



العروبة القيمة
من هوية الدم إلى أفق المعنى
نحو نظرية قرآنية في اللغة والمركز وبناء الأمة

العروبة القيمية

من هوية الدم إلى أفق المعنى

نحو نظرية قرآنية في اللغة والمرکز وبناء الأمة

تأليف
الدكتور عبد اللطيف الهميم

عمان 2026

المقدمة الكبرى العروبة بوصفها وعياً: من العرق إلى البنية القيمية

ليست المفاهيم الكبرى في تاريخ الأمم مجرد ألفاظ تشير إلى واقع قائم، بل هي في لحظات التحول العميق أدوات لإعادة تشكيل الوعي، وإعادة ترتيب العلاقة بين الإنسان والعالم. ومن بين هذه المفاهيم التي تعرضت لتحولات حادة، وربما لتشوهات معرفية عميقة، مفهوم “العروبة”، الذي استقر في الوعي الحديث بوصفه انتماءً عرقياً أو رابطةً لغوية محدودة، في حين أن الكشف القرآني يقمّ له بنيةً مغايرة، تتجاوز حدود الدم والجغرافيا، لتؤسسه باعتباره انتماءً إلى منظومة من القيم والمعاني.

إن القرآن، وهو يعرض مفاهيم “العرب” و”الأعراب” و”العربية”، لا يشتغل على مستوى التصنيف الإثني، بل يتحرك في مستوى أعمق، حيث تتحول الألفاظ إلى مفاتيح لفهم أنماط الوجود الاجتماعي، وأنساق الوعي، وحدود الاندماج في البنية القيمية التي يؤسسها الوحي. ومن هنا، فإن القراءة التي تحصر العروبة في بعدها العرقي، أو تختزلها في كونها أداة تخاطب، تفقد القدرة على إدراك الوظيفة الحضارية التي أنيطت باللغة العربية في النص القرآني، بوصفها حاملةً لمنظومة من القيم، لا مجرد وسيط لنقلها.

وفي هذا السياق، تبرز الحاجة إلى إعادة بناء المفهوم من جذوره، من خلال قراءة شبكية للنصوص، تكشف العلاقات الداخلية بين مفاهيم تبدو متفرقة، لكنها

في حقيقتها تشكل بنية واحدة. ف"الأعراب" في القرآن ليسوا مجرد جماعة بشرية تقطن البادية، بل هم نموذج سوسيولوجي يتسم بالهامشية، وضعف الاندماج، وسيادة البنية النفعية، في مقابل "العربية" التي تمثل مركزاً دلاليّاً وقيميّاً، ينتج أنماطاً مختلفة من الوعي والسلوك.

وعليه، فإن هذه الدراسة تنطلق من فرضية مركزية مفادها:

أن العروبة ليست عرقاً، بل ثقافة قيمية، وأن الانتماء إليها يتحقق بقدر الاندماج في البنية الدلالية التي تحملها العربية، لا بقدر الانحدار من أصل عربي.

ومن هذه الفرضية، يتولد سؤال أعمق:

إذا كانت العروبة بنية قيمية، فما هي الشروط التي تحدد المركز والهامش داخل هذه البنية؟

وهل يمكن قراءة "الأعراب" بوصفهم تعبيراً عن موقع في الأطراف، لا عن هوية ثابتة؟

هنا تنفتح النظرية على أفق جديد، يتجاوز إعادة تعريف العروبة، إلى بناء نظرية قرآنية في المركز والأطراف، تكون هي الإطار الحاكم لفهم العلاقات السلبية والإيجابية التي تنتظم النصوص.

الفصل التأسيسي المنهجي

الجهاز المفاهيمي وآلية الاشتغال

في نظرية العروبة القيمية

ليست كل قراءة للنص قادرة على إنتاج نظرية، كما أن ليس كل استعمال للمفهوم يفضي إلى بناء معرفي متماسك. ذلك أن الانتقال من مستوى التفسير إلى مستوى التنظير يقتضي وجود جهاز منهجي يضبط المفاهيم، ويحدد علاقاتها، ويبين آلية اشتغالها داخل الحقل الذي تنتمي إليه. ومن هنا، فإن هذا الفصل لا يُقصد به مجرد تقديم تمهيدي، بل يُراد له أن يكون الإطار الناظم الذي تُقرأ في ضوئه جميع مفاهيم هذه النظرية، وتُفهم من خلاله علاقاتها الداخلية.

إن الإشكال المنهجي الذي تتطرق منه هذه الدراسة يتمثل في أن المفاهيم التي نتعامل معها - مثل العروبة، والأعراب، واللغة، والأمة - ليست مفاهيم محايدة، بل هي محملة بتاريخ طويل من الاستعمالات السياسية والثقافية، التي أعادت تشكيل دلالاتها خارج السياق القرآني الذي وردت فيه. ومن هنا، فإن أي محاولة لبناء نظرية انطلاقاً من هذه المفاهيم، دون تحريرها من هذا الحمل التاريخي، ستقع بالضرورة في إعادة إنتاج المعاني السائدة، ولو تحت مسميات جديدة.

وعليه، فإن الخطوة الأولى في هذا الجهاز المنهجي تتمثل في تحرير المفهوم من استعماله التداولي، لا بنفي هذا الاستعمال، بل بتعليقه مؤقتاً، من أجل إعادة بنائه داخل نسق جديد من العلاقات. فالعروبة، في هذا السياق، لا تُفهم بوصفها

انتماءً عرقياً أو قومياً، بل بوصفها دلالة على حقل قيمي يتشكل عبر اللغة، ويتجسد في أنماط من الوعي والسلوك. وكذلك الأعراب، لا يُنظر إليهم بوصفهم جماعة بشرية محددة، بل بوصفهم نموذجاً سوسولوجياً يعبر عن حالة من الانفصال عن هذا الحقل.

غير أن تحرير المفهوم، على أهميته، لا يكفي لبناء نظرية، ما لم يُربط بجهاز تحليلي يحدد كيفية انتقالنا من النص إلى النموذج. وهنا تأتي الخطوة الثانية، التي يمكن تسميتها بـ **بناء الجهاز التحليلي الناظم**. وهذا الجهاز يقوم على مجموعة من العلاقات الأساسية التي تشكل بنية النظرية:

فباللغة، في هذا التصور، لا تُفهم بوصفها أداة للتعبير، بل بوصفها حاملاً للقيم، أي إطاراً دلالياً تنتظم داخله المعاني. وهذه القيم، بدورها، لا تبقى في مستوى التجريد، بل تسهم في تشكيل الوعي، من خلال الطريقة التي تُدرك بها الأفعال، وتُفسر بها الوقائع. ومن هذا الوعي، يتحدد موقع الإنسان داخل البنية الاجتماعية، إما بالاقتراب من المركز القيمي، أو بالانزياح نحو الأطراف.

وبذلك، تتشكل سلسلة تحليلية متكاملة:

اللغة → القيم → الوعي → الموقع (مركز/أطراف)

وهذه السلسلة لا تُفهم بوصفها علاقة خطية بسيطة، بل بوصفها شبكة تفاعلية، حيث يؤثر كل عنصر في الآخر، ويُعاد إنتاجه من خلاله. فاللغة تحمل القيم، لكنها أيضاً تتأثر بطريقة استعمال هذه القيم في الواقع، والوعي يتشكل من اللغة، لكنه يعيد إنتاجها عبر الممارسة، والموقع الاجتماعي يعكس هذا الوعي، لكنه في الوقت نفسه يسهم في تشكيله.

أما الخطوة الثالثة في هذا الجهاز، فتتمثل في ضبط العلاقة بين النص والنموذج. فهذه الدراسة لا تدّعي أنها تفسر النص القرآني تفسيراً تقليدياً، كما لا تدّعي أنها تبني نموذجاً سوسولوجياً مستقلاً عن النص. بل هي تقوم على مستوى ثالث، يمكن تسميته بـ"القراءة النموذجية"، حيث يُنظر إلى النص بوصفه حاملاً لبنية دلالية قابلة للتجريد، ومن ثم لإعادة الصياغة في صورة نموذج تحليلي.

وبهذا المعنى، فإن الانتقال من قوله تعالى في وصف الأعراب، إلى بناء نموذج "بنية الأطراف"، لا يتم عبر إسقاط خارجي، بل عبر استخراج العلاقات الداخلية التي يكشف عنها النص، ثم إعادة تنظيمها في إطار يسمح بتطبيقها على سياقات أوسع. ومن هنا، فإن هذه النظرية لا تدّعي أن النص يتحدث مباشرة عن كل الظواهر الاجتماعية، بل تفترض أن النص يحمل بنية يمكن أن تُستخدم لفهم هذه الظواهر.

غير أن هذا الانتقال يظل محفوفاً بخطرٍ منهجين يجب التنبيه لهما. الأول هو خطر الإسقاط، حيث يُحمّل النص ما لا يحتمل، والثاني هو خطر التجريد المفرط، حيث يُفصل النموذج عن جذوره النصية. ومن هنا، فإن التوازن بين هذين الحدين يمثل شرطاً أساسياً لصحة هذا البناء، بحيث يبقى النموذج مرتبطاً بأصله، دون أن يُختزل فيه.

أما الخطوة الرابعة، فتتمثل في تحديد مستوى الاشتغال النظري. فهذه النظرية لا تتحرك في مستوى الوصف فقط، ولا في مستوى التفسير فقط، بل في مستوى مركب يجمع بين الوصف والتفسير والتقويم. فهي تصف أنماطاً من الوعي والسلوك، وتفسرها في ضوء علاقتها بالحقل القيمي، لكنها في الوقت نفسه تنطوي

على بعد معياري، يتمثل في اعتبار الاقتراب من المركز القيمي حالة إيجابية، والانزياح نحو الأطراف حالة سلبية.

وهذا البعد المعياري لا يُفهم بوصفه حكماً أخلاقياً مجرداً، بل بوصفه جزءاً من بنية النظرية نفسها، لأن القيم التي تحملها اللغة ليست محايدة، بل تنطوي على تصور معين للحق والعدل والمعنى. ومن هنا، فإن هذه النظرية لا تدّعي الحياد الكامل، بل تعترف بمرجعيتها، وتبني عليها.

وأخيراً، تأتي الخطوة الخامسة، وهي ضبط حدود النظرية وإمكان تعميمها. فهذه النظرية، وإن انطلقت من نص قرآني، لا تقتصر على سياق تاريخي معين، بل تسعى إلى بناء نموذج يمكن تطبيقه على مجتمعات مختلفة. غير أن هذا التعميم لا يعني إلغاء الخصوصيات، بل يفترض أن النموذج يعمل على مستوى البنية، لا على مستوى التفاصيل.

ومن هنا، فإن "الأعرابية" لا تعني البداوة بالمعنى التاريخي، بل تعني نمطاً من الوعي يمكن أن يظهر في مجتمعات حديثة، كما أن "العروبة القيمية" لا تعني الانتماء إلى لغة معينة بالمعنى التقني، بل تعني الاندماج في منظومة من القيم، يمكن أن تتجسد بطرق مختلفة.

الخاتمة المنهجية:

إن هذا الجهاز المفاهيمي لا يهدف إلى فرض قراءة واحدة، بل إلى توفير إطار يمكن من خلاله فهم العلاقات بين المفاهيم التي تتناولها هذه الدراسة. وهو، بهذا المعنى، ليس بديلاً عن القراءة، بل شرط لإمكانها، ولا يُغلق المعنى، بل يضبط حركته.

وعليه، فإن نجاح هذه النظرية لا يقاس بمدى قدرتها على تقديم إجابات نهائية، بل بمدى قدرتها على توليد أسئلة جديدة، وفتح آفاق لفهم أعمق للعلاقة بين اللغة والقيم والإنسان.

الفصل الأول

نظرية المركز والأطراف في القرآن: البنية العميقة للعلاقة بين القيم والهوامش

إذا كان الفكر الإنساني الحديث قد طوّر مفاهيم "المركز" و"الأطراف" في سياقات اقتصادية وسياسية، فإن القرآن يقدم نموذجاً أكثر تركيماً وعمقاً، حيث لا يتحدد المركز بالموقع الجغرافي، ولا تتحدد الأطراف بالبعد المكاني، بل تتأسس العلاقة بينهما على أساس درجة الاندماج في منظومة القيم.

فالمركز، في التصور القرآني، ليس مدينةً بعينها، ولا جماعة محددة، بل هو كل موضع تتجسد فيه القيم المؤسسة:

- العلم بالحدود
- الوعي بالمقاصد
- الاندماج في الفعل الجماعي
- تجاوز النفعية إلى المعنى

وفي المقابل، لا تمثل الأطراف مجرد هوامش جغرافية، بل هي حالات من الانفصال عن هذا المركز القيمي، حيث تتفكك العلاقة بين الفعل والمعنى، ويتحول السلوك إلى استجابة آنية، محكومة بالمصلحة المباشرة، لا بالرؤية الكلية.

ومن هنا، يمكن فهم توصيف القرآن للأعراب بأنهم "أشد كفراً ونفاقاً وأجدر ألا يعلموا حدود ما أنزل الله"، ليس بوصفه حكماً على جماعة إثنية، بل باعتباره

تشخيصاً لحالة انفصال بنيوي عن المركز القيمي .فالبعد عن مركز الوحي لم يكن مجرد بعد مكاني، بل كان تعبيراً عن ضعف التفاعل مع المنظومة التي ينتجها هذا المركز.

إن الجهل هنا ليس نقصاً معرفياً بسيطاً، بل هو نتيجة مباشرة للانقطاع عن مصدر إنتاج المعنى، حيث تتحول القيم إلى شعارات، والإيمان إلى إعلان، والانتماء إلى موقف ظرفي. ومن هذا الانقطاع، تتولد سلسلة من العلاقات السلبية، تبدأ بالنفاق بوصفه ازدواجاً بين الظاهر والباطن، وتتمر بالنفعية التي تعيد تعريف الأفعال القيمة في ضوء الربح والخسارة، وتنتهي بالتخلف عن الفعل الجماعي، ثم إنتاج خطاب تبريري يعيد تثبيت هذه الحالة.

وهكذا، تتشكل الأطراف لا بوصفها موقعاً خارج المركز فحسب، بل بوصفها بنية مغلقة تعيد إنتاج ذاتها، حيث يغذي الجهل النفاق، ويغذي النفاق النفعية، وتؤدي النفعية إلى الانسحاب، ويُعاد تبرير هذا الانسحاب بخطاب يضيف عليه شرعية ظاهرية. إنها دائرة مكتملة، لا تتكسر إلا بالعودة إلى المركز، أي بالاندماج في منظومة القيم.

غير أن القرآن، في دقته المنهجية، لا يجعل هذه البنية قدراً حتمياً، بل يفتح إمكان الاختراق، حين يشير إلى أن “من الأعراب من يؤمن بالله واليوم الآخر”، مما يدل على أن الانتقال من الأطراف إلى المركز ليس انتقالاً جغرافياً، بل تحول في البنية القيمة. فالمركز، في حقيقته، ليس مكاناً يُنتقل إليه، بل حالة يُعاد بناؤها في الوعي.

ومن هنا، تتضح العلاقة العميقة بين هذه النظرية ومفهوم العروبة القيمية. فإذا كانت العربية تمثل الحامل اللغوي لمنظومة القيم، فإن المركز هو حيث تتحقق هذه المنظومة، والأطراف هي حيث تتفكك. وبذلك، يصبح الانتماء إلى "الأمة العروبية" مرهوناً بدرجة القرب من هذا المركز القيمي، لا بدرجة القرب من أصل عرقي أو جغرافي.

إن هذا الفهم يعيد ترتيب الخريطة المفاهيمية برمتها:

فليس كل من انتسب إلى العرب عربياً، وليس كل من ابتعد عنهم خارجاً عنها، بل إن العروبة، في هذا الأفق، أفق مفتوح، ينتمي إليه كل من اندمج في نظام القيم الذي تحمله العربية، أي كل من جعل اللغة أفقاً للوعي، لا مجرد أداة للتعبير.

الفصل الثاني

الأعراب بوصفهم بنية الأطراف:

تحليل شبكي فلسفي في ضوء القرآن

حين يتناول القرآن "الأعراب"، فإنه لا يقدم وصفاً إثنوغرافياً لجماعة بشرية تقطن البادية، بل يقدم نموذجاً مكثفاً لحالة اجتماعية تتسم بالانفصال عن المركز، وإنتاج نمط خاص من الوعي والسلوك. ومن هنا، فإن الخطأ المنهجي الذي وقعت فيه القراءات التقليدية هو أنها قرأت "الأعراب" باعتبارهم "آخرين" تاريخيين، في حين أن النص يقدمهم بوصفهم نمطاً قابلاً للتكرار، كلما تكررت شروطه.

إن هذا النمط لا يتشكل من صفة واحدة، بل من شبكة علاقات متداخلة، تتغذى بعضها من بعض، وتنتج في مجموعها ما يمكن تسميته بـ"بنية الأطراف". وهذه البنية لا تُفهم إلا إذا قرئت بوصفها نظاماً مغلقاً نسبياً، يعيد إنتاج ذاته عبر آليات داخلية، لا عبر عوامل خارجية فحسب.

في قلب هذه البنية يقف الجهل بالحدود، لا بوصفه نقصاً في المعرفة، بل بوصفه انقطاعاً عن مصدر إنتاج المعنى. فالحدود في القرآن ليست قوانين مجردة، بل هي تجليات لنظام قيمى متكامل، لا يُدرك إلا من داخل التجربة الحية للمركز. ومن هنا، فإن الأعرابي، حين يُوصف بأنه "أجدر ألا يعلم حدود ما أنزل الله"، فإنما يُوصف بأنه خارج الحقل الذي تُنتج فيه هذه الحدود، لا أنه عاجز عن حفظها أو تكرارها.

ومن هذا الجهل البنيوي، يتولد النفاق، لا باعتباره انحرافاً أخلاقياً فردياً، بل باعتباره آلية تكيف مع واقع لا يُفهم. فحين يعجز الوعي عن إدراك المعنى، يلجأ إلى إنتاج صورة ظاهرية للانتماء، تضمن له البقاء داخل الجماعة دون أن يتحمل تبعات الانخراط الحقيقي فيها. وهنا يصبح الإيمان إعلاناً، لا تحولاً، ويصبح الانتماء موقفاً ظرفياً، لا التزاماً وجودياً.

لكن النفاق، في هذه البنية، لا يبقى حالة نفسية، بل يتحول إلى منطق سلوكي، يجد تعبيره الأوضح في النفعية. فالإنفاق، الذي يُفترض أن يكون فعلاً قيمياً يتجاوز الذات، يُعاد تعريفه بوصفه “مغرماً”، أي خسارة. وهذا التحول ليس عرضياً، بل هو نتيجة مباشرة لانفصال الفعل عن معناه، حيث يُقاس كل شيء بميزان الربح والخسارة الآنية، لا بميزان القيمة والمقصد.

وحين تستقر النفعية بوصفها منطقاً حاكماً، يصبح الانسحاب من الفعل الجماعي نتيجة شبه حتمية. فالمشاركة في الفعل العام، خاصة حين يتطلب تضحية، تفقد معناها في وعي لا يرى إلا مصلحته المباشرة. ومن هنا، يتخلف الأعراب عن لحظات الحسم، لا لعدم قدرتهم على المشاركة، بل لعدم إدراكهم لقيمة المشاركة نفسها.

غير أن البنية لا تكتمل إلا بوجود آلية تحميها من الانهيار، وهذه الآلية هي التبرير. فالأعرابي لا يكتفي بالانسحاب، بل ينتج خطاباً يضيفي على انسحابه شرعية ظاهرية، مستعيناً بلغة الجماعة نفسها. وهنا تظهر مفارقة عميقة: اللغة التي يُفترض أن تكون أداة للاندماج في القيم، تتحول إلى أداة لتغطية الانفصال عنها.

وبهذا، تتشكل بنية الأطراف بوصفها دائرة مغلقة:

جهلٌ يولّد نفاقاً، ونفاقٌ ينتج نفعية، ونفعيةٌ تؤدي إلى انسحاب، وانسحابٌ يُعاد إنتاجه عبر التبرير، ليغذي بدوره الجهل من جديد. إنها ليست سلسلة خطية، بل نظام دائري، يستمد قوته من قدرته على إعادة إنتاج ذاته.

غير أن القرآن، في عمقه المنهجي، لا يترك هذه البنية دون كسر. فحين يقول: "ومن الأعراب من يؤمن بالله واليوم الآخر"، فإنه لا يقمّ استثناءً أخلاقياً فحسب، بل يفتح ثغرة في النظام، تؤكد أن هذه البنية ليست قدراً حتمياً، بل حالة قابلة للتحويل. وهذا التحول لا يتم بالانتقال من البادية إلى المدينة، بل بالانتقال من الأطراف إلى المركز، أي من الانفصال عن القيم إلى الاندماج فيها.

ومن هنا، فإن الأعرابية، في هذا التصور، ليست هوية، بل حالة. وليست قدراً، بل اختياراً. وهي، قبل ذلك كله، ليست وصفاً للآخر، بل إمكانية كامنة في كل مجتمع، بل في كل فرد، كلما انفصل عن المركز القيمي الذي يمنح أفعاله معناها.

وفي ضوء ذلك، يمكن القول إن "الأعراب" في القرآن يمثلون النموذج المضاد للعروبة القيمية. فإذا كانت العروبة، كما أسسنا، هي الانتماء إلى منظومة القيم التي تحملها العربية، فإن الأعرابية هي الانفصال عن هذه المنظومة، حتى وإن تم التعبير عنها بلغتها.

وهنا تبلغ النظرية إحدى ذراها:

فليس كل من يتكلم العربية منتماً إلى العروبة القيمية، كما أن من لا يتكلمها قد يكون أقرب إليها، إذا اندمج في القيم التي تحملها. وبذلك، تنتقل العروبة من كونها هوية مغلقة إلى أفق مفتوح، وتتحوّل الأعرابية من توصيف لجماعة إلى أداة تحليل لفهم الخلل في بنية الوعي.

الفصل الثالث

العربية بوصفها حاملاً للقيم:

نحو نظرية قرآنية في اللغة والوعي

إذا كانت الفلسفات الحديثة قد نظرت إلى اللغة بوصفها أداة للتواصل، أو نسقاً من العلامات التي تُحيل إلى معانٍ خارجها، فإن القرآن يقدّم تصوراً أكثر عمقاً وتركيباً، حيث تتحول اللغة إلى فضاء تتشكل فيه المعاني، وإطار يُعاد من خلاله بناء الوعي ذاته. ومن هنا، فإن وصف القرآن لنفسه بأنه "قرآناً عربياً" لا يمكن أن يُفهم في حدود الوظيفة التواصلية، بل ينبغي أن يُقرأ بوصفه إعلاناً عن اختيار حضاري، يرتبط بطبيعة القيم التي يحملها النص، وبالطريقة التي تُبنى بها العلاقة بين الإنسان وهذه القيم.

إن العربية، في هذا السياق، ليست مجرد لغة قوم، بل هي نظام دلالي مفتوح، يتميز بقدرة خاصة على حمل المعنى، وعلى الربط بين المستويات المختلفة للوجود: الحسي، والعقلي، والروحي. فهي لغة لا تكتفي بتسمية الأشياء، بل تسعى إلى إدخالها في شبكة من العلاقات، تجعل لكل لفظ امتداداً يتجاوز حدوده المباشرة. ومن هنا، فإن الكلمة في العربية ليست وحدة معزولة، بل عقدة داخل نسيج، لا يُفهم معناها إلا في ضوء ما يحيط بها من علاقات.

وهذا ما يفسر أن القرآن لم يقدّم العربية بوصفها أداة نقل للوحي، بل بوصفها جزءاً من بنية الوحي ذاته. فـ"البيان" الذي تتأسس عليه العربية، ليس مجرد وضوح في التعبير، بل هو قدرة على كشف العلاقات الخفية بين الأشياء، وعلى نقل الإنسان من مستوى الإدراك السطحي إلى مستوى الفهم العميق. ومن هنا، فإن

“لساناً عربياً مبيناً” لا يعني فقط لغة مفهومة، بل يعني لغة قادرة على إظهار ما خفي، وربط ما تفرق، وبناء رؤية كلية للعالم.

وفي هذا الإطار، تصبح العلاقة بين اللغة والوعي علاقة تأسيسية، لا عرضية. فالإنسان لا يفكر خارج اللغة، بل يفكر من داخلها، وبواسطتها. وإذا كانت اللغة تحمل بنية معينة من القيم، فإن الوعي الذي يتشكل داخلها لا بد أن يتأثر بهذه البنية. ومن هنا، فإن العربية، بما تحمله من نظام دلالي خاص، تساهم في إنتاج نمط معين من الوعي، يتسم بالقدرة على الربط بين الجزئي والكلّي، وعلى إدراك المقاصد خلف الأفعال، لا الاكتفاء بظاهرها.

وهذا ما يجعل من العربية، في التصور القرآني، حاملاً للقيم، لا مجرد ناقل لها. فهي لا تنقل القيم من خارجها، بل تشارك في تشكيلها، وفي تحديد الطريقة التي تُفهم بها. فمفاهيم مثل “الحق”، و”العدل”، و”الميزان”، و”الهدى”، لا يمكن اختزالها في تعريفات معجمية، لأنها تنتمي إلى حقل دلالي واسع، يتشكل من خلال تكرارها في سياقات مختلفة، ومن خلال العلاقات التي تقيمها مع مفاهيم أخرى.

ومن هنا، فإن الدخول في هذا الحقل الدلالي، ليس مجرد تعلم للغة، بل هو انخراط في منظومة قيم. فالذي يتعامل مع العربية بوصفها أداة تقنية، يظل خارج هذا الحقل، حتى وإن أتقن قواعدها، في حين أن الذي ينفذ إلى بنيتها الدلالية، يبدأ في إعادة تشكيل وعيه وفقاً للقيم التي تحملها.

وهنا تتضح العلاقة العميقة بين هذا التصور ومفهوم العروبة القيمية الذي أسسنا له. فإذا كانت العروبة هي الانتماء إلى منظومة القيم التي تحملها العربية، فإن هذا الانتماء لا يتحقق بالولادة، بل بالاكْتساب، ولا يتم عبر النسب، بل عبر الاندماج في الحقل الدلالي الذي تنتجه اللغة.

وعلى هذا الأساس، يمكن فهم الفكرة التي بدت في ظاهرها صادمة: أن الإندونيسي، أو الماليزي، أو أي إنسان من خارج المجال العربي، يمكن أن يكون "عروبياً" بالمعنى القيمي، إذا اندمج في هذه المنظومة، في حين أن العربي بالمعنى العرقي قد يكون بعيداً عنها، إذا بقي على هامش هذا الحقل، يتعامل مع اللغة بوصفها أداة، لا بوصفها أفقاً للوعي.

إن هذا التحول في الفهم، ينقلنا من تصور مغلق للهوية، يقوم على الدم والجغرافيا، إلى تصور مفتوح، يقوم على القيم والمعاني. فالعروبة، في هذا الأفق، ليست ما نرثه، بل ما نبنيه، وليست ما نحمله في جيناتنا، بل ما نُشكِّله في وعينا. غير أن هذا الانخراط في الحقل الدلالي لا يتم بصورة تلقائية، بل يواجه مقاومة من البنية التي وصفناها سابقاً بوصفها "بنية الأطراف". فالأعرابية، بوصفها نمطاً من الوعي، تميل إلى تفريغ اللغة من محتواها القيمي، وتحويلها إلى أداة للتبرير، أو إلى وسيلة لتحقيق المصلحة. ومن هنا، فإن الصراع بين "العروبة القيمية" و"الأعرابية" هو، في جوهره، صراع على معنى اللغة، وعلى وظيفتها: هل تكون أداة للكشف، أم وسيلة للإخفاء؟

وفي ضوء ذلك، يمكن القول إن المشروع القرآني لا يهدف فقط إلى نقل مجموعة من التعاليم، بل يسعى إلى إعادة تشكيل الإنسان عبر اللغة، من خلال إدخاله في نظام دلالي يعيد ترتيب علاقته بالعالم، وبالأخرين، وبنفسه. ومن هنا، فإن فهم العربية، في هذا المستوى، ليس مسألة لغوية فحسب، بل هو مدخل إلى فهم الإنسان ذاته، وإلى إعادة بنائه على أساس من القيم.

الفصل الرابع الأمة العروبية: من جماعة الدم إلى جماعة المعنى

لم تكن "الأمة" في تاريخ الفكر الإنساني مفهوماً ثابتاً، بل كانت دائماً انعكاساً للبنية التي يقوم عليها الاجتماع البشري في لحظة معينة. ففي المجتمعات التقليدية، تأسست الأمة على رابطة الدم، حيث كان النسب هو المحدد الأول للانتماء. ثم تطورت في السياقات الحديثة لتأخذ شكلاً قومياً، يرتبط باللغة والتاريخ المشترك، قبل أن تنفتح في بعض التصورات على أبعاد قانونية أو تعاقدية.

غير أن القرآن، وهو يؤسس لمفهوم الأمة، لا ينطلق من أي من هذه المحددات بالمعنى الضيق، بل يعيد صياغة الفكرة من أساسها، بحيث تصبح الأمة جماعة تتحدد بمنظومة القيم التي تنتظمها، لا بالروابط الطبيعية أو التاريخية التي تجمع أفرادها. ومن هنا، فإن الأمة ليست ما يُعطى للإنسان عند ولادته، بل ما يختاره، أو ما يندمج فيه عبر مسار من التحول في الوعي والسلوك.

وفي ضوء ما تقدم من تحليل، يمكن القول إن "الأمة العروبية" ليست امتداداً للعرب بوصفهم جماعة إثنية، بل هي تعبير عن جماعة إنسانية تتوحد حول الحقل الدلالي والقيمي الذي تحمله العربية. فالعربية، بوصفها لغة الوحي، لم تعد مجرد وسيلة للتخاطب بين العرب، بل أصبحت إطاراً تُعاد من خلاله صياغة العلاقة بين الإنسان والمعنى، وبين الفرد والجماعة، وبين الفعل والمقصد.

ومن هنا، فإن الانتماء إلى هذه الأمة لا يتحقق بالانتساب إلى أصل عربي، بل يتحقق بقدر الاندماج في هذه المنظومة. فكل من دخل في هذا الحقل الدلالي،

وأعاد تشكيل وعيه وفقاً لقيمه، أصبح جزءاً من هذه الأمة، مهما كان أصله الجغرافي أو العرقي. وعلى العكس من ذلك، فإن من بقي خارج هذا الحقل، حتى وإن كان عربياً في نسبه، يظل على هامش هذه الأمة، من حيث المعنى، وإن كان منتزحاً إليها من حيث الشكل.

إن هذا التحول في تعريف الأمة يفضي إلى نتائج عميقة، تتجاوز البعد النظري إلى إعادة بناء التصورات السياسية والاجتماعية. فالأمة، في هذا الأفق، لا تكون مغلقة على ذاتها، ولا قائمة على استبعاد الآخر، بل هي بطبيعتها مفتوحة، لأن القيم التي تقوم عليها قابلة للاكتساب، وليست حكراً على جماعة بعينها. وهي، في الوقت نفسه، ليست سائبة بلا حدود، لأن الانتماء إليها مشروط بالاندماج في منظومة محددة من المعاني.

وهنا تتضح العلاقة بين هذا المفهوم ونظرية المركز والأطراف. فالأمة العروبية ليست كتلة متجانسة، بل هي بنية ديناميكية، تتوزع داخلها مواقع القرب والبعد من المركز القيمي. فهناك من يقترب من هذا المركز، بقدر اندماجه في القيم، وهناك من يبتعد عنه، بقدر خضوعه لمنطق الأعرابية، بما تحمله من نفعية، وتبرير، وانفصال عن المعنى.

وبذلك، فإن الانتماء إلى الأمة لا يفهم بوصفه حالة ثابتة، بل بوصفه حركة مستمرة بين المركز والأطراف. فالإنسان يمكن أن يقترب أو يبتعد، يمكن أن يندمج أو ينفصل، بحسب اختياراته، وبحسب درجة وعيه. ومن هنا، فإن الأمة ليست معطى جاهزاً، بل مشروع دائم، يُعاد بناؤه في كل لحظة، عبر صراع مستمر بين القيم التي تؤسسها، والقوى التي تحاول تفريغها من مضمونها.

وفي هذا السياق، تكتسب الفكرة التي أشرت إليها أهمية خاصة: أن الإندونيسي، أو غيره من شعوب العالم، يمكن أن يكون "عروبياً" بالمعنى القيمي. فهذه الفكرة لا تمثل مجرد توسعة لمفهوم العروبة، بل تمثل انقلاباً في بنيته، حيث تتحول من هوية مغلقة إلى أفق إنساني مفتوح، يتيح لكل من يتبنى هذه القيم أن يكون جزءاً منها.

وهذا ما يجعل "الأمة العروبية" قادرة على تجاوز الأطر القومية الضيقة، دون أن تفقد تماسكها، لأنها لا تقوم على عناصر خارجية قابلة للزوال، بل على منظومة من المعاني التي يمكن أن تُعاد إنتاجها في سياقات مختلفة. فهي أمة لا تُقاس بحدود الجغرافيا، بل بمدى حضور القيم التي تؤسسها في الواقع.

غير أن هذا التصور، على اتساعه، يواجه تحدياً أساسياً، يتمثل في خطر تحوله إلى مجرد شعار، إذا لم يُترجم إلى بنى مؤسسية وسلوكية تعكسه. فكما أن الأعرابية يمكن أن تتسلل إلى الأفراد والجماعات، فتفرغ القيم من مضمونها، فإن الأمة العروبية، إذا لم تحرس نفسها، قد تتحول إلى اسم بلا محتوى، أو إلى هوية شكلية لا تعكس واقعاً حقيقياً.

ومن هنا، فإن الحفاظ على هذه الأمة لا يتم عبر التأكيد اللفظي على الانتماء إليها، بل عبر إعادة إنتاج القيم التي تقوم عليها، في التعليم، وفي الثقافة، وفي السياسة، وفي كل مجالات الحياة. فالأمة، في نهاية المطاف، ليست ما نقوله عن أنفسنا، بل ما نفعله، وما نجسده في الواقع.

الفصل الخامس

العروبة القيمية في مواجهة القومية الحديثة: من الأمة المغلقة إلى الأفق المفتوح

لم تنشأ القومية الحديثة بوصفها مجرد تصور نظري للانتماء، بل كانت استجابة تاريخية لتحولات عميقة شهدتها أوروبا مع انهيار البنى الإقطاعية، وصعود الدولة المركزية، وبداية تشكل المجال العام. وفي هذا السياق، احتاجت المجتمعات الأوروبية إلى رابطة جديدة تتجاوز الانقسامات الدينية والمحلية، فكان أن تم بناء “الأمة” على أساس اللغة والتاريخ المشترك، بوصفهما قاسمين قادرين على توحيد الجماعة داخل إطار سياسي واحد.

غير أن هذا البناء، على الرغم من طابعه التحرري في بداياته، سرعان ما تحول إلى بنية مغلقة، تُعرّف الأمة بوصفها جماعة متجانسة، تتأسس على أصل مشترك، وتُحدّد بحدود جغرافية وسياسية واضحة. وهنا، أصبحت اللغة، التي كانت في أصلها أداة للتواصل، رمزاً للهوية، بل معياراً للانتماء، بحيث غدا من لا ينتمي إلى هذه اللغة خارجاً عن الأمة، حتى وإن شاركها القيم أو المصالح.

في هذا الإطار، قدّم الفكر القومي، خاصة في صيغته الرومانسية مع Johann Gottfried Herder، تصوراً يرى في اللغة “روح الشعب”، وفي الأمة تجسيدا لهذه الروح عبر التاريخ. وبذلك، أصبحت العلاقة بين اللغة والأمة علاقة انعكاس: اللغة تعبّر عن روح قائمة سلفاً، والأمة هي التعبير التاريخي عن هذه الروح.

غير أن هذا التصور، على عمقه الظاهري، ينطوي على إشكال معرفي حاد، لأنه يفترض وجود "جوهر ثابت" للشعوب، ويجعل اللغة مرآة لهذا الجوهر، لا أداة لتشكيله. ومن هنا، فإن القومية، في بنيتها العميقة، لا تتحرر من منطق العرق، حتى حين تتخفف من صيغته البيولوجية، لأنها تظل تفترض وجود "نحن" مغلقة، تُعرّف في مقابل "هم" خارجية.

في مواجهة هذا التصور، تأتي "العروبة القيمية" التي نؤسس لها هنا، لا لتقدم بديلاً داخل الإطار نفسه، بل لتفكك الإطار من أساسه. فهي لا تنطلق من الشعب لتفسر اللغة، بل تنطلق من اللغة لتعيد بناء مفهوم الشعب. فالعربية، في هذا الأفق، ليست تعبيراً عن جماعة قائمة، بل هي حقل دلالي يحمل منظومة من القيم، يمكن لأي إنسان أن يدخلها، وأن يعيد تشكيل وعيه من داخلها. وبذلك، تتقلب العلاقة:

لم تعد اللغة مرآة للأمة، بل أصبحت الأمة نتاجاً للغة، لا بمعناها التقني، بل بمعناها القيمي. فالأمة، هنا، ليست جماعة تتكلم لغة معينة، بل جماعة تعيش داخل منظومة المعاني التي تنتجها هذه اللغة.

وهذا التحول يفضي إلى نتيجة حاسمة:

أن العروبة، بخلاف القومية، لا تُعرّف بالحدود، بل بالأفق. فهي لا تغلق نفسها على جماعة محددة، بل تفتح ذاتها لكل من يندمج في القيم التي تحملها. ومن هنا، فإن "الآخر" في هذا التصور ليس من يتكلم لغة أخرى، بل من يقف خارج الحقل القيمي، حتى وإن شارك في اللغة شكلاً.

إن القومية، في جوهرها، تبني وحدةً عبر الإقصاء:
تحدد من هو داخل الأمة عبر تحديد من هو خارجها. أما العروبة القومية،
فإنها تبني وحدتها عبر الإدماج:
تفتح المجال لكل من يختار الانتماء إلى منظومة القيم، دون أن تسأل عن
أصله أو تاريخه.

غير أن هذا الانفتاح لا يعني غياب المعايير، بل على العكس، هو يقوم
على معيار أكثر صرامة:
ليس الانتماء الشكلي، بل الاندماج الحقيقي في القيم. ومن هنا، فإن التحدي
الذي تواجهه العروبة القومية ليس في تحديد من ينتمي إليها، بل في ضمان أن
يبقى هذا الانتماء فعلاً حقيقياً، لا مجرد ادعاء لفظي، كما رأينا في نموذج
"الأعراب".

وهنا تتضح المفارقة العميقة:

القومية قد تضمن الانتماء الشكلي عبر القانون أو الجغرافيا، لكنها تعجز
عن ضمان الانتماء القيمي. أما العروبة القومية، فإنها قد تبدو أقل وضوحاً في
تحديد حدودها، لكنها أكثر قدرة على إنتاج وحدة حقيقية، لأنها تقوم على ما هو
أعمق من الشكل: على المعنى.

ومن هنا، فإن هذه النظرية لا تكتفي بنقد القومية، بل تكشف حدودها
التاريخية. فالقومية كانت مرحلة في تطور الوعي الإنساني، ساهمت في بناء الدولة
الحديثة، لكنها لم تعد قادرة على استيعاب التعقيد المتزايد للعالم، ولا على تقديم
أساس متين لوحدة إنسانية تتجاوز الانقسامات. وفي هذا السياق، يمكن للعروبة
القومية أن تُقدّم بوصفها أفقاً جديداً، لا يلغي القوميات، بل يتجاوزها، من خلال
إعادة تعريف الانتماء على أساس القيم.

الخاتمة التحليلية للفصل:

إن الفرق بين القومية والعروبة القيمية ليس فرقاً في الدرجة، بل في النوع. فبينما تنطلق القومية من الماضي لتؤسس الحاضر، تنطلق العروبة القيمية من القيم لتعيد بناء المستقبل. وبينما تبحث القومية عن وحدة في الأصل، تبحث العروبة القيمية عن وحدة في المعنى.

وعليه، فإن السؤال الذي تطرحه هذه النظرية لا يتعلق بكيفية حماية الهوية، بل بكيفية إعادة تعريفها:

هل الهوية ما نرثه، أم ما نختاره؟

وهل الأمة ما يُفرض علينا، أم ما نبنيه عبر اندماجنا في منظومة من القيم؟

الفصل السادس

الأمة بين التخيّل والقيمة:

نقد بنية الأمة المتخيلة وإعادة تأسيسها قرآنياً

في سياق تفسير نشأة الأمة الحديثة، قدّم Benedict Anderson أطروحته الشهيرة حول "الأمة المتخيلة"، حيث اعتبر أن الأمة ليست حقيقة موضوعية قائمة بذاتها، بل هي بناء ذهني تشكّل عبر التاريخ، نتيجة تفاعل عوامل متعددة، أبرزها تطور الطباعة، وانتشار اللغة المكتوبة، وظهور وسائل الإعلام التي سمحت لأفراد لا يعرف بعضهم بعضاً أن يتخيلوا أنفسهم جزءاً من جماعة واحدة.

وقد كانت هذه الأطروحة، في سياقها، نقلة نوعية في فهم الأمة، لأنها حررت المفهوم من أوهام الجوهر الثابت، وكشفت عن طابعه التاريخي والبنائي. غير أن هذا التفكير، على أهميته، لم يصل إلى مستوى إعادة التأسيس، بل بقي أسيراً لإطار معرفي يرى في الأمة ظاهرة نفسية أو ثقافية، دون أن يمنحها أساساً معيارياً يحدد قيمتها أو مشروعيتها.

فالأمة، عند أندرسون، تُفهم بوصفها "متخيلة"، أي أنها تقوم على تصور مشترك، لا على حقيقة موضوعية يمكن قياسها أو التحقق منها. وهذا يعني، ضمناً، أن أي جماعة تستطيع أن تتخيل نفسها أمة، إذا توفرت لها الأدوات اللازمة لإنتاج هذا التخيّل. ومن هنا، يصبح الفرق بين الأمم ليس فرقاً في الحقيقة، بل في القدرة على بناء سردية مقنعة.

غير أن هذا التصور، على الرغم من قدرته التفسيرية، يفتح الباب أمام إشكال عميق:

إذا كانت الأمة مجرد تخيل، فما الذي يمنع أن تتحول إلى وهم جماعي؟ وإذا كان الانتماء إليها قائماً على تصور مشترك، فما الذي يضمن أن يكون هذا التصور حاملاً لقيم حقيقية، لا مجرد انعكاس لمصالح أو أهواء؟

هنا، تحديداً، تتدخل “العروبة القيمية” لتقدم بديلاً لا ينفي البعد التخييلي للأمة، بل يعيد تأطيره داخل بنية أعمق. فهي تقر بأن الأمة لا تقوم دون تصور مشترك، لكنها ترفض أن يكون هذا التصور كافياً لتأسيسها. فالتخيل، في حد ذاته، لا ينتج أمة، بل ينتج صورة ذهنية، قد تكون صادقة، وقد تكون زائفة.

ومن هنا، فإن ما تحتاجه الأمة ليس مجرد “أن تتخيل”، بل أن تُؤسس على منظومة من القيم، تمنح هذا التخييل مضموناً، وتحدد له اتجاهاً. فالأمة، في هذا الأفق، ليست مجرد جماعة تتصور نفسها كذلك، بل جماعة تعيش داخل نظام من المعاني، يُعيد تشكيل وعي أفرادها، ويوجه سلوكهم، ويمنح أفعالهم دلالة تتجاوز اللحظة.

وبذلك، تنتقل الأمة من كونها “بناءً تخيلياً” إلى كونها “بنية قيمية”، حيث يصبح التخييل خطوة أولى، لا نهاية المطاف. فالأفراد قد يتخيلون أنفسهم جزءاً من جماعة، لكن هذا التخييل لا يتحول إلى أمة حقيقية إلا إذا ترجم إلى التزام بالقيم، وإلى مشاركة في بناء المعنى المشترك.

وهنا يظهر الفرق الجوهرى بين التصورين:

عند أندرسون، الأمة تُبنى عبر وسائل الإعلام واللغة المكتوبة، التي تخلق شعوراً بالانتماء.

أما في العروبة القيمية، فإن اللغة لا تكتفي بخلق الشعور، بل تساهم في إنتاج المعنى الذي يقوم عليه هذا الشعور. فهي لا توحد الناس عبر تكرار خطاب مشترك، بل عبر إدخالهم في حقل دلالي يعيد تشكيل وعيهم.

ومن هنا، فإن الأمة، في هذا التصور، ليست مجرد "جماعة تخيل"، بل "جماعة تفهم"، أي جماعة تعي القيم التي تنتظمها، وتدرك المقاصد التي تتحرك نحوها. وهذا الوعي لا يتشكل عبر الإعلام وحده، بل عبر تفاعل عميق مع اللغة بوصفها حاملاً للقيم، ومع النص المؤسس بوصفه مرجعاً لهذه القيم.

غير أن هذا لا يعني أن العروبة القيمية تنكر دور التخيل، بل تعيد تحديد موقعه. فالتخيل، في هذا السياق، يصبح وسيلة لربط الأفراد ببعضهم، لكنه لا يكفي لتأسيس الأمة ما لم يُدعم ببنية قيمية تضبطه، وتمنع انحرافه. فبدون هذه البنية، يمكن للتخيل أن يتحول إلى أداة للتعبئة الأيديولوجية، أو إلى وسيلة لإنتاج أوهام جماعية، كما شهدنا في تجارب قومية عديدة.

ومن هنا، فإن العروبة القيمية لا ترفض فكرة "الأمة المتخيلة"، بل تكملها، وتضع لها شرطاً حاسماً:

أن يكون التخيل مؤسساً على القيم، لا بديلاً عنها.

وفي هذا الإطار، يمكن فهم الأمة العروبية بوصفها جماعة تتشارك تصوراً معيناً للعالم، لكنها لا تكتفي بهذا التصور، بل تسعى إلى تجسيده في الواقع، عبر التزام بقيم محددة، تُستمد من الحقل الدلالي الذي تحمله العربية. فالتخيل هنا ليس غاية، بل وسيلة، والغاية هي بناء جماعة تعيش المعنى، لا مجرد تتصوره.

الخاتمة التحليلية للفصل:

إن نظرية "الأمة المتخيلة" كشفت أن الأمة ليست معطى طبيعياً، بل بناء تاريخي، لكنها تركت سؤال القيمة معلقاً. أما العروبة القيمية، فإنها تنطلق من هذا الكشف، لتتجاوزه، وتؤسس الأمة على أساس أكثر صلابة:

ليس ما نتخيله عن أنفسنا، بل ما نعيشه من قيم.

وبذلك، فإن الأمة لا تُختزل في صورة ذهنية، ولا تُختبر في حدود الشعور بالانتماء، بل تُقاس بمدى حضور القيم التي تؤسسها في الواقع.

الفصل السابع

اللغة والوعي: من الروح القومية إلى الحقل القيمي مقارنة مع (Johann Gottfried Herder)

لم يكن اهتمام الفكر الأوروبي باللغة مجرد انشغال تقني بوسيلة التعبير، بل كان بحثاً عن الأساس الذي تقوم عليه هوية الإنسان والجماعة. وفي هذا السياق، قدّم Johann Gottfried Herder لتصوراً أصبح لاحقاً من الركائز الكبرى للفكر القومي، حين اعتبر أن اللغة ليست مجرد أداة للتواصل، بل هي التعبير الأعمق عن "روح الشعب"، وأن كل أمة تحمل داخل لغتها رؤيتها الخاصة للعالم.

وقد بدا هذا الطرح، في لحظته التاريخية، تحرراً من النزعة العقلانية المجردة التي كانت ترى في اللغة مجرد نظام من الإشارات، لأنه أعاد ربطها بالحياة، وبالتجربة التاريخية، وبالوجدان الجمعي. غير أن هذا الربط، على الرغم من أهميته، ظل أسيراً لأفق محدد، إذ جعل اللغة انعكاساً لكيان سابق عليها، هو "الشعب"، وأبقى العلاقة بينهما في اتجاه واحد: من الروح إلى اللفظ، لا من اللفظ إلى تشكيل الروح.

وهنا تحديداً يظهر الحدّ الذي تقف عنده هذه الرؤية. فإذا كانت اللغة مجرد تعبير عن روح قائمة، فإنها تفقد قدرتها على إعادة تشكيل هذه الروح، وتتحول إلى مرآة، لا إلى أداة إنتاج. ومن ثم، يصبح التغيير اللغوي تابعاً للتغيير الاجتماعي، لا فاعلاً فيه، وتبقى الهوية أسيرة ماضٍ يُعاد التعبير عنه، لا أفق يُعاد بناؤه.

في مقابل ذلك، يقَدِّم التصور القرآني، كما نحاول أن نعيد بناؤه هنا، رؤية مغايرة جذرياً، حيث تتحول اللغة من كونها انعكاساً إلى كونها حاملاً ومنتجاً

للقيم .فالعربية، في هذا الأفق، لا تعبّر عن “روح عربية” سابقة، بل تفتح مجالاً دلالياً يمكن أن يدخل فيه أي إنسان، فيعيد تشكيل وعيه من داخله.

إن الفرق بين التصويرين ليس فرقاً في الدرجة، بل في الاتجاه: فبينما ينطلق هيردر من الشعب ليصل إلى اللغة، ينطلق القرآن من اللغة ليعيد بناء الإنسان. وهنا، لا تعود اللغة نتيجة، بل تصبح شرطاً، لا تعود مرآة، بل تتحول إلى أفق.

ومن هنا، فإن العربية، بوصفها لغة الوحي، لا تُفهم في حدود الانتماء القومي، بل في إطار وظيفتها في إنتاج المعنى. فهي لا تحمل فقط مفردات، بل تحمل شبكة من العلاقات الدلالية التي تُعيد ترتيب العلاقة بين المفاهيم: بين الحق والباطل، بين العدل والظلم، بين الظاهر والباطن، بين الفرد والجماعة. وهذه الشبكة لا تُدرك من خارجها، بل يُعاد تشكيل الوعي عبر الدخول فيها.

وهذا ما يجعل تعلم العربية، في هذا المستوى، ليس مجرد اكتساب مهارة لغوية، بل انتقالاً من نمط في الإدراك إلى نمط آخر. فالذي يدخل في هذا الحقل الدلالي، يبدأ في رؤية العالم بطريقة مختلفة، لأن المفاهيم التي يستخدمها ليست محايدة، بل محمّلة بقيم توجه الفهم وتضبطه.

وهنا تتضح مرة أخرى العلاقة مع مفهوم “العروبة القيمية”. فإذا كانت اللغة عند هيردر تعبيراً عن هوية مغلقة، فإنها هنا تتحول إلى مدخل لهوية مفتوحة، يمكن لأي إنسان أن يشارك في بنائها. فالعروبة، في هذا الأفق، ليست ما يعبر عن شعب، بل ما يكون شعباً، ليس ما يحفظ الماضي، بل ما يصنع المستقبل.

غير أن هذا التصور، على انفتاحه، لا يخلو من توتر داخلي، يتمثل في الصراع بين وظيفتين للغة:

وظيفة الكشف، حيث تكون اللغة أداة لإظهار المعنى،
وظيفة الإخفاء، حيث تُستخدم اللغة لتبرير الواقع، أو لتغطية الانفصال عن القيم، كما رأينا في نموذج الأعراب.

وهنا، يصبح الصراع على اللغة صراعاً على الوعي نفسه. فليست المشكلة في امتلاك اللغة، بل في كيفية استخدامها: هل تُستخدم لإنتاج المعنى، أم لإعادة إنتاج الفراغ؟ هل تبقى الإنسان داخل الحقل القيمي، أم تُخرجه منه وهو يظن أنه داخله؟

ومن هنا، فإن التفوق الحقيقي للتصور القرآني لا يكمن فقط في ربط اللغة بالقيم، بل في كشفه لإمكانية انحراف اللغة عن وظيفتها، وتحولها إلى أداة لإنتاج "أعرابية" جديدة، داخل اللغة نفسها. وهذا ما لم تنتبه إليه الفلسفات القومية، التي افترضت انسجاماً تلقائياً بين اللغة والهوية، دون أن ترى إمكانية الانفصال بينهما.

الخاتمة التحليلية للفصل:

إن هيردر، ومن تبعه، قد كشف أن اللغة ليست مجرد أداة، بل هي جزء من تكوين الإنسان، لكنه بقي أسيراً لفكرة أن اللغة تعكس هوية قائمة. أما التصور الذي نؤسس له هنا، فإنه يذهب خطوة أبعد، ليجعل اللغة نفسها مجالاً لإنتاج الهوية، لا مجرد التعبير عنها.

وبذلك، فإن السؤال لم يعد: ما اللغة التي نتكلمها؟

بل أصبح: ما الوعي الذي تُنتجه هذه اللغة فينا؟

الفصل الثامن

المركز والأطراف

بين النظرية القرآنية والنظام العالمي:

من الاقتصاد إلى القيمة

حين صاغ الفكر الحديث مفهوم المركز والأطراف، لم يكن يفعل ذلك في فراغ، بل كان يحاول أن يفسر التفاوت العميق الذي نشأ مع الرأسمالية الحديثة، حيث تركزت الثروة والقدرة الصناعية والتقنية في مناطق بعينها، بينما تحولت مناطق أخرى إلى هوامش تابعة، تنتج المواد الخام، وتستهلك ما ينتجه المركز. وقد بلغت هذه الرؤية إحدى أكثر صيغها اكتمالاً في نظرية النظام العالمي عند إيمانويل والرشتاين، حيث لم يعد العالم مجموع دول مستقلة، بل بنية واحدة غير متكافئة، يتحدد فيها موقع كل جزء بقدرته على التحكم في شروط الإنتاج والتبادل والتراكم.

وقد كانت هذه النظرية مهمة لأنها نزعَت عن العالم وهم الحياد، وكشفت أن التخلف ليس صدفة، بل جزء من بنية عالمية تنتج المركز كما تنتج الأطراف، وأن الطرف ليس متخلفاً فقط بسبب عجزه الذاتي، بل أيضاً بسبب موقعه في شبكة علاقات غير عادلة. غير أن هذه القوة التفسيرية، على أهميتها، ظلت محكومة بأفق مادي في الأساس، إذ جرى تعريف المركز من خلال السيطرة الاقتصادية، وتعريف الأطراف من خلال التبعية الاقتصادية، بحيث أصبحت القيمة في النهاية انعكاساً للموقع، لا محدداً له.

وهنا تحديداً تبدأ المسافة بين هذا التصور وبين الرؤية القرآنية التي نحاول تأسيسها. فالقرآن لا ينكر أثر المادة، ولا يلغيه، لكنه لا يجعلها الأساس الأخير في تفسير المركز والهامش. فالمركز، في الأفق القرآني، لا يُختزل في موقع السيطرة، بل يتحدد أولاً بقدرته على حمل المعنى، وإنتاج القيم، وضبط العلاقة بين الفعل والمقصد. أما الأطراف، فلا تتحدد فقط بضعفها المادي، بل بانفصالها عن هذا الحقل القيمي، وتحولها إلى فضاء تضعف فيه الحدود، ويتراجع فيه الوعي، وتغلب فيه النفعية على المعنى.

وبهذا المعنى، فإن الفرق بين التصورين فرق جوهري. ففي نظرية النظام العالمي، المركز يملك لأنه مركز. أما في الرؤية القرآنية، فإن المركز يكون مركزاً لأنه ينجح في تمثيل منظومة القيم، وفي تحويلها إلى فعل منظم داخل الاجتماع. هناك، تسبق المادة القيمة، وهنا تسبق القيمة المادة، أو على الأقل تمنحها معناها واتجاهها.

ومن هنا، فإن الأطراف، في النظرية القرآنية، ليست فقط مناطق محرومة من الثروة، بل حالات من الانفصال عن مركز المعنى. وهذا ما يجعل الأعراب، في قراءتنا السابقة، نموذجاً للأطراف، لا لأنهم فقراء بالضرورة، ولا لأنهم مجرد سكان هامش جغرافي، بل لأنهم يمثلون وعياً منفصلاً عن المركز القيمي. لقد كانوا قريبين مكاناً، لكنهم بعيدون بنيوياً، لأن المسافة الحقيقية لم تكن مسافة أرض، بل مسافة اندماج في الحقل الدلالي الذي يصنعه الوحي.

وهنا تظهر نقطة فارقة شديدة الأهمية. ففي التصور الاقتصادي، يمكن للطرف أن ينتقل إلى المركز عبر تراكم الموارد، والتصنيع، والدخول في السوق العالمية بشروط أفضل. أما في التصور القرآني، فإن الانتقال من الطرف إلى

المركز لا يتحقق إلا بتحول في بنية الوعي والقيم. قد يملك الطرف الثروة ويبقى طرفاً، إذا ظل أسير النفعية والانفصال عن المعنى. وقد يكون محدود الموارد، لكنه يقترب من المركز، إذا نجح في بناء وعي منظم بالقيم، وفي تحويل هذا الوعي إلى فعل جماعي.

وبهذا، لا تعود الأطراف مجرد موقع خارجي في النظام، بل تصبح أيضاً إمكانية داخلية كامنة في كل مجتمع، بل في كل أمة. فالمجتمع قد يبدو قوياً في ظاهره، لكنه يتحول إلى طرف من الداخل حين تتآكل علاقته بالقيم، وحين تُفَرِّغ اللغة من معناها، ويتحول الانتماء إلى شعار، والمؤسسات إلى قشور، والسياسة إلى إدارة للمصلحة المجردة. وهنا يكون الطرف داخل المركز نفسه، ويكون الانهيار قد بدأ قبل أن يظهر في المؤشرات المادية.

وهذه النقطة تمنح نظريتك بعداً تفسيرياً يتجاوز كثيراً المقاربات السائدة. فوالرشتاين يفسر لماذا يظل بعض العالم تابعاً، لكنه لا يملك أدوات كافية لتفسير لماذا ينهار المركز من داخله، أو لماذا تفقد القوة المهيمنة شرعيتها الرمزية قبل أن تفقد تفوقها المادي. أما إذا أدخلنا معيار القيمة، فإننا نستطيع أن نفهم أن المركز لا يسقط فقط حين تتراجع موارده، بل حين يفقد قدرته على تمثيل المعنى الذي شرعن مركزيته أصلاً.

ومن هنا، فإن المركز في الرؤية القرآنية ليس مجرد موضع قوة، بل موضع مسؤولية. إنه المجال الذي تُصان فيه الحدود، وتُحفظ فيه القيم، ويُعاد فيه إنتاج الاجتماع على أساس من العدل والمعنى. فإذا تخلّى عن هذه الوظيفة، بقي مركزاً في الشكل، لكنه صار طرفاً في الجوهر. وهذه من أعمق النقاط التي تفتحها

نظريتك، لأنها تتيح لنا أن نقرأ التاريخ لا بوصفه تداولاً للثروة والقوة فقط، بل بوصفه أيضاً تداولاً للمركزية القيمية.

وفي هذا الأفق، يمكن القول إن القرآن يقَدِّم نظرية في المركز والأطراف أكثر تركيباً من كل المقاربات الحديثة، لأنه يجمع بين البعد الاجتماعي والرمزي والأخلاقي، ولا يفصل القوة عن معناها. فالمركز ليس ما يهيمن فقط، بل ما يبرر هيمنته بقيم عادلة، وما يحافظ على تماسكه عبر إدماج أفرادهِ في منظومة من المعاني. والطرف ليس ما يُستبعد فقط، بل ما يفقد القدرة على تحويل وجوده إلى قيمة.

وهنا يلتقي هذا الفصل مع مركزية العروبة القيمية. فالعربية، بما هي حاملة للقيم، تمثل أحد الشروط المؤسسة للمركز، لا بالمعنى القومي أو العنصري، بل بوصفها حاملة لحقل دلالي ينظم الوعي. وكلما ابتعد المجتمع عن هذا الحقل، أو حوّل اللغة إلى أداة بلا مضمون، اقترب من الأطراف، حتى لو امتلك أسباب القوة الظاهرة. وكلما اقترب من هذا الحقل، ونجح في ترجمة معانيه إلى مؤسسات وسلوك جمعي، اقترب من المركز، حتى لو لم يكن في قلب الجغرافيا العربية.

وبهذا المعنى، فإن "الأمة العروبية" ليست أمة مركزية لأنها تسيطر، بل لأنها تحمل مشروعاً للمعنى. وإذا فقدت هذا المشروع، سقطت في الأعرابية الجديدة، أي في منطق الأطراف، مهما رفعت من شعارات الهوية والانتماء.

الخاتمة التحليلية للفصل

إن الفرق بين نظرية النظام العالمي والنظرية القرآنية في المركز والأطراف ليس فرقاً في الموضوع فقط، بل في مستوى التفسير. فالأولى تكشف بنية التفاوت في العالم، لكنها تبقى أسيرة الاقتصاد. أما الثانية، فإنها تنفذ إلى مستوى أعمق، حيث لا يعود الموقع نتيجة للثروة وحدها، بل نتيجة لعلاقة الجماعة بالقيم والمعنى. وعليه، فإن السؤال لا يصبح فقط: من يملك المركز؟ بل: من يستحقه؟ ولا يعود الطرف هو من حُرم من الموارد فقط، بل من انفصل عن الحقل الذي يمنح هذه الموارد معناها واتجاهها.

الفصل التاسع

الهوية بين الثبات والسيولة:

نحو أفق قيمى يتجاوز الحادثة وما بعد الحادثة

لم تكن الهوية، في تاريخ الفكر الإنساني، مفهوماً بسيطاً أو مستقراً، بل كانت دائماً انعكاساً للتوتر بين الثبات والتغير، بين ما يرثه الإنسان وما يصنعه. غير أن هذا التوتر بلغ ذروته في الفكر الحديث، حين حاولت الحادثة أن تحسمه لصالح الثبات، ثم جاءت ما بعد الحادثة لتقلب المعادلة بالكامل، وتدفعه نحو السيولة المطلقة.

في التصور الحداثي، تشكّلت الهوية بوصفها جوهرًا ثابتًا، سواء كان هذا الجوهر عرقيًا أو قوميًا أو ثقافيًا. فقد سعت الدولة الحديثة إلى بناء "مواطن" محدد المعالم، ينتمي إلى أمة واضحة الحدود، ويتشارك مع غيره لغة وتاريخاً ورموزاً موحدة. وكان هذا التثبيت ضرورياً لبناء مؤسسات مستقرة، لكنه في الوقت نفسه حمل في داخله نزعة إقصائية، لأنه افترض أن الهوية لا تتحقق إلا عبر الانغلاق، وأن الحفاظ عليها يقتضي حمايتها من الاختلاط والتعدد.

غير أن هذا البناء لم يصمد طويلاً أمام تحولات العالم المعاصر، حيث أدت العولمة، وتفكك السرديات الكبرى، وتداخل الثقافات، إلى اهتزاز فكرة الهوية الثابتة. وهنا ظهر ما يُعرف بما بعد الحادثة، التي لم تكنف بنقد الثبات، بل ذهبت إلى نقيضه، معتبرة أن الهوية ليست سوى بناء مؤقت، قابل للتغير الدائم، بل وربما للتفكك الكامل. فلم يعد هناك "جوهر" للإنسان، بل تعددية في

الانتماءات، وسيولة في التعريفات، بحيث يمكن للفرد أن يعيد تعريف نفسه باستمرار، دون مرجعية ثابتة.

غير أن هذا الانتقال من الثبات إلى السيولة، على الرغم من أنه حرر الإنسان من بعض القيود، فتح الباب أمام فراغ عميق. فإذا كانت الهوية ثابتة بشكل مفرط، فإنها تخنق التعدد، وإذا كانت سائلة بشكل مطلق، فإنها تفقد القدرة على التماسك. وهنا يصبح الإنسان معلقاً بين انغلاق يقيده، وسيولة تشتتته.

في هذا السياق، تبرز الحاجة إلى تصور ثالث، لا ينحاز إلى أحد الطرفين، بل يعيد صياغة العلاقة بين الثبات والتغير على أساس مختلف. وهذا ما تنتجه “العروبة القيمية” التي تؤسس لها، حيث لا تُفهم الهوية بوصفها جوهرًا ثابتًا، ولا بوصفها حالة سائلة، بل بوصفها حركة ديناميكية داخل حقل قيمي محدد.

فالهوية، في هذا الأفق، ليست ما يُعطى للإنسان مرة واحدة، بل ما يُبنى باستمرار، لكنها في الوقت نفسه ليست مفتوحة على كل الاحتمالات، بل تتحرك داخل إطار من القيم التي تمنحها اتجاهًا ومعنى. ومن هنا، فإن الإنسان لا يُختزل في انتماء واحد مغلق، كما في الحداثة، ولا يُترك دون مرجعية، كما في ما بعد الحداثة، بل يُفهم بوصفه كائنًا يسعى إلى الاقتراب من المركز القيمي، أو يبتعد عنه، بحسب وعيه وسلوكه.

وهنا تتضح العلاقة العميقة بين هذا التصور ونظرية المركز والأطراف. فالهوية ليست حالة ثابتة، بل موقع متغير داخل هذه البنية: قد يقترب الإنسان من المركز، فيندمج أكثر في القيم، وقد ينزاح نحو الأطراف، فيضعف هذا الاندماج. وبذلك، تصبح الهوية مسارًا، لا حالة، وحركة، لا نقطة.

وهذا الفهم يتيح لنا تجاوز الإشكال الذي وقعت فيه النظريات السابقة. فالحادثة ربطت الهوية بالثبات، فجَمَدَتها، وما بعد الحادثة ربطتها بالتغير، فذَوَّبَتها. أما هنا، فإن الهوية تُربط بالقيمة، فنُحَفِظ من الذوبان، ونُفَتِّح على الحركة في الوقت نفسه. فهي ثابتة من حيث مرجعيتها القيمية، ومتحركة من حيث تجسدها في الواقع.

ومن هنا، يمكن القول إن العروبة القيمية تقدّم نموذجاً للهوية يتسم بثلاث خصائص أساسية:

أولاً، أنها **مفتوحة**، لأنها لا تقوم على العرق أو الجغرافيا، بل على القيم التي يمكن لأي إنسان أن يندمج فيها.

ثانياً، أنها **منضبطة**، لأنها لا تترك الإنسان دون مرجعية، بل تربطه بحقل دلالي يوجه فهمه وسلوكه.

ثالثاً، أنها **ديناميكية**، لأنها لا تفترض أن الانتماء يتحقق مرة واحدة، بل يُعاد بناؤه باستمرار.

غير أن هذا التصور، على توازنه، يطرح تحدياً عميقاً: كيف يمكن الحفاظ على هذا التوازن بين الانفتاح والانضباط؟ كيف نمنع الهوية من الانغلاق دون أن نتركها للتفكك؟ وهنا يعود دور اللغة، بوصفها الحامل الأساسي للقيم، حيث تتيح للإنسان أن يتحرك داخل إطار محدد، دون أن يُغلق عليه.

فالعربية، بما تحمله من نظام دلالي، لا تفرض على الإنسان شكلاً واحداً للهوية، لكنها تمنحه أدوات لفهم العالم، ولموقعه فيه، ولمعنى أفعاله. ومن خلال هذا الفهم، يستطيع أن يعيد بناء ذاته، دون أن يفقد ارتباطه بالمركز القيمي.

وفي هذا السياق، يمكن إعادة قراءة نموذج “الأعراب” بوصفه مثلاً على انحراف الهوية نحو الأطراف، حيث تتحول الهوية إلى انتماء شكلي، خالٍ من المعنى، أو إلى مصلحة آنية، لا إلى التزام بالقيم. وهنا، لا تكون المشكلة في تعدد الهويات، بل في غياب المرجعية التي تضبط هذا التعدد.

الخاتمة التحليلية للفصل:

إن الهوية، في ضوء هذا التصور، ليست سجنًا يُغلق على الإنسان، ولا فراغاً يتيه فيه، بل أفق يتحرك داخله، موجهاً بالقيم، ومنفتحاً على الإمكان. وهي، بهذا المعنى، ليست ما نكونه فقط، بل ما نسعى إلى أن نكونه.

وبذلك، فإن السؤال لم يعد: من نحن؟

بل أصبح: إلى أي مركز قيمي نتحرك؟

الفصل العاشر

النقد الذاتي للنظرية:

الحدود، المخاطر، وإمكانات الانحراف

كل نظرية كبرى، بقدر ما تفتح أفقاً جديداً للفهم، تحمل في داخلها إمكانات للانحراف، لأن القوة التي تمنحها قدرتها التفسيرية، قد تتحول، إذا لم تُضبط، إلى أداة تبسيط أو هيمنة أو اختزال. ومن هنا، فإن "العروبة القيمية"، بوصفها محاولة لإعادة تعريف الهوية والأمة واللغة، لا يمكن أن تكتمل دون مساءلة ذاتها، والكشف عن حدودها، واستباق المخاطر التي قد تنشأ من سوء فهمها أو توظيفها.

إن أول هذه المخاطر يتمثل في إمكانية تحول العروبة القيمية إلى أيديولوجيا جديدة، أي إلى خطاب مغلق يدّعي امتلاك الحقيقة، ويعيد إنتاج منطق الإقصاء الذي سعى أصلاً إلى تجاوزه. فحين تُفهم القيم بوصفها "ملكية" لجماعة معينة، أو حين يُختزل الحقل الدلالي للعربية في تفسير واحد نهائي، تتحول النظرية من أفق مفتوح إلى منظومة مغلقة، وتفقد بذلك جوهرها الذي يقوم على الانفتاح.

وهنا تكمن المفارقة:

النظرية التي نشأت لتفكيك الهوية المغلقة، يمكن أن تتحول إلى هوية أكثر صلابة، إذا لم يُنتبه إلى أن القيم نفسها قابلة للفهم المتجدد، وأن اللغة، وإن كانت حاملة للمعنى، ليست سجنًا لهذا المعنى. ومن هنا، فإن حماية النظرية من الأدلجة لا تكون برفض القيم، بل بالحفاظ على حيويتها، وعلى قدرتها على التفاعل مع الواقع، دون أن تفقد مرجعيتها.

أما الخطر الثاني، فيتمثل في الانزلاق إلى التجريد المفرط، حيث تتحول “العروبة القيمية” إلى مفهوم فلسفي عالٍ، منفصل عن الواقع، لا يجد طريقه إلى الممارسة الاجتماعية أو السياسية. ففي هذه الحالة، تفقد النظرية قدرتها على التأثير، وتبقى في مستوى الخطاب، دون أن تتحول إلى قوة فاعلة في إعادة بناء المجتمع.

وهذا الخطر يرتبط بطبيعة المشروع نفسه، الذي يميل إلى الارتفاع فوق المحددات التاريخية والعرقية. غير أن تجاوز هذه المحددات لا يعني إلغائها، بل إعادة توظيفها داخل الأفق القيمي. ومن هنا، فإن التحدي هو في تحويل القيم إلى مؤسسات، والمعاني إلى سياسات، دون أن تختزل في إجراءات تقنية تقدها روحها.

أما الخطر الثالث، وهو الأخطر، فيتمثل في عودة “الأعرابية” داخل العروبة القيمية نفسها. فقد رأينا أن الأعرابية ليست هوية، بل بنية من الوعي تقوم على النفعية، والتبرير، والانفصال عن المعنى. وهذه البنية لا تختفي بمجرد تبني خطاب قيمي، بل يمكن أن تعيد إنتاج نفسها داخل هذا الخطاب.

فقد يتحول الانتماء إلى العروبة القيمية إلى مجرد إعلان لفظي، يُستخدم لتحقيق مصالح، أو لتبرير مواقف، دون أن يرافقه اندماج حقيقي في القيم. وهنا، نكون أمام شكل جديد من النفاق، أكثر تعقيداً، لأنه يستخدم لغة القيم نفسها لإخفاء غيابها.

ومن هنا، فإن التحدي الأكبر لا يكمن في تعريف العروبة القيمية، بل في ضمان صدق الانتماء إليها. وهذا لا يتحقق عبر الرقابة الخارجية، بل عبر بناء وعي نقدي داخلي، قادر على مساءلة الذات، وعلى كشف الفجوة بين القول والفعل.

أما الخطر الرابع، فيتمثل في إمكانية إساءة قراءة العلاقة بين اللغة والقيم، بحيث يُفهم من هذه النظرية أن مجرد استخدام العربية كافٍ للانتماء إلى العروبة القيمية. وهذا خلط خطير، لأن النظرية تميّز بوضوح بين اللغة بوصفها أداة، واللغة بوصفها حاملاً للقيم.

فليس كل من يتكلم العربية مندمجاً في حقلها القيمي، كما أن من لا يتكلمها قد يكون أقرب إلى هذا الحقل، إذا تبنى القيم التي تحملها. ومن هنا، فإن تحويل اللغة إلى معيار شكلي للانتماء يعيد إنتاج المنطق القومي الذي تسعى النظرية إلى تجاوزه.

وأخيراً، يبرز سؤال الحدود:

إلى أي مدى يمكن تعميم هذه النظرية؟ وهل هي صالحة لكل زمان ومكان، أم أنها مرتبطة بسياق معين؟

إن الإجابة عن هذا السؤال تقتضي التمييز بين مستويين:

مستوى القيم، وهي في التصور القرآني ذات طابع كوني،

ومستوى التحقق التاريخي لهذه القيم، وهو بالضرورة نسبي ومتغير.

ومن هنا، فإن العروبة القيمية لا تدّعي تقديم نموذج جاهز لكل المجتمعات، بل تقدّم إطاراً لفهم العلاقة بين القيم والهوية، يمكن أن يُعاد تطبيقه بطرق مختلفة، بحسب السياقات. وهي، بهذا المعنى، ليست نظرية مغلقة، بل مشروع مفتوح، يكتمل عبر الحوار مع الواقع، لا عبر الانغلاق عليه.

الخاتمة النقدية الكبرى:

إن قوة العروبة القيمة لا تكمن فقط في قدرتها على إعادة تعريف الهوية والأمة، بل في وعيها بحدودها، واستعدادها لمساءلة ذاتها. فهي ليست بديلاً نهائياً لكل التصورات، بل أفقاً جديداً يفتح إمكانات للفهم، دون أن يغلق الباب أمام التطور.

وعليه، فإن السؤال الذي يجب أن يبقى مفتوحاً داخل هذه النظرية ليس: هل هي صحيحة؟

بل: كيف نحافظ على حيويتها، ونمنع تحولها إلى ما كانت تنتقده؟

الفصل الحادي عشر التطبيق: العروبة القيمية بوصفها أداة لتحليل الواقع

إذا كانت النظرية، في مستواها التجريدي، تُبنى من مفاهيم وعلاقات، فإن قيمتها الحقيقية لا تتكشف إلا حين تُوضع في مواجهة الواقع، حيث يُختبر مدى قدرتها على تفسير الظواهر، وعلى كشف ما يظل خفياً في القراءات التقليدية. ومن هنا، فإن هذا الفصل لا يسعى إلى "إثبات" النظرية بقدر ما يسعى إلى تفعيلها، بوصفها أداة تحليل يمكن أن تُستخدم لفهم أنماط مختلفة من الاجتماع الإنساني.

سننطلق هنا من فرضية منهجية بسيطة:

إذا كانت العروبة القيمية تمثل اندماجاً في الحقل القيمي، وكانت الأعرابية تمثل انفصلاً عنه، فإن كل مجتمع يمكن أن يُقرأ في ضوء هذه الثنائية، لا بوصفها حكماً نهائياً، بل بوصفها مؤشراً على موقعه داخل بنية المركز والأطراف.

أولاً: نموذج الدولة الحديثة - حين تكون الأعرابية داخل المركز

لنأخذ نموذجاً معاصراً لدولة تمتلك:

- مؤسسات متقدمة
- موارد اقتصادية
- حضوراً دولياً

لكن، عند تحليل بنيتها الداخلية، نلاحظ:

- ضعف في الالتزام بالقانون (الحدود)
 - انتشار خطاب تبريري للفساد
 - تغليب المصلحة الخاصة على العامة
 - انفصال بين الخطاب القيمي والممارسة
- في القراءة التقليدية، يُفسّر هذا بوصفه:
- فساداً إدارياً
 - أو خللاً في الحوكمة
- أما في ضوء العروبة القيمية، فإننا أمام شيء أعمق:
- بنية أعرابية داخل شكل حديث
- أي أن المجتمع:
- يمتلك أدوات المركز
 - لكنه يتحرك بعقل الأطراف
- وهنا، لا تعود المشكلة تقنية، بل:
- انفصال عن الحقل القيمي

ثانياً: نموذج الجماعات الحية - العروبة خارج الجغرافيا

لننظر إلى جماعات في شرق آسيا (مثل إندونيسيا أو ماليزيا في بعض تجاربها):

- انضباط اجتماعي
- احترام للمجال العام
- حضور قوي للقيم في التعليم والسلوك
- توازن بين الفرد والجماعة

هذه المجتمعات:

- ليست عربية عرقياً
- ولا ناطقة بالعربية

لكن عند تحليلها في ضوء نظريتك:

نجد اقتراباً من "المركز القيمي"

أي أنها:

- تعيش داخل منظومة قيم
- تُترجم إلى سلوك ومؤسسات

وهنا تظهر الفكرة الحاسمة:

العروبة القيمية يمكن أن تتحقق خارج العالم العربي

ثالثاً: نموذج النخب - اللغة بلا معنى

لنأخذ نموذجاً آخر:

نخب ثقافية أو سياسية تتقن العربية، بل وتنتج خطاباً بها، لكنها:

- تستخدم اللغة لتبرير الواقع
- أو لإخفاء التناقضات
- أو لتحقيق مكاسب شخصية

في هذا النموذج:

- اللغة موجودة
- لكن القيم غائبة

وهنا نصل إلى أخطر استنتاج:

اللغة قد تتحول من حامل للمعنى إلى أداة لإخفائه

وهذا هو:

أعلى أشكال الأعرابية

رابعاً: نموذج الحركات الإصلاحية - العودة إلى المركز

في المقابل، نجد نماذج لحركات أو مبادرات:

- تعيد الاعتبار للقيم
 - تربط الخطاب بالممارسة
 - تحاول بناء وعي جمعي جديد
- هذه النماذج، حتى وإن كانت محدودة:
- تمثل محاولات للعودة إلى المركز القيمي
- وهنا يظهر أن:

- الانتقال ممكن
 - لكنه ليس تلقائياً
- بل يحتاج إلى:
- وعي
 - ومشروع
 - وإعادة بناء اللغة والمعنى

خامساً: إعادة قراءة الواقع العربي

إذا طبقنا هذه النظرية على العالم العربي نفسه، سنجد مفارقة عميقة:

- حضور قوي للغة العربية
 - حضور كثيف لخطاب الهوية
- لكن في المقابل:

- ضعف في ترجمة القيم إلى واقع
- انفصال بين القول والفعل
- انتشار التبرير والنفعية

وهنا يظهر بوضوح:

أن المشكلة ليست في فقدان "العروبة"

بل في تحويلها إلى عروبة شكلية بلا محتوى قيمى

أي:

أعرابية داخل العروبة

النتيجة التطبيقية الكبرى

من خلال هذه النماذج، يمكننا استخلاص قانون تحليلي:

ليس المهم ماذا يملك المجتمع (لغة، تاريخ، موارد)

بل:

كيف يُنتج المعنى من خلال هذه العناصر

وبذلك، تصبح العروبة القيمية:

• ليست هوية

• بل:

أداة تشخيص حضاري

الخاتمة التطبيقية

إن القيمة الحقيقية لهذه النظرية لا تكمن في قدرتها على إعادة تعريف المفاهيم،

بل في قدرتها على كشف التناقض بين الشكل والمضمون، بين الانتماء المعلن

والواقع الفعلي. فهي لا تسأل: ماذا نقول عن أنفسنا؟ بل: ماذا نُجسّد فعلاً؟

ومن هنا، فإنها لا تُستخدم للحكم على الآخرين، بل أولاً:

لمساءلة الذات

الفصل الثاني عشر

التطبيقات العميقة:

دراسات حالة في المركز والأطراف والعروبة القيمة

إن النظرية لا تُختبر حقاً إلا حين تدخل في تماس مع الواقع المركب، حيث لا تكون الوقائع نقية، ولا الظواهر أحادية البعد، بل تتشابك فيها اللغة بالسياسة، والقيم بالمصالح، والمركز بالهامش. ومن هنا، فإن الغاية من هذا الفصل ليست تأييد النظرية انتقائياً، بل تعريضها لأشد مناطق الواقع تعقيداً، لمعرفة مدى قدرتها على القراءة والتفسير.

أولاً: المدينة المنورة بوصفها مركزاً قيمياً لا جغرافياً

حين نشأت المدينة في التجربة النبوية، لم تكن مركزاً لأنها الأقوى عسكرياً، ولا لأنها الأغنى اقتصادياً، بل لأنها أصبحت موضع إنتاج المعنى. فيها تشكلت العلاقة بين النص والواقع، وفيها أعيد تعريف الروابط الاجتماعية على أساس جديد، وفيها تحولت الجماعة من تجاور قبلي إلى انتظام قيمي. ولهذا فإن مركزيتها لم تكن في عمرانها، بل في قدرتها على تحويل الوحي إلى حياة.

ومن هنا نفهم لماذا بدا الأعراب، رغم قربهم المكاني، بعيدين بنيوياً. كانوا قريبين من المدينة بوصفها مكاناً، لكنهم لم يدخلوا كلياً في المدينة بوصفها نظاماً للقيم. فهم لم يكونوا "خارج الدولة" فقط، بل خارج الحقل الذي يمنح الدولة معناها.

ولذلك فإن الآيات لم تصفهم بالفقر أو التأخر التقني، بل وصفتهم من زاوية الجهل بالحدود، والنفاق، والنفعية، والتخلف عن الفعل الجماعي. كانت المشكلة أنهم بقوا عند تخوم المركز، دون أن يندمجوا فيه اندماجاً كاملاً.

هذه الحالة تؤسس مثلاً تطبيقياً بالغ الأهمية:

قد ينشأ المركز أولاً بوصفه بنية معنى، ثم تلحق به القوة، لا العكس. وهذه الفكرة تكاد تقلب معظم نظريات الدولة الحديثة التي تبدأ من العنف أو السيادة أو الاقتصاد. أما هنا، فإن المعنى يسبق التمكين، لأن المركز الحقيقي يبدأ من القدرة على بناء الإنسان وفق القيم.

ثانياً: الدولة العربية الحديثة بوصفها مركزاً شكلياً وطرفاً قيمياً

في كثير من الدول العربية الحديثة، نجد صورة لافتة:

عاصمة كبرى، مؤسسات، وزارات، جامعات، إعلام، خطابات وطنية وقومية، وربما ثروة ضخمة، لكن مع ذلك يبقى الشعور العام أن المجتمع لا يعيش في مركز حقيقي. لماذا؟ لأن المركز هنا غالباً ما يكون إدارياً أو أمنياً أو مالياً، لا مركزاً للمعنى.

فالقوانين موجودة، لكن الاحترام الفعلي للحدود ضعيف.

واللغة العربية حاضرة، لكن حضورها في كثير من الأحيان شعاري أو بلاغي.

والانتماء الوطني معلن، لكن الفعل العام محكوم بالمصلحة الخاصة، أو القرابة، أو الولاء الشبكي.

وهنا تتجسد "الأعرابية الحديثة": ليست باديةً هذه المرة، بل بنية ذهنية تتحرك داخل المدن والوزارات والجامعات والقنوات الفضائية.

هذا المثال بالغ الأهمية، لأنه يكشف أن الأطراف ليست دائماً خارج الدولة، بل قد تكون ساكنة في قلب المركز الرسمي. وقد تمتلك الدولة كل أدوات الحداثة، لكن يظل وعيها العام محكوماً بالنفعية والتبرير وضعف الاندماج في القيم. وبذلك، تتحول العاصمة نفسها إلى طرف رمزي، مهما بدت مركزاً سياسياً.

إن هذا المثال يحرر النظرية من أي فهم بدوي أو ريفي ضيق للأعرابية، ويؤكد أن الأعرابية ليست شكل سكن، بل شكل وعي.

ثالثاً: التجربة الإندونيسية أو الماليزية بوصفها اقتراباً من العروبة القيمة خارج العرق

حين نتأمل بعض التجارب في العالم الإسلامي غير العربي، تظهر أمامنا مفارقة كاشفة. فهذه المجتمعات ليست عربية في النسب، ولا تعيش داخل الفضاء العربي تاريخياً، لكن بعضها نجح بدرجات متفاوتة في بناء:

- احترام أعلى للمجال العام،
- انضباط مؤسسي أفضل،
- مواءمة بين المرجعية القيمة والتنظيم الاجتماعي،

- وتحويل الدين من مجرد خطاب هوية إلى عنصر في البناء المدني أو الأخلاقي .

وهنا تظهر القيمة التطبيقية لفكرتك المركزية:

إن العروبة ليست ما يثبت بالدم، بل ما يتحقق عبر الاندماج في الحقل القيمي. فالإندونيسي الذي يتعامل مع العربية بوصفها طريقاً إلى منظومة من المعاني، ويتجسد ذلك في سلوكه المؤسسي والأخلاقي، قد يكون أقرب إلى العروبة القيمية من عربي يرفع شعارها لكنه يعيش خارج مضمونها.

هذا المثال مهم جداً، لأنه لا يكتفي بإثبات أن العروبة القيمية عالمية، بل يكشف أيضاً أزمة العالم العربي نفسه: كيف يمكن لحامل اللغة أن يبتعد عن قيمها، في حين يقترب منها من هو خارجها عرقياً؟ وهذه ليست مفارقة لغوية فقط، بل أزمة حضارية كاملة.

رابعاً: النخب العربية بوصفها الموقع الأكثر تعقيداً للأعرابية

لو أردنا أن نختبر النظرية في موضع بالغ الحساسية، فعلينا أن نضعها على النخب: الثقافية، والدينية، والسياسية. ذلك أن هذه النخب يفترض أن تكون أقرب الناس إلى المركز، لأنها تحتكر اللغة، والتأويل، والتمثيل، وامتياز الكلام باسم المجتمع. لكن الواقع يكشف، في كثير من الأحيان، أن النخبة نفسها قد تكون الموقع الأكثر تعقيداً لإعادة إنتاج الأعرابية.

فالنخبة قد تعرف اللغة، لكنها تفصلها عن القيمة.

وقد تتقن الخطاب، لكنها تستخدمه للتبرير لا للكشف.
وقد تتحدث عن الأمة، لكنها تعيش بمنطق الشبكات الضيقة.
وقد تُكثر من الحديث عن الإصلاح، لكنها تتخبط فعلياً في إعادة إنتاج
البنية نفسها التي تدّعي نقدها.
وهنا يظهر شكل متطور جداً من الأعرابية:
ليس الجهل المباشر، بل المعرفة غير المندمجة أخلاقياً.
وليس البعد عن اللغة، بل الاحتفاء بها من أجل إخفاء الفراغ.
وهذا النموذج أخطر من الأعرابية البسيطة، لأنه يرتدي لباس المركز بينما
يعمل من داخل الأطراف.
إن هذه الدراسة التطبيقية تفتح أفقاً مهماً للغاية:
فالمشكلة الحضارية لا تكمن فقط في عوالم المجتمع أو في هوامشه، بل قد
تكون كامنة في نواته المتعلمة، إذا تحولت المعرفة إلى أداة للسلطة بدل أن تكون
طريقاً إلى المعنى.

خامساً: الفرد المعاصر بوصفه ساحة للصراع بين المركز والأطراف

النظرية لا ينبغي أن تبقى على مستوى الدول والمجتمعات فقط، لأنها في حقيقتها أعمق من ذلك. إنها تصلح أيضاً لقراءة الفرد. ففي داخل الإنسان نفسه يمكن أن يتكرر صراع المركز والأطراف. قد يحمل الفرد لغة القيم، لكنه يمارس منطق النفعية. قد يعلن الإيمان بالمعنى، لكنه ينسحب ساعة الفعل. قد يعرف الحدود نظرياً، لكنه يبرر خرقها عملياً.

وبهذا، تصبح الأعرابية احتمالاً قائماً داخل الذات، لا فقط داخل الجماعة. ويصبح الاقتراب من العروبة القيمية مساراً من التزكية المعرفية والأخلاقية، لا مجرد انتماء ثقافي. وهنا تتسع النظرية من الاجتماع السياسي إلى الأنثروبولوجيا الأخلاقية، لأن السؤال لم يعد فقط: كيف نبني أمة؟ بل أصبح أيضاً: كيف نبني إنساناً لا يعيش على هامش المعنى؟

وهذه النقطة تمنح العمل عمقاً إضافياً، لأنها تمنع النظرية من أن تتحول إلى أداة لإدانة الآخرين فقط. إنها تبدأ من الذات. وهذا في غاية الأهمية، لأن كل مشروع حضاري يفشل إذا بدأ باتهام الخارج دون تفكيك أنماط الانفصال الكامنة في الداخل.

النتيجة التطبيقية الأعمق

من خلال هذه الأمثلة، لا تعود العروبة القيمية مجرد تعريف جديد للهوية، بل تتحول إلى ميزان حضاري يمكن من خلاله قياس:

- صدق الدولة،
- وعمق المجتمع،
- ونزاهة النخبة،
- وتماسك الفرد .

فالمجتمع الذي يحمل اللغة دون قيمها ليس في المركز، مهما علت شعاراته. والجماعة التي تجسد القيم دون أن تنتمي عرقياً إلى العرب ليست خارج الأفق العروبي.

والنخبة التي تبرر أكثر مما تكشف، وتستخدم البلاغة لتغطية الفراغ، ليست في المركز وإن جلست على منابره.

والفرد الذي يعيش داخل الانقسام بين القول والفعل، يحمل في داخله طرفاً يجب أن يُهزم.

الفصل الثالث عشر

الأعرابية الجديدة:

الدولة العربية الحديثة

بين الشكل القومي والفراغ القيمي

حين خرج العالم العربي من لحظة الاستعمار إلى بناء الدولة الحديثة، بدا أن السؤال المركزي قد حُسم: كيف نؤسس كياناً سياسياً مستقلاً يحفظ الهوية ويضمن الاستقرار؟ وفي هذا السياق، برزت مشاريع متعددة، كان أبرزها المشروع القومي، الذي سعى إلى توحيد العرب على أساس اللغة والتاريخ المشترك، والمشروع الإسلامي، الذي رأى في المرجعية الدينية أساساً لبناء المجتمع والدولة. غير أن ما بدا في ظاهره تنوعاً في الرؤى، تحوّل في كثير من الأحيان إلى صراع حاد، قدّم بوصفه صراعاً بين هويتين متناقضتين: العروبة والإسلام. وهنا تحديداً، تتدخل العروبة القيمية لتكشف أن هذا الصراع، في جزء كبير منه، لم يكن حتمياً، بل كان نتيجة خلل في فهم المفاهيم نفسها.

فالمشروع القومي، في صيغته السائدة، تعامل مع العروبة بوصفها هوية مكتملة بذاتها، تقوم على اللغة والتاريخ، لكنه في كثير من الأحيان فصل هذه الهوية عن الحقل القيمي الذي يمنحها معناها. تحولت العربية إلى رمز، وإلى شعار، وإلى أداة تعبئة، لكنها لم تُترجم دائماً إلى منظومة قيم تُنظم الفعل السياسي والاجتماعي. ومن هنا، نشأ نوع من الانفصال بين الخطاب القومي والممارسة، حيث بقيت القيم في مستوى البلاغة، بينما تحكمت المصالح في الواقع.

وفي المقابل، جاء المشروع الإسلامي في بعض تجلياته بوصفه رداً على هذا الفراغ، محاولاً إعادة الاعتبار للقيم، وربط الفعل السياسي بالمرجعية الدينية. غير أن هذا المشروع، في بعض صورهِ، وقع في إشكال معاكس، حين تعامل مع العروبة بوصفها إطاراً ضيقاً أو ثانوياً، أو حتى بوصفها منافساً للهوية الدينية، بدل أن يراها حاملاً لغوياً ودلالياً لهذه القيم.

وهكذا، تشكلت ثنائية حادة:

قومية بلا عمق قيمي كافٍ،

وإسلامية لا ترى في اللغة دائماً إلا أداة، لا بنية حاملة للمعنى.

ومن هذا التباعد، نشأ الصراع، لا لأنه ضروري، بل لأنه مُنتج عن سوء تركيب بين اللغة والقيم.

في ضوء العروبة القيمية، يتكشف أن هذا الصراع يقوم على فرضية غير دقيقة: أن العروبة والإسلام مجالان منفصلان. بينما في هذا التصور، لا تكون العروبة بديلاً عن الإسلام، ولا يكون الإسلام منفصلاً عن العروبة، بل تكون العربية - بوصفها حاملاً للقيم - أحد الشروط التي يُفهم من خلالها هذا الإسلام نفسه في سياقه الحضاري.

وبذلك، فإن ما حدث في كثير من التجارب لم يكن صراعاً بين مشروعين متكافئين، بل كان صراعاً بين:

- مشروع قومي فقد ارتباطه العميق بالقيم،
- ومشروع إسلامي لم يُحسن دائماً توظيف الحامل اللغوي والثقافي لهذه القيم.

وهذا الصراع، في جوهره، يمثل شكلاً من أشكال “الأعرابية الجديدة”، لأنه يعكس انفصلاً عن المركز القيمي، حيث تتحول المفاهيم إلى شعارات متقابلة، بدل أن تُفهم في إطارها التكاملي.

ومن هنا، فإن إعادة قراءة هذا الصراع في ضوء النظرية تفتح أفقاً مختلفاً. فبدل أن يُسأل: أي المشروعين أصح؟ يصبح السؤال:

أيهما أقرب إلى الاندماج الحقيقي في الحقل القيمي؟

وأيهما استطاع أن يترجم هذا الاندماج إلى مؤسسات وسلوك؟

وقد يكشف هذا السؤال أن المشكلة لا تكمن في العناوين، بل في الممارسة، وأن كلا المشروعين، في بعض تجلياته، قد انزلق إلى الأطراف، حين غلبت النفعية، أو ساد التبرير، أو انفصل الخطاب عن الفعل.

إن هذا التحليل لا يهدف إلى نفي الاختلاف بين الرؤيتين، بل إلى إعادة وضعه في سياقه الصحيح، بحيث لا يتحول إلى صراع إقصائي، بل إلى تنوع داخل أفق قيمي واحد. فحين تُفهم العروبة بوصفها حاملاً للقيم، لا منافساً لها، وحين يُفهم الإسلام بوصفه منظومة قيم تحتاج إلى لغة تُجسدها، لا مجرد خطاب فوق لغوي، يصبح بالإمكان تجاوز هذه الثنائية، وبناء مشروع أكثر تماسكاً.

غير أن تجاوز الصراع لا يتم عبر التوفيق اللفظي، بل عبر إعادة بناء العلاقة بين اللغة والقيم، بحيث لا تُختزل العروبة في القومية، ولا يُختزل الإسلام في الشعار، بل يُعاد ربطهما داخل منظومة واحدة، يكون معيارها هو تحقيق المعنى في الواقع.

وهنا، تظهر وظيفة العروبة القيمية بوصفها أداة نقدية مزدوجة: تنقد القومية حين تتحول إلى شكل بلا مضمون، وتنقد الإسلامية حين تنفصل عن شروط التجسد اللغوي والثقافي. وبذلك، فإنها لا تتحاز إلى طرف، بل تتحاز إلى المركز القيمي الذي يُفترض أن يكون أساس أي مشروع حضاري.

الخاتمة التحليلية للفصل

إن الصراع بين المشاريع القومية والمشاريع الإسلامية، كما تجلى في التجربة العربية الحديثة، لم يكن تعبيراً عن تناقض جوهري بقدر ما كان نتيجة خلل في تركيب العلاقة بين اللغة والقيم. وحين يُعاد فهم هذه العلاقة، يتكشف أن ما بدا صراعاً يمكن أن يتحول إلى تكامل، إذا استُعيد المركز القيمي الذي يمنح كل عنصر موقعه الصحيح.

الفصل الرابع عشر

تحولات المركز والأطراف في التاريخ الإسلامي: من النبوة إلى الدولة

لا يُختبر أي تصور نظري حقاً إلا إذا وُضع في سياق الزمن، حيث تتكشف قدرته على تفسير التحول، لا فقط الثبات. ومن هنا، فإن قراءة التاريخ الإسلامي في ضوء نظرية المركز والأطراف لا تهدف إلى إعادة سرد الوقائع، بل إلى كشف البنية التي تحكم انتقال المجتمعات من حالة إلى أخرى، من مركز قيمي إلى أطراف، أو العكس.

أولاً: لحظة النبوة - تأسيس المركز القيمي

في التجربة النبوية، خاصة في المدينة، يتجلى المركز في أنقى صورته. لم يكن مركزاً لأنه الأقوى عسكرياً، ولا لأنه الأكثر ثراءً، بل لأنه كان موضع تجسد القيم في الواقع.

كانت اللغة (الوحي) تنتج القيم،

والقيم تُعاد ترجمتها إلى سلوك،

والسلوك ينتظم في جماعة،

والجماعة تتحول إلى أمة.

وهنا، تتطابق حلقات الجهاز التحليلي الذي أسسناه:

اللغة → القيم → الوعي → الفعل الجماعي

ولهذا، لم يكن التحدي في تلك اللحظة هو بناء القوة، بل الحفاظ على صفاء العلاقة بين المعنى والفعل. فكلما بقيت هذه العلاقة حية، بقي المركز قائماً، وكلما ضعفت، بدأ الانزياح نحو الأطراف.

ثانياً: مرحلة الخلافة الراشدة - الحفاظ على المركز تحت الضغط

في هذه المرحلة، استمر المركز القيمي، لكنه بدأ يواجه تحديات جديدة:

- توسع جغرافي سريع
- دخول جماعات متعددة
- تعقّد الإدارة

ومع ذلك، بقيت البنية العامة محافظة على قدر كبير من الاندماج بين القيم والممارسة، وإن بدأت تظهر بوادر التوتر، خاصة في أواخر هذه المرحلة، حيث ظهرت أولى الانشقاقات، وبدأت المصالح تتقاطع مع المبادئ.

هنا، نرى أن الانتقال نحو الأطراف لا يحدث فجأة، بل يبدأ بـ:

اهتزاز العلاقة بين القيم والفعل

ثالثاً: التحول الإمبراطوري - انتقال المركز من المعنى إلى السلطة

مع قيام الدولة الأموية، ثم العباسية، حدث تحول عميق:

- توسعت الدولة
- تعقدت البنية السياسية
- ظهرت أنماط حكم جديدة

لكن الأهم من ذلك:

بدأ المركز ينتقل تدريجياً من "المعنى" إلى "السلطة"

لم يعد معيار المركز هو:

- القرب من القيم
- بل أصبح :
- القرب من الحكم
- والقدرة على السيطرة

وهنا، بدأت ملامح "الأعرابية السياسية" تظهر:

- تغليب المصلحة
 - توظيف الخطاب الديني لتبرير السلطة
 - انفصال نسبي بين النخبة الحاكمة والحقل القيمي
- ومع ذلك، لم يختفِ المركز القيمي تماماً، بل بقي حياً في:

- العلماء
- الحركات الإصلاحية
- التجارب الأخلاقية

أي أن:

المركز لم يعد واحداً
بل أصبح موزعاً بين الدولة والمجتمع

رابعاً: التمزق التاريخي - تعدد المراكز وازدياد الأطراف

مع تفكك الدولة المركزية، ودخول العالم الإسلامي في مراحل من الانقسام، ظهرت ظاهرة جديدة:

- تعدد مراكز السلطة
- ضعف الاندماج القيمي العام
- صعود الولاءات الجزئية

وهنا، لم يعد السؤال:

أين المركز؟

بل:

هل ما زال هناك مركز أصلاً؟

وفي كثير من الحالات، تحولت المجتمعات إلى:

- هياكل سياسية بلا عمق قيمي
 - أو مجتمعات تحمل القيم نظرياً، لكنها عاجزة عن تجسيدها مؤسسياً
- وهذا هو:

الاقترب الكبير من الأطراف

خامساً: العصر الحديث - فقدان المركز وإعادة إنتاج الأطراف

مع دخول الاستعمار، ثم الدولة الحديثة، حدث انقطاع كبير:

- تفكك البنية التقليدية
 - استيراد نماذج سياسية
 - إعادة تعريف الهوية بشكل خارجي
- لكن المشكلة الأعمق لم تكن في التغيير نفسه، بل في:
- فقدان القدرة على إعادة بناء مركز قيمي جديد
- ومن هنا، دخل العالم الإسلامي، والعربي خاصة، في حالة:
- لا هو حافظ على مركزه القديم
 - ولا هو نجح في بناء مركز جديد
- فكانت النتيجة:

إعادة إنتاج الأطراف داخل الدولة الحديثة

القانون التاريخي الذي تكشفه النظرية

من خلال هذه القراءة، يمكن استخلاص قانون عميق:

المجتمعات لا تسقط حين تفقد القوة فقط

بل حين تفقد العلاقة الحية بين القيم والفعل

وأن:

- المركز يُبنى بالمعنى
- ويُحفظ بالممارسة
- ويُفقد حين يتحول إلى شكل بلا مضمون

الخاتمة التحليلية للفصل:

إن التاريخ الإسلامي، حين يُقرأ في ضوء هذه النظرية، لا يظهر كسلسلة من الدول المتعاقبة، بل كحركة مستمرة بين المركز والأطراف. لحظات الصعود كانت لحظات اقتراب من القيم، ولحظات الانحدار كانت لحظات انفصال عنها، مهما بدت الأسباب السياسية أو العسكرية.

وبذلك، فإن استعادة المركز لا تعني العودة إلى الماضي، بل تعني:

إعادة بناء العلاقة بين اللغة والقيم والواقع

الفصل الخامس عشر

العرب والأعراب في القرآن:

قراءة تأويلية شبكية تأسيسية

ليس المقصود من هذا الفصل أن يجمع الآيات التي ورد فيها ذكر العرب أو الأعراب، ولا أن يعيد تقديم تفسير تقليدي لها، بل أن يظهر كيف أن هذه النصوص، حين تُقرأ في مجموعها، تكشف عن بنية دلالية متماسكة، يمكن أن تُعاد صياغتها في صورة نموذج تحليلي، كما فعلنا في الفصول السابقة. ذلك أن القراءة التجزيئية للنص تُنتج أحكاماً متفرقة، بينما القراءة الشبكية تكشف العلاقات، والعلاقات هي التي تُنتج النظرية.

أولاً: من التوصيف إلى البنية - كيف يتشكل النموذج؟

حين نقرأ قوله تعالى:

﴿الأعراب أشد كفراً ونفاقاً وأجدر ألا يعلموا حدود ما أنزل الله على رسوله﴾

ثم نقرأ:

﴿ومن الأعراب من يتخذ ما ينفق مغرمًا ويتربص بكم الدوائر﴾

ثم:

﴿قالت الأعراب آمنا قل لم تؤمنوا ولكن قولوا أسلمنا﴾

ثم:

﴿سيقول لك المخلفون من الأعراب شغلنا أموالنا وأهلونا﴾

فإننا لا نكون أمام صفات متفرقة، بل أمام سلسلة مترابطة من الحالات، تكشف عن نمط واحد يعاد إنتاجه بصيغ مختلفة.

فالجهل بالحدود لا يأتي منفصلاً، بل يقترن بالنفاق،

والنفاق لا يبقى في مستوى الاعتقاد، بل يتحول إلى نفعية،

والنفعية تقود إلى التخلّف عن الفعل الجماعي،

وهذا التخلّف يُعاد إنتاجه عبر خطاب تبريري.

وهكذا، لا تعود الآيات توصيفاً، بل تصبح:

خريطة علاقات

ثانياً: الشبكة السلبية في النص القرآني

إذا أعدنا ترتيب هذه العلاقات، كما هي في النص، تتشكل أمامنا شبكة واضحة:

• الجهل بالحدود → ﴿أجر ألا يعلموا حدود ما أنزل الله﴾

• النفاق → ﴿أشد كفراً ونفاقاً﴾

• النفعية → ﴿يتخذ ما ينفق مغماً﴾

• الانسحاب → ﴿المخلفون﴾

• التبرير → ﴿شغلنا أموالنا وأهلونا﴾

وهذه العناصر ليست متجاوزة فقط، بل:

متراصة بنيوياً

فالجهل يولد النفاق،

والنفاق يبرر النفعية،

والنفعية تقود إلى الانسحاب،

والانسحاب يحتاج إلى خطاب تبريري،

والتبرير يعيد إنتاج الجهل.

إنها دائرة مغلقة،

وهو ما سميناه سابقاً:

بنية الأطراف

ثالثاً: كسر التعميم - إمكان التحول

غير أن النص القرآني لا يترك هذه البنية مغلقة تماماً، بل يفتح فيها ثغرة حاسمة:

﴿ومن الأعراب من يؤمن بالله واليوم الآخر﴾

هذه الآية ليست استثناءً أخلاقياً فقط، بل:

نقض للحتمية

أي أن:

• الأعرابية ليست قدراً

• بل حالة قابلة للتحويل

وهذا ما أسسنا عليه:

أن الانتقال من الأطراف إلى المركز ممكن

رابعاً: الفرق بين “العرب” و“الأعراب” في البنية القرآنية

من الملاحظ أن القرآن:

• لا يمدح “العرب” كعرق

• ولا يجعلهم مركزاً بذاتهم

بينما:

• ينتقد “الأعراب” كنمط

وهنا تتكشف دلالة عميقة:

النص لا يبني هوية إثنية

بل يحلل حالة اجتماعية

وبذلك:

• “العرب” = توصيف إثني

• “الأعراب” = توصيف بنيوي

وهذا هو الأساس الذي انطلقت منه نظريتك.

خامساً: اللغة في النص - من اللسان إلى الحقل القيمي

حين نقرأ:

﴿إنا أنزلناه قرآناً عربياً﴾

﴿بلسان عربي مبين﴾

لا نجد مدحاً للعرق، بل:

تأكيداً على طبيعة الحامل اللغوي

وهذا الحامل:

• ليس أداة فقط

• بل نظام دلالي

ومن هنا:

• العربية = وعاء القيم

• لا مجرد وسيلة نقل

وهذا يفسر لماذا:

• لم يجعل القرآن "العرب" مركزاً

• بل جعل "العربية" حاملاً للمعنى

سادساً: إعادة تركيب النص في ضوء النظرية

إذا جمعنا كل ما سبق، يمكن إعادة صياغة البنية القرآنية كالتالي:

1. هناك حقل قيمي (تحمله العربية)

2. هناك اندماج في هذا الحقل (المركز)

3. وهناك انفصال عنه (الأعرابية)

4. وهذا الانفصال له :

○ بنية

○ وعلاقات

○ وآثار

وبذلك:

النص لا يصف جماعة

بل يكشف قانوناً اجتماعياً

سابعاً: من النص إلى النظرية (إثبات المنهج)

وهنا نصل إلى النقطة الحاسمة:

ما قمنا به في هذا العمل لم يكن:

- إسقاطاً على النص

بل:

- استخراجاً لبنيته

ثم:

- إعادة صياغتها كنموذج تحليلي

أي أن:

- المركز والأطراف

- العروبة القيمية

- الشبكة السلبية

كلها:

موجودة في النص على شكل علاقات

لا على شكل مصطلحات جاهزة

الخاتمة التأويلية للفصل

إن قراءة النصوص المتعلقة بالعرب والأعراب في القرآن، حين تتم بصورة شبكية، تكشف أن القرآن لا يشتغل على مستوى التصنيف الإثني، بل على مستوى تحليل أنماط الوعي والسلوك. ومن هنا، فإن هذه النصوص لا تُفهم بوصفها حكماً على جماعة، بل بوصفها كشفاً لبنية يمكن أن تتكرر في كل زمان ومكان.

وبذلك، فإن ما بدا في ظاهره وصفاً تاريخياً، يتحول في عمقه إلى:

قانون اجتماعي قرآني

الخاتمة الكبرى العروبة القيمية: نحو أفق إنساني جديد

ليست الغاية من هذا العمل أن يعيد تعريف مفهوم من مفاهيم الهوية فحسب، بل أن يفتح أفقاً جديداً لفهم الإنسان في علاقته بالمعنى، ولإعادة بناء هذه العلاقة على أساس يتجاوز ما استقر في الفكر الحديث من تصورات جزئية أو متعارضة. فإذا كانت الحادثة قد سعت إلى تثبيت الهوية في قوالب صلبة، وما بعد الحادثة قد دفعها إلى سيولة مفرطة، فإن الحاجة اليوم لم تعد إلى ترجيح أحد الطرفين، بل إلى تجاوزهما معاً، نحو تصور يعيد للإنسان توازنه، دون أن يسلبه حركته.

وفي هذا السياق، جاءت “العروبة القيمية” لا بوصفها بديلاً عن هوية قائمة، بل بوصفها إعادة تأسيس لمفهوم الهوية ذاته، من خلال ربطه بالحقل القيمي الذي تنتجه اللغة، لا بالانتماء العرقي أو الجغرافي. فهي لا تسأل: من أين ينحدر الإنسان؟ بل: في أي أفق من المعنى يتحرك؟ ولا تبحث عن وحدة في الأصل، بل عن وحدة في القيم، يمكن أن تتجسد في سياقات مختلفة، دون أن تفقد تماسكها.

لقد كشف هذا البناء أن “الأعرابية” ليست حالة تاريخية انقضت، بل بنية قابلة للتكرار، كلما انفصل الوعي عن القيم، وتحولت اللغة إلى أداة بلا مضمون. كما كشف أن “المركز” ليس موقعاً جغرافياً أو اقتصادياً، بل حالة من الاندماج في منظومة المعنى، وأن “الأطراف” ليست مجرد هوامش خارجية، بل حالات من الانفصال يمكن أن تنشأ في قلب المركز نفسه.

ومن خلال هذا الفهم، أعيد تعريف الأمة بوصفها جماعة معنى، لا جماعة دم، وأعيدت صياغة العلاقة بين اللغة والوعي، بحيث لم تعد اللغة تعبيراً عن هوية قائمة، بل مجالاً لإنتاج هذه الهوية، وإعادة بنائها باستمرار. وبذلك، أصبح الانتماء إلى “الأمة العروبية” مرهوناً بدرجة الاندماج في القيم، لا بدرجة القرب من أصل أو تاريخ.

غير أن القيمة الحقيقية لهذا التصور لا تكمن في إعادة ترتيب المفاهيم فحسب، بل في قدرته على تقديم أفق حضاري بديل، في عالم تتزايد فيه الحاجة إلى أساس مشترك يتجاوز الانقسامات، دون أن يلغي الخصوصيات. فالعروبة القيمة، بما هي أفق مفتوح، تتيح إمكان بناء جماعة إنسانية تتوحد حول القيم، لا حول الهويات المغلقة، وتتحرك نحو مركز من المعنى، لا نحو مركز من الهيمنة. وهذا لا يعني إلغاء الواقع القائم، ولا القفز فوق تعقيداته، بل يعني إعادة قراءته من منظور مختلف، يرى في القيم أساساً للفعل، لا مجرد غطاء له، ويجعل من اللغة أداة لإنتاج المعنى، لا وسيلة لإخفائه. ومن هنا، فإن هذا المشروع لا يقدم نموذجاً جاهزاً، بل يفتح مساراً، يمكن أن تتعدد طرق السير فيه، بحسب السياقات، دون أن يفقد اتجاهه العام.

وفي هذا الأفق، يصبح السؤال الذي يواجه الإنسان المعاصر ليس: إلى أي جماعة ننتمي؟

بل: أي معنى نُجسّد؟

ولا يعود التحدي في حماية الهوية من الآخر، بل في حماية المعنى من الفراغ.

إن العروبة القيمية، بهذا المعنى، ليست هوية جديدة تُضاف إلى الهويات، بل هي محاولة لإعادة بناء مفهوم الهوية ذاته، بحيث يصبح قادراً على استيعاب التعدد، دون أن يفقد وحدته، وعلى الانفتاح، دون أن يذوب، وعلى الحركة، دون أن يتشتت.

ومن هنا، فإن هذا العمل لا يُختتم بإجابة، بل يُفتح بسؤال: كيف يمكن تحويل هذا الأفق القيمي إلى واقع حي، يتجسد في التعليم، والثقافة، والسياسة، دون أن يفقد روحه، أو يتحول إلى أيديولوجيا جديدة؟ ذلك هو التحدي الذي يظل مفتوحاً...

وهو، في الوقت نفسه، الأفق الذي يمنح هذه النظرية معناها.

فهرس الموضوعات

5.....	المقدمة الكبرى
5.....	العروبة بوصفها وعياً:
5.....	من العرق إلى البنية القيمية
7.....	الفصل التأسيسي المنهجي
7.....	الجهاز المفاهيمي وآلية الاشتغال
7.....	في نظرية العروبة القيمية
13.....	الفصل الأول
13.....	نظرية المركز والأطراف في القرآن: البنية العميقة للعلاقة بين القيم والهوامش
17.....	الفصل الثاني
17.....	الأعراب بوصفهم بنية الأطراف:
17.....	تحليل شبكي فلسفي في ضوء القرآن
21.....	الفصل الثالث
21.....	العربية بوصفها حاملاً للقيم:
21.....	نحو نظرية قرآنية في اللغة والوعي
25.....	الفصل الرابع
25.....	الأمة العروبية:
25.....	من جماعة الدم إلى جماعة المعنى

29.....	الفصل الخامس.....
29.....	العروبة القيمية في مواجهة القومية الحديثة:
29.....	من الأمة المغلقة إلى الأفق المفتوح.....
33.....	الفصل السادس.....
33.....	الأمة بين التخيل والقيمة:
33.....	نقد بنية الأمة المتخيلة وإعادة تأسيسها قرآنياً.....
37.....	الفصل السابع.....
Johann Gottfried	اللغة والوعي: من الروح القومية إلى الحقل القيمي مقارنة مع
37.....	(Herder).....
41.....	الفصل الثامن.....
41.....	المركز والأطراف.....
41.....	بين النظرية القرآنية والنظام العالمي:
41.....	من الاقتصاد إلى القيمة.....
47.....	الفصل التاسع.....
47.....	الهوية بين الثبات والسيولة:
47.....	نحو أفق قيمي يتجاوز الحداثة وما بعد الحداثة.....
51.....	الفصل العاشر.....
51.....	النقد الذاتي للنظرية:
51.....	الحدود، المخاطر، وإمكانات الانحراف.....

55.....	الفصل الحادي عشر
55.....	التطبيق:
55.....	العروبة القيمية بوصفها أداة لتحليل الواقع
63.....	الفصل الثاني عشر
63.....	التطبيقات العميقة:
63.....	دراسات حالة في المركز والأطراف والعروبة القيمية
71.....	الفصل الثالث عشر
71.....	الأعرابية الجديدة:
71.....	الدولة العربية الحديثة
71.....	بين الشكل القومي والفراغ القيمي
75.....	الفصل الرابع عشر
75.....	تحولات المركز والأطراف في التاريخ الإسلامي:
75.....	من النبوة إلى الدولة
81.....	الفصل الخامس عشر
81.....	العرب والأعراب في القرآن:
81.....	قراءة تأويلية شبكية تأسيسية
89.....	الخاتمة الكبرى
89.....	العروبة القيمية:
89.....	نحو أفق إنساني جديد