعد استعمار، تُطَبَّق على العصور القديمة، وفي مجالات لم يعد لها علاقة تَمَّاه مع ما عنته أصلاً، وعلى سبيل المثال، دراسات إنجيلية ما بعد استعمارية. ولديك نزعة ما بعد الاستعمار، في الدراسات البصرية، وفي دراسات الإعلام. وعلى هذا الشكل، فإنَّ الدراسات ما بعد الاستعمارية، تملك كلَّ المستقبل الذي يمكن أن تطمع إليه!^(١)

خاتمة نقدية

أفاق جديدة للتغريب الأكاديمي

لَمَّا كان الوجه الحقيقي للغرب مخفياً، كان دعاة الإصلاح بالاستفادة من الغرب معذورين في اعتبارهم أنَّ طريق التقدُّم واحد يتمثَّل في الإصلاح الزراعي والتنظيَّات السياسيَّة، والفصل بين السلطات، وتحديد المناهج التربويَّة والتعليميَّة. ولكنَّ دعاة التغريب غير معذورين لأنَّ حقيقة أمر الغرب قد أصبحت واضحة جليَّة. وعمادها حركات توسَّع وإرادة هيمنة ورغبة في التفوُّق لقيادة العالم بالقوَّة والخطرة. وهكذا تتعاظم المسؤولية على من أدرك الحقَّ وأغضى عنه.

لقد كان حريّاً برجال التربية والتعليم في أرقى درجاتهما أن يحلِّلوا أوجه الغرب الإيجابية وأن يميّطوا اللثام على عيوبه ومساوئه، بدلاً من الانضواء في حملات دعائية وإشهارية فجّة. كما كان عليهم أن يكشفوا عن حقيقة أفكار ومبادئ نمت وترعرعت في تربة ثقافيَّة مختلفة وفي فضاء حضاريّ مغاير. والتراث الذي ظلَّ هدفاً لأصحاب التغريب الأكاديمي هو في حقيقة الأمر صمَّام أمان وملجأ آمن لمن أراد التزوّد به ومراجعة ما بدا غير ملائم للعصر. لا أن يرمى به عرض الحائط كما يدّعي التغريبيون جملة وتفصيلاً وأنّى لهم ذلك. فالتراث ليس بضاعة ماديّة فمنه ما هو مادي ومنه ما هو غير مادي ولا مرئي. وهو مخزون نفسيّ يشكّل أعماراً وماضياً يعيش حياً نابضاً في العصر. وأكثر من ذلك أن محاولات

١. حوار مع المؤرخ الفرنسي جاك بوشبياداس، ترجمة: صلاح عبد الله، مجلّة «الاستغراب» العدد الثاني عشر، صيف ٢٠١٨.

التَّغريب الأكاديميُّ رؤية تحليليَّة نقدية في الاستتباع المعرفي للغرب ❖ ٢٥٩

التَّقدُّم التي تنهض على فهم التَّراث وإعادة فهمه هي أكثر تجذُّراً والأكثر تأثيراً في المتقبِّل. فلا حاضر دون ماضي ولا مستقبل دون حاضر.

ويبدو أنَّ أفضل طريق لمقاومة التَّغريب إنَّما هو تشجيع حركة التَّعريب نشرًا للسان العربيِّ للقارئ بما يفكر فيه الآخر حتَّى تتوسَّع دوائر الاطِّلاع والحوار والنِّقد.

لَمَّا ذُبُل العطاء الفكريُّ في الحضارة الإسلاميَّة وسُدَّت منافذ التَّفكير، وأُعلن عن غلق أبواب الاجتهاد عمَّ التَّقليد الَّذي لا يشهد له العقل بالتأييد، على حدِّ عبارة أبي حامد الغزالي في كتابه المستصفى من أصول الفقه. وعندئذ آذنت الدَّورة الحضاريَّة بالانتقال إلى الضَّفَّة الشماليَّة والغربيَّة من الكرة الأرضيَّة. وبتصاعد هذه الحضارة عمل مؤسِّسوها على إرساء دعائم تضمن استمرارها في التَّاريخ. ولعلَّ من أخطر هذه الدَّعائم التَّعويل على النِّخب الأكاديميَّة والتَّرويج الفعَّال لكلِّ ما من شأنه أن يخرب بناء الدَّات الإنسانيَّة في مجتمعاتنا العربيَّة والإسلاميَّة المعاصرة. ودعوى هذا وحدة المصير الإنسانيَّ المشترك، وأنَّ طريق التَّقدُّم واحد، وأنَّ الحداثة واحدة وأنها تيار جارف يدكَّ كلَّ من عارضه، وأنَّ الماضي ومكوّناته أمور بالية تشدُّ إلى الوراء وتعوِّق حركة التَّقدُّم. وكلَّ ذلك دعاوى مجانبة للصَّواب لأنَّ الحضارة الغربيَّة ذاتها تعود إلى قديم الحضارة اليونانيَّة، وأنَّ الماضي هو الحقل الثقافيِّ والفكريِّ والمعرفيِّ الَّذي لا ينضب، وأنَّ الحداثة حداثات، وأنَّ اشتراك الإنسانيَّة في كثير من عناصر المصير المشترك لا يقضي بحال على الخصوصيَّات الثقافيَّة والانتماءات المتنوعة والمختلفة. وهكذا يتبيَّن لنا أنَّ التَّغريب الأكاديميَّ ليس إلَّا أداة تحجب فاعليَّة الرَّغبة في الهيمنة والسَّيطرة ممَّا يناقض جوهرياً العمل الأكاديميَّ الَّذي يقوم أساساً على الموضوعيَّة والجديَّة والبحث الدَّقيق والتَّمحيص العميق من أجل إزاحة الحُجب عن الحقائق المخفيَّة.

المصادر

- ١ . انظر ناجي الحجلأوي، *التفكير الاجتماعي عند مالك بن نبي*، الدّار التّونسيّة للكتاب، ط ١، تونس، سنة ٢٠١١.
- ٢ . أبو القاسم حاج حمد، *منهجية القرآن المعرفية*، دار الهادي للنّشر والتّوزيع، ط ١، س ٢٠٠٣.
- ٣ . انظر شلتاغ عبّود، *في المصطلح الثقافي والتّغريب*، مقال منشور بمجلة التّغريب، مجلّة «أفاق الثّقافة والتّراث» ع ٣٣، س ٩، أفريل ٢٠٠١.
- ٤ . انظر محمّد مصطفى هدّارة، التّغريب وأثره في الشّعر، مقال في مجلّة *الأدب الإسلاميّة*، مج ١، ع ٢، سنة ١٩٩٤.
- ٥ . سلامة موسى، *اليوم والغد*، مؤسّسة هندأوي سي آي سي، سنة ١٩٩١.
- ٦ . طارق البشري، سيبقي الغلو ما بقي التّغريب، مقال منشور بمجلة *العربي*، ع ٢٧٨، جانفي ٨٢.
- ٧ . عبد الرّحمان بن خلدون، *المقدمة*، دار عالم الثّقافة للنّشر والتّوزيع، وبالتّحديد الفصل الثالث والعشرون: في أنّ المغلوب مولع أبداً بالاعتداء بالغالب في شعاره وزيّه ونحلته وسائر أحواله وعوائده.
- ٨ . عمر فروخ ومصطفى الخالدي، *التّبشير والاستعمار*، منشورات المكتبة العصريّة، صيدا، بيروت، سنة ١٩٥٣.
- ٩ . مالك بن نبي، *شروط التّنهضة*، دار الفكر، دمشق، ١٩٧٩ م.
- ١٠ . *مشكلة الأفكار في العالم الإسلاميّ*، تعريب محمّد عبد العظيم علي، دار الحكمة للنّشر والتّوزيع، تونس، سنة ١٩٨٥.
- ١١ . هاري ماجدوف، *الإمبرياليّة من عصر الاستعمار حتّى اليوم*، مؤسّسة الأبحاث العربيّة، ط ١، س ١٩٨١.

الإمبريالية السياحية إخفاقات الحداثة الغربية في البلاد العربية

عادل الوشّاني^(١)

استنبتت الدول الغربية القطاع السياحي في بعض البلدان النامية، ومنها البلدان العربية، وفرضته عليها كقطاع اقتصادي هيكلي مباشرة بعد حصولها على الاستقلال. أي إنّ القطاع السياحي في هذه الدول لم يكن قراراً سيادياً متمحوراً حول مصالحها الوطنية وإنّما كان استجابة خضوعية لإملاءات الغرب الرأسمالي.

إنّ هذه الفرضية لا تعوزنا المؤيّدات لإثباتها، ففي سنة ١٩٦٣ أقرّت الأمم المتّحدة بأنّ السياحة يمكن أن تكون المدخل الحيوي الحقيقي للبناء الاقتصادي للدول النامية^(٢). ولقد نحا البنك الدوليّ هذا المنحى، حيث جاء على لسان أحد خبراءه الإستراتيجيّين (ميشال دافيس^(٣)) إنّ السياحة تمثّل بالنسبة إلى الدول النامية المحرّك الحقيقي للتنمية، تماماً كما كانت الصناعة هي المحرّك الفعلي للاقتصاد الأوروبيّ في القرن التاسع عشر^(٤). وفي المؤتمر الدوليّ للسياحة الذي نظّمته المنظّمة الدوليّة للسياحة في مانايلا سنة ١٩٨٠، جرى تأكيد أنّ السياحة من شأنها أن تؤسّس لنظام اقتصاديّ دوليّ جديد تتّسع فيه

١. أستاذ جامعيّ وباحث في انثروبولوجيا السياحة / تونس.

2. Lanfant, M. F.: Le tourisme dans le processus d'internationalisation. RISS. Vol XXXII, PARIS UNESCO, 1980, P15. Cit in: Aisner P. et Pluss C. , La ruée vers le soleil, L'Harmattan, 1983, P186.

3. Michel DAVIS

4. Ntanyungu F. N'Duhirahe F.: Tourisme et dépendance: le cas de l'Afrique noire, Itinéraires note et travaux, N6, GENEVE, institut universitaire d'études du développement, 1981, P5. Cit in: Aisner P. et Pluss C. , La ruée vers le soleil, op cit, P186.

الفجوة الاقتصادية بين الدول المتقدمة والدول النامية حيث يتاح لهذه الأخيرة، من خلال الاقتصاد السياحي، أن تحقق نمواً اقتصادياً متسارعاً^(١).

إنّ إملاء الدول الرأسمالية والمنظمات الدولية التي تسير في ركابها العديد من الدول النامية ومنها بعض البلدان العربية اعتماد القطاع السياحي قطاعاً هيكلياً، سيخضع هذا القطاع للمنطق الهيمني لهذه الدول ولهذه المنظمات. والحقيقة أنّ الغرب الرأسمالي قد أملى بوضوح أن تكون السياحة في الدول النامية على أساس الاستجابة الخضوعية لطلباته وانتظاراته.

يقول السيد روبر لوناقي^(٢) (أحد الأمناء العامين السابقين للمنظمة العالمية للسياحة):
«يجب قبل كلّ شيء قياس حاجيات السوق ودوافع الحرفاء ورغباتهم ومن ثمة إعداد عروض ومنتجات سياحية تستجيب لهذه الحاجيات وتلبّي هذه الرغبات»^(٣)

إنّ الغرب الرأسمالي حينما يميل على الدول النامية، ومنها الدول العربية، أن تخضع بنيتها السياحية لمنطق طلباته فلاّته يُخضعها بذلك لشروط مصالحه الاقتصادية ولمنطق أفضليّاته وتوازناته الربحية، أي ليربط اقتصادات هذه الدول به ويفرض تبعيتها له وأتكالها عليه ممّا يؤدّ تحلّفاً بنائياً في اقتصاد كلّ منها يشبه التخلف الناتج من الاقتصاد الثنائي الذي ولده الاستعمار في هذه الدول^(٤). وهذا أمر معلوم، غير أنّ الأمر الجديد الذي نريد تجليلته في هذه الدراسة وتعميق فهمه هو أنّ الغرب الرأسمالي يريد أن يخضع هذه الدول لمنطق إشباع الحاجات النفسية لمواطنيه ورغباتهم والاستجابة لمختلف انتظاراتهم

1. Collectif: Tourisme international et sociétés locales. Problèmes politiques et sociaux, Paris, Documentation française, n 423, 1981, P9, cit in: Aisner P. et Pluss C.: La ruée vers le soleil, op cit, p186.

ورد في: عادل الوشاني: أساسات علمية للظاهرة السياحية: التاريخ والهوية والمناويل، دار نشر علاء الدين، صفاقس، تونس،

٢٠١٦، ص ٣٠.

2. Robert LONATI

3. Aisner P. et Pluss C.: La ruée vers le soleil, op cit, P198.

٤. أبو بكر أحمد باقادر: سوسيولوجيا السياحة، مجلّة الفكر العربي، معهد الإنماء العربي، بيروت، لبنان، عدد ٨٩، ١٩٩٧، ص

العاطفية وشواردهم الرغبة^(١) بما فيها الأكثر نزوية، والتنفيس عن مختلف مكبوتاتهم وتصعيد أزماتهم والعمل على تحقيق مختلف توازناتهم... بمعنى أنه مثلما جعل من هذه الدول مجالاً حيوياً لتصعيد أزماته الاقتصادية، جعل منها أيضاً مجالاً حيوياً لتصعيد أزماته النفسية والاجتماعية والعلائقية والعاطفية والجنسية...

ستتوسّع في معالجة هذه الأطروحة وذلك بمحاولة تبين واقع الأزمة في الاجتماع الغربي وكيف يجري تصريفها في المجتمعات العربية عبر السياحة.

أزمة المجتمع الغربي: من طموح الأنوار إلى الظلمة الجديدة:

دخلت أوروبا العصور الحديثة مسلّحة بالعقل وبالعلم، وكان الطموح أن العلم سيحقّق الخلاص والحرية والرفاه، وأنّ العقل سيبيّد الإنسان، غير أنّ الحاصل هو أنّ العلم لم يتحوّل إلى أداة للمعرفة وتحقيق الرفاه وإنّما أصبح أداة للبحث التطبيقيّ لتطوير أدوات إخضاع الإنسان اقتصادياً وعسكرياً وإعلامياً... أمّا العقل فقد رجّح القيم المادية على حساب القيم المعنوية، فتقيّد الإنسان نفسه في مقابل سطوة رأس المال كسيد جديد، وتراجعت قيمة الإنسان، كما يقول إدغار موران^(٢)، كصلة تضامن مع الآخر وقيمة مشاركة ومؤانسة له، في مقابل تطوّر قيم الفردانية حيث الإنسان الفرد الذي لا أهل له ولا أصدقاء ولا مسيح كما يقول لا بروايار^(٣).

لقد شخّصت الأدبيات النقدية لمفكّري الغرب نفسه ما يعتمل فيه من أزمة شملت كلّ أطره. هذه الأزمة، التي وسمها يورغن هابرماس^(٤) بالظلمة الجديدة، حوّلت الإنسان إلى فرد مستوعب ومغترب الفكر ومستلب الوعي في واقع استلابيّ شامل يهيمن عليه الجهاز الاقتصادي الذي أغرق الإنسان في

1. FANTASME

2. Edgar MORIN

3. LA BRUYERE

4. Jürgen HABERMAS

اللهو والملذات، وحولته إلى مجموعة من الرغبات يحركها^(١) ويوجهها كيفما يشاء، استناداً إلى آلة دعائية ضخمة وفعالة حاصرت الفرد وحكمته بقيود ذهنية وفوقية خارج نطاق الانتقاء الحر^(٢).

في هذا الواقع الاستلابي، تباعدت المسافات النفسية الاجتماعية بين الناس حتى أضحي المجتمع الواحد أشبه بأرخبيل من الأشخاص المبعثرين، وغدت العلاقات الاجتماعية باردة ولا شخصية وتقوم على الحساب الدقيق والنفعية، وترسخت الفردية حتى صار الفرد مرجع ذاته ومقاول حياته الخاصة، فتوجهت كل اهتماماته وانتباهاته ورهاناته إلى أشياءه الخاصة يشبعها دون اكتراث بالآخرين أو التزام بهم، وصار الغوص في العالم الداخلي بحثاً عن الأحاسيس الشاذة، والنزوات المتطرفة والشوارد الرغبة المتسببة همماً وجودياً ملازماً وجهداً موصولاً لتجميع هوية شخصية مجزأة في بيئة ثقافية لم يعد فيها للفرد علاقات عاطفة أصيلة، وإنما صلته بذاته فقط ينصت لأهوائها وهواماتها وشهواتها، ويغرف من استجابته لها الشعور بوعي سيّد.

لقد تعاضمت، في هذه البيئة النفسية الاجتماعية، كما يقول جوناثان بوريت^(٣) مشاعر الاستياء، وتفاقت ظواهر الوحشة والوحدة والسأم والاكتئاب والأوضاع الصحية السيكلوجية العليلة... أما في ميدان العمل، فقد أضحي الإنسان في المجتمع الصناعي الرأسمالي يعيش حالة من الانفصال^(٤) في كل أوجه نشاطاته الانتاجية، فمتعته انفصلت عن عمله، وجهده انفصل عن عائده، وإنسانيته فقدت قيمتها أمام أولوية الآلة ودورانها الإنتاجي المتواصل.

1. Eric Fromm: The sane society, Holt, Rinehart and Winston, New York, Eleventh Printing, 1962. P166.

٢. علاء طاهر: مدرسة فرانكفورت من هوركهايمر إلى هابرماس. منشورات مركز الإنماء القومي، بيروت، ص ٧٢، (بدون

تاريخ).

3. Jonathan BORIT

4. separation

نحن بإزاء حالة من سلب الذات وتشيئها^(١)، واغتراب عن العمل وعن ناتج العمل معاً، وتحول إلى ذرة اقتصادية بلا قيمة في منوال اقتصادي يعامل الإنسان كرقم وكشيء.

لقد كانت الحداثة سمة خاصة بالحضارة الغربية، فهي المدخل لها، إذ تدلّ على التقدم والتطور وشمولية العقلانية والثورة التكنولوجية، أمّا اليوم فهي تدلّ على عكس ذلك^(٢)، إنّها تحيل على خيبة الأمل الكاسحة، الأمر الذي دفع باللاوعي الجمعي^(٣)، كما حدّده جورج دومازيل^{(٤) (٥)} إلى البحث عن حلول لإعادة التوازن الجمعي ولخفض التوتر ولإعادة الأمل.

إنّ السفر السياحي إلى المجتمعات العربية هو آلية من آليات إعادة الأمل وذلك من خلال فعل نفسي يحوّل هذا السفر إلى طقس من طقوس الانفتاح على الأسطوريّ والخياليّ والعالم الشرقيّ الغرائبيّ^(٦). فالغرب، بعد أن اغتصب مثل الحداثة التي استند إليها عصر أنواره كما يقول ليوتار^{(٧) (٨)}، بدأ يبحث عن عوالم غرائبية وعن أساطير مرجعية حائرة في كلّ مكان^(٩)، يُصعدّ فيها أزماته ويُخفّض فيها توتراته ويستجيب فيها لانتظاراته. كيف ذلك؟

١. هاربرت ماركوز: العقل والثورة، هيجل ونشأة النظرية الاجتماعية، ترجمة فؤاد زكريا، الهيئة المصرية العامة للتأليف والنشر،

١٩٧٠، ص ٩٥-٩٦.

٢. المصدر نفسه. نفس تاريخ الزيارة.

3. inconscient collective

4. Georges DUMÉZIL

5. Georges Dumézil, Mythe et épopée, Types épiques indo-européens, un héros, un sorcier, un roi, NRF, Gallimard, 4ème edition, 1984. Tome II.

٦. سمير عزمي: الحداثة وأزماتها، موقع إلكترونيّ مجلّة مؤمنون بلا حدود للدراسات والأبحاث، نشر بتاريخ ٢١ جانفي/يناير

٢٠١٥، تاريخ الزيارة ٢٥-٤-٢٠١٨.

7. LYOTARD

8. Magazine littéraire, N° 225, 1985, p. 43

9. Baudrillard, Jean, «La modernité», Encyclopédie Universalis, volume 11.

سنجيب عن هذا السؤال من خلال دراسة أسماء بعض التُّزل (الفنادق^(١)) في جزيرة جربة (التونسية) مستفيدين في ذلك من مقارنة رولان بارط^(٢) السيميولوجية ومقاربتة حول الأسطورة، وبلاستفادة أيضاً من مقارنة بيرو^(٣) حول الأسطورة المبرمجة^{(٤) (٥)}.

جربة هي جزيرة تقع في الجنوب الشرقي التونسي، وتبلغ مساحتها ٥١٤ كلم^٢ وهي تضم نحو ١٢٠ نزلاً سياحياً مصنفاً.

تحمل الكثير من هذه النزول في هذه الجزيرة أسماء الآلهة والملوك الأسطوريين كإيزيس ربة القمر والأمومة لدى المصريين القدماء، وتانيت الآلهة القرطاجية رمز الأمومة والخصب والنماء وازدهار الحياة، وأوزوريس إله البعث والحساب عند المصريين القدماء، وأوليس ملك أنطاكيا الأسطوري، وتيليماك الأمير بن أوليس، والملكة بينيلوب زوجة أوليس... هذه الأسماء الأسطورية وغيرها ليست اعتباطية وإنما وراءها آلة إشهارية خبيرة في الإنصات للأحلام والانتظارات والشوارد الرغبة، وهي تهدف إلى الاستجابة إلى كل ذلك في الفعل الإشهاري برمته بما في ذلك التسمية الإشهارية نفسها، كما تهدف إلى الإصابة حيث تجب الإصابة... إنها تصيب اللاوعي وتضطنع له أساطير يعوض فيها ويُصعد ويُحوّل ويُسقط... إن خبراء السياحة هنا، في الوقت الذي يعيدون فيه إنتاج الأساطير في تسمية النزول لأغراض تسويقية تجارية، يثبتون فرضية ميرسيا إلياد^(٦) القائلة باستمرار الأساطير القديمة في المخيال العام لمجتمعاتنا الحديثة^(٧).

1. Hotels

2. Roland BARTHES

3. PERROT

4. mythologie programmée

5. PERROT, Marie Dominique ; Gilbert RIST et Fabrizio SABELLI (1992), La mythologie programmée: l'économie des croyances dans la société moderne, Paris: Presses Universitaires de France. Cit in Boualem Kadri et Djaouida Hamdani Kadri: Discours publicitaire et mythologie touristique: une analyse sémiologique des mythes du Club Med. Revue téoros. 2012.

6. Mircea ELIADE

7. ELIADE, Mircea (1957) Mythes, Rêves et Mystères, Paris, Gallimard. p 310.

إن السؤال الرئيس هنا هو: ما هو أثر هذه الأسماء الإشهارية الأسطورية في لاوعي المتقبل، السائح الغربي ووعيه، بمعنى آخر، ما هي الدلالات التي يتلقاها المتقبل السائح من هذه الأسماء الأسطورية للنزل؟

في الحقيقة، لقد أتاحت لنا المعالجة السيميولوجية أن نقف على دلالات عديدة ومختلفة لهذه الأسماء، سنكتفي في هذه المعالجة بأربع دلالات نعرضها تباعاً مع التأكيد أن الأسطورة هي منظومة كلام أي منظومة من الصيغ الدلالية، وبالتالي فإن هذه الأسماء تبقى مفتوحة على الاستفهام السيميولوجي والتأويل. إنها كالنص بنيت متغيرة من قارئ إلى آخر.

الدلالة الأولى: السياحة الغربية في البلدان العربية:

سفر نكوصي إلى المرحلة البدائية للإنسانية:

إن تسمية النزل في جزيرة جربة بأسماء أسطورية من آلهة وملوك فيه إحالة إلى مرحلة زمنية بدائية حيث مستوى وعي الإنسان وخيالي وإحيائي، وأسطوري وخرافي، وسحري وغبي... ولم يدشن بعد اللوغوس والفكر المجرد والتجريبي والتفسيري... لقد كان الإنسان في الحقبة البدائية يواجه الطبيعة خائفاً منها ولكنه كان، في الوقت نفسه، مندجاً بها. فهو بعضها وهي بعضه: كما كان يفسر الظواهر بها.

إننا هنا بصدد عمل إشهارى منهجي يفتح الخيال على حركة عكسية للتاريخ، ويغري بإمكانية السفر النكوصي إلى المرحلة الطبيعية، حيث طفولة الإنسانية الضائعة ووحشية هذه الإنسانية المستعادة كما حدّد ملاحمها العديد من مفكري الغرب، وإلى إنسان تلك المرحلة الذي خفّضته مثل هذه الأدبيات المحكومة بالاثنومركزية الغربية إلى مستوى الكائن التراثي. فهو ذلك البدائي «المتوحش الطيب»^(١)

الذي لم تكتسحه الحضارة، كما تحفّض كلّ ثقافته ومختلف إبداعاته الماديّة والرمزيّة إلى مستوى التراث الإنسانيّ ما قبل التحضّر^(١).

إنّ البنية العامّة لهذا الإنسان التراثيّ أسطوريّة أي مازالت هناك في الماضي ساكنة ولا تطوريّة، وبالتالي فهي في إحياء من الإحياءات متحف حيّ من متاحف التاريخ البشريّ الذي لا بدّ من زيارته لفهم السيرورة العامّة للوجود البشريّ كيف كان وكيف أصبح... ولبناء المعرفة التاريخيّة استناداً إلى المعايضة الذاتيّة، وللاستمتاع الفرجويّ، ولعاشية تجارب وجوديّة خصوصيّة وثرية بالحسّ المختلف...

إنّ هذه التسميات تُجمّع المجتمعات العربيّة إلى مستوى المجتمعات البدائيّة للفرجة وللتجربة الغرائبيّة القائمة على المخاطرة والمجازفة والاستكشاف النكوصيّ، أي استكشاف الماضي حينما كان بسيطاً حضاريّاً، وبدائيّاً إنسانياً، وذلك من خلال مجتمعات لا تزال تعيش الماضي في الحاضر. هذه المضامين البدائيّة العجائبيّة تُجيش لدى السائح الغربيّ الوهم بإمكانية الهروب، ولو المؤقت، من ضغوط نسق الحياة العصريّة وإكراهاته، وتفتح له قوساً لرومانسيّة حاملة بإمكانية العيش في الماضي واقعاً في أوج حسّه، فهذه المجتمعات البدائيّة بتراتها الغرائبيّة هي الماضي بالنسبة إلى الحضارة الغربيّة، وتكفي بضع ساعات على متن طائرة للسفر العكسيّ إلى هذا التراث حيث هذه الشعوب التراثيّة المتماهية مع الطبيعة.

١. نحن نعلم أنّ بعض المفكرين الغربيين قد تجاوزوا هذه الاثنيّة المركزيّة الضيقة إلى قراءات أكثر موضوعيّة وإنصافاً لغرب الغربيين أمثال الأنثروبولوجيّ الفرنسيّ بيار كلاستر (Pierre CLASTRES) وتحليله الجريئة في مجال الأنثروبولوجيا السياسيّة والأنثروبولوجيّ أيضاً الفرنسيّ جورج بالاندييه (Georges BALANDIER).

- جورج بالاندييه: الأنثروبولوجيا السياسيّة، ترجمة علي المصري، المؤسسة الجامعيّة للدراسات والنشر والتوزيع، بيروت،

٢٠٠٧.

- بيار كلاستر: مجتمع الّادولة، ترجمة محمد حسين دكروب، المؤسسة الجامعيّة للدراسات والنشر والتوزيع، بيروت، ١٩٩١.

يبدو واضحاً أنّ هذه المضامين تُحجّم المجتمعات السياحية النامية ومنها المجتمعات العربية إلى مستوى «البداييين للعرض السياحي»^(١)، لكنّها في المقابل ترفع الغرب إلى مستوى الإنسان المستكشف والمتحضّر والمدنيّ الذي يتّصف بالتقدّم والقوانين الوضعية والحركة المدنية والعقد الاجتماعيّ.

إنّنا بصدد صورة نمطيّة أيّ قالب جامد يتحكّم في نظرة الغرب إلى العرب. والحقيقة أنّ سياقاً تاريخياً خصوصياً سمح بتشكّل هذه الصورة النمطيّة وتبلّورها.

فمنذ عصر الاكتشافات الجغرافيّة ومطلع عصر التنوير الأوروبيّ، كان الفكر الغربيّ يعيش في عالم لا تشاركه في صنعه الحضارات الأخرى... وبقدر ما كان هذا الفكر يتقدّم في البناء الحضاريّ، كان ذلك مصحوباً لديه بشعورين: أولهما الشعور بأنّ اكتمال البناء الحضاريّ من الناحية الماديّة لا يمكن أن يكون إلّا ضمن علاقة هيمنة على العالم الآخر. أمّا الشعور الثاني فإنّه يتعلّق بالوعي بالذات الذي تكوّن لدى الغرب، ومضمون هذا الوعي أنّ أوروبا هي مركز الحضارة والثقافة والعقل في التاريخ. ضمن هذا الشعور بمركزيّة الذات، صوّر الاستشراق الآخر العربيّ بأنّه ينتمي إلى جنس آخر، وأنّ شخصيّة القومية تشوبها عيوبٌ جسيمة كالكسل الفكريّ والعقم والحمول، أمّا حضارته فهي ضرب من ضروب الفلكلور وثقافته بربريّة تسودها المبالغات^(٣).

يبدو أنّنا بصدد إعادة إنتاج هذه الصورة النمطيّة التي لا تكاد تجانب في مضامينها القول الاستشراقيّ ذا النزعة المركزيّة الاستعماريّة، فالإنسان لا يزال ذلك الكائن التراثيّ الغرائبيّ، والتاريخ لا يزال سكونيّاً لا تطوّرياً، والتراث لا يزال بنية متأبّدة لا ينفصل فيه الحاضر عن الماضي.

1. Des primitifs pour tourists

2. Bugnicourt (J) et al: Touristes_rais en Afrique, Dakar-Paris, Enda-Karthala, 1982, P120- 121.

٣. علي شعيب: الاستشراق وكتابة التاريخ، الفكر العربيّ المعاصر، عدد ٧٠-٧١، مركز الإنماء القومي، بيروت، ١٩٨٩، ص

الاستشراق أغرى في الماضي بالاستعمار وحفز عليه، وهذه الصورة تغري اليوم بالسياحة وتحفز عليها...^(١)

الدلالة الثانية: مغالبة الشيخوخة والتنعم المديد بالشباب

إنّ الآلهة لا تهرم ولا تموت فشبابها أزلي، بل في يدها مفاتيح الحياة والخصوبة ونضارة الشباب... (إيزيس وتانيت). إنّ تسمية النزل بأسماء الآلهة الخالدة ليس اعتباطياً وإنّما يتوجّه بشكل قصديّ مباشر إلى شريحة واسعة من السّياح وهي شريحة المسنين وبخاصّة المسنّات. فهذه التسميات المبشرة بالقدرة على مغالبة الشيخوخة والتنعم المديد بالشباب تستجيب لانتظارات عدد ثقل من السائحات المسنّات، فترجّع كيانهنّ الآفل في التسمية نفسها، وتعد باستعادة روح الشباب وعنفوانه وميعته (Fleur de la jeunesse).

إنّ فنّي الإشهار السياحيّ، بما هم خبراء في الأحلام والشوارد الرغبيّة،^(٢) يدركون جيّداً احتياجات جمهورهم وانتظاراته، حتّى الساكن منها في اللاشعور، فيعملون على تحقيق هذه الانتظارات والرغبات والنزوات والشوارد الرغبيّة في كلّ العمليّة الإشهارية، ممّا يعدّ بإمكانية تحقّقها فعلاً.

إنّ تسمية النزل بأسماء الآلهة والملوك تعدّ بديناميكيّة واسعة للفعل، كما تحيل إلى عنفوان الشباب وجيشانه وكلّ قيم الاحتكاك والحرارة والرفاهية العاطفيّة والحبّ المفرط والجنس العميق والإنفاق السخيّ... وهي قيم هجرت الميدان الاجتماعيّ الغربيّ الذي شهد حالة من التفتيت الذريّ والانفجار

١. عادل الوشّاني: السياحة الدوليّة في البلاد العربيّة: حوار بين الثقافات أم مدخل آخر للمهيمنة الغربيّة على البلاد العربيّة. مؤلّف جماعيّ بعنوان الممارسة الثقافيّة في مجتمع المعلومات والاتّصال، منشورات المركز الوطنيّ للاتّصال الثقافيّ، تونس، ٢٠٠٥، ص ١٠١-١٠٧.

٢. إنّ الإشهار يشتغل على الرغبات المكبوتة وعلى التعويض كما يشتغل على صناعة الأحلام والاستجابة لها.

Fabienne Baidier, Marcel Burger et Dionysis Goutsos (dir), La communication touristique, Approches discursives de l'identité et de l'altérité, L'Harmattan, Paris, 2004.

النووي الذي مسّ قلب حياته الاجتماعية^(١)... وإن أمكنةً أخرى وأقواساً زمنيةً نوعيّةً أخرى مهيةً لتحقيق هذه الانتظارات وإشباع هذه الاحتياجات التي لم يعد حتى انتظارها ممكناً في الحياة الاجتماعية العادية، دكك من الاستجابة لها وإشباعها. إن هذه الأمكنة الأخرى هي النزل مقرّ الآلهة المتحرّرة من إكراهات المكان، وإن الزمن الآخر هو الزمن السياحيّ الأسطوريّ المتحرّر من إكراهات الزمان... وإنك، كسائح مقيم في هذه البنية المكانية والزمانية، متعالٍ كآلهة ومتحرّرٌ من إكراهات الإنسان.

إنّ المسنّات، في المجتمعات الغربية، بما تمارسه هذه المجتمعات من عبادة الشباب ضمن ما يسمّيه رولان بارط بالعنصرية الشابة، ينزلقن ببطء خارج الميدان الرمزيّ، وتتقلّص علاقاتهنّ الاجتماعية العاطفية، وتتنازل يوماً بعد يوم قيمتهنّ الاجتماعية. إنهنّ يعيشن حالة من التناقض الحادّ والتدميريّ بين صورة الذات لديهنّ وبين صورتهنّ عند الآخرين، وهو ما يزعزع كيانهنّ. فهنّ بالنسبة إلى أنفسهنّ ذوات لها رغباتها وآمالها وطموحاتها أي لها مستقبلها، أمّا بالنسبة إلى الأخريات فهنّ ذوات بدون آفاق، تالفة وعديمة الفائدة، وليس لها سوى ماضيها. هذا التناقض الحادّ بين الصورتين عبّرت عنه «سيمون دي بوفوار»^(٢) بعمق منجرح بقولها «أنا أصبحت شخصاً آخر في حين أنّي ما زلت أنا نفسي»^(٣).

في هذا الواقع الكارب والملغي والمهمّش للمسنّات، تفتح آلة الإشهار السياحيّ لهنّ إمكانيّة واقعيّة لتحقيق التماسك الدّاتيّ وسط التدمير، وذلك بأن تُروّج معانيّ إشهاريةً تفيد أنّ هناك مجتمعات استقبال سياحيّ، ومنها المجتمعات العربيّة، تُنزلهنّ منزلة الملوك وذلك على قاعدة «الزبون هو الملك»^(٤) الذي هو دائماً على حقّ، وتنزع عنهنّ صورتهنّ الموضوعيّة كمسنّات وتصبغهن بصورة جديدة كأنهنّ

١. دافيد لوبروتون: أنثروبولوجيا الجسد والحداثة، ترجمة محمد عرب صاصيلا. المؤسسة الجامعيّة للدراسات والنشر والتوزيع،

بيروت، لبنان، الطبعة الأولى ١٩٩٣، ص ١٥٦.

2. Simone DE BEAUVOIR

3. Simone de Beauvoir, La vieillesse, Gallimard, Paris, 1970, P 130.

4. Customer is king-Le client est roi

سائحات. وصورة السائح النمطية الغالبة في هذه الدول هي ذلك «البنك المتحرك» الذي ينفق ما فيه على ملذاته ومتعه الحسية، من هنا جاء الاتجاه القنصي للسيّاح^(١)، حيث يسعى عدد واسع من الشباب في هذه الدول للحصول على أكبر عائد ماليّ من أيّ مواجهة مع السيّاح وذلك بأن يقول لهم ما يريدون سماعه، وأنّ يحقق لهم بالكلمة كما بالفعل انتظاراتهم حتّى الساكن منها في اللاشعور، ويستجيب لرغباتهم حتّى التي بفعل تجاوزه الزمن أو محدوديّة الخلق أو تحديديّة المجتمع ما عاد بإمكانهم تحقيقها. إنّ هذه المعاني الإشهارية تعدّ السائحات المسنّات وتبشّرنّ بوجود شبّابي كامل، كالآلهة، فتضمّر ما تضمّره، وتلمح ما تلمحه من اتّصاليّات اجتماعيّة عاطفيّة رومانسيّة ممكنة... يمكن أن تتحقّق في أطر مغايرة يتخلّص فيها الإنسان من هويّته الموضوعيّة ليتحصّل على هويّة خصوصيّة هي الهويّة السياحيّة وممكناتها المتعالية إلى مستوى الآلهة التي تفصله عن الإنسانيّ وكلّ القيود والحدود والإكراهات.

إنّ هذه المعاني تعيد بناء صورة الذات عند السائحات المسنّات بما تؤكّده من حضور متجاوز للحدود إلى إمكانيّة القيام بعمل رغائبيّ غرائزيّ على الجسد يعيد له الرونق واليفاعة في زمن ذبوله وييسه وذهاب نضارته...

نتحدّث عن المسنّات لا عن المسنّين لأنّنا لا نهمل الملاحظة السوسيولوجيّة التي يمكن تعميمها على أغلب المجتمعات وهي أنّ المرأة المسنّة تفقد اجتماعيّاً الإغراء الذي كانت تدين به أساساً إلى نضارتها وحيويّتها وشبابها، أمّا الرجل فيمكن أن يربح مع الزمن قوّة إغراء متنامية لأنّ الثقافات السائدة ترفع لديه من قيمة الطاقة والتجربة والنضج، كما أنّ القيم السائدة تتحدّث عن «إغراء

1. W. A. Sutton: Travel and understanding: Notes on the social structure of touring. INTJ. Comp. Social, 8(2), 1967, p23.

ورد في: أبو بكر أحمد باقادر: سوسيولوجيا السياحة، الفكر العربيّ، العدد التاسع والثمانون، معهد الإناء العربيّ، بيروت،

الأصداغ الرمادية» وعن «الشيخ الجميل». أمّا المرأة فتُعمَّد كما تقول سيمون دي بوفوار باسم «الجلد الهرم». إنّ الشيوخوخة تدمغ بشكل غير متساوٍ في الحكم الاجتماعيّ المرأة والرجل^(١).

إنّنا هنا في سياق الطموح الحداثي حيث لا يجب الانهيار والاستسلام للجسد وتجاوز صرخة سيمون دي بوفوار في روايتها «المرأة المجربة»^(٢) (٣): «لقد استسلمت لجسدي» واعتناق المقولة الشهيرة الشائعة: «افعل ذلك»^(٤). ومضمون هذا الطموح أنّه لكي تقضي شيخوخة آمنة من كلّ تهديد، ولكي تطيل حياتك للحدّ الأقصى بأنّ تعثر ثانية على عمق حياتك وتستعيد تذوّقك لوجودك... تناول هذه الفيتامينات وتلك الأملاح المعدنية وتلك الحبوب وهذه الأنواع من الأغذية وتلك الماكس إيبي^(٥) التي تحمي من الحوادث القلبية وهذه البيتاكاروتين التي تؤخّر شيخوخة الخلايا^(٦)، ومارس تلك الرياضة وتنفس بتلك الطريقة وافتح قوسين على حياة الآلهة تفتح لك فيها كلّ الممكنات وتمارس فيها كلّ ما تشاء من دون تحفّظ اجتماعي ولا أحكام معيارية قيمية ولا سلطة زمن ولا ذويّ للجسد... هذان القوسان هما رحلة سياحية حيث البيئة فردوسية استجابية إشباعية... لنشر هنا إلى أنّ أحد النزل في جزيرة جربة يُسمّى جربة الفردوس^(٧).

هذا الإغراء بانفتاح كلّ الممكنات ليس مجازاً، ذلك أنّ علاقات منكحية حقيقية تتكوّن بين الشباب المرتاد للنزل والعاملين فيها وعلى هامشها وبين السائحات المسنّات الباحثات عن التعويض. إنّ هؤلاء الشباب يَنشدون، من وراء كلّ اتصالية ممكنة ومتاحة مع السائحات، وبخاصّة المسنّات، الحصول على الجنس والمال والعطايا حتّى الزواج المختلط المخوّل للهجرة إلى أوروبا، أيّ يبحثون عن

١. دافيد لوبروتون: أنثروبولوجيا الجسد والحداثة... مصدر مذكور سابقاً، ص ١٤٧.

2. La femme rompue

3. De Beauvoir, Simone: La femme rompue, Edité par Gallimard, 1973.

4. Do it

5. Max Epi

6. Daniel Cohn- Bedit: Nous l'avons tant aimée la Révolution. Barrault ED, 1986.

ورد في: دافيد لوبروتون: أنثروبولوجيا الجسد والحداثة... مصدر مذكور سابقاً، ص ١٥٨ n.

7. Jerba Paradise

حلول فردية لمغالبة الكبت الجنسي والتهميش الاقتصادي. أمّا أولئك المسنّات فإنهنّ ينشدن الحبّ والجنس عند آخر سهلٍ ومطواع يغالبن به الإقصاء الاجتماعي والعاطفيّ.

ويتحقّق التبادل ولكنّه تبادل غير متكافئ، فما يجنيه هؤلاء الشباب هو عينه ما تخسره تلك السائحات المسنّات والعكس صحيح. لكنّ شتّان بين هذا الكسب وذاك وبين هذه الخسارة وتلك.

فجنسائيّة هؤلاء الشباب هي حبّ من دون حبّ، إذ لا يعايشون أثناءها ذواتهم كفاعلين إيجابيين وكمفعّلين أحرار لطاقتهم الحيويّة، فهم مغتربون عن هذه الطاقات لأنّ هدفهم هو بيعها بأعلى ثمن ممكن، ومن ثمة فإنّ إحساسهم بذواتهم أثناء هذه الجنسائيّة لا ينبع من نشاطهم كعشاق وكمتلذّذين وإنّما ينبع من فعلهم التربّحي.

لقد أصبحت أجسادهم وحيويّاتهم رأس مال يجب عليهم استثماره بنجاح من أجل أن يحقّقوا كسباً مادّيّاً، وهذا ما ينحدر بهم إلى مستوى الشيء البضاعة، ويغرّبهم عن طبيعتهم الإنسانيّة، ومقابل هذا الاغتراب يكسبون من هذه الجنسائيّة الزائفة المال حتّى الثراء... أمّا السائحات المسنّات فإنّ الجنس بالنسبة إليهنّ ليس حالة عاطفيّة انفعاليّة منشودة لذاتها، وإنّما هو فاعليّة حماية ضدّ النسيان والإقصاء وما يولّده في نفوسهنّ من قلق اضطهاديّ كارب، فهو يتيح لهنّ امكانيّة تفعيل الشعور وإحياء الحسّ وإنعاش الجسد بعيداً عن مجتمع يلغي الشيوخ لحساب عنصريّة شابّة، ومقابل ذلك ينفقن أموالهنّ. فهل بحساب الربح والخسارة يستوي من ينفق ماله لشراء حيويّة الآخر وشبابه مع من يبيعهما؟ بمعنى هل يستوي من يلغي ذاته في زمن انطلاقها نحو الإثبات مع من يثبت ذاته في زمن انطلاقها نحو الإلغاء؟

لا يستويان... غير أنّه التبادل اللامتكافئ ضمن المنطق الخضوعيّ الاستتباعيّ للسياحة الغربيّة في البلدان العربيّة.

الدلالة الثالثة: العيش الرغيد بدون عمل وبدون شقاء.

إنّ الآلهة تعيش بدون شقاء حيث أعفتها الطبيعة الكريمة من العمل^(١)

1. l'âge d'Or ...les hommes vivent sans souffrir ...où la nature généreuse les dispense du travail.

هذا البيت الشعري لهزيود^(١)، الذي يعكس الوعي الأسطوري الإغريقي، يحيل إلى نمط عيش الآلهة، والحقيقة أنه حتى على المستوى الزمني التاريخي فإنّ الأرستقراطية تمثّلت بالآلهة فهي لم تعمل إلّا العمل الفكري الناعم واستمتعت بالراحة على قاعدة أفلاطون الشهيرة: «لا يدخُلنَّ علينا من لم يكن مهندساً».

أمّا الطبقة البورجوازية فقد كانت مسكونة «بعقدة الأرستقراطية» وبهاجس اكتساب الواجهة التي كانت تحظى بها هذه الطبقة، ولقد توخّت، كمدخل لاكتساب هذه الواجهة الإمعان في الاستمتاع بالراحة والترفيه^(٢).

بالنسبة إلى الطبقات الشعبية المستهدفة بهذه التسميات الإشهارية للنزل، فإنّ أسماء الآلهة تعكس، فيما تعكس، ممارسات الآلهة البذخية اللعبية التنمّية الاستمتاعية الترفّية الرغيدة التي يمكن أن يمارسها العامل الغربي أثناء العطلة السياحية، كما تعكس مجمل أجواء السيادة والنفوذ والخطوة والقدرة الاستملاكية التي يمكن أن ينغمر بها... وهي بطبيعة الحال ليست ممارسات هذا العامل في حياته اليومية الموسومة بالكدح والكفاف، ولا هي أجواء معيشه اليومي الموصوم بالخضوع الاقتصادي لأرباب العمل.

إنّ هذه الممارسات التي تعكس الخطوة والجاه، وهذه الأجواء التي تعكس السيادة والنفوذ، تندرج ضمن إطار ما نسمّيه بالنهاي الطبقي، أي أنّ يمثل العامل بالمنمّطات السلوكية للطبقة البورجوازية فيستهلك علاماتها ورموزها التي ليست هي علاماته ولا رموزه، ويعيش نمط عيشها الذي ليس هو نمط عيشه. إنّ نوع من الانفصال الظرفي والمصطنع عن الطبقة الأصلية والارتباط الظرفي والمصطنع أيضاً بالطبقة العلوية، ومن ثمة التنعم الإيهامي للذات بوجاهتها الاجتماعية^(٣) وبقدرتها

1. Hésiode: Les Travaux et les Jours, éditions Mille et Une Nuits, 1re éd. 2006.

٢. حول هذه الأطروحة أنظر:

T. Veblen: Théorie de la classe de loisir. Paris Gallimard 1970.

3. Prestige social

الاستملاكية... إنه نوع من التحايل على الواقع الضنك بواقع متخيّل رغيد. وهذا عينه فعل الأسطورة.

إنّ هذا التماهي الطبقيّ يعكس حالة من توكيد الذات وتعزيزها إلّا أنّه ليس صلباً لأنّه توازن وهميّ يفنّده الواقع الصريح والفصيح... إنّ نوع من التعويض الظرفيّ لواقع الدونية والتغطية المؤقّته عن العجز... نحن هنا بإزاء واقع زائف يحرّر الرغبة ويسمح بانطلاقها، وهذا هو الفعل النفسيّ للأسطورة، حيث يعمل هذا الفعل على احتواء المكبوت وتفريغه من محتواه الثوريّ حتّى النقديّ وي طرح إمكانيّة الاستجابة له وإشباعه الكامل من خلال عالم الخدمات المختلفة ومنها السياحة^(١)... فتصبح العطلة السياحيّة بهذا المعنى، في نزل بأسماء الآلهة، آليّة ذات نتائج نفسيّة هامة للتكيف مع الواقع ولخفض التوتر وتقليص الغبن وخفض الوعي بالانجراف في مجتمع لا يعبأ إلّا بأصحاب القوّة والمكانة^(٢).

لقد كتب هانس إنترنسييرغر^(٣) في هذا الصدد فإنّ الطبقة العماليّة المستغلّة كان مطلبها الأساسيّ هو الثورة على الاستغلال ونيل الحرية... غير أنّ الرأسماليّة حرّفت هذه المطالب وميّعتها، فكانت السياحة بمثابة الحلّ السيّئ للمطلب الجيّد حيث جرى التغيّر الظرفيّ لظروف العيش بالانتقال الظرفيّ إلى مجتمع آخر، وذلك عوضاً عن التغيّر البنيويّ لظروف العيش بالتغيّر البنيويّ لمجتمع الأصل^(٤).

١. يذهب هاربرت ماركوز إلى أن صناعات اللذة في المجتمع الصناعي تقوم بترشيد أحلام الإنسان الجنسية واستيعابها داخل إطار النظام القائم، فهي تطلق الرغبة الجنسيّة من عقالها ولكنها تُفَرِّغ مبدأ اللذة من محتواه الثوريّ وتحتويه تماماً، إذ تطرح إمكانيّة الإشباع الكامل من خلال عالم الخدمات المختلفة مثل السياحة والنوادي الليلية وأحلام الإباحيّة. أي إنّ كلّ شيء يجري تدجينه، وضمن ذلك الرغبة الجنسيّة نفسها. أنظر: هاربرت ماركوز، الإنسان ذو البعد الواحد، ترجمة جورج طرابيشي، دار الآداب بيروت، الطبعة الثالثة، ١٩٨٨.

٢. علي زيعور: اللاوعي الثقافيّ ولغة الجسد والتواصل غير اللفظيّ في الذات العربيّة، دار الطليعة، بيروت، ١٩٩١،

3. Hans ENZENSBERGER

4. H. M. Enzensberger, Une théorie du tourisme, in Culture ou mise en condition? Paris, Julliard, 1965, p. 161- 162.

إنّ الرأسمالية حوّلت الحرّية إلى صورة منشودة في أقاصي الوعي أيّ في الحلم، وفي أقاصي المكان أيّ في مجتمعات الاستقبال السياحيّ، ومنها المجتمعات العربيّة، التي جرى خفض كلّ مقوّماتها إلى مجرد بيئة للتصعيد والتنفيس: في أقاصي تاريخها أيّ في معالمها التاريخيّة وفي آثارها، وفي أقاصي ثقافتها أيّ في فنونها ومختلف تعبيراتها الشعبيّة... لقد خُفّضت هذه المجتمعات إلى محض بيئة مناسبة للتداعي الحرّ لحرّيات السائح وفسح المجال الكامل لها حتّى تعديل القيم والمفاهيم المحليّة وتغييرها لتتجاوب معها وتتناغم مع انتظاراتها وتستجيب لمتطلّباتها، من هنا نتحدّث عن تسييح مجتمعات الاستقبال، أيّ تغييرها عن مقوّماتها، وإخضاع مختلف هذه المقوّمات الثقافيّة والقيميّة والاجتماعيّة لحرّيات السياح وانتظاراتهم المطلقة، وعوض أن يبحث هذا السائح كإنسان مقهور ومستغلّ ومستلب عن حرّيته الجماعية في الثورة كفعل جماعيّ، يبحث عنها في السياحة وفي الحلم وفي الوهم كفعل فرديّ، فيعيش الحرّية، ظرفيّاً، واهماً في بلد السياحة ما كان يجب أن يعيشه، بنيويّاً، حقيقة في بلده الأصل...

الدلالة الرابعة: نفي الموت والاستمتاع بالخلود.

إنّ الآلهة لا تموت، إنّها خالدة وهي تعيش في رفاه، هذا هو الفهم الحاصل في الوعي الأسطوريّ العامّ للثقافة الغربيّة. وحينما نستعمل أسماء هذه الآلهة بكثافة في تسمية النزل فإنّنا بذلك نكتفّ صور الوجود والحياة ونُبعد أفكار الموت والعدم. إنّ هذه التسميات موجّهة إلى مستهلك ينتمي إلى ثقافة غربيّة ماديّة ترفض فكرة الموت لما يثيره من رهبة ورعب وتعمل على إخضاعه وكبت فكرته وإقصائه من الحضور في التفكير... وذلك بتكثيف صور الحياة وإمكانيّات العيش^(١).

كما نعدّ هذه الأسماء بالرفاه الزائد والقوّة الخارقة والنشاط الجامح... وهي جميعها ممارسات هدفها الاستمتاع الأقصى بالحياة والتنعمّ الأفضل بها وإشباع الحاجات الماديّة الغرائزيّة إلى ما لانهاية... كما

تدعو إلى الاستسلام الكامل للذات المادّية والإنصات للإشباعيّ الدقيق لشهواتها ورغباتها وتهويماتها وشواردها وذلك بغرض نفي الموت وتعميق الشعور بالحياة والكينونة^(١) وإعادة إنتاج الأمن الوجوديّ وتبديد القلق العائم المرتبط بعدم الثبات والنقصان ...

إنّ الرسالة التي ترسلها هذه الأسماء هو أنّ هذه الحياة ليست مشفوعة بوجود آخر بعدها، وإنّما هي الرحلة الوجوديّة الكاملة في مبتدائها ومنتهاها، وأنّ الجنّة، بما تعنيه من نعيم مطلق، هي ههنا في القصور الفارهة المترفة، مقرّ عيش هذه الآلهة، وفي نمط وجودها القائم على البذخ والمتعة والرفاه والراحة وعدم التعب، بعيداً عن لعنة الكدح والشقاء في تحصيل العيش والمقولة الدينيّة المؤنّبة: «ستحصل على خبزك بعرق جبينك»^(٢).

إنّ الجنّة، مقرّ خلود الآلهة، هي عينها هذه النزل وهي في تناول من ينزل بها. وإنّ الآلهة مطلقة الحرّيّة، وهي غير محكومة بالمحظورات والمحرّمات، يلتقي ذلك وعي الإنسان الحديث الذي يبحث باستمرار عن التحقق المادّي الدائم وعن الإشباع وعن اللذة الكاملة. إنّ هذه المعاني والدلالات الثقافيّة المتّصلة بالمسألة الروحيّة، لا شكّ في أنّها تخدم البعد الاستهلاكيّ السياحيّ لكونها تتنزّل في سياق إشهاريّ. ولكنّ هذا السياق الإشهاريّ نفسه يتنزّل هو الآخر في سياق أوسع وهو السياق الثقافيّ لدول الاستقبال. وهنا يفتح باب آخرٌ للتحليل:

إنّ المجتمعات العربيّة السياحيّة التي تُروّج فيها مثل هذه تصوّرات ذات المعاني والرسائل الثقافيّة المادّية الزمنيّة هي مجتمعات ذات ثقافة رويّة دينيّة تنظر إلى مسائل الحياة والموت والوجود والعدم نظرة مغايرة تماماً. فالحياة في هذه الثقافة ليست هي رحلة الوجود برمتها وإنّما هي فاصل وجوديّ قصير وحسب، إنّما مبتدا الرحلة فحسبُ تليها مرحلة الوجود البرزخيّ الذي هو الموت، تليه مرحلة الوجود الأخرويّ، أي إنّ العدم في هذه الثقافة غير موجود.

١. المصدر نفسه، الصفحة نفسها.

2. Calvin, Institution de la religion chrétienne. Cit in Pierre Bouvier, Le travail, PUF, Paris, 1991, p 16. «tu gageras ton pain à la sueur de ton front.»

إنّ معاني هذه تصوّرات الإشهارية ودلالاتها تؤسّس قاعدة لعدم الاعتراف بالاختلاف الثقافيّ. فالقيم الروحية الدينية للمجتمعات العربية تُغيّب لمصلحة القيم المادّية الزمّنيّة للمجتمعات الغربية الرأسماليّة. والثقافة الروحيّة تُمحي لمصلحة الثقافة المادّية وفي ذلك تخطّ لمفاهيم الاختلاف الثقافيّ والخصوصيّات الحضاريّة والحقّ في الاختلاف الاعتراف بالغيريّة...^(١)

خاتمة

هذه الومضات الأربع تجيب عن الاستفهام الذي طرحه عالم الأنثروبولوجيا والاجتماع دين ماكنيل من أنّه علينا أن نفهم ما يميّز إنسان الحداثة لنستطيع تحديد دوافعه لممارسة السياحة. إنّ الإنسان الحديث يعاني الاغتراب والتشتت والسطحيّة، وبالتالي فإنّ السياحة تمثّل بالنسبة إليه ظرفاً مصطنعاً يخفّض فيه التوتر ويمارس فيه المتعة الخالصة ويعيد فيه إنتاج المعنى ويفتح فيه إمكانيّات جديدة للفعل في كلّ ممكناته النزويّة والرغائيّة والغرائبيّة والرغويّة حتّى الشذوذية... إنّ السياحة هنا تنتزع الإنسان من إخفاقات الحداثة وفشلها لتكون بمثابة عودة إلى الخلف، إلى المجتمعات البدائيّة البسيطة التي لا تزال تعيش على حالتها الطبيعيّة والتي يمكن فيها ممارسة المتعة الخالصة في بعدها الأكثر حرية. إنّ الغرب سيارس هذه الحرية الاستمتاعية السائبة في المجتمعات النامية ومنها المجتمعات العربيّة التي انخفضت قيمتها إلى مستوى المادّة الاجتماعيّة البدائيّة المستقبلية للسياح الغربيّين بخضوع يساعدهم على التحلّل الحرّ من الإكراهات وتقصيد الأزمات وتعويض الإخفاقات وتصريف الشذوذ والنزوات...

١. عادل الوشّاني: أساسات علميّة للظاهرة السياحية، مصدر مذكور سابقاً ص ٦١-٦٢.

التطور المنشود لعالمنا الإسلامي ليس تغريباً ولا تحديثاً^١

أ.د. بهاء درويش^(٢)

في مواجهة ضدّ محاولات تغريب العالم الإسلامي التي يمارسها الغرب والتي يحاول بعض من في داخل أمّتنا الإسلامية المشاركة فيها والمناداة بضرورة الاستمرار عليها كنهج يؤدّي إلى التقدّم والتحديث، وضدّ فوضى المصطلحات التي أدّت إلى عدم وضوح معاني التغريب والتحديث والاعتقاد أنّ التحديث يختلف عن التغريب، نحاول في هذا البحث بيان أنّ التحديث لم يختلف كثيراً عن التغريب وأنّ كليهما لا يمكن أن يكونا سبيل التطوّر المنشود لعالمنا الإسلامي.

لتبرير هذه النتيجة، سينبغي البحث أيضاً إلى بيان السجل التاريخي الذي دار عبر التاريخ بين الحضارة الإسلامية والغرب، وأسباب محاولات التغريب في العصر الحديث لأمّتنا الإسلامية من الخارج ومن الداخل وموقفنا منه، ثمّ ننهي البحث برؤيتنا للتقدّم المنشود الذي تحتاج إليه أمّتنا وسبل تحقيق هذا التقدّم.

١. جرى إرسالها للمركز الإسلامي ببيروت بتاريخ ١٥ يونيو ٢٠٢١.

٢. أستاذ الفلسفة كلّية الآداب جامعة المنيا، مصر، عضو اللجنة الدوليّة لأخلاقيات البيولوجيا، اليونسكو، باريس.

السجل التاريخي بين الحضارة الإسلامية والغرب

من بين كل حضارات العالم التي ظهرت في التاريخ تظل الحضارة الإسلامية - تلك التي بدأت أواخر القرن الخامس الميلادي - حضارة تميّزت عن غيرها تميّزاً ربّما كان أحد أسباب التعامل معها عبر التاريخ أيضاً معاملة الخصم الذي لا بدّ من الثأر منه والقضاء عليه وعلى كلّ من ينتمون إليه. ففي قلبها التقت حضارات عديدة متباعدة بعضها عن بعض كحضارات الصين والهند واليونان والرومان وحضارات منطقة الهلال الخصيب المعروفة منذ القدم. كذلك تميّزت بسرعة الانتشار نسبة إلى غيرها من الحضارات، وبين رحابها اجتمعت العناصر الدينيّة السابقة على ظهور الإسلام التي تنتمي إلى غيرها من الحضارات الأخرى، دينيّة كانت أم وثنيّة، كذلك تميّزت بقدرتها على الاستفادة من - والتوفيق بين - الحضارات الأخرى المتنوّعة الأصول والمظاهر، ثمّ بقدرتها على ابتكار وخلق عناصر حضاريّة جديدة أسهمت في الارتفاع ببناء الحضارة البشريّة، تاركين هذا البناء أكثر شموخاً ممّا كان عليه وذلك من خلال مساهمتهم في كلّ ضرب من ضروب النشاط البشري^(١).

هذا العصر - من القرن الخامس إلى القرن العاشر الميلاديّ - الذي كان عصر النور والازدهار في العالم الإسلاميّ، كان عصر الظلام في أوروبا: سقطت الامبراطوريّة الرومانيّة في غرب أوروبا، واندفعت عناصر البرابرة من الجرمان وغير الجرمان إلى داخل أراضي العالم الرومانيّ تدمّر وتحوّب، لتطفئ شعلة الحضارة القديمة، وينبذ رجال الدين من كنسيّين وديريّين النتائج العلميّة للعلوم لأنّها من وضع رجال فكر وثنيّين، ويفرضون على الجميع الالتزام بدائرة ضيّقة من اللاهوت وأقوال القديسين ومجرمون الكثير من متع الحياة^(٢).

١. سعيد عاشور وآخرون، دراسات في تاريخ الحضارة الإسلامية العربيّة، الاسكندريّة، دار المعرفة الجامعيّة، ١٩٩٦، ص ٦،

التطوّر المنشود لعالمنا الإسلامي ليس تغريباً ولا تحديثاً ❖ ٢٨٣

ثمّ تدور الدائرة على المسلمين مع بداية القرن الحادي عشر حتّى القرن الخامس عشر لتبدأ وتتوالى سلسلة من الحروب- عرفت في التاريخ بالحروب الصليبيّة- كان ظاهرها سياسياً ولكنّ حقيقتها كانت الانتقام من هذه الحضارة وأهلها. وتسقط بغداد عام ١٢٥٨ على يد المغول ويظهر التمزّق والانفصال في الدولة الاسلاميّة وتظهر الاختلافات بين السنّة والشيعه من جانب والعرب والفرس من جانب آخر، ويتوقّف الاجتهاد ويغيب الاهتمام بالعلم ويجبر المسلمون في أسبانيا على ترك دينهم والدخول في المسيحيّة أو مغادرة البلاد^(١). ويبدأ انحدار الحضارة الاسلاميّة وتراجعها على الرغم من أنّ بعض المؤرّخين يرون أنّ الإسلام ظلّ قوياً في القرنين السادس عشر والسابع عشر بفضل ثلاث ممالك هي الامبراطوريّة العثمانيّة في تركيا، والدولة الصفويّة في بلاد فارس، والمغول في الهند وما صاحبه من استمرار بعض المنجزات الحضاريّة في الظهور وخاصّة في ميداني الأدب والعمارة حتّى بداية القرن الثامن عشر^(٢).

ثمّ يأتي عصر التدهور الثاني من ١٧٠٠ - ١٨٠٠ بسقوط الدولة الصفويّة ١٧٦٣ نتيجة الهجمات المتكرّرة لقبائل الأفغان وانحسار مملكة المغول على يد هجمات ملوك الهند، ثمّ احتلال نابليون لمصر ١٧٩٨.

أمّا العصر الحديث من ١٨٠٠ حتّى الآن فيمكن اعد أغلبه سقوطاً تحت نير الاستعمار حتّى منتصف القرن العشرين تقريباً عندما بدأ العالم الإسلاميّ يحرّر بلاده من الاستعمار الغربيّ. كان سقوط مصر تحديداً في يد الغرب- بدءاً من الحملة الفرنسيّة- هو ما جعل العالم الإسلاميّ يشعر بضعفه ويشعر أنّ العالم الغربيّ أصبح حضارة تمثّل خطراً على العالم الإسلاميّ، يحتاج العالم الإسلاميّ إلى أن يقف منها وقفة .

1. Islam, M. 2019. Islam and Civilization. Analysis Study on the History of Civilization in Islam. In Journal Al-Insyiroh: Journal Study Keislaman Vol: 5, No. 1 <https://core.ac.uk/download/pdf/231326213.pdf>

2. Ibid., p. 36

بدأ العالم العربيّ يشعر بحاجته إلى نهضة ولتكوين ذات ثقافيّة جديدة بدءاً من القرن التاسع عشر تقريباً^(١) وهو ما تمثّل - بداية - بظهور الحركات الوطنيّة كردّ فعل للمستعمر، كان معظم رجال الحركات الوطنيّة من المثقّفين الذين طالبوا الدولة العثمانيّة أولاً بجعل اللغة العربيّة هي اللغة الرسميّة في الولايات والأقاليم العربيّة التابعة لها، فقد اتبعت سياسة التتريك في المعاملات الرسميّة والتعليم في المدارس ممّا جعل اللغة العربيّة مهينة القدر، لذا يُعد استصدار قرار من المؤتمر العربيّ الأول في باريس ١٩١٣ بجعل اللغة العربيّة هي لغة التعليم الأساسي والاعداديّ انتصاراً عظيماً. وبعد انتهاء الحرب العالميّة الأولى ١٩١٤ وخضوع معظم الدول العربيّة للاحتلال الأوروبيّ، حاول المستعمر الأوروبيّ فرض لغته كلغة التعليم في البلاد العربيّة وجعل اللغة العربيّة هي اللغة الثانية، لذا كان رحيل المحتلّ وإعادة التعريب لجميع فروع العلوم ونشر العربيّة أهمّ أهداف الحركات الوطنيّة. فظهرت الجمعيات والأحزاب السياسيّة في معظم الدول العربيّة التي عملت على نشر الوعي بين الشباب ضدّ المحتلّ الأوروبيّ ونهضة البلاد^(٢).

من مظاهر النهضة أيضاً إنشاء المدارس النظاميّة والجامعات، فظهرت مدرسة الألسن ١٨٣٥ في مصر ثمّ المدرسة الحربيّة ومدرسة الطب والقانون، ثمّ الجامعة المصريّة ١٩٠٨ وجامعة الأزهر ١٩٣٦ التي بدأت بتدريس العلوم الشرعيّة واللغة العربيّة فقط قبل دخول العلوم الحديثة عليها ١٩٦١. كذلك ظهرت المدارس في الشام والعراق وفلسطين وجامعة بغداد ١٩٠٨ والجزائر ١٩٠٩ وجامعة القرويين ١٩١٢ والزيتونة ١٩١٢.

كذلك أدّت الطباعة والصحافة دوراً كبيراً في النهضة: كان للطباعة فضل في إعادة طباعة المخطوطات القديمة وإتاحتها، فقبل انتهاء العقد الأول من القرن العشرين كانت المطابع قد نشأت

١. عزت قرني «نحن والمعرفة الغربيّة» مجلّة الفكر المعاصر، العدد السابع، يوليو- سبتمبر ٢٠١٧، ص ٦٧.

٢. علا عزمي الشربيني المرسى ماضي، «النهضة العربيّة الحديثة في الأدب العربيّ أسبابها ومظاهرها» المجلد ١٠٨، خريف

التطوّر المنشود لعالمنا الإسلامي ليس تغريباً ولا تحديثاً ❖ ٢٨٥

في كلّ بلاد العالم العربيّ تقريباً: في مصر وبلاد الشام والعراق والحجاز والمغرب العربيّ. أمّا الصحافة فتعدّ من أهمّ العوامل التي ساعدت على نموّ الأدب والشعر وإرتقائه. ولاقت الصحف رواجاً كبيراً لرخص ثمنها وظهرت في معظم بلاد العالم العربيّ في الربع الأول من القرن العشرين وظهرت فيها مقالات رجالات الحركة الوطنيّة تطالب برحيل المحتلّ، إذ كانت في ذلك الوقت هي الوسيلة الإعلاميّة الأشهر^(١).

قامت المكتبات - أيضاً - بدور بارز في النهضة العربيّة إذ سهّلت الاطّلاع على أمّهات الكتب وعملت على توفيرها لأفراد المجتمع غير القادرين على اقتنائها، فكانت أولى المكتبات ظهوراً هي المكتبة الخديويّة ١٨٧٠ في مصر ليتلوها مكتبة الجامع الأزهر ١٨٧٩، ثمّ المكتبة الظاهريّة في سوريا ١٨٧٨، ومكتبة أحمد بن يدير القدس في القدس ١٨٠٥، ومكتبة الكرديّ في الحجاز ١٩٢٩، وغيرها من المكتبات في جدّة والمدينة المنورة ومكتبة القرويين ومكتبة تونس ١٩٠٦.

كذلك حرص المفكّرون واللغويّون العرب على عمل المعاجم الحديثة التي تسهّل على غير المتخصّص فهم معنى كلمة من كلمات اللغة القديمة وهو ما لا تتيحه المعاجم القديمة. كان أولّ المعاجم الحديثة «محيط/ المحيط» للبنانيّ بطرس بن بولس بن عبدالله البستانيّ (١٨١٩ - ١٨٨٣)، ثمّ قاموس المنجد لمؤلّفه اللبنانيّ لويس بن نقولا طاهر المعلوف (١٨٦٧ - ١٩٤٦)، ثمّ «المعجم الوسيط» لمجمع اللغة العربيّة بالقاهرة ١٩٣٦. كذلك ظهرت المعاجم اللغويّة العربيّة لتؤدّي دوراً مهمّاً في تعريب العلوم والمعارف ونقلها. يظهر أولّ المعاجم اللغويّة الحديثة في مصر ١٨٩٢، الذي أعيد إنشاؤه باسم مجمع فؤاد الأول للغة العربيّة ١٩٣٨، ثمّ المجمع العلميّ السوريّ ١٩١٩، ثمّ المجمع العلميّ العراقيّ ١٩٤٧، ثمّ المجمع العلميّ في الجزائر ١٩٦٠، والمغرب ١٩٦٨، والأردن ١٩٧٦. وجرى

١. المرجع السابق، ص ١٩٢١، ١٩٢٢.

توحيد رسالة هذه المجماع في التغريب والترجمة تحت مظلة جامعة الدول العربية بقرار من الجامعة ١٩٥٦^(١).

في القرن التاسع عشر وضمن مظلة الإصلاح، حمل بعض قادة الفكر الإسلامي لواء الإصلاح الإسلامي، إذ رأوا - كل على طريقته - أن الإسلام في حاجة إلى تجديد أو إصلاح. من هؤلاء القادة يأتي الشيخ محمد رشيد رضا (١٨٦٥ - ١٩٣٥) صاحب «تفسير البيان للقرآن الكريم»، ثم السيد جمال الدين الأفغاني (١٨٣٠ - ١٨٩٧) الذي يعدّ باعث النهضة بأرائه السياسيّة والعلميّة والاجتماعيّة المستمدة من التاريخ العربيّ الإسلاميّ والحضارة الأوربيّة الحديثة، كما أنّه مفكّر مؤيّد للوحدة الإسلاميّة، ليأتي بعده محمد عبده (١٨٤٩ - ١٩٠٥) الذي دعا إلى تجديد الفقه الإسلاميّ قضاء على الجمود الفكريّ والحضاريّ. كذلك برز في الشام عبد الرحمن الكواكبي (١٨٥٥ - ١٩٠٢) صاحب كتاب «طبائع الاستبداد ومصارع الاستعباد».

محاولات التغريب من الداخل والخارج

هذه الذات الثقافيّة العربيّة التي بدأت تتشكّل واتّخذت من أجل تطوّرها هذه المظاهر قوبلت باتجاهات مضادّة من الداخل أو الخارج. يمكن عدّ نهاية القرن التاسع عشر وبداية القرن العشرين بداية رواج الفكر الغربيّ بنظريّاته السياسيّة والاجتماعيّة والفلسفيّة في المجتمع العربيّ الإسلاميّ، أي بداية صياغة غربية للعقل والوجدان والتفكير والشعور العربيّ الإسلاميّ، وهو ما عدّ بداية التغريب للبلاد العربيّة الإسلاميّة، وإن لم تسر هذه الحركة بمعدّل واحد في كلّ بلادنا الاسلاميّة والعربيّة.

وقد اختلف المفكّرون والكتّاب في صياغتهم لما يعنونه بالتغريب ولكن يمكن القول بشكل عامّ أنّه محاكاة التجربة الغربيّة في ميادين المعرفة والعلم والتقنيّة، وشتّى مجالات النشاط الإنسانيّ - الاجتماعيّة والاقتصاديّة والسياسيّة والثقافيّة من دون تحفّظ أو استثناء بدعوى أن الإبداع الغربيّ في

التطوّر المنشود لعالمنا الإسلامي ليس تغريباً ولا تحديثاً ❖ ٢٨٧

هذه المجالات هو النمط المثالي الذي يحسن بمن يطلب التغيير - في أي مجتمع - أن يحاكيه ويحذو حذوه ويتّبع خطاه^(١).

ففي الشام ظهرت الجامعة الأمريكية في بيروت ١٨٦٦ التي كانت من أقوى آلات الضخّ للفكر الغربيّ، وفي مصر مكّن الاحتلال الانجليزيّ ١٨٨٢ من جعل مصر قاعدة مستقرّة لضخّ الفكر الغربيّ عن طريق التعليم الرسميّ والسماح بنشر التعليم الأجنبيّ التابع لبعثات التبشير الإنجليزيّة والأمريكيّة الكاثوليكيّة، وما استطاعت معاهد هذا التعليم أن تجذبه من أبناء الصفوة السياسيّة والاجتماعيّة في البلاد. ثمّ كان النفوذ البريطانيّ في مصر بسياسته المناوئة للدولة العثمانيّة، ممّا جذب إلى مصر العديد من مفكرّي الشام المعارضين للدولة العثمانيّة ولحكم السلطان عبد الحميد، وأكثرهم ممّن فتحت لهم السياسة البريطانيّة أرض مصر وكانوا من ذوي الاتجاهات العلمانيّة والماديّة، وفتحت لهؤلاء مجالات الصحافة والنشر على المستويات السياسيّة الجارية والأعمال الفكرية والفلسفيّة المتعمّقة وكانوا من مؤيدي السياسات البريطانيّة في مصر على المستوى السياسيّ، وممّن أرسوا قواعد المناهج الفكرية الأوروبيّة العلمانيّة والماديّة على المستوى الفكريّ.

يمكن - إذاً - إجمال المشاريع الأساسيّة لهذه الاتجاهات في فترة ما قبل الحرب العالميّة الأولى في ثلاثة مشاريع: المدارس الرسميّة الحديثة التي أشرف على وضع سياستها دنلوب المستشار الانجليزيّ لوزارة المعارف، ثمّ مدارس الإرساليّات التبشيريّة الفرنسيّة والانجليزيّة، ثمّ مجلّة المقتطف التي عرفت كتابات شبلي شميل ونقولا حداد، ثمّ حزب الأُمّة وصحيفة الجريدة الناطقة بلسانه التي أنشأها أحمد لطفي السيّد^(٢).

أمّا النفوذ الغربيّ الذي تغلغل قبل نهايات القرن التاسع عشر، بدءاً بمرحلة السلطان عبد الحميد ١٨٣٩، مروراً بمرحلة السلطان عبد العزيز ١٨٦٠ - ١٨٧٦ فكان محض استعارة مقصودة لأساليب

١. السيد الزيات، الإصلاح.. والتحديث.. والتنمية. العدد الرابع، مجلّة الهلال، ابريل ٢٠٠٦، ص ٢١٣.

٢. طارق البشري، الحوار الإسلاميّ العلمانيّ، القاهرة، دار الشروق، الطبعة الثالثة، ٢٠٠٦، ص ١٨، ١٩.

ونماذج غربيّة ولكن من أجل توظيفها توظيفاً إسلامياً. فبالنسبة إلى البعثات التعليميّة مثلاً يلاحظ أنّ بعثات النصف الأول من القرن التاسع عشر كانت تتّجه إلى العلوم الطبيعيّة وفنون الصنائع، يرسل فيها المبعوثون من الرجال الناضجين في مرحلة من العمر أقلّ استعداداً لإعادة التشكّل وللتقليد. حتّى ما أخذه العالم العربيّ الإسلاميّ من نظم الغرب في السياسة والإدارة والاقتصاد، إنّما أخذه أساليب ونماذج لا فكراً ومعتقداً. أي جرى أخذ النموذج التنظيميّ وقتها مجرداً من النظريّات السياسيّة والاجتماعيّة التي تضع أساسه. والدستور الذي وضعته الثورة العراقيّة ١٨٨١ كان محاكاة أو اقتباساً لأساليب تنظيميّة لمقاومة نظم الاستبداد وأساليب الحكم الفرديّ^(١).

بعد الحرب العالميّة الأولى ظهر جيل من الوطنيّين يحاربون الوجود الغربيّ في بلادهم ولكن انطلاقاً من أنساق الغرب الفكرية، يستلهمون من الغرب تصوّر المدينة الفاضلة ويرسمون لبلادهم المستقلّة أن تكون على صورة الغرب الحاضرة. فهو جيل ليس معارضاً للإسلام، ولكنّه يتبنّى معايير الاحتكام الغربيّة ويترسّم الأنساق الاجتماعيّة الغربيّة ويقرّرها. فقامت المؤسّسات المأخوذة من الغرب في القضاء والقوانين والنقابات. وفي هذا السياق أضحى دعاة المذاهب الغربيّة هم طه حسين وعلي عبد الرازق وغيرهما^(٢). فلقد رأى طه حسين في كتابه «مستقبل الثقافة في مصر» ١٩٣٨ أنّ هناك قواسم مشتركة بين الثقافة المصريّة والثقافة الأوروبيّة- هي العقليّة اليونانيّة والجوهر المشترك للديانتين المسيحيّة والإسلام- وهو ما عنا بالنسبة إليه أنّ ثقافة البحر المتوسط هي الثقافة التي تجمع الطرفين وأنّا بالتالي ننتمي إلى ثقافة واحدة^(٣). أمّا علي عبد الرازق فقد أقام الدنيا ولم يقعدّها عندما حاجج في كتابه «الإسلام وأصول الحكم» معتبراً أنّ الخلافة ليست مكوّناً من مكوّنات عقيدة الإسلام، وأنّها إبتكار دنيويّ من حيث كونها شكلاً من أشكال الحكم.

١. المرجع السابق، ص ١٦.

٢. المرجع السابق، ص ٢٤، ٢٥.

٣. طه حسين، مستقبل الثقافة في مصر، مؤسسة هنداوي ٢٠١٤، ص ٢١-٣٢.

ولكن إذا كان هؤلاء المفكّرون يريدون تحرير بلادهم، أي إنهم وطنيون، ولا يعارضون الإسلام، أي ليسوا ضدّ التوجّه الإسلاميّ، فلماذا يتّجهون صوب الغرب باحثين عن الإصلاح؟ ألاّ إنهم وجدوا في الغرب نموذج التطوّر والتقدّم وعلاجاً للعيوب الموجودة في بلادنا؟

مبررات التغريب

يمكن القول إنّ محاولة التغريب قد اختلف مبرّرها بين محاولي التغريب من الخارج ودعاة التغريب من الداخل. فمن الخارج يمكن القول إنّ السجّال الذي دار عبر تاريخ البشريّة بين الحضارة الإسلاميّة والغرب كان غرضه الانتصار في هذه المحطّة من تاريخ الصراع العربيّ الغربيّ أملاً في أن تتمثّل هذه المحطّة الأخيرة في تغريب الشرق الإسلاميّ.

أمّا دعاة التغريب من الداخل فلا شكّ في أنّه تكوّنت لديهم صورة ذهنيّة عن الغرب أضحى بها الغرب أمام الشرق المسلم - كما يصفه حسن حنفي:

«نموذج التقدّم والنهضة والحداثة والتغيّر الاجتماعيّ والمستقبل، وهو نمط التحديث، وقُدوة المستقبل .. وهو مهد العلم والاكتشافات العلميّة والنهضة العلميّة وتطبيقاتها في الصناعة وما نجم عنه من تكنولوجيا متقدّمة وهو نموذج لحضارة الإنسان، وحقوق الإنسان والمواطن والنظام الديمقراطيّ البرلمانيّ التعدّديّ كما أصبحت العقلانيّة الأوروبيّة نموذجاً يُحتذى بها في التفكير والترشيد والتنظيم الاجتماعيّ وأصبح التخطيط العمرانيّ الأوروبيّ نمطاً عامّاً وشاملاً موجوداً في كلّ المدن خارج أوروبا»^(١).

موقفنا من التغريب

سواء أكان التغريب مقصوداً من الخارج ضمن سجالات الشدّ والجذب التي جرت بين المسلمين والغرب منذ بدء الفتوحات الإسلاميّة ثمّ الحروب الصليبيّة،.. إلى عصرنا الحاليّ، أم كان مقصوداً من

١. حسن حنفي، «مابعد الغرب. عودة الشرق: نحو أطروحة تستردّ حضارتنا المشرقيّة أصالتها المؤسّسة» مجلّة الاستغراب

الداخل نتيجة الاعتقاد أنّه في اتّباع هذا النموذج يكمن تقدّمنا وتطوّرنا، فهو مرفوض لأنّه لن يحقّق تقدّمنا المنشود، وذلك على الأقلّ للسببين الرئيسيين التاليين:

الدين مكوّن أساسي للهويّة

كان الدين ولا يزال جزءاً من مكوّنات هويّة البشر، منذ القدم، شغل فكر الإنسان واعتمد عليه في تفسير كثير من أمور الحياة. فعلى الرغم من أنّ الديانة التوحيدية، أي الإقرار بإله واحد أحد- ظهرت منذ آدم عليه السلام، أوّل الأنبياء قاطبة، كان التوحيد يقاوم بين الحين والآخر لتعبد جماعات- وأقوام كاملة أحياناً- الأصنام، حتّى إذا ما اشتدّ الشرك وعبادة الأوثان بينها، بعث الله نبياً بعد نبيّ تذكرة لبني البشر بعهدهم الذي قطعوه عليه وأشهد عليهم السموات السبع والأرضين السبع وأباهم آدم أنّه لا إله إلا هو^(١)، تفسير الآية ١٧١ من سورة الأعراف. فكان بعضهم يؤمن وبعضهم يكفر. حتّى أولئك الذين كفروا بالله عبر تاريخ البشريّة، كانوا يبحثون لأنفسهم دائماً عن آلهة يعبدونها إحساساً واعترافاً بنقصهم وحاجتهم إليها. فإذا ركّزنا الحديث في العالم الإسلامي نجد أنّ الإسلام مكوّن أساسي لهويّة المسلم، بتشكيله لعقيدته التي تبدأ بالإيمان بالغيب من حيث إنّ الله هو خالق السماوات والأرض وربّ السماوات والأرض، يقع على قمّة الوجود، وإنّ الإنسان يترّبع على قمّة عرش سائر مخلوقات الله، من حيث إنّّه خليفة الله على الأرض. وإنّ حياة الإنسان ممتدّة تبدأ في دنياه وتمتدّ في الآخرة. هذه النظرة الكونيّة ترتّب التزامات دنيويّة على المسلم وتمنحه حقوقاً، والمسلم حرّ في الوفاء أو عدم الوفاء بالالتزامات التي عليه، ولكنّ هذه الحرّيّة حرّيّة مسؤولّة، إذ ينتج منها ثواب وعقاب أخرويان، فالشريعة نسق ينظّم علاقات المسلم وسلوكيّاته في إدارة الخلافة (الكون) التي جعله الله خليفة عليها يحكمها ثواب وعقاب. والنظرة الإسلاميّة للكون لا تقتصر على هذه الحياة، ولكنّها تربط الحياة الدنيا بالآخرة. والحياة الآخرة هي الحياة الأبدية والأكثر أهميّة من حيث إنّها الحياة

١. الإمام الحافظ عماد الدين أبو الفداء إسماعيل بن كثير القرشيّ الدمشقيّ، قصص الأنبياء، تحقيق عبد الحيّ الفرماوي، الطبعة

التطوّر المنشود لعالمنا الإسلاميّ ليس تغريباً ولا تحديثاً ❖ ٢٩١

الأبدية التي لا موت فيها ولا حياة. عرف المسلمون أنّ عليهم تنظيم حياتهم وفقاً لتعاليم دينهم. من هنا نشأ علم الفقه في القرون الأولى من التاريخ الهجريّ استخراجاً للأحكام الشرعيّة التي يجب تطبيقها في حياة المسلم العمليّة الخاصّة وفي علاقته بغيره، ونشأ أصول الفقه وهي القواعد التي يتوصّل بها إلى استنباط الأحكام الشرعيّة العمليّة.

على هذا النحو يعدّ أيّ تنظيم أو ابتكار نموذج في أيّ مجال من مجالات نظم الحكم والاقتصاد وإدارة المجتمع - لا يراعي هذه الرؤية - تغريباً لا يصلح للمسلمين لاختلافه مع الأسس التي تشكّل الهوية الإسلاميّة، وهو ما سيأتي تفصيله لاحقاً.

الموقف من فصل الدين عن الدنيا

كثر الحديث عن أنّ الفلسفات الغربيّة كالليبراليّة والرأسماليّة لا تتعارض مع الدين وأنّها وغيرها إنّما تقيم نظاماً دنيوياً خالصاً لا صلة له بالدين ذلك أنّ الدين ما هو إلّا علاقة شخصيّة بين العبد وربّه. هنا وجب التأكيد أنّ الإسلام بإمكانه استيعاب أكثر من تصوّر لنظام سياسيّ أو اجتماعيّ، ويستوعب اختلافات تفصيليّة داخل أيّ نظام اقتصاديّ. المهمّ أن تظلّ الرؤية العقديّة للإسلام ومصادر شريعة الإسلام المرجعيّة الأساسيّة لأيّ نظام دنيويّ.

من هنا كانت الرؤية التي أساسها فصل الدين عن الدنيا رؤية تتعارض مع الفهم الصحيح للإسلام ومن هنا كانت المبرر الثاني لرفض التغريب.

وإلى تفصيل القول

كنت قد حاولت في مقال تفصيليّ في موضع آخر عرض المبررات المنطقيّة والعقليّة لرفض اختزال الدين في علاقة شخصيّة بين العبد وربّه. يمكن إيجازها على النحو التالي:

لقد رفض الكثير من الفلاسفة وعلماء الأنثربولوجيا المفهوم الديكارتي للذات المنعزلة التي تقف وحدها تكتشف ذاتها أولاً ثمّ تكتشف موجودات العالم الأخرى، فالمرء لا يفهم أو يدرك ذاته فهماً نظريّاً، ولكنّه يكتشف ذاته أو ماهيّته من خلال شبكة العلاقات التي تربطه بغيره في العالم الذي يعيش

فيه والتي من خلالها فقط يفهم أو يكتشف ذاته. وإن كان هذا الفهم للذات الذي يتحدّد من خلال العالم المحيط لا يلغي حرية المرء. يرتبط الفرد - إذن - بوشائج مجتمعية تحدّد جوهره وقد تحدّد من فهمه للدين وتطبيقه لشرائعه. فقد يساعده المجتمع على فهم دينه وحفظ آياته وأداء شعائره، وقد لا يساعده. يتحدّد فهم المرء للدين - إذن - بالظروف المجتمعية والتاريخية التي وجد فيها، وبالتالي فالله العالم بكلّ هذا والعالم بكلّ شخص هو من سيحاسب الناس وفقاً لما يعذرهم بخصوصه وما يقدره لظروفهم.

أمّا إذا كان المقصود بالعلاقة الفردية أن نسمح لكلّ فرد منّا بفهم خاصّ للدين، فهذه إمّا دعوى للفوضى وإمّا دعوى للكفر وإنكار الإسلام وإمّا فهم متناقض. فهي دعوى للفوضى لأنّ هذا الطلب يشبه طلب أن نترك لكلّ شخص أن يفهم القانون فهماً خاصّاً به ولا يحقّ لأحد أن يحاسبه على الأفعال الناتجة من هذا الفهم الخاصّ. هذا سيؤدّي حتماً إلى فوضى، إذ لن يصبح هناك تشريع منظم لشؤون الحياة يمكن تنفيذه، وستحوّل الحياة إلى فوضى.

أمّا القول باستبدال القانون بالدين استبدالاً تامّاً، فهو قول يعني رفض الدين تماماً وإحلال القانون الوضعي مكانه. والدين الاسلامي جاء منظماً لحياة المسلم. فهذا إنكار للدين والإسلام لأنّه إنكار لما جاء به الدين.

وأن تقبل بأنّ هناك إلهاً وإسلاماً طبعاً يعني أن تقبل بما جاء به كتاب الله، وما أكثر الآيات التي جاءت منظّمة لحياة المسلم وعلاقاته بغيره من المسلمين وغيرهم! ما معنى أن تقبل بوجود الإسلام وتعترف به ثمّ تطلب قوانين وضعيّة بديلة له؟ هذا تناقض.^(١) القوانين الوضعيّة المنظّمة لحياتنا ليست مرفوضة في ذاتها ولكنّها ترفض متى عدّناها بديلاً لشريعة الإسلام. أمّا القوانين الوضعيّة التي توضع لتنظيم حياة المسلمين والتي تتخذ من الإسلام وشرعيته الإطار العامّ الذي تصاغ القوانين وفقاً له ومراعاة له، فلا ضير فيها على الإطلاق.

١. بهاء درويش، بأيّ معنى يمكن اختزال الدين في علاقة شخصيّة بين العبد وربّه. جريدة الجارديان المصرية. ١٢ مايو ٢٠٢١:

وإذا كان المقصود بالعلاقة الفردية بين العبد وربّه تصوّراً ميتافيزيقياً أنّ بيد الله وحده تحقيق حاجات الفرد، فإنّه لما كان الفرد يحيا في مجتمع ما وكانت هويّته في أساسها هويّة مجتمعيّة بالمعنى الذي أوضحناه، كان من الطبيعيّ - نتاجاً لذلك - أن تكون حاجات المرء ورغباته حاجات مجتمعيّة أي حاجات نشأت نتيجة لوجود الفرد في مجتمع، أو حاجات خاصّة يتعلّق تحقّقها بأفراد آخرين، فلا وجود - وفقاً لهذا التصرّو - للقول إنّ العلاقة بين العبد وربّه علاقة فردية، ولكنّها - متى اتّجه لربّه لتحقيقها - كانت علاقة قوامها حاجة المرء إلى الله لتنظيم علاقته بغيره. وهو ما انطوى عليه شرع الله فعلاً.

حاجات الفرد المجتمعيّة نوعان: حاجات مادّيّة وحاجات روحيّة - جميعها حاجات تربط صاحب الحاجة بآخرين، وبالتالي فإن تطلب من الله تحقيقها فهذا يعني أن تطلب منه أن ينظّم لك علاقتك بغيرك من بني البشر.

هل العبادات علاقة فردية بين العبد وربّه؟

حتّى هذه الجزئية لا تبرّر القول إنّ الدين علاقة فردية شخصيّة بين العبد وربّه لأنّ هذا سيعني إمّا قصر مفهوم الدين على العبادات وهذه تجزئة محلّة وإنكار لأمر معلومة في الدين، من تنظيم الدين لعلاقات الزواج والطلاق والميراث والبيع والشراء وسائر المعاملات الماليّة الأخرى من اقتراض وردّ والتزام بالعهود والقيم الأخلاقيّة الواجب توافرها بين المسلمين أنفسهم من ناحية وبينهم وبين غير المسلمين من ناحية ثانية، وإمّا تناقض ناتج من الإيمان بالله والاعتقاد بأنّه خالق هذا الكون المنظّم له والذي يستحقّ منّا الصلاة والصوم وسائر العبادات، ثمّ نرفض بقيّة أوامر الله ونواهيه التي أرسلها في كتابه الحكيم منظّماً بها الشؤون الدنيويّة^(١).

وعليه، فإنّه لما كان الدين جزءاً من هويّة المسلم وكان الدين منظماً وواصفاً لحياة المرء في حياته الممتدّة منذ الميلاد حتّى الحياة الآخرة بعد الوفاة، كانت التصورات الغربيّة للتحديث التي لا تتفق مع التصرّو الإسلاميّ تصوّرات لا تصلح لتطوير مجتمعاتنا.

والآن: ما الذي تحتاج إليه أمتنا الإسلاميّة

لاشكّ في أنّها في حاجة إلى عدّة أمور: مناقشة أسباب تدهور قوّتنا الثقافيّة والفكريّة الحاليّة بالقياس إلى الغرب، الثاني: بحث كيفيّة التعامل مع مستجدّات الواقع في شتّى ميادينّه بطريقة لا تعارض مع الثوابت الإسلاميّة، ولكنّنا ما هكذا فعلنا.

تركنا للغرب قيادة التنظير، إن لم تكن عمليّة التنظير بأسرها. تركناه- ربّما كانت هذه إحدى مظاهر ضعفنا- يضع المفاهيم والتصورات الضروريّة لقيادة حياة عصريّة مثل مصطلحات العلمانيّة والحدائث والتنوير ثمّ رحنا نلهث وراءه: إمّا دفاعاً عن أنفسنا برفض هذه المفاهيم والتصورات، أو حسرة لأنّنا لسنا كذلك، أي إنّنا لا نتّصف بأنّنا حدائثيون أو علمانيّون، وإمّا دعوة لمتابعة هذه المفاهيم وتنفيذها والأخذ بها: أي أن نكون علمانيّين وحدائيّين.

كان من المفترض أن ينطلق فكرنا الفلسفيّ المؤسّس لتطوّرنا من بيئتنا نحن: ننحت المصطلحات المعبّرة عن مفاهيمنا التي نحتاج إليها لتساعدنا على التعامل مع واقعنا المعاصر، أو مواكبة تطوّرات العصر مواكبة لا تعارض مع ثوابت العقيدة الإسلاميّة ولكنّنا للأسف ما هكذا فعلنا.

هذا هو المنطلق الذي أمرنا- كمسلمين- أن نتّبعه. فهو من جانب يجنّبنا التغريب والوقوع في هيمنة الآخر، ومن جانب آخر يميّكننا من تجاوز العقبات التي تظهر الإسلام ديناً جامداً غير قادر على التجاوب مع مستجدّات العصر وذلك ببيان كيفيّة التعامل مع أمور الواقع الحاليّة في ظلّ المرجعيّة والإطار العام للشريعة الإسلاميّة؟

الأمر الآخر، هو أنّ الدين الإسلاميّ أيضاً يشجّع على الانفتاح على الآخر، كما أنّه لا يرفض الاختلاف. فالانغلاق لا يؤدّي إلّا إلى التجمّد وخاصّة في الثقافة. من هنا كان على المسلم التحليّ بقوة معرفيّة ناجمة عن سياسات تعليميّة رشيدة انطلاقاً من تحرّر سياسيّ واجتماعيّ مشروط بأسس العقيدة

التطوّر المنشود لعالمنا الإسلاميّ ليس تغريباً ولا تحديثاً ❖ ٢٩٥

والشريعة^(١). بهذه القوّة المعرفيّة بأمر دينه ودينه والمكتسبة باستمرار يمكنه إيجاد السبل والحلول التي تمكّنه من التعامل مع مستجدّات الواقع بالتدرّج من دون مخالفة الرؤية الكونيّة المشتقّة من العقيدة الإسلاميّة وبشكل يتّسق مع مقاصد الشريعة.

قد يذهب بعضهم إلى أنّ تقدّم الأُمّة الإسلاميّة لن يجري إلّا بالنهج الغربيّ القائم على تحييد الدين تماماً، وأنّ هذا النهج هو ما نقل الغرب إلى مرحلة الحداثة التي عاشوها وتقدّموا فيها في كلّ الميادين نظيراً وتطبيقاً. الردّ على ذلك أنّ إعمار الدنيا- بالتفكير لأنفسنا في شتّى مناحي الحياة- ليس أمراً مرفوضاً بل هو مطلوب ولكن للمدى الذي لا يتعارض مع الرؤية الإسلاميّة للكون والحياة التي تتفق أيضاً مع فهم العقيدة الإسلاميّة. هذه المرجعيّة الثابتة عبر التاريخ تمكّنك من العمل وفقاً لها كمرجعيّة ثابتة. ثمّ إنّ الغرب الذي حيّد الدين وانطلق من مفاهيم بشريّة أطلق عليها مفاهيم الحداثة، لم يستمرّ عليها طويلاً حتّى انتقل إلى مرحلة ما بعد الحداثة، ثمّ مرحلة ما بعد بعد الحداثة. فالتفكير لنفسه بمرجعيّة بشريّة لم يحقّق له الرفاهية أو الحياة المثاليّة التي كان يعتقد إمكانية تحقيقها. الردّ الأخير أنّنا لم نجرب الانطلاق العصريّ الذي لا يختلف في تفاصيله وتوجّهاته مع المرجعيّة الإسلاميّة، فعلى أيّ أساس حكمنا بعدم إمكانية تحقيق التطوّر على هذا النحو؟

١. عبد الرشيد الصادق محمودي، الثقافة العربيّة والغرب، مجلّة الهلال، إبريل ٢٠٠٥، ص ١٠٥.

المصادر

١. الإمام الحافظ عماد الدين أبو الفداء إسماعيل بن كثير القرشيّ الدمشقيّ، *قصص الأنبياء*، تحقيق عبد الحي الفرماوي، الطبعة الخامسة، دار الطباعة والنشر الإسلامية ١٩٩٧
٢. السيد الزيات، *الإصلاح.. والتحديث.. والتنمية*. العدد الرابع، *مجلة الهلال*، ابريل ٢٠٠٦
٣. بهاء درويش، بأي معنى يمكن اختزال الدين في علاقة شخصية بين العبد وربّه. *جريدة الجارديان المصرية*. ١٢ مايو ٢٠٢١ (<https://www.alguardian.com/52412>).
٤. حسن حنفي «ما بعد الغرب.. عودة الشرق: نحو أطروحة تستردّ حضارتنا المشرقية أصالتها المؤسسة» *مجلة الاستغراب*، العدد ١٧، خريف ٢٠١٩
٥. حسن حنفي، من النقل إلى العقل، *الجزء الخامس «علوم الفقه»*. القاهرة مركز الكتاب للنشر ٢٠١٦
٦. سعيد عاشور وآخرون، *دراسات في تاريخ الحضارة الإسلامية العربية*، الاسكندرية، دار المعرفة الجامعية، ١٩٩٦.
٧. طارق البشري، *الحوار الإسلاميّ العلمانيّ*، القاهرة، دار الشروق، الطبعة الثالثة، ٢٠٠٦
٨. طه حسين، *مستقبل الثقافة في مصر*، مؤسسة هنداوي ٢٠١٤
٩. عبد الرشيد الصادق محمودي، *الثقافة العربية والغرب*، *مجلة الهلال*، ابريل ٢٠٠٥
١٠. عزت قرني «نحن والمعرفة الغربية» *مجلة الفكر المعاصر*، العدد السابع، يوليو- سبتمبر ٢٠١٧
١١. علازمي الشربيني المرسي ماضي، «*النهضة العربية الحديثة في الأدب العربيّ أسبابها ومظاهرها*» المجلد ١٠٨، خريف ٢٠١٩، ص ١٩١٧-١٩٤١.

المراجع الأجنبية

12. Islam, M. 2019. *Islam and Civilization. Analysis Study on the History of Civilization in Islam*. In Journal Al-Insyiroh: Journal Study Keislaman Vol:5, No.1 <https://core.ac.uk/download/pdf/231326213.pdf>

معنى التغريب وتاريخه في العالم الإسلامي الحديث والمعاصر

د. غيضان السيد علي^(١)

التغريب هو إخراج المسلمين من ذاتيتهم الخاصة ودمجهم في ذاتية أخرى هي الذاتية الغربية، وإحلال ثقافة غربية محل الثقافة الإسلامية. والتغريب هو أحد محاولات طمس الهوية الإسلامية أو مسخها أو احتوائها، ومحو مقوماتها الذاتية، وتدمير فكرها، وتسميم منابعها الثقافية، بواسطة الغرب الذي بدأ تلك المحاولات منذ بدايات العصر الحديث تحت شعار استعلائي فحواه «الصعود الذي لا يقاوم للغرب»، وهو ذلك الشعار الذي صاغه وعبر عنه الأكاديمي الفرنسي سيرج لاتوش^(٢) في كتابه «تغريب العالم».

والتغريب في جوهره عملية أيديولوجية تنغياً لإحلال الهوية الغربية محل الهوية الإسلامية الأصيلة. والتغريب مصطلح استعمله الاستشراق الغربي لوصف عملية التغير المقصودة التي تقوم على إخراج المسلمين من هويتهم الأصيلة التي بُنيت وترسخت على مدار ما يقرب من خمسة عشر قرناً من الزمان. تلك الهوية التي جعلت معظم محاولات التغير والغزو الثقافي تبوء بالفشل إلا قليلاً. فلا يخفى على القارئ أنّ محاولات التغريب قد نجحت في تغيير بعضاً من ملامح الهوية الإسلامية في تركيا الحديثة

١. أستاذ الفلسفة الحديثة المساعد بجامعة بني سويف، مصر.

وقطع صلتها بإضيقها الثقافي الإسلامي، حتى طال بها الوقوف المذل على باب الاتحاد الأوروبي كي تنتمي إليه دون جدوى؛ لأن الغرب لا يريد نذاً إنما يريد تابعاً ذليلاً.

وعملية التغريب تقوم على أسس محددة بدقة تستهدف تحقيق مآربها المحددة -أيضاً- بدقة، والتي تستهدف حمل العالم الإسلامي على الانصهار في الحضارة الغربية، والقضاء على مقومات الهوية الإسلامية والانفصال عن التاريخ واللغة والثقافة تحت دعاوى براءة تحمل اسم المدنية والعصرية والحداثة والتقدم والتحضّر ومواكبة العصر... إلخ. ولكنّها في الحقيقة دعاوى زائفة لها أهداف خبيثة هي القضاء على الهوية الإسلامية الأصيلة بإدخال عناصر غريبة عليها، وتحويلها عن طبيعتها الأصيلة، وتقريبها من الهوية الغربية، وذلك لتحقيق العديد من الأهداف الاقتصادية والسياسية والاجتماعية التي تستهدف السيطرة على كلّ خيرات الشرق الإسلامي، تلك المحاولات التي بدأت منذ العصور الوسطى والتي انعكست في الحروب الصليبية التي تدثرت بالصليب وهي تبحث عن غسل الشرق ولبنه وخيراته، وظلّت حتى وقتنا الراهن. هدفها الأول أن يظلّ هذا الشرق ضعيفاً ممزقاً يدين بالولاء للغرب، ولا يخرج على ما رسمه له من تخلف وتبعية قيد أنملة.

وقد ساعد على انتشار التغريب تكنولوجيا الاتصال الحديثة التي أصبح العالم بفضلها قرية صغيرة، ففي عصر السماوات المفتوحة ضعفت السيطرة الحكومية على كلّ ما يمكن بثّه عبر الأقمار الصناعية أو مواقع التواصل الاجتماعي، حيث أصبحنا نعيش أزهى عصور السيولة المعلوماتية ممّا يحتمّ على المثقف المسلم الغيور على هويّته الإسلامية أن يبذل جهوداً مضاعفة للتنبيه والتوعية والتحذير من خطورة التغريب وأثره في المجتمعات الإسلامية. ممّا يجعلنا دائماً في وضعية استنفار لمقاومة محاولات الاحتواء والانصهار، والمحافظة على التميّز والاستقلال والهوية الإسلامية الحقيقية. ولا يعدّ هذا في الحقيقة دعوة إلى التشرنق حول الذات أو الانغلاق وصمّ الآذان. فلا بأس بالحوار والتبادل الفكري والثقافي والعلمي، والتلاقح بين الثقافات، فذلك من شأنه أن يساعد على الثراء

معنى التغريب وتاريخه في العالم الإسلامي الحديث والمعاصر ❖ ٢٩٩

الفكريّ وتحريك العقول والرقّيّ بالوعي الإنسانيّ إلى أعلى مدارج الوعي. لكنّ ما نرفضه بشدّة هو طمس هويّتنا وإحلال هويّة غربيّة محلّها وهو الأمر الذي يتغيّاه التغريب ودعائه.

فما المقصود بالتغريب في اللغة والاصطلاح؟ وما تاريخ التغريب في العصر الحديث؟ وكيف يتسلّل إلينا التغريب في الوقت الراهن بعد انقضاء عصر الاستعمار؟ وما آليّاته ووسائله؟ ومن خلال الإجابة عن تلك الأسئلة يدور هذا البحث الذي يسعى في المقام الأول إلى تعريف التغريب والوقوف على تاريخه في العصر الحديث وكيف استمرّ إلى وقتنا الراهن.

أولاً: المقصود بالتغريب في اللغة والاصطلاح

التغريب في اللغة العربيّة مصدر قياسيّ للفعل غير الثلاثيّ «عَرَبَ». وهذا الفعل مَرِيدٌ بالتّضعيف. وأظنّ أنّ معنى هذه الزيادة هو «صَيُورَة شيء شَبَه شيء»^(١). والتغريب لفظ يفيد البعد والابتعاد عن الموطن الأصليّ الذي وُلِد فيه المرء ونشأ وترعرع. وفي «لسان العرب» لابن منظور:

تَغَرَّبَ: أتى من قِبَل الغرب. والتغريب هو النفي والإبعاد عن البلد طبقاً لما جاء في الحديث الشريف من أمر تغريب الزاني، إذا لم يحصّن، وهو نفيه عن البلد الذي وَقَعَت الحِنَايَةُ فيه. والتغريب هو البُعْدُ. والغربة هي النزوح عن الوطن. والغريب هو البعيد عن وطنه وأهله وقومه وأرضه. والمغترب هو من قصد الغربة. واغترب الرجل أي نكح في الغرائب وتزوَّج بغير أقاربه^(٢).

ويعني التغريب -أيضاً- من جهة ما: الانتقال الإجماليّ والابتعاد الاضطراريّ الذي لا يملك الإنسان السلطة لردّه أو دَفْعَه، بل يُفَرَض عليه فرضاً. ويسمّي بعض الدارسين هذا النمط من الارتحال

١. فريد محمد أمعشوش، التغريب مفهومًا وواقعًا، تم الدخول عليه في ٢٠١٢/٦/٣٠ على الرابط الإلكتروني التالي:
darululoom-deoband.com/arabic/articles/tmp/1582783545%2009-Dirasat-4_1437_5.htm

٢. ابن منظور، لسان العرب، الجزء الأول، تحقيق جملة من المحقّقين، بيروت، دار صادر، د. ت، ص ٦٣٨-٦٤٠.

بـ«غربة القهر»^(١). ويتخذ التغريب أشكالاً مختلفة، لعلَّ أخطرها «التغريب الثقافي»؛ لأنَّه يُبدل ثقافيّ يتغيّر إحلال ثقافة أجنبية محلَّ الثقافة المحليّة الأصليّة، مع ما يرافق ذلك من مظاهر التبدّل والتغيير^(٢). وبناء على هذه التعريفات يمكننا أن ننتهي إلى القول بأنّ التغريب -لغةً- هو التنحية والإقصاء من الوطن الأصليّ بكلِّ ما يحمله معنى الوطن من معانيّ حسّيّة ومعنويّة. ولذلك يمكننا القول إنَّه لا سبيل إلى فهم هذا المعنى، إذا ما اقتصرنا على الدلالة المعجميّة للتغريب، بل لابدّ من ربط هذا المعنى بالدلالة السياسيّة والأيدولوجيّة والحضاريّة للكلمة. والواقع أنّ دلالة التغريب تتغيّر بانتقالنا من الإطار اللغويّ إلى الأطر الثقافيّة والسياسيّة والاجتماعيّة، وتشعّب معانيه مع توالي الأيام.

ففي أيامنا الراهنة أصبح للتغريب معنى مغاير لما كان في الأزمان الخوالي. فالتغريب اليوم في الاصطلاح الثقافيّ والفكريّ المعاصر، هو: تيّار فكريّ كبير، ذو أبعاد سياسيّة، واجتماعيّة، وثقافيّة، وفنيّة، يرمي إلى صيغ حياة الأمم عامّة، والمسلمين خاصّة بالأسلوب الغربيّ، وذلك بهدف إلغاء شخصيّتهم المستقلّة، وخصائصهم المتفرّدة، وجعلهم أسرى التبعيّة الكاملة للحضارة الغربيّة^(٣). كما يعني التغريب من زاوية أخرى:

«حالات التعلّق والانبهار والإعجاب والتقليد والمحاكاة للثقافة الغربيّة، والأخذ بالقيم والنظم وأساليب الحياة الغربيّة؛ بحيث يصبح الفرد أو الجماعة أو المجتمع المسلم الذي له هذا الموقف أو الاتجاه غريباً في ميوّله وعواطفه وعاداته وأساليب حياته وذوقه العامّ وتوجّهاته في الحياة، ينظر إلى

١. عبدالرزاق الخشروم، الغربة في الشعر الجاهليّ، دمشق، منشورات اتحاد الكتاب العرب، ١٩٨٢، ص ١٤.

٢. فريد محمد أمعشوش، التغريب مفهومًا وواقعًا، مرجع سبق ذكره.

٣. الموسوعة الميسرة في الأديان والمذاهب والأحزاب المعاصرة، المجلّد الأول، إشراف ومراجعة: مانع بن حماد الجهنيّ، دار

الندوة العالميّة للطباعة والنشر، ط ٣، ١٤١٨ هـ، ص ٧٠٨.

معنى التغريب وتاريخه في العالم الإسلامي الحديث والمعاصر ❖ ٣٠١

الثقافة الغربية وما تشتمل عليه من قيم ونظم ونظريات وأساليب حياة نظرة إعجاب وإكبار، ويرى في الأخذ بها الطريقة المثلى لتقدّم جماعته أو أمته الإسلامية^(١).

ومن ثم تكون الصيغة المختصرة لمعنى التغريب هي:

«حركة موجهة لصبغ الثقافة الإسلامية بصبغة غربية، وإخراجها عن طابعها الإسلامي الخالص، واحتوائها على النحو الذي يجعلها تفقد ذاتيتها وكيانها وتذوب فيما يسمى بـ «الثقافة العالمية» أو الفكر الأممي^(٢).

فيعيش المسلم في بلاده، ولكنّه يحمل ثقافة، وفكر، وأخلاق، وحياة الغرب. ومن ثمّ يمكننا القول إنّ التغريب لا يحدث من تلقاء نفسه، ولا يحدث نتيجة لتطوّر أو انتكاس في الطبيعة العامة للشعوب، وإنّما يجري بفعل فاعل واستدراج مستدرج. وهل هناك فعل أكبر وأوضح من أن ينقل الإنسان من واقعه إلى واقع آخر، أو يحوّل هواه وحبّه إلى حبّ الآخر، بل يفصمه ويفصله عن واقعه لكي يعيش واقعاً بعيداً عنه مكاناً وربّما زماناً، ولكنّه يتلبّس به ويصير هو إياه^(٣)».

ولذلك نرى أنّ مصطلح التغريب مصطلح أسسه واستعمله المستشرقون للتعبير عن الخطّة التي تقوم بها القوى ذات النفوذ السياسيّ الخارجيّ في حمل العالم الإسلاميّ على الانصهار في مفاهيم الغرب وحضارته، والعمل على إخراج المسلمين من هويّتهم الإسلاميّة التي أقامها الإسلام من خلال

١. عمر التومي الشيباني، التغريب والغزو الصّهيونيّ، مجلة الثقافة العربيّة، ليبيا، ع. ١٠، س ٩، ١٩٨٢، ص ١٦٢.

٢. نادية شريف العمري، أضواء على الثقافة الإسلامية، بيروت، مؤسسة الرسالة، الطبعة التاسعة، ٢٠٠١، ص ٢٢٦.

٣. شلتاغ عبود، الثقافة الإسلامية بين التغريب والتأصيل، بيروت، دار الهادي للطباعة والنشر والتوزيع، ط ١، ٢٠٠١،

مجتمعهم وكيانهم ووجودهم السياسي والاقتصادي والاجتماعي وصهرهم في بوتقة الغرب^(١).
والتغريب في أبسط مفهوم له، كما يعرفه الأستاذ أنور الجندبي، هو:

«حمل المسلمين والعرب على قبول ذهنية الغرب، والتخلي عن الدعائم الأصلية التي تفرض ذاتية خاصة وطابعاً مميزاً للإسلام، وإثارة الشكوك في الثقافة والاجتماع والاقتصاد والتشريع والتربية، وغرس مبادئ التربية الغربية في نفوس المسلمين، حتى يشبوا مستغربين في حياتهم وتفكيرهم، وحتى تجفّ في نفوسهم موازين القيم الإسلامية»^(٢).

أو هو بمعنى أدقّ وأكثر شمولاً هو:

«خلق عقلية جديدة تعتمد على تصوّرات الفكر الغربي ومقاييسه، ثمّ تحاكم الفكر الإسلامي والمجتمع الإسلامي من خلالها بهدف سيادة الحضارة الغربية وتسيدها على حضارات الأمم، ولا سيما الحضارة الإسلامية»^(٣).

وهو بمعنى ثالث:

«طبع العرب والمسلمين والشرقيين عامة بطابع الحضارة الغربية والثقافة الغربية»^(٤).

وتُعرّف الموسوعة الميسرة في الأديان والمذاهب المعاصرة التغريب تعريفاً وظيفياً يبيّن الأيديولوجية الحقيقية من ورائه، فتري أنّ التغريب هو:

١. أنور الجندبي، أهداف التغريب في العالم الإسلامي، القاهرة، الأمانة العامة للجنة العليا للدعوة الإسلامية بالأزهر الشريف،

د. ت، ص ٣.

٢. أنور الجندبي، الإسلام والدعوات الهدامة، بيروت، دار الكتاب اللبناني، ط ١، ١٩٧٤، ص ٢٤٥. وانظر المرجع السابق،

ص ٣.

٣. أنور الجندبي، شبهات التغريب في غزو الفكر الإسلامي، دمشق، المكتب الإسلامي، ١٩٧٨، ص ١٣

٤. محمد محمد حسين، حصوننا مهددة من داخلها، بيروت، مؤسسة الرسالة، الطبعة الثامنة، ١٩٨٣، ص ١٤٢.

معنى التغريب وتاريخه في العالم الإسلامي الحديث والمعاصر ❖ ٣٠٣

«هجمة نصرانية صهيونية استعمارية في آن واحد التفت على هدف مشترك بينها وهو طبع العالم الإسلامي بالطابع الغربي تمهيداً لمحو الطابع المميز للشخصية الإسلامية»^(١).

ويعضد هذا التعريف ما ذهب إليه ا.ل. شاتلييه^(٢) بقوله:

«ولا شك في أن إرساليات التبشير من بروتستانتية وكاثوليكية، تعجز عن أن تزعج العقيدة الإسلامية من نفوس متحليها، ولا يجري لها ذلك إلا ببث الأفكار التي تتسرب مع اللغات الأوروبية فنشرها اللغات الانكليزية، والألمانية والهولندية والفرنسية، يتحك الإسلام بصحف أوروبا، وتمتهد السبل لتقدم إسلامي مادي، وتقضي إرساليات التبشير لبانتها من هدم الفكرة الدينية الإسلامية، التي لم تحفظ كيائها وقوتها إلا بعزلتها وانفرادها»^(٣).

والتغريب بهذا المعنى يعد إستراتيجية غربية محدّدة الأهداف والوسائل تستهدف كلّ مقومات الهوية الإسلامية من دين وعقيدة وأخلاق ولغة وعادات وتقاليده. وهي سياسة بعيدة المدى جرى وضعها موضع التنفيذ، ومن ثمّ فهي تؤثر تأثيراً مباشراً في حاضر الشعوب المستهدفة ومستقبلها، بدءاً من عملية صنع القرار وانتهاء بما يقدم من موادّ للترفيه والتسلية عبر الوسائل السمعية والبصرية^(٤). ولذلك كان للتغريب آلياته التي يستعين بها لتحقيق أهدافه، وقد كان من أهمّها: التعليم الوافد، وفرض نظام الربا على الاقتصاد، وحجب القانون الرّبانيّ المتمثّل في الشريعة الإسلامية، وفرض القانون الوضعي، وتزييف مفاهيم الإسلام الأساسية من خلال تقديم آليات منهجية تفسيرية وتأويلية آمن بها واعتنقها بعض المسلمين الذين وقعوا في براثن التغريب، مرتئين أنّه لا تحضر ولا تقدّم إلا بالانصياع للثقافة الغربية، وأتباع خطاها والسير على نهجها. والعمل على تذويب الفوارق بين

١. الموسوعة الميسرة في الأديان والمذاهب المعاصرة، ص ٧١٥.

2. A.L. Chatelier

٣. ا.ل. شاتلييه، الغارة على العالم الإسلامي، لخصها ونقلها إلى العربية: مساعد اليافي، ومحب الدين الخطيب، جدة، منشورات

العصر الحديث، الطبعة الثانية، ١٣٨٧ هـ، ص ١٧-١٨.

٤. احمد عبدالوهاب، التغريب طوفان من الغرب، القاهرة، مكتبة التراث الإسلامي، الطبعة الأولى، ١٩٩٠، ص ٣-٤.

الفكر الإسلامي والفكر الغربي، والعمل على تحطيم الوحدة الإسلامية، وإعلاء القوميات والصراعات العرقية والاثنية، وإحياء الفرق القديمة، وخلق فرق جديدة (كالبهاية والقاديانية)، والحد من نفوذ اللغة العربية التي يجب أن تنتشر مع الإسلام ومغالبتها بالعاميات من ناحية وباللغات الأجنبية من ناحية أخرى، وإفساد المراجع وتغيير المفاهيم، وهدم المجتمع بإدخال وسائل الإباحية والكشف والعري، والقصص الماجن، والهجوم على القرآن والسنة، والتاريخ والتراث، وأحياء مفاهيم التصوف الفلسفي وفلسفات الغنوص وعلم الأصنام عند اليونان^(١).

وأبرز أهداف التغريب: الحيلولة دون قيام وحدة الفكر الإسلامي التي هي مصدر وحدة الأمة، والعمل على بلبلة العقول والنفوس بعشرات من المذاهب والدعوات، وتعميق الفوارق الثقافية والاقتصادية في الأمة «الواحدة» بما يحول دون قيام «الوحدة». ومن ثم عملت المحاولات التغريبية على القضاء على وحدة الأمة الإسلامية وتعميق مفهوم القوميات الإقليمية، وإثارة النزعات الإقليمية والقومية والعصبية. وكان هدف الغرب من التغريب أن يتبع المسلمون أسلوبه وأن يتجاهلوا المنهج الرباني الأصيل كي يظلوا تابعين لمناهج الغرب تبعية كاملة فلا يقيموا حضارة تقوّض حضارته المادية وتقلقه وتُقصّ مضجعه.

ولذلك يصير التغريب أكثر خطورة من الاحتلال العسكري، فكثير من الشعوب أُحتلت وما إن نالت استقلالها حتى عادت سيرتها الأولى وربما بصورة أفضل، أمّا التغريب فهو احتلال للعقل والنفوس والروح، إنه مسخ للشخصية الأصلية حتى تنوّه بين العوالم فلا تعرف لها أصل ولا حقيقة.

ثانياً: تاريخ التغريب في العالم الإسلامي الحديث والمعاصر

لم تكن كلمة «التغريب» معروفة ومتداولة قبل أن يصدر المستشرقون الخمسة (جب، ماسينيون، كامبفير، برج، فرار) كتابهم «وجهة الإسلام- نظرة في الحركات الحديثة في العالم الإسلامي» في أوائل

١. أنور الجندي، أهداف التغريب في العالم الإسلامي، ص٧.

معنى التغريب وتاريخه في العالم الإسلامي الحديث والمعاصر ❖ ٣٠٥

الثلاثينيات من القرن الماضي، حتىّ ليتمكن القول إنّ أول من طرح هذا المصطلح هو كبيرهم: هاملتون جب. ويعني به القدر الذي أثّرت فيه الثقافة الغربيّة في الإسلام^(١)».

ولكن لا يعني ذلك أنّ مصطلح التغريب من نتاج القرن العشرين، ولكنّه كما سبق القول مصطلح كما هو معروف بدلالته المعاصرة من نتاج الفكر الغربيّ، ويرتبط بالحركة الإمبرياليّة الأوروبيّة التي انطلقت في القرن التاسع عشر. أي إنّ تلك الموجة التغريبية بدأت مبكراً جداً قبيل النهضة المأمولة التي كان العالم العربيّ والإسلاميّ بصددها، سواء في مصر نتيجة لتوفر رأس مال مملوكيّ كان على وشك الاستفادة منه واستثماره في تحقيق نهضة إسلاميّة توافرت لها كلّ الشروط اللازمة لتحقيق نهضة حضاريّة متكاملة. أو في بلاد الحجاز أو الشام أو في العراق أو في غير ذلك من بلاد الإسلام التي قامت بها حركات اصلاحيةّ تبتغي العودة إلى منابع الإسلام الصحيح والبعد عن الخرافات والأخذ بأساليب التقدّم الحديث، قبل تلك الهجمة الغربيّة الاستعماريّة المسعورة على بلاد الإسلام فأجهضت كلّ محاولة للتقدّم والنهضة.

وقد امتدّت حركة التغريب من خلال مؤسّسات التبشير والاستشراق، ومن خلال دعوات الاقليميّة، والشعوبيّة والعلمانيّة، وإشاعة محاولة انتقاص الدين الإسلاميّ، والحملة على الدين والنبوة والوحي، ومهاجمة بطولات التاريخ الإسلاميّ والغضب من القرآن الكريم، والنظر إليه على أنّه كتاب كتبه بشر، واعطاء القيم الإسلاميّة روح الشكّ الغربيّة التي واجهت بها حركة النهضة الفكر الغربيّ في مرحلة القرون الوسطى بالتشكيك في الكتب المقدّسة^(٢). كذلك فإنّ هذه الحركة التغريبية وجدت طريقها في مجال القصّة والمسرحيّة والرواية السينمائيّة، حيث اتيح لها إشاعة روح التكتشف والعري والإباحيّة ومعارضة القيم الأخلاقيّة والدينيّة. وفي مجال التراث استطاعت هذه الحركة أن تحيي

١. أنور الجندي، الإسلام والدعوات الهدامة، ص ٢٤٣.

٢. أنور الجندي، شبهات التغريب في غزو الفكر الإسلاميّ، ص ٤.

كتابات دعاة الانحلال في الوجدان، والمارقين من الإسلام^(١). كذلك اهتمّ التغريب بدراسة عالم ما قبل الإسلام وحيائه في صورته: الفرعونية والجاهلية والثنية، وحياء الحديث عن الحركات الهدامة كالباطنية والقرامطة والخرمية والبابكية والتوسع في دراستها. وكذلك إسقاط دور الحضارة الإسلامية في التاريخ العالمي إسقاطاً كاملاً، ومحاولة تجاهلها وإنكار أثرها في الغرب وفي الحضارة الحديثة^(٢).

ولقد سعى دعاة التغريب بكل ما أوتوا من قوة إلى تحقيق مسعاهم؛ حتى يجري القضاء نهائياً على أية محاولة ناجحة في المستقبل من الممكن أن تجعل من هذه الأمة المترامية الأطراف أمة متقدمة. فهي تمتلك من الثروات الطبيعية والبشرية والثقافية والدينية، ما يمكنها من إقامة حضارة واعدة تمثل خطراً شديداً على مصالح الغرب، بل تهدد وجوده الذاتي. فكان لا بدّ من طمس هوية هذه الأمة وإكسابها هوية غربية ممسوخة، هدفها إيجاد تابع ذليل لا إرادة له ولا قدرة ولا اختيار، ولا يملك من أمر نفسه شيئاً.

ولذلك كان التغريب، الذي لم يكن اصطلاحه من ابتكارنا في الشرق، ولكنه ظهر في المعجم السياسي الغربيّ باسم «Westernization»، وكانوا يعنون به نشر الحضارة الغربية في البلاد الآسيوية والأفريقية الواقعة تحت سيطرتهم عن طريق إزالة القوى المضادة التي تحفظ لهذه البلاد كياناتها وشخصياتها وعاداتها وتقاليدها، وأهمها الدين واللغة، وفي زوال هذه القوى ضماناً لاستمرار السيطرة الغربية السياسية والاقتصادية حتى بعد إعلان استقلال هذه البلاد وتحررها من نير الاستعمار الغربيّ ظاهرياً^(٣).

١. المرجع السابق، ص ٤-٥.

٢. المرجع السابق، ص ٥.

٣. محمد مصطفى هدارة، التغريب وأثره في الشعر العربي الحديث، مجلّة «الأدب الإسلامي»، المجلد العاشر، العدد الثاني،

معنى التغريب وتاريخه في العالم الإسلامي الحديث والمعاصر ❖ ٣٠٧

وقد أدرك الغرب عقب فشل الحروب الصليبيّة أنّه لابدّ من تغيير المنهج في التعامل مع المسلمين، فالقوة العسكريّة ستفشل أمام قوّة الدين والعقيدة الإسلاميّة، وهنا أيقن الغرب أنّ القوّة العسكريّة وحدها لن تكفي، فراح يدرس الشرق الإسلاميّ دراسة مستفيضة بغرض تقويض حضارته والسيطرة عليه. فهذا سيوفّر له ثروات طبيعيّة، ومواد خام رخيصة الأثمان، وسوقاً واسعة لبيع مصنوعاته بأعلى الأسعار.

وتحت انخداع بعض المسلمين وانهيارهم بمدى ما وصل إليه الغرب من تقدّم مادّي ملحوظ بدأت حركة التغريب تأخذ سبيلها في بلاد الإسلام بشكل عجيب، فكانت بمثابة النار في الهشيم من حيث سرعة الانتشار، وبدأت من أعلى المستويات حيث استعان بعض الحكام والمسؤولين والمؤسّسات من المسلمين بعلماء غربيين في شتّى المجالات وبعضهم في مجال التوجيه والمسؤوليّة. وهنا وجد أنصار التغريب ودعائه الفرصة سانحة للانتشار والتوغّل في العالم الإسلاميّ. ولكن ما نريد أن نوكّده في هذا البحث أنّه لولا الحماسة الداخليّة لما استطاع التغريب أن ينجح هذا النجاح في نشر أفكاره وتحقيق العديد من أهدافه.

ففي عام ١٨٢٦م عندما قضى السلطان محمود الثاني على الإنكشاريّة العثمانيّة أمر باتخاذ الزيّ الأوروبيّ الذي فرضه على العسكريّين والمدنيّين على حدّ سواء. واستقدم السلطان سليم الثالث المهندسين من السويد وفرنسا والمجر وإنكلترا وذلك لإنشاء المدارس الحربيّة والبحريّة. ثمّ بنى محمد علي باشا الذي تولّى حكم ولاية مصر بفرمان من السلطان العثمانيّ عام ١٨٠٥ جيشاً وفق النظام الأوروبيّ، واستقدم ضباطاً فرنسيّين للإشراف على إعداداته وتدريبه. كما عمد إلى ابتعاث خريجي الأزهر إلى أوروبا من أجل التخصّص في العلوم الحديثة كافة، وأنشأ مدرسة الألسن لترجمة أمّهات الكتب الغربيّة بإيعاز من الشيخ الأزهرى رفاعة الطهطاويّ الذي عاد توّاً من أوروبا منبهراً بالعلوم الأوروبيّة التي تقوم على أساس عقلائيّ علمانيّ. كذلك أنشأ أحمد باشا باي الأوّل في تونس جيشاً

نظامياً، وافتتح مدرسة للعلوم الحريّة فيها ضباط وأساتذة فرنسيّون وإيطاليّون وإنجليز. وقد كانت أفكار خير الدين التونسيّ خير معين لحاكم تونس على التوسّع في طلب العلوم الغربيّة. وافتتحت أسرة (الفاجار) - التي حكمت إيران - كليّة للعلوم والفنون وفق النظام الأوروبيّ عام ١٨٢٥ م.

وفي هذا الجوّ العامّ الذي انبهرت به الأنظمة الحاكمة في بلاد الإسلام بما وصل إليه الغرب من تقدّم مادّيّ ملموس وملحوظ، كانت الفرصة سانحة أمام دعاة التغريب ليحقّقوا أهدافهم؛ فأرسلت الإرساليّات إلى لبنان، ومنها امتدّت إلى مصر تحت رعاية الخديويّ إسماعيل الذي كان هدفه أن يجعل مصر قطعة من أوروبا. وتزامن هذا مع عودة المبتعثين من أوروبا محمّلين بالأفكار الغربيّة التي يحملون بنقلها وتطبيقها في العالم الإسلاميّ عن رغبة واقتناع الكثير منهم بأنّها الأفكار العصريّة التي تشير إلى التقدّم والنهضة والتحضّر ومواكبة العصر.

كما قام المستعمر بدوره في خدمة عمليّة التغريب؛ فأنشأ اللورد كرومر المعتمد البريطانيّ في مصر «كليّة فيكتوريا» بالإسكندريّة لتربية جيل من أبناء الحكّام والزعماء والوجهاء المتشبعين بالأفكار الغربيّة؛ ليكونوا أداة للمستعمر في المستقبل لنقل الحضارة الغربية ونشرها في بلاد الإسلام. وقد اتّضح هدف هذه المدرسة في مقولة اللورد لويد (المندوب السامي البريطانيّ في مصر) حينما افتتح هذه الكليّة سنة ١٩٣٦ م:

«كلّ هؤلاء لن يمضي عليهم وقت طويل حتّى يتشبّعوا بوجهة النظر البريطانيّة بفضل العشرة الوثيقة بين المعلمين والتلاميذ».

كما كان لنصارى الشام دور كبير في انتشار حركة التغريب، إذ كانوا أول من اتّصل بالبعثات التبشيريّة وبالإرساليّات، وكانوا من المسارعين بتلقّي الثقافة الفرنسيّة والإنجليزيّة، وكانوا يشجّعون العلمانيّة التحرّريّة وذلك لعدم إحساسهم بالولاء للدولة العثمانيّة، فبالغوا من إظهار إعجابهم بالغرب ودعوا إلى الاقتداء به وتتبّع طريقه، وقد ظهر ذلك جليّاً في الصحف التي أسّسوها وعملوا فيها.

معنى التغريب وتاريخه في العالم الإسلامي الحديث والمعاصر ❖ ٣٠٩

وكان عام ١٩٢٤م عامًا فارقًا في حركة التغريب في البلاد الإسلامية؛ حيث سقطت الخلافة العثمانية مما مهد الطريق لانضمام تركيا إلى الركب العلماني وفُرض عليها التغريب بأقصى صورته فتغيّت كثيرٌ من معالم هويتها الإسلامية. وهنا رأى الغرب أنّ العالم الإسلامي أصبح مهياً تماماً لانتشار الأفكار التغريبية، فأخذ أولاً يُسقط كلمة العالم الإسلامي التي تشير إلى الوحدة، وبدأت كلمة القوميات في الظهور والارتفاع؛ فظهرت القومية الهندية في مواجهة المسلمين في الهند، والقومية الطورانية في مواجهة العرب، والقومية اليهودية. إضافة إلى التحديات الإقليمية والقبلية والطائفية. كما برزت القوميات المختلفة. وقد حاول الاستعمار أن يوقع بينها من ناحية، وبين الأمة من ناحية أخرى. وكان سقوط القدس في أيدي العصابات الصهيونية أكبر انتصار لحركة التغريب في العصر الراهن^(١). فما زال دعاة التغريب يعملون على قدم وساق في بلاد الإسلام، فهم لم يتوقّفوا عند فترة عصر الاستعمار، ولكنهم استمرّوا بعد هذا العصر إلى عصرنا الراهن، وهو الأمر الذي سنتناوله في المبحث التالي.

ثالثاً: التغريب في العصر الراهن

يعمل التغريب في الوقت الراهن على إشاعة بعض المفاهيم الخاطئة التي باتت تُقدّم تحت شعارات برّاقة لينخدع بها المسلمون ويقعوا في شراكها فيبتعدوا تماماً عن هويتهم الإسلامية الأصيلة، عن طريق البثّ الدائم لها عبر وسائل الإعلام المختلفة، وعبر أسماء برّاقة من أبناء المسلمين، من الذين استمالهم الغرب فأصبحوا أبواباً يدعون لكلّ ما هو غربيّ تحت شعارات التحديث والتنوير والتقدّم والمدنية ومقاومة التخلف القادم من التراث. ومن أهمّ هذه المفاهيم التي يعمل عليها دعاة التغريب المعاصر ما يلي:

١. أنور الجندي، العالم الإسلامي والاستعمار السياسي والاجتماعي والثقافي، بيروت، دار الكتاب اللبناني، الطبعة الثانية،

١. نظرية عروبة بغير دين: إنَّ نظرية «عروبة بغير دين» هي نظرية وافدة من الغرب، إذ يحرص دعاة التغريب في الوقت الراهن على تغذية الاتجاه الذي يفصل بين العروبة والإسلام، والواقع أنَّ العروبة والإسلام مترابطان ترابطاً جذرياً. فتشابه العروبة والإسلام هو تشابه عضوي متفاعل ولا مجال لفصل أحدهما عن الآخر، بل أكّد المنصفون أنَّ النهضة العربية الحديثة ليست إلّا تياراً من تيارات النهضة الإسلامية، وأنَّ جميع حركات التحرر التي عرفتها الأقطار الإسلامية إنّما كان مصدرها الإسلام، ولا يزال الفكر الإسلامي هو التراث الحضاري للعرب: مسلمين ومسيحيين^(١). ومن ثمَّ يعمل دعاة التغريب على إضعاف اللغة العربية عن طريق نشر العديد من المدارس والجامعات الأجنبية في ربوع الوطن العربي والإسلامي كافة والتي بات يلتحق بها أبناء الطبقة الارستقراطية وعلية القوم، والذين يعول عليهم في تولي الوظائف القيادية العليا والحساسة في البلاد الإسلامية، وهو أمرٌ بالغ الخطورة في المستقبل.

٢. حقوق المرأة: بالرغم من أنَّ الدعوة إلى «تحرير المرأة» قد آتت ثمارها في تحقيق الكثير من المطالب والحقوق العادلة للمرأة المعاصرة في معظم المجتمعات العربية والإسلامية، والتي كانت حال المرأة فيها أفضل من حالها في بقية المجتمعات على مرّ العصور، إلّا أنَّ دعاة التغريب استغلّوا عدالة قضية «تحرير المرأة» من بعض وجوهها، وتغطّوا بردائها في المطالبة بحقوق متطرّفة تشد المساواة التامّة للمرأة مع الرجل دون مراعاة لفطرة التمايز بين الذكورة والأنوثة، والمطالبة بتحقيق الرغبات الشاذّة والانحرافات السلوكية التي تفقد المرأة أنوثتها، وتدمر أسرتها، وذلك من خلال تلك الدعوات التحررية إلى رفض نظام الأسرة، والعزوف عن الزواج، وإباحة الاجهاض، والدعوة إلى الإباحية، وتشجيع المثلية الجنسية، والحرية في استخدام وسائل منع الحمل... وغيرها من الدعوات الشاذّة المدمرة للمجتمعات، والتي أوصى بها المؤتمر الدولي الثالث للسكان المنعقد بالقاهرة عام

معنى التغريب وتاريخه في العالم الإسلامي الحديث والمعاصر ❖ ٣١١

١٩٩٤. ليتّجه بذلك دعاة التغريب المعاصر إلى تهديد الأسرة (نواة المجتمع الإسلامي) والانتقال من الدعوة الكلاسيكية من «تحرير المرأة» إلى الانحدار إلى المهاترات والشذوذ والتجريب اللاعقلاني.

٣. المدنية الغربية حضارة وثقافة: إنّ الخطأ الذي يعمل دعاة التغريب على إذاعته وانتشاره في البيئات الإسلامية هو الزعم بأنّ المدنية الغربية حضارة وثقافة هي كلّ لا يتجزأ لمن يقتبسها، والواقع أنّ هذا تمويه تكشف خطأه سوابق تاريخية، فقد أخذت اليابان والهند وغيرهما الحضارة دون الفكر والثقافة الغربيين، وكذلك فعل الأوروبيون من قبل إزاء الإسلام وثقافته وعلومه. ولذلك على المسلمين ألاّ ينصاعوا للدعوى التغريبية فيقبلوا فكر غيرهم بقصّه وقضيضه، وهم يعلمون أنّ قيمهم الإسلامية الأصيلة هي مصدر قوتهم وحياتهم، وهي التي تشكّل وجودهم، وهم يدركون أنّ لقيمهم مقوّمات لها طابعها الخاصّ المنفرد، الذي يقوم على التوحيد والمزج بين الروح والمادّة، والعلم والدين، والعقل والقلب. فعلى المسلمين أن يدركوا جيّداً أنّه لا علاقة مطلقاً بين نقل العلوم والتكنولوجيا وبين استيراد القيم^(١). وأنّ بإمكانهم أن يأخذوا ما يناسبهم من منجزات علميّة مادّيّة من دون استيراد القيم الغربيّة المأزومة.

٤. إثارة الشبهات حول بعض مسائل العقيدة والعبادات والمعاملات الإسلامية: لم يستطع الغرب الاقتراب من كثير من مسائل العقيدة والعبادات والمعاملات للتشكيك فيها وإثارة اللغط حولها؛ وذلك لعجزه عن توجيه مطاعن فيها، أو لإدراكه أنّ المسلمين سينتصرون فيها، لوضوح الأحكام بها، فاختار التغريبون بعض المسائل التي تحتمل اللبس من وجهة نظرهم، فراحوا يوجّهون المطاعن إليها، من قبيل: انتشار الإسلام بالسيف، وتعدّد زوجات النبيّ صلى الله عليه وآله وسلم، وأنّ الإسلام لا يزال يمجّد الأصنام، من خلال الطواف والتعبّد حول الكعبة وتقبيل الحجر الأسود، وأنّ المرأة تراث نصف الرجل، وأنّ الإسلام يفرض الجزية على غير المسلمين، وأنّ مفهوم الجهاد الإسلاميّ هو دعوة

١. المرجع السابق، ص ٢٢٣-٢٢٤.

مضمرة إلى الإرهاب^(١). وكلّها مطاعن سبق لكثير من الكُتّاب والمفكرين الإسلاميين تفنيدها وبيان تهافتها.

٥. الفصل بين الماضي والحاضر: أدرك الغرب أنّ مصدر قوّة الشرق وصلابته يستمدّها من تراثه وماضيه العريق، ذاك الماضي الذي شهد سيادة أمة الإسلام على مشارق الأرض ومغاربها، ذلك الماضي الغنيّ الزاخر بكلّ مقوّمات الحضارة. ولن يتمكّن الغرب من المسلمين وسيطر عليهم إلّا إذا تجرّدوا من ماضيهم وأدروا له ظهورهم. ومن أجل تحقيق ذلك راح دعاة التغريب يردّدون آراء غريبة، ومن كثرة تردّدتها أصبحت في حكم المسلّمات عند كثير من أبناء المسلمين اليوم، وفي الواقع ما هي إلّا مقولات زائفة لا أساس لها من الصحّة عند النقد والفحص والتمحيص، وذلك من قبيل: أنّ العالم الإسلاميّ بدأ نهضته الحقيقيّة بوصول الحملة الفرنسيّة والإرساليّات التبشيريّة، أو حملات الاستعمار الغرب، برغم أنّ هذا القول يتعارض تمامًا مع حقائق التاريخ المعاصر ووقائعه، ذلك لأنّ العالم الإسلاميّ قد بدأ نهضته واستهلّ يقظته من خلال أعماقه قبل قدوم حملة نابليون بنصف قرن تقريبًا عندما اهتمّ المسلمون في مصر والحجاز بالعودة إلى منابع الأولى للإسلام المتمثلة في القرآن الكريم وصحيح السنّة النبويّة.

٦. الربط بين الإسلام والتأخّر الحضاريّ: ويمكن القول إنّ هذه المقولة ما زالت أخطر مقولة لدعاة التغريب المعاصر التي يصدحون بها ليلا ونهارًا، ويضربون من أجلها الأمثال في أنّ أوروبا ما تخلّصت من العصور الوسطى المظلمة، ووصلت إلى نهضتها الحقيقيّة، إلّا بالتخلّص من الدين أو بمعنى أصحّ بأن قيّدت الدين وحصرته في تلك العلاقة الخاصّة بين العبد وربّه. وفي الواقع، تنطلي هذه المغالطة على من لا يقفون على الرؤية كاملة؛ في الأديان الأخرى غير الإسلام، فالإسلام ليس دين عبادة وحسب، إنّما هو دين يجمع بين العبادة والشريعة والأخلاق، ويوضّح طبيعة العلاقة بين الله

١. جمال عبد الستار توفيق، متى نفهم حقيقة الغرب، القاهرة، الهيئة المصريّة العامّة للكتاب، ٢٠١٨، ص ٣٧.

معنى التغريب وتاريخه في العالم الإسلامي الحديث والمعاصر ❖ ٣١٣

والإنسان، وبين الإنسان والمجتمع، فهو دين ونظام مجتمع وهو عبادة ومنهج حياة. وهو بذلك يختلف عن مفهوم الدين في الغرب الذي يقتصر على العبادة فقط، وليس له نظام اجتماعي وتشريعي واقتصادي وتربوي مرتبط بعقيدته. ومن ثم تكون مقولة «إنَّ تخلف المسلمين يرجع إلى تمسكهم بالإسلام» هي مقولة زائفة، بل العكس هو الصحيح، فإنهم حين تمسكوا بدينهم سادوا الأمم جميعاً، وهذا ما يشهد به التاريخ. ولذلك فالصواب أن ضعف المسلمين وتخلّفهم إنّما يعود في المقام الأول إلى انصرافهم عن الإسلام وتخلّله من ضوابطه وقواعده.

وهكذا تجري عملية التغريب في وقتنا الراهن وفق مخطط منظم لتدمير القيم الأساسية للفكر الإسلامي بمحاولات متعدّدة تستهدف احتواء الفكر الإسلامي، وحمل المسلمين على قبول ذهنيّة غريبة عنهم، والتفريط في ذاتيّتهم وذهنيّتهم بعد انتقاصها الشديد بمحاولات تزييف التاريخ، وإشاعة المقولات الزائفة التي تعمل على تشويه حقائق الإسلام، من أجل صهر الهوية الإسلامية في بوتقة الفكر الغربيّ. ولذلك علينا اليوم لمواجهة موجات التغريب المتتالية أن نقف موقفاً نقدياً لكل الأفكار الوافدة من الغرب ومراجعتها وفحصها للوقوف على حقيقتها.

رابعاً: وسائل التغريب في العالم الإسلامي

ترتبط وسائل التغريب ارتباطاً وثيقاً بتاريخ التغريب حتّى إنّ لا يمكن الحديث عن تاريخ التغريب من دون الوقوف على وسائله. فقد أيقن الغرب منذ الحروب الصليبيّة أنّه لا سبيل إلى السيطرة على المسلمين عن طريق الحروب واستخدام القوّة؛ لأنّ في دينهم ما يمكنهم من المقاومة والجهاد فتفشل معهما كلّ المحاولات التي تقوم على استخدام القوّة. ومن ثم أخذوا يبحثون عن وسائل بديلة لتغريب المسلمين.

والتغريب مثل - الصهيونيّة والاستعمار - له وسائله وأساليبه الخفيّة المسترة وراء المديّة والخدمات الإنسانيّة العامّة، تقوم على أساس جوهريّ هو فصل الحياة الزمنيّة عن الحياة الروحيّة

الدينيّة. ومعنى هذا أنّ الهدف هو إقامة هذه الانشطاريّة بين قيم الإسلام المتكاملة الجامعة بوصفه ديناً ومنهج حياة للوصول إلى أن يصبح الإسلام ديناً لاهوتياً فقط، ويسقط الآخر منه، وهو جانب النظام الاجتماعيّ ومنهج الحياة^(١). ومن أبرز الوسائل لنشر الفكر الغربيّ في العالم الإسلاميّ ما يلي^(٢):

١. إيجاد شعور بالنقص في نفوس المسلمين والشرقيّين بصفة عامّة، وانتقاص الدور الذي لعبه الإسلام في تاريخ الثقافة الإنسانيّة.

٢. استغلال وسائل الإعلام المختلفة، والمؤسّسات التعليميّة المتعدّدة، من مدارس أجنبيّة، وجامعات، ودور ثقافة.

٣. إثارة الشبهات والطعون في الإسلام، والتشكيك في أحكام الإسلام، وعدم صلاحيّة للحياة، وحصره في كونه شعائر تعبدية لا غير.

٤. الطعن في اللغة العربيّة، ومحاولة إحلال اللغة اللاتينيّة أو اللهجات العاميّة محلّها.

٥. القضاء على الشريعة الإسلاميّة وإحلال القوانين الوضعيّة بدلاً لها.

٦. إحلال النظرة الجزئيّة بدلاً من النظرة الشاملة وطرح مفاهيم للقيم تختلف عن المفاهيم الإسلاميّة الأصليّة.

٧. ضرب وحدة الأمّة وتجزئتها وعرقلة وحدتها وإيجاد الحواجز الفكرية بين أبناء الأمّة الواحدة.

٨. نشر الثقافة الغربيّة تحت مسمّى العلم والتنوير فضلاً عن تشويه التاريخ الإسلاميّ وعلمائه واكتشافاته العلميّة. فلا ينبغي لأبناء المسلمين أن يعرفوا شيئاً عن المجد التاريخيّ الذي بناه أسلافهم حتّى لا يجري في عروقهم مرّة أخرى، وعلى أقلّ الفروض

١. أنور الجندي، الإسلام والدعوات الهدامة، ص ٢٤٣.

٢. سعود عبدالعزيز الدوسري، التغريب في العالم الإسلاميّ مخططاته وآثاره وكيفية مواجهته دعويًا، مجلّة الدراسات الاجتماعيّة، العدد الثاني والثلاثون، يناير/يونيو ٢٠١١، ص ١٨١.

معنى التغريب وتاريخه في العالم الإسلامي الحديث والمعاصر ❖ ٣١٥

حتى لا يعلموا عنه إلا قدرًا يسيرًا لا يمكنهم من استجماع وقائع هذا التاريخ وتلك الحضارة المضيئة كافة.

٩. نشر الأفكار الشاذة الهدامة والفلسفات الإلحادية المعادية للأديان جميعاً. وذلك عبر

قنوات فضائية ومؤتمرات وندوات ونوادٍ وجمعيات سرّية خادعة كالروتاري، والليونز،

والماسونية، وبنائي برث، والمائدة المستديرة... وغيرها من مؤتمرات وأندية مزيفة ومقنّعة

بقناع الحرية والمساواة والعدالة، وحقوق الإنسان والحيوان والمرأة.... إلخ

١٠. السيطرة الاقتصادية، والتحكّم بالأسواق والاستيلاء على الثروات، وإشاعة الفقر

والبطالة بين المسلمين ممّا يؤدي إلى انشغال المسلمين بديناهم لا بدينهم.

وقد لخص الأستاذ أنور الجندي تلك الوسائل التي يحاول الغرب نشر التغريب من خلالها عبر

ثلاثة أخطار رئيسة دعا العالم الإسلامي إلى التحرّر منها إذا أراد أن يتخلص من أهمّ الوسائل التغريبية.

وهي:

١. قانون نابليون: ويقصد به القانون الوضعي الذي فرض على المسلمين بديلاً لشريعتهم

الإسلامية التي عاشوا في إطارها منذ بزوغ فجر الإسلام حتى حجبها النفوذ الأجنبي، فأقام نظاماً

ربوياً في مجال الاقتصاد، ممّا فتح باب السرقة والربا والاختلاس، وقوانين تفسح الطريق أمام تحلل

الأسرة واضطرابها، وشيوع الرذيلة فيها؛ لأنّها لا تحكم ضبط العلاقات بين الرجل والمرأة، فهي تبيح

جرائم الزنا وهتك العرض، وتضع لها إجراءات بعيدة الأثر في اضطراب المجتمع الإسلامي. وهكذا

أوجد قانون نابليون في البلدان الإسلامية اضطراب جميع الموازين فيها ولن تستردّ وجودها الحقيقي

إلا إذا طبقت منهج الإسلام الأصيل في العلاقات الاجتماعية والمعاملات التجارية^(١).

١. أنور الجندي، أهداف التغريب في العالم الإسلامي، ص ٢٠١-٢٠٤.

٢. منهج دنلوب: وهو منهج في التعليم وتربية الأجيال الذي رام من خلاله دنلوب هدم روح الإسلام وانتزاعها من المناهج والمقررات الخاصة بالتاريخ واللغة والثقافة والعقائد بهدف تخريج أجيال تحمل في أعماقها إحساساً عدائياً للأديان كافة، والتشبع بروح مادية تنكر كل ما هو روحي، والإعجاب بكل ما هو غربي والرغبة في تقليده بما في ذلك من فلسفات إحادية وأفكار وثنية، وإباحية جنسية، والشعور بالولاء والتبعية للحضارة الغربية أكثر من حضارته الإسلامية التي ابتعد عنها كثيراً. الأمر الذي يجعل النهضة الإسلامية الجديدة مرهونة بأن تتحرر المناهج التعليمية من السيطرة الغربية وأن تتحرك كلها في إطار مفهوم الإسلام الشامل^(١).

٣. الداروينية: وهي تلك النظرية التي تخالف بل تعارض نظرية الخلق كما جاءت في القرآن الكريم، وهي نظرية ما كان لها أي وزن لو لم تحتضنها قوى خطيرة، وتوسع دائرتها، وتحاول استغلالها في مجال النفوذ الأجنبيّ المفروض على المسلمين، وفي كل مرحلة من مراحل البحث تظهر حقائق طمس هذه النظرية، وتكشف فسادها، ومن أهم ما ظهر من حقائق علمية يؤكد فسادها ما أثبتته الحفريات ببقايا إنسان وجد منذ ملايين السنين بقامته الكاملة لا صلة له بالقرد ولا بأي سلالة من السلالات غير البشرية. كما أن اكتشاف (وحدات الوراثة) وحده كفيل بهدم هذه النظرية من أساسها، تلك التي أثبتت استحالة تطوّر الكائن الحيّ وتحوّله من نوع إلى آخر. فقد تبين أن هناك عوامل وراثية كامنة في خلية كل نوع تحتفظ بخصائص هذا النوع، وتحتّم أن يظلّ في دائرة النوع الذي نشأ فيه ولا يخرج أبداً من نوعه ولا يتطوّر إلى نوع جديد. وبرغم ذلك فما زالت القوى التغريبية تعمل بقوة لتجديد المغالطات والأكاذيب، لتستمرّ هذه النظرية لخداع أكبر عدد من الناس، حيث تقوم على أساسها فلسفات مادية خطيرة، منها: النظرية الماركسيّة نفسها، ومن حيث إنّها تقدّم مفهوماً زائفاً للإنسان،

معنى التغريب وتاريخه في العالم الإسلامي الحديث والمعاصر ❖ ٣١٧

حيث تصوّره بأنّه حيوان، ومن حيث تركّز مفاهيم الاستعمار التي تقرّر أن البقاء للأقوى، والهلاك للأمم الضعيفة^(١).

وهذا يعني أنّ حركة التغريب هي حركة كاملة لها وسائلها ونظمها وأهدافها ودعائمها، ولها قادتها الذين يشرفون عليها، تستهدف احتواء الشخصية الإسلامية الفكرية، ومحو مقوماتها الذاتية، وتدمير فكرها، وتسميم ينباع الثقافة فيها. ولذلك علينا اليوم أن نقف موقف الحذر والمراجعة لكل ما يطرّحه الفكر الغربيّ، ونقف بالمرصاد لرفض كلّ نظريّاته التي تدعو إلى الإلحاد والإباحية والانحلال الأخلاقيّ.

خاتمة

توصّل هذا البحث من خلال تناول موضوعه تناوياً تحليلياً نقدياً إلى مجموعة من النتائج المهمّة، أهمّها ما يلي:

أولاً: إنّ مصطلح التغريب هو مصطلح طرحه الاستشراق في ثلاثينيات القرن الماضي، وقد لفت الأنظار إلى إحدى الغايات الكبرى التي يستهدفها الغزو الثقافيّ الغربيّ للفكر الإسلاميّ، وهي صبغ الثقافة الإسلامية بصبغة غربيّة، وإخراج الهوية الإسلامية عن طابعها الإسلاميّ الخالص، واحتواؤها على النحو الذي يجعلها تفقد ذاتيّتها وكيانها، وتذوب فيما أطلق عليه اسم «الثقافة العالميّة» أو الفكر الأمميّ، أو الحضارة الغربيّة.

ثانياً: إنّ أهمّ أهداف التغريب هو طمس الهوية الخاصّة بالمسلمين وإحلال الهوية الغربيّة محلّها، وقد استخدم في ذلك عدّة وسائل منها: الغزو الثقافيّ، الذي برز بقوة في الأوقات الراهنة عبر القنوات الفضائيّة، وشبكة الانترنت، والهواتف المحمولة... إلخ. فنحن اليوم نعيش عصر السماوات المفتوحة

والسيولة المعلوماتية، وهو الأمر الذي أصبح يراهن عليه الغرب في مسخ هويتنا فراح يواصل غزوه الثقافي عبر هذه القنوات حتى تتغير عاداتنا وأعرافنا وتقاليدنا ولغتنا العربية الأصيلة.

ثالثاً: إنّ التغريب لا يروم صبغ بعض أجزاء من حياتنا فقط بل يريد صبغ كلّ مقومات حياتنا وطبعها بطابعه؛ وهو يهدف إلى التغريب الكامل والتأمّ: تغريب المجتمع، والأسرة، والمرأة، والاقتصاد، والترية، والمناهج.... وصهر كلّ هذه المجالات الحياتية في بوتقة الحضارة العالمية المنهارة، والتي تمرّ بمرحلة الأزمة والتمزّق، والتي تركت الإنسان الغربي في أقسى حالات الانهيار والاغتراب بعد أن أعلن عن موت الإله وموت الإنسان وموت المعنى. ولولا تقدّمها المادّي لسقطت سقوطاً ذريعاً وأصبحت أثراً بعد عين.

رابعاً: إنّ التغريب حركة مشبوهة تهدف إلى نقض عرى الإسلام والتحلل من التزاماته وقيمه ومبادئه وأسسّه، وتدعو إلى التبعية للغرب في كلّ توجّهاته وممارساته. وذلك بإغراقه في الأممية والشعوبية والعالمية والعلمانية والفساد. بغرض تغريب المسلمين ومسح هويتهم. أي أن يعيش المسلم في بلاد الإسلام وهو يحمل ثقافة حياة الغرب واقتصاده وفكره وحضارته وأخلاقه، لذلك كان من واجب قادة الفكر الإسلامي كشف مخططاته والوقوف بصلافة أمام سمومه ومفترياته، التي تبثّها الآن، شخصيات مسلمة، وصحافة ذات باع طويل في محاولات التغريب، وأجهزة وثيقة الصلة بالصهيونية العالمية والماسونية الدولية. وقد استطاع هذا التيار استقطاب كثير من المفكرين العرب، فمسح هويتهم، وحاول قطع صلتهم بدينهم، والذهاب بولائهم وانتائمهم لأمتهم الإسلامية، من خلال موالاة الغرب والزهو بكلّ ما هو غربيّ، وهي أمور خطيرة جداً على الشباب المسلم تتطلب المواجهة الدائمة، والمثابرة على ردّ المزاعم والافتراءات الباطلة.

خامساً: يظلّ التغريب سلاح الغرب الذي ما زال يستخدمه في محاربة الإسلام والمسلمين، كي يمنع وحدة البلاد الإسلامية، ويعمل على إحداث الفرقة بينها، فتظلّ كلّ دولة منعزلة عن الأخرى، ويظلّ هو مستولياً على الثروات المعدنية والطبيعية؛ من النفط والغاز والحديد والمنجنيز والفوسفات...

معنى التغريب وتاريخه في العالم الإسلامي الحديث والمعاصر ❖ ٣١٩

وغيرها. لذلك ما زال يعمل جاهداً على منع التقدّم العلمي والتكنولوجي، وإجهاض البحث العلمي، والاعتماد على ما يصدره لنا من علوم وتكنولوجيا، لضمان التخلف والتبعية الدائمة له. كما تتمثل خطورته الراهنة في استقطابه لعدد كبير من مثقفي الأمة وأكاديمييها ليكونوا أبواقاً للفكر الغربي في قلب العالم الإسلامي؛ بغية تمزيق الصف الإسلامي، وإثارة العصبية والنعرات القومية والطائفية والاثنية، والتنكّر للثقافة الإسلامية واستمراء الثقافة الغربية، واستبدال لغة الغرب باللغة العربية تحت زعم أنها عاجزة عن أن تكون لغة العلم والثقافة والتعليم، ومحاولات هدم الأسرة المسلمة بترويج الإباحية والشذوذ والإجهاض والحمل خارج الزواج وغيرها من دعاوى باطلة. وغير ذلك من مخططات ومؤامرات تُحاك بلبيل لهذه الأمة، الأمر الذي يستدعي يقظة أبنائها المخلصين للتصدي لتلك المخاطر بوضع الخطط اللازمة لمواجهةها ودحضها.

المصادر

١. ابن منظور، لسان العرب، الجزء الأول، تحقيق جملة من المحققين، بيروت، دار صادر، د.ت.
٢. أحمد عبد الوهاب، التغريب طوفان من الغرب، القاهرة، مكتبة التراث الإسلامي، الطبعة الأولى، ١٩٩٠.
٣. أ.ل. شاتليه، الغارة على العالم الإسلامي، لخصها ونقلها إلى العربية: مساعد اليافي، ومحب الدين الخطيب، جدّة، منشورات العصر الحديث، الطبعة الثانية، ١٣٨٧ هـ.
٤. أنور الجندي، أهداف التغريب في العالم الإسلامي، القاهرة، الأمانة العامة للجنة العليا للدعوة الإسلامية بالأزهر الشريف، د.ت.
٥. أنور الجندي، الإسلام والدعوات الهدامة، بيروت، دار الكتاب اللبناني، ط١، ١٩٧٤.
٦. أنور الجندي، شبهات التغريب في غزو الفكر الإسلامي، دمشق، المكتب الإسلامي، ١٩٧٨.
٧. أنور الجندي، العالم الإسلامي والاستعمار السياسي والاجتماعي والثقافي، بيروت، دار الكتاب اللبناني، الطبعة الثانية، ١٩٨٣.
٨. جمال عبد الستار توفيق، متى نفهم حقيقة الغرب، القاهرة، الهيئة المصرية العامة للكتاب، ٢٠١٨.
٩. سعود عبد العزيز الدوسري، التغريب في العالم الإسلامي مخططاته وآثاره وكيفية مواجهته دعويًا، مجلّة الدراسات الاجتماعية، العدد الثاني والثلاثون، يناير/ يونيو ٢٠١١.
١٠. شلتاغ عبود، الثقافة الإسلامية بين التغريب والتأصيل، بيروت، دار الهادي للطباعة والنشر والتوزيع، ٢٠٠١.
١١. عبد الرزاق الخشروم، الغربية في الشعر الجاهلي، دمشق، منشورات اتحاد الكتاب العرب، ١٩٨٢.
١٢. عمر التومي الشيباني، التغريب والغزو الصهيوني، مجلة الثقافة العربية، ليبيا، ع. ١٠، س٩، ١٩٨٢.
١٣. فريد محمد أمعشوشو، التغريب مفهومًا وواقعًا، مقال منشور على الرابط الإلكتروني التالي:
darulloomdeoband.com/arabic/articles/tmp/1582783545%2009-Dirasat-4_1437_5.htm
١٤. مانع بن حماد الجهني، الموسوعة الميسرة في الأديان والمذاهب والأحزاب المعاصرة، المجلد الأول، إشراف ومراجعة: مانع بن حماد الجهني، دار الندوة العالمية للطباعة والنشر، ط٣، ١٤١٨ هـ.
١٥. محمد محمد حسين، حصوننا مهددة من داخلها، بيروت، مؤسسة الرسالة، الطبعة الثامنة، ١٩٨٣.
١٦. محمد مصطفى هدارة، التغريب وأثره في الشعر العربي الحديث، مجلّة «الأدب الإسلامي»، المجلد العاشر، العدد الثاني، ١٩٩٤.
١٧. نادية شريف العمري، أضواء على الثقافة الإسلامية، بيروت، مؤسسة الرسالة، الطبعة التاسعة، ٢٠٠١.

التغريب في العالم الإسلامي وعوامله

سارة دبوسي^(١)

مقدمة:

كثر الحديث في القرنين التاسع عشر والعشرين عن ظاهرة التغريب^(٢) التي سادت العالم العربي الإسلامي وما تبعها من محاولات غزو واحتواء للفكر الإسلامي لأجل السيطرة عليه ونشر فكر جديد مغاير لفكره، وتعود هذه الظاهرة بالأساس إلى جملة من العوامل والدوافع التي ساهمت في صناعتها وتضافرت على نسج خيوطها في شتى مجالات الحياة الإنسانية بتلك المجتمعات. وكما هو معلوم فإن ظاهرة التغريب ليست وليدة اللحظة الراهنة وإنما هي نتاج للحركة الإمبريالية الغربية التي انطلقت بداية من القرن التاسع عشر، وقد اتجهت أهدافها نحو خلخلة ثوابت الأمة الإسلامية وضربها من خلال إدخال قيم وأفكار غربية عليها لأجل تحويل وجهتها الأصلية وبالتالي صهرها في بوتقة الغرب وجعلها في تبعية دائمة له، مما يجعل إمكانية توحيد الفكر الإسلامي أمراً غير ممكن.

١. الأستاذة سارة دبوسي: أستاذة الفلسفة بجامعة قفصة، تونس .

٢. التغريب يرادفه في اللغة العربية النفي والإبعاد القسري عن البلد ويقصد به طبع العرب والمسلمين بطابع الحضارة الغربية وما اشتملت عليه من حضارة وثقافة وأسلوب عيش لأجل طمس الهوية العربية والإسلامية ومحو مقوماتها الذاتية.

ومن المؤكّد أنّ هذه الظاهرة قد روّجتها القوى الغربيّة ذات النفوذ السياسيّ في العالم بحجّة نشر ثقافة التقدّم والتطوّر والقيم الإنسانيّة النبيلة كالحبّ والتسامح والتعايش السلمي، إلّا أنّها قد حملت في طيّاتها مفاهيم الانصهار والاستعمار الثقافيّ والحضاريّ على العالم الإسلاميّ وبالتالي إفراغه من قيمه وهويّته الإسلاميّة التي نشأ عليها المسلمون نحو قيم غربيّة بديلة قد مثّلت «حركة كاملة، لها نظمها وأهدافها ودعائمه، ولها قادتها الذين يشرفون عليها، تستهدف احتواء الشخصية الإسلاميّة الفكرية، ومحو مقوماتها الذاتية، وتدمير فكرها، وتسميم ينابيع الثقافة فيها»^(١).

فالتغريب الثقافيّ والحضاريّ هو سلاح استعماريّ استعمله الغرب لأجل بسط نفوذه على العالم الإسلاميّ واستعماره بأسلوب غير مباشر عبر الكلمة لا السيف، وبالتالي توجيهه وفقاً لتوجّهاته من خلال تهنيئه للأجواء حتّى تكون ملائمة والواقع الإسلاميّ وتحضي بقبولهم، وبالتالي القضاء على ثقافته. فالهيمنة الثقافيّة التي أرسّتها ظاهرة التغريب صارت قطب الرحى في العالم الإسلاميّ وموجّهه الأساسيّ.

وعلى الرغم ممّا بلغه العالم الإسلاميّ من تقدّم فكريّ وحضاريّ، إلّا أنّه لم يتمكّن من التصديّ لظاهرة التغريب التي أملت به، وربّما يعود ذلك بدرجة أولى إلى الفكرة التي حملتها هذه الظاهرة في ثناياها، ألا وهي تحول العالم إلى قرية صغيرة مفتوحة ألغيت بها المسافات والحدود ممّا ساهم في انتشار مفاهيم العولمة والمواطنة الكونيّة وضرورة الانفتاح على الآخر المختلف عن الذات.

هذا وإنّ التسليم بأنّ ظاهرة التغريب قد حملت في طيّاتها مفاهيم إنسانيّة خيرة كالتعايش والانفتاح على الآخر أمر غير مسلمّم به، باعتبار أنّ الغاية التي جاءت من أجلها كانت الحيلولة دون تحقّق الوحدة الإسلاميّة وبالتالي استعمار العالم الإسلاميّ والتحكّم فيه وفقاً لتصورات وغايات العالم الغربيّ الذي يعتبر نفسه سيّد العالم ومحركه.

١. أنور الجنيدي، شبهات التغريب في غزو الفكر الإسلاميّ، المكتب الإسلامي، ١٩٧٨، ص. ٤.

التغريب في العالم الإسلامي وعوامله ❖ ٣٢٣

ولأجل نشر أفكار هذا التوجّه وقيمه فقد سعى دعاة التغريب سواء من داخل العالم الغربيّ أو من خارجه إلى تغيير الموازين الفكرية والدينية والأخلاقية الإسلامية وفقاً للتعاليم الغربية بشتّى ضروبها، لأجل صهر العالم الإسلاميّ في الحضارة الغربية، ومن ذلك إفراغه من محتواه الأصليّ وجعله يعاني الهُجْنَة والخنوع في آن.

يبدو أنّ ظاهرة التغريب التي أملت بالعالم الإسلاميّ هي التي جعلت من الجدل يرتكز حول الواقع الراهن للمسلمين وما باتوا عليه من هُجْنَة قيمية وأخلاقية ودينية لأجل البحث عن مخارج شرعية تتشابه من الواقع التغريبيّ الذي ألمّ بهم، لذلك تعدّدت الدراسات وتنوّعت حول كيفية الخروج من الواقع الاستعماريّ الجديد.

وما تجدر الإشارة إليه أيضاً، هو أنّ ما بات عليه العالم الإسلاميّ من تغيّرات دخيلة على ثقافته وحضارته، قد فتحت الأفق أمام الفكر النقديّ، لتكون بذلك قضية التغريب من بين القضايا الحارقة التي دوّنتها وطرحتها عدّة أفلام عربية على محكّ النقد. ومن ذلك فإنّ الأسئلة التي ما فتئت تطرح نفسها هنا عديدة: ففيم تمثّلت ظاهرة التغريب؟ وفيم تمثّلت العوامل التي اتّبعها الغرب لبسط هذه الظاهرة بالعالم الإسلاميّ؟ وإلامّ أفضت؟

قراءة في ظاهرة التغريب

يطرح التفكير في قضية تغريب العالم الإسلاميّ العديد من الإشكالات والمفارقات العويصة المتّصلة بفضاء العيش ضمنه، بخاصّة أنّ هذه الظاهرة قد عملت جاهدة على إغراق المسلمين في فلكها الثقافيّ والحضاريّ والتاريخيّ ونشرها الجهل بتاريخهم المجيد. فلم تعد هناك ثوابت بهذا العالم بل أصبحت المتغيّرات الهجينة سيّدة الواقع، باعتبار أنّ هذا الأخير سعى إلى «صنع الثقافة الإسلامية

بصبغة غربية، وإخراجها من طابعها الإسلامي الخالص، واحتوائها على النحو الذي يجعلها تفقد ذاتيتها وكيانها، وتنمّع فيما أطلق عليه الثقافة العالميّة أو الفكر الأممي^(١).

فما يسترعي انتباهنا ضمن تناولنا لهذه القضية، هو الواقع الراهن للعالم الإسلامي وما بات عليه من هُجّة ثقافيّة وقيميّة وحضاريّة أفضت به إلى التدهور الأخلاقيّ والسلوكيّ والحضاريّ، فليس ثمة ما يبرّر الاتّصال والتواصل الحضاريّ بقدر ما بات هناك من تطويع للثقافة العربيّة الإسلاميّة وفقاً لمقاسات وتصوّرات الغرب، من ذلك صار العالم الإسلاميّ يواجه الضياع والاختراق على جميع الصعد والمستويات الحياتيّة. ولكن ما الدوافع الكامنة خلف هذه القضية؟

من المؤكّد أنّ مصطلح التغريب الذي هو سلاح استعماريّ جديد استعمله الغرب لأجل بسط نفوذه على العالم الإسلاميّ لم يكن له أن ينتشر ويسيطر نفوذه لو لم يجد لنفسه من الأسباب ما يساعده على الاستمرار، وقد تنوّعت وتعدّدت هذه الأسباب فمنها التاريخيّة القديمة، ومنها الحديثة التي لا تزال مستمرة في نشر بذور التغريب في وقتنا الراهن، ومنها أيضاً ما يعزى للعالم الإسلاميّ عينه، وقد اتّفقت جميعها على تغريب الكثير من الأفراد والجماعات سواء بالإغراء أو بالنموذج. فبم تمثّلت هذه الأسباب؟

العوامل الخارجيّة للتغريب

أ: عوامل تاريخيّة: الاستعمار السياسيّ

إنّ المتتبّع لظاهرة التغريب يجد أنّ هذه الظاهرة قد انطلقت منذ زمن بعيد، حيث تعود بالأساس إلى الاستعمار بضربيه القديم (سياسيّ) والحديث (ثقافيّ). إذ تمثّل الأول في محاولة تركيع الأمّة الإسلاميّة أمام مبادئ الغرب وأفكاره بالقوّة كفرض تكلّم لغته وجعله تابعاً لها في شتى المجالات، كما ساهمت بعض الدول في نشره حتّى إنّها كانت خادمة للتّيّار التغريبيّ.

١. أنور الجنيدي، شبهات التغريب في غزو الفكر الإسلاميّ، المكتب الإسلاميّ، ١٩٧٨، ص. ٣.

التغريب في العالم الإسلامي وعوامله ❖ ٣٢٥

«ويمكن أن توصف حركة التغريب والغزو الثقافي الحديثة التي بدأت تعمل في العالم الإسلامي منذ الاستعمار الغربي بأنها امتداد متطور لهذه الحركة القديمة التي حمل لواءها خصوم الإسلام وأعداؤه في كل عصر وجيل لإخراجه من قيمه»^(١).

فما تجدر الإشارة إليه هو أنّ خطاب التغريب لم يُبنَ على مبادئ علميّة، بل على مطامع استعماريّة عنصريّة وسلطويّة، باعتبار أنّ ثمة العديد من الوقائع والخلفيّات التاريخيّة التي قد شكّلت تهديداً لأوروبا، وهذا التهديد قد سعى الغرب إلى تجاوزه من خلال محاولاتهم المتعدّدة لأجل تزييف التاريخ وتشويه حقائقه. ولعلّ تاريخ الرحالة الغربيّين الذين حملوا في رحلاتهم، عدّة إضهارات سياسيّة وفكريّة ودينيّة خير شاهد على ما نقول.

فلا يختلف اثنان في القول بأنّ الرخالة الغربيّين لبلاد المسلمين لم تكن رحلاتهم مبنية على الرغبة في إرساء علاقات جديدة مع العالم العربيّ الإسلاميّ، وإنّما كانت من أجل إرساء القيم التغريبية هناك، فقد عملوا على نشر الثقافة الغربيّة المكبّلة بتضخّم الأنا الذي يمنعها من التحرّي الدقيق عن الآخر والتفاعل البناء معه. ما يعني أنّهم تزوّدوا بثقافة مريضة بالتسلّط والهيمنة بحجّة التفوّق الثقافيّ والفكريّ لأجل إخضاع الشرق «تمكّن أدب الرحلة الغربيّ من تنميط الشرق والشرقيّين بواسطة خيالة جائعة إلى السحريّ والعجائبيّ»^(٢).

فالغرب قد احتفظ بعداء كبير للمسلمين منذ اكتشاف الثقافة العربيّة الإسلاميّة، ويعود هذا العداء بالأساس إلى الاختلاف الحضاريّ والدينيّ والثقافيّ بينهما، وقد مثّل الدين الإسلاميّ أكثر مخاوف الغرب لذلك سعت جاهدة إلى طمسه وتحلّي ذلك خاصّة في التوجّه العنصريّ للرحلات المكتوبة في

١. أنور الجنيدي، أهداف التغريب في العالم الإسلاميّ، الأمانة العامة للجنة العليا للدعوة الإسلامية بالأزهر الشريف، ١٩٨٧،

ص. ٢٣.

٢. محمد أحمد خليفة السويدي، خطوة الطيف في المغرب والأندلس، ص. ٩٠.

القرنين التاسع عشر والعشرين، «لأنّ هذين القرنين هما قرنا التصادم الثقافي والحضاريّ، وهما قرنا الزحف الكولونياليّ على الشرق، وتدبره ثقافياً، وضمّه جغرافياً»^(١).

ومع التسليم بالنظرة الفوقيّة التي نظر بها الرحالة الغرب إلى المسلمين فإنّ ذلك قد منعهم من استكناه واقع المسلمين وفهمه الحقّ، وبرغم توافدهم الكثير فلم يكن هدفهم البحث في معارف وعلوم العرب والمسلمين بقدر ما سعوا إلى نشر الفكر التغريبيّ هناك «الشرق قد أصبح على امتداد القرن التاسع عشر كلّ بعد نابليون مكاناً يحجّ إليه، كان كلّ حاجّ أو زائر للشرق يرى الأشياء من زاويته الخاصّة، لم يكن الحجاج الفرنسيّون في القرن التاسع عشر يطلبون حقائق علميّة بقدر ما كانوا يطلبون حقائق غربيّة»^(٢).

زد على ذلك أنّ هشاشة الواقع الفكريّ والثقافيّ للعرب والمسلمين خصوصاً إثر انتهاء الحربين العالميّتين قد سهّل انتشار الفكر التغريبيّ، كما أنّ الانبهار بالغرب وبقيمه وأفكاره، وعدم الاكتراث بعلمه، مع أنّ أخلاقه تتنافى تماماً مع المجتمع الإسلاميّ، قد جعل المسلمين ينصاعون إليه.

ما تجدر الإشارة إليه أيضاً هو أنّ تأثر بعض القادة والمسؤولين المسلمين بالقيم الغربيّة وإدخالهم للعديد من القيم الغربيّة ومحاولتهم تجسيدها ببلدانهم من خلال معاقبة شعوبهم وإلزامها عنوة باتباع أفكار الغرب وتوجّهاته لأجل مسايرة النسق الغربيّ، ولعلّ المثال التركيّ خير شاهد على ما نقول، حيث إنّ ما قام به الرئيس التركيّ كمال أتاتورك آنذاك من قطع للصلة بالإسلام كإلغاء الأذان باللغة العربيّة واستبدال اللغة التركية به ومنعه تدريس الإسلام بالمدارس التركيّة، قد جعله خادماً للحركة التغريبيّة. «وقد جاءت التجربة التركيّة دليلاً وهادياً لحركة التغريب بهدف تطبيقها في البلاد العربيّة

١. بيير جراد، الرحلة إلى الشرق، رحلة الأدباء الفرنسيّين إلى البلاد الإسلاميّة في القرن التاسع عشر، ص. ١٣.

٢. إدوارد سعيد، الاستشراق المفاهيم الغربيّة للشرق، ترجمة محمّد عناني، رؤية للنشر والتوزيع، ط ١، ٢٠٠٦، ص. ٢٧٣-

التغريب في العالم الإسلامي وعوامله ❖ ٣٢٧

والإسلامية من حيث الانفصال عن التاريخ واللغة والثقافة، وقد جرى بذل الجهود الكثيفة في عملية التغريب ولاسيما عن طريق التعليم والصحافة»^(١).

ب: الاستعمار الثقافي:

أمّا الاستعمار الثقافيّ فتمثّل في نشر استعمار وتبعية من نوع جديد عبر العديد من الميادين كالصحافة والثقافة والتعليم وذلك لأجل نشر القيم الغربية بأيسر الأساليب ومن دون اللجوء إلى الحروب.

١. الاعلام الخارجي:

ساهم بشتّى أنواعه وتوجّهاته في نشر قيم الحضارة الغربية من خلال تمويهه للحقائق وإبداله للوقائع كما يشاء وفقاً لمنهجه الخاص، حيث اعتمد الغرب عليه كثيراً لأجل فرض رسالته الثقافية على العرب والمسلمين كما يريد باعتباره يؤثّر بشكل مباشر وسريع على المتلقّي، فقد أصبح «لاحظ لأيّ ثقافة كانت في الوجود إذا لم تؤازرها أجهزة الإعلام»^(٢).

لقد مكّن الإعلام الغرب من أن يخاطب العرب والمسلمين بأسلوب استعماريّ جديد قوامه التواصل اليوميّ والحينيّ السريع والمباشر والمنظم والمتعدّد الأساليب، وذلك لأجل توحيد نمط عيشهم وتفكيرهم والواقع الغربيّ. حيث «تشير الإحصاءات إلى أنّ الأمريكيّين، على سبيل المثال، يبيعون من الأفلام والبرامج التلفزيونيّة لبقية العالم أكثر ممّا يبيعون من الأسلحة والسيّارات، وإنّ مجموع دخلهم من الصادرات الثقافية يصل إلى أكثر من مئة مليار دولار»^(٣).

١. أنور الجندي، أهداف التغريب في العالم الإسلامي، الأمانة العامة للجنة العليا للدعوة الإسلامية بالأزهر الشريف، ١٩٨٧،

ص. ٣٠.

٢. عبد العزيز البغدادي، تساؤلات حول الغزو الثقافيّ، وحدة الثقافة العربية، عمان، ١٩٩٥، ص. ١٦٧.

٣. رجاء أبو غزالة، وحدة الثقافة العربيّة في مواجهة الغزو الإعلاميّ، وحدة الثقافة العربية، عمان، الاتحاد العام للأدباء

والكتاب العرب، ص. ١٤٣-١٥١.

فلا ريب في أنّ الغرب قد استغلّ نفوذه الإستراتيجيّ عبر العالم وإعلامه المتطوّر والمهيكل لأجل غزو العرب والمسلمين بحجّة الركب الحضاريّ والتقدّم والحدّاثه ومواكبة العصر، إلّا أنّه يضمّر وراء كلّ ذلك كفيّة استبقاء البلاد الإسلاميّة في قبضته، ليصبح بذلك الغزو الفكريّ غزواً عقائديّاً اجتماعيّاً ضارباً في كيان الأُمّة الإسلاميّة.

٢. النشاط التجاريّ بين العالمين

ساهم في تسهيل عمليّة التغريب وتحقيق استتباع الشرق المتأخّر للغرب المتحضّر من خلال إغراق السوق العربيّة بالبضائع الغربيّة، هذا فضلاً عن تسهيل التعامل التجاريّ بينهما من خلال تسهيل البيع ورفع المعوّقات الاقتصاديّة التي من شأنها أن تعرقل عمليّة التبادل التجاريّ بين العالمين. ولا يفوتنا التذكير بأنّ الغرب قد سعى إلى استغلال ثروات الأُمّة الإسلاميّة من خلال استنزاف هذه الثروات من خلال شرائها بأثمان بخيسة أو من خلال تبادل المنتجات وكذلك فرض نظام الجباية على المسلمين لأجل اضعافهم وجعلهم تابعين لهم من خلال «فرض نظام الربا على الاقتصاد وتمزيق ثروات الأُمّة الإسلاميّة»^(١).

فالمتملّ لواقع التبادل التجاريّ بين العالمين الغربيّ والإسلاميّ يلحظ ظاهرة الاستغلال الفاحش للغرب لثروات المسلمين من أجل اضعافهم اقتصاديّاً وجعلهم في تبعيّة دائمة لهم وذلك من خلال شراء ثرواتهم بأبخس الأثمان وتحويلها إلى موادّ مصنّعة ثمّ إعادة بيعها لهم بأثمان باهظة. هذا فضلاً عن عدم مراقبة التحركات التجاريّة للغرب في بعض البلدان الإسلاميّة وتركهم يقومون بدعاياتهم ودعواتهم الإشهارية لمبيعاتهم ومنتجاتهم عبر الإشهار والإعلام أو مباشرة في السوق بحجّة التلاحم الشعبيّ والتسامح الدينيّ.

١. أنور الجنيدي، أهداف التغريب في العالم الإسلاميّ، الأمانة العامة للجنة العليا للدعوة الإسلامية بالأزهر الشريف، ١٩٨٧،

٣. عوامل التغريب الداخلية

أ. التعليم:

إنّ المتأمل لواقع التعليم في العالم الإسلامي ومدى أهميته في حياة الأفراد يدرك أنّه وعلى الرغم ممّا حظي به من إرث علميٍّ ومعرفيٍّ كبير، إلّا أنّه لم يقع استشاره على النحو السليم في طرائق التعليم ومناهجه التعليمية للناشئة، بل صار سلاحاً لضرب الأمة الإسلامية من العمق من خلال ما بات يعرف بالانصياع والتقبّل الأعمى لمعارف الغرب من دون إجهاد العقل في النقد والمراجعة.

فما يميّز طرائق التدريس بالعالم العربيّ هو كيفة نقل المعرفة للمتعلّمين من خلال حشو أدمغتهم بمعارف دخيلة عن عالمهم، هذا فضلاً عن التلقين أو ما بات يعرف بالتعليم البنكيّ كما يسمّيه بولو قريري، والذي يؤدّي إلى إحداث شرخ بين النظرية والواقع حيث يجعل من المتعلّمين فارغين من المعارف والنقد.

فالتعليم في الدول العربية والإسلامية بشكل عامّ وفي مختلف مراحلها قد سقط في الحفظ والتكرار. وهذا من شأنه أن يضعف قدرة الفرد على الابتكار والإبداع والتجديد، ومن ذلك يصبح العقل عاجزاً عن التحليل والمعرفة، ويتحوّل بذلك الفرد إلى كائن سهل التأقلم مع الواقع السائد وسريع التكيف والانخراط الأعمى في ظروف القهر والسيطرة والاستغلال التي فرضها واقع التغريب العلميّ.

يبدو أنّ أغلب المناهج الدراسية العربية مقتبسة من المناهج الدراسية الغربية بما فيها المناهج الجامعية التي تكاد تكون نقلاً حرفياً لجلّ المناهج التعليمية في الدول غربية، حيث يجري ترجمتها وفرضها بطريقة تعسفية على الطلّاب، لأجل القضاء على المناهج التعليمية الإسلامية «إنّ الخطر الحقيقي الذي واجهته الأمة الإسلامية إنّما بدأ من التعليم حين أرادت القوى الاستعمارية عزل الأزهر

والزيتونة والقرويين ومعاهد الحديث في مختلف أجزاء البلاد الإسلامية، وإقامة نظام تعليمي على الأساس العلماني المفرغ من الأخلاق والعقيدة»^(١).

فما يجعل من تعليمنا بشكل عام، لا يُبني كثيراً على البحث والتنقيب والاكتشاف هو محاولة الغرب القضاء على الفكر الإسلامي بتعليمه الدينيّ وتعويضه بالتعليم المدنيّ حتّى يتسنى لهم السيطرة على المسلمين باعتبار أنّ هذا التعليم يعتمد غالباً على الاستقبال الذي يقوم على الخضوع والتنفيذ الآليّ وذلك لأجل خلق جيل ضعيف من السهل السيطرة عليه والتحكم فيه.

ومعلوم أنّ لتغريب المناهج التعليمية عدّة انعكاسات سلبية على المتعلّمين أنفسهم باعتبارهم يدرسون علوماً منفصلة عن أصلها ولا صلة لهم بها، لأجل جعلهم في تبعيّة مستمرة للفكر الغربيّ وغير قادرين على الابتكار والتجديد، ولا أدلّ على ذلك من البرامج التعليمية في البلاد العربيّة وما احتوته من تحفيز على استلهاهم الفكر الغربيّ ومناهجه، فما معنى أن ندرّسهم أفكار الفلاسفة والعلماء الغربيين ولنا العديد من العلماء والمفكرين في شتّى المجالات؟ ألا يجعل هذا الاتّباع لعلوم الغرب من الناشئة جاهلة بالعلماء العرب وترى التبعيّة العلميّة للغرب؟

فالتأمّل لواقع التعليم بمختلف مناهجه ومستوياته يدرك أنّ النظام التربويّ العربيّ قد تجاهل في كثير من الأحيان الإرث الثقافيّ والمعرفيّ العربيّ والإسلاميّ وتشبّث بالمناهج والأنشطة الدراسيّة الغربيّة، ويعود الفضل إلى الكثير من التربويين والثّقفيين العرب المتأثرين بالغرب والدور الذي لعبوه في نشر القيم التعليميّة بالعالم الإسلاميّ، وهذا ما جعل من الأنظمة التعليميّة العربيّة في جوهرها غربية

١. أنور الجنيدي، أهداف التغريب في العالم الإسلامي، الأمانة العامة للجنة العليا للدعوة الإسلامية بالأزهر الشريف، ١٩٨٧،

التغريب في العالم الإسلامي وعوامله ❖ ٣٣١

مستوردة لا عربيّة. «وإذا كنّا في مسألة التغريب لا نحمل الغرب كلّ اللوم فإنّنا نتحمّل كثيراً من اللوم، عندما نرى بعض بني قومنا، وبعض مؤسّساتنا تتبنّى أفكاراً غربية في نظرتها للحياة»^(١).

زد على ذلك أنّ ما بات جلياً للعيان هو ظاهرة إنشاء المدارس الأجنبيّة كالفرنسيّة والألمانيّة والأمريكيّة بالدول الإسلاميّة وما تفرضه من مناهج وبرامج تعليميّة غربيّة صرفة في بلاد المسلمين، كذا هي الحال مع تنصيب بعض الجمعيات الموالية للغرب والداعية إلى التغريب قولاً وفعلاً.

كما هو معلوم فقد ساهم دعاة الفكر الغربيّ في نشر المدارس والجامعات الغربيّة في الدول الإسلاميّة، وذلك سعيّاً منهم للقضاء على الإرث المعرفيّ الإسلاميّ ونشر اللغات والعلوم الأجنبيّة، وبالتالي عزل اللغة العربيّة لا شيء إلاّ لأنّها لغة القرآن وأتّهامها بالعجز عن مسايرة العلوم «واتّجه الغزو الثقافيّ إلى لغة القرآن، فأصابها إصابات قاتلة، إذ عزل هذه اللغة عزلاً تامّاً عن تدريس العلوم، فلا وجود للغة العربيّة في كليات الطبّ، أو الصيدليّة، أو الهندسة أو العلوم، وزاد الطين بلة أنّ لغة التخاطب والحوار أخذت تتّجه بقوة إلى اللهجات العاميّة»^(٢).

لقد رافق هذا الاحتقار للغة العربيّة ضمور واسع في دورها ضاعفه تطاول العديد من المثقّفين المتأثرين بأفكار الغرب ممّا جعل لغة القرآن تتحوّل إلى «وسيلة هزيلة للتعامل اليوميّ الروتينيّ بين الأفراد وحسب، فباتت هيكلاً من هياكل التخلف (...) فلم تعد قابلاً للتعبير والتواصل الحضاريّين، ولا إطاراً للفكر العلميّ الحيّ»^(٣).

١. على بن ابراهيم الحمد لنملة، الشرق والغرب: منطلقات العلاقات ومحدّداتها، دار بيسان للنشر والتوزيع، بيروت، ص.

٢. محمد الغزالي، ظلام من الغرب، دار نهضة مصر، القاهرة، ط ٤، ٢٠٠٥، ص. ١٢٢.

٣. غصيب هشام، العقلانيّة العلميّة وتحديث الخطاب العربيّ الثقافيّ، وحدة الثقافة العربيّة، عمان، ١٩٩٥، ص. ٢١.

يبدو أن عزل اللغة العربية قد أفضى إلى تشجيع اللهجات، لأن ذلك سيؤدي حتماً إلى تمزق الوحدة العربية والإسلامية اللغوية، مما يسهل ترسيخ التغريب عن اللغة الأم، ويفسح المجال أمام الاستعمار الثقافي الغربي «شجعت اللغات المحكية، والعامية، بهدف تقطيع وحدة الشعب العربي، وهذا ما توخته حركة الاستشراق من جراء تغريب العقلية العربية وترويج مناهجها التربوية والتعليمية، وإغراق المنطقة بفكرها المادي لتمكين الاستعمار الثقافي والسياسي من أن يفرض طروحه المختلفة»^(١).

سعى الغرب بكل ما أوتي من جهد إلى طمس لغة القرآن واستدراجها إلى الحضيض من خلال التقرير المستمر لها ومحاولتهم اللامحدودة التقليل من شأنها عنوة وذلك من أجل تقزيمها ونشر اللغات الغربية الأخرى التي يزعم أنها لغة العالم، فالإشكال يكمن في سعيه الجاد إلى تغريب العالم الإسلامي وطمس لغة القرآن، حتى إننا بتنا نشهد هذا الانتشار الواسع للتغريب المتعثر داخل جامعاتنا والذي هو «الجوهر الأصيل لكل ما نرنب إليه من حقيقة النهوض الحضاري والتقدم العلمي، والتطور الحيائي، لأنه من دون اللغة، لا يمكن لأية أمة أن تواكب البحث العلمي الحديث، ولأن تعليمنا لا يغذيه البحث العلمي، ولا ينتج عقولا قادرة على المساهمة في التقدم العلمي، فهو تعليم يعيد إنتاج نفسه بصورة رديئة، وبالتالي يعيد إنتاج الوضع الثقافي السائد بصورة أردأ»^(٢).

لقد سعى الغرب إلى إعلاء شأن العامية على اللغة الفصحى لأجل تقزيمها وتصغيرها من خلال التقليل من شأنها ليتسع للغات الأجنبية الأخرى كالفرنسية والإنكليزية الأفق كما سعى الغرب إلى الدعوة إلى تعليمها واعتبارها لغة الحضارة والتقدم ومن ذلك تجري السيطرة الفكرية على المثقفين الناطقين بها، هذا فضلاً عن ازدرائهم للعرب ولعقيدتهم والفكر الإسلامي كله وذلك لتمسكهم بفكرة أن الغرب هو صاحب الحضارة التي لا تقهر ومدن الشعوب المتأخرة. «أما اللغة العربية فهناك

١. منذر معاليقي، الاستشراق في الميزان، المكتب الإسلامي للطباعة والنشر، ١٩٩٧، ص. ٣٠.

٢. محمود حسني، جوانب من إشكاليات الثقافة العربية، وحدة الثقافة العربية، عمان، ١٩٩٥، ص. ٩٤.

حملات للحطّ من قدرها ومكانتها، والدعوة إلى تغليب العاميّات عليها، والفصل بين البيان القرآنيّ وأسلوب الكتابة العربيّة الأصيل، وإدخال نماذج من الأساليب الغربيّة، وخلق ما يسمّى باللغة الوسطى، إلى غير ذلك ممّا يراى به إيجاد فاصل عميق، وحاجز ضخّم، بين البيان القرآنيّ الأصيل ولغة العصر»^(١).

فالتأمّل تاريخ المسلمين يجد أنّ أسباب ضعفهم هو تحلّي بعض الدول عن اللغة العربيّة كما فعلت الدولة العثمانيّة التي جعلت اللغة العربيّة في المرتبة الثانية بعد التركيّة، كما أنّ العالم الإسلاميّ حاول في العديد من المناسبات احتقار اللغة العربيّة ووضعها في مراتب ثانويّة وهو ما سيفضي لا محالة إلى عدم بروز علماء أو مفكرين باعتبار أنّ انحطاط المستوى الثقافيّ مرتبط بانحطاط اللّغة.

هذا فضلاً عن تكريس فكرة الاختلاط بين الجنسين وتمييع المناهج التعليميّة العربيّة والإسلاميّة بحجّة أنّ التقدّم لا يكون إلّا من خلال الانفتاح على الآخر. كما أنّ البعثات العلميّة للطلّاب بالدول الغربيّة من شأنه أن يساهم في نشر القيم الغربيّة بالمجتمعات الإسلاميّة باعتبار أن تشبّعهم بالأفكار الغربيّة سيدفعهم على تطبيقها حين يعودون إلى البلاد العربيّة. «ولقد اتّصل المثقّفون في العالم العربيّ والإسلاميّ بالمستشرقين اتّصلاً مباشراً عن طريق البعثات التعليميّة في الجامعات الأوروبيّة، فتعلّم طلّابنا لديهم وأخذوا بمنهجهم، ونشروا المنتقى من أعمالهم، ونقلوا عنهم إلى العربيّة المئات من المصنّفات في الدين، والأدب، والفنّ»^(٢).

أضف إلى ذلك أنّ تيار العولمة والترجمة وما يتضمّنه من توحيد للمفاهيم والقيم، وإلغائه للتمايز والتفرّد قد يساهم في نشر ثقافة التغريب بالعالم الإسلاميّ، وينبغي ألاّ يبهرنّا بريق العولمة فنضحيّ

١. أنور الجنيدي، أهداف التغريب في العالم الإسلاميّ، الأمانة العامّة للجنة العليا للدعوة الإسلاميّة بالأزهر الشريف، ١٩٨٧،

ص. ٩٢.

٢. محمد أحمد محمد، فرج عطيه، طه حسين والفكر الاستشراقي، وزارة الأوقاف والشؤون الإسلاميّة، قطر، ٢٠١٤، ص. ٧٤.

برسالة الترجمة، ولسنا بحاجة إلى من ينصحننا بالمسارعة في ركوب قطار العولمة، قبل أن يتركنا في محطات التخلف.. فنحن على استعداد لركوب هذا القطار، لكن ركاباً بشراً، يحملون هوياتهم، وجوازات سفرهم، وأشياءهم الخاصة، ويعرفون وجهة سفرهم.. لا أن يُحملوا إليه كالسوائم والأنعام^(١).

هذا وتعدّ ترجمة العديد من الكتب الغربيّة من قبل دعاة التغريب المسلمين من أهمّ المظاهر البارزة بالعالم الإسلاميّ، باعتبار أنّ ولع هؤلاء وإعجابهم بكتب الغرب ومفكره سيجعلهم يعملون على ترجمتها وتوزيعها بالبلاد الإسلاميّة وهو ما سيساهم بدوره في نشر الأفكار التغريبية بكلّ سلاسة بين عموم القراء.

فلا يختلف اثنان في القول بأنّ العوامل التغريبية المتولّدة من التعليم والعولمة والترجمة لم تكن الدافع الوحيد الكامن خلف ظاهرة تغريب العالم العربيّ والإسلاميّ، وإنّما نجد كذلك الدعوة اليهوديّة المنادية بتوحيد الإنسانيّة والمطالبة بإلغاء الفوارق الدينيّة والعرقية التي يصير فيها الفرد مواطناً عالمياً باعتبار أنّ الأرض وطن للجميع، تضمير في طياتها حقداً وكرهاً للدين الإسلاميّ، لذلك نراها تعمل جاهدة على محاولة طمسه، ف «لا يجوز أن نبحث ظاهرة الاستشراق على أنّها سياسة استعماريّة فحسب، بل يجب الأخذ بأنّها ظاهرة علميّة أو ثقافيّة»^(٢).

هذا فضلاً عن تحامل بعض المسلمين الذين تمكّن منهم التغريب ومحاولتهم الجاهدة لأجل تطبيق الأفكار الغربيّة سواء في حياتهم الخاصّة أو داخل المجتمع كلّ من خلال تدوينهم للعديد من الكتابات

١. الحلاق محمد راتب، العولمة وسؤال الهوية. مجلة الفكر السياسي العددان الرابع والخامس، السنة الثانية شتاء ١٩٩٨،

ص. ٣٢٤.

٢. سالم حيش، المغرب في الدراسات الاستشراقية، مطبوعات أكاديمية، المملكة المغربية، الهلال العربية للطباعة والنشر،

مراكش، المغرب، ١٩٩٣، ص. ٢٠٣.

التغريب في العالم الإسلامي وعوامله ❖ ٣٣٥

والأفكار المحفزة على محاكاة الغرب والانصهار في ثقافته، وفي المقابل نجد هؤلاء يتحاملون على التراث الإسلامي أمثال المفكر المصري سلامة موسى، الذي يقرّ بأن:

«الرابطه الحقيقيّة التي تُثبّت على قاعدة وترسّخ ولا تتزعزع، هي رابطه الحضارة والثقافة، هي رابطتنا بأوروبا التي عنها أخذنا حضارتنا الراهنة، ومنها تثقّفنا ثقافتنا الجديدة. أجل، يجب أن نرتبط بأوروبا، وأن يكون رباطنا بها قويّاً، (...) فالرابطه الغربيّة هي الرابطه الطبيعيّة لنا؛ لأننا في حاجة إلى أن نزيد ثقافتنا وحضارتنا، وهما لن تزيدا من ارتباطنا بالشرق، بل من ارتباطنا بالغرب»^(١).

إنّ أثر التغريب في النخبة المثقفة له انعكاس اجتماعي واسع المدى باعتبار أنّ هؤلاء بمستطاعهم نشر أفكارهم التغريبية التي طبعوا بها والتأثير في الأخلاق والعادات والتقاليد، ولعلّ رواية وليمة أعشاب البحر للكاتب السوريّ حيدر حيدر وما اتّسمت به من تطاول على الدين الإسلاميّ خير شاهد على ما نقول، فهي لا تحمل توقيراً لله ولرسوله ولالدين الإسلاميّ بل فيها عبارات تحطّ من شأن الدين الإسلاميّ وتمهّد لإشاعة الفاحشة. هذا فضلاً عن وجود العديد من المفكرين المتأثرين بأفكار الغرب حتّى وصل بهم الأمر إلى درجة الاسترقاق كما يقول المفكر فهمي هويدي:

«وهذا العصر يشهد نوعاً من الأرقاء يمكن أن نسمّيهم بالأرقاء الجدد»^(٢).

هذا ويبدو أنّ تحامل المفكرين العرب المتأثرين بأفكار الغرب لم يقف عند حدود التحفيز على الثقافة الغربية والتشجيع على التشبّع بها، بل إلّهم أطنبوا في الدفاع عن الدول المتواطئة مع الغرب «وقد شبت تركيا من الجامعة الإسلامية ونفصتها عن نفسها وتخلّصت منها، لا لأنّها أضاعت دينها ولم

١. سلامة موسى، اليوم والغد، هنداي، المملكة المتحدة، ٢٠١٩، ص. ١٤٢.

٢. سعيد إسماعيل علي، أصول التربية الإسلامية، ط١، دار السلام، مصر، ٢٠٠٥، ص. ٢٧.

تعد تؤمن به؛ بل لأنّها لم تعد تؤمن بفائدة الجامعة الإسلامية بعد أن خبرتها في الحرب الكبرى، فوجدتها قصبة مرضوضة لا تغني ولا تنفع»^(١).

فما نخلص إليه بالقول، هو أنّ الغرب تمكّن من استقطاب العديد من المفكرين العرب وغير وجهه تفكيرهم وأسلوب عيشهم حتّى بات أغلبهم يرفض ماضي الوطن العربيّ الإسلاميّ ويربط المستقبل بالافتداء بالغرب، حيث صار طريق التقدّم في نظرهم يتمثّل في «رفض التراث كلّه والتنكّر للماضي برمّته، والافتداء بالغرب والانفتاح عليه انفتاحاً غير مشروط والأخذ بأنماط التفكير والعيش التي تتبنّاها المجتمعات الغربيّة»^(٢).

ب. الإعلام الداخليّ

إنّ التطلّع إلى إرساء رأي عامّ واعٍ ومدرّك للوقائع الراهنة بالوطن العربيّ لا معنى له في سياق طرح يتبنّى منطق تغريب الصحافة والإعلام، باعتبار أنّ الغرب قد فهم مبكراً مدى تأثير هذه الوسائل في تشكيل الرأي العامّ فسعى جاهداً إلى تغريبها وذلك لما لها من تأثير بليغ في الرأي العامّ وذلك لأنّها تمثّل أقوى الأدوات نفوذاً في العالم الإسلاميّ. «فالأساليب المنهجية المعقّدة المتبعة في حقل الاتصال - تلك التي أثبتت فاعليّة كبيرة فيما يتعلّق بإخضاع جمهور المواطنين لتنظيم صارم وكفالة تأييدها - يجري تطبيقها عالمياً بإيقاع متسارع»^(٣).

فما تجدر الإشارة إليه هو أنّ الغرب قد استغلّ وسائل الإعلام الغربيّة والعربيّة والإسلاميّة في عقر دارها بمختلف مشاربها لأجل جعل ثقافته تحلّ محلّ الثقافة الأصليّة للدول العربيّة والإسلاميّة ومن ذلك يقع التلاعب بالعقل العربيّ الإسلاميّ، مع ما يرافق هذه الثقافة من تغيّرات جذريّة هادفة إلى

١. سلامة موسى، اليوم والغد، هنداوي، المملكة المتحدة، ٢٠١٩، ص. ١٤٢.

٢. الحاج عزيز، الغزو الثقافي ومقاومته، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، ١٩٨٣، ص. ٣٤.

٣. هربرت شيلر، المتلاعبون بالعقول، ترجمة عبد السلام رضوان، المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب، الكويت،

التغيير والتغريب لما لوسائل الإعلام من دور فعّال في التأثير في الرأي العامّ لذلك استغلّها الغرب استغلالاً تامّاً.

لقد ساهم الإعلام بشتّى أنواعه وتوجّهاته في نشر أفكار الحضارة الغربية وقيمها من خلال تزييفه للوقائع وإعلائه صورة الغرب وتشويهه صورة العرب والمسلمين لأجل جعل العرب يقبلون بالقيم الغربية من دون تردّد أو تفكير ذلك ل «أنّ مديري الصحف اليومية ينتمون في معظمهم إلى التقدّمين، ولذلك كان معظم هذه الصحف واقعاً تحت تأثير الآراء والأساليب الغربية، (...) فتردّد صدى ذلك في بلاد الشرق والصحافة ففي تركيا وطنيّة لا دينيّة، وهي لا تجرؤ على أن تكون دينيّة، أمّا الصحافة المصريّة فهي تتطوّر ببطء، وهي لا دينيّة في اتّجاهها»^(١).

لقد كان للصحافة المكتوبة دور فعّال في نشر الفكر التغريبيّ وذلك لانتشارها الواسع والسريع عبر العالم، كما كان أيضاً للصحافة المسموعة والمرئية دور هامّ في توجيه الذوق العامّ للجماهير العربيّة وذلك لأجل السيطرة عليها وجعلها في قبضة الغرب ممّا يجعل من هؤلاء يتقبّلون أسلوب الغرب كما هو ويتجاهلون منهجهم الربانيّ.

ج. المرأة:

شكّلت قضية المرأة ولا تزال وسيلة من الوسائل التي اعتمدها الغرب في محاربة الإسلام، فما انفكّ الغرب يوجّه لها تمهاً كيديّة كاتّمها بالتخلّف والرجعيّة لا لشيء إلّا لأنّها أطاعت ربّها واتبعت تعاليم دينها الإسلاميّ الذي كرّمها في العديد من المناسبات كما جاء في القرآن الكريم:

١. أنور الجنيدي، أهداف التغريب في العالم الإسلاميّ، الأمانة العامّة للجنة العليا للدعوة الإسلاميّة بالأزهر الشريف، ١٩٨٧،

«يَا أَيُّهَا النَّاسُ اتَّقُوا رَبَّكُمُ الَّذِي خَلَقَكُمْ مِنْ نَفْسٍ وَاحِدَةٍ وَخَلَقَ مِنْهَا زَوْجَهَا وَبَثَّ مِنْهُمَا رِجَالًا كَثِيرًا وَنِسَاءً وَاتَّقُوا اللَّهَ الَّذِي تَسَاءَلُونَ بِهِ وَالْأَرْحَامَ إِنَّ اللَّهَ كَانَ عَلَيْكُمْ رَقِيبًا»^(١).

إنّ ما يسترعى الانتباه في المنحى التغريبيّ الذي نهجه الغرب ضمن تناوله واقع المرأة في العالم الإسلاميّ هو نقده المتواصل لدينها من خلال اعتبار مسألة الحجاب وموقع المرأة داخل أسرتها ضرباً من الإقصاء والتهميش والازدراء الموجّه إلى المرأة المسلمة وذلك لأجل إخراجها عن تعاليم دينها وتوجيهها وجهة غربيّة عارية من الدين الإسلاميّ تدفعها إلى السفور والاختلاط.

حظيت مسألة المرأة في العالم الإسلاميّ باهتمام واسع من قبل الغرب، فقد اعتبر أنّ المرأة المسلمة تعيش في حالة تبعيّة للرجل أرغمت عليها لذلك يجب عليها البحث عن الديمقراطية الجنسيّة، وتبدو هذه الدعوة ضرباً من تحرّض النساء المسلمات لأجل مواجهة الرجل بحجّة الظلم الجنسيّ وهو ما سيفضي إلى صراعها المستمرّ معه، هذا إضافة إلى تفكّك الأسرة وانحلالها باعتبار أنّ المساواة الجنسيّة التي يدعو إليها الغرب تدعو إلى خلق أفق اجتماعيّ متوتّر يرتّب المواقع والأدوار جنسيّاً وهو ما يتعارض مع تعاليم الشريعة الإسلاميّة.

لم يغفل دعاة التغريب عن مسألة المرأة في العالم الإسلاميّ واتّهامها بأبشع التّهم الاجتماعيّة الكيديّة وذلك لأجل تأليبها على الحجاب ودينها الإسلاميّ والدفع بها في اتجاه السفور والاختلاط ومن ذلك ف«إنّ الفكرة الأساسيّة للثقافويّين في الغرب» تقول «باستحالة الجمع بين الإسلام والديمقراطيّة» (...)، وإنّ «الحجاب تعبير عن القمع الذكوريّ للمرأة في الإسلام»، إلخ^(٢).

وكما هو معلوم فالمرأة تمثّل حجر الزاوية في النظام الأسريّ، لذلك عمل الغرب على تفكيك الأسرة المسلمة انطلاقاً منها، وذلك لأنّهم انطلقوا من الاختلاف الجنسيّ الذي وضعه الله تعالى في الكون

١. القرآن الكريم، سورة النساء، الآية ١.

٢. رشيد بوطيب، رسالة إلى مفكر هرم: قراءات في الفلسفة الحديثة، دار توبقال للنشر، الدار البيضاء، ٢٠١٥، ص. ٤٥.

لأجل خلق نظام كونيّ شامل متكامل من أجل إثارة جملة من الخطابات الأيديولوجيّة التي تحمل في طيّاتها التحفيز على الصراع بين الجنسين.

وبرغم أنّ المرأة المسلمة والوعي العام المرتبط بحقوقها في العالم الإسلاميّ ليس حديث النشأة، وإنّما تعود جذوره إلى القرن التاسع عشر حيث نشهد ممارسة بعض النساء لحقّهنّ الانتخابيّ ببعض الدول العربيّة والإسلاميّة بينما في بعض الدول الغربيّة فالنساء لا يتمتعن بهذا الحقّ، إلّا أنّ الغرب قد أخفى ذلك علناً لتابعه سياسة القوّة والغلبة لذلك راهن على تشويه واقع النساء المسلمات وتغاضى عن واقع نسائه. زد على ذلك أنّ صورة المرأة الغربيّة في معظم فنونهم تبدو ضرباً من المتعة الجنسيّة لا غير لذلك راهنوا على إخراج المرأة المسلمة من عقّتها إلى الفجور باسم الديمقراطية الجنسيّة.

ولا يفوتنا هنا التذكير بأنّ الغرب استهدف المرأة المسلمة لأجل الزجّ بها في خطابات أيديولوجيّة جوفاء تفضي بها إلى تفكّك أسرتها وانحلالها، هذا فضلاً سعيهم الجادّ إلى القضاء عن التعاليم الإسلاميّة التي خصّ بها الله المرأة والرجل على حدّ السواء لأجل تفكيك القيم المجتمعيّة الإسلاميّة والدفع نحو السفور والفجور وذلك لأنّهم استهدفوا دينها بدرجة أولى ثمّ موقعها الأسريّ بدرجة ثانية بحجّة الظلم الجنسيّ والحال أنّ المرأة لديهم تعاني الويلات إلّا أنّها لا تعينهم لأنّها غربيّة بالفطرة. وفي المحصّلة فقد كان لمحاولة تغريب المرأة المسلمة أولويّة وأهميّة كبرى لديهم باعتبار أنّ إفساد المرأة من شأنه التأثير في المجتمع باعتبارها تمثّل المحرك الأساسيّ للمجتمع وذلاً للدور الرياديّ الذي تقوم به داخل الأسرة وخارجها لذلك استهدفوا نظام حياتها العام فتكلّموا عن الظلم الجنسيّ بشتّى ضروبه كالزواج والطلاق والحضانة والميراث والحال أنّ الشرع الإسلاميّ قد حلّل ذلك بكلّ سلاسة. تبدو إذن محاولة تغريب المرأة المسلمة ضرباً من إفساد المجتمع الإسلاميّ وخلخلة قيمه الدينيّة التي شرعها الدين الإسلاميّ وذلك من أجل زرع الفتنة بين المرأة والرجل والمجتمع عموماً، حيث

إنّ هذه المحاولة ستدفعها لا محالة إلى التخليّ عن قيمها التي جبلت عليها بالفطرة إلى ممارسة قيم غربيّة تجعلها في صراع مستمرّ مع جلّ الأفراد.

إنّ الدافع الكامن خلف قضية تغريب المرأة المسلمة سواء من قبل الغربيّين أنفسهم أو من قبل دعاة التغريب بالعالم الإسلاميّ هو النيل من البناء الداخليّ للأسرة المسلمة ومحاولة قطع أواصرها السليمة، لذلك راهنوا على مهاجمتها من شتّى الزوايا سواء من خلال الدعوات الملحّة لخلع الحجاب أو ما سمّوه بالظلم الجنسيّ داخل الأسرة لأجل تحفيزها على الاختلاط والسفور والصراع مع الرجل، هذا فضلاً على تحفيزها على الخروج في وسائل الإعلام شبه عارية بحجّة مقتضيات العمل وما تفرضه من شروط.

لقد سعى الغرب إلى إثارة قضية المرأة في صلة مباشرة بالعديد من القضايا الاجتماعيّة الأخرى والتي هي في اتّصال مباشر معها كحقوق المرأة والحجاب والاختلاط وذلك لأجل مهاجمة الإسلام ومحاولة تشويهه من خلال تلفيق الأكاذيب والشبهات الباطلة حوله والعمل على إخراجه في أبشع الصور.

فما نخلص إليه هو أنّ العوامل الداخليّة وهشاشة الوضع الاجتماعيّ ببلاد المسلمين ساهما في نشر ظاهرة التغريب هناك، فقد نجد كذلك العديد من العوامل الخفيّة الأخرى كتظاهر بعض المسيحيّين بالإعجاب الشديد بقيم وأفكار الغرب ومحاولتهم زرعها بين المسلمين وغير المسلمين بالبلاد العربيّة، وهو ما ساهم في تشويه الواقع المعيش لتلك المجتمعات وتفكّكها وأفضى إلى الهجنة باعتبارها فقدت مقوّماتها الرمزيّة التي بنت عليها قيمها الاجتماعيّة والأخلاقيّة.

فما يعاب على المجتمعات العربيّة والإسلاميّة هو عدم الاتّفاق والتلاحم من حيث المبادئ والقيم التي دأبوا عليها، لذلك ساهم هذا التنافر في تسلّل ظاهرة التغريب إلى مجتمعاتهم بكلّ سهولة. هذا فضلاً عن مساهمة العديد منهم للأفكار التغريبية واهتمامهم الكبير بكلّ ما بلغه الغرب من أفكار وعلوم وإهمالهم الواضح لعلمهم هو ما ساهم في تلاشي علومهم واعتمادهم المطلق على علوم الغرب

التغريب في العالم الإسلامي وعوامله ❖ ٣٤١

؛ لأنّ العلم هو المؤسّس والمشرّع الرئيس لمجتمع ناجح، فباستهداف العلم يسهل استهداف الأمم والشعوب وهذا ما رصدنا صداه لدى العديد من الدول الإسلامية التي فقدت علومها ومعارفها في اتّباعها للغرب، بل انتهجت نهجاً تغريبياً في مسابقة العلوم وحطّمت علومها.

إنّ ما يسترعي انتباهنا في التغيّرات التي شملت الأسرة الغربيّة من العمق وساهمت في تفكّكها منذ الثورة الصناعيّة هو خروج المرأة للعمل إلى جانب الرجل، وهو ما مهّد الطريق لظهور الحركات النسويّة المطالبة بتحرير المرأة ومساواتها مع الرجل. هذا فضلاً عن تبني أغلب الأسر الغربيّة لفكرة تخفيض النسل الناجمة عن النظرة الاقتصادية التي تقرّ بمحدوديّة الموارد أمام زيادة السكّان، كما أنّ بعض النساء يعرضن عن الإنجاب بحجّة العمل والوضع الاقتصاديّ، فضلاً عن تأخّر سنّ الزواج لدى النساء خاصّة، وتضافرت بذلك هذه المؤشّرات السلبية لتساهم في تدني أفراد الأسرة الغربيّة وفي بعض الأحيان في اندثارها وانعدامها.

خاتمة:

برغم أنّ المجتمع الإسلاميّ اتّسم بهويّته الإسلاميّة المتينة والتميّزة عن غيرها من الهويّات العالية الأخرى التي بناها الإسلام منذ غابر الأزمان، إلّا أنّ ذلك لم يمنع تسلّل ظاهرة التغريب إليهم عبر العديد من العوامل التي فسحت لها المجال لأجل الفتك بهذه الهوية والقضاء على الوجهة الإسلاميّة الأصيلة لأجل القضاء على ذاك التميّز الذي اتّسمت به.

ونظراً لاعتقادهم الخاطي بأنّهم يمثلون رمزاً للتقدّم والرفيّي الإنسانيّ والتفوّق على شتى شعوب العالم وهو اعتقاد دونيّ لا يجانب الحقّ، فقد سعى الغربيّون بشتّى السبل إلى تغريب العالم الإسلاميّ والسعي إلى تفكيك أسسه ومقوماته الأساسيّة عن طريق ما أطلقوا عليه حرب الكلمة لا حرب السيف.

لقد سعت حركة التغريب إلى غزو العرب والمسلمين فكرياً ولا سيّما عن طريق التعليم والصحافة، وذلك لأجل القضاء على وحدة الفكر الإسلاميّة ومحاولة طمس مقوماته الأساسيّة لتجعل منهم شعوباً بلا فكر وبلا ذاكرة وذلك لسعيهم الدائم من أجل «القضاء على وحدة الأمتة الإسلاميّة بما يحول دون عودة الخلافة الإسلاميّة، وتعميق مفهوم الإقليميّات والقوميّات».^(١)

ما نخلص إليه بالقول هو أنّ القوى الغربيّة قد سعت بكلّ جهودها إلى تغريب العالم الإسلاميّ وطمس هويّته وحضارته باستعمال أساليب خفيّة وعلنيّة باسم التقدّم والرقّيّ الإنسانيّين وركب قطار الحداثة، إلّا أنّ نيّاتها الخفيّة كانت من أجل تشريد الأمتة الإسلاميّة وتقزيم وحدتها وجعلها تابعة لها في شتّى المجالات.

وفي الحقيقة تبدو ظاهرة التغريب التي سعى الغرب إلى تجسيدها بالعالم الإسلاميّ قد هدفت إلى فرض وصاية على الأمتة الإسلاميّة، لا من أجل الرقيّ بها كما زعم قادتها ومناصروها وذلك لأنّ في قبول مناهج الغرب وثقافته ما يدفع إلى تجاهل الدين الإسلاميّ والمنهج الربّانيّ الذي نصّ عليه الدين الإسلاميّ، هذا فضلاً عن التبعية الغربيّة التي تجعل من المسلمين غير قادرين على تجسيد حضارتهم الإسلاميّة وفقاً لمفاهيمها السليمة.

١. أنور الجنيدي، أهداف التغريب في العالم الإسلاميّ، الأمانة العامة للجنة العليا للدعوة الإسلاميّة بالأزهر الشريف، ١٩٨٧،

المصادر

١. أنور الجنيدي، *أهداف التغريب في العالم الإسلامي*، الأمانة العامة للجنة العليا للدعوة الإسلامية بالأزهر الشريف، ١٩٨٧.
٢. أنور الجنيدي، *شبهات التغريب في غزو الفكر الإسلامي*، المكتب الإسلامي، ١٩٧٨.
٣. عبد العزيز البغدادي، *تساؤلات حول الغزو الثقافي*، وحدة الثقافة العربية، عمان، ١٩٩٥.
٤. رجاء أبو غزالة، *وحدة الثقافة العربية في مواجهة الغزو الإعلامي*، وحدة الثقافة العربية، عمان، الاتحاد العام للأدباء والكتاب العرب.
٥. علي بن إبراهيم النملة، *الشرق والغرب: منطلقات العلاقات ومحدداتها*، دار بيسان للنشر والتوزيع، بيروت، ص ٢٠٨.
٦. محمد الغزالي، *ظلام من الغرب*، دار نهضة مصر، القاهرة، ط ٤، ٢٠٠٥.
٧. منذر معاليقي، *الاستشراق في الميزان*، المكتب الإسلامي للطباعة والنشر، ١٩٩٧.
٨. محمد أحمد محمد، *فرج عطيه، طه حسين والفكر الاستشراقي*، وزارة الأوقاف والشؤون الإسلامية، قطر، ٢٠١٤.
٩. الحلاق محمد راتب، *العولمة وسؤال الهوية*. مجلة الفكر السياسي العددان الرابع والخامس، السنة الثانية ١٩٩٨.
١٠. سالم حميش، *المغرب في الدراسات الاستشراقية*، مطبوعات أكاديمية المملكة المغربية، الهلال العربية للطباعة والنشر، مراكش، المغرب، ١٩٩٣.
١١. رشيد بوطيب، *رسالة إلى مفكر هرم: قراءات في الفلسفة الحديثة*، دار توبقال للنشر، الدار البيضاء، ٢٠١٥.
١٢. سلامة موسى، *اليوم والغد*، هنداوي، المملكة المتحدة، ٢٠١٩.
١٣. سعيد إسماعيل علي، *أصول التربية الإسلامية*، ط ١، دار السلام، مصر، ٢٠٠٥.
١٤. هربرت شيلر، *المتلاعبون بالعقول*، ترجمة عبد السلام رضوان، المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب، الكويت، ١٩٧٨.
١٥. الحاج عزيز، *الغزو الثقافي ومقاومته*، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، ١٩٨٣.
١٦. غصيب هشام، *العقلانية العلمية وتحديث الخطاب العربي الثقافي*، وحدة الثقافة العربية، عمان، ١٩٩٥.
١٧. محمود حسني، *جوانب من إشكاليات الثقافة العربية*، وحدة الثقافة العربية، عمان، ١٩٩٥.

معالم التغريب في الثقافة الرأسمالية الغربية

وتأثيرها في قيمنا الأخلاقية والحضارية

عبد الخالق الغراوي^(١)

تعريف الرأسمالية على أنها نظام اقتصادي:

الرأسمالية هي نظام اقتصادي سائد في أكثر الدول المتقدمة اليوم خصوصاً الغربية، حيث تكون معظم وسائل الإنتاج مملوكة للقطاع الخاص ويجري توجيه الإنتاج وتوزيع الدخل إلى حد كبير من خلال تشغيل الأسواق. بالتالي فهي مبنية على مفاهيم الملكية الخاصة ودافع الربح ومنافسة السوق^(٢). تعتمد الرأسمالية على رؤوس الأموال الخاصة، والحرية الاقتصادية المطلقة، مع طابع فردي واضح. وحين يكون اقتصاد المجتمع بأكمله مُنَاطاً بالفرد نفسه، وتكون له حرية مطلقة في خياراته الاقتصادية بنحو يؤدي - تلقائياً - إلى تنافس ساخن بين الأفراد لصناعة المال، ستكون القيم والأخلاق آخر الاهتمامات، هكذا هي الطبيعة البشرية، إن ركزت في شيء جعلته الأهم والأولى لا شعورياً.

الرأسمالية نظام اقتصادي أم ثقافة حياة؟

من المعروف أن مصطلح الرأسمالية يُطلق على النظام الاقتصادي الذي سبق أن عرّفناه، لكن ليس سائداً في أذهان أكثر الناس أن له تأثيراً في الأبعاد الفكرية والثقافية والأخلاقية أيضاً. فالاقتصاد

١. طالب جامعي وباحث، بغداد، العراق.

2. Encyclopedia Britannica, "Capitalism".

معالم التغريب في الثقافة الرأسمالية الغربية ❖ ٣٤٥

وطبيعته لا بدّ أن يؤثّر في هذه الأبعاد، لأنّه مُشارك أساسي في المسيرة البشريّة، ويمسّ حياة الفرد بشكل مباشر، فلا مهرب من تأثيره، بدرجات مختلفة حسب طبيعة النظام الاقتصاديّ والمجتمع والثقافة وعوامل أخرى. وتقول المؤرّخة الأمريكيّة المؤيّدّة للرأسمالية جويس أبلباي^(١):

«لما كانت الرأسمالية نظاماً ثقافياً، لا اقتصادياً فحسب، فإنّه يستحيل تفسيرها من خلال العوامل المادّية وحدها»^(٢)، كما وُرد هذا المعنى أكثر من مرّة في كتابات ماكس فيبر^{(٣) (٤)}.

إذن لدينا نظام اقتصاديّ ينظم الحركة التجاريّة والصناعيّة والزراعيّة والموارد الطبيعيّة والبشريّة، وهذا هو الذي نسمّيه: النظام الرأسماليّ. ولدينا تأثيراته في جوانب ليست اقتصاديّة، تخصّ الجانب المعنويّ من حياة الإنسان، وهذه التأثيرات تدعى «الثقافة الرأسماليّة»، وعرفها عالم الأنثروبولوجيا ريتشارد روبنز^(٥) بأنّها:

«مجموعة الممارسات والأعراف الاجتماعيّة والقيم وأنماط السلوك التي تُنسب إلى النظام الاقتصاديّ الرأسماليّ في المجتمع الرأسماليّ»^(٦).

بمعنى أوضح يمكن أن نقول:

«هي تأثيرات الاقتصاد الرأسماليّ على الجوانب المعنويّة للإنسان والمجتمع، أي الجوانب الثقافيّة والفكرية والأخلاقيّة والمعرفيّة، حيث تتكوّن أفكار وأخلاقيّات تابعة للنظام الرأسماليّ وناتجة من حركته وحاجاته وغاياته».

وكلّنا نتفق على أنّ منبع هذه الثقافة هو الغرب، خصوصاً الولايات المتّحدة الأمريكيّة، فكبار مُثقّفي الرأسماليّة، ومنظرّوها وعربابوها في يومنا هذا هم الأمريكيّان، حكومة ورؤوس أموالٍ ومشاهير وإعلاماً ومفكّرين حتّى المجتمع، ممّا يوصلنا إلى أنّ الثقافة الرأسماليّة أحد معالم التغريب.

-
1. Joyce Appleby
 2. Joyce Appleby, The Relentless Revolution: A History of Capitalism, pp. 25-26, New York: W. W. Norton & Co., 2010.
 3. Max Weber
 4. Max Weber, The Protestant Ethics & the Spirit of Capitalism.
 5. Richard Robins
 6. Robbins, Richard, Global Problems and the Culture of Capitalism, P. 13.

سواء أكان تغريب الحضارات الأخرى بالثقافة الرأسمالية مقصوداً أم لا، فالتغريب هو مفهوم قائم بذاته بغض النظر عن مسبباته وحيثياته، سواء أكان مُتعمّداً من قبل الغربيين أم عفويّاً من قبل الشعوب التي يطرأ عليها التغريب بسبب التأثر الثقافيّ.

ثمّ إنّ من الجيد اعتبار الرأسمالية ذات أوجه ثقافيّة ومعرفيّة ومعنويّة بدل اقتصارها على كونها نظاماً اقتصاديّاً، ممّا يفتح المجال لمناقشة آثارها في الإنسان والمجتمع، من الناحية الفكرية والأخلاقيّة والنفسيّة، ومقاضاتها من هذه النواحي، بدلاً من عزلها في غرفة التنظير الاقتصاديّ.

ومن هنا ننوّه بأمر مهمّ: حين نقد الرأسمالية أو آثارها فلا نرمي إلى نصرّة نظام اقتصاديّ مضادّ، كالاشتراكية مثلاً، فهي لا تخلو من أخطاء فادحة كالرأسمالية، لكن لا ضير في اعتماد أقوال بعض المفكرين الماركسيّين في نقد الرأسمالية، خصوصاً إذا أصاب نقدهم.

الثقافة الرأسمالية وتغييرها لخريطة القيم الغربيّة:

هنا سترد مسألة أساسيّة: كيف للرأسمالية أن تزرع ثقافتها المؤثرة في الأبعاد الإنسانيّة؟ وهل يمكن أن تُحدث هذه الثقافة تغييرات كبيرة في منظومة قيمية معيّنة أو صناعة منظومة قيم جديدة؟ ونجيب: ذلك يحصل عن طريق الثقافة الرأسمالية، التي هي الآثار المعنويّة لذلك النظام، وهذه الآثار - كما ذكرنا - مُتأثّية من الحركة الاقتصاديّة ومتطلّباتها ونتائجها. فإذا تطلّبت الحركة الاقتصاديّة ضرباً لقيمة معيّنة لأجل زيادة الربح، فذلك سوف يحصل.

قد يكون ضرب القيم عفويّاً، حيث يبدأ الناس بالتفكير في ترك القيمة الفلانيّة لأنّها أصبحت لا توافق العصر من الناحية الاقتصاديّة أو لا توافق رغباتهم وثقافتهم الجديدة، وقد لا يكون عفويّاً، إذ تقوم الصفوة الرأسمالية بضرب قيمٍ ونشر أخرى عن طريق الإعلام أو دعم بعض الحركات السياسيّة والحقوقيّة. الفرق بين التغيير العفويّ والتغيير المُتعمّد هنا، هو أنّ العفويّ يقتصر غالباً على ترك قيمة، بينما يتعدّى المُتعمّد ذلك إلى تشويهها أو تبديلها بأخرى، لأنّها ستكون عمليّة أكثر تنظيماً.

يمكن تصنيف النظام الرأسمالي في العالم الغربي عبر مرحلتين:

١. مرحلة البرجوازية^(١).

٢. مرحلة النيوليبرالية^(٢).

المرحلة الأولى هي المرحلة الكلاسيكية للرأسمالية، حين ظهرت الطبقة البرجوازية (الوسطى) بدايةً في أوروبا الغربية في القرن الحادي عشر، مكوّنة من صنّاع وحرفيين وتجّار، وهذه الطبقة - أول الأمر - كانت تقع بين الأرستقراطية (طبقة النبلاء الإقطاعيين) وبين طبقة العبيد والفلاحين. بمرور الوقت بدأت القوة الاقتصادية للبرجوازيين تتنامى، وصار أغلب رأس المال بيدهم، وصاروا يميلون إلى الحرية الاقتصادية التامة وعدم التقيّد بقيود المجتمع، أي إنهم تنبّوا الليبرالية، لذا حاولوا القضاء على الأرستقراطية، ونجحوا في ذلك أوّل مرّة في القرن السادس عشر في إنجلترا وهولندا. ثمّ تلاحت الحقب والأحداث المهمة في تاريخ أوروبا كالثورة الصناعية والثورة الفرنسية، أدّت أغلبها إلى تعاضد البرجوازية وتملّكها لرؤوس الأموال، فصار البرجوازيون بمرور الوقت هم الرأسماليين.

أمّا المرحلة الثانية ؛ النيوليبرالية، فهي المرحلة المعاصرة من الرأسمالية، وهي مرتبطة بالحدّثة والعولمة وشكل الغرب بعد الحرب العالمية الثانية. إنّ مصطلح النيوليبرالية (الليبرالية الجديدة) قد صيغ عام ١٩٣٨م في اجتماع في باريس بين عدد من المفكرين، إذ صاغه رجلان كانا من أشدّ مؤيدي الرأسمالية هما: المفكر اليهودي لودفيغ فون ميسز^(٣) وتلميذه فريدريك هايك^(٤) وكلاهما منفيّان من بلدهما النمسا. قام هايك (المحبّ لليهود بشدّة) بحمل راية النيوليبرالية حتّى نهاية حياته، وقد أسّس أول جمعية تروّج هذه الأيديولوجيا هي جمعية مونت بيليرين^(٥)، التي دعمها أصحاب الثروات

1. Bourgeoisie

2. Neo-liberalism

3. Ludwig von Mises

4. Friedrich Hayek

5. Mont Pellerin

ورؤوس الأموال بقوة^(١). بقي هذا الرجل محترماً لدى الحكومات الغربية خصوصاً الإدارة الأمريكية، حيث كرمه رونالد ريغان بأزرار رئاسية عام ١٩٨٣م، كما كرمه جورج بوش الأب بوسام الحرية عام ١٩٩١م.^(٢)

فتخيّل معي نتيجة هذه العلاقة الوثيقة بين فلسفة تخصّ الإنسان والمجتمع وبين نظام اقتصاديّ ربحيّ بحث، لا أظنّها علاقة فائدة متبادلة، بل علاقة استغلال رأسماليّ لهذه الفلسفة التي ترسم قيماً حضاريةً جديدة، لتصبح النيوليبرالية أحد أوجه الثقافة الرأسمالية. علماً بأنّ المرحلة الثانية هي الأقوى من ناحية ترسيخ هذه الثقافة، لأنّ الأمر تحوّل من محاولة البرجوازيين أن يتحرّروا من قيود اقتصادية وأخلاقية مفروضة عليهم، إلى قيام الرأسماليين النيوليبراليين بتغيير كلّ قيمة تعارضهم بواسطة أدوات عديدة منها النسخة المطوّرة من الفلسفة التي استخدمها أسلافهم البرجوازيون.

سنذكر هنا اثنتين من القيم أو السلوكيات الحديثة التي أتت بها الثقافة الرأسمالية في مجتمعات الغرب، وقامت على أنقاض قيم إنسانية نبيلة، على سبيل المثال والنموذجية لا الحصر، وهما الفردانية والمثلية الجنسية.

أولاً: الفردانية^٣

الفردانية (أو الفردية) هي المفهوم القائل بأنّ جميع القيم والحقوق والواجبات تنبع من الأفراد، وتحافظ على الاستقلال السياسي والاقتصادي للفرد، وتؤكد المبادرة الفردية والعمل والمصالح^(٤). الفردانية تؤسّس للفرد مساحة مستقلة ومنفصلة عن واقعه الاجتماعيّ، إذ تلغي مفهوم الاشتراك والاجتماع، بمعنى أوضح: تنفي مفهوم المصالح المشتركة والاجتماعية إلّا ما كان عائداً بالنفع على كلّ فرد، وهذا النفع العائد يجب أن يراه كلّ فرد نفعاً بنفسه ومن منظوره الخاص. وهذا يؤدّي أيضاً إلى

1. The Guardian, Neoliberalism – the ideology at the root of all our problems, by George Monbiot.

2. Sothebys.com, F.A. Hayek and the Presidential Medal of Freedom, by Gabriel Heaton.

3. The Individualism

4. Merriam-Webster, "Individualism".

معالم التغريب في الثقافة الرأسمالية الغربية ❖ ٣٤٩

الفردانية السياسية والاقتصادية، حيث ليس للدولة أو للمجتمع أن يحدّوا مصلحة الفرد، بل هو يحدّد مصلحته كما يشاء. هذه النظرية متمخّصة عن الليبرالية ومفهوم محورية الإنسان، كما أنّها أداة نافعة جدّاً للرأسمالية لأنّها تجعل كلّ إنسان فرداً منافساً في مجتمع تنافسيّ، ممّا يؤدّي إلى تحريك العجلة الاقتصادية الحرة بلا هوادة، وهذه هي غاية الرأسمالية.

تقوم هذه الفلسفة على مقولة الفيلسوف الإنكليزيّ جيريمي بنتام^(١) القائلة: «كلّ فرد أدرى من غيره بمصلحته، ويجب أن يُعتبر كلّ فرد كفرد واحد لا أكثر»^(٢). وقد طوّرها بعد بنتام عدد من فلاسفة ومفكرّي الغرب، أبرزهم التحرري الإنكليزيّ هربرت سبنسر^(٣) في كتابه «رجل ضد الدولة» الذي نشره أوّل مرّة عام ١٨٨٤م، فضلاً عن آخرين غيرهم. وفي زمن الحرب الباردة رفع المعسكر الرأسماليّ في الغرب راية الفردانية بقوة - في بدايات المرحلة النيوليبرالية - حين احتدم الصراع بينه وبين المعسكر الاشتراكيّ، ورفع الأخير راية الاجتماع بدل الفردانية، ومبدأ «الواحد للجميع» بدل «الجميع للواحد»، وحين يكون هناك صراع، سيكون هناك تطرّف وإفراط.

في الفردانية، بدل أن يكون الإنسان جزءاً من منظومة كبرى (الدولة والمجتمع) يتولّى مسؤولية حمايتها والارتقاء بها إلى الأفضل، ستكون له منظومته الخاصّة به التي لا يسعى إلّا لها، وإن سعى لغيرها فبشرط أن تعود بالنفع عليها، أي إنّ الدولة والمجتمع سيكونان في خدمة الفرد لا العكس. فتُلغى كثير من الفضائل والمسااعي الكريمة، وتموت روح البذل والفداء والتضحية - بلا مقابل - في سبيل المجتمع والوطن والقوم والمبادئ والمعتقدات، ولا يبقى شيء سوى الأنانية والتنافس. وهذه ثقافة رأسمالية لها نفع مباشر وغير مباشر يعود على النظام الرأسماليّ، النفع المباشر يكون بجعل كلّ فرد منافساً اقتصادياً لبقية الأفراد ممّا يجعل الجميع وقوداً للرأسمالية، أمّا النفع غير المباشر فيكون عن طريق إلغاء نموذج الإنسان البازل والمعطي، ليكون منتجاً ومستهلكاً وحسب.

1. Jeremy Bentham

2. Encyclopedia Britannica, "Utilitarianism".

3. Herbert Spencer

ثانياً: المثلية^١

قبل استتباب الأمر للنظام الرأسمالي الحديث، لم تكن المثلية - لا في الغرب ولا غيره - كما هي الآن، إذ لم تكن مجتمعاً مستقلاً أو تكتلاً داخل مجتمع، بل كانت سلوكيات وميولاً شهوانية وعاطفية ذات طابع فردي ليس أكثر، ينبذها المجتمع بشدة، يارسها المثليون سراً. لكن مع تصاعد الرأسمالية الحديثة تغير كل شيء، لتصبح المثلية ثقافة رأسمالية بحتة، في البداية كانت أثراً ونتيجة والآن أصبحت أداة. إن هذه العلاقة بين المثلية والنظام الرأسمالي، وتحول المثلية إلى ثقافة رأسمالية بحتة، يمكن أن نقسمه على مرحلتين:

الف- الانتقال من الاقتصاد الأسري إلى الرأسمالية الضخمة (الاجتماعية): إن الجو العام ما قبل النظام الرأسمالي كان لا يشجع دائماً على القيام بسلوكيات مثلية حتى لمن كانت له ميول كهذه، لا بسبب ازدياد المجتمع لذلك وحسب، بل لأن نظام الأسرة أيضاً كان مختلفاً تماماً، فالعمل والكسب كانا أكثر استقلالية، فلكل أسرة مشروع اقتصادي خاص بها كأن يكون تجارياً أو زراعياً أو صناعياً صغيراً، ويعمل فيه أفراد الأسرة جميعاً؛ الزوج والزوجة والأبناء، ويكون الرجل هو رب الأسرة ومدير المشروع في الوقت نفسه، فلنسم هذا النظام بالـ «الاقتصاد الأسري». كان هذا الاقتصاد يشجع على الإنجاب بكثرة، لأن كل فرد من هذه العائلة سيكون عاملاً في مشروع العائلة. هذا الأمر ساهم في تقنين الجنس والرغبات وانضباطهما، لأن الهدف الأساسي والأصيل منه سيكون الإنجاب وزيادة النسل لا المتعة واللذة.

مع تصاعد رؤوس الأموال وانتشار الصناعات الضخمة في آخر مراحل الثورة الصناعية وما بعدها في أوروبا الغربية والولايات المتحدة، بدأ الاقتصاد الأسري يضمحل، وأخذت استقلاليته بالتلاشي، لأن كل فرد في الأسرة يستطيع أن يكون عاملاً أو موظفاً في الشركات الرأسمالية والمصانع

معالم التغريب في الثقافة الرأسمالية الغربية ❖ ٣٥١

الكبرى، وهذا أعطى استقلالية أكثر لكل فرد داخل الأسرة عن بقية الأفراد، فزالت الحاجة إلى إنجاب الأبناء ليكونوا مشاركين في الاقتصاد الأسري، بالتالي لم تعد هناك حاجة إلى جعل الإنجاب والتناسل غايةً أساسيةً للجنس، وصار من الممكن أن تكون الغاية الأساسية منه هي المتعة واللذة والحصول على السعادة (حسب مفهومهم لها). وهناك عامل آخر مساعد هو تنامي الفردانية إلى جانب الرأسمالية، حيث إنّ استقلال الفرد عن عائلته ومجتمعه يعني الاستقلال عن قيمهم، بالتالي الانسلاخ منها، إلى أن ضعفت أو اختفت تلك القيم.

كلّ هذا أدّى إلى انفجار جنسي غير مسبوق في الحضارة البشرية، فحين لا يكون هناك أيّ تقنين للذة حسّاسة، كهذه سيكون خروجها عن السيطرة نتيجةً طبيعية. أثناء الانفجار الجنسي في الغرب الذي بدأ بشدة - وبشكل تصاعديّ متنامٍ - منذ بدايات القرن العشرين، صار المثليون في هذا الركب كغيرهم من الباحثين عن الملذّات غير المنضبطة، يبحثون عن شركاء جنسيين وعاطفيين يماثلونهم في الجنس.

نعم كانت هناك قيود قانونية على المثلية، لكنّ هذه القيود لم تكن كافية في ظلّ وجود ظروف مشجّعة على كلّ الملذّات غير المنضبطة. كما أنّ تكتّل المثليين معاً في مجتمع خاصّ بهم، جعلهم أكثر تنظيمًا وقوة، إضافةً إلى دعم الحركات السياسية الليبرالية واليسارية لهم، ممّا جعلهم يتحدثون الحكومات لتلغي القوانين التي تحدّ من فسادهم، حقّاً حدث ذلك حتّى أصبحوا اليوم جزءاً لا يتجزأ من الحضارة الغربية الحديثة.

وهنا يجب أن نذكر أمراً مهماً: إنّ الرأسمالية لم تكن السبب الوحيد في كلّ ذلك، بل كانت الحلقة الأخيرة لسلسلة من المسبّبات، وهذه المسبّبات هي كلّ ما عاشه الغرب منذ عصر النهضة من صراعات دينية وفكرية وأخلاقية وسياسية واجتماعية.

اضمحلال القيم والثوابت، وانتشار الاعتقاد بنسبية الحقائق والأخلاق، وسيادة الفلسفات العلمانية التي جعلت الإنسان محوراً للحقيقة والقيم بدلاً من الله، وفصل الدين عن الحياة والمعرفة،

وغيرها الكثير مَهَّدت لصناعة إنسان فارغ من المعنى لا يسعى إلا للمذاته، وكانت الرأسمالية بمثابة الفَرْج بالنسبة إلى هذا الإنسان مشوّه الإنسانية.

ب- رأسمالية قوس قزح^(١): انتهت مرحلة تصاعد المثلية بسبب التأثير غير المباشر للرأسمالية، وبدأت مرحلة استثمار الرأسمالية للمثلية علناً، إذ وجدت في المثلية استثماراً مربحاً لا ينبغي تفويته.

ظهر مصطلح رأسمالية قوس قزح لوصف تلك الظاهرة الاجتماعية والاقتصادية، التي تدلّ على إدخال المثليين في اقتصاد السوق الرأسمالية. إنّها مزيج من الرأسمالية والتوجّه الجنسي، حيث يُعتبر مجتمع «LGBTQ» سوقاً مستهدفةً أو عملاء محتملين أو مشترين أثرياء^(٢).

هناك موارد اقتصادية وافرة الربح لدى المثلية يمكن أن تُستثمر، كمسيراتهم السنوية التي تُقام غالباً في أوائل حزيران تحت مسمّى «مسيرات الفخر»، وكذلك الموضة المثلية، وغيرها من الأمور التي يمكن استثمارها.

ساهمت رأسمالية قوس قزح في تقبّل المثليين كثيراً، إذ أصبحت الحكومات الغربية تنظر إليهم نظرة مورد اقتصادي لا بأس بالاستفادة منه عن طريق الشركات الرأسمالية الكبرى. شركات عالمية كبرى كميرسيدس، فولكسفاغن، بي أم دبليو، يونيفير، فيسبوك، أديداس، كارتون نيتورك، ستاربكس وغيرها الكثير كلّها تضامنت مع مسيرات الفخر المثلية عن طريق تلوين شعارات شركاتهم بألوان علم الـLGBTQ، وهذه سياسة اقتصادية ذكية تهدف إلى جذبهم كزبائن.

يقول الناشط المثلي البريطاني بيتر تاتشيل^(٣) في مقالة له في صحيفة الغارديان منتقداً تحوّل المثلية إلى سوق من أسواق الرأسمالية:

1. Rainbow Capitalism

2. Pink Capitalism: Perspectives and Implications for Cultural Management, pp3, By Lorenzo Yeh, University of Barcelona.

3. Peter Tatchell

معالم التغريب في الثقافة الرأسمالية الغربية ❖ ٣٥٣

«أصبحت منظمات مجتمعنا (المثلي) مؤسساتية ومُستَغَلَّة، حيث غالباً ما يهيمن رجال الأعمال الكبار والسياسة الساعون للتصويت ووكلاء الدولة مثل الشرطة على مسيرات الفخر في بريطانيا. مسيرات الفخر هي الآن رأسمالية ذات صبغة وردية، لقد أصبح الأمر تجارياً، ندفع المال للمسيرة، وسلطات المدينة تبتزّ منظّمي المسيرات بضرائب ضخمة، وتشجّعنا على شراء سلع تحمل علامة قوس قزح للتعبير عن هويتنا الجنسية والجنسوية. الكثير من LGBTQ هم جزء من المؤسسة النيوليبرالية.»^(١)

بعد كلّ هذا تبيّن لك - عزيزي القارئ - أنّ الثقافة الرأسمالية لها القوّة على تغيير القيم وتبديلها، وغيّرتها فعلاً، بشكل مباشر أو غير مباشر، وهذا يستدعي أن ننتبه لأنفسنا وقيمنا - نحن الشرقيين المتأثرين بالغرب كثيراً - هل غيّرت الرأسمالية قيمنا الحضارية؟ سنستعرض ذلك كما سيأتي...

قيم أخلاقية وحضارية إسلامية قتلتها الثقافة الرأسمالية أو لوّثتها

قد يُطرح تساؤل مهمّ جداً هنا، فيقال: كيف للرأسمالية أن تؤثر في مجتمعاتنا الإسلامية التي لا تعتمد بالكلية على نظام اقتصادي؟ ونجيب بنقطتين:

١. إنّ الرأسمالية أصلاً قسّمت العالم إلى قسمين: مُنتِج ومُستهلك. الأول هو الدول الرأسمالية الكبرى التي تقبض على عجلة الإنتاج والحركة الاقتصادية والموارد وتتفرد بها. والقسم الثاني هو نحن، أي دول العالم الثالث التي ليس لها إلّا أن تشتري وتستهلك ما لدى المنتجين، وتطيع تسلّطهم على الوضع الاقتصادي العالمي، فهي ضحية للرأسمالية وعاملة بها، حتّى وإن لم تكن تطبقها كنظام اقتصادي خاصّ بها.

٢. سبق أن أشرنا إلى أنّ النظام الرأسمالي يتمخض عنه ثقافة حياة، فالأمر لا يقتصر على كونه نظام عمل اقتصادي. فهي سرّت فينا كثافة اجتماعية مُصاحبة للعولمة، كغيرها من معالم التغريب كالتأثّر

1. The Guardian, Pride has sold its soul to rainbow-branded capitalism, by Peter Tatchell.

بأزياء الغربيين وأخلاقيّاتهم وتبنيّ أيديولوجيّاتهم. الرأسماليّة تبنيّ مجتمع يرى الربح قيمةً عليا لا يعلو عليها شيء، وتجدر الإشارة هنا إلى قول نعوم تشومسكي في نقد الرأسماليّة وتعاملها مع أزمة وباء كورونا: «كانت إشارات السوق واضحة، ليس هناك ربح في منع وقوع كارثة مستقبلية»^(١)، فالربح أولى أولويّات هذه الثقافة، وإذا صار تعارض بين هذه الأولويّة وبين حياة الإنسان وقيّمته وغيرها من القيم، فالربح أولى.

الثقافة الرأسماليّة مصاحبة لأغلب الأمور الحديثة التي تَرَدنا من الغرب خلال عمليّة التبادل الثقافيّ، عن طريق الإنتاج السينمائيّ والدراميّ، وسائل الإعلام، حتّى العلوم والمعارف، ولا ننسى أحد أبرز الطرائق الحديثة التي انتشرت عبرها الثقافة الرأسماليّة في مجتمعنا بسرعة، ألا وهي كتب ودراسات تطوير الذات^(٢)، التي تُطرح بشكل دورات معروفة في الأوساط الاجتماعيّة باسم «دورات التنمية البشريّة»، وهذه بدأت تروجّ قِيماً علميّة ومهنيّة وأحياناً ذاتيّة وخُلقيّة، مصمّمة لتناسب مجتمعاً رأسماليّاً، ليس له غاية إلاّ الانتاج والربح. فالأمر ليس نظريّة مؤامرة بقدر ما هو تأثر ثقافيّ، أو اجتياح ثقافيّ إن صحّ التعبير.

وقد قتلت الثقافة الرأسماليّة ولوّثت عدداً من قيمنا الأصيلة، وسنذكر هنا نموذجين: ثقافة طلب العلم، والثقافة التربويّة.

١ . ثقافة طلب العلم:

من القيم التي تميّزت بها حضارتنا الإسلاميّة، قيمة طلب العلم. نعم في كثير من الحضارات عبر التاريخ ازدهرت العلوم ونبغ العلماء، لكن ما ميّز حضارتنا - سابقاً - ليس التفوّق العلميّ فحسب، بل إيلاء طلب العلم قداسة وشأناً عالياً. فأحاديث مؤسّس هذه الحضارة ورمزها الأقدس: نبيّ

١ . مقالة لنعوم تشومسكي بعنوان «نقص أجهزة التنفّس الاصطناعيّ يكشف قسوة الرأسماليّة وفشل أميركا». Jazeera.net.

معالم التغريب في الثقافة الرأسالية الغربية ❖ ٣٥٥

الإسلام محمد بن عبد الله ﷺ، اعتبرت السعي إلى التعلّم عملاً صالحاً يكافئ الله عليه الإنسان. ومنذ الصدر الأول للإسلام أضيف العلم كميزة اجتماعية يرتفع بها صاحبها في المجتمع، إلى جانب الميزات الأخرى كالشجاعة والنسب والمال والجاه. وبرز أهل العلم في مختلف التخصصات والفنون العقلية والنقلية، وأصبحوا طبقةً عليا في المجتمع الإسلامي، أعلى حتى من الأغنياء ورؤوس الأموال، مُناهزين أهل الرياسة والسياسيين في المكانة الاجتماعية.

لذا يجدر بنا القول: إنّ قيمة طلب العلم هي قيمة إسلامية بامتياز، لأنها عندهم لم تقتصر على كونها قيمةً وجدانيةً فحسب، بل كان هناك تنظير لها وترويج، مع تقديس وتعظيم، مما يعني أنها ارتقت إلى كونها قيمة حضارية لديهم، حتى إنّ العلماء المسلمين ألفوا رسائل خاصة في التشجيع على طلب العلم وبيان جملة من آدابه، نذكر منها رسالة (آداب المتعلّمين) للخواجة نصير الدين الطوسي، وكتاب (طلب العلم، فوائد ونصائح وحكم) لشمس الدين الذهبي، ورسالة (ثنية المريد) للشهيد الثاني زين الدين العاملي، وغيرها من الرسائل المختصة بهذه الموضوع، ناهيك عن تضمينه في مؤلفات حديثة وكلامية وفلسفية وأخلاقية مختلفة.

ومن ميزات طلب العلم لدى المجتمع الإسلامي آنذاك، أنّه كان قيمة معنوية لا مادية، فلم تكن غاية التعلّم في نظريّتهم هي كسب المال، أو إيجاد وظيفة أو معاش، بل نظرتهم نابعة من اعتبار العلم - بذاته - كمالاً معنوياً، إذ هو شرف وقيمة إنسانية عليا سواء ربح منه الإنسان ربحاً مادياً أم لم يربح. فيقول الخواجة نصير الدين الطوسي:

«شرف العلم لا يخفى على أحد، إذ العلم هو المختصّ بالإنسانية، لأنّ جميع الخصال - سوى العلم - يشترك فيها الإنسان وسائر الحيوانات كالشجاعة، والقوة، والشفقة، وغيرها»^(١)

فهم كانوا يعتبرون العلم حداً فاصلاً بين الإنسانية والحيوانية.

١. بغية الطالبين في شرح آداب المتعلّمين، المحقّق الخواجة نصير الدين الطوسي، شرح وتعليق محمد البنداوي الكعبي، ص ٢٨.

لكن للأسف الشديد في يومنا هذا، حين أثرت فينا الثقافة الرأسمالية المصاحبة لغيرها من معالم التغريب، قامت بإفساد قيمة طلب العلم، وتشويهها وتحريف مقصدها. فالرأسمالية ترى أن طلب العلم لا فائدة منه ما لم تكن هناك فائدة إنتاجية من العلم المُحصَّل. بمعنى أوضح: تركز الرأسمالية في العلوم والتخصصات الأكاديمية التي تساهم - بشكل مباشر أو غير مباشر - في الإنتاج وخلق الأرباح وصنع الثروات، مما يجعل طالب العلم غير راغب في دراسة أي علوم ومعارف لا تدّر الأرباح ولا توفر المعاش، مهما كان شرف هذه العلوم وقيمتها المعنوية ومساهمتها في تكوين المعرفة البشرية. فتجد الأبوين يوصيان ابنهما، والصدّيق يوصي صديقه، أن لا يضيع وقته في العلم الكذائي، لأنّه لا يساعده في إيجاد وظيفة! وعلى سبيل المثال لا الحصر، كلنا سمعنا عبارة تنتقد دراسة مادّة اللغة العربية في كليات الاختصاصات التطبيقية (الطبية والهندسية والعلوم)، إذ يُقال: ما فائدة دراسة اللغة العربية بالنسبة إلى طبيب أو مهندس؟ وهذه العبارة لا تنطلق من تساؤل عفوي، بقدر ما هي نتيجة لتأثرنا بحُمى الرأسمالية، حيث لا علم ينفع إلّا ما كان مربحاً وعاملاً مباشراً في عملية الإنتاج.

إنّ طلب العلم يعني أن يطلب الإنسان الوسيلة التي ترتقي بإنسانيته، وتُعَلّي شأنه بين المخلوقات، فالعلم قيمة قائمة بذاتها، لا يحتاج في نفسه إلى أن يكون ذا نفع مادّي كي يثبت فضله وعظمته.

وهنا علينا أن نواجه الإشكال الذي يقول: هل العلوم المربحة والإنتاجية وحدها هي المفيدة؟ لو قلنا نعم فهذا خطأ كبير، إضافة إلى كون الغاية من التعلّم هي غاية أخلاقية لا مادية أو التزادية كما أشرنا، فإنّ العلوم غير المربحة وغير الإنتاجية مفيدة أيضاً، بل أهمّ من العلوم التطبيقية ذات الطابع الإنتاجي، لأنّها مُقدّمة ومؤسّسة لها، ولولا الأولى لما وُجدت الثانية.

فمثلاً لولا الفلسفة العقلية لما وُجدت أو تطوّرت العلوم التطبيقية، لأنّها جميعاً كانت فرعاً من الفلسفة، ضمن ما كان يُسمّى «الفلسفة الرياضية والطبيعية». كما أنّ المنهج العقلي (الفلسفي) المعمول به لتحديد أهمّ مباحث الفلسفة: نظرية المعرفة وأحكام الوجود والإلهيات، هو رئيس المناهج جميعاً، فإن صحّ هذا المنهج، صحّت جميع المناهج التي تمخّضت عنه، كالمنهج التجريبي الذي يُعتمد حالياً في

جميع العلوم التطبيقية^(١). والعلوم التطبيقية هي المساهم الأكبر في عملية الإنتاج وصناعة الأرباح من بين العلوم الأخرى، فبدونها لن يكون هناك علوم منتجة تنفع الرأسمالية.

إذا دققت في فكرتنا هذه - عزيزي القارئ - فستلاحظ أنّ البشرية لو فكّرت بالتفكير الرأسماليّ الحديث الذي ناقشه هنا، لما وصلت إلى هي ما عليه الآن، ولكان حالها أردأ بأضعاف. فلو وُجدت الرأسمالية في صورتها المعاصرة قبل أرسطو وبقية الحكماء، وسادت كثقافة في أرجاء العالم القديم، وتدخلت في قيمة العلم والتعلم، لما وُجدت علوم غير مربحة ومجردة هدفها تأسيس المعارف الإنسانية الأساسية وغير الأساسية وتبيانها ممّا يجعل احتمالية تطوّر العلوم المختلفة شبه معدوم، خصوصاً التطبيقية، ولن يظهر المنهج التجريبيّ (الذي استندت إليه أغلب العلوم الحديثة) إلّا في وقت متأخر جداً، لعدم ظهور منهجية صحيحة للاستقراء المنطقيّ، ولعاشت البشرية في عصور شديدة الظلمة على جميع الصعد، واستمرّت حتى يومنا هذا.

بالتالي فإنّ سيادة العلوم غير المربحة، التي غايتها فهم الحقائق بتجرّد تامّ، هو ما ساهم في تطوّر البشرية. هذا بالنسبة إلى الحاجة إلى الفلسفة والعلوم العقلية.

أمّا بالنسبة إلى الحاجة إلى العلوم الدينية كالعقائد والأخلاق والتشريعات، فهي حاجة من جنس الإيمان بالله، وبخلقه للإنسان والعالم، وبوجود مصير أخرويّ، فإن كان الإنسان مؤمناً بالله واليوم الآخر، فسيحتاج إلى تعلّم هذه العلوم، من باب طاعة الله ومعرفة أوامره ونواهيه، واجتناب عقابه الذي أعده للإنسان الذي لم يستثمر عقله في معرفة الله والحقائق الكبرى كغاية خلقه وتجليات الله (الأنبياء والمرسلين والأولياء)، ولا أظنّ أنّ هناك خيراً في إيمان يتأثر بالقيم الرأسمالية، حيث محورية الإنتاج والربح، بين مُنتِج ومُستهلك، ورابح وخاسر.

١. راجع مبحث نظرية المعرفة من كتاب فلسفتنا للسيد الصدر وكيف برهن أن الأصل في جميع المناهج العلمية هو المنهج

وهكذا بالنسبة إلى علوم اللغة، فهي علوم مفيدة، لأنّ اللغة هي أداة الفهم والتواصل البشريّ، إذا سقطت اللغة فسيسقط الفهم، فتسقط الحضارة والتاريخ بسبب حصول الكثير من الأخطاء في فهم بعضنا بعضاً، وفي فهم التراث الثقافيّ والعلميّ.

وهكذا بالنسبة إلى كلّ علم غير إنتاجيّ ولا ربحيّ، كلّ منها مفيد في موضعه الخاصّ، حتّى العلوم الإنتاجيّة والربحيّة فهي مفيدة في موضعها، وإنّ احتواءها على منفعة مادّيّة لا يجعلها متفوّقة على غيرها من العلوم، بل إنّ الثقافة الرأسماليّة أت بهذا الفهم السيّئ، حيث الربح والإنتاج هما الغاية، وكلّ شيء فيه إنتاج وريح فهو مُقدّم على غيره.

إنّ تقويض كلّ علم بشريّ مفيد، عن طريق حصر مفهوم فائدة العلم في الربح والإنتاج، هو حكم إعدام آخر يصدره الغرب بحقّ قيمة المعرفة وقداصة الحقيقة، فما الذي يتبقّى للإنسان لو اضمحلّت كلّ علومه وبقي هو وطاقته الذهنيّة بيدقاً بيد الرأسماليّة؟ فحتّى المناصب والوظائف العلميّة في الغرب أصبحت أجزاءً من المنظومة الرأسماليّة! فالراعي لها هو مؤسّسات تجاريّة. لذا يجب أن ننتظر متى تسرح الرأسماليّة هؤلاء إن لم يجلبوا أرباحاً كافية، كي يكون بمثابة إطلاق رصاصة الرحمة على الحضارة الإنسانيّة.

ويا ليت تأثّرنا بالثقافة الرأسماليّة - كمجتمعات شرقيّة - يؤتي بمنافع اقتصاديّة علينا، ويجعلنا - على الأقلّ - في رفاهية معيشيّة تضاهي ما في دول الغرب، كلّ ما في الأمر أنّنا لسنا إلّا مستهلكين ومقلّدين، وسنبقى كذلك ما لم تكن هناك جهود حقيقيّة لوقف هذا التحوّل نحو الأسوأ.

٢. تلويث الثقافة التربويّة:

يكفي أن تجول بين العوائل التي يُفترض أن تكون صفوة مجتمعنا، لترى كميّة الثقافة الرأسماليّة التي يثقّفون بها أبناءهم، بدءاً من إيهام هؤلاء المساكين بأنّ مقياس النجاح في الحياة هو التفوّق المادّيّ والمهنيّ، أمّا التفوّق المعرفيّ والأخلاقيّ والدينيّ، فنادرًا ما يتطرّقون لشيء منه، ما خلا التفاصيل التي تتوافق مع مقياس النجاح (الرأسماليّ) الجديد.

فيقول الأب:

«بني، انظر إلى الغربيين كيف تطوّروا، وانظر إلى اليابانيين، لقد تطوّروا بفضل التركيز فيما يفيدهم في الحياة، من دون أيّ اهتمام بما نَضِجُ به من خرافات»،

وتقول الأم: «أنت لست ناجحاً كفلان، لأنك لا تملك ثروة كثروته»، ساعحكما الله أيها الأب والأم على هذا الأسلوب التربويّ المدمّر.

إنّ التربية هي البناء الأول للإنسان، وهي التي تركّب أوائل أبعاده المعرفيّة والأخلاقيّة والنفسيّة، فأيّ ممارسة تربويّة معينة، ستؤثّر في هذه الأبعاد تأثيراً قد لا يتمكن الجميع من تغييره لاحقاً، لانطباعه فيهم، ولعدم تركيزهم في أعماقه.

هل حقاً المقياس الحقيقيّ للنجاح هو التفوّق المادّيّ؟

الإجابة عن هذا السؤال واضحة جدّاً: التفوّق المادّيّ ليس مقياساً. فالإنسان بالمفهوم العقلائيّ هو الكائن الأرقى معنوياً من الحيوان، وعليه: يجب أن تتعالى تراكيب الإنسان المختلفة كغايته في الحياة ومعتقداته وتركيبه المعرفيّ والأخلاقيّ عن مفهوم الحيوانيّة قدر المستطاع.

مما يعني أنّ التفوّق المادّيّ ليس له حظّ في تحديد نجاح الإنسان في إنسانيّته. نعم لو كان الكلام يخصّ الجانب المادّيّ دون غيره لكان هذا هو المقياس، أي لو كان الكلام مخصوصاً في التفوّق المادّيّ لكان المقياس هو الثروة والامكانيات المادّيّة، أمّا حين نتكلّم عن الكلّيّات والأسس، كمفهوم الإنسان الناجح في تطبيق إنسانيّته، فعلينا التركيز أولاً في الجوانب الأنفة الذكر التي تخصّ ارتفاع معنى الإنسانيّة عن المعاني الدنيا.

على الأهل أن يربّوا أولادهم كهذه التربية، فهذا هو النظام الأكمل، وهذه هي الإنسانيّة المرجّوة التي لم تدركها الليبراليّة.

أمّا تربية الأبناء على أن التفوّق المادّيّ قيمةٌ عليا، وتكرار هذا المفهوم لطبعه في أذهانهم، فسيجعله مُترسّخاً في أنفسهم شعورياً أو لا شعورياً، وسيتوهّمونه غاية الحياة ومحورها، فنصنع أجيالاً لا همّ لها

إلا جمع الأموال. أمّا القيم الأخرى فتسقط فداءً لهذه القيمة الرأسمالية، فنكون نسخة عن الغرب، لسنا سوى مجتمع فارغ من الداخل وخالٍ من القيم، مستعدّ لتقبّل أيّ شيء سلبيّ، لانعدام القيم الحقيقيّة للتحسين والتقيح، ولا يحكمه شيء سوى القانون واقتصاد السوق. بل سنكون أسوأ حالاً منهم، فليس لدينا تطبيق صارم للقانون مثل أغلب دولهم، كما أنّ اقتصادنا هشّ وسريع الانكسار، وهو بيد غيرنا، أعني الدول الكبرى التي ثلاث منها غربيّة رأسماليّة.

على الأهل أن يعوا، أنّ التفوّق المادّي - إلى حدّ جمع ثروة طائلة - ليس متاحاً للجميع، وتلعب فيه عوامل الاقتصاد والسياسة والمجتمع والفرص دوراً، فنجاح جميع أولادكم فيه ليس مضموناً، كما أنّ الأهمّ أن يحافظوا على معانيهم الإنسانيّة سواء تفوّقوا مادياً أو عاشوا حياة البساطة والزهّد، فشخص ذو دخل محدود يعرف غاية وجوده التي خلقه الله لها، ويحافظ على تراكيبه المعرفيّة والأخلاقيّة من التشوّه والنقص، لعمري هو أفضل بكثير من غنيّ لا يهتمّ للأسئلة الكبرى (الخالق، الغاية، المعاد) ولا يهتمه مستواه الشخصي في المعرفة والأخلاق.

وهنا تجدر الإشارة إلى إحدى وصايا الإمام موسى بن جعفر الكاظم (عليهما السلام) لتلميذه المتكلّم الشيعيّ الكبير هشام بن الحكم، قال الإمام:

«يا هشام! من أراد الغنى بلا مال، وراحة القلب من الحسد، والسلامة في الدين فليترضّع إلى الله عزّ وجلّ في مسألته بأن يكمل عقله، فَمَنْ عَقَلَ قَنَعَ بما يكفيه»^(١).

يريد الإمام تثبيت مفهوم مهمّ، وهو أنّ التعقّل والتخلّق بالأخلاق الحميدة مُقدّم على التفوّق المادّي، وهذه الصيغة تكرّرت مراراً في أحاديث الرسول ﷺ وأهل بيته (عليهم السلام)، أعني صيغة

معالم التغريب في الثقافة الرأسمالية الغربية ❖ ٣٦١

استعارة^(١) مفردة الغنى التي يشير معناها اللغوي إلى التفوق الماديّ بكثرة الأموال، لاستخدامها في تبيان قيم أعلى من التفوق الماديّ لا ينتبه لها الناس بسبب التذاذهم بالشروات، فهي استعارة بلاغية ذكية، وفيها جنبه سيكولوجية، وكأثمهم (عليهم السلام) يريدون نشر انطباع في الأذهان مفاده أنّ غنى المال لا قيمة له مقارنةً بالكمالات المعنوية (المعرفية والخلقية)، فإن لم يسع الإنسان إلى الحصول على الثانية، كان حصوله على الأولى نقمة لا نعمة.

سبل المعالجة:

إذا اصطدمت أية منظومة قيمية بأخرى، وكانت الأولى حية ومتحركة، والثانية بدأت تُنسى ويقلّ وقعها في النفوس، فسيكون لدينا تحوّل لمصلحة الأولى لأنها أقوى، فالتعب لا يقوى على مبارزة النشيط. هذا تماماً ما جرى حين بدأت معالم التغريب تنتشر في فكرنا وأخلاقياتنا كالخبر في الماء، لأنها حية ونشيطة في النفوس، وما زال الأمر في تطوّر لمصلحتها.

أمّا معالم الحضارة الإسلامية فتعاني الإهمال والهجر وضيق النطاق، طبعاً بسببنا نحن، مجتمعاً وساسةً وطبقات ثقافية وعلمية وتربوية.

لو انتبهنا إلى هذه الحقيقة، لرأيناها مشتملةً على الحلّ بين طيّاتها، فمعالمنا ليست ضعيفة وبالية، وأخطأ من قال بعدم مناسبتها للعصر الحديث، كلّ ما في الأمر أنّها مهجورة وتحتاج إلى إعادة العمل بها.

أمّا العلاج الذي يختصّ بالثقافة الرأسمالية، فهو يحتاج إلى خطوات عدّة، على صعيد المجتمع والسياسة والتربية والتعليم والتثقيف العام، وسأذكر ما أراه يصلح حلاً.

١. الاستعارة: من فنون البلاغة المتعلّقة بعلم البيان أحد فروع البلاغة، التي عرّفها كثير من الأدباء والبلاغيين، كالجاحظ والجرجانيّ، وكلّ أقوالهم عنها تلتخصّ في أنّها استعمال كلمة أو معنى لغير ما وُضعت، ه أو جاءت له لوجود شبه بين الكلمتين، وذلك بهدف التوسّع في الفكرة. كقول الشاعر: «وإذا المنية أنشبت أظفارها»، إذ إنّ المنية التي تعني الموت ليس لها أظفار، لكنّه شبهها بالوحش الذي يملك أظفاراً. (علم البيان، د. عبد العزيز عتيق، ص ١٧٣ - ١٧٥، طبعة دار النهضة العربية في بيروت، بتصرّف).

٣. الحلّ السياسيّ:

من أهمّ العوامل المؤثرة بشكل أساسيّ في أيّ مجتمع الشؤون السياسيّة عموماً، والطبقة الحاكمة خصوصاً. ولا بدّ أن يشمل هذا التأثير المنظومتين القيمية والثقافية، فالناس تركّز في سلوكيات الشخصيات المتصدّرة وأفكارها وتتأثر بها، حتّى وإن لم تكن مقتنعة بهذه الشخصيات.

من نماذج السياسيين الذين يتسبّبون في انتشار التغيرب عموماً والثقافة الرأسمالية خصوصاً:

- سياسيّ منبطح للغرب، خصوصاً من الناحية الاقتصادية، ويفسح مجالاً واسعاً لاستثماراتهم التي تدخل البلد في دوامة الرأسمالية العالمية كمستهلك.

- سياسيّ تغريبيّ النزعة، لا يترك لقاءً تلفزيونياً يحضره إلّا وينبز معلماً من معالم الحضارة الإسلامية، ولا يكفّ عن اظهار نفسه متأثراً بالغرب.

- سياسيّ غير تغريبيّ لكنّه لا يعي أهميّة معالم الحضارة الإسلامية، فيكون مهملاً لها ولا يعمل على إنعاشها.

- سياسيّ هو في الأصل رجل أعمال، لا يطرح فكرة أو فقرة من برنامجه الانتخابيّ إلّا إذا كانت ذات نفع مادّيّ، ويهمل الجوانب الثقافية والتعليمية.

لذا على أيّ سياسيّ يجب أمّته ويسعى لهوائها، أن لا يكون أحد هؤلاء، بل يكون على العكس تماماً، حاملاً لرأية حضارته وخادماً لها.

٤. الحلّ التربويّ والتعليميّ:

هناك فرعان من العلوم يجب أن نتعلّمهما في الجامعات والمدارس لأهميّتهما القصوى، الفرع الأوّل هو العلوم العقلية - خصوصاً المنطق، فضلاً عن بقية المباحث العقلية المهمة كالألّهيات وأحكام الوجود ونظرية المعرفة، مع مراعاة طرحها بأسلوب يناسب الطلبة الجامعيين.

والفرع الثاني هو علم الأخلاق، وفق مدرسة أهل البيت (عليهم السلام)، لأنّهم التجلّي الأعلى للأخلاق الإنسانية، بغضّ النظر عن إيمانك بكونهم حجج الله في الأرض أو عدمه، فمن منّا لا يقرّ

معالم التغريب في الثقافة الرأسمالية الغربية ❖ ٣٦٣

بعظمة اللمسات الأخلاقية في نهج البلاغة والصحيفة السجادية وعامة التعاليم الأخلاقية لأهل البيت (عليهم السلام)؟

الفرع الأول، هو علوم العقل، وسيصنع علماء حقيقيين، وأناساً ذوي فكر منضبط وقويم، يعرفون كيفية التفكير الصحيح والاستدلال والاستنتاج، ويعرفون أهم الحقائق الوجودية في الحكمة، ويتاح لهم التعامل مع الواقع والاعتبار بمعانيهما الحقيقية، ويعطون العلم منزلته الحقيقية.

الفرع الثاني، وهو علم الذات والقيم والكمالات، علم يرتقي بالإنسان إلى الرقي الحقيقي، ويجعله فاضلاً وصالحاً، مُترفعاً عن المادية والسعي وراء اللذة والشهوة والسيطرة وغيرها من مثالب النفس البشرية، التي أصبحت - بشكل جلي - رموزاً وعبارات تزيّن رايات الحداثة والعولمة والتغريب.

هذان الفرعان، نحتاج إليهما أكثر بكثير من بعض المقررات الدراسية الجامعية التي لا فائدة منها، كما أنّ الحقوق والديمقراطية التي هي ليست سوى تفلسفات ليبرالية تمثل وجهة نظر السياسة الغربية المُتشرّبة الرأسمالية وثقافتها، لسنا بحاجة أكثر من علوم حضارتنا الإسلامية.

٥. الحل الاقتصادي:

كلّ ما نحتاج إليه في هذه الخانة هو صناعة نظام اقتصادي متكامل يخرجنا من دائرة الرأسمالية العالمية، دائرة المنتج الجشع والمستهلك المغلوب. يجب أن تكون أدواتنا الاقتصادية مستقلة - بشكل إيجابي - عن الرأسمالية العالمية، كالعملة والاستثمارات وغيرها.

إنّ نظاماً كهذا لا يمكن تطبيقه إلا بتعاون حقيقي بين الطبقة السياسية والمجتمع، وبجهود من المفكرين الاقتصاديين.

٦. الحل الثقافي:

من أهمّ عوامل التغريب وأسبابه: الطبقة الثقافية السائدة في مجتمعاتنا. فما عدا القلة المخلصين لحضارتهم وهويّتهم الإسلامية والمشرقية، كانت وما زالت أغلب الطبقة الثقافية في المجتمع العربي سبباً مباشراً لملء عقول الناس ونفوسهم بمعالم التغريب.

على المثقف أن يكون مخلصاً لحضارته الأصلية، فلا يتخيل أنه يغرد خارج السرب حين يهجرها، بل هو يسير خلف قطيع العوملة. ومن الأفضل أن يعود لتراثه الإسلامي المشرقي، ولا بأس إن غاص فيه لتحصيل معارف حضارته وفهمها لاستعادتها وإحيائها من جديد. وحرى به أن لا ينسلخ عن هذا التراث الرائع باحثاً عن بديل يستند إلى تراث ليس بأفضل ولا أكمل.

بدلاً من إغراق الأسواق والمكتبات العامة والشخصية بمؤلفات غريبة مترجمة لا يحتوي كثير منها فائدة مرجوة، يمكنك - عزيزي المثقف - أن تعود إلى معارفنا الأصلية، وتكون خبيراً فيها، ويمكنك أن تكون بها قطباً عالمياً كما كان ابن سينا وابن رشد. صدقني لن ينظر إليك العالم إن كنت مُقلداً لهم فقط، إنما أنت العربي المسلم سيعتبرونك المقلد الأقل شأنًا. رأينا كيف انبهر الفيلسوف الفرنسي هنري كوربان بشخصية العلامة السيد الطباطبائي، وكيف أُعجب به إعجاباً شديداً، بينما لم نر مفكراً غريباً بوزن كوربان قد أبدى اهتماماً حقيقياً بمفكري التغريب ومروجه في العالم العربي والإسلامي.

المصادر

١. Jazeera.net، مقالة لنعوم تشومسكي بعنوان «نقص أجهزة التنفس الاصطناعي يكشف قسوة الرأسمالية وفشل أميركا».
٢. بغية الطالبين في شرح آداب المتعلمين، المحقق الخواجه نصير الدين الطوسي، شرح وتعليق محمد البنداوي الكعبي، ص ٢٨.
٣. راجع مبحث نظرية المعرفة من كتاب *فلسفتنا* للسيد الصدر وكيف برهن أن الأصل في جميع المناهج العلمية هو المنهج العقلي.
٤. الكافي، للشيخ الكليني، ج ١، ص ١٨.

5. *Encyclopedia Britannica*, "Capitalism".
6. Joyce Appleby, *The Relentless Revolution: A History of Capitalism*, pp. 25-26, New York: W. W. Norton & Co., 2010.
7. Max Weber, *The Protestant Ethics & the Spirit of Capitalism*.
8. Robbins, Richard, *Global Problems and the Culture of Capitalism*, P. 13.
9. The Guardian, *Neoliberalism – the ideology at the root of all our problems*, by George Monbiot.
10. Sothebys.com, F.A. *Hayek and the Presidential Medal of Freedom*, by Gabriel Heaton.
11. *Merriam-Webster*, "Individualism".
12. *Encyclopedia Britannica*, "Utilitarianism".
13. *Pink Capitalism: Perspectives and Implications for Cultural Management*, pp3, By Lorenzo Yeh, University of Barcelona.
14. The Guardian, *Pride has sold its soul to rainbow-branded capitalism*, by Peter Tatchell.

تيارات التغريب في العالم الإسلامي الحديث والمعاصر

«عرض ونقد»

رمضان خلف محمد رسلان^(١)

المقدمة:

يعالج هذا البحث إشكالية من أهمّ الاشكاليّات في فكرنا العربيّ والإسلاميّ الحديث والمعاصر، هي تيّارات التغريب لدى بعض المفكرين العرب والمسلمين ممّن تبنوا نشر أفكارها وفرضها على مجتمعتنا العربيّ والإسلاميّ، وهي في الأساس تيّارات روجّها فلاسفة الغرب وتضمّنت اتّجاهات ما بين (ليبراليّة، وعلانيّة، وماركسيّة، واشتراكيّة) ذلك كلّه لتحقيق غايته في السيطرة على الحضارة العربيّة الإسلاميّة تارة من خلال المستشرقين وطوراً من الحملات الاستعماريّة، وتارة أخرى من خلال مفكرّي التغريب من العرب والمسلمين في القرنين التاسع عشر والعشرين حيث قدم هؤلاء رؤى إصلاحيّة في المجالات الاجتماعيّة والسياسيّة، تقليداً وسيراً على منهجيّة الغرب في التعامل مع هذه الجوانب في القرنين السابع والثامن عشر.

يجيء هذا البحث عرضاً للفكر التغريبيّ لدى المفكرين العرب والمسلمين في فكرنا العربيّ الإسلاميّ الحديث والمعاصر وقد حاولوا من خلاله التأثير في بنية وعقليّة المجتمع العربيّ الإسلاميّ،

١ . باحث دكتوراه، كليّة الآداب، جامعة المنيا، مصر .

وهذا سنركّز فيه خلال صفحات البحث خصوصاً في فترة ما بين القرنين التاسع عشر والعشرين لأنّ هذه الفترة التاريخية ظهر فيها مفكّرون كبار سافروا إلى أوروبا وتعرّفوا إلى الغرب؛ وعادوا إلى بلدانهم ليسطّروا ما تعلّموه وشاهدوه في مجتمعاتهم ومن بين هؤلاء: رفاعه الطهطاوي وخير الدين التونسي وجورجي زيدان وقاسم أمين وعلي عبد الرازق وسلامة موسى.

يهدف البحث إلى التعرّف إلى التيارات التغريبية التي ينتمي إليها مفكّروننا في عالمنا العربيّ والإسلاميّ الحديث والمعاصر، وإلى أيّ مدى كان تأثيرها في المجتمع العربيّ المسلم بما فيها من أفكار ورؤى مغايرة لثقافتنا العربية والإسلامية، وهذا يقودنا إلى القول: هل تغلّغت كلّ أفكارهم داخل عاداتنا وتقاليدنا الأصيلة، لأنّ الهدف من كلّ هذا إضعاف وإفقاد لهويّة حضارتنا العربية والإسلامية وثقافتنا، عن طريق فرض ثقافة الغرب عليها لتكون تابعة مقلّدة لما كانت عليه أوروبا في عصر النهضة الحديثة.

سأعتمد على المنهج التحليليّ في تحليل نصوص المفكرين وأقوالهم من خلال مؤلّفاتهم الأساسية، ذلك للإجابة عن تساؤل رئيس هو: هل تأثّروا بالفكر التغريبيّ وتياراته أم لا؟ وما التيارات التغريبية التي تأثّروا بها؟ ثمّ الاعتماد على المنهج النقديّ في توجيه النقد لمثل هذه الأفكار التغريبية وتياراتها التي تتعارض مع ثقافتنا العربية والإسلامية.

المبحث الأول: تيارات التغريب في القرن التاسع عشر

سنتعرّض في هذا المبحث لتيارات التغريب في القرن التاسع عشر من خلال بعض النماذج التي تبنت الفكر التغريبيّ؛ في الجانب السياسيّ تحديداً، ومن أبرز هذه النماذج رفاعه الطهطاويّ (ت ١٨٧٣م) وخير الدين التونسيّ (ت ١٨٧٣م) وفيما يلي تفصيل ذلك:

قبل الحديث عن الشخصيتين اللتين ذكرتهما آنفاً فإنّ الاهتمام بأوروبا ونهضتها كان من خلال الدولة العثمانية؛ إذ أنشأ في عام ١٨٦٠م نخبة من الموظفين والضباط والأساتذة ممّن أدركوا إدراكاً هاماً

أهميّة إصلاح الامبرطوريّة فقد اقتنعوا بأنّ هذا الإصلاح لن يجري إلّا بتبنيّ بعض صيغ المجتمع الأوروبيّ، وكان من بين هؤلاء في اسطنبول بعض العرب؛ وعلى ذلك فقد كان تأثير بيانات الإصلاح وما نجم عنها من قوانين عمّت أرجاء الامبرطوريّة، أنذاك أيضاً كان من بين الموظّفين العثمانيّين من هذه المدرسة الفكرية نفر قد اشتغلوا بمناصب في الولايات العربيّة وغيرها، فكان في مصر من احتلّ بعض المناصب من رجال كانوا على شيء من التربية الفرنسيّة مثل إسماعيل باشا (ت ١٨٦١م) ومن بعده رفاعه الطهطاويّ، أمّا في تونس فكان خير الدين التونسيّ زعيم دعاة اصلاح الشباب قد احتلّ مكانة مرقوفة في شؤون الدولة آنذاك، هذا فضلاً عن طلاب مدارس الإرساليّات المسيحيّة في لبنان وسوريا إذ لم يكن في وسع هؤلاء الاشتراك المباشر في حكم البلاد فقد كانت الدولة إسلامية وما زالت قائمة، ومع ذلك كان لبعضهم التأثير المباشر كتراجمة في مواقع الحكومات المحليّة والقنصليّات الاجنبية حتّى قيّض لهم في ستينيّات القرن التاسع عشر كسب قوّة جديدة، وقد شاركوا في النهضة المدنيّة حتّى نمت هذه الفكرة في ستينيّات ذلك القرن في حركة فكريّة انكبّت على كلّ شيء.^(١)

مما سبق يتبيّن أنّ عمل طلاب الإرساليّات في الترجمة لبعض القنصليّات والمواقع الأجنبية كان إيذاناً بفكرة الإصلاح والنهضة والسير على ما كانت عليه أوروبا من مدنيّة ونهضة في جوانبها كافّة؛ هذا من جانب، أمّا على الجانب الآخر فقد عمل الغرب نفسه من خلال الحملات الاستعماريّة على بلاد العرب، والحملة الفرنسيّة على مصر وكذلك البعثة العلميّة التي صاحبت حملة نابليون كلّ هذا كان قد مكّن الغرب بعض الشيء من فرض أنظمة الحكم المدنيّة في المجتمعات العربيّة والإسلاميّة، ولم تتوقّف الغاية عند هذا الحدّ بل حاولوا فرض الثقافات الغربية واحلالها في كلّ مناحي الحياة الاجتماعيّة والسياسيّة والاقتصاديّة والفكريّة، تارة من الأوروبيّين أنفسهم وتارة أخرى من خلال المفكرين العرب في مجتمعاتنا ممّن أعجبوا بثقافة الغرب، ومما زاد اهتمامهم - العرب - ما شاهدوه في

١. ألبرت حوراني: الفكر العربيّ في عصر النهضة، ترجمة عزقول، دار النهار للنشر، بيروت، ١٩٦٨م، انظر ص ٨٩.

رحالاتهم إلى أوروبا وذلك من خلال البعثات العلميّة في عهد محمّد علي باشا؛ وكلّ هذا دفعهم إلى العمل على نشر ما حصلوه من دراساتهم للفكر الأوروبيّ وتبنيه جميعاً في المجتمع العربيّ الإسلاميّ. من أفراد هذه البعثة رفاة الطهطاويّ الذي كان واحداً من أبرز طلائها، فكان سفره إلى فرنسا للتعرف إلى علوم أوروبا وفنونها ومشاهدة ما كانت عليه الحياة في الأمة الفرنسيّة، وقد تبعه فيما بعد العديد من المفكرين في القرن العشرين ممّن ساروا على النهج نفسه، منهم على السبيل المثال قاسم أمين وطه حسين وسلامة موسى في السفر للدراسة والتعلم في أوروبا فضلاً عن أنّ معظمهم قد درس على أيدي مستشرقين في الجامعات العربيّة مثل طه حسين، وقد تأثروا بالحياة المدنيّة الأوروبيّة فأراد تطبيق كلّ ما شاهدته هناك في مجتمعه حتّى وإن كان ذلك غير متوافق مع الخصوصيّة والهويّة العربيّة الإسلاميّة وهذا ما سنتعرف إليه.

نعود إلى رفاة الطهطاويّ وسفره إلى فرنسا وقد شاهد ما كانت عليه المملكة الفرنسيّة في تلك الفترة التاريخيّة من نهضة حديثة في كلّ مجالاتها (العسكريّة والسياسيّة والاجتماعيّة والعلميّة) ومن هنا أدرك أنّ الأُمّة المصريّة والعربيّة والإسلاميّة ينقصها الكثير والكثير ممّا كان عليه المجتمع الأوروبيّ. فأراد رفاة بعد عودته إلى وطنه تحقيق تلك النهضة الحديثة في كلّ المجالات ولاسيّما المجال السياسيّ، وهذا ما سنبينه فيما بعد، وكيف كان تأثر الطهطاويّ بالفكر التغريبيّ أي ما كانت عليه الممالك الأوروبيّة عامّة والفرنسيّة خاصّة من نظام سياسيّ وضعيّ حقّقت من خلاله النهضة الحديثة.

سنركّز حديثنا عن رفاة الطهطاويّ في الجانب السياسيّ بصفة خاصّة باعتباره من أهمّ الجوانب التي روجها في مجتمعنا العربيّ الإسلاميّ وذلك لارتباطه بمشكلة الحرّيّة المرتبطة أشدّ الارتباط بالزراعة والصناعة والتجارة والحياة الفكرية حيث تناولها في كتاباته في محاولة منه لتحقيق الحرّيّة والمساواة وهما ما يفتقدهما مجتمعنا وباعتبارهما السبب في نهضة الأُمّة الفرنسيّة لأنّ نظامها السياسيّ قائم على تحقيق الحرّيّة والمساواة المطلقة.

تيارات التغريب في العالم الإسلامي الحديث والمعاصر ❖ ٣٧١

يعني علم السياسة في فكر رفاة الطهطاوي علم تدبير المملكة أو فن الإدارة؛ كذلك يطلق عليه اسم (البوليقيّة) وهي تعني كلّ ما يتعلّق بالدولة وأحكامها وأصولها وعلائقها وروابطها؛ ولهذا جرت العادة في البلاد المتمدّنة أن يتعلّم الأطفال مبادئ فنّ علم السياسة على العكس من ذلك فإنّ تعليم الأطفال للعلوم الملكيّة السياسيّة ظلّ مهملاً في بلادنا العربيّة والإسلاميّة، ومن هنا اقترح رفاة الطهطاويّ أن يجري تعليم مبادئ علم السياسة للصبيان، خصوصاً في الممالك والقرى الصغيرة ممّا يكون مفيداً للمصالح العموميّة للأمة، وذلك يجري في رأيه في كلّ دائرة بلدية يسند فيها لمعلّم يقرأ للصبيان بعد تعلّم القرآن والعقائد ومبادئ العربيّة مبادئ الأمور السياسيّة والإداريّة فيوقفهم على نتائجها وهو فهم أسرار المنافع العموميّة التي ستعود على العموم بالنفع والفائدة من حسن إدارة السياسة والرعاية.^(١)

مما سبق تبين تأكيد الطهطاويّ ضرورة تعلّم الصبيّ في مراحل نشأته الأولى أن يتقن حفظ القرآن الكريم ففيه ما فيه من قيم ومبادئ وأخلاق مثل العدل والحرية والاستقامة في الشؤون الدينيّة ممّا ينعكس آثارها في الحياة الدنيويّة، فالدين في حدّ ذاته إنّما يقوم على المعاملات بين الناس؛ وهذا بلا شكّ يؤثّر في الراعي والرعيّة، ممّا يدفع المجتمع المسلم إلى أن يعيش بعدل وحرية فيعرف كلّ فرد فيه ما له وما عليه من الحقوق والواجبات.

أقسام السياسة لدى الطهطاويّ خمسة هي على الترتيب السياسة النبويّة والملوكيّة والعامة والخاصّة والذاتيّة وفيما يلي تفصيل بإيجاز لكلّ منها:^(٢)

- السياسة النبويّة: وهي أنّ الله سبحانه يختار من يشاء من عباده وهو الذي يهدي لاتباعهم من يشاء بفضله بسابق السعادة، ولا معقّب لحكمه لا يسأل عمّا يفعل وهم يسألون.

١. الطهطاويّ: مناهج الألباب المصريّة في مباحج الآداب العصرية، ضمن الأعمال الكاملة، دراسة وتحقيق محمد عمارة، ج ١،

الهيئة العامة المصريّة للكتاب، القاهرة، ٢٠١٠م، انظر الباب الخامس، الخاتمة، الفصل الأول، ص ٦٥٦-٦٥٧.

٢. المصدر السابق، الباب ٥، الفصل ٤، ص ٦٤٧-٦٤٨.

• السياسة الملوكية: هي حفظ الشريعة على الأمة وإحياء السنة والأمر بالمعروف والنهي عن المنكر.

• السياسة العامة: هي رئاسة على الجماعات كمثل رئاسة الأمراء على البلدان والدول أو على الجيوش وترتيب الأحوال على ما يجب من إصلاح للأموال واتقانها والنظر فيها بعين من الضبط والربط.

• السياسة الخاصة: هي الرئاسة في المنزل وتسمى السياسة المنزلية فهي معرفة كل إنسان بحاله من تدبير لأموال بيته ونفسه وقضاء حقوق إخوانه شرعاً وفتوة وعرفاً.

• السياسة الذاتية: هي تفقد الإنسان لأفعاله وأحواله وأقواله وأخلاقه وشهوته وزمام كل أمر له ومنه بزمام عقله وقلبه.

رأى الطهطاوي أن السياسات الخمس السابقة ضرورة للأمراء أو الحكام حتى ينزه الواحد منهم نفسه ووطنه عن النقائص، لأن تفاضل الأنفس إنما هو بقدر تحصيلها من الفضائل التي يظهر منها التفاوت في القيم، وذلك بمقدار ترفع الهمم والكيس من ينافس في تحصيل النفيس والأنفس حتى يحقق ويصل إلى درجة الكمال التي هي أصون لحفظ الناموس أو القوانين^(١).

تحدث الطهطاوي عن ولاة الأمور أو الحكام فإن وظيفتهم من أعظم واجبات الدين، فهم مناط لفهم قوام الدين والدنيا، فبدونهم يختل نظام المملكة لوجود المفسدين من بني آدم ولذا كانت أهمية وجود الحاكم لتنظيم شؤون الرعية وقضاء جميع المصالح في المملكة، ومن هنا رأى رفاة أن احتياج الانتظام العمراني إلى قوتين: قوة حاكمة وجالبة للمصالح، وقوة محكومة هي القوة الأهلية المحرزة لكمال الحرية التي تتمتع بالمنافع العمومية أي كل ما يحتاج إليه الإنسان في معاشه وكسبه ليحصل سعادته في الدنيا والآخرة، فالقوة الأولى - الحاكمة العمومية - يتفرع منها أيضاً ما يسمى بالحكومة

تيّارات التغريب في العالم الإسلامي الحديث والمعاصر ❖ ٣٧٣

وبالملكيّة التي ينبعث منها ثلاثة أشعّة قويّة تسمّى أركان الحكومة وقواها: قوّة لتقنين القوانين وترجيح منها ما يجري عليه من أحكام الشريعة، وقوّة ثانية هي قوّة القضاء وفصل الحكم، والثالثة قوّة تنفيذ الأحكام بعد حكم القضاء فيها وكلّها ترجع في النهاية إلى قوّة واحدة ملكيّة مشروطة بالقوانين، وهذا لا اعتبار أنّ وليّ الأمر بها ضامن لهم جميعاً من حيث فصل الحكم.^(١)

يتبيّن لنا ممّا سبق أنّ هذا النظام السياسيّ الديمقراطيّ الليبراليّ الحديث القائم في الممالك الأوروبيّة المتمدّنة الذي يقوم على مبدأ الفصل بين السلطات الثلاث (التنفيذيّة والتشريعيّة والقضائيّة) وهذا ما قاله الطهطاويّ عندما تحدّث عن النظام السياسيّ للدولة، وقد أراد تطبيقه في مجتمعه المصريّ آنذاك، ومن هنا فقد تأثر الطهطاويّ بالفكر السياسيّ الغربيّ وتحديدًا النظام الليبراليّ، الذي أسّسه أبرز فلاسفة الغرب أمثال مونتيسكو (ت ١٧٥٥م) في كتابه *روح القوانين* وجان جاك روسو (ت ١٧٧٨م) في كتابه *العقد الاجتماعيّ*.

وممّا يزيد ذلك تأكيداً أنّ الطهطاويّ أراد الاستفادة من القوانين التشريعيّة الأوروبيّة جدير بالذكر أنّ هذه الاستنباطات العقلية التي وصل إليها العقل الأوروبيّ في الأمم المتمدّنة، وعليها قامت القوانين الوضعيّة في المدنيّة الغربيّة الحديثة وهي على حدّ رأي الطهطاويّ تعرف عند العرب بالفروع الفقهيّة أو ما يسمّى بعلم أصول الفقه وهي عند الغرب معروفة بالحقوق الطبيعيّة أو النواميس الفطريّة فهي قوانين صادرة عن العقل تحسيناً وتقبيحاً أسّسوا عليها أحكامهم المدنيّة، وقد عبّروا عنها بقيم الحرية والتسوية.^(٢)

برغم كلّ ما عرضه الطهطاويّ حول النظم السياسيّة الأوروبيّة ومحاولته محاكتها في أمّتنا العربيّة والإسلاميّة والمصريّة خاصّة، إلّا أنّ رأينا هو الاعتماد على عقليّتنا العربيّة الإسلاميّة في تشريع نظم

١. المصدر السابق، انظر ص ٦٥٥ - ٦٥٦.

٢. رفاة الطهطاوي: المرشد الأمين للبنات والبنين، ضمن الاعمال الكاملة، الباب الرابع، الفصل الخامس، انظر ص ٥٠١.

الحكم السياسيّة التي تتفق وطبيعة عقيدتنا الإسلاميّة بدلاً من الاعتماد والتقليد للنظم السياسيّة الأوروبيّة؛ وهذا الأمر لا يعني الانتقاص من الغرب.

نتقل بعد ذلك إلى واحد من أهمّ المفكرين العرب ممّن ساروا على نهج الطهطاويّ في الجانب السياسيّ بصفة خاصّة وهو خير الدين التونسيّ (ت ١٨٩٠م) وقد سافر إلى أوروبا وتحديدًا إلى فرنسا بتكليف من السيّد أحمد الباي لمقضاة ملتزم الضرائب آنذاك، ولكنّ هذا لا يعيننا كثيرًا فقد استمرّ هناك - خير التونسيّ - عدّة سنوات حتّى عاد مرّة أخرى إلى بلاده، وقد نشبت خلافات بينه وبين أحد الوزراء فترك تونس مرّة أخرى وسافر إلى أوروبا واسطنبول وقد حضر خلالها لاجتماعات مجالس «أحمد الباي» فابتعد عن السياسة، للتأمّل والدراسة حتّى كتب كتابه الهامّ (أقوم المسالك في معرفة أحوال الممالك) الذي سطرّ فيه رحلته الأوروبيّة واصفًا ما كانت عليه أوروبا من نهضة في جميع الجوانب وخاصّة الانظمة السياسيّة القائمة هناك.^(١)

إنّ خير الدين يرى أنّ التنظيمات السياسيّة الخاصّة بالمملكة العربيّة الإسلاميّة ينبغي أن تقوم على التماس كلّ الوسائل الممكنة لتحسين أحوالها من أجل نهضتها، وذلك كلّه يكون بتوسيع دوائر العلوم والمعارف فيها إضافة إلى التوسعة في مجال الزراعة والصناعة، وهذا ما شاهده في ممالك أوروبا، فعمل على تطبيقه في الممالك العربيّة والإسلاميّة فأوّل ما أشار إليه هو تحذيره لذوي الغفلات من حكام المسلمين من التهادي في عدم الأخذ بما يحمّد للآخر من السير والتراتب الجيدة النافعة غير الموافقة لشرعنا وذلك لأنّ حكامنا يرون أنّ ما كان عليه الأوروبيّون يجب أن يجري هجره وعدم الالتفات إليه.^(٢)

١. خير الدين التونسيّ: أقوم المسالك في معرفة أحوال الممالك، تقديم محمد الحداد، مكتبة الإسكندرية، ٢٠١١م، انظر في ذلك

مقدّمة الكتاب عن حياة خير الدين التونسيّ.

٢. المصدر السابق، ص ١١ - ١٢.

تيارات التغريب في العالم الإسلامي الحديث والمعاصر ❖ ٣٧٥

بالغ التونسي في رأينا عندما قال بوجوب الأخذ عن نظم الأمم الافرنجية من تقدّم في المعارف والعلوم الناتجة من التنظيمات المؤسسة على العدل والحرية، فيقول في ذلك: «فكيف يسوّغ العاقل حرمان نفسه ممّا هو مستحسن له في ذاته؟»^(١)

فما سبق لا نوافق عليه لأنّ العرب قدّموا علوماً وفنوناً ومعارف بنى عليها العرب والمسلمون في العصور الخالية حضارة إسلامية عظيمة شهد بتفوّقها علماء الغرب أنفسهم، فلم لا نعول عليها في نهضتنا العربية والإسلامية الحديثة؟ ألم ينظر إلى ذلك خير الدين التونسي؟!

إضافة إلى أنّ حال الأمة لا يستقيم - فيما يرى خير الدين - إذا كان الحاكم ضعيفاً ومن أهل الشهوة للسلطة فلا يستبدها بمفرده وقد بين خير الدين ذلك بمثال، فذكر قول لفيلسوف الغربي ستورات ميل الانجليزى: إنّ رفعة شأن الأمة الانجليزية وبلوغ الغاية والهدف في مدّة الملك جورج الثالث لم يكن مجنوناً وما كان حكمه إلّا بمشاركة أهل الحلّ والعقد ومسؤوليّة الوزراء معه، وهذا يعني أنّ ملك الأمة يجب أن يستشير أعوانه من الأقرباء في المملكة لأنّ في هذا تحقيقاً لمصلحة المملكة كلّها.^(٢)

مما سبق فإنّ الأدلّة واضحة على اقتناع التونسي بنظم الحكم في الغرب ووجوب الأخذ بها وتطبيقها على المجتمعات العربية لأنّها - نظم الحكم - مؤسسة على العدل والحرية المطلقة، فقد تأثر التونسي كثيراً بنزعة التغريب من خلال تبنيه للتيار الليبراليّ السياسيّ الغربيّ، نجد اتّفاقاً بينه وبين الطهطاويّ في التبعيّة للغرب والتأثر بفكره السياسيّ، ودعوتها إلى حرية الفرد المطلقة لاختيار الحاكم فضلاً عن حرّيته في كلّ جوانب حياته الزراعية والصناعيّة.

١. المصدر السابق، ص ١٤ - ١٥ وانظر أيضاً ص ٦٥ إذا يؤيد خير التونسي على رؤية السابق ذكره.

٢. المصدر السابق، انظر ص ٢٥.

لكن أشرنا إلى أنّنا لا نوافق خير الدين التونسي على ما ذهب إليه في دعوته الصريحة إلى الأخذ بالوسائل الغربية لبناء نهضة عربيّة مدنيّة حديثة مؤسسة على العدل والحرّيّة في كلّ شيء، لأنّ الشريعة الإسلاميّة دعت إلى الحكم بين الناس بالعدل، وعدم الظلم لأيّ من أفراد الناس في الدولة، وهذا واضح في آيات القرآن الكريم في قوله تعالى «وَإِذَا حَكَمْتُمْ بَيْنَ النَّاسِ أَنْ تَحْكُمُوا بِالْعَدْلِ» [النساء: آية ٥٨]. فالآية هنا موجهة إلى جميع الناس أيّاً كان ولاية الأمر على الأمة أو أفراد المجتمع ذلك لأنّ الحياة فيما بينهم لا تستقيم من دون عدل وحرّيّة ومساواة وكرامة ليسود السلام.

المبحث الثاني: تيّارات التغريب في القرن العشرين

يأتي الحديث في هذا المبحث عن تيّارات التغريب في القرن العشرين من خلال عرضنا لنماذج من المفكرين العرب والمسلمين ممّن قدّموا رؤى في الجانب الاجتماعي والسياسي أرادوا منها المدنيّة والنهضة لأنّهم أمّتنا العربيّة والإسلاميّة وهؤلاء على سبيل المثال: قاسم أمين، وسلامة موسى، وإسماعيل مظهر، وفيما يلي تفصيل ذلك.

يعتبر الجانب الاجتماعيّ في رأينا من أهمّ الجوانب في فكرنا العربيّ الإسلاميّ المعاصر لأنّه يشتمل على قضية المرأة، وهي من أولى القضايا التي بحثها قاسم أمين وسلامة موسى وإسماعيل مظهر، فحاولوا تقديم صورة جديدة للمرأة العربيّة المسلمة تختلف عن تلك الصورة التي كانت عليها في مجتمعا العربيّ الإسلاميّ، وهذا كلّّه بقصد تحرير المرأة من عاداتها وتقاليدها القديمة.

إنّ قضية تغيير وضع المرأة وصورتها في المجتمع العربيّ والإسلاميّ أخذ حيّزاً كبيراً لدى قاسم أمين في كتابيه (تحرير المرأة) و(المرأة الجديدة) فقد بيّن فيها ما يجب فعله في مجتمعا العربيّ لتحرير المرأة من كلّ قديم بال، لا يصلح لها في الحضارة المعاصرة، ومن أولى هذه المسائل التي تعلّقت بالمرأة المساواة بينها وبين الرجل، مساواة تامّة. يقول في ذلك:

تيارات التغريب في العالم الإسلامي الحديث والمعاصر ❖ ٣٧٧

«إنّ السواد الأعظم من نسائنا قد رنّ حقوقهنّ الجديدة حقّ قدرها، واعتبرنّ القال بها واجباً وطنياً وبالجملّة فإنّني أقول: إنّ تجربة اثنتي عشرة سنة مع النجاح الباهر قد مكّنت في عقولنا ونفوسنا أنّ مساواة المرأة للرجل لا ريب فيها.»^(١)

فهذه المساواة التي يطلبها ويريد تحقيقها قاسم أمين للمرأة العربيّة، إضافة إلى تربية المرأة ووقاية عفتها إنّما كلّ هذا كان اتّباعاً وتقليداً للأوروبيين وما فعلوه مع المرأة في المدنيّة الحديثة، فقاسم أمين يدعو إلى ذلك كلّ لأنّه شاهد كلّ هذا مشاهدة حيّة حقيقية داخل المجتمع الأوروبي.^(٢)

إذا نادى قاسم أمين بحريّة المرأة التامّة، والتعامل معها بطبيعتها كإنسان فقال:
«وبالجملّة فالاختلاف بيننا وبين الغربيّين منشأه أنّ الغربيّين فهموا طبيعة الإنسان وقَدّموا شخصيّة فمنحوا المرأة ما منحوا أنفسهم من الحقوق في جميع ما يتعلّق بالحياة الخاصّة، ولم ينازعها أحد فيها من حقّ التمتع بحريّتها في الأعمال البدنيّة والعقليّة إلّا ما حرّمته الآداب، وساووا بينها وبين الرجل في كلّ ذلك وإنّما اختلفوا في مسألة مساواتها بالرجل في الحياة العامّة فرأى بعضهم أنّ اشتغالها بالأعمال يخرجها عن وظيفتها الطبيعيّة ورأى بعضهم الآخر العكس إلّا أنّهم في النهاية فقرّروا المساواة بينها وبين الرجل في مجال الحياة العامّة.»^(٣)

يعني ممّا سبق إعطاء الحرية التامّة للمرأة في شؤون الحياة كافّة العامّة والخاصّة.
يتفق سلامة موسى مع قاسم أمين فيما سبق بيانه حول إشكاليّة مساواة المرأة فيقول في هذه المسألة:

-
١. قاسم أمين: المرأة الجديدة، مؤسّسة هنداوي للنشر، القاهرة، بدون تاريخ، ص ٢٣، وانظر كتاب تحرير المرأة — مطبعة الترقّي، القاهرة، ط ٢، بدون تاريخ، ص ٥٣.
 ٢. قاسم أمين: المرأة الجديدة، انظر ص ٤١.
 ٣. قاسم أمين: المرأة الجديدة، انظر ص ٢٤.

«إنّنا نعيش في حضارة قد انتهت بالتسليم بالمساواة بين الجنسين ويمكن أن نقول إنّنا لا نعيش في هذه الحضارة ولكنّنا ننشد هذا الأمل وهذه الحضارة أجزاء لا تتجزأ، فلا يمكن أن نأخذ بجزء أو أجزاء منها ثم نترك الباقي»^(١)

والجزء الأخير من النصّ يؤكّد فيه سلامة أنّه من الواجب الأخذ بكلّ مظاهر المدنيّة الحديثة للحضارة الأوروبيّة وهذا يعني في رأينا التقليد والتبعية لهذه الحضارة الغربيّة في كلّ جوانبها وذلك ما لا نوافق عليه؛ لأنّه يتعارض مع هويّتنا وثقافتنا العربيّة الإسلاميّة وتحديدًا ما يتعلّق بقضية المرأة، إضافة إلى ما سبق فإنّ سلامة موسى - رأى أنّ حرّيتها - المرأة - هي التمدّن بذاته فواجبها في الإنتاج، وحققها في كلّ شيء كالمساواة بالرجل وزمالتها له لا مرؤسيّتها له»^(٢)

وهذا ما دعا إليه أيضاً جورجى زيدان حين قال إنّ علينا تعليم المرأة وتثقيفها والتوسّع بها في العمل الجاد^(٣).

لكنّنا لا نوافق على رؤية المفكرين السابقين بأخذ المساواة عن الأمم الأوروبيّة؛ لأنّ الشريعة الإسلاميّة رسّخت المساواة بين المرأة والرجل أو الذكر والأنثى، ومن هنا فلا صلاح لمجتمع يفوته العدل في هذه المساواة ولا سيّما المجتمع الذى يدين بتكافؤ الفرص ويجعل المساواة في الفرصة منطلقاً للإنصاف؛ فالمرأة لها مثل ما للرجل وعليها مثل ما عليه،^(٤) ولتأكيد ذلك نورد ما جاء في القرآن الكريم في قوله تعالى «أَنِّي لَا أُضِيعُ عَمَلَ عَامِلٍ مِّنْكُمْ مِّنْ ذَكَرٍ أَوْ أُنْثَىٰ» [آل عمران: ١٩٥]. وقوله تعالى «لِّلرِّجَالِ نَصِيبٌ مِّمَّا اكْتَسَبُوا وَلِلنِّسَاءِ نَصِيبٌ مِّمَّا اكْتَسَبْنَ» [النساء: ٣٢].

١. سلامة موسى: المرأة ليست لعبة الرجل، مؤسّسة هنداوي للنشر، ص ٨٠.

٢. سلامة موسى: المرأة ليست لعبة الرجل، انظر ص ١٠٤.

٣. جورجى زيدان: رحلة إلى أوروبا، ص ٤٧.

٤. عباس محمود العقّاد: المرأة في القرآن، دار نهضة مصر للطباعة والنشر بدون تاريخ، ص ٦٥.

ننتقل إلى مسألة أخرى - الحجاب - تعرّض لها المفكّرون العرب والمسلمون، وتعتبر من أهمّ المسائل التي ناقشها كلّ من قاسم أمين، وسلامة موسى، وإسماعيل مظهر ذلك بأنهم اعتبروا الحجاب عائناً أمام تحقيق الصورة الجديدة للمرأة التي يريدونها وفقاً للمدنيّة الحديثة التي ينشدونها وفي هذا يقول قاسم أمين: والحجاب مانع للمرأة من ورود هذا المنبع النفيس؛ لأنّ المرأة التي تعيش مسجونة في بيتها، ولا تبصر العالم إلّا من نوافذ الجدران أو من بين أستار العربة، ولا تمشي إلّا وهي «ملتقّة بكفن» لا يمكن أن تكون إنساناً حياً شاعراً خبيراً بأحوال الناس قادراً على العيش معهم.^(١)

ومما سبق عرضه فإنّ سلامة موسى قد سار على نهج قاسم أمين فصار اللباس عنده مدعاة للخمول والكسل بالنسبة إلى امرأة فيكون بالتالي نشاط المرأة أقلّ من نشاط الرجل وهو بهذا يدعو إلى نزع الحجاب حتّى يتوافق مع رؤيته حول تحرّر المرأة ومشاركتها في كلّ الأعمال العامّة والخاصّة.^(٢)

سار على نهج قاسم أمين وسلامة موسى، إسماعيل مظهر الذي أقرّ بأنّ للمرأة دوراً كبيراً في الحياة الديمقراطية التي يدعو إليها فهي تشارك الرجل في كلّ مرافق الحياة وبالغ في ذلك في رأينا حينما ذكر أنّه إذا لم تُسد تلك الصورة التي دعا إليها فإنّ المجتمع سيكون فاسداً من أصوله عاجزاً عن الرقيّ، منتهى ما يصل إليه هو الانحلال في أبشع صوره.^(٣) ودعا في ذلك إلى تقليد الأمم الأوروبيّة واتباعها فيقول:

«وما من شكّ في أنّنا في مصر الآن نجتاز الطور نفسه الذي نبد فيه أهل أوروبا».^(٤)

١. قاسم أمين: المرأة الجديدة، ص ٨٤ وانظر ص ٤٠ ما قاله قاسم أمين أيضاً في الكتاب نفسه من أنّ الحجاب يعدّ عائناً أمام تمتّع المرأة بالحياة الأدبيّة والعقليّة بل لا يأتي معه أمّهات قدرات على تربية الأولاد، وبه تكون المرأة قد أصيبت بالشلل في أحد شقيّه.

٢. سلامة موسى: اليوم والغد، مؤسّسة هنداوي للنشر، المملكة المتّحدة، بدون تاريخ، ص ٦٥.

٣. إسماعيل مظهر: المرأة في عصر الديمقراطية، مؤسّسة هنداوي للنشر، القاهرة، ص ٤٥ وانظر كذلك الصفحات ص ٤٤.

٤. المصدر السابق، ص ٥٣-٥٤.

كَلَّ ما سبق لا نوافق عليه، لأنَّ المراد بالحجاب ليس إخفاء المرأة وحبسها في البيوت لأنَّ الأمر بغضِّ البصر لا يكون بإخفاء النساء وحسبهنَّ وراء الجدران وتحريم الخروج عليهنَّ لمزاولة الشؤون التي تباح لهنَّ، وإنَّما الحجاب كما ورد في القرآن الكريم لم يمنع المرأة في حياة النبي عليه السلام من الخروج مع الرجال إلى ميادين القتال، ولا أن تشهد الصلاة العامة في المساجد، ولا أن تزاوِل التجارة ومرافق العيش المحلَّة للرجال والنساء على السواء، بل في كلِّ مصالحها اللازمة التي تزاوِلها، فلا عائق له من الحجاب الذي أوجبه القرآن الكريم بل لا عضاضة عليها فيه، لأنَّه يطلب من الرجل فيها يناسبه كما يطلب منها فيما يناسبها.^(١)

يزيد الأمر عند قاسم أمين مبالغة في الحجاب فقد صرَّح بأنَّ الحجاب غير منصوص عليه في الشريعة الإسلامية بنصٍّ صريح، قال فيه:

«لو وجدت نصّاً صريحاً لما تناولت بالبحث هذه القضية ولما كتبت حرفاً واحداً فيها ذلك لأنَّ الأوامر الإلهية يجب الإذعان لها من دون بحث أو مناقشة لها فهي عادة من العادات التي كانت عليها بعض الأمم فاستحسنوها وأخذوا بها.»^(٢)

ما سبق غير صحيح البتَّة ؛ لأنَّ الحجاب شرَّعه في الإسلام، كما في الأديان السماوية السابقة – اليهودية والمسيحية – بل إنَّ اليهود قد زادوا عليه ما يعرف بالبرقع، فما جاء في القرآن الكريم في قوله تعالى

«وَلْيَضْرِبْنَ خُمُرِهِنَّ عَلَى جُيُوبِهِنَّ وَلَا يُبْدِينَ زِينَتَهُنَّ إِلَّا لِبُعُولَتِهِنَّ أَوْ آبَائِهِنَّ أَوْ آبَاءِ بُعُولَتِهِنَّ أَوْ أَبْنَائِهِنَّ أَوْ أَبْنَاءِ بُعُولَتِهِنَّ أَوْ إِخْوَانِهِنَّ أَوْ بَنِي إِخْوَانِهِنَّ أَوْ نِسَائِهِنَّ أَوْ مَا مَلَكَتْ أَيْمَانُهُنَّ أَوِ التَّابِعِينَ غَيْرِ أُولِي الْإِرْبَةِ مِنَ الرِّجَالِ أَوِ الطِّفْلِ الَّذِينَ لَمْ يَظْهَرُوا عَلَى عَوْرَاتِ النِّسَاءِ وَلَا يَضْرِبْنَ بِأَرْجُلِهِنَّ لِيُعْلَمَ مَا يُخْفِينَ مِنْ زِينَتِهِنَّ» [النور: ٣١].

١. عباس محمود العقاد: المرأة في القرآن، ص ٦٠.

٢. قاسم أمين: تحرير المرأة، انظر ص ٦٨.

تيارات التغريب في العالم الإسلامي الحديث والمعاصر ❖ ٣٨١

وهذه الآية الكريمة إنّما تدلّ على أدب أخلاقيّ للمرأة المسلمة حافظاً لها ولعفتها وليس كما ذهب مفكّريّ التغريب من أنّه سبب حبس المرأة بالبيت وعدم خروجها فهذا ممّا لا يقبله منطق العقل السليم.

يتبيّن ممّا سبق أن تناولته بخصوص قضية المرأة باعتبارها واحدة من أهمّ القضايا في الجانب الاجتماعيّ التي تناولها كلّ من قاسم أمين وسلامة موسى، وجورجي زيدان، فتنّبوا الرّؤى التغريبية في قضايا المرأة فكلّهم كانوا تابعين للتّيّار العلمانيّ فصاروا من كبار المتمّين لهذا التّيّار، وما صدّروه من آراء حول قضايا المرأة لتحريرها من عاداتها وتقاليدها العربيّة والإسلاميّة يتنافى مع ثقافتنا الإسلاميّة والعربيّة إذ لكلّ مجتمع من المجتمعات ما له من العادات والتقاليد والثقافة المميّزة له، ليس هذا فحسب بل إنّ شريعتنا الإسلاميّة أعطت المرأة ما لم تعطه شرائع الأديان والملل الأخرى، فالأولى بنا أن نقرأ نصوص شريعتنا قرآنًا وسنّة قراءة دقيقة من غير تعصّب أو ضيق وإنّما قراءة منفتحة في ضوء العصر.

أمّا الجانب السياسيّ فنجدّه ذا أهميّة كبيرة في فكرنا العربيّ والإسلاميّ المعاصر في القرن العشرين، وذلك لوجود الشيخ علي عبد الرازق مؤلّف كتاب الإسلام وأصول الحكم، في هذه الفترة التاريخيّة، وقد أثار هذا الكتاب بما تضمّنه من رؤية حول فلسفة الحكم وأصولها في الإسلام وصلت إلى أن أصدر الأزهريّ آنذاك حكماً بعزل علي عبد الرازق من منصبه، إذ كان قاضياً في المحاكم الشرعيّة.

تناول علي عبد الرازق في هذا الكتاب أصول الحكم في الإسلام، وقد بيّن أنّ رسالة الإسلام لم تكن رسالة حكم وسياسة إنّما رسالة دين فقط. قال:

«رسالة الإسلام كانت دينيّة وليست سياسيّة بمعنى أنّ دين لم يملك عن الأغراض الدنيويّة وشؤونها» ويؤكد ذلك بقوله: «إنّ ولاية الرسول صلى الله عليه وآله وسلّم ولاية روحية، منشأها إيمان القلب، وخضوعه خضوعاً صادقاً تامّاً، يتبعه خضوع الجسم، وولاية الحاكم ولاية ماديّة

تعتمد على اخضاع الجسم من غير أن يكون لها بالقلوب اتّصال، تلك ولاية هداية وإرشاد إليه، وهذه ولاية لتدبير مصالح الحياة وعمارة الأرض»^(١).

ولم يكتف بذلك بل استعان بأدلة من القرآن الكريم والسنة لإثبات رؤيته السابقة مفادها أنّهما - أي القرآن والسنة - لم يكن لهما شأن بالملك والسياسة بشكل قاطع، فقد بيّن القرآن أنّ الرسول ﷺ لم يكن له شأن بالملك السياسي^(٢). وبشكل قاطع في السنة النبوية ويدلّل على هذا بحديث جاء فيه النبيّ رجل فقام بين يديه فأخذه رعدة شديدة ومهابة، فإذا بالنبيّ يقول له هوّن عليك فإنّي لست بملك ولا جبار وإنما ابن امرأة من قريش تأكل القديد، وكذلك حين خير النبيّ بين أن يكون ملكاً نبياً أو عبداً نبياً^(٣). وكان قريباً في ذلك من طه حسين حيث نبّه أيضاً إلى الأخذ بديمقراطية الغرب ونظامه السياسي القائم على فصل السلطة عن الدين، وأنّ الإسلام والنبيّ صلّى الله عليه وآله وسلّم لم يرسم بسنته نظاماً معيناً للحكم والسياسة^(٤).

لا نوافق على ما عرضه علي عبد الرازق؛ فلا عقل يقبل زعم أنّ الله تعالى يرسل الرسل لهداية البشر وإرشادهم إلى النور من دون أن يضع لهم من الأصول أو المبادئ التي تنظّم لهم حياتهم الجديدة بعد معيشتهم في الظلمات والجهل (الحياة الجاهليّة)، والدليل على هذا أنّ هناك بعضاً من آيات القرآن التي تدعو النبيّ صلّى الله عليه وآله وسلّم إلى الاهتمام بمصالح الدنيا حتّى لا تكون فوضى فيما بينهم، ومن ثمّ عمارتها. كما في قوله تعالى «وَابْتَغِ فِيمَا آتَاكَ اللَّهُ الدَّارَ الْآخِرَةَ وَلَا تَنْسَ نَصِيبَكَ مِنَ الدُّنْيَا وَأَحْسِن

١. علي عبد الرازق: الإسلام وأصول الحكم (بحث في الخلافة والحكومة في الإسلام)، مطبعة مصر، ط ٢، القاهرة، ص ٦٩.

٢. المصدر السابق، انظر ص ٧١ - ٧٢.

٣. المصدر السابق، انظر ص ٧٦ - ٧٧.

٤. طه حسين: الديمقراطية، إعداد وتقديم إبراهيم عبد العزيز، الهيئة العامة المصرية للكتاب، القاهرة، ٢٠١٣م، انظر ص

تيارات التغريب في العالم الإسلامي الحديث والمعاصر ❖ ٣٨٣

كَمَا أَحْسَنَ اللَّهُ إِلَيْكَ وَلَا تَبْغِ الْفُسَادَ فِي الْأَرْضِ إِنَّ اللَّهَ لَا يُحِبُّ الْمُفْسِدِينَ» [القصص: ٧٧]. وقوله تعالى «يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا لَا تُحَرِّمُوا طَيِّبَاتِ مَا أَحَلَّ اللَّهُ لَكُمْ» [المائدة: ٨٧].

في هذه الآيات دعوة للأخذ بالدنيا والتمتع بطيباتها التي أحلها الله لرسوله وعباده فالإسلام ليس رسالة دين فقط كما زعم، فالآيات التي أنزلها الله على رسوله صلى الله عليه وآله وسلم يحثه فيها على الحكم بين الناس تؤكد ذلك «وَأَنِ احْكُم بَيْنَهُم بِمَا أَنْزَلَ اللَّهُ وَلَا تَتَّبِعْ أَهْوَاءَهُمْ وَاحْذَرْهُمْ أَنْ يَفْتِنُوكَ عَنْ بَعْضِ مَا أَنْزَلَ اللَّهُ» [المائدة: ٤٩] وقوله «إِنَّ اللَّهَ يَأْمُرُكُمْ أَنْ تُؤَدُّوا الْأَمَانَاتِ إِلَى أَهْلِهَا وَإِذَا حَكَمْتُمْ بَيْنَ النَّاسِ أَنْ تَحْكُمُوا بِالْعَدْلِ» [النساء: ٢٩].^(١)

يتبين مما سبق أن علي عبد الرزاق وما أثاره من خلال كتابه السابق وما وضع فيه من رؤي تضعه في خضم التيار العلماني الذي يفصل الدين عن الدنيا وعن السياسة بشكل محدد وهذا ظاهر في نص له قال فيه:

«لا شيء في الدين يمنع المسلمين أن يسابقوا الأمم الأخرى، في علوم الاجتماع والسياسة كلها، وأن يهدموا النظام العتيق الذي ذلوا له واستكانوا إليه، وأن يبنوا ملكهم ونظام حكوماتهم على أحدث ما انتجت العقول البشرية، وأمتن ما دلت تجارب الأمم على أنه خير أصول الحكم».^(٢)

الخاتمة:

والخلاصة أن تبني بعض المفكرين العرب والمسلمين أمثال رفاة الطهطاوي وخير الدين التونسي التيار الليبرالي الديمقراطي الغربي في فكرهم السياسي، وتقليد هذا التيار وفرض رؤيته في المجتمع العربي والإسلامي بإطلاق الحرية الكاملة للفرد.

١. انظر ردهة كبار العلماء بالأزهر الشريف، تقديم السيّد تقي الدين، القاهرة، ١٤١٤هـ، ص ١٨ - ١٩.

٢. المصدر السابق، ص ١٠٣.

تبني كل من قاسم أمين وسلامة موسى وإسماعيل مظهر وعلي عبد الرازق التيار العلماني في الجانب الاجتماعي، وذلك بيّتهم لفكر هذا التيار في فكرنا العربي المعاصر ومجتمعنا العربي الإسلامي من خلال تحريره المرأة من كل تقاليد وعادات وثقافتها الأصيلة العربية والإسلامية.

تأثر علي عبد الرازق بالفكر العلماني في الجانب السياسي فأراد فصل الدين عن السياسة فصلاً تاماً فاتجه إلى القول بأن علينا تنظيم كل الحياة المدنية السياسية على أحكام العقل بعيداً عن الدين.

ومما سبق كله فإننا لا نوافق على كل ما تبناه جميع المفكرين العرب والمسلمين من أفكار تدعو إلى تأسيس النهضة والمدنية العربية والإسلامية على نهضة الغرب وفكره المادي، أما أن لنا نحن العرب أن نؤسس نهضة أمتنا على علومنا ومعارفنا بسواعد أبناء العرب والمسلمين؛ تلك الأمة التي فجرت في ماضيها أعظم الحضارات التي أبهرت العالم أجمع مما دعا الغرب نفسه إلى نقل علومنا ومعارفنا ومخطوطات العرب والمسلمين ليتعرفوا إلى سبب نهوض العرب المسلمين وازدهارهم في الأندلس بصفة خاصة، فما أحوجنا اليوم إلى الرجوع إلى تراثنا الفكري الضخم لنستنبط منه كل ما يفيدنا في الوقت الحالي في شتى الفنون والعلوم لقيام نهضة عربية وإسلامية بعقلية عربية لا تقلد الآخر ولا تتبع الغرب في تياراته وتوجهاته لأنه - الغرب - نفسه لا يريد أن تكون هناك حضارة عربية وإسلامية، فعمد الغرب لبيد حال الأمة العربية إلى أن يصدر للعرب والمسلمين من تياراته التغريبية ليشتت هويتهم وثقافتهم ويحل محلها ثقافة الغرب، وتقاليد، فصدر لنا الحملات الاستعمارية في بلادنا، وكذلك حملات المستشرقين وما كانوا يحملونه من أهداف خفية تهدف إلى هدم التراث العربي والإسلامي ولتشكك المسلمين بأنفسهم، فالدعوة إذاً إلى تأسيس العقلية العربية والمسلمة تأتي من خلال نبذ التقليد ورفضه والاعتماد على الذات في تحقيق نهضة حقيقية في مجتمعنا العربي والإسلامي من خلال النظر في العلوم والمعارف العربية والإسلامية نظرة ثاقبة وفاحصة تستكشف مكوناتها لتدفع بنا جميعاً إلى الإمام لريادة ونهضة وتقدم.

المصادر:

١. ألبرت حوراني: *الفكر العربي في عصر النهضة*، ترجمة عزقول، دار النهار للنشر، بيروت، ١٩٦٨م.
٢. الطهطاوي: *مناهج الألباب المصرية في مباحث الآداب العصرية*، ضمن الأعمال الكاملة، دراسة وتحقيق محمد عمارة، ج ١، الهيئة العامة المصرية للكتاب، القاهرة، ٢٠١٠م.
٣. رفاعة الطهطاوي: *المرشد الأمين للبنات والبنين*، ضمن الأعمال الكاملة، ج ٢، الهيئة العامة المصرية للكتاب، القاهرة، ٢٠١٠م.
٤. خير الدين التونسي: *أقوم المسالك في معرفة أحوال الممالك*، تقديم محمد الحداد، مكتبة الإسكندرية، ٢٠١١م.
٥. قاسم أمين: *المرأة الجديدة*، مؤسسة هنداوي للنشر، القاهرة، بدون تاريخ.
٦. قاسم أمين: *تحرير المرأة*، مطبعة الترقى، القاهرة، ط ٢، بدون تاريخ.
٧. سلامة موسى: *المرأة ليست لعبة الرجل*، مؤسسة هنداوي للنشر، ٢٠١١م.
٨. جورج زيدان: *رحلة إلى أوروبا*، مؤسسة هنداوي للنشر، القاهرة، بدون تاريخ.
٩. عباس محمود العقاد: *المرأة في القرآن*، دار نهضة مصر للطباعة والنشر بدون تاريخ.
١٠. سلامة موسى: *اليوم والغد*، مؤسسة هنداوي للنشر، المملكة المتحدة، بدون تاريخ.
١١. إسماعيل مظهر: *المرأة في عصر الديمقراطية*، دار كلمات للترجمة والنشر، القاهرة، ٢٠١٢م.
١٢. علي عبد الرازق: *الإسلام وأصول الحكم* (بحث في الخلافة والحكومة في الإسلام)، مطبعة مصر، ط ٢، القاهرة، من دون تاريخ.

أوربة البلاد التونسية في دولة الاستقلال

الفلاحة، الريف، المدينة وتغريب الحياة اليومية

محمد بشير رازقي^(١)

المقدمة:

تعتبر الفلاحة من أهمّ مظهرات النشاط الإنسانيّ، خاصّة على مستوى توفير القوت والغذاء^(٢)، فدائماً «تأتي الزراعة في المقام الأوّل»^(٣)، حيث إنّ «الزراعة كانت طوال آلاف السنين هي الصناعة الكبرى لبني البشر»^(٤). وفي أحيان كثيرة ارتبطت الفلاحة بالتطوّرات الديمغرافية والتحوّلات الاقتصادية والتقنيّة^(٥)، كما تعتمد على التراكم المعرفيّ والحضاريّ، حيث إنّ الفلاحة تركز على «مياه

١. دكتوراه في التاريخ والآثار كلية العلوم الانسانية والاجتماعية تونس.

2. Marcel Mazoyer- Laurence Roudart, Histoire des agricultures du monde: Du néolithique a la crise contemporaine, Editions du seuil, 2002.

٣. فرنان برودل، الحضارة الماديّة والاقتصاد والرأسماليّة من القرن الخامس عشر حتّى القرن الثامن عشر، ترجمة: مصطفى ماهر، المركز القوميّ للترجمة، ٢٠١٣، الجزء الثالث: زمن العالم، ص. ٦٩١.

٤. فرنان برودل، الحضارة الماديّة والاقتصاد والرأسماليّة من القرن الخامس عشر حتّى القرن الثامن عشر، ترجمة: مصطفى ماهر، المركز القوميّ للترجمة، ٢٠١٣، الجزء الأوّل: الحياة اليوميّة وبنائها، الممكن والمستحيل، ص. ٥٩١.

5. Patrick Verley, La révolution industrielle, Edition Gallimard, 1997, p. 125- 139.

Jean Charles Asselain, Histoire économique de la France du 18 siècle a nos jours: 1. De l'ancien régime a la première guerre mondiale, Edition de Seuil, 1984, p. 27- 51.

إريك هوبزباوم، عصر رأس المال (١٨٤٨ - ١٨٧٥)، ترجمة: فايز الصيّاغ، المنظّمة العربيّة للترجمة، بيروت، ٢٠٠٨، ص.

وأرض وكائنات حيّة» من حيوان وإسان، ويعتمد كلّ هذا على تراكم الخبرات والتجارب الإنسانية^(١)، أي إنّ الفلاحة هي «عملية ثابتة نتجت من العلاقة الابداعية بين المجتمع الإنساني والمشهد الماديّ للماء والتربة والنباتات»^(٢). وتبرز أهمية الاهتمام بالتاريخ الفلاحيّ أنّه مرتبط إلى حدّ كبير بالتاريخ الغذائيّ، أي بوجود الإنسان نفسه^(٣). والفلاحة في البلاد التونسية تعتبر «ركن ثروة هذا القطر»^(٤)، و«أهم صنائع الأهالي»^(٥)، و«ثروتها الحقيقية هي ما يخرج من أرضها وتربتها»^(٦). كما أنّ اقتصاد البلاد التونسية «يعتمد على الفلاحة في جملته، وعلى الصناعة التحويلية للإنتاج الفلاحي»^(٧)،

١. فيرشيلد روجلز، «الريف: التراث الهيدروليكيّ والزراعيّ الرومانيّ للبلدان الإسلامية المتوسّطة»، ضمن: المدينة في العالم الإسلاميّ، تحرير: سلمى الخضراء الجيوسيّ / ريناتا هولود / أنيليو بيتروشيولي / أندريه ريمون، مركز دراسات الوحدة العربية، ٢٠١٤، المجلّد الثاني، صص. ١٠٦٧-١١٠٠، ص. ١٠٦٨.

٢. نفس المرجع، ص. ١٠٩٥.

3. Malassis Louis. «Histoire de l'agriculture, histoire de l'alimentation, histoire générale». In: Économie rurale. N°184-186, 1988. Un siècle d'histoire française agricole. pp. 192-198.

٤. محمد بيرم الخامس، صفة الاعتبار بمستودع الأمصار والأقطار، المجلّد الثاني: القطر التونسيّ، تحقيق: علي بن الطاهر الشنوفي / رياض المرزوقي / عبد الحفيظ منصور، المجمع التونسي للعلوم والآداب والفنون: بيت الحكمة، تونس، ١٩٩٩، ص. ٤٤٧.

٥. نفس المصدر، ص. ٧٠٣.

٦. أحمد ابن أبي الضياف، إتحاف أهل الزمان بأخبار ملوك تونس وعهد الأمان، تحقيق لجنة من وزارة الشؤون الثقافية، الدار العربية للكتاب، الطبعة الثانية، ٢٠٠٤، ص. الجزء الرابع، ص. ٢٢٤.

Baron Henry Hanly, Notes sur l'Égypte et la Tunisie, Constantinople, Imprimerie «Levant Times», 1876, p. 50.

J. Henry Dunant, Notice sur la régence de Tunis, Genève, Imprimerie de Jules- Gme Fick, 1858, p. 88.

٧. أحمد قاسم، «مدينة تونس في العهد العثمانيّ من خلال الوثائق»، أعمال المؤتمر العالميّ الخامس للدراسات العثمانية حول: المدن العربية والديمقراطية التاريخية والبحر الأحمر خلال العهد العثمانيّ، تقديم: عبد الجليل التميمي، سيرميدي، زغوان، ١٩٩٤، صص.

والصناعة نفسها «كانت تدور حول تحويل الإنتاج الفلاحي للبلاد من جلود وأصواف وأوبار وحرير وزيتون وزيت وحلفاء وسبار»^(١).

بقيت الدولة الحديثة بين ثنائيتي التحديث والتقليد. «فكما أنّ الدولة الوطنية الحديثة هي التي تخترع مفهوم التقاليد جاعلة منها تراثاً، فإنّ الحداثة المستنيرة الأوروبية تُوضع في إطار أسطوري بوصفها المشروع التحرريّ الأمثل»^(٢). ومن خلال رهان التغريب «وضع الغرب مزاعم امتلاكه لمجموعة من القيم المتركزة حول مفهوم المذهب الإنسانيّ والسلوك الرحيم»^(٣). والمثير أنّه بعد التخلّص من الاستعمار «أصرّ الحكّام الاستعماريّون على تسليم السلطة إلى حكومات مُنتخبة وفقاً لما دُعي بالتعايير البريطانيّة نموذج ويستمنستر من أجل ضمان الموافقة العامّة»^(٤).

اعتمد الخطاب الرسميّ في البلاد التونسية بُعيد الاستقلال على سعيه إلى «مكافحة التخلف»^(٥). والمراهنة على تطوير الفلاحة وتحديثها، فهي محور رحي الاقتصاد التونسيّ والركيزة الأساسيّة للأمن القوميّ الغذائيّ. وقد طرحنا في هذا البحث إشكاليّة أساسيّة وهي علاقة «الفلاح» التونسيّ وأهل الرّيف عموماً بعوائق التغريب ومعضلاته باعتباره عائقاً أمام التحديث. فما هي أشكال التصنيف التحقيريّ التي تعرّص لها الفلاح التونسيّ خاصّة من ناحية العنف اللفظيّ؟ وما علاقة إنتاج الصور النمطيّة بعدم عدالة النظام التنمويّ الذي أسّس في البلاد التونسية بُعيد الاستقلال؟ وكيف أثر الظلم

١. نفس المرجع، ص. ٢٨٥.

٢. نفس المرجع، ص. ١٢٧.

٣. نفس المرجع، ص. ٣٧٣.

٤. نفس المرجع، ص. ٣٧٦.

٥. محمد العزيز بن عاشور، «أزمة رمضان (١٣٧٩ هجري - فبراير ١٩٦٠) في تونس أو مخاطر الرغبة في الانتشار السلطويّ للإصلاح»، ضمن: الحركات الإصلاحية وإصلاح نظم الدولة في بلدان المغرب خلال القرنين التاسع عشر والعشرين، إشراف: أوديل مورو، ترجمة: خالد بن الصغير، دار أبي رقراق، ٢٠١٤، صص. ٤٤٧ - ٤٥٦، ص. ٤٤٧.

التي تعرّض له الفلاح التونسي في الماضي في شرعنة ظلم حاضر ومأسسته؟ وكيف رسّخ التغيريب ومشكلاته البنيوية الظلم الذي عاشته الفلاحة التونسية خلال دولة الاستقلال؟

ظلم الحاضر يعكس خلل الماضي: الرّيف التونسي

قال وزير الفلاحة التونسيّ بُعيد الاستقلال سنة ١٩٥٧ إنّه:

«لم تزل الفلاحة في جميع أقطار العالم متأخرة في التطوّر، متناقلة في التخلّص من وحل التقاليد والعادات الموروثة، فالصناعة هي السابقة والفلاحة هي اللاحقة دائماً لا نكاد نجد له استثناء إلا في الأقطار الشّالية من أوروبا»

وقد نقد الوزير تمثّلات التونسيّين تجاه الفلاحة:

«وهي أنّ الشغل الفلاحيّ أمر بسيط وأنّ خدمة الأرض وبذرها وجني الثمار كلّ ذلك من جنس الأمور البديهية التي لا تحتاج إلى علم أو حيل، وهي عقيدة نراها أرسخ في البلدان المتأخرة الناقصة مثل بلادنا، ثم نرى التعلّق بها أقوى في الجهات الضعيفة الاقتصاد مثل»^(١).

وقد مثّلت الفلاحة رهانا أساسياً لدولة الاستقلال التونسية بسبب أهميّتها الاقتصادية والمعيشية والتشغيلية. وقد كانت دولة الاستقلال تعي أنّ «مستقبل تونس مرتبط أولاً وبالذات بالفلاحة»^(٢). وحرصت الدولة التونسية على التذكير الدائم بأنّ «الفلاحة هي الأساس»، وهدف الدولة هو «ترغيب التونسيّين في البقاء بأرضهم وأن يعيشوا فيها عيشة كريمة بفضل ما يبذلونه من جهد مجدّ»^(٣). وآمنت البلاد التونسية أنّ «الأولوية المطلقة للفلاحة»^(٤). وقد عدّ التغيريب هدفاً أساسياً لدولة الاستقلال.

١. جريدة المزارع، تونس، العدد الأوّل، السنة الأولى، الجمعة ١٥ مارس ١٩٥٧، ص. ١.

٢. محمّد مزالي، الفلاحة رهان حضاريّ: مجموعة أقوال حول الفلاحة (١٩٨٠ - ١٩٨٤)، منشورات الاتحاد القوميّ

للفلاحين، نوفمبر ١٩٨٤، ص. ٣٠.

٣. نفس المرجع، ص. ٣٣.

٤. نفس المصدر، ص. ٤٦.

ف«تونس الجديدة» تشكّلت من مشاكل «الأقطار المتخلّفة». فقد انحازت دولة الاستقلال ل«حزب العصرين» على حساب «حزب القدامى»^(١).

يمنح لنا صلاح الدين التلاتي فرصة لتتبّع علاقة الدولة التونسية بعيد الاستقلال بالتغريب في كتاب مهمّ كتبه مباشرة في الذكرى الأولى للاستقلال سنة ١٩٥٧. فقد بيّن الكاتب أنّ مستقبل البلاد مرتبط بالفلاحة وبخاصّة الرهان على غراسة شجرة الزيتون^(٢). ولكنّ تقدّم البلاد التونسية مرتبط بالتطوّر التقنيّ والتحديث وتعصير البلاد^(٣).

نستنتج تداخل محامل^(٤) الحداثة والباترياركية في الحياة الريفية في الدولة التونسية خاصّة مع هواجس تغريب مُسقطه وغير مُبرّرة، فالدعوة إلى تبنيّ الدولة لحقوق الانسان، يتهاهى اعتناء اقتصاد الدولة نفسه على عرق الفلاح من دون أخذ حقوقه كاملة. ومن هنا يجري إعادة إنتاج النموذج البترياركي ولكن بصيغة قانونية. والخطر هنا أنّ خطاب السلطة وهو ماكرو بطبعه خاصّة عندما يتفق مع المصالح الاعلامية والاقتصادية، يُعطى على ممارسات الفاعلين الاجتماعيين وهو أبطال الميكرو، هذه الممارسات التي تنتج وتصنع الهيمنة. ونلاحظ هنا أنّ المؤسسة القانونية لم تتبه أو أغفلت أنّ الممارسة التغريبية ليست ممارسة قانونية، أو ممارسة أفراد، بل هي تمثل جماعيّ خاضع لرهانات اقتصادية واجتماعية وسياسية ويُنْتج من خلال تقابل منتجي المعرفة والقوّة على مستوى الميكرو والماكرو.

ففي حالتنا على مستوى الماكرو الدولة كمنتج ومحتكر أوّل للعنف الشرعيّ تستفيد من الفلاح سواء على مستوى توفير الاكتفاء الذاتي، الغذائيّ بخاصّة الحبوب، أو على مستوى تصدير فائض هذه

١. محجوب بن ميلاد، الحبيب بورقيبة في سبل الحرية التونسية، الدار التونسية للنشر، تونس، ١٩٦٨، ص. ٦٧.

٢. صلاح الدين التلاتي، تونس الجديدة: مشاكل ونظريات، تعريب: محمّد السويسي، دار بوسلامة، تونس، ١٩٥٩، ص.

٣. نفس المرجع، ص. ٩٠-٩٦، ٩٧-٩٩، ١٢٦-١٢٩، ١٤١-١٧٢.

الموا (بخاصة الحبوب وزيت الزيتون والتّمور). وعلى مستوى الميكرو صاحب الحقل يستفيد من انتشار ظاهرة البطالة في البلاد التونسية التي يرجع سببها الأساسي إلى عوملة مُتوحّشة وتغير كامل للاقتصاد العالمي، وصولاً إلى الأجر المنخفض للعمّال وبذلك يستفيد من تكلفة السلعة ويصبح لديه منتج تنافسي على مستوى السوق يمكن بيعه بسهولة بعد جمع المحصول، كما أنّ أصحاب الشركات الغذائية يشترون المنتج من الفلاح بهذا السعر التنافسي لكي يوفّروا هامشاً من الربح بعد نهاية العملية الصناعية وتسويق المنتج (الطماطم المعلّبة مثلاً) بسعر يقبل عليه المشتري. إذا الظلم الاقتصادي الذي تعرّض له «الفلاح» هو بنية تركز عليها السياسة الاقتصادية للدولة منذ الاستقلال. وهذا ما يؤكّد الزعم بأنّ الفلاح دائماً يكون المتضرّر الأوّل من السياسة الاقتصادية الخاطئة للدولة^(١).

الحياة الريفية اليومية التونسية والتغير

منهجياً يُعتبر الأثاث المنزليّ من أهمّ تجلّيات تمثّلات السكّان^(٢). وأهميّة المنزل في حياة الفاعل الاجتماعيّ تبرز من خلال ممارساته اللغوية مثل كثرة الأمثال الشعبية المتعلّقة بالأبواب^(٣). وقد كانت المنازل في مدينة برزت ممارسات تراثية/ حداثيّة متشابكة خلال الفترة الاستعماريّة واستخدمت كممارسة تزويقيّة للمنازل، مثل حالة التحويلات التي شملت الخزف التونسيّ خلال الفترة الاستعماريّة مع وعي صانعيه ومنهم الأوروبيّون خصوصاً بأهميّة المحافظة على أسسه التراثيّة التقليديّة^(٤).

1. Margaret Maruani, Danièle Meulders, «Chômage, sous-emploi et précarité», in, Femmes, genre et sociétés: L'état des savoirs (Sous la direction de Margaret Maruani), La Découverte, 2005, p. 227-236.

٢. باسكال ديبلي، الباب: مقارنة إثنولوجيّة، ترجمة: رندة بعث، هيئة البحرين للثقافة والآثار، المنامة، ٢٠١٧، ص. ١٣-١٨.

٣. سهام القلال، «الأبواب في الأمثال والأقوال الشعبيّة»، الحياة الثقافيّة، تونس، العدد ١٩٢، أبريل ٢٠٠٨، صص. ٣٢-

4. Clara Ilham Alvarez Dopico, «Tradition et rénovation dans la céramique tunisienne d'époque coloniale: Le cas d'Elie Blondel, le Bernard Palissy africain», In, Ville maghrébines en situations coloniales, Sous la direction de Charlotte Jelidi, IRMC- Karthala, Paris, 2014, pp. 223-249, p. 243- 245.

نلاحظ أنّ المتغيّرات الأساسيّة أثّرت كثيراً في ميدان الإضاءة وأدوات تنظيف المنزل. فقد طغى استخدام أدوات التنظيف الحديثة إلى جانب وسائل التعقيم و«مبيد الحشرات»^(١) على حساب أدوات التنظيف التقليديّة. ومع التطوّر التقني أيضاً أصبحت الإضاءة الكهربائيّة هي الأساس. ما حافظ الفاعل الاجتماعيّ على طريقة صنع المفروشات التقليديّة^(٢)، كما نلاحظ أنّ المجتمع المحليّ حافظ على عدد مهمّ من الأدوات المستخدمة عند النسيج^(٣). كما نلاحظ أنّ مأسسة الصناعات التقليديّة وتقنيّاتها وتوظيف المؤسسات التعليميّة والبحثيّة ووسائل الإعلام في التعريف بها ساهم في المحافظة على صناعاتها برغم منافسة أنواع الفرش الصناعيّة بسبب ثمنها^(٤).

وإلى اليوم مازال بعض الأثاث المنزليّ يُصنع بطريقة يدويّة مثل «البطانيّة» و«الكليم» والمرقوم والزربية، وهذه الممارسة هي ممارسة نسائيّة بامتياز^(٥). وهذا الأثاث يتعرّض يومياً إلى «ضغط المنسوجات الصناعيّة» حيث إنّ «قطاع المنسوجات اليدويّة يواجه في الحقيقة ضغطاً اقتصادياً

١. النشرة الإحصائيّة السنويّة لتونس، المعهد الوطني للإحصاء، تونس، عدد ٤٥، ٢٠٠٢، ص. ١٩٩ - ص. ٢٠٨.
٢. بالنسبة إلى المرقوم وطريقة صناعته التقليديّة أنظر «بطاقة جرد عدد ٢» التي خصّصت ل«مرقوم وذرف» ضمن المشروع الذي أشرف عليه المعهد الوطني للتراث المسمّى «الجرد الوطني للتراث الثقافيّ اللاماديّ» تحت إشراف الأستاذ عماد صولة. أنظر: http://www.inp.rnrt.tn/pat_immateriel/Fiche_margoumoudref.pdf
٣. أنظر «بطاقة جرد عدد ٢٩» التي خصّصت ل«مشطية جنباية» ضمن المشروع الذي أشرف عليه المعهد الوطني للتراث المسمّى «الجرد الوطني للتراث الثقافيّ اللاماديّ» تحت إشراف الأستاذ عماد صولة. وقد قام بهذا الجرد الباحثة اسمهان بن بركة / سعاد التومي / إلهام الهامي / محمّد لمقدّم أنظر:

(ص. ٤) http://www.inp.rnrt.tn/pat_immateriel/indust_cuivre_tunis.pdf.

٤. حفاوي عايريّة، «السجّاد التقليديّ، الزربية، الكليم في العالم الإسلاميّ: الماضي والحاضر والآفاق المستقبلية»، أفريقيّة: سلسلة الفنون والتقاليد الشعبيّة، عدد ١٣، المعهد الوطني للتراث، تونس، ٢٠٠١، صص. ١٨١ - ١٩١.
٥. المولدي الأحرر، انتقاليّة التفكّك والنموّ في الأرياف التونسيّة: التحوّلات الحديثة في الصناعات اليدويّة المنزليّة بسجنان، دار سحر للنشر، تونس، ٢٠٠٣، ص. ١١١ - ١١٨.

واجتماعياً وثقافياً تقوده المنسوجات الصناعية الوطنية والعالمية وتشتد وتيرته تقريباً كل يوم^(١). ولكنّ الفاعل الاجتماعيّ يحاول أن يصمد أمام تسليع ممارساته الثقافية، ففي منطقة سجنان مثلاً وإلى حدود بداية الألفية الثالثة كان «السجنانيون الذين مازالوا يستعملون البطانية غطاءً يمثلون نسبة ٧٨, ٥٪ من مجموع العائلات، والذين يلبسون القشبيّة يبلغون نسبة ٥١, ٧٪»^(٢). وهذا ما يدفعنا إلى استنتاج أنّ حياة الفاعل الاجتماعيّ اليوم متداخلة بين الأدوات التقليديّة والحديثة، ففي المطبخ الواحد تجد «أدوات الأكل والشرب والطبخ المصنوعة من الطين المحليّ والبلاستيك والألمنيوم والبلور والإينوكس، فإنّ غرفة النوم والجلوس مزدوجة الوظيفة في الريف خصوصاً تشكّل أيضاً معرضاً لأنواع الغطاء والفراش. وكلّ هذه الأشياء توفرّها السوق المحليّة التي يزوّدها وسطاء لهم ارتباطات مباشرة أو غير مباشرة بكلّ مناطق البلاد وكلّ أصقاع الدنيا»^(٣). كما حافظ الفاعل الاجتماعيّ على مجموعة من الأغذية التقليديّة مثل «العبّانة» وهي «غطاء ينسج من الصّوف أو من الصّوف والقطن أو من الحرير والصّوف أحياناً»^(٤).

١. نفس المرجع، ص. ١١٨.

٢. نفس المرجع، ص. ١١٨-١١٩.

٣. نفس المرجع، ص. ١١٩.

٤. أنظر «بطاقة جرد عدد ١٣» التي خصّصت ل«النسيج التقليدي بجهة المنستير» ضمن المشروع الذي أشرف عليه المعهد الوطني للتراث المسمّى «الجرد الوطني للتراث الثقافيّ اللاماديّ» تحت إشراف الأستاذ عماد صولة. وقد قام بهذا الجرد الباحثة اسمهان بن بركة أنظر:

أوربة البلاد التونسية في دولة الاستقلال ❖ ٣٩٥

كما حافظت عدّة أدوات للطبخ على وجودها مثل «المعجّنة» و«النحاس» والكسكاس والقلة و«الطنجرة» والغربال^(١)، و«القصعة» والداقرة والتبسي^(٢)، و«الحلاب» و«غنجايا» و«الطّاجين» و«كسكاس الباجي» و«مخلة»^(٣). ولكن نجد بعض الأدوات المنزليّة الوافدة مثل «البيدون»^(٤). وعدد كبير أيضاً من الأدوات الخزفيّة^(٥)، بخاصّة أدوات الطبخ والأكل وأدوات خزن المؤونة^(٦) مثل «الغرفيّة» والحلاب والكسكاس والمعجّنة والتبسي والقمصان والشربيّة^(٧). مع بروز تقنيّات تزويقيّة حديثة للخزف حيث لم تعد الأواني الفخاريّة تحمل بعداً وظيفيّاً فقط، بل أصبح للفخار

١. جيهان الكوكي العامريّ، العادات والتقاليد الاستهلاكية بقيادة باجة خلال الفترة الاستعماريّة، مذكرة الماجستير في التراث التقليديّ، كلية العلوم الإنسانيّة والاجتماعيّة بتونس، ٢٠٠٣-٢٠٠٤، إشراف: أ. عبد السلام بن حميدة، نسخة محفوظة بمكتبة كليّة العلوم الانسانيّة والاجتماعيّة بتونس تحت رقم: T7027. ص. ٣٤-٣٦.

النّاصر البقلوطي، «الخزف التقليديّ وتقنيّاته»، مجلّة الفنون والتقاليد الشعبيّة، مركز الفنون والتقاليد الشعبيّة: المركز القوميّ للآثار والفنون، تونس، عدد ٩، ١٩٨٧، صص. ١٣-٢٤.

فاطمة جراد، العائلة والحياة العائليّة بجهة تطاوين (١٨٨١-١٩٥٦)، جامعة منوبة: المعهد العالي لتاريخ تونس المعاصر، ٢٠١٥، ص. ٢٩٦.

٢. محمد بن عثمان الحشايشي، الهدية في العادات التونسيّة، تحقيق وتقديم: أحمد الطويلي/ محمد العنابي، المطبعة الرسميّة، تونس، ٢٠٠٢، ص. ٣٤.

3. G. Marcier, «Proverbes et énigmes tunisiens», IBLA, Tunis, 2e année, N1, 1983, pp. 45- 49, p. 52- 54

٤. فاطمة جراد، العائلة والحياة العائليّة بجهة تطاوين (١٨٨١-١٩٥٦)، مرجع مذكور، ص. ٢٩٧.

٥. كمال الكشو، «الفخار الريفيّ في سجنان: اختزال في الأشكال وبلاغة في التعبير»، المأثورات الشعبيّة، العدد ٩٠، أفريل ٢٠١٥، صص. ٥٣-٦٣.

انظر أيضاً «بطاقة جرد عدد ١» التي خصّصت ل«فخار نساء سجنان» ضمن المشروع الذي أشرف عليه المعهد الوطني للتراث المسمّى «الجرد الوطني للتراث الثقافيّ اللامادّي» تحت إشراف الأستاذ عماد صولة. أنظر:

http://www.inp.rnrt.tn/pat_immateriel/fichepoterie_sejnane1.pdf

٦. المولدي الأهر، انتقاليّة التفكّك والنموّ في الأرياف التونسيّة: التحوّلات الحديثة في الصناعات اليدويّة المنزليّة بسجنان، مرجع مذكور، ص. ٤٨-٦٠.

٧. نفس المرجع، ص. ٧٠-٨١، ص. ١٣٠.

أبعادٌ جماليّة وفنيّة^(١). والمحافظة على إنتاج الأدوات الفخاريّة يقتضيه طبيعة الحياة اليوميّة للفاعلين الاجتماعيين، «ففي ظلّ اقتصاد بيتي قائم على الاكتفاء الذاتي ومحدوديّة تقسيم العمل تباشر العائلة أو المجموعة بنفسها أعمالها الحرفيّة.... فالفخار في مقعد وهذيل وجومين وبجاوة كان مدرجاً ضمن النشاط العائلي المنزلي ولا يمكن للعائلة أن تجد ضالّتها في غير ما تصنعه أيادي نساءها»^(٢).

ومن ناحية أخرى مازالت عدّة أدوات نحاسيّة تُصنع إلى اليوم «للأكل والشرب والطبخ وحفظ بعض السوائل والموادّ»، ومن الأدوات نجد «الغربال»^(٣) والأطباق والقذور والصّحون والصّحاف والأواني والأباريق والمهراس والطاسات والسّطول، إضافة إلى المقفول و«الكسكاس والقطار»^(٤)، و«النحاسية» و«نحاسية التعصيد» و«الطنجرة» و«رخّاة القهوة» و«البقراج» و«الزّزوة» و«الدّولة» و«الحلاب» و«الكروانة» و«الصحن» و«حكّة القهوة والسكر» و«إبريق» و«ليّان» و«سطل»^(٥)، وأدوات أخرى مصنوعة من السّعف، مثل السجّاد و«الحصر» والأطباق أو القفاف أو «المضلة»

١. كمال الكشو، مقاربات الخزف الفنّي: جذورها الغربيّة وإشكاليّتها العربيّة، دار محمد علي / المعهد العالي للفنون والحرف بصفاقس، تونس، ٢٠١٣، ص. ٤٢-٩١.

٢. عماد صولة، «التوزّع الحرفي ومرجعياته»، الحياة الثقافيّة، تونس، العدد ١٩١، أبريل ٢٠٠٨، صص. ٥٦-٦٥، ص. ٦٢-٦٣.

٣. أنظر «بطاقة جرد عدد ١٤» التي خصّصت ل«صناعة الغربال بصفاقس» ضمن المشروع الذي أشرف عليه المعهد الوطني للتراث المسّمي «الجرد الوطني للتراث الثقافيّ اللامادي» تحت إشراف الأستاذ عماد صولة. وقد قام بهذا الجرد الباحث فريد خشارم أنظر:

/ صناعة الغربال بصفاقس inp.rnrt.tn/images

٤. أنظر «بطاقة جرد عدد ٣٤» التي خصّصت ل«صناعة النّحاس بمدينة تونس» ضمن المشروع الذي أشرف عليه المعهد الوطني للتراث المسّمي «الجرد الوطني للتراث الثقافيّ اللامادي» تحت إشراف الأستاذ عماد صولة. وقد قام بهذا الجرد الباحثة اسمهان بن بركة / سعاد التومي / إلهام الهامي / محمد المقدّم أنظر:

(ص. ٢) http://www.inp.rnrt.tn/pat_immateriel/indust_cuivre_tunis.pdf

5. Tahar Ayachi, «L'artisanat du cuivre en Tunisie», In, Cahiers des arts et traditions populaires, Institut national d'archéologie et d'arts, Tunis, N1, 1968, pp. 157- 192, p. 178- 191

أوربة البلاد التونسية في دولة الاستقلال ❖ ٣٩٧

و«المروحة» التي تُستخدم خاصّة في الصيف^(١). وأدوات نحاسيّة مثل «القطّار والفوانيس والمرشّ والمبخرة والشمعدان»^(٢)، والأثاث المنزليّ المصنوع من مادّة الخيزران^(٣). وكلّ هذه الأدوات وجدناها في مدوّنتنا المصدريّة قبل ١٨٨١، واستمرّ إنتاجها بطريقة تقليديّة خلال الفترة الاستعماريّة وصولاً إلى اليوم.

وإذا ما نظرنا إلى هذه المسألة من زاوية التاريخ المقارن نُخبرنا نوربت إلياس^(٤) أنّه في أوروبا بداية من القرن ١٩ برزت أهميّة ممارسات الحياة اليوميّة من خلال أفعال المؤانسة في الحيز الخاصّ، وتجهيز المنزل بالأثاث، و«طقسنة» العادات الغذائيّة، وبعبارة أخرى نشأة مفهوم خاصّ ل«الحياة الخاصّة»^(٥). كما يبرز إلياس تأثر مجتمعات المستعمرات بهذه العادات^(٦). ويمكن القول هنا أنّ الممارسات التي ترسّخت في الغرب، وهي تاريخيّاً حسب إلياس مرتبطة بمجتمع البلاط، تعتبر متغيّراً وسيطاً لأنّ المتغيّر المستقلّ هو الحدث الاستعماريّ نفسه. هذا المتغيّر الوسيط كان موجوداً قبل ١٨٨١ في مدينة تونس وترسّخ بعد ١٨٨١. فأخلاقيّات البلاط وُظّفت بعد الاستعمار انطلاقاً من كونها أداة هيبة لدى الطبقة الحاكمة في تونس Un instrument de prestige إلى وسيلة هيمنة Un moyen de

١. محمد الجزيراوي، «صناعة السّعف في الجنوب التونسيّ»، الثقافة الشعبيّة، المنامة، العدد ٧، خريف ٢٠٠٩، صص. ١٥٤ -

١٦١، ص. ١٦٠ - ١٦١.

٢. أنظر «بطاقة جرد عدد ٣٤» التي خصّصت ل«صناعة النّحاس بمدينة تونس» ضمن المشروع الذي أشرف عليه المعهد الوطني للتراث المسمّى «الجرد الوطني للتراث الثقافيّ اللاماديّ» تحت إشراف الأستاذ عماد صولة. وقد قام بهذا الجرد الباحثة اسمهان بن بركة / سعاد التومي / إلهام الهمامي / محمّد المقدّم أنظر:

(ص. ٢) http://www.inp.nrrt.tn/pat_immateriel/indust_cuivre_tunis.pdf

Tahar Ayachi, «L'artisanat du cuivre en Tunisie», In, Cahiers des arts et traditions populaires, Institut national d'archéologie et d'arts, Tunis, N1, 1968, pp. 157- 192, p. 189- 191.

٣. نزار شقرون، المحرس تظفر الخيزران، المأثورات الشعبيّة، الدوحة، العدد ٨٧، جويلية ٢٠١٤، صص. ٦١ - ٦٧.

4. Norbert Elias

5. Norbert Elias, La dynamique de l'occident, Calmann-Lévy, Collection: Agora, Paris, 2003, p. 281-284

6. Ibid, p. 284- 285

domination لمصلحة الاستعماريّ الفرنسيّ، ومن هنا ليس غريباً حسب إلياس أنّ الحركة الاستعماريّة الغربيّة ارتكزت على مفهوم «الحضارة»^(١)، أي إدخال المجتمعات غير الأوروبيّة في فلك الحضارة الأوروبيّة^(٢). إذن يجب أن نفهم رهانات تغيّر الأذواق والتحوّلات التي تشمل التراث الثقافيّ ضمن رهانات البلاد التونسيّة الاقتصاديّة والاجتماعيّة والسياسيّة والاستعماريّة من خلال «توسيع مجال انتماء التونسيّين»^(٣) حضاريّاً وثقافيّاً.

فتغيّر الأذواق حسب نوربرت إلياس مرتبط بكسب الاستعمار مستهلكين جدد للسلع، وهذا يُلزم تغيّر الأذواق استناداً إلى تغيّر السلع، والحلّ هنا: «Il faut civiliser les peuples colonisés»^(٤). واستناداً إلى هذا المنهج الذي رسمه إلياس يمكن أن نقول إنّ الحدث الاستعماريّ كمتغيّر مستقلّ، بسبب انتشار التعليم والوقاية الصحيّة وعامل الثقافة بين الجنود والسكّان وتطوّر المؤسسات الثقافيّة وبداية الوعي بأهميّة جودة الحياة اليوميّة^(٥)، ساهم في تغيّر واضح للتراث الثقافيّ لمدينة تونس وذلك من خلال تغيّر ممارسات وتمثّلات وأذواق الفاعلين الاجتماعيين. فقد أصبح الملبس أو الأثاث المنزليّ وأدوات مائدة الطّعام تُحقّق المكانة، بل الخطوة لدى الحكّام الجدد.

فالتغيّر المستقلّ الذي ساهم في تغيّر أدوات المطبخ هو نمط الاستهلاك الأوروبيّ الذي انتشر في المجتمع التونسيّ عقب انتصاب الحماية الفرنسيّة حيث «كان تأثير نمط الاستهلاك الغربيّ مقتصرّاً في بداية الفترة الاستعماريّة على بلاط الباي وبعض العائلات الميسورة. وبمرور الوقت استهوت أنماط العيش الأوروبيّة فئات أخرى من السكّان. وهذه التحوّلات في العادات الاستهلاكيّة ناتجة بالتأكيد

1. Civilisation

2. Ibid, p. 290

٣. لطفي عيسى، أخبار التونسيّين: مراجعات في سرديات الانتاء والأصول، مرجع مذكور، ص. ٨٣.

4. Norbert Elias, La dynamique de l'occident, Op, Cit, p. 290.

٥. أشواق عوي، الابداع الثقافيّ في بيئة مُستعمرة: القيروان والكاف نموذجاً (١٨٨١ - ١٩٥٦)، دار محمد علي للنشر،

صفاقس، ٢٠١٩، ص. ١٠٣ - ١٠٥، ١١٤ - ١١٦، ص. ١٢٨ - ١٣١.

من تسرب الاقتصاد الرأسمالي والحضارة الأوروبية في المجتمع والاقتصاد الأهلين^(١)، فقد «أدى التحول المتدرج في أذواق شرائح عريضة من المجتمع الأهلي وميولها إلى إقبالها على استعمال الأواني والأدوات المنزلية المعدنية والبلورية عوضاً عن الأواني المصنوعة من الطين والفخار والنحاس التي كسدت سوقها»، وهذه الظاهرة شملت أيضاً اللباس^(٢).

كما لا ننسى متغيراً مستقلاً مهماً ساهم في تركيز تحولات مهمة في الأثاث المنزلي هو طغيان السلع المستوردة (خاصةً الصينية) المنخفضة الثمن مثل الأثاث المنزلي البلاستيكي. فطبيعة المجتمع الاستهلاكي في هذا الإطار تركز على سرعة إنتاج السلعة وسهولة استعمالها وانخفاض ثمنها وعدم تعرضها للتلف السريع. (الأثاث المطبخي الخزفي معرض للكسر أكثر من الأثاث المطبخي البلاستيكي). فعندما نوظف هنا عامل «المنافسة» فإن طبيعة البنية المجتمعية تميل كفة الأدوات البلاستيكية مثلاً على كفة الأدوات الخزفية. بسبب الثمن وسرعة التصنيع والديمومة وسهولة نقل المنتج وبيعه وسرعة نقله إلى الأسواق. ومن هنا تبرز العولمة كمتغير مستقل رسخ هيمنة نمط تسليع الحياة المنزلية وتنميطها.

كما أشار الأستاذ عماد صولة إلى أسباب اختفاء بعض الممارسات الحرفية التقليدية، حيث «اختفت حرف من مناطق كانت تشكّل مراكزها التقليدية... كل ذلك بفعل تفكك الضوابط التي كانت توجه التقاليد الحرفية وتوزعها، فالرجعية الريفية لم تعد فاعلاً كثيراً بعدما انعدم التمحور الذاتي^(٣) الذي كان يطبع حياة الريف أو كاد ينعدم حتى على صعيد الممارسة التقنية: كما تعرضت الحرف التقليدية للإقصاء من المدينة حيث وجهت المدينة رغباتها» إلى «أسواق خارجها»، كما «كف المعطى البيئي المباشر عن الاضطلاع بدور حيوي في الممارسة الحرفية عبر ما يوفره من مواد خام بعدما صار موضوع

١. محمود فروة، التجارة والتجارة في تونس (١٨٨١-١٩٥٦)، كلية العلوم الإنسانية والاجتماعية، تونس، ٢٠٠٩، ص. ٥٨٨.

٢. نفس المرجع، ص. ٥٨٩-٥٩٠.

رقابة بل سيطرة متزايدة على النحو الذي حدث بجهة مقعد مع انتصاب الاستعمار، فبعد أن كانت غاباتها... مجالاً للاستخدام الحر أصبح التدخل فيها وحسب الفصل ١٨٥ من القانون العقاري يخضع إلى ترتيبات خاصة، وهو ما كان يعني القضاء بشكل متدرج على مجموعة كبيرة من المهارات والتقاليد الحرفية القائمة على استخدام ما تقدمه الغابة من مواد خشبية خام^(١). ووجود الحرف التقليدية اليوم ينطوي «على معانٍ جديدة مرتبطة بتغير خصائصها التقنية واستخداماتها الوظيفية، فقد راحت تفقد طابعها اليدوي لتخضع أكثر فأكثر للآلة»، كما اعتمدت الحرف لتقليدية من أجل «التمايز الاجتماعي» مبتعدة عن بعدها الوظيفي^(٢).

الخاتمة:

تعتبر الصور النمطية^(٣) من أهم تجليات جدلية الداخلي والخارجي من جهة، ومن جهة أخرى تعتبر هذه الصور منتجاً مهماً للسرديات والكتابات التي يمكن أن تكون رصيماً غنياً للباحث لتكوين مدوّنته المصدريّة. وهي تنضوي ضمن إطار سيميولوجي كامل كما أكد ذلك هنري بوير^(٤)، هذا إلى جانب «ترسيخ الشعار»^(٥) و«الأسطورة». إذا الصور النمطية والشعار أو الوصمة والأسطورة تركز على آلية التصنيف^(٦) والتميز^(٧) (٨).

١. عماد صولة، «التوزع الحرفي ومرجعياته»، الحياة الثقافية، تونس، العدد ١٩١، أبريل ٢٠٠٨، صص. ٥٦-٦٥، ص. ٦٣-

3. Stereotype

4. Henri BOYER

5. EMBLÉME

6. categorization

7. symbolization

8. Henri BOYER, «Stéréotype, emblème, mythe. Sémiotisation médiatique et figement représentationnel», Mots. Les langages du politique [En ligne], 88 | 2008, mis en ligne le 01 novembre 2010, consulté le 06 juillet 2017. URL: <http://mots.revues.org/14433>.

حاولت الدولة التونسية أن تُشرعن «التغريب» من خلال وضع «الآخر» الريف في الواجهة أولاً لكونه رافضاً لكل مشروع تحديثي «تغريبي» وثانياً بتسببه في فشل هذه المشاريع. فأهل الريف هم وقود المحرقة التصنيفية في البداية وفي المنتهى. وهنا حاولت الدولة أن تُصدّر مشاكلها البنيوية في التعامل مع مشاريع التحديث والتغريب عبر تعليقها على شناعة أهل الريف، وتجنّبت مؤسّسة الدولة دراسة علاقتها الداخلية وتفهمها، وأهمّتها أنّ التغريب كان مشروعاً مُسقّطاً غير متشابك ولا متناسق مع سياقات المجتمعات المحلية المعرفية والذهنية. فمنهجياً لا يمكن لنا فهم الاستغلال المعنوي والماديّ الصادر عن مؤسّسة الدولة من دون الانتباه لمجموعة من الهواجس المجتمعية أهمّها «الطبقة» و«العرق» وشبكات المصالح، ولا يمكن لنا فصل هذه العناصر عن العنف والتصنيف التحقيريّ الذي يتعرّض له «التابع» والمهمّش عادة^(١). وتبرز خطورة الرهانات التصنيفية من قبيل «أهل المدينة» المتحضّرين و«أهل الريف» المتخلفين في كونها تُرسّخُ ألماً معنوياً دائماً خاصّة عندم شرعنة ومأسسة العنف اللفظي للصورة النمطية وصناعة الوصم^(٢)، فسلطة الكلمة هنا تجمع في الآن نفسه العنف الماديّ المعنوي المرتكز أساساً على عامل الديمومة^(٣). لا يمكن منهجياً فصل هذه الرهانات خاصّة عندما تتشابك مع معطى الدولة القومية^(٤)، أو العولمة وما تفرزه من صراعات ورهانات ومصالح^(٥). وصناعة الاختلاف خاضع للتمثّلات وظرفيّات إنتاجها والمصالح التي تقف وراءها.

1. Thamy Ayouch, «Genre, classe, «race» et subalternité: pour une psychanalyse mineure», In, Pour un regard neuf de la psychanalyse sur le genre et les parentalités, Sous la direction de: Laurence Croix/ Gerard Pommier, Éditions érès- Collection: Point hors ligne, France, 2017, pp. 171- 203 ؛ Lorenzo Barrault-Stella, «Clémentine Berjaud et Safia Dahani, Les pratiques electorales entre classe, genre et race», In, Travail, genre et societies, N. 40/2, 2018, pp. 51- 68.

2. Stigmatization

3. George Olusola Ajibade, «Violence in Dialogue: Yorùbá Women in Actions», Cahiers d'études africaines, N. 204, 2011, pp. 847- 871.

4. Mara Viveros Vigoya, «Les bénéfices de la masculinité blanche: entre race, classe, genre et nation», In, Les couleurs de la masculinité: expérience intesexionelles et pratiques de pouvoir en Amérique latine, édition la découverte, France, 2018, pp. 136- 166.

5. Sabine Masson, «Sexe/genre, classe, race: décoloniser le féminisme dans un contexte mondialisé. Réflexions à partir de la lutte des femmes indiennes au Chiapas», Nouvelles Questions Féministes, 2006, Vol. 25- N. 3, p. 56-75, p. 71-72.

ونسجل لدى الدول المستقلة حديثاً مُعضلة في سياستها التحديثية والتغريب وهي أن الدولة الحديثة تركز على ثنائية «التقاليد والحداثة» فمن «أوضح الأسس الأيديولوجية للفكر الوطني المناهض للاستعمار الجمع بين التقاليد والحداثة. فأحد شقّي الهدف المزدوج للوطنية المناهضة للاستعمار هو تحقيق التحديث التكنولوجي بالمعنى الغربي، وشقّه الثاني ترسيخ وجود ثقافة وطنية مبنية على التقاليد»^(١). كما عانت الدولة المستقلة مفارقة انسلاخ نُخبها عن واقعها ومساهمة هذه النُخبة في إسقاط مشاريع تغريب غير متوائمة مع الواقع ف«إنّ ما يبرز نجمه في العالم العربي، وبقية العالم الثالث، ليس خطة عالمية لمسيرة التاريخ، وإنّما هو فرض لتلك الأنماط الغربية بوسائل قسرية مُختلفة واعتناقها من قبل النُخب الثقافية في العالم الثالث، وهو ما يُغلق جميع السبل الممكنة للتحرك والتغيير، بل يقمعها ويكبّ جماحها حتّى لا يبقى أمام النَّاس سوى سبيل واحد للتحوّل. واستشرى في أثناء هذه العملية قمع الدولة والمجتمع»^(٢). وأخذت النخبة الناشئة تبحث عن ماضي العرب... وكان نبذ ذلك الماضي القريب وإحياء الماضي البعيد هما الوسيلة التي يمكن من خلالها لعرب الحاضر صياغة مشروعهم للحياة في العصر الحديث. وما تلك التوجّهات الفكرية إلّا أثر من آثار الحداثة الفكرية»^(٣).

تجاهلت إذن دولة الاستقلال الخلل الاقتصاديّ بين سواحل البلاد التونسية ودواخلها، بل تبادت في هذا الخلل وأسست عليه نماذج اقتصادية كاملة، ممّا نتج منه اليوم ظلم اقتصادي وسياسي تعليمي بارز وواضح. فالسيرورة التاريخية ورهانات فاعليها الاجتماعيين هي التي تصنع طبيعة النظر

١. جوزيف مسعد، آثار استعمارية: تشكيل الهوية الوطنية في الأردن، ترجمة: شكري مجاهد، مدارات للأبحاث والنشر، مصر،

٢٠١٩، ص. ٣١.

٢. جوزيف مسعد، اشتها العرب، ترجمة: إيهاب عبد الحميد، دار الشروق، مصر، الطبعة الثانية، ٢٠١٤، ص. ٨٣.

٣. جوزيف مسعد، اشتها العرب، ترجمة: إيهاب عبد الحميد، دار الشروق، مصر، الطبعة الثانية، ٢٠١٤، ص. ٨٥.

أوربة البلاد التونسية في دولة الاستقلال ❖ ٤٠٣

والتمثّل^(١). والظرفيّة هنا، مثل الظرفيّة السياسيّة والاقتصاديّة وجغرافيّة شبكات المصالح^(٢)، هي التي تساهم في إنتاج الاختلاف والظلم. ومن هنا تبرز الاختلافات الجهويّة الطبقيّة والعرقية^(٣)، التي تكون خاضعة إلى المصالح والرهانات وبعيدة كلّ البعد عن أيّ كلّ حقيقة علميّة أو بيولوجيّة^(٤). وهنا تبرز المفارقة المؤلمة، فدولة الاستقلال التونسيّة التي بنت شرعيّتها على مشاريع التحديث و«التغريب» من دون إهمال لبّ اقتصادها وهو الفلاحة والفلاح، أسست وشرّعت للظلم الاجتماعيّ عبر تمييز جهويّ من خلال إهمال المناطق الداخليّة المصدر الأساسيّ للإنتاج الفلاحيّ، وعبر ظلم طبقيّ. فحال الفلاح وعلاقة المدينة بالريف اليوم يبرز معضلة التغريب التي أخضعت لها البلاد التونسية.

1. Marie Rodet, «C'est le regard qui fait L'histoire: Comment utiliser des archives coloniales qui nous renseignent malgré elles sur l'histoire des femmes africaines (archives)», Terrains et travaux, 2006, N. 10, pp. 18-35.

٢. جاك غودي، سرقة التاريخ، ترجمة: محمد محمود التوبة، العبيكان للنشر، الرياض، ٢٠١٠، صص. ٤٣١-٤٥٩.

3. Candace West et Sarah Fenstermaker, «« Faire » LA Différence», Traduction de Laure de Verdalle et Anne Revillard, Terrains et travaux, 2006, N. 10, pp. 103- 136, p. 130-133.

4. Anne Revillard et Laure de Verdalle, «Faire» le genre, la race et la classe Introduction à la traduction de «Doing Difference», Terrains et travaux, 2006, N. 10, pp. 91- 102.