الاستشراق الجديد و الإسلام

عصر ما بعد الحداثة يتمثل في النيو استشراق، ويعني الاستشراق الجديد.

د. علي عفيفي علي غازي

أكاديمي وصحفي

الاستشراق Orientalism تعبير يدل على الاتجاه نحو الشرق، ويطلق على كل من يبحث في أمور الشرقيين وثقافتهم وتاريخهم. ويقصد به ذلك التيار الفكري الذي يتمثل في إجراء الدراسات المختلفة عن الشرق الإسلامي، التي تشمل حضارته وأديانه وآدابه ولغاته وثقافته. ولقد أسهم هذا التيار في صياغة التصورات الغربية عن الشرق عامة وعن العالم الإسلامي بصورة خاصة، معبرًا عن الخلفية الفكرية للصراع الحضاري بينهما.

بدأ الاستشراق بشكل رسمي حين صدور قرار مجمع فيينا الكنسي عام 1312 بإنشاء عدد من كراسي اللغة العربية في عدد من الجامعات الأوروبية، ولم يظهر مفهوم الاستشراق في أوروبا إلا مع نهاية القرن الثامن عشر، فقد ظهر أولاً في إنجلترا عام 1779، وفي فرنسا عام 1799، كما أدرج في قاموس الأكاديمية الفرنسية عام 1838. وعقد أول مؤتمر دولي للمستشرقين في باريس سنة 1873، ثم تتابعت المؤتمرات بعد ذلك حتى بلغت أكثر من ثلاثين مؤتمرًا دوليًّا ، فضلاً عن الندوات واللقاءات الإقليمية الكثيرة الخاصة بكل دولة من الدول كمؤتمر المستشرقين الألمان الذي عقد في مدينة درسدن بألمانيا عام 1849. ومنذ انهيار القطبية العالمية في أعقاب الحرب الباردة 1990، وظهر اصطلاح جديد يتوافق مع صدر عن وحدة الدراسات المستقبلية بمكتبة الإسكندرية، العدد الثالث من سلسلة "مراصد"، بعنوان "تيار الاستشراق الجديد والإسلام من الشرق الشيوعي إلى الشرق الإسلامي"، للدكتور أوليفييه مووس؛ أستاذ التاريخ المعاصر في جامعة فرايبورغ في سويسرا ومدرسة الدراسات العليا للعلوم الاجتماعية في باريس. قام بترجمة الدراسة عومرية سلطاني؛ مترجمة وباحثة في العلوم السياسية.

تعالج الدراسة موضوع انبثاق خطاب ثقافوي جديد في مرحلة ما بعد الحرب الباردة يتعلق بانتقاد الحالة الإسلامية وبشكل خاص الإسلام السياسي. وتتناول الدراسة عدة محاور رئيسة؛ هي: تحليل للاستشراق الجديد والرواية النيواستشراقية، وافتراضات الرواية النيواستشراقية، وسياق ظهور الاستشراق الجديد، والتحول من الاستشراق الكلاسيكي إلى الاستشراق الجديد، بالإضافة إلى دراسة كتابات "بات يجاور"؛ المؤرخة في الاستشراق الجديد، وتحليل موقف المرأة المحجبة في الرواية النيواستشراقية، وبحث تداعيات الرواية النيواستشراقية على الحقول الإعلامية والفكرية والسياسية.

يبين الباحث السويسري أن مصطلح "الاستشراق الجديد" يعكس مذهبًا ثقافويًّا جديدًا ذا طبيعة أخلاقية، وطريقة لأشكلة المجال الإسلامي والعلاقات بين الهوية الإسلامية والهوية الغربية، يقوم على تجديد افتراضات الاستشراق الكلاسيكي، ومتطلبات الدفاع عن قيم الديمقراطية والحداثة. ويمثل "الاستشراق الجديد" تجديدًا وإعادة تأهيل للأطروحات الاستشراقية الكلاسيكية في سياق يتميز بأدلجة متنامية للعلاقات بين الشرق الأوسط والدول الغربية، تعمل على تشجيع العودة إلى قراءة ماهوية للمجال الإسلامي. وتفضل الرواية النيواستشراقية تعبئة كُتَّاب ينتمون إلى أوساط متنوعة، ويمكن أن تكون متعارضة على الصعيد الأيديولوجي أو السياسي.

تعرض الدراسة أربعة افتراضات يتهيكل حولها الاستشراق الجديد؛ وهي: المجال الإسلامي كل متجانس، الإسلام يشكل استثناء، جمود العالم الإسلامي، العنف الإسلامي هو نتاج ثقافي. ويؤكد المؤلف على وجود تحديد مزدوج لعالم عربي إسلامي يُنظر إليه ككيان متجانس، ومحددات ثقافية يفترض أنها تقدم معلومات عن الفعل الجماعي والفردي للمسلمين. وينتج عن هذا الموقف سلسلة من الافتراضات المنهجية التي تقدم اقترابًا مُبسطًا يختصر ظاهرة تتميز بالتعددية سواء في فضاءات المكان أو الزمان. فالاستخدام المتكرر للمبررات الدينية، واستخدام مفهوم الأمة بحيث يتم تجاهل التقسيمات الجغرافية والثقافية، والأسباب نفسها التي تؤدي إلى نفس النتائج، وفكرة الممارسة السياسية الإسلامية المشروطة باللاهوت، هي من ضمن أمثلة عديدة على هذه الافتراضات.

تستند السمة الثانية على استثنائية الإسلام (كحضارة)، بمعنى أن الإسلام بوصفه نظامًا للقيم يخبرنا عن كل نواحي الحياة الاجتماعية والفردية للمسلمين، وهي من المواضيع الأقل أهمية مرورًا بالمظاهر العامة، ووصولاً إلى الممارسة السياسية والاقتصادية. في هذا المنظور يفسر تيار الاستشراق الجديد نقص أو غياب الإجراءات والثقافة الديمقراطية في الدول العربية والإسلامية بوصفها نتاجًا لعوامل مرتبطة بـ "الهوية" في هذه المجتمعات: الثقافة، والدين، والتاريخ، وأن أي تطور نحو الديمقراطية والاعتراف بحقوق الإنسان لا يُمكنه أن يكون إلا نتاج قطيعة أو عملية تغريب.

أما فكرة جمود المجال الإسلامي فترتبط بشكل وثيق بفكرة الاستثنائية، وهي مظهر مهم آخر في الاقتراب النيواستشراقي. ويفترض شكلاً ما من الاتساق أن ينظر الاستشراق الجديد إلى المجال الإسلامي بوصفه كتلة مصمتة وساكنة، نمط من التعارض الذي يقيمه بين غرب ديناميكي، حديث، يشكل معقلاً للتحرر، ويوفر مساحات للإنجاز الفردي، وبين شرق جامد حيث يتشكل الفرد عبر الثقافة وعبر الدين، المؤطران بقوة عبر الأعراف الاجتماعية والجنسية. ويرتبط مخيال "الإرهاب الإسلامي" بشكل وثيق جدًّا بتعريف لـ" العقلية العربية" وهو ما يفسر استخدام الإرهاب كنتيجة لـ" التأخر" الثقافي، ولخصائص محددة لثقافة عربية إسلامية.

تشير الدراسة، في إطار سياق ظهور الاستشراق الجديد، إلى أنه من بين النتائج التي أعقبت نهاية الحرب الباردة، شكل زوال الاستقطاب الإيديولوجي بين المعسكرين دون شك أحد المداخل القوية لفهم انبثاق وتكريس الرواية النيواستشراقية في المجال الفكري والإعلامي الأمريكي والأوروبي. وأدى انهيار الروايات التي كانت تمنح المعنى، مثل المواجهة بين الليبرالية والشيوعية، في سنوات التسعينيات، إلى سباق لأجل صياغة بديل للتوازن التقليدي بين الشرق والغرب. وتأتي قوة الجذب لدى الرواية النيواستشراقية بشكل خاص من هذا التجديد، الذي يطال أطلس الغيرية في ترتيب عالم ما بعد الثنائية القطبية، من خلال اتباع خطوط التوتر المرتبطة بالهوية الإسلامية. وحدود الإسلام الدموية هذه رسمها "صامويل هنتجتون" على الخريطة بالمعنى الحرفي، في مقالته الشهيرة "صدام الحضارات".

يتطرق الباحث إلى فكرة اعتبار الاستشراق الجديد "إرهاب علمي"؛ مبينًا أنه عبر المقابلات التي قادها مع عدد من ناشطي حركة الاستشراق الجديد، وعبر تحليل المؤلفات والمراجع، اتضح أن النقد الموجه للإسلام هو في قسم كبير منه ليس نتاجًا لحالة عارمة من الإسلاموفوبيا. ذلك أن معاداة الإسلام السياسي هي بالأحرى نتاج سياقات محددة وللتلاعب بها من قبل مجموعة متنوعة من الفاعلين لخدمة أجندات أيديولوجية أو سياسية، محلية أو وطنية. ويؤكد مووس على أن شخصيتين اثنتين كانتا في قلب الانتقال من الاستشراق الكلاسيكي إلى شكله الجديد؛ هما: عالم التاريخ البريطاني "برنارد لويس"؛ الكاتب الذي نهل من تراث الاستشراق القديم، والذي ساهم مقاله: "What Went Wrong?" في "أثقفة" أو "أسلمة" أحداث الحادي عشر من سبتمبر. أما العالم الثاني فهو "صامويل هنتجتون"، حيث صاغ كتابه عن صدام الحضارات المفردات والأسلوب المناسب لقراءة هذه الأحداث.

تتطرق الدراسة إلى الأطروحات التي طورتها "بات يجاور"؛ وهي مؤرخة بريطانية من أصول يهودية من مصر، خاصة مصطلحيها حول "الذمانية" dhimmitude و" أورابيا" Eurabia التي تميل لتصبح مواضيع مكررة. حيث كتبت نصوصًا يظهر فيها مصطلح "الذمانية"؛ اللفظ المشتق من اللفظ العربي "ذمة" التي تشير إلى علاقات التبعية بين السلطة الإسلامية والسكان المسيحيين واليهود والزرادشتية. أما كلمة "أورابيا" فتصف نتاجًا هجينًا من الأوربة والإسلام، وانصهار اصطناعي حيث الضفة الجنوبية المتوسطية التي كانت

> تشير الدراسة، في إطار سياق ظهور الاستشراق الجديد، إلى أنه من بين النتائج التي أعقبت نهاية الحرب الباردة

> من بين النتائج التي أعقبت نهاية الحرب الباردة، شكل زوال الاستقطاب الإيديولوجي بين المعسكرين

تمثل حدودًا فيما مضى، تلتهم ضفة شمالية تتغافل عن هويتها اليهودية المسيحية. ويقول الكاتب إن كتابات المؤرخة البريطانية، منذ الحادي عشر من سبتمبر 2001، وبفعل استثمارها في رواية الفاشية الإسلاموية، لا تجد صدى حماسيًّا لدى جمهور أقل أو أكثر تطرفًا من الناحية الأيديولوجية فحسب، ولكنها أيضًا تؤثر في أوساط أكثر أهمية من الناحية الفكرية.

يؤكد الباحث أن التفاسير في أوروبا، بشكل خاص، تتناول النيواستشراقية الممارسات المرتبطة بالحجاب بوصفه رمزًا يحيل، بشكل مزدوج، إلى حالة تمييز بين سلطة ذكورية فاعلة وبين خضوع أنثوي سلبي، وبوصفه شعارًا يدل على الفصل بين فضاء الحداثة وبين تقليد غابر. ويحاول تفسير النجاح في الربط المشترك بين المرأة المحجبة وبين فكرة الخضوع في المجتمعات الغربية. وذلك ممكن بفضل أداة كاشفة يوفرها نجاح نشر السير الذاتية لنساء "منشقات"، أي نساء مسلمات سابقًا اخترن الانتقال الرمزي من الشرق الإسلامي إلى الغرب العلماني. وفي أدبيات الاستشراق الجديد، فإن هذا الانتقال لا يمكن أن يتم، بدون حدوث قطيعة أو ردة. وتجسد شخصية "أيان هيرسي علي"؛ النائبة الهولندية السابقة ذات الأصول الصومالية، عبر كونها امرأة، ومن خلال لهجتها الحادة، وسيرتها الذاتية، رمزية هذا " المنشق في الإسلام"؛ اللقب الذي تعلنه عن نفسها بشكل صريح. وتؤكد حالتها اثنتين من الحجج الرئيسة في الرواية النيواستشراقية: الأولى هي وجود تعارض بين فضاء غربي، تحرري وبين فضاء إسلامي غير صالح ثقافيًّا أمام التحديث، والثانية في تقديم الحل للعالم الإسلامي إذا كان يريد الخروج من عصوره الغابرة فيحدث قطيعة مع "الإسلام".

مجموع هذه الإدراكات الواعية وغير الواعية التي تتبلور من حول "المرأة" هي التي تفسر العلاقة المتفردة التي تقيمها النظرة الغربية بين "المرأة المحجبة" وبين الأخرى" المسلمة المنشقة". عبر خلع الحجاب، سوف تتحرر هذه الأخيرة وتصبح غربية فإذن، حديثة. الممارسات المتعلقة بارتداء الحجاب تحمل دون شك معان عدة، تختلف حسب السياق، سواء بالنسبة للمحجبات كما في أعين أولئك الذين يتواجهون مع هذا الرمز. وإذا كانت ثنائية "التحرر عبر خلع الحجاب" في مقابل "حجاب رجعي" لا تشدد سوى على البعد المتعلق بالخضوع من ضمن التفسيرات الأخرى الممكنة، إلا أنه يأخذ كامل معناه في الرواية الإستشراقية. ولم تعد ديناميكية الهيمنة التي ترتكز على استخدام صورة المرأة على ما يبدو ذات طبيعة استعمارية فحسب، لكنها يمكن أن تستخدم أيضًا بوصفه تبريرًا دقيقًا لروايات صراعية في داخل الدول ومن خارجها. هكذا فإن إدانة وضعية المرأة والواجب المعنوي في تصحيح هذا الظلم الواقع عليها هي مكونات هامشية، جرى إعادة استخدامها من قبل إدارة جورج بوش الابن (2001-2009)، بهدف أن تضيف إلى الاستجابة العسكرية لهجمات 11 سبتمبر، بعدًا تدخليًّا ذا طبيعة حضارية.

يرى الباحث أنه يجب أن لا ينسب إلى الرواية النيواستشراقية أثر قد يكون غير متناسب مع حجمها الفعلي. فالصورة المشوهة لهوية ولإستراتيجيات النضاليات الإسلامية المتورطة في النزاعات أو في مناطق التوتر، بالإضافة إلى الأدوار المختلفة، المؤسسية والمهنية التي يتولاها دعاة هذه الحركية، لا تستنفد العوامل المتداخلة في عملية اتخاذ القرار أو عدد الخيارات المتاحة أمام صناع القرار. وبالرغم من ذلك، فإن التعرف على تيار نيواستشراقي والفاعلين الرئيسين فيه يسمح بتسليط الضوء على أحد الوكلاء الذين يتدخلون في تقليص إدراكاتنا وقدرتنا على التفكير بشأن مجال واسع للحركة بشكل مكتمل. هذا هو المظهر الرئيسي في الاستشراق الجديد، والمتمثل في التناقض الظاهر بين الجذب الذي يُمارسه حتى في الأوساط الأكثر تخصصًا، وبين طبيعته غير الإجرائية في نظر العلوم الإنسانية والاجتماعية.

يبين موس أن الهدف الرئيسي للاستشراق الجديد ليس توفير أداة لفهم التحديات السياسية والاجتماعية التي يتورط فيها الفاعلون الإسلاميون، بل في التحرر من الوقائع التي لا تتوافق أو تتوافق بصعوبة مع "مصالح" هوياتية، أو مهنية، وأيديولوجية، أو أيضًا سياسية. وإمكانية إثبات وتأكيد هذه المصالح بإخفاء التحاليل المنهجية للأحداث والعلاقات بينها، لفائدة سرد للقصص، هي التي تجذب عددًا غير يسير من المتكلمين ومن الجمهور. وإذا كانت هذه الرواية لا تفسر شيئًا فهي في المقابل تحكي قصة صراع، وتعرض التفاعلات بين الهوية الغربية والهوية الإسلامية، حيث يتم فيها تسطيح الوقائع إلى حد كبير.

تختتم الدراسة بسؤال حول التشويش الذي أحدثه نجاح الرواية النيواستشراقية، وما إذا كان له تأثيرات جانبية عملية أم أنه سيظل خطابًا هامشيًّا في وجود متغيرات قوية أخرى؟ ويبين أن الحتميات الدينية وفكرة الاستمرارية الثقافية توجد اليقين والقدرة على التوقع، فتمارس بذلك جاذبية على حزمة واسعة من الفاعلين، وسواء تم اعتماد هذا الخيار عن تقليد أعمى أو عن عقيدة أو بشكل براغماتي، فليس أكيدًا أن تَبَنّي هذه الأفكار وهذه اللغة لا يحمل تأثيرًا على إدارة المعلومات والقرارات والإجراءات المتخذة لدى هؤلاء. ذلك أن اللغة والمفردات المستخدمة، وطريقة "سرد" التهديد الإسلاموي، والنماذج التفسيرية تساعد في تأطير هذه الالتزامات، سواء على المستوى المحلي، كما تكشفه حجج المبادرة السياسية ضد بناء المآذن في سويسرا، أو على المستوى العالمي كما في حالة نموذج النزاع الإسرائيلي الفلسطيني.

في الحاجة إلى سقراط

يرحل الكثيرون دون أن تكون لحياتهم ولا حتى لموتهم معنى يخلدهم في التاريخ، بل هناك من يحيى في صمت وفيه يموت ليترك من خلفه لا شيء يذكره. إن التاريخ البشري هو تاريخ تناقض مستمر على الدوام، يكاد يكون هذا التناقض هو المحرك الأساسي للتاريخ البشري؛ فهناك من يحيى بالحب وبعشقه يموت، وهناك من يحيى بالحرب وبسيفها يموت، وهناك من يحيى بالحكمة وبمحبتها يموت .

لا تكاد تذكر الفلسفة إلا ومعها أعداءها، فالتاريخ الإنساني يتذكر ولا ينكر، التحامل الذي أبداه أعداء الفلسفة في سبيل هدم صروحها المجيدة، لكنهم نسوا، ويا للغباء، أنها مشيدة بالعقل والمنطق والحجة والبرهان، وإن مساعيهم تلك تحيي الفلسفة، إنهم يضخون نفسًا جديدًا في قلبها ويحشدون محبين وعشاقًا لها، فهم لم ولن يفهموا أن الصغيرة "صوفيا" وقعت في محبة الحكمة وخاضت رحلتها الجميلة وتذوقت لذتها، بسؤال قد يعده العامة صغيرًا وساذجًا، "من أنت؟"

بسهام بائسة ورماح منكسرة حاولوا قتل الفلسفة في الفيلسوف، وبرزانة عقل وبشجاعة قلب أحيا الفلسفة والفيلسوف، إنه سقراط العظيم الذي انبعث من رماد موته نَفَس ـ بفتح الفاء ـ الفلسفة، لقد أفسد عليهم نخب ما اعتقدوا بأنه نصر.. ربما لم يكن يعنيهم موت الفيلسوف بقدر ما كانوا ينتظرون موت الفلسفة، وربما كانوا ينتظرون لحظة ضعف يستسلم فيها العقل لعاطفة المحبين والأصدقاء، لكن الحكمة انتصرت على الأهواء والعقل خان العاطفة وبسعادة الموت تلاشت الحياة. فحتى حين أصدروا حكمهم الجائر بتهم رخيصة، لم يكن صعب عليه تفادي الموت، ولكن "الهرب من الشرور أصعب"، كما يقول، لأن "شرور الكون هي الأسرع"، فهكذا لم يستطع فيدون إخفاء غرابة شعوره أمام لحظة لم ولن تتكرر كثيرًا في التاريخ البشري، قائلاً: «في الواقع إن شعوري كان غريبًا حقًّا وأنا إلى جانبه - يقصد سقراط قبيل الموت - وفي الحقيقة لم تتملكني الشفقة عندما كنت أفكر أني أشاهد رجلاً كنت أتعلق به كثيرًا ذلك لأنه بدا أمام عيني سعيدًا سعادةً لا يعرفها إنسان أبدًا" .

إنه لتأكيد حق، لقيم النبل والشجاعة الحقة، التي تبناها سقراط كممارسة وليست كفقاعات نظرية تتهاوى أمام أولى لحظات الحقيقة والواقع، "فالذي قضى حياته في الفلسفة حقا، تكون نفسه مليئة بثقة عظيمة في لحظة الموت"، وليس سقراط إلا واحد من الذين تعلقت قلوبهم وعقولهم بمحبة الحكمة، لذلك فقد كان منشغلاً عن الموت بالحديث عن اللذة والألم وتحرير الفكر، والفضيلة الحقة، والتطهير والحجة، وموضوعات الحواس والفكر والمسائل العامة للطبيعة وحتى واجب الاهتمام بالذات ... فمالوت لم يكن يعنيه في شيء "يوجد حينًا لا نوجد، ونوجد حين لا يوجد".

ها هنا حقًّا وصدقًا تصبح الحاجة إلى الفلسفة، أكثر من غيرها، ضرورية؛ ذلك إن الإنسان الفيلسوف وحده يشعر بملكية الفكر ومعه الحرية وسعادة الموت، كم نبغضك على سعاتك بموتك ياسقراط، وكم هم أعداؤك يائسون، بائسون، تعساء حين اكتشفوا أنهم فشلوا أيما فشل في احتلال وجود الفلسفة لما طردتهم من كينونتها إلى سفسطتهم المتلاشية.

د. عثمان حسيني

الرشيدية - المغرب

تأليف: شاييم بيرلمان

ترجمة: أنوار طاهر*

العراق

فلسفة الحجاج القانوني
بين شمولية السلطة وعنف الأيديولوجيا*

إن التظاهرات السياسية وحملات العصيان المدني والاستنفار الأكاديمي، التي انتشرت في جميع أنحاء العالم خلال السنوات الأخيرة، جرى عرضها في كل مكان تقريبًا، بوصفها تمردًا على السلطة autorité التي ما إن أصبحت مرادفًا لمفهوم القوةpouvoir وذلك نتيجة لاستعانتها بقوة البوليس العام، بدأت تشكل تهديدًا مستمرًّا تجاه الحريات الفردية.
وقد تناول الفيلسوف الإنجليزي جون ستيوارت مل، ومنذ أكثر من قرن، لقضية التعارض القائم بين السلطة والحرية، وذلك في دراسته المعروفة: حول الحرية " On liberty " والتي اقتبس منها النص التالي:
«إن الصراع بين كل من الحرية/ والسلطة هو من السمات الأكثر وضوحًا في تلك العصور التاريخية المألوفة بالنسبة لنا، بدءًا من اليونانية والرومانية وحتى الإنجليزية... حيث كانت تعني الحرية، الضمان والحماية ضد طغيان الأنظمة السياسية... ففي الماضي البعيد، كان الحاكم عمومًا يتمثل في شخص واحد؛ أو في قبيلة أو في طائفة، وكان يستمد سلطته من الحق في الإرث أو في الغزو والفتح، وفي جميع الأحوال، هي سلطة لا تؤخذ برضا المحكومين، الذين لا يمتلكون الجرأة الكافية، أو ربما لا يرغبون، في مواجهة نفوذها، مهما كانت نوع الاحتياطات التي يمكنهم اتخاذها ضد ممارساتها القمعية» [1].

ويُلاحظ فيما بعد أن جون ستيوارت مل، لم يعد يستعمل مصطلح "السلطة" autorité، مستعيضًا عنه، على الدوام، بمصطلح "القوة " pouvoir ، كما لو أنهما مترادفان. لكن، هل يمكن استبدال الواحد منهما بالآخر؟ فإذا ما قلنا عن أولئك المتحكمين بزمام القوة، أنهم يمثلون "روح السلطات وجوهرها "، فهل يعني ذلك اعترافًا منا بشرعية نفوذهم، التي ما إن تتلازم معها بالضرورة، ممارسات تقديم فروض الطاعة والولاء والتزلف، حتى نمضي قدمًا في التعامل مع كل من مفهومي "السلطة" و "القوة" بوصفهما مترادفين. وهذا ما أشار إليه الفيلسوف اللساني الفرنسي إميل ليتريه LITTRÉ ÉMILE، في ملاحظة له ذكرها في قاموسه الكلاسيكي الشهير، حول مفردة autorité، حينما سلّم أن «هناك جانب معين في استعمال مصطلحي السلطة والقوة يجعلهما متقاربين بعضهما من بعض»، لكنه عاد ليستدرك: «إلى أنه لما كانت السلطة هي من تسمح بشيء ما، والقوة هي من تقدر على تنفيذه. لهذا، دائما ما تتوفر السلطة على ملمح من التأثير المعنوي/القيّمي morale الذي لا تنطوي عليه القوة بالضرورة».

في الواقع، أن التعارض بين كل من مفهومي: السلطة والقوة، مثلما هو الحال عليه بين الوقائع والقانون، استمر حتى القرن الثامن عشر. لذلك، نجد أن الأسقف وفيلسوف الأخلاق الانجليزي جوزيف بتلر Joseph Butler، في موعظته الثانية، قد جعل من قوة الانفعالات le pouvoir des passions مناقضًا لسلطة الوعي autorité de la conscience؛ ومن ما ينبغي الالتزام به من معايير مسيطرة مخالفًا لما ينبغي الخضوع له بسبب تفوقه الأخلاقي[2]. فكلمة السلطة في اللغة اللاتينية L'auctoritas، تعبر عن كل ما يأمر به الحاكم ويُصادق على صلاحيته، بإرادة من المحكومين. ومن ثمة، فهو إذن، يقوم بتحوير مفهوم الإرادة ليكون تعبيرًا عن "فعل" غير نافذ الصلاحية من الناحية التشريعية، عديم الفاعلية من الناحية القضائية في آن واحد.

وإلى ذلك النوع من التعارض، أشار أيضًا الفيلسوف الفرنسي جاك ماريتان في تقريره التاريخي والموسوم: الديمقراطية والسلطة "Démocratie et Autorité "، الذي نُشر في المجلد الثاني الذي كرسه المعهد الدولي لفلسفة السياسة لموضوعه القوة. وطرح فيه تعريفين اثنين:

«نعني بمصطلح "السلطة" حق الحكم وفرض الأوامر من جانب الحاكم، وواجب الطاعة والخضوع له من جانب المحكومين؛ أما مصطلح "القوة" فنقصد به ما نملكه من نفوذ يمكننا من إجبار الآخرين على السمع والطاعة. فالإنسان العادل المحروم من كل أشكال القوة والمحكوم عليه بتجرع السم، لا يُدني – بل يُعلي – من سلطته الأخلاقية. أما اللص أو الطاغية، فهم يبطشون بقوتهم دون أن يتوفروا بالضرورة على السلطة. وهذا ما جعل من مؤسسات مثل مجلس الشيوخ الروماني القديم والمحكمة العليا للولايات المتحدة، مؤسسات تستعرض لسلطة كبيرة غير متماثلة بالضرورة مع مقدار ما تؤديه في الواقع من

وظائف ضمن نظام القوة المتَنَفِّذ... فمن أجل أن تحقق السلطة تأثيرًا كاملاً على الحياة الاجتماعية، لابد وأن تستند على مبدأ القوة (بغض النظر عن أن يكون نموذج تلك القوة مشرعًا له قانونيًا)، ومن دونه ستكون السلطة غير فعالة وغير متنفِّذة وعديمة التأثير على الشعب. كل قوة لا تعبر عن سلطة ما، ستكون قوة ظالمة. من هنا، كان الفصل بين القوة والسلطة، يعني الفصل بالضرورة بين النفوذ والقانون»[3].

ولطالما أكد الكاتب الفرنسي برتراند دي جوفنيل في دراساته المتميزة: "حول القوة Du Pouvoir" و "حول السيادة De la Souveraineté" على أهمية السلطة في مجال السياسة، حيث: «أطلق مفهوم السلطة على مدى القدرة في كسب قبول الآخر. أو بالأحرى، هي من يمثل السبب الفعال في تحشيد الجموع طوعيًا، ذلك الحشد الذي أرى فيه ممارسات السلطة المتنفِّذة بوضوح كبير جدًا.

لا شك في أن لكل مؤلف الحق في استعمال أي كلمة ضمن المعنى الذي يختاره، شريطة أن لا يكون استعمالاً خارج السياق العام والمألوف. لكننا برغم ذلك نقع في الالتباس حول مسألة فيما إذا كان المعنى المعطى للكلمة ليس بتريب من معناه المعتاد. وعلى ما يبدو إنني وقعت أيضًا في تلك الحالة، وذلك لأن هناك الكثير ممن يعمد إلى المماثلة بين مصطلح الحكومة الاستبدادية " gouvernement autoritaire "؛ وبين الحاكم الذي يلجأ إلى الاستخدام المفرط للعنف، قولاً وفعلاً، من أجل إخضاع الشعب له، فحاكم مثل هذا، وحسب رأيي، إنما يفتقر إلى السلطة الكافية للاضطلاع بوظائفه على الوجه الأمثل، لذلك نراه يلجأ إلى ردم تلك الفجوة بأداة الترهيب. من الملاحظ أن هذا الانحراف الحاصل في معنى كلمة السلطة، هو حديث العهد، ومحاولتي إنما تأتي لغرض إعادة وضعه في مجرى سياق معناه التقليدي الأصلي»[4].

ولفت جوفنيل إلى أننا نلمح ذلك التحريف في استعمال مصطلح السلطة، عند من يماثل بين كل من: سلطة القانون والخوف من العقاب، برغم أنه في الواقع، لا ينبغي لقوة البوليس التدخل إلا عندما لا يصبح الاحترام الواجب أمام القانون مبدأ كافيًا في تجنب انتهاكه.

لهذا، غالبًا ما يلازم عرض خطاب السلطة حضورًا/ وسيطرة لنزعة معيارية، فلابد من قواعد محددة ينبغي اتباعها أو الخضوع لها، كسلطة الحكم المقضي فيه، أو سلطة العقل أو سلطة الخبرة. في الواقع، إن من يملك القوة دون سلطة، قد يجبر الآخرين على الخضوع له، لكن ليس على احترامه.

نلاحظ أن مفهوم السلطة في التقليد اليهودي–المسيحي، لا يرتبط بالقانون، وإنما بقواعد القيم الأخلاقية morale، وهو ذو صلة مباشرة بمبدأ الاحترام. من هنا، نجده مفهومًا يُمَثل في أنموذج سلطة الأب على أولاده،

شاييم بيرلمان

«نلاحظ كثيرًا أنه قد أصبح من الرائج في مجال السياسة أو مجال الدين، أن يتم الاستعانة بصورة الأب من أجل التعبير عن الاحترام والتقديس الواجب تقديمه تجاه زعيم كاريزمي»

فهو الذي يُعلمهم ويُرشدهم حول ما ينبغي القيام به وما يلزم تجنبه، وذلك ما يلقنهم إياه عبر التقاليد والعادات وأعراف الوسط العائلي والاجتماعي الذي سينضمون إليه لاحقًا. إن السلطة المستمدة من الأب هي نفسها التي للمعلم، الذي يحدد لتلاميذه الطريقة الصحيحة في القراءة والكتابة، وما ينبغي عليهم اعتباره صحيحًا أو خاطئًا. فالقول المأثور: المعلم قال بذلك، magister dixit (هو قول حقق للفيلسوف فيثاغورس مكسب ضمان خضوع تلاميذه الكامل لكل الحقائق المطروحة دون فحص واختبار أو حتى إبداء رأي أو فتح جدال) هو أفضل مثال على تبرير عمل السلطة. على أي حال، لا يمكن أن يتشكل حضور مبدأ المساواة سواء في العلاقة بين الأب وأولاده الخاضعين لسلطته الأبوية، ولا في تلك العلاقة القائمة بين المعلم وتلاميذه في المدرسة الابتدائية. لأنه في واقع الأمر، كل تربية، بل وكل تعليم، في أي حقل كان، لابد وأن يتأسس على مرحلة من التلقين، حيث يكون فيها من العبث الاعتراف بمبدأ مساواة المُلقِن مع المُلقَن له. فمن اللازم منح بعض من السلطة للشخص المسؤول عن التعليم، حتى وإن كان تعليمًا لتلاميذ بالغين.

فإذا ما قصدت معلمًا من أجل أن يعلمني أصول علم الكيمياء أو أسس اللغة الصينية، ينبغي حينها، سيما في مرحلة التعليم الأولى، أن امتثل إلى توجيهاته وتعليماته. لأن ما يعرضه المعلم من انتقادات يفترض المعرفة بالحقل الذي يشتغل عليه. ولهذا السبب، نجد أنه من الطبيعي أن يكون التعليم الابتدائي أكثر دوغمائية من التعليم الثانوي، وأن تكون سمة التعليم الجامعي هي التدرب على التفكير النقدي. وهذا على أي حال لا يتعلق بمسألة السن والمستوى التعليمي فحسب، وذلك لأنه حتى في التعليم الجامعي، هناك مواد دراسية غير معروفة للتلاميذ، مثل اللغة الصينية، تحتاج حتمًا إلى دورة من التلقين والتعلم، لكن ذلك سيحصل على أساس من الاعتياد المسبق على التفكير النقدي في مواد ومقررات علمية أخرى.

إن استبعاد الفيلسوف الفرنسي ديكارت لأي دور للتربية، بأحداث قطيعة مع سلطة الماضي، قاده إلى افتراض وجود أفكار فطرية في ذهن كل كائن عقلاني، وهذا ما قاد الفيلسوف الفرنسي جان جاك روسو يمضي في مؤلفه "إميل أو عن التربية" إلى بناء نظرية غريبة بعض الشيء، بدعوى أن لا مكان لتدريس العلوم للأطفال، بل ينبغي عليهم اكتشافها بوسائلهم الخاصة. لكننا أصبحنا على علم اليوم، أن المناهج ذات الفاعلية العملية تستلزم ضرورة وجود المعلم الذي يتوفر على الكفاءة وروح الإبداع أكثر بكثير من تلك التي تتطلبها المناهج التقليدية التي يمكن أن يستعاض فيها، عند الحاجة، عن المعلم بكتيب تعليمي موجز.

بالطبع، أن من غير المعقول إنكار الدور الأساسي لسلطة الأب والمعلم تجاه الأطفال الصغار. لكن المشكلة الأساسية تكمن في تحديد المرحلة والطريقة التي ينبغي أن تنتهي فيها علاقة السلطة تلك، لتفسح المجال تدريجيًا لعلاقة من التعاون والتبادل النقدي. والأهم من ذلك أيضًا، تحديد الدور الذي ستلعبه السلطة داخل بنية العلاقات بين البالغين.

نلاحظ كثيرًا أنه قد أصبح من الرائج في مجال السياسة أو مجال الدين، أن يتم الاستعانة بصورة الأب من أجل التعبير عن الاحترام والتقديس الواجب تقديمه تجاه زعيم كاريزمي. فالأب بالنسبة للوطن يمثل "ميتافورا" للزعيم السياسي، الذي كانت/ وستكون أفعاله مبدعة ومحصنة على الدوام. فعلى سبيل المثال لا الحصر، الآباء المؤسسين "Founding fathers" للولايات المتحدة الأميركية، هم الأجداد الذين قاموا بصياغة الدستور الأميركي ومن ساهموا / ولا زالوا يساهمون في ترسيخ الاحترام والامتثال لذلك الدستور. إن عبادة الأسلاف شائعة جدًا في أغلب البلدان الأسيوية والأفريقية. لكنها معروفة بصورة لافتة للنظر أكثر في التقليد اليهودي–المسيحي، ففي سبيل إظهار ما ندين به للرب من مشاعر حب واحترام، ندعوه بـ"أبينا، ملكنا"، حتى إن الصلاة اليومية سواء في الديانة اليهودية؛ أو في الديانة المسيحية، تبدأ عادة بكلمات معروفة للغاية: "أبونا الموجود في السموات". فأضحى قس الكنيسة قابضًا، في آن واحد، على سلطة الأب وعلى سلطة المعلم ، طالما كان

هو الذي يدرك الحقائق الصالحة والضامنة لخلاص العباد المؤمنين.

يُعدُّ الإلـه في التقليد العبري هو الحافظ للسلطة السياسية. ولا يمكن التشريع لسلطة نظام ملكي إلا بتفويض ديني، ليصبح الملك خادم السيد المسيح خليفة الرب. فكل سلطة سياسية تصدر عن الرب، مسؤولة بالضرورة أمامه.

وقد استعمل ميتافور الأب هذا، في العصور الوسطى أيضًا، للتعبير عن علاقة السيد مع العبيد، وفيما بعد، من أجل تحسين صورة علاقة الكولونياليين مع الناس الملونين "أطفالهم الكبار" حسبما يصفونهم به. إن النظام الأبوي/البطريركي paternalisme الذي يعبر عن ذلك الاتجاه يفتقر كثيرًا اليوم للمصداقية والاحترام.

إن التقليد الفلسفي الغربي منذ سقراط وحتى يومنا هذا، طالما وقف بالضد من مبدأ السلطة، بحجة البحث عن الحقيقة، التي جرى بسببها إدانة سقراط بكونه معارضًا لايديولوجيا السلطة الأبوية/البطريركية. وفي وقت لاحق، عدّ الفيلسوف التجريبي الإنجليزي بيكون السلطات التقليدية نقيضًا من سلطة المعاني والتجربة، التي أعدَّها الفيلسوف الفرنسي ديكارت مناقضًا للعقل. وخلال صراعه مع الكنيسة، رأى عالم الرياضيات والفلك الإيطالي غاليلو أن سلطة الإنجيل وسلطة أرسطو المطلقة تقع على النقيض مع كل من: الملاحظة والمنهج التجريبي. لقد أعد فلاسفة عصر الأنوار كل الحقائق المفروضة تحت ذريعة السلطات الدينية أو العلمانية، هي ادعاءات وأحكام مسبقة تفتقر للموضوعية.

من المؤكد، أنه كلما توفرت مناهج مؤسَسة على التجربة، تسمح باختبار وفحص قيمة إثبات/ادعاء ما، وملاحظة صلاحية فاعليته على الدوام. سوف لن تعلو عليها أي سلطة كانت، وسينظر إلى الواقعة بعين التقدير أكثر بكثير من سلطة عمدة المدينة. فإذا ما استعنا سواء بالتجربة أو بالحساب، واستطعنا إن نصل إلى النتيجة نفسها، دون خطأ. عندها، لا تصبح فكرة اللجوء إلى سلطة معينة، عديمة الجدوى فحسب، بل وغير مألوفة بشكل كاف أيضًا. فمن أجل الإقرار بأن واحد + واحد + اثنان = أربعة، هل نحن في حاجة إلى سلطة تثبت ذلك: عندما يتوفر الجميع على مناهج تطبيقية، تقود كل واحد منهم إلى نتيجة واحدة، حينها فقط، سيتحقق مبدأ المساواة بين الجميع، ويصبح التذرع إلى سلطة ما، بكل بساطة، فكرة مثيرة للسخرية.

غير أن التقليد الكلاسيكي المؤسَس، ولعدة قرون، على قيم دينية تارة، وفلسفية تارة أخرى، عمل على ترسيخ الادعـاءات بوجود جواب صائب وصالح في حل جميع المشكلات الإنسانية المطروحة بشكل جلي. إنه الجواب، الذي يعلمه الإله منذ الأزل، وينبغي على كل كائن عاقل أن يسعى حثيثًا لاكتشافه.

> "فأنا على الرغم من اعتقادي الشخصي بوجود دور للعقل العملي، إلا إنه مجرد دور سلبي، يتلخص في أنه يسمح بأن نستبعد الحلول المخالفة لما هو عقلاني. لكن لا يوجد ما يضمن لنا وبطريقة عملية وجود حل صحيح واحد"

لكن، علينا أن نتساءل هنا، هل يوجد، في الواقع، لكل سؤال يمكن أن يطرحه الإنسان بصورة عقلانية، جواب واحد وصائب بالضرورة ؟ وهل يمكننا الاعتراف بإمكانية الوصول إلى حقيقة واحدية، أو على الأقل بوجود مناهج تسمح باختبار كل فرضية خاصة بتلك الحقيقة وبإمكانية صياغتها ؟

لا يمكن إنكار أن عددًا كبيرًا من العلوم سيما المتعلق منها بالمعرفة تحديدًا، ينبغي أن يسود فيها مثال الحقيقة على جميع الاعتبارات الأخرى. لكن عندما يتعلق الأمر بالسلوك، وتمييز العادل من الظالم؛ والجيد من السيئ، وما يتصل بمعرفة الدوافع التي تحثنا على القيام بفعل ما؛ أو إلى اجتنابه. هل توجد فعلا، حقيقة موضوعية تحدد طبيعة السلوك الأفضل في اتخاذ قرار ما أو اختيار معين؟ إن لم يكن كذلك، هل يمكن أن يكون العقل هو الذي يقودنا في إنتاج أفعالنا؟ ألا تحمل فكرة القول بوجود عقل عملي كما اعتقد بها الفيلسوف الانجليزي هيوم، تناقضًا مفاهيميًّا في ذاتها؟

فأنا على الرغم من اعتقادي الشخصي بوجود دور للعقل العملي، إلا إنه مجرد دور سلبي، يتلخص في أنه يسمح بأن نستبعد الحلول المخالفة لما هو عقلاني. لكن لا يوجد ما يضمن لنا وبطريقة عملية وجود حل صحيح واحد. إذن، في هذه الحالة، إن لم يكن هناك حلاً واحدًا نافعًا في المسائل العملية، كذلك الذي يقدمه لنا الجواب الصائب في المسائل النظرية، فسوف لن تكون اختياراتنا في حل مشكلاتنا مستمدة بعد ألان من العقل بل من الإرادة volonté.

ومن وجهة النظر أعلاه، أصبحت القوانين والقواعد الإلزامية في الدولة، تعبيرًا عن إرادة الملك العليا المفروضة على كل القوانين التي جرى تسييسها وبما يتلاءم مع مصلحته الخاصة، وذلك حسب آراء العديد من فلاسفة النظرية السياسية منذ السفسطائي تراسيماك الذي عرّفنا به أفلاطون وحتى ماركس.

وإذا حصل ما يخالف رؤية منظّري الحق الطبيعي التي تستند على وجود قواعد موضوعية غير نافذة صلاحية، تقع على عاتق المشرِّع مهمة البحث عنها وسنها قانونيًّا، إذن تلك القواعد الإلزامية معبرة عن إرادة المشرِّع، وسيكون من الطبيعي أن يطالب الأفراد الملزمين بتطبيق تلك القوانين، بالمساهمة في تشكيلها وتطويرها وبحقهم في منح تصويتهم بالموافقة عليها بصورة مباشرة أو عن طريق ممثليهم في البرلمان. هكذا، ومنذ الوثيقة العظمى Magna Charta عام 1215 التي تعهدت للنبلاء وللبرجوازيين بأن لا تُفرض أي ضريبة عليهم دون موافقتهم، بدأنا نشهد تطورًا تدريجيًّا للأيديولوجيا الديمقراطية التي أصبحت السلطات، وفقًا لها، لا تستمد شرعيتها من الإله أو من ممثليه من رجال الدين على الأرض، وإنما من الأمة وأعضائها المنتَخَبين.

هناك تعارض واضح بين مفهوم الايديولوجيا الديمقراطية مع فكرة وجود قواعد موضوعية غير نافذة الصلاحية، سيما فيما يتعلق بالسلوك الانساني، لأننا لا يمكن أن نقرر عن الأغلبية ما هو الصائب من الخطأ. فمن كان يعتقد من أمثال فيلسوف النظرية السياسية الإنجليزي جودوين GODWIN التلميذ الانـاركي لفيلسوف القانون الإنجليزي ومؤسس مذهب النزعة النفعية Utilitarisme، بنتام BENTHAM، في إمكانية إيجاد مبدأ يحدد موضوعيًّا "ما هو السلوك الأكثر نفعًا لأكبر عدد ممكن من الناس"، نجدهم وقفوا على طرفي نقيض مع فكرة ضرورة الحاجة إلى مشرِّع يعمل على صياغة قواعد سلوكياتنا. أما فيما يتعلق بالمسائل العلمية، فليس هناك ما يدعو إلى فرض سلطة للمشرِّع. طالما، كان مرسخًا لدى وعي الأفراد مجمل المقاييس الموضوعية للصواب وللخطأ، تغدو فكرة الاستعانة بأي مشرِّع كان، ليست مضجرة فحسب، بل ومثيرة للسخرية تمامًا.

لكن إذا كانت المذهب الانـاركي anarchie لا يعني بالنسبة لنا فقط، غياب الحكومة وإنما الفوضى أيضًا، فهذا يعود إلى أنه عندما يتعلق الأمر باتخاذ قرارات معينة أو بأعداد قواعد محددة أو باختيار أشخاص بعينهم لأداء عدد من الوظائف، يصبح من الضروري، وبعد استبعاد الحلول غير العقلانية، تعيين فرد أو هيئة تؤسس لسلطة اتخاذ قرارات معترف بها قانونيًّا. من هنا، كانت السلطة التشريعية وحدها من تستطيع صياغة قوانين إلزامية تقع ضمن حدود أقاليمها. ولما كان من الممكن أن تكون تلك القوانين موضوعًا لتأويلات مختلفة وفقًا للمسائل العملية المطروحة، يصبح من الضروري تفويض السلطة القضائية بصلاحية المساهمة في إعداد وتطوير التشريعات القانونية وبما يتلاءم مع التغييرات الحاصلة في المجتمع.

إن سلطة تلك الهيئات التشريعية والقضائية المسؤولة عن قيادة مجتمع سياسي منظم، تصبح أقل فاعلية في حال استنادها على القوة وحدها كأداة من أجل إخضاع الأفـراد وفرض طاعتها. فمن أجل ممارسة صلاحية سلطتها السياسية، ينبغي الاعتراف بشرعيتها القانونية أولاً، وأن تتمتع بسلطة تحث الأفراد على القبول العام بالامتثال لها. وهنا يقع بالضبط الدور الأساسي للأيديولوجيات، التي سواء كانت ذات طبيعة دينية، فلسفية أو تقليدية، فأنها تسعى، فيما وراء الحقيقة، إلى إضفاء الشرعية على سلطة النظام السياسي. وغالبًا

ما يتلازم إنتاج تلك الشرعية مع خاصية مطابقتها مع القانون، بعبارة أخرى، مع واقع أنها تعمل وفق الإجراءات القانونية في الترشيح والانتخاب السياسي. وهذا ما يفترض، أن هذه الإجراءات نفسها غير قابلة للاعتراض والطعن، ومتسقة مع الأيديولوجيا الرسمية، ضمنيًّا أو علانية.

في الواقع، إنها ليست بإجراءات علمية تهدف إلى ترسيخ ما هو صائب أو ما هو خاطئ، أو على الأقل، ما هو قابل للاحتمال من عدمه، وتسمح بتبرير قراراتنا وتمدنا بأسباب تدفعنا نحو الفعل والاختيار أو على تفضيل فعل ما على آخر. إن المناهج العلمية تعمل على تحديد الوقائع، دون النظر إليها بوصفها بواعث على الفعل.

إن البواعث الوحيدة لأفعالنا، وفقًا لبعض الفلسفات الوضعية أو الطبيعية، إنما تتكون في المتعة التي توفرها لنا أو في الألم الذي تجنبنا إياه، أو في الشعور بالرضا الذي تستطيع أن تمنحنا إياه، وذلك من خلال السماح لنا في إشباع غرائزنا وحاجاتنا ومصالحنا المختلفة. من هنا، يصبح كل حكم قيّمي هو تمويه عن مصلحة معينة، وتقنين لرغبة، ولا تكون الأيديولوجيا إلا قناعًا خادعًا لمشروع يتخذ من الخضوع والقسر أداة، ابتغاء خدمة مصالح القوى المتنفذّة. وكانت هذه هي الأطروحة البارزة في كتابات ماركس ونيتشه.

من هنا، يمثل النقد الفلسفي الذي يعمل على كشف وتعرية الأقيسة الفاسدة والادعاءات المزعومة التي تضفي الشرعية على نفوذ سلطة الأيديولوجيا المسيطِرة، مقدمة لكل فعل ثوري. فمنذ اللحظة التي نبدأ فيها بالنظر إلى السلطة المتنفذّة بوصفها أبسط شكل من أشكال التعبير عن علاقات القوى، سوف لن نتردد في معارضتها بواسطة قوة ثورية تخدم المصالح المختلفة. لكن على من يؤيد تلك الثورة أن لا يكتفي بتلك المعارضة أمام القوى التي تحمي النظام القائم، بل يجب عليه أيضًا أن يكون مدافعًا عن النظام الجديد، الذي ينبغي أن يكون نظامًا أكثر عدلاً وإنسانية، ومنقذًا للفرد من مختلف أشكال الاغتراب aliénation، عبر استعادة الحرية الإنسانية المفقودة. لهذا، كان لزامًا علينا صياغة أيديولوجيا جديدة لإظهار تفوق فاعلية النظام الثوري الراديكالي على النظام القائم.

ولأن المناهج العلمية أصبحت مجرد أداة طيّعة تعمل على تقويض الوقائع التي يمكن لها أن تكون مقدمة لأيديولوجيا جديدة، دون أن تقدم تحليلاً نقديًّا للأسباب التي دعتها إلى دعم الأيديولوجيا القديمة والمسيطرة. لأنه من المتعارف عليه، أن نقد الأيديولوجيا المسيطِرة لا يتحقق إلا باسم أيديولوجيا جديدة؛ ونموذج جديد للإنسان وللمجتمع. وهذا لا يعني أبدًا أن تكون الأيديولوجيا الجديدة بمنأى من النقد. بهذه الطريقة، يتحول الجدال الفلسفي إلى صراع دائم بين الأيديولوجيات التي تسعى

> "في الواقع، إذا كان التقليد الشائع في المؤسسات الأكاديمية يؤكد على عدم اللجوء إلى قوة خارجية لحفظ الانضباط، فهذا يعود إلى أن هذه المؤسسات وعلى مدار تاريخها تشعر بالارتياب تجاه استخدام القوة، وتعدها تهديدًا للحرية الأكاديمية. وهي باسم قيم احترام الحرية الأكاديمية"

لفرض حقائقها الخاصة على الجميع. وعلى الرغم مما ينتجه ذلك الصراع من وجهات نظر نقدية مختلفة، يتناقض الواحد منها مع الآخر، إلا إنها تمثل في الواقع، فرصة ملائمة لتحقيق ثراء عقلانيًّا، لأن لو كل فرد من الأفـراد سيأخذ في الحسبان آراء الآخر المختلفة، ربما سيتخذ موقفًا مغايرًا عما كان يتبناه في البدء. لأن فتح باب النقاش والحوار والتواصل بين الآراء المتعددة، سيؤدي بالضرورة إلى إحداث تغيير كبير في المواقف.

لكننا في الوقت الحالي، لا نشهد في الغالب، صراعًا بين الأيديولوجيات، وإنما نزاعات عدائية تفتقر لأي تأسيس نظري، وتستعير شعارات من هنا وهناك، بل وتتسم بكونها شعارات متقلبة ومتناقضة، وفيها من الإسفاف الكثير، تكتفي بمعارضة النظام القائم بوسيلة العنف، وإنكار كل نفوذ للسلطة الحالية.

يمكن أن يجد هذا الاتجاه تبريره عند من جرى استبعادهم دائرة النقاش، ونرفض الإصغاء إلى مطالبهم، طالما كان حكمنا عليهم أنهم لا يتسمون بالكفاءة الجيدة وغير صالحين للحوار، لذا نجدهم يضطرون إلى اللجوء في أحايين كثيرة إلى العنف من أجل أن إسماع صوتهم وإيصال مطالبهم. لكن، فيما إذا بقي النزاع على صورته هذه، فسوف لن يأتي بنتائج فعالة، إلا في حال استناده على أيديولوجيا مختلفة عن القديمة، تجعل من مبادئ احترام كرامة الإنسان والتأسيس لمجتمع أكثر ديمقراطية على رأس أولوياتها. وبذلك، سينجح المتظاهرون في تبرير احتجاجاتهم ضد دعوات المدافعين عن النظام القائم بضرورة الاستعانة بقوة البوليس، في حال حصول اضطرابات داخل الجامعات، لأنه إن لم يتم الاستناد على أيديولوجيا جديدة، فلماذا إذن يسخط المتظاهرون من المدافعين عن النظام السائد من استخدامهم للقوة، ما دامت القوة هي الأداة المستخدمة والمشتركة بين الطرفين؟

في الواقـع، إذا كان التقليد الشائع في المؤسسات الأكاديمية يؤكد على عدم اللجوء إلى قوة خارجية لحفظ الانضباط، فهذا يعود إلى أن هذه المؤسسات وعلى مدار تاريخها تشعر بالارتياب تجاه استخدام القوة، وتعدها تهديدًا للحرية الأكاديمية. وهي باسم قيم احترام الحرية الأكاديمية، لا ترغب بالاستعانة بقوة البوليس التي بإمكانها أن تشكل خطرًا على حرية التعبير عن الرأي.

فلما كانت المؤسسات الأكاديمية في التقليد الغربي تمثل دومًا ملاذًا لحرية التفكير والتعبير، وللبحث الحر عمَّا هو صائب وحقيقي، لذا كان لابد من العمل على حماية الجامعات من استخدام العنف من أي جهة كانت وتحت أي ذريعة. ولن يتم إقرار حظر استخدام القوة، إلا تحت مسمى أيديولوجيا أخرى جديدة. لكن لو استمر الحال في الإصرار على إنكار جميع الأيديولوجيات بوصفها ليست إلا تسويغات واهية، وأن الحياة السياسية ليست إلا صراع قوى، حينئذ سوف لن تكون حقوق السلطة المتنفذّة هي المتفوقة على الدوام فحسب، بل وستتلاشى أيضًا فكرة الحق نفسها، لتفسح المجال للعنف وحده.

ختامًا، من أجل أن لا يجري اختزال الحياة الاجتماعية والسياسية إلى محض علاقات قوى مُتنفذة، ينبغي الاعتراف بوجود قوة شرعية، حيث تُؤسَس السلطة فيها على أيديولوجيا معترف بها قانونيًّا. ولا يتم نقد هذه الأيديولوجيا إلا باسم أيديولوجيا أخرى، لأن الصراع بين الأيديولوجيات أيًّا كانت تلك الأيديولوجيات، يشكل أساس الحياة العقلانية والروحية في العصور الحديثة. وإن منع التنافس بين الأيديولوجيات، إنما يعني إعادة التأسيس لدوغمائية ولأرثوذكسية جديدة، وإخضاع حياة الفكر إلى سلطة النفوذ السياسية. إن نفي كل قيمة للأيديولوجيات، سيعيد الحياة السياسية إلى الكفاح المسلح ضد القوة المسيطِرة، الذي سينتصر فيه وبشكل غير قابل للجدال، الزعيم العسكري الأكثر نفوذًا.

من هنا، تتأتى أهمية السماح للمؤسسات الجامعية بأداء وظيفتها تحت مظلة الحرية الأكاديمية، لأن ذلك يعني بالضرورة الاعتراف بوجود منظومات قيّم أخرى ومختلفة عن قيّم القوة والعنف؛ والإقـرار بأن جميع المنظومات لا تقع بمنأى عن النقد، وأنه لا ينبغي لأي أيديولوجيا الاستناد على نفوذها الترهيبي من أجل ضمان بقائها.

الهوامش:

❊ Ch. Perelman : Autorité. idéologie et violence. un article publié dans son livre : Le champ de l'argumentation. Presses Universitaires de Bruxelles. Cet article publié à l'origine dans .216-1970. 207 Annales de l'Institut de Philosophie de l'Université de .Bruxelles. 1969. pp. 9- 19

نُشر هذا المقال لمؤسس البلاغة الجديدة، الفيلسوف وعالم القانون البلجيكي شاييم بيرلمان (1912- 1984) تحت عنوان: (السلطة، الأيديولوجيا والعنف) في مؤلفه: حقل الحجاج. وقد ظهر هذا المقال في الأصل، ضمن حوليات معهد الفلسفة في جامعة بروكسل.

❊❊ باحثة من العراق- مختصة في حقل الدراسات الفلسفية.

(1) JOHN STUART MILL. La liberté. trad. Par M. .Dupont-White. Paris. 1860. p. 2

(2) J. BUTLER. Fifteen sermons upon Human Nature. London. 1726. cité d'après A. I. MELDEN. Ethical .253-Theories. second Ed. Prentice Hall. 1967. pp. 252

(3) Le Pouvoir. tome second. Paris. Presses Universitaires .27-de France. 1957. p p. 26

(4) Bertrand DE JOUVENEL. De la Souveraineté. Paris. .1955. p. 45

نظرية البناء في العهود القديمة

أ. د. مسعد بن عيد العطوي

عضو تدريس بجامعة الإمام محمد بن سعود الإسلامية

عضو مجلس الشورى – الرياض

المتأمل في التكوين البشري يدرك أن آدم عليه السلام يمثل البذرة الأولى للحياة البشرية، وأن له وظائف أعده الله لها، فخلق الأرض قبله، وخلق الشجر والماء والمطر فكانت بيئة صالحة للحياة البشرية، وخلق الله آدم وجعله يستوطن الجنة ونعيمها، ثم تحول إلى نموذج أدنى بكثير، ولكن الله أعدّ آدم بمكونات عقلية وعملية وقدرات وقوى قادرة على التعامل مع البيئة المعدة قبله، والسؤال الذي طرحه كثير من المفكرين: هل تعامل آدم وأبناؤه مع البيئة الجديدة تعاملاً بدائيًا يتدرج مع ضروریاته، فلم يعرف كيف يأكل ولم يعرف كيف يصنع الأكل، ولم يعرف كيف يزرع، وكيف يبني ذلك؟ رأي كثير من المفكرين في الغرب.

أمّا الكتب السماوية والمؤرخون المسلمون، فيرون غير ذلك فالله رعاه في الأرض وعلمه الضروريات وحف الإنسان الأول بما يجعله يبني الحياة وتنقسم النظريات إلى:

أولاً: الإلهام:

والمتأمل في التكوين البشري الذي رعاه الله وكون له البيئة الصالحة يدرك أن الله لم يترك آدم هملاً ضائعًا، بل حفه بالرعاية، منها الإلهام والاستلهام، فالإلهام: هو ما يوحي به الله لآدم أو يهديه الله له بفطرته، ومما يؤيد هذا أن الله علم آدم الأسماء كلها، والمفكر يدرك أن الأسماء وراءها دلائل، وتحمل مكونات عملية، وهي شاملة للحياة، ففي كل اسم دلالة قبل المطر والشجر والغذاء والسكن، فهذه أوحت لآدم بالعمل الحياتي، فهو رأى آلة الزراعة، وأخذ يزرع، وكذلك أدوات البناء، وألهمه البناء واستنبط معالم من أسماء البناء؛ يؤخذ شاهد لذلك، نقل عن الضحاك عن ابن عباس: علمه الأسماء كلّها التي يتعارف بها النّاس: (إنسان ودابّة وأرض وسهل وجبل وفرس وحمار وأشباه ذلك)[1] وآدم يدرك دلالتها والعمل بها ونطقها.

ومن الدلائل الكبرى على التوجيه الرباني لآدم مع إتاحة العمل للعقل والتفكير: مما روى: (إن أول ما خلق الله القلم، وقال له: اكتب .. فجرى في تلك الساعة بما هو كائن)[2] هذا الحديث دلنا على علم الله بما هو كائن، كل كائن، وهو متعلق بكل كائن يعمل، كما هيئ الله له بالإلهام والتفكير وبالوحي للمصطفين الأخيار، والله بث علمه للملائكة وللجن وللبشر، كل في ما هو بدء بمهمته التي خلقها الله لها، وما هو ضروري له وتحت قدراته، وأفسح المجال للتأمل والتدبر فيما هو تحت قدرات العقل أو ما تعمله الغرائز، مثل الهضم، وحب الأمومة، وحب الإنجاب، وأما العقل فمجاله أوسع فهو يولد اكتشافه من خلال الإلهام والتقليد والحاجة الضرورية لكل موقف وكل هذه وسائل التطور البشري، وبدأت الحكاية بلباس الستر لعورتيهما بعد التعرية في الجنة وإنزالهما أمّا في الأرض فلما التقى آدم وحواء وكل منهما عاريا؛ (فلما رأى الله تعالى عري آدم وحوّاء أمره أن يذبح كبشًا من الضأن ومن الثمانية الأزواج التي أنزل الله من الجنّة، فأخذ كبشاً فذبحه وأخذ صوفه، فغزلته حوّاء ونسجه، آدم فعمل لنفسه جبّة، ولحواء درعًا وخماراً، فلبسا ذلك)[3] وقيل أرسل إليهما ملَكًا يعلمهما ما يلبسانه من جلود الضأن والأنعام، وقيل: كان ذلك لباس أولاده، وأمّا هو وحوّاء فكان لباسهما ما كان خصفًا من ورق الجنة، ثم تطور الغزل والنسيج بمعرفة البشر وعقلانيته إلى ما نحن فيه.

ثم جاءت مرحلة البناء والدور وأولها بناء الحرم، فكان بإيحاء وإلهام من الله، (فأوحى الله إلى آدم: إن لي حَرَمًا حيال عرشي، فانطلق وابن لي بيتًا فيه، ثمّ طف به كما رأيت ملائكتي يحفون بعرشي، فهنالك أستجيب لك ولولدك من كان منهم في طاعتي، فقال آدم: ياربّ وكيف لي بذلك! لستُ أقوى عليه ولا أهتدي إليه، فقيض الله ملكًا فانطلق به نحو مكّة، وكان آدم إذا مرّ بروضة قال للملك: انزل بنا هاهنا، فيقول الملك: مكانَك، حتى قدم مكّة، فكان كلّ مكان نزله آدم عمرانًا وما عداه مفاوز، فبني البيت من خمسة أجبل: من طور سينا، وطور زيتون، ولبنان، والجُودي، وبني قواعده من حِراء؛ فلمّا فرغ من بنائه خرج به الملك إلي عرفات فأراه المناسك التي يفعلُها الناسُ اليوم، ثم قدم به مكّة فطاف بالبيت أسبوعًا، ثمّ رجع إلى الهند فمات على نُود)[4] وقال عن بيوت الله سأجعل فيها بيوتًا ترفع لذكري، وأجعل فيها بيتًا أختصه بكرامتي، وأسميّه، بيتي، وأجعله حرمًا آمنا، وأشار إلى أن

آدم هو الذي عمر البداية بالحرم ونتيجة للوحي والإلهام لآدم يرى بعض العلماء أن الله علمه صنعته من كل شيء تعمره (أنت يا آدم ما كنت حيًّا، ثم تعمره الأمم والقرون والأنبياء من ولدك أمّة بعد أمّة، ثمّ أمر آدم أن يأتي البيت الحرام، وكان قد أهبط من الجنة ياقوتة واحدة، وقيل: دُرّة واحدة، وبقي كذلك حتى أغرق الله قوم نوح عليه السلام، فرفع وبقي أساسه، فبوّأ الله لإبراهيم، عليه السلام، فبناه على ما نذكره إن شاء الله تعالى)[5].

الزراعة والنار: أمّا الزراعة فقد كان جبريل رسول الله إلي آدم وزوده بصرة من حبوب القمح، وأمر جبريل آدم أن ينثر تلك الحبوب في الأرض فأنتجت حب الحنطة، «وأنزل عليه جبرائيل بصرّة فيها حنطة، فقال آدم: ما هذا؟ قال: هذا الذي أخرجك من الجنة، فقال: ما أصنع به؟ فقال: انثره في الأرض، ففعل فأنبته الله من ساعته، ثّم حصده وجمعه وفركه وذرّاه وطحنه وعجنه وخبزه، كلّ ذلك بتعليم جبرائيل، وجمع له جبرائيل الحجر والحديد فقدحه فخرجت منه النار، وعلّمه جبرائيل صنعة الحديد والحراثة، وأنزل إليه ثوراً، فكان يحرث عليه» قيل: هو الشقاء الذي ذكره الله تعالى بقوله:﴿ فَلَا يُخْرِجَنَّكُمَا مِنَ ٱلْجَنَّةِ فَتَشْقَىٰٓ ﴾[6]. ومن الوحي والإلهام سفينة نوح عليه السلام.

ثانيًا: الاستلهام:

فالاستلهام: هو نظرة التأمل في الجنة والسير على موكبها، وعندما بنى آدم بيت الله وحرمه أضحى البناء مثالاً يحتذى فأخذ آدم وأبناؤه يبنون منازل لهم على شاكلة البناء بما يتناسب وحاجتهم الضرورية للإيواء والذرى والكن وحماية من البرد والشمس ومستقرًّا لهم ومن الاستلهام ما رآه قابيل لحفر القبور حين رأى الغراب يحفر للغراب الميت ليواريه، قال تعالي:﴿فَبَعَثَ ٱللَّهُ غُرَابًا يَبْحَثُ فِى ٱلْأَرْضِ لِيُرِيَهُۥ كَيْفَ يُوَٰرِى سَوْءَةَ أَخِيهِ ۚ قَالَ يَٰوَيْلَتَىٰٓ أَعَجَزْتُ أَنْ أَكُونَ مِثْلَ هَٰذَا ٱلْغُرَابِ فَأُوَٰرِىَ سَوْءَةَ أَخِى ۖ فَأَصْبَحَ مِنَ ٱلنَّٰدِمِينَ ﴿٣١﴾﴾[7].

ثم جاءت مرحلة وفاة آدم، فأتت الملائكة لتغسله، وروى أُبيُّ بنُ كعب عن النبي ﷺ: (أن آدم حين حضرته الوفاة بعث الله إليه بحَنوطه وكفنه من الجنة، فلما رأت حوّاء الملائكة ذهبت لتدخل دونهم، فقال: خليّ عني وعن رسل ربّي. فما لقيتُ ما لقيتُ إلاّ منك، ولا أصابني ما أصابني إلاّ فيك، فلما قُبض غسلوه بالسّدْر والماء وترًا، وكفّنوه في وِتْر من الثياب، ثمّ لحدوا له ودفنوه، ثمّ قالوا: هذه سُنّة ولد آدم من بعده)[8].

ومما رآه آدم في الجنة وما جاء على لسان الرسل والأنبياء بالترغيب بالجنة وأوصافها؛ وقالوا إن مهلائيل وهو ابن قينان بن أنوش بن شيث بن آدم: إنه أول من بنى البناء، وأستخرج المعادن، وأمر أهل زمانه باتخاذ المساجد، وبني مدينتين كانتا أول ما بُني على ظهر الأرض من المدائن، وهما مدينة بابل، وهي بالعراق، ومدينة السُّوس بخُوزستان، وكان ملكه أربعين سنة.

مرحلة التنظيم:

وقيل هو أوّل من استنبط الحديد وعمل منه الأدوات للصناعات، وقدّر المياه في مواضع المنافع، وحضّ النّاسَ على الزراعة واعتماد الأعمال، وأمر بقتل السباع الضارية واتخاذ الملابس من جلودها والمفارش، وبذبح البقر والغنم والوحش وأكل لحومها، وإنّه بنى مدينة الريّ، قالوا: وهي أول مدينة بنيت بعد مدينة جيوميرث التي كان يسكنها بدنباوند، وقالوا: إنه من وضع الحكام والحدود، وكان ملقبًّا بذلك يُدعى بيشداد، ومعناه بالفارسية أول من حكم بالعدل، وذلك أنّ بيش معناه أوّل، وداد معناه عَدَل وقضى[9].

وهو أوّل من قطع الشجر وجعله في البناء، وذكروا أنه نزل الهند وتنقّل في البلاد وعقد على رأسه تاجًا، وذكروا أنه قهر إبليس وجنوده ومنعهم الاختلاط بالنّاس وتوعّدهم على ذلك وقتل مرَدَتهم، فهربوا من خوفه إلى المفاوز والجبال، فلمّا مات عادوا بالجن والكهنة والسحرة، فبنوا مدائن كثيرة جميلة، وقد غمرتها الريح أو أخفاها الله، وكثير من الأبنية تحمل خاصية أمّا من الجن أو من السحرة، كما تشير المباني الفرعونية التي لها خاصيات متعددة مثل القصر الذي يحتوي على صور للحيوانات، فإذا أقبل جيش العدو فإنهم يرمون تلك الصور فينهزم الجيش الغازي إنها مدائن أسطورية لا تستبعد الحقيقة فيها.

وقبلها أشاد شداد بن عاديا مدينة في حضرموت على شاكلة الجنة، تحاذيا للأنبياء والرسل عليهم السلام حين وصفوا مباني الجنة، وذكر التاريخ أوصافها بما لا يخطر على بشر الآن، وقد حجبها الله ما عدا أحد الصحابة فذكرها لأبي بكر، وصدق ذلك بما سمعه عن الرسول ﷺ.

مرحلة التعليم والتصنيف للمهن:

ذكروا أن الملك جمشيد وهو الحفيد الخامس أو السادس لآدم، وهو أول من كون المهن وصنف الأعمال، وأوكل لكل صناعة معلمين ومدربين، وهو أول من ملك في بابل، وجمع شتات المعارف والمهن، وجعلها علمًا متوارثًا، فهو بدأ بصنع الحديد والسيوف والدروع وكثير من الأسلحة، وقويت دولته حتى أخذ بالتنعيم والرفاه، فصنع الحرير والألبسة وأقسام مصانع عليها مهرة متدربين وبدأ له في مرحلة تالية: بتصنيف المجتمع، فطبقة مقاتلة، وطبقة علماء، وفقهاء، وطبقة كتاب وصناع، وطبقة حراثين وسخر المجتمع لخدمة السلطة، وهذا التصنيف قبل تصنيف الفلاسفة الغريق.

ثم بعد ذلك حارب الشياطين، وسخر الشياطين يعملون له قطع الحجارة والصخور من الجبال، وعمل الرخام والجص وسائر مكونات البناء ومكونات العمران، ومن هنا ندرك أن بداية الكون تعتمد على الإلهام والاستلهام وتسخير الجن والشياطين، الأمر الذي يفوق قدرة الإنسان منفردة.

ثالثًا: النظرية المائية:

كانت الأرض غير الأرض الحالية، فكانت أنهارًا وبحيرات وعيونًا جارية، وأمطارًا غزيرة، ولما تتجسد كثير من الأودية بفعل السيول، ولذلك كانت قمم الجبال وما يسمى بالقنة وهى سطوح الجبال الممتدة، كانت مكان البناء وتكثر المباني على سفوح الجبال، وترى معالم البناء بالقرب من الكهوف وتكثر الأبنية فوق الجبال المطلة على الأودية ذات الحجارة الكثيفة، إن الجزيرة وجبال السروات تمثل المشهد تمامًا، فالذي يطوف فوق الجبال وعلى قمم الحرات المنبسطة والمتدبر في أحضان قمم الجبال يذهل من وجود الأبنية المندثرة، ويذهل من كثرة الأنفاق تحت هذه القمم.

إن تعدد المباني وتعدد أشكالها يخضع للمكان والزمان وتطور الأجيال وقوة الرجال وتضاعف قدراتهم.

ومن العوامل المائية الطوفان الذي غمر الأرض جميعًا فهو ظل زمنًا طويلاً حتى قل أثره مما جعل الناس يبنون في الأرض الجافة.

رابعًا: نظرية الرياح:

كانت الرياح تقوى وتخبو، وكانت تحمل البرودة الشديدة، فدعت الناس إلي البناء في أحضان الجبال وفي المنخفضات وفي التلاع وفي الحقوف (الأحقاف).

ثم جاءت الريح القوية على قوم عاد، فطمرت المباني، واقتلعت الأشجار وأهلكت البشر، فكانت عبرة للناس، ولكن بعد قرون نسي الناس أثرها، ورأى الجبابرة أن قوم عاد لم يتخذوا الحيطة والحذر، فتداعي قوم ثمود إلى الجبال ونحتوها وجعلوها مأوى للحاجة، فهم وضعوا لها أبواب حديدية شديدة يلجئون إليها إذا اشتدت الرياح، وقد أشار التاريخ إلى تلك الأبنية، وأنها مساكن وقت الحاجة، وأيدهم القرآن الكريم، ويروي التاريخ أن ملكهم جندع بن عمرو أمر بالبناء وتحت الجبال، ويبرر ذلك إنما هلكت عاد لأنها لم تشيد مبانيها في الجبال.

الهوامش:

1 – الكامل 72/1

2 – الكامل 62/1

3 – الكامل 78/1

4 – الكامل 78/1

5 – الكامل 79/ا

6 – طه/177

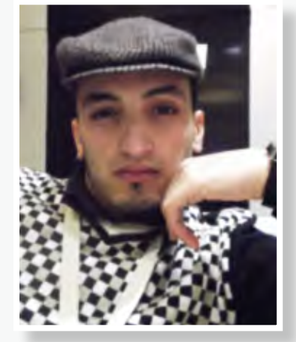
7 – المائدة/31

8 – الكامل 89/1

9 – الكامل 89/1

النكتة

لغتها ووظائفها



الباحث: أكثيري بوجمعة

جامعة ابن طفيل القنيطرة- المغرب

إنه لمن الصعوبة بمكان أن نعطي تعريفًا جامعًا مانعًا لهذا المفهوم الملتبس المسمى " النكتة " على صفة أنه مفهوم زئبقي يأبى الثبات . هذه الصعوبة تمتد إلى الضحك، إذ هو الأصل الذي تتفرع عنه مجموعة من المفاهيم كالسخرية والفكاهة والهزل والنكتة، وقد فطن بركسون إلى صعوبة تعريف النكتة وإلى ارتباطها بالضحك، حيث قال: إن دراسة الضحك لا تكون كاملة إذا هي أغفلت تعمق طبيعة النكتة، وتوضيح فكرتها، ولكن أخشى أن يكون هذا الجوهر اللطيف هو من تلك الجواهر التي سرعان ما تتحلل إذا عرضتها للنور.[1]

وبعد أن أشرنا إلى الصعوبات التي تواجه الباحثين في تعريف النكتة، لابأس أن نقف مليًّا عند وظيفة عملية التنكيت ومكونات هذه العملية والشروط السوسيو ثقافية لنجاحها، والأقسام الكبرى للنكتة، انطلاقًا من كتابات سكموند فرويد.

1 - وظيفة التنكيت

النكتة ظاهرة اجتماعية تقوم بوظائف متعددة، فبالإضافة إلى التسلية، فهي تخفف من حدة التوتر والحقد والعداء، وتسعى إلى نشر الفضيلة وتقويم الإعوجاج، وفضح الانحراف كما تعد وسيلة فعالة للتواصل الاجتماعي، إنها استعمال براكماتي للغة، فعبرها يمكن للناس أن يُبلغوا مواقفهم ومعتقداتهم ورغباتهم وميولاتهم بشكل ملتو بعيد عن أعين الرقابة. الشيء الذي لن يتأتى لهم بوسيلة أخرى، فعن طريقها يمكن التعامل مع المواضيع المحظورة بسهولة ويسر، إنها بفضل مظهرها الخادع وشكلها المُحكم الصنع، تخفي أنها تحمل أي رسالة وبالأحرى موضوعًا مُحرمًا. وكمثال على ذلك النكت الجنسية التي تستعمل وسيلة لتبليغ الرغبة بطريقة غامضة لكنها مفهومة، يقول فاين (fine) في هذا الصدد: إن التحول من علاقة لا شخصية إلى علاقة شخصية يمكن تسهيله من خلال الفكاهة؛[2] فبالتواصل من خلال النكتة الجنسية يمكن للرجل أن يقيس رغبة المرأة في اتصال إضافي دون أن يرفض طلبه المباشر. هذا يبين أن الرجال يؤثرون مراودة النساء عن أنفسهن من خلال النكت الجنسية؛ أي بطريقة ملتوية أو مقنعة، مفضلين ذلك على الاقتراح المباشر؛ فالنكتة بهذا المعنى، توفر لهم إمكانية التملص إذا ما قُوبل اقتراحهم بالرفض أو التوبيخ، كما تمكنهم أنثذ من التظاهر بالخفة وعدم الجدية، أو بعبارة أخرى سيتظاهرون بأنهم يمزحون فقط. بالإضافة إلى التسلية والتعبير عن الأفكار المحظورة أو المحرمة تؤدي النكتة وظيفة أخرى. خصوصًا النكتة المبنية على اللغة أو اللعب بالألفاظ. إذ تسهم هذه النكتة في ترسيخ روابط الألفة بين الأفراد خصوصًا منها الفئة الشعبية، كما تساعد على تقوية روابط الصداقة والأخوة فيما بينهم، وتزيد من جاذبية المنكت لدى جمهور المستمعين.

2-1 مكونات التنكيت وشروطه

المقصود بمكونات فعل التنكيت الأطراف المشاركة في هذا الفعل، إذ بانعدامها أو انعدام أحدها يفشل هذا الفعل. ويمكن إجمال هذه المكونات والشروط التي يلزم أن تتوافر فيه فيما يلي:

1-2-1 الإطار the setting

وهو مجمل الشروط الاجتماعية المرتبطة بالبيئة والمحيط والزمن الذي تلقى فيه النكتة، فلكي يفلح الفعل الفكاهي يجب أن يكون موافقًا للظروف الاجتماعية التي تحدث فيها، فالإطار عنصر مهم يحدد إذا كانت النكتة مقبولة أم لا.

فالتنكيت ليس دائمًا ممكنًا وفي جميع المناسبات، ففي المجتمع الإسلامي لا يمكن التنكيت في الأماكن المقدسة كالمساجد أو وقت الصلاة، وفي أثناء تشييع الجنازة، لكن هناك مناسبات أخرى يستحب فيها التنكيت كمجالس الأصدقاء، غير أن عنصر البيئة يختلف من ثقافة لأخرى ففي بعض المجتمعات يسمح بالتنكيت في أثناء الجنازة لتحول هذه المناسبة الحزينة إلى مناسبة سارة. وما على المشارك في فعل التنكيت إلا أن يكون واعيًا بالقواعد والشروط التي تحكم زمن ومكان التنكيت، فكما قالت العرب "فلكل مقام مقال".

2-1-2 المشاركون the participants

كما لا يستطيع المنكت التنكيت متى أراد وأنى أراد، فإنه لا يستطيع فعل ذلك مع أي كان، فالتنكيت يسمح به في أثناء التفاعل الاجتماعي بين الزملاء في العمل وبين الأصدقاء والمعارف الذين تجمع بينهم مودة.

ولعل من بين شروط نجاح فعل التنكيت بين المشاركين أن يكونوا من نفس السن والجنس والمستوى الاجتماعي، مع تفاوت بالطبع من مجتمع إلى آخر. غير أن هذه المودة والعلاقة بين المشاركين لا تكفي وحدها لنجاح هذا الفعل، إذ لا بد من توافر شروط أخرى لها علاقة بالتواصل.

3-2-1 القواعد اللغوية the lingustic code

لكي تنجح النكتة يلزم أن تتوفر لدى المتكلم والسامع ملكة لغوية تمكن الأول من الإفصاح والتبليغ، وتساعد الثاني على فك رموز النكتة وتبين مواطن المفارقة. خصوصًا في النكت المبنية على اللغة والتلاعب بالألفاظ. ومن ثم فهم نكتة واستيعابها مرهون بتملك ناصية اللغة، كما أن الفشل في حل رموزها يبين أن المتعلم يحتاج لمزيد من الممارسة، وأنه بعيد عن امتلاك اللغة. وبما أن النكت اللغوية تبني على جميع المستويات: المعجمي والدلالي والفنولوجي والتركيبي، فإن البعض يرى فيها أفضل وسيلة لتعلم اللغة واكتساب قواعدها.

4-2-1 الخلفيات الثقافية

لا يعني أن امتلاك اللغة شرط كاف لفهم النكتة. بل لا بد إضافة إلى ذلك من توفر شرط الاشتراك في الخلفية الثقافية، ذلك أن هذه الخلفية المتقاسمة بين المشاركين في الفعل الفكاهي وثيقة الصلة بفهم النكت. خصوصًا منها تلك المعتمدة منها على ثقافة، ويقول (nash) في هذا الصدد: نتقاسم الفكاهة مع هؤلاء الذين يقاسموننا تاريخنا. ويفهمون طريقة تفسيرنا للتجارب هناك ذخيرة، والذكريات المشتركة تعتمد عليها النكت مع تأثير لحظي[5].لهذا نرى أن النكت تتضمن جملة من الإشارات الثقافية والحضارية التي يصعب فهمها خارج سياقها.

2 -أقسام النكتة حسب فرويد:

يقسم فرويد النكتة حسب مقصديتها إلى نكتة مغرضة (mot d'esprit tendacieux) ونكتة بريئة (mot d'esprit innocent)، فالنكتة المغرضة هي التي ترمي إلى إشباع الميول والنزعات الجنسية والعدوانية، تلك الميول الأساسية المرتبطة بالحياة النفسية للإنسان، ومن نماذج هذا النوع النكت الماجنة أو الخليعة التي تشبع رغبات منعها الكبت أو كبحتها الأعراف الاجتماعية وحالت دونها. ويذهب فرويد بعيدًا في تحليله لهذه النكت حين يقول: بأنها تتجاوز حدود إشباع الرغبة إلى الإثارة والتحريض؛ فهي موجهة في الغالب حسب رأيه إلى امرأة بهدف تعريتها وتجريدها من ملابسها، بل إن من يضحك من فُحش كأنما يضحك من مشاهدته لاعتداء جنسي[6].

أما النكتة البريئة أو المجردة كما يسميها (esprit abstrait) فتعتمد على اللغة واللعب بالألفاظ، ولا تحمل أي شحنة عدوانية، ويرجع فرويد النكتة في جميع الحالات إلى اقتصاد الجهد النفسي. وبعد أن تطرقنا إلى أقسام النكتة لا بأس أن نُدرج بعض التقنيات التي تشتغل عليها النكتة. وقد قسمها فرويد إلى ثلاثة أقسام وهي: التكثيف والنقل والترميز أو التمثيل الغير المباشر.

1-2 التكثيف:

يحصل التكثيف في النكتة بالتركيب بين كلمتين تركيبًا مزجيًّا أو بأحداث تعديل بسيط على الكلمة نفسها، أو بإيجاد لفظة جديدة أو باستعمال نفس الكلمة أو الاسم (مرة كاملة ومرة أخرى مجزأة)، بمعنى مغاير يثير الضحك. والتكثيف عمومًا، مظهر من مظاهر الإيجاز والاختصار، الذي يعكس بدوره الاقتصاد في الجهد النفسي الذي تنهض به النكتة.

من أمثلة الرد بالمِثل الذي يُعدُّ مظهرًا من مظاهر تكثيف النكتة الآتية:" هذا واحد مراكشي كاليه واحد السيد إلى مامشيتي فحالك غادي نضربك حتى تدور، جاوبوا هذاك المراكشي: أنا حتى كاع تدور أونضربك والملاحظ هنا أن المخاطب (بالفتح) رد تقريبًا بنفس العبارة، فنحن أمام جملة – حتى تدور – استعملت استعمالين مختلفين تمام الاختلاف. إذ إن من مظاهر التكثيف أيضًا التأويل، الذي تعطيه الفئات الشعبية لبعض الحروف، فالجيم الحمراء (ج) في سيارات البلديات والجماعات المحلية تعني" جابها الله" ، وليس جماعة محلية، وهذه النكتة تقر بذكاء عن تصورات ذلك الإنسان العامي البسيط لجملة من الدلالات.

2-2 النقل:

تعتمد مجموعة أخرى من النكت على إستراتيجية النقل والتحويل، وهو تحويل في مجرى الأفكار الناتج عن التباس وسوء تفاهم أو تفسير عكسي، وهذا ما تقف عليه في النكت التي تنبني على الحوار، سواء أكان بين الأشخاص، أم كان مفترضًا بين الكاتب والقارئ، فقد يركز أحد المتحاورين على عنصر من عناصر الخطاب، بينما ينصرف ذهن الآخر إلى عنصر مغاير. وكمثال على النقل والتحويل نذكر النكتة الآتية.

جاء على لسان أحد الساخرين المغاربة من أن " أكبر سد في المغرب هو سد فمك " فهذا مثال على التكثيف، حيث تكررت كلمة سد باستعمالين مختلفين، ومثال النقل أيضًا؛ إذ ينتقل ذهن السامع بصفة مفاجئة من كلمة سد الأولى التي توحي له بعالم السدود والزراعة، حيث يتوقع أن الخطاب جاد، وأن يكون الجواب هو سد " الوحدة " أو سد آخر، غير أن بقية النكتة تحوله أو تنقله إلى معنى آخر ذي إيحاءات سياسية هو ضرورة سد الفم أو لجمه، لأنه قد يكلفه حريته في هذا البلد.

2- 3 الترميز: نجـــــده في النـــكـــت الـــتـــي تعتمد على التلميح والاشـــــارة أو المقارنة التي تستند على الإضمار أو الحذف، وأغلب النكت السياسية والجنسية تعتمد على تقنية السياسة بأسمائهم. حتى إن مجرد ذكر أسمائهم يُعدُّ أفق انتظار يفتح شهية السامع، ويثير ابتسامته، ومن هؤلاء من قضى نحبه، ومنهم من ينتظر.

وحاصل القول، يتضح بأن فعل التنكيت قد اعتمد على جملة من الميكانيزمات، لتحقيق المطلوب منه داخل محيطه السوسيو ثقافي. ومن ثم يصبح آلية من آليات التخاطب اليومية المحملة بشحنات دلالية ورمزية وثقافية طافحة بالمعنى.

الهوامش:

1 – هنري بركسون، الضحك البحث في دلالة المضحك، تر: سامي الدروني وعبد الله عبد الدايم، إصدار الهيئة المصرية العامة للكتاب، 2001.

2 –نفسه.

3 –نفسه.

4 – Fine . gary alain . sociological approches to study of humour . in hand booie of hurmourresarch . volume 1.

5- Walter mach . the language of humour le mot d'ésprit et ses rapports avec l'inconscient – gallimard.

6 – أحمد الشايب، أبحاث في الضحك والمضحك

مالك بن نبي

(فقيه الحضارة)

صبري بن سلامة شاهين

الرياض

قال الجُنيد رحمه الله: الحكايات جند من جنود الله عز وجل، يقوي بها إيمان المريدين. فقيل له: هل لذلك من شاهد من كتاب الله تعالى؟ قال: بلى؛ إنه قول الله: ﴿وَكُلًّا نَّقُصُّ عَلَيْكَ مِنْ أَنبَاءِ الرُّسُلِ مَا نُثَبِّتُ بِهِ فُؤَادَكَ﴾ هود الآية: 120

وقال الإمام أبو حنيفة رحمه الله: الحكايات عن العلماء ومحاسنهم أحب إليّ من كثير من الفقه، لأنها آداب القوم وأخلاقهم.

وقال سفيان بن عيينة رحمه الله: عند ذكر الصالحين تنزل الرحمة.

وصدق من قال:

وتشبهوا إن لم تكونوا مثلهم
إنَّ التشبه بالكرام فلاحُ

ورحم من قال:

أُحبُّ الصالحين ولستُ منهم
لعلي أن أنال بهم شفاعة

قال محمد بن يونس رحمه الله: ما رأيت للقلب أنفع من ذكر الصالحين .

ورحم الله من قال: إنَّ أخبار العلماء العاملين والنبهاء الصالحين من خير الوسائل التي تغرس الفضائل في النفوس، وتدفعها إلى تحمل الشدائد والمكاره في سبيل الغايات النبيلة والمقاصد الجليلة، وتبعثها على التأسي بذوي التضحيات والعزمات، لتسمو إلى أعلى الدرجات وأشرف المقامات.

وعن مالك بن دينار رحمه الله قال: الحكايات تحف الجنة.

من أعلام الفكر الإسلامي الأستاذ مالك بن نبي المفكر الجزائري، الذي قضى حياته مجاهدًا من أجل حضارة إسلامية خالدة.

ولد مالك في الجزائر عام 1905 لأسرة فقيرة، وعاش أوقات شَبَابِه فيها، ثم انتقل إلى فرنسا، ثم مصر، ثم رَجَعَ إلى الجزائر مرةً أُخْرَى.

لم يكن مالك غائبًا عن الشأن الوطني الجزائري وهو في فرنسا، حتى عندما شَكَّلَتْ بعض القوى الجزائرية وفدًا يَذْهَبُ إلى فرنسا للمطالبة بحق الشعب الجزائري، انتقد مالك هذا الوفد، وقال: إنّ الحَلّ ليس في هذا، ولكنه في ضَمِيرِ الأُمّة الجزائرية.

وفي سبيل هذه الغَايَة الفكرية الكبيرة ألّفَ مالك ابن نبي كُتُبًا، منها: كتاب: الظاهرة القرآنية، وكتاب: شروط النهضة، وكتاب: وجهة العالم الإسلامي، وكتاب: فكرة الأفريقية الآسيوية، وكتاب: الصراع الفكري في البلاد المستعمرة، وكتاب: المسلم في عالم الاقتصاد. وكُلُّها بالفرنسية، وقام على ترجمتها فيما بعدُ الدكتور عبدالصبور شاهين، رحمه الله، وقدّم لكتاب الظاهرة القرآنية العلامة الكبير أبو فهر محمود محمد شاكر رحمه الله.

إن التكوين الفكري والثقافي لمالك بن نبي كان يسير في خطين متوازيين، هما:

1 ـ التكوين الإسلامي العربي في الجزائر؛ حيث قرأ كُلّ ما وقع تحت يده من كُتُبٍ وصُحُفٍ عربية وهو طالب في المعهد.

2 ـ أتاح له وجوده في فرنسا قراءةَ الكثير من كُتُبِ علم النفس والاجتماع والتاريخ، وهو ما أعطاه بُعْدًا كبيرًا جِدًّا، فضلًا عن كونه مهندسًا كهربائيًّا يمتلك عَقْلِيّةً عِلْمِيّةً جادّةً.

ومع أن ثقافة مالك الشرعية كانت ضعيفة، إلا أنّه كان كثير التأمل في القرآن، وقد تميز مالك بشخصية عاطفيّة وعميقة جِدًّا في تحليل الأفكار التي تلوح بذهنه.

أما أفكاره الأساسية: فهي قائمة على فكرة النهوض.

وتقوم على أن مشكلة المسلمين هي مُشْكِلَةٌ حضارية بالدرجة الأولى، فالحضارة عنده هي مجموعة الشروط الأخلاقية والمادية التي تُتِيحُ للمجتمع أن يُقَدِّمَ لكل فرد من أفراده الحاجةَ الأساسيّةَ الضرورية. بخلاف ابن خلدون الذي يرى أن الحضارة هي التّرَفُ الزائد.

ووضع مالك معادلة: ناتج حضاري = إنسان + تراب + وقت. وبما أن الحضارة إنجاز لا يمكن أن يوهب أو يشترى أو يستورد؛ فإن ابن نبي أولى كل اهتمامه لتحريك الإنسان المسلم الذي يمثل بالنسبة له جوهر الحضارة وعمودها الرئيسي نحو مواقع: الفعالية والعطاء والإنتاج؛ لأن المقياس العام في عملية الحضارة هو أن الحضارة هي التي تلد منتجاتها، وسيكون من السخف والسخرية حتمًا أن نعكس هذه القاعدة، حين نريد أن نصنع حضارة من منتجاتها.

وأن هذه المعادلة لا بد لها من مفاعل، وهو الدين، وهو الأمر الذي انتقده البعض بوصف الدين أنه مُفَاعِل، ولكنه عنصرٌ أساسيٌّ في المعادلة.. بل هو الأساس.

ويرى مالكٌ أن البُطْءَ في النهوض يرجع إلى:

أ ـ مبدأ اللاعنف: وهي فِكْرَةٌ أخذها من غاندي، وهذه الفكرة قد تنجح أحيانًا في زمنٍ ومكان معين، ولكنها تُخَالِفُ سُنّةَ الصراع والتدافع، التي أشار إليها الله عز وجل في كتابه الكريم، في قوله تعالى﴿ وَلَوْلَا دَفْعُ ٱللَّهِ ٱلنَّاسَ بَعْضَهُم بِبَعْضٍ لَّفَسَدَتِ ٱلْأَرْضُ ﴾ البقرة – الآية 51

ب ـ القابلية للاستعمار : يرى مالك بن نبي أن الشعوب العربية والإسلامية شُعُوبٌ قابِلَةٌ للاستعمار، ضاربًا مثالًا على ذلك باحتلال هولندا– وهي بلد صغير– إندونيسيا، في حين تشل بريطانيا– وهي دولة عظمى– في إخضاع الأيرلنديين! ويشير مالك إلى أسباب هذه القابلية، مُرْجِعًا إياها إلى قِلّة العلم، وتَوَهُّمِ قوة الاستعمار، وخيانة البعض للوطن!

وتقوم أفكاره الأساسية:

على فكرة الخلل الفكري: وهي أننا نعاني من وجودِ تهوينٍ لبعض الأمور واستسهالٍ لها، على الرغم من صعوبتها، وضرب مثلا لذلك بتهوين العرب أمر دخول بَعْضِ اليهود إلى الأراضي الفلسطينية في عام 1948، ونظرتهم إليهم بأنهم مجرد شرذمة سيتم طَرْدُهُم في أي وقت .

وعلى فكرة التكديس: أو كما يسميه مالك بطغيان الأشياء، وهي فكرةٌ تقومُ على أنّ تكديس الأشياء هو الحضارة، وهي فكرة خاطئةٌ؛ لأن الحضارة هي تصنيعُ الأشياءِ وإنتاجُها، لا استيرادها وتكديسها.

وعلى فكرة طغيان الأشخاص: وهي تقوم على أن المسلمين ينتظرون ذلك البطل الذي سيأتي ويأخذ بأيديهم وينصرهم على أعدائهم، فهم دائمًا بانتظار "صلاح الدين"، لكي يأخذ بأيديهم.

وعلى فكرة طغيان الأفكار: وهي تقوم على أن البعض قد يُرَكِّزُ على فكرة معينة أو قضية معينة، ويعطيها قَدْرًا أكبر من قدرها الطبيعي، وليس لها وجودٌ الآن، وهو ما أسماه مالك بن نبي بالهروب.

وعلى فكرة العقلية الذرية :وهي تقوم على أن المسلمين لا يستطيعون في كثيرٍ من المواقف أن يروا الصورة كاملة، ولكنهم يجزئونها إلى ذرات، وينظرون إلى كُلِّ جزء على حدة دون الرّبْطِ بين الأحداث، فالعقلية الإسلامية كما يرى مالك بن نبي، هي عقلية مُجَزّأة.

أما طوق النجاة عند مالك بن نبي:

فإنه يراه في: التمسك بالإيمان. وإيجاد شبكة قَوِيّة من العلاقات الاجتماعية، مثل تلك التي كانتْ في المجتمع الإسلامي الأول. والمطالَبَةُ بالحقوق مع القيام بالواجبات. والرُّجُوع إلى شيءٍ من الفطرة. وأن يكون لدينا استعدادٌ حقيقي للخَوْضِ في غمار تكوين حضارة جديدة. والإيمان بأن الحضارة هي التي تَبْنِي وتُنْتِجُ، وليست التي تُكَدِّسُ.

أما المرأة في فكر مالك بن نبي:

وقف مالك من قضية المرأة موقفه من القضايا الأخرى، وقد أطلق تسمية "مشكلة المرأة" في كتابه "شروط النهضة"، وذلك انسجامًا مع منظومته الفكرية التي تدور حول مشكلة الحضارة عمومًا، وللتدليل على مقدار التضخيم الذي كان من نصيب موضوع المرأة في العالم الإسلامي، سواء من أنصار التحرر الذي يصل بالمرأة إلى درجة التحلل، أم من أنصار التزمت الذي يغلق بصره أمام حقائق الإسلام.

لم يجعل مالك بن نبي مشكلة للمرأة معزولة عن مشكلة الرجل، فالمشكلة واحدة، هي مشكلة الفرد في المجتمع، فقد حاول الكثيرون، بوحي من الفكر العربي التجزيئي، النظر إلى قضية المرأة كقضية مستقلة، ومن ثم أوجدوا معركة مفتعلة بين أفراد المجتمع الواحد، ووضعوا المرأة في مواجهة الرجل، وهذه قمة التجزيئية وتشويه حقيقة الصراع الحضاري، لأنه يضع الزوجة في مواجهة الزوج، والبنت في مواجهة الأب، والأخت في مواجهة الأخ، وهلم جرا، فيتحول الصراع من صراع المجتمع ضد التخلف الحضاري والاغتراب إلى صراع داخل المجتمع نفسه، مما يلهيه عن التصدي للتحديات في بناء متماسك.

إن الفهم الدقيق لروحي الحضارتين الإسلامية والغربية والاستيعاب العميق لأسسها الفكري مكنا مالك ابن نبي من الصمود في وجه الحضارة الغربية فلم يجرفه تيارها، وتحرر من عبودية ذات وقع أثقلت– أو ما تزال تثقل– غالبًا فكر المثقفين العرب تجاه عبقرية أوروبا وثقافتها.

إن تلك التجربة العميقة والعنيفة في الوقت نفسه، بأبعادها الروحية، والفكرية، والاجتماعية، جعلت مالك ابن نبي يعلم علم اليقين أن الإسلام بعقيدته الموحِّدة، وفكره المنفتح على العقل منذ بدايته المتمثل في قوله تعالى: «اقرأ» وروحه الاجتماعي من مساواة، وتضامن، وأُخُوّة ..أقدرُ على مواجهة الحضارة الغربية، والانتصار عليها، ولكن المشكلة هي في المسلمين، الذين يشعرون بالدونية والنقص أمام الحضارة الغربية، وتعشش الانهزامية في نفوسهم أمام أي ظاهرة مستوردة.

فلم ينشغل مالك بن نبي طوال حياته بقضية غير قضية الأمة الإسلامية، فانكب على تاريخها يدرسه، وعلى حاضرها يلاحظه ويتأمله، وعلى مستقبلها يرسم معالمه. وقد خرج من الدرس العميق لذلك التاريخ، والرصد الدقيق لهذا الحاضر بمعرفة جملة من الأمراض الحضارية التي أقعدت الأمة، وانتزعت منها القيادة، وأفقدتها السيادة، وصيّرتها ذيلاً بعد أن كانت رأسًا، ومن هذه الأمراض التي أشرت إليها سالفًا: التكديس، الشيئية، الذرية، اللافعالية، ذهان السهولة، ذهان الاستحالة، الأفكار الميتة، الأفكار القاتلة، القابلية للاستعمار. وغيرها وكان كلما اكتشف مرضًا نبّه إليه، وحذّر من أضراره، ووضح آثاره.

لم يكتف الأستاذ مالك بن نبي بالتعريف بتلك الأمراض والتحذير من أخطارها، ولكنه اجتهد في وصف الأدوية الشافية منها، والسبل الواقية منها .. وما هذه الأدوية إلا تلك الكتب القيمة التي سلكها في عنوان عام هو مشكلات الحضارة. فقد وضع لهم الوجهة، ونبههم إلى مشكلة الثقافة، وفتح أعينهم على الصراع الفكري، واقترح عليهم كومنولث إسلامي، وحذّرهم من إنتاج المستشرقين وأثره على الفكر الإسلامي، وبيّن لهم مشكلات الأفكار ومكانة المسلم في عالم الاقتصاد، وحدد دور المسلم ورسالته، وكان قد استفتح بالذي هو خير «الظاهرة القرآنية» وهي كنز المسلمين الذي لا ينفد، ودواؤهم الشافي لما في الصدور، ومغير ما بأنفسهم، ومعيدهم سيرتهم الأولى.

هذا غيضٌ من فيضٍ مما لمالك بن نبي من حقٍّ علينا في إبراز فكره ومنهجه وأطروحاته، التي عاش من أجلها، وسعى لتطبيقها في واقع الحياة، فهذا يحدو بنا أن نعيد قراءة مالك بن نبي، قراءةً واعِيَةً مُتَدَبِّرَةً: لما في كتبه من الفِكْر الراقي والزّخم العِلْمِيّ الكبير .