زهير المديني (*)

الـترجمـــة والثـــورة

حـول الترجمـة :

إنّ التاصيل في أيّ حقل من حقول العلوم والمعارف لا يكون دون بعث وسائل وآليات جديدة تسمح بإنشاء أساليب بحث وتقنيات عمل حديثة. و« حديث البعث »[1] هذا، لا يستقيم دون توسّل اللغة الكفيلة بإحيائه، وأدوات القراءة التي تسمح بتفجير مضامينه وأبعاده. ولا يبدو أنّ هناك ما هو أوفى ببعث « حديث »[2] غير الحفر في اللغة واستلهام الدلالات والمعاني من مَعِينِهَا الذي لا يَنْضَب، ما دام هناك فكر مولع بلغته وشغوف بأصالته، وإن كان هذا الفكر في كلّ ذلك يحتفي بلغة الآخر ولا يستنكف من الاختلاف والتعدّد.

إنّ دروب « البعث » في الحقل اللغوي متعدّدة، غير أنّ ما يهمّنا في حديثنا هو **الترجمة** بصفتها دربا من هذه الدروب. وحتى لا ينزاح هذا الحديث عن مقصوده، فيكفينا الإشارة إلى أنّ **الترجمة** التى نقتفيها ترنو إلى تأصيل[3] الفلسفة وليس نقلها أو تبنّى نموذج من نماذجها. ذلك أنّ الفلسفة، بعبارة المفكر المغربى طه عبد الرحمان: « لا تحيا فى القلوب إلاّ إذا تعلّقت بألفاظ اللغة تعلّق هذه الألفاظ بمعانيها »، كأنّ الفلسفة هى هذه المعانى نفسها، حتى أنّه يجوز القول بأنّ لفظية **الترجمية** وقصدية الفلسفة هما وجهان لحقيقة واحدة هى « الحقيقة اللغوية للإنسان »، فوجهها **الترجمى** هو اللفظ ووجهها الفلسفى هو القصد واللفظ فلسفته هى القصد[4]. وكما لو أنّ فعل **الترجمة** هو إنتاجٌ لنصٍّ بديل يسوّغ استئناف النظر في المسألة التي أثارتها لغة النص المترجم. هكذا يتحوّل فعل **الترجمة** إلى فعل إبداعى بمجرّد ما يتخلّص من سلطة المنقول ويعمل بمقتضى نهج تجديدي يرمى إلى تأصيل المعنى المزمع إنشاؤه فى أيّ مجال من المجالات التى يخوضها التفكير. ولعلّ ما يُقِظُّ فكر المثقّف العربى اليوم هو طائفة من المصطلحات الفلسفية المنقولة بلسانها الأصلى فى حروف عربية، بحيث يطلق عليها عادة بأنّها دخيلة. والحقيقة أنّ اللفظ وليس المعنى هو الذى يمكن عدّه دخيلا. ذلك ما يجعل من رؤية **طه عبد الرحمان** لعلاقة الفلسفة و**الترجمة** فى هذا المجال على قدر كبير من الأهمّية، لما تنبّه إليه من ضرورة البحث عن العمل التأصيلى الذى يسمح ببعث فلسفة أصيلة، ذلك أنّ: « التفلسف الحى يعيد إلينا الممارسة اللغوية بصورتها التقويمية الأصلية كما أنّ **الترجمة** الحية تعيد إلينا هذه الممارسة فى صورتها التحويلية الأصلية »[5]. لا بدّ إذن من اقتفاء الترجمة التأصيلية بحثا عن المورد اللغوي الكفيل بتأمين الصفات التجديدية للفلسفة.

(*) أستاذ فلسفة تونسي.

إنّ غاية هذا التقديم تكمن في كشف النقاب عن أهمية المبادرة إلى الترجمة على النحو الذي يسمح بنحت مصطلحات أصيلة قائمة في اللغة الأصلية، غير أنّها مغمورة خلف المصطلحات المنقولة من جرّاء اقتفاء أثر **الترجمة** التحصيلية أو الاكتفاء بـ**الترجمة** التوصيلية وفقا للتمييز الذي قدّمه طه عبد الرحمان. وتأتي محاولة **ترجمة** مصطلح Cosmopolitique من اللغة الفرنسية، إلى مصطلح « المعمورة السياسية » في اللغة العربية عوضا عن الاكتفاء بنقله عبر استخدام « الكوسموسياسي » كما هو رائج في الدراسات الأكاديمية بجامعاتنا.

الترجمة في فضاء الثورة: الكوسموسياسي – المعمورة السياسية

- ما فائدة الاهتمام بمبحث الكوسموسياسي في هذا الزمن بالذات، إن كان قد تناولتها مقاربات عديدة خلال أزمنة مضت وانقضت من غير أن تحقّق مبتغاها؟
- لماذا نحتاج إلى استئناف التفكير في الكوسموسياسي في بداية العشرية الثانية من الألفية الثالثة؟
- هل هناك اعتبارات مستجدّة لم تتوفّر عليها المقاربات الفلسفية التاريخية للكوسموسياسي؟

إنّ هذه الأسئلة بقدر ما تفتح أفقا جديدا أمام الفكر المعاصر لتناول الكوسموسياسي على نحو ملائم للظروف الراهنة، فإنّها تؤكّد في الآن ذاته على ضرورة أن يكون هذا التناول مفتوحا على ثقافات وتصوّرات تستبعد الاستثناء وتدرأ الإقصاء بتعلّة مواجهة التعصّب والنزعات الشوفينية أو حظر التطرّف ومقاومة الإرهاب.

هكذا ادّعت العديد من المقاربات في تناولها للمبحث الكوسموسياسي من منطلق اعتباره مبحثا غربيا قلبا وقالبا، رغم أنّ هناك من التناولات ما يفنّد هذا الادّعاء، ورغم أنّ المبحث ذاته لا يستقيم دون أن يحوي الاختلافات الثقافية والتنوّع الفكري.

ما فتئت الأطروحات السياسية الغربية المتمركزة حول ذاتها تلزم الآخر على النظر إليها، مستلهما منها ما يشدّه إليها، من غير أن يكون جديرا بأن يُنْظَرَ إليه على أنّه آخر، وإنّما يظلّ مجرّد مقلّد أو تابع. ينطبق هذا التمشي على مبحثنا أين يظهر من خلاله الكوسموسياسي على الطراز الغربي. ذلك أنّ الأوروبي يعتبر أكمل صورة للمعمورة ماثلة في الاتّحاد الأوروبي، بينما يراها الأمريكي قائمة في نظام عالمي وفق التصوّر الأمريكي. وبين هذا وذاك تضيع الهويّات الأخرى وتحتجب الاختلافات التي لا تعدو أن تكون بالنسبة إليهم سوى « هامش اختلاف » أو صورة غير وفية للاختلاف عديمة الجدارة كي تسهم في إنشاء كوني إنساني. بهذا يقع تهميشها أو إقصاؤها تماما. ومن هنا ينبعث من صميم هذه التصوّرات الحصرية والاستثنائية تساؤل محيّر: ما قيمة المعنى الذي تسوّغه هذه التصوّرات للكوسموسياسي؟

ماذا عن الحصر والاستثناء في ميدان يتنافر من حيث طبيعته ومقوّماته مع أيّ حصر وأيّ استثناء؟

ثمّ كيف نفسّر ما يحدث في هذه اللحظة بالذات (مفتتح العشرية الثانية من الألفية الثالثة) من مجرى التاريخ انطلاقا من ثورة ١٤ يناير في

تونس و٢٥ يناير في مصر وما يحدث على منوالهما في بقية الأقطار العربية من ليبيا واليمن إلى العراق وسوريا؟

هل يدخل منطق الثورة على النحو الذي حدثت به في خصوصيتها العربية الإسلامية في بناء معنى الكوسموسياسي الراهن؟

إنّ الإرادة التي خلناها اندثرت وانقطع الرجاء منها من جرّاء تدجينها وقهرها وبسبب إحكام السيطرة عليها، انبعثت فيها الحياة من جديد لتبعث الأمل مجدّدا في الإنسان العربي. وما الثورة التونسية، والثورة المصرية والليبية والسورية وغيرها في هذا السياق، إلاّ دليل على هذا الانبعاث وشاهد على نبض حياة يخفت حينا ويقوى أحيانا أخرى. تشكّل ثورة تونس أحد أهمّ العناصر التي ينبغي الاعتماد عليها إذا رمنا التفكير في الكوسموسياسي تفكيرا متناغما مع روح العصر. لكن لسائل أن يتساءل: ما مشروعية الاعتماد على مثال تونس والحال أنّها لا من حيث العدد السكاني ولا المساحة الجغرافية ولا الثقل الاستراتيجي والسياسي ما يخوّل لها أن تمثّل عنصرا همّا في بحثنا ؟

هل يصحّ النظر إلى المثال التونسي على أنّه عيّنة حقيقية يمكن الاستفادة منها في قراءة الكوسموسياسي على نحو جديد؟

إذا كان المغزى من الإحالة إلى المثال التونسي ينحصر في النظر إلى الثورة التونسية على نحو معزول ووفق وجهة خاصّة، فإنّ هذه التساؤلات تكون مشروعة، ولن يعود هناك ما يمنح هذه العيّنة قيمة حقيقية تسهم في تأصيل مبحثنا. لكن لو اعتبرنا الثورة التونسية قادحا أساسيا لثورة أشمل تتجاوز النطاق المحلّي إلى النطاق العربي الإسلامي، كما تشهد على ذلك الثوراتة في سائر البلدان العربية اليوم ، والتحرّكات التي انطلقت في الظهور لدى أغلب شعوبها، لانتفى كلّ مسوّغ لطرح هذه التساؤلات. وإنّما حريّ بنا أن نتأوّل هذا المشهد الثوري على نحو يسوّغ صورة كوسموسياسي جديد يفكّ ارتباطه مع الصورة التي ما فتئ الغرب يروّجها عن ذاته أكثر ممّا تكون مرتبطة بالكوسموسياسي الحقيقي. القصد من ذلك، أنّه يمكن أن يكون للشعوب والأنظمة السياسية من الاقتدار والتأثير الايجابيين ما يضع حدّا لهيمنة الغرب بطريقة تضاهي في قوّتها القوّة المضادّة التي تكرّسها الأنظمة العربية كي تصنع هيمنة الغرب اليوم. فلو تمكّن الثقل السياسي العربي الإسلامي من ممارسة تأثيره على النحو الذي يجدر به أن يكون، لتغيّرت المعادلة السياسية الدولية تماما. ذلك أنّ قوّة النظام الغربي لا تصنعها آلياته وأدواته فقط، وإنّما يوجد عنصر آخر يغذّها ويزيد في قوّتها ألا وهو سلبية الأنظمة السياسية العربية وضعفها ووهنها. لكن بمجرّد ما تمارس القوة السياسية العربية والإسلامية تأثيرها على نحو إيجابي وتأسيسي يتماشى مع إرادة شعوبها وينسجم مع طموحها المشروع في الحرية والإبداع، يحصل انقلاب في المعادلة الحالية التي تحكم علاقة الغرب والعرب. بحيث أنّ القوّة التي كانت موظّفة في اتّجاه قمع الإرادة الحقيقية للشعوب والتي كانت موجّهة لاختراق الطموح نحو الحرية يمكنها أن تصبح مصدر نهضة حقيقية وحداثة فعلية. يبدو تصوّر المعادلة المقصودة بسيط وواضح، لكن المغزى منه عظيم والأبعاد على درجة فائقة من السموّ. تقوم المعادلة على

عملية طرح سهلة: القوّة التي يتمتّع بها الغرب هي حاصل آليات وأدوات غربية مع تدجين وتسخير الأنظمة السياسية العربية. عندما نقوم بطرح العنصر الثاني ولا نبقي إلاّ على العنصر الأوّل يكون الناتج مزدوجا:

- قوّة الغرب تتحدّد من خلال آليات وأدوات غربية (علمية، تقنية..).
- قوّة العرب تتحدّد من خلال إرادة شعوبها وعقلهم الحرّ.

فالناتج الأولّ تتقلَّص قوّته بطرح وهن وضعف الأنظمة السياسية العربية، بينما يتقوّى الناتج الثاني من خلال ما يطرحه الأوّل الأمر الذي يسمح بانبعاث توازن جديد على مستوى المعمورة لا يشكّل غنما للعرب فحسب، وإنّما أيضا للغرب الذي يحتاج بالضرورة إلى الطرف الذي يتوقّف على وجوده تحقيق التوازن. وهكذا يمكن أن نتحدّث عن غنم كوني يشمل العرب والغرب، ولا يستثني أيّ إنسان مهما كان جنسه أو لونه أو ملّته أو عرقه. يحقّ لنا بالنتيجة، أن نفكّر في كوسموسياسي جديد ينسجم هذه المرّة مع الإنسان في كلّ مكان وعبر مختلف الأزمان ومهما كان تعدّد الملل والأديان.

يظهر أنّ المعمورة التي نبغيها ونطمح إلى أن تكون وطنا للجميع قد حطّمت صورة المعادلة الغربية معتبرة إيّاها معادلة مقلوبة إذا تبيّن لنا أنّ المعادلة الحقيقية تتعارض مع الإقصاء وتدرأ كلّ مسعى للتهميش. المعادلة التي يبلورها كوسموسياسي حقيقي لا تقوم على عملية طرح، وإنّما تعتمد على الجمع. جمع إرادة الشعوب وحقّها في الاختيار مع آليات وأدوات من صنعها ينتج عنه قوّة حقيقية تضاهي أيّ قوّة أخرى ما عدا فارق مبدئي يكمن في أنّ هذه القوّة لا تقوم في عنصر من عناصرها على إضعاف الآخر.

يتوفّر لدى الشعوب العربية إذن عنصر الإرادة والرغبة في الاختيار، لكن ما ينقص الآن من الناحية الإجرائية هو الآليات والأدوات. هذا العوز مؤقّت لأنّ العائق الذي كان يحول دون تملّك الآليات والأدوات يزول بمجرّد توفّر الإرادة والرغبة، أي أنّ هذا العنصر الأخير لن يترك المجال لمن يمنعه من الإبداع والخلق ممّا يسمح له التخلّص تدريجيا من التبعية التي دفع ثمنها باهضا وهي الذلّة والمسكنة.

ألا توضّح هذه المعادلة قيمة الثورة التونسية في هذا الزمن بالذات؟

أليس المغزى والأبعاد من هذه الثورة كفيل بأن تجعلها عظيمة من جهة موقعها، وجليلة بالنظر إلى فاعليها؟

إنّ الثورة التونسية فتحت الباب للشروع في التفكير على نحو غير مسبوق يطلق الأقلام من عقالها ويحرّر العقل من سياجه ويمنح المفكّر العربي المساحة التي يجدر به أن يشغلها ليس في المشهد الفكري الغربي ولا أيضا في المشهد الفكري العربي، وإنّما في الساحة الإنسانية بلا حصر ولا استثناء، أي في المعمورة بأسرها، لعلّ هذا الوضع الجديد هو الذي يدفعنا نحو إعادة التفكير في الكوسموسياسي بدءا من النظر في وجاهة استعمال المصطلح « كوسموسياسي » على نحو ما يرد به في اللغة الفرنسية وصولا إلى المغزى الذي نبتغيه معانقا للكوني، ليس كونيا غربيا وإنّما كوني إنساني.

أصول المبحث المعموري :

تمتدّ جذور مبحث المعمورة السياسية في أعماق النظام السياسي والاجتماعي للحياة البشرية منذ تشكّل الخطابات الفكرية والفلسفية على امتداد التاريخ الإنساني. وإذا كنّا نجد من الرؤى الفلسفية المعاصرة ما يفرد له أهمّية خاصّة على نحو ما برز ذلك مثلا في حقبة التنوير مع كانط[٦]، الذي كان له دون شكّ دورا مبدئيا في تأصيل الحقّ المعموري المعاصر[٧]، إلاّ أنّ ذلك لا يحجب عنّا أصالة المشروع المعموري ذاته وتغلغله في التراث الفكري الإنساني بالمعنى الكوني دون حصر أو استثناء. لقد ظلّ هذا المشروع ملازما تاريخيا للوجود الاجتماعي للإنسان، ويمكن أن نعثر على تجارب تاريخية تكشف عن مدى إيمان الإنسان بهذا المشروع في حقبات تاريخية مختلفة. ذلك أنّ الإمبراطورية الرومانية[٨] مثلا، والإمبراطورية العثمانية[٩] يعبّران إلى حدّ ما عن المسعى نحو إيجاد صيغة تماثل المعمورة السياسية. ومن مقتضيات هذه الصيغة أن تجمع البشر داخل فضاء سياسي مشترك يقوم على دستور كوني. لكن مع أنّ هذا المسعى لم يخل من أساليب تسلّطية واستعبادية تتعارض مع مبتغى المواطنة العالمية من الناحية الفعلية، إلاّ أنّنا نعثر في هذين المثالين من الناحية الشكلية على الأقلّ، على بعض الشروط التي تسمح بجعل مشروع المعمورة السياسية مشروعا ممكنا وقابلا للحصول. ومن أهمّ هذه الشروط هي القوانين السياسية الكلية ومبادئ عامّة للحكم على نحو يسمح بالتعايش السلمي لمختلف الأنظمة السياسية ولسائر المجموعات البشرية على اختلاف ألوانها ولغاتها وعاداتها. يترجم هذان المثالان واقعين مختلفين ويعكسان تباينات عميقة في الظروف التاريخية التي حفّت بوجودهما، ومع ذلك نعثر على أساس مشترك وهدف واحد يجمعهما، ذلك أنّ كليهما أرسى مقوّمات إمبراطوريته على أساس نظام سياسي واحد، وكلاهما كابد من أجل لمّ شمل البشر داخل إطار سياسي موحّد مهما كانت الفروق القائمة بين الناس ومهما كانت اختلافاتهم.

لا يمكننا التغاضي أيضا، عن الاعتقاد الذي ركّزته بعض التصوّرات التاريخية التي قامت على التسليم بأنّ الحقّ المعموري ليس سوى الحقّ الذي تضمنه تصوّر الجمهورية الكونية على الطراز المسيحي، أو ما يسمّى بـ« مدينة الله »[١٠]. فتصوّر الجماعة الطبيعية الكونية على أنّها تحقيق للكنيسة المسيحية وصلتها القوية بالإمبراطورية الرومانية المقدّسة، والبرهنة على أنّ العقيدة المسيحية بمثابة ديانة طبيعية ممّا برّر ضرورة تنصير العالم، كلّ ذلك يكشف عن أنّ الاعتقاد في مذهب « مدينة الله » يشكّل أساسا تيولوجيا لتصوّر المعمورة على النحو الذي تطمح إليه أوروبا المسيحية. وإن كان ذلك بدافع الحدّ من الخطورة التي كانت تمارسها الإمبراطورية العثمانية التي كانت تهدّد أوروبا آنذاك، إلاّ أنه لا يمكن أن يحجب عنّا ما مهّدت له بعض التصوّرات لترسيخ صورة كونية وفق رؤية الأوروبي والغربي عموما، **فليبنيتز** مثلا، لم يخفِ ضرورة إعادة بعث الإمبراطورية المقدّسة باسم أوروبا الحاضر والمستقبل. الأمر نفسه طرحه الأب **سان بيار**، عندما طالب بشنّ حرب ضدّ الأتراك من أجل رفع راية الكنيسة المسيحية والحفاظ على سيادة أوروبا سيادة مطلقة.

إنّ هذه الإحالات، وإن كانت تسعفنا ببعض الشواهد التي تسهم في بلورة دلالة المعمورة، إلاّ أنّها لا تضاهي ما قدّمته لنا الفلسفة الرواقية في خصوص مشروع المعمورة. فقد آمنت هذه الفلسفة بفكرة الحياة الواحدة في العالم الواحد، وعلى النظر إلى« العالم » بصفته مكانا مشتركا بين كلّ البشر. إذ لكلّ إنسان الحق في أن يقطن العالم وينعم بالسلم والتعايش المنسجم مع الآخرين طالما أنّ كلّ إنسان مواطن في العالم؛ وانطلاقا من هذه الفكرة ينشأ تصوّر المعمورة. وقد استجاب هذا التصوّر في واقع الأمر إلى مطلب الكوني الذي ماانفكّ يراود العقل منذ أن نشأت الصراعات بين البشر عامة والحروب بين الدول بصفة خاصّة. فحين اعتبرت المدرسة الرواقية أنّ العقل هو الأساس الذي يشترك فيه جميع البشر على نحو متساوٍ ودون تمييز، وإنّه ما بفضله يمكن ضمان الحقوق الإنسانية بالتساوي بين الجميع، فإنّها أرادت الدفاع عن فكرة كون العالم برمّته وطنا واحدا من حقّ كلّ إنسان أن ينعم فيه بالحرية بموجب ذلك يغدو مواطنا عالميا دون اعتبار الجنس أو اللون أو الثقافة أو اللغة. ليس ممكنا بلوغ هذه الغاية بغير الحكمة الرواقية وقوامها التصرّف بصورة منسجمة مع الفضيلة، أي الحياة وفق توجيه العقل الذي ينتج الأفكار وينظّمها ويتحكّم في الكون. لقد عبّر التراث الرواقي عن أنّ المعمورة وطن لجميع البشر، قال **ابيكتات** Epictète مثلا: « إنّ من يعي ما في العالم من تدبير يدرك أنّ أعظم الأُسَر وأوسعها هي المتكوّنة من الله والناس، فالله ألقى بذوره، ليس فقط في أبي وجدّي وسلالتي، وإنّما في كلّ مخلوق وكلّ ما ينمو على وجه الأرض، وبصفة خاصّة الكائنات العاقلة بما أنّها قريبة منه بفضل العقل، فهي وحدها التي تشارك الله بطبعها في حياة موحّدة. أتساءل: لماذا لا يجيب مثل هذا الإنسان: إنّني من العالم وإنّني ابن الله»[11]. يظهر العالم، في هذا القول خاضعا إلى تدبير مسبق ومحكم صادر من الله على نحو يجعله موسوما بالاكتمال والتمام. ومن هذا القول نتبيّن أنّ **ابيكتات** أرجع فعل التدبير إلى مصدر غيبي[12] ومتعالٍ، وهو لا يعبّر فحسب عن العمق الميتافيزيقي الذي ينشدّ إليه الشأن الإنساني، وإنّما يعبّر أيضا عن رغبة في إضفاء طابع الإطلاق والكمال على عالم ينتمي إليه جميع البشر على شاكلة انتماء الأفراد إلى أسرٍ، غير أنّ الفارق يكمن في اختلاف حجم أسرة المعمورة عن الأسرة الأبوية. فالأسرة المتكوّنة من عدد معيّن من الأفراد هي الخلية الدنيا في المجتمع، بينما الأسرة المتكوّنة من الله ومن جميع البشر هي أعظم أسرة وهي أكثر الأسر اتّساعا، ولذلك فإنّ مجالها هو المعمورة بأسرها. وأمّا إذا كانت القرابة التي تصل الأفراد بعضهم ببعض في الأسرة هي قرابة الدم، فإنّ القرابة التي تربط البشر في العالم هي العقل. فالعقل بالنسبة إلى البشر في العالم بمنزلة الدم بالنسبة إلى أفراد الأسرة في المجتمع. وأمّا إذا كان الأفراد في الأسرة الواحدة يشاركون آباءهم في البنية الوراثية والطبيعة الجينية بما يؤسّس خاصية القرابة ويعزّز أواصر الارتباط بينهم، فإنّ جميع البشر في العالم يشاركون الله (خالقهم وهو بمنزلة الأب في الأسرة) في طبيعة موحّدة تمنحهم أساس التعايش وتعزّز تعاونهم بناء على العقل. تكشف هذه المماثلة بين العالم والأسرة أو بين القرابة التي أساسها الدم والقرابة التي أساسها العقل عن

رغبة في إرساء قاعدة التواصل البشري في العالم على أساس موحّد ومطلق، يقول **ابيكتات**: « **إنّني ابن العالم وإنّني ابن الله** »[١٣]. هكذا، فإنّ العقل في الفلسفة الرواقية هو مصدر تشريع القوانين، وأساس تنظيم العلاقات السياسية بين البشر، وهي تنطلق من التسليم بأنّ المعمورة بمثابة مدينة واحدة، وبأنّها أشبه بمدينة مثالية ويتساوى فيها جميع البشر في التمتّع بحقوق المواطنة.

إذًا تبيّن أنّ مشروع المعمورة السياسية ظلّ ملازما للفكر الإنساني منذ أقدم التجارب السياسية للشعوب بمختلف حضاراتها وإبداعاتها، فذلك يثبت أنّه من غير الممكن قصره على فكر محدّد أو على لغة بعينها. لا بدّ من النظر إلى المشروع في مغزاه الكوني الذي لا يتعارض مع خصوصيات الشعوب والأمم. يتجلّى الكوني في اللحظة التي تتوّج فيها حرية الإرادة الإنسانية مبتغاها على صعيد الحياة الاجتماعية في ظلّ دستور كوني تقوم عليه سياسة المعمورة[١٤]. بهذا يحقّ لكلّ جيل من الأجيال البشرية المتعاقبة تاريخيا أن يضع في اعتباره مثل هذه الفكرة على نحو يضمن التواصل والتعايش بين الناس ويؤمّن التبادل والانفتاح على الغير. كما لو أنّ البشر، أدركوا منذ البداية أنّ السلام الكوني مبتغى أقصى لوجودهم، وأنّه من شروط تحقيق هذا المبتغى الوعي بالحاجة إلى معاملة بعضهم البعض على أسّ ضرب من الحقّ المعموري الذي هو بمثابة قوام العدل. فأواصر الصلة بين العدل والحقّ المعموري تبدو على قدر فائق من العمق بحيث يختلّ العدل في حالة تغييب الحقّ المعموري، وينتفي الحقّ المعموري بفقدان العدل.

المعمورة السياسية والكوسموسياسي

ما الذي يبرّر اختيار « المعمورة السياسية » على أنّه المصطلح المقابل في اللغة العربية لـ: « Cosmopolitique» في اللغة الفرنسية؟

عرّبنا الكلمة الفرنسيّة[١٥] cosmo بمصطلح «المعمورة» الذي اقتبسناه من مدوّنة الفارابي والكلمة الفرنسية politique بمصطلح « سياسة » ممّا يتيح الحصول على مصطلح « سياسة المعمورة » في اللغة العربية مقابل كلمة cosmopolitique في اللغة الفرنسية.

إنّ استخدام مصطلح « المعمورة السياسية » في هذا السياق يدخل في نطاق ضرب من التخصيص اللغوي الذي يُزْمَعُ من خلاله تأصيل ما يمكن تسميته بالحقّ المعموري (الحقّ الكوسموسياسي) ضمن واقع فكري وثقافي عربي قادر على أن ينهل من التراث الإنساني بطريقة تتناسب مع احتياجاته وتسهم في الآن نفسه في إثراء هذا التراث الإنساني. فالعمل التأصيلي لا يغتني بإبداع الآخر فحسب، وإنّما يسهم أيضا في إثراء التراث الفكري الإنساني.

فماذا يعني مصطلح المعمورة في المعجمية اللغوية ؟

مصطلح المعمورة من جذر عَمَرَ، والعين والميم والراء أصلان صحيحان[١٦]، أحدهما يدلُّ على بقاءٍ وامتداد زمان، والآخر على شيءٍ يعلو، من صوتٍ أو غيره. العُمْر هو الحياة، وهو العَمْر أيضاً. ويقال: عَمِرَ الناسُ: طالت أعمارُهم. نتحدّث أيضا عن عِمارة الأرض، يقال عَمَرَ الناسُ الأرضَ عِمارةً، وهم يَعْمُرُونها، وهي عامرة

معمورةٌ. وقولهم عامرة، محمولٌ على عَمَرتِ الأرضُ، والمعمورة من عُمِرت. والاسم والمصدر العُمْران: واستَعمر الله تعالى الناسَ في الأرض ليعمرُوها[١٧].

وأَعْمَرْتُ الأَرضَ: وجدتها عامرةً[١٨]. وعَمَرْت الخَرابَ أَعْمُره عِمارةً، فهو عامِرٌ أي مَعْمورٌ، ويقال لساكن الدار: عامِرٌ، والجمع عُمّار[١٩].

وقد ورد في القرآن الكريم:

﴿هُوَ أَنشَأَكُم مِّنَ ٱلْأَرْضِ وَٱسْتَعْمَرَكُمْ فِيهَا ﴿٦١﴾﴾[٢٠]؛ أَي أَذِن لكم في عِمارتها واستخراجِ قومِكم منها وجعَلَكم عُمَّارَها. والاستعمار: الإعمار، أي جعلكم عامريها، فالسين والتاء للمبالغة كالتي في استبقى واستفاق. ومعنى الإعمار أنهم جعلوا الأرض عامرة بالبناء والغرس والزرع لأن ذلك يعد تعميرا للأرض حتى سمي الحرث عمارة لأن المقصود منه عمر الأرض[٢١].

والعُمْرة: الزيارَةُ، والمُعْتَمِرُ: الزائرُ، والقاصِدُ للشيءِ. والتَّحِيَّةُ، كالعَمار مأخوذة من الاعْتِمار، وهو الزيارة، ومعنى اعْتَمر في قصد البيت أَنه إِنما خُصَّ بهذا لأَنه قصد بعمل في موضع عامر، واعْتَمره أَي زارَه؛ يقال: أَتانا فلان مُعْتَمِراً أَي زائراً، ويقال للاعْتِمار: القصد. واعْتَمَر الأَمْرَ: أَمَّه وقصد له[٢٢].

ما الذي توحي به هذا المعاني التي يمكن أن تُحْمَلَ على مصطلح المعمورة ؟

أبعاد المعمورة السياسية :

بناء على هذه التحديدات يمكن أن نسجّل بعض الأبعاد المرتبطة باختيار مصطلح المعمورة السياسية انطلاقا من الملاحظات الأساسية:

أوّلا: أنّه في استخدامنا لفظ « المعمورة »، نجد تخصيصا مقصودا يتّجه صوب الإنسان، لأنّ ما يهمّنا على وجه التحديد هو الإنسان في وجوده النوعي وعلاقاته والكيفية التي بها يعمّر الكون أو يجعله معمورا بصورة متناسبة مع انتظاراته ورهاناته الايتيقية.

ثانيا: أنّ المعاني المرتبطة بمصطلح المعمورة تتأسّس على أمرين غير مستقلّين ولا يمكن أن ينفصلا عن بعضهما، هما الساحة الأرضية والإنسان بصفته قاطن أو مقيم فيها.

ثالثا: التواشج القائم بين مصطلح المعمورة حين يفيد الإعمار والتعمير وما يناقض الخراب والوحشة من جهة، وبين ما يوحي به مصطلح السياسة من معاني، أهمّها أنّ السياسة تعني: « القيامُ على الشيء بما يُصْلِحه »[٢٣]، كما تفيد التدبير والتوجيه والتنظيم الذي يشمل جماعة ويخصّ وضعا تكثر فيه المنافع ووتتعدّد ضمنه المصالح وتتعقّد العلاقات.

رابعا: أنّ من بين الدلالات الرئيسية للمعمورة هي التي تقوم على تأصيل علاقة الإنسان بالإنسان على نحو يضمن التزاور واللقاء من جهة أولى، ويرسي ركائز التواصل السلمي والتعايش المشترك من جهة ثانية. يبرز هذا المغزى المزدوج في مظهر العمار والتحيّة، وفي الإعمار الذي يحمل البشر على التعاون.

أهمّية هذه التحديدات المفهومية لمصطلح المعمورة تكشف عمّا يحمله من كثافة دلالية لا تثبت فقط، أنّ التنقيب في حقل اللغة هو السبيل إلى اكتشاف ثرائها، بل تبرهن أيضا على أنّ الاغتناء الذي يشهده المصطلح يكمن في الوعي بثراء اللغة.

ولعلّ ما تسعفنا به الفلسفة العربية الإسلامية من خلال الاشتغال على مفهوم المعمورة الفاضلة[٢٤] كفيل بتوضيح ما نسعى إلى تحقيقه بالنسبة إلى المعمورة السياسية بدلا من استخدام مصطلح «الكوسموسياسي» .

أصالة المعمورة السياسية في الفلسفة العربية الإسلامية :

نعثر على استخدام مصطلح المعمورة في فلسفة **الفارابي**. ذلك أنّ المعمورة هي أعلى درجة تستطيع الاجتماعات البشرية أن تبلغها وأكمل مرحلة تحقّقها الأنظمة السياسية. وقد ورد استخدام اللفظ في كتاباته للتعبير عن الاجتماعات العظمى التي تتألّف من مجموع الأمم التي اكتملت فيها المجتمعات ولم يعد هناك ما يسبّب اضطرابها أو تناحرها. وفي هذا السياق، تتّخذ خاصية الكمال مظهرين متلازمين: المظهر الأوّل هو « الاجتماع » الذي بدونه لا يستقيم الوجود الإنساني، والمظهر الثاني هو التعاون الذي لا يتواصل الوجود الاجتماعي ولا يستمرّ بمعزل عنه. وتبعا، فإنّه إذا كان الاجتماع تنبثق عنه الجماعات الإنسانية بمختلف أصنافها (أي العظمى والوسطى والصغرى) الذي يمكن انطلاقا منه بناء كلّ من العلم الإنساني والعلم المدني[٢٥]، فإنّ التعاون سيكون ما يمثّل السبيل إلى حفظ النوع وإلى تحقيق الوجود الاجتماعي للإنسان على أفضل ما يكون، وشرط ذلك هو« **التعاون على الأشياء التي تنال بها السعادة في الحقيقة** » [٢٦].

فإن تأمّلنا المظهر الأول جيّدا ، وهو الاجتماع، نتبيّن بأنّ **الفارابي** يستخدم معيارا تصنيفيا للمجتمعات يسمح بالمفاضلة بين أصناف يتّخذها الاجتماع وأسّ التصنيف هنا هو الاتّساع والشمول. فكلّما اشتمل الاجتماع على جماعات إنسانية أكثر اعْتُبِرَ أَكْمَلَ وذلك ما يفسّر التمييز بين أدنى الجماعات الإنسانية مرتبة وأفضلها على أساس اتّساعها؛ فثمّت الاجتماعات الصغرى التي هي أوّل مراتب الكمال وتمثّلها المدينة، وثمّت الاجتماعات الوسطى التي هي أعلى مرتبة من الصغرى وتمثّلها الأمّة، أمّا الاجتماعات العظمى التي هي أعلى مراتب الكمال على الإطلاق فتمثّلها المعمورة المشتملة على جماعة من الأمم، في هذا الصدد يقول الفارابي: « **الجماعات الإنسانية، منها عظمى، ومنها وسطى، ومنها صغرى، والجماعة العظمى هي جماعة أمم كثيرة تجتمع وتتعاون. والوسطى هي الأمّة، والصغرى هي التي تحوزها المدينة. وهذه الثلاثة هي الجماعات الكاملة** »[٢٧]، ولنتأمّل المظهر الثاني وهو التعاون. أليس تتويج هذه المراتب في الحياة المدنية من الناحية السياسية يستدعي حضوره.

إنّ التعاون بمثابة مصدر يستمدّ منه التصنيف شرعيته بما أنّ أفضل درجات التعاون تكون دائما في أوسع اجتماع (أي بين أكثر عدد ممكن من البشر). بحيث إذا كان التعاون بين عدد محدود من الناس أيسر من التعاون بين عدد أكبر، فإنّ تحقيق هذا المطلب في المعمورة كلّها وبين كلّ أعضاء البشرية يكون بالضرورة أسمى درجات الاجتماع وأفضل الجماعات الإنسانية. فالإنسان لوحده غير قادر على تحقيق احتياجاته وكمالاته، فلا بدّ له من الاجتماع والاشتراك مع غيره في تلبيتها:« **إذ جميع الكمالات ليس يمكن (للإنسان) أن يبلغها وحده بانفراده، دون معاونة ناس**

كثيرين له...وأنّه لذلك يحتاج كلّ إنسان في ما لـه أن يبلـغ مـن هـذا الكـمال إلى مجـاورة نـاس آخـرين، واجتماعه معهم. وكـذلك في الفطـرة الطبيعيـة لهـذا الحيوان أن يأوي ويسكن مجـاورا لمـن هـو في نوعـه، فلذلك يسمّى الحيوان الإنسي والحيوان المدني »[٢٨].

لذلك اعتبر **الفارابي** أنّ هذه الجماعات المتفاوتة كمالا بحسب اتّساع نطاق التعاون بين البشر واتّساع دائرة الاجتماع هي الجديرة بأن تجسّم الجماعات الكاملة، بداية من المدينة التي تعدّ « أوّل مراتب الكمالات »[٢٩] وصولا إلى المعمورة التي هي « **جماعة من أمم كثيرة، أي عبارة عن المجتمع الإنساني بأسره**»[٣٠]. وهنا لا بدّ من التنصيص على أنّ مقصد التعاون الاجتماعي (الذي يوجّه البشرية نحو هدف مشترك) هو « العيش معا » أو « العيش سويّا »، في كنف سلام كوني. لا يكمن هذا السلام في التعاون ذاته، وإنّما كلّ ذلك هو أقرب إلى وسائل في سبيل تحقيق غاية قصوى تحدّدت بمقتضى تدبير فوق إنساني نظّم المعمورة تنظيما متقنا وكاملا. وبمجرّد ما يدرك الإنسان طبيعة هذا التدبير ومغزاه بناء على تملّك الفضائل المؤدّية إلى السعادة، يكون بمقدوره حينئذ الانتقال من المدينة الفاضلة إلى الأمّة التي « **تتعاون مدنها كلّها على ما تنال به السعادة، (و) هي الأمّة الفاضلة، وكذلك المعمورة الفاضلة، إنّما تكون إذا كانت الأمم التي فيها تتعاون على بلوغ السعادة** »[٣١]. الغاية القصوى هي السعادة، وسبل التوصّل إليها هي الفضائل[٣٢]، في حين تكون « المعمورة » الفاضلة المجال الذي تتحقّق فيه وتبلغ المعمورة بواسطة هذه الفضائل ذروة كمالها وتمام نظامها حيث تصير مجموعة الأمم التي تتكوّن منها المعمورة السياسية فاضلة[٣٣] والتي يعمّها الخير وينعم فيها جميع البشر بالسعادة.

إنّ غرض هذه الإحالة لا يكمن في الوقوف على رؤية الفارابي السياسية، وإنّما إبراز المصدر الذي يمكن أن نستلهم منه أسّ المصطلح الذي نروم استخدامه في المجال السياسي وفق مغزى كوني ألا وهو مصطلح « المعمورة السياسية ».

تحيل المعمورة السياسية على دلالة محددة تقوم على الاعتقاد في وحدة البشرية والحقّ المشترك في الانتماء إلى عالم واحد. من أجل ذلك يكون المواطن العالمي الذي هو قاطن المعمورة، هو المواطن الذي يؤمن بحقّ كل إنسان بصفته النوعية في التمتّع بكلّ ما يوجد في العالم لأنّ فكرة النوع الإنساني هي الرابطة الجوهرية التي تجعل من جميع البشر في كلّ مكان من المعمورة وفي كلّ زمان يشتركون في الانتماء إلى عالم واحد. ولا يعدّ هذا المعنى جديدا، لأنّ الفكر الفلسفي تناوله بالبحث منذ أمد بعيد ولا زال يبحث فيه إلى اليوم، حتّى أنّه يمكن القول بكون البحث في المعمورة السياسية ما انفكّ يمثّل هاجسا ملازما للفلسفة السياسية دون أن يقتصر الأمر على توجّه واحد أو ثقافة بعينها[٣٤].

يظهر أنّ مشروع المعمورة السياسية هو مشروع الإنسان المتطلّع إلى أن يكون مواطنا في العالم كما طرح ذلك الفكر الرواقي، أو هو مشروع قاطن المعمورة الفاضلة على نحو ما صاغها الفارابي. لا يهمّ في ذلك اختلاف اللغات أو الملل أو الألوان، بل ما يهمّ بالأساس هو معرفة النهج السياسي، الذي بواسطته ترتقي الاجتماعات البشرية إلى أكمل تنظيم لها وأكثرها

ضمانا للتعايش في كنف التعاون والانسجام بين قاطني المعمورة. وكلّما تعمّق التعاون بين البشر وانتفت الضغائن بشكل يجعل كلّ إنسان متمتّعا بالحقوق نفسها في كلّ شعب، وبالنسبة إلى أيّ أمّة من الأمم، إلاّ وهيّأ ذلك لحلول السلام الداخلي والخارجي، فما إنْ تقترب دول المعمورة من هذا المطلب أكثر فأكثر بطريقة تدفع مختلف الأمم نحو الاتّحاد والاتّفاق حول قواعد التعامل والتواصل، دون أن يتعارض ذلك مع استقلاليتها وسيادتها الخاصّة، حتّى ينبثق عن ذلك نشأة « المعمورة الفاضلة » بصفتها أعظم أشكال الاجتماعات الإنسانية التي تتوّج أكمل الأنظمة السياسية وأكثرها صلاحا للبشرية. لكن مثل هذا الطموح يصبح مستعصيا في ظلّ هيمنة بعض النزعات العرقية الضيّقة وغلبة أطماع السيادة والاستئثار بالخيرات على نحو يجعل غاية بعض المجتمعات منحصرة في تحقيق سعادتها على حساب شقاء الآخرين[٣٥]. فما تواجهه العلاقات البشرية من أزمات متتالية بالنظر إلى ما أصبح يسيطر على الأوضاع الوطنية (داخل الحدود المحلّية للدول) والأوضاع العالمية (في الكوكب برمّته) من تقلّبات واضطرابات يفسّر في الميدان السياسي التنوّع الضخم والاختلاف العميق الذي يطبع الأفكار والمواقف. إنّ التطرّق إلى هذا المبحث يدفع إلى ملاحظة مفارقة تخترقه. وهي تتمثّل في أنّ ما تشهده الإمكانيات التقنية والعلمية من تطوّرات كفيلة بتأمين كلّ ما تحتاج إليه البشرية من نِعَمٍ وخيرات مادّية ومن التمتّع بالقيم الروحية (مثل الحقّ والمساواة والعدالة)، وفي أنّ هذه الإمكانيات أدّت في الواقع إلى انتشار الفاقة والفقر، وإلى انتهاك سيادة الدول وسلب حقوق المواطن، وتفشّي الدمار والحروب ومختلف أشكال التسلّط والعدوان.

راهنية المعمورة السياسية :

ينبغي إخضاع فكرة المعمورة إلى إحداثيات فكرية غير غربية تهتدي ببيانات هدفها إرساء أرضية جديدة للتفكير في المعمورة السياسية على نحو يفكّ الارتباط بينها وبين الاعتقاد في جذورها الغربية. إنّ المعمورة المزمع إنشاؤها بهذا الشكل لا تقصي أيّ اختلاف ولا تعترض على أيّ تنوّع بقدر ما تتأسّس عليهما. من هنا، تكمن راهنية هذا المبحث في ما تشهده الساحة العالمية اليوم والعلاقات بين الدول من توتّرات وصراعات تجعل من أوكد المطالب التي يطرحها الفكر الفلسفي السياسي الطموح إلى مثل هذا المشروع الذي يوجّه عنايته إلى الإنسان وإلى المجتمع الشامل وإلى الحياة السياسية في المعمورة. فإذا هناك بعض التوجّهات التي تعمل على جعل هذا المشروع حكرا على إقليم أو جهة من جهات المعمورة دون غيرها[٣٦] على نحو ما يبرز مثلا في عدد من الأطروحات الغربية، فإنّ ذلك لا يتناسب بتاتا مع المقوّمات الأصلية لسياسة المعمورة. إنّ الهدف الأقصى لهذه السياسة هو أن يعمّ السلم كافة أرجاء المعمورة بناء على بلوغ الوضع الذي يعتبر فيه الإنسان نفسه مواطنا في دولته وعضوا في مجتمع مواطني العالم.

ولو نظرنا اليوم في الضرورة الملحّة التي تُعْزى إلى مسألة السلم، لأدركنا بوضوح أنّ هذه الضرورة هي جعلت طموح الإنسان متعلّقا أشدّ التعلّق بـ« سياسة المعمورة » البشرية لما تشتمل

عليه من بعد كوني تنزع البشرية من خلاله نحو سلام يراهن على دوام والاستمرار.

إنّ مجتمع الأمم الذي يشمل شتّى دول المعمورة هو المبتغى الذي يقود إليه تقدّم الإنسان التاريخي وترمي إلى تحقيقه الاتّحادات المدنية على مرّ أجيال متعاقبة. ومع أنّ فكرة هذا الاتّحاد الشامل غير ممكنة التحقيق وليست قابلة على الأقلّ في الزمن الحالي لأن تتجسّد على أرض الواقع واقعا قائم الذات يحكم الوجود السياسي للبشر ، إلاّ أنّها « تشكّل الطّريقة التي ليس منها بدٌّ للخروج من القلق الذي أوقع فيه البشر بعضهم بعضا، والتي تجبر الدّول على القبول بهذا الحلّ (حتّى وإن كانت هذه الخطوة تكلّفهم الكثير) » [٣٧]. لقد تأسّس في واقع الأمر الإقرار الطموح بهذا على رؤية الفيلسوف في تصوّره للواقع البشري وفي استشرافه لمعمورة سياسية خالية من الضغائن والحروب في ظلّ انتشار السلام الدائم.

= = = = = = = = = = = =

الهوامش :

١- انظر: **محمود المسعدي** في روايته **حدث أبو هريرة قال**...دار الجنوب للنشر، تونس ٢٠٠٠. « حديث البعث »، مصطلح استخدمه الأديب التونسي في مفتتح الرواية « حديث البعث الأول » ص٣٩، وفي آخر الرواية: « حديث البعث الآخر » ص١٧١.

٢- الحديث: هذا المصطلح في حدّ ذاته يمثّل دليلا على ثراء اللغة ما دام يُحْمَلُ على معنى لساني يفيد القول والخطاب وعلى معنى ابيستمي يفيد انبجاس حدث في قطيعة مع ما سبقه ليعبّر عن نفسه بصفته لم يكن موجودا، وقد ورد في « **لسان العرب** » **لابن منظور** أنّ الحديثُ: هو « الجديدُ من الأَشياء ». والحديث: هو الخَبَرُ يأْتي على القليل والكثير، والجمع: أَحاديثُ.

٣- يتحدّث **طه عبد الرحمان** عن خصائص تجديدية للفلسفة تتمثّل في «النموذجية» و« القصدية» و« الاتساعية » و« الاتصالية »، وتختلف ضروب ترجمة الفلسفة باختلاف وجوه مراعاتها للصفات التجديدية للفلسفة. ومن هنا يمكن التفرقة بين ثلاثة أنماط للترجمة: الترجمة التحصيلية، وهي التي لا تراعي «أيّة صفة من الصفات التجديدية للفلسفة » والنمط الثاني هو الترجمة التوصيلية التي « قد تراعي بعض هذه الصفات التجديدية للفلسفة »، والنمط الثالث هو الترجمة التأصيلية التي « تراعي جميع الصفات التجديدية للفلسفة ». (انظر طه عبد الرحمان، **فقه الفلسفة: الفلسفة الترجمة**، الفصل الأول من الباب الثالث: النموذج النظري للترجمة العربية للنص الفلسفي، ص ص٢٩٧- ٣٠٢، المركز الثقافي العربي، ط١، ١٩٩٥.

٤- انظر: طه عبد الرحمان، « **فقه الفلسفة** »: **الفلسفة والترجمة**، المركز الثقافي العربي، ط١، ١٩٩٥، ص٣٥٤-٣٥٥.

٥- انظر المرجع نفسه، ص-٣٥٥.

٦- تجدر الملاحظة إلى أنّ الرؤية الكانطية للمعمورة السياسية هو موضوع رسالة الماجستير التي قدّمتها ووقع مناقشتها في الجامعة التونسية تحت عنوان: « مفهوم الكوسموسياسي لدى كانط من خلال فكرة تاريخ كوني من وجهة نظر كوسموسياسية»، علما وأنّ الفكرة الرئيسية لمقدّمة الرسالة تناولت مسألة ترجمة مصطلح Cosmopolitique في اللغة الفرنسية إلى مصطلح المعمورة السياسية في اللغة العربية.

٧- الحقّ المعموري المبني على مبدأ الضيافة عند كانط، فهذا المبدأ يشكّل موضوعا رئيسا من مواضيع المشروع الذي طرحه كانط حول السلام الدائم بين الشعوب في مؤلّفه

« مشروع للسلام الدائم »، فهو محور المادة النهائية الثالثة التي طرح من خلالها كانط منزلة الأجنبي وحقّه في التمتّع بامتيازات الزيارة في ظلّ شروط يتوقّف عليها حقّ الزيارة ذاته.

٨- مع تزايد الولايات والشعوب التي تتكون منها الإمبراطورية واتساعها كان لابد من إرساء قواعد النظام القانوني، « قانون الشعوب » الذي استمد قواعده من المبادئ العامة والمثل القانونية السائدة وقد أعطي سكان الولايات التي تخضع للإمبراطورية صفة المواطنين.

٩- تمتد على معظم ما يشكل اليوم الوطن العربي باستثناء وسط الجزيرة ومراكش وعُمان بالإضافة إلى امتدادها في وسط آسيا وجنوب شرق أوروبا.

١٠- « مدينة الله »، هو عنوان الكتاب الذي ألّفه القديس أوغسطين في القرن الخامس ميلادي، ويتألف كتاب مدينة الله من اثنين وعشرين بابًا. من أهمّ ما يطرح هو حاجة الإنسان إلى التعلّق بمدينة إلهية ينعم فيها بالعدل والسعادة ولا يكون نطاقها سوى الجنّة الأبدية، وفي المقابل نجد المدينة الرضية التي تكثر فيها الآفات والإساءة بطريقة تبعد الإنسان عن الإيمان الحقيقي وتلهيه عن مصيره.

11- EMILE BREHIER; Entretiens in les stoiciens , ed, Gallimard. textes traduits 1997 p829,T2.

١٢- نجد هذا المغزى في تصوّر **كانط** ذاته من خلال فكرة غائية الطبيعة وفي تناوله للمبادئ التيليولوجية التي تنظّم الطبيعة وتوجّه الوجود البشري نحو إدراك غاياته المتحقّقة تدريجيا عبر ما يحرزه الإنسان من تقدّم تاريخي.

13- EMILE BREHIER; Entretiens in les stoiciens, ed, Gallimard. textes traduits; 1997, p829, T2.

١٤- يتوافق هذا الاعتبار مع ما اصطلح عليه كانط بالسلام الدائم الذي يتحقّق في ظلّ دستور كوني تقوم عليه سياسة العالم أو سياسة المعمورة. ذلك أنّ كانط بادر إلى طرح مشروع المعمورة السياسية في « فكرة تاريخ كوني من وجهة نظر المعمورة السياسية » من خلال العمل على إقامة علاقة بين « فكرة تاريخ كوني » من جهة ، و« سياسة المعمورة » من جهة أخرى. بموجب هذه الصلة المعقودة، نتمكّن من إثبات أنّ المعمورة السياسية هي ما يمنح التاريخ بعدا كونيا يمنح التاريخ الكوني طابعا فعليا. إنّ الغاية القصوى من ذلك تكمن في الحصول على سلام دائم تنعم به البشرية قاطبة. إنّ مطلب السلام يتوقّف على ضمان شروط صاغها في شكل بنود ضمن مؤلّفه « مشروع للسلام الدائم »، الذي نعتبره تتويجا للفرضيات المطروحة في « فكرة تاريخ كوني ».

١٥- المقابل العربي المتداول لمصطلح :cosmos هو الكون، وهو مصطلح مشتقّ من الأصل الإغريقي لكلمة (kósmos -κόσμος)، أي ما يفيد العالم المنظّم الذي يقابل Χαος / Khaos /chaos أي الشواش؛ لكن استخدام مصطلح المعمورة يدخل ضمن نطاق العمل على تجذير المبحث في الواقع الفكري العربي الإسلامي وفق احتياجاته ومستلزمات التعبير عنها من الناحية اللغوية، طالما أنّه ما من مسكن آخر غير اللغة يمكن أن يقيم فيه أيّ تفكير يقتفي آثار أصالته ويطمح نحو تجديد آليات إبداعه.

١٦- انظر: **الفيروز آبادي** (مجد الدين محمد بن يعقوب) ، **القاموس المحيط والقابوس الوسيط لما ذهب من كلام العرب شماميط** ، زيارة الموقع بتاريخ ١٢/ ٣/ ٢٠١٠.

http://www.omelketab.net

١٧- انظر: **بن منظور** (محمد بن مكرم)، « **لسان العرب** »، دار صادر - بيروت، الطبعة الأولى، زيارة الموقع بتاريخ ١٢/ ٣/ ٢٠١٠.

www.waqfeya.com/book.php

١٨- انظر: أحمد ابن فارس، **مقاييس اللغة**، زيارة الموقع بتاريخ ١٢/ ٣/ ٢٠١٠.

www.waqfeya.com/book.php

١٩- انظر: محمد بن مكرم بن منظور، « **لسان العرب** »، دار صادر - بيروت، الطبعة الأولى، زيارة الموقع بتاريخ ١٢/ ٣/ ٢٠١٠.

www.waqfeya.com/book.php

٢٠- سورة هود الآية ٦١.

٢١- انظر: محمد الطاهر بن عاشور، **التحرير والتنوير**، دار سحنون للنشر،ص ١٠٨.

٢٢- انظر: محمد بن مكرم بن منظور « **لسان العرب** »، دار صادر - بيروت ، الطبعة الأولى.

٢٣- انظر: محمد بن مكرم بن منظور « **لسان العرب** »، دار صادر - بيروت، الطبعة الأولى

٢٤- ورد استخدام هذا المصطلح لدى **الفارابي** في سياق بلورة تصوّره لأكمل صورة يمكن أن يتّخذها الوجود الإنساني على نحو ما قدّم ذلك في كتابه « **آراء أهل المدينة الفاضلة** ».

٢٥- **الفارابي**، « **تحصيل السعادة** »، دار مكتبة الهلال، ١٩٩٥، ص١٤

٢٦- **الفارابي**، « **آراء أهل المدينة الفاضلة** »، دار المشرق السلسلة: نصوص ودروس- المجموعة الفلسفية، ٢٠٠٢ ص٣٥.

٢٧- الفارابي، « **السياسة لمدنية** »، دار مكتبة الهلال، ١٩٩٦ ، ص ٣٩.

٢٨- الفارابي، « **تحصيل السعادة** »، ص١٤.

٢٩- الفارابي، « **تحصيل السعادة** »، ص ٢١.

٣٠- زايد (سعيد) ، « **الفارابي** »، دار المعارف بمصر،١٩٦٢، ص٥٥.

٣١- الفارابي، « **آراء أهل المدينة الفاضلة** »، الباب السادس والعشرون، القول في احتياج الإنسان إلى الإجتماع والتعاون ص: ١١٨.

٣٢- يصنّف **الفارابي** في كتابه « تحصيل السعادة » الفضائل إلى أربعة أجناس: الفضائل النظرية كالعلوم والفضائل الفكرية والفضائل الخلقية والفضائل العملية، ويعتبر أنّ هذه الأجناس بمثابة: « الأشياء الإنسانية التي إذا حصلت في الأمم وفي أهل المدن حصلت لهم بها السعادة الدنيا في الحياة الأولى والسعادة القصوى في الحياة الأخرى».

٣٣- الفارابي ، « **آراء أهل المدينة الفاضلة** »، « المعمورة الفاضلة، إنّما تكون إذا كانت الأمم التي فيها تتعاون على بلوغ السعادة » ص١١٨.

٣٤- يدعم هذا الاعتبار ما ورد في الفلسفة الصينية مثلا مع **كونفوثيوس** CONFUCIUS الذي آمن بوجود قانون مشترك للعالم بأسره وعلى ضوء ذلك بنى نظريته في العلاقات الاجتماعية والدولية. وفي كتاب « **الرواقية** »، الذي ترجمه ايميل برييه ضمن فصل « في الخيرات والشرور »، **شيرون**، ص٢٨٥. نجد خوضا في فكرة المجتمع الكوني للنوع الإنساني:« العالم محكوم بإرادة الآلهة، فهو أشبه ببلد أو مدينة كونية يقطنها الناس والآلهة »، شيشرون وبهذا، لا ينبغي أن يكون الإنسان غريبا بالنسبة إلى الإنسان. وفي نفس الاتّجاه تناول **بول ريكور** في كتابه:« **التاريخ والحقيقة** »، نفس الفكرة، إذ أقرّ أثناء دفاعه عن وحدة هويّة الإنسان: « عندما ندخل إلى بلد غريب عنّا تماما. فإنّنا رغم إحساسنا بأعلى درجات الغربة، نشعر بكوننا لم نخرج البتّة عن دائرة النوع البشري، إلاّ أنّ هذا الشعور يظلّ عشوائيا ما لم

نرتق به إلى مرتبة الرهـان والتأكيـد الإرادي عـلى وحـدة هويّة الإنسان » ص٢٩٨.

٣٥- من باب الطرافة الفكريـة أن نعثـر في رؤيـة الفـارابي السياسية على تـشخيص بعـض الظـواهر التـي لا تبـدو غريبة أو بعيدة عن واقع العلاقات بـين الـدول اليـوم في الساحة العالمية من الناحية السياسية. فالمعمورة الفاضلة التي تشتمل على أكمل الأنظمة الـسياسية للمجتمعـات البشرية يقابلها جماعة المدن الجاهلة التـي للمجتمعـات المنتمية إليها دراية بالسعادة الحقيقية والخـيرات الفعليـة، فيصبح شاغلها الرئيسي متمثلا في قهـر الغـير واسـتعباد الأمـم الـضعيفة ومنعهـا مـن حقوقهـا المـشروعة في المعمـورة: « المدينـة الجاهلـة هـي التـي لم يعـرف أهلهـا الـسعادة ولا خطـرت ببـالهم. إن ارشـدوا إليهـا فلـم يفهموها ولم يعتقدوها، وإنما عرفوا من الخـيرات بعـض هذه التي هي مظنونة في الظاهر أنهـا خـيرات مـن التـي تظن أنها هي الغايات في الحيـاة، وهـي سـلامة الأبـدان واليسار والتمتـع باللـذات، وأن يكـون مخـلى هـواه، وأن يكون مكرما ومعظما. فكل واحد من هذه سعادة عند أهـل الجاهلة »، (« آراء أهل المدينة الفاضلة »، البـاب الـسادس والعـشرون « القـول في احتيـاج الإنـسان إلى الإجـتماع والتعاون »، ص٣٦). إنّ الوضع العالمي الجديد يتناقض تمامـا مـع المعمـورة الـسياسية، فالتفكّـك الـذي يحكـم علاقـات الـدول ببعـضها والـصراعات المتفاقمـة أكثـر فأكثر، كلّ ذلـك يجعلهـا أقـرب إلى مـا وصـفه الفـارابي بجماعة المدن التي تنقسم إليها المدينة الجاهلـة. ذلـك أنّ كلّ مدينة منها، أي كلّ دولـة، إنّـما يـشغلها مـأرب مـن المآرب المتعارضة مع المعمورة الفاضلة:« - المدينة البدالة هي التي قصد أهلها أن يتعاونوا على بلوغ اليسار والثروة، ولا ينتفعوا باليسار في شيء آخر، لكن على أن اليسار هـو الغاية في الحياة ». (« آراء أهل المدينة الفاضـلة »، البـاب الـسادس والعـشرون « القـول في احتيـاج الإنـسان إلى الإجتماع والتعاون »، ص٣٦) ويبدو أنّ عالمنا الراهن لا يخلو من نماذج لهذه الدول ، طالما أنّ الشاغل الرئيسي لهـا هو ضمان أيسر سبل العيش وتحقيق أوسـع نطـاق ممكـن من الرخاء والرفاه المادّي بفضل الثروات الطبيعيـة التـي تتمتّع بها من قبيل النفط أو الغـاز أو الـذهب...إنّ هـذه النماذج أبعد ما تكـون عـن المعمـورة الـسياسية لأنّهـا لا تفكّر في الأسرة الكبيرة للنوع الإنساني بقـدرما ينحـصر اهتماماهـا في تلبيـة احتياجـات حـسية ومطالـب ماديـة مباشرة .

- مدينة الكرامة، وهي التي قصد أهلها عـلى أن يتعـاونوا عـلى أن يصيروا مكـرمين ممـدوحين مـذكورين مـشهورين بـين الأمـم، ممجـدين معظمـين بـالقول والفعـل، ذوي فخامـة وبهاء، إما عند غيرهم وإما بعضهم عند بعض، كـل إنـسان على مقدار محبته لذلك، أو مقدار ما أمكنه بلوغه منـه (« آراء أهل المدينة الفاضلة »، الباب السادس والعـشرون « القـول في احتياج الإنسان إلى الإجتماع والتعاون »، ص٣٦ (وهنـا يتعلّـق الأمـر بـنماذج أخـرى مـن الـدول التـي لا يـستقيم وجودها دون سـطوة ودون مجـد بـشتّى الـسبل المؤدّيـة إلى ذلك، وخاصّة سبيل الحرب وأسلوب العنـف الـذي يُكْـرِهُ الدول الأخرى على الاستسلام والخضوع إلى سلطتها. لقـد ذكر كانط هذه النماذج بصورة صريحـة عنـدما تحـدّث عـن زيارة بعض الـدول الأوروبيـة إلى دول مـن آسـيا وإفريقيـا وفق فهم يجعل من الزيارة مقترنة بالغزو والاستعمار: « ولـو نظرنـا الآن إلى المـسلك غـير الكـريم الـذي تـسلكه دول أوروبا المهذّبة »، والدول التجارية خاصّـة، لاسـتولى علينـا الفزع من هول المظالم التي ترتكبها تلك الدول في « زيارتها » للبلاد وللشعوب الأجنبية (والزيارة عندها مرادفـة للغـزو والفتح). وكما لو أنّ بعـض دول العـالم اليـوم في ممارسـاتها السياسية المبنية على الاعتقـاد في أفـضلية نظامهـا والـساعية باستمرار نحو إبراز أمجادها ومدح تراثهـا الـسياسي ليـست سوى نماذج مدينة الكرامة التي تحدّث عنها الفارابي.

أمّا « مدينة التغلب، وهـي التـي قـصد أهلهـا أن يكـون القاهرين لغيرهم، الممتنعين أن يقهرهم غيرهم، ويكـون

كدهم اللذة التي تنالهم من الغلبة فقط ». فإنّ غاية طموحها يقف عند مستوى سيادتها للعالم وسيطرتها على مختلف دول العالم بما تستأثر به من وسائل وأساليب تقنية عسكرية واقتصادية تمكّنها من التحكّم في كلّ أرجاء المعمورة على نحو لا يخلو من استبداد وطغيان. وكما لو أنّ مدينة التغلّب المبنية على قهر الآخرين وإخضاعهم تؤول إلى تفرّد الدولة القوية بالسلطة وطغيانها وفق توجّه يجعل منها دولة عالمية أو حكومة عالمية لا تعترف بسيادة الدول الأخرى ولا تسمح لأيّ أمّة من أمم المعمورة أن تضاهيها مكانة أو قيمة. وهنا يحصل الالتباس المذكور آنفا من جرّاء اعتبار الكوني أو العالمي ليس سوى الغربي بالمعنى الواسع.

٣٦- توجد تصوّرات تعتبر فكرة المعمورة التي تحدّث عنها كانط تهمّ دول أوروبا حصريا، إذ إنّها تفترض الدخول في تحالف يشترط التقارب الثقافي والسياسي والاقتصادي فيما بين الدول المتحالفة، وبالتوازي مع ذلك، لا بدّ من الأخذ بعين الاعتبار ما عرفه القرن الثامن عشر من مستجدّات سياسية (حلف التراخت حول السلام سنة ١٧١٣) والحوار الفكري الواسع النطاق حول العلاقات بين الشعوب.

37- KANT EMMANUEL, Idée d'une histoire universelle au point de vue cosmopolitique, in La philosophie de l'histoire trad ; Stéphane Piobetta, Editions Gonthier, 1947, p38.

المصادر والمراجع :

- **بن عاشور** (محمد الطاهر) ، **التحرير والتنوير**، دار سحنون للنشر، ص ١٠٨.
- **ابن فارس** (أحمد)، **مقاييس اللغة**، زيارة الموقع بتاريخ ١٢/ ٣/ ٢٠١٠

www.waqfeya.com/book.php

- **بن منظور** (محمد بن مكرم) « **لسان العرب** »، دار صادر – بيروت ، الطبعة الأولى

www.waqfeya.com/book.php

زيارة الموقع بتاريخ ١٢/ ٣/ ٢٠١٠.

- **زايد** (سعيد)، « **الفارابي** »، دار المعارف بمصر،١٩٦٢.
- **عبد الرحمان** (طه)، « **فقه الفلسفة: الفلسفة الترجمة** »، المركز الثقافي العربي، ط١، ١٩٩٥.
- **الفارابي** (أبو نصر)،« **تحصيل السعادة** »، دار مكتبة الهلال، ١٩٩٥.
- **الفارابي**، « **آراء أهل المدينة الفاضلة** »، دار المشرق السلسلة: نصوص ودروس- المجموعة الفلسفية،٢٠٠٢.
- الفيروز آبادي (مجد الدين محمد بن يعقوب)، القاموس المحيط والقابوس الوسيط لما ذهب من كلام العرب شماميط.

الموقع بتاريخ http://www.omelketab.net زيارة ١٢/ ٣/ ٢٠١٠.

- **المسعدي** (محمود) ، « **حدث أبو هريرة قال** ... » دار الجنوب للنشر، تونس٢٠٠٠.
- EMILE BREHIER; Entretiens in les stoiciens, ed, Gallimard. Textes traduits 1997.
- KANT EMMANUEL, Idée d'une histoire universelle au point de vue cosmopolitique, in La philosophie de l'histoire trad; Stéphane Piobetta, Editions Gonthier, 1947.

* * * *

This document was created with Win2PDF available at http://www.win2pdf.com.
The unregistered version of Win2PDF is for evaluation or non-commercial use only.
This page will not be added after purchasing Win2PDF.