وليد منير*

التنمية وأزمة الثقافة: بين ظاهرة الاستلاب وفاعلية التغيير

دراسة في التأصيل المعياري للتحديات

(الصفحات ١١٥- ١٤٤)

ملخّص

أمتنا الإسلامية تواجه خطر الاستلاب والتبعية كي تفقد هويتها وتذوب في الغرب ولا بدّ أن تتمحور ومن البديهي أن تتمحور الاجتهادات الرامية إلى الحلول الناجعة للمشكلات الناتجة عن التبعية والاستلاب حول الخروج من دائرة الاستقطاب الغربي (ذلك الذي تمثل الولايات المتحدة الأمريكية، خاصة، مركز ثقله الأساسي). من خلال:

١ ـ تعديل الاختيارات الثقافية ـ التربوية بما يتآلف مع معطيات الهوية الإسلامية.

٢ـ خضوع نظام التعليم والتربية لمقاييس معيارية من داخل البنية الثقافية الإسلامية، وتطوير هذا النظام تبعًا لمحددات اجتماعية ـ قيمية تنتمي إلى البنية نفسها.

٣ ـ استعادة الإرادة السياسية الحرة، والعمل على تفعيل الوحدة الإسلامية اقتصاديًّا من خلال تكامل متدرج المستويات ينتهي بإيجاد سوق إسلامية مشتركة على المدى المتوسط أو البعيد.

٤ـ تحرير الخطاب الإعلامي من مؤثرات الأهداف الغربية بظلالها المهيمنة، وتأكيد الأهداف الحضارية الإسلامية للأمة، وتحفيزها، ودفعها، بكل الوسائل إلى مس أعماق الشخصية الاجتماعية المسلمة وتشكيل وعيها.

---

* - رئيس قسم الإعلام التربوي – كلية التربية النوعية – جامعة القاهرة.

أولاً: تحديات الهوية ومعيارية التأصيل:

لم يكن غريبًا أن يكشف أحمد بن محمد بن أبي الربيع قديمًا في كتابه *سلوك المالك* في *تدبير الممالك* عن قيام النظرية السياسية الإسلامية، أساسًا، على قيمة مهيمنة ومركزية في السيطرة هي «القيمة الاجتماعية» التي توجّه كلاً من القيمة السياسية والقيمة الاقتصادية. **ولذلك كانت «العدالة» هي محور الخطاب الحضاري إبان ازدهار الخلافة الراشدة، وترسيخ دعائم الدولة الأولى بوصفها دولة ذات رسالة عالمية، أي إن «العدالة» هي الفكرة ـ الإطار التي تنتظم داخل حدودها فكرة الحرية وفكرة المساواة، وتكسبهما مفهوميهما من حيث الشرط والمدى والغاية** [١].

ولعل «العدالة» في الإسلام تجاوز معناها المحدد المألوف إلى كونها دورًا تلعبه الحضارة وجوبًا لكي تؤسس استمراريتها. وبرغم اختلاف كثير من العلماء الاجتماعيين في تعريف الحضارة، وبرغم استخدام بعضهم مفهوم الحضارة مرادفًا لمفهوم الثقافة وفصل بعضهم الآخر هذا المفهوم عن ذاك، فإننا نستطيع، بقدر من الاطمئنان، أن نعيد الدفع إلى تعريف «ما كيفر»، بعد تعديل بسيط، فنقول إن الحضارة هي ذلك الميكانيزم الكلي، والتنظيم الذي أنتجه الإنسان في محاولته الضبط والتحكم في ظروف حياته وفقًا للأهداف التي يراها منوطة بتلك الحياة، وهو لا يشتمل فقط على أنساق التنظيم الاجتماعي، بل الأدوات، والوسائل الفنية المادية (بما تعكس من قيم تعمل على تفعيل قصديات المجتمع وتحديد مضمونات تطوره المتصل) [٢].

ولما كانت الثقافة والحضارة توأمين برغم الفروق الماثلة بينهما، فإن التنمية هي المتغير التابع لمتغير مستقل مركب يجمع بين الثقافة والحضارة معًا. وقد عرّف الاقتصاديون التنمية الاقتصادية Economical Development بكونها زيادة طويلة المدى في الدخل القومي للدولة [٣]. ولكننا ينبغي أن نؤكد، هنا، وفقًا للمنطلق المطروح، أن هذه الزيادة في الدخل لا بد أن تنتج عن إستراتيجية ثقافية حضارية تمثل مهادًا للإستراتيجية الاقتصادية أو رحمًا حاضنًا لها، وأن هذه الإستراتيجية الثقافية الحضارية

تفتح القيمة الاجتماعية على أفق متجدد من المعنى.

إن العقلانية الإسلامية تعتد كثيرًا بمبدأ التكامل، فالمجتمع الإسلامي مجتمع تكاملي يقوم على التكامل الاجتماعي الذي تتحقق بمقتضاه الوحدة الكلية. وأهم أبعاد التكامل الاجتماعي هو: التكامل المعياري، والتكامل الوظيفي، والتكامل الثقافي [٤].

والمجتمع الإسلامي بذلك مجتمع أخلاقي، تعاوني، دينامي الوعي بالقيم، والعادات، والأفكار، وأنماط الممارسة. فليس غريبًا، إذن، أن تؤدي الدينامية الثقافية داخله، بوصفها دينامية حضارية أيضًا، إلى دينامية النمو الاقتصادي الذي يعيد، في كل مرة، توظيف وتوزيع ناتجه بما يحقق القدر الأكبر من العدالة المرجوة في المحيط الداخلي والمحيط الخارجي.

إن اتساق الأنماط المعيارية بعضها مع البعض يفترض تناغمًا قياسيًا يدفع إلى الحركة والترابط والانتظام، بما يمكن أن يفضي إلى إمكانات جديدة لتحقيق الوحدة الكلية.

والتكامل الثقافي الذي يعبر عن اتساق المعايير بما هي أنماط هو الذي يشف عن ذبذبات المجال الذي يحتوي على هذه الإمكانات الجديدة باعتبارها تنمية لصورة الوحدة الكلية وفقًا للتطور الاجتماعي النابع من تطور التاريخ والمكان والوعي وأداة الفعل.

ولأن «الحرية» هي محور الخطاب الحضاري الليبرالي الذي تتبناه النظرية السياسية الغربية معتمدة على نجاح نموذجها في التغيير، من خلال مرجعيتها الحضارية المزدوجة (التجربة الإغريقية/ العقيدة المسيحية) ، صار ثمة صراع فرضته رغبتها في الهيمنة بين نموذجين حضاريين، وزاد الأمر تعقيدًا قدرتها الصريحة، بواسطة القوة التكنولوجية الفائقة، والتدفق الهائل للثروات، والنفاذ الإعلامي الواسع، والانفراد ـ بعد سقوط النظرية الماركسية ـ بالتحكم المادي في دول الجنوب الفقير، على تعميم قناعاتها وأساليبها وآليات اقتصادها الخاصة عبر العالم كله ببلدانه المختلفة.

وهكذا لم يعط أحد فرصة للاختيار، ولم يكن لدى أحد، في الحقيقة، البديل، لو أنه أعطي الفرصة، كي يجمع بين خصوصيته وتطوره. ربما كان عليه أن ينحاز إلى

خصوصيته ويضحي بتطوره، أو ينحاز إلى تطوره ويضحي بخصوصيته.

لم يفكر أحد، في وقت سابق، تفكيرًا إستراتيجيًا طويل المدى في مشروع لا يفصل بين هويته وطموحه إلى التنمية. ولعل القليل ممن فكر في ذلك قد تلقن درسًا قاسيًا عن طريق التآمر عليه وإجهاضه حتى لو بلغ الأمر استخدام الآلة العسكرية الغاشمة تحت مظلة تبريرات زائفة. أما من أجاد قطع الطريق على هذه التبريرات من الوجوه كافة فلم يتميز بالإبداعية اللافتة التي تؤهله لصوغ مشروع كبير تعمل فيه التنمية بالتوازي مع هوية الذات المعرفية باعتبار خصوصية تفردها.

إن الخطر الماثل (ولابد من الاعتراف بذلك) يكمن في الاستلاب الذي تَدعَمُ من قوته المتزايدة ظروفُ الواقع السياسي الاقتصادي الكبرى. ومن ثم فإن إمكانات الحوار الحضاري نفسها لا تعيد ترتيب أوراقها بين أنداد حقيقيين، مادامت «قوة القيمة» ليست كافية بدون «قيمة القوة» لأن تجعل من التقارب فضاءاً مشتركًا للتعايش والعمل يملك من السعة ما يحقق نموذجًا موضوعيًّا للعدالة. وقد ترجع تحديات الهوية إلى سنوات في الماضي البعيد، ضمن سلسلة منتظمة الحلقات، ولكن أخطرها ـ فيما أرى ـ لم يتبلور مشهده الأساسي بطرد العرب المسلمين من الأندلس، ولا بالجراح الغائرة التي خلفتها الحروب الصليبية، **بل بغرس جذور التغريب الفكري في القرن التاسع عشر** (خاصة في الإمبراطورية العثمانية ومصر) وسط ما أطلق عليه بيترا كابرت حمى الشغف الشديد بالشرق من ناحية، وحماسة الشرق الإسلامي لنهضة حضارية جديدة، على المنوال الأوروبي، دون إمعان النظر في التوافقات/ التخالفات القيمية بين ثقافتين مختلفتين لصناعة النهضة من ناحية ثانية.

كان للثورة الفرنسية تأثيرها شديد الإبهار على عقول قادة الشرق الإسلامي وفئة عريضة من مفكريه وإصلاحييه، وصار للمصطلح «الحرية» تحديدًا، شيوعه المتزايد في الكتابات والأدبيات الاجتماعية والسياسية. وكأنه ـ على مستوى من المستويات ـ يضع نفسه في مقابل مصطلح «العدالة» ليستبدل بتجلياتها تجلياته.

ومنذ ذلك الوقت، أصبح التحديث في الشرق الإسلامي إما مرفوضًا كلية بالنسبة إلى العقل السلفي الحرفي وإما مقبولاً، دون تحفظات أو جهود لتعديل مساره، بالنسبة إلى العقل النهضوي الذي فضَّل، في أحسن حالاته، إرجاع الفكرة الغربية ـ عبر توفيق لا يخلو من التلفيق ـ إلى أصل من الأصول الإسلامية.

وهكذا لم يتوفر الاجتهاد الواجب لتأصيل معايير التحديث من داخل المصادر الأصول (باستثناء قليلين كالأفغاني ومحمد عبده وإقبال)، ولم تكن المحاولات القليلة بأخذ مبادرة نحو هذا الاتجاه شاملة بما يكفي لخلق دعائم الأركان التي يقوم عليها بنيان التحديث كله (وذلك على مستويات الثقافة والتربية والسياسة والاقتصاد بمدرجات سطوحها).

وبانهيار الإمبراطورية العثمانية تمامًا وتقسيم العالم الإسلامي إلى مستعمرات، تعرضت الثقافة الإسلامية لأقسى الهجمات شراسة ومكرًا. ولأن اللغة، كما يقول اللغويون المحدثون، ليست وعاءًا للتفكير، وإنما هي التفكير ذاته، فقد عمد المستعمر الغربي إلى «غزو اللسان» في أول خطوة له نحو ضعضعة الهوية.

وشيئًا فشيئًا، استطاع أن يغرب طبقة اجتماعية بكاملها هي طبقة الصفوة أو النخبة التي حنَّت طبقات أخرى بأشواقها، دومًا، إلى محاكاتها واقتفاء ثقافتها (المحادثة باللغة الأجنبية ـ قواعد الإتيكيت ـ الرقص ـ اقتناء التحف والآثار النادرة ... إلخ) . **وكان رجال هذه الصفوة هم الوزراء والساسة والاقتصاديون الكبار الذين يقودون دفة المجتمع كله.**

واستمر الوضع هكذا عهودًا ليست بالقصيرة إلى أن بدأت حركات التحرر الكبرى. وبنجاح هذه الحركات استطاع عدد من المجتمعات الإسلامية الحديثة أن ينتقل من طور إلى طور. ولكن الطور الجديد كابد ـ في أغلب هذه المجتمعات ـ التباسًا خطيرًا هو «ازدواجية النزوع»، فأكثر قادة التحرير كانوا رجالاً من الجيش، أصحاب ثقافة تتسم بطابعها القومي كما تتسم، في الوقت نفسه، بمخزون لا شعوري من أدبيات البطولة

الفردية (عبر نماذج تاريخية كخالد بن الوليد، وطارق بن زياد، وعبد الرحمن الداخل، وصلاح الدين الأيوبي). ومن ثم فقد تدخل الرافدان في تكوين شخصية محارب منتصر، يملك بث الحياة في أمة ضعيفة، لا بد أن يكون هو القوي المستبد فيها، ولكنه قادر على جلب ولائها من خلال تحقيقه قيمة «المساواة».

ومرة أخرى، تتخلى قيمة «الحرية» عن المركز لصالح قيمة «المساواة» التي تخلق مفهومًا وحيدًا للقيمة الإسلامية الأم (العدالة)، فتحبسها في نسق شمولي يضحي بنموها ومرونتها وتنوعات تجسيدها.

أما من لم يخضع من المجتمعات الإسلامية لمثل هذه الحركات التي سيطرت عليها فئة العسكرتارية، فقد تخلص من الاستعمار التقليدي بما مثله من مرحلة تاريخية لها سياقها الخاص الناحي نحو الغروب، وظل يدور، برغم ذلك، في فلك الإستراتيجية الغربية داخل العالم الإسلامي (سياسيًّا واقتصاديًّا) بما يمثل منطلقًا لأطماع الاستعمار الجديد في استنزاف الموارد واستنزاف الإرادة على حد سواء.

وأبسط ما أنتجته هذه الثنائية البنيوية في العالم الإسلامي المعاصر هو ذلك الصراع الأيديولوجي الحاد الذي أضعف الطاقة الكلية الكاملة للأمة. وربما كان هذا الصراع جزءاً من مخطط الغرب المحكم لتعويق حركة النمو الاجتماعي ـ السياسي ـ الاقتصادي للبلدان الإسلامية إلى الأمام. ومن ثم غرس ارتباط التخلف العام، في أذهان المسلمين المعاصرين، بقيمهم الثقافية الموروثة في مقابل الإيحاء باقتران التقدم الحضاري الشامل بقيم الثقافة الغربية الحديثة.

وبانهيار المشروع القومي ـ النهضوي عقب حرب ١٩٦٧م وسقوط القدس وفقدان المزيد من الأرض، برز التقهقر ثانية عن بعض القيم الإيجابية التي مثل فيها الإسلام بعدًا مهمًّا كالهوية، والوحدة، واستقلال الذات، وقدسية اللغة، ودافعية النمو، والدور الحضاري، ورويدًا رويدًا دخل العالم الإسلامي (خاصة العربي منه) إلى حلقة من البلبال، وفقدان الثقة بالذات، والتنازل عن الأهداف الكبرى، ،أسهمت المتغيرات العالمية

المتلاحقة في مجالات توازن القوى، والإنجازات التكنولوجية الفائقة، وثورة المعلوماتية وغيرها، في الجنوح، مرة أخرى، إلى الجانب الرابح (جانب الغرب) وإيثار السلامة، وبالتالي الانزلاق إلى التبعية الجديدة والاستلاب حتى الوصول إلى الاندماج الخالص في عملية العولمة بوصفها أعلى مراحل الابتلاعية الغربية. وبذلك تفاقمت تحديات الهوية، بمرور الزمن، في:

١ - استقطاب ثقافي ـ تربوي متسارع الإيقاع.

٢- استقطاب اجتماعي ـ قيمي متواصل.

٣- استقطاب سياسي ـ اقتصادي واسع.

٤- استقطاب إعلامي ـ معلوماتي يسير حثيثًا بالتوازي مع الاستقطابات الأخرى.

وقد تجلى ذلك واضحًا في الاختيارات الثقافية والقيمية التي تدعمها بعض منظمات حقوق الإنسان مشبوهة التمويل، كما تدعمها مؤسسات الثقافة الغربية بمنحها جوائزها السخية، وتسليط الضوء على أبرز دعاتها من مروجي مقولات «القهر الديني» و«القهر الجنسي» و«القهر الفكري». تجلى ذلك ، أيضًا، في اضطراب نظام التعليم والتربية وخضوعه لمقاييس معيارية، وتوصيات واقتراحات تطوير غربية تميل، من باب خفي، إلى تفريغ العملية التعليمية التربوية من مرجعيات العقيدة والثقافة الخاصة بالأمة. وهكذا يتم إملاء الإرادة السياسية باعتبار هذا الإملاء شرطًا من شروط المعونات والقروض وتسهيلات أداء الدين في ظل سوق حرة يتحكم في إدارة اقتصادها، أساسًا، مانح المعونة والقرض والتسهيل.

ولا بد، حينئذ، أن يعمل البث الإعلامي، بالتوازي ، على صناعة الرأي العام، وتعليب الوعي، وتبرير الواقع، لخلق محيط من القبول والاقتناع والمؤازرة. ولا بأس من صك المصطلحات البدائل التي تخفي الدلالات الحقيقية المباشرة لآليات الاستقطاب كالشراكة، والتدفق الاستثماري، والانتعاش المحلي، والانفتاح السياسي، وغيرها.

إنّ استكمال تفعيل الشخصية المسلمة باتجاه الواقع يتطلب الاعتراف بتعدد التشكيلات داخل عالمنا الإسلامي (مذهبية ـ جغرافية ـ عرقية ـ تاريخية... إلخ) من حيث وجوب إفضائها إلى دلالة مقصدية واحدة، تنتج، بدورها، ضفيرة من الممارسات الغنية بتنويعاتها. كذلك يتطلب، بالقدر نفسه، غوصًا في معرفيات الآخر الغربي، علومه وفنونه وآدابه وفلسفاته، وغربلتها، وإثراء أفق الذات بما يتوافق من هذه المعرفيات مع طبيعة الذات وتوجهاتها، وغاياتها ويعمل على إنماء قدراتها ومهاراتها ﴿وأن لَّيْسَ للإنسان إلاّ ما سعى﴾ (النجم/٣٩). وهذا الاكتساب المعرفي معنى من معاني قوله(ص): «إنما العلم بالتعلم»، وقوله: «أعلم الناس من يجمع علم الناس إلى علمه، وكل صاحب علم غرثان» أي جوعان إلى العلم.

ثانيًا: الثقافة والمثقافة والاستلاب:

إذا كانت الثقافة، كما يقول كلاهكهون، نسقًا تاريخيًّا مستمدًا من الأساليب الظاهرة والكامنة للحياة، فإن محاولة الآخر المختلف أن يسقط نسقه التاريخي المستمد من أساليب حياته على النسق التاريخي للذات يعد نوعًا من العمل على تشويه صورة الذات بما هي هي في جذورها الخاصة.

الاستلاب، إذن، شكل من أشكال الصورة المشوهة للذات، وهذا التماهي بين الذات والآخر لا يصنع، في واقع الأمر، حضارة كونية واحدة، وإنما حضارة ومحاكاتها بواسطة مرآة. والمستلَب لا يكون مفتوحًا على إمكانات ذاته، ولا صيرورة له. إنه مفعول به، فقط، لفاعل دلالي هو الآخر.

والآلية التي يعمل عن طريقها الاستلاب في هذه الحالة هي «الاستدماج» Internalization، وهي آلية تعني استجابة المرء لفكرة أو قيمة أو نمط معين ينتمي إليه شخص آخر أو جماعة أخرى، والتوحد معه، وتكييف الذات وفقًا لمعطياته.

والتغيرالاجتماعي الثقافي Socio-Cultural Change القائم على عملية الاستجابة غير الناضجة أو السلبية للنموذج المغاير تحت تأثير الانبهار أو وسائل الاستمالة أو الضغط هو الناتج المباشر للاستلاب. ويتعدد ما ينطوي عليه النموذج المغاير من عادات وسلوكيات وممارسات مثل: نظام الملبس ـ نظام الطعام ـ نظام الترفيه ـ نظام التعليم ـ شكل الانتماء العائلي ـ شكل تكوين العلاقة بين الجنسين... إلخ. ينطوي النموذج كذلك على نهج التربية، ونهج الاستهلاك، ونهج العلاقة مع دور العبادة، ونهج الممارسة السياسية وغيرها.

بيد أنه لا بد أن نميز بين ظاهرة الاستلاب الثقافي الحضاري وظاهرة المثاقفة، فالمثاقفة تعني الاستجابة الإيجابية الناضجة لبعض الأفكار والقيم والمعالجات العميقة وتضمينها نسيج الثقافة الخاصة بالذات تضمينًا يطور من أفق حياة الذات في اتجاهها الأصلي نفسه.

وتعود عصور بدايات التقدم في أوروبا، باتفاق الجميع، إلى شروع الغربيين في النهل من علوم العرب في الكيمياء والفلك والطب، والاطلاع على ثقافتهم الإسلامية بفروعها المتعددة بما فيها مناهج التفكير، والمبادئ الأخلاقية للتعامل الاجتماعي، ومقاصد التشريع والحكم. لذلك كله فإن جوستاف جرونيباوم يكتب في كتابه *حضارة الإسلام* «**إن أولئك الذين احتكوا بالفكر العربي وأدب السلوك العربي، كثيرًا ما كانوا يحسون إزاءهما بإعجاب لا يستطيعون له ردًّا، وكثيرًا ما كانوا يجدون أنفسهم يحاكون العرب في طرائقهم**» [٥]. وقد تُرجم ابن سينا والرازي والخوارزمي والغزالي وابن خلدون وغيرهم ليصبحوا علامات مضيئة على طريق التطور الحضاري في الغرب. وبالمثل فقد ترجم أرسطو وأفلاطون ودانتي وجالينوس ليرفدوا الثقافة والعلم العربيين بروافد لا تقل أهمية. وهكذا فإن مجال المثاقفة قد اتسع في فترات تاريخية معينة لإفادة طرف من الآخر دون أن يصبح فرض النموذج الكلي، اجتماعيًّا وثقافيًّا وحضاريًا، هو الهدف الأساس لعالم الغرب أو عالم الشرق في عملية الجدل والتفاعل.

والآلية التي تعمل عن طريقها المثاقفة هي «التمثل» بما يعنيه هذا التمثل من عملية إعادة الإنتاج Reproduction وفقًا لنسق تفاعلي خاص. تتحول المثاقفة إلى استلاب ثقافي حين يتحول التمثل إلى استدماج. **التمثل يحفظ الفروق، ولكن الاستدماج يذيبها. والحوار الحضاري لا يكون حوارًا (وذلك لأن الحوار يفترض طرفين منفصلين تمامًا) من خلال الاستلاب، إذ يصير، حينئذ، بمثابة صدى صوت المتحاور معه.**

وتوهم أن الصوت والصدى يصنعان تحاورًا بينهما افتراض ساذج يضع «المونولوج» محل «الديالوج»، كأن نجوى الذات ترقى إلى جدل الرؤى والمواقف والأفكار.

سوف نقوم، هنا، بتحليل موجز لثلاث ممارسات استلابية تقع تحت أسماء الملبس، ونظام المأكل، ونظام الترفيه لنبين مسؤولية الثقافة التابعة عن الخلل السلوكي في مجتمعاتنا بما ينعكس بالطبع انعكاسًا سالبًا على مسار التنمية (التنمية البشرية ـ التنمية الحضارية ـ التنمية الاقتصادية) وأهدافها. وهذه الممارسات الثلاث هي على الترتيب: الموضة، والغذاء السريع Take away ، وبرامج اللعب بواسطة الحاسوب games .

١. الموضة:

تتعامل الثقافة الغربية مع الجسد بوصفه شأنًا يجب تحفيزه في اتجاه ما يبرز توافقاته سواء أكانت هذه التوافقات مع ذاته أم كانت مع ما يستره من ثياب.

وليس عسيرًا أن نكتشف ، هنا، أن الجسد قد تحول إلى مايشبه السلعة، وأن الثوب قد تحول إلى ما يشبه الإعلان. السلعة والإعلان هما الشيئان اللذان يترابطان، دومًا، كي يصبا في قناة القبول والإقبال. والموضة تخلق حيزًا من التنافس بين الناس، رجالاً ونساء، من طبقات وشرائح اجتماعية واقتصادية مختلفة لا يشبه، في حقيقته، إلا التنافس بين السلع بعضها مع البعض.

لعل الجمال وشيج الصلة، في الثقافة الإسلامية، بكل من البساطة والنظام اللذين يشفان عن حكمة الطبيعة، إنه ليس بلاغة للكذب ، بيد أن الإيهام الذي تقوم به

خطوط الموضة يكمن في تسريبها شعورًا مفاده أن الشكل هو، تحديدًا، محتواه. وبالتعاون مع جزئيات أصغر تخضع، أيضًا، لقانونها (طريقها قص الشعر ـ لون قلم الشفاه ـ الميكاب ـ نمط الحلي) تستطيع أن تقدم إلينا نماذج توحي، عبر حنكة الخداع، باتحاد الشكل والمحتوى تمامًا: الأنثى الرومانسية، الأنثى المتوحشة، الأنثى الشهوانية، الرجل الناعم، الرجل الفحل... إلخ.

يقول دافيد لوبروتون إن الجسد المتحرر للإعلان هو جسد نظيف، أملس، صاف، شاب، فاتن، سليم، ورياضي، إنه ليس جسد الحياة اليومية [٦].

تحاول الموضة في إعلانها عن الجسد الموهوم أن تتلاعب بجسد الحياة اليومية من خلال دغدغة الغرائز المباشرة، والأشواق الحميمة، وشطحات أحلام اليقظة، بالقدر الذي لا يفقدها قوة إقناعها. إنها تحسب حساباتها الخاصة اللازمة، أيضًا، لتسويق أسطورتها حيث الأسطورة، هنا، بتعبير رولان بارت نوع من التحريف أو الالتواء [٧].

هذه النشوة أو هذا الافتتان الذي يقوم على إغواء يكرس المفارقة بين المظهر والجوهر ، ليس له مكان يستحق الاهتمام به أو جدية النظر إليه في الثقافة العربية الإسلامية، بل هو ـ على الأرجح ـ إهدار لإمكانات التعامل البناء مع مسؤوليات الحياة بمفهومها السامي، وإهدار للوقت وللحصيلة الاقتصادية من العمل. ومن ثم فهو تعطيل للنمو والإنماء، وتعتيم للغاية التي تقف وراءهما.

إن الربحية الناتجة عن سوق التحديثات الكسائية المختلفة والإعلان عنها لا تكافئ الخسارة الناتجة عن تشوهات الخيال، وانحراف التصورات، وتفاقم حالة الولع بما ليس أصيلاً ولا حقيقيًّا. الإنسان في الثقافة الإسلامية، هو حجر الزاوية في عملية التنمية وليس التخطيط الربحي، خاصة لو كان هذا التخطيط على حساب الحساسية الفطرية للجمال لدى الفرد الذي يمثل جزءاً لا يتجزأ من لحمة الجماعة الاجتماعية بوصفها خلية العمل والتطور الإنتاجي المستمر.

٢ – الغذاء السريع Take away

السرعة جزء من ثقافة الغرب الحديثة. الإنسان لا يسير أبدًا بمصاحبة الوقت، ولكنه يلهث وراءه. الوقت، دائمًا، يسبق الفرد. وهدف الفرد أن أن يحقق خلال ساعات يومه سلسلة طويلة من الأفعال، حتى لو كان بعض هذه الأفعال لا يمثل، في واقع الأمر، شيئًا عميق الجدوى. إن هدف الفرد، في النهاية، يتمحور حول سرعة الجدوى، لا عمق الجدوى. ولذلك فهو لا يعد الغذاء وسيلة لتجديد القوى الحيوية بما يتضمنه الفعل ذاته من جهد الإعداد، وغبطة تأمل النعمة، وألفة الاجتماع من حولها والمشاركة في تذوقها، بل يعد الغذاء، وفقًا لمنطقه الثقافي الحديث، جزءاً من برنامج الشارع. الغذاء، هنا، برغم احتفاظه بما يستثير متعة الأكل، وقود آلة تحترق بالخارج.

إن التركيز على مفارقة الداخل/ الخارج مهمة جدًّا في هذا السياق. فتناول الطعام داخل البيت يربط ما بين المتعة، والراحة، والانتماء، أما تناوله في الخارج فيربط ما بين المتعة والتعب، والاغتراب. البيت، كما يقول باشلار، يكتسب القوة الجسدية والأخلاقية للجسد الإنساني [٨]. ولعله يكتسب ذلك بوصفه حضنًا عائليًّا، الحضن العائلي ينحو نحو الداخل دون شك. والانفصال عن ألفة الأسرة الصغيرة أثناء الحاجة إلى مجاوزة الجوع قد يضاعف، دون أن نشعر، من ضغط العزلة. الانجذاب نحو الخارج هو تخل عن تعود الدفء الرحيم.

الشبع ليس امتلاء المعدة بالطعام فحسب. إنه أيضًا امتلاء نفسي. لذلك قال النبي(ص): «نحن قوم لا نأكل حتى نجوع، وإذا أكلنا لا نشبع». تستند هذه العادة الصحية القويمة إلى كون الطعام في ذاته ليس مصدرًا وحيدًا لتجديد طاقة الجسم، بل أيضًا ما يمكن أن نسميه «مصاحبات الإشباع» حيث ينبغي أن يفهم الإشباع هنا بمعنى «الاكتفاء». وأبرز هذه المصاحبات: الإعداد ـ التمهل في تناول الغذاء ـ ألفة الاجتماع على المائدة.

وقد نتذكر فترة سابقة من الزمن كان بها تناول الغذاء خارج جدران السكن العائلي

يسبب، في مجتمعنا شعورًا بالاستياء. لقد كانت ثقافة مجتمعنا تعده نوعًا من العيب. أما الآن فلم يعد شيئًا عاديًّا فحسب، بل صار مظهرًا من مظاهر التفاخر والزهو والعصرية.

نحن، هنا، إذن، أمام حالة استدماج لا حالة تمثل. إننا داخل ثقافة الاستلاب. ترفض الثقافة الإسلامية، بحساسيتها الخاصة، أن تغيب عن إدراكنا الفجوة التي يصنعها الإفراط في الحس العملي بين جسد الإنسان الفرد وروحه من ناحية، وبين روحه وروح الخلية الاجتماعية من ناحية ثانية. وهي تعتبر أدق التفصيلات وأرهفها، حتى ما يتعلق منها بسلوك الملبس أو المطعم أو اللهو، يمكن أن يكون له، في حقل الآثار الكلي، تأثيره السلبي أو الإيجابي على النمو الوجداني والنفسي والفكري للمرء. وهذا النمو، بأبعاده المختلفة، هو ما يصنع التنمية المادية على وجهها الصحيح .

إن ثقافتنا الخاصة قد تشكلت كي تتناسب (وهذا أمر مدهش) مع واقعنا وظروفه، وطبيعة إمكاناتنا، وتاريخ شخصيتنا، ودوافع قيمنا، وأفق قدرتنا على التطور والتغيير: ﴿ لِكُلٍّ جَعَلْنَا مِنكُمْ شِرْعَةً وَمِنْهَاجًا﴾ (المائدة/٤٨). وخلخلة هذه الثقافة الخاصة من خارجها، بممارسات ليست من جنس مضموناتها، يعصف بتوازن بنيتها، ويعرضها للتلف والتآكل ، فيجهض ما تنطوي عليه من إرهاصات التنامي والعطاء، ويعرقل أهدافها عن التحقق المأمول.

٣- برامج اللعب بواسطة الحاسوب games

ثمة نوع من الاستدماج أحادي البعد، وهذا هو الاستدماج الذي يركز في الظاهرة على جانب قد يكون الأكثر بساطة وسذاجة وسطحية بين سائر الجوانب، ويتجاهل ما سوى ذلك.

يشير مشهد اقتناء الحاسوب عند فئات غير قليلة من الشباب مختلفي الأعمار إلى تقلص وظيفة الحاسوب إلى مدخل يمارس الفرد أو الرفقة من خلاله متعة اللعب لساعات طويلة من اليوم.

وبينما يزيد كثير من الشباب في الغرب مهاراته البحثية، ويراكم جديداً من المعلومات، ويستشرف مسائل معقدة، بواسطة الحاسوب، فإن كثيراً من الشباب في مجتمعاتنا العربية يظل مستنزفًا داخل دائرة اللعب السحرية الجذابة بواسطة الجهاز نفسه. يفضح ذلك نوعًا من ضحالة الهم الشخصي للفتى في مقتبل العمر، وينم عن تداع خطير في مشروعات الثقافة، والتعليم، والتربية. ومن ثم فهو يهدد طموح التنمية البشرية الحضارية في مقتل. إن انفصال الجدوى المعلوماتية للحاسوب عن طريقة استخدامه، والهدف الأساس من استخدامه، يجعله نوعًا من الترف بدلاً من كونه ضرورة لمواكبة تقدم المعرفة. إن استبدال برامج اللعب ببرامج فكرية وثقافية وإبداعية مهمة يكشف عن عقم سلوكي واسع في مجتمعنا على مستويي التحصيل والفهم. الترفيه والتسلية هامشان متاحان ومباحان، ولكنهما لا يمثلان متن الخطاب التقني للحاسوب بوصفه حاضنًا لحقل وافر من المعلومات والتحليلات.

إن الثقافة الإسلامية تعتقد في حياد الأداة كما تعتقد في حياد الكائن «كل مولود يولد على الفطرة»، ولكنها ترى أن الأيديولوجيا التي تناط بالأداة، والدور الذي يختار القائم عليها أن تلعبه، وتصور المجتمع لجدواها ونفعها، عناصر تأسيسية تجعل منا أداة موجبة أو سلبية.

بإمكاننا استخدام الحاسوب في الإبداع الموسيقي والتصويري والأدبي والهندسي. وقد تخضع هذه الإبداعات لدرجة من درجات اللعب الأكثر إفادة. إنها تسهم، على نحو واضح، في تنمية كل من الذائقة الجمالية، والمحتوى الثقافي للوعي. وهذا الارتقاء العقلي الوجداني لا بد أن يعمل بدوره على دفع الحس الحضاري للمجتمع بما يحقق جانبًا فريدًا من جوانب التنمية الشاملة. والناظم المهم في تحقيق هذا الجانب يكمن في ارتباط الإبداعات التجريبية في الفن والأدب والتصميم الهندسي وغيرها بالقيم الأم في الثقافة العربية الإسلامية، وهي قيم تفتح النسبي على المطلق، وتؤصل مادية العالم الإنساني بوصفها غوصًا إلى أعماق الروح الكلية.

تعديل توجهات اللعب: هذا هو المهم. كيف يجمع اللعب بين المتعة والإبداع كي يصبّا في تيار واحد يسعى إلى إنماء الممارسة الحضارية للإنسان بوصفها ممارسة ثقافية؟ كيف لا يستأثر اللعب الخالص بزمن الواقع اليومي فيعزل اللاعب عن هذا الواقع بدل أن يدفع به إلى حل مشكلاته؟ كيف يخرج اللعب عن مفهوم اللهو الساذج كي يدخل في مفهوم المغامرة الهادفة للعقل من حيث كونها تجربة تطور إمكانات النمو الجمعي داخل مجتمع يقف على عتبة التغيير والتحول؟ هذه الأسئلة تمثل مصدرًا من مصادر التحديات التي تواجهنا كي تستنفر فينا قدرتنا على مجاوزة الاستلاب.

ثالثًا: العولمة وإمكانات التنمية من خلال مجاوزة الاستلاب:

تشبه العولمة، الآن، منطق «الحتمية التاريخية» الذي كرسته فيما سبق أدبيات الماركسية. إنها، فيما يرى الكثيرون، نوع من الجبرية التي يستحيل الفكاك منها.

بيد أن نمو العملاق الآسيوي (الصين ـ اليابان) من جهة، وإرهاصات الصراع الخفي (سياسيًّا واقتصاديًّا) التي تطفو على السطح، أحيانًا متعددة، بين الكتلة الأوربية وأمريكا من جهة ثانية، لما يخلخل بعض الشيء، من استقرار المعادلة. ومما لا شك فيه أن هذه الخلخلة تخلق هامشًا، قد يتسع بمرور الوقت، لاختراق الجبرية الصارمة التي تمثلها قوانين العولمة.

وإذا أحسن العالم الإسلامي النهوض من كبوته فسوف تكون هناك ثلاثة أسباب مجتمعة لمواجهة الأخطبوط الذي لا يرحم: الاقتصاد الكوني global economy في أوج استبداده بمصير الثقافات، والحدود، وخصوصية المجتمعات الإنسانية. العولمة، ببساطة، نظام تذوب من خلاله الكيانات الصغيرة، ثقافيًّا وقوميًّا واقتصاديًّا، في كيان موحد تتحكم به مؤسسات عابرة للثقافات ـ القوميات ـ الاقتصاديات المحلية وما بين دولية، بحيث يعبّر هذا الكيان الكوكبي الشامل عن قوى السوق في حراكها الجامح ومالها من تأثيرات جذرية على النموذج المألوف، من قبل، للاستقلال الاجتماعي ـ السياسي

بما ينطوي عليه من نزوع الازدهار المادي والحضاري.

وقد تساءل العالمان بول هيرست وجراهام طومبسون: كيف يمكن لنظام كوني أن يتدبر أمر استمراره في ظل إقصاء ثلثي سكانه إقصاءً منهجيًّا عن منافع ذلك النظام نفسه، في حين أن الازدهار الجزئي، الذي يولده حقًّا، يتركز باطراد عند المشتغلين الناجحين وسط الأربعة عشر في المائة، الأثرياء في العالم والدول القليلة التابعة لهم؟!!![9].

لعلنا نستطيع أن نربط بين اقتصاد العولمة وتيار ما بعد الحداثة في الثقافة الغربية من حيث عمل كليهما على إلغاء مركزية الفاعل: المال، وهوية الفكر. فالمال عابر للمكان، والفكر عابر لمرجعيته. العولمة منظومة ما بعد حداثية تبدأ من الميتات الكبرى: موت المجتمع، موت التاريخ، موت المطلق.

ترفض الثقافة العربية الإسلامية، من حيث منشأها وغاياتها، إلغاء مركزية الفاعل، بل تعدد من مستويات ذلك الفاعل بوصفه مركزًا للدائرة المنوط بها الدوران من حوله: الله، الإنسان، القيمة. الله دائرته الزمان كله، والإنسان دائرته العالم، والقيمة دائرتها الضمير. وفي مقابل التحديات الكبرى تركز الثقافة العربية الإسلامية بوصفها أفقًا للحضارة الكونية الأخلاقية على الحيوات الكبرى: المطلق، المجتمع، التاريخ. إنها ثقافة تجابه النفي والاستلاب في كل صورهما، ولا تعترف بالأساس الذي تقوم عليه أسطورة بروميثيوس (سارق النار من الآلهة) التي رسمت، فيما أرى، الخطوط العريضة في مشهد الثقافة الغربية الحديثة، بدءاً ـ ربما ـ من نيتشة نهاية بجاك ديريدا. إنها أسطورة تعمل في لاوعي الثقافة الغربية منذ لحظة الشقاق الأولى بين الكنيسة وتشكل العقل العلماني. وهو شقاق لم تمر به الثقافة العربية الإسلامية، ولم تشهده، ولم تتجرع مراراته، بل كانت قيمة «التفكر» وقيمة «العلم» منطلقين أساسيين من منطلقاتها امتثالاً لقوله تعالى: ﴿كَذَلِكَ يُبَيِّنُ اللّهُ لَكُمُ الآيَاتِ لَعَلَّكُمْ تَتَفَكَّرُونَ﴾ (البقرة/ ٢١٩)، وقوله: ﴿ إِنَّمَا يَخْشَى اللَّهَ مِنْ عِبَادِهِ الْعُلَمَاء﴾ (فاطر/٢٨). كذلك كانت قيمة «الخصوصية» باعتبار الاختلاف والتباين سنة الله في الكون أحد منطلقاتها امتثالاً لقوله تعالى: ﴿لِكُلٍّ جَعَلْنَا مِنكُمْ

شِرْعَةً وَمِنْهَاجًا﴾ (المائدة/ ٤٨).

مما لاشك فيه، أيضًا، أن الإسلام يضع إطارًا قيميًّا للفعل، ولا يفصل كل ممارسة عملية عن أخلاقياتها، ولكنه يعترف دون تحفظات بحق الإنسان في تطوير العالم، وإخراجه من كل صورة نمطية ثابتة تكون قد استهلكت ذاتها، أي يعترف بحداثة تنبع من رغبة العثور على النغمة الصحيحة للصيرورة في الزمن. وهذه النغمة تعبر دومًا عن التوافق بين القيمة الأخلاقية والحدث المتغير. قال تعالى: ﴿لَتَرْكَبُنَّ طَبَقًا عَن طَبَقٍ﴾ (الانشقاق/ ١٩)، والطبق الحال والمرحلة والطور من أطوار الحياة.

إن الحداثة وعي مغاير للوعي النمطي بالواقع الثابت، ولكنها ليست بالضرورة وعيًا مغايرًا، كما يقال، لتفعيل القيم الروحية في تحويل الواقع على نحو يجعل من الضمير الديني ناظمًا للحركة. لذلك فنحن لا نستطيع ، مثلاً، أن نفصل إسهامات كارل يونج، وبيرجسون وريكور ووايتهيد وديفيد بوهم وت. س. اليوت وبول كلوديل عن مشهد الحداثة في الثقافة الغربية، قبل فيضاته الأخيرة في تطرفها، لنحصر هذا المشهد في سلسلة وحيدة الاتجاه تضم نيتشة، وفرويد وسارتر ورامبو وفوكو وديريدا. يدفعنا ذلك إلى القول بأن ثمة حداثات، لا حداثة وحيدة، فإذا كان لمجموع الثقافات التي تكون الثقافة الغربية ذات الخصائص الأساسية الواحدة هذا الإمكان في احتواء التعارض، فمن باب أولى أن يكون بين ثقافتين متمايزتين، أصلاً، من حيث المنطلقات والخصوصيات والخصائص الرئيسية، ما يبرر حداثتين مختلفتين لكل منهما اتجاهها وتوجهها، وشكلها ووظيفتها، وتاريخها وشروط حاضرها.

ولأن هناك بين كل منظومتين حضاريتين أو ثقافيتين أفقًا جزئيًّا مشتركًا، باعتبار الزمان الواحد والمكان الواحد (العالم) والطبيعة الإنسانية الواحدة، فقد ينشأ نوع من «الاسترفاد» أو «الاستدعاء» بينهما بمعنى «التداخل والتخارج» أو «التفاعل التضميني»، وذلك على نحو متراوح من السعة والضيق، ولكنه، في كل الأحوال، جزئي

في مساحته، وهذه المساحة تكون خالية، بالضرورة من شروط الخصوصية أو قابلة للتطويع؛ لأن ما يحكمها من هذه الشروط يتميز بقدر من المرونة في طبيعته.

فالثقافة العربية الإسلامية مثلاً تستجيب، بدرجة كبيرة، لأغلب ما تضمنه إعلان حقوق الإنسان من بنود، بل هي الأسبق، من حيث طرحها الحضاري، إلى أكثر هذه البنود منه. وهذا الأمر لا مراء فيه واقعًا وتاريخًا. فوثيقة حقوق الإنسان، في محتواها الأغلب، لا تمثل لها واقعة استلابية.

على النقيض من ذلك، فإن البند الخاص بمسألة الملكية الفكرية والثقافية في اتفاقية «الجات» gatt بما يعنيه من التزام الدول الأعضاء بفتح أسواقها أمام المنتجات الثقافية بصفة عامة، دون فرض أي قيود أو إقامة أي حواجز أمام تلك المنتجات ، يمثل، على عكس ما يعتقده أحمد طه خلف الله، واقعة استلابية تنال من خصوصيتنا الثقافية على نحو واضح. وكان ينبغي الحصول على استثناء إسلامي على غرار الاستثناء الفرنسي بهدف المحافظة على الهوية الثقافية لمجتمعنا مهما كانت المبررات المغايرة التي تبدو، في رأيي، غير مقنعة بما يكفي [١٠].

ويرى أحمد الموصلي أن هناك علاقة جدلية بين الصراع السياسي والمبادرات الاقتصادية، فكلما ضعف الارتباط المادي ازداد الصراع السياسي[١١]. وتبعًا لهذا القانون البسيط فإن الانتهاك الثقافي الذي يؤدي إليه رفع كل القيود عن عبور المنتجات الثقافية الغربية (خاصة الأمريكية منها) إلى أسواقنا يفضي إلى تهميش المنتج الثقافي العربي الإسلامي (الكتاب ـ الفيلم ـ الملبس ـ لعب الأطفال... إلخ) بما ينطوي عليه التهميش من خفض حجم العمالة وتقليص الصناعة الوطنية. وقد يؤدي ذلك إلى اضطراب اجتماعي واسع سوف تستغله بلا شك فئات معينة لخدمة صراعاتها مع السلطة مما يهدد، تهديدًا مباشرًا، دعائم الاستقرار، ويدفع في اتجاه العنف.

على صعيد آخر، فإن أطروحة «الشرق الأوسط الكبير» تسعى، ربما في جانب من

جوانبها، إلى تذويب الهوية الثقافية للعالم العربي الإسلامي في هوية جغرافية ـ اقتصادية أكبر تكتسب خصائصها الثقافية من منظومة القيم الجديدة التي قامت بغرسها العولمة. وهنا تعيد الإمبريالية الثقافية إنتاج دورها الأقدم تأسيسًا على مبادئ جيوبولوتيكية. ولنلاحظ، دومًا، أن «عملية التسمية تستحضر القوة عبر فرض الأجنبي لنظرته إلى العالم على هؤلاء القاطنين في المنطقة» [١٢]. الشرق الأوسط الكبير تسمية جغرافية للسوق ذي المساحة الأوسع، في خضوعه لآليات الذوبان الثقافي، الاقتصادي، السياسي التي تبسط من خلالها الليبرالية الجامحة هيمنتها على المنطقة الساخنة من العالم لتضمن استقرار عملية العولمة وسلامتها.

رابعًا: مجابهة الخطر:

بين مبادرات السلب وردود فعل الاستلاب المختلفة لا بد أن تنشأ عقلانية نقدية موضوعية تبني موقفًا متوازنًا لا يعزل أصحابه عن الواقع العالمي فيدفع بهم إلى الانسحاب بعيدًا، وفي الوقت نفسه لا يزج بهم، دون قيد ولا شرط، في معمعان ظاهرة تفضي ما تفرزه من أنماط وأنساق إلى حرمانهم من خصوصياتهم التاريخية، وتمايزاتهم الأصيلة.

ولا بد حينئذ، في البداية، من الوعي بأهمية التخطيط الذي يربط عن طريق «الميديا» ثقافة المعتقد الديني ـ الحضاري بثقافة الإعلام وثقافة التربية وثقافة الإبداع. فبدون هذا المربع الثقافي لن يتاح لنا تأسيس فلسفة حقيقية للتنمية في عصر المعلوماتية بوصفها السلاح الأمضى للعولمة.

التنمية، إذن، خطاب لا بد أن «يكون في ذاته مستبطنًا للشفرة أو الكود الثقافي للمجتمع حتى يستطيع المجتمع التعاطي معه... ليتحول بعد ذلك إلى سلوكيات ثم إلى ظواهر اجتماعية، وفي هذه الحالة يمكن إحداث عملية تنموية حقيقية قادرة على

الاستمرار والتطور، وفي نفس الوقت يمكنها أن تحافظ على عوامل الدفع والتدافع داخل المجتمع من خلال تفعيل طاقاته وإطلاق سراح مكنون خبرته» [١٣].

من المهم أن نؤكد كون «التلاحم والتعاون الاجتماعي» مقصدًا إسلاميًّا رئيسيًّا لا تستوي حركة المجتمع إلى الأمام بدونه: ﴿ إِنَّ هَـذِهِ أُمَّتُكُمْ أُمَّةً وَاحِدَةً وَأَنَا رَبُّكُمْ فَاعْبُدُونِ﴾[١٤] ، ﴿ وَاعْتَصِمُواْ بِحَبْلِ اللّهِ جَمِيعًا وَلاَ تَفَرَّقُواْ﴾[١٥] ، و﴿ إِنَّ الَّذِينَ فَرَّقُواْ دِينَهُمْ وَكَانُواْ شِيَعًا لَّسْتَ مِنْهُمْ فِي شَيْءٍ﴾[١٦]. والدين هو القانون والشريعة والعبادة والجزاء، أي أنه ينطوي في معناه على ما يجاوز النسك أو الملة لينتظم القواعد، وأنساق التعامل، وأبنية القيم، ومناهج الممارسات.

والإسلام مجتمع تعاوني في جوهره. ويخلص صبحي الصالح إلى أن استشفاف روح شريعته يجعل في وسعنا الانتقال من سكونية ما وجب علينا قبوله «ثابتًا» إلى «حركية» ما يفترض فينا تجديد صياغته، فالشريعة مبناها وأساسها، كما قال ابن قيم الجوزية قديمًا، على الحكم ومصالح العباد في المعاش والمعاد [١٧].

وقد أعاد عالِم الاجتماع الإسلامي علي شريعتي تأكيد العامل الاجتماعي، وتقديمه على العوامل الأخرى، بقوله إن معيار التفكير هو الوعي الاجتماعي وحاسة إيجاد المثل والبحث عن الطريق والاستعداد الخاص للرؤية والهدى ومعرفة الحقيقة [١٨].

يعطي المجتمع التعاوني في ظل النموذج الثقافي الحضاري الإسلامي قيمة كبيرة للالتزامات الوظيفية، ويشكل نسقًا عامًّا للممارسات، يقوم على عدد من الفرضيات المنشود تحققها. وأبرزها: التكامل ـ التفاعل المتبادل ـ التماسك العضوي ـ التضامن القيمي والمعياري ـ الاحتفاظ بالتوازن بين الحرية والضبط الاجتماعيين.

بذلك تعود «العدالة» بوصفها الفكرة ـ الإطار إلى التجلي في خطاب تنموي ينال التعاطف والثقة من فئات المجتمع العريضة التي خضعت للتشويه وتزييف الوعي، واستثارة النوازع الداخلية للصراع، فترات طويلة، أدت في النهاية إلى التبعية بمظاهرها

كافة، مما كرس، عن عمد أو جهل، فعل الاستلاب الثقافي ـ الحضاري، وغـذّاه، وعمـل على تغلغله.

خلص هانس بيتر مارتين وهارالد شومان بعد تحليلات مستقصية لواقع اتساع الهوة بين الفقر والثراء إلى كون كسر طوق العولمة المخيف أمرًا ممكنًا بناءاً على إسـتراتيجيات كثيرة للمجابهة، ولكن «**المهم أن يتمحـور التحـرك المـضاد حـول إعـلاء شـأن العمـل البشري**» [١٩].

سوف نكتشف أن قيمة «إعلاء شأن العمـل البـشري» تبـدأ مـن الـوعي الثقـافي الحضاري بجوهرية الفعل الإنساني لتنتهي عند صيغة سياسية اقتصادية تجسد جوهريـة هذا الفعل، ويعني ذلك أن تكنولوجيا الإنتاج الآلي لها حدودها في تحقيق نموذجية التقدم الأشمل، وأنها، إذا ما تجاوزت هذه الحدود، أفضت إلى نتائج عكسية تؤثر تأثيرًا سـالبًا على سلام المجتمع البشري بما تجره من الخلل البنيوي، والفوران الـداخلي للتناقـضات المدمرة.

ومن هنا فقد جعل من جوهرية الفعل الإنساني ركيزة أساسية مـن ركـائز دعوتـه. وهكذا فهم الأقدمون معنى «الاستخلاف» وأوفوه حقه من الاهتمام والـشرح: ﴿ وَهُـوَ الَّذِي جَعَلَكُمْ خَلاَئِفَ الأَرْضِ﴾[٢٠] . وفي الحديث الشريف: «الإنسان بنيان الله». ويبني الخطاب الحضاري الإسلامي مصداقيته على هذه المرجعية، ويؤسس مشروعه بالقيـاس إلى مغزاها.

خامسًا: بنية المعرفة التاريخية وتفجير إمكانات الواقع:

إن أية عملية تنموية لا تنبع من المعطيات الرئيسية لثقافة الأمة لن يكون بوسعها أن تخلق الدافعية الاجتماعية للمشاركة، وبالتالي فلن تحقـق مردودهـا المـأمول علـى أي مستوى من المستويات.

وليس صحيحًا أن إضاءة المصادر التراثية واستلهامها يؤدي إلى الاستغراق المـريض

في الماضي، فتحليل التراث، واستعادته وتفعيله، من الممكن أن يمثل، كما يقول هابرماس، فعل تنوير وحداثة، لعل المهم هو الكيفية التي نتفاعل بها مع التراث، والمنظور الذي ننظر، من خلاله، إلى عوامل القوة فيه.

وهكذا تنتج المعرفة القوة التي تعود، بدورها، فتنتج معرفة على الأساس السليم للرؤية.

سوف نكتشف ببساطة آسرة أن قوله تعالى: ﴿وَجَعَلْنَاكُمْ شُعُوبًا وَقَبَائِلَ لِتَعَارَفُوا﴾[٢١]، وقوله (ص): «الحكمة ضالة المؤمن فأينما وجدها فهو أولى بها» يمثلان المبدأ الرئيس في التثاقف وحوار الحضارات، ولكن في سياق الناظم الأساسي لرؤية العالم كما يعبر عنه المفهوم الثقافي لعقيدة التوحيد الإسلامي.

وبرغم أن «العالم الإسلامي ليس منطقة حضارية بالمعنى الأنثروبولوجي إلا في معنى ضيق جدًّا ـ ربما، وأقل من ذلك كثيرًا ـ يعد وحدة بشرية أو طبيعية»[٢٢]، فإنه يمثل وحدة روحية ـ على الأقل في بنيته المعرفية التاريخية ـ يستطيع، من خلالها، كل جزء منه أن يتواصل مع الجزء الآخر بهدف التكامل التنموي (اقتصاديًّا وتجاريًّا) الذي ينطلق من مبدأ رد اعتبار القيم، ورفض فصلها عن الوقائع.

إن التنمية هنا تتخطى المعنى الأنثروبولوجي والمعنى الجيولوجي ـ أو الجغرافي أو كليهما لتمثل تجربة ثقافية ـ حضارية في ترسيخ الغائية القيمية لحركة المجتمع النموذج. ويقتضي ذلك، دون شك، إرادة سياسية فعالة، وإدارة تخطيطية واعية ومرنة ومبدعة، وضميرًا أخلاقيًّا شديد اليقظة، وقبل كل شيء اقتناعًا عقيديًّا فريدًا بحتمية مواجهة الاستلاب والقدرة على تحويل مقدرات الصراع إلى مقدرات للحوار والتفاعل المتبادل.

وثمة خطوط تأمين لازمة لاستمرار المبادرات التنموية في العالمين العربي والإسلامي لمنع الالتفاف حول هذه المبادرات وإجهاضها: الإبقاء على فاعليات قنوات الحوار مع الغرب (خاصة الأنجلو أمريكي) والإفادة المشروطة من مشروعات التعاون الاقتصادي معه (تقليص الديون، والتعامل الصحيح مع مسألتي المعونات والعقوبات التي يلجأ إليهما

بهدف إحكام سيطرته) ـ محاربة الفساد على نحو جاد، ومواجهة خيانة النخب مواجهة شديدة الصرامة ـ رفض التدخل في سياسات التعليم والثقافة والإعلام تدخلاً يعيد تشكيل الوعي الاجتماعي على النحو الذي يريده الآخر ـ تعضيد أواصر العلاقة الحضارية مع الغرب الصديق (فرنسا ـ ألمانيا ـ اليونان ـ أسبانيا ـ روسيا البيضاء) ـ تجنب الأسباب المباشرة التي قد يتذرع بها الغرب (خاصة الأنجلو الأمريكي) لتفجير النقاط الساخنة، وافتعال الصدام العنيف (وذلك دون التخلي عن احتضان قضايا مصيرية مثل قضية الحق الفلسطيني).

سادسًا: سياسة كبح الجماح في مواجهة سياسة الابتلاع:

إن الذات الحضارية التي ننتمي إليها فريسة أزمة جديدة من نوعها؛ فالتبعية، بمفهومها القديم، لم تغير إلا شكلها فحسب، ولكن استمرارها وتجددها مايزالان باقيين بوضوح. لذلك يصبح التصدي للتبعية الحديثة تصديًا لما تستند إليه من عملية التدويل المضطرد للإنتاج ورأس المال بما تتولد عنه من ظاهرتي الاندماج الخارجي والتفكك الداخلي[٢٣].

وربما كان علينا لمواجهة الحركة غير المحكومة نحو الاندماج الخارجي أن نكبح، بطريقة أو بأخرى، جماح سياسة «خلق الحاجة» التي برع في صوغها الغرب الرأسمالي الحديث: خلق نماذج جديدة للاستهلاك، خلق مجالات جديدة للترفيه والمتعة، خلق توجهات متزايدة نحو التسليح نتيجة لإشعال جذوات الصراع بين الدول والكيانات الأصغر، خلق نزوع التكالب على تكنولوجيا الإعلام والتسويق الإعلاني، خلق التوسع السريع في برمجيات التصنيع المحدود برغبة رأس المال العالمي (مما يؤدي إلى توسع مقابل في ظاهرة البطالة). تعمل كل هذه الحاجات الاصطناعية على تكريس التبعية الحديثة وما يصاحبها من مشاعر الاستلاب بوصفه عجزًا عن تنمية الإحساس بالهدف والوظيفة اللذين يربطان العمل بالتنظيم الشامل للإنتاج [٢٤]، أو بوصفه فقدانًا للاتجاه

حيث يحدث انهيار في الهيكل الثقافي تحت تأثير الانقطاع الحاد في التواصل بين الخصائص الثقافية والواقع المحيط [٢٥].

وكما رأينا، في فترة معينة، فإن تجارة السلاح، والسموم البيضاء، وعقود العمل الوهمية، كادت تعصف بمعادلة الاستقرار الاجتماعي الذي عهدته مصر، مثلاً، أثناء مرحلة انخراطها في مشروعات قومية نهضوية امتصت طموحات المواطن الفردية، وأحلامه، وتطلعاته.

وتحت وطأة تآكل الحس الاجتماعي بهدف موحد ومستمر، تنشط ظواهر الخلل السلوكي والوجداني والقيمي، بل تفصح عن حضورها كذلك تعصبات ودعوات طائفية تزعزع الثقة، وتهدد قيمة «التسامح» بوصفها قيمة مشتركة بين الإسلام والمسيحية، حيث ينظر الإسلام أساسًا إلى كل الديانات السماوية بما هي جزء لا يتجزأ من تراثه.

في ظل سياسة الابتلاع، أيضًا، يضعف جهاز المناعة الروحي والأخلاقي إلى حد أن يصبح سهل الاختراق أمام أي فيروس غريب نشط. ونتيجة لهذا الضعف المتزايد في الحيوية العضوية للمجتمع، وبالتوازي مع الذراع القوية للإعلام المفتوح، صار الافتتان بالعنف والجنس ظاهرة قابلة للتضخم. وكما استطاعت السينما الأمريكية أن تصدر إرهاصات العنف إلى مجتمعاتنا فزاد معدله بنسبة ملحوظة عما كان عليه في الماضي، استطاعت قنوات (الدش) غير المشفرة (خاصة ما يبث من موجاتها عبر بلدان مثل إيطاليا وإسرائيل) أن تؤجج النزوع الشبقي المتدفق على نحو متصل، وأن تنحرف بالميول الجنسية، شيئًا فشيئا، عن حالة السواء لدى شرائح من الشباب فيما دون العشرين من العمر، وفي العشرينيات والثلاثينيات من عمره.

إن الأمة في حاجة إلى استرجاع معاييرها الذاتية، والوعي بإمكاناتها وقدراتها المعطلة، لتجعل من العولمة واقعًا مقيدًا بدلاً من كونها واقعًا منفلت الزمام. وهي في حاجة إلى تنمية الإحساس بالغايات والأدوار كي تستعيد اتجاهها المفقود.

ومما لا شك فيه أن الخطوة الأولى في هذا السبيل تكمن في مراجعة نواحي الثقافة

السائدة لردها إلى أصولها، والانطلاق منها، بعد تعديل انحرافاتها، إلى تحديث الحاضر، وتحديث الوعي الصحيح به، عبر عملية تنمية ثقافية مستمرة تؤدي بدورها إلى إفراز ثقافة تنموية تمثل الدعامة الأساسية للتنمية الاقتصادية السياسية بأبعادها كافة.

هنا تبرز قيمة من قيم الجهاد في أحد وجوهه المعاصرة: ﴿وَالَّذِينَ جَاهَدُوا فِينَا لَنَهْدِيَنَّهُمْ سُبُلَنَا﴾ [٢٦]، إذ إن الأمر، في الحقيقة، ينطوي على صعوبات ومواجهات وعوائق لا يستهان بها. ولكنها، جميعًا، تخضع، في النهاية، لصلابة الإرادة الاجتماعية الحضارية، وقوة نزوعها إلى مجاوزة الحتميات المزعومة مهما كانت سطوتها. وهي إرادة تنهل من مخزون معرفي تاريخي واسع المدى، في قدرته أن يعيد تشكيل نفسه، مرة تلو أخرى، ليفتح أفقه الخاص على نموذج الواقع الذي ينشده، والغايات التي يتوخى تأصيل أثرها.

خاتمة: خلاصة ورؤية مستقبلية:

الاستلاب نوع من غياب الحضور الصحي للمشاعر، وللعاطفة الشخصية إزاء ارتباطاتها المفترضة. وكما تبين من قبل، فإن فاعلية التغيير تبدأ من مجاوزة الاستلاب، أي من إعادة الانتماء الوجداني إلى واقع القيمة على نحو يجعل من نشاط الفعل محركًا حقيقيًّا يعيد تشكيل الواقع.

إعادة تشكيل الواقع، وفقًا لإمكانات عملية كامنة تنتظر دومًا فرصةً مناسبةً للانبثاق، هي ما تنشل هذا الواقع من قسوة الابتلاع.

وما دمنا لا نعامل تحولات اللحظة التاريخية، مهما بلغ خطرها، بوصفها قدرًا لا راد له، فنحن نستطيع دائمًا أن ننفذ من ثغرات هذه اللحظة، وأن نعثر في تحولاتها غير المرغوبة على ما يخلخل سلطانها...

مقاومة الاستلاب ومجاوزته هو تحكيم لمبدأ التواصل. الإذعان للاستلاب والابتلاع لا يعني سوى تكريس الانقطاع عن القيم التأسيسية للذات: القيم التي تحمي الذات من

خطر الضياع، وتضعها في القلب من عملية الوعي بذاتها وبتجربتها، وتوفر لها الانتماء إلى الذاكرة الجماعية، وتربط بين ماضيها ومستقبلها.

ربما يكون الغرب قد وعى مبكرًا هذه الرابطة، في العقل الإسلامي، بين الثقافة والقيمة والتاريخ والحضارة، فأخذ ـ تدريجيًّا ـ يعمل، عن طريق الاستشراق، على تشويه الرمزين الحسي والمعنوي (محمد (ص)، والنص القرآني المجيد) لهذه الثقافة، ويشكك في مصداق تعبيرهما عن الحقيقة العليا، حتى تخرّج في (مدرسة الاستشراق) بتقاليدها المنهجية المغلوطة مفكرون وباحثون داخل العالم الإسلامي نفسه، فواصلوا، بأدوات الفكر الوضعي أو المادي الجدلي، مسيرة التحليل والتفسير المشبوهة، مختفين وراء قناع العقلانية النقدية أو قناع الموضوعية التاريخية، مؤثرين، بذلك، في تشكيل مواقف بعض الساسة والزعماء...

ولعل أمام العالم الإسلامي، برغم دواعي الإحباط، فرصة طيبة لتجديد أفكاره، واستدعاء قدرته على التحدي والرهان، ورسم صورته المستقبلية من خلال ما يلي:

١ ـ التخطيط الإستراتيجي لثقافة التنمية (فنًّا وإعلامًا وتعليمًا وتربية).

٢- تكامل الخبرات والموارد التي توفر حصيلة من إمكانات التطور الإنتاجي، وتعيد تكافؤ التوزيع الخدمي.

٣- الدفع المتبادل لآليات التنمية، ورفع كفاءتها على مستويات متداخلة الاختصاصات (الاقتصاد والزراعة والصناعة والتجارة والسياحة والاستثمار) لتحقيق أكبر قدر من الاعتماد الذاتي، وزيادة الدخل القومي.

٤- فن إدارة الصراعات والمشكلات مع كل من الرأسمالية الغربية التي تسعى إلى السيطرة، والوسطاء المحليين الذين يمثلون جسرًا بين العالم الرأسمالي الغربي والبلدان الإسلامية التي تحاول أن تبني مستقبلها الثقافي الاقتصادي السياسي على أسس ذاتية.

وتحدد هذه الوسائل الإجرائية الأربع إطار إستراتيجية طويلة المدى، يتحقق، عن طريقها، الحضور الإسهامي للأمة في واقع الإنسان المعاصر، باعتبار هذا الحضور تصويبًا

حيويًّا للقيم إضافة إلى كونه تجسيدًا لمنجز من منجزات الوحدة الحضارية الإسلامية (ثقافيًّا، واقتصاديًّا، وسياسيًّا).

ولا بد من الانتباه، في الوقت نفسه، إلى عدد من المفاعلات الوظيفية المساعدة للحراك الإستراتيجي الكلي، حيث يبرز منها بصفة خاصة:

١ – تأسيس مناخ من الحساسية الروحية، صالح لاستعادة الشعور بالمسؤولية الأخلاقية عن تشكيل الواقع على نحو يشي بمستقبل مادي أفضل لأجيال الأمة (وذلك من خلال تعميق العلاقة بين الثقافة الدينية، والثقافة الجمالية الإبداعية، والثقافة الاجتماعية السلوكية).

٢- تأسيس قاعدة بحثية متينة، والعمل على تطبيق نتائج نجاحاتها العلمية، من خلال مؤسسات إنتاجية وطنية تتبنى تنفيذ الكشوف والابتكارات المتوائمة مع حاجات البيئة والمجتمع.

٣- تأسيس منهج خلاق في التعامل مع التدفق المعلوماتي بحيث تصب توظيفات هذا المنهج عبر تيار الوعي بالغايات الاجتماعية الحضارية للأمة، ولا يعمل على إرباط ذلك التيار وتشويشه واضطرابه.

إن العالم الإسلامي لم يزل، في شطر واسع منه، عالمًا يحتوي على ينابيع وثروات وإمكانات كثيرة، لم يحسن أحد، من داخله، اكتشافها وتوظيفها وتوجيه معطياتها. ويبرهن هذا على أن الفقر لم يكن يومًا جزءاً من التكوين المادي الطبيعي للأمة، بل كان، في أغلب الأحوال، جزءاً من الانسحاب الثقافي والفكري والقيمي لها. وما علينا الآن هو أن ننفي عنها هذا الانسحاب، ونعيد طاقة الحركة إلى آلتها العقلية. كأن مهاد الفعل المستقبلي أسير لتعبيره عن النشاط الإبداعي في وعيه المتصل باكتشاف نغمات التوافق بين الواقع والقيمة. وذلك دون انتزاع الواقع من سياق تحولاته التاريخية. وباستخلاص نموذج يشير الواقع فيه إلى عملية النمو أو التنمية، بينما تشير القيمة فيه إلى الثقافة أو المعرفة، يكتنه العقل جدلية العلاقة التي تربط الطرفين عبر تقابلهما، حيث

يناط بالفكر، عند هذه النقطة، مهمة التأصيل المعياري لتحديات الحاضر. وبدءاً من هذا التأصيل يعمل فعل المجاوزة على اختراق الجدار المنيع لمنظومة السيطرة/ التحكم، وعبورها. ولعل هذا المسعى الدءوب إلى صناعة الحضارة الجديرة بالإنسان، كما تراه الشخصية المسلمة، هو انتباه فريد إلى الحقيقة التي نم عنها قوله تعالى في كتابة الحكيم: ﴿وَسَخَّرَ لَكُم مَّا فِي السَّمَاوَاتِ وَمَا فِي الأَرْضِ جَمِيعًا مِّنْهُ إِنَّ فِي ذَلِكَ لآيَاتٍ لِّقَوْمٍ يَتَفَكَّرُونَ ﴾(٢٧).

الهوامش:

١ – من المهم الرجوع إلى إضاءات الدكتور حامد عبد الله ربيع في مقدمته اللافتة لكتاب ابن أبي الربيع المعروف باسم *سلوك المالك في تدبير الممالك*، دار الشعب، القاهرة، ١٩٨٠م. وتعد المقدمة تحليلاً مقارنًا بين النظرية السياسية الليبرالية، والنظرية السياسية الماركسية، والنظرية السياسية الإسلامية بما حاول حامد ربيع أن يؤصل لها من واقع كلام ابن أبي الربيع. ويقودنا هذا التحليل المقارن إلى فهم العلاقة بين مفهوم الثقافة، ومفهوم الحضارة، ومفهوم الدولة في الإسلام.

٢ – محمد عاطف غيث، *قاموس علم الاجتماع*، الهيئة المصرية العامة للكتاب، القاهرة، ١٩٧٩م، (ص ٥٨، ٥٩). وما بين القوسين إضافة من عندنا لتعديل تعريف «ما كيفر» كي يتوافق مع رؤية الإسلام للحضارة.

٣ – المصدر السابق، ص ١٤٨ – ١٤٩.

٤ – المصدر السابق، ص ٤٢٧. ويعرف التكامل الثقافي خاصة على أساس من اتساق الأنماط المعيارية بعضها مع البعض بينما يعرف التكامل المعياري على أساس من اتساق الأنماط المعيارية مع العمليات الدافعية على نحو يحقق الامتثال.

٥ – جوستاف جرونيباوم، *حضارة الإسلام*، ت: عبد العزيز توفيق جاويد، الألف كتاب الثاني، الهيئة المصرية العامة للكتاب، القاهرة، ١٩٩٤م، ص ٨٠ – ٨١.

٦ –دافيد لوبروتون، *أنثروبولجيا الجسد والحداثة*، ت: محمد عرب صاصيلا، المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر والتوزيع، بيروت، ١٩٩٣م، ص ١٣١ .

٧ – رولان بارت، *أساطير* ، ت: سيد عبد الخالق، الهيئة العامة لقصور ، القاهرة، ١٩٩٥م، ص ٦٨.

٨ – جاستون باشلار، *جماليات المكان*، ت: غالب هلسا، المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر، بيروت، ١٩٨٤م، ص ٦٧.

٩ – بول هيرست، جراهام طومبسون، *ما العولمة: الاقتصاد العالمي وإمكانات التحكم*، ت: فالح عبد الجبار، عالم المعرفة، الكويت، ٢٠٠١م، ص ١١٥، ١٦٦ .

١٠ – انظر محاججة أحمد طه خلف الله في كتابه *كيف نواجه العولمة* الهيئة المصرية العامة للكتاب، القاهرة، ٢٠٠٠م، ص ٥٦، ٥٧ ، ولاحظ أن هذه المحاججة وغيرها تسفر عن مواجهة العولمة بتبريرها ـ تبريرًا سطحيًّا – من منظور إسلامي فضفاض لا غير.

١١ – أحمد الموصلي، *الإسلامية والنظام العالمي*، مركز الدراسات الإستراتيجية والبحوث والتوثيق، بيروت، ١٩٩٢م، ص ٨٩، وقد توصل أحمد الموصلي إلى نتائج مهمة من خلال تحليله لبنية السلطة والعوامل المؤثرة في توازنات علاقاتها داخل العالم العربي والإسلامي.

١٢ – بيترتيلور، وكولن فيلنت، *الجغرافيا السياسية لعالمنا المعاصر*، ت: عبد السلام رضوان، وإسحاق عبيد، عالم المعرفة، الكويت، ٢٠٠٢م، ١/٢٤٧ .

١٣ – نصر محمد عارف، *التنمية من منظور متجدد*: التحيز ـ العولمة ـ ما بعد الحداثة، مركز الدراسات السياسية والاستراتيجية ـ الأهرام، القاهرة، ٢٠٠٢، ص ١٢٩.

١٤ – الانبياء/ ٩٢.

١٥ – آل عمران/١٠٣.

١٦ – الأنعام/١٥٩.

١٧ – صبحي الصالح، *الإسلام ومستقبل الحضارة*، دار الشورى، بيروت، ١٩٩٠، ص ٣٢٥، ٣٢٦.

١٨ – علي شريعتي، *العودة إلى الذات*، ت: إبراهيم الدسوقي شتا، الزهراء للأعلام العربي، القاهرة، ١٩٨٦، ص١٥٢ .

١٩ – هانس بيتر مارتين، وهارالد شومان، *فخ العولمة*، ت: عدنان عباس علي، عالم المعرفة، الكويت؛ ٢٠٠٣م، ص ٢٦٢ .

٢٠ – الأنعام/١٦٥ .

٢١ – الحجرات/ ١٣ .

٢٢ – جمال حمدان، *العالم الإسلامي المعاصر*، الهيئة المصرية للكتاب، القاهرة، ١٩٩٧، ص ١٧٠، ١٧١ .

٢٣ – فؤاد مرسي، *الرأسمالية تجدد نفسها*، عالم المعرفة، الكويت، ١٩٩٠، ص ١٤١ .

٢٤ – ريتشارد شاخت، *الاغتراب*، ت: كامل يوسف حسين، دار شرقيات، القاهرة، ١٩٩٥، ص ١٦١، وراجع تفصيلاً مفهوم روبرت بلونر للاغتراب .

٢٥ – ريتشارد شاخت، مصدر سابق، ص ١٧٦، وراجع صياغة ميرتون الحاسمة لمفهوم إميل دور كايم عن فقدان الاتجاه، ثم قارن ذلك بالتعديل الذي اقترحناه في سياق دراستنا إذ استبدلنا الخصائص بالأهداف والواقع المحيط بقدرات الأفراد لنتصور شكلاً جديدًا من أشكال فقدان الاتجاه الناتج عن ظاهرة العولمة .

٢٦ – العنكبوت/ ٦٩.

٢٧ – الجاثية/ ١٣ .